

التكميل

شرح

أصول البرزخية

(ت ٤٨٤ هـ)

للإمام عمر بن عبد المحسن الأرزنجاني الحنفي  
(ت نحو ٧٠٠ هـ)

اعتقابه

ذاكر عودة الحمادي الحنفي



الجزء الثالث

التكبير

شرح

اصول البيروني

التكميل

شرح  
اصول البرزخية

(ت ٤٨٢ هـ)

للإمام عمر بن عبد الحسين الأرزنجاني الحنفي  
(ت نحو ٧٠٠ هـ)

اعتنابه

ذاكر عودة الحمادي الحنفي



المجلد الثالث

التكميل شرح أصول البزدوي للإمام الأرنؤنؤاني

تحقيق: ذاكر عودة الحمادي الحنفي

الطبعة الأولى: ٢٠٢٢-٢٠٢١ م

حقوق الطبع والنشر محفوظة لدار النور المبين

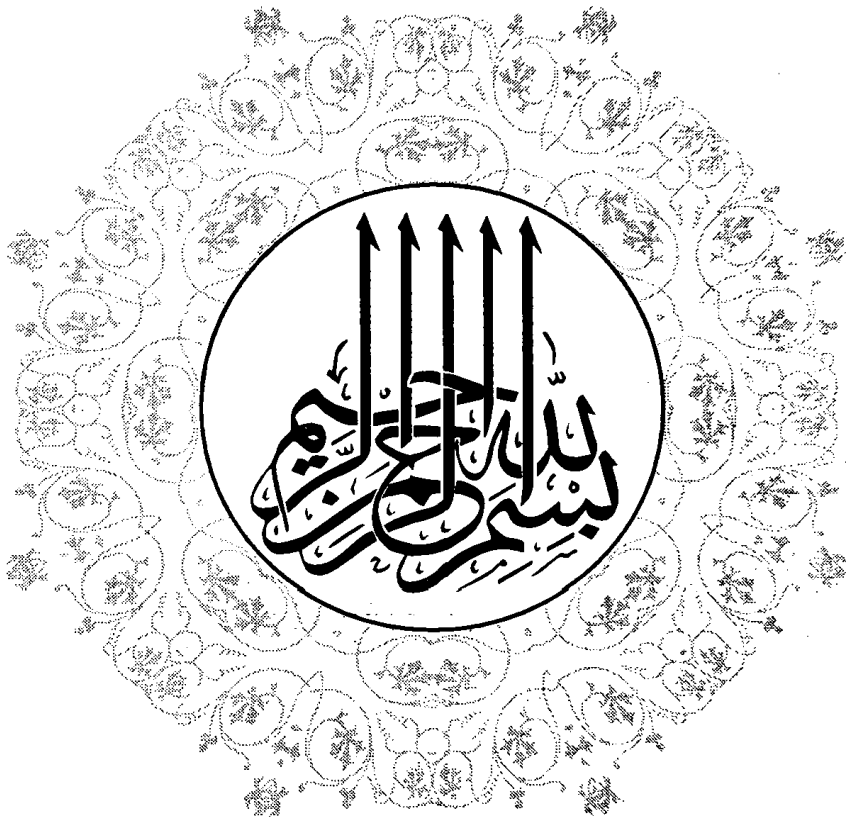
رقم الإيداع لدى المكتب الوطنية : 2021/3/1990

ردمك : 9789923181164



جميع الحقوق محفوظة، ولا يُسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه، أو تجزأته في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن خطي سابق من الناشر

All rights reserved. No part of this book maybe reprinted, reproduced, transmitted, or utilized in any form by any electronic, mechanical, or other means, now known or hereafter invented including photocopying, microfilming, and recording, or in any information storage or retrieval system, without prior permission from the publisher.



## باب حروف الجر

أما الباء فلإلصاقٍ هو معناه بدلالة استعمال العرب، وليكونَ معنى تخصّصه هو له حقيقة، ولهذا أصبحت الباء الأثنان فيمن قال: اشتريتُ منك هذا العبدَ بكر من حنطة، ووصفها أنّ الكر ثمنٌ يصحُّ الاستبدالُ به،

### [باب حروف الجر]

#### [الباء]

قال رحمه الله: (باب حروف الجر) إلى قوله: (على ما قال في الزيادات)

أقول: من حروف المعاني حروف الجر وهي ما وضع للإفشاء والإيصال بفعلٍ أو شبهه أو معناه إلى ما يليه، نحو: مررت بزيد، وأنا مارٌّ بزيد، وزيدٌ في الدار لإكرامك، أي: استقرّ في الدار.

وإنما سميت هذه الحروف حروف الجر تسمية لها باعتبار عملها، كما قيل حروف النهي وحروف الاستفهام.

وحروف الجر ثمانية عشر حرفاً وقد ذكر المصنّف نور الله ضريحه منها هنا ثمانية أحرف باعتبار تفريع الأحكام عليها.

أما الباء فلإلصاقٍ بدلالة استعمال العرب؛ إذ كلُّ موضعٍ استعمل فيه الباء فيه معنى الإلصاق كقولك: مررت بزيد أي: التصق مروري بالمكان الذي يلبس زيدا ويقرب منه، وبه داءٌ أي: التصق به، ويدخلها معنى الاستعانة والمصاحبة بطريق الاستعارة، والأصل فيها الإلصاق لما ذكرنا، وليكون للباء معنى يخصّه بطريق الحقيقة نفيًا للاشتراك، ولهذا

بخلاف ما إذا أضاف العقد إلى الكر فقال: اشتريت منك كر حنطة، ووصفها بهذا العبد، أنه يصير سلمًا لا يصح إلا مؤجلًا ولا يصح الاستبدال به؛ لأنه إذا أضاف البيع إلى العبد فقد جعله أصلًا والصقه بالكر فصار الكر شرطًا يلصق به الأصل، وهذا أحد الأثمان التي هي شروط وأتباع،

صحبت الباء الأثمان فيمن قال: اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة، ووصف الحنطة بصفة كالجودة مثلاً أن الكر ثمّن يصح الاستبدال به قبل القبض، وإنما عيّن هذه الصورة لأن ما ادعاه من دخول الباء في الأثمان [لا يوجد]<sup>(١)</sup> إلا في هذه الصورة، وبيان ذلك أن الأموال ثلاثة، ثمّن محض كالدرهم والدنانير فإنها خلقتا للثمنية، سواء صحبها حرف الباء أو لا، ومبيع محض وهو الأعيان التي كُتبت من ذوات الأمثال، ومرتدّد بين كونه مبيعًا وثمرًا وهو المكيلات والموزونات، فإنها مبيعة باعتبار أنها منتفعة بأعيانها، ثمّن باعتبار أنها مثلية، فإن قابلها الدرهم والدنانير فهي مبيعة، وإن قابلتها أعيان فإن كانت المكيلات والموزونات معينة فهي مبيعة وثمرًا سواء دخل فيها الباء أم لا؛ لأن البيع لا بد له من مبيع وثمر، وليس أحدهما بأن يجعل مبيعاً أولى من الآخر، فجعلنا كل واحد منهما مبيعاً من وجه ثمناً من وجه.

وأما إذا كانت غير معينة فإن استعملت استعمال الثمن فهي ثمّن بأن يقول: اشتريت هذا العبد بكذا كذا حنطة، ويصفها وإن استعملت استعمال المبيع كانت مبيعة بأن قال: اشتريت منك كذا حنطة بهذا العبد، فلا يصح هذا العقد إلا بطريق السلم. كذا في الذخيرة<sup>(٢)</sup> وغيرها<sup>(٣)</sup>، وإنما قال: «ثمّن يصح الاستبدال به» لأن جواز الاستبدال من خاصية الأثمان /س: ١٣٩/ بخلاف ما إذا أضاف العقد إلى الكر /ج: ٢٠٢/ وقال: اشتريت منك كر

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من ج.

(٢) الذخيرة: لعلها الذخيرة البرهانية لابن مازة صاحب المحيط البرهاني، ولما يطبع بحسب علمي.

(٣) ينظر المحيط البرهاني في الفقه النعماني (٦/ ٢٧٥).

ولذلك قلنا في قول الرجل: إن أخبرني بقدوم فلان فعبدني حرًّا، أنه يقع على الحق؛ لأن ما صحبه الباء لا يصلح مفعول الخبر ولكن مفعول الخبر محذوفٌ بدلالة حرف الإلصاق، كما يقول: بسم الله، أي: بدأتُ به، فيكونُ معناه: إن أخبرني أن فلاناً قدّم فإنه يتناولُ الكذبَ أيضًا؛

حنطة جيدة بهذا العبد، أن هذا العقد يصير سلمًا لا يصح إلا مؤجلًا ولا يصح الاستبدال به قبل القبض، والمعنى الفارق بين ذلك هو أنه إذا أضاف البيع إلى العبد كما في الصورة الأولى فقد جعل العبد أصلًا في البيع وألصق الكَرَّ به؛ لأن المبيع ما يضاف إليه البيع، والمبيع لا يثبت في الذمة إلا سلمًا فلهذا صار سلمًا ههنا.

وفي قوله: «وألصقه بالكر» تسامح؛ إذ الثمن تبعٌ والمبيع أصلٌ، والتبع يلصق بالأصل لا الأصل بالتبع، لكنّه إذا ألصق الكَرَّ بالعبد فقد ألصق العبد بالكر أيضًا من جهة المعنى، فلهذا قال رحمه الله: «وألصقه بالكر فصار الكَرُّ شرطًا يلصق بالأصل» إصاق التبع بالأصل؛ لأنَّ الملتصق أصلٌ والملصق به تبعٌ بمنزلة الآلة، كما يقال: كتبت بالقلم، والآلة لَيْسَتْ بمقصودةٍ إنّما المقصود هو الأصل وهو المبيع في البيع، والثمن بمنزلة الآلة والشرط، ولهذا لو باع شيئاً ولم يذكر الثمن انعقد بيعاً فاسداً.

وفي بعض نسخ الكتاب: يلصق به الأصل، مكان: يلصق بالأصل، على التسامح المذكور، وهذا حدُّ الأثمان، أي: كونه ملصقاً بالأصل هو حدُّ الأثمان [التي بمنزلة الشروط والأتباع ولذلك الأصل وهو أن الباء للإصاق قلنا في قول الرجل: (١) إن أخبرني بقدوم فلان فعبدني حرًّا، إن هذا القول يقع على الخبر الحق أي: الصدق؛ لأن ما صحبه الباء وهو القدوم لا يصلح مفعول الخبر أي: الإخبار؛ لأنَّ المفعول الثاني للإخبار إنّما يجيء بغير حرف الجر كما في قوله: إن أخبرني أن فلاناً قدّم، ولكن مفعول الإخبار محذوفٌ بدلالة

(١) ما بين المعقوفين ساقط من ج.



لأنه غير مشغول بالباء فصلح مفعولاً، وأن ما بعدها مصدرٌ، ومعناه إن أخبرتني خبراً ملصقاً بقدمه، والقدم اسمٌ لفعلٍ موجودٍ بخلاف قوله: إن أخبرتني قدمه، ومفعولُ الخبرِ كلامٌ لا فعلٌ، فصار المفعولُ الثاني التكلم بقدمه،

حرفِ الإلصاق عَلَيْهِ؛ لِأَنَّ الإلصاقَ يقتضي وجودَ الملصقِ والملصقِ به كما تقول: بسم الله، فَإِنَّ متعلقَ الباءِ محذوفٌ وهو بدأت به أي: باسم الله إلا أن المختار أن يقدر المتعلق متأخراً تقدماً للأهم، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فيكون معنى قوله: إن أخبرتني بقدم فلان إن أخبرتني خبراً ملصقاً بقدم فلان [وقوله: خبراً ملصقاً بقدم فلان] <sup>(١)</sup> قائمٌ مقامِ مفعولين؛ لاشتغاله عَلَى المنسوبِ والمنسوبِ إِلَيْهِ، كما في قوله: إن أخبرتني أن فلاناً قد قَدِمَ، فإنه قامَ أَن مَعَ اسمه وخبره مقامَ مفعولين، وَذَلِكَ لِأَنَّ الخبرَ يتعدى إِلَى ثلاثة مفاعيلٍ، فاحتيجَ إِلَى هَذَا التقدير ليتحقق تِلْكَ المفاعيلُ، ثُمَّ القدمُ اسمٌ لفعلٍ موجودٍ وهو زمانٌ ورودِ المسافرِ مِنْ سفرِهِ، فمهما لَمْ يتحقق القدمُ بحقيقته لَمْ يتحقق الشرطُ وهو الخبرُ الملصقُ بقدم فلانٍ، والتكلمُ بالقدم لَيْسَ حقيقةً القدم، فَلِذَلِكَ وقعت يمينُهُ عَلَى القدمِ الصدقُ لَا عَلَى الكذبِ وهو التكلمُ بالقدم.

فَإِنْ قِيلَ: إِنَّ التصاقَ الإخبارِ بالقدمِ ممتنعٌ فسقطَ اعتبارهُ وبقيَ مطلقُ الإخبارِ شرعاً فيقع يمينُهُ عَلَى مطلقِ الإخبارِ، قلنا: الالتصاقُ وإن كان مُتَعَذِّراً لكن اعتبارَ الوجودِ غيرُ متعذرٍ وأنه من ضرورةِ الالتصاقِ؛ إذ الالتصاقُ بالمعدومِ لَا يتصورُ فيعتبر الوجودُ وَذَلِكَ لِأَنَّ حرفَ الباءِ اقتضى شيئينِ الالتصاقَ والوجودَ، واعتبارَ الالتصاقِ متعذرٌ واعتبارُ الوجودِ غيرُ متعذرٍ فيعتبرُ الوجودُ فصار الشرطُ هو الإخبارُ عَن قدمٍ موجودٍ، وَإِنَّهُ لَا يتحققُ إِلَّا بالصدقِ، وَهَذَا بخلافِ قوله: إن أخبرتني أن فلاناً قد قَدِمَ فإنه يتناولُ الإخبارِ الكذبِ أيضاً؛ لِأَنَّهُ غيرُ مقترنٍ بالباءِ فصلحَ أَنْ يَكُونَ المذكورُ مفعولاً ثانياً للإخبارِ، وَأَنَّ مَعَ مَا بعده فِي تأويلِ المصدرِ، كقولك: بلغني أنك منطلقٌ أي: انطلقك، ويصيرُ معناه: إن

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

وذلك دليلُ الوجودِ لا موجبٌ له لا محالةً، ولهذا قالوا في قولِ الرجلِ: أنتِ طالقٌ بمشيئةِ الله وإيرادته، إنه بمعنى الشرط؛ لأنَّ الإلصاقَ يؤدي معنى الشرطِ ويُفْضِي إليه، وكذلك أخواتها على ما قال في الزيادات.

أخبرتني قدومه، ومفعول الخبر أي: الإخبار في هذا المحل كلام أي: تكلم بلفظ القدوم لا فعل وهو حقيقة قدوم القادم؛ لأنَّ الفعلَ إِنَّمَا كَانَ فيما سبق لضرورة الإلصاق، ولأإلصاق ههنا فصار المفعول الثاني للإخبار هو التكلم بقدومه، كأنه قال: إن تكلمت بقدوم فلان، والتكلم بالقدوم دليل وجود القدوم، لا موجبٌ لوجود القدوم لا محالة؛ لما عرف أن الخبر اسمٌ لكلامٍ دالٍ على أمرٍ كان أو سيكون غير مضافٍ كينونة إلى الخبر، فكان الخبر دالاً على القدوم ولا يوجد عنده القدوم لا محالة، ألا ترى إلى قولهم: ضرب زيدٌ عمرًا فإنه يدل على وجود الضرب من زيدٍ في الزمان الماضي، ويستحيل أن يثبت الضرب بقولهم: ضرب، وألا ترى إلى أن العالم دليلٌ على وجود الصانع تعالى ويستحيل أن يكون مثبتاً له تعالى، فكذلك قوله: قدم فلانٌ دليلٌ على ثبوت المخبر به، وهو القدوم؛ لأنه مثبت قدومه، وإذا كان كذلك فيتناول ذلك الكلام الخبر الصدق والكذب.

فإن قيل: يشكل على هذا الفرق قوله: إن أعلمتني أن فلاناً قد قدم، أو قال: بقدومه، فقال المخاطب: قد قدم فلانٌ، ولم يقدم بعدُ لم يحث في الفعلين، ولم يختلف الحكم بين وجود الباء وعدمها، قلنا: لأنَّ الإعلام بالقدوم لا يتحقق قبله فإن محل الانفعال هناك القلب لحصول العلم به له، وذلك لا يحصل بالخبر الكذب، بخلاف الإخبار، ألا ترى أنه يقال في العرف: هذا خبرٌ باطلٌ، ولا يقال مثله في لفظ العلم، فلذلك لم يحث. كذا ذكره الإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في الجامع الكبير.

ولما سبق أن الباء للإلصاق حقيقة قلنا في قول الرجل لامرأته: أنتِ طالقٌ بمشيئةِ الله أو إيرادته أنه بمعنى الشرط كأنه قال: إن شاء، أو: إن أراد، فلا يقع الطلاق به كما لا يقع بقوله:

وقال الشافعي: الباء للتبويض في قول الله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، حتى أوجب مسح بعض الرأس، وقال مالك رحمه الله: الباء صلة؛ لأن المسح فعل متعد فيؤكد بالباء كقوله تعالى: ﴿تَنَبُّثٌ بِالذَّهْنِ﴾ [المؤمنون: ٢٠]،

أنت طالق إن شاء الله؛ لأن الإلصاق يؤدي معنى الشرط ويفضي إلى معناه؛ لأنه لا وجود للملصق يدون الملصق به، كما لا وجود للمشروط يدون الشرط، وكذلك الحكم في أخوات المشيئة والإرادة كالرضا والمحبة ونحوهما على ما قال في الزيادات<sup>(١)</sup>.

وهذا بخلاف ما إذا قال لامرأته: إن كنت تحبيني بقلبك فأنت طالق، فقالت: أحبك طلقت وإن كاذبة فيما بينها وبين الله تعالى عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله؛ لأن الإطلاع على حقيقة ما في القلب غير ممكن للعباد فجعل اللسان خلفاً عن القلب، فتطلق هي بوجود ما هو خلف عن القلب لا باعتبار أنها صادقة أو كاذبة، وأصل ذلك أن الشيء إذا قام مقامه شيء لتعذر الوقوف على ذلك الشيء الآخر فالملتفت إليه هو الظاهر القائم مقام غيره، لا معرفة حقيقة ذلك الغير، كالنوم مع الحدث، بخلاف القدوم؛ لأنه فعل يحس ويعاين، ولا يتعذر الوقوف عليه، فيشترط لذلك الخبر الملصق بحقيقة القدوم للحنث وذلك بالصدق<sup>(٢)</sup>.

قال رحمه الله: (وقال الشافعي رحمه الله: الباء للتبويض) إلى قوله: (لأن الاستثناء يناسب الغاية)

أقول: قال الشافعي رحمه الله في قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦] إن الباء للتبويض حتى أوجب مسح بعض الرأس وذلك أدنى ما يتناوله اسم المسح ولو ثلاث

(١) ينظر: أصول الشاشي (ص: ٢٤١)، أصول السرخسي (١/ ٢٢٨).

(٢) ينظر: تحفة الفقهاء (٢/ ١٩١)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٣/ ١٢٩).

فيصير تقديره: وامسحوا رؤوسكم، وقلنا: أما القول بالتبويض فلا أصل له في اللغة، والموضوع للتبويض كلمة من، وقد بينا أن التكرار والاشتراك لا يثبت في الكلام أصلاً، وإنما هو من العوارض

شعرات. كذا في المبسوط<sup>(١)</sup>.

وَقَالَ مَالِكٌ رَحِمَهُ اللَّهُ: الْبَاءُ صَلَةٌ أَيْ: زَائِدَةٌ لِلتَّوَكِيدِ؛ لِأَنَّ الْمَسْحَ فِعْلٌ مُتَعَدٍ فَيُؤَكَّدُ بِالْبَاءِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿تَنْبُتُ بِالدُّهْنِ﴾ [المؤمنون: ٢٠] فَإِنَّ الْبَاءَ فِيهِ زَيْدٌ لِلتَّوَكِيدِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٥] فَإِنَّ الْبَاءَ فِيهِ زَائِدَةٌ لِلتَّوَكِيدِ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَيَصِيرُ تَقْدِيرُ الْآيَةِ: وَامْسَحُوا رُؤُوسَكُمْ<sup>(٢)</sup>، وَجَعَلَ جَارًّا لِلْبَاءِ فِي ﴿تَنْبُتُ بِالدُّهْنِ﴾ لِلْحَالِ أَيْ: تَنْبَتَ دِهْنَةٌ أَوْ ذَاتُ دِهْنٍ<sup>(٣)</sup>، وَقَلْنَا نَحْنُ: أَمَّا الْقَوْلُ بِالتَّبْيُوضِ فَلَا أَصْلَ لَهُ لُغَةً؛ إِذِ الْمَوْضُوعُ لِلتَّبْيُوضِ كَلِمَةٌ مِنْ، فَلَوْ كَانَتْ الْبَاءُ أَيْضًا لِلتَّبْيُوضِ كَمَا قَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ لِأَدَى إِلَى التَّكْرَارِ وَالِاشْتِرَاكِ الَّذِي هُوَ خِلَافُ الْأَصْلِ، وَإِنَّمَا هُوَ مِنَ الْعَوَارِضِ كَغَفْلَةِ الْوَاضِعِ وَغَيْرِهَا

(١) ينظر أصول السرخسي (١/ ٢٢٨).

لكن قال الإمام السبكي في الأشباه والنظائر (٢/ ٢١٥) ما نصه: واختلف في مجيئها -يعني: الباء- للتبويض، فأثبت ابن مالك، ونفاه غيره. وعلى الإثبات يتوجه قول من أخذ الاجتزاء بأقل ما ينطق عليه الاسم من مسح الرأس من قوله تعالى: {برؤوسكم} ومن قيل إنه قول الشافعي رضي الله عنه، والصواب أن الشافعي لم يأخذ من حرف الباء ولكن من غيره كما قرر في مكانه. وقال الحجة الغزالي في المتخول (ص: ١٤٦) بعد أن نفى كون الباء للتبويض أصلاً قال ما نصه: وأما التبويض في مسألة المسح فمأخوذ من معنى المصدر، فمصدر المسح لا يشير إلى الاستيعاب كمصدر الضرب بخلاف الغسل. ومن نفى كون الباء للتبويض من الشافعية إمام الحرمين حيث قال في البرهان في أصول الفقه (١/ ٤٩) ما نصه: ذهب بعض فقهاءنا إلى أن الباء إذا اتصل بالكلام مع الاستغناء عنه اقتضى تبويضاً وزعموا أنه في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ﴾ يتضمن ذلك وهذا خلف من الكلام لا حاصل له، وقد اشتد نكير ابن جنى في سر الصناعة على من قال ذلك، فلا فرق بين أن يقول: مسحت رأسي، وبين أن يقول: مسحت برأسي، والتبويض يتلقى من غير الباء كما ذكرته في الأساليب.

(٢) ينظر عيون الأدلة في مسائل الخلاف بين فقهاء الأمصار (١/ ١٦٢ - ١٦٧)، الذخيرة للقرافي (١/ ٢٦٨).

(٣) ينظر تفسير الزمخشري (٣/ ١٨٠).

فلا يُصارُ إلى إلغاءِ الحقيقية والاختصار على التوكيد إلا بضرورة، بل هذه الباءُ للإلصاق، وبيانُ هذا أن الباءَ إذا دخلت في آلةِ المسحِ كانَ الفعلُ متعدياً إلى محلِّه كما تقولُ: مسحتُ الحائظَ بيدي، فيتناولُ كلَّهُ؛ لأنه أضيفَ إلى جملته ومسحتُ رأسَ اليتيمِ بيدي،

بما مرَّ غيرَ مرةٍ ويؤيد ذلكَ ما قاله ابن جنبي أن باء التبعيض غير ثابتة، ولا يصار إلى كون الباء زائدةً كما قال مالك رحمه الله لما فيه من إلغاء حقيقة الباء والاختصار على فائدة غير مقصودة أصالة وهي التوكيد، فلا يصار إلى ذلك إلا بضرورة، ولا ضرورةً لإمكان حمل الباء على حقيقتها وهي الإلصاق، والاستيعابُ إنما ينشأ من شيءٍ آخر، وبيان ذلك أن الباء إذا دخلت في آلةِ المسحِ كانَ الفعلُ وهو المسحُ متعدياً ومتوجهاً إلى محلِّ المسحِ فيتناول جميعه، كما تقول: مسحتُ الحائظَ بيدي ومسحتُ رأسَ اليتيمِ بيدي / ج: ٢٠٣ / فيتناول كلَّهُ؛ لأنه أضيفَ إلى جملةِ الحائظِ بغير واسطةِ حروفِ الجر، وإذا دخل حرف الإلصاق وهو الباء في محلِّ المسحِ بقيَ فعلُ المسحِ متعدياً إلى الآلة، ويصيرُ تقديرُ ما سبق من الآية: وامسحوا أيديكم برؤوسكم أي: أَلصقوا أيديكم برؤوسكم، فلا يقتضي حرفُ الإلصاق استيعابَ الرأسِ والحال أن المسحَ غيرُ مضافٍ إلى الرأسِ بل إلى الآلة وهي الأيدي، وإنما يقتضي وضعَ آلةِ المسحِ وهي اليدُ على محلِّه وهو الرأسُ وإلصاقها به، وما ذكر وهو الآلة لا يستوعبُ محلَّ المسحِ في العادات، ألا ترى أن يدَ أحدٍ لا تستوعبُ جميعَ رأسه عادةً، فصار المرادُ بما ذكر من الآلة وهي اليدُ أكثرها؛ إذ الأكثرُ منزلٌ منزلةِ الكلِّ والكمال، فيتأذى المسحُ بالإلصاق ثلاثة أصابعٍ بمحلِّ الرأسِ فصارَ التبعيضُ مراداً بهذا الشرطِ والعلامة لا بحرفِ الباء<sup>(١)</sup>، وقوله: «وأما الاستيعابُ في التيمُّمِ» إلى آخره جوابٌ عن سؤالٍ مقدَّرٍ وهو أن يقال: إنَّ حكمَ المسحِ في التيمُّمِ يثبتُ بقوله تعالى: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ [المائدة: ٦] أي: من الصعيد، ثمَّ الاستيعابُ شرطٌ فيه مع أن الباءَ دخلت على محلِّ المسحِ، وتقديرُ الجوابِ أنَّ

(١) ينظر أصول السرخسي (١/ ٢٢٩).

وإذا دخل حرف الإصاق في محل المسح بقي الفعل متعمداً إلى الآلة وتقديره: وامسحوا أيديكم برؤوسكم، أي: الصقوها برؤوسكم، فلا تقتضي استيعاب الرأس، وهو غير مضاف إليه، لكنه يقتضي وضع آلة المسح وذلك لا يستوعبه في العادات، فيصير المراد به أكثر اليد، فصار التبعيض مراداً بهذا الشرط،

الاستيعاب في التيمم إنما يثبت بالسنة المشهورة وهي قوله ﷺ لعمار بن ياسر رضي الله عنه: يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين<sup>(١)</sup>.

فجعلت الباء في قوله تعالى: ﴿بِوُجُوهِكُمْ﴾ زائدة وثبت بدلالة الكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿قَلَمٌ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [المائدة: ٦] لِأَنَّ التيمم شرع خلفاً عن الأصل وهو الماء عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمة الله عليهما، والوضوء عند محمد رحمه الله<sup>(٢)</sup>، وكل

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ مرفوعاً عن عمار، وإنما بنحوه موقوفاً على علي بن أبي طالب. سنن الدارقطني (١/ ٣٣٦) برقم (٦٩٥) بلفظ: «ضربتان: ضربة للوجه، وضربة للذراعين». وفي صحيح البخاري (١/ ٧٥)، كتاب التيمم - باب: التيمم هل ينفخ فيها؟، برقم (٣٣٨) بلفظ: جاء رجل إلى عمر بن الخطاب، فقال: إني أجنب فلم أصب الماء، فقال عمار بن ياسر لعمر بن الخطاب: أما تذكر أنا كنا في سفر أنا وأنت، فأما أنت فلم تصل، وأما أنا فتمعكت فصليت، فذكرت للنبي ﷺ، فقال النبي ﷺ: «إنما كان يكفيك هكذا» فضرب النبي ﷺ بكفيه الأرض، ونفخ فيها، ثم مسح بهما وجهه وكفيه.

(٢) قال السرخسي في أصوله (٢/ ٢٩٨) ما نصه: وتظهر المسألة في التيمم عند محمد لا يؤم المتوضئين لأن التيمم خلف فكان التيمم صاحب الخلف وليس لصاحب الأصل القوي أن يبني صلاته على صلاة صاحب الخلف كما لا يبني المصلي بركوع وسجود صلاته على صلاة المومي وعندهما التراب كان خلفاً عن الماء في حصول الطهارة به ثم بعد حصول الطهارة كان شرط الصلاة موجوداً في حق كل واحد منهما بكما له بمنزلة الماسح يؤم الغاسلين لهذا المعنى وقد يكون التيمم خلفاً ضرورة في حال وجود الماء وهو أن يخاف فوات صلاة الجنابة أن لو اشتغل بالوضوء أو يخاف فوات صلاة العيد أن لو اشتغل بالوضوء ثم الخلافة هنا عند محمد بين التيمم والوضوء بطريق الضرورة حتى لو صلى عليها بالتيمم ثم جيء بجنابة أخرى يلزمه تيمم آخر وإن لم يجد بين الجنابتين من الوقت ما يمكنه أن يتوضأ فيه، وعند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله التراب خلف عن الماء فيجوز له أن يصلي على الجنائز ما لم يدرك من الوقت مقدار ما يمكنه أن يتوضأ فيه على وجه لا تفوته الصلاة على جنازة.

فأما الاستيعابُ في التيمم مع قوله: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾ [النساء: ٤٣]،  
فثابتٌ بالسنة المشهورة أن النبي عليه السلام قال فيها: (ضربتَانِ ضَرْبَةٌ لِلْوَجْهِ،  
وَضَرْبَةٌ لِلذَّرَاعَيْنِ)، فجعلتِ الباءُ صلةً وبدلالة الكتاب؛ لأنه شرع خلفاً عن  
الأصل، وكلُّ تنصيفٍ يدلُّ على بقاء الباقي على ما كان،

تنصيفٍ يدلُّ على بقاء الباقي على ما كان، والتيمم الذي هو خلفٌ عن الوضوء لما تنصَّفَ  
بقي ما وراء التنصيف على وفق الأصل، والاستيعابُ شرطٌ في الأصل فكذا في الخلف.

وذكر الإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله أن الاستيعابَ هناك إما بإشارة الكتاب  
وهو أن الله تعالى أقام التيمم في هذين العضوين مقامَ الغسل عند تعذُّر الغسل، والاستيعابُ  
في الغسل فرضٌ بالنص فكذا فيما قام مقامه، أو عرفنا ذلك بالسنة، هذا على ظاهر الرواية،  
وأما على ما رواه الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله وهو أن الاستيعابَ في التيمم ليس بشرطٍ فلا  
يردُّ السؤال<sup>(١)</sup>، وعلى ما سبق من الأصل وهو أن الباءَ للإصاق حقيقةً يخرج قول الرجل  
لامرأته: إن خرجت من الدار إلا بإذني أنه يشترط تكرار الإذن<sup>(٢)</sup>، فتحتاج هي إلى الإذن في  
كل مرة؛ لأنَّ الباءَ للإصاق فاقضى ملصقاً به لغةً، وذلك هو الخروج فصار الخروج الملصق  
بالإذن الموصوف به أي: بالإذن مستثنى فصار المستثنى منه عاماً، وذلك لأنَّ النكرة في  
موضع النفي تعمُّ والفعل يقتضي المصدر، والمستثنى إنما يكون من جنس المستثنى منه والباء  
يقتضي ملصقاً به، فصار المعنى لا تخرج امرأته إلا خروجاً ملصقاً بإذني؛ لأنَّ المحلَّ محلُّ المنع  
والحظر فيكون ما وراء المقرون بالإذن داخلًا في الحظر العام فيحتمل إذا وجد الخروج لا عن  
إذن؛ لوجود شرط الحنث بخلاف ما إذا قال: إلا أن آذن؛ لأنه جعل المتكلم ذلك مستثنى  
بنفسه من غير حرف الجرِّ، وذلك الجعل غير مستقيم؛ لأنَّ المستثنى خلاف جنس المستثنى

(١) ينظر أصول السرخسي (١/ ٢٢٩).

(٢) ينظر: الأصل للشيباني (٩/ ٤٩٨)، أصول الشاشي (ص: ٢٤١).

وعلى هذا قول الرجل: إن خرجت من الدار إلا بإذني أنه يُشترط تكرار الإذن؛ لأنّ الباء للإصاق فانتضى ملصقاً به لغةً، وهو الخروج، فصار الخروجُ الملصقُ بالإذن الموصوفِ به مستثنى، فصار عامّاً، فأما قوله: إلا أن آذن لك، فإنه جعل مستثنى بنفسه، وذلك غيرُ مستقيم؛ لأنه خلافُ جنسِهِ فجعلَ مجازاً عن الغاية؛ لأنّ الاستثناءَ يُناسبُ الغايةَ،

منهُ فتعدّر الحملُ على الاستثناء، ولا يمكنُ تقديرُ المصدر أيضاً وهو الخروج؛ لأنّه يؤدي إلى اختلال الكلام، فإنك إذا قلت: إلا خرجاً إن آذن لك / س: ١٤٠ / أو خرجاً بإذني كان اختلاله ظاهراً، فجعل حرف الاستثناء مجازاً عن الغاية؛ لأنّ بالاستثناء يناسبُ الغاية فإنّ حكمَ المستثنى منه والمغنياً ينتهي بالمستثنى والغاية، وما بعدهما مخالفتُ لما قبلهما، ولأنّ الغاية تكونُ متصلةً بالمغنياً والاستثناءُ يكونُ متصلاً بالمستثنى منه، وإذا كان كذلك فيتهي اليمينُ بالإذن مرةً واحدةً، وهذا عندنا، وعند الفراءِ يكونُ مُستثنى مع الباء أي: إلا بإذن آذن لك فيصير بمنزلة قوله: إلا بإذني<sup>(١)</sup>.

واحترز المصنّف رحمه الله عن هذا القول بقوله: «جعل مستثنى بنفسه».



(١) ينظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٣ / ٤٤).



وأما على فإنها وضعت لوقوع الشيء على غيره وارتفاعه وعلوه فوقه، فصار هو موضوعاً للإيجاب والإلزام في قول الرجل: لفلان علي ألف درهم، أنه دين، إلا أن يصل به الوديعة، فإن دخلت في المعاوضات المحضة كانت بمعنى الباء

[على]

قال رحمه الله: (وأما على) إلى قوله: (أي بهذا الشرط)

أقول: إن كلمة على في اللغة موضوعة لوقوع الشيء على غيره وعلوه فوقه، يقال: جلس الأمير على السرير وعلى البساط، وزيد على السطح، وفي الشريعة موضوعة للإيجاب والإلزام؛ إذ فيها معنى العلو والارتفاع، ألا ترى أن الواجب علا من وجب عليه بالوجوب حتى صار مطلوباً، ولهذا لو قال الرجل: لفلان علي ألف درهم، أنه محمول على الدين عند الإطلاق إلا أن يصل بقوله الوديعة فقال: وديعة؛ لأن حقيقة اللزوم في الدين، فإن دخلت كلمة على في المعاوضات المحضة كالبيع والإجارة والنكاح كانت مستعارة لمعنى الباء؛ لأن اللزوم يناسب الإلصاق؛ لأنه أثر الإلصاق، ولأن اللصوق لغة هو اللزوم، والصلوق مطاوع الإلصاق، وكذا الملتصق يلزم الملتصق به، فاستعيرت لمعنى الباء المخصوص بمصاحبة الأعواض عند تعذر حملها على موضوعها؛ لأن فيها معنى الشرط، والمعاوضات المحضة لا تليق بالشرط؛ لما فيه من إيجاب المال بالخطر وإنه لا يجوز؛ لكونه قماراً، ولهذا قلنا: إذا قال: بعث منك هذا الشيء على ألف درهم، أو أجرتك هذا البيت شهراً على درهم كانت على بمعنى الباء؛ لأن البيع لا يمتلئ التعليق بالشرط، وكذا الإجارة، فتحمل على معنى الباء لتصحيح الكلام.

وإذا استعملت على في غير المعاوضات كالطلاق على مال كانت بمعنى الشرط عند أبي حنيفة رحمه الله عليه، حتى إن من قالت له امرأته: طلقني ثلاثاً على ألف درهم فطلقها

إذا استعملت في البيع والإجارة والنكاح؛ لأنَّ اللزوم يُناسب الإلصاق فاستُعيرَ له، وإذا استُعملت في الطلاق كانت بمعنى الشرط عند أبي حنيفة رحمه الله، حتى إنَّ من قالت له امرأته: طلقني ثلاثاً على ألف درهم، فطلقها واحدة لم يجب شيء،

واحدة لم يجب شيء عنده ويكون الواقع رجعيًا، وعندهما تستعار للباء فيجبُ ثلث الألف، بمنزلة ما لو قالت: طلقني ثلاثاً بألف درهم؛ لِأَنَّهُ فِي مَعْنَى الخُلْعِ، والخُلْعُ عَقْدُ مَعَاوِضَةٍ فَتَعْتَبَرُ بِسَائِرِ المَعَاوِضَاتِ<sup>(١)</sup>، وأبو حنيفة رحمه الله عليه قَالَ: كَلِمَةُ عَلَيَّ لِلزَّوْمِ عَلَيَّ مَا مَرَّ وَلَيْسَ بَيْنَ الوَاقِعِ وَهُوَ الطَّلَاقُ الوَاحِدَةُ وَبَيْنَ مَا لَزِمَ المَرَاةَ مِنَ المَالِ وَهُوَ الأَلْفُ مَقَابِلَةً كَمَا فِي المَعَاوِضَاتِ؛ إِذِ المَقَابِلَةُ مِنَ الأُمُورِ الإِضَافِيَّةِ فَيُثْبِتُ المَقَابِلَ مَعَ مَا يُقَابِلُهُ عَلَيَّ سَبِيلَ المَعِيَّةِ، أَلَا تَرَى أَنَّ فِي المَعَاوِضَاتِ يُثْبِتُ العَوْضُ مَعَ المَعْوِضِ تَحْقِيقًا لِلْمَقَابِلَةِ، فَلَا مَقَابِلَةَ حِينَئِذٍ فِيهَا نَحْنُ فِيهِ بَلْ بَيْنَهُمَا مَعَاقِبَةٌ فَإِنَّ حَقِيقَةَ كَلِمَةِ عَلَيَّ التَّعْلِي وَفِيهِ التَّعَاقُبُ؛ لِأَنَّ الصَّاعِدَ عَلَيَّ الشَّيْءِ فَوْقَ ذَلِكَ الشَّيْءِ، وَمَا ذَكَرْنَاهُ مِنَ المَعَاقِبَةِ هُوَ مَعْنَى الشَّرْطِ وَالجِزَاءِ؛ إِذِ بَيْنَ الشَّرْطِ وَالمَشْرُوطِ مَعَاقِبَةٌ، وَلِأَنَّ هَذَا لَيْسَ بِحَقِيقَةِ مَعَاوِضَةٍ؛ لِمَا أَنَّ أَحَدَ العَوْضِيْنَ لَيْسَ بِمَالٍ، وَإِنَّمَا صَحَّ لَزُومُ المَالِ إِذَا بَالَتْصَ أَوْ بِالتَّسْمِيَةِ لِمَا عُرِفَ أَنَّ مَا لَيْسَ بِمَالٍ تَصَحُّ مَقَابِلَةُ المَالِ بِهِ بِالتَّسْمِيَةِ كَالِإِجَارَةِ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ لَا يَكُونُ بَيْنَهُمَا مَقَابِلَةٌ بَلْ مَعَاقِبَةٌ، بِدَلِيلِ أَنَّهُ يَصَحُّ التَّعْلِيْقُ بِالشَّرْطِ، وَكَوْنَ كَانَ فِيهِ مَقَابِلَةٌ لِمَا صَحَّ التَّعْلِيْقُ بِالشَّرْطِ كَالْبَيْعِ، وَهَذَا مَعْنَى الشَّرْطِ وَالجِزَاءِ، فَإِنَّ الجِزَاءَ يَعْقِبُ الشَّرْطَ فِي الوجودِ وَلَا يُقَارَنُهُ، وَذَلِكَ دَلِيلٌ عَلَيَّ أَنَّ هَذَا المَوْضِعَ مَوْضِعُ الشَّرْطِ، فَصَارَ هَذَا المَعْنَى وَهُوَ ثُبُوتُ المَعَاقِبَةِ بَيْنَ الأَلْفِ وَالمَقَابِلَاتِ بِمَنْزِلَةِ حَقِيقَةِ كَلِمَةِ عَلَيَّ وَاسْتِعْمَالِهَا لِلشَّرْطِ حَقِيقَةً، وَلِلْبَاءِ مَجَازٌ مُحْضٌ، وَقَدْ أَمَكَّنَ العَمَلُ بِمَوْجِبِ هَذِهِ الكَلِمَةِ فَيَحْمَلُ عَلَيَّ، وَهَذَا لِأَنَّ الطَّلَاقَ وَإِنْ دَخَلَهُ العَوْضُ وَهُوَ المَالُ فَيَصَحُّ تَعْلِيْقُهُ بِالشَّرْطِ؛ لِأَنَّ المَالُ ثَبَتَ فِي ضَمْنِ مَا يَصَحُّ فِيهِ التَّعْلِيْقُ وَهُوَ الطَّلَاقُ، وَمَا ثَبَتَ فِي ضَمْنِ شَيْءٍ لَا يُعْطَى لَهُ حَكْمٌ نَفْسِهِ

(١) ينظر: شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٥/ ١٠٢)، المبسوط للسرخسي (٦/ ١٧٤)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٣/ ١٥٣).

وعندهما يجبُ ثلثُ الألف كما في قولها: بألفِ درهم، وقال أبو حنيفة رحمه الله: كلمةٌ على للزوم على ما قلنا، وليس بين الواقع وبين ما لزمها مقابلة، بل بينهما معاقبة، وذلك معنى الشرط والجزاء، فصار هذا بمنزلة حقيقة هذه الكلمة،

بل حكمُ المتضمن، أو لأنَّ المالَ لما صارَ تبعاً للطلاق اتصف بصفة الطلاق، حتَّى إذا قال الزوج لها: أنتِ طالقٌ على ألفٍ أنَّ هذا / ج: ٢٠٤ / القول من جانب الزوج يمينٌ حتَّى لا يملك الرجوعَ قبل قبولِ المرأة، واليمينُ بغير الله تعالى هو ذكرُ شرطٍ وجزاء، ولما كان تعليقُ الطلقاتِ بالألف صحيحاً كان الألف شرطاً لوقوع الطلقات، والمشروط يتعلّق بالشرط جملةً ويثبتُ عقيبه ولا يتوزع على أجزاء الشرط؛ إذ لو توزعت أجزاء المشروط على أجزاء الشرط لتقدّم المشروط على الشرط وإنه محال، ألا ترى أن من قال لامرأته: إن دخلت هذه الدار وهذه الدار فأنتِ طالقٌ ثلاثاً لم تقع طليقة واحدة بدخول دارٍ واحدة، بل يقع الكلُّ عند دخولِ الدور كلها، وإذا كان كذلك فلا يجوزُ أن تقع تليقة بثلاث الألف، وهذا التقرير يناسب قوله: «كانت بمعنى الشرط» لأنَّ كلمةً على دخلت على الألف فكانت الألف شرطاً وجزاً أن يقال: تعلق الألف بثلاث تليقات؛ لأنَّ معنى هذا الكلام: إن طلقنتي ثلاث تليقاتٍ فعلي ألفُ درهم.

وقوله: «فيصير هذا منها طلباً لتعليق المال بشرط الثلاث» تقرير الوجه الأخير أي: فيصير هذا الكلام من المرأة طلباً لتعليق المال وهو الألف بشرط الطلقات الثلاث فكان التزام الألف منها بمقابلة الثلاث فإذا خالفها الزوج وطلقها واحدة لم يجب شيء لعدم وجود الشرط وهو إيقاع الثلاث، وأجزاء المشروط لا تتوزع على أجزاء الشرط.

إلا أنه يريد على هذا الوجه إشكال، وهو أن كلمةً على دخلت على الألف فكان الألف<sup>(١)</sup> شرطاً ووقوع الثلاث مشروطاً لكن الكلام لما كان شيئاً واحداً كان دخول كلمة «على» على

(١) في س: للألف.

وقد أمكن العمل به؛ لأن الطلاق وإن دخله المأل فيصلح تعليقه بالشروط، حتى إن جانب الزوج يمين، فيصير هذا منها طلباً لتعليق المال بشرط الثلث، فإذا خالف لم يجب، وفي المعاوضات المحضة يستحيل معنى الشرط،

الألف دخولاً على ذلك، والدليل على صحة هذا التقدير ما ذكره المصنف رحمه الله في شرح الجامع الصغير في هذه المسألة بقوله: لأبي حنيفة رحمة الله عليه أن كلمة على بمعنى الشرط؛ لأن أصلها اللزوم فاستعيرت للشرط لأنه يلزم الجزاء فصارت طالبة للثلاث بألف بكلمة هي للشرط فصار كل واحد منهما أي: المال والطلاق شرطاً لصاحبه فصار بحكم الاتحاد دخولها على المال مثل دخولها على الطلاق.

وذكر في المبسوط: والطلاق مما يحتمل التعليق بالشرط<sup>(١)</sup>، وهذا يدل على أن وجوب المال على المرأة شرط والطلاق مشروط، ثم ذكر بعد ذلك: وإنما شرطت لوجوب المال عليها إيقاع الثلث<sup>(٢)</sup>، وهذا يدل على أن إيقاع الثلث شرط ووجوب المال مشروط.

قوله: «بخلاف المعاوضات المحضة» أي: الخالية عن معنى الشرط فإنه يستحيل فيها معنى الشرط؛ لأن فيها مقابلة لا معاقبة حيث يثبت العوضان معاً، ولأن الإثباتات لا تقبل التعليق بالشرط؛ لما فيه من تعليق المال بالخطر وإنه غير جائز، فوجب العمل بمجاز حرف على وهو المقابلة والإلصاق، فيتوزع أجزاء العوض على أجزاء المعوض.

قَالَ تَعَالَى: ﴿حَقِيقٌ عَلَىٰ أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقُّ﴾ [الأعراف: ١٠٥] أي: حقيق بهذا الشرط وما قبله: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ١٠٤] وَقَالَ تَعَالَى: ﴿يُبَايِعُكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكَنَ بِاللَّهِ شَيْئًا﴾ [المتحنة: ١٢] أي: يبايعك بهذا الشرط، وهذا دليل على أن كلمة على للشرط.

(١) المبسوط للرخسي (٦/ ١٧٤).

(٢) المبسوط للرخسي (٦/ ١٧٤).

فوجب العمل بمجازه، قال الله تعالى: ﴿حَقِيقٌ عَلَىٰ أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾ [الأعراف: ١٠٥]، وقال: ﴿يُبَايِعُنَا عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكُنَا بِاللَّهِ شَيْئًا﴾ [المنحنة: ١٢]،

فإن قيل: ما جواب أبي حنيفة رحمة الله عليه عن قولهم إبان الألف يتوزع على التطبيقات الثلاث في كلمة على أيضاً كما توزع إذا ذكرت بالباء، ألا ترى أنها لو قالت: طلقني وفلانة على ألف درهم فطلقها وحدها كان عليها حصتها من المال، بمنزلة ما لو التمت بحرف الباء فيجب أن يكون كذلك ههنا، قلنا: جوابه أن للمرأة في طلب ثلاث تطبيقات بمقابلة العوض غرضاً صحيحاً وهو طلب البينة الغليظة حتى لا تصير في وثاق نكاحه، فاعتبرنا معنى الشرط في ذلك لتحصيل مقصودها، وأما في قولها: طلقني وفلانة على كذا فليس لها غرض صحيح؛ لأنه لا غرض لها في طلاق فلانة ليُجعل ذلك كالشرط منها، بخلاف ما نحن فيه، فإن لها فيه غرضاً صحيحاً. كذا في المبسوط<sup>(١)</sup>.



(١) ينظر المبسوط للسرخسي (٦ / ١٧٥).

وأما من فالتبويض هو أصلها ومعناها الذي وُضعت له؛ لما قلنا، وقد ذكرنا مسائلها في قوله: أعتق من عبيدي من شئت، وما يجري مجراه، ومسائل كثيرة.

[مِن]

قَالَ رَحِمَهُ اللهُ: (وَأَمَّا مِنْ فَالتَّبْيُوضُ) إِلَى قَوْلِهِ: (لِلضَّرُورَةِ)

أقول: إِنَّ كَلِمَةَ مِنْ فَالتَّبْيُوضُ بِأَصْلِ الْوَضْعِ لَمَّا سَبَقَ ذِكْرُهَا فِي قَوْلِهِ: أَعْتَقَ مِنْ عِبِيدِي مِنْ شِئْتِ فِي بَابِ أَلْفَاظِ الْعُمُومِ، وَمَسَائِلُ كَلِمَةٍ مِنْ كَثِيرَةٍ، مِنْهَا مَا قَالَ فِي الْجَامِعِ: إِنْ كَانَ فِي يَدِي مِنَ الدَّرَاهِمِ إِلَّا ثَلَاثَةٌ فَجَمِيعَ مَا فِي يَدِي صَدَقَةٌ، فَإِذَا فِي يَدِهِ أَرْبَعَةٌ فَهُوَ حَانِثٌ؛ لِأَنَّ الدَّرَاهِمَ الرَّابِعَ بَعْضُ الدَّرَاهِمِ<sup>(١)</sup>، وَكَلِمَةُ مِنْ فَالتَّبْيُوضُ فِي أَصْلِهَا، وَيَعْرِفُ كَوْنَهَا فَالتَّبْيُوضُ بِأَنَّكَ لَوْ جَعَلْتَ مَكَانَهَا لَفِظَ بَعْضٍ لِاسْتِقَامِ الْمَعْنَى، تَقُولُ: أَخَذْتُ مِنَ الدَّرَاهِمِ أَي: بَعْضَ الدَّرَاهِمِ، وَقَدْ تَكُونُ مِنْ لِبَتْدَاءِ الْغَايَةِ أَي: يَبْتَدِئُ بِهَا صَدْرُ الْكَلَامِ، وَتَعْرِفُ بِمَا يَصْلِحُ لَهُ انْتِهَاءً، كَقَوْلِكَ: سَرْتُ مِنَ الْبَصْرَةِ؛ لِأَنَّهُ يَصْلُحُ أَنْ تَقُولَ: إِلَى الْكُوفَةِ، أَوْ إِلَى بَغْدَادٍ.

وَقَدْ تَجِيءُ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ مُسْتَبْعِداً فِيهَا الْانْتِهَاءُ لِعَدَمِ الْقَصْدِ إِلَيْهِ وَتَوْفُرِ الْغَرَضِ لِلْمَبْتَدَأِ مِنْهُ كَقَوْلِهِمْ: أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ، وَهُوَ أَكْثَرُ مَا يَكُونُ فِي الْأَمَاكِنِ، وَقَدْ يَكُونُ فِي الزَّمَانِ نَحْوُ: صَمْتُ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ إِلَى كَذَا، وَقَدْ تَكُونُ لِلتَّبْيِينِ وَالتَّمْيِيزِ وَذَلِكَ عِنْدَ وَقُوعِهَا بَعْدَ مَا يَحْتَمِلُ عِدَّةَ أَشْيَاءَ فَتَبْيِينُ بَوَاحِدٍ مِنْهَا وَتَعْرِفُهَا بِأَنَّكَ لَوْ جَعَلْتَ مَكَانَهَا لَفِظَ «الَّذِي» لَكَانَ الْمَعْنَى مُسْتَقِيمًا كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ [الحج: ٣٠] أَي: الرِّجْسَ الَّذِي هُوَ وَثْنٌ، وَكَقَوْلِكَ: بَابٌ مِنْ حَدِيدٍ، وَثُوبٌ مِنْ قَطَنِ.

وَقَدْ تَكُونُ زَائِدَةً فِي غَيْرِ الْمَوْجِبِ عِنْدَ الْأَكْثَرِ، وَتَعْرِفُهَا بِأَنَّكَ لَوْ حَذَفْتَهَا لَبَقِيَ أَصْلُ الْمَعْنَى عَلَى حَالِهِ كَقَوْلِكَ: مَا جَاءَنِي مِنْ أَحَدٍ.

(١) ينظر الجامع الكبير (ص ٧٦).

وَعَلَىٰ هَذَا قَالَ فِي الْجَامِعِ الْكَبِيرِ: إِذَا قَالَتِ الْمَرْأَةُ لِرُجُلَيْهَا: خَالِعْنِي عَلَيَّ مَا فِي يَدَيَّ مِنَ الدَّرَاهِمِ، فَإِذَا فِي يَدَيْهَا دَرَاهِمٌ أَوْ دَرَاهِمَانِ يَلْزِمُهُ ثَلَاثَةُ دَرَاهِمٍ؛ لِأَنَّ كَلِمَةَ مِنْ هُنَا صِلَةٌ لِتَصْحِيحِ الْكَلَامِ فَإِنَّ الْكَلَامَ لَا يَصِحُّ إِلَّا بِهَا، حَتَّىٰ إِذَا قَالَتْ: خَالِعْنِي عَلَيَّ مَا فِي يَدَيَّ دَرَاهِمٍ، كَانَ الْكَلَامُ مُخْتَلًا، وَلَوْ قَالَتْ: إِنَّ كَانَ فِي يَدَيَّ دَرَاهِمٍ كَانَ الْكَلَامُ صَحِيحًا<sup>(١)</sup>، وَقَدْ تَكُونُ مِنْ بَمَعْنَى الْبَاءِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾ [الرعد: ١١] أَي: بِأَمْرِ اللَّهِ، وَقَدْ يَكُونُ بِمَعْنَى عَلَيَّ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَنَصَرْنَا مِنْ الْقَوْمِ﴾ [الأنبياء: ٧٧] أَي: عَلَيَّ الْقَوْمِ، لَكِنَّ أَصْلَهَا التَّبْعِيضُ.

وَقَدْ اخْتَلَفَ أَهْلُ الْعَرَبِيَّةِ فِي أَصْلِهَا، فَذَهَبَ جَارُ اللَّهِ الْعَلَامَةُ إِلَىٰ أَنَّ مَعْنَاهَا ابْتِدَاءُ الْغَايَةِ أَصَالَةً، وَكُونُهَا مَبْعُضَةٌ وَمَبِينَةٌ وَمَزِيدَةٌ رَاجِعٌ إِلَىٰ ابْتِدَاءِ الْغَايَةِ<sup>(٢)</sup>؛ لِأَنَّكَ بَيَّنْتَ ابْتِدَاءَ غَايَةٍ أَخَذَ الْبَعْضُ وَابْتِدَاءَ غَايَةِ الْاجْتِنَابِ وَابْتِدَاءَ غَايَةِ عَدَمِ الْمَجِيءِ.

وَقِيلَ: إِنَّ مِنْ فِي الْأَقْسَامِ الثَّلَاثَةِ لِلتَّبْيِينِ، أَمَّا الْأَوَّلُ فَإِنَّكَ إِذَا قُلْتَ: خَرَجْتُ مِنَ الْبَصْرَةِ فَقَدْ بَيَّنْتَ مَبْتَدَأَ الْخُرُوجِ مِنْ غَيْرِهِ، وَأَمَّا الثَّانِي وَهُوَ التَّبْيِينُ فَظَاهِرٌ، وَأَمَّا الثَّلَاثُ وَهُوَ التَّبْعِيضُ فَلَأَنَّكَ إِذَا قُلْتَ: أَكَلْتُ مِنَ الرَّغِيفِ فَقَدْ بَيَّنْتَ الشَّيْءَ الْمَأْكُولَ مِنْهُ.



(١) لم أقف عليه في الجامع. وينظر المبسوط للسرخسي (٦ / ١٨٧).

(٢) ينظر المفصل في صنعة الإعراب (ص: ٣٧٩).

وأما إلى فلانتهاء الغاية، لذلك وضعت، ولذلك استعملت في الآجال، وإذا دخلت في الطلاق في قول الرجل: أنت طالق إلى شهر، فإن نوى التنجيز وقع، وإن نوى الإضافة تأخر، وإن لم يكن له نية وقع للحال عند زفر رحمه الله؛

[إلى]

وأما كلمة إلى فلانتهاء الغاية أي: للغاية التي ينتهي بها صدر الكلام وينقطع عنده الفعل باعتبار أصل الوضع، تقول: سرت من بغداد إلى البصرة، [فالبصرة منقطع السير كما كانت بغداد مبتدأه، فجاز أن تكون دخلت البصرة]<sup>(١)</sup> وجائز أن تكون / س: ١٤١ / بلغتها ولم [تدخلها]<sup>(٢)</sup>، ولذلك استعملت كلمة إلى في آجال الديون؛ لأن الدين المؤجل يصير حالاً عند الأجل فينتهي التأجيل به.

قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [البقرة: ٢٨٢] كما أن من لا ابتداء الغاية أي: للغاية التي يبتدئ بها صدر الكلام قَالَ الإمام بدر الدين الكردي رحمه الله: يمكن أن يقال في قولهم: إلى لانتهاء الغاية أن هذه غاية اصطلاحية لا وضعيّة، حيث جعلها المتكلم غاية للسير، فإذا ذهب السير تذهب هي أيضًا ولو بقي بعد السير لا تكون غاية للسير.

وإنما قَالَ اللهُ تَعَالَى: لانتهاء الغاية، ولم يقل للغاية؛ لأن الغاية نوعان، ابتداء الغاية وانتهاء الغاية، والمراد ههنا أحد نوعي الغاية لا جنسها، فلهذا قيدها، وإذا دخلت كلمة إلى في الطلاق في قول الرجل لامرأته: أنت طالق إلى شهر فإن نوى به / ج: ٢٠٥ / التنجيز تطلق في الحال ويلغو آخر الكلام، وإن نوى الإضافة إلى ما بعد الشهر تأخر الوقوع إلى مضي

(١) ما بين المعقوفين ساقط من ج.

(٢) ما بين المعقوفين في النسختين: يدخلها.



لأنَّ إلى للتأجيل، والتأجيل لا يمنع الوقوع، وقلنا: إنَّ التأجيل لتأخير ما يدخله، وهنا دخل على أصل الطلاق فأوجب تأخيره، والأصل في الغاية إذا كان قائماً بنفسه لم يدخل في الحكم، مثل قول الرجل: من هذا البستان إلى هذا البستان،

الشهر<sup>(١)</sup>، وإن لم يكن له نية فعلى قول زفر رحمه الله يقع في الحال<sup>(٢)</sup>؛ لأنَّ إلى للتأجيل والتأخير، والتأخير لا يمنع وقوع الطلاق في الحال؛ لأنَّه لا يمنع ثبوت أصل الشيء، كالتأجيل في الدين فإنه لا يمنع ثبوت أصل الدين، فإنَّ الدين يثبت ثم يتأجل، والطلاق إذا وقع لا يمكن تأجيله، فلذلك يقع في الحال، وقلنا: إنَّ التأجيل لتأخير ما دخل هو عليه، وههنا قد دخل على أصل الطلاق، وأصله يحتمل التأخير فأوجب تأخيره إلى ما بعد الشهر، فلا يقع في الحال احترازاً عن إلغاء كلمة الغاية، وإنَّها يقع بعد مضي الشهر، والفرق بين التعليق والإضافة أنَّ التعليق إنَّما يصير سبباً عند وجود الشرط عندنا، والإضافة سبب في الحال وحكمه مترسخ، وأصل الثمن لا يحتمل التأخير بالتعليق والإضافة؛ لأنَّ البيع مبادلة المال بالمال، ولو تأخر وجوب الثمن لما تحققت المبادلة، وإذا تعذر تأخير وجوب الثمن حملنا كلمة إلى هناك على تأخير المطالبة، ثم من الغايات الثابتة بكلمة إلى ما لا يدخل تحت المعنى كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] ومنها ما يدخل كقوله تعالى: ﴿وَأَيَّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦] وإذا كان كذلك فلا بد لها من أصل يرجع إليه، وذلك أنَّ ما كان من الغاية قائماً بنفسه أي: لا يفتقر في وجوده إلى غيره بل يكون موجوداً قبل التكلم به لا يدخل تحت حكم المعنى؛ لأنَّه حد ولا يدخل الحد في المحدود، كقول الرجل: لفلان من هذا الحائط إلى هذا الحائط، فإنه لا يدخل الحائطان في الإقرار، فإنَّ الحائط موجود قبل التكلم به بخلاف قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَظْهَرَنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٢] فإنَّ الاطهار غير قائم بنفسه بل هو في وجوده مفتقر إلى فعل المطهر فيكون زمان الاغتسال داخلاً تحت

(١) ينظر: الأصل للشيباني (٤ / ٤٨٩)، أصول الشاشي (ص: ٢٢٧).

(٢) ينظر أصول الشاشي (ص: ٢٢٧).

وقول الله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، إلا أن يكون صدرُ الكلام يقع على الجملة فيكون الغاية لإخراج ما وراءها، فيبقى داخلاً بمطلق الاسم مثل ما قلنا في المرافق،

حرمة القربان، إلا أن يكون صدرُ الكلام يقع على جملة المغيا والغاية فيكون ذكر الغاية لإخراج ما وراءها فيبقى محل الغاية داخلاً في المغيا بمطلق اسم المغيا وإن كان قائماً بنفسه لكونه موجوداً قبل التكلم به كما في قوله تعالى: ﴿وَأَيَّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦] فإن اسم الأيدي عند إطلاقه يتناول الجارحة إلى الإبط فيكون ذكر الغاية لإخراج ما وراء الغاية فتدخل الغاية وهي المرافق في حكم الغسل، وكقوله: والله لا أكلم فلاناً شهراً، فإن صدر الكلام يتناول الشهر فما فوقه فيكون ذكر الشهر لإخراج ما وراءه عن صدر الكلام لا لمدد الحكم إلى الغاية، فإن الحكم ممدود إلى الغاية وإلى ما وراءها، فكان ذكرها لإسقاط ما وراءها لا لمدد الحكم إليها، بخلاف الصوم فإنه عبارة عن الإمساك، ومطلق الإمساك يتناول ساعة فكان ذكر الغاية لمدد الحكم إليها، فلا تدخل الغاية في الحكم، ولهذا الأصل قال أبو حنيفة رحمة الله عليه فيمن باع بالخيار إلى غدائه تدخل الغاية في الخيار؛ لأن قوله: على أي بالخيار يتناول ما فوق الغد بإطلاقه فيكون ذكر الغد لإخراج ما وراء الغد، فيبقى الغد داخلاً في الخيار، خلافاً لهما فإن عندهما لا تدخل الغاية لائتمها حد والحد لا يدخل في المحدود، وكذلك الحكم في الآجال أي: الغايات في الأيمان جمع اليمين بمعنى الحلف كما إذا قال: لا أكلم فلاناً إلى شهر رمضان تدخل الغاية في رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمة الله عليه؛ لأن صدر الكلام يتناول العمر فكان ذكر الغاية لإخراج ما وراءها عن صدر الكلام لا لمدد الحكم إليها، فيبقى الشهر داخلاً في اليمين.

ولا تدخل في ظاهر الرواية؛ لأن في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شكاً.

ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله في الغاية في الخيار: إنه يدخل، وكذلك في الآجال في الأيمان في رواية حسن بن زياد عنه، وقال في قوله: لفلان علي من درهم إلى عشرة، لم يدخل العاشر؛ لأن مطلق الاسم لا يتناولُه،

وفي بعض النسخ: في الآجال وفي الأثمان.

وليس بصحيح لما مر من رواية الحسن رحمه الله في اليمين من رواية المبسوط<sup>(١)</sup>.

وكذا ذكر الإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله<sup>(٢)</sup>.

وهذا بخلاف تأجيل الدين والإجارة إلى شهر رمضان فإنه لا يدخل الغاية في المغيا فيه؛ لأن مطلق التأجيل والإجارة لا يقتضي التأييد فكان ذكر الغاية لامتداد مدة التأجيل والإجارة، ولأن في تأخير المطالبة وتمليك المنفعة في الغاية شكاً فلا يثبت بالشك، وقال أبو حنيفة رحمه الله عليه بناء على هذا الأصل في قول الرجل: لفلان علي من درهم إلى عشرة لم تدخل الغاية الثانية وهي العاشرة وتلزمه تسعة؛ لأن مطلق اسم الدرهم لا يتناول العاشرة فلا يدخل هو، وقالوا تدخل الغاية الثانية وهي العاشرة؛ لأنه مما ليس بقائم بنفسه؛ لكونه ليس بموجود قبل التكلم به وقد جعله غاية فلا بد من وجوده، ووجوده بوجوبه فيدخل في حكم الوجوب، أو لأن العاشر مفتقر في وجوبه إلى غيره وهو التسعة فكان غير قائم بنفسه فيدخل كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَظْهَرَنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٢] وإنما دخلت الغاية الأولى وهي الصدر عند أبي حنيفة رحمه الله عليه للضرورة؛ إذ الغاية الثانية داخله في الكلام، ولا تكون هي ثانية قبل دخول الأولى في الكلام؛ إذ وجودها بوجود الأولى لا محالة، ووجودها بوجوبها، فدخلت الغاية الأولى لذلك، وإنما سمي صدر الكلام غاية؛ لأنه غاية الابتداء كما أن الآخر غاية الانتهاء، وكذلك هذا في مسألة الطلاق وهي قوله: أنت

(١) المبسوط للسرخسي (١٣ / ٥٣).

(٢) أصول السرخسي (١ / ٢٢١).

وقالا: يدخل؛ لأنه ليس بقائم بنفسه، وكذلك هذا في الطلاق، وإنما دخلت  
الغاية الأولى للضرورة.

طالق من واحد إلى الثلاث فإنه يقع اثنتان عند أبي حنيفة رحمة الله عليه؛ لأن الأصل أن لا  
تدخل الغاية تحت المغيا لأنها للمنع، وفي الطلاق دخول الأولى لترتب الثانية عليها؛ إذ لا  
يتصور وجود الثانية بدون الأولى، فيبقى الباقي على ما يقتضيه الدليل، بخلاف المرافق؛ لأن  
الغاية هناك للإسقاط على ما مر.

وعندهما تقع الثلاث؛ لأنها لا تقوم بنفسها فلا تكون غاية ما لم تكن ثابتة، وثبوت  
الطلاق بالوقوع، والحاصل أن الغايات ثلاثة أنواع، منها ما لا يدخل فيه غاية الابتداء  
وغاية الانتهاء، كقولك: بعث منك من هذا الحائط إلى هذا الحائط، ومنها ما يدخل فيه  
الغايتان كما في الإباحة وإظهار السباحة كما إذا قال لغيره: خذ من مالي من درهم إلى مائة،  
ومنها ما يدخل الابتداء دون الانتهاء كما في مسألة الطلاق عند أبي حنيفة رحمة الله عليه، ولم  
يوجد دخول الانتهاء دون الابتداء، وإنما وجد الثلاث المذكورة.



وأما في فللظرف، وعلى ذلك مسائل أصحابنا رحمهم الله، ولكنهم اختلفوا في حذفه وإثباته في ظروف الزمان، وهو أن تقول: أنت طالق غداً أو في غد، وقالوا: هما سواء، وفرق أبو حنيفة بينهما فيما إذا نوى آخر النهار على ما ذكرنا في موضعه

[في]

قال رحمه الله: (وأما في فللظرف) إلى قوله: (فيصير بمعنى الشرط)

أقول: كلمة في للظرف باعتبار أصل الوضع، يقال: الدراهم في صرة، وعلى ذلك مسائل أصحابنا رحمهم الله، منها إذا قال لغيره: غصبتك ثوباً في منديل، يلزمه رد كليهما؛ لأنه أقر بغصب مظروف في ظرف، فلا يتحقق ذلك إلا بغصبه لهما<sup>(١)</sup>، ثم إن أصحابنا رحمهم الله اختلفوا في حذف حرف في وإثباته في ظرف الزمان فيما إذا قال لها: أنت طالق غداً أو في غد، فقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: هما سواء في الحكم فإنه إذا قال: أنت طالق في غد، وقال: نويت آخر النهار لم يصدق في القضاء كما في قوله: أنت طالق غداً؛ لأنه نوى خلاف الظاهر حيث نوى التخصيص فيما موجب العموم فكان حذف حرف الظرف وإثباته سواء؛ لأنه ظرف في الحالين فلا يختلف حكم حذف حرفه وإثباته، كقولهم: إن دخلت الدار وفي الدار.

وفرّق أبو حنيفة رحمة الله عليه فقال: إذا قال: أنت طالق في الغد، وقال: نويت آخر النهار يصدق في القضاء على ما ذكر في موضعه وهو الجامع الصغير<sup>(٢)</sup> فإنه ذكر فيه أن حرف الظرف إذا سقط اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة فيقتضي الاستيعاب لكونه مضافاً إلى جميعه فيكون الغد مفعولاً فيه فيقع في كله، ويتعين أول الغد للوقوع لعدم المزاحمة وليكون واقعاً في

(١) ينظر أصول السرخسي (١/ ٢٢٣).

(٢) ينظر: الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير (ص: ١٩٧)، أصول الشاشي (ص: ٢٣٢)، شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٥/ ٨٦-٨٧)، أصول السرخسي (١/ ٢٢٣)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع

(٣/ ١٣٤).

أن حرف الظرف إذا سقط اتصل بالطلاق بالغد بلا واسطة فيقع في كله فيتعين أوله، فلا يصدق في التأخير، وإذا لم يسقط حرف الظرف صار مضافاً إلى جزء منه مبهم، فيكون نيته بياناً لما أبهمه فيصدقه القاضي،

الكل فلا يصدق في تأخير الوقوع، وقيل: المعنى فيه هو أن غداً يصير ظرفاً بطريق الضرورة؛ لأنَّ الظرفية تثبت فيه لا بلفظ الظرف الذي يدلُّ عليها، والثابت بالضرورة مقدّر بقدر الضرورة فلا يكون عامّاً، حتى تصحَّ نية آخر النهار، وإذا لم يسقط حرف الظرف جعل المفعول جزءاً من الغد كذا في بديع / ج: ٢٠٦ / الإعراب<sup>(١)</sup>.

فصار حرف الظرف مضافاً إلى جزء مبهم من الغد؛ لأنَّ الظرف يقتضي وجود المظروف لا استيعابه، ولأنَّ قدر ما يشغله حرف الجر لا يستوعبه الفعل، وإذا كان كذلك فالإبهام في تعيين المبهم فتكون نيته بياناً لما أبهمه، وهو مُصدّق في بيان مبهم كلامه؛ لأنَّ الإبهام جاء منه فيسمع بيانه كما في قوله: لفلان عليّ شيء، لكن إذا لم تكن له نية تطلق كما وجد جزء من النهار؛ لعدم المزاحمة.

وقيل: إنَّ قوله: «في غد» يثبت الظرفية فيه بلفظ ظرف يدلُّ عليها والثابت باللفظ يحتمل النية؛ لأنَّ النية لتعيين ما احتمله اللفظ فصحت نيته، ولكن لما كان لفظ في حقيقة في الظرفية، وحقيقة الظرف لا تستوعب المظروف وهو في غد بمنزلة المُجمل؛ لأنَّه في جزء من الغد غير معين فيصدق القاضي في نيته آخر النهار، وعلى هذا قول الرجل: إن صمت الدهر فعليّ كذا، يقع على الأبد، وإن صمت في الدهر يقع على صوم ساعة. وكذا: إن صمت الشهر، وإن صمت في الشهر بالمعنى<sup>(٢)</sup> الذي سبق بيانه.

ألا ترى أن الله تعالى كيف ذكر نصره الرسل والمؤمنين في الدنيا مقرونة بحرف في،

(١) لم أفق على شيء يعرف بالكتاب.

(٢) في ج: بمعنى.

وذلك مثل قول الرجل: إن صنت الدهر فعلي كذا، أنه يقع على الأبد وإن صمت في الدهر يقع على ساعة، وإذا أضيف إلى المكان فقيل: أنت طالق في مكان كذا، وقع للحال، إلا أن يراد به إضمار الفعل، فيصير بمعنى الشرط،

ونصرتهم في الآخرة بحذف «في» في قوله تعالى: ﴿إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ﴾ [غانر: ٥١] إشارة إلى أن نصرة الله تعالى إياهم مستوعبة أيام الآخرة؛ لأن دار الآخرة دار تنفيذ الحكم وإظهار العدل والفضل وهو في نصرة أوليائه، وأما في الدنيا فقد يقع الانهزام على المؤمنين وقد تقع النصرة؛ لأن الدنيا دار ابتلاء، فلم تستغرق نصرته أيامهم تحقيقاً للابتلاء، وكذلك أخبر الله تعالى عن قول إبليس وغاية كيده وعداوته بحذف حرف الجر: ﴿لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الاعراف: ١٦] إرادة للاستيعاب، فلقننا الله تعالى بفضل دعاء بمقابله بحذف حرف الجر إرادة للاستيعاب برد جميع مكائده بقوله تعالى: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: ٦]، ومن هذا القبيل: مسحت رأس اليتيم، ومسحت برأس اليتيم، في الاستيعاب في الأول وعدمه في الثاني.

هذا الذي مر ذكره هو في ظرف الزمان، وأما في ظرف المكان فإنه إذا أضيف حرف الظرف إلى المكان فقيل: أنت طالق في مكان كذا أي: في الدار أو في الكوفة أو نحوهما وقع الطلاق عليها في الحال حيث ما يكون؛ لأن الطلاق فعل ولا اتصال للفعل بالمكان؛ لأنه إذا وقع في مكان كان واقعا في الأماكن كلها، والمكان الذي أضيف إليه الطلاق موجود في الحال، فكان هذا بمنزلة تعليق الطلاق بأمر كائن فيكون تنجيذاً، بخلاف ما إذا أضيف إلى زمان فإن الفعل يتصل بزمان فإذا جعل وقته غداً لا يكون واقعا قبل ذلك؛ لأن الزمان إذا كان معدوماً كان الطلاق المضاف إليه معدوماً لا محالة، إلا أن / س: ١٤٢ / يريد المتكلم بكلامه ذلك إضمار الفعل فيقول: عني أنت طالق إذا دخلت مكان كذا، فحينئذ يصير بمعنى الشرط فلا يقع الطلاق ما لم تدخل باعتبار أنه أضمم الفعل في كلامه، أو كنى بالمكان عن الفعل الموجود فيه كآته قال: أنت طالق في دخولك الدار، والفعل لا يصلح ظرفاً

وقد يُستعارُ هذا الحرفُ للمقارنة إذا نُسبَ إلى الفعلِ فقيل: أنتِ طالقٌ في دخول الدار؛ لأنه لا يصلحُ ظرفاً، وفي الظرف معنى المقارنة فجعل مستعاراً بمعناه فصار بمعنى الشرط،

للإطلاق حقيقةً فيستعار للشرط على ما يجيء.

قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: (وَقَدْ يُسْتَعَارُ هَذَا الْحَرْفُ لِلْمُقَارَنَةِ) إِلَى قَوْلِهِ: (وَقَعْتَ وَاحِدَةً)

أقول: قد يُستعار حرفٌ في للمقارنة إذا نُسبَ هو إلى الفعلِ فقيل: أنتِ طالقٌ في دخولك الدار؛ لأنَّ الدخولَ لم يصلحْ ظرفاً؛ لأنَّ الظرفَ ما يقومُ به المظروف، والدخولُ عرضٌ لا يقومُ بنفسه فكيف يقومُ به غيره؟ والفقهاء فيه هو أنَّ الطلاقَ حكمٌ شرعيٌّ دائمُ البقاء، والدخولُ عرضٌ لا يبقى زمانين فلا يكونُ هو ظرفاً لما هو دائمٌ، وبين الظرفِ والمظروفِ مقارنةٌ بحيث لا يتخللُ بينهما زمانٌ، كما أنَّ بين الشرطِ والمشروطِ بحيث لا يتخللُ بينهما زمانٌ؛ إذ المشروطُ متصلٌ بالشرطِ وإن تعقب الشرطُ فجعل حرفِ الظرفِ مستعاراً لمعنى الشرطِ تصحيحاً للكلامِ فصار هو بمعنى الشرطِ مجازاً، ثمَّ إنَّ كانَ الفعلُ سابقاً أو موجوداً في الحالِ يكونُ تنجيزاً، وإنَّ كانَ منتظراً يتعلَّقُ الوقوعُ بوجوده كما هو حكمُ الشرطِ وعلى هذا إذا قالَ للمرأة: أنتِ طالقٌ في حيضتك، وهي حائضٌ تطلقُ في الحالِ، وإذا قالَ: أنتِ طالقٌ في مجيءِ حيضتك، لا تطلقُ حتَّى تحيضَ.

وَقَالَ فِي الْجَامِعِ الْكَبِيرِ: أَنْتِ طَالِقٌ فِي مَجِيءِ يَوْمٍ، لَمْ تَطْلُقِي حَتَّى يَطْلُعَ الْفَجْرُ مِنَ الْغَدِ، وَلَوْ قَالَ: فِي مَضِيِّ يَوْمٍ، فَإِنْ قَالَ كَذَلِكَ بِاللَّيْلِ فَهِيَ طَالِقٌ كَمَا غَرَبَتِ الشَّمْسُ مِنَ الْغَدِ، وَإِنْ قَالَ ذَلِكَ بِالنَّهَارِ لَمْ تُطْلُقِي حَتَّى يَجِيءَ مِثْلُ هَذِهِ السَّاعَةِ مِنَ الْغَدِ<sup>(١)</sup>، وَعَلَى هَذَا مَسَائِلُ الزِّيَادَاتِ، فَإِنَّهَا قَالَ فِيهَا: إِذَا قَالَ: أَنْتِ طَالِقٌ فِي مَشِيئَةِ اللَّهِ أَوْ فِي إِرَادَتِهِ وَأَخَوَاتِهَا إِلَى آخِرِهِ اعْلَمْ أَنَّ هَهُنَا عَشْرَةُ أَلْفَاظٍ: الْمَشِيئَةُ وَالْإِرَادَةُ وَالْمَحَبَّةُ وَالرِّضَا وَالْأَمْرُ وَالْحُكْمُ وَالْإِذْنُ وَالْقَضَاءُ وَالْقَدْرَةُ

(١) ينظر الجامع الكبير (ص ٥٠-٥١).



وعلى هذا مسائل الزيادات: أنت طالق في مشيئة الله وإرادته وأخواتها فإن الطلاق لا يقع كأنه قال: إن شاء الله، إلا في علم الله؛ لأنه يستعمل في المعلوم، ولا يصلح شرطاً بل يستحيل، وإذا قال: أنت طالق في الدار،

والعلم، فإذا قال لامرأته: أنت طالق في مشيئة الله أو في إرادته أو في محبته أو في رضاه أو غيرها من الألفاظ لا يقع الطلاق في الألفاظ كلها، بمنزلة قوله (١): إن شاء الله، إلا في العلم، فإنه لو قال: أنت طالق في علم الله فإنه يقع الطلاق فيه في الحال؛ وذلك لوجهين، الأول أن العلم يستعمل بمعنى المعلوم، يقال: علم أبي (٢) حنيفة أي: معلومه، ويقول الرجل: اللهم اغفر علمك فينا أي: معلومك، فقد أضاف الطلاق إلى معلوم الله تعالى، وإنما يكون الطلاق في معلومه تعالى أن لو كان الطلاق واقعاً؛ لأنه إذا لم يكن واقعاً لم يكن هو في معلومه تعالى بل عدمه في معلومه تعالى، وقد صار الطلاق في معلومه فيقع الطلاق كما لو قال: أنت طالق في معلوم الله تعالى، فإنه يقع في الحال ولا يصلح أن يكون حرف الظرف بمعنى الشرط لاستحالة جعل معلومه شرطاً؛ إذ الشرط أمر معدوم على خطر الوجود، ومعلوم الله تعالى ليس على خطر بل معلومه معلومه لا محالة، فلا يكون شرطاً وإذا كان طلاقها معلوماً لله تعالى يقع لا محالة؛ إذ كون الطلاق معلوماً بوقوعه كما مر.

الثاني إن حرف في إذا أضيف إلى ما لا يعرف وجوده كان تعليقا، ولهذا لو قال: أنت طالق في دخولك الدار لا يقع ما لم تدخل، وذلك لأن في للظرف حقيقة، فإذا دخلت على الفعل تجعل مجازاً عن الشرط؛ لأن الظرف ما يحتوي على جوانب المظروف، وذلك لا يتصور في الفعل، وإذا ثبت هذا فنقول: مشيئة الله تعالى وإرادته وأخواتها وإن كانت موجودة إلا أنها غير ظاهرة لنا؛ لا تآ لا ندري أن الله تعالى شاء ذلك أو لم يشأ، أرادته أم لم يردده، فصار التعليق بها كالتعليق بالشرط في المستقبل، وثمة لا يقع كذا هنا، بخلاف علم

(١) قوله: ساقط من س.

(٢) في ج: أبو.

وأضمر الدخول صدق فيما بينه وبين الله تعالى، فيصيرُ بمعنى ما قلنا، وعلى هذا قال: لفلان عليّ عشرة دراهم، يلزمه عشرة دراهم؛ لأنه لا يصلح للظرف فيلغو، إلا أن ينوي به معنى مع أو واو العطف فيصدق لما قلنا أن في الظرف معنى المقارنة،

الله تعالى؛ لأنَّ عِلْمَهُ تَعَالَى مَحِيطٌ بِجَمِيعِ الْأَشْيَاءِ عَلِمَ مَا كَانَ وَمَا لَمْ يَكُنْ، فقد علق الطلاق بأمرٍ موجودٍ فيقع في الحال.

وَقِيلَ: إِنَّمَا يَصَحُّ حَمْلُ حَرْفِ فِي عَلَى التَّعْلِيقِ إِذَا كَانَ الْفِعْلُ الَّذِي دَخَلَ عَلَيْهِ حَرْفٌ فِي مِمَّا يَصَحُّ وَصْفُهُ بِالْوُجُودِ وَبِضْدِهِ؛ لِيَصِيرَ فِي مَعْنَى الشَّرْطِ وَالْوَصِيَّةِ، وَالْمَشِيئَةِ وَالْإِرَادَةِ وَنَحْوَهُمَا مِمَّا يَصَحُّ وَصْفُ اللَّهِ تَعَالَى بِهِ وَبِضْدِهِ، فَإِنَّهُ يَصَحُّ أَنْ يُقَالَ: شَاءَ اللَّهُ كَذَا، وَلَمْ يَشَأْ كَذَا، وَأَرَادَ، وَلَمْ يُرِدْ، وَنَحْوَ ذَلِكَ، وَالتَّعْلِيقُ بِمَشِيئَةِ اللَّهِ تَعَالَى إِبْطَالٌ، بِخِلَافِ الْعِلْمِ فَإِنَّهُ لَا يَصَحُّ وَصْفُ اللَّهِ تَعَالَى بِضْدِهِ؛ لِأَنَّ عِلْمَهُ مَحِيطٌ بِالْأَشْيَاءِ كُلِّهَا، وَإِنَّهُ كَائِنٌ فِي الْأَزْلِ، وَالتَّعْلِيقُ بِهِ تَحْقِيقٌ وَتَنْجِيزٌ، فَيَقَعُ الطَّلَاقُ فِي الْحَالِ.

فَإِنْ قِيلَ: يَشْكُلُ عَلَى هَذَا الْقُدْرَةُ، فَإِنَّهَا تَسْتَعْمَلُ بِمَعْنَى الْمَقْدُورِ، فَإِنَّ مَنْ يَسْتَعْظَمُ شَيْئًا يَقُولُ: هَذِهِ قُدْرَةُ اللَّهِ تَعَالَى، وَلِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يُوصَفُ / ج: ٢٠٧ / بِضْدِ الْقُدْرَةِ، وَمَعَ ذَلِكَ لَوْ قَالَ: أَنْتِ طَالِقٌ فِي قُدْرَةِ اللَّهِ تَعَالَى، لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ عَلَى الصَّحِيحِ، قُلْنَا: مَعْنَى هَذَا الِاسْتِعْمَالِ أَنَّهُ أَثَرُ قُدْرَةِ اللَّهِ، فَإِنَّ الْمُضَافَ إِلَيْهِ قَدْ يَقُومُ مَقَامَ الْمُضَافِ، وَمِثْلُهُ لَا يَتَحَقَّقُ فِي الْعِلْمِ، وَلِأَنَّ الْقُدْرَةَ تَذَكَّرُ وَيُرَادُ بِهَا التَّقْدِيرُ، فَإِنَّهُ قَرِئَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ﴾ [المرسلات: ٢٣] بِالْتَّخْفِيفِ وَالتَّشْدِيدِ<sup>(١)</sup>، وَالتَّقْدِيرُ مِمَّا يَصَحُّ وَصْفُ اللَّهِ تَعَالَى بِهِ وَبِضْدِهِ، فَإِنَّهُ يَصَحُّ أَنْ يُقَالَ: قَدَرَ اللَّهُ تَعَالَى كَذَا وَلَمْ يَقْدِرْ كَذَا، فَكَانَ بِمَنْزِلَةِ الْمَشِيئَةِ وَالْإِرَادَةِ فَلَا يَقَعُ الطَّلَاقُ، بِخِلَافِ الْعِلْمِ لِمَا ذَكَرْنَا.

هَذَا فِيمَا إِذَا أَضَافَ الْمَشِيئَةَ وَأَخَوَاتَهَا إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، وَلَوْ أَضَافَهَا إِلَى الْعَبْدِ فَقَالَ: أَنْتِ طَالِقٌ

(١) قرأ نافع والكسائي بالتشديد، وقرأ الباقون بالتخفيف. ينظر السبعة في القراءات (ص: ٣٦٨).

فيصير من ذلك الوجه مناسباً لمع وللعطف، فيلزمه عشرون، وكذلك قوله: أنتِ طالقٌ واحدةً في واحدة، فهي واحدة، وإن نوى معنى معً وقعاً قبل الدخول، وإن نوى الواو وقعت واحدة.

في مشيئة فلان، ففي المشيئة والإرادة والمحبة والرضا والهوى يتعلق الطلاق بوجود الفعل في الحال، ويقتصر على المجلس؛ لأن هذه الألفاظ للتمليك، وفي غيرها من الألفاظ يتعلق بوجود مطلق الفعل، ولا يقتصر على المجلس؛ لأن الشرط مطلق الفعل؛ لانعدام معنى التمليك فيها، ولو قال: أنتِ طالقٌ بمشيئة الله أو بإرادته أو بمحبته أو برضاه لا يقع الطلاق<sup>(١)</sup>، ولو قال: أنتِ طالقٌ بمشيئة فلان أو بإرادته أو بمحبته أو برضاه لا يقع الطلاق حتى يشاء فلان في المجلس، ولو قال: أنتِ طالقٌ بأمر الله أو بإذنه أو بحكمه أو بقضائه أو بقدرته أو بعلمه يقع الطلاق في الحال، وكذا إن أضاف إلى العبد فقال: أنتِ طالقٌ بأمر فلان إلى آخره يقع في الحال، ولو ذكر بحرف اللام فقال: أنتِ طالقٌ لمشيئة الله أو لمشيئة فلان أو غيرها من ألفاظ يقع الطلاق في الحال؛ لأن حرف اللام للتعليل والإخبار عن السبب، قال ﷺ: صوموا لرؤيته<sup>(٢)</sup>.

فكان هذا إيقاع الطلاق والإخبار عن العلة فصار كأنه قال: أنتِ طالقٌ؛ لأن فلاناً شاء وأراد وأحب. كذا في الزيادات البرهانية.

وإذا قال: أنتِ طالقٌ في الدار، وأضمر الدخول بأن قال: عنيتُ: إن دخلت الدار صدقَ ديانة فتصير بمعنى الشرط كما مر في قوله: أنتِ طالقٌ في مكان كذا<sup>(٣)</sup>، وعلى هذا إذا قال:

(١) لأن الباء للإصاق فيكون دليلاً على معنى الشرط مفضياً إليه. ينظر: أصول الشاشي (ص: ٢٤١)، أصول السرخسي (١/ ٢٢٨).

(٢) صحيح البخاري (٣/ ٢٧)، كتاب الصوم-باب قول النبي ﷺ «إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا»، برقم (١٩٠٩). وهو جزء من حديث.

(٣) ينظر: الأصل للشيباني (٤/ ٤٩١).

لفلان علي عشرة دراهم في عشرة دراهم يلزمه عشرة دراهم؛ لأن العدد المذكور لا يصلح للظرف؛ لأن الظرف حاو للمظروف والدراهم لا تصلح حاوية للدراهم فيلغو العدد المذكور، إلا أن ينوي بحرف في معنى مع أو معنى واو العطف فيصدق لما مر أن في الظرف معنى المقارنة فيكون مناسباً لمعنى مع أو معنى واو العطف فيلزمه عشرون درهماً وبدون هذه النية لم يلزمه ذلك<sup>(١)</sup>.

فإن قيل: ينبغي أن يحمل ذلك على معنى مع أو معنى واو العطف وإن لم ينو ذلك احترازاً عن إلغاء كلام العاقل، قلنا: إن المجاز خلاف الأصل، وكذا شغل الذمة بالدين، بخلاف براءة الذمة عنه فإنها أصل، ولكلامه بدون الحمل على المجاز وجه<sup>(٢)</sup>، وهو الحمل على تكثير أجزاء العشرة وإنه يوافق الأصل الذي هو براءة الذمة، فلا ضرورة إلى العدول عن ذلك والمصير إلى المجاز الذي هو الأصل.

وكذا إذا قال لامرأته: أنت طالق واحدة في واحدة، فهي طلق واحدة، فإن نوى معنى مع وقعا أي: الطلاقان، دخل بها أو لم يدخل، وإن قال: نويت معنى الواو فتطلق واحدة قبل الدخول، واثنين بعده، بمنزلة قوله: أنت واحدة وواحدة؛ لمناسبة بين الظرف وحرف مع وبينه وبين واو العطف كما سبق ذكرها<sup>(٣)</sup>.



(١) وإن نوى مائة على وجه حساب الضرب فهي عشرة لا غير. ينظر الأصل للشيباني (٤ / ٥١٠، ٨ / ٢٠٩).

(٢) وجه: ساقط من ج.

(٣) ينظر: الأصل للشيباني (٤ / ٥١٠)، أصول السرخسي (١ / ٢٢٥).

ومن ذلك حروفُ القسم.

وهي الباءُ والواوُ والتاءُ وما وُضِعَ لذلك وهو أيمُ الله تعالى وما يُؤدِّي معناه وهو لَعَمْرُ الله، فأما الباءُ فهي للإلصاق وهي [دالة<sup>(١)</sup>] على فعلٍ محذوفٍ معناه: أقسمُ أو أحلفُ بالله، وكذلك في سائر الأسماء والصفات،

### [حروفُ القسم]

قَالَ رَحِمَهُ اللهُ: (وَمِنْ ذَلِكَ حُرُوفُ الْقَسْمِ) إِلَى قَوْلِهِ: (عَلَى مَا ذَكَرْنَا فِي الْجَامِعِ)

أقول: من جنس حروف الجرِّ حروفُ القسم، وهي الباءُ والواوُ والتاءُ وما وُضِعَ للقسم وهو: أيمُ الله تعالى، وما يُؤدِّي معنى القسم وإن لم يكن موضوعاً له، وهو: لَعَمْرُ الله.

قَالَ تَعَالَى: ﴿لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [الحجر: ٧٢]، والأصل في حروف القسم هو الباءُ؛ لصحة استعمالها مع الفعل وحذفه، ولأنَّ فعل القسم لازمٌ، والحرف المعدي من هذه الثلاثة هو الباءُ، وَقِيلَ: لِأَنَّهَا الثَّابِتَةُ لِلإِلصَاقِ فِي غَيْرِ هَذَا الْبَابِ وَلَمْ تَوْجَدْ التَّاءَ وَالْوَاوَ إِلَّا فِي هَذَا الْبَابِ، أَمَا الْبَاءُ فَهِيَ الَّتِي لِلإِلصَاقِ وَإِنَّهَا دَالَّةٌ عَلَى فِعْلِ مَحذُوفٍ، فَإِنَّ قَوْلَ الْحَالِفِ «بِالله» معناه: أقسمُ أو أحلفُ بالله.

قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ﴾ [الأنعام: ١٠٩] وَقَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿وَيَخْلُقُونَ بِاللَّهِ﴾ [التوبة: ٥٦] وَكَذَلِكَ الْحُكْمُ فِي سَائِرِ أَسْمَائِهِ تَعَالَى وَصِفَاتِهِ كَقَوْلِكَ (٢): بَرَبُّ الْكَعْبَةِ وَبِالرَّحْمَنِ وَبِالرَّحِيمِ، غَايِرَ الْمُصَنَّفِ رَحِمَهُ اللهُ بِحَرْفِ الْعَطْفِ فَجَعَلَ بَعْضَ أَسْمَاءِ اللهِ تَعَالَى أَسْمَاءً وَبَعْضَهَا صِفَاتٍ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ، بَلْ كُلُّهَا صِفَاتٌ غَيْرَ اسْمِ «الله»، فَكَأَنَّهُ ذَكَرَ بَعْضَهَا أَسْمَاءً

(١) ما بين المعقوفتين في المطبوع: دلالة.

(٢) كقولك: ساقطة من ج.

وكذلك في الكنايات تقول: بك لأفعلن كذا، وبه لأفعلن كذا، فلم يكن لها اختصاص القسم، وأما الواو فإنها استعيرت بمعنى الباء؛ لأنها [تناسبه] (١) صورة ومعنى، أما الصورة فإن صورتها ووجودها من مخرجها بضم الشفتين مثل الباء، وأما المعنى فإن عطف الشيء على غيره نظير الصاقه به، فاستعير له إلا أنه لا يحسن إظهار الفعل مهنا،

باعتبار السمع وبعضها صفات باعتبار العقل، أما السمع فهو الحديث الصحيح: إن الله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة (٢).

وورد في القرآن المجيد: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ [الإسراء: ١١٠] وأما العقل فإن كلها صفات في أصل الوضع سوى اسم «الله» تعالى. كذا أشار إليه في الكشاف في غير موضع، مع أن بعضهم قالوا: إن اسم «الله» صفة أيضاً استدلالاً بقوله تعالى ﴿إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ \* اللَّهُ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ١-٢] حيث وقع نعتاً للحميد، وعند الأكثر هو بدل وليس بنعت (٣).

وكذلك في غير «الله» تعالى مع الظاهر أو المضمرة كقولك: بأبي أو بك أو به لأفعلن كذا، فلم يكن للباء اختصاص بالقسم بل كما تدخل في القسم تدخل في المعاوضات أيضاً حيث يقال: اشتريت هذا بكذا، أو أحمل هذا الطعام بدرهم، وأما الواو فإنها استعيرت

(١) ما بين المعقوفتين في المطبوع: تناسب.

(٢) صحيح البخاري (٣ / ١٩٨)، برقم (٢٧٣٦) كتاب الشروط-باب ما يجوز من الاشتراط والشيا في الإقرار، والشروط التي يتعارفها الناس بينهم، وإذا قال: مائة إلا واحدة أو ثنتين، بلفظ: «إن الله تسعة وتسعين اسماً مائة إلا واحداً، من أحصاها دخل الجنة».

(٣) أو عطف بيان. ينظر: إعراب القرآن للنحاس (٢ / ٢٢٧)، تفسير البغوي (٣ / ٣٠)، تفسير الزمخشري (٢ / ٥٣٧).

تقول: والله ولا تقول: أحلفُ والله؛ لأنه استعير للباء توسعةً لصلاتِ القسم، فلو صحَّ الإظهارُ لصارَ مستعارًا بمعنى الإلصاق، فيصيرُ الاستعارةُ عامةً في بابها، وإنما الغرضُ بها الخصوصُ لباب القسم الذي يدعو إلى التوسعة، ويشبهه قسمين، ولا يدخل في الكناية،

لمعنى الباء؛ لِأَنَّهَا تناسبُ حرفَ الباءِ صورةً ومعنىً، أما الصورة فلائها من مخرج واحد وهو ما بين الشفتين، وأما المعنى فلأنَّ في العطفِ الإلصاقِ المعطوف بالمعطوف عَلَيْهِ، فَكَانَ العطفُ نظيرَ الإلصاقِ فاستعيرَ حرفُ العطفِ وهو الواو لحرفِ الإلصاقِ وهو الباء، إِلَّا أَنَّهُ لَا يَحْسُنُ إِظْهَارُ الفِعْلِ فِيمَا نَحْنُ فِيهِ وَهُوَ الْوَاوُ، بَلْ يَلْزَمُ حَذْفُهُ مَعَهُ، تَقُولُ: وَاللَّهِ، لَا تَقُولُ: أَحْلَفُ وَاللَّهِ؛ لِأَنَّهُ اسْتَعِيرَ الْوَاوُ لِلْبَاءِ تَوْسِعَةً لِّصَلَاتِ الْقِسْمِ وَأَدْوَاتِهَا، لَا لِمَعْنَى الْإِلْصَاقِ، فَلَوْ صَحَّ إِظْهَارُ الفِعْلِ مَعَهُ لَصَارَ مُسْتَعَارًا لِمَعْنَى الْإِلْصَاقِ، أَي: مَجْرَاهُ كَمَجْرَى<sup>(١)</sup> الْبَاءِ فِي جَمِيعِ الْوَجُوهِ، وَلَا ضَرُورَةَ فِيهِ، وَلِأَنَّهُ لَوُ لَصَارَ مُسْتَعَارًا لِمَعْنَى الْإِلْصَاقِ مِنْ كُلِّ وَجْهِ لِحَاجِزٍ أَنْ تُسْتَعْمَلَ الْوَاوُ فِي مَوْضِعِ كَانِ الْبَاءِ فِيهِ لِمَحْضِ الْإِلْصَاقِ وَيُقَالُ: إِنَّ أَخْبَرْتَنِي وَقَدِيمُ فَلَانَ، مَكَانَ قَوْلِهِ: إِنَّ أَخْبَرْتَنِي بِقَدُومِ فَلَانٍ، وَلِحَاجِزٍ أَنْ يُقَالَ: مَرَرْتُ وَزَيْدٌ، مَكَانَ: مَرَرْتُ بِزَيْدٍ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَتَصِيرُ الاسْتِعَارَةُ عَامَةً فِي بَابِهَا أَي: بَابِ كَلِمَةِ الْوَاوِ، وَلَا يَصِحُّ ذَلِكَ فَإِنَّ الْغَرَضَ بِالْاسْتِعَارَةِ هُوَ الْخُصُوصُ لِبَابِ الْقِسْمِ لِكَوْنِهِ دَاعِيًا إِلَى تَوْسِعَةِ صَلَاتِهِ وَحُرُوفِهِ، لَا إِظْهَارِ الفِعْلِ وَغَيْرِ ذَلِكَ، فَلَوْ صَحَّ ذَلِكَ مَعَ الْوَاوِ لَكَانَ الْوَاوُ مُسْتَعَارًا عَامًا، وَقَوْلُهُ: «وَيَشْبَهُ» عَطْفَ عَلَى قَوْلِهِ: / س: ١٤٣ / «فَتَصِيرُ الاسْتِعَارَةُ عَامَةً» أَي: لَوْ صَحَّ إِظْهَارُ الفِعْلِ مَعَ الْوَاوِ وَقَالَ الْحَالِفُ: أَحْلَفُ وَاللَّهِ وَأَقْسَمُ وَاللَّهِ، لَكَانَ قَوْلُهُ هَذَا يَشْبَهُ قَسْمَيْنِ؛ لِأَنَّ قَوْلَهُ: «وَاللَّهِ» وَحْدَهُ قِسْمٌ، وَكَذَا قَوْلُهُ: أَحْلَفُ، وَمَرَادُ الْحَالِفِ هُوَ الْقِسْمُ الْوَاحِدُ فَكَانَ الْمَذْكُورُ خِلَافَ مَا أَرَادَ وَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ.

(١) في ج: لمجرى.

أعني: الكاف، ثم استُعيرَ التاءُ بمعنى الواوِ توسعةً لشدة الحاجة إلى القسم؛ لما بين الواوِ والتاءِ من المناسبة، فإنهما من حروف الزوائدِ في كلام العربِ مثلُ التراثِ لغةً في الوارث، والتوريةُ وما أشبه ذلك ولما صار ذلك دخیلاً على ما ليس بأصلٍ انحطت رتبته عن رتبة الأول والثاني،

وَلَا يَرُدُّ عَلَيَّ هَذَا الْكَلَامُ اسْتِعْمَالَ الْبَاءِ الْقَسْمِيَّةِ مَعَ فِعْلِ الْقَسْمِ؛ لِأَنَّ الْبَاءَ فِي حَقِيقَتِهِ لِلْإِلْصَاقِ فَيَقْتَضِي الْمَلْصَقَ وَالْمَلْصَقُ بِهِ، فَيُظْهِرُ الْفِعْلَ لِحُضُورِهِ تَحْقِيقَ مَعْنَى الْإِلْصَاقِ، حَتَّى لَوْ لَمْ يَظْهَرِ لَكَانَ مُقَدَّرًا فَلَا يَلْزَمُ عِنْدَ الْإِظْهَارِ مِثَابَةَ قَسْمِينَ؛ إِذْ إِظْهَارُ الْفِعْلِ مِنْ ضَرُورَاتِ مَقْتَضَى الْبَاءِ وَلَا تَدْخُلُ الْوَاوُ فِي الْكِنَايَةِ أَي: فِي الضَّمِيرِ لَا الْكَاِفِ وَالْهَاءِ؛ لَكُونَ اسْتِعَارَةَ فِي الْوَاوِ لَيْسَتْ بِعَامِيَّةٍ لَمَّا مَرَّ، فَلَوْ دَخَلَتْ فِيهَا لَكَانَتْ اسْتِعَارَةً عَامِيَّةً، وَلِأَنَّ /ج: ٢٠٨/  
الْوَاوِ لَيْسَتْ بِأَصْلِيٍّ فِي الْقَسْمِ، وَإِنَّمَا هِيَ فَرْعٌ لِلْبَاءِ، وَالْفُرُوعُ لَا تَتَصَرَّفُ تَصَرَّفَ الْأَصُولِ، وَلِأَنَّ الْقَسْمَ بِالْمُضْمَرِ قَلِيلٌ، وَالْغَرَضُ مِنْ اسْتِعَارَةِ الْوَاوِ الْكَثْرَةُ فَخَصَّوْهَا بِمَا كَثُرَ فِي الْقَسْمِ وَهُوَ الظَّاهِرُ، فَلَا تَقُولُ: وَكَ، وَه، كَمَا تَقُولُ: بَكَ وَبِهِ، ثُمَّ اسْتَعِيرَ التَّاءَ لِمَعْنَى الْوَاوِ وَهُوَ الْقَسْمُ تَوْسِعَةً لِصَلَاتِ الْقَسْمِ وَحُرُوفِهَا؛ لِشِدَّةِ الْحَاجَةِ إِلَى الْقَسْمِ لِمُنَاسِبَةِ بَيْنِ الْوَاوِ وَالتَّاءِ وَهِيَ كَوْنُهَا مِنْ حُرُوفِ الزَّوَائِدِ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ يُقَامُ أَحَدُهُمَا مَقَامَ الْآخَرِ، مِثْلَ التَّرَاثِ فَإِنَّهُ لُغَةٌ فِي الْوَرَاثِ<sup>(١)</sup>، وَمِثْلَ التَّوْرَةِ فِي الْوَوْرَةِ<sup>(٢)</sup>، وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ كَالْتَجَاهِ فِي الْوَجَاهِ<sup>(٣)</sup>، وَمَعْنَى قَوْلِهِ: «فِيَّاتُهُمَا مِنْ حُرُوفِ الزَّوَائِدِ» أَنَّ الزِّيَادَةَ أَيْنَمَا وَقَعَتْ لَغَيْرِ الْإِلْحَاقِ وَالتَّضْعِيفِ وَقَعَتْ مِنْ حُرُوفِ الزَّوَائِدِ وَهِيَ مَا يَجْمَعُهُ قَوْلُكَ: سَأَلْتُمُونِيهَا، أَوْ: الْيَوْمَ تَنْسَاهُ، وَكَيْسَ مَعْنَاهُ أَنَّهُ أَيْنَمَا وَقَعَتْ هَذِهِ الْحُرُوفُ وَقَعَتْ زَائِدَةٌ، فَإِنَّ السَّيْنَ وَالْهَمْزَةَ وَاللَّامَ فِي سَأَلَ أَصُولٌ، وَكَذَا كُلٌّ مِنْ حُرُوفِ سَأَلْتُمُونِيهَا وَالْيَوْمَ تَنْسَاهُ أَصُولٌ، وَمَجْمُوعُهُمَا مِنْ حُرُوفِ الزَّوَائِدِ، وَلَمَّا صَارَ حَرْفٌ

(١) ينظر تهذيب اللغة (١٥ / ٨٥).

(٢) لم أقف عليه.

(٣) ينظر تهذيب اللغة (٦ / ١٨٦).



فقيل: لا تدخل إلا في اسم الله؛ لأنه هو المقسم به غالباً فجازَ تالله ولم يجز: تالرحمن وتالرحيم، وقد يُحذفُ حرفُ القسم تخفيفاً فيقال: الله لأفعلنَ كذا، لكنّه بالنصب عند أهل البصرة، وهو مذهبنا، وبالحذف عند أهل الكوفة،

التاء داخلاً على ما ليس بأصل في حروف القسم وهو الواو آخذاً حكمه بطريق الاستعارة انحطت رتبته عن رتبة الحرف الأول وهو الباء وعن رتبة الحرف الثاني وهو الواو، قيل: لا يدخل التاء إلا في اسم الله تعالى خاصة، لأنه هو المقسم به غالباً فكأثم جبروا ضيق تصرفه بما يكثر به القسم ويغلب، فلذلك جاز: تالله، قال الله تعالى: ﴿تَاللَّهِ لَقَدْ آتَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا﴾ [يوسف: ٩١] ﴿وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ﴾ [الأنبياء: ٥٧] ولم يجز [تالرحمن وتالرحيم]<sup>(١)</sup> وكذا لم يجز: تزيد، ولا تعمرو<sup>(٢)</sup>.

وقد روى أبو الحسن الأخفش: ترب الكعبة<sup>(٣)</sup>، وقد يحذف حرف القسم لمعنى التخفيف والتوسعة فيقال: الله لأفعلنَ كذا ويكون يميناً لكنّه «الله» [بالنصب]<sup>(٤)</sup> عند البصريين وهو مذهب أصحابنا رحمة الله عليهم إعمالاً لفعل القسم<sup>(٥)</sup>، وبالكسر عند الكوفيين إعمالاً لحرف القسم المحذوف<sup>(٦)</sup>، وهو ضعيف؛ لكون إضمار حرف الجر على خلاف القياس.

وقد ذكر في الجامع الكبير ما يتصل بهذا الأصل وهو حذف حرف القسم ونصب المقسم به في قول الرجل: والله بالله بالنصب، وكذا والله الرحمن الرحيم، وقوله: «على ما ذكرنا في الجامع» إشارة إلى ما ذكر في شرح الجامع الكبير: رجلٌ قال: والله والرحمن لا أكلمك فكلمه

(١) في س: تا الرحمن وتا الرحيم.

(٢) قال سيويه: التاء لا تجر في القسم ولا في غيره إلا في الله، إذا قلت تالله لأفعلن. الكتاب لسيويه (١/ ٥٩).

(٣) الفصل في صنعة الإعراب (ص: ٣٨٣).

(٤) ما بين المعقوفين زيادة من المتن.

(٥) قال سيويه: اعلم أنك إذا حذف من المحلوف به حرف الجر نصبتّه، كما تنصب حقاً إذا قلت: إنك ذاهب حقاً. الكتاب لسيويه (٣/ ٤٩٧).

(٦) ينظر الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين (١/ ٣٢٥).

وقد ذكر في الجامع ما يتصل بهذا الأصل مثل قول الرجل: والله الله والله الرحمن والرحيم، على ما ذكرنا في الجامع، وأما أيم الله فاصله: أيمن الله، وهو جمع يمين، وهذا مذهب أهل الكوفة،

لزمته كفارتان؛ لأن قوله: «والله» مقسم به، وقوله: «الرحمن» معطوف عليه فكان غيره في تسمية الحالف، فتعددت الاستشهاد فتعددت الهتك يعني: عند الحنث، فتعددت الكفارة؛ لأنها جزاء الهتك، وصار في حق المقسم به بمنزلة يمينين وإن كان البر واحداً، ولو قال: والله الرحمن لا أكلمك فكلمه فعليه كفارة واحدة، ولو قال: والله الله لا أكلمك فكلمه فعليه كفارة واحدة باتفاق الروايات.

وقال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في الجامع: ولو أن رجلاً قال: والله الله لا أكلمك فهذه يمين واحدة، إلا في رواية عن محمد رحمه الله يقول: إنه يمينان؛ لأنه لا يمكن جعل الكلمة الثانية صفة للأولى فكانت يمينين، وفي ظاهر الرواية يقول كررت الكلمة الواحدة فلا يتقيد بتكرار الكلمة الواحدة إلا معنى التأكيد فكانت يميناً واحدة.

بخلاف قوله: والله والرحمن فإن الكلمة الثانية فيها معنى غير معنى الكلمة الأولى فلم يكن تكراراً إلا أن ينويه<sup>(١)</sup>.

قال رحمه الله: (وأما أيم الله) إلى قوله: (فكذلك هذا)

(١) وقال زفر: هي يمين واحدة. وهي رواية عن أبي حنيفة. قال ابن مازة: والأصل في جنس هذه المسائل أن الحالف بالله تعالى إذا ذكر اسمين وبنى عليهما الحالف فإن كان الاسم الثاني صلح نعتاً للاسم الأول ولم يذكر بينهما حرف العطف كانا يميناً واحدة باتفاق الروايات كلها كما في قوله: والله الرحمن لا أفعل كذا؛ لأن الثاني لما صلح نعتاً للأول لا بد وأن يجعل نعتاً كما في قوله مررت بالزيد الصالح كان الصالح نعتاً للزيد. قلنا والنعت مع المنعوت شيء واحد، وإن كان الاسم الثاني يصلح نعتاً للاسم الأول، وذكر بينهما حرف العطف كانا يمينين في ظاهر الرواية. ينظر: مختصر اختلاف العلماء (٣/ ٢٤٢)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٣/ ٩)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني (٤/ ٢١٠)

وأما مذهب أهل البصرة وهو قولنا أن ذلك صلةٌ وضعت للقسم لا اشتقاق لها مثل صه ومه وبخ، والهمزة للوصل، ألا ترى أنها توصل إذا تقدمه حرفٌ مثل سائر حروف الوصل، ولو كان لبناء الجمع وصيغته لما ذهب عند الوصل، والكلام فيه يطول، وأما لعمرُ الله فإن اللام فيه للابتداء،

أقول: أيمُ الله عند الكوفيين أصلها: أيمُنُ، جمع يمين، وعند البصريين هي كلمة بنفسها وضعت صلةً للقسم حيث يوصل بها المقسم به فكانت بمنزلة الباء في بالله وليست جمع يمين، بدليل وصلِ همزتها، ولو كانت جمعاً لكانت همزتها همزة قطع كما في أكلب وأرجل، جمعُ كلبٍ ورجلٍ، ولا اشتقاق لكلمة أيم الله مثل: صه فإنه اسمٌ لـ «اسكُت»، ومه فإنه اسمٌ لـ «اكفف» ويصح فإنه كلمة رحمة، وكيس هذِهِ الأسماء اشتقاق، وفي بعض النسخ: بخ، مكان ويح، وإنه كلمة تقال عند المدح والرضا بالشيء وتكرر للمبالغة فيقال: بخ بخ، وربما شدت. كذا في الصحاح<sup>(١)</sup>.

والهمزة في أيمُ الله للوصل ألا ترى أنها توصل إذا تقدمه أي: الهمزة حرفٌ فتسقط حينئذٍ مثل سائر حروف الوصل ولو كان الهمز لبناء صيغة الجمع لما ذهب هو عند الوصل لأنه يكون حينئذٍ للقطع، والكلام في أيم الله يطول<sup>(٢)</sup>، وقد ذكره الجوهري في الصحاح بطريق الاستقصاء حيث قال: وايمن الله اسمٌ وضع للقسم هكذا بضم الميم والنون وألفه ألفٌ وصلٍ عند أكثر النحويين، ولم يجيء في الأسماء ألفٌ وصلٍ مفتوحة غيرها، وربما حذفوا منه النون قالوا: أيم الله وإيم الله أيضاً بكسر الهمزة وربما حذفوا منه الياء قالوا: إم الله، وربما أبقوا الميم وحدها مضمومة قالوا: مُ الله، ثم يكسرونها لأنها صارت حرفاً واحداً فيشبهونها بالباء فيقولون م الله، وربما قالوا: مُن الله بضم الميم والنون، ومن الله بفتحها ومن الله بكسرها.

(١) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (١ / ٤١٨).

(٢) ينظر الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين (١ / ٣٣٤ - ٣٣٨).

والعمرُ البقاء، ومعناه: لبقاء الله هو الذي أقسمُ به، فيصيرُ تصريحاً لمعنى القسم بمنزلة قول الرجل: جعلتُ هذا العبدَ ملكاً لك بألفِ درهمٍ أنه تصريحٌ لمعنى البيع، فيجري مجراه فكذلك هذا.

وَقَالَ أَبُو عبيدة: وكانوا يَحْلِفُونَ باليمين يقولون: يمينُ الله لَا أفعلُ، وأنشدَ لامرئ القيس:

فقلتُ يمينَ الله أبرحُ قاعداً      ولو قطعوا رأسي لديكِ وأوصالي

أراد: لَا أبرحُ، فحذفَ لَا وهو يريدُه، ثُمَّ يجمع اليمينَ عَلَى أيمن كما قَالَ زهير:

فَيُجمعُ أيمنٌ منّا ومنكم      بمُقْسِمةٍ تمورُ بِهَا الدماءُ<sup>(١)</sup>

ثُمَّ حلفوا به فقالوا: أيمنُ الله لأفعلنَ كذا، قَالَ: فهذا هو الأصلُ في أيمن الله، ثُمَّ كثرَ هَذَا في كلامهم وخفَ عَلَى ألسنتهم حَتَّى حذفوا مِنْهُ النون كما حذفوا في قولهم: لَمْ يكن، فقالوا: لَمْ يَكْ، قَالَ: وفيها لغاتٌ كثيرةٌ سوى هَذَا.

وإلى هَذَا ذهب ابن كيسانَ وابن درستويه فقالا أَلْفُ أيمن أَلْفُ قطعٍ وهو جمع يمين، وَإِنَّمَا خُفِّفَتْ همزتها وطرحت في الوصل لكثرة استعمالها<sup>(٢)</sup>، وأما لعمرُ الله فاللام فِيهِ للابتداء، وعمرُ بمعنى البقاء وهو في الأصل مصدرُ عمرَ الرجلَ عُمرًا وَعَمْرًا عَلَى غير قياسٍ؛ لِأَنَّ قِيَّاسَهُ الفتح واستعمل المفتوح في القسم دون المضموم ومعنى لعمر الله لبقاء الله قسماً، والبقاء من صفات الله تَعَالَى فيصير هَذَا اللفظَ تصريحاً بِمَا هو معنى القسم ومقصوده فيجعل قسماً بمنزلة قوله: والله الباقي، أَلَا ترى أَنَّهُ لَوْ قَالَ الرجلُ لغيره: جعلتُ هَذَا العبدَ ملكاً لك بألفِ درهمٍ كَانَ هَذَا القولَ تصريحاً لمعنى البيع فجرى مجرى التصريح بلفظِ البيع،

(١) من الوافر، من قصيدة مطلعها:

عَفَا مِنْ آلِ فاطمةِ الجِواءِ      فَيَمُنُّ فآلِقَوَادِمُ فآلِحِساءِ

ديوانه (ص ١٩).

(٢) ينظر الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (٦/ ٢٢٢١-٢٢٢٢).

فَكَذَلِكَ مَا نَحْنُ فِيهِ، ثُمَّ إِنَّهُ لَا يَكْتُبُ الْوَاوَ بَعْدَ الرَّاءِ فِي قَوْلِهِ: لَعَمْرُ اللَّهِ؛ لِأَنَّ بَاخْتِصَاصَهُ بِالْقَسَمِ ارْتَفَعَ اللَّبْسُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ عُمَرَ، ثُمَّ إِذَا حُذِفَتِ اللَّامُ نَصَبَتْهُ الْمَصَادِرُ وَقُلْتُ: عَمَرَ اللَّهُ مَا فَعَلْتُ كَذَا وَعَمَرَكَ اللَّهُ مَا فَعَلْتُ كَذَا، وَذَلِكَ لِلْقَسَمِ أَيْضًا، وَإِذَا قُلْتُ: عَمَرَكَ اللَّهُ فَكَأَنَّكَ قُلْتُ: بِتَعْمِيرِكَ اللَّهُ أَي: بِإِقْرَارِكَ لَهُ بِالْبَقَاءِ كَذَا فِي الصُّحُوحِ (١).



ومن هذا الجنس أسماء الظروف، وهي مع وبعد وقبل وعند، أما مع: فللمقارنة في قول الرجل: أنت طالق واحدة مع واحدة أو معها واحدة، أنه يقع ثتان معاً قبل الدخول.

### [أسماء الظروف]

قَالَ رَحِمَهُ اللهُ: (وَمِنْ هَذَا الْجِنْسِ أَسْمَاءُ الظُّرُوفِ) إِلَى قَوْلِهِ: (فِي مَسْأَلَةِ الْغَدِّ)

أقول: من جنس الحروف الجارة للأسماء أسماء الظروف لمشايتها الحروف الجارة باعتبار عمل الجرّ أو بسبب احتياجها إلى ما تُضاف إليه، وهي مع وقبل وبعد وعند، أما مع فللمقارنة حقيقةً ولهذا قلنا في قول الرجل لامرأته: أنت طالق واحدة مع واحدة أو معها واحدة تطلق اثنتين معاً قبل الدخول أو بعده؛ لأنهما يقتربان في الوقوع في الوجهين وتقييد المصنّف رحمه الله وقوع اثنتين بما قبل الدخول تنبيهً على وقوعها بعد الدخول بالطريق الأولى، وكو قال: لفلان عليّ مع كل درهم من هذه الدراهم العشرة درهمٌ لكان عليه عشرون درهماً، وأما قبل فهو للتقديم ولهذا لو قال لامرأته: /ج: ٢٠٩/ أنت طالق قبل دخولك الدار، طلقت في الحال؛ لأنه ليس في وسعه التقديم وفي وسعه الإقرار، فيحدث ما في وسعه، وكو قال لها وقت الضحى: أنت طالق قبل غروب الشمس تطلق للحال، بخلاف قوله: قبيل غروب الشمس، فإنها لا تطلق إلا مع غروب الشمس، وكو قال لها قبل الدخول بها: أنت طالق واحدة قبلها واحدة، يقع اثنتان؛ لأنه صار كأنه قال: قبلها أخرى وقعت عليك، فكان وقوع الواحدة بالإنشاء ووقوع الأخرى بالإقرار فيكون اثنتين، ولا يحتاج في صحة الإقرار إلى بقاء العدة وكو قال: قبل واحدة يقع واحدة؛ لأن معناه: أنت طالق واحدة قبل واحدة أخرى تقع عليك، فبانت بالأولى ولم تبق محلاً للثانية، وأما كلمة بعد فهي للتأخير والترتيب في أصل الوضع، وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل، وذلك الأصل ذكر في موضعه وهو أن الظرف إذا قيد بالكناية أي: بالضمير كان ذلك الظرف صفة لما بعده، وإذا لم يقيد الظرف

وقبل: للتقديم حتى إن من قال لامرأته: أنتِ طالقٌ قبل دخولك الدارَ، طلقتِ للحال، ولو قال لامرأته قبل الدخول: أنتِ طالقٌ واحدة قبلها واحدة، تقع اثنتان، ولو قال: قبل واحدة، تقع واحدة.

بالضمير كان ذلك الظرف صفةً لما قبله، وقوله: «هَذَا الحرف أصلُ هَذِهِ الجملة» أي: الجملة المذكورة في كلمة قبل وبعد من الفروع إشارةً إلى هَذَا الأصل وتقريره أن قوله: جاءني زيدٌ قبله عمرو، وقوله: جاءني زيدٌ بعد عمرو سواء<sup>(١)</sup> في المعنى؛ إذا<sup>(٢)</sup> القبليّة كانت<sup>(٣)</sup> صفة لعمرو [لتكون البعدية صفة لزيد لا محالة، والبعدية إذا كانت صفة لزيد كانت القبليّة [...] <sup>(٤)</sup> صفة لعمرو] <sup>(٥)</sup> فلهذا صاراً سواء في المعنى، وإن قوله: جاءني زيد قبل عمرو تكون<sup>(٦)</sup> القبليّة فيه صفة لزيد، وقوله: بعده عمرو تكون القبليّة فيه صفة لزيد أيضاً ضمناً؛ لكون البعدية صفة لعمرو قصداً فاستويا.

فعليّ هَذَا إذا قَالَ: أنتِ طالقٌ واحدةً قبلها<sup>(٧)</sup> واحدةً أو بعدها واحدةً تقع اثنتان؛ لما قلنا، ولأنه قصد بهذين اللفظين إيقاع الواحدة قبل الأولى، وكَيْسَ في وسعه ذَلِكَ، وفي وسعه الاقتران، والإيقاع في الماضي إيقاعٌ فيما بعده، فثبت قدر ما في وسعه عند تعذُر مقصوده، فكأنه قَالَ: واحدةً مع واحدةٍ، وَإِذَا قَالَ: أنتِ طالقٌ واحدةً قبل واحدةٍ أو بعدها واحدةً وقعت واحدةً لما ذكرنا من الأصل، ولأنه قصد بهذين اللفظين الإيقاع بعد الإيقاع الأول، فتبين بالأولى فلا تقع الثانية.

(١) في ج: وسواء.

(٢) في س: إذ.

(٣) كانت: ساقطة من ج.

(٤) ما بين المعقوفتين في ج: إذا كانت.

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

(٦) في ج: وتكون.

(٧) في ج: قبل.

وبعد: للتأخير، وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل؛ لما ذكرنا أن الظرف إذا قيد بالكناية كان صفة لما بعده، وإذا لم يقيد كان صفة لما قبله، هذا الحرف أصل هذه الجملة.

فإن قيل: ما الفرق بين هذه وبين مسألة الإقرار، فإنه لو قال: فلان علي درهم بعد درهم أو بعده درهم يلزمه درهمان، وما سبق يخالف هذا الحكم، ولو قال: درهم قبل درهم يلزمه درهم واحد، ولو قال قبله فعليه درهمان كما ذكر ههنا؟ قلنا: لأن الطلاق بعد الطلاق هنا لا يقع، وأما الدرهم بعد الدرهم فيجب ديناً في الذمة لبقاء المحل. كذا في المبسوط<sup>(١)</sup>.

وأما كلمة عند فهي للحضرة في أصل وضعها، وقد يراد بها الحكم قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩]، أي: في حكم الله، ولهذا لو قال فلان عندي ألف درهم لكان وديعة إلا أن يقول: دين؛ لأن الحضرة دالة على الحفظ دون اللزوم والوقوع على المقر، وعلى هذا الأصل إذا قال لامرأته: / س: ١٤٤ / أنت طالق عند كل يوم، أو مع كل يوم، أو في كل يوم، طلقت ثلاثاً في ثلاثة أيام، ولو قال: أنت طالق كل يوم طلقت<sup>(٢)</sup> واحدة، وهاتان المسألتان بلا خلاف بين أصحابنا الثلاثة رحمة الله عليهم<sup>(٣)</sup>، وثبوتها على هذا الطريق شاهد عدل لأبي حنيفة رحمة الله عليه في مسألة الغد في الفرق بين حذف حرف الظرف وإثباته. كذا في المبسوط.

وفي قوله لامرأته وقد دخل بها: أنت طالق كل يوم، فإن لم يكن له نية لم تطلق إلا واحدة عندنا كما مر، وعند زفر رحمه الله تطلق ثلاثاً في ثلاثة أيام؛ لأن قوله: أنت طالق إيقاع، وكلمة «كل» تجمع الأسماء فقد جعل نفسه موقعة للطلاق عليها في كل يوم، وذلك بتجدد الوقوع

(١) ينظر المبسوط للسرخسي (١٨ / ٨).

(٢) في ج: وطلقت.

(٣) قال محمد: وإذا قال الرجل لامرأته وقد دخل بها: أنت طالق كل يوم، ينوي بذلك ثلاثاً فهو كما نوى، ويقع عليها كل يوم واحدة. الأصل للشيباني (٤ / ٥١٥). وينظر المبسوط للسرخسي (٦ / ١٤٢).



وعند: للحضرة حتى إذا قال: لفلانٍ عندي ألفُ درهمٍ، كان وديعةً؛ لأنَّ الحضرةَ تدلُّ على الحفظ دونَ اللزوم والوقوع عليه، وعلى هذا قلنا إذا قال: أنتِ طالقٌ كلَّ يومٍ، طلقتُ واحدةً، ولو قال: عندَ كلِّ يومٍ، أو: معَ كلِّ يومٍ، طلقتُ ثلاثاً، وكذلك إذا قال: أنتِ طالقٌ في كلِّ يومٍ،

حتَّى تطلق، ألا ترى أنه لو قال: أنتِ طالقٌ في كلِّ يومٍ طلقتُ ثلاثاً في كلِّ يومٍ واحدةً<sup>(١)</sup>، ولكننا نقول: صيغةُ كلامه وصفها بالطلاق في كلِّ يومٍ، وهي بالتطبيق الواحدة تتصف في الأيام كلها، وإنَّما جعلنا كلامه إيقاعاً لضرورة تحقيق مقتضى كلامه، وهذه الضرورة ترتفع بالواحدة، ألا ترى أنه لو قال: أنتِ طالقٌ أبداً لم تطلقِ إلا واحدةً، بخلاف قوله: في كلِّ يومٍ؛ لأنَّ حرفَ في للظرف، والزمان ظرفٌ للطلاق من حيث الوقوع فيه، فما يكون اليوم ظرفاً له لا يصلح الغد ظرفاً له، فتجدد<sup>(٢)</sup> الإيقاع لتحقيق ما اقتضاه حرف في<sup>(٣)</sup>، وفي قوله: كلِّ يومٍ إن قال: أردت أنها طالقٌ كلِّ يومٍ تطبيقاً أخرى فهو كما نوى، وتطلق ثلاثاً في ثلاثة أيام؛ لأنَّه أضمِر حرف في، ولو قال لامرأته: أنتِ طالقٌ عند كلِّ يومٍ أو مع كلِّ يومٍ أو في كلِّ يومٍ طلقتُ ثلاثاً، بخلاف ما إذا قال: كلِّ يومٍ فإنَّها تطلق واحدةً.

وعلى هذا مسألةُ الظهار فإنه إذا قال: أنتِ عليّ كظهر أمي كلِّ يومٍ كان ظهاراً واحداً حتَّى يدخل الليل في الظهار، فلا يكون له أن يقربها حتَّى يكفر، وإذا عاد إليها فكفر لا يتجدد بعد ذلك ظهاراً، ولو قال: أنتِ عليّ كظهر أمي في كلِّ يومٍ أو مع كلِّ يومٍ أو عند كلِّ يومٍ تجدد عند كلِّ يومٍ ظهاراً، حتَّى لا يدخل الليل، وكان له أن يقربها في الليل، وعند مضيِّ يومٍ واحدٍ من غير قربان يمضي ظهار ذلك اليوم، وإذا قربها في يوم يلزمه كفارة ظهار ذلك اليوم، وإذا

(١) ينظر المبسوط للسرخسي (٦ / ١٤٢).

(٢) في ج: فتجد.

(٣) ينظر المبسوط للسرخسي (٦ / ١٤٢).

ولو قال: أنت عليّ كظهر أمي كل يوم، فهو ظهراً واحداً، ولو قال: في كل يوم، أو: مع كل يوم، أو: عند كل يوم، يتجدد عند كل يوم ظهراً، وهذا لما قلنا أنه إذا حذف اسم الظرف كان الكل ظرفاً واحداً، فإذا أثبت صار كل فرد بانفراده ظرفاً على نحو ما قلنا في مسألة الغد.

جاء يوم آخر يتجدد ظهراً<sup>(١)</sup> آخر حتى إذا قربها في ذلك اليوم يلزمه كفارة أخرى، حتى لو كفر في الظهر الأول يلزمه كفارة أخرى في هذا اليوم. قاله الإمام بدر الدين الكردي رحمه الله، وذلك أنه إذا حذف اسم الظرف أي: علامته وهي حرف في كان الكل ظرفاً واحداً فلا يقع إلا واحدة وإن تكررت الأيام، وإذا ثبت اسم الظرف صار كل فرد من الأيام بانفراده ظرفاً على حدة، وإنما يتحقق ذلك إذا وقعت تلبية في كل يوم ويتجدد انعقاد ظهراً بمجيء كل يوم على نحو ما قلنا في مسألة الغد، وهو أنه إذا حذف حرف الظرف اقتضى الاستيعاب والإضافة إلى جميعه، وإذا أثبت كان مضافاً إلى جزء مبهم من الغد.



(١) في ج: ظهراً.

ومن هذا البابِ حروفُ الاستثناء، وأصلُ ذلك إلا، ومسائلُ الاستثناءِ من جنس البيان، فنذكره في بابِه إن شاء الله تعالى.

### [حروفُ الاستثناء]

قَالَ رَحِمَهُ اللهُ: (وَمِنْ هَذَا الْبَابِ حُرُوفُ الْإِسْتِثْنَاءِ) إِلَى قَوْلِهِ: (عَلَى مَا ذَكَرْنَا)

أقول: مِنْ بَابِ حُرُوفِ الْمَعَانِي حُرُوفُ الْإِسْتِثْنَاءِ أَي: كَلِمَاتُهَا وَأَدْوَاتُهَا، وَأَصْلُ مَا ذَكَرَ مِنَ الْحُرُوفِ هُوَ «إِلَّا» فَإِنَّهُ مَوْضُوعٌ لِلْإِسْتِثْنَاءِ قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿فَلَيْتَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤]، وَمَسَائِلُ الْإِسْتِثْنَاءِ مِنْ جِنْسِ الْبَيَانِ؛ لَكُنْ الْإِسْتِثْنَاءُ بَيَانًا مَغْتَرًا صَدَرَ الْكَلَامُ فَتَذَكَّرُ هِيَ فِي بَابِ الْبَيَانِ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى، وَمَا سَبَقَ مِنْ كَلِمَاتِ الْإِسْتِثْنَاءِ «غَيْرِ»، وَهُوَ اسْمٌ يَسْتَعْمَلُ فِي صِفَةِ لِلنَّكَرَةِ وَيَسْتَعْمَلُ اسْتِثْنَاءً تَقُولُ: لِفُلَانٍ عَلَيَّ دَرَهْمٌ غَيْرُ دَانِقٍ، وَهُوَ اسْمٌ يَسْتَعْمَلُ فِي صِفَةِ لِلدَّرَاهِمِ فَيَلْزِمُ الْمَقْرَّرَ دَرَهْمٌ تَامٌ، وَلَوْ قَالَ: غَيْرَ دَانِقٍ، بِنَصْبٍ غَيْرِ كَانَ اسْتِثْنَاءً، فَيَلْزِمُهُ دَرَهْمٌ سِوَى دَانِقٍ، وَالِدَانِقُ بَفَتْحِ النُّونِ وَكَسْرِهَا، وَلَوْ قَالَ: لِفُلَانٍ عَلَيَّ دِينَارٌ غَيْرُ عَشْرَةٍ بَرَفَعٍ<sup>(١)</sup> غَيْرِ لَزِمَهُ دِينَارٌ تَامٌ، وَلَوْ نَصَبَ غَيْرًا فَقَالَ: غَيْرُ عَشْرَةٍ فَكَذَلِكَ الْجَوَابُ عِنْدَ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللهُ؛ لِأَنَّ اسْتِثْنَاءَ الدَّرَاهِمِ مِنَ الدِّينَارِ لَا يَصِحُّ؛ لَكُنْ الصَّدْرُ لَمْ يَتَنَاوَلْهَا لُغَةً، فَيَكُونُ اسْتِثْنَاءُهَا مِنَ الدِّينَارِ كَاسْتِثْنَاءِ الثُّوبِ مِنْهُ، وَلَا مَعَارِضَةَ بَيْنَ ثُبُوتِ الدِّينَارِ عَلَيْهِ وَبَيْنَ انْتِفَاءِ الدَّرَاهِمِ عَنْهُ كَمَا فِي الثُّوبِ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَيَلْزِمُهُ دِينَارٌ تَامٌ، وَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي يُونُسَ رَحِمَهُ اللهُ عَلَيْهِمَا يَنْقُصُ مِنَ الدِّينَارِ قِيَمَةُ عَشْرَةِ دَرَاهِمٍ؛ لَكُنْهُ بِمَعْنَى الْإِسْتِثْنَاءِ، وَيَصِحُّ هَذَا الْإِسْتِثْنَاءُ بِطَرِيقِ بَيَانِ التَّغْيِيرِ، وَالْإِسْتِثْنَاءُ مِنْ جِنْسِ الْبَيَانِ لَا مِنْ قَبِيلِ الْمَعَارِضَةِ عِنْدَنَا عَلَى / ج: ٢١٠ / مَا سَيَأْتِي فِي بَابِ الْبَيَانِ.

وَأَمَّا أَنْ يُجْعَلَ اسْتِثْنَاءُ الدَّرَاهِمِ مِنَ الدِّينَارِ بَيَانًا بِخِلَافِ اسْتِثْنَاءِ الثُّوبِ فَتَعَيَّنَ

(١) فِي ج: وَبَرَفَعٍ.

للمعارضة، وَلَا معارضةً لما مرَّ فيجبُ الدينار كله.

قوله: «وَمَا يَقَعُ مِنَ الْفَصْلِ» أي: الفرق «بين البيان والمعارضة نذكره» أي: نذكر ما يقعُ من الفصلِ في بابِ البيان، وَعَلَى هَذَا قَالَ فِي الزِّيَادَاتِ: إِذَا قَالَ: كُلُّ جَارِيَةٍ لِي غَيْرُ خِبَازَةٍ فَهِيَ حَرَّةٌ، ثُمَّ قَالَ: هُنَّ خِبَازَاتٌ، فَالْقَوْلُ قَوْلُهُ، بِخِلَافِ قَوْلِهِ: كُلُّ جَارِيَةٍ لِي حَرَّةٌ إِلَّا جَارِيَةً خِبَازَةً. (١) و«سوى» تُسْتَعْمَلُ لِلإِسْتِثْنَاءِ كـ«غَيْر» وَعَلَى هَذَا قَالَ فِي الْجَامِعِ الْكَبِيرِ: إِذَا قَالَ: فِي يَدِي دِرَاهِمٌ إِلَّا ثَلَاثَةً أَوْ غَيْرَ ثَلَاثَةٍ أَوْ سِوَى ثَلَاثَةٍ فَجَمِيعُ مَا فِي يَدِي صَدَقَةٌ عَلَى الْمَسَاكِينِ، فَهَذَا كُلُّهُ لِلإِسْتِثْنَاءِ.

وَإِنَّمَا قَدَّمَ حُرُوفَ الْجُرِّ عَلَى حُرُوفِ الشَّرْطِ إِذَا كَثُرَتْهَا أَوْ لِكَثْرَةِ وَقُوعِهَا؛ لِأَنَّ الْكَلَامَ إِنَّمَا يَنْتَظِمُ بِالأَسْمَاءِ أَوْ الأَفْعَالِ، وَمَا يَفْضِي مَعَانِي الأَفْعَالِ إِلَى الأَسْمَاءِ هُوَ حُرُوفُ الْجُرِّ، وَإِنَّمَا قَدَّمَ مِنْ بَيْنِهَا حَرْفَ (٢) الباء؛ لِأَنَّ ابْتِدَاءَ كُلِّ أَمْرٍ مُشْرُوعٍ بِبِسْمِ اللَّهِ كَمَا نَطَقَ بِهِ الْحَدِيثُ (٣)، وَهُوَ فِيهِ فَكَانَ أَحَقَّ بِالتَّقْدِيمِ.



(١) ينظر الفروق للكرائسي (١/ ٢٤٤).

(٢) في ج: حروف.

(٣) وهو ما يروى عنه ﷺ أنه قال: كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يَبْدَأُ فِيهِ بِبِسْمِ اللَّهِ فَهُوَ أَقْطَعُ. وقد قال النووي في الأذكار (ص: ١١٢) أنها رواية رواها في كتاب الأربعين للحافظ الرهاوي.

ومن ذلك غير، وهو من الأسماء، يُستعملُ صفةً للنكرة، ويُستعملُ استثناءً، تقول: لفلانٍ عليّ درهمٌ غيرُ دانيّ بالرفع صفةً للدراهم، فيلزمه درهمٌ تام، ولو قال: غيرَ دانيّ، بالنصبِ كان استثناءً يلزمه درهمٌ إلا دانيّاً، وكذلك قال: لفلانٍ عليّ دينارٌ غيرُ عشرة، بالرفع لزمه دينارٌ، ولو نصبه فكذلك عند محمد، وعند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهم الله يلزمه دينارٌ إلا قدرَ قيمةَ عشرةِ دراهمٍ منه، وما يقع من الفصل بين البيانِ والمعارضة نذكره في بابِ البيان إن شاء الله،

### [حروفُ الشرطِ]

قَالَ رحمه الله: (وَمِنْ ذَلِكَ حُرُوفُ الشَّرْطِ) إِلَى قَوْلِهِ: (فِي أَصْحَاحِ الرَّوَايَتَيْنِ)

أقول: مما سبق ذكره من حروف المعاني حروف الشرط وهي: إِنْ وَإِذَا وَإِذَا مَا إِلَى آخِرِهَا، وَإِنَّمَا أُخِرَ هَذِهِ الْحُرُوفُ عَنْ غَيْرِهَا فِي الذِّكْرِ؛ لِأَنَّ الشَّرْطَ أَقْرَبُ إِلَى الْعَدَمِ مِنَ الْوُجُودِ مِنْ حَيْثُ الْحَدُّ وَمِنْ حَيْثُ الِاسْتِعْمَالِ، أَمَّا الْحَدُّ فَهُوَ مَا يَكُونُ مَعْدُومًا عَلَى خَطَرِ الْوُجُودِ وَلِلْحَكْمِ تَعَلُّقُ بِهِ، وَأَمَّا مِنْ حَيْثُ الِاسْتِعْمَالِ فَإِنَّ حَذْفَ الْمُسْتثنَى مِنْهُ إِنَّمَا يَصِحُّ فِي الْمَنفِيِّ ثُمَّ يَجُوزُ حَذْفُهُ فِي مَوْضِعِ الشَّرْطِ كَقَوْلِهِ: إِنْ كَانَ فِي الدَّارِ إِلَّا زَيْدٌ فَعَبْدِي حُرٌّ إِنْ الْمُسْتثنَى مِنْهُ بَنُو آدَمَ، وَهُوَ مَحذُوفٌ، وَلَا يَقَالُ: إِنْ هُنَا بِمَعْنَى النِّفْيِ؛ لِأَنَّهُ لَا يَسْتَقِيمُ الْمَعْنَى عِنْدَ الْحَمْلِ عَلَى النِّفْيِ، وَلِأَنَّ الْفَاءَ فِي قَوْلِهِ فَعَبْدِي دَلِيلٌ ظَاهِرٌ عَلَى أَنَّهُ حَرْفُ الشَّرْطِ.

ثُمَّ لَمَّا كَانَ الشَّرْطُ أَقْرَبَ إِلَى الْعَدَمِ مِنَ الْوُجُودِ وَالْمَوْجُودِ خَيْرٌ مِنَ الْمَعْدُومِ كَانَ تَقْدِيمُ مَا هُوَ خَيْرٌ أَوْلَى، ثُمَّ إِنَّ أَكْثَرَ كَلِمَاتِ الشَّرْطِ أَسْمَاءٌ، فإِطْلَاقُ الْحُرُوفِ عَلَيْهَا بِطَرِيقِ التَّغْلِيْبِ؛ لِأَنَّ أَصْلَ كَلِمَاتِ الشَّرْطِ كَلِمَةٌ إِنْ، وَلِأَنَّ سَائِرَ كَلِمَاتِ الشَّرْطِ إِنَّمَا تَكُونُ لِلشَّرْطِ إِذَا كَانَتْ بِمَعْنَى إِنْ، وَلَا تَكُونُ لِلشَّرْطِ عِنْدَ انْعِدَامِ ذَلِكَ الْمَعْنَى، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَغَلَبَ الْأَصْلُ عَلَى جَمِيعِهَا.

وَإِنَّمَا يَذْكَرُ فِي هَذَا الْكِتَابِ مِنْ جَمَلَةِ هَذِهِ الْحُرُوفِ الْمَذْكُورَةِ مَا يَبْتَنِي عَلَيْهِ مَسَائِلُ أَصْحَابِنَا

وسوى مثل غير، وذلك في الجامع: إن كان في يدي دراهم إلا ثلاثة أو غير ثلاثة أو سوى ثلاثة على ما ذكرنا. ومن ذلك حروف الشرط وهي: إن وإذا وإذا ما ومتى ومتى ما وكل وكلما ومن وما. وإنما نذكر في هذا الكتاب من هذه الجمل ما يبتنى عليه مسائل أصحابنا على الإشارة، وأما حرف إن فهو الأصل في هذا الباب وُضِعَ للشرط، وإنما يدخل على كل أمر معدوم على خطر ليس بكائن لا محالة، تقول: إن زرتني أكرمتك،

رحمة الله عليهم على طريق الإشارة.

وحرف إن هو الأصل في باب الشرط؛ لكونه موضوعاً للشرط وليس فيه معنى الوقت، فهو (١) للشرط على الخلو، ولأنه يتعقبه الفعل لفظاً أو تقديراً وذلك علامة الشرط، فإن الشرط فعل منتظر في المستقبل على خطر الوجود، بخلاف سائر حروف الشرط فإن فيها معنى آخر سوى الشرط، وإلى ما ذكرنا أشار بقوله: وإنما يدخل أي: حرف إن على كل أمر معدوم على خطر ليس بكائن لا محالة ألا ترى أنه يستقيم أن تقول: إن زرتني أكرمتك، ولا يستقيم أن تقول: إن جاء غد أكرمتك؛ إذ ليس في مجيء الغد معنى الخطر، ولذلك قبح: إن احمر البسر؛ لأن احمراره أمر كائن لا محالة.

ولهذا لا يتعقب الاسم حرف إن؛ إذ معنى الخطر لا يتحقق في الأسماء، وأما قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ﴾ [التوبة: ٦] وقوله: ﴿إِنْ أَمْرٌ هَلَكٌ﴾ [النساء: ١٧٦] ﴿وَإِنْ أَمْرٌ خَافَتْ﴾ [النساء: ١٢٨] ونحو ذلك فهو من قبيل الحذف والتقدير؛ لدلالة الفعل المذكور آخراً عليه وهو المفسر، وحينئذ تعقب الفعل حرف الشرط.

ثم إن أثر الشرط أن يمنع العلة عن انعقادها علة للحكم أصلاً حتى يبطل التعليق أي: إلى أن يبطل التعليق بوجود الشرط مثل دخول الدار مثلاً فحينئذ ينعقد ما ليس بعلة علة،

(١) في ج: فهي.

ولا يجوز: إن جاء غداً أكرمته، وأثره أن يمنع العلة عن الحكم أصلاً حتى يبطل التعليق، وهذا يكثر أمثله، وعلى هذا قلنا: إذا قال الرجل لامرأته: إن لم أطلقك فأنت طالق ثلاثاً، إنها لا تطلق حتى يموت الزوج فتطلق في آخر حياته؛ لأنَّ العدم لا يثبت إلا بقرب موته، وكذلك إذا ماتت المرأة طلقت ثلاثاً قبل موتها في أصح الروايتين.

وهذا عندنا<sup>(١)</sup>، وعند الشافعي رحمه الله أثره أن يمنع الحكم عن العلة فتعقد العلة في الحال موجبة لحكمها، لكنه امتنع حكمها لوجود الشرط<sup>(٢)</sup>، وعلى ما سبق من الأصل في حرف إن قلنا: إذا قال الرجل لامرأته: إن لم أطلقك فأنت طالق ثلاثاً إنها لا تطلق حتى يموت الزوج فتطلق في آخر جزء من أجزاء حياته؛ لأنه جعل الشرط انعدام<sup>(٣)</sup> فعل التطلق منه، وعدم ذلك لا يثبت إلا بقرب موته بزمان يسير لا يسع فيه قوله: أنت طالق ويسع فيه: أنت طاق، أو أقل<sup>(٤)</sup>.

وفائدة الطلاق في ذلك الوقت إنها تبين بالطلاق عن زوجها لا بالموت حتى أنها لو كانت غير مدخول بها لا تترث؛ لأنها بانة لا إلى عدة ويجب لها نصف المهر، ولما بانة بالطلاق قبل الموت من غير عدة الطلاق لم يجب عليها عدة الوفاة أيضاً، وكذلك إذا ماتت المرأة طلقت ثلاثاً قبل أن تموت بلا فصل في أصح الروايتين؛ لأنَّ فعل التطلق لا يتحقق بدون المحل وبفوات المحل يتحقق الشرط، وفي رواية لا تطلق؛ لأنَّ فعل التطلق يتحقق من الزوج ما لم تمت هي وبعد موتها لا يقع الطلاق عليهما، بخلاف الزوج فإنه كما أشرف على الهلاك وقع

(١) ينظر: أصول السرخسي (١/ ٢٦٢)، ميزان الأصول في نتائج العقول (١/ ١٢٧).

(٢) ينظر قواطع الأدلة في الأصول (١/ ٢٥٦).

(٣) في ج: انعدم.

(٤) ينظر أصول السرخسي (١/ ٢٣١).

وأما إذا فإنّ مذهب أهل اللغة والنحو من الكوفيين فيها أنها تصلح للوقت وللشرط على السواء، فيجأزي بها مرّة، ولا يجأزي بها أخرى، فإذا جوزي بها فإنها يجأزي بها على سقوط الوقت عنها كأنها حرف شرط وهو قول أبي حنيفة رحمه الله، وأما البصريون من أهل اللغة والنحو فقد قالوا: إنها للوقت،

اليأس منه عن فعل التطبيق. كذا ذكره الإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله (١).

وذكر المصنّف رحمه الله في الجامع الصغير: الصحيح أنّ موتها سواء؛ لأنّ المرأة إذا أشرت على الموت بقي من حياتها ما لا يسع لصيغة الكلام بالطلاق وذلك القدر من الزمان صالح لوقوع المعلق؛ لأنّه يستغني عن زمان التكلم فيوجد الشرط والملك قائم والمحل باق.

فإن قيل: المعلق بالشرط كالمرسّل عند وجود الشرط فكيف يقع ثلاث تطبيقات ولا يسع فيه قوله: أنت طالق؟ قلنا: هو أمر حكمي فلا يشترط فيه ما يشترط في حقيقة الإرسال والتطبيق، ولهذا يشترط الأهلية (٢) عند التعليق، ألا ترى أنّ المفق إذا علق طلاق امرأته أو عتق عبده بالشرط ثمّ جنّ ثمّ وجد الشرط فإنه ينزل الجزاء وإن لم يتصور فيه حقيقة التطبيق والإعتاق.

قال رحمه الله: (وأما إذا) إلى قوله: (وكذلك إذا ما)

أقول: إنّ كلمة إذا تصلح للوقت وللشرط على السواء عند أهل اللغة والنحو من الكوفيين باعتبار وضع اللفظ لهما حقيقة لا لأحدهما حقيقة وللآخر مجازاً فيجأزي بها مرة ولا يجأزي بها أخرى أي: تستعمل للشرط تارة ولا تستعمل له أخرى وذلك إذا أريد بها الوقت.

وإنما قال رحمه الله: «يجأزي بها» ولم يقل: تستعمل للشرط؛ لأنّ الجزاء يلازم الشرط فذكر اللازم وأراد به الملزوم بطريق الكناية، أو لأنّ المقصود من الشرط جزاؤه فسمي

(١) ينظر أصول السرخسي (١ / ٢٣١).

(٢) في ج: أهليته.



وقد تُستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها، مثل متى فإنها للوقت لا يسقط عنها ذلك بحال، والمجازاة بها لازمة في غير موضع الاستفهام، والمجازاة بإذا غير لازمة بل هي في حيز الجواز، وإلى هذا الطريق ذهب أبو يوسف ومحمد رحمهما الله.

الشرطُ باسم ما قصد به، فإذا جوزي بكلمة إذا سقط الوقت عنها أصلاً كأنها حرف شرط كـ «إن»، وهذا قول أبي حنيفة رحمه الله عليه / س: ١٤٥ / وأما عند البصريين من أهل اللغة والنحو فإنها للوقت باعتبار أصل الوضع وهو قولها<sup>(١)</sup>، وقد تستعمل للشرط من غير سقوط معنى الوقت عنها، بمنزلة كلمة متى فإنها للوقت لا يسقط عنها معنى الوقت بحال وإن كان مجازي بها، والمجازاة بكلمة متى لازمة في غير موضع الاستفهام؛ لكونها في محل الشرط كقولك: متى تجلس أجلس، بخلاف موضع الاستفهام؛ لأنه لا تستعمل فيه استعمال الشرط، فلذلك لا يجزمُ بها في قولك: متى تخرج؟ لأن الاستفهام طلب الفهم عن وجود المُستفهم عنه فلا يليق هناك حرف الشرط وهو «إن» واستعمال متى للشرط لا يكون بدون ذلك، والمجازاة بـ «إذا» غير لازمة، وإنها هي جائزة، وإلى هذا الطريق وهو كون إذا للوقت بطريق الوضع ذهب أبو يوسف ومحمد رحمهما الله، وبيان ما ذكرناه من المذهبين فيمن قال لامرأته: إذا لم أطلقك فأنت طالق / ج: ٢١١ / فإن عنى بها الوقت تطلق في الحال، وإن عنى بها الشرط لم تطلق حتى يموت هو، وإن لم يكن له نيّة فعلى قول أبي حنيفة رحمه الله عليه: لا تطلق حتى يموت أحد الزوجين.

مثل قوله: إن لم أطلقك فأنت طالق؛ لأن إذا تُستعمل للوقت وللشرط كما مر، وعلى قولها يقع الطلاق كما فرغ الزوج من اليمين وسكت، بمنزلة قوله: متى لم أطلقك فأنت

(١) ينظر أصول السرخسي (١ / ٢٣٢).

بيانه فيمن قال لامرأته: إذا لم أطلقك فانت طالق، في قول أبي حنيفة رحمه الله لا يقع الطلاق حتى يموت أحدهما، مثل قوله: إن لم أطلقك، وقال أبو يوسف: يقع كما فرغ من اليمين، مثل: متى لم أطلقك؛ لأن إذا اسم للوقت بمنزلة سائر الظروف، وهو للوقت المستقبل، وقد استعملت للوقت خالصاً

طالق؛ لأن إذا اسم للوقت كسائر الظروف وإنه للوقت المستقبل<sup>(١)</sup>.

والحاصل أن ههنا ألفاظاً ثلاثة هي: إن ومتى وإذا، ففي: إن لم أطلقك فانت طالق حتى يموت الزوج أو الزوجة بالاتفاق، وفي: متى لم أطلقك فانت طالق تطلق حين سكت بالاتفاق، واختلفوا في: إذا، فأبو حنيفة رحمه الله عليه أحقها بكلمة إن، وهما أحقها بكلمة متى.

ثم إن كلمة إذا استعملت للوقت خالصاً عن معنى الخطر، فقيل: كيف الرطب إذا اشتد الحر؟ أي: حين كان الحر مشتداً، ولا يستقيم استعمال كلمة إن في هذا المحل؛ لأن اشتداد الحر كائن لا محالة، ويقال: آتاك إذا اشتد الحر، ولا يجوز: إن اشتد الحر؛ لأن الشرط يقتضي خطراً وتردداً بين الوجود والعدم، ذلك هو أصل الشرط؛ لأن الشرط أمر معدوم على خطر الوجود، وكلمة إذا للوقت تدخل على أمر كائن موجود في الحال، كقولك: إذا طلعت الشمس في حال طلوعها أو على أمر مُنتظر الكون لا محالة كقوله تعالى: ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾ [التكوير: ١] ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ﴾ [الانفطار: ١] ﴿إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ﴾ [الانشقاق: ١] فَإِنَّ ذَلِكَ مُنْتَظَرُ الكون لا محالة؛ لإخبار الله عزّ وعلا بكونه، وتُستعمل إذا للمفاجأة نحو: خرجت فإذا السبع، أي: واقف، وتُستعمل إذا في جواب الشرط إذا كان جملة اسمية موضع الفاء كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ﴾ [الروم: ٣٦] أي: فهم يقنطون؛ لمناسبة بينهما وهي أنها بمنزلة الفاء في الدلالة على التعقيب؛ لكون إذا هذه

(١) ينظر أصول السرخسي (١/ ٢٣٢).

فقبل: كيف الرطب إذا اشتد الحر؟ أي: حينئذ، ولا يصلح إن هنا، ويقال: آتيك إذا اشتد الحر، ولا يجوز: إن اشتد الحر؛ لأن الشرط يقتضي خطراً وتردداً هو أصله، وإذا تدخل للوقت على أمر كائن أو منتظر لا محالة كقوله: ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾ [التكوير: ١]، وتستعمل للمفاجأة قال الله تعالى: ﴿إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ﴾ [الروم: ٣٦]،

للمفاجأة. كذا نص عليه جار الله في الكشاف<sup>(١)</sup>.

وَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ عَلَى مَا سَبَقَ وَهُوَ كَوْنُ إِذَا مُسْتَعْمَلَةً فِي الْأَمْرِ الْكَائِنِ الْوَاقِعِ فِي الْحَالِ أَوْ فِي الْأَمْرِ الْمُسْتَقْبَلِ الَّذِي هُوَ كَائِنٌ لَا مُحَالَةً وَفِي الْمَفَاجَأَةِ الَّتِي هِيَ جِزَاءُ الشَّرْطِ كَانَ مَا دَخَلَتْ هِيَ عَلَيْهِ مُفْسَرًا لَا مَبْهَمًا؛ لِأَنَّ اسْتِعْمَالَ إِذَا فِي الْأَوْقَاتِ الْمَعْلُومَةِ لَا مُحَالَةً كَمَا عَرَفْتَ، فَلَا تَلِيْقُ حَيْثُذُ لِمَعْنَى الشَّرْطِ؛ لِأَنَّ الْمَعْلُومِيَّةَ مُنَافِيَةً لِلشَّرْطِيَّةِ؛ إِذِ<sup>(٢)</sup> الشَّرْطُ إِنَّمَا يَكُونُ فِي الْوَقْتِ الْمُبْهَمِ ذَا خِلَافٍ عَلَى أَمْرٍ مُعْدُومٍ عَلَى خَطَرِ الْوُجُودِ كَمَا مَرَّ، وَمَا كَانَ مَعْلُومًا كَانَ مُنَافِيًا لِلشَّرْطِ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلَا يَسْقُطُ مَعْنَى الْوَقْتِ مِنْ إِذَا، وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِ: «وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلَا يَسْقُطُ مَعْنَى الْوَقْتِ مِنْ إِذَا» وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِ: «وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَ مُفْسَرًا مِنْ وَجْهِهِ وَلَمْ يَكُنْ مَبْهَمًا فَلَمْ يَكُنْ شَرْطًا» وَإِنَّمَا قَالَ: «مِنْ وَجْهِهِ» لِأَنَّهُ مَعْلُومٌ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ يَوْجَدُ لَا مُحَالَةً، غَيْرُ مَعْلُومٍ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ لَا يَعْلَمُ وَقْتَهُ وَوُجُودَهُ وَوُقُوعَهُ فَلَمْ يَكُنْ شَرْطًا لِأَنَّهُ حَيْثُذُ لَمْ يَكُنْ مَبْهَمًا مُطْلَقًا إِلَّا أَنَّهُ يَسْتَعْمَلُ إِذَا فِي الشَّرْطِ عَلَى سَبِيلِ الِاسْتِعَارَةِ مَعَ قِيَامِ مَعْنَى الْوَقْتِ؛ لِأَنَّهُ لَا تَنَاقُضَ بَيْنَهُمَا، مِثْلُ مَتَى فَإِنَّهُ يَسْتَعْمَلُ فِي الشَّرْطِ مَعَ قِيَامِ مَعْنَى الْوَقْتِ مَعَ أَنَّ الْمَجَازَةَ فِي مَتَى أَلْزَمُ أَي: لِأَزْمَةٍ كَقَوْلِهِ: أَعْدَلَا بَنِي مَرْوَانَ<sup>(٣)</sup>.

(١) ينظر تفسير الزمخشري (٣ / ١٣٥).

(٢) في ج: إذا.

(٣) قولهم: «الناقص والأشج أعدلا بني مروان»، فقولهم: «أعدلا» بمعنى العادلين منهم، ألا ترى أنه ثناء، ولو كان المراد التفضيل لكان موحداً على كل حال. والأشج عمر بن عبد العزيز بن مروان، ملك بعد سليمان بن عبد الملك سنة ست وتسعين، وكانت ولايته سنتين وتسعة أشهر. والناقص هو يزيد =

وإذا كان كذلك كان مفسراً من وجه، ولم يكن مبهماً، فلم يكن شرطاً إلا أنه قد يستعمل فيه مستعاراً مع قيام معنى الوقت، مثل متى، مع أن المجازة في متى ألزم، ومع هذا لم يسقط عنه حقيقته وهو الوقت، فهذا أولى، فصار الطلاق مضافاً إلى زمانٍ خالٍ عن إيقاع الطلاق،

لكونه لا يُستعمل إلا للشرط في غير موضع الاستفهام، والمجازة بإذا غير لازمة على ما مر، ومع هذا أي: ومع كون المجازة في متى ألزم لم يسقط عنه حقيقته وهي الوقت لكون الوقتية لازمة في متى فاسم إذا أولى أن لا يسقط عنه الوقت؛ لكون المجازة به غير لازمة.

فإن قيل: في قوله: «إلا أنه يستعمل فيه مستعاراً مع قيام معنى الوقت» جمع بين الحقيقة والمجاز؛ لأن حقيقة إذا للوقت على ما سبق ثم لو استعير هو للشرط مع قيام معنى الوقت كان جمعاً بينهما وإنه لا يجوز، قلنا: عدم جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز للمنافاة كما في لفظ الأسد، إذ لو أريد به الهيكل المخصوص مع الرجل الشجاع، أما ههنا فلا منافاة بين الوقت المعدوم وبين الشرط؛ إذ الشرط أمر معدوم على خطر الوجود فيجوز أن يكون الفعل الذي يوجد في الوقت شرطاً لمشروط معدوم؛ لأن كلاً منهما معدوم فيجوز أن يجتمعا لعدم المنافاة، والدليل على أن الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عند عدم المنافاة مسألة «حتى» في قولهم: جاءني القوم حتى زيد، فإن حتى في حقيقتها للغاية ثم استعيرت هي للعطف مع بقاء معنى الغاية؛ لعدم المنافاة بينهما.

وكذلك استعارة كلمة أو لمعنى الواو في موضع النفي مع بقاء معناها الأصلي في نحو قوله تعالى: «وَلَا تُطِغْ مِنْهُمْ آيَاتًا أَوْ كُفُورًا» [الإنسان: ٢٤] وإذا ثبت أن معنى الوقت لم يسقط من إذا فصار الطلاق في قوله: إذا لم أطلقك فأنت طالق مضافاً إلى زمان في المستقبل خالٍ

= بن الوليد بن يزيد بن عبد الملك بن مروان، ولي الخلافة ستة أشهر، أو أقل، ولي سنة ست وعشرين ومائة، وكان عادلاً، منكرًا للمنكر، وهو الذي قتل ابن عمه الوليد، إذ كان مسرفاً على نفسه، يقال له: «الناقص»؛ لأنه نقص من أرزاق الجند، وحط منها. ينظر شرح المفصل لابن يعيش (٢/ ١٥٩).

ألا ترى أن من قال لامرأته: أنت طالق إذا شئت، لم يتقدّر بالمجلس مثل متى، بخلاف إن، ولا يصحُّ طريق أبي حنيفة رحمه الله عليه إلا أن يثبت أن إذا قد يكون حرفاً بمعنى الشرط مثل إن، وقد ادعى ذلك أهل الكوفة، واحتجَّ الفراء لذلك بقول الشاعر:

استغنٍ ما أغناكَ رَبُّكَ بالغنى \* وإذا تُصِبَكَ خِصاصةٌ فتجملِ

عَنْ إِيقَاعِ الطَّلَاقِ عَلَيْهَا فِيهِ، وَكَمَا سَكَتَ وَجَدَ ذَلِكَ الْوَقْتَ فَتَطْلُقُ لَوْجُودِ شَرْطِ الْحَنْثِ وَهُوَ الْوَقْتُ الْخَالِي عَنْ إِيقَاعِ الطَّلَاقِ، أَلَا تَرَى أَنَّ مَنْ قَالَ لَامْرَأَتِهِ: أَنْتِ طَالِقٌ إِذَا شِئْتَ لَمْ تَقْتِدِ الْمَشِيئَةَ بِالْمَجْلِسِ، بِمَنْزِلَةِ: مَتَى شِئْتَ، بِخِلَافِ قَوْلِهِ: إِنْ شِئْتَ فَأَنْتِ طَالِقٌ فَإِنَّ الْمَشِيئَةَ فِيهِ قَدَّرَتْ بِالْمَجْلِسِ، حَتَّى لَوْ شَاءَتْ فِي غَيْرِهِ لَا تَطْلُقُ، فَهِيَ تَثْبِيتَانِ مَعْنَى الْوَقْتِ فِي إِذَا بِهَذَا الدَّلِيلِ بِالطَّرِيقِ الْأُولَى كَمَا ذَكَرْنَا، وَأَمَّا طَرِيقُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ وَهُوَ أَنَّهُ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ فِي قَوْلِهِ: إِذَا لَمْ أَطْلُقْكَ فَأَنْتِ طَالِقٌ حَتَّى يَمُوتَ أَحَدُ الزَّوْجَيْنِ فَإِنَّمَا يَصِحُّ إِذَا ثَبِتَ أَنَّ كَلِمَةَ إِذَا يَكُونُ بِمَعْنَى الشَّرْطِ مِثْلَ حَرْفِ إِنْ، وَقَدْ ادَّعَى ذَلِكَ أَهْلُ الْكُوفَةِ وَقَالُوا: إِنْ إِذَا تُسْتَعْمَلُ لِمَحْضِ الشَّرْطِ، وَاعْتَمَدَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَلَى قَوْلِهِمْ، وَاحْتَجَّ الْفَرَاءُ لِأَجْلِ أَنَّ إِذَا لِلشَّرْطِ بِقَوْلِ الشَّاعِرِ:

وَاسْتَغْنٍ مَا أَغْنَاكَ رَبُّكَ بِالْغِنَى وَإِذَا تُصِبَكَ خِصاصةٌ فَتَحْمَلِ<sup>(١)</sup>

لِأَنَّ مَعْنَاهُ: وَإِنْ تُصِبَكَ بِلا شِبْهِةٍ لَكُونِ الْفِعْلُ مَجْزُوماً بِإِذَا، التَّحْمَلُ التَّصْبِرُ.

وَقِيلَ: هُوَ أَمْرٌ بِالْاِكْتِفَاءِ بِالْجَمِيلِ وَهُوَ الشَّحْمُ الْمَذَابُ. كَذَا فِي شَرْحِ الْجَامِعِ الصَّغِيرِ.

(١) من الكامل، لعبد قيس بن خفاف، من قصيدة مطلعها:

أَجْبِيْلُ إِنْ أَبَاكَ كَارِبَ يَوْمُهُ فإِذَا دُعِيَتْ إِلَى الْعِظَائِمِ فَاغْجَلِ

المفضليات (ص: ٣٨٥)، الأصمعيات (ص: ٢٣٠).

وإنما معناه: وإن تصبك خصاصةً بلا شبهة، وإذا ثبت هذان الوجهان في إذا على التعارض أعني معنى الشرط الخالص ومعنى الوقت وقع الشك في وقوع الطلاق فلم يقع بالشك، ووقع الشك في انقطاع المشيئة بعد الثبوت فيما استشهدا به، فلا تبطل بالشك، وكذلك إذا.

وَمَا قَبْلَ هَذَا الْبَيْتِ:

وَاتْرَكَ مَصَاحِبَةَ اللَّيَامِ وَقَرَّبَهُمْ      إِنَّ شِئْتَ كُنْتَ عَنِ اللَّيَامِ بِمَعزِلِ  
وَإِذَا كُفَيْتَ فَكُنْ لِعَرْضِكَ صَائِنًا      وَإِذَا رَجَعْتَ لِبَذْلَةٍ فَتَبَدَّلِ<sup>(١)</sup>

ويؤيد ذلك أن إذا الشرطية لا تدخل إلا على الفعل لفظاً أو تقديراً، وهو مذهب سيويه ومن تابعه<sup>(٢)</sup> وإذا ثبت هذان الوجهان في إذا وهما معنى الشرط الخالص ومعنى الوقت على سبيل التعارض وقع الشك في وقوع الطلاق؛ لأنه إن حمل على معنى الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت أحدهما، وإن حمل على معنى الوقت وقع الطلاق في الحال، والطلاق لا يقع بالشك فلم يقع.

وأما مسألة المشيئة فهي راجعة إلى هذا الأصل؛ لأن الأمر كان بيدها بيقين فلو جعلنا كلمة إذا فيها للشرط خرج الأمر عن يدها بالقيام عن المجلس نظراً إلى جانب الوقت وانقطعت

(١) ليسا من الأبيات التي ذكرت في المفضليات والأصمعيات، بله أن تكون قبل البيت.

أما قوله: واترك مصاحب... البيت، فلم أف عليه وأما الآخر فمن قصيدة لسراقة بن مرداس البارقي الأصغري، من العصر الأموي، مطلعها:

إِنَّ الْأَحْبَةَ آذَنُوا بِتَرْحَلِ      وَبَصْرَمِ حَبْلِكَ بَاكِرًا فَتَحْمَلِ

بلفظ:

وَإِذَا كُفَيْتَ فَكُنْ لِعَرْضِكَ صَائِنًا      وَإِذَا أُجِئْتَ لِبَذْلِهِ فَتَبَدَّلِ

ديوانه (ص ٦١).

(٢) ينظر: الكتاب لسيويه (١ / ١٠٦ - ١٠٧)، الفصل في صنعة الإعراب (ص: ٢١٣).

فأما متى فاسم للوقت المبهم بلا اختصاص، فكان مشاركاً لإن في الإبهام، فلزم في باب المجازاة، وجزم بها مثل إن، لكن مع قيام الوقت؛ لأن ذلك حقيقتها فوق الطلاق بقوله: أنت طالق متى لم أطلقك، عقيب اليمين،

المشيئة؛ لأنها للتمليك والتمليكات تقتصر على المجلس، ولو جعلناها للوقت بمنزلة متى لا يخرج الأمر عن يدها ولا تنقطع المشيئة؛ لأن متى عامة في الأوقات كلها، فصار كأنه قال: أنت طالق أي وقت شئت، فلا يقتصر على المجلس، وإذا كان كذلك فوق الشك في انقطاع المشيئة بعد الثبوت وخروج الأمر عن يدها بعد الدخول، فلا يخرج الأمر عن يدها ولا تبطل المشيئة بالشك، فلذلك عمل أبو حنيفة رحمة الله عليه في مسألة إذا شئت بمعنى الوقت، وفي إذا لم أطلقك بمعنى الشرط، وهذا أصل مطرد لأبي حنيفة رحمة الله عليه في عامة المسائل، كما في خروج وقت الظهر وبقائه وكون دار الإسلام دار حرب وبقائها، وكون العصر خمراً وبقائه عصيراً / ج: ٢١٢ / وبطلان السكنى وبقائها فيمن حلف لا يسكن هذه الدار، وغيرها، وقوله: «فيما استشهدا به» أي: في قوله: أنت طالق إذا شئت كما سبق تقريره، وكذلك الحكم في قوله: إذا ما لم أطلقك فأنت طالق على ما سبق من الاختلاف والتقرير.

قال رحمه الله: (فأما متى فاسم للوقت المبهم بلا اختصاص) إلى قوله: (لما فيه معنى الشرط)

أقول: إن متى اسم للوقت المبهم بلا اختصاص بوقت دون وقت، سواء كان لمحض الاستفهام عن الوقت أو الاستفهام مع الشرط، تقول في الشرط: متى تأتني أكرمك، أي: إن تأتني يوم الجمعة أكرمك وإن تأتني يوم السبت أكرمك إلى حد يورث الإطالة، فأتى بمتى مشتملاً للأزمة كلها، كما في أين فإنه أتى به مشتملاً للأمكنة كلها، ثم لما كان متى لا يخص وقتاً دون وقت كان مشاركاً لحرف إن في الإبهام وتردد ما دخل هو فيه بين أن يوجد وأن لا يوجد، فلهذا كانت المجازاة في متى لازمة، وجزم بكلمة متى في غير موضع الاستفهام مثل

وقوله: متى شئت، لم يقتصر على المجلس، وكذلك متى ما وقد سبق تفسير كلاً وكذلك من وما يدخلان في هذا الباب لإبهامهما، والمسائل فيها كثيرة خصوصاً في من، وقد روي عن أبي يوسف ومحمد فيمن قال: أنت طالق لو دخلت الدار،

حرف إن فإن المجازاة به لازمة لكن مع قيام معنى الوقت في كلمة متى؛ لأن ذلك حقيقتها بخلاف إن، فإنه يجازى به مع عدم قيام معنى الوقت، فإذا قال لامرأته: متى لم أطلقك فانت طالق وقع به الطلاق كما سكت عقب اليمين؛ لوجود وقت بعد يمينه لم يطلقها فيه<sup>(١)</sup>، ولو قال: أنت طالق متى شئت لم يقتصر على المجلس لكونه للوقت المبهم، وكذلك حكم متهما، وقد سبق بيان كلاً في باب ألفاظ العموم، وكذلك كلمة من وما تدخلان في باب حروف الشرط لإبهامهما، أما من فنحو قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنَّىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾ [النحل: ٩٧] وهي لذات من يعقل، والأولى من يعلم، وأما ما فنحو قوله تعالى: ﴿وَمَا تَقْدِمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِّنْ حَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٠]، والمسائل فيها كثيرة لا سيما في كلمة من، منها قول من قال: من شاء من عبيدي عتقه فهو حر، ونحو ذلك مما سبق ذكره في باب العموم، ومنها أن يقول في الكفالة: ما بايعت فلاناً فعلياً، وما ذاب لك فعلياً<sup>(٢)</sup>، ومنها أن من قال لأخته: إن كان ما في بطنك غلاماً فانت حرة، فولدت غلاماً وجارية لم تعتق؛ لأن الشرط أن يكون جميع ما في البطن غلاماً.

وغير ذلك مما ذكر في باب ألفاظ العموم، وإنما لم يذكر كلمة كل في هذا الباب وهو باب حروف الشرط؛ لأنه لا يليها إلا الاسم وإن كان فيها معنى الشرط، باعتبار أن الاسم الذي يتعقبها يوصف بفعل لا محالة لفظاً أو تقديراً ليتم الكلام نحو قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ مَّجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا﴾ [النحل: ١١١]، وكل رجل يأتيني أو في الدار فله درهم، وذلك الفعل يصير في معنى الشرط حتى لا ينزل الجزاء إلا بوجوده، بخلاف كلمة كلاً

(١) ينظر أصول السرخسي (١/ ٢٣٣).

(٢) ينظر: مختصر القدوري (ص: ١١٨-١١٩)، الهداية في شرح بداية المبتدي (٣/ ٩٠).



أنه بمنزلة قوله: إن دخلت الدار؛ لأن فيها معنى الترقب، فعمل عمل الشرط، وكذلك قول الرجل: أنت طالق لولا صحبتك، وما أشبه ذلك غير واقع؛ لما فيه من معنى الشرط،

فإن الفعل يتعقبها دون الاسم، يقال: كلما دخل، ولا يقال: كلما زيد / س: ١٤٦ / وما هو في معنى الشرط كلمة لو، وهي لامتناع الثاني لامتناع الأول، وعلى هذا ما روي عن أبي يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن قال لامرأته: أنت طالق لو دخلت الدار أيتها لا تطلق ما لم تدخل<sup>(١)</sup>، بمنزلة قوله: إن دخلت الدار؛ لأن كلمة لو تفيد معنى الترقب والترتب فيما تُقرن به فكانت بمعنى الشرط من هذا الوجه فعملت عمله في حق التعليق لا في جزم المضارع، ولو قال: أنت طالق لو حسن خلقك عسى أن أراجعك تطلق في الحال<sup>(٢)</sup>؛ لأن لو ههنا إنمياً تُقرن بالمراجعة التي تتوقت في المستقبل فتخلو كلمة الإيقاع عن معنى الشرط، وأما كلمة لولا فهي لامتناع الشيء لوجود غيره.

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ<sup>ط</sup> وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾ [يوسف: ٢٤] أي: امتنع الهَمُّ بِهَا لوجود البرهان من ربه.

وقال أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه في قضية: لولا عليٌّ لهلك عمر<sup>(٣)</sup>.

ولهذا قال الكرخي رحمه الله: إن كلمة لولا بمعنى الاستثناء؛ لأنها لنفي شيء لوجود شيء، وعلى هذا قال محمد رحمه الله في قول الرجل: أنت طالق لولا دخولك الدار، إنها لا تطلق؛ لأن كلمة لولا بمعنى الاستثناء<sup>(٤)</sup>، وكذلك قول الرجل: أنت طالق لولا صحبتك إن الطلاق غير

(١) حكاها السرخسي عن أبي يوسف. ينظر أصول السرخسي (١/ ٢٣٣).

(٢) ينظر أصول السرخسي (١/ ٢٣٣).

(٣) ينظر تأويل مختلف الحديث (ص: ٢٤١)

وقال - كما في الأصل للشيباني (٤/ ٤٢٢): لولا معاذ لهلك عمر.

(٤) ينظر أصول السرخسي (١/ ٢٣٣).

واقع؛ لأنَّ كلمة لولا لامتناع الشيء لوجود غيره، فكان الطلاق معلقاً بعدم صحبتها فكانَ فيها معنى الشرط من حيث التعليق فإذا وجدت الصحبة لم يوجد الشرط فلا يقع الطلاق.  
قوله: أنت طالق يوجب وقوع الطلاق لكنَّ الحالف قد منع الوقوع بقوله: لولا صحبتك، فقد عمل لولا عمل الشرط في المنع من وقوع المشروط عند عدم الشرط.



وذكر في السير الكبير باباً بناء على معرفة الحروف التي ذكرنا: آمنوني على عشرة من أهل الحصن، قال ذلك رأس الحصن ففعلنا وقع عليه وعلى عشرة غيره، والخيار إليه، ولو قال: آمنوني وعشرة، فكذلك إلا أن الخيار إلى إمام المسلمين،

### [مسائل مبنية على حروف المعاني]

قَالَ رَحِمَهُ اللهُ: (وَذَكَرَ فِي السَّيْرِ الْكَبِيرِ بَاباً) إِلَى قَوْلِهِ: (عَلَى هَذَا الْأَصْلِ)

أقول: ذكر محمد رحمه الله في السير الكبير باباً بنى ذلك الباب على معرفة حروف المعاني التي ذكرناها<sup>(١)</sup>، وهو فيها إذا قال رأس الحصن لغزاة المسلمين: آمنوني على عشرة من أهل الحصن، أي: من أهل الحرب، ففعلنا أي: أجاب الغزاة التماس أهل الحرب وقع الأمان عليه وعلى عشرة غيره، والخيار إليه أي: إلى رأس الحصن؛ لأنه إنما شرط ذلك لنفسه بكلمة على وإنتها في أصلها للزوم ثم تستعار لمعنى الشرط في غير المعاوضات المحضة لما أن بين العالي والمعلو معاقبة كما بين الشرط والمشرط على ما مر وإذا كان كذلك كان رأس الحصن بقوله: آمنوني على عشرة شارطاً الأمان لنفسه، فكان الخيار له، ولأن في كلمة على معنى العلو والارتفاع وإنه ينبي عن كون الخيار مفوضاً إليه ليكون له عليهم علو وارتفاع، ولو قال: آمنوني وعشرة فكذلك، أي: يقع الأمان عليه وعلى عشرة غيره؛ لأن عشرة معطوفة عليه والعطف يقتضي المغايرة، لكن الخيار إلى إمام المسلمين إذا أمنهم الإمام<sup>(٢)</sup>، وإن أمنهم غيره فالخيار إلى من أمنهم؛ لأن المتكلم لم يشترط لنفسه في أمانهم شيئاً حيث ذكر بلفظ الواو وأنه لا ينبي عما ينبي عن كلمة على من العلو والارتفاع، فبقي الخيار مفوضاً إلى من أمنهم، ولو قال: آمنوني بعشرة فكقوله: آمنوني وعشرة؛ لأن الباء للإصاق فاقتضى الإصاق

(١) ينظر شرح السير الكبير (ص: ٤٢١) وما بعدها.

(٢) في س: الأمان.

ولو قال: بعشرة، فمثل قوله: وعشرة، ولو قال: في عشرة، وقع على تسعة سواه، والخيار إلى الإمام، ولو قال: أمنوا لي عشرة، وقع الأمان على عشرة لا غير، ولرأس الحصن أن يدخل نفسه فيهم، والخيار فيهم إليه، وذلك يخرج على هذه الأصول.

أمانه بأمان عشرة والخيار إلى إمام المسلمين أو إلى من أمنهم، ولو قال: أمنوني في عشرة وقع الأمان على عشرة ورأس الحصن منهم؛ لأن معنى الظرف في العدد بهذا يتحقق؛ لأن معناه فيه بأن يكون معدوداً منهم ولن يكون كذلك إلا بأن يكون واحداً من العشرة، ألا ترى أنه إذا قيل بالفارسية: فلان درين ده است<sup>(١)</sup> يفهم منه أنه من العشرة وغيره تسعة، ولأنه لو وقع على عشرة سواه لكانوا أحد عشر والإمام لم يوقع الأمان على ذلك، فكان خلاف مقتضى اللفظ، والخيار إلى من أمنهم كما مر لا إلى رأس الحصن؛ لأنه ما شرطه لنفسه في أمان من ضمهم إلى نفسه، ولو قال: أمنوا لي عشرة وقع الأمان على عشرة لا غير لوقع الأمان عليها، فلو قلنا: بعشرة سواه لكان وقوع الأمان على أحد عشر، والإمام لم يوقعه على ذلك ولرأس الحصن أن يدخل نفسه في العشرة لدلالة الحال على ذلك؛ لأنه لما أمن تسعة غيره فلأن يؤمن نفسه أولى، والخيار في العشرة إلى رأس الحصن؛ لأن ذكر اللام لعود المنفعة وذلك بأن يكون الخيار إليه، وجميع ذلك يخرج على هذا الأصل أي: الأصل المذكور في كل حرف من حروف المعاني التي تتعلق بمسائل الأمان لا أن يكون ذلك إشارة إلى ما اتصل بهذا من كلمة إذا ومتى ولو ولولا.

وهذا / ج: ٢١٣ / ذكر الإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله مسائل الأمان التي تختص بحروف المعاني في مواضع تلك الحروف.



(١) أي: فلان في هذا العشر.

ومن ذلك كيف، وهو سؤال عن الحال وهو اسم للحال فإن استقام وإلا بطل،  
ولذلك قال أبو حنيفة رحمه الله في قول الرجل: أنت حرٌ كيف شئت، أنه إيقاع،  
وفي الطلاق أنه يقع الواحدة،

### [كيف]

قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: (وَمِنْ ذَلِكَ كَيْفَ) إِلَى قَوْلِهِ: (دَخَلَ عَلَى الْمَشِيئَةِ)

أقول: من باب حروف المعاني وكلماتها<sup>(١)</sup> كيف وهو اسم للسؤال عن الحال باعتبار  
الوضع، فإن استقام السؤال عن ذلك صح وإلا بطل معنى كيف، ويكون ذكره وعدم ذكره  
بمترلة، ولذلك قال أبو حنيفة رحمه الله عليه في قول الرجل لعبدته: أنت حرٌ كيف شئت،  
إن هذا القول منه إيقاع للحرية فيعتق، ويلغو قوله: كيف شئت؛ لأن كيف للاستيصال  
ولأوصاف للحرية، وفي قوله: أنت طالق كيف شئت إنه يقع واحدة ويلغو آخر كلامه  
إن لم يكن دخل بها، وحينئذ لا مشيئة لها، وإن دخل بها وقعت واحدة رجعية إذا لم تشأ في  
المجلس، وإذا شاءت في المجلس واحدة بائنة أو ثلاثاً ونوى الزوج ذلك كان كذلك، وذلك  
لأنه أوقع الطلاق وخبرها في صفته، فإذا لم يخبر شيئاً بقي الإيقاع بحاله ويكون رجعيًا في  
المدخول بها؛ لأن كيف استفهام عن الصفات، والصفة لا تكون إلا لموصوف موجود،  
ولأيقال: إذا كان كيف للسؤال عن الصفة ينبغي أن لا يراد الثلاث؛ لكونها ليست بصفة  
لموصوف موجود، لأننا نقول: البيونة صفة للطلاق وهي على ضربين خفيفة وغليلة، فيقع  
الثلاث من حيث كونها بينونة غليظة وهي للطلاق المدلول، وإذا كان كذلك فتقع الواحدة  
ويبقى الفضل الذي هو الحال في الوصف مثل البيونة وفي القدر مثل الثلاث مفوضاً إلى  
المرأة فإن اختارت صفة البيونة أو جعل الواقعة ثلاثاً كان كما اختارت إن نوى الزوج ذلك.

(١) في ج: كلماتها.

ويبقى الفضل في الوصف والقدر وهو الحال مفوضاً بشرط نية الزوج، وقالوا: ما لا يقبل الإشارة فحاله ووصفه بمنزلة أصله فتعلق الأصل بتعلقه.

وقوله: «وهو الحال» على هذا يعود إلى الفضل، ويجوز أن يعود إلى القدر، ويدل على صحة هذين الوجهين ما يأتي ذكره بعد، وقوله: «مفوضاً» حال من «الفضل»، وذكر الإمام مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله في الطلاق تقع الواحدة في الحال؛ لأن للطلاق أحوالاً من الينونة الخفيفة والغليظة والرجعية خصوصاً على مذهبه فإن موقع الواحد له أن يثلث الواحد عنده، وقد أقام المرأة مقامه فلها أن تطلق ثلاثاً أو واحدة بائنة، قال: وهذا يدل على أن نية الزوج لا تُشترط، وما ذكر في الكتاب من اشتراط نية الزوج قول الجصاص.

وذكر المصنف رحمه الله في مبسوطه: فإن قيل: ينبغي أن لا تُشترط نية الزوج؛ لأن الزوج فوض الطلاق إليها على أي صفة شاءت، قلنا: كلمة كيف وضعت للسؤال عن الحال والحال في الطلاق نوعان صفة وعدد فصارت الكلمة بمنزلة الاسم المشترك فتشترط نية الزوج لتعيين الجهة المفوض إليها، وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: لا شيء إلا بمشيئتها في المجلس إذا كانت مدخولاً بها،<sup>(١)</sup> وإذا لم تكن مدخولاً بها فلها المشيئة في أصل الطلاق كما في الوصف؛ وذلك لأن ما لا يقبل الإشارة كالطلاق فحاله أي: كونه ثلاثاً ووصفه أي: كونه سنياً وبدعياً أو بينونة غليظة أو خفيفة - كما قاله الإمام بدر الدين الكردي رحمه الله - بمنزلة أصله وذاته، وهو نفس الطلاق من حيث إن كل واحد من الأصل والوصف لا يتأتى الإشارة إليه، وذلك أن الطلاق ليس بذي جثة في الخارج حتى يُشار إليه، وإذا كان أصل الطلاق لا يقبل الإشارة فكذا حاله ووصفه لا يقبلان الإشارة إليهما في الخارج وقد تعلق الحال والوصف بمشيئتها بالإجماع عند إرادة الزوج ذلك، فكذا يتعلق أصل الطلاق بمشيئتها؛ إذ الأصل والوصف قد اشتركا في أنهما لا يقبلان الإشارة إليهما فكذلك

(١) ينظر: الأصل للشيباني (٤/ ٥٨٣)، المبسوط للرخسي (٦/ ٢٠٦ - ٢٠٧).

يشاركان<sup>(١)</sup> في التعليق بمشيئتها، فتعلق الأصل بتعلقه أي: تعلق الوصف، فإننا أجمعنا على أن وصف الطلاق متعلق بمشيئتها فيجب أن يكون أصله أيضًا متعلقًا بمشيئتها.



(١) في ج: يشارك.

وأما كم فاسم للعدد الذي هو الواقع.



وأما كم فهو اسم للعدد الذي هو الواقع أي: الثابت فيما استعمل هو فيه حتى إذا قال الزوج لامرأته: أنت طالق كم شئت كان الطلاق بعده مفوضاً إليها، فلا تطلق ما لم تشأ هي ويتوقت المشيئة بالمجلس؛ لأنه ليس فيه ما ينبئ عن الوقت فتطلق نفسها على أي عدد شاءت، وإن ردت الأمر كان ردّاً؛ لأن هذا خطاب في الحال فيقتضي الجواب في الحال<sup>(١)</sup>.



(١) ينظر: الأصل للشيباني (٤/ ٥٨٣-٥٨٤)، المبسوط للسرخسي (٦/ ٢٠٧).



وحيثُ اسمٌ لمكانٍ مبهمٍ دخل على المشيئة. والله أعلم.

[حيثُ]

وأما حيثُ فهو اسم لمكان مبهم دخل على المشيئة، ولهذا لو قال لامرأته: أنتِ طالقٌ حيثُ شئتِ إنَّ الطلاق لا يقع ما لم تشأ في المجلس؛ لأنه ليس في حيثُ معنى الوقت حتى يقتضي عموم الأوقات<sup>(١)</sup>، بخلاف قوله: إذا شئتِ أو متى شئتِ.

أو لأنَّ الطلاق فعلٌ لا تعلق له بالمكان فيلغو ذكر المكان وبقي ذكر مطلق المشيئة، وكان ينبغي أن تلغو المشيئة أيضاً؛ لأنَّ عند إلغاء المكان بقي قوله: أنتِ طالقٌ شئتِ، ولا يتعلق الطلاق هناك بالمشيئة، فكذا هذا إلا أن قوله: حيثُ شئتِ يفيد ضرباً من التأخير، وحرف الشرط أيضاً يفيد ضرباً من التأخير فاشتركا في معنى التأخير فيجعل مجازاً عن حرف الشرط، فلذلك لا يقع الطلاق بدون المشيئة بخلاف الزمان فإنَّ للطلاق تعلقاً به فوجب اعتباره خصوصاً كما إذا قال: أنتِ طالقٌ غداً، حتى لم يقع قبله، وعموماً كما إذا قال: أنتِ طالقٌ فإنه يعم الأزمان؛ لإطلاق اللفظ. [والله أعلم بالصواب]<sup>(٢)</sup>.



(١) ينظر: الأصل للشيباني (٤/ ٥٨٤)، المبسوط للسرخسي (٦/ ٢٠٧).

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من ج.

بابُ الصريح والكناية:

مثلُ قول الرجل: بعثُ واشتريتُ ووهبتُ؛ لأنه ظاهر المراد، وحكمه تعلقُ الحكم بعين الكلام، وقيامه مقام معناه، حتى استغنى عن العزيمة،

[بابُ الصريح والكناية]

[قال رحمه الله] <sup>(١)</sup>: (باب الصريح والكناية) إلى قوله: ( من غير أن تجعلَ عبارةً عن الصريح )

أقول: الصريحُ لفظٌ هوَ مكشوف المعنى والمُراد، بحيث يسبق المراد إلى أفهام أهل تلك اللغة حقيقةً كانَ أو مجازاً، وذلك مثل قول الرجل: بعثُ واشتريتُ ووهبتُ ونحو ذلك، وهو أبلغُ في الإظهار وكشف المراد من النص وإن استويا في كونها مسوقين، ألا ترى أنك متى أردتَ المبالغة في إيانة مُراد النصِّ وصفته بالصريح فقلت: نصُّ مُصرحٍ أو صريحٍ أي: لا شبهة فيه بوجه، وإن شئت مزيد الكشف والتقرير فارجع إلى المحسوس فإنَّ القصر يُسمَّى صريحاً، ومجلس العروس يُسمَّى منصّة فكم بينهما من التفاوت والظهور عياناً فقس عليهما التفاوت بين الكلامين بياناً، ولأنَّ الصريح ما انضم إليه كثرة الاستعمال حتى أقيم لفظه مقام معناه، بخلاف النصِّ فإنه لا يحتاج إلى انضمام كثرة الاستعمال إليه ليُسمَّى نصّاً، وحكم الصريح تعلقُ الحكم بعين الكلام ونفسه، وقيام الكلام مقام معناه، فلم يلتفت إلى معناه اللغوي هل وجد فيه أم لا؟ ألا ترى أن قوله: لا أضعُ قدمي في دار فلانٍ / س: ١٤٧ / لما كانَ صريحاً في حق الدخول باعتبار كثرة الاستعمال لم ينظر إلى أنه هل وجدت حقيقةً وضع القدم أم لا، حتى لو دخلها راكباً حنث؛ لأنَّ المنظور إليه هو الدخول، كما أقيم السفر مقام المشقة من غير التفاتٍ إلى المشقة؛ لكون المنظور إليه هو السفر.

(١) ما بين المعقوفين ساقط من ج.

وكذلك الطلاق والعتاق، وحكم الكناية أن لا يجب العمل به إلا بالنية؛ لأنه مستتر المراد، وذلك مثل المجاز قبل أن يصير متعارفاً، ولذلك سمي أسماء الضمير كنايةً مثل: أنا وأنت ونحن،

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ اسْتغْنَى الصريحُ عَنِ النيةِ فِي إثباتِ المرادِ، بخلافِ الكنايةِ وَكَذَلِكَ الطلاقُ والعتاقُ فَإِنَّ حُكْمَ كُلِّ مِنْهُمَا ثَبُوتُ مَوْجِبِهِ بِنَفْسِهِ مِنْ غَيْرِ احتِياجِ إِلَى النيةِ، فإنه إذا أُضِيفَ إِلَى المَحَلِّ عَلَى أَيِّ وَجْهِ يَكُونُ مِنْ نداءٍ أَوْ وَصْفٍ أَوْ مِنْ خَبَرٍ كَانَ مَوْجِباً لِلحُكْمِ حَتَّى إِذَا قَالَ: يا حُرٌّ أَوْ هَذَا [...] <sup>(١)</sup> / ج: ٢١٤ / الشخصُ حُرٌّ، أَوْ أنتُ حُرٌّ، أَوْ قَدْ حَرَّرْتُكَ، أَوْ يا طالقُ، أَوْ أنتِ طالقُ، أَوْ طَلَّقْتُكَ، يَكُونُ إيقاعاً نَوِيًّا أَوْ لَمْ يَنوِ؛ إذِ عَيْنُهُ قَامَتْ مَقامَ مَعْنَاهُ فِي إيجابِ الحُكْمِ؛ لكونه صريحاً فيه.

والكناية خلاف الصريح وهي أن يَكُونُ المرادُ مِنْهَا مُستتراً إِلَى أن يَتَبَيَّنَ بالدليل، وحكْمُها أَنَّهُ لا يَجِبُ العملُ بِموجبِها إِلَّا بالنيةِ أَوْ ما يَقومُ مَقامِها مِنْ دلالةِ حالِ المتكلمِ فِي حَقِّ القضاءِ حَتَّى إِذَا قَالَ لامرأتهِ فِي حالةِ مذاكرةِ الطلاقِ: اعتدي، يقعُ الطلاقُ، وَلَا يَصَدِّقُ فِي دعواه أَنَّهُ لَمْ يَنوِ الطلاقَ؛ لِأَنَّ ما ذَكَرَ وهو الكنايةُ مُستترُ المرادِ فَكانَ تَرَدُّداً <sup>(٢)</sup> فِي المرادِ مِنْها فَلَا يَثْبُتُ الحُكْمُ ما دامَ ذَلِكَ الترددُ، وَلَا يَزولُ ذَلِكَ الترددُ إِلَّا بِدليلٍ مقترنٍ بِها وهو النيةُ أَوْ ما قامَ مَقامِها، والكنايةُ فِي كونِها مُستترَ المرادِ مثلَ المجازِ الَّذِي لَمْ يَصِرْ متعارفاً لِأَنَّهُ حينئذٍ لَمْ يَكُنِ المرادُ مِنْهُ صريحاً فيسمى كنايةً كما فِي قولهِ: لا أضعُ قَدَمي فِي دارِ فلانٍ، قَبْلَ أن يَصيرَ متعارفاً فِي حَقِّ الدخولِ فَإِنَّهُ يَكُونُ كنايةً عَنِ الدخولِ، وبعدَ التعارفِ صارَ صريحاً فِي الدخولِ، وَكَمَا فِي قولهِم: كثيرُ الرمادِ، قَبْلَ أن يَصيرَ متعارفاً فِي إثباتِ الجودِ، لَكِنَّ المجازَ يفتقرُ إِلَى الاتصالِ بَيْنَهُ وبين الحقيقةِ عَلَى ما مرَّ، وَلَا كَذَلِكَ الكنايةُ، فَإِنَّ العَرَبَ تُكْنِي الحَبشيَّ بِأبي البِيضاءِ مِنْ

(١) ما بين المعقوفتين في ج: أو هذا.

وهو تكرار.

(٢) في س: تردد

وسمى الفقهاء ألفاظ الطلاق التي لم يُتعارف كنياتٍ، مثل البائن والحرام مجازاً لا حقيقة؛ لأن هذه كلمات معلومة المعاني غير مستترة لكن الإبهام فيما يتصل به ويعمل فيه، فلذلك شابهت الكنيات فسميت بذلك مجازاً،

غير اتصال بينهما، وإنما يُكنون بالشيء عن الشيء على وجه السخرية أو التفاؤل فيكون عمّا يذمّ بما يُمدح به كما يذكرون صيغة الأمر على وجه الزجر والتهديد، ويقال: تربت يداك على معنى التعطف. فتبين بهذا أن الكناية غير المجاز.

وذكر في التقويم: سُمي المجاز قبل أن يصير متعارفاً كنايةً لاحتماله الحقيقة وغيرها<sup>(١)</sup>.

فلم يكن مراده ظاهراً، ولا ستار المراد سمي أسماء الضمير كنايةً نحو أنا وأنت ونحن؛ لأنّها لا تتميز بين اسمٍ واسمٍ بنفسها بل بغيرها وهو اتصال حروف أخرى إليها وذلك أن أصل أنا «أن» زيدت فيه الألف، وأصل أنت: أن، زيدت فيه التاء، وكذلك هاء الغيبة وكاف الخطاب؛ لأنه لا يميز اسمًا من اسمٍ إلا بقريته، أو لأن «أنا» للمذكر والمؤنث، ونحن كذلك، وأنت للمخاطب زيدا كان أو عمراً أو غيرهما، وسمى الفقهاء رحمهم الله ألفاظ الطلاق التي لم تصر متعارفة كنيات كالبائن والحرام والبتة بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة؛ لأن هذه الألفاظ [معلومة المعاني غير مستترة؛ لأنّها تُنبئ عن بينونة والحرمة والقطع، ولأنّ هذه الألفاظ]<sup>(٢)</sup> عندنا تعمل في حقائق موجباتها، ولهذا يقع بها التطبيقات البائنة.

وقد علم أن الكناية ما يراؤ به غير الحقائق مثل: فلان كثير الرماد، فإنه يراؤ به السخاوة كذا قيل.

فإن قيل: لما كانت تلك الألفاظ معلومة المعاني والمراد في نفسها لا يصح إطلاق لفظ الكناية عليها فلم سميت كنيات؟ قلنا: إنها معلومة المعاني والمراد لكن الإبهام حصل في

(١) تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ١٢٢).

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من س.

ولهذا الإيهام احتيج إلى النية، فإذا وجدت النية وجب العمل بموجباتها من غير أن يجعل عبارة عن الصريح،

الشيء الذي يتصل هو بلفظ البائن ونحوه، ويعمل هذا اللفظ في ذلك الشيء المتصل به فإن هذه الألفاظ إذا أضيفت إلى المرأة وقيل: أنت بائنٌ ونحو ذلك ثبت فيها نوع إيهام وخفاء؛ لتزاحم جهة بينونة في المحل؛ لجواز أن يكون مراد القائل: أنت بائنٌ عن الخيرات، أو عن الدين، أو عن النسب، أو عن وصلة النكاح: أو عن البهتان، ونحو ذلك.

وكذا قوله: أنت خلية، يحتمل أن يكون مراده: أنت خلية عن الخيرات، أو عن القرابات، أو عن المال، أو عن الأوصاف الحميدة، أو الذميمة، أو عن النكاح، أو غير ذلك، وكذا بته وبتلة؛ إذ هما عبارتان عن القطع فاحتملنا القطع عن النكاح، أو عن الخيرات، أو عن الوالدين، أو نحو ذلك، وإذا كان كذلك حصل الإيهام من حيث إنا لا نعلم أن مراد القائل من البائن ما هو؟ فلهذا الاحتمال والتردد شابهت الكنايات فسميت هذه الألفاظ بما سبق من الكنايات بطريق المجاز، ومجوز المجاز هو ما سبق من معنى الاستتار، فإن مراد المتكلم مستتر في هذه الألفاظ كما مر تقريره، وإنما تصير هذه الألفاظ كنايات عن الطلاق حقيقة على أصل الشافعي رحمه الله؛ لأنه يجعل الواقع بهذه الألفاظ رجعيًا كالواقع بلفظ الطلاق<sup>(١)</sup>.

أما على أصلنا فلا<sup>(٢)</sup>، ولهذا الإيهام الذي سبق ذكره احتاج لفظ الكناية إلى النية لتعين الجهة، فإن بينونة تحتمل بينونة الحكيمية والحقيقية كما مر ذكره، فإذا وجدت بينونة الحكيمية وهي الطلاق زال الإيهام وانعدم<sup>(٣)</sup> التردد، وكذا غير بينونة من الكنايات، وإذا كان كذلك فوجب العمل بموجبات ألفاظ الكنايات وهي بينونة والحُرمة والقطع ونحو

(١) ينظر الحاوي الكبير (١٠ / ١٥٩ - ١٦٠).

(٢) ينظر الاختيار لتعليل المختار (٣ / ١٣٢).

(٣) في ج: انعدم

ذَلِكَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَجْعَلَ تِلْكَ الْأَلْفَاظَ عِبَارَةً عَنْ صَرِيحِ الطَّلَاقِ وَكِنَايَةً عَنْهُ؛ إِذْ لَوْ كَانَتْ كَذَلِكَ لَكَانَتْ كِنَايَاتٍ حَقِيقَةً وَلَكَانَتْ رَوَاجِعَ.

فَإِنْ قِيلَ: لَا إِيْهَامَ فِي أَنْ الْمُرَادَ مِنْ لَفْظِ الْبَائِنِ الْبَيْنُونَةَ مِنْ وَصْلَةِ النِّكَاحِ؛ إِذْ لَوْ أَرَادَ الْمُتَكَلِّمُ بِهِ الْبَيْنُونَةَ مِنْ غَيْرِهَا لَكَانَ مِنْ حَقِّهِ أَنْ يَقُولَ: أَنْتِ بَائِنَةٌ؛ لِأَنَّهُ لَا اخْتِصَاصَ كَذَلِكَ بِالْمَرْأَةِ حَتَّى لَوْ صَرَخَ بِهِ لَوْجِبَ أَنْ يَقُولَ: أَنْتِ بَائِنَةٌ مِنَ الْمَعَاصِي، أَوْ مِنَ الْخَيْرَاتِ، فَيُفَرِّقُ بَيْنَ الْمَذْكَرِ وَالْمَوْثُ بِعَلَامَةِ التَّأْنِيثِ، أَمَا إِذَا أَرَادَ بِهِ الطَّلَاقَ لَا يُفَرِّقُ بَيْنَهُمَا كَمَا فِي: أَنْتِ طَالِقٌ وَحَائِضٌ؛ لِاخْتِصَاصِهَا بِالْمَرْأَةِ فَعَلِمَ بِذَلِكَ أَنَّ قَوْلَهُ: أَنْتِ بَائِنَةٌ بِمَعْنَى أَنْتِ طَالِقٌ، قُلْنَا: نَمْنَعُ هَذَا<sup>(١)</sup> الْأَصْلَ عَلَى مَذْهَبِ الْخَلِيلِ وَسَيَّبُوهِ وَهُوَ الْمَذْهَبُ<sup>(٢)</sup> الْمَنْصُورُ فَإِنْ تَرَكَ عِلَامَةَ التَّأْنِيثِ عِنْدَهُ فِي نَحْوِ: أَنْتِ طَالِقٌ لَا لِلِاخْتِصَاصِ بِالْمَرْأَةِ، بَلْ لِتَأْوِيلِهِ بِإِنْسَانٍ وَنَحْوِهِ، كَامْرَأَةٍ عَاشِقٍ، وَنَاقَةٍ ضَامِرٍ، فَعَلَى هَذَا يَجُوزُ أَنْ يَقَالَ: أَنْتِ بَائِنَةٌ مِنَ الْمَعَاصِي بِتَرْكِ الْعِلَامَةِ<sup>(٣)</sup>، وَعَلَى تَقْدِيرِ تَسْلِيمِهِ نَقُولُ: إِنَّهُ قَدْ يُؤَوَّلُ الْمَوْثُ بِالْمَذْكَرِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿هَذَا رَجِي﴾ [الأنعام: ٧٦] كَمَا يُؤَوَّلُ الْمَذْكَرُ بِالْمَوْثِ فِي قَوْلِهِ: مَا هَذِهِ الصَّوْتِ، فَكَانَ هَذَا التَّأْوِيلَ عَلَى وَجْهِ التَّعَارُضِ فَيَشْمَلُ<sup>(٤)</sup> الْكُلَّ.

فَإِنْ قِيلَ: أَنْتِ بَائِنَةٌ نَظِيرُ الْمَشْتَرِكِ فِي الْمَعْنَى فَكَيْفَ أوردَهُ أَيْضاً نَظِيرُ الْكِنَايَةِ؟ قُلْنَا: لَا تَنَافِي بَيْنَهُمَا؛ فَإِنَّهُ مَشْتَرِكٌ بِمَعْنَى وَكِنَايَةٌ بِمَعْنَى آخَرَ، وَذَلِكَ لِأَنَّهُ مَشْتَرِكٌ لِاشْتِرَاكِ مَاخِذِ الْاِسْتِثْقَاقِ فِيهِ مِنَ الْبَيْنُونَةِ وَالْيَيْنِ وَالْبَيْنَانِ، وَكِنَايَةٌ أَيْضاً بِاعْتِبَارِ اسْتِتَارِ الْمُرَادِ عَلَى السَّامِعِ، كَمَا يَكُونُ الْفِعْلُ الْوَاحِدُ أَفْعَالاً شَرْعاً بِاعْتِبَارِ جِهَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ، كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ حَرَاماً فَشَرِبَ خَمِراً لَزِمِيَّ بَغَيْرِ إِذْنِهِ فِي نَهَارِ رَمَضَانَ عَامِداً، يَجِبُ الضَّمَانُ؛ لِأَنَّهُ غَضَبَ مَالِ الدَّمِيِّ، وَالْحَدُّ؛ لِأَنَّهُ شَرِبَ الْخَمْرَ، وَيَجِبُ كَفَارَةُ الْيَمِينِ؛ لِأَنَّهُ حَنَثَ فِي يَمِينِهِ، وَيَجِبُ قَضَاءُ رَمَضَانَ؛ لِأَنَّهُ فَوَّتَ يَوْماً مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ، وَكَفَارَتَهُ؛ لِأَنَّهُ هَتَكَ حَرَمَةَ الشَّهْرِ عَامِداً.

(١) في ج: هذه.

(٢) في ج: مذهب.

(٣) ينظر الكتاب لسيبويه (٣/ ٢٣٦ - ٢٣٧).

(٤) في ج: فيشتمل.

ولذلك جعلناها بوائن، وانقطعت بها الرجعة إلا في قول الرجل: اعتدي؛ لأن حقيقة الحساب، ولا أثر لذلك في النكاح، والاعتدادُ يحتملُ أن يُرادَ به ما يُعدُّ من غير الأقرء،

قال رحمه الله: (جعلناها بوائن) إلى قوله: (لا عاملاً بموجبه)

أقول: ولأجل أن الألفاظ المذكورة عاملةٌ بموجباتها من غير أن يجعلَ عبارةً عن الصريح جعلنا تلك الألفاظ بوائن غير معقبة للرجعة؛ إذ البائن لا يعقب الرجعة إلا في قول الرجل لامرأته: اعتدي؛ فإنما جعلناه من البوائن بل من الرواجع وإن كان من ألفاظ الكنايات لاحتماله وجوهاً متعددة متغايرة؛ لأن حقيقة تلك الكلمة وهي اعتدي للحساب والعدة، ولا أثر للحساب في قطع وصلة النكاح بخلاف البائن والحرام ونحوهما فإن هنَّ تأثيراً في قطع وصلة النكاح، فإذا نوى الطلاق انقطع النكاح عملاً بحقيقتين، وإذا لم يكن للاعتداد أثر في قطع النكاح فإذا نوى به الطلاق لا يمكن أن يقع بائناً لكن الاعتداد يحتمل عد الإقرء وغير ذلك، فإنه يحتمل أن يكون مراد الزوج: اعتدي نعم الله تعالى، أو نعمتي عليك، أو الأغنام، أو الجوز<sup>(١)</sup> أو اعتدي من النكاح، فإذا نوى الأقرء أي: الاعتداد من النكاح فزال الإيهام بالنية لتعين وجه الطلاق بها / ج: ٢١٥ / وجب بهذه النية الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء؛ لأن مطلق الأمر للوجوب فلا بد من صرف الأمر بالاعتداد إلى حالة يجب عليها اعتداد الأقرء فيها، ولا يصح ذلك إلا بعد وقوع الطلاق فيثبت الطلاق تصحيحاً للأمر بالاعتداد، وهذا هو معنى الاقتضاء على ما عرف، والثابت بالاقتضاء لضرورة تصحيح المذكور، والضرورة تندفع بالأدنى وهو الرجعي، فلا يصر إلى الأعلى وهو البائن، أو لأنه لا تأثير للاعتداد في قطع النكاح فبقي مجرد الكناية عن الطلاق من غير دلالة تقترن به على البيونة والقطع، والطلاق الموصوف بتلك الصفة معقب للرجعة، وأما قبل الدخول فلا يمكن القول

(١) في ج: الجودة.

فإذا نوى الأقرء فزال الإبهام وجب بها الطلاق بعد الدخول اقتضاءً وقبل الدخول جعل مستعاراً محضاً عن الطلاق؛ لأنه سببه، فاستعير الحكم لسببه، فلذلك كان رجعيًا، وكذلك قوله: استبرئني رحمك،

بشوت الاقتضاء؛ لأن ثبوت المقتضى لتصحيح المقتضي، والأمر بالاعتداد ههنا غير صحيح؛ لأن العدة غير واجبة بالنص والإجماع، فانعدم المقتضى فجعل الاعتداد مستعاراً محضاً عن الطلاق شرعاً أي: مجازاً عنه، ووجه الاستعارة هو أن الطلاق سبب لوجوب الاعتداد على ما هو الأصل في النكاح؛ لأن النكاح إنما يعقد للدخول؛ لأن المقصود منه هو الدخول لا الطلاق؛ لكونه عقد عمر شرع لمقصود التوالد والتناسل، وذلك لا يحصل إلا بالدخول، والطلاق قبل الدخول إنما هو لعارض من العوارض، ولا مدخل للعوارض في قواعد الشرع فكان الطلاق سبباً لثبوت الاعتداد فاستعير الحكم وهو الاعتداد لسببه وهو الطلاق.

وإنما قال رحمه الله: «مستعاراً محضاً» لأن المجاز قبل صيرورته متعارفاً يسمى كناية وهذا متعارف في اصطلاح الفقهاء رحمهم الله، فلا يسمى كناية فيكون مستعاراً محضاً.

فإن قيل: في هذا الكلام نظر من وجوه أربعة

الأول أنه إن جعل مستعاراً عن الطلاق فلا يخلو إما أن يجعل مستعاراً عن قوله: أنت طالق، أو مُطلقةً، أو طَلَّقْتِكِ، أو طَلَّقِي، لا يجوز الأول.

والثاني للاختلاف<sup>(١)</sup> في الصيغة لكون اعتدي فعل أمر، وهما ليسا بفعال، فضلاً عن أن يكون أمراً، ولا يجوز الثالث؛ لأنه وإن كان فعلاً فليس بأمر، ولا بد للاستعارة من الاشتراك في الصيغة، ألا ترى إلى قوله: وهبت ابنتي منك، وقوله: زوجت ابنتي منك، وقوله: أنت حرة، وقوله: أنت طالق، كيف تطابقت صيغة، ولا يجوز الرابع؛ لأنه لو قال لها:

(١) في ج: لا اختلاف.



وقد جاءت السنة أن النبي عليه السلام قال لسودة بنت زمعة: اعتدي، ثم راجعها، وكذلك: أنت واحدة، يحتمل نعتاً للطلقة، ويحتمل صفة للمرأة، فإذا زال الإبهام بالنية كان دلالة على الصريح لا عاملاً بموجبه،

طلقى لا يقع الطلاق لمجرد هذا اللفظ.

الثاني أن الطلاق قبل الدخول ليس بسبب لوجوب العدة لقوله تعالى: ﴿فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا﴾ [الاحزاب: ٤٩] فكيف تصح الاستعارة عن المعدوم؟!.

الثالث أنه وإن كان سبباً فاستعارة المسبب للسبب غير جائزة كما مر بيانه.

الرابع أنه لو قال لعبد: كفر يمينك بالمال، أو تزوج أربعاً، والعبد لا يقدر على ذلك إلا بعد ثبوت العتق له ولم يثبت له العتق تصحيحاً للأمر بالتكفير والتزويج بالأربع، قلنا: الجواب عن النظر الأول هو أن يجعل قوله: اعتدي مستعاراً عن قوله: كوني طالقاً، وقد صرح في الخلاصة وغيرها أنه إذا قال لها: تو طلاق باش أو: طلاق شو<sup>(١)</sup> / س: ١٤٨ / تطلق من غير نية.

والجواب عن الثاني هو أن الطلاق سبب لوجوب العدة على ما هو الأصل؛ إذ النكاح شرع للدخول على ما سبق ذكره.

والجواب عن الثالث أنه إنما لا يجوز استعارة المسبب للسبب إذا لم يكن مختصاً به، أما إذا كان مختصاً به فيجوز مثل الدخان مع النار فإنه حينئذ يصير بمعنى العلة والمعلول، وإنما لا تجوز استعارة النكاح للبيع والطلاق للإعتاق عندنا لأنه كما يثبت ملك المتعة بالشراء يثبت بالهبة والوصية والإرث وغير ذلك، فلم يكن لملك المتعة اختصاص بالشراء، وكذا زوال ملك المتعة كما يثبت بالعتق يثبت بالرضاع والمصاهرة والتمجس، فلا تجوز استعارة

(١) بالفارسية، ومعناها: كوني طالقاً.

الحكم للسبب في مثل هذه الصورة لتزاحم الأسباب وانعدام الاختصاص الموجب للافتقار المجوز للاستعارة، فأما إذا وجد الاختصاص ولم يكن بد للحكم من ذلك السبب فتجوز كما في قوله تعالى: ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ [يسف: ٣٦] فإنه ذكر الخمر وأراد بها العنب؛ إذ لا بد للخمر من العنب عندنا؛ لأن الخمر هي التي من ماء العنب إذا غلا واشتد، فكذا هنا لا تصور للعدة بدون الطلاق بالنظر إلى الأصل.

وذكر الإمام المحقق الأستاذ ظهير الملة والدين محمد بن عمر البخاري برّد الله مضجعه: الطلاق وإن كان سبباً في حق هذا الحكم على التحقيق بناء على عدم الوضع لكنه في حق ما يبتنى عليه جواز الاستعارة وهو الاتصال بمنزلة العلة، وبيانه أن الطلاق لا يعمل عمله إلا بشرطة انقضاء العدة، والمشروط متصل بالشرط لا محالة، وقد انفصل أيضاً، فنقول: الاتصال موجود في الأكثر نظراً إلى العادة الفاشية، فلا يعتبر الانفصال المتحقق بطريق الشذوذ والندرة، ألا ترى أنه يصح إطلاق اسم الأسد على الشجاع بطريق الاستعارة وإن كان قد يخلو الأسد عن معنى الشجاعة، ثم لم يمنع ذلك من صحة الاستعارة، فكذا فيما نحن في تقريره.

والجواب عن الرابع أنه لا يصح الأمر بالتكفير والتزويج بالأربع بتقدير ثبوت العتق؛ لانقطاع ولاية المولى عنه حينئذ، فكان في تصحيح المقتضى إبطال المقتضى فيلزم منه إبطال المقتضى أيضاً، ولذلك قول الرجل لامرأته: استبرئي رحمك، لم يجعل من البوائن، بل من الرواجع؛ لأنه تصريح بها هو المقصود من الاعتداد وهو تعرف براءة الرحم، فإن معناه: اطلبي براءة رحمك، لكنه يحتمل الاستبراء لأجل الوطء أو الطلاق أو للتزوج بزواج آخر، فإذا زال الاحتمال بنية الطلاق كان كقوله: اعتدي، فيثبت الطلاق عند نيته بعد الدخول اقتضاءً، وقبل الدخول مستعاراً محضاً عن الطلاق على ما تقدم.

ثم إن المصنف رحمه الله أيد المعقول المذكور في قوله: «اعتدي» بالنص فقال: وقد جاءت

السُّنَّة أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لِسُودَةَ: اعْتَدِي، ثُمَّ رَاجَعَهَا<sup>(١)</sup>.

يعني أَنَّ المعقول الَّذِي ذكرنا فِي «اعْتَدِي» مؤثِّرٌ عقلاً معدَّلٌ شرعاً فيجوز إلحاق نظائره به، أو أرادَ أَنَّ القياسَ يقتضي البيونةَ فِي قوله: اعْتَدِي واستبرئي رحمك، كما فِي سائر الكنايات، إِلَّا أَنَا تركنا القياسَ بهذا الحديثِ المخالف للقياس، وما ثبت بخلاف القياسِ فغيره عليه لَا يقاس إِلَّا إِذَا كَانَ فِي معناه مِن كل وجه، فحينئذٍ يثبت بالدلالة لَا بالقياس، والنصُّ إِنَّمَا ورد فِي: «اعْتَدِي»، واستبرئي رحمك فِي معناه مِن كل وجه فالحق به دلالةٌ، ولا كذلك غيره؛ لما سبق أَنَّ «اعْتَدِي» حقيقته للحساب وَلَا أثر لِدَلِكِ فِي قطعِ عُلقةِ النكاح، ثُمَّ الفرقُ بين المُقتضى والكناية أَنَّ المُقتضى ما ثبت مع قيام المنصوص له، والكناية ما ثبت غير المذكور معنى ويقوم مقامه، والشيء إِذَا عملَ بنفسه لَا يجعلُ كنايةً عن غيره، وَفِي قوله: «اعْتَدِي» بعد الدخول أثبتنا المذكورَ شيئاً آخرَ زائداً تصحيحاً له فثبت أَنَّهُ اقتضاءٌ، وقبل الدخولِ لَا نثبتُ مع المذكور شيئاً آخرَ زائداً عليه تصحيحاً فثبت أَنَّهُ ليسَ باقتضاءٍ بل هو كنايةٌ عن غيره باعتبار السببية، وكذلك قولُ الرجل لامرأته: أنتِ واحدةٌ، مثل قوله: اعْتَدِي، فإنه يحتمل صفةً للطلقة المحذوفة، تقديره: أنتِ طالقٌ تطلقه واحدةً، وحذف الموصوف سائغٌ فِي اللغة كما يقال: ضربته وجيعاً أَي: ضرباً وجيعاً، وأعطيته جزيلاً أَي: عطاءً جزيلاً، ويحتمل صفةً للمرأة أَي: أنتِ واحدةٌ عند قومك أَي: مُتفرِّدةٌ عندهم، أو واحدةٌ عندي ليسَ معك غيرك، أو واحدةٌ نساء العالمِ فِي الجمالِ أو الديانة<sup>(٢)</sup>، وَإِذَا كَانَ كذلك فلا يتعين الطلاق بدون النية، فَإِذَا زال الإيهامُ بالنية كان زوالُ الإيهامِ بواسطة النية دلالةً على وجود صريح الطلاق بطريق /ج: ٢١٦/ التقدير أَي: أنتِ طالقٌ واحدةً، فتكون الواحدة حينئذٍ صفةً للطلقة، ووجود الصفة وَلَا موصوف محالٌ، فكأن ذكر الصفة دليلاً على ذكر الموصوف وهو الطلقةُ المُعقبة للرجعة، لَا أَنَّ يكون قوله: أنتِ واحدةٌ عاملاً بموجبه كما فِي قوله: أنتِ بائنٌ ونحوه مِن الكنايات؛ لِأَنَّ موجب الواحدة هو التوحد، وَذَلِكَ لَا ينبئ عن

(١) الآثار لأبي يوسف (ص: ١٤٦)، برقم (٦٦٧).

(٢) ينظر: أصول السرخسي (١/ ١٨٩)، المبسوط للسرخسي (٦/ ٧٥).

وقوع الطلاق فضلاً عن قطع وصلة النكاح، بخلاف البائن وأخواته فإنَّ موجبها انقطاع النكاح فوجب العمل بموجبها، وظهر مما ذكرنا أنَّه لا عبرة لقول من يقول: إنَّ النية في هذه المسألة غير معتبرة؛ لكون الواحدة صفة شخصها فلا تحتمل الطلاق كقوله: أنت قائمة.

فإن قيل: لم جعلت موصوفها صريح الطلاق حتى وقع بها الرجعي، ولم تجعله بائنة حتى يقع بها البائن؟ قلنا: لوجوه، أما لأنَّ الأصل في الكلام هو الصريح على ما يجيء وحمل الكلام على الأصل أولى؛ لأنَّ النصَّ وردَ بلفظ صريح الطلاق لا بالبائن كقوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ﴾ [البقرة: ٢٢٩] ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٨] ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا﴾ [البقرة: ٢٣٠] وغير ذلك، وجعل الموصوف من الذي وردَ به الكتاب أولى، أو لأنَّ هذا أقلُّ مؤنَّة؛ لأنَّ بالبائن ينقطع الملك وبالرجعي لا، أو حملاً لأمره على الصلاح فإنَّ في بعض الروايات يكون الرجل عاصياً بالطلاق البائن، أو لأنَّه يحتاج إلى تقدير موصوف وهو: أنت طالق تطلقه بائنة واحدة، والأصل عدم التقدير.

ثمَّ أنَّه لا عبرة لإعراب الواحدة عند عامة المشايخ رحمهم الله، وهو الصحيح؛ إذ العوام لا يميزون بين وجوه الإعراب، فلا يصح بناء حكم يرجع إلى العامة على هذا. كذا في الجامع الكبير للمصنّف رحمه الله.

وفي الهداية: وقال بعضهم: إنَّما تعتبر نيته إذا سكنها أما إذا نصبها فإنه يقع وإن لم ينو، وإذا رفعها لا يقع وإن نوى<sup>(١)</sup>.

(١) لم أقف عليه في الهداية، لكن قال الكاساني في بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٣ / ١٠٦) ما نصه: قال بعضهم: الخلاف فيما إذا قال «واحدة» بالوقف ولم يعرب. فأما إذا أعرب الواحدة فلا خلاف فيها لأنه إن رفعها لا يقع الطلاق بالإجماع لأنها حينئذ تكون صفة الشخص وإن نصبها يقع الطلاق بالإجماع؛ لأنها حينئذ تكون نعتاً لمصدر محذوف على ما بينا فكان موضع الخلاف ما إذا وقفها ولم يعربها ويحتمل أن يقال: إن موضع الرفع محل الاختلاف أيضاً؛ لأن معنى قوله: أنت واحدة أي: أنت منفردة عن النكاح. وقال أكثر المشايخ: إن الخلاف في الكل ثابت؛ لأن العوام لا يمتدون إلى هذا ولا يميزون بين إعراب وإعراب ولا خلاف أنه لا يقع الطلاق بشيء من ألفاظ الكناية إلا بالنية فإن كان قد نوى الطلاق يقع فيما بينه وبين الله تعالى، وإن كان لم ينو لا يقع فيما بينه وبين الله تعالى، وإن ذكر شيئاً من ذلك ثم قال: ما أردت به الطلاق =

والأصل في الكلام هو الصريح، وأما الكناية ففيها قصورٌ من حيث يقصرُ عن البيان إلا بالنية، والبيانُ بالكلام هو المراد، فظهر هذا التفاوتُ فيما يُدرا بالشبهات، وصار جنسُ الكناياتِ بمنزلة الضرورات،

قَالَ رحمه الله: (والأصل في الكلام هو الصريح) إِلَى قوله: (لما عُرفَ في كتاب الحدود)

أقول: الأصل في الكلام هو الصريحُ لَا الكناية؛ لِأَنَّ الكلامَ للإفهام وضع، وللإعلام نُصب ورُفع، والصريح هو التامُّ في هَذَا دون الكناية؛ لِأَنَّ فيها نوعَ قصورٍ من حيث إنها تقصرُ عَن البيان وإظهارِ المراد، وَهَذَا لَا يظهرُ المرادُ مِنْهَا إِلَّا بالنية، والبيانُ هو المراد بالكلام والكنايةُ قاصرةٌ عَن ذَلِكَ، فظهرَ منه التفاوتُ الَّذِي بَيْنَ الصريحِ والكنايةِ فيما يندري بالشبهات وتندفع بها وهو العقوبات، فَإِنَّ تِلْكَ لَا تُثبت بالكناياتِ، حَتَّى إِنَّ المُقرَّ عَلَيَّ نفسه ببعض الأسباب الموجبة للعقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح كالزنا والسرقة لَا يصير مستوجباً للعقوبة، كما إذا أقر بلفظ الأخذ في السرقة، ولفظ الوطء والجماع في الزنى فإنه لَا يحد. كذا في المبسوط.

ولهذا لَا تُقام هذه العقوبات عَلَيَّ الأخرس عند إقراره بإشارته؛ لِأَنَّهُ لَمْ يوجد التصريح بلفظه، ولا عند إقامة البينة عليه؛ لِأَنَّهُ رُبَّمَا يكون عنده شبهة لَا يتمكن من إظهارها بإشارته<sup>(١)</sup>، وصار جنس الكنايات بمنزلة الضرورات، لِأَنَّ الأصل في الكلام هو الصريح على ما مرَّ، وَإِنَّمَا يعمل بالكنايات كيلا يلغوَ كلامُ المتكلم فصارت بمنزلة الضرورات التي لَا يُؤتى بها إِلَّا للحاجة، وَمَا ثبت ضرورةً لَا يثبت له حكمُ العموم، ولهذا لَا يثبت بها الحكم فيما يسقط بالشبهة، وَهَذَا قلنا: إِنَّ حَدَّ القذف لَا يجب إِلَّا بتصريح الزنى حَتَّى إِنَّ مَنْ قذف رجلاً بالزنا فقال له رجل آخر: صدقت، لَا يستوجب المصدق الحدَّ؛ لِأَنَّ مَا يلفظ به كناية

= يدين فيما بينه وبين الله تعالى؛ لأن الله تعالى يعلم سره ونجواه.

(١) ينظر المبسوط للسرخسي (٩/ ٩٨).

ولهذا قلنا إن حد القذف لا يجب إلا بتصريح الزنى حتى إن من قذف رجلاً بالزنى فقال له آخر: صدقت، لم يحد المصدق، وكذا إذا قال: لست بزاني، يريد التعريض بالمخاطب لم يحد، وكذلك في كل تعريض لما قلنا،

عن القذف؛ لاحتمال مطلق التصديق وجوهاً مختلفة، إذ يحتمل أن يكون مراده صدقت قبل هذا فلم كذبت الآن في هذا؟ أو كنت صادقاً فيما مضى فكيف تتكلم بهذه الكلمة الشنعاء؟ وإذا كان كذلك لا يثبت الحد مع الاحتمال، وإن كان باعتبار الظاهر إنما نفهم منه التصديق في الزنى لكن هذا الظاهر لا يكفي لإيجاب الحد، وكذلك إذا قال لغيره: أما أنا فلست بزاني، يريد بذلك التعريض للمخاطب لم يحد؛ لأنه لم يصرح بنسبته إلى الزنى فيكون قاصراً في نفسه، وقال مالك رحمه الله: يحد<sup>(١)</sup>.

وكان في هذا اختلاف الصحابة رضي الله عنهم، فعمر رضي الله عنه كان لا يوجب الحد في مثل هذا، ويقول: في حالة المخاصمة مقصوده بهذا اللفظ نسبة صاحبه إلى شين وتزكية نفسه لا أن يكون قذفاً للغير، وأخذنا بقوله؛ لأنه<sup>(٢)</sup> إن تصور معنى القذف فهو بطريق المفهوم، والمفهوم ليس بحجة عندنا<sup>(٣)</sup>، وكذلك الحكم في كل تعريض لما قلنا من العلة، بخلاف من قذف رجل رجلاً آخر بالزنا فقال آخر: هو كما قلت، فإنه يحد هذا الرجل الثاني وإن كان هذا تعريضاً محتملاً؛ لأن قوله: «هو كما قلت» لا يحتمل معنى آخر سوى تصديقه فيما قال، فكان بمنزلة التصريح، وهذا لأن كاف التشبيه يوجب العموم عندنا في المحل الذي يحتمله، ولهذا قلنا في قول علي رضي الله عنه: إنما أعطيناهم الذمة وبدلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا.

(١) ينظر المدونة (٤ / ٤٩٤).

(٢) في س: لا.

(٣) ينظر: مختصر اختلاف العلماء (٣ / ٣١١)، المبسوط للسرخسي (٩ / ١٢٠).

بخلاف من قذف رجلاً بالزنى فقال آخر: هو كما قلت، حدّ هذا الرجل، وكان بمنزلة الصريح لما عرف في كتاب الحدود والله اعلم.

إنه تجرى على العموم فيما يندرى بالشبهات وفيما يثبت معها<sup>(١)</sup>، فالكاف أيضاً في قوله: «هو كما قلت» يوجب العموم؛ لأنه في محلٍ يحتمله فتكون نسبةً له إلى الزنى قطعاً، بمنزلة الصريح فيجب حد القذف؛ لأنّ حدّ القذف إنّما يجب بصريح الزنى؛ لما عرف في كتاب الحدود وهو أنّ القذف بصريح الزنى لا يحتمل معنى آخر، وهذا موجودٌ فيما نحن فيه فيجب الحدّ، وهذا مثل من قال لآخر: أشهد بأنك زانٍ، فقال الآخر: وأنا أيضاً أشهد، لا حدّ على الآخر؛ لأنّ قوله: «أشهد» كلامٌ محتملٌ، فلا يتحقق به القذف إلا أن يقول: أنا أشهد [عليه]<sup>(٢)</sup> بمثل ما شهدت به، فحينئذٍ يكون قاذفاً. كذا في مبسوط شمس الأئمة السرخسي رحمه الله.



(١) ينظر أصول السرخسي (١/ ١٩٠).

(٢) ما بين المعقوفين في النسختين: عليك.

والصواب: عليه. ينظر النص في المبسوط للسرخسي (٩/ ١٢١).

## باب وجوه الوقوف على أحكام النظم

وهو القسم الرابع، وذلك أربعة [أوجه]<sup>(١)</sup>: الوقوف بعبارة وإشارته ودلالته واقتضائه، أما الأول فما سبق الكلام له وأريد به قصدًا، والإشارة ما ثبت بنظمه،

### [باب وجوه الوقوف على أحكام النظم]

قال رحمه الله: (باب وجوه الوقوف على أحكام النظم) إلى قوله: (كما قال أبو حنيفة رحمه الله عليه)

أقول: وجوه الوقوف على أحكام النظم تنقسم أربعة أقسام، وهي الوقوف بسبب عبارة النظم وإشارته ودلالته واقتضائه، وقد سبق بيان وجه الانحصار فيها في موضعه، أما الأول فما سبق الكلام له وأريد به قصدًا، فالضمير البارز في له والمستتر في أريد يرجع إلى الموصول وهو ما، والبارز في به يرجع إلى الكلام أي: الثابت بعبارة النظم الذي كان سياق الكلام لأجله وأريد هو بالكلام مقصودًا لا ضمناً، وذلك احتراز عن الثابت بالإشارة لأنه غير مقصود بالكلام، ولا سبق الكلام لأجله، وإنما قصد به حكم آخر فوق ذلك بين أثناء المقصود وتضاعيفه، ولهذا يعلم الثابت بالعبارة قبل التأمل؛ لأن ظاهر اللفظ يتناوله، بخلاف الثابت بالإشارة فإنه لا يعرف بظاهر اللفظ بل بنوع تأمل، والثابت بالعبارة والإشارة سواء في إيجاب الحكم؛ لأنه يثبت الحكم بهما قطعاً إلا أن الأول وهو الثابت / س: ١٤٩ / بالعبارة أحق [عند التعارض؛]<sup>(٢)</sup> لأن الثابت بالعبارة منظوم مسوق، والثابت بالإشارة منظوم غير مسوق، فالذي وجد في الثابت بالإشارة وجد في الثابت بالعبارة مع زيادة وهو السوق، فترجحت العبارة بها، نظير تعارضهما قوله ﷺ: تمر طيبة

(١) ما بين المعقوفين في المطبوع: وجه.

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من س.



مثل الأول إلا أنه غير مقصود، ولا سيق الكلام له، وهما سواء في إيجاب الحكم إلا أن الأول أحق عند التعارض، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣] سيق الكلام لإيجاب النفقة على الوالد،

وماء طهور<sup>(١)</sup>. مع قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [المائدة: ٦] فإن الحديث بعبارة يقتضي جواز التوضي بنيذ التمر، والآية بإشارتها تقتضي عدم جواز ذلك؛ لأنها أثبت انتقال الحكم إلى التراب عند فقدان الماء المطلق، وما قال الشافعي رحمه الله: لا يُصلى على الشهيد؛ لقوله تعالى ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحياءٌ عند ربهم يُرزقون﴾ [آل عمران: ١٦٩]، فإن الآية سقت لبيان منزلة الشهداء عند الله تعالى من المقامات العلية والدرجات السنية كما قال تعالى: ﴿يُرزقون \* فرحين بما آتاهم الله من فضله﴾ [آل عمران: ١٦٩ - ١٧٠] وفيها إشارة إلى أنه لا يُصلى عليهم؛ لأن الله تعالى ستمهم أحياء، ولا يُصلى على الحي صلاة الجنزة<sup>(٢)</sup>، لكننا نقول: هم أموات حقيقة وحكمًا، أما حقيقة فظاهر وأما حكمًا فلا تة قُسمت أموالهم وزوجت نساؤهم ودفنوا في المقابر فيُصلى عليهم، ألا ترى أن النبي ﷺ صلى على حمزة رضي الله عنه حين استشهد<sup>(٣)</sup>، فمن الثابت بعبارة النظم قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣] فإن الثابت بالعبارة إيجاب نفقتهن على المولود له وهو الأب؛ إذ السياق لذلك، ومعنى الآية والله أعلم: والأمهات المطلقات

(١) مسند أحمد (٦ / ٣٥٩)، برقم (٣٨١٠)، عن ابن مسعود، قال: كنت مع النبي ﷺ ليلة لقي الجن، فقال: «أمعك ماء؟» فقلت: لا، فقال: «ما هذا في الإداوة؟» قلت: بنيذ. قال: «أرنيها، ثمرة طيبة، وماء طهور» فتوضأ منها، ثم صلى بنا.

(٢) ينظر الحاوي الكبير (٣ / ٣٤).

(٣) مسند أحمد (٧ / ٤١٨)، برقم (٤٤١٤)، وفيه: فوضع رسول الله ﷺ، حمزة، فصلى عليه، وجيء برجل من الأنصار، فوضع إلى جنبه، فصلى عليه، ورفع الأنصاري، وترك حمزة، ثم جيء بآخر فوضعه إلى جنب حمزة فصلى عليه، ثم رفع، وترك حمزة حتى صلى عليه يومئذ سبعين صلاة. وينظر المبسوط للسرخسي (٢ / ٥٠).

وفيه إشارة إلى أن النسب إلى الآباء؛ لأنه نُسبَ إليه بلام الملك، وفيه إشارة إلى أن للأب ولاية التملك في مالٍ ولده، وأنه لا يُعاقب بسببه كالمالك بمملوكه؛ لأنه نُسبَ إليه بلام الملك، وعليه تُبنى مسائل كثيرة،

يرضعن أولادهن أي: من أحقُّ بإرضاع الأولاد من أجنبياتٍ يسترضعهن الآباء؛ لأنهن أرقُّ عليهنم والطفُ بهم، وَعَلَى المولودِ له - وأريدَ به الجمعُ - رزقهن وكسوتهن، وَهَذَا عَلَى طريق الأجر؛ لأنهن يحتجن إلى ما يُقمن به أبدأهن بالمعروف أي: من غير إسرافٍ وَلَا تقتير. وَمِنْهُمْ مَنْ حَمَلَ الآيَةَ عَلَى الوالدات المنكوحات، وجعل الرزق والكسوة من النفقة دون الأجر، وظاهرُ الآيَةِ يدلُّ عَلَى أنها في المطلقة؛ لِأَنَّ مَا قَبْلَهَا وَمَا بَعْدَهَا فِي حَقِّ المطلقَات. كَذَا فِي التيسير<sup>(١)</sup>.

ودلت الآيَةُ عَلَى أَنَّ الأمَّ أَحَقُّ بِإرضاع الولد، وَلَيْسَ لِلأبِ أَنْ يسترضعَ غيرها إذا أرضعته؛ لقوله تَعَالَى: ﴿يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣] فَإِنَّ صِيغَتَهُ الخبرُ ومعناه الأمر، ودلت أيضاً عَلَى أَنَّ الأمَّ مَخِيَرَةٌ بَيْنَ أَنْ تُرْضِعَ وَأَنْ لَا تُرْضِعَ لقوله تَعَالَى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٦] وَلَا يَجِبُ الإرضاعُ عَلَى الأم؛ لِأَنَّ كفايَةَ الولدِ عَلَى الوالد، وأجرُ الرضاع كالنفقة، والأمرُ فِي ذَلِكَ مصروفٌ إِلَى الاستحبابِ بدليلِ قوله تَعَالَى: ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا﴾ [البقرة: ٢٣٣] فإنه قِيلَ: معناه لَا تُضَارَّ والدةٌ بولدها بإلزام الإرضاع مع كراهيتها وَهَذَا إِذَا وَجَدتْ مَنْ تُرْضِعُهُ، أمَّا إِذَا لَمْ تَوجدْ فتَجِبُ عَلَى الإرضاعِ صيانةٌ للصبِي عَنِ الضياع<sup>(٢)</sup>، وأمَّا الثابتُ بِإشارةِ النظمِ فأحكامٌ، مِنْهَا أَنَّ نَسَبَ الولدِ إِلَى الآباءِ؛ لِأَنَّهُ أَضَافَ تَعَالَى الولدَ إِلَيْهِ بِلامِ التملك، فقال: ﴿وَعَلَى المَوْلُودِ لَهُ﴾ واللامُ دليْلُ الملك، كقولهم: هَذَا العبدُ لفلانِ،

(١) ينظر تفسير الماتريدي (٢/ ١٧٦).

(٢) الإرضاع من واجبات الديانة، فتجبر عليه بالفتوى لا بالقضاء وإن وجد غيرها، وهذا في المنكوحه أو الرجعية، أو المبتوتة في رواية. ولا يجوز أخذ الأجرة على الواجب ديانة. ينظر: المبسوط للسرخسي (١٥/ ١٢٨)، الهداية في شرح بداية المبتدي (٢/ ٢٩١).

وفيه إشارة إلى انفراد الأب بتحمل نفقة الولد لأنه أوجبها عليه بهذه النسبة، ولا يُشاركه أحدٌ فيها فكذلك في حكمها، وفيه إشارة إلى أن الولد إذا كان غنياً والوالد محتاجاً لم يشارك الولد أحدٌ في تحمل نفقة الوالد لما قلنا من النسبة بلام التملك،

وَلَا يصير الولد ملكاً للوالد بالإجماع، فدلَّ على أن الولد صار أحق بالوالد نسبةً وإضافةً فَكَانَ هو المختصَّ بالنسبة إليه.

فإن قيل: ما فائدة تخصيص نسبة الأولاد إلى الآباء مع أن الولد كما يُنسب إلى الأب كذلك يُنسب إلى الأم، فيقال: هذا ولد فلانة كما يقال: هذا ولد فلان، فالولد منسوبٌ إلى كل واحدٍ منهما كاملاً وكذلك نصيبُ الولد في الإرث منهُما على السواء؟ قلنا: فائدته إنما تظهر في حق أمر يصلح الولد لذلك الأمر إن اعتبر فيه جانب الأب، ولا يصلح هو له إن اعتبر فيه جانب الأم، كما في الإمامة الكبرى وهي الخلافة فإنه إن كان أبوه قرشياً يصلح الولد وأمه على أي نسب كانت، وفي عكسه لا يصلح الولد لها، وفي حق الكفاءة كذلك فإنه يعتبر نسب الآباء فيها دون الأمهات<sup>(١)</sup> وكذلك في مهر المثل فإنه يعتبر فيه نسب الآباء دون الأمهات، ومنها أن للأب حق التملك في مال ولده، وأن الوالد لا يُعاقب بسبب ولده كالمالك لا يُعاقب بسبب مملوكه، فإن الوالد إذا قتل ولده عمداً لا يقتل به كالمالك إذا قتل مملوكه عمداً، وذلك لأنه أضاف تعالى الولد إلى الوالد بلام الملك، فيكون ما نُسب إلى الولد منسوباً إلى والده فيكون له ولاية التصرف في ماله، وإليه أشار النبي ﷺ بقوله: أنت ومالك لأبيك<sup>(٢)</sup>.

والفرق بين حق التملك وحق الملك أن من له حق التملك له ولاية أن يجعل ذلك الشيء ملكاً لنفسه في المستقبل، أما في الحال فليس له فيه ملكٌ بوجه من الوجوه، كالشفيع

(١) ينظر الكافي شرح النزدي (٢/ ١٠٣٨).

(٢) سنن ابن ماجه (٢/ ٧٦٩)، برقم (٢٢٩١).

وفيه إشارة إلى أن النفقة تُستحقُّ بغير الولاد، وهي نفقة ذوي الأرحام خلافاً للشافعي رحمه الله؛ لقوله عز وجل: ﴿ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، وذلك بعمومه يتناول الأخ والعم وغيرهما ويتناولهم بمعناه؛ لأنه اسم مشتق من الإرث،

له أن يملك الدار المبيعة وليس فيه حقُّ الملك بوجه في الحال، فإن حق الملك عبارة عن الملك من وجه في الحال<sup>(١)</sup> كالمكاتب فإن له حقَّ الملك في نفسه حتى لا يملك المولى وطء الجارية المكاتب؛ لأن لها في نفسها حق ملك وهو ملك اليد، وليس للأب في مال الابن ملك من وجه، ولهذا يملك الابن وطء جاريته، ولو كان للأب ملك من وجه في مال الابن لما ملك الابن وطء جاريته، وعلى ما سبق آنفاً أن نسبة الولد إلى والده بلام الملك تبنى مسائل كثيرة، كالأب لا يحد بوطء جارية ابنه وإن قال: علمت أنها علي حرام<sup>(٢)</sup>، وكنفقة الأب فأتها تُفرض على الابن إذا كان الأب محتاجاً والابن موسراً، سواء كان الأب قادراً على الكسب أو لم يكن. كذا ذكره الإمام خواهر زاده رحمه الله.

بخلاف الابن إذا كان بالغاً وهو قادر على الكسب لا يجب على الأب نفقته باعتبار أن للأب زيادة فضيلة على الابن<sup>(٣)</sup>، ألا ترى أنه يستحق مال ولده باعتبار الحاجة الضرورية كالنفقة وبغير الضرورية كاستيلاء جارية الابن، بخلاف الولد لأن نسبة الولد إلى الوالد بلام الملك، وكنفقة خادمة الأب فإنها واجبة على الابن، سواء كانت الخادمة امرأة أو جارية، بخلاف نفقة خادمة الابن حيث لا يجب على الأب. كذا في النفقات البرهانية وفي فتاوى قاضي خان رحمه الله<sup>(٤)</sup>.

ومنها أن الأب لا يشاركه غيره في نفقة ولده؛ لأنه تعالى أوجب النفقة على الأب بهذه

(١) الحال: ساقطة من ج.

(٢) ينظر: الأصل للشيباني (٧/ ١٨٢)، مختصر اختلاف العلماء (٣/ ٣٠٩).

(٣) ينظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٤/ ٣٠) وما بعدها.

(٤) ينظر: المحيط البرهاني في الفقه النعماني (٣/ ٥٧٩)، فتاوى قاضيخان (١/ ٣٨٨).

مثل الزاني والسارق، وفيه إشارة إلى أن من عدا الوالد يتحملون النفقة على قدر الموارث، حتى إن النفقة تجب على الأم والجد أثلاثاً لقوله عز وجل: ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، وهو اسم مشتق من معنى،

النسبة وهي نسبة الولد إليه بلام الملك، ولا يشارك الأب أحد في هذه النسبة، فكذا لا يشاركه أحد في حكم هذه النسبة وهو النفقة، بمنزلة العبد فإنها تجب على مولاه لا يشاركه فيها غيره، ومنها أن الولد إذا كان غنياً ووالده محتاجاً لا يشارك الولد أحد في تحمل نفقة الوالد، كما لا يشارك المالك أحد في نفقة مملوكه؛ لما مر من نسبة الولد إلى الوالد بلام الملك، ومنها أن النفقة تجب بغير قرابة الولاد، وهي نفقة ذوي الأرحام كما ذهب إليه أصحابنا رحمه الله عليهم خلافاً للشافعي رحمه الله<sup>(١)</sup>؛ لقوله تعالى في تمام هذه الآية ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾ [البقرة: ٢٣٣] وذلك أي: الوارث بعمومه باعتبار كونه معرفاً باللام يتناول الأخ والعم وغيرهما، ويتناول هؤلاء المذكورين وهم الأب والعم وغيرهما بمعناه أي: بمصدره وهو الإرث؛ لأن الوارث اسم مشتق من الإرث كالزاني والسارق، والحكم إذا رتب على مشتق دل ذلك على كون مأخذ الاشتقاق علّة الاشتقاق، وذلك هو الإرث ههنا لا الولاد.

فإن قيل: هذا الحكم وهو وجوب نفقة ذوي الأرحام على الوارث معلوم بعبارة النص؛ إذ النص وهو قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣] سيق لإيجاب النفقة، وقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾ [البقرة: ٢٣٣] معطوف عليه، فلا يكون ما

(١) ذهب الحنفية إلى وجوب نفقة الأصول والفروع والأرحام الوارثين بشروط وكيفية، وقال المالكية بوجوب نفقة الوالدين والأبناء الصليبين فقط بشروط، وقال الشافعية بنفقة ما يربطهم ولاد فحسب بشروط، وأما الحنابلة فالنفقة واجبة على صنفين بشروط: عمود النسب وهم الوالدان، وإن علوا، والولد وولده وإن سفل وارثاً كان أو غير وارث، والثاني: كل موروث سوى من ذكرنا، وسوى الزوج. وأما الأرحام ففيهم تفصيل وروايات. ينظر: المدونة (٢/ ٢٦٦)، مختصر اختلاف العلماء (٣/ ٤٠٥ - ٤٠٦)، المسوط للسرخسي (٥/ ٢٢٢ - ٢٢٩)، بحر المذهب للروياتي (١١/ ٤٩١)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني (٣/ ٥٨٣ - ٥٨٥)، الكافي في فقه الإمام أحمد (٣/ ٢٣٨ - ٢٤٠).

فيجبُ بناءُ الحكمِ على معناه، وفي قوله: ﴿رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣] إشارة إلى أن أجرَ الرضاعِ يستغني عن التقدير بالكيل والوزن كما قال أبو حنيفة رضي الله عنه،

ذكرتم ثابتاً بإشارة النص بل بعبارته، قلنا: نعم سيق الكلام لإثبات النفقة على الوارث لكنه لم يسق لأجل أن مأخذ الاشتقاق علة لإثبات النفقة فكانت الآية نصاً في إيجاب النفقة إشارة في بيان علة الاستحقاق وهي الإرث لا الولاد، ولهذا لا تجب النفقة على ذي الرحم غير الوارث كذا الرحم الكافر إذا لم يكن أباً، ومنها<sup>(١)</sup> أن غير الوالد من الأقارب يتحملون نفقة قريبهم بقدر حصتهم من الميراث، حتى إن نفقة الولد تجب على الجد والام ثلاثاً، ثلثاه على الجد، وثلث على الأم<sup>(٢)</sup>؛ لقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾ [البقرة: ٢٣٣] والوارث اسم / ج: ٢١٨ / مشتق من معنى أي: من اسم له معنى وهو المصدر، كالإرث فإن الوارث مأخوذ منه فيجب بناء الحكم على معنى الوارث أي: مصدره وهو الإرث، فيكون الإرث علة لوجوب النفقة.

فإن قيل: لو كان وجوب النفقة مبنياً على الإرث ينبغي أن يدور وجوبها مع الإرث أينما دار وجوداً وعدمًا، كما في الزاني والسارق وليس كذلك، فإننا نجد وارثاً في غير الأولاد وليس عليه النفقة، وغير وارث ويجب عليه النفقة، فإن الرجل المعسر إذا كان له خال وابن عم فنفقته على خاله، وابن عمه يحرم ميراثه! قلنا: وجوب النفقة مبنية على الإرث، لكن الاعتبار لأهلية الإرث، لا لإحرازه، والحاصل أن تأثير إحراز الإرث في وجوب النفقة إنما هو في ذوي الأرحام لا في غيرهم، وأما في حق ذوي الأرحام بمقابلة غير ذوي الأرحام فالمعتبر أهلية الإرث لإحرازه كما مر في صورة الخال وابن العم، فإن النفقة على الخال لأنه ذو رحم محرم منه، والإرث لابن العم لأنه عصبه والعصبه مقدمة على ذوي الأرحام، ثم

(١) في ج: منها.

(٢) ينظر الأصل للشيباني (١٠ / ٣٦٣).

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧] سياق الكلام لإباحة هذه الأمور في الليل ونسخ ما كان قبله من التحريم،

حل إذا كان له عمٌ وخالٌ فالنفقة على العم دون الخال؛ لأنها استويا في المحرمية وترجع ثم على الخال بكونه وارثاً، وكذا إذا كان له عمٌ وعمَةٌ وخالةٌ فالنفقة على العم المؤسر لا غير، ولو كان العم مُعسراً فالنفقة على العمة والخالة أثلاثاً على قدر ميراثهما<sup>(١)</sup>.

ومنها أن أجر الإرضاع من النفقة والكسوة يستغني عن إعلام الجنس وعن التقدير بالكيل والوزن حيث قال تعالى ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣] من غير تقدير، والمراد به - والله أعلم - بدل الرضاع، ألا ترى كيف نقل إلى الوارث بقوله: ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾ [البقرة: ٢٣٣] ونفقة المرأة لا تنتقل إلى الوارث. كذا في الأسرار.

وهذا دليل لما قال أبو حنيفة رحمة الله عليه أنه يجوز استئجار الظئر بطعامها وكسوتها من غير تقدير، وهذا لأن الجهالة فيه لا تفضي إلى المنازعة؛ إذ العادة جرت في التوسعة على الأظفار شفقة على الأولاد<sup>(٢)</sup>.

قال رحمه الله: (ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا﴾ [البقرة: ١٨٧]) إلى قوله: (فيمن أصبح جنباً)

أقول: مما ثبت بعبارة نظمه قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧] الآية فإن الثابت بعبارته إباحة الأكل والشرب والوقاع في جميع الليل، وانتساح ما كان قبله من التحريم في حق الأمم الماضية؛

(١) ينظر: تحفة الفقهاء (٢/ ١٦٧)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٤/ ٣١-٣٣).

(٢) ينظر: مختصر اختلاف العلماء (٤/ ١٠٣)، أصول السرخسي (١/ ٢٣٧).

وفيه إشارة إلى استواء الكل في الحظر؛ لأنه قال: ﴿ثُمَّ أَيْمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] أي: الكف عن هذه الجملة، فكان بطريق واحد، فلم يكن للجماع اختصاص ولا مزية، وفيه إشارة إلى أن النية في النهار منصوص عليه؛

إذ السياق لذلك، والثابت بإشارته أحكام، منها أن الأكل والشرب والجماع مستوي في الحظر والحرمة حالة الصيام؛ لأنه قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَيْمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] أي: أتموا الكف عن هذه الأشياء المذكورة في الآية فكان حظر كل تلك الأشياء بطريق واحد؛ لأن ركن الصوم هو الكف عن قضاء الشهوتين فكان تأدي الصوم بالكف عن كلها، وعرفنا من ذلك أن الكل على نمط واحد في حكم الصوم، ولهذا جعلنا الجماع ضد الصوم كالأكل والشرب، وسوينا بينهما في حكم الكفارة، أو لأن هذه الأشياء المذكورة في الآية لما ثبتت بخطاب واحد كان الكل كشيء واحد، ألا ترى أن غسل جميع البدن لما وجب بخطاب واحد وهو قوله تعالى ﴿فَاظْهَرُوا﴾ [المائدة: ٦] صار جميع البدن كعضو واحد، حتى يجوز نقل البلية من عضو إلى عضو، بخلاف الوضوء فإن نقل البلية من اليد إلى الرجل أو من الوجه إلى اليد ونحو ذلك لا يجوز؛ لأن كل واحد من هذه الأعضاء ثبت بخطاب على حدة، ولا يلزم على ذلك أن الصلاة وجبت بخطاب واحد وأركانها متفاوتة في القوة والضعف، فإن السجدة أقوى من القيام والركوع؛ لأننا نقول: الأصل ما ذكرنا إلا إذا قام الدليل على مزية البعض على البعض، وقد قام الدليل / س: ١٥٠ / في الصلاة عليها إجمالاً وتفصيلاً، أما الأول فإن من سقط عنه السجود سقط عنه القيام والركوع مع القدرة عليهما، وأما الثاني فلأن الصلاة عبادة والعبادة تُنبى عن التذلل والتواضع؛ إذ التبعذ التذلل، ومنه: طريق مُعبد أي: مذل، والبعبير المُعبد هو المهنوء بالقطران المذل، والتواضع والتذلل في السجود أكثر فكان أقوى، بخلاف ما نحن فيه، فإنه لم يقيم دليل على مزية البعض على البعض، فكان الكل سواء<sup>(١)</sup>، فلم يكن للجماع اختصاص ولا مزية فيجب به الكفارة كما وجبت بالأكل والشرب.

(١) ينظر الكافي شرح البزودي (٢/ ١٠٤٣).



لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ﴾ [البقرة: ١٨٧] بعد إباحة الجملة إلى طلوع الفجر، وحرفٌ ثم للتراخي، فتصير العزيمة بعد الفجر لا محالة؛ لأن الليل لا ينقضي إلا بجزء من النهار إلا أنا جاوزنا تقديم النية على الفجر بالسنة،

وَمِنْهَا أَنْ نِيَّةِ صَوْمِ الْفَرَضِ فِي النَّهَارِ صَحِيحَةٌ بِالنَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] بعد إباحة الجملة المذكورة من الأكل والشرب والجماع إلى طلوع الفجر والإتمام فعلٌ اختياريٌّ لا يوجد بدون النية، وحرفٌ ثم للتراخي فتصير العزيمة أي: النية حينئذٍ واقعة بعد الفجر لا محالة؛ إذ الليل لا ينقضي إلا بوجود جزء من النهار وعلى هذا كانت النية من النهار أصلاً فينبغي أن لا تقدم على طلوع الفجر لكننا جاوزنا تقديمها على طلوع الفجر بالسنة وهي قوله ﷺ: لَا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يَنْوِ الصِّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ<sup>(١)</sup>.

فإما أن يكون الليل أصلاً في حق النية فلا نجوزه؛ لأن النية لصيرورة الإمساك عبادة بها وفعل الصوم لا يوجد في الليل شرعاً، ونقول: إن جواز تقديم النية للتخفيف؛ إذ لا معنى لاشتراط نية الأداء في غير وقت الأداء حقيقة، وعلى هذا ينبغي أن تكون النية في النهار أفضل لكونها موافقة لإشارة الكتاب والدليل المعقول الذي مر ذكره، لكننا نقول: النية في الليل أفضل لكونها ثابتة بالكتاب والسنة؛ إذ جواز النية من النهار ثابت بإشارة الكتاب، وأفضلية النية من الليل ثابتة بالسنة، فكان فيما ذكرنا عمل بالكتاب والسنة جميعاً.

وَمِنْهَا أَنَّ الْجَنَابَةَ لَا تَنَافِي الصَّوْمِ فِيمَنْ أَصْبَحَ جَنَاباً؛ لِأَنَّهُ تَعَالَى أَبَاحَ أَسْبَابَ الْجَنَابَةِ مِنَ الْوُطْءِ وَاللَّمْسِ وَغَيْرِ ذَلِكَ إِلَى آخِرِ اللَّيْلِ فَكَانَ الْإِغْتِسَالُ بَعْدَ طُلُوعِ الْفَجْرِ لَا مُحَالَةً، فَيَنْقُضِي جُزْءاً مِنَ النَّهَارِ وَهُوَ جَنْبٌ مَعَ كَوْنِهِ صَائِماً.

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وفي سنن ابن ماجه (١ / ٥٤٢)، برقم (١٧٠٠)، بلفظ: «لا صيام لمن لم يفرضه من الليل».

فأما أن يكون الليل أصلاً فلا، وفي إباحة أسباب الجنبات إلى آخر الليل إشارة إلى أن الجنبات لا تنافي الصوم فيمن أصبح جنباً، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ﴾ [المائدة: ٨٩] الآية سياقها لإيجاب نوع من هذه الجملة على سبيل التخيير،

قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: (وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ﴾ [المائدة: ٨٩] ) إِلَى قَوْلِهِ: (فِي الْفَرْعِ وَالْأَصْلِ مَعًا غَلَطٌ)

أقول: مما ثبت بعبارة نظمه قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩] فَإِنَّ الثَّابِتَ بِعِبَارَةِ هَذِهِ الْآيَةِ إِجْبَابُ نَوْعٍ مِنَ الْجُمْلَةِ الْمَذْكُورَةِ عَلَى سَبِيلِ التَّخْيِيرِ؛ إِذْ سَيَاقُ الْآيَةِ لِذَلِكَ، وَفِيهَا ذِكْرٌ مِنَ الْآيَةِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ الْأَصْلَ فِي جِهَةِ الْإِطْعَامِ الْإِبَاحَةُ، وَالتَّمْلِيكُ مُلْحَقٌ بِهِ أَي: بِمَا ذَكَرَ مِنَ الْإِبَاحَةِ؛ لِأَنَّ الْمَنْصُوصَ عَلَيْهِ الْإِطْعَامُ، وَهُوَ فِعْلٌ مُتَعَدٍ، لِأَزْمِهِ طَعْمٌ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْإِطْعَامَ لَمَّا دَخَلَ عَلَيْهِ هَمْزَةُ الِاسْتِفْهَامِ صَارَ مُتَعَدِيًّا كَالِإِجْلَاسِ مِنَ الْجُلُوسِ، فَمَعْنَى الْإِطْعَامِ جَعْلُ الْغَيْرِ طَاعِمًا أَي: آكِلًا، وَالتَّعَدِيَّةُ لَا تَبْطُلُ الْمَعْنَى الْوَضْعِيَّ كَسَائِرِ الْأَفْعَالِ الْمُتَعَدِيَّةِ فَإِنَّهَا لَا تَخْرُجُ عَنْ وَضْعِهَا بِالتَّعَدِيَّةِ، بَلْ يَزِيدُ بِهَا مَعْنَى آخَرَ وَإِذَا لَمْ يَكُنْ لِأَزْمِ الْإِطْعَامِ وَهُوَ طَعْمٌ بِمَعْنَى الْمَلِكِ لَا يَكُونُ مُتَعَدِيًّا وَهُوَ الْإِطْعَامُ بِمَعْنَى التَّمْلِيكِ، فَعَرَفْنَا مِنْ ذَلِكَ أَنَّ التَّكْفِيرَ إِنَّمَا يَحْصُلُ بِفِعْلِ يَصِيرُ بِهِ مَطْعَمًا، وَلَا يَتِمُّ ذَلِكَ إِلَّا بَعْدَ أَنْ يَصِيرَ الْمَسْكِينُ طَاعِمًا، وَفِي تَسْلِيطِ الْمَسْكِينِ عَلَى الْأَكْلِ يَتِمُّ ذَلِكَ؛ إِذْ بِهِ يَحْصُلُ إِتْلَافُ عَيْنِ الطَّعَامِ وَيَتِمُّ زَوَالُهُ عَنِ الْمَلِكِ عِنْدَ تَمَامِ فِعْلِ الْإِطْعَامِ، وَهَذَا الْقَدْرُ يَكْفِي لِلتَّكْفِيرِ؛ إِذْ بِهِ يَحْصُلُ الزَّجْرُ وَالسُّتْرُ، فَإِنَّ الْمَلِكَ يَتَلَفُّ وَحَاجَةُ الْفَقِيرِ تَنْدَفَعُ وَالْكَفَّارَةُ قَدْ شَرَعَتْ بِإِتْلَافِ الْمَالِ كَمَا فِي التَّحْرِيرِ، فَكَانَ الشَّرْطُ هُوَ الْإِبَاحَةُ لَا التَّمْلِيكُ، فَلَا يَزَادُ عَلَى الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ، وَهَذَا وَاضِحٌ، فَمَنْ جَعَلَ التَّمْلِيكَ أَصْلًا كَانَ تَارِكًا حَقِيقَةَ الْكَلَامِ؛ لَمَا سَبَقَ تَقْرِيرُهُ، وَهَذَا إِشَارَةٌ إِلَى مَذْهَبِ الشَّافِعِيِّ

وفيه إشارة إلى أن الأصل في جهة الإطعام الإباحة، والتملك ملحوظ به؛ لأن الإطعام فعلٌ متعدُّ مطاوعه طعمٌ يطعمُ، وهو الأكل، فالإطعام جعله أكلاً كسائر الأفعال إذا تعدت بزيادة الهمزة لم تبطل وضعها وحقيقتها،

رحمه الله فإنه ذهب إلى أن التكفير بالإطعام لا يكون إلا بإخراج الطعام عن ملكه وذلك بالتمليك من الفقير، فلا يتأدى الواجب بالتمكين من الطعام، وذلك لأن المقصود سدُّ خلة المسكين وإغناؤه وذلك إنما يحصل بالتمليك دون / ج: ٢١٩ / التمكين فلا يتأدى الواجب به كما في الزكاة وصدقة الفطر، وكما في الكسوة فإنه لو أعار المساكين ثياباً بنية الكفارة فلبسوا لا يجوز فكذا الإطعام، والجامع أنه أحد أنواع التكفير<sup>(١)</sup>، وسيأتي الفرق بين الطعام والكسوة إن شاء الله تعالى، وجواب الباقي قد علم مما سبق، وأما إلحاق التملك بما سبق من الإباحة خلافاً لبعض الناس وهو [أحمد]<sup>(٢)</sup> بن سهل<sup>(٣)</sup> فهو أن الإباحة جزء من التملك تقديراً، والتمليك كلُّ بالنسبة إلى الإباحة، وذلك لأن حوائج المساكين كثيرة والطعام يصلح لقضاء كلِّ نوع من تلك الحوائج، فعلى هذا ينبغي أن لا يصحَّ التملك بل تُقضى الحوائج من الطعام، هذا ما يقتضي ظاهر لفظ الكتاب، وقيل: والإطعام يصلح لقضاء حاجة واحدة وهي حاجة الأكل، إلا أن الملك أي: التملك سببٌ لقضاء الحوائج كلها، فأقيم التملك مقامَ قضاء الحوائج؛ لأنَّ قضاء الحوائج أمرٌ باطنٌ، والتملك سببٌ ظاهرٌ فأقيم السببُ مقامَ المسببِ في موضع الخفاء.

ألا ترى أن الفقير إنما صار مصرفاً للزكاة باعتبار دفع حاجته، ودفع الزكاة إليه سببٌ

(١) ينظر المجموع شرح المذهب (١٨ / ١١٨).

(٢) ما بين المعقوفين في ج: حمد، وفي س: حمدان، وما في س موافق لما في الكافي شرح البزودي (٢ / ١٠٤٥)، وكشف الأسرار شرح أصول البزودي (٢ / ٢١٥)، وفي المبسوط للسرخسي (٧ / ١٥) سماه: أحمد. ولعله هو الصواب. وأحمد بن سهل الفقيه البلخي أبو حامد، سكن سمرقند. توفي الفقيه سنة أربعين وثلاث مائة. ينظر الجواهر المضية في طبقات الحنفية (١ / ٦٩).

(٣) وداود بن علي الأصبهاني. ينظر كشف الأسرار شرح أصول البزودي (٢ / ٢١٥).

فإذا لم يكن مطاوعه ملكاً لم يكن متعديه تمليكاً، هذا واضح جداً، فمن جعل التملك أصلاً كان تاركاً حقيقة الكلام، ومعنى الحاق التملك به خلافاً لبعض الناس أن الإباحة جزء من التملك في التقدير،

لدفع حاجته، إلا أن دفعها إلى حوائج نفسه أمر باطن لا يقف عليه<sup>(١)</sup> المزكي فقام التملك مقام دفع حاجته، حتى يخرج المزكي عن عهدة الزكاة وإن لم يدفعها الفقير إلى حاجته.

وإذا كان كذلك صار التملك بمنزلة قضاء الحوائج كلها باعتبار خلافته عن الحوائج فكان المملك بالتملك قضى جميع حوائج الفقير، ومن جملة تلك الحوائج الأكل، فعلم أن الإباحة جزء من التملك ضرورة؛ لأن في الإباحة قضاء حاجة واحدة، وفي التملك قضاء جميع الحوائج، فكانت الإباحة جزء من التملك لكنه تقديراً لا تحقيقاً؛ لأن العين في التملك تثبت قصداً والأكل ضمناً، وفي الإباحة يثبت الأكل قصداً والعين ضمناً، فصار النص المذكور واقعاً على الأكل الذي هو جزء من جملة الأنواع فاستقام تعدية النص إلى الكل المشتمل على الإطعام المنصوص عليه وعلى غيره وهو التملك؛ إذ فيه قضاء حاجة الأكل [مع حوائج آخر كقضاء الدين وقضاء أجره البيت وحاجة ما يشتري للبيت وغيرها]<sup>(٢)</sup> فكان أولى بالجواز، وإذا كان كذلك فيكون هذا عملاً بالنص بعينه في المعنى، وأما [أحمد]<sup>(٣)</sup> بن سهل فإنه يقول: لا يتأدى بالتملك وإنما يتأدى بالتمكين فقط؛ لظاهر قوله تعالى: ﴿فَإِطْعَامُ سَيِّئِينَ مَسْكِينًا﴾ [المجادلة: ٤] والإطعام فعل متعدٍ لازمه: طعم، وذلك هو الأكل دون الملك، ولأنه يجوز أن لا يطعم المسكين على تقدير التملك، والمؤدي مأمور بأن يجعل الفقير طاعماً، وجوابه يعرف مما سبق، وهذا يخالف الكسوة أي: الإطعام يخالف الكسوة في الحكم فإن إباحتها لا تجوز؛ لأن النص الوارد في الكسوة تناول التملك لا غير؛ لأنه

(١) عليه: ساقطة من ج.

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من س.

(٣) ما بين المعقوفين في النسختين: حمدان. وقد مر ما فيه قبيل أسطر.

والتملك كله؛ لأن حوائج المساكين كثيرة يصلح الطعام لقضاء كل نوع منها، إلا أن الملك سبب لقضائها فأقيم الملك مقامها فصار التملك بمنزلة قضائها كلها باعتبار الخلاف عنها، ومن هذه الحوائج الأكل فصار النص واقعا على الذي هو جزء من هذه الجملة فاستقام تعديته إلى الكل الذي هو مشتمل على هذا المنصوص عليه وعلى غيره، فيكون عملا بعينه في المعنى، وهذا بخلاف الكسوة؛ لأن النص هناك تناول التملك؛ لأنه جعل الفعل في الأول كفارة، وهو الإطعام وجعل العين في الثاني كفارة وهو الثوب؛

جعل الشارع الفعل في المذكور أولاً وهو الإطعام كفارة، وجعل العين في المذكور ثانياً وهو الثوب كفارة؛ إذ الكسوة بكسر الكاف اسم للثوب وبفتحها اسم لفعل العبد، والثوب محله فوجب أن تصير العين في الثاني كفارة لا منفعة العين التي هي الإعارة، وإثبات تصير العين كذلك أي: كفارة بالتملك دون الإعارة فصار التملك مذكوراً اقتضاءً، وصار النص هنا واقعا على التملك الذي هو قضاء لكل الحوائج من حيث المعنى فلم تستقم التعدية من العين إلى ما هو جزء منها وهو الإباحة، وما هو الجزء وهو الإباحة مع كونه جزء قاصر عن الكل وهو التملك؛ لأن الإعارة في الثياب منقضية قبل كمالها وهو حصول المقصود بالثوب من دفع الحر والبرد وغير ذلك؛ إذ من الجائز أن يسترد المعير الثوب قبل ذلك، وإثبات قال هذا تأكيداً لعدم جواز التعدية؛ لأنها لو كانت كاملة لا تجوز التعدية؛ لكونها جزء من الكل، والمنصوص عليه هو الكل، فكيف وهي قاصرة؟! بخلاف الإباحة في الطعام؛ لأنها لازمة؛ لأنه إذا وجد لا يمكن استرداده فكانت إباحة الطعام وإعادة الثوب في طرفي نقيض؛ لما سبق أن الإباحة قضاء حاجة الفقير، وحاجة الفقير تتجدد في إعارة الثوب عند انقضائها.

أو أراد أن الإطعام والكسوة في طرفي نقيض؛ لأن الإطعام فعل والكسوة بالكسر عين، والفعل مع الالف نقيضان، مع التفاوت الذي بينا وهو أن الإعارة في الثياب منقضية قبل

لإن الكسوة بكسر الكاف اسم للثوب، وبفتح الكاف اسم للفعل، فوجب أن يصير العين كفارة لا المنفعة، وإنما يصير كذلك بالتمليك دون الإعارة فصارت النص هنا واقعا على التمليك الذي هو قضاء لكل الحوائج في المعنى، فلم يستقم التعدية إلى ما هو جزء منها، وهو مع ذلك قاصر؛ لأن الإعارة في الثياب منقضية قبل الكمال، والإباحة في الطعام لازمة لا مرداً لفعل الأكل فيها، فهما في طرفي نقيض مع التفاوت الذي بينا، وكان قول الشافعي رحمه الله في قياس الطعام بالكسوة في الفرع والأصل معاً غلطاً،

الكمال، والإباحة في الطعام لازمة، وإذا كان كذلك فكيف يُقاس أحدهما بالآخر؟! وأتى يلزم من عدم جواز الإباحة في الثوب عدم جواز الإباحة في الطعام مع أنها يختلفان في تحصيل المقصود عند الإباحة؟ وقيل: معنى قوله: لأن الإعارة في الثياب منقضية قبل الكمال هو أن الكفارة إنما تقع كاملة إذا خرجت العين التي يكفر بها عن ملك المكفر وحصل سد خلة الفقير عنده، وذلك لا يتحقق في إعارة الثوب وإباحته؛ لأن المكفر إذا أعار الثوب للفقير إلى أن يبلى ويهلك في يده خرجت تلك العين عن ملك المكفر، وعند ذلك يتجدد حاجة الفقير ولا يخرج المكفر عن عهدة الكفارة به؛ لأن ركن الكفارة على ما ذكرنا لم يوجد، بخلاف الإطعام فإن عين الطعام تخرج عن ملك المكفر إذا أكل الفقير، وبه تقضى حاجة الفقير، فكان قول الشافعي رحمه الله في قياس الطعام بالكسوة كما مر ذكره<sup>(١)</sup> غلطاً في الفرع والأصل معاً، أما في الفرع وهو الإطعام فلأن الكفارة فيه هو الفعل المخصوص على ما سبق وهو مقتضى النص؛ إذ النص يقتضي الجواز بالإباحة فكان القول بالتمليك غلطاً في الفرع؛ لأنه خلاف مقتضى النص، أو لأن شرط القياس أن لا يكون المقيس الذي هو الفرع منصوصاً، والإطعام ههنا منصوص، وقد قاسه على خلاف ما اقتضاه النص على منصوص آخر فكان غلطاً، وأما في الأصل فلأن المنصوص عليه في الأصل الكسوة وهي العين لا

(١) في ج: ذكر.

وفيه إشارة إلى أن المساكين صاروا مصارف بحوائجهم فكان الواجب قضاء الحوائج لا أعيان المساكين، ثبتت هذه الإشارة بالفعل وهو الإطعام؛ لأن إطعام الطاعم الغني لا يتحقق كتمليك المالك لا يتحقق، ومن قضية الإطعام الحاجة إلى الطعم، وثبتت أيضاً بالنسبة إلى المساكين؛ لأن اسمهم ينبي عن الحاجة،

الفعل الذي هو التملك، وإنما يشترط الفعل في الأصل لتصير العين كفارة؛ إذ بدون الفعل لا يتصور كونها كفارة، فكان الفعل فيه ضمناً وتبعاً وفي الفرع قصداً، وقياس القصدية بالضمي تسوية بينهما مع وجود التفاوت، أو لأن في الأصل ترجيح مقتضى الكسوة وهو التملك على عبارة الإطعام وإنه غلط؛ لأن العبارة راجحة على المقتضى دون عكسه.

قال رحمه الله: (وفيه إشارة إلى أن المساكين صاروا مصارف لحوائجهم) إلى قوله: (فلم يؤخذ بالتفريق)

أقول: في قوله تعالى: ﴿إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ﴾ [المائدة: ٨٩] إشارة إلى أن المساكين صاروا مصارف الكفارة المذكورة بسبب حوائجهم فكان الواجب قضاء الحوائج لا أعيان المساكين المنصوصة، فكان التنصيص على عشرة مساكين كالتنصيص على عشر حاجات، وإنما قلنا: إن هذا الحكم ثبت بإشارة هذا النص؛ لأن فعل الإطعام يدل عليه؛ إذ الإطعام هو التمكين من الأكل، وإطعام الطاعم الغني غير متحقق؛ لأنه متمكن من الأكل كما أن تملك المالك غير متحقق؛ لأنه تحصيل الحاصل، ومن قضية الإطعام الحاجة إلى الطعم، والغني الطاعم غير محتاج إليه، وكذا ثبت الإشارة المذكورة أيضاً بالنسبة إلى لفظ المساكين؛ لأن اسم المساكين ينبي عن الحاجة؛ لأن المسكين مأخوذ من المسكنة، وإنما تدل على الحاجة، وذلك دليل على أن إطعام مسكين واحد في عشرة أيام مثل إطعام عشرة مساكين في ساعة واحدة / س: ١٥١ / لوجود عدد الحوائج على سبيل الكمال، فإنه عشر حوائج، والمقصود سد خلة المحتاج وإنما تتجدد بتجدد الأيام، فكان هو في اليوم الثاني بمنزلة مسكين آخر، ولأن

فَدَلَّ ذَلِكَ عَلَى أَنَّ إِطْعَامَ مَسْكِينٍ وَاحِدٍ فِي عَشْرَةِ أَيَّامٍ مِثْلُ إِطْعَامِ عَشْرَةِ مَسَاكِينٍ فِي سَاعَةٍ لَوْ جُودَ عِدَدُ الْحَوَائِجِ كَامِلَةً. فَإِنَّ قِيلَ: هَذَا لَا يُوْجَدُ فِي كَسْوَةِ مَسْكِينٍ عَشْرَةَ أَثْوَابٍ فِي عَشْرَةِ أَيَّامٍ وَقَدْ جُوزَ تَمُّ ذَلِكَ، وَلَا حَاجَةَ إِلَّا بَعْدَ سِتَّةِ أَشْهُرٍ أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ، قِيلَ لَهُ: هَذَا الَّذِي تَقُولُ حَاجَةُ اللَّبُوسِ وَهُوَ غَلَطٌ؛

الإطعام يقتضي طعاماً لا محالة، فكأن معنى الآية: فكفارته إطعام عشرة مساكين، وقد أدى ذلك، بخلاف الشاهد الواحد / ج: ٢٢٠ / وإن كرر شهادته في مجلسين لا يصير في معنى شاهدين؛ لأن المقصود هناك طمأنينة القلب، وبتكرير الواحد شهادته لا يحصل ذلك المقصود، فكان المسكين الواحد كالرأس الواحد في باب صدقة الفطر حيث يكون رأساً آخر في السنة الثانية باعتبار تجدد وصف المؤنة، وكذلك نصاب الزكاة يتجدد بتجدد الحول القائم مقام النماء.

والقاطع للشغب أن أربعة أمناء من شعير لما صلحت أن تصير أربعين مناً<sup>(١)</sup> باعتبار تجدد السبب حتى جاز أداء أربعة أمناء مقام أربعين مناً بأن يؤدي أربعة أمناء من شعير إلى مسكين ثم يشتريها منه ويؤديها إلى مسكين آخر حتى تمت عشرة مساكين بهذا الطريق، ولما جازت الكفارة بهذا الطريق صلح أيضاً أن يكون المسكين الواحد في اليوم الثاني مسكيناً آخر؛ إذ لتجدد السبب تأثير في تغيير العين، فكذلك لتجدد الوصف كما في الزكاة على ما ذكرنا.

فإن قيل: ما ذكرتم من عدد الحوائج لا يوجد في كسوة مسكين واحد عشرة أثواب في عشرة أيام؛ إذ الحاجة إليها لا تتجدد في كل يوم وإنما تثبت هي بعد سنة أو نصفها أو نحو ذلك وقد جوزتم صرف الكسوة إلى مسكين واحد في عشرة أيام، قيل له<sup>(٢)</sup>: الذي

(١) منا: بتخفيف النون والقصر، ك: عصا، والمنا: آلة الوزن، يعرف بها مقادير الموزونات، فيقال في تثنيته: منوان، كما يقال في تثنية عصا: عصوان، ويقال فيه من بالتشديد ك: ضب، وتثنيته: منان بالتشديد، كما يقال في تثنية ضب: ضبان. شرح التصريح على التوضيح (١ / ٦١٩).

(٢) في ج: أما.



لأنَّ النَّصَّ تناولَ التَّمْلِيكَ على ما قلنا، وقد أقمنا التَّمْلِيكَ مقامَ قضاءِ الحوائجِ كُلِّها والثوبُ قائمٌ إذا اعتبرتِ اللبوسَ، وإذا اعتبرتِ جملةَ الحوائجِ صارَ هالكاً في التقديرِ، فكانَ يجبُ أن يصحَّ الأداءُ على هذا متواتراً غيرَ أنَّ الحاجاتِ إذا قُضِيَتْ لم يكنَ بدُّ من تجديدها، ولا تجددَ إلا بالزمانِ،

تقوله وهو أنَّه لا حاجةٌ إلا بعد سنةٍ أو ستة أشهرٍ هو حاجةُ اللبوسِ أي: حاجةُ الثوبِ الَّذِي يُلبَسُ، فإنَّ اللبوسَ اسمٌ لما يلبسُ، وهو غلطٌ أي: الَّذِي تقوله غلطٌ؛ لأنَّ النَّصَّ تناولَ التَّمْلِيكَ على ما قلناه، وهو أنَّ التَّمْلِيكَ قضاءٌ لكلِّ الحوائجِ لا حاجةُ اللبوسِ وحدها وقد أقمنا التَّمْلِيكَ مقامَ قضاءِ كُلِّ الحوائجِ، والثوبُ قائمٌ إذا اعتبرتِ اللبوسَ، إِمَّا إذا اعتبرتِ جملةَ الحوائجِ صارَ الثوبُ هالكاً في التقديرِ؛ لأنَّه لمَ تعتبرِ حيثُ عَيْتُه فكانَ يجبُ أن يصحَّ أداءُ عشرةِ أثوابٍ إلى مسكينٍ واحدٍ متواتراً من غيرِ تجددِ زمانٍ؛ لأنَّه كلما أَدَى إلى المسكينِ هلكَ في يده واحتاجَ إلى كسوةٍ أخرى غيرَ أنَّ الحاجاتِ إذا قُضِيَتْ لمَ يكنَ بدُّ من تجديدها ولا وجودَ لتجددِ الحاجةِ إلا بتجددِ الزمانِ، وأدنى الزمانِ المتجددِ يومٌ لقضاءِ جملةِ الحوائجِ؛ لأنَّ التَّمْلِيكَ لما صارَ قضاءً للحوائجِ كُلِّها لمَ يكنَ بدُّ من زمانٍ مضبوطٍ بتجددِ حاجتهِ بتجدده وهو اليومُ كما في تملكِ الطعامِ؛ لما أنَّ ما دونَ اليومِ ساعاتٌ غيرُ مضبوطةٍ فلا يُدارُ الحُكْمُ عَلَيْهِ حَتَّى قَالَ بعضُ مشايخنا رحمهم اللهُ: يجوزُ الأداءُ في يومٍ واحدٍ إلى مسكينٍ واحدٍ العشرةَ الأثوابِ كُلِّها في عشرٍ<sup>(١)</sup> ساعاتٍ؛ لما قلنا من وجودِ عددِ الحوائجِ فيه كاملةً، ولأنَّ تجددَ الحاجةِ بتجددِ الوقتِ معلومٌ وتعدَّرَ الوقوفُ على حقيقةِ الحاجةِ فيجعلُ باعتبارِ كُلِّ ساعةٍ كأنَّ الحاجةَ متجددةٌ حكماً إلا أنَّ هَذَا القولَ غيرُ معلومٍ روايتهُ من السلفِ رحمهم اللهُ فَكَانَ اليومَ أولى لما ذكرنا أنَّ أدنى ما يتجددُ من الزمانِ لقضاءِ الحوائجِ يومٌ، والطعامُ في حكمِ التَّمْلِيكَ كالثوبِ حَتَّى يجوزَ أداءُ الطعامِ بطريقِ التَّمْلِيكَ في يومٍ واحدٍ إلى مسكينٍ واحدٍ عشرَ مراتٍ عند أولئك المشايخِ، وأمَّا إباحةُ الطعامِ فلا تصحُّ إلا في عشرةِ أيامٍ؛ لأنَّ

(١) في ج: عشرة.

وأدنى ذلك يومٌ لجملة الحوائج، حتى قال بعض مشايخنا: يجوز الأداء في يوم واحد إلى مسكين واحد العشرة كلها في عشر ساعاتٍ لما قلنا، إلا أنه غيرُ معلوم فكان اليومُ أولى، وكذلك الطعامُ في حكم التملكِ مثل الثوبِ، والإباحةُ لا يصحُّ إلا في عشرة أيام، ولا يلزمُ إذا قبض المسكينُ كسوتينِ من رجلين فصاعداً جملةً أنه يجوز؛ لأنَّ أداء كلِّ واحدٍ في غيره في حكم العدم،

المنصوص عليه الإطعامُ وحقيقته التمكينُ من الطعام، وتجددُ الحاجة إليه لا يتحققُ إلا بتجددِ الأيام، وأجاب في المبسوط عن السؤال المذكور بقوله: قلنا: نعم الحاجةُ إلى الملبوس كذلك أي: لا تتجدد في الأيام وإنَّما تتجددُ في ستة أشهرٍ، ولكننا أقمنا التملكِ مقامه في باب الزكاة أي: مقام تجدد الحاجة، والتملك يتحقق في كلِّ يومٍ، وإذا أقيم الشيء مقام غيره سقط اعتبار حقيقته في نفسه، وهذا لأنَّ الحاجة إلى الملك لا نهاية لها إلا أنه لا يجوزُ أداء الكلِّ دفعةً واحدةً للتنصيص على تفريق الأفعال، وذلك بتفريق الأيام في حق الواحد وقد يحصل أيضاً بتفريق الدفعات في يومٍ واحدٍ إلا أنه ليسَ لذلك حدٌ معلومٌ فقدرنا بالأيام، وجعلنا تجديدَ الأيام كتجدد الحاجة تيسيراً<sup>(١)</sup>.

قوله: «وَلَا يَلْزَمُ إِذَا قَبِضَ كَسَوَتَيْنِ» إلى آخره جوابٌ عمّا يقال: إنَّ المسكينَ إذا قبضَ كسوتينِ من رجلٍ واحدٍ في ساعةٍ واحدةٍ لا يجوزُ ذلك عن الكسوتينِ؛ لأنَّ قبض أحدهما على وجه التملك قضيت حاجته كما مرَّ بيانه فلم يُجزِ الآخر، وهذا المعنى موجودٌ فيما إذا قبض المسكين كسوتينِ من رجلين فصاعداً جملةً في ساعةٍ واحدةٍ ومع ذلك يجوزُ عن الكسوتينِ من غير تجديدِ زمان، فدلَّ ذلك على أنَّ مبناه ليسَ على ما قررتم من عدم تجديدِ حاجته في يومٍ واحدٍ فإنَّ حاجته في يومٍ واحدٍ كما لا تتجدد إذا قبض الكسوتينِ من رجلٍ واحدٍ كذلك إذا قبضها من رجلين، وتقرير الجواب هو أنَّه لا يلزم؛ لأنَّ أداء كلِّ واحدٍ من

(١) المبسوط للرخسي (٨ / ١٥٤).

فلم يؤخذ بالتفريق، وأما دلالة النصّ فما ثبت بمعنى النظم لغةً، وإنما نعني بهذا ما ظهر من معنى الكلام لغةً وهو المقصود بظاهر اللغة، مثل الضرب اسمٌ لفعلٍ بصورةٍ معقولةٍ ومعنى مقصود وهو الإيلام، والتأنيفُ اسمٌ لفعلٍ بصورةٍ معقولةٍ ومعنى مقصود وهو الأذى،

الرجلين في حقّ صاحبه كالعدم؛ إذ كلُّ واحدٍ مِنْهُمَا مكلفٌ بفعلٍ نفسه لا بفعلٍ غيره، فلم يؤخذ أي: فلم يكلف كلُّ واحدٍ مِنْهُمَا بالتفريق في الأداء، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فلم يؤخذ في حقّ المؤدي إلا كسوةً واحدةً فلا يردُّ نقضاً؛ إذ هو كأداء رجلين كلِّ واحدٍ منهما زكاةً نصابه، بخلاف الواحد فإن تملك الكسوتين فعله فيكلف بالتفريق.

قَالَ رحمه الله: (وأما دلالة النصّ) إلى قوله: (سميناه دلالةً لا قياساً)

أقول: دلالة النصّ هي الحكمُ الَّذِي لم يثبت بلفظِ المنصوص بل ثبتَ بمعناه لغةً، أي: ما ظهر من معنى المنصوص لغةً وهو المقصود بظاهرة لغةً لا استنباطاً كالضرب المحرّم بدلالة النصّ فإنه اسمٌ لفعلٍ وهو استعمالُ آلةِ التأديبِ في محلٍّ قابلٍ للتأديب بصورةٍ معقولةٍ أي: معلومةٍ وهي استعمالُ الآلةِ المذكورة، ومعنى مقصود وهو الإيلام فإنه مقصودٌ من معنى المنصوص لغةً فصار الضربُ حراماً في حقِّ الوالدين بمعنى المنصوص لا بصورته، حتّى لا يجرمُ على قومٍ لا يعقلون [معناه] (١) أو كَانَ عندهم هَذَا اسماً لنوع كرامة. كذا في التقويم (٢) وَكَذَا لو لم يكن الإيلام مقصوداً من الضرب لا يَكُونُ ذَلِكَ ضرباً عرفاً بل لعباً، بدليل أن مَنْ حلفَ لا يضربُ فلاناً فضربه بعد موته لا يحنثُ لانعدام المعنى المقصود من الضرب وهو الإيلام.

وفي قوله: «ما ظهر من معنى الكلام» إشارةٌ إلى أن ثبوتَ الدلالة ينبغي أن يَكُونُ على

(١) ما بين المعقوفتين في النسختين: معناهم.

(٢) تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ١٣٢).

والثابتُ بهذا القسم مثلُ الثابتِ بالإشارة والعبارة إلا أنه عند التعارض دون الإشارة، حتى صحَّ إثباتُ الحدود والكفارات بدلالاتِ النصوص ولم يجز بالقياس؛ لأنه ثابتٌ بمعنى مستنبطٍ بالرأي نظراً لا لغة، حتى اختصَّ بالقياس الفقهاء واستوى أهلُ اللغة كلُّهم في دلالاتِ الكلام،

وجه الظهورِ لا على وجه الخفاء كما في القياس وإشارة النص، فإنه حينئذٍ لا يكونُ دلالة بل إشارة أو قياساً.

والتأنيفُ اسمٌ لفعلٍ بصورة معقولة وهو التصويت بالشفيتين عند الكراهة والضجر، ومعنى مقصود وهو الأذى، وإنَّ ذلك ثابتٌ بمعنى النظم لغة لا استنباطاً، فإنَّ كلَّ من يعرفُ العربية يعرفُ ذلك المعنى من النظم من غير توقُّفٍ إلى الاجتهاد، ثمَّ الثابتُ بهذا القسم وهو دلالة النصِّ مثلُ الثابتِ بإشارة النصِّ وعبارته من حيث إنَّ ذلك حكمٌ قطعيٌّ بلا شبهةٍ وليس كالثابتِ بالقياس، ولهذا صحَّ إثباتُ الحدود والكفارات بدلالاتِ النصوص ولم يجز إثباتها بالقياس؛ لأنَّ الثابتَ بالقياس ثابتٌ بمعنى مستنبطٍ بالرأي لا باللغة، وذلك لا يخلو عن شبهةٍ، والعقوباتُ تدرئُ بالشبهات، فكيف يثبتُ مع الشبهات؟! ولكون الثابتِ بالقياس ثابتاً بمعنى مستنبطٍ بالرأي من حيث نظرُ القايِسِ لا من حيث لغة العربِ اختصَّ الفقهاء بالقياس واستوى أهلُ اللغة في دلالاتِ الكلام.

وإذا صحَّ إثباتُ العقوبات بدلالاتِ النصوص دونَ القياس كانَ ذلك دليلاً واضحاً وشاهداً عدلاً على أنَّ دلالة النصِّ غيرُ القياس إلا أنَّ ما سبق من دلالة النصِّ عند التعارض دونِ إشارة النصِّ؛ إذ الإشارةُ تثبتُ بالنظم والمعنى اللغوي، والدلالةُ تثبتُ بالمعنى اللغوي دونَ النظم، فما هو ثابتٌ في الدلالة هو ثابتٌ في الإشارة مع زيادة النظم، فكانت الإشارةُ سالمةً بذلك الوصف عن معارضة الدلالة / ج: ٢٢١ / فترجحت الإشارةُ على الدلالة لذلك.

مثاله أنا أوجبنا الكفارة على من أفطر بالأكل والشرب بدلالة النص دون القياس، وبيانه أن سؤال السائل وهو قوله: واقعتُ امرأتي في شهر رمضان وقع عن الجناية، والمواقعة عينها ليست بجنائية، بل هو اسمٌ لفعل واقع على محل مملوك إلا أن معنى هذا الاسم لغة من هذا السائل هو الفطر الذي هو جنائية،

وصورة معارضة إشارة النص مع دلالة النص مثل ما قال الشافعي رحمه الله فيمن وجبت عليه صدقة الفطر أن هذه من الواجبات المالية على من يقدر على أدائها، فلا يشترط فيها الغنى كما لا يشترط فيمن وجبت عليه الكفارة بالإجماع في قوله تعالى: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ﴾ [المائدة: ٨٩] وهذا إلحاق بطريق دلالة النص لوجود المساواة بينهما ولوجود الأولوية أيضاً؛ لأن صدقة الفطر من قبيل القدرة الممكنة، والكفارة من قبيل القدرة الميسرة على ما سيجيء، فلما لم يشترط الغنى في الكفارة مع أنها من قبيل القدرة الميسرة فلأن لا يشترط في صدقة الفطر وهي من قبيل القدرة الممكنة أولى، فعلم بهذا أن دلالة نص قوله تعالى: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ﴾ [المائدة: ٨٩] دلت على عدم اشتراط النصاب في صدقة الفطر، لكننا نقول: بعبارة قوله ﷺ: أغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم. ثبت وجوب أداء صدقة الفطر في يوم العيد إلى الفقير؛ لأن السوق لذلك، والثابت بإشارته أحكام منها أنها لا تجب إلا على الغني؛ لأن الإغناء إنما يتحقق منه، والغنى الشرعي مقدر بملك النصاب، والحكم الثابت بالإشارة أولى من الحكم الثابت بالدلالة؛ لما مر.

فإن قيل: المعارضة تقتضي المساواة، والكتاب أقوى من الخبر فكيف تثبت المعارضة بين إشارة الخبر ودلالة الكتاب؟ قلنا: تثبت دلالة الكتاب ههنا من عام خص منه البعض، والعام الذي خص منه البعض أدنى من خبر الواحد، حتى صح تخصيصه بالقياس، وإنما قلنا ذلك لأن أول الآية قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ﴾ [المائدة: ٨٩] الآية فكان هذا خطاباً للجميع ثم خص منه العبد والذي لا يملك شيئاً والكافر والصبي والمجنون، فصح حينئذ وجه مساواة مثل هذا الكتاب بالخبر، فصح أن يقال: وقعت المعارضة بين

وإنما أجاب رسول الله عليه السلام عن حكم الجناية فكان بناءً على معنى الجناية من ذلك الاسم، والمواقعة آلة الجناية فأثبتنا الحكم بذلك المعنى بعينه في الأكل؛ لأنه فوقه في الجناية؛ لأن الصبر عنه أشدُّ والدعوة إليه أكثر، فكان أقوى في الجناية على نحو ما قلنا في الشتم مع التأفيف،

دلالة الكتاب وإشارة الخبر، ومثال ما يثبت بدلالة النص هو أنا أوجبنا الكفارة على من أفطر بالأكل والشرب بدلالة النص دون القياس، وبيان ذلك أن سؤال الأعرابي وهو قوله: واقعتُ امرأتِي في شهر رمضان.

وقع عن جنائته بقوله: هلكتُ وأهلكْتُ<sup>(١)</sup>.

والمواقعة ليست بجنائية بعينها؛ إذ هي فعلٌ حاصلٌ في محلٍ مملوكٍ له فلا يكون جنائية لعينه، ولهذا لو كان ناسياً لصومه لم يكن منه جنائية أصلاً، لكن معنى هذا الاسم وهو المواقعة لغة من هذا السائل وهو الأعرابي هو الفطر الذي هو جنائية في الشرع بدليل تنصيصه على نهار رمضان، فكانت المواقعة جنائية بوصفها وهو الجنائية على الصوم بتفويت ركنه وهو الكفُّ عن اقتضاء شهوة البطن والفرج، وإِنَّمَا أجاب رسول الله ﷺ عن حكم الجناية؛ إذ الجواب مبني على السؤال، فكان الجواب بناءً على معنى الجناية في اسم المواقعة، والمواقعة ليست بجنائية بعينها كما مرَّ وإِنَّمَا هي آلة الجناية، فأثبتنا حكم الجناية بذلك المعنى بعينه في الأكل والشرب وهو الجناية على الصوم بتفويت ركنه / س: ١٥٢ / لأن الأكل والشرب فوق الجماع في الجناية؛ إذ الصبر عمّا ذكر من الأكل والشرب أشدُّ والدعوة إليه أكثر، فكان أقوى في الجناية فكان أدعى إلى المنع وشرع الزاجر، وأطلب للثواب وأجلب للنفع، كما قال ﷺ:

(١) سنن الدارقطني (٣ / ٢٠٣)، برقم (٢٣٩٨) بلفظ: أتى رجل النبي ﷺ فقال: هلكت وأهلكت، قال: «ما أهلكك؟» قال: وقعت على أهلي في رمضان، قال: «تجد رقبة تعتقها؟» قال: لا، قال: «فصم شهرين متتابعين»، قال: لا أستطيع، قال: «فأطعم ستين مسكيناً»، قال: لا أقدر عليه، قال: فأتى رسول الله ﷺ بعرق فيه تمر، فقال: «تصدق بهذا»، قال: أعلى أحوج منا؟ قال: «فأطعمه عيالك».

فمن حيثُ إنه ثابتٌ بمعنى النص لا بظاهره لم نسّمه عبارةً ولا إشارةً، ومن حيثُ إنه ثابتٌ بمعنى النص لغةً لا وأياً سميناه دلالةً لا قياساً،

إِنَّمَا أُجْرِكَ عَلَى قَدَرِ تَعْبِكَ<sup>(١)</sup>.

أو لِأَنَّ النِّهْيَ مِنْهُ أْبْلَغُ وَأَكْمَلُ لِدَعْوَةِ الطَّبِيعِ إِلَيْهِ أَشَدَّ مَا يَكُونُ؛ إِذِ الصُّومُ هُوَ قَهْرُ النَّفْسِ عَن مَقْتَضِيَّاتِهَا وَفِي الإِقْدَامِ عَلَى مِثْلِ هَذَا المَنْعِ البَلِيغِ تَكُونُ الجُنَايَةُ أَقْوَى، فَيَتَعَدَّى فِي مِثْلِهِ الحُكْمُ بِالدَّلَالَةِ فَتَجِبُ الكِفَارَةُ.

فَإِنْ قِيلَ: سَوَالُ الأَعْرَابِ وَقَعَ عَن الهَلَاكِ وَالإِهْلَاكِ، فَكَيْفَ يَثْبُتُ الحُكْمُ بِالدَّلَالَةِ فِي الأَكْلِ وَالشَّرْبِ، وَفِيهَا الهَلَاكُ لَا الإِهْلَاكُ، وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ هَذَا الحُكْمُ مَرْتَباً عَلَى المَجْمُوعِ؟ قُلْنَا: الحُكْمُ مَرْتَبٌ عَلَى الهَلَاكِ لَا غَيْرِ، وَهَذَا لَوْ جَامَعَ امْرَأَتَهُ وَهِيَ مَسَافِرَةٌ غَيْرُ صَائِمَةٍ أَوْ نَاسِيَةٌ أَوْ نَائِمَةٌ تَجِبُ عَلَيْهِ الكِفَارَةُ إِجْمَاعاً وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِيهِ مَعْنَى الإِهْلَاكِ، فَعَلِمَ أَنَّ الحُكْمَ وَهُوَ وَجُوبُ الكِفَارَةِ مَرْتَبٌ عَلَى الهَلَاكِ لَا غَيْرِ، وَهَذَا الَّذِي مَرَّ بَيَانُهُ فِي صُورَةِ الضَّرْبِ هُوَ عَلَى نَحْوِ مَا قُلْنَا قَبْلَ هَذَا فِي الشَّتْمِ مَعَ التَّأْيِيفِ فَإِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُقِبْ﴾ [الإِسْرَاءُ: ٢٣] دَالٌّ بِعِبَارَتِهِ عَلَى حَرَمَةِ التَّأْيِيفِ، وَلِلتَّأْيِيفِ صُورَةٌ مَعْلُومَةٌ وَمَعْنَى يَثْبُتُ الحَرَمَةَ لِأَجْلِهِ وَهُوَ الأَذَى، حَتَّى إِنْ مَنْ لَا يَعْرِفُ هَذَا المَعْنَى مِنْ لَفْظِ التَّأْيِيفِ أَوْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ هَذَا فِي لُغَتِهِمْ إِكْرَامٌ لَمْ يَثْبُتِ الحَرَمَةُ فِي حَقِّهِ، ثُمَّ بَاعْتِبَارَ ذَلِكَ المَعْنَى المَعْلُومِ لُغَةً يَثْبُتُ الحَرَمَةُ فِي سَائِرِ الأنْوَاعِ الَّتِي فِيهَا هَذَا المَعْنَى كَالشَّتْمِ وَغَيْرِهِ، وَإِنَّمَا سَمَّيْنَا هَذَا المَعْنَى دِلَالَةَ النَّصِّ؛ لِأَنَّهُ مِنْ حَيْثُ إِنَّ الحُكْمَ ثَابِتٌ بِمَعْنَى النَّصِّ لَا بِظَاهِرِ النَّصِّ لَمْ نَسْمَهُ عِبَارَةً النَّصِّ وَلَا إِشَارَتَهُ، وَمِنْ حَيْثُ إِنَّهُ

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ سوى في كتب الفقه، وهو في صحيح البخاري (٣/ ٥)، كتاب الحج - باب أجر العمرة على قدر النصب، برقم (١٧٨٧) بلفظ: قالت عائشة رضي الله عنها: يا رسول الله، يصدر الناس بنسكين، وأصدر بنسك؟ فقيل لها: «انتظري، فإذا طهرت، فاخرجي إلى التنعيم، فأهلي ثم اثينا بمكان كذا، ولكنها على قدر نفقتك أو نصبك»، سنن الدارقطني (٣/ ٣٥٠)، برقم (٢٧٢٩)، بلفظ: عن عائشة أن النبي ﷺ قال لها في عمرتها: «إن لك من الأجر قدر نصبك ونفقتك».

ومن ذلك أنّ النصّ في عذر الناسي وردّ في الأكل والشرب وثبت حكمه في الوطاء دلالة؛ لأنّ النسيان فعلٌ معلومٌ بصورته ومعناه أما صورته فظاهرة، وأما معناه أنه مدفوعٌ إليه خلقاً وطبيعةً، وكان ذلك سهاوياً محضاً فأضيف إلى صاحب الحقّ فصار عفواً، هذا معنى النسيان لغةً وهو كونه مطبوخاً عليه،

ثابت بالمعنى المعلوم من النصّ لغة لا رأياً سميّناه دلالة النصّ، ولم نسّمه قياساً لما مرّ تقريره.

وقال الإمام بدر الدين الكردي رحمه الله: الدلالة ما يدخل في جواب الماهية، والقياس ما يقال في اللّمية، وذلك إذا قلنا: الضرب هو استعمال آلة التأديب في محل صالح للإيلاء كان هذا المعنى داخلياً في ماهية الضرب، فإذا وجدنا هذا المعنى المعقول لغةً في موضع آخر يثبت الحكم به دلالة، أما القياس فالمعنى المستنبط لا يدخل في جواب الماهية؛ لأنه لا يدلّ عليه المعنى المعقول لغةً، فلم يدخل في نفس الماهية، وإنّما يذكر في جواب «لم»، وذلك أنه إذا سئل المستنبط: لم حرم الفضل على الكيل بعد المجانسة؟ فيقول: لأنّ حكم النصّ وجوب المماثلة، ولا تجب المماثلة فيما لا<sup>(١)</sup> يتصور فيه المماثلة، وعلّة المماثلة الكيل المسوي للصورة، والجنس المسوي للمعنى، وعند وجود الفضل على الكيل فاتت المماثلة، والكيل والجنس موجودان في الجصّ والنورة، فتجب فيهما المماثلة.

قال رحمه الله: (ومن ذلك أنّ النصّ في عذر الناسي وردّ في الأكل والشرب) إلى قوله: (فصح الاستدلال)

أقول: ومما يثبت به حكم بدلالة النصّ هو أنّ النصّ الوارد في عذر الناسي وهو قوله ﷺ: «لذي أكل في شهر رمضان ناسياً: إن الله تعالى أطعمك وسقاك فتم على صومك»<sup>(٢)</sup>. ورد

(١) لا: ساقطة من س.

(٢) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وهو في صحيح البخاري (٣ / ٣١)، كتاب الصوم - باب الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً، برقم (١٩٣٣) بلفظ: «إذا نسي فأكل وشرب، فليتم صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه»، صحيح مسلم (٢ / ٨٠٩)، كتاب الصوم - باب أكل الناسي وشربه وجماعه لا يفطر، برقم (١١٥٥)، =



فعملنا بهذا المعنى في نظيره، فإن قيل: هما متفاوتان؛ لأن النسيان يغلب في الأكل والشرب؛ لأن الصوم يُجوجه إلى ذلك ولا يُجوجه إلى الواقعة، بل يضعفه عنها، فصار كالنسيان في الصلاة لم يجعل عذراً؛ لأنه نادر، قلنا: للأكل والشرب مزية في أسباب الدعوة، وفيه قصور في حاله؛ لأنه يغلب البشر، وأما الواقعة فقاصرة في أسباب الدعوة ولكنها كاملة في حالها؛ لأن هذه الشهوة تغلب البشر فصار سواء فصح الاستدلال.

في الأكل والشرب وثبت حكمه في الوطاء ناسياً بدلالة النص؛ لأن النسيان فعل معلوم بصورته ومعناه لغة، ومعناه أن الناسي مدفوع إليه أي: مُلجأ إليه ومحمول عليه طبعاً على وجه لا صنع له فيه ولا لأحد من العباد، فكان النسيان سهاوياً محضاً فأضيف ذلك إلى من له الحق فصار عفواً، فعلمنا بهذا المعنى الذي ذكرناه في نظيره وهو الجماع ناسياً؛ لأنه مثل الأكل ناسياً فيما مر من المعنى، فيثبت الحكم فيه بدلالة النص.

وقوله: «هذا معنى النسيان لغة» إلى آخره كأنه دفع لوهم من توهم أن قوله: «لأن النسيان فعل معلوم بصورته» إلى آخره إنما هو بحسب الشرع أو تكرير للمعنى الأول على وجه التوكيد.

فإن قيل: الجماع ليس نظير الأكل والشرب من كل وجه؛ إذ هما متفاوتان؛ لأن النسيان غالب في الأكل والشرب؛ إذ الصوم يجوج الصائم إليهما، فإن وقت أداء الصوم وقت لهما، ولا يجوجه الصوم إلى الجماع؛ لأن وقت أداء الصوم ليس بوقت للجماع بل الصوم يضعف الصائم عن الواقعة ولا يزيد في شهوتها كما يزيد في شهوة الأكل، فصار الجماع من الناسي في الصوم بمنزلة الأكل من الناسي في الصلاة، حيث لم يجعل عذراً لندرته، قلنا: للأكل والشرب مزية في أسباب دعوة الصوام إليهما؛ لأن دعاء الطبع إلى اقتضاء شهوة البطن

= بلفظ: «من نسي وهو صائم، فأكل أو شرب، فليتم صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه».

ومن ذلك قال النبي عليه السلام: (لا قودَ إلا بالسيفِ) وأرادَ به الضربَ بالسيفِ، ولهذا الفعلِ معنى مقصورٌ وهو الجنائيةُ بالجرحِ وما يشبهه، والحكمُ جزاءٌ يبتنى على المماثلة في الجنائية وكان ثابتاً بذلك المعنى، واختلفَ فيه، قال أبو حنيفةَ رحمه الله: وذلك المعنى هو الجرحُ الذي ينقضُ البنيةَ ظاهراً وباطناً،

أظهرُ منه إلى اقتضاء شهوة الفرج؛ لكونِ وقتِ الصومِ وقتاً لاقتضاء شهوة البطنِ عادةً وهو النهار، واقتضاء شهوة الفرجِ غالباً وعادةً تكون في الليالي، وفي كلِّ واحدٍ من الأكلِ والشربِ قصورٌ في حاله؛ لآئتهُ لا يغلبُ البشرَ على وجهٍ لا يصبرُ عنه، وأما الواقعةُ فقاصرةٌ في أسباب الدعوة إليها لما ذكرنا أن الصومَ يُضعفُ الصائم، ولكنها كاملةٌ في حالها؛ لأنَّ شهوة الجماعِ تغلبُ البشرَ على وجهٍ لا يمكنه أن يمنعَ منها ويذهب كلُّ شيءٍ من قلبه سواها، فصارَ الجماعُ والأكلُ والشربُ سواءً؛ / ج: ٢٢٢ / إذ الزيادةُ تقابلُ القصور، فتحققَ المساواةُ فصَحَّ الاستدلالُ بدلالةِ النصِّ المذكورِ.

قَالَ رَحِمَهُ اللهُ: (وَمِنْ ذَلِكَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا قُودَ إِلَّا بِالسَّيْفِ. وَأَرَادَ الضَّرْبَ بِالسَّيْفِ) إِلَى قَوْلِهِ: (خُصُوصاً فِي الْعُقُوبَاتِ)

أقول: ومما ثبت به حكمُ بدلالةِ النصِّ قوله ﷺ: لَا قُودَ إِلَّا بِالسَّيْفِ<sup>(١)</sup>. وفيه معنيان:

أحدهما لا قصاصَ يستوفى بشيءٍ من آلات القتلِ إلا بالسيفِ، والثاني لا قصاصَ يجب بسببٍ من<sup>(٢)</sup> الأسبابِ إلا بالسيفِ، أي: بالضربِ بالسيفِ؛ إذ له طرفان طرفُ الوجوبِ وطرفُ الاستيفاءِ، فإن أريدَ به نفيُ الوجوبِ كَانَ حجةً لنا على الشافعي رحمه الله [في مسألة

(١) مصنف ابن أبي شيبة (٥ / ٤٣٢)، برقم (٢٧٧٢٢)، سنن ابن ماجه (٢ / ٨٨٩)، برقم (٢٦٦٧).

(٢) من: ساقطة من ج.

وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: معناه ما لا تُطبقُ البنيةُ احتمالَه فتهلك، جرحاً كان أو لم يكن، حتى قالوا: يجبُ القودُ بالقتل بالحجر العظيم؛ لأننا نعلمُ أنّ القصاصَ وجبَ عقوبةً وزجرًا عن انتهاك حرمة النفس وصيانة حياتها وانتهاك حرمتها بما لا تُطبقُ حملَه ولا تبقى معه،

الموالة<sup>(١)</sup>، وَعَلَى أَبِي يوسُفَ وَمُحَمَّدَ رَحِمَهُمَا اللهُ فِي الْقَتْلِ بِالْمُثَقَلِ<sup>(٢)</sup>، وَإِنْ أُرِيدَ بِهِ نَفْيُ الْاِسْتِيفَاءِ إِلَّا بِالسَّيْفِ كَانَ حُجَّةً لَنَا أَيْضاً عَلَى الشَّافِعِيِّ<sup>(٣)</sup> وَعَلَيْهِمَا؛ لِأَنَّهُ لَمَّا لَمْ يَسْتَوْفِ إِلَّا بِالسَّيْفِ لَا يَجِبُ الْقِصَاصُ إِلَّا بِهِ؛ لِأَنَّ الْمِثْلَةَ شَرْطٌ فِي ضَمَانِ الْعُدْوَانِ مَا أَمَكْنَ، وَالْقَتْلُ بِالسَّيْفِ لَا يُمِثَّلُ الْقَتْلُ بِسَائِرِ الْأَلَاتِ؛ لِأَنَّ الْقَتْلَ يَحْصُلُ بِالسَّيْفِ صُورَةً وَمَعْنَى، وَبِسَائِرِ الْأَلَاتِ مَعْنَى إِذَا لَمْ يَكُنْ جَارِحًا، وَهَذَا الْحُكْمُ مَرْتَبٌ عَلَى الْقَتْلِ الْمُطْلَقِ وَهُوَ الْقَتْلُ مِنْ كُلِّ وَجْهِ. كَذَا فِي مَبْسُوطِ الْمُصَنِّفِ رَحِمَهُ اللهُ.

وذكر ههنا أراد به أي: بالسيف الضرب بالسيف وهو المعنى الثاني من المعنيين المذكورين، وَهَذَا الْفِعْلُ وَالضَّرْبُ بِالسَّيْفِ صُورَةٌ وَمَعْنَى مَقْصُودٌ وَهُوَ الْجُنَايَةُ بِسَبَبِ الْجَرْحِ وَمَا يُشْبِهُهُ مِنْ نَقْضِ الْبِنْيَةِ ظَاهِرًا وَبِاطِنًا، وَالْحُكْمُ وَهُوَ الْقِصَاصُ جَزَاءٌ يَنْبَغُ عَنِ الْمِثْلَةِ فِي الْجُنَايَةِ بِوَسْطَةِ مَعْنَاهُ لَفَةً، فَكَانَ الْحُكْمُ الْمَذْكُورُ ثَابِتًا بِذَلِكَ الْمَعْنَى الَّذِي هُوَ الْجُنَايَةُ بِالْجَرْحِ وَمَا يُشْبِهُهُ لَا بِالصُّورَةِ، بِدَلِيلِ وَجُوبِ الْقِصَاصِ بِالْقَتْلِ بِالْخَنْجَرِ وَالسَّنَانِ وَالرَّمْحِ وَالنُّشَابَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ، فَلَوْ كَانَتْ الصُّورَةُ مَعْتَبَرَةً لَمَا وَجِبَ الْقِصَاصُ بِغَيْرِهَا، فَدَلَّ أَنَّ الْمَعْتَبَرَ فِي السَّبَبِيَّةِ هُوَ الْمَعْنَى، وَإِذَا صَارَ الْمَعْنَى عِلَّةَ الْحُكْمِ فِي الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ كَانَ الْحُكْمُ ثَابِتًا فِي غَيْرِ الْمَنْصُوصِ

(١) العصا الصغيرة إذا والى بها في الضربات حتى مات لم يلزمه القصاص عندنا، وعلى قول الشافعي يجب القصاص.

المبسوط للسرخسي (٢٦ / ١٢٤).

(٢) فعندهما القود على من قتل بمثقل. ينظر أصول السرخسي (١ / ٢٤٣).

(٣) ما بين المعقوفين ساقط من س.

فأما الجرحُ على البدن فلا عبرة به إنما البدنُ وسيلةٌ، فما يقومُ بغير الوسيلةِ كان أكملَ، والجوابُ لأبي حنيفة عن هذا أن معنى الجناية هو ما لا تُطبقُ النفسُ احتمالَه لكن الأصلُ في كلِّ فعلٍ الكمالُ والنقصانُ بالعوارض، فلا يجبُ الناقصُ أصلاً، بل الكاملُ يجعلُ أصلاً ثم يتعدى حكمه إلى الناقص إن كان من جنس ما يثبتُ بالشبهات،

عَلَيْهِ بِذَلِكَ الْمَعْنَى الْمَوْجُودِ فِي الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ؛ إِذْ لَوْ لَمْ يَثْبُتْ فِي غَيْرِ الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ وَالْمَعْنَى مَوْجُودٌ فِيهِ بِكَمَالِهِ لَكَانَ تَنَاقُضًا، وَهَذَا لَا تَحْتَمِلُ دَلَالَةُ النَّصِّ الْخُصُوصَ؛ لِأَنَّ مَعْنَى النَّصِّ إِذَا وَجَدَ عِلَّةً لَا يَتَصَوَّرُ أَنْ لَا يَكُونَنَّ عِلَّةً، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ يَثْبُتُ الْحُكْمُ وَهُوَ الْقَصَاصُ فِي صُورَةِ الْقَتْلِ بِالرَّمْحِ وَالنَّشَابَةِ وَنَحْوِ ذَلِكَ بِدَلَالَةِ النَّصِّ؛ لِأَنَّ الْمُعْتَبَرَ هُوَ الْمَعْنَى، وَالسَّيْفُ آلَةٌ يَحْصُلُ بِهَا الْقَتْلُ، فَإِذَا حَصَلَ الْقَتْلُ بِآلَةٍ أُخْرَى تَعَلَّقَ حُكْمُ الْقَصَاصِ بِهِ.

فَإِنْ قِيلَ: لَوْ كَانَ الرَّمْحُ وَنَحْوُهُ مِثْلًا لِلسَّيْفِ فِي الْقَتْلِ حَتَّى وَجَبَ الْقَصَاصُ بِذَلِكَ بِدَلَالَةِ النَّصِّ لَجَازَ اسْتِيفَاءُ الْقَصَاصِ بِهِ أَيْضًا كَمَا يَجُوزُ بِالسَّيْفِ، فَكَيْفَ اعْتَبَرَتِ الْمُثَلِّيةُ بَيْنَهُمَا فِي سَبَبِ الْقَصَاصِ لَا فِي اسْتِيفَائِهِ؟ قُلْنَا: إِنَّمَا افْتَرَقَا بِسَبَبِ وَجُودِ زِيَادَةِ التَّعْذِيبِ فِي الْقَتْلِ بِالرَّمْحِ عَلَى الْمَقْتُولِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْقَتْلِ بِالسَّيْفِ، وَذَلِكَ يَصْلُحُ فِي الْإِلْحَاقِ بِالسَّيْفِ فِي السَّبَبِ دُونَ حُكْمِهِ وَهُوَ الْاسْتِيفَاءُ؛ لِأَنَّ فِي السَّبَبِ لَزُومَ تَعْدِيَةِ الْحُكْمِ مِنَ الْأَدْنَى إِلَى الْأَعْلَى وَذَلِكَ جَائِزٌ فِي الْحُكْمِ الثَّابِتِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ كَالضَّرْبِ مَعَ التَّأْفِيفِ، وَأَمَّا فِي الْاسْتِيفَاءِ فَلَا يَجُوزُ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ لَوِيِّ الْقَصَاصِ أَنْ يَسْتَوْفِيَ زِيَادَةً عَلَى حَقِّهِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿اعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤] وَأَمَّا إِذَا كَانَ الْقَتْلُ الْأَوَّلُ بِالرَّمْحِ فَاسْتِيفَاءُ الْقَصَاصِ بِالسَّيْفِ كَانَ إِسْقَاطًا لِلزِّيَادَةِ مِنْ حَقِّهِ، وَلِلْوِيِّ إِسْقَاطُهَا لَا اسْتِيفَاؤُهَا فَلِذَلِكَ افْتَرَقَا، وَقَدْ اخْتَلَفَ فِي الْمَعْنَى الَّذِي يَثْبُتُ بِهِ الْحُكْمُ فِي غَيْرِ الْمَنْصُوصِ، فَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ: هُوَ الْجَرْحُ النَّاقِصُ لِبْنِيَةِ الْمَقْتُولِ عَلَى وَجْهِ يَظْهَرُ بِهِ أَثَرُهُ فِي ظَاهِرِ الْبْنِيَةِ وَبَاطِنِهَا، فَلَا يَثْبُتُ الْحُكْمُ فِيهَا لَا بِمِثْلِهِ وَهُوَ الضَّرْبُ بِالْحِجَرِ وَالْعَصَا.

فأما أن يجعل الناقص أصلاً خصوصاً فيما يدرأ بالشبهات فلا، وههنا الكامل  
فما قلنا ما ينقض البنية ظاهراً وباطناً هو الكامل في النقض على مقابلة كمال  
الوجود، وقولها أن البدن وسيلة وهمم وغلط؛ لأننا [لا] (١)

وَقَالَ أَبُو يُونُسَ وَمُحَمَّدٌ رَحِمَهُمَا اللَّهُ: هُوَ مَا لَا تَطِيقُ الْبِنْيَةَ أَحْتِمَالَهُ وَدَفَعَ أَثْرَهُ فَتَهْلِكُ هِيَ، جَرَحًا  
كَانَ أَوْ لَمْ يَكُنْ؛ لِأَنَّ الْأَحْكَامَ فِي حَقْنِهَا تَجْرِي عَلَى مَا ظَهَرَ بَيْنَنَا لَا عَلَى مَا بَطَنَ وَغَابَ عَنَّا (٢).

والظاهر أنه مات بهذا الأثر فيرتب عليه الأحكام الظاهرة، ولذلك قالوا: يجب القصاص  
في القتل بالمثل؛ لأننا نعلم أن القصاص وجب للعقوبة والزجر عن انتهاك حرمة النفس  
وصيانة حياتها وانتهاك حرمة النفس بالذي لا تطيق النفس حمله ولا تبقى هي معه، وهذا  
المعنى في القتل بالمثل أظهر، فإن إلقاء حجر الرحي والاسطوانة على إنسان لا تحملها  
البنية بواسطة السراية؛ ولأن الجرح على البدن لا عبرة به؛ لأن جرحه تمزيق للجلد وإنه  
وسيلة إلى إزالة الحياة فلا يدخل في الأمر المقصود؛ لما عرف أن الوسائل لا تزاحم الأصول  
وإذا كان كذلك فما يكون بغير وسيلة وهو القتل بالمثل كان أكمل؛ لأنه يكون أشد في كونه  
قتلاً؛ إذ زهوق الروح في القتل بالسيف أسرع وجوداً من القتل بالمثل؛ لكونه أبطأ وجوداً،  
ولأن القتل بالمثل قتل بغير واسطة، والقتل بالجرح بواسطة السراية كما مر، وما كان عمله  
بدون الواسطة كان أكمل فحينئذ كان ثبوت حكم القصاص في القتل بالمثل بدلالة النص  
كما في الضرب مع التأفيف، والجواب عما قاله هو أن معنى الجنائية ما لا تطيق النفس احتماله  
لكن الأصل في كل فعل هو الكمال والنقصان بسبب العوارض فلا يجعل الناقص أصلاً؛  
لما في النقصان من شبهة العدم، بل الكامل يجعل أصلاً ثم يعدى حكمه إلى الناقص إن كان  
الناقص من جنس ما يثبت بالشبهات كالدية والكفارة فإنها ثبتا في القتل الكامل خطأ، ثم  
يعدى حكمهما إلى القتل الناقص وهو شبه العمد، ألا ترى أن حرمة المصاهرة تثبت بالكامل

(١) ما بين المعقوفتين زيادة مني.

(٢) ينظر أصول السرخسي (١/ ٢٤٣).

نعني بهذا الجناية على الجسم لكننا نعني به الجناية على النفس التي هي معنى الإنسان خلقه، فالقصاصُ مقابلٌ بذلك، أما الجسمُ ففرع، وأما الروحُ فلا يقبلُ الجناية،

وهو الجزئية والبعضية ثم تعدى حكمها إلى الناقص وهو التقبيل والمس بشهوة ونحو ذلك، والآ ترى أن من حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار أو باع بيعاً فاسداً حنث، وإن كان الأصل في البيع هو البات الصحيح، ألا ترى أنهما لا يثبتان الملك للمشتري بمجرد البيع، بل بسقوط الخيار في شرط الخيار ووجود القبض في البيع الفاسد، فإما أن يجعل الناقص أصلاً خصوصاً فيما يدرأ بالشبهات وهو باب العقوبات فلا يصح، وما نحن فيه ما ينقض البنية ظاهراً وباطناً هو الكامل في النقض استدلالاً على مقابله من كمال وجود استيفاء القصاص يعني أن القصاص إنما يستوفى بما ينقض البنية ظاهراً أو باطناً فيجب أن يكون كمال سببه أيضاً شيئاً هو ناقض للبنية ظاهراً وباطناً ليتحقق التقابل سواء بسواء، والقصاصُ مقابلٌ بذلك؛ لقوله تعالى ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥] أو أن ما ينقض البنية ظاهراً وباطناً هو الكامل في البعض على مقابلة كمال الوجود بظاهره وباطنه سبب اعتدال البنية فكان الفوات بإفساد البنية ظاهراً وباطناً، وهذا لأن الجناية في الموضوعين أكثر جناية من الجناية في موضع واحد / س: ١٥٣ / فكان الكمال في نقض البنية ما يكون عاملاً في الظاهر والباطن جميعاً ويدل على ذلك حكم حل الذكاة فإنه يختص بما ينقض البنية ظاهراً وباطناً ولا يعتبر فيه مجرد عدم احتمال البنية إياه، وما قالاه من أن البدن وسيلة فوهم وكلام لا معنى له؛ لأننا لا نعني بهذا أي: بفعل القتل أو الجرح الجناية على الجسم فقط، ولا على الروح فحسب، وإنما نعني به الجناية على النفس التي / ج: ٢٢٣ / هي معنى الإنسان من حيث الخلقة، والقصاصُ مقابلٌ بما ذكرناه من النفس، بدليل قوله تعالى: ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥] أما الجسم ففرع بمعنى أن مجرد الجسم بدون الطبائع بمنزلة الفرع لا بمعنى أن البدن غير داخل في معنى الإنسان، وأما الروح فلا يقبل الجناية؛ لأنها غير محسوسة، وليس مكانها معين حتى يتصور القصد إليه بالجناية، فكان محل الجناية هو النفس، ومعنى الإنسان من

ومعنى الإنسان خلقه بدمه وطبائعه فلا يتكامل الجناية عليه إلا بجرح يريق دماً ويقع على معناه قصداً، فصار هذا أولى، خصوصاً في العقوبات،

حيث الخلقة بدمه وطبائعه، إذ الإنسان إنسانٌ بصورته ومعناه عند أهل الإسلام، وأراد بالطبائع الطبائع الأربع التي هي: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وإذا كان كذلك فلا تتكامل الجناية على الإنسان إلا بجرح يريق دماً ينقض الظاهر ويقع على معنى الإنسان قصداً بنقض الباطن، وإذا أثر ذلك في الظاهر والباطن كان ذلك منه قصداً على إهلاك معنى الإنسان فكان موجباً للقصاص، وإثباتاً ذكر القصد؛ لأن القصاص لا يجب بدون القصد لإهلاكه وإن أراق دمه حتى هلك، وإثباتاً شرطنا هذا المجموع وهو إراقة الدم بالجرح على وجه يفضي إلى الهلاك والقصد فيه ليكون هذا القتل مثلاً للقتل الذي يستوفى به القصاص، فإن هذا المجموع شرط فيه بالاتفاق، فيجب أن يكون في القتل الذي هو سببه أيضاً شرطاً حتى يحصل التماثل بينهما؛ لما أن النص ورد به قال الله تعالى: ﴿فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤] فصار اعتباراً هذا وهو الكامل في نقض البدن ظاهراً وباطناً أولى من الناقض وهو القتل بدون نقض الظاهر، فلا يتعدى الحكم إليه؛ لأن هذه عقوبة والعقوبات تندري بالشبهات، وإذا كان كذلك فيجب القصاص بالخنجر والرمح للاشتراك في المعنى الموجب، ولا يجب بالقتل بالحجر الكبير؛ لأن المعقول من النص لم يتعد إليه ولو أثبت لأثبت قياساً، وأنه ليس بمحل للقياس.

ومن ذلك أن أبا يوسف ومحمدا أوجبا حدّ الزنى باللواطِ بدلالة النص؛ لأنّ الزنى اسمٌ لفعلٍ معلومٍ ومعناه قضاء الشهوة بسفح الماء في محلٍّ محرّمٍ مشتبهٍ، وهذا المعنى بعينه موجودٌ في اللواطِ وزيادة؛ لأنه في الحرمةِ فوقه،

قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: (وَمِنْ ذَلِكَ أَنَّ أَبَا يُوسُفَ وَ[مُحَمَّدًا] <sup>(١)</sup> رَحِمَهُمَا اللَّهُ أَوْجَبَا حَدَّ الزَّانِي بِاللَّوَاطَةِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ) إِلَى قَوْلِهِ: (مَعَ كِهَالِ الْحَرَمَةِ)

أقول: ومما ثبت به حكمٌ بدلالة النص هو أن أبا يوسف ومحمدا رحمهما الله أوجبا حدّ الزنى باللواطِ على الفاعل والمفعول بدلالة نصّ الزنى؛ لأنّ الزنى اسمٌ لفعلٍ معلومٍ ومعناه قضاء شهوة الفرج بسبب سفح الماء أي: إراقتِه وصبّه في محلٍّ محرّمٍ مشتبهٍ خالٍ عن أحد الملّكين وشبههما، وقد وجد هذا المعنى بعينه في اللواطِ وزيادة، أما الاشتهاؤُ فالمحلان فيه سواء، وذلك لمعنى الحرارة واللين، ألا ترى أنّ الذين لا يعرفون الشرع لا يفصلون بينهما بل يرجحون ذلك على الزنى في الشهوة كما أخبر الله تعالى عن قوم لوطٍ عليه السلام بقوله: ﴿قَالُوا لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا لَنَا فِي بَنَاتِكُمْ مِنْ حَقٍّ وَإِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا نُرِيدُ﴾ [مرد: ٧٩] وبقوله: «وفي الشهوة مثله» أشار إلى ما ذكرنا، وبه وقع الاحتراز عن وطء البهيمة، وأما الزيادة فلأنّ فعل اللواطِ في الحرمة فوق الفعل الذي يكون في القبل وهو الزنى؛ لأنّ حرمة اللواطِ لا تنكشف بكاشفٍ ما أبداً فكان أكد وأبلغ، وحرمة الزنى تنكشف بكاشفٍ كالنكاح وملك اليمين، وفعل اللواطِ في سفح الماء فوق الزنى فيه؛ لأنّه تضييع الماء على وجهٍ لا يتخلق منه الولد البتة، وأما سفح الماء في الزنى فيتصوّر منه الولد.

وَهَذَا الَّذِي ذَكَرْنَاهُ هُوَ مَعْنَى الزَّانِي لُغَةً فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ مِنْهُ إِلَى اللَّوَاطَةِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ <sup>(٢)</sup>.

والجوابُ لأبي حنيفة رحمة الله عليه عن هذا الذي مرّ ذكره أنّ الكامل أصلٌ في كل بابٍ

(١) ما بين المعقوفين في النسختين: محمد.

(٢) ينظر تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ١٣٣).



وفي سفح الماء فوقه، وفي الشهوة مثله، وهذا معنى الزنى لغةً، والجوابُ عن هذا أن الكامل أصلٌ في كلِّ بابٍ خصوصاً في الحدود، والكاملُ في سفح الماء ما يهلكُ البشرَ حكماً وهو الزنى؛ لأنَّ ولدَ الزنى هالكٌ حكماً لعدم من يقومُ بمصالحه، فأما تضييعُ الماءِ فقاصرٌ؛ لأنه قد يحصلُ بالعزل ولا يفسدُ الفراشَ،

لما في النقصان من شبهة العدم خصوصاً في الحدود، فإنَّها تندريء بالشبهات فلا يتناولهُ اللفظ بإطلاقه، والكامل في سفح الماء هو ما يهلكُ البشرَ حكماً وهو الزنى لا اللواط؛ إذ ولد الزاني هالكٌ حكماً؛ لعدم من يقومُ بمصالحه؛ لِأَنَّهُ لَا يُعْرِفُ لَهُ وَالِدٌ يَقُومُهُ وَيُنْفِقُ عَلَيْهِ، وَفِي النِّسَاءِ عَجَزٌ عَنِ الْاِكْتِسَابِ وَالْاِنْفَاقِ، فَكَانَ الزَّانِي بِمَعْنَى الْقَتْلِ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ، وَهَذَا قَرَنَ اللَّهُ تَعَالَى الزَّانِي بِقَتْلِ النَّفْسِ فِي قَوْلِهِ: ﴿وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ﴾ [الفرقان: ٦٨] وَهَذَا إِذَا أَكْرَهَ الرَّجُلُ عَلَى الزَّانِي بِالْقَتْلِ لَا يَرْخِصُ لَهُ ذَلِكَ، وَإِنْ أَقْدَمَ عَلَيْهِ يَأْتِمُ، بِخِلَافِ مَا إِذَا أَكْرَهَتْ الْمَرْأَةُ عَلَى الزَّانِي بِالْقَتْلِ فَإِنَّهُ يَرْخِصُ ذَلِكَ لَهَا، وَإِنْ كَانَ الْاِمْتِنَاعُ أَفْضَلَ؛ لِأَنَّ نَسَبَ الْوَلَدِ ثَابِتٌ مِنْهَا فَلَمْ يَكُنْ فِي زِنَاهَا مَعْنَى الْقَتْلِ، وَأَمَّا اللَّوَاطَةُ فَفِيهَا تَضْيِيعُ الْمَاءِ فِي مَحَلٍّ غَيْرِ مَنْبِتٍ فَكَانَ سَفْحُ الْمَاءِ فِيهَا قَاصِراً، وَهَذَا لَا يَحِلُّ الْاِمْتِنَاعُ مِنْ سَفْحِ الْمَاءِ فِي قَبْلِ الْمَرْأَةِ بِرِضَاهَا إِنْ كَانَتْ حُرَّةً، وَبِغَيْرِ رِضَاهَا إِنْ كَانَتْ أُمَةً غَيْرَ مَنْكُوحَةٍ، وَفِي الْأُمَّةِ الْمَنْكُوحَةِ بِرِضَاهَا أَوْ بِرِضَا مَوْلَاهَا عَلَى حَسَبِ الْاِخْتِلَافِ، فَيَكُونُ سَفْحُ الْمَاءِ فِي اللَّوَاطَةِ قَاصِراً، وَلِأَنَّ فِعْلَ اللَّوَاطَةِ لَا يُفْسِدُ الْفِرَاشَ؛ إِذْ لَا يَتَصَوَّرُ أَنْ يَكُونَ الْمَفْعُولُ فِرَاشاً، وَالزَّانِي يُفْسِدُ الْفِرَاشَ فَكَانَتْ اللَّوَاطَةُ قَاصِراً عَنِ مَعْنَى الزَّانِي، وَكَذَلِكَ الزَّانِي كَامِلٌ بِحَالِهِ؛ لِأَنَّهُ غَالِبٌ وَجُودِهِ بِسَبَبِ الشَّهْوَةِ الدَّاعِيَةِ مِنْ طَرَفِ الْفَاعِلِ وَالْمَفْعُولَةِ، فَأَمَّا فِعْلُ اللَّوَاطَةِ فَقَاصِرٌ بِحَالِهِ لِأَنَّ الدَّاعِيَ إِلَيْهِ شَهْوَةٌ الْفَاعِلِ لَا غَيْرَ، فَأَمَّا صَاحِبُ الْفَاعِلِ وَهُوَ الْمَفْعُولُ فَلَيْسَ فِي طَبْعِهِ دَاعٍ إِلَى هَذَا الْفِعْلِ بَلْ طَبْعُهُ مَانِعٌ عَنْهُ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَفُسَادُ الْاِسْتِدْلَالِ بِالْكَامِلِ وَهُوَ الزَّانِي عَلَى الْقَاصِرِ وَهُوَ اللَّوَاطَةُ فِي حُكْمٍ يَدْرَأُ بِالشَّبْهَاتِ وَهُوَ الْحَدُّ؛ إِذْ شَرَطُ إِثْبَاتِ الْحُكْمِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ أَنْ يَكُونَ الْمَحَلُّ الَّذِي هُوَ غَيْرُ مَنْصُوصٍ أَكْمَلٌ مِنَ الْمَنْصُوصِ كَمَا

وكذلك الزنى كامل بحاله؛ لأنه غالب الوجود بالشهوة الداعية من الطرفين،  
وأما هذا الفعل فناصر بحاله؛ لأن الداعي إليه شهوة الفاعل، فأما صاحبه  
فليس في طبعه داع إليه، بل الطبع مانع، ففسد الاستدلال بالكامل على القاصر  
في حكم يدرأ بالشبهات، والترجيح بالحرمة باطل؛ لأن الحرمة المجردة بدون  
هذه المعاني غير معتبرة لإيجاب الحد، ألا ترى أن شرب البول لا يُوجب الحدَّ  
مع كمال الحرمة،

في الضرب بالنسبة إلى التأفيف، أو كانا متماثلين من كل وجه كما في زنا ماعز رضي الله عنه  
وزنا غيره من المحصنين، وههنا المتنازع فيه ناقص، والزنى كامل فلا يمكن القول بشيوت  
الحكم فيه بالاستدلال على حكم الحد في الزنى.

وأما قولها اللواطه فوق الزنى في الحرمة فهو ترجيح بالحرمة، وإن ذلك باطل؛ لأن  
الحرمة المجردة بدون المعاني التي ذكرناها - وهي غلبة الوجود بالشهوة الداعية من الطرفين  
وكمال سفح الماء وغيرهما - غير معتبرة في إيجاب الحد كحرمة البول والدم، فإن حرمتها أكد  
وأكمل من حرمة الخمر، ولا أثر لهما في وجوب الحد، فإن الحد يجب بشرب الخمر، ولا يجب  
بشرب البول والدم؛ للفتاوت بينهما في دعاء الطبع وإذا كان كذلك فبطل الترجيح بالحرمة،  
وإنما قلنا: إن حرمة البول والدم أكد؛ لأن البيع بكل منهما يقع باطلاً، وبالخمر يقع فاسداً،  
ولأنهما لا ينقلبان إلى الحل بوجه، والخمر ينقلب إلى الحل بالتخليل<sup>(١)</sup>.

(١) ينظر أصول السرخسي (١/ ٢٤٢-٢٤٣).

ومن ذلك أن الشافعي رحمه الله قال: وجبت الكفارة بالنص في الخطأ من القتل مع قيام العذر وهو الخطأ فكان دلالة على وجوبها بالعمد؛ لعدم العذر؛ لأن الخطأ عذرٌ مسقطٌ حقوقَ الله تعالى، وكذلك وجبت الكفارة في اليمين المعقودة إذا صارت كاذبة؛ فلأن يجب في الغموس وهي كاذبة من الأصل أولى،

قَالَ رَحِمَهُ اللهُ: (وَمِنْ ذَلِكَ أَنَّ الشَّافِعِيَّ رَحِمَهُ اللهُ قَالَ: وَجِبَتْ الْكَفَّارَةُ بِالنَّصِّ فِي الْخَطَا مِنْ الْقَتْلِ مِنَ الْقَتْلِ) إِلَى قَوْلِهِ: (وَالْكَذِبُ غَيْرُ مُشْرُوعٍ)

أقول: ومما ثبت به حكم بدلالة النص ما قاله الشافعي رحمه الله: وجبت الكفارة بالنص الوارد بإيجاب الكفارة في قتل الخطأ مع أن الخطأ عذرٌ، فكان ذلك دلالة على وجوب الكفارة بالقتل العمد لعدم العذر منه<sup>(١)</sup>، وإِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّ الْخَطَا عَذْرٌ؛ لِأَنَّهُ عَذْرٌ يَسْقُطُ حَقُوقَ اللهِ تَعَالَى أَي: الحقوق المتعلقة بأحكام الآخرة بالاتفاق.

فَإِنَّ الْإِمَامَ حَمِيدَ الدِّينِ الضَّرِيرِ رَحِمَهُ اللهُ قَالَ: الرِّوَايَةُ مَحْفُوظَةٌ أَنَّ مَنْ قَالَ فِي الدَّعَاءِ خَطَا: اللَّهُمَّ أَنَا رَبِّكَ وَأَنْتَ عَبْدِي<sup>(٢)</sup>. لَا يُؤَاخِذُ فِي الدُّنْيَا وَلَا فِي الْآخِرَةِ.

وَهَذَا دَلِيلٌ وَاضِحٌ عَلَى أَنَّ الْخَطَا عَذْرٌ يَسْقُطُ حَقُوقَ اللهِ تَعَالَى<sup>(٣)</sup>، وَيَعْلَمُ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ وَجُوبَ الْكَفَّارَةِ / ج: ٢٢٤ / بِاعْتِبَارِ أَصْلِ الْقَتْلِ دُونَ صِفَةِ الْخَطَا، وَذَلِكَ مَوْجُودٌ فِي الْعَمْدِ مَعَ زِيَادَةٍ، فَيَجِبُ الْكَفَّارَةُ فِي الْعَمْدِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ، وَبِهَذَا الطَّرِيقِ أَوْجِبَ الْكَفَّارَةَ فِي يَمِينِ

(١) ينظر مختصر المزني (٨ / ٣٦١).

(٢) صحيح مسلم (٤ / ٢١٠٤)، كتاب التوبة - باب في الحض على التوبة والفرح بها، برقم (٢٧٤٧)، قال ﷺ: «الله أشد فرحاً بتوبة عبده حين يتوب إليه، من أحدكم كان على راحلته بأرض فلاة، فانفلتت منه وعليها طعامه وشرابه، فأيس منها، فأتى شجرة، فاضطجع في ظلها، قد أيس من راحلته، فبينما هو كذلك إذا هو بها قائمة عنده، فأخذ بخطامها، ثم قال من شدة الفرح: اللهم أنت عبدي وأنا ربك، أخطأ من شدة الفرح».

(٣) ينظر فوائد البزدوي (١ / ٦٧١).

فصارت دلالةً عليه لقيام معنى النصّ لكن قلنا هذا الاستدلال غلط؛ لأن الكفارة عبادةً فيها شبهةٌ بالعقوبات لا تخلو الكفارة عن معنى العبادة والعقوبة، فلا يجب إلا بسببٍ دائرٍ بين الحظر والإباحة،

الغموس؛ لأنّ وجوب الكفارة بالنصّ في اليمين المعقودة أي: المنعقدة على أمرٍ في المستقبل إنّما كان لصيرورتها كاذبةً بالحنث، وهذا المعنى موجودٌ في الغموس مع زيادة وهي أنّ يمين الغموس كاذبةٌ من الأصل فتجب الكفارة فيها بالطريق الأولى، فصارت الكفارة في اليمين المعقودة دلالةً على وجوب الكفارة في الغموس؛ لقيام معنى النصّ فيه مع زيادة كما مرّ بيانه، لكننا نقول: هذا الاستدلال غير مستقيم؛ لأنّ الواجب بالنصّ هو الكفارة وإنّما عبادة فيها معنى العقوبات؛ لأنّ الكفارة إما تحريراً أو صوماً أو إطعاماً، وكلّ ذلك عبادة بلا شك، ولأنّ الكفارة تجب مع الشبهات وذلك دليلٌ على أنّ الكفارة عبادة، وأمّا معنى العقوبة فلائها وجبت جزاءً زاجراً بمقابلة جنائته، ولهذا لم تجب بالمباح المحض، وإذا كان كذلك فلا تخلو الكفارة عن معنى العبادة والعقوبة، فلا تجب إلا بسببٍ دائرٍ بين الحظر والإباحة؛ لتكون<sup>(١)</sup> جهة العبادة مضافةً إلى جهة الإباحة؛ لأنّ سبب العبادة هو الشيء الذي لا حظر فيه، وجهة العقوبة مضافةً إلى جهة الحظر؛ لأنّ المحظور المحض يصلح سبباً للعقوبة كما في الحدود والقصاص، وإنّما يفعل هكذا ليكون الأثر على وفاق المؤثر، والعبادة المحضة لا يصلح أن تكون أثراً للجناية؛ لأن الجناية تستدعي كون الجزاء عقوبة، والمباح المحض لا يصلح أن يكون سبباً لوجوب الكفارة، ولأنّ المسبب يجب أن يكون على طبق السبب اعتبر هذا بالأحكام التي تثبت بالنصّ القطعي والخير المشهور وخير الواحد والقياس، وإذا كان كذلك فالعقوبات المحضة سببها المحظور المحض، والعبادات المحضة سببها ما لا حظر فيه، والمتردد بين الحظر والإباحة يستدعي سبباً متردداً كما في قتل الخطأ فإنه من حيث الصورة رمي إلى الصيد أو إلى الكافر، وإنه مباح، لكن ترك المبالغة في الثبوت في الرمي محظور، وإذا

(١) في ج: ليكون.

والقتل العمد كبيرة بمنزلة الزنى والسرقه فلم يصلح سبباً كالمباح المحض لا يصلح سبباً مع رجحان معنى العبادة في الكفارة، وكذلك الكذب حرام محض، وأما الخطأ فدائر بين الوصفين، واليمين عقد مشروع، والكذب غير مشروع،

عرف ذلك فالقتل العمد كبيرة كالزنا والسرقه، فلم يصلح سبباً لوجوب الكفارة؛ لكونه محظوراً محضاً كما أن المباح المحض كقتل الحربي لا يصلح سبباً لوجوب الكفارة مع رجحان معنى العبادة في الكفارة، ولهذا يشترط فيها النية، مع أن المباح يصلح سبباً لوجوب العبادة كملك نصاب كامل، فلأن لا تكون الجناية المحضة سبباً لوجوب الكفارة مع كون العبادة راجحة فيها أولى، فعلم من ذلك أن الحظر المحض والمباح المحض لا يصلح سبباً لوجوب الكفارة وإنما السبب ما يكون دائراً بين الحظر وهو الحنث، وبين الإباحة وهي اليمين.

فإن قيل: يشكل على هذا كفارة الظهار والفطر العمد فإن كلا منهما محظور محض ليس فيهما شائبة الإباحة، ومع ذلك وجبت فيهما الكفارة، قلنا: لا، بل معنى الإباحة فيهما موجود، أما في الظهار فإن علماءنا رحمة الله عليهم لم يوجبوا الكفارة لمجرد قوله لامراته: أنت علي كظهر أمي؛ لأن ذلك منكر من القول وزور، وأنه بانفراده ليس بسبب لها، وإنما سببها ما تردد بين الحظر والإباحة، وذلك لأن الظهار جنابة من حيث كونه منكراً من القول وزوراً فكان محظوراً، لكن الحنث إنما يتحقق بالجماع الذي هو إمساك بالمعروف، وأنه أمر مباح، فكان مباحاً من هذا الوجه / س: ١٥٤ / وذلك كاليمين مع الحنث، فإنها سبب للكفارة كما مر، غير أن هناك ما هو المحظور متأخر عن الإباحة، وفي الظهار على العكس، وأما في كفارة الفطر العمد فإن العمد للفطر وإن كان محظوراً محضاً لكن إطلاق قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾ [الاعراف: ٣١] وإطلاق إباحة الوقاع في أصله أورد شبهة الإباحة بالنظر إلى أصل هذه الأشياء، فإن هذه الأفعال في أصلها مباحة، فكان فيها أيضاً اجتماع الحظر والإباحة، ولكن مع ذلك لما كانت جهة العمديّة راجحة فيها كانت

جهة العقوبة راجحة أيضاً حتى سقطت<sup>(١)</sup> بالشبهة، وتداخلت الكفارتان، بخلاف سائر الكفارات على ما يجيء بيانها إن شاء الله تعالى في باب معرفة الأسباب والعلل.

فإن قيل: يرد على ذلك الإفطار بالخمير فإنه يوجب الكفارة مع أن الإفطار بالخمير حرام محض وكذا الإفطار بالزنا والإفطار العمد فإتباعها يوجبان الكفارة مع أن الإفطار بالزنا والإفطار العمد حرام محض، قلنا: التحريم لتلك المسائل ولأمثالها طريقان أحدهما ما ذكره المصنف سقى الله ثراه في مختصره للتقويم، وهو أن الفطر مباح من حيث إنه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوكه وتصرف في فعله، محظور من حيث هو جناية على العبادة، وثانيهما ما ذكره الإمام بدر الدين الكردي رحمه الله وهو أن ماله من حيث ملكه مباح له، وكذلك الكذب حرام محض، ليس فيه شبهة الإباحة فلا يصلح سبباً للكفارة، فعلى هذا لا تكون اليمين الغموس سبباً للكفارة؛ لأنها كذب.

فأما قتل الخطأ فدائر بين الوصفين وهما الحظر والإباحة لما سبق تقريره.

وقال الإمام بدر الدين الكردي رحمه الله: أما الإباحة فلأن الخطأ على وجهين، خطأ في القصد فلا بد له من الكسب والقصد فيباح له القصد، وخطأ في الفعل فلا بد له من الفعل فيباح له الفعل من الرمي وغيره من الكسوب.

وأما الحظر فلأنه ترك التروي والتأني في ذلك حتى أخطأ في القصد والفعل، فدار بين الوصفين، واليمين المعقودة عقد مشروع، أما كونها عقداً فلايتها ربط أحد جزئي الكلام بجزئه الآخر؛ لإثبات حكم مطلوب، وأما كونه مشروعاً فلقوله ﷺ: مَنْ كَانَ حَالِفًا فَلِيحلف بالله أو ليدز<sup>(٢)</sup>.

(١) في ج: سقط.

(٢) صحيح البخاري (٣/ ١٨٠)، كتاب الشهادات - باب: كيف يستحلف، برقم (٢٦٧٩) بلفظ: «من كان حالفًا، فليحلف بالله أو ليصمت»، صحيح مسلم (٣/ ١٢٦٧)، كتاب الأيمان - باب النهي عن الحلف بغير الله تعالى، برقم (١٦٤٦).

ولا يلزم إذا قتل بالحجر العظيم فإنه يوجب الكفارة عند أبي حنيفة رحمه الله ذكره الطحاوي؛ لأنه فيه شبهة الخطأ وهي مما يُحتاطُ فيها فتثبتُ بشبهة السبب كما ثبتت بحقيقته، وذكره الجصاص في أحكام القرآن، وقد جعله في الكتاب شبهة العمد في إيجاب الدية على العاقلة، فكان نصاً على الكفارة،

ولأنه تعظيمٌ للمقسم به في الابتداء، وأما كون اليمين محظورةً فلائها عند الحنث تنقلب كذباً، والكذب غير مشروع، فاجتمع فيها الوصفان.

قال رحمه الله: (وَلَا يَلْزَمُ إِذَا قَتَلَ بِالْحَجَرِ الْعَظِيمِ) إِلَى قَوْلِهِ: (اسْتَدْلَالاً بِهِ)

أقول: هو جوابٌ عن سؤال مقدر، وهو أن يقال: إنَّ القتلَ بالمثل كالقتل بالحجر العظيم يوجب الكفارة عند أبي حنيفة رحمه الله عليه - كذا ذكره الطحاوي، والجصاص ذكره أيضاً في كتابه المسمى بأحكام القرآن<sup>(١)</sup> - وإن كان القتل بالمثل محظوراً محضاً، وتقرير الجواب هو أنه لا يلزم ذلك على ما مر ذكره؛ لأنَّ في القتل بالحجر العظيم شبهة الخطأ؛ لأنَّ المثل ليس بألة موضوعية للقتل، والألة وضعت لتتميم القدرة الناقصة، فكانت الألة داخلة في فعل العبد فتمكنت الشبهة في الفعل أو في الألة، فلا يجب القصاص؛ لأنه مما يسقط بالشبهات وتجب الكفارة؛ لأنها مما يحتاط في إثباتها لرجحان معنى العبادة فيها، فيثبت الكفارة بشبهة السبب وهو الخطأ؛ لأنَّ في الكفارة معنى العبادة، وإثباتها تثبت بالشبهة كما تثبت الكفارة بحقيقة الخطأ، ويصير الفعل حينئذ في معنى الدائر بين الحظر والإباحة.

وقد جعل محمد رحمه الله القتل بالحجر العظيم في المبسوط شبهة العمد في إيجاب الدية على العاقلة، فكان هذا منه نصاً على وجوب الكفارة<sup>(٢)</sup>؛ لأنَّ الكفارة والدية متلازمان؛ إذ في كل موضع تجب فيه الدية على العاقلة تجب الكفارة على القاتل، فإيجاب إحداها يدل على

(١) ينظر أحكام القرآن للجصاص (٣/ ٢٠٠).

(٢) ينظر الأصل للشيباني (٦/ ٥٥٨).

وإذا قتل مسلم حريباً مستأمنًا عمدًا لم تلزمه الكفارة مع قيام الشبهة؛ لأن الشبهة في محلّ الفعلِ فاعتبرت في القود؛ لأنه يقبلُ بالمحل من وجهٍ حتى نافي الدية، فأما الفعلُ فعمدٌ محضٌ خالصٌ لا تردّد فيه، والعقوبةُ جزاءٌ للفعل المحض، وفي مسألة الحجرِ الشبهةُ في نفسِ الفعلِ فعمّ القود والكفارة،

إيجاب الأخرى، أو نقول: شبه العمدِ ليسَ بعمدٍ، فيدخل تحت عمومِ قوله تَعَالَى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً﴾ [النساء: ٩٢]، وَإِذَا قَتَلَ مُسْلِمٌ حَرِيْبًا / ج: ٢٢٥ / مستأمنًا عمدًا لم يلزمه الكفارة مع قيام شبهة حلّ قتله؛ لكونه حريباً، حتّى لم يكن قتله موجباً للقصاص، وكان ينبغي أن يجب فيه الكفارة وإن كان ذلك القتل محظوراً كما في القتل بالحجر العظيم، فإنه تحققت فيه الشبهة حتّى وجبت الكفارة ولم يجب القصاص، والحكم أنه لا تجب الكفارة؛ لأنّ الشبهة في محلّ فعل القتل وهو المستأمن، فإنّ المستأمن وإن كان حرامّ التعرض لكتفه من أهل الحربٍ تقديراً، حتّى لا يُستدام سكناه في دار الإسلام، ويرث من أهل الحرب ولا يرث من الذمّي، ويترك أن يرجع إلى دار الحرب، وأهل الحرب غير معصوم الدم والقصاص مقابل به، فلا يراق الدم المعصوم على التأييد بمقابلة غير المعصوم على التأييد؛ إذ القصاص يُبنى عن المماثلة ولا مماثلة في هذا، فاعتبرت تلك الشبهة في سقوط القود؛ لأنّ القود مقابل بمحلّ المقتول من وجه، ولهذا نافي وجوب القود الدية، حتّى لم يجب القود والدية، ولم يخير الولي بين الدية والقود، والدية بدلّ المحل، فلو لم يكن القود مقابلاً بالمحل لما نافي هو الدية.

ألا ترى أنّ المحرم إذا قتل صيداً مملوكاً يجب عليه جزاء الجناية على الإحرام وهي الكفارة، ويجب قيمة المقتول؛ إذ لا منافاة بينهما؛ لأنّ أحدهما وهي الكفارة جزاء الفعل المحض وهو الجناية على الإحرام، والأخرى وهي القيمة بدلّ المحل فلم يتنافيا، وإذا كان كذلك فلو لم يكن القصاص مقابلاً بالمحل من وجهٍ لأمكن وجوب القصاص مع وجوب الدية، وإنما قال: مقابل بالمحل من وجه؛ لأنه لم يقابله من كلّ الوجوه؛ لأنّ المقابلة من كلّ الوجوه هي أن يُقام القاتل مقام المقتول ليقوم بمصالحه وتربية أولاده كما يقوم بها المقتول، لا أن يُقتل



ولهذا قلنا: إن سجود السهو لا يجب بالعمد ولا يصلح أن يكون السهو دليلاً على العمد لما قلنا خلافاً للشافعي أيضاً، وقلنا نحن: إن كفارة الفطر وجبت على الرجل بالمواقعة نصاً، ومعنى الفطر فيه معقول لغة فوجبت الكفارة على المرأة أيضاً استدلالاً به،

القاتل بالمقتول، ولما قتل به دل ذلك على أنه لم يقابله إلا من حيث إنه نافي الدية؛ لتلا يجب عوضان بمقابلة معوض واحد، ولأن القصاص يتعدّد بتعدّد الفاعل، فإن ألف رجل إذا قتلوا رجلاً عمداً يجب على كل منهم القصاص، ولو كان القصاص مقابلاً بالمحل من كل وجه لوجب قصاص واحد، كما إذا قتل عشرة وهم حلال صيد الحرم يجب جزاء واحد؛ لكونه بدل المحل والمحل واحد، وليست الشبهة في الفعل؛ لأن الفعل عمد محض فكان معصية محضة، والكفارة جزاء الفعل الذي هو دائر بين الحظر والإباحة، فلذلك لم يصلح أن يكون هذا الفعل سبباً للكفارة كقتل الأب ابنه بالسيف عمداً، وإننا قلنا: إن الكفارة جزاء الفعل؛ لأنّها واجبة لله تعالى زجراً على المباشر، فكانت هي جزاء الفعل المحذور، ولا يجب بإزاء المحل؛ لأن الواجب بإزاء المحل إنما يجب جبراناً، والله يتعالى على النقصان والجبران.

وإلى هذا أشار بقوله: «فأما الفعل» أي: قتل المستامن «فعمد محض خالص لا تردّد فيه» أي: ليس بدائر بين الحظر والإباحة، والكفارة جزاء الفعل الدائر بين الحظر والإباحة المحض أي: الخالي عن مقابلة المحل، فلا يصلح الفعل المذكور سبباً للكفارة، وأما في مسألة القتل بالحجر العظيم فالشبهة في نفس الفعل باعتبار أن الآلة ليست بالة للقتل، والفعل لا يتأتى بدون الآلة، والآلة داخلة في فعل العباد لما عُرِف في الكلام وقد قيل: الآلة شرعت تميماً للقدرة الناقصة، وإذا دخلت الآلة في فعل العباد فالقصور في الآلة يورث الشبهة في فعلهم ضرورة فعمت القود والكفارة أي: فعمت الشبهة المذكورة القصاص بالإسقاط والكفارة بالإيجاب، حتى لا يجب القصاص وتجب الكفارة عملاً بالشبهة فيهما، ولكون الجابر لا يثبت إلا بسبب دائر بين الحظر والإباحة قلنا: إن سجود السهو لا يجب بالعمد،

وأما المقتضى فزيادة على النص ثبت شرطاً لصحة المنصوص عليه لما لم يستغن عنه وجب تقديمه لتصحيح المنصوص عليه فقد اقتضاه النص فصار المقتضى بحكمه حكماً للنص بمنزلة الشراء أوجب الملك والمالك أوجب العتق في القريب فصار الملك بحكمه حكماً للشراء فصار الثابت به بمنزلة الثابت بنفس النظم دون القياس،

وَلَا يَصْلَحُ أَنْ يَكُونَ السُّهُو دَلِيلًا عَلَى الْعَمَدِ، حَتَّى لَا يَثْبُتَ فِي الْعَمَدِ مِنَ الْجَابِرِ مَا يَثْبُتُ فِي السُّهُو لَمَا قَلْنَا أَنَّ الْكُفَارَةَ تَجِبُ فِي الْقَتْلِ الْخَطَأِ دُونَ الْعَمَدِ خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ، فَإِنَّهُ قَالَ: يَجِبُ سُجُودُ السُّهُو عَلَى مَنْ زَادَ أَوْ نَقَصَ فِي صَلَاتِهِ عَمْدًا؛ لِأَنَّ وَجُوبَ السُّجُودِ عِنْدَ السُّهُو بِاعْتِبَارِ تَمَكُّنِ النِّقْصَانِ فِي صَلَاتِهِ وَذَلِكَ مَوْجُودٌ فِي الْعَمَدِ مَعَ زِيَادَةٍ، فَيَثْبُتُ الْحُكْمُ فِيهِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ كَمَا سَبَقَ تَقْرِيرُهُ<sup>(١)</sup>، وَمَا يَثْبُتُ حُكْمُهُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ مَا قَلْنَا نَحْنُ أَنَّ كُفَارَةَ الْفَطْرِ وَجِبَتْ عَلَى الرَّجُلِ بِالْجَمَاعِ بِنَصِّ الْأَعْرَابِيِّ، وَمَعْنَى الْفَطْرِ مِنْهُ مَعْقُولٌ لُغَةً وَهُوَ الْجُنَايَةِ عَلَى الصَّوْمِ بِاخْتِيَارِهِ لَا أَنَّهُ أَعْرَابِيٌّ، وَهَذِهِ الْعِلَّةُ مَوْجُودَةٌ فِي حَقِّ الْمَرْأَةِ بِتَمَامِهَا لِأَنَّهَا جَنَّتْ عَلَى صَوْمِهَا بِالتَّمَكُّنِ عَنِ الْمَوَاقِعَةِ مَعَهَا بِاخْتِيَارِهَا فَوَجِبَتْ الْكُفَارَةُ عَلَيْهَا أَيْضًا اسْتِدْلَالًا بِالنَّصِّ لَا بِالْقِيَاسِ؛ لِأَنَّ الْأَعْرَابِيَّ سَأَلَ عَنِ جُنَايَتِهِ بِقَوْلِهِ: هَلَكْتُ وَأَهْلَكْتُ إِلَى آخِرِ مَا مَرَّ بِيَانِهِ.

قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: (وَأَمَّا الْمُقْتَضَى فِزْيَادَةِ عَلَى النَّصِّ) إِلَى قَوْلِهِ: (فِيهَا وَرَاءَ صِحَّةِ الْمَذْكُورِ)

أقول: المُقْتَضَى زِيَادَةٌ عَلَى الْمَنْصُوصِ ثَبَتَ شَرْطًا لَصِحَّةِ الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّ صِحَّةَ الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ لَا تَثْبُتُ إِلَّا عِنْدَ وَجُودِ الْمُقْتَضَى، وَالشَّرْطُ مَا يَوْجِدُ الْحُكْمَ عِنْدَهُ لَا بِهِ، فَيَكُونُ الْمُقْتَضَى شَرْطًا، وَلَمَّا لَمْ يَسْتَعْنِ الْمَنْصُوصُ وَهُوَ الْمُقْتَضَى بِالْكَسْرِ عَنِ الْمُقْتَضَى بِالْفَتْحِ فِي الصِّحَّةِ شَرْطًا أَوْ عَقْلًا لِعَدَمِ صِحَّةِ الْمَشْرُوطِ بِدُونِ شَرْطِهِ، وَالْمُقْتَضَى بِمَنْزِلَةِ الشَّرْطِ وَجِبَ تَقْدِيمُ الْمُقْتَضَى [لِتَصْحِيحِ الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ وَهُوَ الْمُقْتَضَى، فَإِنَّ النَّصَّ قَدْ اقْتَضَاهُ أَي: اقْتَضَى الْمُقْتَضَى

(١) وبعض الشافعية قال لا يسجد في العمدة. ينظر المجموع شرح المهذب (٤ / ١٢٥).

حتى إن القياس لا يعارض شيئاً من هذه الأقسام، والثابت بهذا يعدل الثابت بالنص إلا عند المعارضة به، واختلفوا في هذا القسم، قال أصحابنا رحمهم الله: لا عموم له، وقال الشافعي رحمه الله فيه بالعموم؛ لأنه ثابت بالنص فكان مثله، وقلنا: إن العموم من صفات النظم والصيغة، وهذا أمر لا نظم له، لكننا أنزلناه منظوماً شرطاً لغيره، فيبقى على أصله فيما وراء صحة المذكور،

وطلبه؛ لافتقاره إليه، فصار المقتضى<sup>(١)</sup> «بحكمه» أي: مع حكمه؛ إذ الباء تجميء بمعنى مع كقولك: دخلت عليه بثياب السفر «حكماً للنص» أي: المنصوص.

وذكر في التقويم وأصول شمس الأئمة رحمه الله بلفظ «مع»<sup>(٢)</sup>، وعلى هذا صار المقتضى مع حكمه حكماً للنص؛ إذ المقتضى حكم النص، فحكم المقتضى يصير حكم النص أيضاً لا محالة لكن بواسطة المقتضى، بمنزلة شراء القريب فإنه أوجب الملك، والمملك أوجب العتق في القريب فصار الملك مع حكمه وهو العتق حكماً للشراء، لكن العتق بواسطة الملك، ولما أضيف المقتضى مع حكمه إلى المنصوص عليه وهو المقتضى صار الثابت بالمقتضى بمنزلة الثابت بنفس النظم أي: الثابت بدلالة النص دون القياس حتى إن القياس لا يعارض شيئاً من هذه الأقسام وهي العبارة والإشارة والدلالة والاقتضاء، ولهذا كان الثابت بالمقتضى يعدل الثابت بالنص إلا عند المعارضة بالنص فإن عندها يقدم الثابت بدلالة النص على الثابت بالاقتضاء؛ لكون الأول أقوى؛ إذ النص يوجب اعتبار المعنى لغة، والمقتضى ليس من موجبات النص، وإنما يثبت شرعاً أو عقلاً للحاجة إلى التصحيح، فترجحت الدلالة على الاقتضاء لهذا.



(١) ما بين المعقوفين ساقط من س.

(٢) ينظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ١٣٦)، أصول السرخسي (١/ ٢٤٨).

[هل للمقتضى عموم؟]

واختلفت العلماء رحمهم الله في هذا القسم وهو المقتضى، فقال أصحابنا رحمة الله عليهم: لا عموم له<sup>(١)</sup>.

وقال الشافعي رحمه الله: لأن المقتضى بمنزلة المنصوص في ثبوت الحكم فكان مثل النص في إثبات صفة العموم<sup>(٢)</sup>.

وقلنا: إن العموم من صفات اللفظ كما مرّ تقريره في موضعه، والمقتضى أمرٌ لا لفظ له لكننا أنزلناه ملفوظاً شرطاً لغيره للحاجة والضرورة، حتى إنه إذا كان المنصوص مفيداً للحكم بدون المقتضى لا يثبت المقتضى لغةً ولا شرعاً.

والثابت للحاجة يتقدر بقدر الحاجة ولا حاجة إلى إثبات صفة العموم للمقتضى؛ لأن الكلام مفيدٌ بدونها فيبقى المقتضى على أصله، وهو العدمُ فيما وراء صحة المذكور /ج: ٢٢٦/ وهو المنصوص /س: ١٥٥/ وهو نظيرُ تناولِ الميتة، فإنه لما أبيع للحاجة يتقدرُ بقدرها وهي سدُّ الرمق، وفيما وراء ذلك من الحملِ والتمولِ والتناولِ إلى الشيع لا يثبتُ حكمُ الإباحة فيه، بخلافِ المنصوصِ عليه فإنه عاملٌ بنفسه فيكون بمنزلة حلِّ الذكبة يظهرُ في حكمِ التناولِ إلى الشيع وغيره مطلقاً، يوضحه أن المقتضى يتبع المقتضي لكونه شرطه وشرطُ الشيء تبعٌ له، ولهذا كان ثبوته بشرائطِ المنصوص، فلو جعل هو كالمندصوص مطلقاً خرج من أن يكون تبعاً، والعمومُ حكمٌ صفةِ النص خاصةً فلا يجوزُ إثباته في المقتضى، ولهذا قال أصحابنا رحمة الله عليهم: إن الكفار لا يخاطبون بالشرائع بشرط تقديم الإيمان اقتضاءً؛ لأن الإيمان أصلُ الشرائع، فلا يجوز أن يثبت تبعاً.

(١) ينظر: أصول السرخسي (١/ ٢٤٨-٢٤٩)، ميزان الأصول في نتائج العقول (١/ ٣٠٧).

(٢) ينظر قواطع الأدلة في الأصول (١/ ٢٦١).

ومثال هذا الأصل: أعتق عبدك عني بألف درهم، أنه يتضمن البيع مقتضى العتق وشرطاً له، حتى يثبت بشروط العتق لما كان تابعاً له ولو جعل بمنزلة المذكور كما قال الخصم لثبت بشروط نفسه،

قَالَ رَحِمَهُ اللهُ: (ومثال هذا الأصل: أعتق عبدك عني بألف درهم) إلى قوله: (ولهذا كان رجعيًا)

أقول: مثال المقتضى من الشرعيات قول الرجل لغيره: أعتق عبدك عني بألف درهم، إن هذا القول يتضمن البيع مقتضى العتق وشرطاً له وقوله: «وشرطاً له» معطوف على «مقتضى العتق» من حيث المعنى، أي: يتضمن البيع اقتضاءً للعتق وشرطاً له على أنه مفعول له، وإنما قلنا: إن ذلك القول يتضمن البيع اقتضاءً؛ لأن الأمر أمر غيره بإعتاق عبده عن الأمر، ولأصحة للإعتاق عن الأمر بدون ثبوت الملك له في العبد لقوله ﷺ: لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم. فيكون الأمر بالإعتاق عنه مقتضياً لتمليك العبد منه بالبيع بما سمي؛ ليصح الإعتاق عنه فيزيد البيع الذي هو سبب ثبوت الملك تصحيحاً لكلامه فكأنه قال: بع عبدك هذا مني بألف درهم، وكن وكيلاً عني بإعتاقه.

فكان أمراً بالبيع منه والإعتاق جميعاً، وإذا ثبت البيع بطريق الاقتضاء والشرط يثبت هو بشروط العتق لا بشروط البيع حتى يسقط اعتبار القبول؛ لأن ثبوت البيع تابع للإعتاق الثابت بطريق الاقتضاء، والإعتاق لا تتوقف صحته على القبول، فاتصف تابعه بصفته، وذلك لأن البيع ثبت في ضمن الأمر بالإعتاق، وما يثبت في ضمن الشيء لا يعطى له حكم نفسه، وإنما يعطى له حكم ذلك الشيء، ألا ترى أن محل الإقامة شرط لصحة الإقامة قصداً، حتى لا تصح في المفازة، ولو ثبتت الإقامة ضمناً يشترط محل الإقامة في المتضمن، كالجندي يصير مقيماً في المفازة بدخول الإمام في المصر فاعتبر في التبع شرط الأصل، فكذلك ههنا يثبت البيع بشرط العتق؛ لكونه تابعاً للعتق، ولهذا لو كان الأمر من لا يملك الإعتاق كالصبي لا

ولهذا قال أبو يوسف رحمه الله: إنه لو قال: أعتق عبدك عني بغير شيء، أنه يصح عن الأمر، ويثبت الملك بالهبة من غير قبض؛ لأنه ثابت مقتضى العتق، فيثبت بشروطه، فيستغني عن التسليم كما استغنى البيع عن القبول وهو الركن فيه،

يثبت البيع بذلك الكلام، وإن صرح المأمور بالبيع فقال: بعته منك بألف درهم، واعتقته عنك لم يجز عن الأمر؛ لأنه لم يقع جواباً لكلامه، بل كان ابتداءً فوق العتق عن نفسه؛ لأن الأمر ما أمره ببيع مقصود وإنما أمره ببيع ثابت ضرورة العتق، فإذا أتى به مقصوداً لم يأت بالذي أمره فوق عنه لا عن الأمر.

وكذا من قال لامرأته: حجّي، ونوى الطلاق لا تطلق وإن اقتضى الحجّ ذهاباً ضرورة أن الحجّ لا يتصور إلا بذهاب فيثبت ذهاباً لتصحيح الحجّ لا ذهاباً مطلقاً، وذهاب الحجّ لا يحتمل معنى الطلاق، فيثبت بما ذكرنا أن ثبوت البيع بطريق التبعية لا بمنزلة المنصوص المذكور، ولو جعل بمنزلة المذكور كما قال الشافعي رحمه الله لثبت مقتضى شروط نفسه، فلا يسقط القبول حينئذ ولا تشتط أهلية الإعتاق في الأمر، بل أهلية البيع تكفيه؛ لأنه يخرج من أن يكون تبعاً.

ولهذا قال أبو يوسف رحمه الله: إن القائل لو قال: أعتق عبدك عني بغير شيء، فأعتقه أنه يصح ذلك عن الأمر<sup>(١)</sup>، ويثبت ملك العبد بطريق الهبة من غير قبض؛ لأن ملك العبد ثابت بمقتضى العتق، فيثبت هو بشروط العتق لا بشروط الهبة التي هي مقتضى، ويسقط اعتبار شرط الملك بالهبة مقصوداً وهو القبض فيستغنى الملك بالهبة عن التسليم أي: عن القبض؛ لأن التسليم سبب القبض، فأطلق السبب وأراد به المسبب مجازاً، كما استغنى البيع عن القبول، والقبول هو الركن في البيع، والقبض شرط في الهبة، ولما ثبت الاستغناء عن الركن ثبت الاستغناء عن الشرط بالطريق الأولى؛ لأن الركن فوق الشرط؛ لأنه يتوقف

(١) ينظر: أصول الشاشي (ص: ١١٢)، أصول السرخسي (١/ ٢٤٩).

فلاستغناء عن القبض وهو شرط أولى، وهذا كما قال: أعتق عبدك هذا عني بألف درهم ورطل من خمر، أنه يصح ويعتق عنه، وإن لم يوجد التسليم، والبيع الفاسد مثل الهبة لما قلنا، وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله: يقع العتق عن المأمور لأن القبض والتسليم بحكم الهبة لم يوجد؛

وجود الشرط عليه، والشرط يتوقف عليه جواز الشيء، فللركن مدخل في الماهية، ولا مدخل فيها للشرط.

وهذا كما لو قال: أعتق عبدك هذا بألف درهم ورطل من خمر فأعتقه أن الإعتاق يصح ويعتق عن الأمر وإن لم يوجد التسليم أي: القبض؛ لأن ملك العبد إنما يثبت بطريق الهبة تصحيحاً للإعتاق فيثبت الملك بشرط العتق ويسقط اعتبار شرط الهبة وهو القبض، والبيع الفاسد مثل الهبة في حق اشتراط القبض لثبوت الملك، وكان ينبغي أن لا يسقط القبض فيما ذكرنا من المسألة؛ لأنه بيع فاسد؛ لأن بعض الثمن خمر، والقبض شرط لثبوت الملك في البيع الفاسد، لكنه لما كان البيع ثابتاً اقتضاء للإعتاق سقط اعتبار القبض فيه كما سقط في الهبة.

وقال أبو حنيفة ومحمد رحمتهما الله عليهما: يقع العتق أي: في قوله: أعتق عبدك عني بغير شيء عن المأمور<sup>(١)</sup>؛ لأن القبض والتسليم بحكم الهبة لم يوجد؛ لأن ربة العبد بحكم العتق تلتف على ملك المولى في يد نفسه؛ إذ<sup>(٢)</sup> الإعتاق إما إزالة للملك كما ذهب إليه أبو حنيفة رحمه الله عليه، وإما إثبات القوة الشرعية التي هي الولاية وأهلية الشهادة كما ذهب إليه أصحابه، وأياً ما كان كان العبد تالفاً بسبب الإعتاق، وهذا التلف على ملك المولى؛ لأن العبد مملوك المولى، وملك المولى صفته لا صفة العبد، فكان التلف على ملك المولى ضرورة لكن التلف يقع في يد العبد ثم ذلك التالف وهو ربة العبد غير مقبوض للطالب وهو الأمر

(١) ينظر أصول السرخسي (١/ ٢٤٩).

(٢) في ج: إذا.

لأنَّ رِقْبَةَ الْعَبْدِ بِحُكْمِ الْعَتَقِ يَتَلَفُ عَلَى مَلِكِ الْمَوْلَى فِي يَدِ نَفْسِهِ، وَذَلِكَ غَيْرُ مَقْبُوضٍ لِلطَّالِبِ، وَلَا لِلْعَبْدِ، وَلَا هُوَ مُحْتَمَلٌ لَهُ، وَقَوْلُهُ: إِنَّ الْقَبْضَ يَسْقُطُ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ ثُبُوتَ الْمُقْتَضَى بِهَذَا الطَّرِيقِ مُشْرُوعٌ، وَإِنَّمَا يَسْقُطُ بِهِ مَا يَحْتَمِلُ السَّقُوطَ، وَالْقَبْضُ وَالتَّسْلِيمُ فِي الْهَبَةِ شَرْطٌ لَا يَحْتَمِلُ السَّقُوطَ بِحَالٍ،

وَلَا لِلْعَبْدِ؛ لِأَنَّهُ يَتَلَفُ هُوَ عَلَى مَلِكِ الْمَوْلَى، وَلَا هُوَ مُحْتَمَلٌ لِلْقَبْضِ؛ لِأَنَّهُ تَالَفٌ، وَالْقَبْضُ فِي التَّالِفِ غَيْرُ مُتَّصِرٍ؛ لِأَنَّ الْقَبْضَ إِحْرَازًا وَاسْتِيْلَاءً، وَالثَّابِتُ بِالْإِعْتِاقِ يَتَلَاشَى وَيَضْمَحَلُّ، فَكَيْفَ يَتَصَوَّرُ فِي مِثْلِهِ الْإِحْرَازَ؟! وَاعْتَبِرْ هَذَا بِالْأَوْصَافِ وَالْأَعْرَاضِ فَإِنَّهَا وَجُودٌ بَيْنَ عَدَمَيْنِ، فَلَا تَقْبَلُ الْإِحْرَازَ وَالتَّصَرَّفَ فِيهَا وَإِذَا لَمْ يَكُنِ التَّالِفُ مَقْبُوضًا لِلْعَبْدِ وَلَا لِلْأَمْرِ لَمْ يُمْكِنِ الْقَوْلُ بِجَعْلِ الْعَبْدِ قَابِضًا لَهُ بِطَرِيقِ النِّيَابَةِ عَنِ الْأَمْرِ، بِخِلَافِ مَا إِذَا قَالَ رَجُلٌ لِآخَرَ: أَطْعِمْ عَن كِفَارَةِ ظَهَارِي سَتِينَ مَسْكِينًا، فَأَطْعَمَ الْمَأْمُورُ جَازٍ عَنِ الْأَمْرِ بِالْإِطْعَامِ<sup>(١)</sup> [وإن لم يوجد منه قبض الطعام؛ لأنه أمكن القول بجعل المسكين نائبًا عن الأمر في القبض تصحيحًا]<sup>(٢)</sup> [أما ههنا فبخلافه؛ لأن ملك العبد تالف فلا يبقى شيء ليكون العبد قابضًا ذلك نيابة]<sup>(٣)</sup> عن مولاه، ولكن العبد يتفع بهذا الإعتاق، فمن هذا الوجه يندرج فيه أدنى القبض، ولكن أدنى القبض يكفي في البيع الفاسد، ولا يكفي في الهبة، كالقبض مع الشيوع فيما يحتمل القسمة<sup>(٤)</sup>.

وبهذا يتضح الفرق بين المتنازع وبين المستشهد به وهو قوله: أعتق عبدك عني بألف درهم ورطلٍ من خمر، وقوله: «في يد نفسه» يحتمل أن يكون الضمير فيه راجعاً إلى المولى؛ لأنَّ العبد في يد المولى شرعاً، وأن يكون راجعاً إلى العبد؛ لِأَنَّهُ مَالٌ وَهُوَ فِي يَدِ نَفْسِهِ حَسَبًا وَلَهُ يَدٌ شَرْعًا.

(١) بالإطعام ساقطة من ج.

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من س.

(٣) ما بين المعقوفين ساقط من ج.

(٤) ينظر المبسوط للسرخسي (٧/ ١٢).



ودليل السقوط يعمل في محله، وأما القبول في البيع فيحتمل السقوط، ألا ترى أن الكل يحتمل السقوط فينعقد بالتعاطي، فالشطر أولى، ومن قال لآخر: بعثك هذا الثوب بكذا، فاقطعه، فقطعه ولم يتكلم صح، وكذلك البيع الفاسد مشروع مثل الصحيح، فاحتمل سقوط القبض عنه، فصح إسقاطه بطريق الاقتضاء،

ولهذا يصح اشتراط العمل لعبد رب المال في المضاربة، ويستحق قسطاً من الربح، ولو لم يكن للعبد يد لكان هذا اشتراط العمل لرب المال وإنه لا يجوز.

ألا ترى أن العبد / ج: ٢٢٧ / إذا أودع شيئاً ليس للمولى أن يسترده ما أودعه من المودع، وقول أبي يوسف رحمه الله أن القبض يسقط بطريق الاقتضاء باطل؛ لأن ثبوت المقتضى بطريق إسقاط القبض أمر غير مشروع، وإنما يسقط بذلك الطريق ما يحتمل السقوط، والقبض في الهبة شرط لا يحتمل السقوط بحال، فلم ينتصب دليل على سقوطه، ودليل السقوط وهو كونه نائباً في ضمن الإعتاق يعمل في محل السقوط وهو ما يحتمل السقوط، والاقتضاء أمر شرعي فيجب أن يكون جائز السقوط شرعاً في الجملة ليقال بالسقوط اقتضاء، والقبض لا يحتمل السقوط أصلاً، بخلاف القبول في البيع فإنه يحتمل السقوط، ألا ترى أن الكل أي: الإيجاب والقبول يحتمل السقوط فينعقد البيع بالتعاطي من غير إيجاب وقبول، فالشطر وهو القبول أولى باحتمال السقوط<sup>(١)</sup>، وكذا من قال لآخر: بعثك هذا الثوب بكذا فاقطعه، فقطعه ولم يتكلم بشيء صح البيع بينهما على وجه التمام وإن لم يوجد القبول ذكراً، وكذلك البيع الفاسد مشروع بأصله مثل البيع الصحيح في المشروعية وإثبات الملك فيعتبر هو بالبيع الصحيح في الحكم؛ لأن الفاسد لا يمكن أن يجعل أصلاً ليعرف حكمه من نفسه، وما يثبت الملك [به في البيع الصحيح وهو القبول يحتمل السقوط إذا كان في ضمن العتق، فكذا ما يثبت به الملك]<sup>(٢)</sup> في البيع الفاسد وهو القبض، فصح إسقاط القبض فيه اقتضاء كما في البيع الصحيح.

(١) ينظر أصول السرخسي (١/ ٢٤٩ - ٢٥٠).

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من س.

ومثاله ما قلنا إذا قال الرجل لامرأته بعد الدخول: اعتدي ونوى الطلاق وقع مقتضى الأمر بالاعتداد، ولهذا لم يصح نية الثلاث، ولهذا كان رجعيًا، ومثال خلاف الشافعي: إن أكلت فعبدي حرًا، وإن شربت،

ومثال المقتضى بطريق آخر ما إذا قال الرجل لامرأته بعد الدخول: اعتدي، ونوى الطلاق وقع الطلاق لمقتضى الأمر بالاعتداد؛ إذ الاعتداد لا يتحقق إلا بعد الطلاق، فكأنه قال: طلقتك فاعتدي، ولهذا لم تصح نية الثلاث؛ لكون ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة تصحيح الكلام، ولا ضرورة فيما وراء الواحد، فبقي ذلك على العدم، فلم تصح نية الثلاث؛ لأن النية لا تتحقق في المعدوم، ألا ترى أن الطلاق لا يقع بالنية من غير لفظ، وكذا العتاق، ولهذا كان الواقع بقوله: «اعتدي» رجعيًا، وكذا يقع به الطلاق على المعتدة عن طلاق بائن، ولو كان وقوع الطلاق به بائنًا لما وقع به الطلاق لما أن البائن لا يلحق البائن، وهذا كله دليل على أن وقوع الطلاق بقوله: «اعتدي» بطريق الاقتضاء لا بطريق الكناية.

فإن قيل: لو كان وقوع الطلاق بقوله: «اعتدي» بطريق الاقتضاء لما وقع الطلاق به فيما إذا قال لمعتدته: اعتدي؛ لأن للمقتضي ههنا وهو<sup>(١)</sup> قوله: «اعتدي» صحة بدون المقتضى وهو: طلقتك؛ لأن ثبوت المقتضى لضرورة تصحيح المقتضي المذكور قبله، قلنا: إنما وقع الطلاق بقوله: «اعتدي»؛ لأن موجب الأمر وجوب الاعتداد الذي وقع وجوبه مضافاً إلى الأمر بالاعتداد، وليس كذلك إلا إن وقع الطلاق الثاني بمطلق الأمر بالاعتداد وإلا لكان الاعتداد عليها واجباً قبل هذا الأمر بطلاقه قبله، فلا بد لقوله: «اعتدي» من فائدة جديدة وهي وقوع الطلاق به اقتضاءً.

قال رحمه الله: (ومثال خلاف الشافعي رحمه الله) إلى قوله: (أو إن اغتسلت غسلًا)

أقول: مثال ما مر ذكره من الخلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله في عموم المقتضى ما إذا

(١) هو: ساقطة من ج.

ونوى خصوص الطعام أو الشراب لم يصدق عندنا، ومن قال: إن خرجتُ  
فعبدي حرٌّ، ونوى مكاناً دون مكانٍ لم يصدق عندنا، ومن قال: إن اغتسلت  
فعبدي حرٌّ، ونوى تخصيص الأسباب لم يصدق عندنا لما قلنا،

قَالَ الرَّجُلُ: إِنْ أَكَلْتُ فَعَبْدِي حُرٌّ، أَوْ إِنْ شَرِبْتُ فَعَبْدِي حُرٌّ، وَنَوَى طَعَاماً دُونَ طَعَامٍ وَشَرَاباً  
دُونَ شَرَابٍ لَمْ يُصَدَّقْ عِنْدَنَا<sup>(١)</sup>؛ لِأَنَّهُ لَا عَمُومَ لِّلْمَقْتَضَى عِنْدَنَا، وَنِيَّةُ التَّخْصِصِ فِيهَا لَا عَمُومَ  
لَهُ لِفِعْوٍ، وَيُصَدَّقُ عِنْدَهُ<sup>(٢)</sup>؛ لِأَنَّ الْأَكْلَ يَقْتَضِي مَأْكُولاً وَالشَّرْبَ يَقْتَضِي مَشْرُوباً فَكَأَنَّهُ قَالَ: إِنْ  
أَكَلْتُ / س: ١٥٦ / طَعَاماً أَوْ شَرِبْتُ شَرَاباً، وَلِلْمَقْتَضَى عَمُومٌ عِنْدَهُ فَعَمَلٌ فِيهِ نِيَّةُ التَّخْصِصِ،  
وَعَلَى هَذَا إِذَا قَالَ: إِنْ لَبَسْتُ أَوْ رَكَبْتُ، وَلَا يُقَالُ: إِنَّهُ يَجْنُثُ بِشَرِبِ أَيْ شَرَابٍ كَانَ وَيَلْبَسُ أَيْ  
ثَوْبٍ كَانَ، وَلَا مَعْنَى لِلْعَمُومِ سِوَى هَذَا؛ لِأَنَّا نَقُولُ: لَا يَكْفِي لِصِحَّةِ الْعَمُومِ بِمِثْلِ هَذَا؛ لِأَنَّ  
مِثْلَ ذَلِكَ يُوْجَدُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] فَإِنَّهُ لَوْ حَرَّرَ آيَةَ رَقَبَةٍ كَانَتْ تَخْرُجُ  
عَهْدَةَ الْكُفَّارَةِ، وَاتَّفَقَ أَصْحَابُنَا رَحِمَهُ اللهُ عَلَيْهِمْ أَنَّهَا خَاصٌّ لَا عَامٌّ، وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ: جَاءَنِي رَجُلٌ،  
يَتَنَاوَلُ جَمِيعَ رِجَالِ الْعَالَمِ عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ، وَلَمْ يَقُلْ أَحَدٌ إِنَّهُ عَامٌّ؛ إِذِ الْنُكْرَةُ فِي مَوْضِعِ الْإِثْبَاتِ  
تَخْصُ، وَكَذَلِكَ مَنْ قَالَ: إِنْ خَرَجْتُ فَعَبْدِي حُرٌّ، وَنَوَى مَكَاناً دُونَ مَكَانٍ لَمْ يُصَدَّقْ عِنْدَنَا لَمَّا مَرَّ،  
بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ: إِنْ شَرِبْتُ شَرَاباً أَوْ لَبَسْتُ ثَوْباً حَيْثُ تَصَحَّ نِيَّةُ التَّخْصِصِ؛ لِأَنَّ الْمَفْعُولَ  
مَذْكُورٌ وَإِنَّهُ نُكْرَةٌ فِي مَوْضِعِ الشَّرْطِ، وَمَوْضِعُ الشَّرْطِ كَمَوْضِعِ النِّفْيِ؛ لِأَنَّ الشَّرْطَ عِبَارَةٌ عَنِ  
مَعْدُومٍ عَلَى خَطَرِ الْوُجُودِ، وَلِلْحَكْمِ تَعَلُّقٌ بِهِ فَكَانَ عَامّاً فَتَقْبَلُ التَّخْصِصَ.

فَإِنْ قِيلَ: الْعَمُومُ الصَّادِرُ مِنَ النُّكْرَةِ فِي مَوْضِعِ النِّفْيِ ضَرُورِيٌّ فَيَنْبَغِي أَنْ لَا يَقْبَلَ  
التَّخْصِصَ كَالْمَقْتَضَى، قُلْنَا: نَعَمْ كَذَلِكَ، وَلَكِنْ مَعَ كَوْنِ الْمَذْكُورِ ضَرُورِيّاً فَارَقَ غَيْرَ الْمَذْكُورِ  
بِوَصْفَيْنِ، وَهُمَا اللَّفْظُ وَالشُّمُولُ دَفْعَةً، وَعَمُومٌ الْعَامُّ بِاعْتِبَارِهِمَا.

(١) لا قضاء ولا ديانة. ينظر: الفصول في الأصول (١ / ٢٣٦)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٣ / ٦٨).  
(٢) ينظر: المستصفي (ص: ٢٣٧)، البحر المحيط في أصول الفقه (٤ / ١٥٦).

ولو قال: إن اغتسل الليلة في هذه الدار فعبدني حرًّا، فلم يسمِّ الفاعل ونوى تخصيصَ  
الفاعل لم يصدق عندنا، بخلاف قوله: إن اغتسل أحدًا، أو إن اغتسلت غسلًا،

ثمَّ إنَّما فارقَ موضعَ الإثباتِ موضعَ النفيِّ في معنى الخصوصِ والعمومِ؛ لما أنَّ في موضعِ  
الإثباتِ المقصودُ إثباتُ المنكرِ، وفي موضعِ النفيِّ المقصودُ نفيُّ المنكرِ، فالصيغةُ في الموضعين  
تعملُ فيما هو المقصودُ.

ثمَّ من ضرورةِ نفيِّ رجلٍ منكرٍ نفيِّ جنسِ الرجالِ، فإنه بعد رؤيةِ رجلٍ واحدٍ لو قال:  
ما رأيتُ رجلاً كانَ كاذباً، وليسَ من ضرورةِ إثباتِ رجلٍ واحدٍ إثباتُ رؤيةِ غيره، والفقهُ  
فيه أنَّ النفيَّ للإعدامِ، والإثباتُ للإيجادِ، ويتصورُ من العبدِ إعدامُ أفعالٍ شتى بالامتناعِ في  
ساعةٍ واحدةٍ، ولا يتصورُ منه إيجادُ أفعالٍ شتى في ساعةٍ واحدةٍ. كذا في شرح التقيوم<sup>(١)</sup>.

ويمكنُ أن يُقالَ: إنَّ العمومَ الحاصلَ من التكررةِ في موضعِ النفيِّ ضروريٌّ لغتاً لا شرعاً،  
بخلافِ المقتضى فإنه ضروريٌّ شرعاً لا لغتاً، فلا يردُّ ما أورد.

ومنَّ قالَ: إن اغتسلتُ فعبدني حرًّا، ونوى تخصيصَ الأسبابِ من جنابةٍ أو غيرها لم  
يصدق عندنا؛ لما قلنا أنَّ المقتضى لا عموم له فلغت نيّة التخصيصِ.

وفيه ولو قالَ: إن اغتسل<sup>(٢)</sup> الليلة في هذه الدار فعبدني حرًّا، فلم يسمِّ الفاعل حيثُ بنى  
الفعل للمفعول ونوى تخصيصَ الفاعلِ بأنَّ قالَ: عنيت فلاناً لم يصدق عندنا؛ لأنَّ الفاعل  
غير ملفوظٍ، وإنَّما ثبت بطريقِ الاقتضاء، ولا عموم لما ثبت كذلك، فلا تصحُّ نيّة التخصيصِ  
فيه، بخلاف قولِ الرجلِ: إن اغتسلَ أحدٌ في هذه الدار الليلة، فإنه تصحُّ نيّة التخصيصِ فيه؛  
لأنَّ الفاعلَ ملفوظٌ، وبخلاف قوله: إن اغتسلتُ غسلًا، ثمَّ عنى به الاغتسالَ من الجنابةِ  
فإنه يصدق؛ لأنَّ الغسلَ اسمٌ لفعلٍ وضع له من جهة أسبابه وقد ذكره منكرًا في موضع

(١) شرح البزدوي على تقويم الأدلة للدبوسي. لم أقف على خبره.

(٢) في ج: اغتسلت.

النفي؛ لما سبق أن موضع الشرط كموضع النفي، فصحت نية التخصيص فيه، فإذا نوى سبياً دون سبب صدق.



وقد يشكل على السامع الفصل بين المقتضى وبين المحذوف على وجه الاختصار، وهو ثابت لغة، وآية ذلك أن ما اقتضى غيره ثبت عند صحة الاقتضاء، وإذا كان محذوفاً فقدرد مذكوراً انقطع عن المذكور،

### [المقتضى والمحذوف]

قال رحمه الله: (وَقَدْ يُشكَلُ عَلَى السامِعِ الفصلُ بين المقتضى وبين المحذوف) إلى قوله: (لألقله)

أقول: قد يشكل على بعض السامعين الفرق بين المقتضى والمحذوف؛ لكون المقتضى يُشاكل المحذوف من حيث إن كلاً منهما من باب الاختصار وتصحيح الكلام، ولذا الحق القاضي الإمام أبو زيد الدبوسي والقاضي الإمام أبو جعفر محمد بن الحسين الأرسابندي ومن تابعهما رحمهم الله المحذوف بالمقتضى وسواها بينهما<sup>(١)</sup>، وذهب المصنف وأخوه صدر الإسلام البرزدي والإمام شمس الأئمة السرخسي رحمهم الله إلى الفرق بينهما<sup>(٢)</sup>، وهو المُعتبر؛ إذ المحذوف غير المقتضى فإن من عادة أهل اللسان حذف بعض الكلام للاختصار عند قيام دليل / ج: ٢٢٨ / على المحذوف، وثبوت المحذوف من هذا الوجه إنما يكون لغة وثبوت المقتضى إنما يكون شرعاً لا لغة، فصحَّ الفرق بينهما، وآية الفصل وعلامته أن الذي اقتضى غيره ثبت عند صحة الاقتضاء، أي: المقتضى، بطريق ذكر المصدر وإرادة اسم المفعول، كنسج اليمن بمعنى منسوجه، وإذا كان غير الملفوظ به محذوفاً فقدرد مذكوراً انقطع الحكم عن المقتضى المذكور وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] فإنَّ الأهل محذوفٌ على سبيل الاختصار لعدم الشبهة؛ إذ لا شبهة في أن السؤال عن الأهل لا عن

(١) ينظر تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ١٣٦-١٣٨).

(٢) ينظر: أصول السرخسي (١/ ٢٥١-٢٥٢)، ميزان الأصول في نتائج العقول (١/ ٤٠١-٤٠٤).

مثل قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] أن الأهل محذوفٌ على سبيل الاختصار لغة؛ لعدم الشبهة، ألا ترى أنه متى ذكر الأهل انتقلت الإضافة عن القرية إلى الأهل، والمقتضى لتحقيق المقتضى لا لنقله،

القرية؛ إذ<sup>(١)</sup> السؤال للتيين، فينصرف إلى ما يتحقق منه البيان وهو الأهل؛ ليكون السؤال مفيداً، لا إلى من لا يتحقق منه البيان وهو القرية.

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَيَكُونُ فِيمَا بَقِيَ مِنَ الْكَلَامِ دَلِيلٌ عَلَى الْأَهْلِ، فَصَحَّ الْحَذْفُ؛ لِأَنَّ الْحَذْفَ إِنَّمَا يَجُوزُ فِي مِثْلِ هَذَا أَي: فِيمَا إِذَا لَمْ يَكُنْ فِيهِ شَبْهَةٌ لِثُبُوتِ ذَلِكَ الْمَحْذُوفِ، أَمَا إِذَا كَانَ فِيهِ شَبْهَةٌ فَلَا يَصَحُّ، أَلَا تَرَى أَنَّهُ مَتَى ذَكَرَ الْأَهْلَ انْتَقَلَتْ إِضَافَةُ السُّؤَالِ عَنِ الْقَرْيَةِ إِلَى الْأَهْلِ بِدَلِيلِ أَنَّ إِعْرَابَ الْقَرْيَةِ يَتَغَيَّرُ مِنَ النَّصْبِ إِلَى الْجَرِّ إِذَا قِيلَ: وَاسْأَلِ أَهْلَ الْقَرْيَةِ.

والمقتضى لتحقيق المقتضى، لا لنقله وإبطاله؛ لِأَنَّ الْمُقْتَضَى إِنَّمَا ثَبِتَ لِتَصْحِيحِ الْمُقْتَضَى، فَكَيْفَ يَبْطُلُ وَيَنْتَقِلُ عَمَّا أُرِيدُ بِهِ لَصِحَّةِ الْمُقْتَضَى؟! وَلَوْ انْتَقَلَ لَكَانَ نَقْضاً لِلْأَصُولِ.

فَإِنْ قِيلَ: فِي قَوْلِهِ: أَعْتَقَ عَبْدَكَ عَنِّي بِأَلْفِ دِرْهَمٍ الْمُخَاطَبُ مَأْمُورٌ بِاعْتِقَاقِ عَبْدِهِ، وَعِنْدَ إِثْبَاتِ الْمُقْتَضَى أَنَّهُ لَا يَعْتَقُ عَبْدَ نَفْسِهِ بَلْ يُعْتَقُ عَبْدُ الْأَمْرِ، فَقَدْ غَيَّرْتُمُ الْمَلْفُوظَ وَهُوَ الْمُقْتَضَى وَنَقَلْتُمُ الْحُكْمَ عَنْهُ بِوَسْطَةِ الْاِقْتِضَاءِ، قُلْنَا: مَا غَيَّرْنَا الْمَلْفُوظَ بَلْ قَرَرْنَاهُ، فَإِنَّهُ يَقُولُ الْمَأْمُورُ عِنْدَ الْاِمْتِثَالِ: أَعْتَقْتُ عَبْدِي عَنْكَ فَيَكُونُ مُؤْتَمِراً كَمَا أَمُرُ، حَتَّى لَوْ قَالَ: مَلَكَتْ عَبْدِي مِنْكَ ثُمَّ أَعْتَقْتُ عَنْكَ لَا يَصَحُّ عَنِ الْأَمْرِ، بَلْ كَانَ مُبْتَدِئاً فَوْقَ الْعَتَقِ عَنِ نَفْسِهِ.

وَالْحَاصِلُ أَنَّ الْفَرْقَ بَيْنَ الْمُقْتَضَى وَالْمَحْذُوفِ مِنْ سِتَّةِ أَوْجِهٍ:

الأول أن المحذوف ثابت لغةً والمقتضى ثابت شرعاً، كما ذكره المصنّف رحمه الله، لكنّه ذكر أحد الطرفين قصداً حيث قال: «وهو ثابت لغةً» وأشار بذلك إلى أن المقتضى ليس

(١) في ج: إذا.

بثابت لغة، وإثبات شرعاً، وكأنه راعى (١) صنعة الاكتفاء (٢).

الثاني أن المحذوف إذا قدر مذكوراً انقطع الحكم عن المنصوص المقتضي، والمقتضى إذا قدر مذكوراً لا ينقطع عن المذكور، وإذا كان كذلك كان المحذوف محوياً، والمقتضى محققاً، وكم من فرق بين المحوّل والمحقق.

الثالث أن المحذوف له عمومٌ بالاتفاق لثبوته لغة، والمقتضى لا عموم له عندنا؛ لأنه ليس بثابت لغة.

الرابع أنه لم يشترط في المحذوف انحطاط رتبته عن رتبة المذكور، ألا ترى أن الأهل ليس يتبع للقرية، وشرط ذلك في المقتضى.

الخامس أن المقتضى تبع للمنصوص؛ لأنه أوجبته واقتضاه شرطاً لصحة نفسه، فيكون مفعول فعل النص، والمحذوف ما ثبت حكماً للنص بل بإضمار المتكلم، وإذا لم يثبت بالنص لا يكون تبعاً له.

وهذا قريب من الوجه الرابع.

السادس أن المنصوص المقتضي مع المقتضى [مرادان] (٣) للمتكلم كما في قوله: أعتق عبدك عني بألف درهم، والمحذوف هو مراد المتكلم دون المذكور، ألا ترى أن المراد من قوله تعالى: ﴿وَأَسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] هو الأهل دون القرية.

(١) في ج: رعى.

(٢) الاكتفاء: وهو أن يقتضي المقام ذكر شيئين بينهما تلازم وارتباط فيكتفى بأحدهما عن الآخر، ويختص بالارتباط العطف غالباً. الكلبيات (ص: ٣٨٥).

(٣) ما بين المعقوفتين في النسخين: مرادين.



ومثله قوله عليه السلام: (رُفِعَ الخطأ والنسيانُ) لما استحال ظاهره كان الحكم مضمراً محذوفاً حتى إذا ظهر المضمراً انتقل الفعل عن الظاهر، وكذلك قوله عليه السلام: (الأعمال بالنيات) فلم يسقط عموم الحديث من قبل الاقتضاء،

قَالَ رحمه الله: (ومثله قوله ﷺ: رُفِعَ عَنْ أمتي الخطأ والنسيان) إِلَى قوله: (فَكَانَ شرعيًا) أقول: مثل المحذوف قول النبي ﷺ: رُفِعَ عَنْ أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه. فإنه لما استحال ظاهره؛ لكون الخطأ والنسيان مُحققين غير مرفوعين كَانَ الحكم مضمراً محذوفاً، حملاً للحديث عَلَى مَا يَصِحُّ؛ إِذْ لَوْ حُمِلَ عَلَى ظَاهِرِهِ لَأَدَّى إِلَى الكذب وَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ. وَإِنَّمَا قلت: إِنَّ الحكم محذوف؛ لِأَنَّهُ إِذَا ظَهَرَ هُوَ انتقل الفعل وهو «رفع» عَنِ الظاهر وهو الخطأ إِلَى لفظ الحكم، وَهَذَا دليلاً عَلَى أَنَّ الحكم محذوفٌ لَا مُقتضى.

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رحمه الله: الحكم يُعمِّمُ حكم الدنيا والآخرة؛ لِأَنَّهُ محذوفٌ أَوْ مُقتضى ولكل واحدٍ مِنْهُمَا عمومٌ عنده، وَهَذَا لَا يَقَعُ طلاقُ الخاطيءِ والمُكره، وَلَا يفسدُ الصومُ بالأكل مكرهاً، وعندنا سقطَ عمومُ هَذَا الخَيْرِ حَتَّى يَرادَ بِهِ الإثم؛ لِأَنَّ الحكمَ بمنزلة المشتركِ لاختلاف الحكمين وَلَا عمومَ للمشارك عندنا.

وَإِنَّمَا صرفناه إِلَى الإثم لِأَنَّهُ مرادٌ بالإجماع، والحاجةُ ترتفعُ بِهِ وَيصيرُ الكلامُ مفيداً، فيكون معتبراً فِي حكم الدنيا.

وَفِي قول المصنّف رحمه الله: «كَانَ الحكمُ مضمراً محذوفاً» إِشارةً إِلَى أَنَّهُ لَا فرقَ بَيْنَ المضمّرِ والمحذوفِ، وَقَدْ فرقَ بعضُهم بِأَنَّ المحذوفَ هُوَ الذي لَا يَبقى لَهُ أثرٌ فِي اللفظِ نحو قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] والمضمّر ما يَبقى لَهُ أثرٌ فِيهِ نحو: ﴿نَاقَةُ اللَّهِ﴾ [النسر: ١٣]، وَكَذَلِكَ قوله ﷺ: الأعمال بالنيات. مِنْ قبيل المحذوفِ لَا مِنْ قبيل المقتضى، فإنه لَمْ يسقطَ عمومُ هَذَا الحديثِ مِنْ جهة الاقتضاء؛ لِأَنَّهُ لَوْ صرّحَ بالمحذوفِ لتغيرَ المذكورُ بَلْ لِأَنَّ

لكن لأن المحذوف من الأسماء المشتركة على ما مر، وما حذف اختصاراً وهو ثابت لغةً كان عامّاً بلا خلاف؛ لأن الاختصار أحدُ طريقي اللغة، فأما الاقتضاء فامرٌ شرعيٌّ ضروريٌّ مثل تحليل الميتة بالضرورة،

المحذوف هنا وهو الحكم من الأسماء المشتركة على ما مر في موضعه، ولا عمومٌ للمشارك عندنا، فسقط العموم لهذا، والذي حذف للاختصار وهو ثابت لغةً كان عامّاً بلا خلاف إذا كان في محلٍ يحتمل العموم؛ لأن الاختصار أحدُ طريقي اللغة فيثبت فيه صفة العموم كما يثبت في الطريق الآخر وهو التطويل، لكنه إذا لم يمنع منها مانعٌ وقد وجد هنا مانعٌ وهو ما سبق ذكره أن المحذوف وهو الحكم من الأسماء المشتركة، ولا عمومٌ عندنا للمشارك.

وقوله: «فلم يسقط عمومُ هذا الحديث من قبيل الاقتضاء» احترازٌ عن قول القاضي الإمام أبي زيد رحمه الله، فإنه جعل سقوط عمومِ هذا الحديث من قبيل الاقتضاء حيث قال في قوله ﷺ: «الأعمال بالنيات»: ليس المراد عين العمل، فإن ذلك يتحقق بدون النية، وإنما المراد الحكم ثبت ذلك بمقتضى الكلام. كذا حكى الإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله قول القاضي.

ثم قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله: وعندني أن هذا سهوٌ من قائله، فإن المحذوف غير المقتضى؛ لما أن ثبوت المحذوف إنما يكون لغةً، وثبوت المقتضى شرعاً لا لغةً<sup>(١)</sup>.

وقوله: «فأما الاقتضاء» متعلقٌ بقوله: «وما حذف اختصاراً وهو ثابت لغةً» أي: المحذوف ثابت لغةً والمقتضى ثابت شرعاً لضرورة تصحيح الكلام، مثل تحليل الميتة في حالة المخمصة فإنه لضرورة بقاء النفس الشريفة، وما ثبت بالضرورة يتقدرُ بقدرِ الضرورة، فلا يزيد على الضرورة، ولا ضرورةً في ثبوت عمومِ المقتضى، فلا يثبت ذلك فيه.

(١) ينظر أصول السرخسي (١/ ٢٥١).

فلا يزيد عليها، ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته: أنت طالق، ونوى به الثلاث أن نيته باطلة؛ لأن المذكور نعت المرأة، والطلاق الواقع مقدم عليه اقتضاء، لكنه ضروري لا عموم له؛ لأن المذكور وهي المرأة بأوصافها، وقد نوى عموم ما لم يتكلم به، والعلم من أوصاف النظم ولم يكن المصدر ههنا ثابتاً لغة؛

فإن قيل: يشكّل هذا بما إذا كانت الحرّة تحت عبد فقالت لمولاه: أعتق عبدك عني بألف، فقبل المولى وأعتقه فسد النكاح، وفساد النكاح أمر وراء حكم المقتضى الذي بطريق الضرورة وهو التملك، قلنا: فساد النكاح ما جاء من عموم المقتضى ولكن تملك أحد الزوجين الآخر يوجب فساد النكاح في كل حال؛ / س: ١٥٧ / إذ لم يبق نكاح ما عند طريان ملك الرقبة عليه ابتداءً وبقاءً، فلما لم يوجد النكاح عند طريانه علم أن فساد النكاح من ضرورات التملك، فلذلك يثبت كسوت الملك الذي ثبت من المقتضى وهو التملك، ولأجل أن المقتضى لا عموم له قلنا فيمن قال لامرأته: أنت طالق، ونوى به الثلاث أنه تبطل نيته لأن المذكور وهو طالق نعت المرأة والطلاق الواقع مقدم على هذا النعت بطريق الاقتضاء تصحيحاً لكلامه؛ إذ وصفها بالطلاق من غير سابقة وقوع الطلاق عليها كذب؛ لأنها غير موصوفة به قبل ذلك، فكان هذا القول كذباً في أصله، كقولك للقائم: أنت جالس، لكن المقتضى لا عموم له؛ لكونه غير ثابت لغة، بل شرعاً ضرورة، ولا ضرورة في وصف العموم، والنية إنما تعمل في الملفوظ، والملفوظ ههنا المرأة / ج: ٢٢٩ / بأوصافها من كونها طالقةً وجالسةً وحسنةً ونحو ذلك؛ لأن ذكر الموصوف ذكر للصفة؛ لكون الصفة لا تنفصل عن الموصوف، والمرأة بجميع أوصافها ليست باسم للطلاق، ولا لفعل إيقاع الطلاق الذي يصدر من الزوج، ولا لأثر الفعل، وهو الوقوع، فلم يكن شيء مما ذكرناه ثابتاً لغة، وإذا كان كذلك فقد نوى عموم ما لم يتكلم به وهو الطلاق الثابت بالاقتضاء، والعموم من أوصاف اللفظ، ولا لفظ، فلغت نيته الثلاث، وإنما قلنا: إن المصدر وهو الطلاق غير ثابت لغة؛ لأن النعت وهو الطلاق يدل على المصدر الثابت بالمنعوت لغة، كقولك: فلان

لأن النعت يدل على المصدر الثابت بالموصوف لغة ليصير الوصف من المتكلم بناء عليه، فأما أن يصير الوصف ثابتاً بالواصف بحقيقته تصحيحاً لوصفه فأمر شرعي ليس بلغوي، وكذلك ضربت بناء على مصدر ماضٍ و: طلقته يوجب مصدرًا من قبل المتكلم،

جالس، فإنه يدل على المصدر الثابت به وهو الجلوس؛ ليصير وصف المرأة بالطلاق ونحوه بناءً على المصدر الثابت في الإخبارات، فإما أن يصير الوصف ثابتاً بالواصف في الإنشاءات نحو أنت طالق تصحيحاً لوصفه فأمر مشروع غير لغوي، فلا يقبل نية العموم، ألا ترى أن المصدر هنا ما قام بالموصوف بل بعبارة الواصف فكان الوصف لغة لغواً، كمن قال لجالس: هو قائم، فإن المصدر لم يكن قائماً بالموصوف، ولأن مقتضى لا يجعل كالمصرح به في أصل الطلاق مع أنه متقدم على العدد، فكيف يجعل كالمصرح به في عدد الطلاق وأنه متأخر عن أصل الطلاق، فإنه إذا قال لامرأته: زوري أباك، ونوى به الطلاق لم تعمل نيته.

ومعلوم أن ما صرح به يقتضي ذهاباً لا محالة، ثم لم يجعل ذلك بمنزلة: اذهبي، حتى تعمل نية الطلاق، ولأن إدراج الطلاق لضرورة تصحيح هذا اللفظ شرعاً؛ لتلا يكون كاذباً كما مر بيانه.

والضرورة ترتفع بالواحدة فلا تصح نية الثلاث؛ لما عرف أن الحكم لا يثبت إلا بقدر مثبت، والمثبت ههنا هو الضرورة، فكان الطلاق فيما وراء الواحد مبني على العدم فلم تصح نية الثلاث؛ لأن النية لا تتحقق في المعدوم، وكذلك ضربت، للبناء على مصدر سابق تصحيحاً للكلام، وكذا هذا التخريج في طلقته؛ لأنه لغة إخبار عن فعل وجد فيما مضى من قبل المتكلم، وآه لم يطلقها قبل فكان في طريق اللغة كذباً، وأما إذا ثبت المصدر بهذا اللفظ ليصح هذا القول من غير وجود في الماضي فكان اقتضاء شرعياً لا لغوياً، فكان ثابتاً ضرورةً، ولا ضرورةً في الثلاث فلا يثبت به الثلاث.

فَكَانَ شَرْعِيًّا وَأَمَّا الْبَائِنُ وَمَا يُشْبَهُ ذَلِكَ فَمِثْلُ طَالِقٍ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ نَعَتْ مُقْتَضِرٍ  
لِلْوَاقِعِ غَيْرِ أَنَّ الْبَيْنُونَ تَتَّصِلُ بِالْمَرْأَةِ لِلْحَالِ، وَلَا تَتَّصِلُهَا وَجْهَانِ: انْقِطَاعُ يَرْجِعُ  
إِلَى الْمَلِكِ، وَانْقِطَاعُ يَرْجِعُ إِلَى الْحَلِّ فَتَعَدَّدَ الْمُقْتَضَى بِتَعَدُّدِ الْمُقْتَضِي عَلَى الْإِحْتِمَالِ،

فَإِنْ قِيلَ: الضَّرُورَةُ إِنَّمَا تَتَحَقَّقُ فِي قَوْلِهِ: أَنْتِ طَالِقٌ، وَطَلَّقْتِكِ، أَنْ لَوْ بَقِيَ كُلُّ مِنْهُمَا إِخْبَارًا،  
وَأَمَّا إِذَا كَانَ لِلْإِنْشَاءِ فَلَمْ تَثْبُتْ هَذِهِ الضَّرُورَةُ فَلَمْ يَكُنْ اقْتِضَاءً فَوْجَبَ أَنْ تَصِحَّ نِيَّةُ الثَّلَاثِ،  
قَلْنَا: فِي الْإِنْشَاءِ أَيْضًا لَا يَثْبُتُ نِيَّةُ الثَّلَاثِ؛ لِأَنَّ الْإِنْشَاءَ بِمَنْزِلَةِ فِعْلِ الْجَوَارِحِ، وَفِعْلُ الْجَوَارِحِ  
إِذَا كَانَ وَاحِدًا لَا يَكُونُ مُتَعَدِّدًا، أَلَا تَرَى أَنَّ ضَرْبَةً وَاحِدَةً لَا تَكُونُ ضَرْبَاتٍ بِالنِّيَّةِ، فَكَذَا هُنَا.

أَوْ نَقُولُ: هُنَا حَقِيقَةُ الْإِخْبَارِ بَاقِيَةٌ مَعَ كَوْنِهِ إِِنْشَاءً، بَلِ الْإِخْبَارُ فِيهِ هُوَ الْأَصْلُ حَتَّى  
أَنَّهُ إِذَا كَانَ لِلرَّجُلِ امْرَأَتَانِ إِحْدَاهُمَا مُطْلَقَةٌ وَالثَّانِيَةُ مَنْكُوحَةٌ فَقَالَ: إِحْدَاكُمَا طَالِقٌ، لَا تَطْلُقُ  
الْمَنْكُوحَةَ؛ لِانصِرَافِ خَبَرِهِ إِلَى الْمُطْلَقَةِ.

قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: (وَأَمَّا الْبَائِنُ وَمَا يُشْبَهُ ذَلِكَ فَمِثْلُ طَالِقٍ) إِلَى قَوْلِهِ: (فِيصِيرُ الْعَدْدُ أَصْلًا)

أَقُولُ: هَذَا جَوَابٌ عَنِ سْؤَالٍ مُقَدِّرٍ وَهُوَ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ الزَّوْجَ إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهِ: أَنْتِ بَائِنٌ،  
تَصِحَّ نِيَّةُ الثَّلَاثِ فِيهِ وَإِنْ كَانَتْ الْبَيْنُونَ ثَابِتَةً بِطَرِيقِ الْاِقْتِضَاءِ؛ لِأَنَّ الْخَبَرَ يَسْتَدْعِي وَجُودَ  
الْمَخْبَرِ عَنْهُ كَمَا قَرَّرْتُمْ فِي قَوْلِهِ: أَنْتِ طَالِقٌ، وَالْمُقْتَضَى لَا عَمُومَ لَهُ فَيَنْبَغِي أَنْ لَا تَصِحَّ نِيَّةُ الثَّلَاثِ  
فِي: أَنْتِ بَائِنٌ، كَمَا لَا تَصِحُّ فِي: أَنْتِ طَالِقٌ، وَتَقْرِيرُ الْجَوَابِ أَنَّ الْبَائِنَ وَمَا يُشْبَهُهُ مِنَ الْأَفَاطِ  
الْكِنَايَاتِ مِثْلُ طَالِقٍ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ نَعَتْ فَرِدٍ يُقْتَضَى مَا وَقَعَ مِنَ الْبَيْنُونَ لَكِنَّ الْبَيْنُونَ الثَّابِتَةَ  
بِهَذَا الْقَوْلِ تَتَّصِلُ بِالْمَرْأَةِ فِي الْحَالِ، وَلَا تَتَّصِلُ الْبَيْنُونَ بِهَا وَجْهَانِ، أَحَدُهُمَا انْقِطَاعُ يَرْجِعُ إِلَى  
مَلِكِ الزَّوْجِ، وَهُوَ الْبَيْنُونَ الْخَفِيفَةُ؛ إِذِ الْمَلِكُ مُنْقَطِعٌ عَنِ الزَّوْجِ فِي الْحَالِ، وَهَذَا يَجْرُمُ عَلَيْهِ  
وَطَوُّهَا، لَكِنَّ الْحَلَّ<sup>(١)</sup> الْأَصْلِيَّ بَاقٍ، وَهَذَا كَانَ مَحَلَّ الْبَيْنُونَ الْخَفِيفَةِ الْحَلِّ الْعَارِضِ بِنِكَاحِ  
جَدِيدٍ، وَالْآخَرَ انْقِطَاعُ يَرْجِعُ إِلَى الْحَلِّ فَإِنَّ الْحَلَّ الثَّابِتَ لِلزَّوْجِ يَنْقَطِعُ بِهِ، وَهَذَا هُوَ الْبَيْنُونَ

(١) الحل: ساقط من ج.

فصح تعيينه، وأما طالق لا يتصل بالمرأة للحال؛ لأن حكمه في الملك معلق بالشرط وحكمه في الحل معلق بكمال العدد، وإنما حكمه للحال انعقاد العلة، وذلك غير متبوع فلم يتنوع المقتضى إلا بواسطة العدد فيصير العدد أصلاً،

الغليظة ولهذا كان محل البيونة الغليظة الحل الأصلي بنكاح الزوج الثاني لا العارضي بنكاح الزوج الأول، وإذا كان كذلك فتعد المقتضى وهو أنت بائن بتعدد المقتضى وهو البيونة على الاحتمال، فإن البيونة تنوع إلى خفيفة وغليظة، وكل منهما تحتمل أن تكون مقتضى هذا اللفظ وهو: أنت بائن، فإذا توى الثلاث فقد عين البيونة عن الحل الأصلي فصح التعيين، وإذا لم ينو فإنما نعين المقتضى الأدنى وهو البيونة عن الملك، وذلك ليس من عموم المقتضى في شيء، بل هو تعيين لأحد المقتضيين، وعند صحة نية البيونة الغليظة يثبت العدد ضمناً لا قصداً، كالملك في المغصوب يثبت في ضمن الضمان، وأما طالق فإنه لا يتصل بالمرأة في الحال وإن كان الطلاق واقعاً؛ لأن حكم الطلاق في ملك النكاح وهو رفع القيد وانقطاع الملك معلق بالشرط وهو انقضاء العدة؛ إذ المرأة بعد الطلاق قبل انقضاء العدة ليست بمرفوعة القيد بالاتفاق، أما عندنا فظاهر لحل الوطء وجريان الإرث والتمكّن من مراجعتها على كره منها.

وأما عند الشافعي رحمه الله فلعدم اشتراط الولي في الرجعة<sup>(١)</sup>.

وبعد انقضاء العدة هي مرفوعة القيد بالاتفاق، فكان رفع القيد معلقاً بالشرط المذكور، والمعلق بالشرط عدم قبل وجود الشرط، وحكم الطلاق في قطع الحل معلق بكمال العدد وهو الثلاث، وإذا كان كذلك فلا يتصل الطلاق بالمرأة في الحال، إنهما حكم الطلاق في الحال انعقاد العلة موجبة للحكم في أوانه، وانعقاد العلة غير متنوع؛ لأنه في نفسه انعقاد لا غير، كالرمي فإنه ينعقد علة ولا يتنوع وإنما تنوع آثاره، ولو صار انعقاد العلة متنوعاً لكان بواسطة العدد؛ لأنه لا ينقطع الحل إلا بكمال العدد، فيكون المتنوع شيئاً آخر لا نفس انعقاد

(١) ينظر المجموع شرح المهدب (١٧ / ٢٦٩).

وإذا قال لامرأته: طلقي نفسك، صحّت نيّة الثلاث؛ لأنّ المصدر ههنا ثابت لغة؛ لأنّ الأمر فعلٌ مستقبلٌ وُضِعَ لطلب الفعلِ فكان مختصراً من الكلام على سائر الأفعالِ فصار مذكوراً لغةً فاحتمل الكلّ والأقلّ كسائر أسماء الأجناس،

العلة، ويصيرُ العدد حينئذٍ أصلاً في التنوع، فلا يصحّ إثباته بطريق الاقتضاء؛ لما عرف أنّ ما كان أصلاً لا يثبت اقتضاء؛ إذ المقتضى تبعٌ فلو جعل أصلاً لأدّى إلى جعل الأصل تبعاً والتبع أصلاً وإنه لا يجوز؛ لأنّه قلبُ الأصول وعكسُ المعقول.

قال رحمه الله: (وإذا قال لامرأته: طلقي نفسك، صحّت نيّة الثلاث) إلى قوله: (فسدت نيّة مكانٍ دون مكان)

أقول: هذا أيضاً جوابٌ عن سؤالٍ مقديرٍ وهو أن يقال: إن الرجل إذا قال لامرأته: طلقي نفسك، ونوى الثلاث تصحّ نيته مع أن الطلاق فيه ثابتٌ اقتضاءً؛ لأنّ المقتضى لو قدر مذكوراً لا يتغير المقتضى، ولو قدر الطلاق لا يتغير ذلك، فإنه لو قال: طلقي نفسك طلاقاً، كان المعنى على ما كان من غير تغيير، وإذا كان الطلاق ثابتاً اقتضاءً وجب أن لا تصحّ نيّة الثلاث فيه لأنّ المقتضى لا عموم له، وتقريرُ الجوابِ أنّ المصدر ههنا ثابتٌ لغةً لا شرعاً؛ إذ الأمر مأخوذٌ من فعلٍ مستقبلٍ أي: مضارعٍ وأنه وضع لطلب الفعل لغةً، وطلب الفعل إنّما يتصور في حقّ المستقبل لا في حقّ الماضي، فكان قوله: «طلقي» مختصراً من الكلام المطول، وهو: أطلب منك فعل التطلق.

وفي المطول المصدرُ مذكورٌ لغةً فكذا في المختصر؛ لأنّه يعملُ عملَ المطولِ على سائر الأفعال نحو: اضرب واجلس أي: اضرب ضرباً واجلس جلوساً، فصار المصدرُ ههنا مذكوراً لغةً، فاحتمل كلّ الثلاثِ وأقله؛ لكونه اسمَ جنسٍ فيحتمل العمومَ والخصوصَ كسائر أسماء /ج: ٢٣٠/ الأجناس من القيام والقعود وغير ذلك، فإنّها تحتمل القليل والكثير والخصوص والعموم، والحاصل أنّ الطلاق ههنا محذوفٌ لا مقتضى، والمحذوفُ

وأما طلقت فنفس الفعل، ونفس الفعل في حال وجوده لا يتعدّد بالعزيمة، وذلك مثل قول الرجل: إن خرجت فعبدي حرّ، أنه تصحّ نية السفر؛ لأنّ ذكر الفعل لغةً ذكر المصدر، فأما المكان فثابت اقتضاءً،

عامّ بلا خلاف، وأما قوله: إنّ المذكور لا يتغير عند التصريح به فكان ثابتاً اقتضاءً، قلنا: لا نسلم عدم التغير، فإنّ ذكر المصدر يفيد تأكيداً، ولهذا يقال له المصدر المؤكّد عند النحاة، وعدم ذكره لا يفيد ذلك، فإذا ذكر المصدر تغير المقتضى فلا يكون من باب الاقتضاء، بل من باب الحذف، وإذا كان كذلك فإذا نوى الثلاث تعمل نيته؛ لأنّه من محتملات كلامه، وإذا نوى اثنتين لم تعمل؛ لأنّ صيغة كلامه لا تحتمل العدد، وأما قوله: طلقت فهو عبارة عن نفس الفعل وإنشائه شرعاً لا بناء على طلاق موجود في الزمان الماضي؛ لأنّه لم يطلقها قبل ذلك، فلو جعل إخباراً عن أمر ماضٍ لكان كذباً، كما إذا قلت: ضربت، ولم يسبق منك ضربٌ لا يمكن جعله إخباراً عن أمر ماضٍ، ونفس الفعل في حال وجوده لا يتعدّد بالعزيمة والقصد؛ لأنّه جعل إنشاءً شرعاً فصارت كسائر أفعال الجوارح، ألا ترى أنّ الخطوة لا تصير خطوتين بالقصد وكذا الضربة يستحيل أن تكون ضربتين بالعزيمة، ولذلك إذا ضرب سوطاً ونوى سوطين لا تصح نيته، فكذا إذا قال: طلقت، ونوى الثلاث لا تصح، أو نقول: إنّ الطلاق بقوله يقع إنشاءً شرعاً ضرورة تصحيح اللفظ، والتصحيح يحصل بوحدة، فلا ضرورة في الثلاث، ونظير قوله «طلقني نفسك» في أنّ المصدر ثابت لغةً لا اقتضاءً إن خرجت فعبدي حرّ، أنه تصحّ نية الخروج إلى السفر؛ لأنّ ذكر الفعل ذكر للمصدر لغةً؛ لكون المصدر جزءاً من الفعل الذي هو الحدث والزمان، فكان ذكر «خرجت» ذكراً للخروج لغةً لا اقتضاءً، فصحت نية السفر.

وقيل: إنّ الخروج وإن ثبت اقتضاءً لكنه متنوع في نفسه إلى مديد وقصير، وهذا اختلف الاسم والحكم كالقصر فصحّ التعيين ديانةً لا قضاءً؛ لأنّه تخصيص بمنزلة البيونة الثابتة اقتضاءً، فإنّها تحتمل التنوع لا التخصيص، وكما إذا حلف لا يتزوج، ونوى روميةً أو



فسدت نية مكان دون مكان، ولا يلزم إذا حلف لا يساكن فلاناً ونوى السكنى في بيت واحد أنه يصح والمكان ثابت اقتضاء؛ لأن تعيين المكان لغو حتى لا تصح نيته لو نوى بيتاً بعينه، لكن نية حمل البيوت تصح؛

وحبشية يصدق، ولو نوى امرأة بعينها لا يصدق؛ لأن الأول نوع بخلاف الثاني، وأما المكان فثابت بطريق الاقتضاء لا بطريق الصيغة، فلم تعمل نية التخصيص فيه بخلاف به السفر في قوله: إن خرجت، فإن السفر نوع من أنواع الخروج فكان ثابتاً باعتبار صيغة كلامه فعملت نيته، ولهذا لو قال: إن ساكنت فلاناً / س: ١٥٨ / ونوى المساكنة في مكان بعينه لم تعمل نيته.

قال رحمه الله: (ولا يلزم إذا حلف لا يساكن فلاناً) إلى قوله: (مثل النكاح المعقود قصداً)

أقول: هو جواب عما يقال: إذا حلف رجل لا يساكن فلاناً ونوى المساكنة في بيت واحد بغير عينه أنه تصح هذه النية مع أن المكان ثابت بطريق الاقتضاء والمقتضى لا عموم له، فيرد نقضاً.

وتقرير الجواب أنه لا يلزمنا هذا؛ لأن تعيين المكان لغو، ولهذا إذا نوى بيتاً بعينه لا تصح نيته، وإنما تصح نية حمل البيوت وهي أن ينوي بيتاً واحداً مبهماً.

من «أجمل الكلام» إذا أبهمه، والجمل جمع جملة؛ لأن هذا الفعل منه - وهي نية المساكنة في بيت واحد - مبهم راجع إلى تكميل فعل المساكنة؛ لأن المساكنة مفاعلة، وهي إنما تتحقق بين اثنين على الكمال إذا جمعها بيت واحد، وأنه قلماً يتفق ويتحقق؛ لما أن الأصل هو انفراد المسكن، حتى لو اجتمع الموتى والشهداء وتعذر إفراد القبر لكل واحد منهم يُجمعون في قبر واحد، ولكن يتخذ بينهم حاجز حتى يتحقق الانفراد. كذا ذكر الإمام بدر الدين الكردي رحمه الله.

وإذا كان كذلك فالمطلق من المساكنة عرفاً في دار واحدة وأعمها في بلدة واحدة، وأتمها

لأنه راجع إلى تكميل فعل المساكنة؛ لأنها مفاعلة، وإنما يتحقق بين اثنين على الكمال إذا جمعها بيت واحد، لكن اليمين وقعت على الدار، وهذا قاصر عادة، فصح نية الكامل والمساكنة ثابتة لغة فصح تكميلها،

في بيت واحد، فكانت المساكنة تنوع إلى أنواع، تام كالمساكنة في بيت، ووسط كالمساكنة في دار، وناقص كالمساكنة في بلدة.

وقال الإمام بدر الدين الكردي رحمه الله: مطلق المساكنة يقع على موطن يجمعه مفتاح خاص كالدار، أما المحلة والمدينة فلا؛ لأن المفتاح فيها عامة، وإذا كانت المساكنة متنوعة فالنية فيها ترجع إلى بيان نوع المساكنة الثابتة بصيغة الكلام، بخلاف تعيين المكان، ثم المساكنة في بيت واحد لما كانت أكمل وأتم ينبغي أن يقع اليمين عليها بدون النية، لكننا نقول: عند الإطلاق لا ينصرف اليمين إليه، وإنما يقع على الدار عادة، مع أن هذا النوع من المساكنة قاصر<sup>(١)</sup> بالنسبة إلى المساكنة في بيت واحد [وإذا لم ينصرف اليمين إلى البيت عند الإطلاق صحّت نية الكامل، وهو المساكنة في بيت واحد]<sup>(٢)</sup> إذ<sup>(٣)</sup> المصدر وهو المساكنة ثابت لغة، فصح تكميل المساكنة بالنية.

وكذا قوله: «ولا يلزم عليه رجل قال لصغير» إلى آخره جواب عن سؤال مقدر وهو أن يقال: إنكم قلتم: إن المقتضى لا عموم له؛ لأنه ضروري، وإذا قال رجل لصغير: هذا ولدي، فجاءت أم الصغير بعد موت المقر فصدقته في النكاح وأدعت ميراثها منه بالنكاح وإنما معروفة بالحرية وبكونها أم الصغير أنها تأخذ الميراث استحساناً، ومعلوم أنه ما يثبت الفراش بينهما إلا بمقتضى دعوى النسب؛ إذ النكاح ثبت بينهما لمقتضى النسب، فكان ثبوت الفراش كثبوت البيع في قوله: أعتق عبدك عني بألف درهم، من حيث كونها ثابتين

(١) في س: قاصرة.

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من س.

(٣) في ج: إذا.

ولا يلزم عليه رجل قال لصغير: هذا ولدي، فجاءت أم الصغير بعد موت المقر  
وصدقته وهي أم معروفة أنها تأخذ الميراث، وما ثبت الفراش إلا مقتضى؛ لأن  
النكاح ثبت بينهما مقتضى النسب،

بطريق الاقتضاء، فلو كان المقتضى ضروريا لوجب أن لا يكون لها الميراث؛ لأن النسب  
كما يثبت بالنكاح الصحيح يثبت بالنكاح الفاسد وبالوطء عن شبهة وبملك اليمين، وإذا  
ثبت النسب والميراث جميعا ثبت أن للمقتضى عموما<sup>(١)</sup>، وتقرير الجواب أن المقتضى وهو  
النكاح غير متنوع إلى نكاح يجلب الميراث وإلى نكاح لا يجلبه، كما تنوع البائن إلى بينونة تقطع  
الملك وإلى بينونة تقطع الحلل، وكما تنوعت المساكنة إلى كاملة وقاصرة، بل كل نكاح مشروع  
يوجب الإرث على ما عليه الأصل بقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ﴾  
[النساء: ١٢] وإذا كان كذلك فيصير النكاح المقتضى في حال بقائه مثل النكاح المعقود عليه  
قصدا؛ إذ الثابت بالاقتضاء كالثابت بالنص، فيجعل النكاح المذكور باقيا لا باعتبار دليل  
مبق، بل لعدم المزيل، فعرفنا أن النكاح بينهما منته بالوفاء، وانتهأؤه بها سبب لاستحقاق  
الميراث، فلذلك تأخذ الميراث، وذكر الإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في الجواب  
عن هذا السؤال أن ثبوت النكاح هنا بدلالة النص لا بمقتضاه، فإن الولد اسم مشترك؛ إذ  
لا يتصور ولد إلا بوالد ووالدة، فالتنصيص على الولد يكون تنصيضا على الوالد والوالدة  
دلالة، بمنزلة التنصيص على الأخ، فإنه كالتنصيص على أخيه؛ إذ الأخوة لا تتصور إلا  
بين شخصين وقد بينا أن الثابت بدلالة النص يكون ثابتا بمعنى النص لغة<sup>(٢)</sup>، ثم المسألة  
متصورة فيما إذا كانت الأم معروفة بالحرية وبكونها أم الغلام، والنكاح الصحيح هو المتعين  
لذلك وضعا وعادة، فيكون الإقرار به إقرارا بالنكاح الصحيح دلالة.

وجعل القاضي الإمام أبو زيد رحمه الله ثبوت النكاح ههنا بطريق الإشارة لا بالدلالة،  
ولألا بالاقتضاء.

(١) ينظر تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ١٣٨ - ١٣٩).

(٢) ينظر أصول السرخسي (١ / ٢٥٤).

فكان مثل ثبوت البيع في قوله: أعتق عبدك عني بألف درهم، لكن المقتضى غير متنوع، فيصير في حال بقاءه مثل النكاح المعقود قصدًا والثابت بدلالة النص لا يحتمل الخصوص أيضًا؛

ثم قال: وهذه - أي: الإشارة والدلالة والاقضاء - حدود متشابهة ما يميز بينها إلا الفهم المنصف<sup>(١)</sup>.

ولا يرد على ما نحن فيه نكاح المسلم للكتيبة / ج: ٢٣١ / فإن ذلك لا يوجب الإرث؛ لأننا نقول: إن ذلك ليس بأصيل؛ لأن الكفر من العوارض، وهي لا تدخل تحت القواعد.

فإن قيل: النكاح الفاسد غير موجب للإرث مع أنه أحد نوعي النكاح عند أبي حنيفة رحمة الله عليه حتى إن الإذن بالنكاح ينتظم الفاسد والصحيح عنده، فعلم بهذا أن النكاح يتنوع إلى نكاح يوجب الإرث وإلى نكاح لا يوجب، قلنا: إنما تناولها عنده ذلك لإطلاق لفظ النكاح في الإذن، واللفظ المطلق يجري على إطلاقه، وفيما نحن فيه ليس فيه لفظ حتى يثبت فيه إطلاق اللفظ، بل يثبت النكاح ضرورة ثبوت المقتضى، فلذلك انصرف ذلك النكاح الثابت بطريق الاقتضاء إلى ما هو المعهود في الشرع لا على الإطلاق والتعميم، والنكاح المعهود في الشرع هو النكاح الذي يوجب الإرث وهو النكاح الصحيح لا الفاسد.

قال رحمه الله: (والثابت بدلالة النص لا يحتمل الخصوص أيضًا) إلى قوله (فيصلح أن يكون عامًا يخص)

أقول: الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص كالثابت بمقتضى النص؛ لأن الثابت بدلالة النص ثابت بمعنى النص، [ومعنى النص]<sup>(٢)</sup> إذا ثبت علة لا يحتمل أن يكون غير علة؛ لئلا يؤدي إلى التناقض؛ لأن الشارع إذا جعل شيئًا دليلًا وأمانة لم يصح أن لا يكون

(١) تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ١٣٩).

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من س.

لأن معنى النص إذا ثبت كونه علة لا يمتثل أن يكون غير علة، وأما الثابت  
بإشارة النص فيصلح أن يكون عامًا يخص،

كذلك؛ إذ يصير كأنه قال: هو دليل على الحكم شرعاً وليس بدليل، وهذا تناقض ظاهر،  
وكل قول يؤدي إلى نسبة التناقض إلى الشرع فهو باطل؛ لأن التناقض أمارة الجهل والسفه،  
ونسبتهما إلى الشرع محال، ألا ترى أنه لما ثبت بدلالة النص أن الإيذاء هو العلة لحرمة  
التأفيف، والإيذاء شيء واحد وإن تعددت محاله استحال أن لا يكون علة؛ لأنه يؤدي إلى  
التناقض، ولأنه لو جاز تخلف الحرمة عن الإيذاء لكان ذلك إما إن كان مع كون الإيذاء علة  
للحرمة والحكم لم يترتب عليه وإنه لا يجوز؛ لأن العلة فرع النص والنص ليس بموجب  
للحكم في المخصوص، فلو كان المعنى الذي هو فرع النص موجباً للحكم في المخصوص  
للزم مخالفة الفرع الأصل وإثباتها لا تجوز، ولأن النص إذا لم يكن موجباً مع قوته فأولى أن لا  
يكون الفرع موجباً، وإما أن لا يكون الإيذاء علة للحرمة والحكم لم يترتب عليه وإنه لا  
يجوز أيضاً؛ لأن الإيذاء شيء واحد فلا يقبل وصفين متضادين.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون هذا من باب تخصيص العلة حتى لا يلزم التناقض، فإن  
معنى تخصيص العلة فيه موجود، وهو أن توجد العلة بتامها ولا حكم لها، ولما لم يكن  
لدلالة النص حكم في بعض المواضع يكون حينئذ تخصيص العلة وقد قال بجوازه بعض  
مشايخنا، قلنا: لا يستقيم ذلك؛ لأن التخصيص بيان أن أصل الكلام غير متناول له،  
وذلك إنما يكون في الصيغة، والحكم في دلالة النص ثابت<sup>(١)</sup> بمعنى النص لغة لا بصيغته،  
وبعد ما كان معنى النص متناولاً له لغة لا يبقى احتمال كونه غير متناول له، وإنما يمتثل  
إخراجه من أن يكون موجباً للحكم فيه بدليل يعترض، وذلك يكون نسخاً لا تخصيصاً،  
وإذا لم يعترض دليل يوجب النسخ ومع ذلك لم يوجب الحكم في محل آخر يكون تناقضاً،

(١) ثابت ساقطة من س

ويؤيد ذلك أن القاضي الإمام أبا زيد الدبوسي رحمه الله من مجوزي تخصيص العلة وقد رد احتمال التخصيص في دلالة النص<sup>(١)</sup>، فيثبت بذلك أن تخصيص العلة يغير تخصيص دلالة النص، ولأن الخصوص والعموم من أوصاف اللفظ، وفي الحكم الثابت بدلالة النص اللفظ معدوم، فلم يكن فيه العموم، ولما لم يكن فيه العموم لم يكن فيه التخصيص؛ لأن التخصيص إنما يتحقق في الحكم الذي يثبت باللفظ العام.

فإن قيل: اشتراط الطهارة في المكان للصلاة ثبت بدلالة النص، ومع ذلك صار هو مخصوصاً بقدر الدرهم وما دونه، قلنا: ليس هذا من قبيل تخصيص الحكم الثابت بدلالة النص، بل هذا من قبيل إثبات حكم دلالة النص على وفاق الحكم الثابت بعبارة النص وهو طهارة الثوب فإن خصوص الطهارة بقدر الدرهم وما دونه ثبت أولاً في الثياب حتى إذا كان النجاسة بقدر الدرهم وما دونه في الثوب لا يمنع جواز الصلاة فكذا في المكان على وفاق ذلك، وأما الثابت بإشارة النص فعند بعض مشايخنا رحمهم الله لا يحتمل الخصوص أيضاً، وإليه ذهب القاضي الإمام أبو زيد رحمه الله<sup>(٢)</sup>؛ لأن معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لأجله، فأما ما يقع الإشارة إليه من غير أن يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص، ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يكون محتملاً للتخصيص، والأصح أنه يحتمل الخصوص وهو اختيار الإمام شمس الأئمة السرخسي واختيار المصنف رحمهما الله<sup>(٣)</sup>؛ لأن الثابت بالإشارة مثل الثابت بالعبارة؛ لكونه ثابتاً بصيغة الكلام، والعموم باعتبار الصيغة، والصيغة موجودة في الإشارة، فكما أن الثابت بعبارة النص يحتمل الخصوص فكذا الثابت بالإشارة، وصورة ذلك كما قال الشافعي رحمه الله في أن الشهيد لا يصلّي عليه، بإشارة عموم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩] كما ساهم الله تعالى أحياء، والآية سقت لبيان علو

(١) ينظر تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ١٣٩).

(٢) ينظر تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ١٣٩).

(٣) ينظر أصول السرخسي (١/ ٢٥٤).

درجات الشهداء [عند] (١) الله تعالى، وَلَا صَلَاةَ عَلَى الْأَحْيَاءِ، ثُمَّ لما أوردنا عليه أَنَّ النبي ﷺ صَلَّى عَلَى عَلِيٍّ حَمزة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ حين استشهد سبعين صلاة، قَالَ فِي جوابه: خصصت تلك الإشارة فِي حقّه، فبقيت على عمومها فِي حق غيره.

ثُمَّ تأويل تكرار صلاة الجنّاة عندنا أَنَّهُ كان موضوعاً بين يديه فيؤتى بواحدٍ واحدٍ فيصلي عليه رسول الله ﷺ فظنّ الراوي أَنَّهُ صَلَّى عَلَى عَلِيٍّ حَمزة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فِي كلّ مرة، فقال: صَلَّى سبعين صلاة (٢).

اعلم أَنَّ صورة تخصيص الإشارة عزيزة الوجود جداً فاحفظها وأحكمها.



(١) ما بين المعقوفين زيادة من الكافي شرح البرزدي (٣ / ١٠٩٤).

(٢) ينظر المبسوط للسرخسي (٢ / ٥٠).

ومن الناس مَنْ عملَ بالنصوص بوجوهٍ آخر هي فاسدةٌ عندنا، من ذلك أنهم قالوا: إنَّ النَّصَّ على الشيءِ باسمِ العلمِ يدلُّ على المخصوصِ،

### [وجوهُ الاستدلالِ الفاسدة]

### [التنصيصُ على الشيءِ باسمِ العلمِ يدلُّ على المخصوصِ]

قالَ رحمه الله: (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ عَمِلَ فِي النُّصُوصِ بِوُجُوهِ أُخْرٍ<sup>(١)</sup>) إلى قوله: (وتارةٌ دلالةٌ)

أقول: لما فرغ رحمه الله من بيان ما لا خلافَ لأحدٍ في صحته من الاستدلالات الأربع المذكورة شرع في بيان ما اختلفوا في صحته الاستدلال به فقال: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ عَمِلَ فِي النُّصُوصِ بِوُجُوهِ أُخْرٍ» أي: غير الأربع المذكورة، و«هي فاسدةٌ عندنا» صحيحةٌ عند بعض، ومجموعُ تلك الوجوه خمسة، منها ما قال بعض أهل الحديث - وقيل: إنَّهُ قولُ بعض أصحابِ الشافعيِّ رحمه الله، أو قيل: إنه قول الشافعي<sup>(٢)</sup> - أن التنصيصَ على الشيءِ / س: ١٥٩ / باسمِ العلمِ يدلُّ على المخصوصِ وقطع الشركة بين المخصوصِ وغيره من جنسه في الحكم<sup>(٣)</sup>، وأرادوا باسم العلم اسم العين بحيث لا يدلُّ على صفةٍ أصلاً، سواءً

(١) في ج: أخرى.

(٢) هو قول الإمام أحمد وأصحابه والدقاق من الشافعية. ينظر: الواضح في أصول الفقه (٣/ ٢٩٣-٢٩٤)، المحصول للرازي (٢/ ١٣٤)، الإحكام في أصول الأحكام للآمدني (٣/ ٩٥-٩٦).

(٣) اعلم أن عامة الأصوليين من أصحاب الشافعي قسموا دلالة اللفظ إلى منطوق ومفهوم وقالوا: دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق وجعلوا ما سميناه عبارة وإشارة واقتضاء من هذا القبيل، وقالوا: دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق، ثم قسموا المفهوم إلى مفهوم موافقة وهو أن يكون المسكوت عنه موافقاً في الحكم للمنطوق به ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب أيضاً وهو الذي سميناه دلالة النص، وإلى مفهوم مخالفة وهو أن يكون المسكوت عنه مخالفاً للمنطوق به في الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو المعبر عندنا بتخصيص الشيء بالذكر، ثم قسموا هذا القسم من المفهوم على =



قالوا: وذلك مثل قوله عليه السلام: (الماء من الماء) فهم الأنصار رضي الله عنهم من ذلك أن الغسل لا يجب بالإكسال؛

كَانَ عَلِمًا أَوْ اسْمَ جَنسٍ كَالْمَاءِ، لَا الْعَلَمَ الْمَصْطَلَحَ بَيْنَ النَّحَاةِ، قَالُوا: نَظِيرُ ذَلِكَ قَوْلُهُ ﷺ: الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ<sup>(١)</sup>. أَي: الْغَسْلُ مِنَ الْمَنِيِّ، فَإِنَّ الْأَنْصَارَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ فَهَمُوا التَّخْصِيصَ مِنْ ذَلِكَ حَتَّى اسْتَدَلُّوا بِهِ عَلَى نَفْيِ وَجُوبِ الْإِغْتِسَالِ بِالْإِكْسَالِ، وَهُوَ أَنْ يَجَامَعَ ثُمَّ يَفْتَرُ فَلَا يَنْزِلُ، يُقَالُ: أَكْسَلَ<sup>(٢)</sup> الْفَحْلَ، وَمَعْنَاهُ: صَارَ<sup>(٣)</sup> ذَا كَسَلٍ. كَذَا فِي الْفَائِقِ<sup>(٤)</sup>.

وَهُمْ كَانُوا أَهْلَ اللِّسَانِ فَلَوْ لَمْ يَكُنِ التَّنْصِيصُ مُوجِبًا لِلتَّخْصِيصِ وَنَفْيِ غَيْرِهِ لَمَا صَحَّ الِاسْتِدْلَالُ بِهِ، وَلِأَنَّ الشَّرْعَ لَمَا خَصَّ بَعْضَ الْأَعْيَانِ بِالذِّكْرِ وَنَصَّ عَلَيْهِ / ج: ٢٣٢ / بِإِثْبَاتِ الْحُكْمِ دَلًّا عَلَى كَوْنِهِ مَخْصُوصًا بِذَلِكَ الْحُكْمِ وَإِلَّا لَا يَكُونُ فِي التَّخْصِيصِ فَائِدَةٌ، وَخَلَوَ كَلَامُ الشَّارِعِ ﷺ عَنِ الْفَائِدَةِ مُسْتَحِيلٌ.

وَقُلْنَا: هَذَا فَاسِدٌ؛ فَإِنَّ مِثْلَ ذَلِكَ كَثِيرٌ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَنِ مِنْ غَيْرِ دَلَالَةٍ عَلَى التَّخْصِيصِ، مِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ﴾ [التوبة: ٣٦] فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى حَرَّمَ الظُّلْمَ فِي هَذِهِ الْأَشْهُرِ الْحَرَمِ، وَمَوْجِبٌ مَا ذَكَرُوا انْتِفَاءَ حَرْمَةِ الظُّلْمِ فِي هَذِهِ الْأَشْهُرِ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ، فَإِنَّ الظُّلْمَ حَرَامٌ فِي كُلِّ وَقْتٍ وَزَمَانٍ بِإِجْمَاعِ الْأُمَّةِ.

وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ عَدًّا \* إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣-٢٤] فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يَدُلُّ عَلَى تَخْصِيصِ الْإِسْتِثْنَاءِ بِالْغَدِّ دُونَ غَيْرِهِ مِنَ الْأَوْقَاتِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ.

= ثمانية أقسام فمنها ما بدأ الشيخ بذكره في التمسكات الفاسدة أن النص على الشيء باسمه العلم يدل على الخصوص، ويسمى هذا مفهوم اللقب. ينظر كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٢/ ٢٥٣).

(١) صحيح مسلم (١/ ٢٦٩)، كتاب الحيض - باب إنما الماء من الماء، برقم (٢٤٣) بلفظ: «إنما الماء من الماء».

(٢) في ج: كسل.

(٣) صار: ساقطة من ج.

(٤) الفائق في غريب الحديث (٣/ ٢٥٩).

لعدم الماء، وقلنا نحن: هذا باطلٌ، وذلك كثيرٌ في الكتاب والسنة، قال الله تعالى:  
﴿ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ﴾ [التوبة: ٣٦]،

وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ ﷺ: لَا يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ بِالْمَاءِ الدَّائِمِ، وَلَا يَغْسِلَنَّ فِيهِ مِنَ الْجَنَابَةِ<sup>(١)</sup>.

فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يَدُلُّ عَلَى التَّخْصِيصِ بِالْجَنَابَةِ دُونَ غَيْرِهِ مِنْ أَسْبَابِ الْاِغْتِسَالِ.

ولأنه يقال لهذا القائل: إن أردت بما قلت أن هذا الحكم وهو وجوب الاغتسال غير ثابت في غير المسمى وهو الإكسال بهذا النص فلا نزاع لنا فيه؛ لأن عندنا حكم النص لا يثبت في غيره بالنص، بل يثبت بعلة النص ومعناه، وإن عنت به أن هذا الحكم لا يثبت في غير المسمى بسبب كون النص مانعاً ثبوته فيه فهذا غلط ظاهر؛ لأن دلالة الألفاظ على المسميات بحسب التداول، والنص لم يتناول غير المسمى أصلاً؛ لكونه ساكتاً عنه، فكيف يمنع الحكم عن غير المنصوص؟ ألا ترى أن حكم النص لا يخلو عن أن يكون نفيًا أو إثباتًا، والإثبات لا يثبت بدون التداول، فكذا النفي لا يثبت بدونه، ولأن النص ورد لإيجاب الحكم في المسمى فكيف يوجب نفي الحكم - وهو ضده - عن غيره؟، وذلك لأن الثبوت مع الانتفاء ضدان، ولهذا يستحيل اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد كالحركة والسكون والسواد والبياض، فما يوجب البياض لا يوجب السواد، وإن كانا في محلين فكذلك الثبوت والانتفاء.

فإن قيل: يشكل على هذا الأمر مع النهي، فإن الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده مع أنه لم يتناول الضد، وأن النهي عن الشيء أمر بضده، والمضادة بين الأمر والنهي كالمضادة بين

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وهو في سنن أبي داود (١ / ١٨)، برقم (٧٠) بلفظ: «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم، ولا يغتسل فيه من الجنابة»، وفي صحيح البخاري (١ / ٥٧)، كتاب الوضوء - باب البول في الماء الدائم، برقم (٢٣٩) بلفظ: «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري، ثم يغتسل فيه»، صحيح مسلم (١ / ٢٣٥)، كتاب الطهارة - باب النهي عن البول في الماء الراكد، برقم (٢٨٢).

والظلم حرام في كل وقت، ولأنه يقال له: إن أردت أن هذا الحكم غير ثابت في غير المسمى بالنص فكذلك عندنا؛ لأن حكم النص في غيره لا يثبت به بل بعلة النص،

النفي والإثبات، قلنا: إن الأمر يوجب المأمور به قصدًا على المكلف فيقتضي وجوده، ولو كان ضده مباحًا لما اشتغل به؛ لأنه يفوت المأمور به، فلذلك جعلناه مقتضيًا كراهة ضده.

وأما الإثبات في صورة فمستغن عن إثبات النفي في موضع آخر، وأن النهي عن الشيء محتمل أن يقتضي في ضده إثبات سنة تكون في القوة كالواجب على ما هو المختار عندنا على ما سيعرف، لا أنه أمر بضده.

فإن قيل: النكاح يثبت الحل في المنكوحه والحرمه في أمها، مع أن لفظ النكاح لم يتناول أمها لا بالنفي ولا بالإثبات، قلنا: ثبتت حرمة الأم بنص آخر وهو قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] وبهذا أيضًا خرج الجواب عن سؤال من سأل بأن النكاح مثبت للحل في حق الزوج، ومثبت للحرمه في حق غير الزوج لما أن حرمة في غير الزوج ثبتت بنص آخر وهو قوله تعالى ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٢٤] ولأن الفقهاء رحمهم الله قد أجمعوا على جواز تعليل النصوص لتعدية الحكم منها إلى الفروع، ولو كان لخصوص الاسم أثر يمنع الحكم في غير المنصوص لكان التعليل باطلا؛ لأنه حينئذ يكون ذلك قياسًا على مضادة النص، ولأن النبي ﷺ بين الربى في الأشياء الستة بأسماء الأعلام كالحنطة والشعير، وهذا نص معلول بإجماع القائسين، فالتخصيص باسم العلم إن أوجب التخصيص فإن جازت تعدية حكم هذا النص يلزم ترجيح القياس على النص بالضرورة، وإن لم يجز يلزم انسداد باب القياس وإنه مفتوح بإجماع القائسين.

ثم إن من لا يجوز العمل بالقياس إنما لا يجوز له لاحتمال الخطأ فيه لا لنص يمنع منه، فكان إجماعًا على أن التخصيص بالعلم فاسد.

وأما الجواب عن قولهم إن الأنصار رضي الله عنهم فهموا التخصيص من قوله ﷺ: الماء

وإن عني أنه لا يثبت فيه بكون النص مانعاً فهذا غلطٌ ظاهر؛ لأن النص لم يتناولهُ، فكيف يمنع، ولأنه لإيجاب الحكم في المسمى فكيف يوجب النفي وهو ضده،

من الماء. حتى استدلوا به على نفي وجوب الاغتسال بالإكسال فهو أن الاستدلال منهم إنما كان بلام التعريف التي هي لاستغراق الجنس وتعريف الجنس هنا لا بالاسم العلم، ونحن نقول به، فإن عندنا يستغرق هذا الكلام جميع صور وجوب الغسل الذي يتعلق بعين الماء دون الحيض والنفاس، فإن وجوب الغسل فيهما لا يتعلق بعين الماء، بل بانقضاء الحيض والنفاس؛ إذ المسلمون أجمعوا على وجوب الغسل على الحائض والنفاس إذا انقضى الحيض والنفاس، وإذا كان كذلك فوجب القول بانحصار وجوب الغسل الذي يتعلق بعين الماء بالماء، وهذا من قول بموجب العلة، غير أن الماء يثبت مرة عياناً كالإنزال، ويثبت تارة دلالة كالتقاء الختانين، لما عرف أن الشيء إذا تعسر الوقوف عليه يقام سببه مقامه، كالنوم مضطجعاً أقيم مقام الحدث، ويكون انتقاض الطهارة مضافاً إلى الحدث لا إلى النوم، كذلك التقاء الختانين وتواري الحشفة ههنا فإنه سبب داع إلى نزول الماء، وبصره يغيب عنه، وعسى لا يعلم لقلّة الماء أو لفرط الشبق؛ لأنه حال الاشتباه وزوال الحس عما سواه، فأقيم السبب الدال عليه مقامه عند تعذر الوقوف على حقيقته فكان وجوب الغسل مضافاً إلى الماء لا إلى التقاء الختانين، فكان الحكم دائراً مع الماء في جميع الصور إما تحقيقاً وإما تقديرًا.

وأما قولهم: لو لم يكن الحكم مخصوصاً بالمنصوص لخلا التخصيص عن الفائدة، قلنا: إلا نسلم ذلك؛ فإن هذا مجرد الدعوى ولا يصح إثبات الدعوى بالدعوى، ثم نقول بطريق التبرع: فائدة التخصيص هي أن يتأمل المستنبطون في علة النص فيثبتون الحكم بها في غير المنصوص؛ لينالوا به ثواب الاجتهاد ودرجة الاستنباط، ولا يحصل ذلك إذا كان النص عامًا متناولاً لجميع أفراد الجنس، أو نقول: فائدته تعظيم المذكور وتفضيله على غيره كما في قوله تعالى ﴿ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ ﴾ [التوبة: ٣٦] خص هذه الأربعة بالذكر تفضيلاً لها على غيرها مع أن الظلم حرام في كل وقت.

وقد أجمع الفقهاء على جواز التعليل، ولو كان لخصوص الاسم أثر بالمنع في غيره لصار التعليل على مضادة النص، وهو باطل، وأما (الماء من الماء)

فإن قيل: قد استدال أهل الحق بقوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمِئِذٍ لَمَّخُجُونَ﴾ [المطففين: ١٥] على جواز الرؤية للمسلمين باعتبار أنه خص الكفار بكونهم محجوبين، ومقتضى هذا أن المسلمين لا يكونون محجوبين وإلا لم يكن للتخصيص فائدة، قلنا: نحن ما استدللنا بهذه الآية على الرؤية من قبل التخصيص بل من جهة أمر خارج، وهو أن الكفار إنما كانوا محجوبين عقوبة لهم فيجب أن يكون حال أهل الجنة خلاف حالهم، وإلا لا يكون الحجب في حق الكفار عقوبة؛ لاستواء الفريقين في الحجب حينئذ.

وقد نقل عن الشيخ العلامة شمس الأئمة الكردي رحمه الله عليه أن التخصيص بالشيء يدل على نفي ما عداه في العقلية، وفي متفاهم الناس، وفي الروايات.

وإلى هذا أشار الإمام الجليل برهان الملة والدين صاحب الهداية حيث قال فيها: وقوله: في الكتاب: «جاز الوضوء من الجانب الآخر» إشارة / ج: ٢٣٣ / إلى أنه يتنجس موضع الوقوع<sup>(١)</sup>.

ولهذا لا يقال: الميت المجوسي لا يتكلم.

ويحكي عن البلخي رحمه الله أنه كان يقول: التخصيص بالشيء إنما لا يدل على نفي الحكم عما عداه إذا لم يكن المنصوص عليه باسمه العلم محصوراً بعدد نصاً، نحو خير الربي، أما إذا كان محصوراً بعدد فذلك يدل على نفي الحكم عما عداه؛ لأن في إثبات الحكم فيما سواه إبطال العدد المنصوص، وذلك لا يجوز.

فبهذه الوسطة يكون موجبا للنفي، وذلك نحو قوله ﷺ: خمس من الفواسق يقتلن في

(١) الهداية في شرح بداية المبتدي (١ / ٢٢).

فإن الاستدلال منهم كان بلام المعرفة وهي لاستغراق الجنس وتعريفه، وعندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء غير أن الماء يثبت عياناً مرة، وتارة دلالة،

الجل والحرم<sup>(١)</sup>.

وقوله ﷺ: أحلت لنا ميتتان ودمان<sup>(٢)</sup>.

فإن ذلك يدل على نفي الحكم عما عدا المذكور.

والصحيح أن التنصيص لا يدل على النفي لما ذكرنا من المعاني، وذكر العدد لبيان أن الحكم بالنص ثابت في العدد المذكور فقط، وقد بينا أن الحكم في غير المذكور إنما يثبت بعلّة النص لا بالنص، فلا يوجب ذلك إبطال العدد المنصوص.

فإن قيل: يشكل هذا بما ذكر في «النافع»<sup>(٣)</sup> في الحيض وهو قوله: دل على هذا الاقتصار على منع الزيادة والنقصان.

حيث استدل بتنصيص العدد على انتفاء ذلك الحكم فيما سواه، قلنا: يفارق ذلك ما نحن بصدده بوجهين:

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وهو في صحيح البخاري (٤ / ١٢٩)، برقم (٣٣١٤)، كتاب بدء الخلق - باب: خمس من الدواب فواسق، يقتلن في الحرم، بلفظ: «خمس فواسق، يقتلن في الحرم: الفأرة، والعقرب، والحديا، والغراب، والكلب العقور»، صحيح مسلم (٢ / ٨٥٦)، كتاب الحج - باب ما يندب للمحرم وغيره قتله من الدواب في الحل والحرم، برقم (١١٩٨) بلفظ: «خمس فواسق، يقتلن في الحل والحرم: الحية، والغراب الأبقع، والفأرة، والكلب العقور، والحديا».

(٢) مسند أحمد (١٠ / ١٥)، برقم (٥٧٢٣) وهو جزء من حديث.

(٣) النافع في الفروع، - وسماه البغدادي: الفقه النافع في الفروع - للشيخ، الإمام، ناصر الدين، أبي القاسم: محمد بن يوسف الحسيني، السمرقندي، الحنفي. (ت ٦٥٦ هـ). شرحه الشيخ، الإمام، أبو البركات: عبد الله بن أحمد حافظ الدين، النسفي. وغيره. ينظر كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (٢ / ١٩٢١)، هدية العارفين (٢ / ٩٤). وما يزال مخطوطاً بحسب علمي.

أحدهما أن كَوْنَ الدَّمِ مِنَ الحَيْضِ أَوْ مِنْ غَيْرِهِ لَا يَهْتَدِي إِلَيْهِ العَقْلُ والرَّأْيُ، فَيُنْحَصِرُ الحُكْمُ بِذَلِكَ عَلَى المَنْصُوصِ وَلَا يَتَعَدَّاهُ.

والثاني أن ذَكَرَ العَدَدِ بِهَذَا الطَّرِيقِ وَهُوَ ذَكَرُ الحَيْضِ بِلامِ الجِنْسِ المُسْتَفْرَقِ لِأَفْرَادِهِ وَابْتِدَاءِ العَدَدِ مِنَ الثَّلَاثَةِ لَا مِنَ الوَاحِدِ وَعَدُّهُ مَرَّةً بَعْدَ أُخْرَى إِلَى أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى العَشْرَةِ وَسُكُوتِهِ عِنْدَ انْتِهَائِهَا لَا يَدُلُّ إِلَّا عَلَى انْحِصَارِ الحُكْمِ فِي المَنْصُوصِ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّهُ حِينَئِذٍ كَانَ سُكُوتُهُ ﷺ فِي مَوْضِعِ الحَاجَةِ إِلَى البَيَانِ، وَالسُّكُوتُ فِي مَوْضِعِ الحَاجَةِ إِلَى البَيَانِ بَيَانٌ، كَسُكُوتِ النَّبِيِّ ﷺ عِنْدَ أَمْرِ يَعْابُنُهُ عَنِ التَّغْيِيرِ فَإِنَّ سُكُوتَهُ ﷺ فِي مِثْلِ ذَلِكَ المَوْضِعِ يَدُلُّ عَلَى الحَقِيقَةِ.



ومن ذلك ما حكى عن الشافعي أن الحكم إذا أضيف إلى مسمى بوصفٍ خاصٍّ كان دليلاً على نفيه عند عدم ذلك الوصف، وعندنا هذا باطلٌ أيضاً،

### [مفهوم المخالفة والشرط]

قَالَ رحمه الله: (وَمِنْ ذَلِكَ مَا حُكِيَ عَنِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ أَنَّ الْحُكْمَ إِذَا أُضِفَ إِلَى مَسْمَى بِوَصْفٍ خَاصٍّ كَانَ دَلِيلًا عَلَى نَفْيِهِ عِنْدَ ذَلِكَ الْوَصْفِ، وَعِنْدَنَا هَذَا بَاطِلٌ أَيْضًا، الْعَدَمَ عِنْدَ عَدَمِهَا).

أقول: مما سبق ذكره من الوجوه الفاسدة ما قاله الشافعي رحمه الله أن الحكم متى أضيف إلى مسمى بوصفٍ خاصٍّ أوجب ذلك نفي الحكم عند عدم الوصف، بمنزلة ما لو نصَّ على نفي الحكم عند عدم الوصف، ويسمى هذا مفهوم المخالفة.

وعندنا هذا باطلٌ أيضاً، وبيان ما قاله في مواضع، منها قوله تعالى: ﴿وَرَبَّابِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى عَلَّقَ حَرَمَةَ الرَّبِيَّةِ بِسَبَبِ الدَّخُولِ بِامْرَأَةٍ مَقِيدَةً بِوَصْفٍ وَهُوَ أَنْ تَكُونَ مِنْ نَسَائِنَا وَذَلِكَ يَوْجِبُ أَنْ لَا تَثْبِتَ الْحَرَمَةُ عِنْدَ عَدَمِ ذَلِكَ الْوَصْفِ، فَلَا تَثْبِتُ الْحَرَمَةُ فِي رَبِيَّةِ الْمَرْتَبَةِ؛ لِانْعِدَامِ الْوَصْفِ الْمَذْكُورِ<sup>(١)</sup>، وَعِنْدَنَا تَثْبِتُ الْحَرَمَةَ فِيهَا؛ لِأَنَّ النَّصَّ لَا يَوْجِبُ نَفْيَ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِ الْوَصْفِ، وَمِنْهَا قَوْلُهُ تَعَالَى ﴿مَنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ [النساء: ٢٥] فَإِنَّهُ لَمَّا كَانَتْ إِبَاحَةُ نِكَاحِ الْأُمَّةِ مَقِيدَةً بِصِفَةِ الْإِيْمَانِ بِالنَّصِّ أَوْجِبَتْ نَفْيَ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِ ذَلِكَ الْوَصْفِ، فَلَا يَجُوزُ عِنْدَهُ نِكَاحُ الْأُمَّةِ الْكِتَابِيَّةِ<sup>(٢)</sup>، / س: ١٦٠ / وَعِنْدَنَا لَا تَوْجِبُ ذَلِكَ فَيَجُوزُ نِكَاحُ الْأُمَّةِ الْكِتَابِيَّةِ<sup>(٣)</sup>.

(١) ينظر: العزيز شرح الوجيز (٨ / ٣٦)، روضة الطالبين وعمدة المفتين (٧ / ١١٣).

(٢) ينظر الأم للشافعي (٥ / ٧).

(٣) ينظر شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٤ / ٤٥١).



وذلك مثل قول الله تعالى: ﴿وَرَبَابِيكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمْ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٣] أن وصف كون المرأة من نساتنا يوجب أن لا يثبت عند عدمه وذلك في الزنى، وذلك مثل قوله عليه السلام: (في خمس من الإبل السائمة شاة)،

وَمِنْهَا قَوْلُهُ ﷺ: فِي خَمْسٍ مِنَ الْإِبِلِ السَّائِمَةِ شَاةٌ<sup>(١)</sup>.

فَإِنَّ ذَلِكَ يُوْجِبُ نَفْيَ الزَّكَاةِ فِي غَيْرِ السَّائِمَةِ عِنْدَهُ، كَأَنَّهُ قَالَ: لَا زَكَاةَ فِي غَيْرِ السَّائِمَةِ، قَالَ: فَإِنَّهُ لَوْ لَمْ يَجْعَلْ كَذَلِكَ لَوُجِبَتْ الزَّكَاةُ فِي الْعَوَامِلِ بِالْخَيْرِ الْمَطْلُوقِ، وَهُوَ قَوْلُهُ ﷺ: فِي خَمْسٍ مِنَ الْإِبِلِ شَاةٌ.

وَلَا تَجِبُ الزَّكَاةُ فِي غَيْرِ السَّائِمَةِ بِإِجْمَاعٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ.

وَلَمَّا<sup>(٢)</sup> نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ رِبْحِ مَا لَمْ يُضْمَنْ<sup>(٣)</sup> أَفْهَمْنَا ذَلِكَ إِبَاحَةَ رِبْحِ مَا قَدْ ضَمِنَ، كَأَنَّهُ نَصَّ عَلَيْهِ، وَأَيْضًا فَإِنَّ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ عِنْدَهُ بِنَاءً عَلَى مَسْأَلَةِ التَّعْلِيقِ بِالشَّرْطِ؛ [إِذِ التَّعْلِيقُ بِالشَّرْطِ]<sup>(٤)</sup> عِنْدَهُ يُوْجِبُ وُجُودَ الْمَشْرُوطِ عِنْدَ وُجُودِ الشَّرْطِ، وَعَدَمَ الْمَشْرُوطِ عِنْدَ عَدَمِ الشَّرْطِ، وَيُسَمَّى هَذَا مَفْهُومَ الشَّرْطِ<sup>(٥)</sup>.

(١) المستدرک علی الصحیحین للحاکم (١/ ٥٥٢)، برقم (١٤٤٧)، بلفظ: ... وفي كل خمس من الإبل السائمة شاة... الحديث.

(٢) في ج: لما.

(٣) قال رسول الله ﷺ: «لَا يَحِلُّ بَيْعُ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ، وَلَا رِبْحُ مَا لَمْ يُضْمَنْ». سنن ابن ماجه (٢/ ٧٣٧)، برقم (٢١٨٨).

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من ج.

(٥) وبه قال من نفاة المفهوم ابن سريج وإلكيا الهراسي من أصحاب الشافعي والكرخي من الحنفية وأبو الحسين البصري من متكلمي المعتزلة. ينظر: قواطع الأدلة في الأصول (١/ ٢٥٢)، الإحكام في أصول الأحكام للآمدني (٣/ ٨٨).

وهذه المسألة بناء على مسألة التعليق بالشرط على مذهبه؛ لأن التعليق عنده  
يوجب الوجود عند وجوده والعدم عند عدمه والوصف بمعنى الشرط بيانه  
أن الشرط لما دخل على ما هو موجب لولا هو صار الشرط مؤخرًا ونافيًا حكم  
الإيجاب والوصف لولا هو لكان الحكم ثابتًا بمطلق الاسم أيضًا

وعلى أن الوصف بمعنى الشرط.

وعندنا النص يوجب ثبوت الحكم عند وجود الشرط، وأما عدم الحكم عند عدم الشرط  
فهو باق على ما كان قبل التعليق<sup>(١)</sup>.

بيان وجه قوله أن الشرط لما دخل على الذي هو موجب للحكم - أي: علة له - لولا  
الشرط ألا ترى أن قول المولى لعبده: «أنت حر» موجب عتقه في الحال لولا قوله: «إن دخلت  
الدار» بالتعليق تأخر نزول العتق صار الشرط مؤخرًا الحكم إلى زمان وجود الشرط ونافيًا  
حكم الإيجاب عند عدم الشرط، فكان عمل الشرط وجود الحكم عند وجود الشرط، وعدم  
الحكم عند عدمه، وصار كأنه قال: إن دخلت الدار فأنت طالق، وإن لم تدخلي فلست بطالق.  
هذا هو المفهوم من هذا الكلام، فإن من يقول: إن دخل عبدي الدار فأعتقه، يفهم منه:  
ولا تعتقه إن لم يدخل الدار.

والعمل بالنصوص واجب بمنطوقها ومفهومها، وحينئذ يتأخر الحكم ولا ينعدم أصل  
السبب، والوصف بمنزلة الشرط؛ لأنه لولا الوصف لكان الحكم ثابتًا بمطلق الاسم أيضًا  
كما مر بيانه في قوله ﷺ: في الإبل السائمة زكاة.

ولأنه إذا قال لها: إن دخلت الدار رايبة فأنت طالق، كان الركوب شرطًا وإن كان

(١) ينظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ١٤١-١٤٢)، الفصول في الأصول (١/ ٢٩٣)، أصول  
الرخسي (١/ ٢٦٠).

فصار الوصف أثر الاعتراض بمنزلة الشرط فالحق به بخلاف العلة؛ لأنها لا ابتداءً الإيجاب لا للاعتراض على ما يوجبُ فصار بمنزلة الاسم العلم فيتعلق بها الوجود ولم يوجبُ العدم عند عدمها،

مذكورًا على سبيل الوصف حتى لا يقع الطلاق بدونه.

وكذا قوله: أعتق أمتي البيضاء، بمعنى قوله: أعتق أمتي إن كانت بيضاء، وإذا كان كذلك فصار للوصف أثر الاعتراض على ما هو الموجب للحكم بمنزلة الشرط فالحق الوصف بالشرط، وهذا أي: الشرط أو الوصف بخلاف العلة؛ لأن العلة لا ابتداءً إيجاب الحكم لا للاعتراض على ما يوجب الحكم، والحكم قد ثبت بعلة شتى فلا يكون عدم العلة دليلًا على عدم الحكم، ألا ترى أن عدم البيع لا يدل على عدم الملك، فإن الملك يحتمل أن يثبت بالهبة أو بالإرث أو بالصدقة أو بنحو ذلك، فصار ما ذكر من العلة بمنزلة الاسم العلم فإنه للتعريف لا للتعليق والاعتراض على ما هو الموجب، وإذا كان كذلك فتعلق بالعلة وجود المعلول، ولم توجب العلة عدم المعلول عند عدمها.

واعلم أن القاضي أبا بكر والغزالي والمعتزلة ذهبوا إلى أن تخصيص العلم بالوصف لا يدل على نفي الحكم عما عداه، كما هو مذهب أبي حنيفة وأصحابه رحمة الله عليهم<sup>(١)</sup>.

وذهب مالك وأحمد وأبو الحسن الأشعري وإمام الحرمين وكثير من الفقهاء والمتكلمين ومن أهل العربية أبو عبيدة رحمهم الله إلى أنه يدل على نفي الحكم عما عداه كما هو مذهب الشافعي رحمه الله<sup>(٢)</sup>.

(١) ينظر: التقريب والإرشاد (الصغير) (٣/ ٣٣٢)، المعتمد (١/ ٢٨٢)، المستصفى (ص: ٢٦٥).

(٢) ينظر: غريب الحديث (١/ ٣٩٠)، التقريب والإرشاد (الصغير) (٣/ ٣٣٢)، العدة في أصول الفقه (٢/

٤٤٩)، البرهان في أصول الفقه (١/ ١٧٤) المستصفى (ص: ٢٦٥-٢٦٦)، الإحكام في أصول الأحكام

للأمدي (٣/ ٧٢).

ولنا أن أقصى درجات الوصف إذا كان مؤثراً أن يكون علة الحكم مثل السارق والزاني، ولا أثر للعلّة في النفي، ومثال هذا أيضاً قوله تعالى: ﴿مِنْ فَتْيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ [النساء: ٢٥]، فهذا لا يُوجبُ تحريم نكاح الأمة الكتابية عندنا لما قلنا،

وذهب أبو عبد الله البصري إلى أنه يدل في مواضع ثلاثة:

أحدها أن يكون الخطابُ وارداً للبيان كقوله ﷺ: في الغنم السائمة زكاة.

الثاني أن يكون ورودُه للتعليم كما في خبر التحالف مع قيام السلعة<sup>(١)</sup>.

الثالث أن يكون ما عدا الصفة داخلاً تحتها كالحكم بالشاهدين فإنه يدل على نفيه عن الشاهد الواحد؛ لدخوله في الشاهدين.

وأما في غير هذه المواضع فلا يدل<sup>(٢)</sup>.

ولكل فريق من النافين والمثبتين دلائل وأجوبة غير ما ذكرت في الكتاب يذكرها إن شاء الله تعالى بعد ما ذكر حجة أصحابنا رحمة الله عليهم.

قال رحمه الله: (ولنا أن أقصى درجات الوصف إذا كان المؤثراً أن يكون علة الحكم) إلى قوله: (لما قلنا)

أقول: قد استدلل علماءنا رحمة الله عليهم على أن التخصيص بالوصف لا يدل على نفي الحكم عمّا / ج: ٢٣٤ / عده بالنص والمعقول، أما النص فقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَخْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ﴾ [الأحزاب: ٥٠] إلى قوله: ﴿بَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ

(١) في موطأ مالك رواية محمد بن الحسن الشيباني (ص: ٢٧٨) ما لفظه -بلاغاً-: «أَيُّمَا بَيْعَانِ بَيْعَا، فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْبَائِعِ، أَوْ يَتَرَادَانِ»، رواه بعض الفقهاء بلفظ: إذا اختلف المتبايعان تحالفاً. وليس لها ذكر في كتب الحديث. ينظر التمييز في تلخيص تخريج أحاديث شرح الوجيز المشهور بتلخيص الحبير (٤ / ١٨١٣).

(٢) ينظر الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٣ / ٧٢).

اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ ﴿[الاحزاب: ٥٠] فَإِنَّ التَّقْيِيدَ بِهَذَا الوَصْفِ لَا يوجبُ عَدَمَ الحِلِّ فِي اللّاتِي لَمْ يهاجرنَ مَعَهُ بِالاتِّفَاقِ، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْتَبُرُوا﴾ [النساء: ٦١] فَإِنَّ التَّقْيِيدَ بِهَذَا الوَصْفِ لَا يفيدُ إِباحَةَ الأَكْلِ بِدُونِ هَذَا الوَصْفِ، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مَن يَخْشَاهَا﴾ [النازعات: ٤٥] فَإِنَّهُ ﷺ نَذِيرٌ لِلبَشَرِ كُلِّهِ، وَأَمَّا المَعْقُولُ فَإِنَّ غَايَةَ دَرَجَاتِ الوَصْفِ إِذَا كَانَ مُؤَثِّرًا فِي اسْتِدْعَاءِ الحِكمِ أَنْ يَكُونَ عِلَّةً لِلحِكمِ لَا غَايَةَ فَوْقَهَا فِي الأَوْصَافِ الَّتِي تَتَعَلَّقُ بِهَا المَشْرُوعَاتُ مِثْلُ السَّارِقِ وَالزَّانِي، فَإِنَّ الحِكمَ إِذَا رُتِبَ عَلَيَّ اسْمٌ مُسْتَقٌ مِنْ مَصْدَرٍ كَانَ مَوْضِعُ الاِسْتِثْنَاءِ عِلَّةً لِلحِكمِ بِالاتِّفَاقِ إِذَا كَانَ صَالِحًا لِإِيجَابِ الحِكمِ كَمَا فِي ضَرْبِ الجَانِي وَقَطْعِ السَّارِقِ، وَكَمَا فِي قَوْلِ الرِّجْلِ لِأَخْرَجٍ: طَلَّقَ امْرَأَتِي؛ لِأَنَّهَا زَانِيَةٌ أَوْ بَذِيئَةُ اللِّسَانِ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ يَدُلُّ عَلَيَّ أَنَّ الجُنَايَةَ وَالسَّرِقَةَ وَالزَّانِيَةَ وَالْبِدَاءَ عِلَّةٌ، وَلَا أَثَرَ لِلعِلَّةِ فِي النِّفْيِ بِلَا خِلَافٍ، أَي: لَا خِلَافَ أَنَّ العِلَّةَ لَا تُوجِبُ نِفْيَ الحِكمِ عِنْدَ انْعِدَامِهَا، وَإِنَّمَا يَثْبُتُ الحِكمُ بِالعِلَّةِ إِذَا وَجَدْتَ فَكَذَا الوَصْفُ المَذْكُورُ فِي النِّصِّ يُوجِبُ ثُبُوتَ الحِكمِ عِنْدَ وَجُودِ ثُبُوتِ الحِكمِ عِنْدَ وَجُودِهِ، وَلَا يُوجِبُ نِفْيَ الحِكمِ عِنْدَ عَدَمِهِ.

ثُمَّ العِلَّةُ لَا أَثَرَ لَهَا فِي نِفْيِ الحِكمِ إِذَا لَمْ تَكُنْ مَتَّحِدَةً، أَمَّا إِذَا كَانَتْ مَتَّحِدَةً فَلَهَا أَثَرٌ فِي النِّفْيِ، وَهَذَا قَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللهُ فِي وَلَدِ المَغْصُوبِ أَنَّهُ لَمْ يَغْصَبْ فَلَا يَضْمَنُ<sup>(١)</sup>، وَبِهَذَا تَبَيَّنَ أَنَّ الوَصْفَ لَيْسَ فِي مَعْنَى الشَّرْطِ كَمَا قَالَه الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ؛ إِذِ الشَّرْطُ لَا أَثَرَ لَهُ فِي إِيجَابِ الحِكمِ بِخِلَافِ الوَصْفِ، وَلِئِنْ سَلَّمْنَا أَنَّ الوَصْفَ فِي مَعْنَى الشَّرْطِ فَالشَّرْطُ دَاخِلٌ عَلَيَّ السَّبَبِ عِنْدَنَا دُونَ الحِكمِ، فَعَمَلُ الوَصْفِ عَمَلُ الشَّرْطِ، وَعَمَلُ الشَّرْطِ عِنْدَنَا فِي مَنعِ العِلَّةِ عَنِ اتِّصَالِهَا بِالمَحَلِّ، وَبِدُونِ ذَلِكَ لَا تَتَعَقَّدُ عِلَّةٌ، وَلَيْسَ عَمَلُهُ فِي مَنعِ الحِكمِ مَقْصُودًا عَلَى مَا يَأْتِي بَيَانُهُ.

وَإِنَّمَا قَيَّدْنَا بِالمَقْصُودِ؛ لِأَنَّهُ لَمَّا مَنَعَ العِلَّةُ عِنْدَنَا عَنِ انْعِقَادِهَا كَانَ الحِكمُ مَمْنُوعًا أَيْضًا لَا مَحَالَةَ؛ لِأَنَّ الحِكمَ لَا يَثْبُتُ إِلَّا بِالعِلَّةِ لَكِنَّ امْتِنَاعَ الحِكمِ لَا بِاعْتِبَارِ أَنَّ الشَّرْطَ مَنَعُهُ مَقْصُودًا

(١) ينظر: أصول الشاشي (ص: ٣٨٨).

من غير منع العلة كما هو مذهب الشافعي رحمه الله، بل امتناع الحكم عندنا لامتناع العلة، فالشرط للمنع بالإجماع.

أما عندنا فلمنع العلة عن انعقادها، وأما عنده فلمنع الحكم عن الثبوت.

وإنما لا يوجب الزكاة في غير السائمة؛ لأن صفة السوم بمنزلة العلة؛ إذ هي المؤثر لوجوب الزكاة، ولهذا تُضاف الزكاة إليها فيقال: زكاة السائمة، والواجبات تُضاف إلى أسبابها حقيقة، أو لوجود نص آخر نافٍ للزكاة بصريحه، وهو قوله ﷺ: لا زكاة في العوامل والحوامل والعلوفة<sup>(١)</sup>.

ثم الشافعي رحمه الله ترك أصله في الوصف بأنه يوجب عدم الحكم عند عدمه في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ [النساء: ٢٥] قيد المحصنات بالمؤمنات والشافعي رحمه الله كما شرط في نكاح الفتيات المؤمنات أن لا يستطيع طول الحرّة المؤمنة كذلك شرط عدم طول الحرّة الكتابية، وقد ذكر الله تعالى ﴿المُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ فكان من حقه أن يشترط عدم طول الحرّة المؤمنة فحسب، ولا يتعرض لطول الحرّة الكتابية، بل يجوز نكاح الأمة مع طول الحرّة الكتابية<sup>(٢)</sup>.

فإن قيل: يشكّل على ما ذكرتم قوله تعالى: ﴿فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ﴾ [المائدة: ٨٩] فهذا يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط بالاتفاق حتى لا يجوز للحنث أن يكفر بالصوم عند قدرته على أحد الأشياء الثلاثة من الإطعام والإلباس والإعتاق، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ [المائدة: ٦] قلنا: لو قلنا بعدم جواز نكاح الأمة عند طول الحرّة كان مفهوم النص معارضاً لعبارة قوله تعالى: ﴿وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ [النساء: ٢٤] وذلك لا

(١) لم أقف عليه، إلا أن العلامة أحمد الكوراني في الكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري (٣/ ٤٥٣) رواه بلفظ: «ليس في الحوامل والعوامل والعلوفة صدقة». وعزاه للدارقطني.

(٢) في المسألة للشافعية وجهان، وجه بالمنع وهو الأقرب إلى طريق المعنى، والثاني الجواز وهو الأليق بقاعدة المذهب. ينظر نهاية المطلب في دراية المذهب (١٢/ ٢٥٦-٢٥٧).

يجوز، وأيضاً يلزم منه تفضيل العبد على الحرّ فيما إذا دفع المولى لعبيده مقداراً من المهر يكفي لمهر الحرّة، فقال له: تزوّج من شئت، جاز له أن يتزوّج الأمة مع قدرته على نكاح الحرّة، وفي التكفير بالصوم لم يرد نصّ مجوّز للصوم عند القدرة على التكفير بالمال، ونحن نقول: عدم الحكم قبل وجود الشرط في التعليق لبقائه على عدم الأصلي؛ لأنّ التعليق بالشرط أوجب عدمه، ولا نقول: إنّه يمنع قيام الدليل على وجود المشروط قبل وجود الشرط، بل قد يوجد المشروط قبل وجود الشرط بدليل يوجب وجوده.

وعند الخصم لما كان التعليق بالشرط يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط كان كنص صريح يوجب عدمه قبل وجود الشرط، فكان هذا مع ذلك الدليل يتعارضان، وهذا النصّ - أعني: التعليق بالشرط - مقيّد بالشرط، والنصّ الذي يوجب وجود المشروط قبل وجود الشرط خالٍ عن الشرط فكان مطلقاً، والمقيّد راجح عنده على المطلق، حتّى حمل المطلق عليه، أو لأنّ النصّ الذي يوجب وجود المشروط عامٌّ كما في قوله تعالى: ﴿وَأَجَلٌ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ [النساء: ٢٤] والمعلّق بالشرط خاصٌّ؛ لأنّ هذا بعض أفراد ذلك العام، والخاصّ عنده راجح على العام، فثبت حكم المعلّق بالشرط لا حكم ذلك النصّ الذي يوجب وجود المشروط قبل وجود الشرط.

وعندنا لما كان المعلّق بالشرط ساكتاً عن ثبوت الحكم قبل وجود الشرط عند قيام الدليل وقد قام الدليل في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ﴾ [النساء: ٢٥] على ثبوت الحكم قبل وجود الشرط وهو قوله تعالى ﴿وَأَجَلٌ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ [النساء: ٢٤] فثبتت موجه.

وأما إذا لم يقم الدليل يبقى على عدم الأصلي كما كان.

وفي الكفارة لم يقم الدليل بخلافه فيبقى على عدم الأصلي عند عدم الشرط.

وكذلك الجواب في قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ [النساء: ٤٣] لم يقم الدليل على جواز التيمم عند وجود الماء فيبقى على عدم الأصلي.

ثم القائلون بمفهوم الصفة استدلوا بوجوه:

الأول أن أبا عبيدة بن سلام كان من أئمة اللغة وقد قال بمفهوم الصفة.

وأجيب عن ذلك بأن أبا عبيدة إن قال ذلك نقلاً عن أئمة اللغة كان حجة، ولكننا نمنع ذلك؛ إذ ليس في كلامه ما يدل على ذلك، وإن قال عن نظير فليس بحجة، واعترض على ذلك أيضاً بأن الأخص كان من فضلاء الأدب ولم يقل بذلك.

الثاني أنه لو لم تدل الصفة على المفهوم لم يكن للتخصيص فائدة، ولو خصص آحاد البلغاء لغير فائدة عدوا لاغين، فإنه لو قال القائل: / س: ١٦١ / الإنسان الطويل حيوان، كان التخصيص بالطويل لغواً، وإذا امتنع التخصيص من آحاد الناس بغير فائدة كان من الشارع أولى بالامتناع، وقد سبق الجواب عن ذلك.

وقد اعترض على هذا الوجه بأن هذا يرجع إلى إثبات الوضع بما فيه من الفائدة لأنهم قالوا: لا فائدة للتخصيص سوى نفي الحكم عما عدا ذلك الموصوف فيكون اللفظ موضوعاً له، ولا يستقيم إثبات الوضع بذكر فائدته مع أنه معارض بأن فائدته حصول الثواب بالاجتهاد في قياس صورة المسكوت عنه على المنطوق.

الثالث أن أحداً لو قال: الفقهاء الحنفية أئمة فضلاء لنفرت الشافعية، ولا موجب لنفورهم سوى فهمهم من ذلك أن تخصيص الحنفية بالفضل يوجب النفي عن غيرهم، وأجيب بأننا لا نسلم أن الموجب للنفور ما ذكرتم، بل الموجب لذلك هو أن تخصيص الحنفية بذلك القطع بتفضيلهم وترك غيرهم / ج: ٢٣٥ / يوجب الاحتمال وذلك يوجب النفور كما ينفرون من تقديم الحنفية عليهم وإن كانوا مذكورين.

الرابع لما نزل قوله تعالى: ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠] قَالَ ﷺ: والله لأزيدن على السبعين<sup>(١)</sup>.

(١) تفسير الطبري (١٤ / ٣٩٥).



فهم ﷺ أن ما زاد على العدد بخلافه، وذلك يدل على المفهوم.

واعترض على ذلك بوجهين:

الأول المنع من فهم ذلك؛ لأن المقصود من الآية نفي المغفرة لهم؛ لأنه تعالى قال: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠] الآية، فعلم أن المغفرة قد انتفت مطلقاً، وإنما يقيد بالعدد المخصوص طلباً للمبالغة كما هو عادة العرب، وقد جاء ذلك في القرآن المجيد في قوله تعالى: ﴿ذَرَعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا﴾ [الحاقة: ٣٢] وإذا كان المقصود من العدد المبالغة استوى ذكره وعدم ذكره؛ إذ لا تكون فائدته نفي الحكم عمّا عداه.

الثاني لعل ما زاد على السبعين مجوز للمغفرة لا أنه موجب لها، وذلك يكفي في ما قاله الرسول صلى الله وسلم لتجويز أن تحصل المغفرة لهم ولا يلزم من ذلك مفهوم الصفة.

الخامس أن تعليق الحكم بالوصف يدل على ثبوت الحكم من غير شك، فإذا جعلناه دليلاً على نفي الحكم عن غيره كان أكثر فائدة، وجعل اللفظ دالاً على ما هو أكثر فائدة أولى، فكان اللفظ موضوعاً لذلك، وأجيب<sup>(١)</sup> بأن هذا يرجع إلى إثبات الوضع بما فيه من الفائدة، وهو ممتنع وقد مر مثله.

وقد اعترض أيضاً على هذا الوجه بلزوم الدور، وذلك أن دلالة على نفي الحكم عن غيره يتوقف على تكثير الفائدة؛ إذ الوضع له كما قلتم والدلالة تتوقف على الوضع إجماعاً، وتكثير الفائدة يتوقف على الدلالة؛ لأنه لا يحصل دونها، ولهم دلائل آخر تركناها خيفة الإملال.

وقد استدلل القائلون إن التخصيص بالوصف لا يدل على نفي الحكم عمّا عداه بوجوه، الأول أنه لو دل التخصيص على نفي الحكم عمّا عداه لكانت الدلالة ثابتة إما بالعقل أو بالنقل، والأول باطل؛ إذ العقل لا مجال له في اللغات، والثاني أيضاً باطل؛ لأن النقل إما متواتر أو آحاد، والمتواتر لا سبيل إلى ادعائه في هذا المقام، والآحاد لا يفيد القطع فلا يكون حجة، وأجيب بأن التواتر لا يشترط، والآحاد يقبل قطعاً كالأصمعي أو الخليل أو أبي

(١) في س: أجيب

ولا يلزم على هذا الأصل ما قال أصحابنا في كتاب الدعوى في أمة ولدت ثلاثة أولاد في بطونٍ مختلفةٍ فادعى المولى نسب الأكبر أن نسب من بعده لا يثبت فجعل تخصيصه نفيًا لولا ذلك لثبت؛ لأنها ولداً أم ولد،

عبدة أو سبيويه، فإن العلماء استدلوا على الأحكام بقول كل واحد من هؤلاء فلم لا يثبت بالأحاد ما نحن فيه؟!

الثاني أنه لو كان تعليق الحكم على صفة يوجب نفي الحكم عما عداه لزم أن لا يصح قولنا: أد زكاة السائمة والمعلوفة؛ للتناقض؛ لأن وجوب الزكاة في السائمة إذا كان دالاً على عدم وجوبها في المعلوفة كان التعقيب بوجوب الزكاة في المعلوفة يتنزل منزلة قوله: لا تجب في المعلوفة وتجب فيها، وهو تناقض ظاهر، ولعدم الفائدة لأنه يُغني عن ذكرهما إذ زكاة الغنم.

وأجيب بأن الفائدة عدم تخصيص المعلوفة بالاجتهاد، ولا تناقض في الألفاظ الظاهرة إذ<sup>(١)</sup> التعليق يدل على النفي ما لم يكن هناك نص على المساواة.

الثالث أن التخصيص بالوصف لو كان دالاً على نفي الحكم عما عداه لما ثبت خلافه للزوم التعارض بين دليل المفهوم والدليل الدال على ثبوت الحكم مع عدم الصفة، والتعارض على خلاف الأصل، وقد ثبت خلافه في نحو قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبِي أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾ آل عمران: ١٣٠ فإن الربى حرام مطلقاً، وأجيب بأن القاطع وهو قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبِي﴾ [البقرة: ٢٧٥] عارض الظاهر، ومخالفة الأصل واجبة بدليل يدل عليها.

قال رحمه الله: (ولا يلزم على هذا الأصل ما قال أصحابنا رحمه الله عليهم في كتاب الدعوى) إلى قوله: (وذكر المكاني يحتمل الاحتراز عن المجازفة).

أقول: ولا يلزم على ما سبق ذكره من الأصل وهو أن الحكم إذا أضيف إلى مسمى

(١) في ج: إذا.

وقال في الشهادات والدعوى: إذا قال شهود الميراث: لا نعلم له وارثاً في أرض كذا أن هذه الشهادة لا تقبل عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله وجعل النفي في مكان كذا إثباتاً في غيره،

بوصفٍ خاص لا يكون ذلك دليلاً على نفي الحكم عند عدم ذلك الوصف عندنا ما قاله أصحابنا رحمهم الله عليهم في كتاب الدعوى في أمية ولدت ثلاثة أولاد في بطون مختلفة بأن يكون بين كل واحد من الأولاد ستة أشهر فصاعداً فادعى مولاها نسب الأكبر من الأولاد أن نسب من بعده (١) وهو نسب الأخيرين لا يثبت عندنا خلافاً لزر، وهذا دليل على أن التخصيص بالوصف نفي حيث جعل تخصيص الولد الأكبر بوصف الكبر نفيًا لولا ذلك التخصيص لثبت نسب الأخيرين؛ لكونها ولدي أم ولده.

وقال في كتاب الشهادات والدعوى: إذا قال شهود الميراث: لا نعلم للميت وارثاً آخر في أرض كذا أن هذه الشهادة لا تقبل عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله، ويجعل النفي الحاصل من تخصيص الوارث بقوله: في أرض كذا إثباتاً للوارث في غير ما ذكر من الأرض؛ لأن في تخصيصهم مكاناً إيماناً أنهم يعلمون له وارثاً في غير ذلك المكان، وهذا يدل على أن التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه، وهو خلاف ما سبق ذكره من الأصل.

وبيان عدم اللزوم أن في المسألة لم يثبت نفي الحكم بسبب التخصيص بالوصف، بل لأن قبل الدعوة ثبوت نسب كل واحد من الأولاد الثلاثة محتمل، والتزام النسب بالدعوة عند ظهور دليل الالتزام وهو علمه بكون الولد منه واجب شرعاً، والتبري عن النسب عند ظهور دليل التبري وهو عدم علمه بكون الولد منه واجباً أيضاً، فإنه كما يجرم عليه ترك دعوة ما هو مخلوق من مائه يجرم عليه دعوة ما ليس منه، والتزام النسب بالبيان نصاً فرض إذا علم أنه منه؛ صيانة عن نفي الولد منه بعده، فصار سكوته عن بيان نسب الآخرين عند

(١) في س: بعدهم

أما في المسألة الأولى فلم يثبت النفي بالخصوص لكن لأن التزام النسب عند ظهور دليله واجب شرعاً والتبري عند ظهور دليله واجب أيضاً والالتزام بالبيان فرض صيانة عن النفي فصار السكوت عند لزوم البيان لو كان ثابتاً نفيًا

لزومه لو كان نسبها ثابتاً نفيًا لنسبها؛ حملًا لأمر المولى على الصلاح، حتى لا يصير هو تاريخًا للفرض وهو البيان نصًا عند علمه بكون الولد منه، ولا يقال: لا حاجة إلى الدعوة؛ لأنها ولد أم ولده؛ لأننا نقول: إن أمومية الولد تثبت بالدعوة للأب فيكون ما هو دليل النفي هنا مقارنةً للأمومية الولد فلم يثبت النسب؛ لأن نسب أم الولد إنما ثبت بدون الدعوة إذا لم يقترن بأمومية الولد ما ينفي الولد وهو السكوت الدال على نفي نسب الآخرين.

وقال زفر رحمه الله: يثبت نسب الآخرين أيضًا منه؛ لأنه تبيّن أنها ولدتها على فراشه، فإنها صارت أم ولد له من حين علقت بالأب، والجواب عن ذلك قد علم مما سبق، وأما في المسألة الثانية وهي مسألة الشهادات فهو أن هذه الشهادات إنما لا تقبل عندهما لأنه زادت الشهود ما لا حاجة إليه وهو قولهم: في أرض كذا، وفيه شبهة تورث التهمة فإنه يحتمل أنهم إنما خصّوا ذلك المكان للتحرز عن الكذب حيث علموا وارتأوا آخر في غير ذلك المكان، وبالشبهة تردّ الشهادة كشهادة الوالد لولده ولا يصح إثبات الأحكام بمثل هذه الشبهة، ونفي الحكم عند عدم الوصف متردّد بين الثبوت وعدمه؛ لأن النص غير متعرض للنفي، وإنما هو متعرض للإثبات فلا يصلح؛ لأن المثبت لا بد أن يكون ثابتًا في نفسه حتى يتأتى منه إثبات غيره، بخلاف الوصف المؤثر في القياس فإنه شيء ثابت في نفسه مؤثر في وضعه فجاز إثبات الحكم به.

وقال أبو حنيفة رحمه الله عليه: إن سكوت الشهود عن ذكر مكان سوى ما ذكره سكوت في غير موضع الحاجة؛ لأن ذكر المكان غير واجب، مع أن ذكر المكان يحتمل التحرز عن المجازفة وأنه يدل على الورع فكيف تردّ شهادتهم به؟! وأيضًا يقول: إن هذا اللفظ منهم

حملاً لأمره على الصلاح حتى لا يصير تاركًا للفرض، وفي مسألة الشهادات زاد الشهود ما لا حاجة إليه وفيه شبهة، وبالشبهة تردّ الشهادات، وبمثلها لا يصحّ إثبات الأحكام، وقال أبو حنيفة رحمه الله: هذا سكوت في غير موضع الحاجة؛ لأن ذكر المكان غير واجب، وذكر المكان يحتمل الاحتراز عن المجازفة،

لمبالغة في بيان أنه لا وارث له غيره، فإنّ معناه أن بلدة كذا موضعه ومسقط رأسه، ولا علم وارثاً غيره فأحرى أن لا يكون وارث / ج: ٢٣٦ / آخر في مكان آخر، ثمّ تخصيصه هذا المكان بالذكر في هذا اللفظ لغو؛ لأنّ ما لا يعلم المرء لا يختصّ بمكان دون مكان<sup>(١)</sup>، فهذا وما لو أطلقوا سواء، وقولها: إنّ هذا إيهام فلئن كان كذلك فهو مفهوم، والمفهوم لا يقابل المنطوق.



(١) في س: أخرى.

ومن ذلك أن القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم عند بعضهم مثل قول بعضهم في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، أن القرآن يوجب أن لا يجب على الصبي الزكاة

### [القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم]

قال رحمه الله: (وَمِنْ ذَلِكَ أَنَّ الْقُرْآنَ فِي النَّظْمِ يوجب الْقُرْآنَ فِي الْحُكْمِ) إلى قوله: (لِأَنَّهُ فِي حُكْمِ التَّعْلِيقِ قَاصِرٌ)

أقول: مما سبق ذكره من الوجوه ما قاله بعض الأحداث من الفقهاء ولم يتبعه نحاريرو الفقهاء وهو أن القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم، أي: إن الجمع بين كلامين بحرف الواو يوجب الجمع بينهما في الحكم<sup>(١)</sup>.

وقال عامة أهل الأصول: إنه لا يوجب ذلك، وهو مثل قوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، فإن القرآن في النظم يوجب سقوط الزكاة عن الصبي عند ذلك البعض، وشبهتهم أن الواو للعطف لغة، ومقتضى العطف الشركة في الخبر، وخطاب الشارع محمول على المتفاهم فيما بيننا، والواحد منا لو قال: جاءني زيد وعمرو، يفهم منه الشركة بينهما في المجيء، كأنه قال: جاء، وكذا لو قال: زينب طالق وعمرة، شاركت عمرة زينب في وقوع الطلاق عليها، وإلى هذا المعنى أشار المصنف نور الله ضريحه بقوله: «واعتبروا بالجملة الناقصة» أي: قاسوا عليها؛ إذ الاعتبار رد الشيء إلى نظيره، والجملة الناقصة هي التي لم يذكر فيها المسند أو غيره على ما يأتي ذكره للاستغناء عنه بذكره في الجملة المعطوف عليها، وذهبوا إلى التسوية بين واو العطف وواو النظم فقالوا: إن الواو إذا دخل بين كلامين تامين

(١) ينظر: أصول السرخسي (١/ ٢٧٣-٢٧٤)، ميزان الأصول في نتائج العقول (١/ ٤١٥-٤١٨)، أصول الفقه لابن مفلح (٢/ ٨٥٦-٨٥٨).

وقالوا: لأن العطف يُوجبُ الشركةَ واعتبروا بالجملة الناقصة، وقلنا نحن: إن عطفَ الجملةِ على الجملةِ في اللغةِ لا يوجبُ الشركةَ؛ لأنَّ الشركةَ إنما وجبتُ بينهما لافتقارِ الجملةِ الناقصةِ إلى ما تتمُّ به،

كقوله: إن دخلت هذه الدارَ فامرأته طالق وعبدُه حرٌّ، إن الطلاق والعناق يتعلقان بالشرط وإن كانَ قوله: «وعبدُه حرٌّ» كلامٌ تامٌّ بنفسه مفيد للحكم بذاته، فلو اعتبرنا منفصلين لما تعلقَ الثاني بالشرط، ولهذا قلتم في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ [النور: ٤] أنه يُشارك الجلدَ في كونه جزاءً، وقلنا: إن عطفَ الجملةِ على الجملةِ في اللغة لا يوجب الشركة؛ إذ الواو ليست بموضوعة للشركة في الخبر أصالةً، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ﴾ [الفتح: ٢٩] فإن الجملة الثانية وهي «والذين معه» معطوفة على الجملة الأولى مع أن العطف لا يوجب الاشتراك في خبر الأولى وهو الرسالة، بل الشركة إنما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها إلى ما يتم به وهو مسند الجملة الكاملة / س: ١٦٢ / فإذا تم بنفسه أي: تم الجملة الثانية بنفسها بتأويل المعطوف أو بتأويل ما ذكر بأن كان مسندها مذكورًا أيضًا لم تجب الشركة إلا فيما يفتقر إليه، كما إذا قال: إن دخلت الدارَ فامرأته طالق وعبدُه حرٌّ، فإنه وجبت الشركة لافتقارها إلى ما يتم به وهو التعليق بالشرط؛ لأنه في حق التعليق قاصر، ولهذا تعلق العتق بدخول الدار وإن كان قوله: «وعبدي حرٌّ» تامًا إيقاعًا، وذلك لأنَّ غرضه التعليق حيث تبين بآخر كلامه، والتعليق تصرف آخر سوى الإيقاع، فصار كالجملة الناقصة في حق هذا الحكم فدل ذلك أن الشركة إنما وجبت للافتقار، ولهذا لو قال لها: إن دخلت الدار فانت طالق وضررتك طالق، ضرمتها تطلق في الحال؛ لأنَّ الجملة الثانية تامة بنفسها فلا حاجة إلى الاشتراك؛ إذ لو كان غرضه الاشتراك في التعليق لاقتصر على قوله: وضررتك؛ لما أن خبر الأول يصلح خبرًا للمثاني، فإذا أفرده بالخبر دلَّ أن غرضه التنجيز، بخلاف قوله: وعبدُه حرٌّ؛ لأنه مضطرٌّ إلى إفراده بالخبر لكون خير الأول لا يصلح خبرًا له عند تجريده عن الخبر فوجبت الشركة؛ لما ذكرنا من الافتقار، لا

فإذا تمّ بنفسه لم تجب الشركة إلا فيما يفتقر إليه، وهذا أكثر في كتاب الله تعالى من أن يحصى، ولهذا قلنا في قول الرجل: إن دخلت الدار فأنت طالق وعبدي هذا حرّ، إن العتق يتعلّق بالشرط وإن كان تاماً؛ لأنه في حكم التعليق قاصر،

لأنّ عطف الجملة التامة توجب الشركة، وكذا إذا قال: إن دخلت الدار فزينب طالق ثلاثاً وعمرة طالق، يتعلّق طلاق عمرة بالدخول؛ لأنه لا يمكن التعليق بذلك الشرط مع غرض وقوع الثلاث في حق زينب ووقوع الواحدة في حق عمرة؛ إذ لو لم يذكر الخبر لوقع على عمرة ثلاث كزينب، فمستت الضرورة إلى إفراد الجملة الثانية بالخبر، ويعلم بهذا أن الجملة الثانية إنّما تكون ناقصة في حق التعليق إذا لم تكن من جنس الجملة الأولى، أما إذا كانت من جنسها فتم الثانية بدوّن التعليق كما إذا قال: إن دخلت الدار فأنت طالق وعمرة طالق؛ لأنّ مقصود المتكلم لو كان التعليق لاقتصر على قوله: وعمرة؛ لصلاحيّة خبر الأول خبراً للثاني للمجانسة بخلاف قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق وعبدي حرّ، فإنّ خبر الأول لا يصلح خبراً للثاني؛ لأنّ العتاق ليس من جنس الطلاق فكان قاصراً في حق التعليق، فيتعلّق العتاق بالدخول كالطلاق، وإنّما أطلق في الكتاب ولم يقيد بما إذا كانت الثانية ليست من جنس الأولى لارتفاع اللبس عند ذكر التظير. كذا ذكره الإمام المحقق حسام الدين السغناقي رحمه الله (١).

فإن قيل: لو قال: إن دخلت الدار فأنت طالق وعبدي حرّ إن كلمت فلاناً إن شاء الله لانصرف الاستثناء إلى اليمين عند محمد رحمه الله (٢)، مع أنّ كلّ واحدة من الجملتين تامةً تعلقاً، قلنا: التعليق نوعان، تعليق تحصيل وهو التعليق بشرط يوقف عليه، وتعليق إبطال وهو التعليق بشرط لا يوقف عليه كمشيئة الله تعالى، وغرض الحالف هنا تعليق إبطال بدليل الاستثناء، والجملة الأولى وإن كانت كاملة من حيث تعليق التحصيل لكنّها ناقصة

(١) ينظر الكافي شرح البزدوي (٣/١١٠٦/١١٠٧)

(٢) وقال أبو يوسف: ينصرف في الثانية فقط. ينظر المحيط البرهاني في الفقه النعماني (٣/٢٨٥).



من حيث تعليق الإبطال؛ إذ الافتقار غير منحصر في الخبر والشرط، بل في كل شيء له تأثير  
تغيير الحكم.

فإن قيل: لو ذكرت مشيئة فلان في موضع الاستثناء بأن قال: امرأته طالق وعبدُه حرُّ إن  
كلمت فلاناً إن شاء فلانٌ تنصرفُ المشيئةُ إلى اليمين، وعلى قياس ما قلتم وجب أن يتعلق  
اليمينُ بمشيئة فلانٍ دون الطلاق؛ إذ الكلُّ تعليقٌ تحصيلي فلا افتقارَ حينئذٍ لأحد الجملتين إلى  
الأخرى، قلنا: الجملةُ الثانيةُ كاملةٌ من حيث إنها تعليقٌ وتفويضٌ؛ إذ التعليقُ بمشيئة فلانٍ  
تفويضٌ وتمليك، ولهذا يقتصر على المجلس، والأولى ناقصةٌ من حيث التفويضُ فيجعل خبرُ  
الثاني خبراً للأول؛ للافتقار.

وأما قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ [النور: ٤]، فسيأتي الكلام عليه.

وذكر الإمام شمس الأئمة السرخسي وغيره رحمهم الله في بيان فساد قول من قال: إن  
القران في النظم يوجب القران في الحكم<sup>(١)</sup>؛ وعندنا هذا فاسد، وهو من جنس العمل  
بالمسكوت وترك العمل بالدليل لأجله؛ إذ الواو ساكتة عن جعل الجمل كلاماً واحداً  
وجعل خبر الأولى خبراً للثانية؛ إذ خبرُ الثانية منصوصٌ عليه فاستغنت عن خبر الأولى،  
ولأننا متى جعلنا كذلك صار خبرُ كلِّ جملةٍ خبراً للجميع كما لو لم يوجد إلا خبرٌ واحداً فإنه  
يكون خبراً للجملة، وإنه ساقط بإجماع أهل اللسان، ولأن هذا إنما يثبت أن لو شاركت  
الأولى الثانية، وكيس في واو النظم دليل المشاركة بينهما في الحكم إنما ذلك في واو العطف،  
وفرق ما بينهما أن واو النظم يدخل بين جملتين كل واحدة<sup>(٢)</sup> منهما تامّة مستغنية عن خبر  
الأخرى، كقول الرجل: جاء زيدٌ وتكلم عمرو، فذكر الواو بينهما ليس للعطف، بل لحسن  
النظم ورعاية / ج: ٢٣٧ / المناسبة حتى لو قال: الختم في التراويح سنة، وكم أمير المؤمنين  
طويلاً، كان مختلفاً من الكلام؛ لعدم التناسب ولا بد من رعاية التناسب بين الجمل المعطوف

(١) ينظر أصول السرخسي (١ / ٢٧٣).

(٢) في ج: واحد.

وعلى هذا قلنا في قول الله تعالى: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ [النور: ٤] أَنَّ قَوْلَهُ: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ﴾ [النور: ٤] جزاء، وقوله: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا﴾ [النور: ٤]

بعضها على بعض وإن لم يوجب العطف الحكم، وأما واو العطف فإنها تدخل بين جملتين إحداهما ناقصة والأخرى تامة، فلا بد من جعل خير الأولى خبراً للثانية لتصير هي مقيدة كالأولى كقول الرجل: جاءني زيدٌ وعمرو، فإن قوله: «وعمر» لا يكون مفيداً في نفسه حتى يكون خبراً لأول خبراً للثاني ولا يكون كذلك إلا بأن تكون الواو للعطف حتى يصير الخبر كالمعاد؛ لأن موجب العطف هو الاشتراك في الحكم.

اعلم أن هذا هو طريقة بعض مشايخنا رحمهم الله، وعند المحققين من مشايخنا أن الواو للعطف أيضاً إذا عطفت الجملة التامة، لكن الاشتراك في الخبر من حكم الافتقار والقصور، لا من حكم مجرد العطف كما سبق بيانه، وإلى هذا أشار المصنف رحمه الله في باب حروف المعاني.

قَالَ رحمه الله: (وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَىٰ ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤]) إِلَىٰ قَوْلِهِ: (وَالعجز عطف بضم)

أقول: على ما سبق من الأصل وهو: العطف إنما يوجب الشركة للافتقار والقصور قلنا: إن قوله تعالى ﴿فَاجْلِدُوهُمْ﴾ [النور: ٤] جزاء، إذ قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ﴾ [النور: ٤] فيه معنى الشرط، وقوله: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا﴾ [النور: ٤] وإن كان جملة تامة لكنه من حيث إنه يصلح جزاء وحداً؛ لأن جرح الشهادة إيلاء كالضرب بل ألم ذلك يزيد على ألم الجلد عند العقلاء مفتقر إلى الشرط وهو العجز عن إقامة البيعة، فكان ناقصاً في حق الجزاء فجعل ﴿وَلَا تَقْبَلُوا﴾ ملحقاً بالأول وهو «فاجلدوا» بسبب العطف، والعطف صحيح؛ لأن كل

وإن كان تاماً ولكنه من حيث إنه يصلح جزاءً وحدًا مفتقرًا إلى الشرط فجعل ملحقًا بالأول، ألا ترى أن جرح الشهادة إيلاّم كالضرب، وألا ترى أنه فوض إلى الأئمة، فأما قوله: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٤] فلا يصلح جزاءً؛ لأن الجزاء ما يقام ابتداءً بولاية الإمام،

واحِدٍ مِنَ الْجُلْدِ [وعدم قبول] (١) الشهادة مفوض إلى الأئمة؛ لكون إقامة الحد مفوضة إليهم، وكذا كل واحدة من الجملتين جملة إنشائية كقول القائل: اجلس وَلَا تتكلم.

وقوله: «ألا ترى أن جرح الشهادة إيلاّم» متعلق بقوله: «يصلح جزاءً وحدًا» وقوله: «ألا ترى أنه فوض إلى الأئمة» متعلق بقوله: «فجعل ملحقًا بالأول» على طريقة اللّف والنشر المشهور.

فأما قوله تعالى ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٤] فلا يصلح جزاءً؛ لأن الجزاء ما يقام ابتداءً بولاية الإمام، فأما الحكاية عن حال قائمة بالقاذفين وهو كوثهم فاسقين فلا يكون جزاءً فلا يصلح أن يكون معطوفاً على ما هو جزاءً وخطاب للأئمة حتى يكون متمماً للحد بل المقصود منه إزالة إشكال عسى أن يقع وهو أن القذف خبرٌ متمثل ربياً يكون حسبة إذا كان الرامي صادقاً وله أربعة من الشهود والزاني مُصرّ، فكان يقع الإشكال أنه لماذا كان سبياً لوجوب عقوبة تندري بالشبهات أو هو إزالة الإشكال عن وهم متوهم بتوهم أنه ينبغي أن لا يجب الحد على القاذف؛ لأن القاذف في قذفه لا يخلو إما أن يكون صادقاً أو كاذباً، فإن كان صادقاً لا يجب الحد قطعاً، وإن كان كاذباً يجب، فلا يجب بالشك كالشيء المتردد بين الوجود والعدم حيث ترجح جانب عدم؛ لأنه هو الأصل في شيء ثبت بالشبهات، فأولى أن لا يثبت جانب الوجود وهو مما لا يثبت بالشبهات، فأزال الله تعالى هذا الإشكال بقوله: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ أي: العاصون لهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن

(١) ما بين المعقوفتين في س: وقبول عدم.

فأما الحكاية عن حال قائمة فلا، فاعتبر تمامها بصيغتها، فكان في حق الجزاء في حكم الجملة المبتدأة، مثل قوله تعالى: ﴿وَيَمْنَحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ﴾ [النور: ٢٤]، ومثل قوله: ﴿وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ﴾ [الحج: ٥] ﴿وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ﴾ [التوبة: ١٥] والشافعي رحمه الله قطع قوله: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا﴾ [النور: ٤]،

إقامة أربعة من الشهداء، وليس غرضهم من ذلك طلب الحسبة لكذبهم في ذلك، وإليه أشار تعالى بقوله: ﴿فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾ [النور: ١٣] فلذلك وجب عليهم حدُّ القذف، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَ قَوْلُهُ: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٤] في حق الجزاء جملة تامة فاعتبر تمام هذه الجملة بصيغتها من غير أن تلحق بالجملة الأولى فكانت في حق الجزاء في حكم الجملة الابتدائية كقوله تعالى: ﴿وَيُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ﴾ [التوبة: ١٥] فَإِنَّ هَذِهِ الْجُمْلَةَ ابْتِدَائِيَّةً، وَالْوَاوُ فِيهَا لِلِاسْتِنْفَافِ لَا لِلْعَطْفِ، وَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ قَطَعَ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ [النور: ٤] عَمَّا قَبْلَهُ وَهُوَ ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ حيث جعل الواو للابتداء، والفصل مع قيام دليل الاتصال وهو العطف الصحيح؛ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا جُمْلَةٌ فَعَلِيَّةٌ خَوَاطِبٌ بِهِنَّ الْأَيْمَةُ، وَلِأَنَّ كِلَيْهِمَا يَصْلُحُ جِزَاءٌ لِلْقَذْفِ، وَوَصَلَ قَوْلُهُ تَعَالَى ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٤] بِمَا قَبْلَهُ وَهُوَ «لَا تَقْبَلُوا» حَتَّى صَرَفَ الْاسْتِثْنَاءَ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ وَإِلَى قَوْلِهِ: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا﴾ دُونَ قَوْلِهِ: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ﴾ فَقَبِلَ شَهَادَةَ الْقَاذِفِ الْمَحْدُودِ بَعْدَ التَّوْبَةِ وَلَمْ يُسْقَطِ الْجُلْدَ بِهَا مَعَ قِيَامِ دَلِيلِ الْإِنْفِصَالِ، وَهُوَ عَدَمُ صِحَّةِ الْعَطْفِ؛ لِمُغَايِرَةِ بَيْنَ الْجُمْلَتَيْنِ مِنْ خِطَابِ إِحْدَاهُمَا لِلْأَيْمَةِ وَبَيَانِ الْأُخْرَى عَنْ سَمَةِ الْقَاذِفِ، وَكُلُّ ذَلِكَ غَيْرُ مُسْتَقِيمٍ، وَقُلْنَا بِسَبَبِ صِيغَةِ الْكَلَامِ: إِنَّ الْقَذْفَ سَبَبٌ مُوجِبٌ لِلْعُقُوبَةِ، وَالْعَجْزُ عَنْ إِقَامَةِ الْبَيِّنَةِ شَرْطٌ لِإِقَامَةِ الْجُلْدِ وَرَدَّ الشَّهَادَةُ بِصِيغَةِ التَّرَاخِي؛ لِأَنَّ الرَّمِيَّ مُتَرَدِّدٌ بَيْنَ حَسْبَةٍ وَهَتِكٍ سَتَرَ فَيُظْهِرُ الْحَسْبَةَ مِنَ الْهَتِكِ بِإِحْضَارِ الشُّهُودِ، فَإِذَا أَحْضَرَهَا دَلَّ أَنَّ الْقَذْفَ كَانَ حَسْبَةً وَإِذَا عَجَزَ عَنْ إِحْضَارِهَا دَلَّ أَنَّهُ كَانَ هَتِكًا فَيُعَاقَبُ بِعُقُوبَةِ الْهَتِكِ، أَمَّا بِمَجْرَدِ الرَّمِيِّ لَا تَرَدُّ شَهَادَتُهُ لِأَنَّهُ لَمْ

مع قيام دليل الاتصال، وكلُّ ذلك غلطٌ، وقلنا نحن بصيغة الكلام إنَّ القذف سببٌ والعجز عن البينة شرطٌ بصفة التراخي، والردُّ حدٌّ مشتركٌ للجلد؛ لأنه عطف بالواو، والعجز عطفٌ بثمَّ،

يُعلم هتكهُ بعدُ فأنى يُعاقب بعقوبة الهتك؟! وردَّ الشَّهادة حدٌّ مشتركٌ للجلد؛ لِأَنَّهُ مؤلِّمٌ، وَقَدْ عطف بالواو الموجب للمشاركة فكانا بمنزلة حدٍّ واحدٍ والعجز عن إقامة البينة عطفٌ بثمَّ الدالُّ على صفة التراخي، فتبيّن بهذا أن العمل بموجب النص هو فيما قلنا لا فيما قاله الشافعي رحمه الله؛ لِأَنَّهُ رَدَّ الشَّهادة بِدُونِ مُدَّةِ العجز فترك العمل بحرف «ثم»، والله تعالى جعل رَدَّ الشَّهادة حكمًا بصفة التراخي إلى وقت العجز بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شَهَدَاءَ﴾ [النور: ٤] وجعل نفس القذف موجبًا للحدِّ وجعل الواو في قوله تعالى ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ﴾ [النور: ٤] والواو في قوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٤] للعطف، وكلُّ ذَلِكَ يُخالفُ مُقتضى صيغة الكلام فَكَانَ الصَّحِيحُ مَا قُلْنَاهُ.



ومن ذلك قول بعضهم أن العام يختص بسببه، وهذا عندنا باطل؛ لأن النص ساكت عن سببه، والسكوت لا يكون حجة، ألا ترى أن عامة الحوادث مثل الظهار واللعان وغير ذلك وردت مقيدة بأسباب، ولم تختص بها،

### [العام يختص بسببه]

قَالَ رحمه الله: (وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُ بَعْضِهِمْ إِنَّ الْعَامَّ يَخْتَصُّ بِسَبَبِهِ) إِلَى قَوْلِهِ: (وَلَمْ يَخْتَصَّ بِهَا)

أقول: مما سبق ذكره من الوجوه الفاسدة ما قال بعض أهل النظر وهو قول بعض أصحاب الشافعي رحمه الله كالمزني أن العام يختص بسببه، ونقل عن الشافعي رحمه الله مثله، وإليه ذهب مالك وأبو ثور رحمهم الله<sup>(١)</sup>، والجمهور على خلاف ذلك وإليه ذهب أصحابنا رحمهم الله إلا فيما يأتي ذكره من الوجوه الثلاثة فإنها تختص بالسبب عندنا<sup>(٢)</sup>.

احتج الجمهور على ذلك بوجوه / س: ١٦٣:

الأول أن النص ساكت عن سببه أي: عن سبب الخصوص، والسكوت لا يكون حجة؛ لأن الاستدلال بالسكوت استدلال بلا دليل.

الثاني أن الصحابة رضي الله عنهم استدلوا / ج: ٢٣٨ / بالعمومات الواردة على أسباب خاصة فإنهم استدلوا على الظهار مطلقاً وإن وردت الآية في حق سلمة بن صخراء وفي حق

(١) وكذا أبو بكر القفال. ينظر: الواضح في أصول الفقه (٣/ ٤١١ - ٤١٢)، إيضاح المحصول من برهان الأصول (ص: ٢٨٩ - ٢٩٠)، ميزان الأصول في نتائج العقول (١/ ٣٣٠)، المحصول للرازي (٣/ ١٢٥ - ١٢٦)، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول (ص: ٢١٩).

(٢) ينظر: التقريب والإرشاد (الصغير) (٣/ ٢٨٨)، الواضح في أصول الفقه (٣/ ٤١١ - ٤١٢)، ميزان الأصول في نتائج العقول (١/ ٣٣٠)، روضة الناظر وجنة المناظر (٢/ ٣٥ - ٣٧)، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول (ص: ٢١٩).

خولة بنت ثعلبة امرأة أوس بن الصّامت فإنه روي أنها أتت رسول الله ﷺ فقالت: إن أوساً تزوجني وأنا شابة مرغوبٌ في، فلما خلا سني، ونثر بطني -أي: كثر ولدي- جعلني عليه كأمه<sup>(١)</sup>، وروي أن أوساً رآها وهي تُصلي وكانت حسنة الجسم فلماً [سَلِمَتْ]<sup>(٢)</sup> راودها فأبت فغضب وقال لها: أنت كظهر أمتي<sup>(٣)</sup>، وروي أنها قالت لرسول الله ﷺ: إن لي صبية صغاراً إن ضممتهم إليه ضاعوا، وإن ضممتهم إليّ جاعوا<sup>(٤)</sup>، فقال ﷺ: حرمت عليه، فهتفت وشكت، فنزل قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ [المجادلة: ١٥]<sup>(٥)</sup> وكذا استدلوا بآية اللعان وإن وردت في حق هلال بن أمية، وبيان ذلك أن آية القذف لما نزلت قرأها رسول الله ﷺ على المنبر فقام عاصم بن عديّ الأنصاري فقال: جعلني الله فداءك! إن وجد رجل مع امرأته رجلاً فأخبر جلد ثمانين ورُدت شهادته أبداً وفُتق، وإن ضربته بالسيف قُتل، وإن سكت سكت على غيظ إلى أن يجيء بأربعة شهداء فقد قضى الرجل حاجته ومضى! اللهم افتح، وخرج فاستقبله هلال بن أمية أو عويمر فقال: ما وراءك؟ قال: شرٌّ، وجدت على امرأتي خولة شريك بن سحماء، فقال: هَذَا والله سؤالي، ما أسرع ما ابتليت به! فرجعا فأخبر عاصم رسول الله ﷺ فكلم خولة فقالت: لا أدري الغيرة أدركته أم بخلاً على الطعام، وكان شريك نزيلهم وقال هلال: لقد رأيت على بطنها، فنزلت آية اللعان، ولا عن بينهما. كذا في الكشاف<sup>(٦)</sup>.

وكذا استدلوا بآية القذف وإن وردت في قصة عائشة رضي الله عنها، وكذا استدلوا بآية

(١) بالفاظ قريبة في سنن ابن ماجه (١ / ٦٦٦)، مسند أبي يعلى الموصلي (٨ / ٢١٤).

(٢) ما بين المعقوفتين في النسختين: سلمها.

(٣) تفسير الزمخشري (٤ / ٤٨٤).

(٤) ينظر: معاني القرآن وإعراجه للزجاج (٥ / ١٣٣)، تفسير الزمخشري (٤ / ٤٨٥).

(٥) تفسير عبد الرزاق (٣ / ٢٩٠).

(٦) تفسير الزمخشري (٣ / ٢١٥-٢١٦).

السَّرقة وإن وردت في سرقة المجن<sup>(١)</sup> أو رداء صفوان<sup>(٢)</sup>.

الثالث أن اللفظ عامٌ والتمسكُ إنَّما هو باللفظ الموجب فلا اعتبار بخصوص السبب؛ لأنَّه لا يصلح أن يكون معارضًا فإنه يحتمل أن يقول الشارع صلوات الله عليه: تمسكوا بعموم اللفظ من غير التفات إلى خصوص سببه، وإذا احتمل ذلك على عدم التعارض.

وقد استدلل المخالفون بوجوه:

الأول أنه لو كان عامًا لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد كما يجوز تخصيص غيره به، والجامع كون كل واحدٍ منهما داخلًا تحت لفظٍ عامٍ قابلٍ للتخصيص، والثاني باطل بالاتفاق فالأول مثله، والجواب المنع من الملازمة، والقياس باطل لوجود الفرق، فإنَّ اللفظ العام الوارد عقب سبب تناوله للسبب قطعيًّا وتناوله لغيره على سبيل الظهور، فأخراج ما دلَّ عليه اللفظ ظاهرًا من الإرادة سائغٌ بخلاف إخراج ما دلَّ عليه اللفظ قطعًا، وبطلان الثاني أيضًا ممنوع.

الثاني لو عمَّ لم يكن في نقل السبب فائدة، والثاني باطل فالأول مثله، والجواب لا نسلم أنَّ الفائدة هي قصر العام على السبب، بل هي منع تخصيص السبب عن اللفظ العام لكونه دالًّا عليه بالقطع ومعرفة الأسباب.

الثالث لو قال: تغدى عندي، فقال: والله ما تغديت، لم يعمَّ، ولو عمَّ موضع السبب وغيره لكان عامًا، والجواب أنَّ التخصيص هنا إنَّما حصل من أمرٍ خارجٍ وهو العرف الخاص.

الرابع أنَّ الجواب ينبغي أن يكون مطابقًا للسؤال، والعام غير مطابقٍ للخاص، فلو كان عامًا لما طبق، والجواب أنَّ الجواب بالعام جوابٌ بالمطابق وزيادة.

(١) قصة سرقة طعمة بن أبيزيق درعًا انظرها في أسباب النزول (ص: ١٨١).

(٢) انظر خبره في سنن أبي داود (٤/ ١٣٨)، برقم (٤٣٩٤).



وهذه الجملة عندنا على أربعة أوجه: الوجه الأول: ما خرج مخرج الجزاء فيختص بسببه، والثاني: ما لا يستقل بنفسه، والثالث: ما خرج مخرج الجواب واحتمل الابتداء، والرابع: ما زيد على قدر الجواب،

قَالَ رَحِمَهُ اللهُ: (وَهَذِهِ الْجُمْلَةُ عِنْدَنَا عَلَى أَرْبَعَةِ أَوْجِهٍ) إِلَى قَوْلِهِ: (وَأَمْثَلَةٌ كَثِيرَةٌ).

أقول: حكمُ العامِّ المتعلِّقِ بالسَّببِ عندَ علمائنا رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِمْ عَلَى أَرْبَعَةِ أَوْجِهٍ:

الأول: ما خرج مخرج الجزاء وهو أن يَكُونَ السَّببُ منقولاً مع الحكم كما روى أن النبي ﷺ سها فسجد، وأن ماعزاً زنى فرجم، وهذا يوجب تخصيص الحكم بسببه المنقول معه؛ لأنَّهُ لما نقل السَّببَ مع الحكم كَانَ ذَلِكَ تنصيصاً عَلَى أَنَّهُ بمنزلة العلة للحكم المنصوص، فتعلق الحكم بما ذكر أولاً وهو السبب، ولأنه لو لم تختص السجدة بالسهو والرجم بالزنى لا يبقى لقوله [...] <sup>(١)</sup>: فسجد وفرجم فائدة، فلا بد من القول بالاختصاص.

الثاني أن لا يَكُونَ السَّببُ منقولاً معه ولكن المذكور مما لا يستقل بنفسه ولا يَكُونَ مقيداً بدُونِ السَّببِ المعلوم به فهذا أيضاً تخصيص بالسبب نحو قول الرجل يقول لآخر: أليس لي عليك كذا؟ فيقول بلى، أو يقول: كَانَ الأمر كذا، فيقول: نعم، أو أجل، يجعل هذا إقراراً؛ لكون هذه الحروف لا تستقل بنفسها، فيتقيد بالسؤال المذكور الذي هو سبب، وذلك لأنَّهُ لما لم يكن مُستقلاً بنفسه صار كـبعض الكلام لا يتقيد الحكم فيخص بسببه.

وأصل بلى في اللغة أن يَكُونَ بناء عَلَى التفي في الابتداء مع الاستفهام فيجعل التفي إيجاباً؛ لأنَّهُ لإيجاب التفي كقوله تَعَالَى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ قالوا بلى ﴿[الأعراف: ١٧٢] أي: بلى أنت ربنا، وكو قالوا: نعم، لكفروا؛ لِأَنَّ نعم لتقرير ما سبق إيجاباً كَانَ أو نفيًا.

وقوله تَعَالَى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّن نَجْمَعُ عِظَامَهُ﴾ \* بلى قادرين ﴿[القيامة: ٣-٤]

(١) ما بين المعقوفين في ج: عليه السلام، وفي س: عام.

فكان ابتداءً يحتمل البناء، أما الأول فمثل ما روي عن النبي عليه السلام أنه سها فسجد، وروي أن ماعزاً زنى فرجم، والفاء للجزاء فتعلق الأول على ما مرّ بيانه، وأما الثاني فمثل الرجل يقول لآخر: أليس لي عليك كذا؟

٤ أي: بلى نجمعها، ونعم جواب لمحض الاستفهام وهو ما لا نفي معه، كقوله تعالى: ﴿فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ﴾ [الاعراف: ٤٤]، وأجل يجمعها أي: يجمع محض الاستفهام كما في نعم، وغير محض الاستفهام كما في بلى، فيستعمل استعمال نعم وبلى. وذكر في الصحاح: أجل إنَّما هو جواب مثل نعم.

قَالَ الْأَخْفَشُ إِلَّا أَنَّهُ أَحْسَنُ مِنْ نَعْمٍ فِي التَّصْدِيقِ، وَنَعْمٌ أَحْسَنُ مِنْهُ فِي الاسْتِفْهَامِ، فَإِذَا قَالَ: أَنْتَ سَوْفَ تَذْهَبُ، قُلْتَ أَجَلٌ، وَكَانَ أَحْسَنُ مِنْ نَعْمٍ، وَإِذَا قَالَ: أَتَذْهَبُ؟ قُلْتَ: نَعْمٌ، وَكَانَ أَحْسَنُ مِنْ أَجَلٍ<sup>(١)</sup>.

وَقَدْ تَسْتَعْمَلُ بَلَى وَنَعْمٌ فِي جَوَابِ مَا لَيْسَ بِاسْتِفْهَامٍ عَلَى إِدْرَاجِ الاسْتِفْهَامِ وَتَقْدِيرِهِ فِي صَدْرِ الْكَلَامِ فَيَكُونُ إِقْرَارًا وَذَلِكَ كَقَوْلِهِ: لِي عَلَيْكَ أَلْفُ دَرَاهِمٍ، فَيَقُولُ: نَعْمٌ، عَلَى مَعْنَى: [لَكَ عَلَيَّ أَلْفٌ]<sup>(٢)</sup> وذكر في إقرار المبسوط: وَلَوْ قَالَ: أَخْبِرْ فَلَانًا أَنَّ لِفَلَانٍ عَلَيْكَ أَلْفَ دَرَاهِمٍ، أَوْ أَعْلَمَهُ، أَوْ أَبْشَرَهُ، فَقَالَ: نَعْمٌ، فَهَذَا كُلُّهُ إِقْرَارٌ، أَوْ يَكُونُ الْكَلَامُ مُسْتَعَارًا لِلاسْتِفْهَامِ كَمَا مَرَّ مِثَالُهُ<sup>(٣)</sup>.

وَقَدْ ذَكَرَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي كِتَابِ الْإِقْرَارِ مَسَائِلَ بَنَاهَا عَلَى كَلِمَةِ نَعْمٍ مِنْ غَيْرِ الاسْتِفْهَامِ وَمِنْ غَيْرِ اِحْتِمَالِ الاسْتِفْهَامِ أَيْضًا، وَهُوَ مَا اسْتَعْمَلَ نَعْمٌ فِي جَوَابِ الْأَمْرِ كَمَا إِذَا قَالَ لِأَخْر:

(١) ينظر: الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية (٤ / ١٦٢٢)، شرح المفصل لابن يعيش (٥ / ٥٤ - ٥٦)، مع الهوامع في شرح جمع الجوامع (٢ / ٥٩١).

(٢) ما بين المعقوفتين في النسختين: لي عليك ألف.

(٣) ينظر: الأصل للشيباني (٨ / ٢٢٢)، المبسوط للسرخسي (١٨ / ٢٠).

فيقول: بلى، أو يقول: كان كذا، فيقول: نعم، يجعل إقرارًا، وكذلك إذا قال: أجل، هذا أصل بلى ونعم أن يكون بلى بناءً على النفي في الابتداء مع الاستفهام، ونعم لمحض الاستفهام، وأجل يجمعهما، وقد يستعملان في غير الاستفهام على إدراج الاستفهام أو مستعارًا لذلك،

ابتع مني عبدي هذا أو استأجره مني، فقال: نعم، فإن هذا إقرار بالملك، وكذا إذا قال: افتح باب داري هذا، أو جصص داري هذه، أو أسرج دابتي هذه، أو أجم بغلي هذا، فقال: نعم، فهذا إقرار<sup>(١)</sup>؛ لأن نعم غير مفهوم المعنى بنفسه، فلا بُدَّ من حمله على الجواب؛ لأنه لو لم يحمل عليه لصار لغوًا، وكلام العاقل محمول على الصحة ما أمكن، ولا يحمل على اللغو، وكذا إذا قال رجل لآخر: اقض الألف التي عليك، فقال: نعم، أنه إقرار بها؛ لأن نعم لا يستقل بنفسه كما مر، وقد أخرج مخرج الجواب فيصير ما تقدم من الخطاب كالمعاد فيه، فكانه قال: نعم أقضيك الألف التي لك علي، وما سبق من الأمثلة لا يحتمل الاستفهام؛ لأن الاستفهام طلب الفهم، والأمر طلب الفعل، وذكر في علم المعاني أن الاستفهام لطلب نقش الذهن بما في الخارج، والأمر لطلب ثبوت ما في الذهن في الخارج<sup>(٢)</sup>، وإذا كان كذلك فهي متافيان فلا / ج: ٢٣٩ / يجتمعان.

الثالث أن يكون مُستقلًا بنفسه لا يفتقر إلى شيء آخر لكنه خرج جوابًا للسؤال، وهو غير زائد على مقدار الجواب فيتقيد بذلك السؤال ويختص به ويصير ما ذكر في السؤال كالمعاد في الجواب؛ لأنه بناءً عليه، وذلك مثل قول الرجل لآخر: تعال تغدَّ معي، فقال الآخر: إن تغديت فعبدي حرٌّ، إن كلامه هذا يتعلق بالغداء المدعو إليه ويختص به وإن كان<sup>(٣)</sup> كلامًا عامًا، لكنه لما كان بناءً على السؤال تخصص به؛ إذا العام يجوز تخصيصه بالدليل

(١) ينظر الأصل للشيباني (٨/ ٢١٩-٢٢٠).

(٢) ينظر مفتاح العلوم (ص: ٣٠٤).

(٣) كان: ساقطة من ج.

وقد ذكر ذلك محمد في كتاب الإقرار في نعم من غير الاستفهام أيضًا، وأما الثالث فمثل قول الرجل لرجل: تغد معي، فيقول الآخر: إن تغديت فعبدي حر، أنه يتعلق به، وكذلك إذا قيل: إنك تغتسل الليلة في هذه الدار من جنابة، فقال: إن اغتسلت فعبدي حر،

وقد وجد الدليل ههنا وهو دُعاؤه إلى الغداء المدعو إليه فيخصص به؛ لدلالة الحال، حتى لو تغديت معه بعد ذلك الوقت لا يحث، وكذا لو تغديت في ذلك الوقت مع غيره<sup>(١)</sup>، وكذلك إذا قالت له امرأته: إنك تغتسل الليلة في هذه الدار من جنابة، فقال: إن اغتسلت فعبدي حر، أنه يختص بذلك الاغتسال المذكور في السؤال وإن كان كلامًا تامًا عامًا؛ لأنه خرج جوابًا للسؤال السابق فيضمن إعادة السؤال فصار تقديره: إن اغتسلت الليلة في هذه الدار من جنابة فعبدي حر، ولهذا لو اغتسل لا عن جنابة لا يعتق عبده، وقد يحتمل هذا الوجه الابتداء لاستقلاله بنفسه.

الرابع أن يكون مستقلاً بنفسه خرج عقيب سؤال لكثرة زائد على ما هو الجواب، كما إذا قال لرجل: إنك تغتسل الليلة في هذه الدار عن جنابة، فقال: إن اغتسلت الليلة فعبدي حر، أو قال: إن اغتسلت في هذه الدار فعبدي حر، أو قال المدعو إلى الغداء: والله لا أتغدي اليوم، أو إن تغديت اليوم فعبدي حر، فهذا موضع الخلاف، فعندهم يختص بسببه، وعندنا لا يختص بسببه بل بصير الحالف مبتدأ حتى يحث بأي سبب اغتسل عملاً بعموم اللفظ واحترازاً عن إلغاء الزيادة وهي قوله: الليلة، أو في هذه الدار، أو اليوم؛ إذ في تخصيصه به إلغاؤها، وفي جعله نصاً مبتدأ اعتبار الزيادة التي تكلم بها، وإلغاء الحال وإعمال كلامه أولى من إلغاء بعض كلامه، يوضحه أن الذي لا يستقل من نحو بلى ونعم السؤال مع الجواب بمنزلة كلام واحد تقديراً، ولم يجز هناك إلغاء بعض الكلام التقديري حتى جعل السؤال والجواب بمنزلة سؤال واحد حيث لم يفك نعم عن السؤال لكيلا يبطل بعض الكلام التقديري، فلو أبطنا الزيادة هنا وهي قوله: «الليلة» يلزم إبطال بعض الكلام الحقيقي؛

(١) ينظر: الفصول في الأصول (١/ ٥١).

هذا خرج جواباً فتضمن إعادة السؤال الذي سبق، وقد يحتمل الابتداء، ولو قال: إن اغتسلت الليلة أو في هذه الدار فعبدني حرّاً، صار مبتدئاً احترازاً عن إلغاء الزيادة، فإن عني به الجواب صدق فيما بينه وبين الله تعالى، فتصيرُ الزيادة توكيداً، وأمثله كثيرة،

لأنَّ قوله: «إِنِ اغْتَسَلْتَ اللَّيْلَةَ فَعَبَدِي حُرّاً» كلامٌ واحدٌ حقيقة، فَلَمَّا لَمْ يَجْزِ هُنَاكَ إِبْطَالُ بَعْضِ الْكَلَامِ التَّقْدِيرِي لَمْ يَجْزِ هُنَا إِبْطَالُ بَعْضِ الْكَلَامِ الْحَقِيقِي بِالطَّرِيقِ الْأُولَى، وَإِنَّمَا كَانَ إِعْمَالُ كَلَامِهِ أُولَى لِأَنَّ اللَّفْظَ مَنْطُوقٌ وَالْحَالُ مَسْكُوتٌ، وَإِعْمَالُ الْمَنْطُوقِ مَعَ إِهْدَارِ الْمَسْكُوتِ أُولَى مِنَ الْعَمَلِ بِالْعَكْسِ، وَفِيهَا إِذَا لَمْ يَزِدْ عَلَى الْجَوَابِ عَرِيَّ جَانِبُ الْحَالِ الصَّالِحِ لَتَقْيِيدِ الْإِطْلَاقِ عَنِ الْمَعَارِضِ الرَّاجِحِ فَعُمِلَ بِهِ.

ثُمَّ إِنَّ عَيْنَ الْجَوَابِ بِمَا زَادَ عَلَى الْجَوَابِ صَدَقَ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى وَتَصِيرُ الزِّيَادَةُ تَوْكِيداً؛ لِأَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَزَادَ عَلَى قَدْرِ الْجَوَابِ كَمَا وَرَدَ فِي النَّصُوصِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا﴾ [طه: ١٧-١٨]، وَقَالَ تَعَالَى لِعِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّجِي إِلَيْهِمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ﴾ [المائدة: ١١٦]، وَقَالَ ﷺ: هُوَ الطَّهَوْرُ مَاؤُهُ وَالْحُلُّ مِيتُهُ. حِينَ سُئِلَ أَيْتَوْضَأُ بِمَا الْبَحْرُ؟ وَلَا يُصَدَّقُ فِي الْقَضَاءِ؛ لِأَنَّهُ خِلَافُ الظَّاهِرِ.

فَإِنْ قِيلَ: أَيْنَ الْعَامُّ فِي الصُّورِ الَّتِي ذَكَرْتَهَا مِنْ قَوْلِهِ [...] <sup>(١)</sup> سَهَا [ﷺ] <sup>(٢)</sup> فَسَجَدَ وَزَنَى مَا عَزَّ فَرَجَمَ حَتَّى يُقَالَ: إِنَّهُ اخْتَصَّ بِسَبِيهِ، وَلَمْ يَوْجَدْ شَيْءٌ مِنْ أَنْوَاعِ الْعَامِّ فِيهَا؟ قُلْنَا: قَوْلُهُ: فَرَجَمَ عَامٌّ مِنْ حَيْثُ الْأَسْبَابُ وَالْأَحْوَالُ؛ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَذْكَرْ مَعَهُ سَبَبُهُ لَاحْتِمَالِ عُمُومِ الْأَحْوَالِ مِنْ أَنَّهُ رُجِمَ لِرُدَّةِ نَعُودِهِ بِاللَّهِ مِنْهَا أَوْ قَتَلَ نَفْسٍ بَغَيْرِ حَقٍّ أَوْ سَعَى بِفُسَادٍ أَوْ إِلقاءِ سِرٍّ إِلَى الْعَدُوِّ أَوْ السِّيَاسَةِ أَوْ زَنَى بَعْدَ إِحْصَانٍ فَعِنْدَيْدِ ذِكْرِ السَّبَبِ وَهُوَ الزَّنَى تَخْصِيصٌ بِهِ وَزَوَالِ سَائِرِ الْأَحْوَالِ الدَّاعِيَةِ إِلَى الرَّجْمِ / س: ١٦٤ / وَكَذَلِكَ سَجَدَ عَامٌّ بِأَحْوَالِهِ مِنْ أَنَّهُ لِلشُّكْرِ أَوْ

(١) ما بين المعقوفتين في النسختين: ﷺ.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة مني

التلاوة أو قضاء المتروكة منها أو غير ذلك فلما ذكر سببه تخصص به، وبلى في قوله تعالى: ﴿الَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ [الاعراف: ١٧٢] عام؛ لأنه كمن وما.

وأما عموم قوله: إن اغتسلت فعبدى حُرَّ ظاهر؛ لأنَّ تقديره: إن اغتسلت غُسلاً، وغُسلاً نكرة في موضع الشرط، وموضع الشرط موضع النفي.

فإن قيل: ما تقول في قوله ﷺ: ليس من البرِّ الصيام [في السفر] (١) (٢).

فإن هذا الحديث لم يُقرن به سببه كما ترى ومع ذلك خصصه مشايخنا رحمة الله عليهم بسببه فقالوا: إن الحديث ورد في حق رجل ظلَّ في السفر من زيادة الجهد، فمرَّ به النبي ﷺ فقال ما أجهدك؟ فقال: إني صائم، فقال ﷺ الحديث، قلنا: إذا دلَّ الدليل على خصوصيته بحادثة تختص بها، وهنا قد دلَّ؛ لأنَّ الشارع لما رخص الإفطار (٣) في السفر بقوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤] دفعا لمشقة ما لا يباح له الصوم عند مشقة تفضي إلى الهلاك مع شرعية التأخير مع أننا لم نخصه بحادثة ذلك الرجل على وجه لا يتعداها، بل أجرينا حكمه على العموم وقلنا: في كل موضع يفضي الصوم إلى الهلاك في السفر لا يكون الصوم برا، فحينئذ لا يكون هذا تخصيصا بالحادثة بل كان حملا بحكمه إلى محل آخر عند معارضة دليل سواه كما هو الحكم عند تعارض الأدلة وإنما انحصرت الوجوه المذكورة في أربعة؛ لأنَّ النص ههنا لا يخلو إما إن خرج مخرج الجزاء أو مخرج الجواب، فالأول هو الوجه الأول، والثاني لا يخلو أما أن يكون مستقلا بنفسه أو لا، الثاني هو الوجه الثاني، والأول لا يخلو إما أن يكون زائدا على قدر الجواب أو لا، الثاني هو الوجه الثالث، والأول هو الوجه الرابع (٤).



(١) ما بين المعقوفين ساقط من ج.

(٢) مسند أحمد (٣٩ / ٨٥)، برقم (٢٣٦٨٠).

(٣) في ج: إفطار.

(٤) ينظر أصول السرخسي (١ / ٢٧١ - ٢٧٢).

ومن ذلك أن الشافعي رحمه الله جعل التعليق بالشرط موجبَ العدم، وعندنا العدم لم يثبت به، بل بقي المعلق على أصل العدم، وحاصله أن المعلق بالشرط عندنا لم ينعقد سبباً، وإنما الشرط يمنع الانعقاد، وقال الشافعي رحمه الله: هو مؤخر، ولذلك أبطل تعليق الطلاق والعناق بالملك،

### [التعليق بالشرط موجبُ عدم المشروطِ عندَ عدم الشرطِ]

قال رحمه الله: (وَمِنْ ذَلِكَ أَنَّ الشَّافِعِيَّ رَحِمَهُ اللهُ جَعَلَ التَّعْلِيْقَ بِالشَّرْطِ يُوْجِبُ العَدْمَ) إِلَى قَوْلِهِ: (فَلَمَّا تَأَخَّرَ الأَدَاءُ لَمْ يَبْقَ الوُجُوبُ)

أقول: مما سبق ذكره من الوجوه الفاسدة أن الشافعي رحمه الله جعل التعليق بالشرط موجباً عدم المشروط عند عدم الشرط، وإليه ذهب الكرخي وأبو الحسين البصري<sup>(١)</sup>، وعندنا عدم المشروط لم يثبت بعدم الشرط، بل بقي المعلق بالشرط على ما كان قبل التعليق وهو العدم الأصلي، وإليه ذهب القاضي أبو بكر وأبو عبدالله البصري وعبد الجبار<sup>(٢)</sup>، وحاصل هذا أن المعلق بالشرط عندنا لم ينعقد سبباً قبل وجود الشرط، والشرط يمنع انعقاده سبباً ولكن بعرضية أن يصير سبباً عند وجود الشرط، فأوان وجود الحكم حال وجود الشرط، وقال الشافعي رحمه الله: الشرط مؤخر للحكم الى زمان وجود الشرط كتأجيل الديون فإنه يمنع المطالبة دون نفس الوجوب وكخيار الشرط في البيع فإنه يدخل على الحكم دون السبب، ولهذا تأخر الحكم إلى سقوط الخيار مع قيام السبب وهو نظير

(١) وبه قال ابن سريج ينظر: التقريب والإرشاد (الصغير) (٣ / ٣٦٣)، المعتمد (١ / ١٤١ - ١٤٢)، التلخيص في أصول الفقه (٢ / ١٩٩)، قواطع الأدلة في الأصول (١ / ٢٥٢)، التمهيد في أصول الفقه (٢ / ١٩٠).

(٢) ينظر: أصول الشاشي (ص: ٢٤٩)، التقريب والإرشاد (الصغير) (٣ / ٣٦٣)، المعتمد (١ / ١٤١ - ١٤٢)، تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ١٤١)، أصول السرخسي (١ / ٢٥٨ - ٢٦٠)، التلخيص في أصول الفقه (٢ / ٢٠٠)، التمهيد في أصول الفقه (٢ / ١٩٠).

وجوزَ تعجيلَ النذرِ المعلقِ وجوزَ تعجيلَ كفارةِ اليمينِ، وقال في قول الله: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا﴾ [النساء: ٢٥] أن تعليقَ الجوازِ بعدمِ طولِ الحرّةِ يوجبُ الفسادَ عند وجوده، وقال: لأنَّ الوجوبَ يثبتُ بالإيجابِ لولا الشرطُ فيصيرُ الشرطُ معدماً ما وجبَ وجوده لولا هو فيكونُ الشرطُ مؤخرًا لا مانعًا

التعليق الحسي كتعليق القنديل بحبل من سقف البيت فإنه يمنع وصوله إلى الأرض ولا يُعدم أصله، ولهذا الأصل أبطل تعليق الطلاق والإعتاق بالملك؛ لأنَّ السبب لا يتحقق بدون الملك، وتأثير الشرط في تأخير الحكم بعد تقرر السبب فيشترط قيام الملك عند التعليق ليقرر السبب ثم يتأخر الحكم إلى وجود الشرط، وجوز تعجيل النذر المعلق وجوز تعجيل الكفارة بعد اليمين قبل الحنث؛ لأنَّ النذر سبب واليمين سبب للكفارة / ج: ٢٤٠ / ولهذا تُضاف الكفارة إليها، فيقال: كفارة اليمين، كما يُقال: زكاة المال، والإضافة دليل السببية؛ لما عُرف أنَّ الواجبات تُضاف إلى أسبابها، وأما الحنث فشرط يتعلّق به وجوبُ الأداء، والتعليق بالشرط عنده بمنزلة تأجيل الدين، فلا يمنع جوازَ تعجيل الكفارة قبل الحنث، بمنزلة الدين المؤجل فإنه لا يمنع تعجيله.

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رحمه الله في قوله تَعَالَى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا﴾ [النساء: ٢٥]: إنَّ تعليقَ جوازِ نكاحِ الأُمّةِ بعدمِ طولِ الحرّةِ أي: بعدمِ القدرةِ على نكاحِ الحرّةِ يوجبُ فسادَ نكاحِ الأُمّةِ عند وجودِ طولِ الحرّةِ؛ إذ الحِلُّ مُعلّقٌ بشرطِ عدمِ طولِ الحرّةِ بالنصِّ، وَذَلِكَ يوجبُ نفْيَ الحِلِّ عند وجوده كما يوجبُ إثباته عند عدمه.

والدليل على أنَّ الشرطَ مؤخرًا للحكم إلى زمانٍ وجودِ الشرطِ لا مانعٌ من انعقادِ السببِ وجوه، الأول أنَّ الوجوبَ يثبتُ بالإيجابِ لولا وجودَ الشرطِ، فيصيرُ الشرطُ مؤخرًا ما وجبَ وجوده، وهو الحكمُ لولا الشرطُ فيكونُ وجودُ الشرطِ مؤخرًا للحكم لا مانعًا للسببِ من انعقادِهِ.



ولا يلزم أن تعجيل البدن في الكفارات لا يجوزُ على قوله؛ لأنَّ الوجوبَ بالسبب حاصلٌ ووجوبُ الأداءِ [متراخ] <sup>(١)</sup> بالشرط، والمالُ يحتملُ الفصلَ بين وجوبه ووجوبِ أدائه، وأما البدني فلا يحتملُ الفصلَ فلما تأخر الأداء لم يبقَ الوجوبُ،

الثاني أنَّ السببَ موجودٌ حسًّا فلا يُعقلُ إعدامه بخلاف الحكم؛ لِأَنَّهُ أمرٌ اعتباريُّ يثبتُ حكمًا فجازَ أن يتعلَّقَ بالمانع وهو الشرط.

الثالث أَنَّهُ لو لم يبقَ سببًا لا يبقى تعليقًا كما كان قبل التعليق.

فإن قيل: إنَّ الرَّجُلَ إذا علقَ طلاقَ امرأته ثلاثًا بدخولِ الدار ينبغي على هذا أن لا يمكنَ له تنجيزُ طلاقها قبل دخولِ الدار لما أنَّ التعليقاتَ عنده أسبابٌ في الحال، وهو قد علقَ ما في ملكه بدخولِ الدار، ولم يبقَ شيءٌ في ملكه حتَّى يُنجز، قلنا: الاستحالةُ إنَّما تكونُ بعد وجودِ الحكم بأن يوجدَ شيءٌ واحدٌ بالإرسال والتعليق معًا، وأما قبلَ الوجودِ فلا استحالةُ وإن كان سببًا عنده؛ لِأَنَّهُ لم يوجدَ حكمه فلا يستحيلُ أن يكونَ الشيءُ الواحدُ مُعلقًا ومُرسلًا قبلَ الوجودِ فإنه جازَ أن يوجدَ حكمه بالتعليقِ بوجودِ الشرطِ وبالتخيير، ألا ترى أن من باعَ شيئًا بشرطِ الخيارِ جازَ له بيعه من آخرٍ ومن المُشترى بدؤن شرطِ الخيارِ، فكانَ في ضمنِ بيعه بدؤن شرطِ الخيارِ فاسخًا شرطِ الخيارِ، وشرطُ الخيارِ في البيعِ داخلٌ في الحكمِ دون السببِ بالاتفاق، فكذا عندهُ في التعليقِ، ولا يلزم على ما مرَّ من جوازِ تعجيلِ كفارةِ اليمينِ أنَّ تعجيلَ الواجبِ البدنيِّ في الكفارات لا يجوزُ على قوله؛ لِأَنَّ نفسَ الوجوبِ حاصلٌ بالسببِ ووجوبُ الأداءِ متراخ بالشرط؛ لِأَنَّ تأثيرَ التعليقِ بالشرطِ عنده تأخيرٌ وجوبِ الأداءِ، والحقُّ الماليُّ يحتملُ أن ينفصلَ الوجوبُ فيه عن وجوبِ أدائه من حيث إنَّ الواجبَ قبلَ الأداءِ مالٌ معلومٌ، والمالُ مع الفعلِ يتغايران، فجازَ أن يتَّصفَ المالُ بالوجوبِ، ولا يثبتُ وجوبُ الأداءِ كما في حقوقِ العبادِ، ألا ترى أن الثمنَ يجبُ في ذمَّةِ المُشترى بمجرد

(١) ما بين المعقوفين في المطبوع: مترأخي.

ولنا أن الإيجاب لا يوجد إلا بركنه ولا يثبت إلا في محله كشرط البيع لا يوجب شيئاً وبيع الحر باطل أيضاً، وههنا الشرط حال بينه وبين المحل، فبقي غير مضاف إليه، وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد شيئاً،

البيع، ولا يجب الأداء ما لم يطالب المشتري؛ لما أتمها يتغايران، فأما الحق البدني فلا يحتل الفصل بين وجوبه ووجوب أدائه؛ لأن الفعل لما وجب وجب أدائه ولو لم يجب الفعل لا يجب الأداء؛ إذ لا واسطة بين الفعل والأداء، فلا يتصور انفصال وجوب الفعل عن وجوب الأداء، فلما تأخر وجوب الأداء إلى ما بعد الحث تأخر الوجوب ضرورة، فلو أدى قبل الحث تقع الكفارة قبل الوجوب وإنه لا يجوز، أو لأن الموجود في المالى شيئان، المال والفعل، فيكون المال واجباً والفعل متأخراً، كما في الثمن المؤجل، وفي البدني شيء واحد وهو الفعل، ألا ترى أننا متى قلنا يجب الصوم فقد قلنا يجب أدائه؛ إذ الصوم هو الأداء لا غير، فمن ضرورة تأخر الفعل إلى زمان وجود الشرط وهو الحث انتهى الوجوب قبله، ومن ضرورة ذلك انتهى الجواز، بخلاف المالى فإننا متى قلنا تجب الكسوة فإنه لا يفهم منه أداء الكسوة، إذ الكسوة غير الأداء والأداء غير الكسوة، نظيره من حقوق العباد الشراء مع الاستئجار، فإن شراء العين يثبت الملك ويتم السبب قبل فعل التسليم، وبلاستئجار لا يثبت الملك في المنفعة قبل الاستيفاء؛ لأنها لا تبقى زمانين فلا يتصور تسليمها بعد وجودها بل يقترن التسليم بالوجود فإن المنفعة إنما تصير معقوداً عليها مملوكة بالعقد عند الاستيفاء، فكذا في حق الله تعالى يفصل بين المالى والبدني من هذا الوجه، ألا ترى أن من قال: لله علي أن أتصدق بدرهم رأس الشهر، فتصدق به في الحال جاز لهذا المعنى.

قال رحمه الله: (ولنا أن الإيجاب لا يوجد إلا بركنه) إلى قوله: (وإنما المالية)

أقول: قد استدل أصحابنا رحمة الله عليهم على أن التعليق بالشرط لا يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط بالنص والمعقول.

ألا ترى أن السبب ما يكون طريقاً، والسبب المعلق يمين عقدت على البر،  
والعقد على البر ليس بطريق إلى الكفارة؛ لأنه لا يجب إلا بالحنث وهو نقض  
العقد فكان بينهما تنافٍ فلا يصلح سبباً وتبين أن الشرط ليس بمعنى الأجل؛

أما الأول فقوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَحْصَيْنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ﴾ [النساء: ٢٥]، ولا خلاف أنه  
يلزمهن الحد المذكور جزاء على الفاحشة وإن لم يُحصن.

وقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٢٣] وحكم الكتابة لا ينتفي عند  
عدم هذا الشرط.

وأما الثاني فوجوه، الأول أن الإيجاب لا يوجد إلا باعتبار ركنه؛ لأن ركن الشيء ما يقوم  
به ذلك الشيء، فقيام الشيء بدون ذلك محال، ألا ترى أن البيع لما كان عبارة عن الإيجاب  
والقبول لا ينعقد هو بدونها أو ما يقوم مقامهما، فلا يوجب شرط البيع شيئاً لانعدام تمام  
الركن، وكذا الصلاة لما كانت عبارة عن الأركان المعهودة لا تُصورُ بدونها أو بتأخلفها،  
وكذا لا يثبت إلا في محله كبيع الحر فإنه لا يوجب شيئاً؛ لأنه باطل؛ لكونه مضافاً إلى غير  
محله، وفيما نحن فيه وهو الطلاق والعتاق حال الشرط بين السبب وهو قوله: أنت طالق،  
وأنت حر، وبين المحل وهو الزوجة والرقيق، فمنع وصوله إلى المحل فيبقى غير مضاف  
إلى المحل، وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سبباً، ولكن بعرضية أن يتصل بالمحل إذا  
وجد الشرط كما أن شرط البيع بعرضية أن يصير سبباً إذا وجد الشرط الآخر، وكما أن شرط  
النصاب ليس بسبب للزكاة ولكن بعرضية أن يصير سبباً، ونظيره من الحسيات الرمي، فإنه  
ليس بقتل ولكن بعرضية أن يصير قتلاً إذا اتصل بالرمي، وإذا كان ترس منعه من الوصول  
إلى المحل فلا يقول أحد: إن الترس مانع لما هو قتل، ولكن مانع لما يصير قتلاً لو اتصل  
بالمحل، فكذا التعليق بالشرط في الشرعيات، واعتبر هذا أيضاً بفعل النجر فإنه لما توقف  
على الأهلية والمحلية واتصال التصرف بالمحل انتفى فعل النجر بأي جزء ينتفي، فكذا ههنا

لأن هذا داخل على السبب الموجب فمنعه عن اتصاله بمحلّه فصار كقوله:  
أنت مني، لم يتصل بقوله: حرّ لم يعمل، فصار الحكم معدوماً بعد الشرط بالعدم  
الأصلي كما كان قبل اليمين، وهذا بخلاف البيع بخيار الشرط؛

ينتفي فعل التطبيق والتحرير بدون ذلك بخلاف المضاف إلى زمان كقوله: أنت طالق غداً؛  
لأنّ الطلاق صار متحققاً الوجود، لكن عيّنه له وقتاً بمنزلة تأجيل الدين فلا ينافي انعقاد  
السبب في الحال، ولأنّ الإضافة اشتملت على ذكر الزمان بصفة التأخير، وذكر الزمان لا  
ينافي الحكم والسبب، ألا ترى أنه لو قال: أنت طالق الساعة لثبت الحكم والسبب جميعاً،  
وإنما يمتنع ما يمتنع بالإضافة بصفة التأخير في ذلك الزمان، فكان مانعاً من وجه دون وجه،  
فقلنا بكونه مانعاً للحكم دون السبب / ج: ٢٤١ / عملاً بالشبهتين، بخلاف التعليق فإنه  
مانع، واستحال أن يكون المانع سبباً، ويدل على صحة ما قلنا أن السبب ما يكون طريقاً إلى  
الحكم، والسبب المعلق يمين معقودة على البر، والعقد على البر ليس طريقاً إلى الكفارة؛ لأن  
الكفارة لا تجب إلا بالحنث وهو نقض العقد فكان بين السبب وبين التعليق الذي هو يمين  
تناف، فلا يصلح أن يكون المعلق سبباً؛ إذ القول به عائد إلى موضوعه بالنقض.

/ س: ١٦٥ / الثاني أن السبب هو الإيقاع والمعلق بالشرط ليس بإيقاع لكونه يميناً،  
وينتقض اليمين عند الإيقاع حال وجود الشرط فلا يكون المعلق سبباً في الحال.

الثالث أن التعليق تصرف من المتكلم كالتطبيق، وتصرفه إنما يؤثر في فعله الاختياري لا  
في الحكم الذي ثبت عقيب فعله من غير اختيار، فعلمنا أن تصرفه إنما يصح في تطبيقه من  
حيث له أن يمنع اللفظ عن الاتصال بالمحل، وعند ذلك لا يصير تطبيقاً، فلا يكون سبباً.

فإن قيل: ينتقض هذا بمسائل، منها أن أهلية المتصرف إنما تعتبر عند التعليق، لا<sup>(١)</sup> عند  
وجود الشرط، حتى لو جُن المعلق بعد التعليق ثم وجد الشرط وهو مجنون يقع الطلاق

(١) في ج: لأن.

لأنَّ الخيَارَ ثَمَّةً دَاخِلٌ عَلَى الْحُكْمِ دُونَ السَّبَبِ حَقِيقَةً وَحَكْمًا، أَمَا الْحَقِيقَةُ فَلَأَنَّ  
الْبَيْعَ لَا يَحْتَمِلُ الْخَطَرَ، وَإِنَّمَا يَبْثُ الْخِيَارُ بِخِلَافِ الْقِيَاسِ نَظْرًا فَلَوْ دَخَلَ عَلَى  
السَّبَبِ لَتَعَلَّقَ حُكْمُهُ لَا مَحَالَةَ،

وَالْعِتَاقُ، فَلَوْ كَانَ التَّعْلِيقُ لَيْسَ بِسَبَبٍ فِي الْحَالِ بَلْ يَصِيرُ سَبَبًا عِنْدَ نُزُولِ الْجِزَاءِ عَلَى مَا ذَكَرْتُمْ  
لَكَانَ الْحُكْمَانِ عَلَى الْعَكْسِ.

وَمِنْهَا اشْتِرَاطُ الْمَحَلِّيَّةِ حَتَّى لَوْ قَالَ لِأَجْنَبِيَّةٍ: إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَانْتِ طَالِقٌ، ثُمَّ تَزَوَّجَهَا ثُمَّ  
دَخَلْتَ الدَّارَ لَا تَطْلُقُ، وَلَوْ لَمْ يَكُنْ الْمُعْلَقُ سَبَبًا فِي الْحَالِ لَمَا اشْتَرَطَ مَحَلُّ عَمَلِ السَّبَبِ بِكَوْنِهِ  
صَالِحًا لِذَلِكَ الْعَمَلِ.

وَمِنْهَا أَنَّ شَهَادَةَ الشَّرْطِ وَالْيَمِينِ إِذَا رَجَعُوا جَمِيعًا بَعْدَ الْحُكْمِ أَنَّ الضَّمَانَ عَلَى شَهَادَةِ الْيَمِينِ  
خَاصَّةً؛ لِأَنَّهُمْ شُهُودُ الْعِلَّةِ.

وَمِنْهَا عَدَمُ جَوَازِ بَيْعِ الْمُدَبِّرِ وَهَيْتِهِ مَعَ أَنَّ التَّدْبِيرَ تَعْلِيقُ الْعِتْقِ بِالْمَوْتِ.

قُلْنَا: أَمَا اشْتِرَاطُ أَهْلِيَّةِ الْمُتَصَرِّفِ عِنْدَ التَّعْلِيقِ فَبَاعْتَابَرُ أَنَّهُ يَمِينٌ لَا بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ طَالِقٌ،  
وَالْمَعْنَى فِيهِ أَنَّ تَصَرُّفَهُ لَمَّا لَمْ يَتَّصِلْ بِالْمَحَلِّ كَانَ التَّصَرُّفُ قَائِمًا بِالْمُتَصَرِّفِ فَتُعْتَبَرُ أَهْلِيَّتُهُ فِي ذَلِكَ  
الْوَقْتِ بِحَسَبِ اقْتِضَاءِ ذَلِكَ التَّصَرُّفِ مِنْ صِفَةِ الْمُتَصَرِّفِ، وَالتَّصَرُّفُ يَمِينٌ فِي الْحَالِ فَيَنْبَغِي أَنْ  
يَكُونَ الْحَالِفُ عَاقِلًا بِالْغَا حَالِ الْيَمِينِ، وَتُعْتَبَرُ صِفَةُ الْمَحَلِّ عِنْدَ نُزُولِ الْجِزَاءِ؛ لِأَنَّهُ إِنَّمَا يَتَّصِلُ  
بِهِ عِنْدَ ذَلِكَ، فَلِذَلِكَ لَوْ كَانَتِ الْمَرْأَةُ مَبَانَّةً وَانْقَضَتْ عِدَّتُهَا عِنْدَ وَجُودِ الشَّرْطِ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ.

وَذَكَرَ الْإِمَامُ شَمْسُ الْأَيْمَةِ السَّرْحِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي الْجَامِعِ الْكَبِيرِ: فَالْحَاصِلُ أَنَّ التَّكَلَّمَ مِنْ  
الْحَالِفِ يَوْجَدُ عِنْدَ التَّعْلِيقِ فَيُرَاعَى أَهْلِيَّةُ الْمُتَكَلِّمِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ، وَالْوَصُولُ إِلَى الْمَحَلِّ عِنْدَ  
وَجُودِ الشَّرْطِ فَيُرَاعَى وَجُودُ الْمَحَلِّ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ، وَأَمَّا اشْتِرَاطُ الْمَحَلِّيَّةِ فَلِاعْتِبَارِ شُبُهَةِ  
الْعِلَّةِ لِلتَّعْلِيقِ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ عِلَّةً حَقِيقَةً، وَحُكْمُ الشَّبِيهِ إِنَّمَا يُؤْخَذُ مِنْ حُكْمِ الْحَقِيقَةِ، وَالْمَعْنَى

ولو دخل على الحكم لنزل سببه وهو مما يمتثل الفسخ فيصلح التدارك به بأن  
يصير غير لازم بأدنى المخاطر فكان أولى، وأما هذا فيحتمل الخطر فوجب  
القول بكمال التعليق في هذا الباب،

فيه أن اشتراط المحلّة بالملك حال التعليق لتحصيل فائدة اليمين لا لصحة التعليق في نفسه،  
وذلك لأن المرأة حال وجود الشرط مترددة بين أن تكون محلاً للطلاق وبين أن لا تكون،  
فلو لم يشترط الملك في الحال لا تحصل فائدة اليمين وهي المنع أو الحمل، فوجب ترجيح  
إحدى الحالتين عند نزول الجزاء لقيام الملك حال التعليق؛ إذ الظاهر من كل موجود بقاؤه،  
وأما تسمية شهود العلة فلأن الشهود حين شهدوا كانت اليمين طلاقاً بشهادة شهود آخر  
بوجود الشرط، والتعليق عند ذلك يكون علة، ولأن الشرط المحض إنّما يخلف العلة في  
حق الحكم المرتب على العلة إذا لم يعارضه علة أو ما هو في معنى العلة، والتعليق وإن لم  
يكن علة قبل وجود الشرط لكن له صلاحية صيرورته علة بوجود الشرط، وأما دخول  
الدار فليس فيه شائبة العلية أصلاً، وإنّما يخلف العلة في بعض المواضع؛ لئلا يهدر الحكم  
لإشراكه العلة في حق وجود الحكم لا باعتبار شائبة العلية، فكان نظير الجار، تعيينه في حق  
الشفعة إنّما يظهر أثره عند عدم الشريك في نفس المبيع وعدم الشريك في حق المبيع؛ لأنّه في  
حق اللصوق يشركهما لكن لاحظ له في نفس المبيع، فتأخرت مرتبته عنهما، وأما التدبير فلا  
نسلم أنّه تعليق وإن كان في صورة التعليق كالتعليق بأمر كائن أي: ثابت فإنه تنجيز وإن  
كان في صورة التعليق فكذا التدبير ليس بتعليق بل هو وصية حتى يعتبر فيه ما يعتبر في سائر  
الوصايا من اعتبار الثلث وغيره، وكذا التعليق بزوال الملك لا يصح كما في قوله: أنت طالق  
مع انقضاء عدتك<sup>(١)</sup>.

وإذا ثبت أنه وصية. فالوصية تنعقد سبباً للملك في الحال، ولئن سلمنا أنّه تعليق ولكن

(١) ينظر المبسوط للسرحي (٦ / ٢٤).

وأما الحكمُ فإنَّ من حلفَ لا يبيعُ فباعَ بشرطِ الخيارِ حنثٌ، ولو حلفَ لا يطلقُ فحلفَ بالطلاقِ لم يحنثُ، وإذا بطلتِ العلقه صارَ ذلكَ الإيجابُ علةً كأنه ابتداء، ولهذا صحَّ تعليقُ الطلاقِ قبلَ الملكِ به ولهذا لم يجزَ تعجيلُ النذرِ المعلقِ وتعجيلُ الكفارة،

في سائرِ التعليقاتِ المانعِ مِنَ السَّبِيَّةِ قائمٌ؛ لِأَنَّهُ يَمِينٌ وَالْيَمِينُ لِلْمَنْعِ فِي الْغَالِبِ، فَيَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ الْمَانِعُ عَنِ الْحُكْمِ سَبَبًا لَهُ، فَأَمَّا التَّعْلِيقُ هُنَا فَلَيْسَ لِلْمَنْعِ؛ لِأَنَّ الْجُزْءَ مُتَعَلِّقٌ بِهَا لَا يَتَصَوَّرُ الْاِمْتِنَاعَ عَنْهُ، وَلَا يَمْنَعُهُ عَنِ السَّبِيَّةِ، وَلِأَنَّ تَأْخِيرَ السَّبِيَّةِ فِي سَائِرِ التَّعْلِيقَاتِ إِلَى زَمَانٍ وَجُودِ الشَّرْطِ مُمْكِنٌ؛ لِقِيَامِ الْأَهْلِيَّةِ ظَاهِرًا بِخِلَافِ التَّدْبِيرِ؛ لِأَنَّ زَمَانَ وَجُودِ الشَّرْطِ هُنَا زَمَانٌ يُطْلَانِ الْأَهْلِيَّةَ، فَلَوْ لَمْ يَجْعَلِ فِي الْحَالِ سَبَبًا لَهَا كَلَامُهُ أَصْلًا، فَلِذَلِكَ جُعِلَ سَبَبًا فِي الْحَالِ بِخِلَافِ سَائِرِ التَّعْلِيقَاتِ وَتَبَيَّنَ بِمَا سَبَقَ أَنَّ الشَّرْطَ لَيْسَ بِمَعْنَى الْأَجْلِ الْمُؤَخَّرِ؛ لِأَنَّ الشَّرْطَ دَاخِلٌ عَلَى السَّبَبِ الْمَوْجِبِ لَوْ لَا هُوَ، فَمَنْعَ السَّبَبِ عَنِ اتِّصَالِهِ بِالْمَحَلِّ، وَبِدُونِ الْاِتِّصَالِ بِالْمَحَلِّ لَا يَنْعَقِدُ السَّبَبُ وَصَارَ كَقَوْلِ الْمَوْلَى لِعَبْدِهِ: «أَنْتَ»، فَإِنَّهُ مَتَى لَمْ يَتَّصِلْ بِقَوْلِهِ: «حُرًّا» لَمْ يَعْمَلْ عَمَلُ السَّبَبِ فَصَارَ الْحُكْمُ مَعْدُومًا بَعْدَ دُخُولِ الشَّرْطِ عَلَى السَّبَبِ بِالْعَدَمِ الْأَصْلِيِّ، كَمَا كَانَ قَبْلَ الْيَمِينِ لَا بَعْدَمِ وَجُودِ الشَّرْطِ، وَالْأَجْلُ لَيْسَ بِمَانِعٍ لِلْبَيْعِ وَلَا لِحُكْمِهِ؛ إِذَ الْمَبِيعُ يُخْرَجُ عَنِ مَلِكِ الْبَائِعِ وَيَدْخُلُ الثَّمَنُ فِي مَلِكِ الْمُشْتَرِي، وَكَذَا الْأَجْلُ لَا يَمْنَعُ دُخُولَ الدَّيْنِ فِي الدَّيْنِ وَإِنَّمَا أَثَرُهُ فِي تَأْخِيرِ الْمَطَالِبَةِ، وَدُخُولِ الثَّمَنِ فِي مَلِكِ الْبَائِعِ لَيْسَ بِشَرْطٍ لَصِحَّةِ الْبَيْعِ، وَهَذَا لَوْ أَسْقَطَ الْبَائِعُ الثَّمَنَ عَنِ الْمُشْتَرِي لَكَانَ صَحِيحًا فَلَا يَقْدَحُ عَدَمُ وَصُولِ الثَّمَنِ إِلَى الْبَائِعِ فِي الْبَيْعِ وَلَا فِي حُكْمِهِ، وَلَا كَذَلِكَ التَّعْلِيقُ فَإِنَّهُ يَمْنَعُ الْعِلَّةَ عَنِ الْاِنْعِقَادِ عَلَى مَا بَيَّنَّا.

فَإِنْ قِيلَ: لَوْ قَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: إِنْ لَمْ يَكُنِ الْمُعْلَقُ سَبَبًا فِي الْحَالِ عِنْدَكُمْ لَكِنْ لَهُ شُبُهَةٌ السَّبِيَّةِ فَيَجِبُ أَنْ يَشْتَرِطَ الْمَحَلُّ كَمَا يَشْتَرِطُ حَقِيقَةُ السَّبَبِ، وَهَذَا لِأَنَّ التَّعْلِيقَ مَعْتَبَرًا بِالتَّنْجِيزِ فَلَمَّا لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَا يَةِ تَنْجِيزِ الطَّلَاقِ قَبْلَ النِّكَاحِ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَا يَةِ تَعْلِيقِهِ، قُلْنَا: لَا يَصْلَحُ اعْتِبَارُ التَّعْلِيقِ بِالتَّنْجِيزِ؛ لِأَنَّهُ قَدْ يَمْلِكُ التَّعْلِيقُ دُونَ التَّنْجِيزِ، أَلَا تَرَى أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا قَالَ لِحَارِيَّتِهِ الَّتِي لَيْسَ لَهَا حَبْلٌ: إِذَا وَلَدَتْ وَلَدًا فَهُوَ حُرٌّ، صَحَّ بِالْإِجْمَاعِ، وَإِنْ كَانَ لَا يَمْلِكُ تَنْجِيزَ الْعَتَقِ

وهو كالكفارة بالصوم، وفرقه باطل؛ لأننا قد بينا أن حق الله في المال فعل الأداء لا عين المال إنما يقصد عين المال في حقوق العباد، وأما في حقوق الله تعالى فلا، لأن العبادة فعل لا مال، وإنما المال آتته،

الولد، وكذا إذا قال لامرأته الحائض: إذا طهرت فأنت طالق كان هذا تعليق طلاق السنة وإن كان لا يملك تنجيزه في الحال<sup>(١)</sup>. إلى هذا أشار في المبسوط.

والتعليق بالشرط بخلاف البيع بخيار الشرط؛ لأن شرط الخيار في البيع داخِل على الحكم دون السبب حقيقة وحكمًا، أما الحقيقة فلأن البيع لا يحتمل الخطر؛ لأن ذلك في الإثباتات يؤدي إلى القهار وإنه حرام، وفي جعل البيع مُعلَقًا بالشرط خطر تام؛ إذ هو لا يدري أيكون أم لا، ولهذا كان القياس أن / ج: ٢٤٢ / لا يجوز البيع مع خيار الشرط لكنه ثبت الجواز بالسنة نظرًا لمن لا خبرة له في المعاملات، فجاز البيع لهذه الضرورة، وما ثبت بالضرورة يتقدر بقدر الضرورة، والضرورة ترتفع بكون الخيار داخِلًا على الحكم دون السبب حقيقة وحكمًا عملاً بما هو الأصل في الشرع وهو أن البيع لا يحتمل التعليق، فلو دخل الشرط على السبب لتعلق حكم السبب بالشرط لا محالة، فكان داخِلًا عليها، ولو دخل الشرط على الحكم لنزل سببه ولا يتعلق لإطلاقه، والسبب مما يحتمل الفسخ فيصلح التدارك بخيار الشرط بأن يصير السبب مُنعقدًا غير لازم، لكونه محتملًا للفسخ ويقيد الحكم بالشرط؛ لأن الحكم يحتمل التأخير عن السبب، فجعل الحكم مُتعلَقًا بشرط إسقاط الخيار مع ثبوت السبب، وكان هذا أولى؛ بسبب أنه أدنى الخطرين وهو دخول الشرط في الحكم مع إطلاق السبب، بخلاف ما إذا كان الشرط داخِلًا عليهما، فإن الخطر يشملهما فيؤدي إلى كثرة ما لا يحتمله البيع وهو الخطر.

وأما الطلاق فيحتمل الخطر وكذا العتاق لكونها من قبيل الإسقاطات، والذي يسقط

(١) ينظر: الأم للشافعي (٥ / ١٩٤)، التجريد للتذوي (٩ / ٤٧٩٨)، المبسوط للرخسي (٦ / ٩٨).



قابلٌ للتعليق كما في الحسيات، فإن القنديل قابلٌ للتعليق؛ لأنه مما يسقط، وإذا كان كذلك فوجب القول بكمال التعليق في باب الطلاق ونحو ذلك؛ إذ الأصل في كل شيء هو الكمال عند قيام موجبهِ وصلاحيه محله، والتقصان بالعوارض ولا عارض هنا يدعو إلى نقصان التعليق فقلنا بكماله، وذلك في منع السبب؛ إذ فيه منع الحكم أيضًا، وأما الحكم فإنه إذا حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار حنث في يمينه، ولو حلف لا يطلق فعلق الطلاق بالشرط لا يحنث ما لم يوجد الشرط، وإذا بطلت العلة أي: علة التعليق بأن وجد الشرط صار ذلك الإيجاب السابق عند وجود الشرط كأنه علة مبتدأة، ولما مر أن أثر التعليق في إعدام السبب مفتقر إلى المحل صح تعليق الطلاق قبل الملك بالشرط؛ إذ الملك في المحل إنما يشترط لإيجاب الطلاق لا لليمين، وهذا الكلام ليس بإيجاب فلا يفتقر إلى الملك في الحال، بل هو يمين، ومحل اليمين ذمة الخالف كاليمين بالله تعالى، وإنما يصير طلاقًا عند وجود الشرط، فاعتبر الملك في ذلك الوقت ولهذا لم يجوز تعجيل النذر المعلق بالشرط كما إذا قال: إن قدم فلان أو إن شفى الله مريضى فله علي أن أتصدق أو أصوم، فإنه لا يجوز تقديم المنذور على الشرط؛ لعدم السبب، ولو نذر أن يتصدق في يوم الخميس أو في رجب فتصدق قبله جاز؛ لوجود السبب؛ لأنه مضاف لا معلق، وكذا لم يجوز تعجيل الكفارة؛ لأنه تقديم الحكم على وجود السبب، وذلك كالكفارة بالصوم فإنه لا يجوز تعجيلها اتفاقًا.

وفرق الشافعي رحمه الله بين التكفير المالى والبدني ساقط الاعتبار؛ لأن حق الله تعالى على عباده في المالى فعل الأداء الذي هو عبادة لا عين المال، فإن المال نفسه ليس بعبادة؛ إذ العبادة اسم لفعل يباشره العبد على خلاف هوى النفس لا بتغاء مرضاة الله تعالى، إنما المأل آله أداء الواجب، وعين المأل إنما يقصد في حقوق العباد؛ لاحتياجهم وانتفاعهم بذلك، ولأن الواجب للعبد مأل لا فعل؛ لكون المقصود ما ينتفع به العبد أو يندفع عنه الحسران، وذلك بالمال دون الفعل، ولهذا إذا ظفر بجنس حقه واستوفى تم الاستيفاء وإن لم يوجد الأداء ممن عليه؛ لأن فعل الأداء ليس بمقصود وإنما المقصود وصول الحق المستحق، وذلك قد يكون بأخذه بنفسه وقد يكون بأداء من ليس عليه، وبأداء من عليه، وقد يكون بالتخلية بينه وبين

المستحق، فأما الله عزّ وعلا فغنيّ عن المال وعن الفعل، ولكن الأوامر وردت فيه للابتلاء بالاتِّمار، وَلَا يَكُونُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْفِعْلِ، أو نقول: إِنَّ الْمَقْصُودَ فِي حُقُوقِ اللَّهِ تَعَالَى هُوَ الْإِبْتِلَاءُ، وتحقيق معنى الابتلاء إِنَّمَا يَكُونُ بِالْأَفْعَالِ الْإِخْتِيَارِيَّةِ، سواءً كَانَ الْحَقُّ مَالِيًّا أَوْ بَدَنِيًّا، وَالدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ / س: ١٦٦ / أَنَّ مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ الزَّكَاةُ لَا تُؤْخَذُ مِنْ تَرْكِهِ إِلَّا بِوَصِيَّةٍ، بخلاف ديون العباد؛ لِأَنَّ الْمَالَ مَحَلُّ إِقَامَةِ الْمَصَالِحِ وَدَفْعِ الْحَاجَةِ فَجَازَ أَنْ يَكُونَ مَقْصُودًا فِي حَقِّ الْعَبْدِ الْمُوصُوفِ بِصِفَةِ الْعَجْزِ وَالْحَاجَةِ، دُونَ مَنْ كَانَ مُوصُوفًا بِصِفَةِ كِمَالٍ<sup>(١)</sup> الْقُدْرَةِ وَالتَّنَزُّهِ عَنِ الْحَاجَةِ، فَثَبَّتَ بِهَذَا أَنَّ الْفِعْلَ هُوَ الْمَقْصُودُ فِي حُقُوقِ اللَّهِ تَعَالَى، فَكَانَ الْمَالِيُّ وَالْبَدَنِيُّ سِوَاءً.

فَإِنْ قِيلَ: الزَّكَاةُ حَقُّ اللَّهِ تَعَالَى وَيَتَأَدَّى بِالنَّائِبِ، وَقَدْ قُلْتُمْ: إِنَّ الْوَاجِبَ فِي حُقُوقِ اللَّهِ تَعَالَى فِعْلُ الْأَدَاءِ، قُلْنَا: الْمَقْصُودُ قَطْعُ طَائِفَةٍ مِنَ الْمَالِ؛ إِذْ قَهَرُ النَّفْسِ فِي الزَّكَاةِ بِتَنْقِيسِ الْمَالِ كَمَا أَنَّ قَهْرَهَا فِي الصَّلَاةِ بِإِتْعَابِ الْبَدَنِ، وَهَذَا الْمَقْصُودُ حَاصِلٌ هُنَا، عَلَى أَنَّ الْإِنَابَةَ فِعْلٌ مِنْهُ فَكَتَفِي بِهِ مَعَ حُصُولِ الْمَقْصُودِ، بِخِلَافِ الصَّلَاةِ؛ لِأَنَّ الْمَشَقَّةَ فِي فِعْلِ الْمُصَلِّي فَلَا يَتَصَوَّرُ فِيهَا الْإِنَابَةَ، مَعَ أَنَّ الْأَصْلَ أَنَّ فِعْلَ شَخْصٍ مِنَ الْإِنْسَانِيِّ لَا يَكُونُ فِعْلًا لِغَيْرِهِ؛ لِمَا فِيهِ مِنَ الْإِسْتِحَالَةِ، وَإِنَّمَا جَعَلَ فِعْلَ النَّائِبِ فِي الزَّكَاةِ فِعْلَ الْمُنُوبِ بِخِلَافِ الْقِيَاسِ عِنْدَ حُصُولِ الْمَقْصُودِ مِنْ إِيْجَابِ الزَّكَاةِ وَهُوَ الْإِبْتِلَاءُ بِوَصُولِ الْمَشَقَّةِ إِلَيْهِ فَلَا يُمْكِنُ الْإِحَاقُ جَوَازِ الْإِنَابَةِ فِي الصَّلَاةِ بِجَوَازِ الْإِنَابَةِ فِي الزَّكَاةِ؛ لَكُونِهَا حُكْمًا ثَبَّتَ بِخِلَافِ الْقِيَاسِ، وَلَمْ تَكُنِ الصَّلَاةُ فِي مَعْنَى الزَّكَاةِ مِنْ كُلِّ وَجْهِ حَتَّى تَلْحَقَ هِيَ بِهَا بِالذَّلَالَةِ، وَعَلَى مَا سَبَقَ ذِكْرُهُ مِنْ أَصْلِنَا جَوَازِ نِكَاحِ الْأُمَّةِ لِمَنْ لَهُ طَوْلُ الْحُرَّةِ؛ لِأَنَّ التَّعْلِيقَ بِالشَّرْطِ لَا يُوْجِبُ نَفْيَ الْحُكْمِ قَبْلَهُ فَيَجْعَلُ ثَابِتًا قَبْلَ وَجُودِ هَذَا<sup>(٢)</sup> الشَّرْطِ بِالْآيَاتِ الْمَوْجِبَةِ لِحُلِّ الْإِنَاثِ لِلذَّكَورِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَجَلٌ لَكُمْ مِمَّا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ [النساء: ٢٤] ونحوه، وهكذا نقول في قوله: إِنَّ دَخَلَ عَبْدِي الدَّارَ فَأَعْتَقَهُ أَنَّ ذَلِكَ لَا يُوْجِبُ نَفْيَ الْحُكْمِ قَبْلَ الشَّرْطِ حَتَّى لَوْ قَالَ أَوْلَا: أَعْتَقْتُ عَبْدِي، ثُمَّ قَالَ: أَعْتَقَهُ إِذَا دَخَلَ الدَّارَ جَازَ لَهُ أَنْ يَعْتَقَهُ قَبْلَ دُخُولِ الدَّارِ بِالْأَمْرِ الْأَوَّلِ، وَلَا يَجْعَلُ الثَّانِي نَهْيًا عَنِ الْأَوَّلِ. كَذَا فِي أُصُولِ

(١) في س: الكمال.

(٢) في ج: هذه.

شَمَسِ الْأُئِمَّةِ السَّرْحِيِّ رَحْمَةُ اللَّهِ (١)، وَهَذَا لَا يُشْبِهُ تَعْلِيقَ الْقَنْدِيلِ بِالْحَبْلِ؛ لِأَنَّ الْقَنْدِيلَ كَانَ موجودًا بِذَاتِهِ قَبْلَ التَّعْلِيقِ، فَعَرَفْنَا أَنَّ عَمَلَ التَّعْلِيقِ فِي تَفْرِيعِ الْمَكَانِ الَّذِي كَانَ مَشغُولًا بِهِ مِنَ الْأَرْضِ قَبْلَ التَّعْلِيقِ وَهُنَا قَبْلَ مَا كَانَ الْحُكْمُ موجودًا فَكَانَ أَثْرُ التَّعْلِيقِ فِي تَأْخِيرِ السَّبَبِ لِلْحُكْمِ إِلَى وُجُودِ الشَّرْطِ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ: إِنَّ السَّبَبَ موجودٌ حِسًا فَلَا يَعْقُلُ إِعْدَامَهُ، قُلْنَا: نَحْنُ لَا نَقُولُ بِتَعْلِيقِ المحسوس وَإِنَّمَا نَقُولُ بِتَعْلِيقِ الْأَمْرِ المَشْرُوعِ وَهُوَ السَّبَبُ.

وَقَوْلُهُ: لَوْ لَمْ يَبْقَ سَبَبًا لَا يَبْقَى تَعْلِيقًا، قُلْنَا لَوْ بَقِيَ سَبَبًا لَكَانَ إِيقَاعًا فَلَا يَكُونُ يَمِينًا؛ لِأَنَّ اليمينَ غَيْرُ الإيقاعِ.

وَقَوْلُهُ: اليمينُ سَبَبٌ للكفارةِ بِدَلِيلِ الإِضَافَةِ، قُلْنَا: أَدْنَى دَرَجَاتِ السَّبَبِ أَنْ يَكُونَ طَرِيقًا لِلْحُكْمِ، وَاليمينُ مَانِعَةٌ مِنَ الحِنثِ الَّذِي تَعَلَّقَ بِهِ وَجُوبُ الكفارةِ؛ لِأَنَّ اليمينَ إِنَّمَا تُعْقَدُ لِلبرِّ ضِدَّ الحِنثِ فَيَفُوتُ هُوَ بِالْحِنثِ وَيَتَقَضُّ اليمينُ بِالْحِنثِ وَيَسْتَحِيلُ أَنْ يُقَالَ: هَذَا الشَّيْءُ سَبَبٌ لِحُكْمٍ لَا يَثْبُتُ ذَلِكَ الْحُكْمُ إِلَّا بَعْدَ انْتِقَاضِهِ.

فَإِنْ قِيلَ: إِنَّ يَعْلىَ بْنَ أُمَيَّةَ قَالَ لِعَمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: مَا بَالُنَا نَقْصُرُ الصَّلَاةَ وَقَدْ آمَنَّا، وَاللَّهُ تَعَالَى قَالَ: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ﴾ [النساء: ١٠١] فَقَالَ: تَعَجَّبْتُ مِمَّا تَعَجَّبْتَ مِنْهُ، فَسَأَلْتُ (٢) النَّبِيَّ ﷺ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ: إِنَّمَا هِيَ صَدَقَةٌ تَصَدَّقُ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ.

فَفَهْمُ عُمَرُو وَ / ج: ٢٤٣ / ابن أُمَيَّةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا نَفِي الْقَصْرِ حَالِ عَدَمِ الخوفِ وَأَقْرَهُمَا الرَّسُولَ ﷺ عَلَى ذَلِكَ، وَهُوَ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ انْتِفَاءَ الشَّرْطِ يوجبُ انْتِفَاءَ الْحُكْمِ، قُلْنَا: لَا نَسَلِّمُ أَنَّهُمَا فِيهِمَا نَفِي الْقَصْرِ حَالِ عَدَمِ الخوفِ مِنَ انْتِفَاءِ الشَّرْطِ، وَإِنَّمَا حَصَلَ لهُمَا الشُّكُّ لِأَنَّهَا

(١) ينظر أصول السرخسي (١/٢٦٤-٢٦٥).

(٢) في ج: فسأل.

قال زفر: ولما بطل الإيجاب لم يشترط قيام المحل لبقائه، فإذا حلف بالطلاق الثلاث ثم طلقها ثلاثاً لم يبطل اليمين، وكذلك العتق وإنما شرط قيام الملك؛ لأن حال وجود الشرط متردّد فوجب الترجيح بالحال،

استصحاباً وجوب الإتمام، فلما أنزلت آية القصر بطل ذلك الاستصحاب ما دام الشرط وهو الخوف حاصلًا، فلما زال الشرط زال القصر، وعلى تقدير التسليم نقول: إن المراد بالنص قصر الأحوال من الإيماء على الدابة أو تخفيف القراءة والتسبيح بدليل قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فِرْجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَأذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٩] وقصر الأحوال يتعلق بقيام الخوف، لا بنفس السفر، بخلاف قصر المقدار فإن ذلك يتعلق بنفس السفر لا بقيام الخوف.

[قال رحمه الله] (١): (قال زفر رحمه الله: ولما بطل الإيجاب لم يشترط قيام المحل لبقائه) إلى قوله: (وهو العتاق).

أقول: على ما سبق ذكره من الأصل وهو أن أثر التعليق في إعدام السبب قال زفر رحمه الله: لما بطل الإيجاب لكونه لم ينعقد سببًا بواسطة التعليق بالشرط لم يشترط قيام المحل وهو الملك لبقاء الإيجاب وهو اليمين؛ لأن المحل إنما يشترط لثبوت الإيجاب كالمال شرط لثبوت البيع، فلما بطل الإيجاب لم يفتقر هو إلى المحل، فإذا حلف بطلاق امرأته وقال: إن دخلت الدار فانت طالق ثلاثاً، ثم طلقها لم تبطل اليمين، وكذلك العتق، حتى إذا قال لأتمته: إن دخلت الدار فانت حرة، ثم أعتقها قبل وجود الشرط لم يبطل التعليق عنده، حتى إذا ارتدت ولحقت بدار الحرب فسيبت وملكها الحالف ثم دخلت الدار عتقت عنده، وعندنا لا يعتق (٢)، وإذا قال لعبده: إن دخلت الدار فانت حرًا، ثم باعه ثم اشتراه فدخل

(١) ما بين المعقوفتين زيادة مني.

(٢) ينظر: مختصر اختلاف العلماء (٢/ ٤٤٥)، أصول السرخسي (١/ ٢٦٥-٢٦٦)، المبسوط للسرخسي

فإذا وقع الترجيح بالملك في الحال صار زوال الحل في المستقبل من حيث إنه لا يُتأني وجوده عند وجود الشرط لا محالة، وزوال الملك في المستقبل سواء، ألا ترى أن التعليق بالنكاح يجوز وإن كان الحل للحال معدوماً

الدار يعتق بالاتفاق؛ لأنه بصفة الرق كان محلاً للعتق، وبالباع لم تفت تلك الصفة<sup>(١)</sup>.

وقوله: وَإِنَّمَا شرط قيام الملك إلى آخره جواب لفرع عن شبهة ترد على قوله: ولما بطل الإيجاب لم يشترط قيام المحل لبقائه، ووجه الورود هو أن التعليق لما لم يبق علة ولا شبهة علة لم يشترط قيام المحل لبقاء التعليق؛ لأن المحل إنما يشترط للعة، وليس هو بعة عندنا، فلا يشترط قيام المحل، ووجب لذلك أن لا يشترط الملك في ابتداء التعليق، وقد اتفقنا على أن قيام الملك في ابتداء التعليق شرط حتى لو قال لأجنبيّة: إن دخلت الدار فأنت طالق، فتزوجها فدخلت الدار لم تطلق، فعلم أن الإيجاب لم يبطل من كل وجه حتى اشترط الملك في ابتداء التعليق، فأجاب عنه وقال: لأن حال وجود الشرط متردد بين أن يوجد الشرط والملك قائم فيلزمه الجزاء، وبين أن يوجد والملك ليس بقائم فلا ينزل الجزاء، فلا يحصل ما هو المقصود من اليمين وهو البر، فوجب ترجيح وجود الملك عند الشرط بوجود الملك في حال التعليق تحقيقاً لما هو مقصود اليمين؛ لما أن الأصل في كل موجود دوامه واستمراره، ولما وجب الترجيح بالملك في الحال بجانب وجود الملك حال وجود الشرط لم يعتبر جانب عدم وجود الملك حال وجود الشرط؛ لما عرف أن المغلوب في مقابلة الغالب بمنزلة المعدوم، وإذا كان كذلك صار زوال الحل في المستقبل بالطلقات الثلاث وزوال الملك في المستقبل سواء؛ لأن زوال الحل لا يتأني وجود نزول الجزاء عند وجود الشرط<sup>(٢)</sup> لا محالة؛ لاحتمال أن يتزوجها بعد زوج آخر فيوجد الشرط وهي في ملكه فيجب الجزاء، وزوال الملك في المستقبل بالطلقة والطلقتين كذلك؛ لكونه لا يتأني هو أيضاً نزول الجزاء عند وجود الشرط، وزوال

(١) ينظر شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٧/٤٩٨-٤٩٩).

(٢) في ج: شرط.

فلو كان التعليق يتصل بالمحل لما صحَّ تعليقُ الطلاق في حقِّ المطلقة ثلاثاً بنكاحها، وطريقُ أصحابنا لا يصحُّ إلا أن يثبتَ للمعلق ضربُ اتصالٍ بمحلّه ليشرطَ قيامَ محله،

الملك لا يبطلُ اليمين اتفاقاً، فكذا زوالُ الحِلِّ، والدليلُ على أن قيامَ المحلِّ ليسَ بشرطٍ لبقاءِ اليمينِ أنَّ التعليقَ بالنكاحِ يجوزُ وإن كانَ الحِلُّ في الحالِ معدوماً، حتّى إذا قالَ للمطلقة ثلاثاً: إن تزوجتك فأنت طالقٌ جازَ التعليقُ، ولو كانَ التعليقُ يتصلُ بالمحلِّ لما صحَّ التعليقُ، وإنَّما خصَّ هذه الصورةَ وإن كانَ الحكمُ في الأجنبية كذلك أيضاً لما أنَّ المطلقة ثلاثاً أبعُدُ من الحِلِّ، ولما جازَ تعليقُ طلاقها بنكاحها فلأنَّ يجوزَ تعليقُ طلاقِ الأجنبية بنكاحها أولى.

وأما عند باقي الأصحاب رحمة الله عليهم يبطلُ التعليقُ بالطلقات الثلاث إذا طلقها ثلاثاً؛ لأنَّ صحَّةَ التعليقِ باعتبارِ المحلوفِ عليه وهو ما يصيرُ طلاقاً عند وجودِ الشرطِ، ولا تصوّرَ لذلكِ بدوّنِ المحلِّ وقد فات المحلُّ بالطلقاتِ الثلاثِ، فلذلكَ يشترطُ قيامُ المحلِّ ولا يصحُّ هذا الطريقُ إلا أن يثبتَ للمعلقِ نوعُ اتصالٍ بمحلّه ليشرطَ قيامَ محله، والمعني من ضربِ الاتصالِ كونه مضموناً بالجزاءِ في الحالِ، فأما قيامُ طلاقِ هذا الملكِ فلم يتعين لصحةِ اليمينِ حتّى يكوّنَ زواله مُبطلاً لليمينِ؛ لما بينا أنَّ التعليقَ ليسَ بتصرفٍ في الطلاقِ ليصحَّ التعليقُ باعتبارِ الملكِ لما سبقَ [أنَّ المعلق] (١) بالشرطِ لم ينعقد سبباً، وإذا كذلكَ لا يكوّنُ زوالُ الملكِ بالطلقة والطلقتين مُبطلاً للتعليقِ.

وإنَّما قالَ رحمه الله هذا التفرقة بين زوالِ الملكِ وزوالِ المحلِّ وذلكَ لأنَّ المحلَّ شرطُ صحَّةِ التعليقِ؛ لما أنَّ التصرفَ إذا أخطأ محله يلغو، واشترطَ الملكُ عند التعليقِ لا لصحةِ تعليقِ الطلاقِ؛ لأنَّ هذا ليسَ بتصرفٍ فيه بل لتحصيلِ فائدةِ اليمينِ كما سبق تقريره، والطريقُ في ذلكَ لعلنا الثلاثة رحمة الله عليهم أنَّ تعليقَ الطلاقِ له شبهةُ الإيجاب وإن

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

وأما قيام هذا الملك فلم يتعين لما بيننا أنه ليس بتصرف في الطلاق ليصح باعتبار الملك، والطريق في ذلك أن تعليق الطلاق له شبهة بالإيجاب، وبيانه أن اليمين تعقد للبر ولا بد من كون البر مضموناً ليصير واجب الرعاية،

لم يكن إيجاباً؛ وذلك لأن اليمين تُعقد على البر لما عُرف، ولا بُد للبر من كونه مضموناً بالجزاء [ليصير هو واجب الرعاية، فيتحقق معنى اليمين وهو المنع والحمل، ومعنى كون البر مضموناً بالجزاء] (١) أنه لو فات البر يترتب عليه الجزاء؛ ليكون وجوب الجزاء مانعاً له من تفويت البر، فإذا حلف بالطلاق كان البر هو الأصل، وذلك البر مضمونٌ بوقوع الطلاق عند وجود الشرط، فيثبت لتعليق الطلاق في الحال شبهة إيجاب الطلاق كالمغصوب فإن الغاصب يلزمه رده ويكون مضموناً بالقيمة، فيثبت حال قيام عين المغصوب شبهة إيجاب القيمة، ولهذا لو أدى الضمان يملكه من حين الغصب، وإنما يملك بأداء القيمة، فلو لم تكن شبهة إيجاب القيمة ثابتة بالغصب لما ملك المغصوب بأداء القيمة، وكذلك الكفالة بالمغصوب تصح حتى إنه يلزم على الكفيل رد العين حال بقائها ودفع القيمة حال هلاكها. كذا ذكره في زاد الفقهاء (٢)، مع أن الكفالة لا تصح إلا بالدين الصحيح، ولهذا لا تصح ببدل الكتابة؛ لأنه ليس بدين صحيح؛ لأن الدين الصحيح لا يسقط إلا بالأداء أو بالإبراء، ودين الكتابة يسقط بغيرهما وهو عجز المكاتب عن أدائه.

ولما كان البر ههنا مضموناً بالطلاق في الحال ثبت أن لتعليق الطلاق شبهة إيجاب الطلاق، وهذا القدر من الشبهة لا يستغني عن المحل كما أن حقيقة الإيجاب لا يستغني عن ذلك؛ إذ الشبهة دلالة الدليل على ثبوت المدلول وإن تخلف المدلول ولا دلالة على المدلول في غير المحل، ألا ترى أنه لا يمكن دلالة الدليل على ثبوت الطلاق في البهيمية لعدم المحل، وإذا بطل المحل وهو الحل لم يبق تعليق؛ / ج: ٢٤٤ / لما عُرف أن كل حكم يرجع إلى المحل

(١) ما بين المعقوفين ساقط من س.

(٢) زاد الفقهاء: (ص ٦٣٢).

فإذا حلف بالطلاق كان البر هو الأصل وهو مضمون بالطلاق كالمغصوب يلزمه رده ويكون مضموناً بالقيمة فيثبت شبهة وجوب القيمة فكذلك هنا تثبت شبهة وجوب الطلاق وقدر ما يجب لا يستغني عن محله،

استوى فيه الابتداء والبقاء، وفي الابتداء لا يصح التعليق عند عدم المحل فيما إذا كان التعليق بغير سبب الملك، فكذلك البقاء، فأما تعليق الطلاق بالنكاح فصحيح وإن لم يكن الحل والملك في الحال موجوداً؛ لأنه تعليق بما هو علة ملك الطلاق وإنه يحصل فائدة اليمين وهي المنع؛ لكون البر مضموناً بالجزاء وهو الطلاق لا محالة، فصار مثل التعليق بغير علة ملك الطلاق / س: ١٦٧ / حال قيام الحل والملك، بل هذا أولى بالصحة؛ لأن في حال قيام الملك كان البر مضموناً بالطلاق من حيث الظاهر مع احتمال غير مضمونيته، وفي تعليق الطلاق بالملك كان البر مضموناً بالطلاق من حيث القطع والثبات فكان هذا أحق بالصحة، وإذا كان كذلك فيصير قدر ما ادعينا من الشبهة - وهي شبهة إيجاب الطلاق قبل وجود الشرط في صورة المطلقة ثلاثاً - مستحقاً به، أي: يتعلق الطلاق بالنكاح فتسقط هذه الشبهة التي ادعيناها في المتنازع<sup>(١)</sup> وهي شبهة إيجاب الطلاق بهذه المعارضة، وذلك لأنه لما صح تعليق الطلاق بالنكاح لزم سقوط شبهة الإيجاب؛ لاستحالة حقيقة الطلاق قبل النكاح، والشبهة إنما تعتبر عند إمكان الحقيقة، ولما لم يمكن الحقيقة هنا سقطت الشبهة، بخلاف الشبهة حال قيام النكاح وحقيقة التطلق فإنها ممكنة فيه، فصح القول بشبهة التطلق أيضاً لقيام الدليل عليه، فاعتبرت<sup>(٢)</sup> الشبهة، وهو المعنى بقوله: فتسقط هذه الشبهة بهذه المعارضة.

وبيان المعارضة أن تعليق الطلاق بالشرط يوجب شبهة الإيجاب، وتعليق الطلاق بالنكاح يوجب سقوط تلك الشبهة، فصارت هذه الشبهة التي حصلت من تعليق الطلاق بالنكاح معارضة للشبهة السابقة التي اقتضاها تعليق الطلاق بالشرط، فأسقطت تلك

(١) في س: المتنازع.

(٢) في ج: فاعتبر.



فأما تعليق الطلاق بالنكاح فتعليقٌ بما هو علة ملك الطلاق فيصيرُ قدرَ ما ادعينا من الشبهة مستحقاً به فتسقطُ هذه الشبهةُ بهذه المعارضة،

الشبهة لقوة هذه وضعف تلك بوجهين، أحدهما أن هذه الشبهة نشأت من جانب علة العلة، فالنكاح علة ملك الطلاق، والطلاق علة الوقوع، وتلك الشبهة نشأت من جانب مطلق تعليق الطلاق بالشرط كدخول الدار، فعلة العلة اقتضت أن لا تكون المرأة منكوحة، ولا شبهة كونها منكوحة ليتحقق النكاح في حقها، وتلك الشبهة اقتضت محلية الطلاق وهي كونها منكوحة، فوجب ترجيح جانب علة العلة على مطلق الشرط؛ لأن علة العلة يصلح أن تكون علة، والشرط لا.

وثانيهما أن عند وجود هذا الشرط وجوداً محلاً للطلاق لا محالة؛ لأن المنكوحة محل للطلاق، وعند وجود ذلك الشرط يثبت كونها محلاً للطلاق من حيث الظاهر، ويحتمل أن لا يكون محلاً للطلاق فوجب ترجيح جانب الشرط الذي هو كائن لا محالة لمحلية الطلاق عند وجوده؛ لأنه أشبه بالعلة من مطلق الشرط، ألا ترى أن تعليق العتاق بالموت وهو التدبير كان أشبه بالعلة التي هي الإعتاق من التعليق بسائر الشروط، حتى أثر ذلك في منع البيع وسائر التمليكات بخلاف سائر التعليقات؛ لما أن ذلك معلق بالموت وهو كائن لا محالة، فجعل كأنه وجد العتق، وعن هذا افترق خطاب الكفار بالإيمان والشرائع فقلنا: إنهم مخاطبون بالإيمان دون الشرائع؛ لأن عند وجود الإيمان صاروا أهلاً لموجب الإيمان وهو دخول الجنة، وأما إذا وجدت الشرائع بدون الإيمان فلا، فكذلك ههنا صح تعليق طلاق الأجنبية بالنكاح ولم يصح تعليق طلاقها بدخول الدار وغيره؛ لما أن عند وجود النكاح صيرورتها محلاً للطلاق لا محالة، بخلاف وجود دخول الدار.

وقوله: بهذه المعارضة أي: بمعارضة اقتضاء علة العلة سقوط شبهة الإيجاب قبل وجود الشرط؛ لما ذكرنا أن انفعال النكاح وتحقيقه مقتضى أن تكون المرأة أجنبية لا منكوحة

ومسألة تعليق الطلاق بالنكاح بعد الثلاث منصوصة في كتاب الطلاق وفي الجامع أيضًا نص في نظيره وهو العتاق،

للمعلق، وشبهة الإيجاب مقتضية أن تكون المرأة منكوحة؛ لأن شبهة الإيجاب إنما تتحقق في المنكوحة كحقيقته؛ لأن كلاً منهما مُفتقر إلى المحل فتعارضاً، فرجعنا جانب علة العلة لما ذكرنا.

فإن قيل: يرد على قولكم الظهار، فإنه لو قال لامرأته: إن دخلت الدار فأنت علي كظهر أمي، ثم طلقها ثلاثاً ثم عادت إليه بعد زوج آخر يكون مظاهراً منها إذا دخلت الدار، فيجب أن تكون في تعليق الطلاق بالشرط كذلك؛ لأن كل واحد من الطلاق والظهار يتحقق في حق المنكوحة، قلنا: ليس هذه اليمين كاليمين<sup>(١)</sup> بالظهار؛ لأن المحلّة هناك لا تنعدم بالتطبيقات الثلاث؛ لأن الحرمة بالظهار غير الحرمة بالطلاق، فإن تلك الحرمة حرمة إلى وجود التكفير، وهذه حرمة إلى وجود ما يرفعها وهو الزوج الثاني، وكان من حق الظهار على هذا أن يثبت بعد التطبيقات الثلاث إذا وجد الشرط، إلا أنها لو دخلت الدار بعد التطبيقات لا يصير مظاهراً لأنه لا حلّ بينهما في الحال، والظهار تشبيه المحلّة بالحرمة، وذلك يوجد بعد التزوج بها إذا دخلت الدار. إلى هذا أشار في المبسوط<sup>(٢)</sup>.

ومسألة تعليق الطلاق بالنكاح بعد ثلاث تطبيقات منصوصة في كتاب الطلاق على صحتها. وقد نص في الجامع على صحة نظيره وهو العتاق<sup>(٣)</sup>، كما إذا قال لكافر حر: إن ملكتك فأنت حر فاسترق ثم ملكه عتق عليه.



(١) كاليمين: ساقطة من س.

(٢) ينظر المبسوط للسرخسي (٦ / ٩٤).

(٣) لم أقف عليه.

وأبعدُ من هذه الجملة ما قال الشافعيُّ رحمه الله من حملِ المطلقِ على المقيدِ في  
حادثه واحدهِ بطريقِ الدلالة؛ لأنَّ الشيءَ الواحدَ لا يكونُ مطلقاً ومقيداً مع ذلك  
والمطلقُ ساكتٌ والمقيدُ ناطقٌ

### [حملُ المطلقِ على المقيدِ]

قَالَ رحمه الله: (وأبعدُ مِنْ هَذِهِ الْجُمْلَةِ مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ مِنْ حَمْلِ الْمَطْلُوقِ عَلَى الْمَقْيَدِ عَلَى الْمَقْيَدِ) إِلَى قَوْلِهِ: (وَهُوَ لَا يُوجِبُ إِلَّا الْوُجُودَ).

أقول: المطلقُ هو اللفظُ المتعرضُ للذاتِ دون الصفاتِ، لا بالنفي ولا بالإثبات كذا ذكره المصنفُ في منتخبِ التَّقْوِيمِ<sup>(١)</sup>، وَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣] فَإِنَّ رَقَبَةً اسْمٌ لِذَاتٍ مَرْقُوقَةٍ مَمْلُوكَةٍ فَهِيَ مُطْلَقَةٌ عَنِ الْأَوْصَافِ غَيْرِ مُتَعَرِّضَةٍ لَهَا مِنْ كَوْنِهَا مُسَلِّمَةً أَوْ كَافِرَةً أَوْ بِيضَاءً أَوْ سُودَاءً وَغَيْرَهَا.

ونحو: رجل، فإنه يتناول الذكر من بني آدم المُجَاوِزِ حَدَّ الْبُلُوغِ بَأْيٍ وَصِفِ كَانَ قَصِيرًا أَوْ طَوِيلًا قَبِيحًا أَوْ جَمِيلًا صَحِيحًا أَوْ سَقِيمًا، فَالْأَوْصَافُ لَيْسَتْ مِنْ مُقْتَضِيَاتِ لَفْظِ الْمَطْلُوقِ، فَإِنَّ دَخَلَ شَيْءٌ مِنْهَا دَخَلَ اتِّفَاقًا.

والمقيدُ بخلافه وهو اللفظُ المتعرضُ للذاتِ والصفةِ جميعًا نحو قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] فإنه يتناول ذاتًا مَرْقُوقَةً مَمْلُوكَةً مَوْصُوفَةً بِصِفَةِ الْإِيمَانِ، وَنَحْوِ قَوْلِ الْقَائِلِ: أَكْرَمُ رَجُلًا عَالِمًا أَوْ فَاقِيهَا، فَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] نَظِيرُ الْإِثْبَاتِ، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ [هود: ٤٦] نَظِيرُ النَّفْيِ.

وَقِيلَ: الْمَطْلُوقُ هُوَ اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى مَعْنَى شَائِعٍ فِي جَنْسِهِ لَا مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ عَامٌ، وَلَا مِنْ

(١) لم أقف على شيء من خبره.

فكان أولى كما قيل في قوله عليه السلام: (في خمسٍ من الإبلِ شاةٌ) وكما قيل في نصوص العدالة، وإذا كانا في حادثتين مثل كفارة القتلِ وسائر الكفاراتِ فكذلك أيضًا؛

حيث إنَّه خاصٌّ، وَلَا مِنْ حيثُ إنَّه كُلِّيٌّ، وَلَا مِنْ حيثُ إنَّه جُزئيٌّ، فتخرجُ عنه المعارفُ الدالَّةُ عَلَى الأشخاصِ الجُزئيةِ، ومثُلُ «كُلِّ رجلٍ» فإنه عامٌ.

وَإِذَا تَقَرَّرَ ذَلِكَ فنقول:

إِنَّ الشَّافِعِيَّ رَحِمَهُ اللهُ حَمَلَ المَطْلُقَ عَلَى المَقْيَدِ<sup>(١)</sup>، وهو أبعدُ عَنِ الصَّوابِ مِنْ جَمَلِهِ الفاسدةِ

(١) اعلم أن المطلق والمقيد ينقسمان إلى أقسام: أحدهما: أن يختلفا في السبب والحكم، فلا يحمل أحدهما على الآخر بالاتفاق، كتقيد الشهادة بالعدالة، وإطلاق الرقبة في الكفارة. واعلم أن الاتفاق في هذا القسم نقله القاضي أبو بكر، وإمام الحرمين، وإلكيا، وابن برهان، والآمدني وغيرهم، والقسم الثاني: أن يتفقا في السبب والحكم، فيحمل أحدهما على الآخر كما لو قال: إن ظهرت فاعتق رقبة. وقال في موضع آخر: إن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة، وأبو حنيفة يوافق في هذا القسم، كما قاله أبو زيد في «الأسرار»، وأبو منصور الماتريدي في تفسيره، وغيرهما. ومن نقل الاتفاق في هذا القسم: القاضي أبو بكر وعبد الوهاب، وابن فورك وإلكيا الطبري، وغيرهم؛ القسم الثالث: أن يختلفا في السبب دون الحكم، كإطلاق الرقبة في كفارة الظهار، وتقيدها بالإيمان في كفارة القتل، فالحكم واحد، وهو وجوب الاعتاق. لكن الظهار والقتل سببان مختلفان، فهذا هو موضع الخلاف بين الحنفية والشافعية. أما عكسه وهو اتحاد السبب واختلاف الحكم. فظاهر إطلاقهم أنه لا خلاف فيه، لكن ابن العربي في «المحصول» جعله من موضع الخلاف. وبه تصير الأقسام أربعة، ومثله بآية الوضوء فإنه قيد فيها غسل اليدين بالمرافق، وأطلق في آية التيمم، فإن السبب واحد، وهو الحدث. وحكى أبو الخطاب من الحنابلة الخلاف في اتحاد السبب واختلاف الحكم. ونقل فيه روايتين عن أحمد، ومثله بآية الوضوء والتيمم أيضًا. وكذا مثل بها القاضي في «التقريب».

ينظر: الفصول في الأصول (١/ ٢٢٣ - ٢٢٤)، التقريب والإرشاد (الصغير) (٣/ ٣٠٧ - ٣١٦)، التبصرة في أصول الفقه (ص: ٢١٢ - ٢١٧)، البرهان في أصول الفقه (١/ ١٥٨ - ١٦٢)، أصول السرخسي (١/ ٢٦٧ - ٢٧١)، قواطع الأدلة في الأصول (١/ ٢٢٨ - ٢٣٥)، المستصفى (ص: ٢٦٢)، ميزان الأصول في نتائج العقول (١/ ٤٠٩ - ٤١٥)، المحصول لابن العربي (ص: ١٠٨)، المحصول للرازي (٣/ ١٤١ - ١٤٧)، البحر المحيط في أصول الفقه (٥/ ٩ - ١٤).

لأن قيد الإيذان زيادة وصف يجري مجرى التعليق بالشرط فيوجب النفي عند عدمه في المنصوص وفي نظيره من الكفارات؛ لأنها جنس واحد، بخلاف زيادة الصوم في القتل فإنه لم يلحق به كفارة اليمين والطعام في اليمين لم يثبت في القتل،

المذكورة، وإثما كان أبعد منها؛ لأن التغيير في الوصف والشرط نافٍ للحكم عند عدم الوصف بالشرط، والتغيير هنا في موضعين، أحدهما هذا، وهو جعل /ج: ٢٤٥/ النص المقيّد نافياً للحكم عند عدم القيد، والثاني إبطال حكم ثابت بالنص، وهو الإطلاق مع إمكان العمل به. كذا أشار إليه الإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله.

ولأن ثمة اتحاد الحكم واختلفت العلة، وهنا اختلف الحكم والعلّة فكيف يمكن تعرّف حكم من حكم آخر وتعرّف علة من علة أخرى؟! ولأنه ادعى ثمة النفي خاصة في غير المنصوص عليه، وههنا ادعى النفي مع إبطال النص المطلق.

ثم المطلق والمقيّد بحسب الورد في الحكم أقسام، منها إذا وردا في حادثة واحدة وإثما على وجهين، الأول إذا ورد في حادثة واحدة والحكم واحد، نحو قوله تعالى في كفارة اليمين: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ [المائدة: ٨٩] مطلقاً، وفي قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: فصيام ثلاثة أيام متتابعات<sup>(١)</sup>. مقيّداً، فعند الشافعي رحمه الله يحمل المطلق على المقيّد بطريق دلالة الدليل، وهي أن الشيء الواحد لا يجوز أن يكون مطلقاً ومقيّداً، والمطلق ساكت عن ذكر الوصف؛ لكونه غير متعرّض له لا بالنفي ولا بالإثبات، والاحتياج إلى معرفة الوصف متحقق كالاحتياج إلى معرفة الأصل؛ إذ<sup>(٢)</sup> الشارع كما اعتبر الأصل في ترتيب الأحكام اعتبر الوصف كذلك، ألا ترى أن النماء شرط في النصاب لوجوب الزكاة كاشتراط النصاب، والشارع صلوات الله عليه بين الوصف في بعض الصور لمعنى محمود معقول نحو

(١) مصنف عبد الرزاق الصنعاني (٨/ ٥١٣)، برقم (١٦١٠٢)

(٢) في ج: إذا.

وكذلك أعداد الركعات ووظائف الطهارة وأركانها ونحو ذلك؛ لأن التفاوت ثابتٌ باسم العلم وهو لا يوجبُ إلا الوجود،

كفارة القتلِ فإنَّ تحريرَ الرقبةِ المؤمنةِ فيها تقربٌ إلى الله تعالى بتخليص عبده المؤمن عن مذلة العبودية فيكون البيانُ في بعض الصور من الكفارات بياناً في سائر الكفارات؛ لأنَّها جنسٌ واحد؛ لكونها ساترةٌ زاجرة، وإذا كان كذلك كان المقيدُ أولى بأن يكون أصلاً وبين المطلق عليه، ولأنَّ المقيدَ لما كان ناطقاً كان محكماً في أنَّ ذلك الوصف هو المراد، والمطلقُ محتملاً له، فوجبَ حملَ المحتملِ على المحكم، فيثبتُ الحكمُ مقيداً كما قيل في حكمه ﷺ في خمسٍ من الإبلِ شاةٌ فإنه مطلقٌ غيرُ متعرضٍ لصفة السوم لا بالنفي ولا بالإثبات، وقوله ﷺ: في خمسٍ من الإبلِ السائمة شاة.

فإنَّه متعرضٌ لصفة السوم، فوجبَ حملَ المطلقِ على المقيدِ وإنَّه محمولٌ على المقيدِ أيضاً حتَّى نفيتم الوجوب عن العوامل، وكما قيل في نصوص العدالة فإنَّ المطلق عن صفة العدالة وهو قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقوله تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، محمولٌ على المقيد بالعدالة وهو قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ [الطلاق: ٢]، ولهذا شرط صفة العدالة في الشهود.

وكما في نصوص الهدايا أنَّ المطلق عن التبليغ وهو هدي المتعة والقرآن محمولٌ على المقيد بالتبليغ وهو قوله تعالى في جزاء الصيد: ﴿هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ﴾ [المائدة: ٩٥]، حتَّى يجب التبليغ في الهدايا كلها، وإذا كان كذلك فقد حملتم المطلق على المقيد.

الوجه الثاني هو إذا وردا في حادثة واحدة لكن في حكمين مختلفين نحو قوله تعالى في كفارة الظهار ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا﴾ [المجادلة: ٤]، وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ [المجادلة: ٤] فعند الشافعي رحمه الله يحمل المطلق على المقيد هنا أيضاً.

وَمِنْهَا إِذَا وَرَدَا فِي حَادِثَيْنِ وَالْحُكْمُ مَتَّحِدٌ نَحْوَ قَوْلِهِ تَعَالَى فِي كَفَّارَةِ الْقَتْلِ: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] وَفِي كَفَّارَةِ الْيَمِينِ وَالظَّهَارِ فَعِنْدَهُ يَحْمِلُ الْمَطْلُوقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ أَيْضًا كَذَلِكَ.

حَتَّى لَا يَجُوزُ عِنْدَهُ إِعْتَاقُ الرَّقَبَةِ الْكَافِرَةِ عَنِ كَفَّارَةِ الْيَمِينِ وَالظَّهَارِ كَمَا لَا يَجُوزُ فِي كَفَّارَةِ الْقَتْلِ؛ لِأَنَّ قَيْدَ الْإِيمَانِ زِيَادَةٌ وَصِفٌ يَجْرِي مَجْرَى التَّعْلِيقِ بِالشَّرْطِ عَلَى مَا سَبَقَ أَنَّ الْوَصْفَ عِنْدَهُ مُلْحَقٌ بِالشَّرْطِ، فَيُوجِبُ نَفْيَ الْحُكْمِ عِنْدَ الْوَصْفِ الْمَذْكُورِ فِي الْمَنْصُوصِ وَهُوَ كَفَّارَةُ الْقَتْلِ، وَفِي نَظِيرِهِ مِنَ الْكَفَّارَاتِ وَهُوَ كَفَّارَةُ الْيَمِينِ وَالظَّهَارِ؛ لِأَنَّ الْكَفَّارَاتِ جِنْسٌ وَاحِدٌ؛ لِأَنَّهَا شُرِعَتْ زَاجِرَةً فَيَكُونُ بَعْضُهَا نَظِيرَ بَعْضٍ بِمَنْزِلَةِ الطَّهَارَةِ فَإِنَّ تَقْيِيدَ الْأَيْدِي بِالْمِرَافِقِ فِي الْوُضُوءِ جُعِلَ تَقْيِيدًا فِي نَظِيرِهِ وَهُوَ التَّيَمُّمُ؛ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا طَهَارَةٌ، بِخِلَافِ زِيَادَةِ الصَّوْمِ فِي الْقَتْلِ وَهِيَ شَهْرَانِ مُتَتَابِعَانِ فَإِنَّهُ لَمْ يَلْحَقْ بِذَلِكَ الصَّوْمِ الزَّائِدِ كَفَّارَةَ الْيَمِينِ حَيْثُ لَمْ يُشْتَرَطْ فِيهَا صَوْمُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ، فَلَا يَزِيدُ الصَّوْمُ فِيهَا عَلَى صَوْمِ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مَعَ وُرُودِ النَّصِّ فِي كَفَّارَةِ الْقَتْلِ بِصَوْمِ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ، وَكَفَّارَةَ الْيَمِينِ نَظِيرُهَا، وَكَذَلِكَ الطَّعَامُ ثَبَتَ فِي كَفَّارَةِ الْيَمِينِ، وَلَمْ يَثْبِتْ فِي كَفَّارَةِ الْقَتْلِ، مَعَ أَنَّهَا نَظِيرُهَا، وَكَذَلِكَ أَعْدَادُ الرَّكَعَاتِ فَإِنَّهُ لَمْ تَلْحَقْ الْفَجْرُ بِالظُّهْرِ فِي زِيَادَةِ الرَّكَعَاتَيْنِ مَعَ أَنَّهَا جِنْسٌ وَاحِدٌ، أَحَدُهُمَا مَطْلُوقَةٌ عَلَى الزِّيَادَةِ وَالْأُخْرَى مُقَيَّدَةٌ بِهَا، وَكَذَلِكَ وَظَائِفُ الطَّهَارَاتِ مِثْلُ سُنِّيَةِ التَّلَاثِ / س: ١٦٨ / وَسُنِّيَةِ الْمَضْمُضَةِ وَالِاسْتِنْشَاقِ فِي الْوُضُوءِ دُونَ التَّيَمُّمِ، وَكَذَلِكَ أَرْكَانُ الطَّهَارَاتِ، فَإِنَّهَا فِي الْوُضُوءِ أَرْبَعَةٌ أَعْضَاءٌ، وَفِي (١) التَّيَمُّمِ عُضْوَانٌ، وَنَحْوَ ذَلِكَ كَاشْتِرَاطُ الْأَرْبَعِ فِي شُهُودِ الزَّوْنِيِّ وَهِيَ غَيْرُ مَشْرُوطَةٍ فِي سَائِرِ الشَّهَادَاتِ؛ لِأَنَّ التَّفَاوُتَ فِي ذَلِكَ كَلَّهُ ثَابِتٌ بِالِاسْمِ الْعَلَمِ، وَهُوَ شَهْرَانِ فِي كَفَّارَةِ الْقَتْلِ، وَعَشْرَةٌ مَسَاكِينِ فِي كَفَّارَةِ الْيَمِينِ، وَأَرْبَعُ رَكَعَاتٍ فِي الظُّهْرِ وَنَحْوِهَا، وَثَلَاثٌ فِي الْمَغْرِبِ، وَرَكَعَتَانِ بِالْفَجْرِ، لَا بِالْوَصْفِ الَّذِي يَجْرِي مَجْرَى الشَّرْطِ وَاسْمِ الْعَلَمِ لَا يُوجِبُ إِلَّا وُجُودَ الْمَسْمُومِ بِهِ وَلَا يُوجِبُ نَفْيَ الْحُكْمِ قَبْلَ وَجُودِهِ فِي الْمَسْمُومِ بِالِاتِّفَاقِ.

(١) فِي ج: فِي.

وعندنا لا يُحملُ مطلقٌ على مقيدٍ أبدًا لقوله تعالى: ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١]،

قَالَ رحمه الله: (وعندنا لا يحملُ المطلقُ عَلَى المقيّدِ أبدًا) إِلَى قوله: (وهو قراءة ابن مسعود)

أقول: ذهب علماءنا رحمه الله عَلَيْهِم إِلَى أَنَّ المطلقَ لَا يحملُ عَلَى المقيّدِ أبدًا، سواءً كانا في حادثة أو حادثين أو في حُكم أو حُكمين، واستدلوا عَلَى ذَلِكَ بالنص والمعقول، أما النَّصُّ فقوله تَعَالَى: ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١] فنبّه تَعَالَى عَلَى أَنَّ العملَ بالإطلاق واجب؛ إذ في الرجوع إِلَى المقيّدِ ليعرف مِنْهُ حُكم المطلق إقدام عَلَى هَذَا المنهي؛ لما فِيهِ من ترك الإبهام فيما أبهمه الله، وَإِلَيْهِ أشار ابن عباس رضي الله عَنْهُ: أبهموا ما أبهم الله واتبعوا ما بيّن الله.

أَلَا تَرَى أَنَّ أصحاب البقرة لو عمدوا إِلَى أدنى [...] (١) بقرة لكفتهم لَكِنْ شَدَدُوا بالسؤال وبيان الكيفية وترك صفة الإطلاق فشَدَدَ اللهُ تَعَالَى عَلَيْهِم فاشتروها بملء (٢) مسكها ذهباً (٣)، ومعنى أبهموا ما أبهم الله: أطلقوا ما أطلق الله، وَلَا تُقَيّدوا الحُرمة فِي أمهات نساءِ المسلمين بالدخول.

مِنْ قولهم: فرسٌ بهيم أي: مُطلقُ اللون.

وَمِنْهُ قولُ عمرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أم المرأة مُبهمّة، فأبهموا (٤).

(١) ما بين المعقوفين في س: أدنى. وهو تكرار.

(٢) في ج: بمثل.

(٣) تفسير الطبري (٢/ ٢٠٦).

(٤) أصول السرخسي (١/ ٢٦٨).



فنبه أنّ العمل بالإطلاق واجبٌ، وقال ابنُ عباسٍ رضي الله عنهما: أبهما ما أبهم الله، وأتبعوا ما بينَ الله، وهو قولُ عامةِ الصحابةِ رضي الله عنهم في أمهات النساء، ولأنَّ المقيدَ أوجبَ الحكمَ ابتداءً فلم يجز المطلق؛

وأراد قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] فَإِنَّ حُرْمَتَهَا مُطْلَقَةٌ وَحُرْمَةُ الرَّبِيبَةِ مُقَيَّدَةٌ بقوله تعالى: ﴿مِن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٣]، ولأنَّه وردَ النهيُ عن السؤال، والسؤالُ عَمَّا هو مُحْكَمٌ ومفسَّرٌ لَا يَكُونُ؛ لعدم الاحتياجِ إلى السؤال، فلا يردُّ النهيُ عنه، والرجوعُ إلى الاستفسارِ في المجرى واجبٌ؛ لتمكينِ المكلفِ من العمل به، فعلم أنَّ النهيَ إنَّما وردَ على ما هو ممكنُ العملِ بإطلاقه مع نوعٍ إبهامٍ غيرٍ محتاجٍ إليه في العمل، فكان السؤالُ عن مثل هذا تعمقاً، وذلك لا يجوز.

ثبت أن الرجوعَ إلى المقيد ليتعرف حكم المطلق منه ارتكابٌ للمنهى عنه، فلا يجوز، ومعنى / ج: ٢٤٦ / الآية: لَا تُكثِرُوا مُسْأَلَةَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ حَتَّى تَسْأَلُوهُ عَنْ تَكَالِيفِ شَأْيَةٍ عَلَيْكُمْ، إِنْ أَفْتَاكُمْ بِهَا وَكَلَّفَكُمْ بِهَا مَا يَغْمِكُمْ وَيَشَقُّ عَلَيْكُمْ وَتَنَدَمُوا عَلَى السُّؤَالِ عَنْهَا، وَهَذَا نَحْوَ مَا رَوَى أَنَّ سُرَاقَةَ بْنَ مَالِكٍ وَعُكَّاشَةَ بْنَ مَحْصَنٍ قَالَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ الْحَجُّ عَلَيْنَا كُلِّ عَامٍ؟ فَأَعْرَضَ عَنْهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، حَتَّى أَعَادَ مُسْأَلَتَهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، فَقَالَ: وَيْحَكَ! وَمَا يُؤْمِنُكَ أَنْ أَقُولَ: نَعَمْ؟! وَاللَّهِ لَوْ قُلْتُ: نَعَمْ لَوَجِبَتْ، وَلَوْ وَجِبَتْ مَا اسْتَطَعْتُمْ، وَلَوْ تَرَكْتُمْ لَكُفْرْتُمْ، فَاتْرَكُونِي مَا تَرَكْتُمْ، فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِكَثْرَةِ سُؤَالِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، فَإِذَا أَمَرْتُمْ بِأَمْرٍ فَخَذُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ، وَإِذَا نَهَيْتُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ<sup>(١)</sup>.

(١) المعجم الكبير للطبراني (٨ / ١٥٩) برقم (٧٦٧١)، بلفظ: قام رسول الله ﷺ في الناس، فقال: «إن الله كتب عليكم الحج». فقام رجل من الأعراب، فقال: أفي كل عام؟ فغلق كلام رسول الله ﷺ وغضب، ومكث طويلاً، ثم تكلم، فقال: «من هذا السائل؟» فقال الأعرابي: أنا ذا يا رسول الله، فقال: «ويحك، ماذا يؤمنك أن أقول نعم، والله لو قلت: نعم، لوجب، ولو وجبت لركتم، ولو تركتم لكفرتم. ألا إنه إنما أهلك الذين قبلكم أئمة الحرج، والله، لو أني أحللت لكم جميع ما في الأرض من شيء، وحرمت عليكم مثل خف بعير لوقعتم فيه»، فأنزل الله تعالى: {لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ}. الآية. وفي صحيح مسلم =

لأنه غير مشروع لا لأن النص نفاه لما قلنا أن الإثبات لا يوجب نفياً صيغة ولا دلالة ولا اقتضاء، فيصير الاحتجاج به احتجاجاً بلا دليل، وما قلنا عمل بمقتضى كل نص على ما وضع له الإطلاق من المطلق معنى متعين معلوم يمكن

قوله: «وهو قول عامة الصحابة» أي: الإبهام قول عامتهم رضي الله عنهم في أمهات النساء فإتهم أجروا المطلق على إطلاقه في قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، حيث قالوا بحرمة الأمهات مطلقاً، سواء دخل الزوج بابنتها التي هي امرأته أو لم يدخل، لأن حرمة الأمهات مطلقة عن قيد الدخول بابنتها، وأما حرمة الربيبة فإنها يثبت إذا دخل بأمتها، وأما إذا لم يدخل بها فلا تثبت حرمتها لمجرد نكاح أمها؛ لأنها مقيدة بقوله تعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٣].

وأما المعقول فوجوه:

الأول أن المقيد أوجب الحكم ابتداءً؛ لأنه أثبت الوصف الزائد الجاري مجرى الشرط كما قال الخصم، فلم يميز المطلق في مورد المقيد؛ لأنه لم يشرع والحكم متلقى من جهة الشرع وحيث عدم جواز المطلق لكونه غير مشروع؛ لأن النص المقيد نفى حكم المطلق كما قالها الخصم؛ لأن إثبات النص حكمه الذي هو نفى أو إثبات إما بالعبارة أو بالإشارة أو بالدلالة أو بالاقتضاء، والعبارة والإشارة غير موجودة ههنا؛ إذ النفي غير ثابت بالصيغة، ولما كانت الإشارة ثابتة بالنظم كالعبارة كان قوله: «صيغة» شاملة لهما فلذلك لم يذكر الإشارة، وأما

= (٢ / ٩٧٥) برقم (١٣٣٧) ولم يسم السائل، فقد جاء بلفظ: عن أبي هريرة، قال: خطبنا رسول الله ﷺ، فقال: «أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج، فحجوا»، فقال رجل: أكل عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثاً، فقال رسول الله ﷺ: «لو قلت: نعم لوجبت، ولما استطعتم»، ثم قال: «ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه»

العملُ به مثل التقييد، فترك الدليل إلى غير الدليل باطلٌ مستحيلٌ، ولا نسلّمُ له أنّ القيدَ بمعنى الشرط، ألا ترى أنّ قوله: ﴿مِنْ نِسَائِكُمْ﴾ [النساء: ١٥] معرّفٌ بالإضافة فلا يكونُ القيدُ معرّفًا ليجعل شرطًا ولأنا قلنا إنّ الشرط لا يوجبُ

الدلالةُ والاقترضاء فلأنّ الإثبات لا يتناولُ التفييَ بمعناه لغةً بل يضادّه، فكيف يثبتُ التفييَ بالدلالة والثابت بالاقترضاء وهو ما لا يستغني المذكورُ عنه فيثبت تصحيحًا للمذكور، والمذكورُ ههنا وهو الإثباتُ مستغني عن التفيي بل مُضادّ له، فكيف يَكُونُ الضدُّ تصحيحًا للضدّ الآخر؟ وإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فيصيرُ الاحتجاجُ بِأَنَّ المُقَيّدَ ينفي جوازَ العملِ بالمُطلقِ احتجاجًا بلا دليل، وإنّه باطل.

والذي قلناه عملٌ بمقتضى كلِّ نصٍّ على ما وضع له، [فإنّا عملنا]<sup>(١)</sup> في المطلق بإطلاقه وفي المُقَيّد بتقييده وإنّه موضوعُهما، فيكونُ ما قلناه عملاً بالدليلين، والإطلاقُ معنى متعينٌ معلومٌ ممكنُ العمل به مثل التقييد، وترك الدليل وهو إجراء المطلق على إطلاقه ذاهبًا إلى غير الدليل وهو تقييد المطلق باطلٌ شرعًا.

الوجه الثاني أن صفة الإطلاق الثابتة لأحد النصين مثل صفة التقييد للنص الآخر، وقد تعلق بكل واحدٍ من الصفتين معنى مقصودٌ وحكمةٌ حميدة، لأنّه تعلق بصفة الإطلاق التسهيل وهو معنى مقصود، وتعلق بصفة التقييد التّشديد، وهو حكمةٌ ومصلحةٌ في موضعه، فلا يجوزُ إبطال صفة التقييد بصفة الإطلاق احترازًا عن تفويت الحكمة المتعلقة بها، ولا إبطال صفة الإطلاق بالتقييد احترازًا عن تفويت المصلحة المتعلقة بصفة الإطلاق.

الوجه الثالث أنّ في التقييد فسادين، أحدهما نصبُ الشرع من تلقاء نفسه والثاني إبطال ما هو مشروع، وأما قول الشافعي رحمه الله: إنّ القيد زيادةٌ وصفٍ يجري مجرى التعليق بالشرط

(١) ما بين المعقوفين في س: فأعملنا.

نفيًا بل الحكم الشرعي إنما يثبت بالشرع ابتداءً، فأما العدم فليس بشرع ولأننا أن سلمنا له النفي ثابتًا بهذا القيد لم يستقم الاستدلال به على غيره إلا إذا صححت المماثلة، وقد جاءت المفارقة في السبب وهو القتل فإنه أعظم الكبائر وفي الحكم

فغير مُسلم، ألا ترى أن «نساءكم» [في] (١) قوله عز وعلا ﴿مِن نِّسَائِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] معرفة بإضافة النساء إلى ضمير المخاطبين، فلا يكون تقييد النساء المذكورة بالدخول وصفًا مُعرفًا لها ومُبينًا ليجعل ذلك الوصف شرطًا؛ إذ فيه جعل ما ليس بصالح للشرط شرطًا وهو باطل.

ألا ترى أن قوله: هذه المرأة التي أتزوجها طالق، لغو من الكلام؛ لكون صفة التزويج ليست شرطًا لوقوع الطلاق، حتى لو تزوجها لا تطلق؛ لأن جعل الوصف شرطًا إنما يصح في حق الغائب لا في حق الحاضر.

ولذلك إذا وصف غير المعروف بالإشارة أو بالإضافة جاز أن يجعل ذلك الوصف شرطًا كقوله: المرأة التي أتزوجها طالق، فيكون الطلاق مُعلقًا بالتزويج وإنما ذكر المصنف رحمه الله هذا؛ لأن الشافعي رحمه الله جعل الوصف بمعنى الشرط وجعل الشرط نافيًا للحكم عند عدمه كما مر بيانه.

ولما كان كذلك جعل هو الوصف في قوله تعالى: ﴿وَرَبَائِبِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٣] بمنزلة وصف الإيمان في الرقبة فكما أن ذلك الوصف نافٍ لحكم الإطلاق فكذا هذا الوصف أيضاً نافٍ لحكم الإطلاق فحينئذ كانت حرمة الربائب متفية عند عدم وصف دخول أمهاتهن؛ لأن عدم ذلك الوصف نفاء، فأجاب المصنف رحمه الله عنه وقال: ليس كذلك؛ لأن الوصف إنما يلحق بالشرط ويعمل عمله إذا كان ذلك الوصف واقعًا للغائب على ما ذكرنا من قوله: المرأة التي أتزوجها طالق، فإنه يصح، ويكون بمنزلة الشرط، كأنه قال: إن تزوجتها فهي

(١) ما بين المعقوفين زيادة مني.

صورة ومعنى، حتى وجب في اليمين التخييرُ ودخل الطعامُ في الظهار دونَ القتل، فبطل الاستدلال، فإن قال: أنا أعدّي القيدَ الزائدَ ثمّ النفيُ يثبتُ به، قيلَ له: إنّ التقييدَ بوصفِ الإيمانِ لا يمنعُ صحّةَ التحريمِ بالكافرة؛

طالق، وأما إذا وقع الوصف وصفًا للمضاف إلى المخاطب أو وقع وصفًا للمشار إليه لا يكون ذلك الوصفُ بمعنى الشرط، فلذلك لا يكونُ قوله: هذه المرأةُ التي أتزوجها طالقٌ بمنزلة قوله: إن تزوجتها فهي طالق، ولئن سلّمنا أنّ النفي ثابتٌ بهذا القيد لم يستقم للشافعي رحمه الله الاستدلالُ بهذا القيد على غيره إلا إذا صحّت المماثلة.

يعني قد ذكرنا قبلَ هذا أنّ عدمَ جوازِ تحريرِ الرّبة الكافرة في كفارة القتل باعتبار أنّ النصّ المُقيّد بالإيمان أثبتهُ ولا يلزم منه عدمُ جوازِ تحريرِ الرّبة الكافرة في كفارة اليمين والظهار إلا بعد أن تثبت المساواة بين كفارة القتل وسائر الكفارات، ولا مساواة بينهما لا في السبب ولا في الحكم، أمّا في السبب وهو القتلُ بغير حقّ فإن القتلَ أعظمُ الكبائر ولهذا قرنه الله بالكفر فقال: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الفرقان: ٦٨]، وَقَالَ ﷺ: خمسٌ من الكبائر، لا كفارةَ فيهن: الإِشْرَاقُ بِاللَّهِ تَعَالَى. الحديث<sup>(١)</sup>.

واليمين في أصله مشروع كما في الحلف في بيعة الرضوان، وكذا الظهار ليس إلا تشبيه

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وفي مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (١/ ١٠٣)، برقم (٣٨٠) بلفظ:

«من لقي الله - عز وجل - لا يشرك به شيئاً، وأدى زكاة ماله طيباً بها نفسه محتسباً، وسمع وأطاع؛ فله الجنة - أو دخل الجنة - . وخمس ليس لهن كفارة: الشرك بالله، وقتل النفس بغير حق، وبهت مؤمن، والفرار من الزحف، ويمين فاجرة يقتطع بها مالا بغير حق»  
قال الهيثمي: رواه أحمد، وفيه بقیة، وهو مدلس وقد عنعنه.

وفي صحيح البخاري (٩/ ٣) كتاب الديات - باب قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا﴾ [المائدة: ٣٢]، برقم (٦٨٧١) بلفظ: «أكبر الكبائر: الإِشْرَاقُ بِاللَّهِ، وقتل النفس، وعقوق الوالدين، وقول الزور، - أو قال: وشهادة الزور -».

لما قلنا، لكن لأنه لم يُشرع وقد شرع في المطلق لما أطلق فصارت التعديّة لمعدوم لا يصلح حكماً شرعياً فكان هذا أبعد مما سبق، وهذا أمرٌ ظاهرٌ التناقض،

المحللة بالمحرمة، والتشبيه يحتمل معاني أخر ليس منها معنى الكذب بأن يُشبهها بها من حيث السمن أو الهزال أو اللون أو غير ذلك ولأنه كان في الجاهلية طلاقاً والطلاق مباح في أصله ولكن الشارع جعل ذلك التشبيه في حق الحَلِّ والحُرمة وجعله كاذباً فيه وأوجب الكفارة فيه، ومع ذلك لم يبلغ هو من حيث الجريمة جريمة القتل بغير حق، فوجب تحرير الرقبة المؤمنة في كفارة القتل لزيادة غلظ معصية القتل لم يدل على وجوب تحرير الرقبة المؤمنة في كفارة اليمين والظهار؛ لعدم مساواتها في السبب.

وأما في الحكم فإن الرقبة عين في كفارة القتل ولا مدخل للإطعام فيها والصوم فيها مقدّر بشهرين مُتتابعين، وفي الظهار للإطعام مدخل عند العجز عن الصوم، وإذا كان كذلك فقد جاءت المفارقة بينهما في السبب كما مرّ بياؤها، /ج: ٢٤٧/ وكذلك في الحكم صورة ومعنى، أما الصورة فلا شك فيها كما سبق، وأما المعنى فلأن معنى الإطعام يُغيّر معنى التحرير؛ إذ الإطعام للإشباع والتحرير لتخليص العبد من ذل الرق، وكذلك الكفارة في اليمين شرعت ساترة إثم القتل، ولأجل المفارقة بين كفارة القتل وسائر الكفارات في الحكم صورة دخل الطعام في الظهار عند العجز عن الصوم دون القتل، ومعنى وجب التخيير في اليمين بين ثلاثة أشياء وإذا انعدمت المماثلة في السبب والحكم وثبتت المفارقة، وشرط صحة الاستدلال المماثلة فكيف يجعل ما يدل على نفي الحكم في كفارة القتل دليلاً على النفي في كفارة اليمين والظهار؟! وإذا كان كذلك فبطل الاستدلال.

فإن قال الخصم: أنا أعدّي القيد الزائد وحده وهو الإيهان لأحترز عن تعديّة ما ليس بحكم مشروع وهو العدم ثم نفي<sup>(١)</sup> الحكم يثبت بذلك القيد الزائد بعد التعديّة، قيل له:

(١) نفي: ساقطة من ج.

فأما قيد الإسامة فلم يوجب نفيًا عندنا لكن السنة المعروفة في إبطال الزكاة عن العوامل أوجب نسخ الإطلاق، وكذلك قيد العدالة لم يوجب النفي لكن نص الأمر بالتثبت في نبي الفاسق أوجب نسخ الإطلاق،

هذا لا ينفك؛ لأن مصيرك إلى هذا القول لأجل أن لا تجوز الكفارة بتحرير رقبة كافرة، وقد بينا أن التقييد بوصف الإيمان في المنصوص عليه وهو ثبوت تحرير رقبة مؤمنة لا يمنع التحرير بالرقبة الكافرة؛ لما قلنا: إن التقييد لا يوجب نفيًا، لكن لأنه لم يشرع تحرير الرقبة الكافرة في المقيّد كما لا يجوز تحرير نصف الرقبة، وقد شرع / س: ١٦٩ / تحرير الرقبة الكافرة في النص المطلق لما أطلق، وإذا كان كذلك فصارت تعدية وصف الإيمان على وفق كلامك لمعدوم وهو عدم الجواز من المقيّد إلى المطلق عن القيد لا يصلح ذلك المعدوم حكمًا شرعيًا لإبطال<sup>(١)</sup> أمر موجود وهو صفة الإطلاق في المنصوص المطلق يصلح ذلك الموجود حكمًا شرعيًا وهو التسهيل والتوسعة، فكان هذا أي: حمل المطلق على المقيّد أبعد مما سبق، وهو أن التعليق بالشرط عنده يوجب نفي الحكم عند عدم الشرط.

وقد سبق بيان كونه أبعد.

أو نقول - وهو الأوجه لتقرير الكتاب -: إن النص المقيّد بوصف الإيمان لما لم ينفج جواز تحرير الرقبة الكافرة في كفارة القتل بل لم يميز لأنه غير مشروع على ما ذكر في الكتاب كان عدم جواز تحرير الرقبة الكافرة فيها لم يكن ثابتًا بالنص، فحيث كانت التعدية تعدية أمر غير ثابت بالنص إلى موضع آخر لإبطال حكم ثابت فيه بالنص وهو الإطلاق وإنه لا يجوز.

وما قاله الخصم وهو أن التعدية في القيد الزائد فقط ثم النفي يثبت به أمر ظاهر التناقض؛ لما سبق أن التعدية صارت لمعدوم فكان الثابت بالتعدية النفي، وقد قال: إن النفي لا يثبت بالتعدية، وإنه تناقض ظاهر، أو نقول: اعتباره وصف التقييد في النص المقيّد على وجه يبقى

(١) في س: لا يبطال.

وكذلك قيد التابع في كفارة القتل والظهار لم يوجب نفيًا في كفارة اليمين بل ثبت زيادة على المطلق بحديث مشهور وهو قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه،

غيره وعدم اعتباره وصف الإطلاق في النص المطلق بوجه ما مع أن كلاً من الوصفين ثابت بالنص ممكن العمل به صالح لكونه مراد<sup>(١)</sup> المتكلم أمر متناقض؛ لأنه اعتبر وصف النص في موضع ولا يعتبره في موضع آخر.

وقوله: إن الوصف بمعنى الشرط، قلنا: ممنوع ذلك، وعلى تقدير تسليمه نقول: إن الشرط لا يوجب نفي الحكم عند عدم الشرط، بل الحكم الشرعي إنما يثبت بالشرع ابتداءً، أما العدم فليس بأمر شرعي وإنما هو كائن بالعدم الأصلي، فعدم جواز تحرير الرقبة الكافرة في كفارة القتل إذا ليس ثابتاً بالدليل الشرعي بل بالعدم الأصلي، فكيف يقال: إن هذا الوصف الذي في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] بمعنى الشرط.

وأما الجواب عما قال الخصم: إنكم حملتم المطلق على المقيد في نصوص الزكاة ونصوص العدالة إلى آخره فهو أن قيد الإسامة في نص الزكاة لم يوجب نفي الزكاة عند عدم الإسامة، ولكن السنة المعروفة في إبطال الزكاة عن العوامل وهي قوله ﷺ: ليس في الحوامل والعوامل ولا في البقرة المثيرة صدقة<sup>(٢)</sup>. أوجب نسخ إطلاق قوله صلى عليه وسلم: في خمس من الإبل شاة.

فكان انتفاء الوجوب عن غير السائمة بتلك السنة لا بحمل المطلق على المقيد بالصفة، وهو قوله ﷺ: في خمس من الإبل السائمة شاة. وكذلك قيد العدالة لم يوجب النفي لكن النص الذي فيه الأمر بالتبث في خبر الفاسق وهو قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: ٦] أوجب نسخ إطلاق قوله تعالى

(١) في ج: مرادا.

(٢) لم أقف عليه.



﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] والتَّثْبُتُ والتَّيْبُنُ مُتَقَارِبَانِ وَهُمَا طَلَبُ الثَّبَاتِ وَالْبَيَانِ.

وَكَذَا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ [البقرة: ٢٨٢] أَوْجِبَ نَسْخَهُ؛ إِذِ الْفَاسِقُ لَا يَكُونُ مَرْضِيًّا، فَاشْتَرَطَ الْعَدَالَةَ بِهَذَا الْإِعْتِبَارِ لَا بِإِعْتِبَارِ حَمْلِ الْمَطْلُوقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ.

وَكَذَا قَيْدُ التَّبْلِيغِ فِي الْهَدَايَا بِإِعْتِبَارِ النَّصِّ الْوَارِدِ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى بَعْدَ ذِكْرِ الْهَدَايَا: ﴿ثُمَّ مَحَلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٣٣]، أَوْ بِمَقْتَضَى اسْمِ الْهَدْيِ فَإِنَّهُ اسْمٌ لِمَا يَهْدَى أَي: (١) يَنْقَلُ مِنْ مَكَانٍ إِلَى مَكَانٍ، وَلَا مَكَانَ وَرَدَ الشَّرْعُ بِالنَّقْلِ إِلَيْهِ سِوَاهُ، وَكَذَا قَيْدُ التَّتَابُعِ فِي صَوْمِ كَفَّارَةِ الْقَتْلِ وَالظَّهَارِ لَمْ يَوْجِبْ نَفْيَ جَوَازِ التَّفْرِيقِ فِي صَوْمِ كَفَّارَةِ الْيَمِينِ عَلَى طَرِيقِ حَمْلِ الْمَطْلُوقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ بَلْ يَثْبُتُ قَيْدُ التَّتَابُعِ زِيَادَةَ عَلَى النَّصِّ الْمَطْلُوقِ حَدِيثٌ مَشْهُورٌ وَهُوَ قِرَاءَةُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ. وَقِرَاءَتُهُ لَا تَكُونُ دُونَ خَيْرِ يَرُوبِهِ، وَقَدْ كَانَتْ قِرَاءَتُهُ مَشْهُورَةً إِلَى عَهْدِ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ فَكَانَتْ بِمَنْزِلَةِ الْخَبَرِ الْمَشْهُورِ (٢)، وَبِالْخَبَرِ الْمَشْهُورِ ثَبَتَ الزِّيَادَةُ عَلَى النَّصِّ عِنْدَنَا، وَإِنْ كَانَتْ الزِّيَادَةُ نَسْخًا مَعْنَى فَيَثْبُتُ التَّتَابُعُ بِهَذَا الْإِعْتِبَارِ لَا بِإِعْتِبَارِ حَمْلِ الْمَطْلُوقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ لِمَا فِيهِ مِنَ الْفَسَادِ الَّذِي سَبَقَ بَيَانَهُ.

فَإِنْ قِيلَ: لَا فَرْقَ بَيْنَ الْقَوْلِ بِالزِّيَادَةِ عَلَى النَّصِّ وَبَيْنَ الْقَوْلِ بِحَمْلِ الْمَطْلُوقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ؛ لِأَنَّ فِي كُلِّ مِنْهُمَا تَرَكَ الْعَمَلُ بِالْمَطْلُوقِ وَالْعَمَلُ بِالْمُقَيَّدِ، فَلَمْ أُجِزْتَ الزِّيَادَةُ دُونَ الْحَمْلِ؟ قُلْنَا: لَا، بَلْ هُمَا مُخْتَلِفَانِ وَإِنْ اسْتَوِيَا مِنْ حَيْثُ الصُّورَةُ؛ لِأَنَّ فِي حَمْلِ الْمَطْلُوقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ تَعْدِيَةَ أَمْرٍ مَعْدُومٍ لَا يَصْلُحُ حُكْمًا شَرْعِيًّا إِلَى مَوْضِعٍ يَلْزَمُ مِنْهَا إِبْطَالُ حُكْمٍ مَوْجُودٍ يَصْلُحُ حُكْمًا شَرْعِيًّا عَلَى مَا مَرَّ، وَلَيْسَ فِي الزِّيَادَةِ ذَلِكَ، بَلْ فِيهِ عَمَلٌ بِحَدِيثٍ مَشْهُورٍ، وَالْعَمَلُ بِمَا اقْتَضَاهُ وَاجِبٌ لِشَهَادَةِ السَّلَفِ بِصِحَّتِهِ وَإِنْ كَانَ يَلْزَمُ فِيهِ نَسْخٌ مِنْ وَجْهِ؛ لِمَا أَنَّ نَسْخَهُ مِنْ كُلِّ وَجْهِ جَائِزٌ فِي

(١) فِي ج: أَنْ.

(٢) يَنْظُرُ: التَّجْرِيدُ لِلْقُدُورِيِّ (١٢ / ٦٤٢٩)، تَقْوِيمُ الْأَدْلَةِ فِي أَصُولِ الْفِقْهِ (ص: ١٤٧)، أَصُولُ السَّرْحِيِّ (١ / ٢٦٩).

ولا يلزم عليه ما قلنا في صدقة الفطر أن النبي عليه السلام قال: (أدوا عن كل حرٍّ وعبيدٍ) مطلقًا، وقال في حديثٍ آخر: (عن كلِّ حرٍّ وعبيدٍ من المسلمين) وعملنا نحن بهما بخلاف كفارة اليمين،

الشرع، فأولى أن يجوزَ النسخُ من وجه، وأما تعديةُ المعدوم لإبطال الموجود فلا يصحُّ أصلًا، وإذا كان كذلك فعند استوائيهما في الصورة وجب أن يُحمل ذلك على ما هو جائز في الشرع وهو الزيادة بالمشهور، لا على ما هو غيرُ جائز وهو تعديةُ المعدوم لإبطال الموجود.

وأما تقييدُ الأيدي بالمرافق في التيمم فبحديثٍ مشهورٍ يثبت مثله التقييد، لا بطريقٍ حملي على المقيّد وهو الوضوء، وإذا صار مقيّدًا لا يبقى ذلك الحكم بعينه مطلقًا لما بينهما من المنافاة.

وذكر في ميزان الأصول أن في الموضوع الذي يحمل المطلق على المقيّد إنما يُحمل لعدم الإمكان بأن كان سببُ الحكم واحدًا والحكم واحدًا، ولا يمكن إثبات حكمٍ مطلقٍ ومقيّدٍ بسببٍ واحدٍ في مكانٍ واحدٍ فيخرج على البيان أو على النسخ على اختلاف بين مشايخنا رحمهم الله أن تقييد المطلق بيان أو نسخ؟، أما عند الإمكان فلا يُحمل<sup>(١)</sup>، وهذا إشارة إلى أن في بعض المواضع يحمل المطلق على المقيّد عندنا، وهذا يخالف ما ذكره المصنّف رحمه الله ج: ٢٤٨ / وذكر الإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله هذه المسألة على وفق ما قاله المصنّف.

قال رحمه الله: (ولا يلزم عليه ما قلنا في صدقة الفطر) إلى قوله: (وطرق كثيرة)

أقول: هو جواب عن سؤال مُقدّر، وهو أن يُقال: إنكم عملتم في صدقة الفطر بالحديث المطلق، وهو قوله ﷺ: أدوا عن كلِّ حرٍّ وعبيدٍ<sup>(٢)</sup>. وبالحديث المقيّد وهو قوله ﷺ: أدوا عن

(١) ينظر ميزان الأصول في نتائج العقول (١ / ٤١٠).

(٢) مسند أحمد (٣٩ / ٦٧)، برقم (٢٣٦٦٣)، بلفظ: «أدوا صاعًا من بر أو قمح بين اثنين، أو صاعًا من تمر، أو صاعًا من شعير، على كلِّ حرٍّ وعبيدٍ، وصغيرٍ وكبيرٍ».

فإنما لم نجتمع بين قراءة عبد الله بن مسعود وبين القراءة المعروفة ليجوز الأمران، والفرق بينهما أن النصين في كفارة اليمين وردا في الحكم، والحكم هو الصوم في وجوده لا يقبل وصفين متضادين، فإذا ثبت تقييده بطل إطلاقه،

كُلُّ حُرٍّ وَعَبِيدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ<sup>(١)</sup>. ولم تعملوا بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه المقيدة بالتتابع، وبالقراءة المعروفة المطلقة عن التابع ليجوز الأمران التتابع والتفرق، مع أنكم جعلتم قراءته رضي الله عنه بمنزلة النص المشهور.

وتقرير الجواب أنه لا يلزم على ما ذكر أن قراءة ابن مسعود رضي الله عنه بمنزلة حديث مشهور يجوز الزيادة به على النص المطلق العمل به وبالقراءة المعروفة؛ لأن النصين وهما قراءة ابن مسعود رضي الله عنه والقراءة المعروفة وردا في حكم واحد، وهو تأدي الكفارة بالصوم، والصوم في وجوده شيء واحد لا يقبل وصفين متضادين، وهما التفرق والتتابع، فإذا ثبت تقييده بالنص المشهور بطريق الزيادة كما مر بطل إطلاقه<sup>(٢)</sup>، والحاصل أن الشينين إذا ترادفا في إيجاب الحكم ولأحدهما زيادة وصف فالآخر الذي ليس له زيادة وصف يكون تبعاً للذي له زيادة وصف، فثبت ذلك الوصف لهما جميعاً كالطلاق الرجعي مع البائن فإن البائن للطلاق زيادة وصف على الرجعي؛ لأن الطلاق لا يكون أقل من الرجعي فلا يكون الرجعي زيادة وصف فيلحق الرجعي بالبائن مقدماً ومؤخراً فيكونان بائنين لئلا يلغيا وصف البينة التي هي زيادة وصف في الطلاق، فكذلك ههنا النص الموجب لمطلق الصوم كان تبعاً للنص الموجب للتتابع لئلا يلغيا وصف التابع الذي هو زيادة وصف في الصوم.

(١) صحيح ابن خزيمة (٤ / ٨٣)، برقم (٢٣٩٩) بلفظ: عن ابن عمر، أن رسول الله ﷺ فرض زكاة الفطر في رمضان على الناس صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير على كل حرٍّ وعبيد ذكراً وأنثى من المسلمين".  
(٢) ينظر أصول السرخسي (١ / ٢٦٩ - ٢٧٠).

وفي صدقة الفطر [دخل] (١) النصان على السبب، ولا مزاحمة في الأسباب، فوجب الجمع وهذا نظير ما سبق أنا قلنا إن التعليق بالشرط لا يوجب النفي فصار الحكم الواحد معلقًا ومرسلًا مثل تكاح الأمة تعلق بعدم طول الحرّة

وفي صدقة الفطر النص المطلق والمقيد في بيان السبب دون الحكم، وأحد السببين لا ينفي السبب الآخر؛ إذ لا المزاحمة في الأسباب؛ لأن الحكم الواحد جاز أن يثبت بأسباب كثيرة على سبيل البدل لا على سبيل الاجتماع، ألا ترى أن الشراء سبب الملك وكذا الإرث والهبة والصدقة، وهذا قبل وجود الملك، أما إذا وجد الملك فلا بد من أن يكون ثبوته مضافًا إلى أحد الأسباب معينا، وإذا كان كذلك فوجب الجمع في الأسباب، فقلنا بجواز أن يكون ملك العبد المطلق سببا لوجوب صدقة الفطر بأحد النصين، وملك العبد المسلم سببا بالنص الآخر، بخلاف كفارة اليمين فإن السبب واحد وهو اليمين عند الحنث، ولأننا (٢) لو جعلنا أحد النصين مثبتا صوماً والآخر مثبتا صوماً آخر للزم عليه صوم ستة أيام، ثلاثة متتابعات وثلاثة مطلقة، ولا يلزم ذلك بالإجماع، فعلم أن حكم أحد النصين ينصرف إليه حكم النص الآخر بعينه، فلما وجب تقيده في أحد النصين لم يبق مطلقا.

فإن قيل: لم لا نقول: لما وجب إطلاقه في أحد النصين لم يبق مقيدا ضرورة حتى تكون عاملا بذلك لا بهذا، فمن أين ظهر مرجح هذا النص عليه؟ قلنا: لأنه لا يلزم حينئذ حمل المقيد على المطلق، فإنه متروك بالإجماع، وعلى هذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمته الله عليهما: يجوز التيمم بكل ما كان من جنس الأرض بالنص المطلق، وهو قوله ﷺ: جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً (٣). ويجوز بالتراب بالنص المقيد وهو قوله ﷺ: التراب طهور

(١) ما بين المعقوفتين في المطبوع: دخلن.

(٢) في س: ولا

(٣) صحيح البخاري (١ / ٧٤)، كتاب التيمم، برقم (٣٣٥)، وهو جزء من حديث.

بالنص وبقي مرسلًا مع ذلك؛ لأن الإرسال والتعليق يتنافيان وجودًا، فأما قبل ابتداء وجوده فهو معلق أي: معدوم يتعلّق بالشرط وجوده ومرسل عن الشرط

المسلم<sup>(١)</sup>. لأن المحلّ مختلف وإن كان الحكم واحدًا، ويستقيم إثبات المحلية باعتبار كل نص في شيء آخر<sup>(٢)</sup>، وأما القياس على التيمم فلا يصح؛ لأننا لم نشترط التيمم إلى المرافق باعتبار حمل المطلق على المقيد إذ لو جاز ذلك لكان الأولى إثبات التيمم في الرأس والرجل اعتبارًا بالوضوء؛ لأنهما ممسوحان، وإنّما عرفنا بنص فيه وهو أن النبي ﷺ علم التيمم ضربتين ضربة للوجه وضربة لليدين إلى المرافق، وهو مشهور يثبت بمثله التقيد، فإذا صار مقيدًا لا يبقى ذلك الحكم بعينه مطلقًا<sup>(٣)</sup>.

قوله: وهذا أي: هذا الذي ذكرناه وهو أن دخول الإطلاق والقيّد في السبب لا يوجب حمل المطلق على المقيد، بل يجري كل واحد منهما على سننه.

نظير ما سبق من قولنا: إن تعليق الحكم بالشرط يوجب الحكم عند وجود الشرط، ولا يوجب نفي الحكم عند عدم الشرط، فإن تعلّق الحكم بالسبب المقيد لا يبقى تعلّقه بالسبب المطلق، وإذا كان حكم التعليق ما ذكرنا صار الحكم الواحد وهو الطلاق مثلًا معلقًا بالشرط ومرسلًا أي: مطلقًا عنه كنيكاح الأمة فإنه تعلّق جوازه بعدم طول الحرّة بالنصوص المطلقة نحو قوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٣] وقوله: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ [النساء: ٢٤] فنقول بالجواز عند عدم الطول بما ذكرنا من النص المقيد، وبالجواز عند الطول بالنصوص المطلقة المذكورة؛ لأن الإرسال والتعليق متنافيان إذا وجدًا معًا؛ إذ الشيء زمان وجوده لا يتصور أن يكون معلقًا ومرسلًا، فأما قبل ابتداء وجود الحكم

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وفي سنن الترمذي (١ / ١٨٤)، برقم (١٢٤) بلفظ: إن الصعيد الطيب طهور

المسلم وإن لم يجد الماء عشر سنين، فإذا وجد الماء فليمسه بشرته، فإن ذلك خير.

(٢) ينظر أصول السرخسي (١ / ٢٧٠).

(٣) ينظر أصول السرخسي (١ / ٢٧٠).

أي: محتملٌ للوجودِ قبله والعدم الأصلي كان محتملاً للوجود، ولم يتبدل العدمُ فصارَ محتملاً للوجود بطريقتين، وذلك جائزٌ في كلِّ حكمٍ قبل وجوده بطريقتين وطرقٍ كثيرة،

فهو مُعلق أي: معدوم / س: ١٧٠ / تعلق وجوده بالشرط ومُرسل عن الشرط بمعنى أنه محتمل للوجود قبل الشرط، والعدم الأصلي وهو العدم الذي قبل التعليق كان محتملاً لأن يوجد بالإرسال وبالتعليق ولم يتبدل ذلك العدم بالتعليق لأنه لم يؤثر في حق الحكم فصار كأنه لم يُعلق، ثم بعد التعليق يتبدل ذلك الاحتمال؛ لأنه محتمل أن يوجد الحكمُ بتنجز ذلك التعليق أو بتنجز تعليق آخر وبالإرسال فصار العدم قبل الوجود محتملاً للوجود بطريقي الإرسال والتعليق، واحتمال الوجود جائزٌ في كلِّ حكمٍ قبل وجوده بطريقتين وطرق كثيرة، كالملك لما كان معدوماً محتملاً أن يوجد بطريق البيع وبدونه كالهبة والإرث وغير ذلك، وبعد ما وجد لا يمكن ثبوته إلا بواحدٍ من الأسباب والطرق؛ إذ عند الوجود يُمنع الحكم بالإرسال بالتعليق للتنافي بينهما.

وقول الخصم: الوصف معتبر، قلنا: نعم لكن الإطلاق صفة مُعتبرة أيضاً فلا بُد من اعتبارها.

وقوله: إنَّ الشارع نصَّ على الصفة لمعنى حميدٍ في بعض الصور، والنص ساكتٌ عن الوصف فنجعل ذلك بياناً في جنس المنصوص عليه، والزيادة مُقدرة فلا تكون ناسخة، قلنا: هذا قياس، وشرطه فقدان النص، والحكم في المتنازع فيه ثابتٌ بإطلاق النص، وصفة النص يعتبرُ بأصلها، فكما لا يجوزُ إبطال النص بالقياس لا يجوزُ إبطال صفته بالقياس أيضاً، وفيما قاله ذلك؛ لأنه لو لم يُقيّد للزم جوازُ التكفير بإعتاق الرقبة الكافرة نظراً إلى أصل إطلاق النص، ولو عمل بالمقيد لما جازَ إعتاق الرقبة الكافرة عن كفارة اليمين والظهار، فعلم أن التقييدَ يوجب بطلانَ الحكم الثابت بصفة الإطلاق.

وبهذا تبين أن التقييدَ نسخٌ معني وإن لم يكن نسخاً صورة.

وقد قال الشافعي رحمه الله: إنَّ صومَ كفارةِ اليمينِ غيرُ متتابعٍ ولم يحملهُ على الظهار والقتل، وهذا متناقضٌ فإنَّ قال: إنَّ الأصلَ متعارضٌ لأنِّي وجدتُ صومَ المتعةِ لا يصحُّ إلا متفرقةً،

قَالَ رَحِمَهُ اللهُ: (وَقَدْ قَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ إِنَّ صَوْمَ كَفَّارَةِ الْيَمِينِ غَيْرُ مُتَتَابِعٍ) إِلَى قَوْلِهِ: (لِمَعْنَى ذِكْرِنَاهُ فِي مَوْضِعِهِ)

أقول: قد قال الشافعي رحمه الله إنَّ صومَ كفارةِ اليمينِ غيرُ متتابعٍ، ولم يحمل ذلكَ على صومِ كفارةِ الظهار والقتل المُقَيَّد بالتتابع، حيثُ يثبتُ التتابعُ في صومِ كفارةِ اليمينِ أيضًا حملًا للمُطلقِ على المُقَيَّد، وهذا منه تناقضٌ؛ لِأَنَّهُ حَمَلَ الْمُطْلَقَ عَلَى الْمُقَيَّدِ فِيهَا / ج: ٢٤٩ / سبق، ولم يحملهُ هنا، فقد تناقضَ مذهبه.

فَإِنَّ قَالَ هُوَ فِي الْعِذْرَةِ عَنْ عَدَمِ حَمْلِ صَوْمِ كَفَّارَةِ الْيَمِينِ عَلَى صَوْمِ كَفَّارَةِ الظَّهَارِ وَالْقَتْلِ: إِنَّ أَسْلَ الْحَمْلِ مُتَعَارِضٌ لِأَنِّي وَجَدْتُ صَوْمَ الْمُتَعَةِ لَا يَصِحُّ إِلَّا مُتَفَرِّقًا بِالنَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ [البقرة: ١٩٦] حَتَّى لَا يَجُوزَ صَوْمُ الْمُتَعَةِ مُتَتَابِعًا فَقَدْ تَقَيَّدَ هَذَا النَّصُّ بِصِفَةِ التَّفَرُّقِ، وَتَقَيَّدَ بَعْضُ النُّصُوصِ بِصِفَةِ التَّتَابُعِ فَلَا يَكُونُ حَمْلُ صَوْمِ كَفَّارَةِ الْيَمِينِ عَلَى أَحَدِهِمَا أَوْلَى مِنَ الْآخَرِ، فَلَأَجْلِ هَذَا التَّعَارُضِ أَثَبْنَا حُكْمَ الْإِطْلَاقِ فِي صَوْمِ كَفَّارَةِ الْيَمِينِ، قِيلَ لَهُ: لَيْسَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ، فَإِنَّ صَوْمَ سَبْعَةِ أَيَّامٍ فِي الْمُتَعَةِ قَبْلَ مُضِيِّ أَيَّامِ النَّحْرِ لَمْ يَجُزْ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يُشْرَعْ، بِدَلِيلِ أَنَّ صَوْمَ السَّبْعَةِ أُضِيفَ فِي النَّصِّ إِلَى وَقْتِ بِكَلِمَةِ «إِذَا» وَالْمُضَافِ إِلَى وَقْتِ لَا يَكُونُ مُشْرُوعًا قَبْلَ ذَلِكَ الْوَقْتِ، كَصَلَاةِ الظَّهْرِ لَمَّا أُضِيفَتْ إِلَى وَقْتِ الظَّهْرِ لَمْ تَكُنْ مُشْرُوعَةً قَبْلَهُ لَمَّا سَبَقَ فِي مَوْضِعِهِ أَنَّ الْوَاجِبَ إِذَا أُضِيفَ إِلَى وَقْتِ كَانَ ذَلِكَ سَبَبًا لَوْجُوبِهِ فَلَا يَجُوزُ تَقْدِيمُهُ؛ لِأَنَّ تَقْدِيمَ الْحُكْمِ عَلَى السَّبَبِ لَا يَجُوزُ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلَا يَجُوزُ صَوْمُ الْمُتَعَةِ مُتَتَابِعًا؛ لِأَنَّهُ أَدَاءٌ قَبْلَ وَقْتِهِ وَهُوَ وَقْتُ الرَّجُوعِ إِلَى أَهْلِهِ بِالنَّصِّ فَكَانَ عَدَمُ جَوَازِ التَّتَابُعِ هَذَا، لَا لِأَنَّ تَفْرِيقَ ذَلِكَ الصَّوْمِ وَاجِبٌ، فَلَمْ يَصِحَّ قَوْلُهُ: إِنَّ

قيل له: ليس كذلك فإنَّ صومَ السبعة قبل أيامِ النحر لا يجوز؛ لأنه لم يُشرع، لا لأنَّ التفريق واجبٌ، ألا ترى أنه أضيفَ إلى وقت بكلمة إذا، فكان كالظهر لما أضيفَ إلى وقتٍ لم يكن مشروعًا قبله، وذلك معنى ما ذكرناه في موضعه،

الأصل متعارضٌ لأنِّي وجدت صومَ المتعة لا يصحُّ إلا متفرقًا؛ لأنَّه لا يُقال للصوم الذي لم يجئ وقته: إنَّه صومٌ متفرقٌ، فعلم بهذا أنه لم يوجد صومٌ كان التفريق فيه واجبًا<sup>(١)</sup> ولأنَّ المطلق في كفارة إنَّما يحمل على المقيّد في كفارة وليس في صوم الكفارات صومٌ مقيّد بالتفريق؛ لأنَّ صومَ المتعة ليس بصوم الكفارة، فإنَّ دم المتعة ليس بدم جبر، بل هو دمٌ نُسك، فلا وجه للحمل أصلًا على صوم المتعة، وجدَّ للأصل معارضٌ أو لا.

فإن قيل: إنَّ صومَ المتعة بدلٌ عن دم المتعة، ودم المتعة عند الشافعي رحمه الله دم جبر فكان هذا الصوم أيضًا صوم كفارة؛ لكونه جبرًا للنقصان الثابت بالقران والمتعة، فإنَّ الأفراد عنده أفضل من المتعة والقران، قلنا هذا العذر أيضًا لا يُجدي له؛ لأنَّ عدم جواز السبعة قبل الرجوع لا لوجوب التفريق، بل لعدم وقته على ما مر ذكره، وذكر في شرح التقويم: شرع صوم المتعة مُتتابعًا حتَّى لا تجوز السبعة مُتفرقة؛ لأنَّه وجب بدلًا عن الهدى، والبدل إنَّما يجب في الزمن الذي يجب فيه الأصل.

هذا هو الأصل في الإبدال إلا أنَّ وقت الأصل يوم النحر وأداء صوم عشرة أيام لا يتصور فيه، فلضرورة عدم الإمكان جعل الشرع مُتفرقًا فلم يجعل الكل قبله أو بعده ليكون جملة بل جعل البعض قبل أيام النحر مُتصلاً بأيام النحر، والبعض بعدها ليكون متصلاً بطرفي أيام النحر لما تعذر الأداء فيه، فيكون التفريق ضرورة الاتصال بطرفي أيام النحر الذي هو الأصل، فكان ينبغي أن يكون أداء السبعة بعد أيام النحر قبل الرجوع بلا فصل، غير أنَّ الشرع علّقه بالرجوع لعذر السفر نظرًا له ومرحمةً عليه.

(١) واجبًا: ساقطة من س.



وَقِيلَ: يَنْبَغِي عَلَى هَذَا أَنْ تَكُونَ السَّبْعَةُ مُتَّصِلَةً بِيَوْمِ الْعِيدِ؛ لِأَنَّهُ وَقْتُ الْأَصْلِ لَكِنْ لَمْ  
يَجْعَلِ الشَّرْعُ أَيَّامَ التَّشْرِيقِ وَقْتًا لِلصَّوْمِ فَكَانَ يَجِبُ أَنْ تَكُونَ مُتَّصِلَةً بِأَيَّامِ التَّشْرِيقِ إِلَّا أَنْ  
الشَّرْعَ مَنَعَ وَجُودَ السَّبَبِ أَخْرَهَ لِعُذْرِ السَّفَرِ؛ إِذَا الظَّاهِرُ مِنْ حَالِ الْخَارِجِ أَنْ يَخْرُجَ بَعْدَ النَّحْرِ  
وَأَيَّامَ التَّشْرِيقِ فَعَلَّقَهُ بِشَرطِ الرَّجُوعِ، وَالْمَعْلُوقُ بِالشَّرطِ عَدَمٌ قَبْلَهُ فَلَا يَجُوزُ تَعْجِيلُهُ.



وأحكام هذه الأقسام تنقسم إلى قسمين: إلى العزيمة والرخصة، وهذا باب العزيمة والرخصة. قال الشيخ الإمام رضي الله عنه: العزيمة في الأحكام الشرعية اسم لما هو أصل منها غير متعلق بالعوارض سميت عزيمة؛ لأنها من حيث كانت أصولاً كانت في نهاية التوكيد حقاً لصاحب الشرع وهو نافذ الأمر واجب الطاعة، والرخصة اسم لما بُني على إعدار العباد، وهو ما يُستباح بعذر مع قيام المحرم، والاسمان معاً دليلان على المراد، أما العزم فهو القصد المتناهي في التوكيد حتى صار العزم يمينا، وقال الله تعالى: ﴿وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾ [طه: ١١٥]، أي: لم يكن له قصد مؤكد في العصيان، وقال جل ذكره: ﴿كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: ٣٥]،

### [العزيمة والرخصة]

قال رحمه الله: (وأحكام هذه الأقسام تنقسم إلى قسمين العزيمة والرخصة، /<sup>(١)</sup> وهذا باب العزيمة والرخصة) إلى قوله: (ويشير إلى شدة المحافظة والرعاية)

أقول: أحكام أقسام الكتاب من الخاص والعام وهما ينقسم إلى قسمين عزيمة ورخصة فلا بد من بيانها.

فالعزيمة في اللغة عبارة عن القصد المؤكد، دل على ذلك قوله تعالى: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾ [طه: ١١٥] أي: قصداً مؤكداً في العصيان، وقوله تعالى: ﴿كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: ٣٥]، خص تعالى بعض الرسل بهذا الوصف بعد أن كان كلهم على الحق؛ لأنه لم يكن لهم وهم ولا شبهة وهم في الدعوة وطلب الحق، ولهذا جعل العزم يمينا حتى إذا قال الرجل: أعزم أن أفعل كذا كان حالفاً عند النية؛ لأن العباد يؤكد أفعالهم بالأيمان، وفي الشريعة اسم لما هو الأصل من الأحكام الشرعية غير متعلق بالعوارض، سميت عزيمة

(١) إلى هنا ينتهي الجزء الأول من النسخة ج.

وأما الرخصة فتنبئ عن اليسر والسهولة، يقال: رخص السعُر إذا تيسرت الإصابة لكثرة الأشكال وقلة الرغائب، والعزيمة أربعة أقسام: فريضة وواجب وسنة ونفل، فهذه أصول الشرع، وإن كانت متفاوتة في أنفسها، أما الفرض فمعناه التقدير والقطع في اللغة، قال الله تعالى: ﴿سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا﴾ [النور: ١] أي: قدرناها وقطعنا الأحكام فيها قطعاً، والفرائض في الشرع مقدرة لا تحتمل زيادة ولا نقصان، أي: مقطوعة ثبتت بدليل لا شبهة فيه، مثل الإيمان والصلاة والزكاة والحج، وسميت مكتوبة وهذا الاسم يشير إلى ضرب من التخفيف، ففي التقدير والتناهي يسر، ويشير إلى شدة المحافظة والرعاية،

لأنها من حيث كانت أصلاً مشروعاً كانت في نهاية من الوكادة والقوة ثبتت حقاً لصاحب الشرع تعالى علينا بحكم أنه إلهنا ونحن عبده من غير نظير إلى الأعذار، وهو نافذ الأمر واجب الطاعة يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وعلينا الإسلام والانقياد، والضمير في قوله: «هو أصل» راجع إلى لفظ «ما» الموصول.

وأما الرخصة بسكون الخاء فإنها في اللغة عبارة عن الإطلاق والسعة والسهولة يقال: رخص السعُر إذا تراجع وخف على الناس وتيسرت الإصابة بكثرة الأمثال وقلة الرغبات، وفي عرف اللسان تستعمل الرخصة في الإباحة على طريق التيسير، يقال: رخصت لك في كذا أي: أبحته لك تيسيراً عليك.

وفي الشريعة: اسم لما بُني على أعمار العباد، وما بُني على أعمارهم هو ما يُستباح بعذر مع قيام المحرم، وسيأتي معنى الاستباحة، وإنما قيد بقيام المحرم ليكون تعريفاً لما هو الأحق في استحقاق اسم الرخصة على ما يجيء بيانه، والاسمان وهما العزيمة والرخصة دليلان على المراد أي: على ما أريد منها كما مر بيانه، وقيل: العزيمة ما استمر على الأمر الأول واستقر علينا بحكم أنه إلهنا ونحن عبده، والرخصة ما يُغير عن عسر إلى يسر بواسطة عذر المكلف.



## الفرض والواجب والسنة والنفل لغة واصطلاحاً

ثُمَّ الْعَزِيمَةُ أَرْبَعَةُ أَقْسَامٍ فَرَضٌ وَوَجِبٌ وَسُنَّةٌ وَنَفْلٌ، وَوَجْهُ الْإِنْجِصَارِ فِي الْأَرْبَعَةِ أَنَّ الْحُكْمَ الثَّابِتَ شَرْعاً إِذَا مَا أَنْ يَثْبُتَ بِدَلِيلٍ يُوجِبُ الْعِلْمَ وَالْعَمَلَ، أَوْ يُوجِبُ أَحَدَهُمَا، أَوْ لَا يُوجِبُ شَيْئاً مِنْهُمَا، الْأَوَّلُ هُوَ الْفَرَضُ، وَالثَّانِي هُوَ الْوَجِبُ، وَالثَّالِثُ إِذَا مَا إِنْ كَانَ الْمُكَلَّفُ مُطَالِباً بِإِقَامَتِهِ أَوْ لَا، الْأَوَّلُ هُوَ السُّنَّةُ، وَالثَّانِي هُوَ النَّفْلُ، فَهَذِهِ الْأَقْسَامُ أَصُولُ الشَّرْعِ وَإِنْ كَانَتْ مُتَّفَاوِتَةً فِي أَنْفُسِهَا عَلَى مَا يَأْتِي بَيَانُهُ، أَمَا الْفَرَضُ فَمَعْنَاهُ فِي اللُّغَةِ هُوَ التَّقْدِيرُ وَالْقَطْعُ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا﴾ [النور: ١] أَي: قَدَرْنَاهَا وَقَطَعْنَا الْأَحْكَامَ فِيهَا قَطْعاً، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٣٧] أَي: قَدَرْتُمْ بِالتَّسْمِيَةِ، وَمِنْهُ فَرَضَةُ النَّهْرِ وَهِيَ الْقَطْعُ الَّذِي يُقْصَدُ بِهِ تَقْدِيرُ الْمَاءِ، وَفَرَضُ الْقَوْسِ وَهُوَ الْقَطْعُ الَّذِي فِي طَرْفِي الْقَوْسِ يُقْصَدُ بِذَلِكَ تَقْدِيرُ عَلَقَتِي الْوَتْرِ.

وَفِي الشَّرِيعَةِ: عِبَارَةٌ عَنِ مُقَدَّرٍ شَرْعاً لَا يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَانَ مَقْطُوعٌ بِهِ ثَابِتٌ بِدَلِيلٍ لَا شُبْهَةَ فِيهِ، نَحْوَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمُتَوَاتِرَةِ إِذَا كَانَتْ دَلَالَتُهَا قَطْعِيَّةً وَالْإِجْمَاعَ الْقَطْعِيَّ، وَذَلِكَ مِثْلُ الْإِيمَانِ وَالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالْحَجِّ؛ لِأَنَّ هَذِهِ الْجُمْلَةَ فَرَائِضٌ مُقَدَّرَةٌ لَا يَحْتَمِلُ زِيَادَةً وَلَا نَقْصَاناً وَإِنَّهَا مَقْطُوعَةٌ ثَبَّتَ بِدَلِيلٍ لَا شُبْهَةَ فِي دَلَالَتِهِ، وَاسْمُ الْفَرَضِ يُشِيرُ إِلَى نَوْعٍ مِنَ التَّخْفِيفِ؛ لِأَنَّهُ مُقَدَّرٌ مُتَنَاهٍ، وَفِي التَّقْدِيرِ وَالتَّنَاهِي تَيْسِيرٌ؛ لِأَنَّهُ لَا يَصْعُبُ عَلَى الْعِبَادِ أَدَاءُ الْمُقَدَّرِ، وَكَذَا يُشِيرُ اسْمُ الْفَرَضِ إِلَى شِدَّةِ الرِّعَايَةِ وَالْمُحَافَظَةِ لِكَوْنِهِ ثَابِتاً بِطَرِيقِ الْقَطْعِ، وَمِنْهُ سُمِّيَتِ الْفَرَائِضُ مَكْتُوبَةً؛ لِأَنَّهَا كُتِبَتْ عَلَيْنَا فِي اللَّوْحِ الْمَحْفُوظِ فَكَانَ أَدَاؤها لِأَزْمًا، وَالْكِتَابَةُ تُنْبِئُ عَنِ التَّنَاهِي فَكَانَ ذَلِكَ إِشَارَةً إِلَى الْمَعْنَيْنِ.

وأما الواجب فإنما أخذ من الوجوب وهو السقوط، قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ [الحج: ٣٦] ومعنى السقوط أنه ساقط علماً هو الوصف الخاص فسمي به، أو: لما لم يُفد العلم صار كالساقط عليه لا كما يحمل،

قال رحمه الله: (وأما الواجب فإنما أخذ من الوجوب) إلى قوله: (وسمي ولد الولد نافلة لذلك)

أقول: الواجب مأخوذ من الوجوب وهو السقوط.

قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ [الحج: ٣٦] أي: سقطت على الأرض، ومعنى السقوط في الواجب أنه ساقط عنا من حيث العلم والاعتقاد به قطعاً، وذلك لأن أداءه واجب علينا من غير أن نعلم يقيناً أنه واجب؛ لأن خبر الواحد لا يوجب العلم القطع، وكذا لا يجب علينا أن نعتقد قطعاً أنه يجب علينا؛ لأنه وجب الاعتقاد بكونه واجباً بغلبة الظن هو الوصف الخاص أي: سقوط العلم والاعتقاد به قطعاً عنا هو الوصف الخاص بالواجب دون الفرض فلذلك سمي بالواجب لما مر، أو لأن الفرض والواجب مستويان في حق لزوم العمل، وإنما المفارقة بينهما من حيث لزوم الاعتقاد / س: ١٧١ / في حق الفرض بأنه فرض علينا قطعاً، وعدم لزوم الاعتقاد في حق الواجب فكان لفظ الواجب هو اللفظ الدال على سقوط العلم والاعتقاد عن المكلف بأنه لازم قطعاً، أو لأن الواجب لما لم يُفد العلم لكونه ثابتاً بخبر الواحد الذي لا يوجب العلم القطع صار الواجب كالساقط على الذي لم يجب عليه العلم بأنه لازم قطعاً لا كما تحمل كما في الفرض؛ لأن المكلف يعلم ثبوت الفرض بدليل قطع فقد تحمله والتزم أداءه فلم يكن ساقطاً عليه، فكان تأثير الفرضية أكثر، ومنه سمي الحز في الحشبة فرضاً لبقاء أثره على كل حال، وسمي السقوط على الأرض وجوباً؛ لأنه قد لا يبقى أثره في الزمان الثاني، فما كان ثابتاً بدليل موجب للعلم والعمل قطعاً سمي فرضاً لبقاء أثره وهو العلم به أدي أو لم يؤد وما كان ثابتاً بدليل موجب للعمل غير

ويحتمل أن يؤخذ من الوجبة وهو الاضطراب سمي به لاضطرابه، وهو في الشرع: اسم لما لزمنا بدليل فيه شبهة مثل تعيين الفاتحة وتعديل الأركان والطهارة في الطواف وصدقة الفطر والأضحية والوتر، والسنة معناها الطريق،

موجب للعلم يقيناً باعتبار شبهة في طريقه سمي واجباً.

وقيل: الواجب مأخوذ من الوجبة وهو الاضطراب، وتذكير «هو» للخبر وهو الاضطراب، وفي معناها الوجيب قال:

وللفؤاد وجيب تحس أبهره لدم الغلام وراء الغيب بالحجر<sup>(١)</sup>

أي: اضطراب، والأبهر عرق مستبطن الصلب إذا انقطع مات صاحبه، والدم الضرب والغيب هنا الجدار.

فسمي الواجب واجباً لتمكن الاضطراب فيه للقلب في ثبوته لنوع شبهة في دليبه، والواجب في الشرع اسم لما لزمنا العمل به بدليل فيه شبهة، وذلك مثل تعيين الفاتحة في الصلاة، وتعديل الأركان والطهارة في الطواف وصدقة الفطر والأضحية والوتر، فإن ذلك ثبت بقوله ﷺ: لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب وبقوله ﷺ للأعرابي: قم صل فإنك لم تصل. وبقوله ﷺ: أدوا عن كل حر وعبيد. وبقوله ﷺ: من وجد سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا<sup>(٢)</sup>. وبقوله ﷺ: إن الله زادكم صلاة ألا وهي الوتر فصلوها ما بين العشاء إلى طلوع الفجر<sup>(٣)</sup>.

(١) من البسيط، لتميم بن مقبل، من قصيدة مطلعها:

ياحر أمسيت شيخاً قد وهى بصري  
والتأتما دون يوم الوعد من عمري

ديوانه (ص: ٨٤).

(٢) مسند أحمد (١٤ / ٢٤)، برقم (٨٢٧٣) بلفظ: «من وجد سعة فلم يضح، فلا يقربن مصلانا».

(٣) مسند أحمد (٣٩ / ٢٧١)، برقم (٢٣٨٥١) بلفظ: «إن الله زادكم صلاة، وهي الوتر، فصلوها فيما بين

والسننُ الطرُقُ، ويقال: سنّ الماء إذا صبّه، وهو معروفُ الاشتقاق وهو في الشرع اسمٌ للطريق المسلوك في الدين،

وقال في ميزان الأصول: الواجبُ نوعان، لازمٌ قطعاً كالزكاة والصوم، وواجبٌ لا يكونُ لازماً قطعاً مثلُ تعيينِ الفاتحة<sup>(١)</sup>.

والسنة في اللغة هي الطريقة، حسنة كانت أو سيئة، قال ﷺ: مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمَلَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ... الحديث<sup>(٢)</sup>.

والسننُ الطريقُ، وسنّ الماء إذا صبّه حتى جرى في طريقه، وقوله: معروفُ الاشتقاق أي: هي مأخوذة من قولهم سنّ الماء إذا صبّه، وإنما أخذت السنة منه؛ لأن من يستن بسنة غيره ينصب في الفعل على وفق فعله كالماء الثاني يجري في جريه كجريان الماء الأول، وكذلك سمي الطريق سنة؛ لأن المار ينصب فيه ويجري نحو جريان الماء من غير التفتت إلى شيء آخر.

وفي الشريعة: عبارة عن الطريقة التي سلكها رسول الله ﷺ أو الصحابة بعده رضي الله عنهم، وعلى وفق مذهبنا على ما يأتي ذكره.

والنفل في اللغة هو الزيادة، ومنه سميت الغنيمة نفلًا؛ لأنها غير مقصودة، بل هي زيادة على ما شرع له الجهاد وهو إعلاء دين الله تعالى وكبت أعدائه وإعزاز كلمة الحق، ومنه سمي ولد الولد نافلة؛ لأنه زيادة على ما حصل للمرء بكسبه وهو الولد الصليبي، وفي الشريعة

صلاة العشاء إلى صلاة الفجر.

(١) ينظر ميزان الأصول في نتائج العقول (١/ ٢٩).

(٢) صحيح مسلم (٢/ ٧٠٤)، كتاب الزكاة- باب الحث على الصدقة ولو بشق تمر، أو كلمة طيبة وأنها حجاب من النار، برقم (١٠١٧)، بلفظ: «من سن في الإسلام سنة حسنة، فله أجرها، وأجر من عمل بها بعده، من غير أن ينقص من أجورهم شيء»، ومن سن في الإسلام سنة سيئة، كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده، من غير أن ينقص من أوزارهم شيء»

والنفلُ اسمٌ للزيادة في اللغة حتى سُميت الغنيمة نفلًا؛ لأنها غيرُ مقصودةٍ بل  
زيادةً على ما شُرِعَ له الجهادُ وسميَ ولدُ الولدِ نافلةً لذلك،

عِبَارَةٌ عَمَّا زَادَ عَلَى الْقَرَائِضِ وَالْوَاجِبَاتِ وَالسُّنَنِ، وَفِي ذَلِكَ مَعْنَى اللُّغَةِ؛ إِذِ النَّوَافِلُ مِنَ  
الْعِبَادَاتِ زَوَائِدَ مَشْرُوعَةً لَنَا لَا عَلَيْنَا.

والتَطَوُّعَاتُ أَيْضًا كَذَلِكَ فَإِنَّ التَّطَوُّعَ اسْمٌ لِمَا يَتَّبَعُ بِهِ الْمَرْءُ مِنْ عِنْدِهِ وَيَكُونُ مُحْسِنًا فِي  
ذَلِكَ وَلَا يَكُونُ مَلُومًا فِي تَرْكِهِ، فَهُوَ وَالنَّفْلُ سَوَاءٌ.





وأما الفرضُ فحكمه اللزومُ علماً وتصديقاً بالقلبِ وهو الإسلام، وعملاً بالبدنِ وهو من أركانِ الشرائع، ويكفرُ جاحده، ويفسُقُ تاركه بلا عذر، وأما حكمُ الوجوبِ فلزومه عملاً بمنزلة الفرض لا علماً على اليقين؛

### [حكم الفرض]

قال رحمه الله: (فأما الفرضُ فحكمه اللزومُ علماً) إلى قوله: (لا يُعارضُ الأصل)

أقول: لما فرغَ رحمه الله من بيانِ الأقسامِ الأربعةِ شرعَ في بيانِ أحكامِها فقال: «فأما الفرضُ فحكمه اللزومُ» إلى آخره أي: حكمُ الفرضِ لزومٌ ما في الذمةِ علماً وتصديقاً بالقلبِ وهو الإسلامُ أي: الانقيادُ وعملاً بالبدنِ للزومِ الأداءِ بدليله فيكونُ المؤدِّي مُطيعاً لربه والتاركُ عاصياً له إذ تركَ الأداءَ مُبدلاً للعملِ لا للاعتقادِ، وضدَّ الطاعةِ العصيانِ، ولهذا لا يكفرُ بالامتناعِ عن الأداءِ فيما هو من أركانِ الدينِ إلا أن يكونَ تاركاً على وجهِ الجحودِ أو على وجهِ الاستخفافِ فيكونُ كافراً، فأما بدونِ ذلك فهو عاصٍ بالتركِ من غيرِ عذرٍ فاسقٌ لخروجه عن طاعةِ ربه؛ إذ الفسقُ هو الخروجُ. من فسقت الرُطبة إذا خرجت، وسُميت الفارة فويسقة لخروجها من جحرها، ولهذا كان الفاسقُ مؤمناً عند أهل السنة لأنه غيرُ خارجٍ عن أصلِ الدينِ وأركانه اعتقاداً، ولكن عن الطاعةِ عملاً.

ثمَّ الفرضُ من أركانِ الشرعِ ويكفرُ جاحده لأنه مُبدلٌ لا اعتقاده، بخلافِ جحودِ الواجبِ حيثُ لم يُوجبِ الكفرَ لعدمِ التبدلِ؛ إذ التبدلُ يقتضي سابقه الثبوت، ولم يكن الاعتقادُ ثابتاً في الوجوبِ لعدمِ لزومِ الاعتقادِ، بخلافِ الفرضِ فإن الاعتقادَ لازمٌ فيه، ويفسُقُ تاركهُ بلا عذرٍ لما ذكرنا أنه مُبدلُ العملِ لا للاعتقادِ، ولأنَّ عملَ القلبِ إيمانٌ فكان تركهُ بالجحودِ كُفراً، وعملَ البدنِ إسلامٌ فكان تركهُ عصياناً، ثمَّ قوله: «ويكفرُ جاحده» الأولى أن يجعلَ من الإكفارِ لا من التكفيرِ؛ لما أنَّ الأوَّلَ خاصٌّ بمعنى النسبةِ إلى الكُفْرِ، والثاني مُشتركٌ،

لما في دليله من الشبهة حتى لا يكفرُ جاحده ويفسُقُ تاركه إذا استخفَّ بأخبارِ  
الآحاد، فأما متأولاً فلا، وأنكر الشافعيُّ رحمه الله هذا القسمَ وألحقه بالفرائض،  
فقلنا: [إن] <sup>(١)</sup> أنكرَ الاسمَ فلا معنى له بعد إقامة الدليل على أنه يخالفُ اسمَ  
الفريضة، و[إن] <sup>(٢)</sup> أنكرَ الحكمَ بطلَ إنكاره أيضاً؛

والخاصُّ أولى في الدلالة على المرادِ مِنَ المُشْتَرَكِ، وَمِنْهُ قَوْلُ الشاعِرِ:  
وَطائِفَةٌ قَدْ أَكْفَرُونِي بِحُبِّكُمْ      وَطائِفَةٌ قَالُوا مُسِيءٌ وَمُذْنِبٌ <sup>(٣)</sup>  
أَي: نَسَبُونِي إِلَى الكُفْرِ. كذا نُقِلَ عَن بَعْضِ المُشايخِ رَحْمَهُمُ اللهُ <sup>(٤)</sup>.



(١) ما بين المعقوفتين زيادة مني.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة مني.

(٣) من الطويل، للكُميت يخاطب آل البيت، من قصيدة مطلعها:

طربتُ وما شوقاً إلى البيضِ أطربُ      وَلَا لَعْباً مِنِّي وَذُو الشيبِ يَلْعَبُ

شرح هاشميات الكُميت (ص ٥٣).

(٤) ينظر تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم (ص: ٢٥٧).

لأن الدلائل نوعان: ما لا شبهة فيه من الكتاب والسنة، وما فيه شبهة، وهذا أمر لا ينكر، وإذا تفاوت الدليل لم ينكر تفاوت الحكم، وبيان ذلك أن النص الذي لا شبهة فيه أوجب قراءة القرآن في الصلاة

### [حكم الوجوب]

وأما حكم الوجوب فلزومه عملاً كالقرض لا لزومه علماً على اليقين؛ لما في دليله من شبهة الغلط من الراوي، حتى لا يكفر جاحده؛ لأن دليلاً لا يوجب علم اليقين، ويفسق تاركه إذا ردّ خبر الواحد على وجه الاستخفاف بأن لم يعمل بموجبه بعد أن علم صحته وموجبه قلة مبالاة بها وتهاونا، فأما إذا ترك العمل به على وجه التأويل بسبب أن عندنا تأويلاً على خلاف ما يقتضيه ظاهره فلا يكون فاسقاً، بل يكون عاملاً بأقوى الدليلين مؤولاً لأضعفهما.

وذلك كما قال الشافعي رحمه الله في التحريم:

إن المسنون أن يرفع المصلي يديه إلى منكبيه، وهو قول عمر رضي الله عنه<sup>(١)</sup>، محتجاً بحديث أبي حميد الساعدي رضي الله عنه أنه كان في عشرة من أصحابه فقال: ألا أخبركم بصلاة رسول الله، فقالوا: نعم فقال: كان إذا كبر رفع يديه إلى منكبيه<sup>(٢)</sup>.

(١) وبه قال مالك وأحمد وإسحاق وابن المنذر. ينظر: الأم للشافعي (٧ / ٢١١)، مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه (٢ / ٥١٥)، النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات (١ / ١٧٠)، المجموع شرح المذهب (٣ / ٣٠٦)،

(٢) صحيح البخاري (١ / ١٦٥)، برقم (٨٢٨)، بلفظ: عن محمد بن عمرو بن عطاء، أنه كان جالسا مع نفر من أصحاب النبي ﷺ، فذكرنا صلاة النبي ﷺ، فقال أبو حميد الساعدي: أنا كنت أحفظكم لصلاة رسول الله ﷺ، رأيت إذا كبر جعل يديه حذاء منكبيه... الحديث.

وهو قوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [الزمل: ٢٠]، وخبر الواحد وفيه شبهة عين الفاتحة، فلم يجز تغير الأول بالثاني، بل يجب العمل بالثاني على أنه تكميل لحكم الأول مع قرار الأول، وذلك فيما قلنا،

ولنا حديث وائل بن حجر رضي الله عنه أن النبي ﷺ إذا كَبَّرَ رَفَعَ يَدَيْهِ حِذَاءَ أُذُنَيْهِ (١).  
والمصير إلى هذا أولى؛ لأن فيه إثبات الزيادة؛ لأن فيه رفع اليدين إلى المنكبين وزيادة، فكان عملاً بالحديثين، وتأويل حديثه أنه عند العذر في زمان البرد حين كانت أيديهم تحت ثيابهم.  
وكما قال بعض العلماء رحمهم الله بجواز المسح على العمامة والقلنسوة (٢) لحديث بلال رضي الله عنه قال: رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَسَحَ عَلَى عِمَامَتِهِ (٣).  
وجاء في الحديث أن رسول الله بعث سرية فأخبرهم أن يمسحوا على المشاوذ والتساخين (٤)، أي: على العمام والخفاف (٥).  
وقلنا: لا يجوز ذلك لحديث جابر رضي الله عنه قال: رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ حَسَرَ الْعِمَامَةَ

(١) صحيح مسلم (١ / ٣٠١)، برقم (٤٠١)، بلفظ: أنه رأى النبي ﷺ رفع يديه حين دخل في الصلاة كبر، - وصف همام حيال أذنيه - ثم التحف بثوبه... الحديث.

(٢) هو مذهب أحمد، وبه قال أبو بكر الصديق، وعمر، وأنس، وأبو أمامة، وروي عن سعد بن مالك، وأبي الدرداء - رضي الله عنهم - وبه قال عمر بن عبد العزيز، والحسن، وقتادة، ومكحول، والأوزاعي، وأبو ثور، وابن المنذر. وقال الحنفية والمالكية والشافعية لا يمسح، وبه قال وقال عروة، والنخعي، والشعبي، والقاسم. ينظر: الأصل للشيباني (١ / ٧٢)، بحر المذهب للرويان (١ / ٩٦)، المغني لابن قدامة (١ / ٢١٩)، حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني (١ / ١٩٥).

(٣) سنن أبي داود (١ / ٣٩)، برقم (١٥٣) بلفظ: «كان يخرج يقضي حاجته، فأتيه بالماء فيتوضأ، ويمسح على عمامته وموقيه». وخبر المسح في صحيح البخاري (١ / ٥٢)، برقم (٢٠٥) عن عمرو بن أمية، عن أبيه.

(٤) سنن أبي داود (١ / ٣٦)، برقم (١٤٦) بلفظ: عن ثوبان، قال: «بعث رسول الله ﷺ سرية، فأصابهم البرد فلما قدموا على رسول الله ﷺ أمرهم أن يمسحوا على العصائب والتساخين».

(٥) ينظر العين (٦ / ٢٨٠).

وكذلك الكتابُ أوجبَ الركوعَ وخبرُ الواحدِ أوجبَ التعديلَ، وكذلك الطوافُ مع الطهارةِ فمن ردَّ خبرَ الواحدِ فقد ضلَّ عن سواءِ السبيلِ، ومن سواه بالكتابِ والسنةِ المتواترةِ فقد أخطأ في رفعه عن منزلتهِ ووضع الأعلی عن منزلتهِ،

عَنْ رَأْسِهِ وَمَسَحَ عَلَى نَاصِيَتِهِ<sup>(١)</sup>.

وتأويلُ حديثِ بلالٍ رضيَ اللهُ عنه أَنَّهُ كَانَ بَعِيداً مِنْهُ فَظَنَّ أَنَّهُ مَسَحَ عَلَى الْعِمَامَةِ حِينَ لَمْ يَضَعَهَا عَنْ رَأْسِهِ.

وتأويلُ الحديثِ الآخرِ أَنَّهُ ﷺ خَصَّ بِهِ تِلْكَ السَّرِيَةَ لِعِذْرِ بِهِمْ، فَقَدْ كَانَ يَخْصُ بَعْضُ أَصْحَابِهِ بِأَشْيَاءَ كَمَا أَجَازَ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لِبَسِّ الْحَرِيرِ.

وهذا كثيرُ النظير<sup>(٢)</sup>، ثُمَّ لِلتَّوْبِيلِ وَجُوهٌ قَدْ يَكُونُ عَدَمُ صِحَّةِ الْإِتِّصَالِ وَقَدْ يَكُونُ بِصَرَفِ الْمَعْنَى الظَّاهِرِ لِلخَبَرِ إِلَى مَعْنَى آخَرَ لَا عِتْرَاضِ دَلِيلٍ أَقْوَى مِنْهُ كَمَا مَرَّ، وَقَدْ يَكُونُ بِدَعْوَى النِّسْخِ وَيُتْرَجِّحُ الْحَدِيثُ بِفِقْهِ الرَّاويِ وَنَحْوِ ذَلِكَ، وَأَنْكَرَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ قَسَمَ الْوَاجِبِ وَالْحَقُّهُ بِالْفَرَائِضِ<sup>(٣)</sup>، فَإِنْ كَانَ إِنْكَارُهُ ذَلِكَ لِلْإِسْمِ فَلَا مَعْنَى لِلْإِنْكَارِ بَعْدَ إِقَامَةِ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّهُ يُجَالِفُ اسْمَ الْفَرْضِ لُغَةً وَشَرْعاً، وَإِنْ كَانَ إِنْكَارُهُ لِلْحُكْمِ فَبَاطِلٌ أَيْضاً؛ لِأَنَّ الدَّلِيلَ نَوْعَانِ، مَا لَا شُبُهَةَ فِيهِ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَمَا فِيهِ شُبُهَةٌ وَهُوَ أَمْرٌ لَا يُسَوِّغُ إِنْكَارَهُ، وَإِذَا تَفَاوَتَ الدَّلِيلُ لَمْ يُنْكَرْ تَفَاوُتُ الْحُكْمِ؛ إِذْ ثُبُوتُ الْحُكْمِ بِحَسَبِ الدَّلِيلِ؛ لِأَنَّهُ نَتِيجَتُهُ، فَمَهْمَا كَانَ الدَّلِيلُ أَقْوَى كَانَ الْمَدْلُولُ وَهُوَ الْحُكْمُ أَقْوَى، وَيَبَيَّنُ أَنَّ الدَّلِيلَ نَوْعَانِ مَا لَا شُبُهَةَ فِيهِ وَمَا فِيهِ شُبُهَةٌ، أَنَّ النَّصَّ الَّذِي لَا شُبُهَةَ فِيهِ أَوْجِبَ قِرَاءَةَ الْقُرْآنِ فِي الصَّلَاةِ وَهُوَ قَوْلُهُ

(١) لم أقف عليه، وفي مسند الشافعي (ص: ١٤) مرسلأ عن عطاء أن رسول الله ﷺ توضأ فحسر العمامة ومسح مقدم رأسه، أو قال: ناصيته بالماء.

(٢) ينظر المبسوط للسرخسي (١/ ١٠١).

(٣) وهو قول المالكية والحنابلة في رواية عن أحمد. ينظر: التقريب والإرشاد (الصغير) (١/ ٢٩٤)، العدة في أصول الفقه (١/ ١٦٢)، التبصرة في أصول الفقه (ص: ٩٤).

وإنما الطريقُ المستقيمُ ما قلنا، وكذلك السعيُّ في الحجِّ والعمرة، وما أشبه ذلك، وكذلك تأخيرُ المغربِ إلى العشاءِ بالمزدلفة واجبٌ ثبتَ بخبر الواحد،

تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل: ٢٠] وإِنَّمَا تَعَيَّنَ ذَلِكَ الْأَمْرُ فِي حَقِّ الصَّلَاةِ بِالاسْتِدْلَالِ بِسَبَاقِ هَذِهِ الْآيَةِ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَى﴾ [المزمل: ٢٠] الْآيَةِ [وَبِسَبَاقِهَا] (١) وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [المزمل: ٢٠] وَبِالاسْتِدْلَالِ بِدَلَالَةِ الْإِجْمَاعِ؛ لِأَنَّهُمْ أَجْمَعُوا عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ لِلْجُوبِ وَلَا وَجُوبَ خَارِجَ الصَّلَاةِ فَتَعَيَّنَ فِي الصَّلَاةِ، وَالْقُرْآنِ يَتَنَاوَلُ الْفَاتِحَةَ وَغَيْرَهَا، فَإِذَا قَرَأَ سُورَةَ سِوَى الْفَاتِحَةِ وَلَمْ يَقْرَأِ الْفَاتِحَةَ فَقَدْ أَتَى بِهَا هُوَ مَأْمُورٌ بِهِ فَيَقْضَى بِالْجَوَازِ، وَخَبَرُ الْوَاحِدِ وَهُوَ قَوْلُهُ ﷺ: لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ. عَيَّنَ الْفَاتِحَةَ، وَفِي خَبَرِ الْوَاحِدِ شُبْهَةٌ فِي طَرِيقِهِ فَلَمْ يَجْزِ تَغْيِيرُ الْأَوَّلِ وَهُوَ النَّصُّ الْمَوْجِبُ لِقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ فِي الصَّلَاةِ بِالثَّانِي وَهُوَ خَبَرُ الْوَاحِدِ لِضَعْفِهِ، فَلَا تَجُوزُ الزِّيَادَةُ عَلَى الْأَوَّلِ بِالثَّانِي؛ لِأَنَّهُ لَا يَصْلُحُ لِنَسْخِ الْكِتَابِ، وَفِي الزِّيَادَةِ نَسْخٌ، وَكَذَا لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الثَّانِي بَيَانًا لِلأَوَّلِ؛ لِأَنَّ حُكْمَ الْكِتَابِ جَوَازُ الصَّلَاةِ بِالْقِرَاءَةِ عَلَى وَجْهِ الْإِطْلَاقِ، وَعَلَى تَقْدِيرِ أَنْ نَجْعَلَ خَبَرَ الْوَاحِدِ بَيَانًا لَهُ يَصِيرُ مُقَيَّدًا بِأَنَّهُ لَا تَجُوزُ الصَّلَاةُ إِلَّا بِقِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ، فَلَا يَبْقَى يُسْرًا بَلْ يَنْقَلِبُ عُسْرًا، وَإِنَّهُ خِلَافُ حُكْمِ الْكِتَابِ، وَلِأَنَّ تَقْيِيدَ الْمُطْلَقِ نَسْخٌ، وَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَإِذَا لَمْ يَجْزِ مَا سَبَقَ ذِكْرُهُ يَجِبُ الْعَمَلُ بِالثَّانِي وَهُوَ خَبَرُ الْوَاحِدِ عَلَى أَنَّهُ مَكْمَلٌ حُكْمِ الْأَوَّلِ وَهُوَ النَّصُّ مَعَ قَرَارِ الْأَوَّلِ عَلَى حَالِهِ مِنْ غَيْرِ تَغْيِيرٍ، فَإِنَّ الْوَاجِبَ مَكْمَلٌ لِلْفَرْضِ وَذَلِكَ فِيمَا قُلْنَا، وَهُوَ أَنَّهُ يَجِبُ قِرَاءَةُ الْفَاتِحَةِ، لَا تَفْسُدُ الصَّلَاةُ بِتَرْكِهَا؛ لِأَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ مُقَرَّرٌ لِحُكْمِ الْأَوَّلِ؛ لِأَنَّ حُكْمَ الْأَوَّلِ وَجُوبَ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ، وَبَعْدَ مَا أَوْجَبْنَا الْفَاتِحَةَ لَمْ يَتَغَيَّرْ ذَلِكَ؛ لِأَنَّ مُقْتَضَى الْكِتَابِ أَنْ تَجُوزَ الصَّلَاةُ بِأَيِّ سُورَةٍ قَرَأَ لَمْ يَتَبَدَّلْ ذَلِكَ الْحُكْمُ بِوَجُوبِ الْفَاتِحَةِ عِنْدَنَا فَلَمْ يَجْزِ تَغْيِيرُ الْأَوَّلِ بِالثَّانِي؛ لِأَنَّهُ لَا شُبْهَةَ فِي الْأَوَّلِ، وَفِي ثُبُوتِ الثَّانِي شُبْهَةٌ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَرَاعَيْنَا كِتَابَ اللَّهِ

(١) ما بين المعقوفين زيادة مني.

وإذا صلى في الطريق أمر بالإعادة عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله عملاً بخبر الواحد، فإن لم يفعل حتى طلع الفجر سقطت الإعادة؛ لأن تأخير المغرب إنما وجب إلى وقت العشاء وقد انتهى وقت العشاء فانتهى العمل،

تعالى الثابت باليقين ولم نلحق به زيادة، وراعينا خبر الواحد بأن عملنا به، والأصل في خبر الواحد وجوب العمل دون [العلم] (١) ويجوز أن يكون الشيء واجباً ولا يكون ركناً.

فإن قيل: لا نسلم أنه لا شبهة في الأول وهو الكتاب بل فيه شبهة؛ لأنه نص عام خص منه ما دون الآية فيخص ما وراءه بخبر الواحد، فيجب تعيين الفاتحة قرصاً كما هو مقتضى خبر الواحد، قلنا ثبت عدم الجواز فيما دون الآية بمعنى لا يوجد ذلك في الآية وهو أن ما دون الآية وإن كان من القرآن لا يسمى قارئ القرآن / س: ١٧٢ / على الإطلاق، حتى جوز بعض العلماء قراءة ما دون الآية للجنب والحائض لهذا المعنى (٢)، فلما لم يتناول اسم القرآن على الإطلاق لم يكن عدم جواز الصلاة بها دون الآية بسبب أنه مخصوص من قوله تعالى: ﴿فَأَقْرءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [الزمل: ٢٠] فكان هو حينئذ عاماً لم يخص منه شيء فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد، ولأنه لو جاز بها دون الآية لكان من القرآن لوجب أن يجوز بحرف واحد؛ لأنه من القرآن، ولم يقل به أحد (٣).

فإن قيل: يجب أن لا يثبت الوجوب أيضاً بخبر الواحد؛ لأنه جاء مخالفاً للكتاب؛ لأن الكتاب يقتضي الجواز بدون الفاتحة، والخبر يقتضي الجواز بها لا غير، وقال ﷺ في خبر الواحد: وما خالفه فردوه (٤).

(١) في س: الحكم.

(٢) قاله الطحاوي. ينظر: المبسوط للسرخسي (٣ / ١٥٢)، تحفة الفقهاء (١ / ٣٢).

(٣) ينظر: شرح مختصر الطحاوي للجصاص (١ / ٦٩٥)، أصول السرخسي (١ / ٢٨٠).

(٤) لم أقف على هذا اللفظ إلا في كتب الفقه والأصول، وفي مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (١ / ١٧٠) بلفظ: «ألا إن رعى الإسلام دائرة». قال: كيف نضع يا رسول الله؟ قال: اعرضوا حديثي على الكتاب، فما =

فلا يبقى الفساد من بعد إلا بالعلم، وخبر الواحد لا يُوجبُه ولا يعارض حكم الكتاب فلا يفسدُ العشاء، وكذلك الترتيب في الصلوات واجبٌ بخبر الواحد، فإذا ضاق الوقتُ أو كثرت الفوائتُ فصار معارضاً بحكم الكتاب بتغيير الوقتية سقط العملُ به،

قلنا: ذلك الردُّ إنما يكونُ فيما إذا لم يكن العملُ بخبر الواحدٍ ممكنًا مع العملِ بالكتاب، وهما ممكنٌ على الوجه الذي قلنا بأن يكونُ مكملًا لموجبِ الكتاب وهو أن يُحملَ على الوجوبِ.

قوله: «وكذلك الكتاب» أي: قوله تعالى: ﴿وَأَزْكُوا﴾ [الحج: ٧٧] أوجبَ الرُّكوعَ أي: أصلَ الرُّكوع، وخبر الواحدِ وهو قوله ﷺ للأعرابيِّ الذي أخفَّ صلاته: قُمْ صَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ. أوجبَ تعديلَ الأركان، وكذلك الطَّوافُ مع الطَّهَّارَةِ فَإِنَّ فَرَضِيَّةَ الطَّوَّافِ بِدَلِيلِ مَقْطُوعِ بِهِ وَهُوَ الْكِتَابُ، وَاشْتِرَاطُ الطَّهَّارَةِ فِيهِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَهُوَ قَوْلُهُ ﷺ: الطَّوَّافُ بِالْبَيْتِ صَلَاةٌ. شَبَّهَ الطَّوَّافَ بِالصَّلَاةِ، فَمَنْ رَدَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ مِنْ غَيْرِ تَأْوِيلٍ كَمَا فَعَلَهُ أَهْلُ الْاِعْتِرَالِ فَقَدْ ضَلَّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ، وَهُوَ طَرِيقُ الْعَدْلِ الْمُسْتَقِيمِ، وَمَنْ سَوَّى ذَلِكَ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمُتَوَاتِرَةِ كَمَا فَعَلَهُ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ لِيَكُونَ خَبَرُ الْوَاحِدِ مُثْبِتًا لِلْفَرَضِيَّةِ كَالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمُتَوَاتِرَةِ فَقَدْ أَخْطَأَ؛ لِأَنَّهُ رَفَعَ الدَّلِيلَ الَّذِي فِيهِ شُبْهَةٌ عَن دَرَجَتِهِ وَحَطَّ الدَّلِيلَ الْأَعْلَى الَّذِي لَا شُبْهَةَ فِيهِ عَن مَنزِلَتِهِ، وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا تَقْصِيرٌ لَا يَجُوزُ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ بَعْدَ الْوُقُوفِ عَلَيْهِ بِالتَّأَمُّلِ، أَلَا تَرَى أَنَا لَوْ أَفْسَدْنَا الصَّلَاةَ بِتَرْكِ التَّعْدِيلِ كَمَا تُفْسِدُهَا بِتَرْكِ الْفَرِيضَةِ لَكُنَّا رَفَعْنَا خَبَرَ الْوَاحِدِ عَمَّا هُوَ دَرَجَتُهُ فِي الْحُجَّةِ وَلَوْ لَمْ نَدْخُلْ نُقْصَانًا فِي الصَّلَاةِ بِتَرْكِ التَّعْدِيلِ لَكُنَّا حَطَطْنَا عَنْ مَنزِلَتِهِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مُوجِبٌ لِلْعَمَلِ، وَكَذَا الْقَوْلُ بِفَسَادِ أَصْلِ الطَّوَّافِ عِنْدَ تَرْكِ الطَّهَّارَةِ إِحْطَاءً لِخَبَرِ الْوَاحِدِ بِالنَّصِّ الْمَقْطُوعِ، وَالْقَوْلُ بِأَنَّهُ يَتِمَّكُنُ نُقْصَانٌ فِي الطَّوَّافِ حَتَّى يُعِيدَهُ مَا دَامَ بِمَكَّةَ، وَإِذَا رَجَعَ إِلَى أَهْلِهِ يَنْجِبُ ذَلِكَ النُّقْصَانَ بِالدَّمِ عَمَلٌ بِدَلِيلِهِ كَمَا هُوَ مُوجِبُهُ، وَإِنَّمَا الطَّرِيقُ

= وافقه فهو مني وأنا قلته». قال الهيثمي: رواه الطبراني في الكبير، وفيه يزيد بن ربيعة، وهو متروك منكر الحديث.



وثبت الحطيم من البيت بخبر الواحد، فجعلنا الطواف واجباً لا يعارض  
الأصل،

المستقيم ما قاله أصحابنا رحمهم الله كما عرفت.

وكذلك السعي بين الصفا والمروة ثابت بخبر الواحد، وهو قوله ﷺ: **إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ عَلَيْكُمْ السَّعْيَ فَاسْعُوا.**

إذ المعنى: كُتِبَ استحباباً كما في قوله تعالى: ﴿إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾ [البقرة: ١٨٠] الآية فكان واجباً لا ركناً كما قال الشافعي رحمه الله.

وكذا العمرة ثابتة بخبر الواحد وهو قوله ﷺ: **الْحَجُّ فَرِيضَةٌ وَالْعُمْرَةُ تَطَوُّعٌ** (١).

فكانت سنة لا فريضة كما قاله الشافعي رحمه الله استدلالاً بقوله ﷺ: **الْعُمْرَةُ فَرِيضَةٌ كَفَرِيضَةِ الْحَجِّ** (٢).

لأن خبر الواحد غير مثبت للفريضة مع أن تأويله أن العمرة مقدرة بأعمال كالحج؛ إذ الفرض لغة هو التقدير وما أشبه ذلك كالأضحية وصدقة الفطر وإصابة لفظة السلام والصلاة على النبي ﷺ وقراءة التشهد فإن تلك كلها تخرج على هذا الذي ذكرناه، وكذلك تأخير صلاة المغرب يوم عرفة إلى العشاء في المزدلفة ليجمع فيها بينهما مع الإمام واجب عند أبي حنيفة ومحمد رحمه الله عليهما ثبت وجوبه بخبر الواحد وهو قوله ﷺ: **لِأَسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فِي طَرِيقِ الْمُزْدَلِفَةِ وَكَانَ رَدِيفَ رَسُولِ اللَّهِ: الصَّلَاةُ أَمَامَكَ** (٣). أي: وقت الصلاة وهذا إشارة إلى أن التأخير واجب؛ لأنه إخبار والإخبار أكد من صيغة الأمر في

(١) مصنف ابن أبي شيبة (٣ / ٢٢٣)، برقم (١٣٦٤٨).

(٢) سنن الدارقطني (٣ / ٣٤٥)، برقم (٢٧١٧)، بلفظ: الحج والعمرة فريضتان... الحديث.

(٣) صحيح البخاري (١ / ٤٠)، كتاب الوضوء - باب إسباغ الوضوء، برقم (١٣٩)، صحيح مسلم

(٢ / ٩٣١)، برقم (١٢٨٠).

الدلالة على الوجوب لما عُرِفَ فإذا صَلاها في طريق مُزدلفة لم يكن عندهما عملاً بخير الواحد وأمر بإعادتها ما لم يطلع الفجر ليصير جامعاً بين الصلاتين<sup>(١)</sup>، فإن لم يُعدها حتى طلع الفجر سقطت الإعادة؛ لأن تأخير المغرب إنما وجب إلى وقت العشاء ليُمكنه الجمع بين الصلاتين في المُزدلفة وقد انتهى وقت العشاء فانتهى العمل بخير الواحد، فلا يبقى الفساد من بعد مُضي وقت العشاء؛ لأنه إنما تجب الإعادة عند فساد ذلك المؤدى ما دام وقت العشاء باقياً، وإذا انتهى الوقت لا يبقى فسادُه إلا في حق العلم لا في حق الإعادة، ونحن لا نعلم فسادُه؛ لأن خبر الواحد لا يُوجب العلم ولا يُعارض هو حكم الكتاب فلا يُثبت العلم بالفساد فلا تفسد العشاء أي: العشاء الأول وهي المغرب فلا يلزم قضاؤها بعد طلوع الفجر، وكذلك الترتيب بين الصلوات ثبت وجوبه بخير الواحد وهو قوله ﷺ: مَنْ نَامَ عَن صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلَمْ يَذْكُرْهَا إِلَّا وَهُوَ مَعَ الْإِمَامِ فَلْيُصَلِّ الَّتِي هِيَ فِيهَا ثُمَّ لِيُصَلِّ الَّتِي ذَكَرَهَا ثُمَّ لِيُعِيدَ الَّتِي صَلَّى مَعَ الْإِمَامِ<sup>(٢)</sup>.

فإذا ضاق الوقت أو كثرت الفوائت فصار خبر الواحد معارضاً بحكم الكتاب حيث يقتضي حكم الكتاب جواز الوقتية ويقتضي حكم خبر الواحد عدم جوازها وتغيرها سقط العمل بخير الواحد لكونه لا يصلح معارضاً بحكم الكتاب، فلهذا سقط الترتيب عند ضيق الوقت وكثرة الفوائت.

وَبُتَّ كَوْنُ الْحَطِيمِ مِنَ الْبَيْتِ بِخَيْرِ الْوَاحِدِ وَهُوَ قَوْلُهُ ﷺ: الْحَطِيمُ مِنَ الْبَيْتِ<sup>(٣)</sup>.

(١) وبه قال زفر والحسن. ينظر: أصول السرخسي (١ / ١١٦)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٢ / ١٥٥).

(٢) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وفي السنن الكبرى للبيهقي (٢ / ٣١٣)، برقم (٣١٩٣)، بلفظ: «من نسي صلاة فلم يذكرها، إلا وهو مع الإمام فليصل مع الإمام، فإذا فرغ من صلاته فليعد الصلاة التي نسي، ثم ليعد الصلاة التي صلى مع الإمام».

(٣) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وفي صحيح البخاري (٢ / ١٤٦)، كتاب الحج باب فضل مكة وبنائها، برقم (١٥٨٤)، بلفظ: عن عائشة رضي الله عنها، قالت: سألت النبي ﷺ عن الجدر أمن البيت هو؟ قال: «نعم» قلت: فما لهم لم يدخلوه في البيت؟ قال: «إن قومك قصرت بهم النفقة» قلت: فما شأن بابه مرتفعاً؟ =

فَجَعَلْنَا الطَّوَّافَ بِالْحَطِيمِ واجِباً؛ لَأَنَّ الطَّوَّافَ حَوْلَهُ عَمَلٌ بِخَيْرِ الْوَاحِدِ عَلَى وَجْهِ لَا يُعَارِضُ الْكِتَابَ؛ إِذِ الطَّوَّافُ حَوْلَ الْحَطِيمِ طَوَّافٌ حَوْلَ الْبَيْتِ ثُمَّ الطَّوَّافُ حَوْلَ الْحَطِيمِ إِنَّمَا يَجِبُ إِذَا ثَبَتَ عَلَى وَجْهِ لَا يُعَارِضُ الْأَصْلَ وَهُوَ مَا ثَبَتَ بِالْكِتَابِ حَتَّى إِذَا تَوَجَّهَ إِلَى الْحَطِيمِ مُسْتَدْبِرَ الْكَعْبَةِ لَا يَجُوزُ لَأَنَّ فِيهِ مُعَارَضَةً لِلْكِتَابِ؛ إِذِ التَّوَجُّهُ إِلَى الْبَيْتِ ثَبَتَ بِكِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى، وَكَوْنُ الْحَطِيمِ مِنَ الْبَيْتِ ثَبَتَ بِخَيْرِ الْوَاحِدِ، وَهُوَ لَا يَصْلُحُ مُعَارِضاً لَهُ فَيَجِبُ الْعَمَلُ بِالْكِتَابِ حَيْثُ دُونَ خَيْرِ الْوَاحِدِ، بِخِلَافِ مَا إِذَا لَمْ يَكُنْ مُعَارِضاً لِلْكِتَابِ حَيْثُ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ لِإِمْكَانِهِ لِعَدَمِ الْمُعَارَضَةِ.



= قال: «فعل ذلك قومك، ليدخلوا من شاءوا ويمنعوا من شاءوا، ولولا أن قومك حديث عهدهم بالجاهلية، فأخاف أن تنكر قلوبهم، أن أدخل الجدر في البيت، وأن ألصق بابه بالأرض».

وحكمُ السنة أن يطالب المرء بإقامتها من غير افتراضٍ ولا وجوبٍ؛ لأنها طريقةُ أمرنا بإحيائها، فيستحقُّ اللائمة بتركها إلا أن السنةَ عندنا قد تقعُ على سنة النبي عليه السلام وغيره، وقال الشافعيُّ رحمه الله: مطلقها طريقةُ النبي صلى الله عليه وسلم،

### [حُكْمُ السُّنَّةِ]

قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: (وَحُكْمُ السُّنَّةِ أَنْ يُطَالَبَ الْمَرْءُ بِإِقَامَتِهَا مِنْ غَيْرِ افْتِرَاضٍ وَلَا وَجُوبٍ) إِلَى قَوْلِهِ: (فَذَلِكَ مِنْ حُكْمِ الْوَجُوبِ)

أقول: حُكْمُ السُّنَّةِ أَنْ يُطَالَبَ الْمَرْءُ بِإِقَامَتِهَا لِأَنَّ السُّنَّةَ طَرِيقَةً أَمَرْنَا بِإِحْيَائِهَا فَقَدْ ثَبَتَ بِالذَّلِيلِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مُتَّبَعٌ فِيهَا سَلَكَ مِنْ طَرِيقِ الدِّينِ قَوْلًا وَفِعْلًا وَكَذَا الصَّحَابَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ بَعْدَهُ فَيُثَبِّتُ اللَّوْمُ عَلَى تَرْكِهَا، وَهَذَا الْإِتْبَاعُ الثَّابِتُ بِمُطْلَقِ السُّنَّةِ خَالٍ عَنِ صِفَةِ الْفَرْضِيَّةِ وَالْوَجُوبِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ السُّنَّةُ مِنْ أَعْلَامِ الدِّينِ وَشَعَائِرِ الْإِسْلَامِ فَحِينَئِذٍ تَكُونُ بِمَنْزِلَةِ الْوَاجِبِ فِي حَقِّ الْعَمَلِ كَالْأَذَانِ وَالْجَمَاعَةِ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَحُكْمُ السُّنَّةِ قَرِيبٌ مِنْ حُكْمِ الْوَاجِبِ فِي الْمَطَالِبَةِ بِالْأَدَاءِ، لِكِنَّهَا تَفَاوُتُ فِي جِزَاءِ التَّرْكِ، فَإِنَّ تَارِكَ الْوَاجِبِ يَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ، وَتَارِكَ السُّنَّةِ يَسْتَحِقُّ الْعِتَابَ، وَالْعِقَابُ فَوْقَ الْعِتَابِ كَمَا أَنَّ الْوَاجِبَ فَوْقَ السُّنَّةِ لِتَكُونَ الْمُواخَذَةُ عَلَى التَّرْكِ بِقَدْرِ الْمَشْرُوعِ كَمَا لَمْ وَقَصُورًا، لَكِنَّ السُّنَّةَ عِنْدَنَا تَقَعُ عَلَى سُنَّةِ النَّبِيِّ ﷺ وَغَيْرِهِ مِنَ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ.

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: مُطْلَقُ السُّنَّةِ طَرِيقَةُ النَّبِيِّ ﷺ لَا غَيْرُ.

قَالَ ذَلِكَ فِي أَرْشِ مَا دُونَ النَّفْسِ فِي النِّسَاءِ أَنَّهُ لَا يَتَنَصَّفُ إِلَى الثَّلَاثِ أَي: ثُلُثِ الدِّيَةِ؛ لِقَوْلِ سَعِيدِ بْنِ الْمَسِيْبِ: السُّنَّةُ.

وَيَبَيِّنُ ذَلِكَ فِي دِيَاتِ الْمَبْسُوطِ وَهُوَ مَا رُوِيَ عَنْ رَبِيعَةَ أَنَّهَا قَالَتْ: قُلْتُ لِسَعِيدِ بْنِ الْمَسِيْبِ:

قال ذلك في أرش ما دون النفس في النساء إنه لا يتنصف إلى الثلث لقول سعيد بن المسيب رضي الله عنه: السنة، وقال ذلك في قتل الحر بالعبد وعندنا هي مطلقة لا قيد فيها فلا يقيد بلا دليل،

مَا تَقُولُ فِيمَنْ قَطَعَ إِصْبَعُ امْرَأَةٍ؟ قَالَ: عَلَيْهِ عَشْرٌ مِنَ الْإِبِلِ، قُلْتُ: فَإِنْ قَطَعَ الْإِصْبَعَيْنِ؟ قَالَ: عَشْرُونَ مِنَ الْإِبِلِ، قُلْتُ: فَإِنْ قَطَعَ ثَلَاثَةَ أَصَابِعَ؟ قَالَ: عَلَيْهِ ثَلَاثُونَ مِنَ الْإِبِلِ، قُلْتُ: فَإِنْ قَطَعَ أَرْبَعَ أَصَابِعَ؟ قَالَ: عَلَيْهِ عَشْرُونَ مِنَ الْإِبِلِ، قُلْتُ: سُبْحَانَ اللَّهِ! لَمَا كَثُرَ أَلْمَاهَا وَاشْتَدَّ مُصَابُهَا قَلَّ أَرْشُهَا قَالَ: أَعْرَاقِي أَنْتَ؟ فَقُلْتُ: لَا بَلْ جَاهِلٌ مُسْتَرَشِدٌ أَوْ عَاقِلٌ مُسْتَشَبٌ، فَقَالَ: السُّنَّةُ، أَي: السُّنَّةُ هَكَذَا.

وَأَرَادَ بِهَا سُنَّةَ النَّبِيِّ ﷺ، فَأَخَذَ الشَّافِعِيُّ رَحْمَةَ اللَّهِ هَذَا، وَقَالَ: السُّنَّةُ إِذَا أُطْلِقَتْ فَالْمُرَادُ بِهَا سُنَّةُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ (١).

وَيُرْوَى حَدِيثًا أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: تَعَاوَلُ الْمَرْأَةُ الرَّجُلَ إِلَى ثُلْثِ الدِّيَةِ (٢).

أَي: تُسَاوِيهِ فِي الدِّيَةِ.

وَقَالَ فِي الْمَغْرِبِ: وَعَنْ ابْنِ الْمُسَيْبِ الْمَرْأَةُ تَعَاوَلُ الرَّجُلَ إِلَى ثُلْثِ دِيَّتِهَا، أَي: تُسَاوِيهِ فِي الْعَقْلِ تَأْخُذُ كَمَا يَأْخُذُ الرَّجُلُ. (٣) قَالَ (٤): فَإِذَا زِدَادَتْ حَيْثُ تُنْصَفُ، فَقِيلَ لَهُ: كُلَّمَا زَادَ الْأَمُّ انْتَقَصَ الْأَرَشُ؟ فَقَالَ: السُّنَّةُ أَي: السُّنَّةُ هَكَذَا.

فَحَمَلَهَا الشَّافِعِيُّ رَحْمَةَ اللَّهِ عَلَى سُنَّةِ النَّبِيِّ وَهُوَ يَقْبَلُ مَرَاثِلَ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ؛ لِأَنَّهُ تَتَبَعَ فَوَجَدَ مَرَاثِلَهُ مَسَانِيدَ، وَكَذَلِكَ قَالَ الشَّافِعِيُّ رَحْمَةَ اللَّهِ فِي قَوْلِ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ رَحْمَةَ اللَّهِ:

(١) ينظر: أصول السرخسي (١ / ١١٤)، المبسوط للسرخسي (٢٦ / ٧٩).

(٢) موطأ مالك (٥ / ١٢٥٠) موقوفاً على سعيد بن المسيب، ولم أفق عليه مرفوعاً.

(٣) المغرب في ترتيب المغرب (ص: ٣٢٤).

(٤) كأن قبلها سقط كلام؛ إذ عبارة المغرب انتهت عند كلمة: الرجل.

وكان السلف يقولون: سنة العُمَريين، والسننُ نوعان: سنة الهدى، وتاركها يستوجبُ إساءةً وكرهيةً، والزوائد، وتاركها لا يستوجبُ إساءةً، كسيرِ النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وعوده،

لا يُقتلُ الحرُّ بالعبدِ السنة، إنَّها سنةُ النبي ﷺ (١).

قال علي رضي الله عنه: إنَّ من السنة أن لا يُقتل الحرُّ بالعبد.

فحملها الشافعي رحمه الله على سنة النبي ﷺ (٢)، وإرسال علي رضي الله عنه مقبول؛ لأنَّ إرسال الصحابة رضي الله عنهم مقبولٌ بالإجماع؛ لكونه محمولاً على السماع ولهذا لا يرى الشافعي تقليد الصحابيِّ ويُقدِّم القياس على قولهم؛ لأنَّ طريقة الصحابيِّ لم تكن متبعةً عندهُ والسنة عبارة عن الطريقة المسلوكة المتبعة، فلا يُطلق اسمُ السنة على طريقتهم عنده.

وعندنا السنة لا تُوجبُ الاختصاص بسنة رسول الله ﷺ؛ لأنَّ السنة مُطلقة لا قيد فيها من غير دليل، مع أنَّ الدليل دالٌّ على الإطلاق وهو قوله ﷺ: مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ سَنَّ سُنَّةً سَيِّئَةً فَلَهُ وِزْرُهَا وَوِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.

وكلمة «مَنْ» عامة فلا يثبتُ المخصوص للمنافي للعموم وكان السلف رحمهم الله يُطلقون اسمَ السنة على طريقة أبي بكرٍ وعمر رضي الله عنهم وكانوا يأخذون البيعة على سنة العُمَريين، ويقولون: سنة العُمَريين (٣) أي: أبي بكرٍ وعمر بطريق التغليب، وقيل: عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز.

(١) ينظر أصول السرخسي (١ / ١١٤).

(٢) ينظر الحاوي الكبير (١٢ / ١٧).

(٣) تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ٧٨).

وعلى هذا مسائلُ بابِ الأذانِ من كتاب الصلاة اختلفت، فقبل مرةً يكره، ومرة أساء، ومرة لا بأس به؛ لما قلنا، وإذا قيل: تعبد فذلك من حكم الوجوب،

وقال ﷺ: عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ مِنْ بَعْدِي، عَضُّوا عَلَيْهَا<sup>(١)</sup>.

والسُّنَنُ نَوْعَانِ، النَّوْعُ الْأَوَّلُ سُنَّةُ الْهَدْيِ، وَتَارِكُهَا يَسْتَوْجِبُ إِسَاءَةً وَكَرَاهِيَةً، وَالنَّوْعُ الثَّانِي السُّنَنُ الزَّوَائِدُ، وَتَارِكُهَا لَا يَسْتَوْجِبُ إِسَاءَةً.

وَقَالَ مَكْحُولٌ رَحِمَهُ اللَّهُ: السُّنَّةُ سُتَّانُ سُنَّةٌ أَخَذَهَا هُدًى وَتَرَكَهَا ضَلَالَةً، وَسُنَّةٌ أَخَذَهَا حَسَنٌ وَتَرَكَهَا لَا بِأَسَ بِهِ.

فَالنَّوْعُ الْأَوَّلُ كَصَلَاةِ الْعِيدِ وَالْأَذَانِ وَالْإِقَامَةِ وَالصَّلَاةِ بِالْجَمَاعَةِ، وَلِهَذَا لَوْ تَرَكَهَا قَوْمٌ اسْتَوْجَبُوا اللَّوْمَ وَالْعِقَابَ، وَلَوْ تَرَكَهَا أَهْلُ بَلَدَةٍ وَأَصْرُوا عَلَى ذَلِكَ قُوتِلُوا عَلَيْهَا لِيَأْتُوا بِهَا، وَالثَّانِي يُقَالُ مِنْ طَرُقِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي لِيَابِسِهِ وَقِيَامِهِ وَقَعُودِهِ وَزَكَاتِهِ<sup>(٢)</sup>، فَإِنَّهُ رَوَى أَبُو سَعِيدٍ الْخُدْرِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ إِذَا جَلَسَ فِي الْمَسْجِدِ احْتَبَى بِيَدَيْهِ<sup>(٣)</sup>.

وَرَوَى سَمُرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ [قَالَ]<sup>(٤)</sup>: الْبَسُوا الشِّيَابَ الْبَيْضَ فَإِنَّهَا أَطْيَبُ وَأَطْهَرُ<sup>(٥)</sup>.

ثُمَّ سُنَّتُهُ ﷺ فِي الْعِبَادَاتِ مُتَّوَعَةً أَيْضًا، مِنْهَا مَا يُكْرَهُ تَرَكَهَا وَمِنْهَا مَا يَكُونُ التَّارِكُ مُسِيئًا، وَمِنْهَا مَا يَكُونُ الْمُتَّبِعُ مُحْسِنًا وَلَا يَكُونُ التَّارِكُ مُسِيئًا.

(١) المعجم الكبير للطبراني (١٨ / ٢٤٦)، برقم (٦١٨)، وهو جزء من حديث.

(٢) ينظر أصول السرخسي (١ / ١١٤).

(٣) السنن الكبرى للبيهقي (٣ / ٣٣٤)، برقم (٥٩١٦) بلفظ: «كان رسول الله ﷺ إذا جلس في مجلس احتبى بيديه».

(٤) زيادة مني.

(٥) مسند أحمد (٣٣ / ٣٦٤)، برقم (٢٠٢٠٠) بلفظ: «البسوا الشياب البيض، فإنها أطيب وأطهر، وكفنا فيها موناكم».

وعلى هذا تُخَرَّجُ الألفاظُ المذكورةُ في بابِ الأذانِ ولأجلِهِ اختلفتْ مسائلُهُ، فقبلَ مرَّةٍ: يكرهه أي: الأذانُ قاعداً أو جُنُباً<sup>(١)</sup>، وكذا يُكرهُ تركُ المُسافرِ الأذانَ والإقامةَ وكذا يُكرهُ تركُ استقبالِ القبلةِ<sup>(٢)</sup>، وقيلَ مرَّةً أساء كما إذا صلى أهلُ مصرِ جماعةً بغيرِ أذانٍ وإقامةٍ / س: ١٧٣ / فإنهم أساءوا لأنهم تركوا ما هو من سنن الهدى، وقيلَ مرةً لا بأس، كما إذا أذَّنَ واحدٌ وأقامَ آخر<sup>(٣)</sup>، وكذا إذا ترسَّلَ في الإقامةِ وحَدَرَ في الأذانِ<sup>(٤)</sup>؛ لما قلنا أن تاركَ سنَّةِ الهدى يَسْتَوْجِبُ إساءةً وكرهيةً، وتاركُ الزوائدِ لا يَسْتَوْجِبُ إساءةً، فدُيِّكِرُه وأساءةً من حُكْمِ سننِ الهدى، و«لا بأس» من حُكْمِ السننِ الزوائدِ، و«يُعيدُ» من حُكْمِ الوجوبِ، كما إذا أذَّنَ لِصلاةٍ قَبْلَ دُخولِ الوقتِ فإنه يَعيدُ في الوقتِ؛ لأنَّهُ على خِلافِ السنَّةِ المُتوارِثَةِ وهي قولُهُ ﷺ ليلالَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: لا تُؤذَّنُ حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ الفَجْرُ هَكَذَا وَمَدَّ يَدَهُ عَرْضاً<sup>(٥)</sup>.

ولأنَّ الأذانَ للإعلامِ وَقَبْلَ الوقتِ مُجْهِلٌ، وفي شرحِ الطحاوي يُسْتَحَبُّ إعادةُ أذانٍ أربعةً: الجُنُبِ وَالْمَرَأَةِ وَالسَّكَرَانَ وَالْمَجْنُونَ<sup>(٦)</sup>.



- (١) ينظر المبسوط للسرخسي (١ / ١٣٢).
- (٢) ينظر: الأصل للشيباني (١ / ١١١)، شرح مختصر الطحاوي للجصاص (١ / ٥٦٢)، المبسوط للسرخسي (١ / ١٣٢).
- (٣) ينظر: الأصل للشيباني (١ / ١١١)، شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٨ / ٥١٩).
- (٤) ينظر: الأصل للشيباني (١ / ١١٠)، المبسوط للسرخسي (١ / ١٣١).
- (٥) سنن أبي داود (١ / ١٤٧)، برقم (٥٣٤).
- (٦) ينظر: الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير (ص: ٨٤)، تحفة الفقهاء (١ / ١١٢)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني (١ / ٣٤٥). وقال في الاختيار لتعليق المختار (١ / ٤٤): ويستحب إعادة أذان الجنب والصبي الذي لا يعقل والمجنون والسكران والمرأة؛ ليقع على الوجه المسنون.



وأما النفلُ فما يُثابُّ المرءُ على فعلِهِ، ولا يُعاقبُ على تركِهِ، ولذلك قلنا إنَّ ما زاد على القصر من صلاة السفر نفلٌ، والنفلُ شرعٌ دائماً فلذلك جعلناه من العزائم،

### [حُكْمُ النَفْلِ]

قالَ رَحِمَهُ اللهُ: (وأما النَّفْلُ فما يُثابُّ المرءُ على فعلِهِ) إلى قولِهِ: (مِنْ جنسِ الرُّخصِ)

أقول: النَّفْلُ شرعاً هو ما يُثابُّ المرءُ على فعلِهِ، ولا يُعاقبُ على تركِهِ، ولهذا قلنا: إنَّ ما زادَ على القَصْرِ وهو الشَّفْعُ الثاني مِنْ ذَوَاتِ الأربَعِ في حقِّ المُسافرِ نَفْلٌ؛ لأنَّهُ يُثابُّ على فعلِهِ ولا يُعاقبُ على تركِهِ.

فإن قيل: حُكْمُ الزَّائِدِ على ثلاثِ آياتٍ بَعْدَ الفَائِجَةِ في الصَّلَاةِ كَذَلِكَ مَعَ أَنَّهُ لو أتى به يَقَعُ فَرَضاً، فعلى هذا يَكُونُ حُكْمُ الفَرَضِ والنَّفْلِ سَوَاءً، قلنا ذاكَ فَرَضٌ بِاعتبارِ دُخولِهِ تَحْتَ قولِهِ تعالى: ﴿فَأَقْرَعُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [الزمل: ٢٠] لِعَدَمِ تَقديرِ فِيهِ، ثُمَّ وَرُودِ البَيانِ بِتقديرِ ثلاثِ آياتٍ أو ما دونها على حَسَبِ الاختِلافِ فِيهِ بِطريقِ الاجتهادِ بِمَنعِ النُّقْصانِ دونَ الزيادةِ فكانَ انتفاءُ العِقابِ في الزائدِ عندَ التَّركِ لا يُوجِبُ نَفْيَ الفرضيةِ لِوجودِ أصلِهِ وهو ثلاثُ آياتٍ، وَتلكَ غَيْرُ مُفْتَقِرَةٍ في كونِها فَرَضاً إلى آخَرَ، ثُمَّ لما وَجَدَ الزائدُ عَلَيْهَا أُلْحِقَ بِها إلحاقاً لِلْمَزِيدِ بِالْمَزِيدِ عَلَيْهِ وإدخالاً له تَحْتَ قولِهِ تعالى: ﴿فَأَقْرَعُوا﴾ وَكانَ هذا كَتَطويلِ القِيامِ وَالرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ، فلا يُفَرِّدُ لِلْمَزِيدِ حُكْمٌ على حَدِّهِ بَعْدَ تَنَاوُلِ الفرضيةِ لِلْمَزِيدِ وَالْمَزِيدِ عَلَيْهِ.

وإنما سَقَطَتْ فَرَضِيَّةُ المَزِيدِ قَبْلَ الإتيانِ به لِلحَرَجِ فَلَمَّا تَحَمَّلَ الحَرَجَ وَأَتى به كانَ فَرَضاً نَحْوَ المُسافرِ والمَرِيضِ إذا صاماً فَإِنَّهُ يَقَعُ فَرَضاً لِدُخولِها تَحْتَ خِطابِ قولِهِ تعالى: ﴿فَلْيَصُنَّهُ﴾ [البقرة: ١٨٥] بِخِلافِ النفلِ فَإِنَّهُ غَيْرُ مُلْحَقٍ بِالشَّيْءِ الَّذِي هو فَرَضٌ وَلَمْ يُوجَدِ له سَببُ الفَرَضِ أيضاً فَلَمْ يُعْطَ حُكْمَ الفَرَضِ ولا يَلزَمُ على هذا صَوْمُ المُسافرِ فَإِنَّهُ لا يُعاقبُ على تركِهِ وَيُثابُّ

ولذلك صحَّ قاعداً وراكباً؛ لأنه ما شرعَ بلازمِ العجزِ لا محالةً فلازمُ اليسرِ،  
وهذا القدرُ من جنسِ الرخصِ،

على فعلِهِ مَعَ أَنَّهُ لَوْ صَامَ يَقَعُ فَرَضاً؛ لِأَنَّا نَقُولُ: الْمُرَادُ مِنْ قَوْلِهِ: «لَا يُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِهِ» لَوْ تَرَكَهُ  
أَصلاً، وَالْمُسَافِرُ يُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِ الصَّوْمِ فِي الْجُمْلَةِ، وَهُوَ مَا إِذَا أَدْرَكَ عِدَّةً مِنْ أَيَّامٍ أُخْرٍ وَلَمْ  
يَقْضِهِ أَصلاً فَإِنَّهُ يُعَاقَبُ عَلَيْهِ، فَلِذَلِكَ لَمْ يَكُنِ الصَّوْمُ فِي حَالَةِ السَّفَرِ تَفْلاً، ثُمَّ إِنَّ النَّفْلَ لِكُونِهِ  
مَشْرُوعاً دَائِماً غَيْرَ مُقَدَّرٍ بِوَقْتٍ جُعِلَ عَزِيمَةً، وَهَذَا لَا يَحْتَمِلُ التَّغْيِيرَ بِعَذْرِ يَكُونُ لِلْعِبَادِ حَتَّى  
لَا يَصِيرَ مَشْرُوعاً فَإِنْ قِيلَ: النَّوَافِلُ فِي الْأَوْقَاتِ الْمَكْرُوهَةِ غَيْرُ مَشْرُوعَةٍ فَلَمْ تَكُنْ شَرْعِيَّتُهَا  
دَائِمَةً، قُلْنَا: ذَلِكَ لِلْمَانِعِ وَهُوَ نِسْبَةُ تِلْكَ الْأَوْقَاتِ إِلَى الشَّيْطَانِ عَلَى مَا جَاءَتْ بِهِ السُّنَّةُ، مَعَ أَنَّ  
تِلْكَ الْكِرَاهَةَ لَا تَنْفِي نَفْسَ شَرْعِيَّةِ الصَّلَاةِ فَكَانَتْ شَرْعِيَّةَ النَّوَافِلِ دَائِمَةً.

وَزَعَمَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ أَنَّ النَّفْلَ رُخْصَةٌ لَا عَزِيمَةٌ؛ لِأَنَّهُ شُرِعَ جَبْراً لِلنُّقْصَانِ  
فِي آدَاءِ مَا هُوَ عَزِيمَةٌ مِنَ الْفَرَائِضِ، وَقَطْعاً لِيَطْمَعِ الشَّيْطَانُ فِي مَنَعِ الْعِبَادِ مِنْ آدَاءِ الْفَرَائِضِ  
مِنْ حَيْثُ إِنَّهُمْ لَمَّا رَغَبُوا فِي آدَاءِ النَّوَافِلِ مَعَ أَنَّهَا لَيْسَتْ عَلَيْهِمْ دَلٌّ ذَلِكَ عَلَى رَغْبَتِهِمْ فِي آدَاءِ  
الْفَرَائِضِ بِالطَّرِيقِ الْأَوَّلِيِّ، وَالْأَوَّلُ أَوْجَهُ؛ لِأَنَّ هَذَا الَّذِي ذَكَرُوهُ مَقْصُودُ الْآدَاءِ، فَأَمَّا النَّفْلُ  
فَمَشْرُوعٌ دَائِمٌ لَا يَحْتَمِلُ التَّغْيِيرَ بِعَارِضٍ مِنَ الْعِبَادِ، وَالرُّخْصَةُ مَا بُنِيَ عَلَى أَعْذَارِ الْعِبَادِ وَلِكُونِ  
النَّفْلِ شُرْعاً دَائِماً صَحَّ قَاعِداً أَوْ رَاكِباً مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَى الْقِيَامِ وَالنُّزُولِ؛ لِأَنَّ مَرَاعَاةَ أَرْكَانِهِ عَلَى  
التَّمَامِ مَعَ وَجُودِ وَصْفِ الدَّوَامِ كَمَا هُوَ الْمَشْرُوعُ لَهُ يُفْضِي إِلَى الْحَرَجِ وَتِلَازِمِ الْعَجْزِ عَنِ الْآدَاءِ  
قَائِماً فِي ثَانِي الْحَالِ فَاعْتَبَرَ الْعَجْزُ الَّذِي يَثْبُتُ فِي ثَانِي الْحَالِ ثَابِتاً فِي الْحَالِ فَلِدْفَعِ الْحَرَجِ الثَّابِتِ  
تَقْدِيرَاً جَازَ الْآدَاءُ عَلَى أَيِّ وَصْفٍ نَشَطَ فِيهِ، فَلِذَلِكَ لَازِمَ النَّفْلِ الْيُسْرِ، وَهَذَا الْقَدْرُ مِنَ الْيُسْرِ  
مِنْ جِنْسِ الرُّخْصِ، فَكَانَ النَّفْلُ عَزِيمَةً بِأَصْلِهِ مُتْرَخِصاً فِي وَصْفِهِ قَاعِداً وَقَائِماً رَاكِباً وَنَازِلاً  
وَمُومِياً إِذَا كَانَ رَاكِباً وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُتَوَجِّهاً إِلَى الْقِبْلَةِ، وَهَذَا كَمَا نَقُولُ فِي مَالِ الْقَاضِي وَمَالِ  
الْمَرَأَةِ الْغَنِيَّةِ إِنَّهُ وَإِنْ كَانَ مَوْجُوداً فِي الْحَالِ لَكِنَّهُ جُعِلَ مَعْدُوماً بِاعْتِبَارِ الْمَالِ؛ لِأَنَّ الْقَاضِي إِذَا  
اشْتَعَلَ بِأَشْغَالِ الْمُسْلِمِينَ يُفْنِي مَالَهُ بِنَفَقَتِهِ فَأَنْزَلْنَاهُ مَعْدُوماً فِي الْحَالِ حَتَّى يَرْتَزِقَ مِنْ مَالِ بَيْتِ

وقال الشافعي رحمه الله: لما شرع النفل على هذا الوصف وجب أن يبقى كذلك غير لازم وقد غيرتم أنتم وقلت إنما لم يفعل بعد فهو مخير فيه فبطل المؤدى حكماً له كالمظنون، وقلنا نحن: إن ما أذاه فقد صار لغيره مسلماً إليه،

المال<sup>(١)</sup>، وكذا الحاجة الدائمة للزوجة بدوام حبس الزوج لا يبقى ماله في المال فأوجبنا نفقتها على زوجها في الحال<sup>(٢)</sup>، ولما كان النفل مشتقاً على الوصفين المذكورين آخر ذكره عن ذكر سائر العزائم؛ لأنه لم يخلص عزيمة.

قال رحمه الله: (وقال الشافعي رحمه الله: لما شرع النفل على هذا الوصف) إلى قوله: (وغير ذلك)

أقول: إن الشافعي رحمه الله قال: لما شرع النفل على هذا الوصف وهو أن شرعيته على الدوام ويثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه وجب أن يبقى دائماً غير لازم بالشروع اعتباراً للبقاء بالابتداء، وقد كان مخيراً في الابتداء بين أن يشرع وأن لا يشرع فكذا في البقاء<sup>(٣)</sup>، وذلك لأن حقيقة الشيء لا تتغير في حال دون حال، وهو نفل حقيقة بعد الشروع فيبقى على صفة الثقلية كما قبل الشروع فكان مخيراً في الباقي؛ لأن آخره من جنس أوله وفي الأول كان مخيراً بين الإتيان به أو الترك فوجب أن يخير في الآخر تحقيقاً للثقلية، ويلزم من هذا إبطال ما أدى حكماً للتخيير، وقد غيرتم أنتم هذا الحكم حيث قلتم باللزوم وقلت أنا -يعني الشافعي رحمه الله- إن ما لم يفعل المتفضل بعد ذلك فهو مخير فيه فبطل المؤدى حكماً له لكونه مخيراً فيه كالمظنون، وقلنا: نعم كذلك بالنظر إلى ذاته، وإنما يلزم الإتمام لغيره وهو

(١) وإن كان ذا ثروة فلم يأخذ واحتسب في عمل القضاء فهو خير له. ينظر: المبسوط للسرخسي (١٦ / ١٠٢)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني (٨ / ٣٢).

(٢) ينظر: الأصل للشيباني (٩ / ٣٥٣)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٤ / ٢٢).

(٣) وبه قال الحنابلة. ينظر: المحصول للرازي (٢ / ٢١١)، نفائس الأصول في شرح المحصول (٤ / ١٥٢٢)، شرح مختصر الروضة (١ / ٣٤٩).

وَحَقُّ غَيْرِهِ مُحْتَرَمٌ مَضْمُونٌ عَلَيْهِ إِتْلَافُهُ وَلَا سَبِيلَ إِلَيْهِ إِلَّا بِالْإِزَامِ الْبَاقِي وَهُمَا أَمْرَانِ  
مُتَعَارِضَانِ أَعْنِي الْمُؤَدَى وَغَيْرَ الْمُؤَدَى فَوَجِبَ التَّرْجِيحُ لِمَا قُلْنَا بِالِاحْتِيَاظِ فِي الْعِبَادَةِ

صِيَانَتُهُ مَا أَدَاهُ؛ لِأَنَّ مَا أَدَاهُ الْمُتَنَفَّلُ فَقَدْ صَارَ لِغَيْرِهِ وَهُوَ اللَّهُ تَعَالَى مُسَلِّمًا إِلَيْهِ بِالْأَدَاءِ، وَهَذَا  
كَانَ مُثَابًا عَلَى ذَلِكَ، وَحَقُّ غَيْرِهِ مُحْتَرَمٌ مَضْمُونٌ عَلَيْهِ إِتْلَافُهُ وَلَا سَبِيلَ إِلَى كَوْنِ مَا أَدَاهُ حَقُّ  
غَيْرِهِ مُسَلِّمًا إِلَيْهِ مَضْمُونًا عَلَيْهِ إِتْلَافُهُ إِلَّا بِالْإِزَامِ الْبَاقِي وَهُمَا -أي: المؤدَى وغيره- أمران  
مُتَعَارِضَانِ؛ إِذِ الْمُؤَدَى يُوجِبُ إِزَامَ الْبَاقِي مِمَّا قُلْنَا، وَغَيْرُ الْمُؤَدَى لَا يُوجِبُهُ بَلْ يُوجِبُ التَّخْيِيرَ  
كَمَا قَالَ، فَوَجِبَ تَرْجِيحُ الْمُؤَدَى عَلَى غَيْرِهِ؛ لِمَا قُلْنَا أَنَّ الْمُؤَدَى حَقُّ غَيْرِهِ مَضْمُونٌ عَلَيْهِ إِتْلَافُهُ  
أَخْذًا بِالِاحْتِيَاظِ فِي الْعِبَادَةِ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَيَجِبُ الْإِتْمَامُ لِذَلِكَ وَإِنْ كَانَ نَفْلًا فِي نَفْسِهِ،  
وَيَجِبُ قَضَاؤُهُ بِالْإِفْسَادِ لَوْجُودِ التَّعَدِّيِّ عَلَى مَا هُوَ حَقُّ الْغَيْرِ.

وَالْحَاصِلُ أَنَّ الْحَقَّ نَظَرَ إِلَى جَانِبِ مَا لَمْ يُؤَدَّ وَنَحْنُ نَنْظُرُنَا إِلَى جَانِبِ مَا أُدِّيَ، وَمَا قُلْنَا  
أُولَى؛ لِأَنَّ تَرْجِيحَ جَانِبِ الْمَوْجُودِ أُولَى مِنْ جَانِبِ الْمَعْدُومِ؛ إِذِ الْمَوْجُودُ خَيْرٌ مِنَ الْمَعْدُومِ،  
وَلِأَنَّ مَا قُلْنَا أَقْرَبُ إِلَى الْإِحْتِيَاظِ.

فَإِنْ قِيلَ: النَّفْلُ بَعْدَ الشَّرْعِ قَبْلَ التَّمَامِ لَمْ يَبْصُرْ مُسَلِّمًا إِلَى اللَّهِ تَعَالَى؛ لِأَنَّ صِحَّةَ أَوَّلِ الصَّلَاةِ  
مَوْقُوفَةٌ عَلَى آخِرِهَا، وَلَا يُقَالُ فِي الْأَمْرِ الْمَوْقُوفِ إِنَّهُ مُسَلِّمٌ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، قُلْنَا: لَيْسَ كَذَلِكَ، بَلْ  
مَا قَدَّرَ مِنْ أَدَائِهِ صَارَ مُسَلِّمًا إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، وَمَا ذَكَرَ لَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَبْصُرْ اللَّهُ تَعَالَى بَلْ صَارَ لَهُ  
لَكِنْ بِإِبْطَالِ آخِرِ الصَّلَاةِ يَبْطُلُ أَوْهَا لِعَدَمِ تَجْزِئِهَا، لِأَنَّهُ لَمْ يَبْصُرْ مُسَلِّمًا إِلَيْهِ تَعَالَى، أَلَا تَرَى أَنَّ  
مُسَلِّمًا لَوْ ارْتَدَّ وَالْعِيَادُ بِاللَّهِ تَبْطُلُ أَعْمَالُهُ الصَّالِحَةُ كُلُّهَا وَلَمْ يُقَلِّ فِيهَا أَنَّهُ لَمْ تَبْصُرْ مُسَلِّمًا إِلَى اللَّهِ  
تَعَالَى، فَكَذَلِكَ هُنَا، وَالدَّلِيلُ عَلَى التَّسْلِيمِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى فِي ذَلِكَ الْقَدْرِ مَا ذَكَرْنَا أَنَّهُ لَوْ مَاتَ  
بَعْدَ الشَّرْعِ فِي الصَّلَاةِ يُثَابُ عَلَيْهِ بِقَدْرِ مَا أُدِيَ<sup>(١)</sup>، وَمَا ذَكَرْنَا مِنَ النَّفْلِ كَالنَّذْرِ فَإِنَّهُ صَارَ اللَّهُ  
تَعَالَى تَسْمِيَةً لَا فِعْلًا لِأَنَّهُ قَصَدَ الْعِبَادَةَ بِنَدْرِهِ، وَقَصَدَ الْعِبَادَةَ عِبَادَةً كَمَا وَرَدَتْ بِهِ السُّنَّةُ: مَنْ

(١) الكافي شرح البزودي (٣/ ١١٧٣ - ١١٧٤).

وهو كالنذر صار لله تعالى تسمية لا فعلاً ثمَّ وجب لصيانته ابتداء الفعل فلأنَّ  
يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه أولى، والسنن كثيرة في الصلاة والحج وغير ذلك،

همَّ بحسنة فله أجرٌ واحدٌ<sup>(١)</sup>.

ثمَّ وجب لصيانة نذره وهو قولُ ابتداءِ الفعلِ المنذورِ وهو فعلُ الصَّومِ مثلاً فلأنَّ يجب  
لصيانة ابتداءِ الفعل وهو شروعُه في الصَّومِ بقاؤه أولى.

بيان ذلك أنَّ الفعلَ أقوى من التسمية لكونها وسيلةً والفعلُ مقصوداً، ثمَّ لصيانة  
الأضعفِ وجب الأقوى وهو الابتداء، فلأنَّ يجب لصيانة الأقوى الأضعفُ وهو البقاء  
كان أولى. كذا أفاد شيخنا الإمامُ المحققُ ظهيرُ المِلَّةِ والدينِ البخاريُّ رَحِمَهُ اللهُ.

وبيان كون البقاء أضعفُ هو أنَّ البقاءَ أسهلُ من الابتداءِ ولذلك تُشترطُ النيةُ في ابتداءِ  
الصلاة دون بقاءها، ويُشترطُ الشهودُ في ابتداءِ النكاحِ دون بقائه، وعدةُ الغيرِ تمنعُ انعقادَ  
النكاحِ ولا تمنعُ بقاءه، والشيوخُ يمنعُ صحَّةَ الهبةِ في الابتداءِ لا في البقاء<sup>(٢)</sup>، والشيوخُ الطاريُّ  
لا يمنعُ صحَّةَ الرهنِ على روايةِ أبي يوسفٍ رَحِمَهُ اللهُ لذلك<sup>(٣)</sup>.

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وفي صحيح البخاري (٨ / ١٠٣)، برقم (٦٤٩١) بلفظ: عن النبي ﷺ، فيما يروي عن ربه عز وجل قال: قال: «إن الله كتب الحسنات والسيئات ثم بين ذلك، فمن هم بحسنة فلم يعملها كتبها الله له عنده حسنة كاملة، فإن هو هم بها فعملها كتبها الله له عنده عشر حسنات إلى سبع مائة ضعف إلى أضعاف كثيرة، ومن هم بسيئة فلم يعملها كتبها الله له عنده حسنة كاملة، فإن هو هم بها فعملها كتبها الله له سيئة واحدة»، وفي صحيح مسلم (١ / ١١٨)، برقم (١٣٠)، بلفظ: قال رسول الله ﷺ: «من هم بحسنة فلم يعملها، كتبت له حسنة، ومن هم بحسنة فعملها، كتبت له عشرًا إلى سبع مائة ضعف، ومن هم بسيئة فلم يعملها، لم تكتب، وإن عملها كتبت».

(٢) ينظر: المبسوط للسرخسي (١٢ / ٦٤ - ٦٥)، تحفة الفقهاء (٣ / ١٦١ - ١٦٢).

(٣) الشيوخ الطاري: كأن رهن جميع العين، ثم تفاسخا. ينظر: المبسوط للسرخسي (٢١ / ٧٢)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٦ / ١٦٣).

والعبادة في الأفعال أكثر بالنسبة إلى الأقوال ولهذا تجب الصلاة على العاجز [عن] (١)  
الأقوال القادر على الأفعال كما عرف في الأسرار.

وقد جرت النيابة في الأقوال دون الأفعال، ولأن وضع العبادة للمشقة على خلاف  
هوى النفس، وإليه أشار ﷺ بقوله: أفضل الأعمال أحزمها (٢). أي: أشقها، وهي في الأفعال  
أكثر من الأقوال، وقالوا: إن الأقوال ليزينة الأفعال حتى قال بعض العلماء (٣): إن القراءة في  
الصلاة ليست بفرض قياساً على سائر [الدين] (٤).

فإن قيل: إن العبادة لا تتم قربة إلا بإحْرِها لأنها لا تتجزأ ولما توقفت الجزء الأول على  
الآخر ليصير قربة لم يحرم إبطال ما صنع قبل أن تتم قربة، قلنا: إذا شرع في الصلاة أو الصوم  
فهو متقرب إلى الله تعالى بفعل الصلاة والصوم، والفعل حاصل وهو القيام إلى الصلاة أو  
الكف عن المشتبهات وإنما عدم ما سمي صوماً وصلاة، ومعنى القربة في الصلاة في أفعال  
هي تعظيم الله تعالى وقد وجدت، ومعنى القربة في الصوم في الكف عن اقتضاء الشهوة  
وقد حصل هذا المعنى بالبعض فحرم الإبطال، ولا يبقى صحيحاً إلا بالمضي فيما بقي؛ لأنه  
بما لا يتجزأ ثبوتاً فصار سبباً لوجوب المضي فيما بقي على الوجه الذي يبقى الأول معه  
صحيحاً، فإذا أبطله لزمته إعادته ولا تمكن إعادته إلا بيوم كامل أو بصلاة كاملة فوجب  
الكل ضرورة، وصار عند الشروع موجباً لجميع ما شرع فيه.

(١) ما بين المعقوفين في س: من.

(٢) قال في المقاصد الحسنة (ص: ١٣٠): قال المزي: هو من غرائب الأحاديث، ولم يرو في شيء من  
الكتب الستة.

(٣) هو الأصم. الفصول في الأصول (٤ / ١٤٤).

(٤) ما بين المعقوفين هكذا في س.

ولعل الصواب: الذكر؛ فقد قال الجصاص: وكقوله -يعني: الأصم-: في نفيه فرض القراءة في الصلاة؛  
لانفاق الجميع على نفي إيجاب سائر الأذكار المفعولة في الصلاة، كتسبيح الركوع، والسجود، وقراءة  
التشهد في القعدة الأولى، وذكر الاستفتاح، ونحوه فوجب أن يكون كذلك حكم القراءة؛ لأنها ذكر  
مفعول في الصلاة، فأشبهت سائر الأذكار التي ذكرنا. ينظر الفصول في الأصول (٤ / ١٤٥).

قوله: «والسُننُ كثيرةٌ في بابِ الصَّلَاةِ والحجِّ» أي: الأحاديثُ وَرَدَتْ كثيرةٌ في إلزامِ القَضَاءِ إذا أفسَدَ النَّفلُ في بابِ الصَّلَاةِ والحجِّ وَغَيْرِ ذَلِكَ<sup>(١)</sup>.



(١) كالأعتكاف، فإنه يزوم بالشروع. مسند أحمد (٤٣ / ٣٠٦) برقم (٢٦٢٦٧)، سنن أبي داود (٢ / ٣٣٠)، برقم (٢٤٥٧)، سنن الترمذي (٢ / ١٠٤)، برقم (٧٣٥) واللفظ لأحمد: عن عائشة، قالت: كنت أنا وحفصة صائمتين، فعرض لنا طعام اشتهيناه، فأكلنا منه، فجاء النبي ﷺ فبدرتني إليه حفصة، وكانت بنت أبيها، قالت: يا رسول الله، إنا كنا صائمتين اليوم، فعرض لنا طعام اشتهيناه، فأكلنا منه. فقال: «اقضيا يوماً آخر». قال العيني في فتح باب العناية بشرح النقاية (١ / ٣٩٩): وحمله -يعني قوله: اقضيا- على أنه أمرٌ نذِبَ خروجٌ عن مقتضاه بغير موجب يوجب، بل هو محفوف بما يوجب مقتضاه ويؤكد، وهو النهي عن إبطال الأعمال، ولورود القياس على نفل الحج والعمرة.

وأما الرخصُ فأربعة نوعانٍ من الحقيقة أحدهما أحقُّ من الآخر ونوعان من المجاز أحدهما أتمُّ من الآخر، أما أحقُّ نوعي الحقيقة فما استُبيحَ مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعاً فهو الكامل في الرخصة مثل المكره على إجراء كلمة الكفر أنه يرتخص له إجراؤها والعزيمة في الصبر حتى يقتل؛ لأنَّ حرمة الكفر قائمةٌ لوجوب حقِّ الله تعالى في الإيمان،

### [أنواع الرخصة]

قال رحمه الله: (وأما الرخصُ فأربعة أنواع) إلى قوله: (وأسئلته كثيرة)

أقول: الرخصة نوعان حقيقةً ومجازاً، والحقيقة قسامان أحدهما أحقُّ من الآخر أي: أكمل في معنى الرخصة، والمجاز أيضاً قسامان أحدهما أتمُّ من الآخر في كونه مجازاً.

أما أحقُّ قسمي الحقيقة فما استُبيحَ مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعاً وهو الكامل في الرخصة / س: ١٧٤ / بسبب الاستباحة لعذر العبد مع قيام سبب الحرمة وحكمها، ومعنى الاستباحة أنه يُعامل ما يُعامل بالمباح وهو المباشرة لا أنه تثبت حقيقة الإباحة؛ فإنه قال المصنف رحمه الله في شرح الجامع الصغير في فصل الإكراه على الكفر: هذا رخصة، وليس بإباحة؛ إذ الإباحة لا يبقى معه حظٌّ، والرخصة عبارة عن مباشرة المحرم مع قيام المحرم.

وقيل: لا تثبت حقيقة الإباحة هنا؛ إذ لو ثبتت هي والحرمة ثابتة لكان جمعاً بين الضدين؛ لأنَّ الشيء الواحد في حالة واحدة لا يصحُّ أن يكون حراماً ومباحاً، فلذلك فسرت الاستباحة بما تقدّم، وقيل: لو لم تُفسر الاستباحة بالمعاملة للزم تخصيص العلة وليس ذلك القول بمستقيم؛ لأنَّ تخصيص العلة أن تُوجَل العلة بتمامها ولا حكم لها أصلاً كما في أكل الناسي في الصوم، وقد صرح هنا بقيام الحكم وهو الحرمة فكيف يلزم ذلك؟! ووجه انحصار الرخصة في الأقسام الأربعة أن الرخصة استعملت في موضعها الأصلي أم لا؟



لكنه رخص لعذر وهو أن حق العبد في نفسه يفوت بالقتل صورة ومعنى، وحق الله تعالى لا يفوت معنى لأن التصديق باقٍ، ولا يفوت صورة من كل وجه؛ لأن الأداء قد صحح وليس التكرار ركناً لكن في إجراء كلمة الكفر هتك لحقه ظاهراً، فكان له تقديم حق نفسه كرامة من الله، وإن شاء بذل نفسه حسبة في دينه لإقامة حقه فهذا مشروع قرينة، فبقي عزيمة وصار بها مجاهداً،

الأول لا تخلو إما أن تثبت لها الأحقية أم لا؟ فإن ثبتت فهو القسم الأول، وإلا فالثاني، وإن لم تستعمل في موضعها الأصلي فلا تخلو إما إن كانت المشرعية ثابتة في الجملة في هذه الأمة أم لا؟ فإن لم تكن فهو القسم الثالث، وإلا فهو القسم الرابع.

نظير القسم الأول المكره على كلمة الكفر، فإنه يرخص له إجراء تلك الكلمة على اللسان بعذر الإكراه، والعزيمة في الصبر على ذلك حتى يقتل؛ لأن حرمة الكفر قائمة لا تنكشف لضرورة لعدم المسقط؛ لأن وجوب حق الله تعالى في الإيمان به قائم لكنه رخص له إجراء كلمة الكفر على اللسان لعذر وهو أن حق العبد في نفسه يفوت صورة ومعنى إن امتنع من إجرائها حتى يقتل، وبإجراء كلمة الكفر لا يفوت حق الله تعالى من حيث المعنى؛ إذ التصديق في القلب باقٍ ولا يفوت صورة من كل وجه؛ لأن أداء الإيمان منه قد صحح، وتكرار الإيمان في كل زمان ليس بركن، لكن في إجراء كلمة الكفر هتك لحرمة الله تعالى صورة، وفي الامتناع عنه مراعاة حق الله تعالى صورة ومعنى فكان للمكره تقديم حق نفسه لحاجته إلى دفع سبب الهلاك عنها، وفي إجراء الكلمة سعي في ذلك، وإن شاء امتنع عن إجرائها وبذل نفسه للحسبة في دينه إقامة لحق دينه؛ إذ الممتنع مطيع لربه تعالى مظهر للصلاية في الدين، وفيها ينقطع عنه طمع المشركين، وهو جهاد، فهذا مشروع لكونه قرينة فبقي عزيمة، وصار بتلك القرينة مجاهداً حتى أنه إن صبر حتى قتل كان مأجوراً ولهذا سمي

وكذلك الذي يأمرُ بالمعروف إذا خاف القتل رُخص له في الترك لما قلنا من مراعاة حقه، وإن شاء صبرَ حتى يقتل وهو العزيمة؛ لأنَّ حقَّ الله تعالى في حرمة المنكر باقٍ، وفي بذلِ نفسه إقامةُ المعروف؛ لأنَّ الظاهرُ أنه إذا قُتل تفرَّق جمعُ الفسقة، وما كان غرضه إلا تفريقَ جمعهم فبذلَ نفسه لذلك فصار مجاهدًا بخلاف الغازي إذا بارزَ وهو يعلمُ أنه يُقتل من غير أن ينكيَ فيهم؛

رسولُ الله ﷺ خبيباً رضي الله عنه سيّد الشهداء<sup>(١)</sup>؛ لأنَّه صبرَ حتى قُتل ولم يُجرِ على لسانه كلمة الكفر فهذا عزيمة، والأول رخصة إن أقدمَ عليها لم يَأثم.

الحِسْبَةُ فِعْلَةٌ مِنَ الْحِسَابِ يَعْنِي: أَرْجَتْ أَجْرَتْ شِمْرَدَنْ أَرْجَهَتْ<sup>(٢)</sup>.

وفي الصحاح: قال ابنُ دُرَيْدٍ: احْتَسَبْتُ بِكَذَا أَجْرًا عِنْدَ اللَّهِ، وَالاسْمُ الْحِسْبَةُ بِالْكَسْرِ وَهِيَ الْأَجْرُ<sup>(٣)</sup>، وَكَذَا الَّذِي يَأْمُرُ بِمَعْرُوفٍ وَيَنْهَى عَنِ مُنْكَرٍ إِذَا خَافَ عَلَى نَفْسِهِ الْقَتْلَ رُخِّصَ لَهُ فِي ذَلِكَ مُرَاعَاةً لِحَقِّ نَفْسِهِ فِي إِبْقَاءِ مَهْجَتِهِ وَإِنْ شَاءَ أَمَرَ بِالْمَعْرُوفِ حَتَّى يُقْتَلَ وَهُوَ الْعَزِيمَةُ؛ لِأَنَّ حَقَّ اللَّهِ فِي حُرْمَةِ الْمُنْكَرِ بَاقٍ، وَقَدْ قَالَ ﷺ: مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَوْعَفُ الْإِيَابِ<sup>(٤)</sup>.

وفي بذلِ نفسه إقامةُ المعروف؛ إذ الظاهرُ أنه إذا قُتل يتفرَّق جمعُ الفسقة، وما كان غرضه إلا ذلك، فصار به مجاهدًا مؤثراً حقَّ الله تعالى وتقدَّس على حقِّ نفسه فكان العملُ بذلك أولى.

بخلاف الغازي إذا أراد أن يحملَ على جماعةٍ من المشركين وهو يعلمُ أنه يُقتل ولا ينكي

(١) قال الإمام ابن حجر: لم أجده. الدراية في تخريج أحاديث الهداية (٢/ ١٩٧).

(٢) بالفارسية، ومعناه: يعدّ شيئاً ليأخذ عليه الأجرة.

(٣) ينظر الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية (١/ ١١٠).

(٤) صحيح مسلم (١/ ٦٩)، كتاب الإيابة - باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيابة، وأن الإيابة يزيد

وينقص، وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان، برقم (٤٩).

لأن جمعهم لا يتفرق بسببه فيصير مضيعاً لديه لا محتسباً مجاهدًا، وكذلك فيمن أكره على إتلاف مال غيره رخص له لرجحان حقه في النفس، فإذا صبر حتى قتل كان شهيداً لقيام الحرمة وهو حق العبد وكذلك إذا أصابته مخمصة فصبر عن مال غيره حتى مات، وكذلك صائم أكره على الفطر، ومحرم أكره على جنابة وما أشبه ذلك من العبادات والحقوق المحترمة، وأمثله كثيرة،

فيهم أي: لا يؤثر فيهم.

يقال: نكيت في العدو نكايَةً إذا قتلت فيهم وجرحتهم.

قال أبو النجم:

نكيتي العدي ونكرم الأضيافاً<sup>(١)</sup>

النكايّة: أثيري تمام كَرَدَنْ دَر دُشْمَنَانِ بِكُشْتَنْ يَ بِجَرَا حَتْ كَرَدَنْ يَ بِهَزِيمَتْ كَرَدَنْ<sup>(٢)</sup>  
مَنْ بَاب: ضرب، والتعدية بحرف في على تضمين نكي معنى أثار أو على المبالغة في التمكن والاستقرار كما قال الشاعر:

... يجرح في عراقيةها نصلي<sup>(٣)</sup>

(١) من الرجز، من قصيدة مطلقها:

ما بال قلب راجع انتكافاً.

ديوانه (ص ٢٧٢).

(٢) بالفارسية، والمعنى: أن تجعل أثراً تاماً في العدو يقتله أو بجرحه أو بهزيمته.

(٣) من الطويل، لذي الرمة، من قصيدة مطلقها:

خليلي عوجاً عوجاً ناقتيكما على طلل بين القرينة والحبل

وتمام البيت:

وإن تعذر بالمحل من ذي ضروعها على الضيف يجرح في عراقيةها نصلي

ديوانه بشرح الباهلي (١/ ١٥٦).

وَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي﴾ [الاحقاف: ١٥] حَيْثُ لَا يُبَاحُ لَهُ لِلْإِقْدَامِ عَلَى ذَلِكَ وَلَوْ قُتِلَ بِهِ كَانَ آثِمًا؛ لِأَنَّ جَمْعَ الْمُشْرِكِينَ لَا يَتَفَرَّقُ بِسَبَبِهِ؛ لِأَنَّهُمْ لَا يَعْتَقِدُونَ مَا يَأْمُرُهُمْ بِهِ الْمُسْلِمُونَ وَيَعْتَقِدُونَ مَا هُمْ فِيهِ مِنَ الْعَقِيدَةِ الْبَاطِلَةِ، فَلَوْ قُتِلَ الْغَازِي بَيْنَ أَظْهُرِهِمْ لَا يَتَفَرَّقُ جَمْعُهُمْ بِصُنْعِهِ، فَيَصِيرُ مُضَيِّعًا لِدَمِهِ بِذَلِكَ الْإِقْدَامِ لَا مُحْتَسِبًا مُجَاهِدًا فَلَا يَثَابَ عَلَيْهِ وَلَا يَكُونُ شَهِيدًا، وَلَا كَذَلِكَ الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ إِذَا قُتِلَ بِهِ؛ لِأَنَّ جَمَاعَةَ الْفَسَقَةِ يَعْتَقِدُونَ حُرْمَةَ مَا هُمْ فِيهِ مِنَ الْفُسُوقِ وَإِنْ كَانُوا يَعْمَلُونَ بِخِلَافِهَا، فَالظَّاهِرُ أَنَّهُ يَكُونُ مُؤْتِرًا فِي بَوَاطِنِهِمْ بِسَبَبِ مَا عَابَتُوا مِنْهُ مِنَ الصَّلَابَةِ فِي دِينِ اللَّهِ تَعَالَى فَيَمْتَنِعُونَ عَمَّا هُمْ فِيهِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُؤْتِرًا فِي ظَوَاهِرِهِمْ، فَلِهَذَا صَارَ بِهِ مُجَاهِدًا، وَكَذَلِكَ الْحُكْمُ فِيمَنْ أُكْرِهَ عَلَى إِتْلَافِ مَالٍ غَيْرِهِ أَنَّهُ رُخِّصَ لَهُ ذَلِكَ مَعَ قِيَامِ سَبَبِ الْحُرْمَةِ وَحُكْمِهَا لِرَجْحَانِ حَقِّهِ فِي النَّفْسِ؛ لِأَنَّ حَقَّهُ فِي النَّفْسِ يَفُوتُ صُورَةً وَمَعْنَى، وَحَقُّ غَيْرِهِ فِي الْمَالِ يَفُوتُ صُورَةً لَا مَعْنَى، فَإِذَا صَبَرَ حَتَّى قُتِلَ كَانَ شَهِيدًا لِمَا ذَكَرْنَا مِنْ قِيَامِ الْحُرْمَةِ وَهُوَ حَقُّ الْعَبِيدِ أَي: قِيَامُ الْحُرْمَةِ حَقُّهُ وَكَذَلِكَ إِذَا أَصَابَتِ الرَّجُلَ مَحْمَصَةٌ فَصَبَرَ عَنْ تَنَاوُلِ مَالٍ غَيْرِهِ حَتَّى مَاتَ كَانَ شَهِيدًا؛ لِكَوْنِهِ آخِذًا بِالْعَزِيمَةِ لِقِيَامِ سَبَبِ الْحُرْمَةِ وَحُكْمِهَا وَهُوَ حَقُّ الْمَالِكِ، وَلِهَذَا وَجِبَ الصَّهْنَانُ حَقًّا لَهُ وَتَنَاوُلُهُ رُخْصَةً مُرَاعَاةً لِحَقِّ نَفْسِهِ، وَكَذَلِكَ صَائِمٌ أُكْرِهَ عَلَى الْإِفْطَارِ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ فَإِنْ تَرَكَ الْإِفْطَارَ عَزِيمَةً، وَالْإِفْطَارَ رُخْصَةً؛ لِأَنَّ سَبَبَ حُرْمَةِ الْإِفْطَارِ قَائِمٌ وَهُوَ الشَّهْرُ.

وَكَذَا مُحْرِمٌ أُكْرِهَ عَلَى جِنَايَةٍ مِنَ الْجِنَايَاتِ كَقَتْلِ الصَّيْدِ وَنَحْوِهِ فَإِنَّ الْعَزِيمَةَ فِي ذَلِكَ تَرْكُ الْجِنَايَةِ، وَارْتِكَابُهَا رُخْصَةٌ؛ لِقِيَامِ سَبَبِ حُرْمَةِ الْجِنَايَةِ وَهُوَ الْإِحْرَامُ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ مِنَ الْعِبَادَاتِ وَالْحَقُوقِ الْمُحْتَرَمَةِ لِلْعِبَادِ.

وَأَمْثَلُهُ هَذَا النَّوعُ كَثِيرَةٌ وَالْحُكْمُ فِي كُلِّهَا وَاحِدٌ وَهُوَ أَنْ الْأَخْذَ بِالْعَزِيمَةِ أَوْلَى؛ لِقِيَامِ الْمُحْرِمِ مَعَ حُكْمِهِ فِي كُلِّ مِنْهَا كَمَا ذَكَرْنَا.

وأما القسم الثاني فما يُستباح بعذرٍ مع قيام السبب موجباً لحكمه غير أن الحكم متراخ مثل المسافر رُخص له أن يفطر بناءً على سبب تراخي حكمه، فكان دون ما اعترض على سبب حل حكمه،

قال رَحْمَةُ اللهِ: (وأما القسم الثاني) إلى قوله: (فصار به مجاهداً)

أقول: القسم الثاني من الرخصة الحقيقية هو ما يُستباح بعذرٍ مع قيام سبب الحرمة موجباً لحكمه إلا أن الحكم متراخ عن السبب وذلك مثل المسافر فإنه رُخص له الفطر بناءً على سبب قائم تراخي حكمه وهو وجوب الأداء لا أصل الوجوب؛ لأن ذلك واقع على المسافر، والدليل على أن السبب قائم في حقه صحة الأداء منه بلا توقيف، وهذه أمانة كون سبب الوجوب قائماً بخلاف أداء الزكاة في أول الحول فإنه لا يقع زكاة إلا بعد الحول، وذلك دليل على أن أصل الوجوب لم يقع في أول الحول، والدليل على أن الحكم متراخ أنه لو مات قبل إدراك العدة لم يلزمه الأمر بالفدية، وهذا آية كون الحكم متراخياً؛ إذ لو كان الحكم ثابتاً للزمه الأمر بالفدية؛ لأن ترك الواجب بعذر يرفع الإثم ولا يسقط الخلف وهو القضاء أو الفدية، ولا يقال: إن وجوب الأداء لا يضاف إلى السبب بل إلى الخطاب وقد عُد ذلك في حقه؛ لأننا نقول: الخطاب وهو قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: 185] مقارنة لشهود الشهر، والوقت معيار له فكان وجوب الأداء ثابتاً عند شهود الشهر في وقته وهو الشهر، ولكن مع ذلك أبيع التأخير إلى عدة أيام آخر نظراً له، وإذا كان السبب في القسم الثاني قائماً مع تراخي حكمه فكان هو دون ما اعترض على سبب حل حكمه أي: ثبت ووجب كالبيع بشرط الخيار مع البيع الثابت، والبيع بثمن مؤجل مع البيع بثمن حال، فإن الحكم وهو الملك والمطالبة بالثمن ثابت في البيع الثابت متراخ في المقرون بشرط الخيار والأجل، وإنما تكمل الرخصة بكمال العزيمة؛ لأنها مقابلة للعزيمة فمهما كانت العزيمة أقوى كانت الرخصة كذلك تحقيقاً للمقابل والعزيمة في القسم الأول كاملة؛ لأن الحكم فيه وهو الحرمة مع قيام السبب المحرم ثابت فاعترضت الرخصة في هذا القسم على العزيمة

وانما يكمل الرخصة بكمال العزيمة لكن السبب لما تراخي حكمه من غير تعليق  
كان القول بالتراخي بعد تمام السبب رخصة فأبيح له الفطر وكانت العزيمة  
أولى عندنا لكمال سببه

التي سببها وحكمهما قاثان، وهو دالة قوة الرخصة فكانت الرخصة كاملة لذلك.

ألا ترى أنها من عسر كامل إلى يسر كامل، بخلاف القسم الثاني فإن السبب المحرم  
فيه وإن كان قائماً لكن حكمه مترخ عن السبب فكانت الرخصة واردة على سبب تراخي  
حكمه فكانت ناقصة كالعزيمة.

ألا ترى أن ثبوت الرخصة فيه ليس من عسر كامل إلى يسر كامل، وهذا التقرير يقتضي أن  
تكون الرخصة وهي الفطر أولى كما قال الشافعي رحمه الله؛ لتراخي العزيمة لكن السبب لما  
تراخي حكمه من غير تعليق لأنه مضاف وهو سبب في الحال والمعلق ليس بسبب في الحال  
كان القول بتراخي الحكم بعد تمام السبب رخصة فأبيح للمسافر الفطر، وكانت العزيمة  
وهي الصوم أولى من التأخير إلى حال الإقامة؛ نظراً إلى كمال سبب الصوم وهو شهود الشهر،  
فإن قوله تعالى: ﴿فَلْيُصِّمُ﴾ [البقرة: 185] متناول للمقيم والمسافر والصحيح والمريض.

«ولتردد في الرخصة»؛ لأن الصوم يتعسر عليه من وجه بسبب السفر إذ هو قطعة من  
السقر، ويخف عليه من وجه بسبب موافقة المسلمين فكان اليسر فيه متعارضاً، والفطر في  
حال السفر عسر من وجه وهو الانفراد بالصوم حين القضاء؛ لأن غيره لا يصوم، ويسر  
من وجه وهو الارتفاق بمرافق الإقامة وعدم اجتماع مشقتين في وقت واحد مشقة السفر  
ومشقة أداء الصوم، فكان اليسر مع العسر [متعارضان] <sup>(1)</sup> حتى صارت العزيمة تؤدي  
معنى الرخصة من وجه؛ لأن العزيمة تتضمن اليسر وهو مشاركة المسلمين في الصوم،  
فلذلك تمت العزيمة ولم تبق في جانب والرخصة في جانب آخر كما في الإكراه على إتلاف

(1) ما بين المعقوفين هكذا في س، وإن كان له وجه إلا أن الأصوب: متعارضين.

ولتردد في الرخصة حتى صارت العزيمة تؤدى معنى الرخصة من وجه فلذلك تمت العزيمة على ما نبيّن في آخر هذا الفصل إن شاء الله تعالى، وقد أعرض الشافعي عن ذلك فجعل الرخصة أولى اعتباراً لظاهر تراخي العزيمة إلا أن يضعفه الصوم فليس له أن يبذل نفسه لإقامة الصوم؛

مَالِ الْغَيْرِ، فَإِنَّ الْعَزِيمَةَ أَنْ يَكُونَ مَالُ الْغَيْرِ مَصُونًا وَهَذَا يُوجِبُ أَنْ لَا يُتْلَفَهُ، وَالرُّخْصَةُ تُرَخِّصُ لَهُ الْإِقْدَامَ صِيَانَةَ لِدَمِهِ وَإِبْقَاءَ عَلَى مُهَجَّتِهِ فَتَجَادِبُ طَرَفَا الْعَزِيمَةِ وَالرُّخْصَةَ فَخَيْرُ الْمُكَلَّفِ، وَفِي صَوْمِ الْمُسَافِرِ مَا تَجَادَبَتِ الْعَزِيمَةُ وَالرُّخْصَةُ بَلْ دَخَلَ بَعْضُ الرُّخْصَةِ فِي طَرَفِ الْعَزِيمَةِ وَهِيَ الصَّوْمُ فِي وَقْتِهِ وَوَقْتُهُ بَعْضُ السُّهُولَةِ وَالْيُسْرِ فَتَمَّتِ الْعَزِيمَةُ حَيْثُ لَمْ تَبَقِ الرُّخْصَةُ مُعَارِضَةً مِنْ كُلِّ وَجْهِ؛ لِأَنَّ الْعَزِيمَةَ فِيهَا بَعْضُ الرُّخْصَةِ كَمَا مَرَّ ذِكْرُهُ، وَلِأَنَّ فِي الْعَزِيمَةِ عَمَلًا لِلَّهِ تَعَالَى وَفِي التَّأخِيرِ عَمَلًا لِلنَّفْسِ فَكَانَتِ الْعَزِيمَةُ أَوْلَى، وَقِيلَ: قَوْلُهُ: «تَمَّتِ الْعَزِيمَةُ» أَي: انْتَقَصَتْ؛ لِأَنَّ التَّمَامَ مُسْتَلْزِمٌ لِلنَّقْصَانِ.

قال:

إِذَا تَمَّ أَمْرٌ دَنَا نَقْصُهُ ... (١)

وَقَدْ اعْتَرَضَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ عَمَّا ذَكَرْنَاهُ مِنْ أَنَّ الْعَزِيمَةَ أَوْلَى فَجَعَلَ الرُّخْصَةَ أَوْلَى

(١) من المتقارب، ولم أقف على قائله، وتماها:

همومك بالعيش مقرونة	فلا تقطع الدهر إلا بهم
حلاوة دنيك مسمومة	فلا تطعم الشهد إلا بسم
إذا تم أمر دنا نقصه	توقع فناه إذا قيل تم
إذا كنت في نعمة فارعها	فإن المعاصي تزيل النعم

وبعض يرويه بلفظ:

إذا تم أمر دنا نقصه      توقع زوالاً إذا قيل تم

عيون الأخبار (٢/ ٣٥٨)، الصناعتين: الكتابة والشعر (ص: ٣٩)، المحاضرات والمحاورات (ص:

٣١٦).

لأنه يصير قتيلاً بالصوم فيصير قاتلاً نفسه بما صار به مجاهداً، وفي ذلك تغيير المشروع فلم يكن نظير من بذل نفسه لقتل الظالم حتى أقام الصوم حقاً لله تعالى؛ لأن القتل مضاف إلى الظالم فلم يصر الصابر مغيراً للمشروع فصار مجاهداً،

وقال: لأن حكم الوجوب لما كان متراحياً إلى إدراك عِدَّةٍ مِنْ أَيَّامٍ أُخْرٍ كَانَ الْفِطْرُ أَفْضَلَ لِيَكُونَ إِقْدَامُهُ عَلَى الْأَدَاءِ / س: ١٧٥ / بَعْدَ ثُبُوتِ الْحُكْمِ بِإِدْرَاكِ الْعِدَّةِ.

وقلنا نحن: الصَّوْمُ أَفْضَلُ؛ لِأَنَّ السَّبَبَ الْمَوْجِبَ قَائِمٌ فَكَانَ الْمُؤَدِّي لِلصَّوْمِ عَامِلًا لِلَّهِ تَعَالَى فِي أَدَاءِ الْفَرَائِضِ إِلَى آخِرِ مَا ذَكَرْنَاهُ، إِلَّا أَنْ يُضْعِفَهُ الصَّوْمُ وَيَخَافُ الْهَلَاكَ عَلَى نَفْسِهِ إِنْ صَامَ فَحَنِئِدُ تَكُونُ الرُّخْصَةُ وَهِيَ الْفِطْرُ أُولَى؛ لِأَنَّهُ لَوْ صَامَ لَصَارَ قَتِيلًا بِسَبَبِ الصَّوْمِ، فَيَصِيرُ قَاتِلًا نَفْسَهُ بِمَا صَارَ بِهِ مُجَاهِدًا لِنَفْسِهِ وَهُوَ الصَّوْمُ، وَفِي ذَلِكَ تَغْيِيرُ الْمَشْرُوعِ؛ لِأَنَّهُ يَجِبُ عَلَى الْمَرْءِ أَنْ يَتَحَرَّرَ عَنِ قَتْلِ نَفْسِهِ فَسَقَطَتْ هَذِهِ الْمُجَاهِدَةُ عَنْهُ مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ، بِخِلَافِ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ؛ لِأَنَّ الْوَجُوبَ قَائِمٌ غَيْرُ سَاقِطٍ، وَهَذَا الْوَجُوبُ سَاقِطٌ، وَبِخِلَافِ مَا إِذَا أَكْرَهَهُ ظَالِمٌ عَلَى الْفِطْرِ فَلَمْ يَفْطُرْ بَلْ أَقَامَ الصَّوْمَ حَقًّا لِلَّهِ تَعَالَى حَتَّى قُتِلَ؛ لِأَنَّ الْقَتْلَ مُضَافًا إِلَى فِعْلِ الظَّالِمِ، وَأَمَّا الصَّابِرُ فَإِنَّهُ فِي الْإِمْتِنَاعِ عَنِ الْفِطْرِ عِنْدَ الْإِكْرَاهِ مُسْتَدِيمٌ لِلْعِبَادَةِ مُظَهِّرٌ لِلطَّاعَةِ مِنْ نَفْسِهِ فِي الْعَمَلِ لِلَّهِ تَعَالَى وَذَلِكَ عَمَلُ الْمُجَاهِدِينَ، فَلَمْ يَصِرْ مُغْيِرًا لِلْمَشْرُوعِ فَصَارَ بِذَلِكَ الْعَمَلِ مُجَاهِدًا.

وقوله: «فَلَمْ يَكُنْ نَظِيرَ مَنْ بَدَّلَ نَفْسَهُ لِقَتْلِ الظَّالِمِ» أَي: مَنْ بَدَّلَ نَفْسَهُ لِإِقَامَةِ الصَّوْمِ حَتَّى أَهْلَكَ نَفْسَهُ لَيْسَ نَظِيرَ مَنْ أَكْرَهَ عَلَى الْفِطْرِ فِي صَوْمِ شَهْرِ رَمَضَانَ فَبَدَّلَ نَفْسَهُ حَتَّى قُتِلَ فَإِنَّهُ فِي صَبْرِهِ هُنَاكَ مَا جُورٌ، وَفِي صَبْرِهِ فِي السَّفَرِ غَيْرُ مَا جُورٍ، بَلْ هُوَ مُعَاقِبٌ؛ لِكَوْنِهِ قَاتِلًا نَفْسَهُ وَعَلَى الْمَرْءِ أَنْ يَتَحَرَّرَ عَنِ قَتْلِ نَفْسِهِ، بِخِلَافِ قَتْلِ الظَّالِمِ عِنْدَ الْإِكْرَاهِ عَلَى الْفِطْرِ؛ لِأَنَّ هُنَاكَ مُضَافًا إِلَى فِعْلِ الظَّالِمِ.



وأما أتم نوعي المجاز فيما وضع عنا من الإصر والأغلال، فإن ذلك يسمى رخصة مجازاً؛ لأن الأصل ساقط لم يبق مشروعاً فلم يكن رخصة إلا مجازاً من حيث هو نسخ تمحض تخفيفاً،

قال رحمه الله: (وأما أتم نوعي المجاز) إلى قوله: (هو نسخ تمحض تخفيفاً)

أقول: القسم الثالث من أقسام الرخصة وهو أتم قسمي الرخصة المجازية ما وضع الله تعالى عنا من الإصر والأغلال التي كانت على من قبلنا كما قال تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧] وقال تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، فهذا القسم غير مشروع في حقنا أصلاً تخفيفاً عنا وتيسيراً علينا، لا بناء على عذر موجود في حقنا فلم يكن رخصة حقيقية لانعدام السبب الموجب للحرمة، ولكن لما كان الرفع والنسخ للتخفيف عنا والتسهيل علينا وذلك معنى الرخصة لغة سمي رخصة مجازاً، والإصر: الحمل الذي يأصر صاحبه أي: يجبسه من الحركة لثقله، وهو مثل لثقل تكليفهم.

والأغلال: جمع غل، وهي عبارة عن الأمور الشاقة التي كانت على الأمم الماضية، وهي مثل لما كان في شرائعهم من الأشياء الشاقة كما روي أن النار كانت تنزل في الأمم الماضية فتحرق المتقبل من الصدقات، وأحلت لهذه الأمة بعد ثبوت الحث بشرط الحاجة والضرورة وكذا الغنيمه أحلت لهذه الأمة وكانت حراماً على من قبلنا، فإنه روي أنهم كانوا يجمعون غنائمهم ويحرقونها<sup>(١)</sup>.

(١) عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، أن رسول الله ﷺ عام غزوة تبوك قام من الليل يصلي، فاجتمع وراءه رجال من أصحابه يحرسونه، حتى إذا صلى وانصرف إليهم، فقال لهم: «لقد أعطيت الليلة خمسا، ما أعطين أحد قبلي: أما أنا فأرسلت إلى الناس كلهم عامة، وكان من قبلي إنما يرسل إلى قومه، ونصرت على العدو بالرعب، ولو كان بيني وبينهم مسيرة شهر ملئ منه رعباً، وأحلت لي الغنائم أكلها، وكان من قبلي يعظمون أكلها، كانوا يحرقونها، وجعلت لي الأرض مساجد وطهوراً، أينما أدركتني الصلاة تمسحت =

وَكَذَا الْوَاجِبُ عَلَيْهِمْ قَطْعُ مَوْضِعِ النَّجَاسَةِ مِنَ الثَّوْبِ أَوْ الْجِلْدِ إِذَا أَصَابَتْهُ، وَكَذَا وَجُوبُ التَّوْبَةِ مَعَ قَتْلِ النَّفْسِ كَمَا قَالَ تَعَالَى ﴿فَتُوبُوا إِلَى بَارِيكُمْ فَاقتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ٥٤] وَكَذَا اقْتِصَارُ جَوَازِ الصَّلَاةِ عَلَى الْمَسْجِدِ، وَبَتِ الْقَضَاءُ بِالْقَصَاصِ عَمْدًا كَانَ أَوْ خَطَأً مِنْ غَيْرِ شَرَعِ الدِّيَةِ وَقَطْعُ الْأَعْضَاءِ الْخَاطِئَةِ وَتَحْرِيمُ الْعُرُوقِ فِي اللَّحْمِ، وَتَحْرِيمُ السَّبْتِ، وَغَيْرَ ذَلِكَ مِنَ الْأَحْكَامِ الشَّاقَّةِ الَّتِي وُضِعَتْ عَنَّا أَي: رُفِعَتْ وَلَمْ تَكُنْ فِي شَرِيْعَتِنَا أَصْلًا.

فَإِنْ قِيلَ: إِنَّ الرِّخْصَةَ تُنْبِئُ عَنِ الْيُسْرِ كَمَا سَبَقَ فَأَيْنَمَا كَانَ الْيُسْرُ وَالشُّهُولَةُ أَكْثَرَ كَانَ هُوَ أَوْلَى بِاسْتِحْقَاقِ اسْمِ الرِّخْصَةِ بِطَرِيقِ الْحَقِيقَةِ.

أَلَا تَرَى أَنَّ الْعَامَّ لَمَّا كَانَ عِبَارَةً عَنِ الشُّمُولِ فَكُلَّمَا كَانَ الشُّمُولُ أَكْثَرَ فَهُوَ فِي اسْتِحْقَاقِ اسْمِ الْعَامِّ أَفْضَلُ، ثُمَّ لَا شَكَّ أَنَّ فِيهَا كَانَ سَبَبُ الْحُرْمَةِ وَحُكْمُهُ وَهُوَ الْحُرْمَةُ قَائِمِينَ كَانَ الْيُسْرُ أَقْلُ؛ لِأَنَّ الْإِبَاحَةَ مَعَ الْحُرْمَةِ لَا تَجْمَعَانِ.

ثُمَّ فِي الْقِسْمِ الثَّالِثِ ثَبَتَ الْيُسْرُ وَارْتَفَعَ الضِّيقُ أَصْلًا فِي حَقِّ هَذِهِ الْأُمَّةِ سَبَبًا وَحُكْمًا فَكَانَ مِنْ حَقِّهِ أَنْ يُسَمَّى هُوَ بِأَحَقِّ نَوْعِي الْحَقِيقَةِ فِي الرِّخْصَةِ لِزِيَادَةِ الْيُسْرِ فِيهِ لَا مِنْ حَقِّ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ، قُلْنَا: نَعَمْ كَذَلِكَ لَوْ اعْتَبِرَ الْيُسْرُ هَهُنَا بِحَسَبِ نَقْصِ الرِّخْصَةِ وَلَمْ يُعْتَبَرْ مِنْ ذَلِكَ الطَّرِيقِ، بَلِ اعْتَبِرَتْ قُوَّةُ الرِّخْصَةِ بِحَسَبِ قُوَّةِ الْعَزِيمَةِ؛ لِأَنَّهَا ضِدُّهَا وَالْمُسَاوَاةُ فِي الْقُوَّةِ لَازِمَةٌ فِي بَابِ الْمُضَادَّةِ وَإِلَّا غَلَبَ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ فَلَا يَبْقَى التَّنَافِي فَكَانَتْ أَحَقِّقَةُ الرِّخْصَةِ تَسْتَدْعِي أُمَّيَّةَ الْعَزِيمَةِ؛ إِذْ فِي الرِّخْصَةِ مَعْنَى الْإِنْتِقَالِ لِكُونِهَا تَغْيِيرٌ مِنْ عُسْرِ إِلَى يُسْرِ بِوَسِطَةِ عُدْرِ الْمُكَلَّفِ، فَهَمَّا كَانَتِ الصُّعُوبَةُ فِي الْعَزِيمَةِ أَمَّ كَانَ مَعْنَى الرِّخْصَةِ وَهُوَ الْيُسْرُ وَالْإِنْتِقَالُ أَمَّ؛ إِذْ ثُبُوتُ الْحُكْمِ عِنْدَ شِدَّةِ الصَّارِفِ عَنْ ثُبُوتِهِ دَلِيلُ قُوَّةِ ذَلِكَ الْحُكْمِ يَظْهَرُ ذَلِكَ فِي الْحَيْثِيَّاتِ، فَإِنَّ الْقَوِيَّ يَغْلِبُ الضَّعِيفَ فَكَذَا قُوَّةُ الرِّخْصَةِ تَظْهَرُ عِنْدَ شِدَّةِ الصَّارِفِ

= وصليت، وكان من قبلي يعظمون ذلك، إنما كانوا يصلون في كنائسهم وبيعهم، والخامسة هي ما هي، قيل لي: سل فإن كل نبي قد سأل، فأخرت مسألتني إلى يوم القيامة، فهي لكم ولن شهد أن لا إله إلا الله. مسند أحمد (١١ / ٦٣٩)، برقم (٧٠٦٨).

وأما القسم الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مشروعاً في الجملة فمن حيث سقط الأصل كان مجازاً ومن حيث بقي مشروعاً في الجملة كان شبيهاً بحقيقة الرخصة فكان دون القسم الثالث،

عن الإباحة، وقيام السبب والحكم معاً كما في النوع الأول دليل قوة العزيمة، ثم مع ذلك ثبوت رخصة الإقدام كان دليل قوة الرخصة فكانت تلك الرخصة أحق باستحقاق اسم الرخصة على الحقيقة، ولما كان سبب الحرمة قائماً مع تراخي الحكم في النوع الثاني ظهر شيء من الوهن بمقابلته في الرخصة فانحطت لذلك من درجة الأحقية إلى نفس الحقيقة؛ لأن في العزيمة السبب قائم في حق الكل ولم يسقط الحكم أصلاً، بل تراخي، فلذلك بقيت الحقيقة في الرخصة، ولما انعدم السبب والحكم أصلاً في حق هذه الأمة في النوع الثالث لم يبق اسم الرخصة حقيقةً.

والحاصل أن أولوية استحقاق الرخصة فيما كان سبب الحرمة وحكمه قائمين، ثم كلما بدا الوهن فيهما أوفي واحد منهما بدا الوهن بحسب ذلك في إطلاق اسم الرخصة بطريق الحقيقة ويعلم من هذا أقسام الرخص.

قال رحمه الله: (وأما القسم الرابع) إلى قوله: (مشروعاً في الجملة)

أقول: القسم الرابع من أقسام الرخصة هو النوع الثاني من الرخصة المجازية وهو ما سقط عن العباد لخروج السبب من أن يكون موجباً للحكم مع كونه مشروعاً في الجملة فمن حيث إنه سقط أصلاً كان مجازاً شبيهاً بالقسم الثالث، ومن حيث إنه بقي مشروعاً في الجملة كان شبيهاً بحقيقة الرخصة فكان معنى الرخصة في هذا القسم حقيقة من وجه دون وجه، فكان دون القسم الثالث في استحقاق اسم الرخصة، وهو أتم نوعي الرخصة المجازية؛ لكون معنى الرخصة فيه مجازاً من كل وجه، وذلك كالعينية المشروطة في المبيع،

مثاله ما روي أن النبي عليه السلام رخص في السلم، وذلك أن أصل البيع أن يلاقي عينا وهذا حكمٌ باقٍ مشروعٌ لكنه سقط في باب السلم أصلاً تخفيفاً حتى لم يبق تعيينه في السلم مشروعاً ولا عزيمةً وهذا لأن دليل اليسر متعينٌ لوقوع العجز عن التعيين فوضع عنه أصلاً

فإن الأصل في البيع أن يلاقي عينا لقوله ﷺ: لا تبع ما ليس عندك<sup>(١)</sup>. ولما روي أنه ﷺ نهي عن بيع الكالئ بالكالئ<sup>(٢)</sup>.

وما ذكرناه حكمٌ باقٍ مشروعٌ، لكنه سقط هذا الشرط في السلم أصلاً؛ لقوله ﷺ: ورخص في السلم<sup>(٣)</sup>. مع أنه نوعٌ بيع حتى لم يبق تعيين المسلم فيه مشروعاً ولا عزيمةً بل العينة فيه مفسدة للعقد، وإنما عطفت العزيمة على المشروع في التقي؛ لأن العزيمة أخص من المشروع، وإنما سقط هذا الشرط للتخفيف على المحتاجين حتى يتوصلوا إلى مقاصدهم من الأثمان قبل إدراك غلاتهم ويتوصل رب السلم إلى مقصوده من الربح، وإنما لم يبق تعيينه مشروعاً في السلم؛ لأن دليل اليسر متعين في ذلك لوقوع العجز عن التعيين؛ لكونه معدوماً في الذمة فوضع التعيين عن السلم أصلاً، والتفاوت بين القسم الثالث والرابع أن الإصر والأغلال لم يُشرع في حقنا أصلاً بخلاف تعيين المبيع فإنه مشروع في الجملة، وكذلك المكروه على شرب الخمر أو تناول الخنزير أو الميتة أو المضطر إليها لخوف الهلاك على نفسه من العطش أو الجوع رخصة مجازاً؛ لأن الحرمة ساقطة في حقها أصلاً حتى إذا صبر فمات صار أنها؛ لأن حرمة ما ذكرناه من الخمر والخنزير ما ثبتت إلا لصيانة عقله ودينه عن فساد الخمر وصيانة نفسه عن ضرر تناول الخنزير والميتة، فإذا خاف على نفسه الفوات لم تستقم صيانته

(١) مصنف ابن أبي شيبة (٤ / ٣١١)، برقم (٢٠٤٩٩)، سنن ابن ماجه (٢ / ٧٣٧)، برقم (٢١٨٧)، سنن الترمذي (٢ / ٥٢٥)، برقم (١٢٣٢).

(٢) سنن الدارقطني (٤ / ٤٠)، برقم (٣٠٦٠).

(٣) لم أقف عليه بهذا اللفظ. وأحاديث السلم كثيرة حتى جعل لها البخاري في صحيحه كتاباً.

وكذلك المكروه على شرب الخمر أو الميتة أو المضطر إليهما رخصة مجازاً؛ لأن الحرمة ساقطة حتى إذا صبر صار آثماً؛ لأن حرمة ما ثبتت إلا صيانة لعقله ودينه عن فساد الخمر ونفسه عن الميتة، فإذا خاف به فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل،

بعضه وهو العقل ونفسه بفوات كُله، فسقط المحرم، فإذا صبر حتى مات لم يضر مؤدياً حتى الله تعالى فكان مضيئاً دمه بترك الرخص فيكون آثماً.

لكن حرمة هذه الأشياء وهي الخمر والخنزير والميتة مشروعة في الجملة أي: في غير حالة الضرورة في حق هذه الأمة فكانت رخصة باعتبار عذر العباد، ولأن السبب غير موجب للحكم عند الضرورة للاستثناء المذكور في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١١٩] وإنه استثناء من قوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: ١١٩]، والمستثنى لا يتناول الكلام موجباً لحكمه، ولكن السبب بهذا الاستثناء لم ينعدم أصلاً فكانت الرخصة ثابتة باعتبار عذر العباد، فخرج السبب به من أن يكون موجباً لحكمه في حقه، ويلتحق الحرام في حقه في هذه الحالة بالحلال؛ لانعدام سبب الحرمة في حقه، ومن امتنع من تناول الحلال حتى يتلف نفسه يكون آثماً.

فإن قيل: قد استثنى حالة الإكراه في إجراء كلمة الكفر أيضاً بقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: ١٠٦] وقد قلتم: إن ذلك من قبيل الرخصة الحقيقية حتى لم تسقط حرمة الكفر، قلنا: قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١١٩] استثناء من التحريم كما مر، وحكم المستثنى يصادف حكم المستثنى منه، فيقتضي ثبوت ضد التحريم وهو الحلال، وقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ﴾ [النحل: ١٠٦] استثناء من الغضب لقوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ﴾ [النحل: ١٠٦] فقد ألحق الغضب بمن كفر طائعاً ونفى عن المكره، وتقدير الآية - والله أعلم - : مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ

فسقط المحرم وكان إسقاطاً لحرمة فإذا صبر لم يصبر مؤدياً حق الله تعالى فكان مضيقاً دمه إلا أن حرمة هذه الأشياء مشروعة في الجملة، ومن ذلك ما قلنا في قصر الصلاة بالسفر أنه رخصة إسقاطاً حتى لا يصح أداءه من المسافر وإنما جعلناها إسقاطاً استدلالاً بدليل الرخصة ومعناها،

إيمانه وشرح بالكفر صدرأ فعليهم غضب من الله وهم عذاب عظيم إلا من أكره.

فيكون الاستثناء من الغضب لا من الكفر فلم نضطر إلى أن نثبت حكم الإباحة، وليس من ضرورة نفي الغضب وهو حكم الحرمة عدم الحرمة؛ إذ ليس من ضرورة عدم الحكم عدم العلة كما في شهود الشهر في حق المسافر والمريض، فإن السبب موجود والحكم لا يثبت في الحال، فجاز أن يكون الغضب منتفياً مع قيام العلة الموجبة للغضب وهي الحرمة.

فلم تثبت إباحة إجراء كلمة الكفر لذلك، ولا يقال: [...] <sup>(١)</sup> ينبغي أن لا يكون مرفوع الوزر كما في القتل؛ لأننا نقول: القياس يقتضي ذلك، لكننا تركناه بالنص الذي تلوناه، فلا يقاس عليه غيره وهو القتل، وفيه إفساد حق الله تعالى وحق العبد.

ثم الدليل على صحة ما سبق من تقدير الآية ما ذكره جار الله العلامة في الكشاف: وقد جوزوا لأن يكون «من كفر بالله» شرطاً مبتدأً ويحذف جوابه لأن «من شرح» دال عليه، كأنه قيل: من كفر بالله فعليهم غضب <sup>(٢)</sup>.

قال رحمه الله: (ومن ذلك ما قلنا في قصر الصلاة بالسفر) إلى قوله: (كما دأبه في درك حدود الفقه)

أقول: من ذلك القسم وهو القسم الرابع ما قلنا في قصر الصلاة بسبب السفر أنه رخصة

(١) ما بين المعقوفين في س: لا.

(٢) تفسير الزمخشري (٢/ ٦٣٦).

أما الدليل فما روي أن عمر رضي الله عنه قال: أنقصر ونحن آمنون؟ فقال النبي عليه السلام: (إن هذه صدقة تصدق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته) ستمه صدقة، والتصدق بها لا يحتمل التملك إسقاط محض لا يحتمل الرد وإن كان المتصدق من لا يلزم طاعته كولي القصاص إذا عفا فممن تلزم طاعته أولى،

إسقاط حتى لا يصح أداء ما سقط من المسافر أي: لا يجوز له أن يصلي الظهر أربعاً في سفر، وإن ذلك بمنزلة ما لو صلى المقيم الفجر أربعاً فصار فجر المسافر وظهره سواء؛ لأن السبب لم يبق موجباً في حقه إلا ركعتين فكانت الأخرى نفلًا في حقه، ولهذا يباح له تركها لا إلى بدل، وخلط النفل بالفرض لا يجوز قصدًا / س: ١٧٦ / وأداء النفل قبل إكمال الفرض مفسد للفرض، فإذا لم يقعد القعدة الأولى فسدت، فكان القصر عندنا رخصة إسقاط، وعند الشافعي رحمه الله رخصة تخيير كالإفطار؛ لأن السبب موجب للظهر أربع ركعات إلا أنه رخص للمسافر في الاكتفاء بالركعتين لدفع مشقة السفر فيجعل معنى الرخصة في تخييره بين أن يؤدي فرض الوقت أربعاً وبين أن يؤدي ركعتين، ومثل هذا جائز وإن تعين الرفق في الأقل كالعبء إذا أذن له مولاه في أداء الجمعة فإنه يتخير بين أن يؤدي الجمعة وبين أن يؤدي الظهر.

ونحن جعلنا هذه الرخصة رخصة إسقاط للعزيمة وهي الإكمال استدلالاً بدليل الرخصة ومعناها، أما دليل الرخصة فما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال: يا رسول الله أنقصر الصلاة ونحن آمنون؟ أي: غير خائفين، وفي رواية: ما بالنا نصلّي في السفر ركعتين ونحن آمنون؟ أي: أنه تعالى علّق جواز قصر الصلاة بالخوف في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [النساء: ١٠١] والمعلّق بالشرط عدم قبل وجود الشرط.

فقال ﷺ إزالة لشبهتهم: إن هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته. أي:

وأما المعنى فوجهان: أحدهما أن الرخصة لليسر، وقد تعين اليسر في القصر بيقين فلا يبقى الإكمال إلا مؤنة محضة ليس فيها فضل ثواب؛ لأن الثواب في أداء ما عليه، فالقصر مع مؤنة السفر مثل الإكمال كقصر الجمعة مع إكمال الظهر، فوجب القول بالسقوط أصلاً،

اعتقدوها واعملوا بها؛ إذ الصدقة لا تحتاج إلى القبول، سمي القصر صدقة، ومعلوم أن المراد بالتصدق الإسقاط كالتصدق بالدين على من عليه الدين وهبة الدين له، وقد سمي الله تعالى الإسقاط تصدقاً فقال في محكم تنزيله: ﴿وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٠] إذ التصديق بها لا يحتمل التملك إسقاط محض لا يحتمل الرد وإن كان المتصدق من لا يلزم طاعته كولي القصاص إذا عفا عن القصاص فممن يلزم طاعته أولى بأن لا يحتمل الرد، وكذا ما إذا لم يكن فيه معنى المالية لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول كإسقاط الشفع.

واحتراز بقوله: «لا يحتمل التملك» عما فيه تملك من وجه كالدين فإنه يرتد بالرد، واحتراز بقوله: «إسقاط محض» عن التصديق بالدين؛ لأن فيه معنى الإسقاط مع معنى التملك، فلم يكن إسقاطاً محضاً، بخلاف الطلاق ونحوه فإنه ليس في ذلك شائبة التملك فلذلك لم يرتد بالرد ولم يتوقف على القبول حتى إذا قال الزوج لامرأته: تصدقت ملك بضعت لك، يكون طلاقاً ولا يتوقف على قبولها.

فإن قيل: سمي هذه الرخصة صدقة، وللمتصدق عليه خيار في قبول الصدقة، فينبغي أن تتعلق رخصة القصر بالقبول كما في الصدقة، قلنا: لا وجه لذلك لأنه يكون حينئذ نصب شريعة مفوضاً إلى رأي العبد كأنه تعالى قال: اقضوا إن شئتم. وهذا شيء لا نظير له، ولأن أوامر الله تعالى نافذة بنفسها لا يصح تعليقها برأي العبد؛ إذ لو علقت بذلك لم يكن شرعاً في الحال كالإعتاق المعلق بالمشيئة، فإذا شاء العبد يكون الحكم مضافاً إلى مشيئة العبد، وأما الاستدلال بمعنى الرخصة فوجهان أحدهما أن الرخصة للتيسير وطلب الرفق، واليسر



والثاني أن التخيير إذا لم يتضمن رفقا كان ربوبية، وإنما للعباد اختيار الأرفق فإذا لم يتضمن رفقا كان ربوبية، ولا شركة له فيها، ألا ترى أن الشرع تولى وضع الشرائع جبراً بخلاف التخيير في أنواع الكفارة ونحوها؛ لأنه يختار الأرفق عنده

متعين في القصر بيقين فلا يبقى الإكمال إلا مشقة محضة ليس فيها فضل ثواب؛ لأن الثواب في أداء ما عليه لا في كونه أربعا أو ركعتين.

ألا ترى أن ظهر المقيم لا يزيد على فجره ثواباً، فالقصر مع مشقة السفر مثل الإكمال، كقصر الجمعة مع إكمال الظهر؛ إذ الخطبة قامت مقام ركعتين كمشقة السفر فوجب القول بسقوط الإكمال أصلاً.

والوجه الثاني أن التخيير إذا لم يتضمن رفقا بالعبد كان هو ربوبية ونصباً للشرع؛ إذ الاختيار الكامل والمشية النامة إنما تليق للرب تعالى كما قال تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾ [القصر: ٦]، وإنما [للعبد] <sup>(١)</sup> اختيار الأرفق ليجر إلى نفسه منفعة، أو يدفع عنها مضرة، فإذا لم يتضمن التخيير رفقا كان ربوبية ولا شركة للعبد فيها.

ألا ترى أن الشرع تولى نصب الشرائع جبراً، بخلاف التخيير في أنواع الكفارة ونحوها كالتخيير في الآخرين من الفرض بين التسيح والسكوت؛ لأنه يختار العبد ما هو الأرفق عند نفسه ومثل هذا الاختيار لا يتحقق في التخيير بين القليل والكثير في الجنس الواحد، وإنما الرفق متعين في الركعتين، دل على ذلك بديهته العقل، فمن أثبت التخيير في مثل هذه الصورة فقد أثبت اختياراً لا يليق بالعبودية، وهذا خطأ فعرنا أن الرخصة رخصة إسقاط لا رخصة تخيير فإن قيل يرد على هذا ما قال في باب الأذان: ولو فاتته صلوات أذن للأولى وأقام، وكان مخيراً فإن الثانية إن شاء أذن وأقام وإن شاء اقتصر على الإقامة <sup>(٢)</sup>. خير بينهما

(١) ما بين المعوفتين في س: للعباد. والمثبت مني. لمناسبة الضمير العائد في قوله: ليجر لنفسه.. إلخ

(٢) ينظر: مختصر القدوري (ص: ٢٥)، الهداية في شرح بداية المبتدي (١/ ٤٤).

ولهذا لم نجعل رخصة الصوم إسقاطاً لأن النص جاء بالتأخير بقوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤] بالصدقة بالصوم، وإنما إسقاط البعض من هذا نظير التأخير، والحكم هو التأخير واليسر فيه متعارض؛ لأن الصوم في السفر يشق عليه من وجه لسبب السفر، ويخف عليه من وجه بشركة المسلمين،

مع أن الرفق متعين في الاقتصار على الإقامة، قلنا: الكلام في التخيير بين الشيتين الواجبتين اللذين يجب واحد منهما باختياره إياه، لا في التطوع والسنة الزوائد، والأذان والإقامة في حق المنفرد خصوصاً في القضاء من السنة الزوائد، فكان كالتطوع، ففيه الخيار حتى إن العبد مخير بين أن يصلي صلاة الضحى ركعتين وبين أن يصلي أربعاً كما هو مخير بين صلاة التطوع وتركها فعلم بهذا أن الكلام في الواجب لا في التطوع.

فإن قيل: يشكل بمكاتب دبره مولاه، ثم مات ولا مال له سواه، فإنه يسعى في ثلثي القيمة أو ثلثي بدل الكتابة عند أبي حنيفة رحمه الله<sup>(١)</sup>، فقد أثبت الخيار بين الواجبتين مع أن الرفق متعين في الأقل كما قالوا؛ لجواز أن يكون ثلثا القيمة أقل من [ثلثا]<sup>(٢)</sup> بدل الكتابة أو على القلب، فينبغي أن يتعين الأقل بلا خيار كجناية المدبر، قلنا: في جناية المدبر الواجبان شيء واحد، فيتعين الرفق في الأقل، والواجبان فيما أورد مختلفان، فإن ثلثي القيمة يجب متعجلاً وثلثي بدل الكتابة يجب مؤجلاً، وفي كل منهما نوع فائدة يتفاوت اختيار الناس فيه فعسى يختار الكثير المؤجل لتأجيله، ويختار القليل المتعجل لقلته.

وهذه المسألة بناء على تجزي الإعتاق وعدمه، فعند أبي حنيفة رحمه الله لما تجزى بقي الثلثان عبداً وقد تلقاه جهتا حرية ببدلين متعجل بالتدبير ومؤجل بالكتابة، فكان مخيراً بينهما لتعاونهما في الرفق، وعندهما لما عتق كله بإعتاق بعضه يجب عليه أحد المألين في الحال، فيتعين

(١) ينظر: مختصر القدوري (ص: ١٨١)، المبسوط للسرخسي (٧ / ١٩٦).

(٢) ما بين المعقوفين هكذا في س، وله وجه كما قلنا قبل، وإن كان الأصوب: ثلثي.

وهي من أسباب اليسر، والتأخير إلى أيام الإقامة يتعدّر من وجه وهو الانفراد  
ويخفّ من وجه وهو الوقف بمرافق الإقامة، والناس في الاختيار متفاوتون،  
فصار التخيير لطلب الرفق، فصار الاختيار ضروريًا، وللعبد اختيارٌ ضروريٌ  
فأما مطلق الاختيار فلا لأنه الهَيُّ،

الأقل لتعين الرفق فيه كما في جناية المدبّر.

فإن قيل: ما يقول على قول أبي حنيفة فيما إذا كان ثلثا بدل الكتابة أقل من ثلثي قيمته  
حيث لا فائدة في التخيير؛ لتعين الرفق في بدل الكتابة بوجهين؛ لكونه أقل ويتأخر الأداء،  
قلنا: لا نسلم ذلك، بل فائدة التخيير فيه أظهر من غيره؛ لأن الفائدة تتبع تردد اليسر، وفيه  
تردد؛ لأن في بدل الكتابة يسرين مع ضرر يربو عليهما، أعني: يسر القلة ويسر تأخر المطالبة،  
مع ضرر تأخر الحرية، وفي القيمة ضرران مع يسر يفوقهما أعني: ضرر الكثرة وضرر تنجز  
المطالبة مع يسر تنجز العتق، والناس متفاوتون في الاختيار، ولأجل أنه ﷺ سَمَى قَصْرَ  
الصَّلَاةِ صَدَقَةً لَمْ يَجْعَلْ رُحْصَةَ الصَّوْمِ رُحْصَةَ إِسْقَاطٍ؛ لَأَنَّ النَّصَّ جَاءَ بِالتَّأخِيرِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى:  
﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] لا بالصدقة بالصوم ليصير رُحْصَةَ إِسْقَاطٍ، وإنما إسقاط  
بعض الصلاة وهو القصر في هذا الذي ذكرناه وهو رُحْصَةُ الإِسْقَاطِ نظير التأخير من  
حيث اليسر، وكما لا اختيار للعبد في ثبوت التأخير في الصوم فكذا لا اختيار له في سقوط  
شطر الصلاة.

ثم اليسر في التأخير متعارض؛ لأن الصوم في السفر يشق على المسافر من وجه بسبب  
سفره ويخفّ عليه الصوم من وجه بسبب شركة المسلمين معه في أداء الصوم، وهذا الوجه  
من أسباب اليسر فإن الصوم مع الجماعة في شهر رمضان أيسر من التفرد خارج هذا الشهر،  
وتأخير الصوم إلى أيام الإقامة من السفر يتعدّر من وجه وهو الانفراد بالصوم، ويخفّ من  
وجه وهو الارتفاق بمرافق الإقامة، فبالنظر إلى هذا الوجه يكون الرفق في الإفطار وبالنظر

وصار الصوم أولى لأنه أصل، وقد يشتمل على معنى الرخصة لما قلنا، وهو الذي وعدناه في أول هذا الفصل، وإنما تمسك وكذلك من قال: إن دخلت الدار فعلي صيام سنة ففعل وهو الشافعي في هذا الباب بظاهر العزيمة كما هو دأبه في درك حدود الفقه، والله أعلم.

إلى الوجه الأول وهو التعداد يكون الرفق في الصوم فلن يتعين الرفق، والناس متفاوتون في الاختيار فصار التخيير طلباً للرفق فصار الاختيار ضرورياً أي: لأجل أن يختار ما هو الأرفق عنده، وللعبد اختيار ضروري يثبت لجلب المنفعة إلى نفسه أو ليدفع المصرة عنها، فاما مطلقاً في الاختيار فلا يكون له ذلك وهو أن يكون مختاراً في شيء مع أنه ليس في ذلك الاختيار نفع يعود إليه؛ لأن ذلك إلهي لا يكون إلا الله تعالى كما قال تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾ [النصر: ٦٨] أي: يتعالى أن يكون في اختياره رفق أو يندفع عنه ضرر؛ لأنه تعالى هو النافع الضار بخلاف العباد فإنه ليس لهم إلا اختيار ما كان فيه نفع لهم؛ إذ لو لم يكن كذلك لكان نصب شرع وليس ذلك إليهم.

وإذا كان كذلك صار الصوم أولى لكونه أصلاً وقد يشتمل على معنى الرخصة كما مرّ بخلاف ظهر المسافر والمقيم فإنه واحد في الحكم فلا يثبت فيه التخيير؛ إذ التخيير بين القليل والكثير لا يتحقق لتعين الرفق في القليل.

فإن قيل: في الأربع معنى الرفق من حيث إن ثواب أدائه باعتبار زيادة المشقة وأداء الركعتين أيسر فكان الرفق متردداً فيه كما في الصوم، قلنا: الاختيار حكم الدنيا فلا يصلح بناؤه على حكم الآخرة وهو الثواب، كصلاة المرابي يحكم بجوازها عند استجماع شرائطها وهو حكم الدنيا، ولا ثواب لها، وكالتوضي بقاء نجس غير عالم بنجاسته غير مقصير في حفظه إذا صلى بذلك يكون له ثواب الآخرة، ويفتى بالفساد.

وإنما تمسك الشافعي رحمه الله فيما نحن فيه بظاهر العزيمة والرخصة فإن ذلك متأخر إلى

ولا يلزم رجل أذن لعبده في الجمعة أنه إن شاء صلى أربعاً وهو الظهر وإن شاء صلى ركعتين؛ لأن الجمعة هي الأصل عند الإذن، ولأنها مختلفان فاستقام طلب الرقي كعسر كان له أن يصوم سنة أو يكفر بصيام ثلاثة أيام عند محمد رحمه الله وهو مروى في النوادر عن أبي حنيفة رضي الله عنه،

عدة من أيام آخر والمسافر مُطالبٌ بأداء الصوم بعد إدراكها، ولهذا إذا مات قبل إدراكها لا شيء عليه فلم يكن مأموراً بأداء الصوم في الحال فكان الصوم عزيمة والفطر رخصة فكان الفطر أولى.

وأما في الصلاة فهو مأمورٌ بأدائها في الحال فكان القصر رخصة والإتمام عزيمة فيتخير، والجواب عن ذلك قد تقدم على وجه الاستقصاء.

قال رحمه الله: (ولا يلزم رجل أذن لعبده في الجمعة) إلى قوله: (كان براء منه)

أقول: لا يلزم على ما سبق ذكره من أن اليسر مُتعيّن في الأقل وهو القصر فلا معنى للتخير بين القصر والإتمام العبد المأذون في أداء الجمعة فإنه إن شاء صلى الظهر وإن شاء صلى الجمعة فكان التخير بين الأقل والأكثر ثابتاً؛ لأننا نقول: لا نسلم ثبوت التخير بينهما لأن الجمعة هي الأصل المأمور به فإنها تجب عليه عيناً ولا خيار له في تركها، وذلك لأن ارتفاع الجمعة عن العبد / س: ١٧٧ / إنما كان بسبب حق المولى مع وجود مقتضى اللوجوب عليه، فإذا أذن له المولى ارتفع المانع فألحق بالحُر، والواجب على الحُر هو الجمعة عيناً من غير خيار، والمولى إذا أذن لعبده في الجمعة لا يجوز التخلف عند البعض<sup>(١)</sup>. كذا ذكر مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله، فكان للمنع مجال في ذلك، ولئن سلمنا بثبوت التخير له بين الظهر والجمعة فنقول: إن الظهر والجمعة مختلفان، ولهذا لا يصح بناء إحداهما على الأخرى، ولا يجوز أداء إحداهما بنية الأخرى، وتتوقف الجمعة على شرائط لا يتوقف عليها الظهر، وعند

(١) ينظر المحيط البرهاني في الفقه النعماني (٢ / ٨٦ - ٨٧).

فأما في ظاهر الرواية فيجبُ الوفاء لا محالة لأن ذلك مختلفٌ في المعنى، أحدهما  
قربة مقصودة، والثاني كفارةٌ وفي مسألتنا هما سواء، فصار كالمُدبرِ إذا جنى لزم  
مولاه الأقل من الأرش ومن القيمة من غير خيار،

الاختلاف والتغاير لا يتعين الرفق في الأقلِ عدداً فاستقام طلبُ الرفق.

ألا ترى أن العبد إذا جنا وقيمته عشرون درهماً وقيمة الأرش ألف درهم يخير المولى بين  
الدفع والفداء لتغايرهما وعدم تعيين اليسر في أحدهما، فكذلك ههنا الظهر والجمعة مختلفان  
لما مر ذكره، ولأن الجمعة قليلٌ في عدد الركعات، ولكن مع تحمل مشقة السعي، والظهر  
كثيرٌ في عدد الركعات، ولكن مع عدم مشقة السعي، فيتخير العبد المأذون بينهما لعدم تعيين  
الرفق في إحداها، فإن شاء صلى الظهر أربعاً وإن شاء تحمل مشقة زيادة السعي والخطبة.

فأما ظهر المسافر والمقيم فواحدٌ في الحكم فبالتخير بين القليل والكثير فيه لا يتحقق  
شيء من معنى الرفق فكان التخيير لغواً، بخلاف المدبر إذا جنى جنابةً فإنه لا يخير موله  
بين دفع قيمة المدبر وأرش الجنابة، بل لزم موله الأقل منها عينا من غير خيار؛ لأن المدبر لا  
يمكن دفعه؛ إذ الملك الثابت فيه لا يقبل الانتقال فكان الواجب فيه ما هو الأقل من القيمة  
والأرش؛ لأن القيمة من جنس الأرش فلا فائدة في التخيير، وعلى هذا يخرج من نذر وقال:  
إن دخلت الدار فعلي صيام سنة، ففعل وهو معسر فإنه يتخير بين أن يصوم سنة أو يصوم  
ثلاثة أيام عند محمد رحمه الله، وهو مروى في النوادر عن أبي حنيفة رحمه الله<sup>(١)</sup>؛ لأن الجنس  
مختلف حكماً، مثل مسألة المأذون في الجمعة؛ لأن أحدهما قربة مقصودة وهو المندور، وفيه  
إفاء العهد وإنجاز الوعد والذكر الجميل والثناء الحسن، فيصير محلاً لاعتماد الخلاق في  
المصالح الدينية والدنيوية، وفيه من الرفق ما لا يخفى، وأما صوم ثلاثة أيام فإنه كفارة وهي

(١) ينظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ٨٣)، أصول السرخسي (١/ ١٢٤)، المبسوط للسرخسي  
(٨/ ١٣٦).

بخلاف العبد لما قلنا ولا يلزم أن موسى عليه السلام كان مخيراً بين أن يرعى ثمانين حجج أو عشرًا فيما ضمن من المهر؛ لأن الثمانية كانت مهراً لازماً والفضل كان برأ منه،

ليست بقربة مقصودة؛ لأنها وجبت لغيرها وهو هتك حرمة اسم الله تعالى، ولأنها مترددة بين كونها عبادة وعقوبة شرعت سائرة زاجرة فاختلف الجنس فلم يتعين الرفق في الأقل فيفيد التخيير فائدته فقلنا يتخير بين صوم سنة نظراً إلى جانب القربة المحضة وهي المنذور، وبين صوم ثلاثة أيام نظراً إلى جانب اليمين.

وفي مسألتنا وهي ظهر المسافر والمقيم هما سواء لما سبق بيانه، فلا يتصور فيه الخيار؛ لأن الخيار إنما يتصور بين شيئين وهما واحد وهذا الذي ذكرناه هو رواية النوادر.

وأما في ظاهر الرواية فيجب الوفاء بالمنذور، ولا يجوز كفارة اليمين، وكان أبو حنيفة رحمه الله يقول بذلك أو لا ثم رجع عنه إلى التخيير قبل وفاته بثلاثة أيام<sup>(١)</sup>.

فقد روي عن عبد العزيز بن خالد الترمذي رحمه الله أنه قال: خرجت حاجاً فلما دخلت الكوفة قرأت كتاب النذور والكفارات على أبي حنيفة رحمه الله، فلما انتهيت إلى هذه المسألة قال لي: قف فإن من رأي أن أرجع عنه، فلما رجعت من الحج إذا هو قد توفي، فأخبرني الوليد - وفي رواية ابن أبان - أنه رجع قبل موته بثلاثة أيام وقال: إنه لا يتخير<sup>(٢)</sup>.

وهذا إذا كان شرطاً لا يريد كونه كقوليه: إن دخلت الدار أو شربت الحمر فعلي صوم سنة، وهو لا يريد كون الشرط؛ لأن فيه معنى اليمين وهو المنع، وهو بظاهره نذر، فيتخير ويميل إلى أي الجهتين شاء، بخلاف ما إذا كان شرطاً يريد كونه كقوليه: إن شفا الله مريضاً؛ لانعدام معنى اليمين فيه فلا يتخير ويجب عليه المنذور.

(١) في المبسوط للسرخسي (٨ / ١٣٦) أنه رجع قبل سبعة أيام من وفاته.

(٢) ينظر المبسوط للسرخسي (٨ / ١٣٥ - ١٣٦).

وَهَذَا التَّفْصِيلُ هُوَ الصَّحِيحُ، وَقَوْلُهُ: «بِخِلَافِ الْعَبْدِ لَمَّا قُلْنَا» أَي: إِذَا جَنَى الْعَبْدُ يَتَخَيَّرُ مَوْلَاهُ بَيْنَ الدَّفْعِ وَالْفِدَاءِ لَمَّا قُلْنَا أَنَّهُمَا مُتَغَايِرَانِ، وَلَا يَتَّعَيَّنُ الرَّفْقُ فِي أَحَدِ الْمُتَغَايِرِينَ، وَقَوْلُهُ: «وَلَا يَلْزَمُ أَنَّ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ مُخَيَّرًا» إِلَى آخِرِهِ جَوَابٌ عَمَّا يُقَالُ: يَرُدُّ عَلَى مَا ذَكَرْتُمْ أَنَّ التَّخَيَّرَ بَيْنَ الْقَلِيلِ وَالكَثِيرِ لَا يُفِيدُ أَنَّ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ [مُخَيَّرٌ] <sup>(١)</sup> بَيْنَ الْقَلِيلِ وَالكَثِيرِ فِيمَا التَّزَمَ مِنَ الْمَهْرِ فِي جِنْسٍ وَاحِدٍ كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿عَلَىٰ أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حِجَابٍ حِجَابٍ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ﴾ [القصص: ٢٧] وَتَقْرِيرُ الْجَوَابِ أَنَّهُ لَا يَلْزَمُ عَلَيْنَا هَذَا؛ لِأَنَّ الْوَاجِبَ مِنَ الْمَهْرِ هُوَ الْأَقْلُ، وَالزِّيَادَةُ عَلَيْهِ كَانَ بَرًّا مِنْ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ يَتَّبِعُهَا، وَإِلَيْهِ أَشَارَ تَعَالَى بِقَوْلِهِ: ﴿فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ﴾ [القصص: ٢٧]، وَهَكَذَا نَقُولُ فِي مَسْأَلَةِ الْخِلَافِ الْفَرْضِ رَكْعَتَانِ عَيْنًا، وَالزِّيَادَةُ عَلَى ذَلِكَ نَفْلٌ مَشْرُوعٌ لِلْعَبْدِ يَتَّبِعُ بِهِ مِنْ عِنْدِهِ، لَكِنَّ الشَّتِغَالَ بِإِدَاءِ النَّفْلِ قَبْلَ إِكْمَالِ الْقَرْضِ مُفْسِدٌ لِلْقَرْضِ فَكَانَ مَمْنُوعًا قَبْلَ الْإِكْمَالِ لَا بَعْدَهُ.



(١) ما بين المعقوفين زيادة مني.



ويتصل بهذه الجملة معرفة حكم الأمر والنهي في ضد ما نسبا إليه، وهذا تابع غير مقصود في جنس الأحكام فأخرناه.

باب حكم الأمر والنهي في أضدادهما

اختلف العلماء في الأمر بالشيء هل حكم في ضده إذا لم يقصد ضده بنهي فقال بعضهم: لا حكم له فيه أصلاً،

### [باب حكم الأمر والنهي في أضدادهما]

قال رحمه الله: (ويتصل بهذه الجملة معرفة حكم الأمر والنهي في ضد ما نسبا إليه وهو تابع غير مقصود في جنس الأحكام فأخرناه. باب حكم الأمر والنهي في أضدادهما) إلى قوله: (يَحْتَمِلُ أَنْ يَقْتَضِيَ ذَلِكَ)

أقول: يتصل بالجملة التي سبق ذكرها من الواجب والسنة والنفل معرفة حكم الأمر والنهي في ضد ما نسب الأمر والنهي إليه، فإنه إذا قيل: تحرك، فما حكم هذا الأمر في ضد الأمور به وهو السكون إذا لم يقصد السكون بنهي صريح، وعلى هذا حكم النهي وما سبق ذكره وهو معرفة حكم الضد في الأمر والنهي تابع لكونه ضمناً غير قصدي في جنس الأحكام؛ إذ المقصود معرفة حكم الأمر والنهي فلذلك أخرج في الذكر.

ثم إن الإمام المحقق حسام الدين السغناقي رحمه الله قال: إن ههنا أصلاً يخرج جميع مسائل هذا الفصل منه على وجه الاستقامة والناس عن ذكره غافلون، وهو أن المراد بضد الأمر والنهي ليس ما يتسارع إليه الأفهام في نحو قولك: إن ضد قولنا: لا تتحرك تحرك، ونحو ذلك، وكذلك في طرف الأمر بل المراد من المضادة ههنا ما يؤدي معنى النهي صيغة الأمر وإن كان في لفظ آخر، وما يؤدي معنى الأمر صيغة النهي وإن كان في لفظ آخر، فإن ضد قولك: لا تتحرك، اسكن.

وقال الجصاص رحمه الله: يوجب النهي عن ضده إن كان له ضد واحد أو أضداد كثيرة، وقال بعضهم: يوجب كراهة ضده، وقال بعضهم: يقتضي كراهة، وهذا أصح عندنا، وأما النهي عن الشيء فهل له حكم في ضده فعلى هذا أيضا قال الفريق الأول: لا حكم له فيه،

وَضِدُّ قَوْلِكَ: لَا تَقُمْ، اترك القيام.

وَكَذَلِكَ فِي ضِدِّ الْأَمْرِ، فَإِنَّ ضِدَّ قَوْلِكَ: اسْكُنْ، لَا تَتَحَرَّكْ.

ثم لدعوى هذه وجوه من الدليل، أحدها إطباق الأمة على أن قولك: لا تقتل، لا يتناول أمر القتل لا إيجابا ولا دلالة ولا اقتضاء، والناس مختلفون في تناول الأمر ضده وتناول النهي ضده.

قال بعضهم: النهي عن الشيء يكون أمرا بضده، ولا يقول من له أدنى لب وتميز إن قوله: لا تقتل، أمر بالقتل، وكذا من يقول بالدلالة أو بالاقتضاء لا يقول هذا.

والثاني في صريح قول الإمام شمس الأئمة رحمه الله في حجة من قال إن النهي عن الشيء لا يكون أمرا بضده فإن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩] لا يكون أمرا بضده، وهو ترك قتل النفس حيث جعل ترك قتل النفس ضداً قوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا﴾<sup>(١)</sup>، وكذا ذكر في حجة الجصاص مثل هذا.

والثالث ترديد الجصاص بقوله: إن كان النهي له ضد واحد كان أمرا به، وإن كان له أضداد لم يكن أمرا بشيء<sup>(٢)</sup>، فلو كان المراد ما تقدم ذكره لا يصح هذا الترديد لا في الأمر ولا في النهي؛ لأن ضداً قوله: لا تتحرك تحرك، وضداً قوله: تحرك لا تتحرك، فلكل واحد منهما

(١) أصول السرخسي (١ / ٩٦).

(٢) الفصول في الأصول (٢ / ١٦٤).

وقال الجصاص رحمه الله: إن كان له ضدُّ واحدٌ كان أمرًا به، وإن كان له أضدادٌ لم يكن أمرًا بشيءٍ منها وقال بعضهم: يوجبُ أن يكونَ ضدهُ في معنى سنّةٍ واجبةٍ، وعلى القول المختار يحتملُ أن يقتضي ذلك

على ذلك التقدير ضدُّ واحدٌ في جميع الصور، فلا يصحُّ هذا الترديدُ حينئذٍ.

فإن قلت: الضدانِ يستحيلُ اجتماعُهُما وههنا يمكنُ اجتماعُهُما، قلت: المراد منه مجردُ استحالةِ الاجتماعِ بينَ السلبِ والإيجابِ في اللفظِ لا في المعنى.

فإن قلت: كيف يصحُّ إطلاقُ اسمِ الضدِّ مع أن أحدهما سلبِيٌّ، والضدانِ وصفانِ وجوديّانِ يتعاقبانِ على موضوعٍ واحدٍ؟ قلت: هذا مُساعحةٌ لفظاً، فإنّ المشايخَ رحمهم الله راعوا المعاني دونَ الصور. كذا ذكرَ رحمه الله<sup>(١)</sup>.

أقول: ويمكنُ أن يُريدوا بـ«الضدانِ» التقيضَ، بناءً على اللّغة فإنّ أهلها لم يُفرِّقوا بينهما في الاستعمالِ حيثُ أطلقوا التقيضَ على الضدِّ وبالعكسِ في غيرِ موضع، وإذا تقررَ ذلك فنقول: اختلفَ العلماءُ رحمهم الله في أنّ الأمرَ بالشيءِ هل له حكمٌ في ضدهُ إذا لم يقصدِ ضدهُ بنهيٍ صريحٍ أم لا؟

فقال بعضُ المتكلمين: لا حكمٌ للأمرِ في ضدهُ أصلاً<sup>(٢)</sup>، وبه قالت المعتزلة<sup>(٣)</sup>.

وقال أبو بكر الجصاص: الأمرُ بالشيءِ يوجبُ النهيَ عن ضدهُ سواءً كان له ضدُّ واحدٌ

(١) الوافي في أصول الفقه (٢/ ٧٢٥-٧٢٨).

(٢) قال جميع أهل الحق النافين لخلق القرآن: إن أمر الله سبحانه بالشيء على غير وجه التخيير بينه وبين ضده وهو نفس النهي عن ضده وغير ضده- أيضاً- مما نهي المكلف عنه. وقالت القدرية وكل قائل بخلق القرآن: إن أمر الله تعالى بالشيء غير نهي عن ضده. ينظر التقريب والإرشاد (الصغير) (٢/ ١٩٨-٢٠٠).

(٣) ينظر: المعتمد (١/ ٩٧-٩٨)، أصول السرخسي (١/ ٩٤).

كالإيمان والكفر والحركة والسكون أو أضداد كثيرة كالقيام<sup>(١)</sup>. وبه قال بعض المتكلمين.  
وقال بعضهم: يوجب كراهية ضده، وهذا الأصح عندنا<sup>(٢)</sup>، وفي ذلك أقوال غير ما  
ذكرناه تُعرف من موضعه<sup>(٣)</sup>.

وأما النهي عن الشيء فهل له حكم في ضده؟ فعلى الاختلاف الذي سبق ذكره، فقال  
الفريق الأول: لا حكم له في ضده كما قالوا في الأمر.

وقال الجصاص: إن كان الشيء له ضد واحد كان النهي عنه أمراً به، وإن كان له أضداد  
لم يكن أمراً بشيء منها على طريق التعيين.

وبيّن ذلك في الحركة والسكون فإن قول القائل: لا تتحرك يكون أمراً بضده وهو  
السكون؛ لأنّ للمنهى عنه ضدّاً واحداً.

وقوله: لا تسكن لا موجب له في ضده؛ لأنّ له أضداداً وهي الحركة من الجهات الست  
فإنّ السكون ينعدم من أي جانب كانت الحركة فلا يتعين واحد من الأضداد مأموراً به  
بموجب النهي<sup>(٤)</sup>.

وقال بعضهم: إن النهي عن الشيء يوجب أن يكون ضده في معنى سنة واجبة أي:  
مؤكدة، والمختار أن النهي عن الشيء يحتمل أن يقتضي في ضده إثبات سنة تكون في القوة  
كالواجب.

وفي ذلك أيضاً قولان غير ما ذكرناه<sup>(٥)</sup>.

(١) ينظر الفصول في الأصول (٢ / ١٦٤).

(٢) ينظر أصول السرخسي (١ / ٩٤).

(٣) ينظر ميزان الأصول في نتائج العقول (١ / ١٤٣ - ١٦٠).

(٤) أصول السرخسي (١ / ٩٦).

(٥) أجمعوا أنه إذا كان للنهي ضد واحد، يكون أمراً بضده - كالنهي عن الكفر: يكون أمراً بضده وهو  
الإيمان. فأما إذا كان له أضداد كالنهي عن القيام ونحوه فقد قال بعض أصحابنا وبعض أصحاب

احتج الفريق الأول بأن كل واحد من القسمين ساكت عن غيره، وقد بينا أن السكوت لا يصلح دليلاً، ألا ترى أنه لا يصلح دليلاً لما وُضع له فيما لم يتناوله إلا بطريق التعليل فلغير ما وُضع له أولى،

قال رحمه الله: (احتج الفريق الأول) إلى قوله: (من غير المحيط)

أقول: احتج الفريق الأول القائلون إنّه لا حكم للأمر في ضده أصلاً بأن كل واحد من القسمين وهما الأمر والنهي ساكت عن غيره وقد سبق في غير موضع أن السكوت لا يصلح دليلاً، ألا ترى أنّه لا يصلح دليلاً لما وُضع له وهو الوجوب في الأمر والترك في النهي فيما لم يتناوله إلا بطريق التعليل والتعدية فلغير ما وُضع له أولى.

وهذا لأن الأمر بالشيء وضع لطلب ذلك الشيء ولإيجابه والأمر ساكت عن ثبوت موجبه فيما لم يتناوله إلا بطريق التعليل، فلأن لا يوجب حكماً في ضد ما وُضع له كان أولى. ونظير ذلك قوله ﷺ: الحنطة بالحنطة مثل بمثل والفضل ربي<sup>(١)</sup>. أي: بيعوا الحنطة مثلاً بمثل.

على ما يجيء في باب القياس إن شاء الله تعالى.

فثبت بموجب الأمر وجوب التسوية بينهما كيلاً وحرمة الفضل فيما تناوله الأمر وهو

الحديث: يكون أمراً بالأضداد كلها، كما في جانب الأمر. وقال عامة أصحابنا وعامة أصحاب الحديث بأنه يكون أمراً بواحد من الأضداد غير عين. ينظر: أصول السرخسي (١/ ٩٧)، ميزان الأصول في نتائج العقول (١/ ١٤٤-١٤٥).

(١) مسند أبي حنيفة رواية أبي نعيم (ص: ١٩٦)، بلفظ: «الذهب بالذهب مثلاً بمثل، والفضل ربي، والحنطة بالحنطة مثلاً بمثل، والفضل ربي، والشعير بالشعير مثلاً بمثل والفضل ربي، والملح بالملح مثلاً بمثل والفضل ربي»، صحيح مسلم (٣/ ١٢١١)، برقم (١٥٨٨)، بلفظ: «التمر بالتمر، والحنطة بالحنطة، والشعير بالشعير، والملح بالملح، مثلاً بمثل، يدا بيد، فمن زاد، أو استزاد، فقد أربى، إلا ما اختلفت ألوانه».

قال: وأجمع الفقهاء رحمهم الله أن المرأة منهيّة عن كتمان الحيض بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لهنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، ثم كان ذلك أمراً بالإظهار؛ لأن الكتمان ضده واحد، وهو الإظهار،

ولو قال: إن أبيت طلاقك فأنت طالق، ثم قال: قد أبيت، طلقت؛ لأن الإباء فعل يقصد ويكسبه فيصير موجوداً بقوله: قد أبيت. ولا يكون مستغراً لعمره.

وعدم المشيئة عبارة عن امتناعه من المشيئة وذلك يستغرق عمره فلا يتحقق وجود الشرط بقوله: لا أشياء، ولا بامتناعه من المشيئة في جزء من عمره. كذا ذكره الإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله<sup>(١)</sup>.

واحتج الجصاص رحمه الله بأن الأمر طلب للمأمور به على أبلغ الجهات، وكذا الأمر بالشيء وضع لوجوده، والاشتغال بشيء من أصداده يُعَدُّ ما وجب بالأمر وهو الإيجاد، فكان الاشتغال بذلك حراماً منهياً عنه ضرورة مقتضى الأمر. ولهذا يستوي فيه ما يكون له ضدٌ واحدٌ أو أصداد؛ لأن الاشتغال بكل ضدٍ منها يفوت المطلوب، ألا ترى أنه إذا قال لغيره: اخرج من هذه الدار، ينعدم ما أمر به وهو الخروج سواء اشتغل بالقعود فيها أو الاضطجاع أو القيام<sup>(٢)</sup>.

وقوله: «فصار ذلك» أي: صار عدم وجود ذلك الشيء مع الاشتغال بشيء من أصداد ذلك الشيء من ضرورات حكم الأمر، فكان الأمر بالشيء يوجب النهي عن ضده، وأما النهي فإن موجب التحريم ومن ضرورته فعل ضده إن كان له ضدٌ واحدٌ كالحركة والسكون، وأما إذا كانت له أصداد فليس من ضرورة الامتناع عن المنهي عنه الإتيان بكل أصداده، كالمأمور بالقيام إذا قعد أو نام أو اضطجع فقد فوت المأمور به، والمنهي عن القيام

(١) ينظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ٥١)، أصول السرخسي (١/ ٧٩-٨٠).

(٢) ينظر الفصول في الأصول (٢/ ١٦٤).

واتفقوا أن المحرم منهي عن لبس المخيط ولم يكن مأموراً بلبس شيء متعين من غير المخيط،

لا يفوت حكم النهي وهو الكف عن القيام بالقعود أو النوم أو الاضطجاع؛ لأن ترك القيام لا يتوقف على فعل كل الأضداد بل يحصل ذلك بفعل أحد الأضداد فلا يكون ضد متعين مأموراً به.

فإن قيل: ينبغي أن يكون مأموراً بأحد الأضداد من القعود والنوم والاضطجاع على طريق الإجمال كما في كفارة اليمين؛ لأن الانتهاء لا يتحقق إلا بالاشتغال بأحد الأضداد، قلنا: جاز أن يكون مراده أن لا يكون مأموراً بأحد الأضداد على طريق التعيين، ولكن يجب عليه الإتيان بأحد الأضداد ضرورة تحقيق الانتهاء، فلم يكن مأموراً به قصداً، أو نقول: الأمر بأحد الأشياء على طريق الإجمال إنما يصح في الأمر القصدي في كفارة اليمين، أما في الأمر الذي يثبت من ضرورة حكم النهي فلا؛ لأن في الأمر القصدي المقصود حصول الأتيان، وبفعل كل واحد يحصل الأتيان فيصح، وأما في النهي فالمقصود تحريم فعل المنهي عنه، والانتهاء عن الإتيان بذلك الفعل المنهي عنه، وفي حصول الانتهاء الاشتغال بكل واحد من الأضداد مستوي.

ثم لو قلنا: إن المنهي مأمور بالإتيان بكل أضداد المنهي عنه كان قولاً بالأمر بضد النهي من غير ضرورة، فإن الانتهاء يحصل بالاشتغال بواحد منها فلا يحتاج إلى الاشتغال بالآخر، فلذلك لا يكون مأموراً بالكل، وفي كونه مأموراً بواحد منها يلزم ترجيح أحد المتساويين من غير مرجح، فلا يصح ذلك أيضاً.

وقال الإمام شمس الأئمة رحمه الله: وقول من يقول: إن مثل هذا النهي يكون أمراً بأضداده يؤدي إلى القول بأنه لا يتصور من العبد فعل مباح أو مندوب إليه، ألا ترى أن من قال لا تأكل، كان أمراً بقوله: اترك الأكل، وقوله: اترك الأكل يوجب عليه ما يحصل

ولهذا قلنا: إن المحرم لما نهي عن لبس المخيط كان من السنة لبس الإزار والرداء،  
ولهذا قلنا: إن العدة لما كان معناها النهي عن التزوج لم يكن الأمر بالكف  
مقصوداً حتى انقضت الأعداد منها بزمان واحد بخلاف الصوم؛

أدنى ما يقع به الكفاية عن غير المخيط. وقوله: «ولهذا قلنا: إن العدة لما كان معناها النهي  
عن التزوج» إلى آخره قيل: هو إيضاح لقوله: «إلا أنا أثبتنا بكل واحد من القسمين أدنى  
ما يثبت به» والأولى أنه إيضاح لقوله: «إن التحريم إذا لم يكن مقصوداً بالأمر لم يعتبر» إلى  
آخره لقربه، أي: لما ثبت وجوب العدة بالنهي قصداً بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَخْرُجَنَّ﴾ [الطلاق: ١]  
وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْرِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ﴾ [البقرة: ٢٣] كان ثبوت  
أمر الكف في ضده أمراً غير مقصود حتى ظهر أثره في انقضاء الأعداد من العدة في زمان  
واحد؛ لأنه لا تضايق في موجب النهي لكونه أمراً وكونه للتحريم، ولأن العدة عندنا أجل  
البيونة وإباحة التزوج بسائر الأزواج، والكف عن التزوج تبع ثبت بمقتضى النهي لقوله  
تعالى: ﴿وَأُولَاتِ الْأَخْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤] سمي العدة أجلاً، وعند  
الشافعي رحمه الله الكف عن التزوج أصل.

وثمره الاختلاف يظهر في التداخل، فعندنا العدتان تتداخلان بمعنى أنهما تنقضيان في  
مدة واحدة، كآجال الديون، وعنده لا تتداخلان<sup>(١)</sup>؛ لأنه لا يتحقق الكفان في زمان واحد  
كما في الصوم فإنه لا يتأدى صومان في يوم واحد، قلنا: الكف عن مشتبهات البطن والفرج  
في الصوم إنما وجب بالأمر مقصوداً به وهو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة:  
١٨٧] فينعدم الأداء بمباشرة الضد وهو الأكل ونحوه ولا يتحقق أداء الصومين في يوم واحد  
لتضايق الوقت في ركن كل صوم وهو الكف إلى وقت الإفطار، فإن قيل في حق وجوب

(١) العدتان تتداخلان عندنا، وهو قول معاذ وجابر، وقال الشافعي وأحمد: لا تتداخلان، وعن مالك  
كالذهيين وهو مروى عن عمر وعلي رضي الله عنهما. ينظر: المبسوط للسرخسي (٦/٤١ - ٤٢)، إثار  
الإنصاف في آثار الخلاف (ص: ١٧٤).



لأن الكفَّ وجب بالأمر مقصوداً به، ولهذا قال أبو يوسف رحمه الله: إن من سجد على مكان نجس لم تفسد صلاته؛ لأنه غير مقصودٍ بالنهاي، وإنما المقصود بالأمر فعل السجود على مكانٍ طاهر، وهذا لا يوجب فواته، حتى إذا أعادها على مكان طاهر جاز عنده،

العِدَّة: كما جاء نصُّ النهي بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْرِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٥] وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَخْرُجَنَّ﴾ [الطلاق: ١] كذلك جاء نصُّ الأمر بقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] وهذان النصان يُحتملُ أن يكون كُلُّ واحدٍ مِنْهُمَا أصلاً والآخرُ تبعاً فَمَنْ أَيْنَ تَرَجَّحَ جانبُ النهي على جانبِ الأمرِ حتى جُعِلَ النهي أصلاً والأمرُ ضمناً له، ولمْ لَمْ يُجْعَلْ على العكسِ؟ قلنا: إنَّها جُعِلَ هكذا نظراً إلى الأثرِ والمعقولِ، أما الأثرُ فإنَّ العِدَّةَ أثرٌ مِنْ آثارِ النِّكَاحِ فكانتْ مُلحقةً بالنِّكَاحِ، والمنكوحَةُ يجرُمُ عَلَيْهَا التَّزْوِجُ وهي منهيَّةٌ عنه لقوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَناتُ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٢٤] وإنَّها معطوفةٌ على قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] والمرادُ بِها ذواتُ الأزواجِ، فلما كانتِ المعتدَّةُ منهيَّةً عَنِ التَّزْوِجِ باعتبارِ أَنَّ العِدَّةَ أثرٌ مِنْ آثارِ النِّكَاحِ كانَ الكفُّ عَنِ التَّزْوِجِ أمراً به في ضِدِّهِ تحقيقاً للنَّهْيِ عَنِ التَّزْوِجِ فَلَمْ يَكُنْ الأمرُ بالكفِّ مقصوداً، فثبتَ بهذا أصالةُ النهي في العِدَّةِ.

ولما كانَ كذلكَ كانَ ورودُ صيغةِ الإثباتِ بِوجوبِ التَّربُّصِ بقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] لتأكيدِ معنى النهي لا لإثباتِ وجوبِ التَّربُّصِ ابتداءً، فلذلكَ انقضتِ العِدَّةُ كُلُّها بِمُدَّةٍ واحدةٍ؛ لأنَّ حُكْمَ الكُلِّ هو حُرْمَةُ التَّزْوِجِ؛ لأنَّ موجبَ النهيِ التحريمِ، والحُرْماتُ تَجْتَمِعُ فإنَّ الصَّيْدَ حَرامٌ على المُحْرِمِ في الحَرَمِ حُرْمَةُ الحَرَمِ وحُرْمَةُ الإِحْرَامِ، والخمرُ حَرامٌ على الصَّائِمِ لِصَوْمِهِ وَلِكَوْنِهَا خَمِراً وَلِيَمِينِهِ إِذَا حَلَفَ لَا يَشْرِبُهَا.

وأما المعقولُ فهو أنَّ المعنى في وجوبِ العِدَّةِ صيانةُ الماءِ عَنِ الاشْتِبابِ وتعرُّفُ براءةِ الرَّحِمِ، فالصيانةُ الثابتةُ بالنَّهْيِ أوجبُ مِنَ الصَّيانةِ الثابتةِ بالأمرِ؛ لما عُرِفَ، فكانَ إحالةُ

لأنَّ السُّجُودَ لَمَّا كَانَ فَرَضًا صَارَ السَّاجِدُ عَلَى النِّجَسِ بِمَنْزِلَةِ الْحَامِلِ مُسْتَعْمَلًا  
لَهُ بِحُكْمِ الْفَرْضِيَّةِ وَالتَّطْهِيرِ عَنِ حَمْلِ النِّجَاسَةِ فَرَضٌ دَائِمٌ فِي أَرْكَانِ الصَّلَاةِ فِي  
الْمَكَانِ أَيْضًا فَيَصِيرُ ضِدَّهُ مَفْوُوتًا لِلْفَرْضِ،

وَقَتِ الصَّوْمِ، فَكَانَ ضِدَّ الصَّوْمِ وَهُوَ الْأَكْلُ وَتَحْوُهُ مُفْوُوتًا لِلْفَرْضِ أَبَدًا وَإِنْ قَلَّ، وَقَدْ قُلْنَا:  
إِنَّ النَّهْيَ الثَّابِتَ فِي ضِمْنِ الْأَمْرِ إِنَّمَا لَمْ يُعْتَبَرِ فِي التَّحْرِيمِ إِذَا لَمْ يُؤَدَّ إِلَى تَفْوِيتِ الْمَأْمُورِ بِهِ، وَأَمَّا  
إِذَا أَدَّى إِلَى ذَلِكَ فَذَلِكَ النَّهْيُ، وَالنَّهْيُ الثَّابِتُ قَصْدًا سِوَاءً فِي إِجْبَابِ التَّحْرِيمِ، بِخِلَافِ تَرْكِ  
الْقِرَاءَةِ فِي شَفْعِ مَنْ النَّفْلِ عَلَى مَا مَرَّ، وَلِمَعْنَى امْتِدَادِ الْفَرْضِ وَدَوَامِهِ قُلْنَا: إِنَّ السُّجُودَ عَلَى  
مَكَانٍ نَجِسٍ يَقْطَعُ الصَّلَاةَ وَيُفْسِدُهَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٍ رَحِمَهُمَا اللَّهُ<sup>(١)</sup> وَهُوَ ظَاهِرُ الْجَوَابِ؛  
لَأَنَّ السُّجُودَ عَلَى مَكَانٍ طَاهِرٍ كَانَ فَرَضًا بِدَلَالَةِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَتِيَابِكَ فَطَهِّرْ﴾ [المدثر: ٤]  
لَأَنَّ تَطْهِيرَ الثِّيَابِ لَمَّا وَجِبَ بِهِ وَجِبَ تَطْهِيرُ الْمَكَانِ دَلَالَةً؛ لَأَنَّ قِيَامَ الثَّوْبِ بِالْمُصَلِّيِّ وَقِيَامَ  
الْمُصَلِّيِّ بِالْمَكَانِ فَكَانَ تَطْهِيرُهُ وَاجِبًا بِالطَّرِيقِ الْأُولَى؛ لَأَنَّ قَرَارَهُ وَتَمَكُّنَهُ بِالْأَرْضِ لَا بِالثَّوْبِ  
ثُمَّ السُّجُودُ يَحْصُلُ بِوَضْعِ الْجَبْهَةِ عَلَى الْأَرْضِ فَإِذَا سَجَدَ عَلَى النِّجَسِ وَقَدْ تَمَّ السُّجُودُ صَارَ  
السَّاجِدُ مُسْتَعْمَلًا وَحَامِلًا لِلنِّجَسِ بِحُكْمِ فَرْضِيَّةِ السُّجُودِ عَلَى مَكَانٍ طَاهِرٍ، وَالتَّطْهِيرُ عَنِ  
حَمْلِ النِّجَاسَةِ فَرَضٌ دَائِمٌ فِي جَمِيعِ أَرْكَانِ الصَّلَاةِ وَفِي الْمَكَانِ أَيْضًا، فَيَصِيرُ ضِدُّ ذَلِكَ الْفَرْضِ  
الدَّائِمِ وَهُوَ السُّجُودُ عَلَى مَكَانٍ نَجِسٍ مُفْوُوتًا لِذَلِكَ الْفَرْضِ وَهُوَ السُّجُودُ عَلَى مَكَانٍ طَاهِرٍ،  
فَيَفْسِدُ الْفَرْضُ وَيُفْسِدُهُ تَفْسُدُ الصَّلَاةُ.

وَقَوْلُهُ: «بِحُكْمِ الْفَرْضِيَّةِ» احْتِرَازٌ عَنِ وَضْعِ الرُّكْبَةِ وَالْيَدِ عَلَى مَكَانٍ نَجِسٍ فَإِنَّهُ لَا يُفْسِدُ  
الصَّلَاةَ لَأَنَّ أَدَاءَ فَرْضِ السُّجُودِ إِنَّمَا يَحْصُلُ بِوَضْعِ الْجَبْهَةِ عَلَى الْأَرْضِ لَا بِوَضْعِ الرُّكْبَةِ  
وَالْيَدَيْنِ؛ إِذِ السُّجُودُ يَتَحَقَّقُ بِدُونِ وَضْعِهَا فَلَا يَجِبُ تَطْهِيرُ مَكَانَيْهَا بِحُكْمِ الْفَرْضِيَّةِ.

(١) ينظر المبسوط للسرخسي (١/ ٢٠٤).

ولهذا قال محمدٌ رحمه الله: إن إحرَامَ الصَّلَاةِ يَنْقَطِعُ بِتَرْكِ الْقِرَاءَةِ فِي النَّفْلِ؛ لِأَنَّ الْقِرَاءَةَ فَرَضٌ دَائِمٌ فِي التَّقْدِيرِ حُكْمًا عَلَى مَا عُرِفَ فَيَنْقَطِعُ الْإِحْرَامُ بِانْقِطَاعِهِ، بِمَنْزِلَةِ أَدَاءِ الرُّكْنِ مَعَ النِّجَاسَةِ،

قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: (وَلِهَذَا قَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللَّهُ) إِلَى قَوْلِهِ: (يَطُولُ تَعْدَادُهَا)

أقول: لمعنى امتدادِ الفرضِ ودوامِهِ قَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللَّهُ: إِنَّ تَحْرِيمَةَ الصَّلَاةِ تَنْقَطِعُ بِتَرْكِ الْقِرَاءَةِ فِي رَكْعَةٍ وَاحِدَةٍ فِي النَّفْلِ؛ لِأَنَّ الْقِرَاءَةَ فَرَضٌ دَائِمٌ مِنْ أَوَّلِ الصَّلَاةِ إِلَى آخِرِهَا فِي التَّقْدِيرِ بِحُكْمِ الشَّرْعِ<sup>(١)</sup> / س: ١٨٠ / لِقَوْلِهِ ﷺ: لَا صَلَاةَ إِلَّا بِالْقِرَاءَةِ<sup>(٢)</sup>.

وَلِذَا لَا يَصْلُحُ الْأَمِيُّ خَلِيفَةً لِلْقَارِيءِ وَإِنْ كَانَ قَدْ رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ الْأَخِيرَةِ قَبْلَ الْقَعْدَةِ وَأَتَى بِفَرْضِ الْقِرَاءَةِ فِي مَحَلِّهَا عَلَى الْمَذْهَبِ الْمَنْصُورِ<sup>(٣)</sup>، وَإِذَا كَانَ الْقِرَاءَةُ دَائِمًا حُكْمًا فَيَتَحَقَّقُ فَوَاطُ مَا هُوَ الْفَرَضُ بِتَرْكِ الْقِرَاءَةِ فِي رَكْعَةٍ فَتَنْقَطِعُ تَحْرِيمَةُ الصَّلَاةِ بِانْقِطَاعِ ذَلِكَ الْفَرْضِ، بِمَنْزِلَةِ أَدَاءِ رُكْنِ الصَّلَاةِ مَعَ النِّجَاسَةِ حَيْثُ يَنْقَطِعُ ذَلِكَ الرُّكْنُ؛ لِأَنَّ التَّطْهِيرَ عَنِ حَمْلِ النِّجَاسَةِ فَرَضٌ دَائِمٌ كَمَا أَنَّ الْقِرَاءَةَ فِي الصَّلَاةِ فَرَضٌ دَائِمٌ.

وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ: فَسَادُ الصَّلَاةِ بِتَرْكِ الْقِرَاءَةِ فِي رَكْعَةٍ وَاحِدَةٍ ثَابِتٌ بِدَلِيلٍ مُحْتَمَلٍ؛ لِكُونِهِ مُجْتَهَدًا فِيهِ.

فَإِنَّ مِنَ الْعُلَمَاءِ رَحِمَهُمُ اللَّهُ مَنْ قَالَ بِجَوَازِ الصَّلَاةِ بِالْقِرَاءَةِ فِي رَكْعَةٍ وَاحِدَةٍ، وَهُوَ الْحَسَنُ الْبَصْرِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ فَلَمْ يَكُنْ يَكُنُ الْفَسَادُ بِتَرْكِ الْقِرَاءَةِ فِي رَكْعَةٍ بِدَلِيلٍ مُوجِبٍ لِلْعَلْمِ فَلَمْ يَكُنْ قَوِيًّا فَلَمْ يَتَّعَدَّ الْفَسَادُ إِلَى التَّحْرِيمَةِ فَلَا تَنْقَطِعُ، بِخِلَافِ مَا إِذَا تَرَكَ الْقِرَاءَةَ فِي الشَّفْعِ كُلِّهِ فَإِنَّهُ صَارَ فَسَادُ الصَّلَاةِ مَقْطُوعًا بِهِ بِدَلِيلٍ مُوجِبٍ لِلْعَلْمِ لِانْعِقَادِ الْإِجْمَاعِ عَلَيْهِ فَكَانَ الْفَسَادُ قَوِيًّا فَيَتَّعَدَّى إِلَى التَّحْرِيمَةِ فَتَنْقَطِعُ، وَلِأَنَّهُ أُمِرَ بِالْقِرَاءَةِ وَلَمْ يُنَهَ عَنْ تَرْكِهَا قَصْدًا.

(١) ينظر أصول السرخسي (١ / ٩٩).

(٢) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وفي صحيح مسلم (١ / ٢٩٧)، برقم (٣٩٦)، بلفظ: «لا صلاة إلا بقراءة».

(٣) ويصلح عند أبي يوسف. ينظر المحيط البرهاني في الفقه النعماني (١ / ٤٩٤ - ٤٩٥).

وقال أبو حنيفة رحمه الله: الفساد بترك القراءة في ركعة ثابتٌ بدليلٍ محتملٍ، فلم يتعدَّ إلى الإحرام، وإذا ترك في الشفع كُله فقد صار الفساد مقطوعاً به بدليلٍ موجبٍ للعلم فتعدى إلى الإحرام،

قال أبو حنيفة رحمه الله في مسافرٍ ترك القراءة في صلاة الظهر: إن التحريم لا تنقطع؛ لأن تركها مترددٌ محتملٌ لوجودها في الآخرين؛ لأنه يحتمل أن ينوي المسافر الإقامة ويتمَّ صلاته ويقضي ما ترك من القراءة في الركعتين الآخرين، وإذا كان كذلك فلم يصلح ترك القراءة مفسداً للصلاة؛ لأن النهي ثبت في ضمن الأمر القصدي، وجعل هذا الذي ذكرناه في نواذر صلاة المبسوط قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله فقال: ترك القراءة في ركعتي ظهر المسافر موجبٌ للتوقف في حكم الفساد عند أبي حنيفة وأبي يوسف؛ لتوقف حال فرضه، فإن فرضه في الوقت يفرض التغير بنية الإقامة فإذا نوى الإقامة في الانتهاء جعل ذلك كنيته في الابتداء، وترك القراءة في الأولين من المقيم لا يكون مفسداً لصلاته، فإذا قرأ في الآخرين تجوز صلاته فكذا هنا، فصار هذا الباب أصلاً يجب ضبطه أي: في كل موضع من الأمر يلزم تفويت المأمور به عند مباشرة النهي الثابت في ضمن ذلك الأمر كانت تلك المباشرة حراماً، وإلا كانت مكروهة، وبيتني عليه أي: على هذا الأصل فروع يطول تعدادها<sup>(١)</sup>، فإن في جميع الأوامر يرد فيها هذا الأصل.

فمن تلك الفروع الاعتكاف فإنه يبطل بالخروج وإن قلَّ بها أن الاعتكاف عبارة عن اللبث الدائم في المسجد بنية الاعتكاف، فبالخروج ينقطع الدوام فكان الخروج حراماً؛ لأنه يؤدي إلى فساد الاعتكاف.

ومنها أن الصلاة تفسد بالانحراف عن القبلة؛ لأن المصلي مأمورٌ باستقبال القبلة في غير حالة الضرورة؛ لقوله تعالى: ﴿قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٤] فكان الانحراف عنها مفوتاً فيحرم.

(١) ينظر: أصول السرخسي (١ / ٩٩)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني (١ / ٣١٤).

ولهذا قال في مسافرٍ تركَ القراءةَ أن إحرام الصلاة لا ينقطع، وهو قول أبي يوسف رحمه الله؛ لأنَّ التركَ متردّدٌ محتملٌ للوجود لاحتمال نية الإقامة، فلم يصلح مفسداً فصار هذا الباب أصلاً يجبُ ضبطه يُبْتَنَى عليه فروغٌ بطولٍ تعدادها والله أعلم بالحقائق.

ومنها أنَّ المصليَّ مأموراً بأن يُؤدِّي صَلَاتَهُ فِي الْوَقْتِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾ [النساء: ١٠٣] فكان الأداء خارج الصلاة مُفَوْتاً له فيحرم.

وأما المواضع التي لا تحرم، بل تكره، كمواضع الكراهية في الصلاة وغيرها فَمِنْهَا الصَّلَاةُ بِقُرْبِ النَّجَاسَةِ فَإِنَّهَا مَكْرُوهَةٌ لَا فَاسِدَةٌ؛ لِأَنَّ الْمُصَلِّيَّ مَأْمُورٌ بِتَطْهِيرِ صَلَوَاتِهِ دَلَالَةٌ كَمَا مَرَّ وَلَمْ يَفْتِ ذَلِكَ الْمَأْمُورُ بِهِ هَهُنَا، وَلَكِنْ قُرْبٌ مِنَ الْفَوَاتِ فَصَارَتْ صَلَاتُهُ مَكْرُوهَةً كَمَا أَمَرَ الْقِيَامَ فِي صَلَاتِهِ فِي مَوْضِعٍ أَمَرَ بِالْقِيَامِ.

وَكَذَلِكَ لَوْ أَدَّى النَّصَابَ بِنِيَّةِ الزَّكَاةِ إِلَى فَقِيرٍ وَاحِدٍ يَخْرُجُ بِهِ عَنِ عَهْدَةِ الزَّكَاةِ مَعَ الْكِرَاهَةِ؛ لِأَنَّ الْمَأْمُورَ بِهِ وَهُوَ إِيْتَاءُ الزَّكَاةِ إِلَى الْفَقِيرِ لَمْ يَفْتِ وَلَكِنْ قُرْبٌ ذَلِكَ الْإِيْتَاءِ إِلَى الْغَنِيِّ فَصَارَ شَبِيهاً بِمَنْ أَدَّى زَكَاتَهُ إِلَى الْغَنِيِّ مِنْ وَجْهِ فِكْرَةِ ذَلِكَ، وَكَذَلِكَ هَذَا فِي طَرَفِ النَّهْيِ فَإِنَّهُ إِذَا كَانَ مَقْصُوداً كَانَ الْمَنْهِيُّ مَأْمُوراً بِأَنْ يَتْرَكَ ارْتِكَابَ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ عَلَى الْقَطْعِ وَالْبَتَاتِ، وَلَوْ كَانَ فِعْلاً يُقْرَبُهُ إِلَى ارْتِكَابِهِ كَانَ تَرْكُهُ سُنَّةً أَوْ مُسْتَحْباً. يَظْهَرُ ذَلِكَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانِي﴾ [الإسراء: ٣] وَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: ١٨] وَغَيْرِهِمَا.

ثُمَّ أَعْلَمَ أَنَّ الْخِلَافَ الَّذِي سَبَقَ ذِكْرُهُ فِي الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ إِنَّهَا يَصِحُّ عَلَى قَوْلٍ مَنْ يَجْعَلُ الْأَمْرَ لِلْوَجُوبِ أَمَا عَلَى قَوْلٍ مَنْ لَا يَجْعَلُهُ لِلْوَجُوبِ فَإِنَّهُ يَجْعَلُ لَفْظَ الْأَمْرِ دَلِيلاً عَلَى كِرَاهَةِ ضِدِّهِ وَكَذَا فِي جَانِبِ النَّهْيِ.



## باب بيان أسباب الشرائع

اعلم أن الأمر والنهي على الأقسام التي ذكرناها إنما يُرادُ بها طلبُ الأحكامِ المشروعةِ وأداؤها، وإنما الخطابُ للأداء، وهذه الأحكامُ أسبابٌ تُضافُ إليها شرعيةٌ وُضعتُ تيسيراً على العباد

### [باب بيان أسباب الشرائع]

قال رحمه الله: (باب بيان أسباب الشرائع) إلى قوله: (دَلَّ أَنَّهُ مُضَافٌ إِلَيْهِ)

أقول: لما فرغ رحمه الله من بيان الأحكام المقصودة بجميع وجوهها من بيان ثبوتها أصالةً وتبعاً شرعاً في بيان أسبابها التي هي الوسائل، وإن كان لتقديم الوسائل عليها أيضاً وجهٌ لتقديمها وجوداً، ولكن الأحكام لما كانت هي المقصودة كان تقديمها أولى، فقال: اعلم أن المراد بالأمر والنهي على الأقسام التي ذكرناها أي: من الوجوب والندب والإباحة والتحریم والكراهة إنما هو طلبُ الأحكامِ المشروعةِ وأداؤها لا طلبُ الأحكامِ المعقولةِ، ولهذا الأحكامِ الشرعية أسبابٌ شرعيةٌ تُضافُ تلك الأحكامِ إليها.

ثم المراد من الأسباب هو العِللُ الشرعية؛ لأن السبب الحقيقي هو الذي لا يُضافُ إليه الحكمُ فلا يُوجبُ شيئاً لا أصالةً ولا خلافةً على ما سيأتي بيانه.

وهذه الأسباب تُوجبُ الأحكامَ فكانت عِللاً في حقنا لكن جعلية لا عقلية، فإن الموجب هو الله تعالى على الحقيقة، ولا تأثير في الإيجاب للأسباب لكن الشرع جعلها أسباباً وأماراتٍ للإيجاب تيسيراً على العباد حتى يتوصلوا إلى معرفة الواجبات لمعرفة أسبابها الظاهرة؛ إذ الإيجاب غيبٌ عنا وقد دَلَّ على ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] فإن المراد أقيموا الصلاة التي أوجبها عليكم بالسبب الذي جعلته سبباً لها لكون الألف

وإنما الوجوب بإيجاب الله تعالى لا أثر للأسباب في ذلك، وإنما وضعت تيسيراً على العباد لما كان الإيجاب غيباً فنسب الوجوب إلى الأسباب الموضوعية وثبت الوجوب جبراً لا اختياراً للعبد فيه ثم الخطاب بالأمر والنهي للأداء بمنزلة البيع يجب به الثمن، ثم يطالب بالأداء،

واللام للعهد، كقول القائل: أذ الثمن، فإنه يفهم منه الأمر بأداء الثمن الواجب بسببه وهو البيع، وكذا المراد: أدوا الزكاة الواجبة عليكم بسببها.

وقوله: «وإنما الخطاب للأداء» فيه نفي لقول الشافعي رحمه الله فإن عنده عدم الانفكاك ثابت بين نفس الوجوب ووجوب الأداء، بل عند نفس الوجوب يثبت وجوب الأداء، ولهذا قال بعدم تغير الأحكام على المكلف بعد دخول أول الوقت من حيض أو سفر أو نحو ذلك.

وقوله: «وإنما الوجوب بإيجاب الله تعالى» أي: الأسباب في الحقيقة أمارات لإيجاب الله تعالى، وإنما الوجوب بإيجابه تعالى على الحقيقة عند أهل السنة لا أثر للأسباب في الوجوب كما أن الوجود بإيجاده تعالى، ولا شريك له في الإيجاب كما لا شريك له في الإيجاد، وذلك لأن الأسباب أشياء حادثة فكان صدور حقيقة الإيجاب عنها مستحيلاً؛ إذ لا تحدث للحوادث إلا الله تعالى، والوجوب حادث فلا بد له من محدث وهو الله تعالى؛ لأن صفة الإحداث مستحيل أن تكون لغير الله تعالى.

وخالفت المعتزلة في ذلك فإنهم لما جوزوا إضافة الإيجاد إلى غير الله تعالى وهو العباد جوزوا إضافة الإيجاب إلى غير الله تعالى وهو العقل.

ثم أصل الوجوب في المشروعات ثبت جبراً من الله تعالى لا صنع للعبد فيه ولا اختيار. وعن بعض الأساتذة أنه كان يقول: أتجه بأسباب أسئت أثر وني جبريئت.

ودلالة صحة هذا الأصل إجماعهم على وجوب الصلاة على النائم في وقت الصلاة والخطاب عنه موضوعٌ ووجوب الصلاة على المجنون إذا انقطع جنونه دون يوم وليلة وعلى المغمى عليه كذلك، والخطاب عنهما موضوعٌ، وكذلك الجنون إذا لم يستغرق شهر رمضان كله،

وأنجة بخطاب أسث أثرٍ وبني اختيارٍ نست (١).

ثم السبب لشغل الذمة بالوجوب، والخطاب بالأمر والنهي لإلزام الأداء وتفريغ الذمة عن الوجوب بمنزلة البيع فإنه يجب به الثمن في الذمة ثم يطالب المشتري بأداء الثمن فصار السبب بمنزلة البيع، والخطاب بالأداء بمنزلة مطالبة الثمن، والدليل على هذا الأصل وهو أن الوجوب مضاف إلى السبب والأداء إلى الخطاب إجماع العلماء رحمهم الله على وجوب الصلاة على النائم وقت الصلاة حتى يؤدي الفرض إذا انتبه لوجوبه عليه بوجود السبب وهو الوقت، والخطاب بالأداء موضوعٌ عنه.

وكذا وجوب الصلاة على المجنون إذا لم يزدد جنونه على يوم وليلة حتى يلزمه القضاء عند الإفاقة، والقضاء يستدعي سابقة الوجوب؛ إذ القضاء إسقاط الواجب بمثل من عنده، وكذا وجوب الصلاة على المغمى عليه إذا لم تبقى تلك الصفة أكثر من يوم وليلة.

والخطاب موضوعٌ عنهما.

ألا ترى أن المجنون أو المغمى عليه لو كان كافراً وأسلم حين أفاق لم يلزمه قضاء الصلوات؛ لأنه لم يثبت الوجوب عليه في تلك الحالة لانعدام الأهلية، فإن الأسباب إنما توجب على من هو أهل للوجوب عليه.

وكذا الجنون في بعض شهر رمضان والإغماء في جميع الشهر لا يمتنع بها الوجوب حتى

(١) من الفارسية، ومعناه: الذي يكون بالاسباب أثره جبري، والذي يكون بالخطاب أثره الاختياري.



والإغماء والنوم وإن استغرقه لا يمتنع بهما الوجوب ولا خطاب عليهما بالإجماع وقد قال الشافعي رحمه الله بوجوب الزكاة على الصبي وهو غير مخاطب، وقالوا جميعاً بوجوب العشر وصدقة الفطر عليه، فعلم بهذه الجملة أن الوجوب في حقنا مضاف إلى أسباب شرعية غير الخطاب،

يَجِبُ الْقَضَاءُ عَلَيْهِمَا بَعْدَ الْإِفَاقَةِ مَعَ أَنَّ الْخِطَابَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمَا بِالْإِجْمَاعِ؛ لِأَنَّ أَهْلِيَّةَ الْخِطَابِ بِالْعَقْلِ وَذَلِكَ مُنْعَدَمٌ فِي حَقِّهِمَا.

أَلَا تَرَى إِلَى قَوْلِ الشَّاعِرِ:

وَمِنَ الْبَلِيَّةِ عَذْلٌ مَنْ لَا يَرْعَوِي عَنْ غِيهِ وَخِطَابٌ مَنْ لَا يَفْهَمُ<sup>(١)</sup>

وكذا يجب عليهما العشر وصدقة الفطر بالاتفاق عند تحقق الأسباب منهُما أو من الوالي على سبيل النيابة عنهما، كالصداق يلزمهما بتزويج الوالي إياهما والعق الذي مستحقه القريب عليهما عند دخوله في ملكيهما بالإرث وإن كان الخطاب موضوعاً عنهما.

وَقَدْ قَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ بِوَجُوبِ الزَّكَاةِ عَلَى الصَّبِيِّ وَأَنَّهُ غَيْرُ مُخَاطَبٍ فَعَلِمَ بِهَذِهِ الْجُمْلَةِ الْمَذْكُورَةَ أَنَّ الْوَجُوبَ فِي حَقِّنَا مُضَافٌ إِلَى أَسْبَابٍ جَعَلَهَا الشَّرْعُ أَسْبَاباً لَهُ غَيْرَ الْخِطَابِ فَإِنَّ الْخِطَابَ وَإِنْ كَانَ يَسْتَقِيمُ أَنْ يَكُونَ سَبَباً لَكِنَّ الشَّرْعَ لَمْ يُضِفْ إِلَيْهِ الْوَجُوبَ، وَإِنَّمَا أَضَافَهُ إِلَى أَسْبَابِهِ تَيْسِيراً عَلَى عِبَادِهِ، وَإِنَّمَا يُعْرَفُ السَّبَبُ بِنِسْبَةِ الْحُكْمِ إِلَيْهِ وَتَعَلُّقِ الْحُكْمِ بِذَلِكَ السَّبَبِ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ فِي إِضَافَةِ الشَّيْءِ إِلَى الشَّيْءِ أَنْ يَكُونَ سَبَباً لَهُ حَادِثاً بِهِ، وَمُطْلَقُ إِضَافَةِ الْحَادِثِ إِلَى الشَّيْءِ يَدُلُّ عَلَى حُدُوثِهِ بِهِ كَقَوْلِهِ: ﴿نَاقَةُ اللَّهِ﴾ [الأعراف: ٧٣] أَي: هِيَ حَادِثَةٌ بِأَحْدَاثِ اللَّهِ تَعَالَى، وَكَقَوْلِكَ: عَبْدُ اللَّهِ أَي: حَادِثٌ بِهِ تَعَالَى، وَكَفَرَارَةَ الْقَتْلِ، وَهَذَا كَسَبُ فُلَانٍ، وَهَذَا تَرْكُ

(١) من الكامل، للمتنبى من قصيدة مطلعها:

لَهْوَى النَّفُوسِ سَرِيرَةٌ لَا تُعْلَمُ عَرَضاً نَظَرْتُ وَخِلْتُ أَنِّي أَسْلَمُ

ديوانه (ص ٥٧١)، اللامع العزيمي شرح ديوان المتنبى (ص: ١٢٨٩).

وإنما يُعرفُ السببُ بنسبةِ الحكمِ إليه، وتعلُّقه به؛ لأنَّ الأصلَ في إضافةِ الشيءِ إلى الشيءِ أن يكونَ سبباً له حادثاً به وكذلك إذا لازمه فتكرَّر بتكرُّره دَل أنه مضافٌ إليه فإذا ثبت هذه الجملة قلنا: وجوبُ الإيمان بالله تعالى كما هو بأسمائه وصفاته مضاف إلى إيجابه في الحقيقة

فلان، أي: حادثةٌ بالقتلِ وحادثٌ باكتسابه وحادثٌ كونه متروكاً بسببه وهذا لأنَّ الإضافةَ موضوعاً للتمييزِ والتخصيصِ، ولذلك يُضافُ الشيءُ إلى أخصِّ الأشياءِ به ليحصلَ التميزُ، وأخصُّ الأشياءِ بالحكمِ إنما هو سببه لأنَّه يثبتُ به.

أما الشرطُ فإنما يُضافُ الحكمُ إليه مجازاً لمشابهةِ العلةِ من حيثُ إنَّ الحكمَ يُوجدُ عندَ الشرطِ ويوجدُ بالسببِ أي: بالعلةِ فصار كالعلةِ، ولهذا يجبُ الضمانُ على صاحبِ الشرطِ إذا لم يكنْ إيجابه على صاحبِ العلةِ، وكذا إذا لازمه أي: لازم الشيءِ الشيءِ على وجهِ يتكرَّرُ هذا الشيءُ دَل أن ذلك الشيءِ سببٌ لوجودِ هذا الشيءِ ومُضافٌ إليه، كتكرُّرِ وجوبِ الصلاةِ بتكرُّرِ ذلوكِ الشمسِ فإن ذلك يدلُّ على أن ذلوكِ الشمسِ سببٌ لوجوبِ الصلاةِ كما في قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨] مع أن مطلق الأمرِ لا يُوجبُ التكرارَ وإن كان مُعلّقاً بشرطٍ، ألا ترى أن الرجلَ إذا قال لِغيره: تصدَّق بِدرهمٍ من مَالِي لِذُلُوكِ الشَّمْسِ، لا يقتضي هذا الخطابُ التكرارَ؛ لأنَّه ليس لِلعَبْدِ أَنْ يَجْعَلَ ذُلُوكَ الشَّمْسِ سَبباً لِلتَّصَدُّقِ إِنَّمَا السَّبَبُ لِلتَّصَدُّقِ أَمْرُهُ، بِخِلَافِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨] ورأينا أن وجوبَ الأداءِ الثابتِ بقوله تَعَالَى ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨] غيرُ مقصورٍ على المرَّةِ الواحدةِ ثَبَتَ أَنَّ تَكَرُّرَ الْوَجُوبِ بِاعْتِبَارِ تَجَدُّدِ السَّبَبِ بِذُلُوكِ الشَّمْسِ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى هُوَ الَّذِي جَعَلَ ذُلُوكَ الشَّمْسِ سَبباً لُوجُوبِ الصَّلَاةِ فَلَمْ يَنْشَأْ تَكَرُّرُ الْوَجُوبِ مِنْ صِيغَةِ الْأَمْرِ بَلْ مِنْ جَعَلِ اللَّهُ تَعَالَى الذُّلُوكَ سَبباً

/س: ١٨١/ قَالَ رَحْمَةُ اللَّهِ: (فَإِذَا ثَبَتَ هَذِهِ الْجُمْلَةُ) إِلَى قَوْلِهِ: (كَتَعَجِيلِ الدِّينِ)

لكنه منسوبٌ إلى حدثِ العالمِ تيسيراً على العبادِ وقطعاً [لحجج] (١) المعاندين، وهذا سببٌ يُلازمُ الوجوب؛ لأننا لا نعني بهذا أن يكونَ سبباً لوحدانية الله وإنما نعني به أنه سببٌ لوجوب الإيمان الذي هو فعل العباد،

أقول: إذا ثبتت الجملة التي مرَّ ذكرها من أن الوجوب بإيجابِ الله تعالى لا أثر للأسبابِ فيه، وأنَّ الأسبابَ إنما وُضعت تيسيراً على العبادِ قلنا وجوبُ الإيمانِ بالله تعالى كما هو بأسائه وصفاته منسوبٌ إلى إيجابِ الله تعالى في الحقيقة لقوله تعالى: ﴿آمَنُوا بِاللَّهِ﴾ [النساء: ١٣٦] فإنه تعالى هو الموجبُ بأن أعطى المكلفَ آلةً يستدلُّ بها على معرفة الواجب، كما يقولُ لغيره: خذ السراجَ فإن أضاء لك الطريقَ به فاسلكه، كان الموجبُ للسلوكِ في الطريقِ هو الأمرُ بذلك لا الطريقُ، وقوله: «بأسائه» أي: بتسمياته نحو الحيِّ القادرِ العالمِ.

وقوله: «وصفاته» نحو أن يقال: له الحياة والقدرة والعلم.

لكنَّ الوجوبَ في الظاهر منسوبٌ إلى حدثِ العالمِ تيسيراً للعبادِ وقطعاً لشبهة المعاندين، وذلك لأنَّ الله تعالى خلق العالمَ دالاً على وجوده لكونِ الحدثِ لازماً للعالمِ لزوماً جزمياً فيستحيلُ تعرِّي العالمِ عن الحدوثِ؛ لأنَّ تعرِّي الشيء عن ذاته محالٌ، وذاتُ العالمِ حادثَةٌ فكيف يتصورُ تعريها عن الحدوثِ؟! وإذا كان الحدوثُ لازماً له فلا بُدَّ له من محدثٍ وهو الله تعالى، فكان هذا أي: حدثُ العالمِ سبباً يُلازمُ وجوبَ الإيمانِ بالله تعالى الذي هو فعلُ العبادِ لا سبباً موجباً لوحدانية الله تعالى؛ لأنَّ الوحدانية أمرٌ ثابتٌ قديمٌ، ولأنَّ علمَ الشيء لا يكونُ موجباً بنفسه، والعالمُ علمٌ على وجودِ الله تعالى ووحدانيته، ولا وجوبٌ إلا على من هو أهلٌ له أي: للوجوبِ ولا وجودَ لمن هو أهلٌ للوجوبِ على ما أجرى الله تعالى به سنته في تأهيلِ الإيمانِ، فإنه أهلٌ للإيمانِ الملكُ والإنسُ والجنُّ دونَ غيرهم من السمواتِ والأرضين والحيواناتِ إلا والسببُ وهو حدوثُ العالمِ يُلازمُه، فإنَّ كلَّ ما ذكرناه من الحوادثِ سببٌ

(١) ما بين المعقوفين في المطبوع: بحجج.

ولا وجوب إلا على من هو أهل له، ولا وجود لمن هو أهله على ما أجري بستره  
إلا والسبب يلازمه؛ لأن الإنسان المقصود به وغيره ممن يلزمه الإيمان به عالم  
بنفسه سمي عالماً؛ لأنه جعل علماً على وجوده ووجدانيته،

لوجوب الإيمان، فالسبب يلازمهم لكون ذواتهم سبباً لوجوب الإيمان عليهم؛ لأن  
الإنسان المقصود بخلق العالم، وغير الإنسان ممن يلزمه الإيمان بالله تعالى كالملك والجن  
عالم بنفسه؛ لأن ما ذكرناه من الإنسان وغيره جعل علماً على وجود الله تعالى ووجدانيته،  
فلذلك سمي عالماً، وفاعل كثيراً ما يجيء على زينة الآلة كالقالب والطابع فجعل بناء العالم  
على هذه الصيغة لكونه كالآلة في الدلالة على صانعه، والإنسان الذي هو عالم بنفسه فيه  
دليل الحدوث؛ إذ هو كان مسبقاً بالعدم ودلالة حدوثه من تبدل أحواله من حال إلى حال  
من الصغر والكبر والجوع والعطش والألم واللذة والصحة والمرض والحركة والسكون  
معلومة بالحس والعيان، فكانت هذه الدلالة محيطة له في ذاته وخارج ذاته، فلما لم ينفك عنه  
سبب الإيمان لم ينفك عنه موجب أيضاً وهو دوام وجوب الإيمان وإنما ذكر هذا لأن هذا  
السبب مفارق لسائر الأسباب؛ لأن سائر الأسباب قد تنقضي والمكلف باق، ألا ترى أن  
وقت الصلاة ينقضي وصوم الشهر ينسلخ، والمال يهلك ويتصور هذا في الحج إذ البيت كان  
موجوداً في بدء الإسلام ولم يكن وجوب الحج ثابتاً، بخلاف سبب الإيمان وهو حدوث  
العالم فإنه غير منفك عن المكلف في ذاته؛ إذ انفكاك الحدوث عن الحادث وهو المكلف  
بالإيمان محال، وحدث العالم كان موجوداً قبل المكلف وبقي بعده وهو موجود معه قال:

ففي كل شيء له آية تدل على أنه واحد<sup>(١)</sup>

فلهذا كان وجوباً دائماً، ولهذا كان وجوب الإيمان في بدء الإسلام وقبلة ثابتاً لما أن أهل

(١) من المتقارب، من أبيات نسبت لأبي نؤاس ولأبي العتاهية.

المحاسن والأضداد (ص: ١٦٨)، الأغاني (٤/ ٢٨٣).

ولهذا قلنا: إن إيمان الصبي صحيح وإن لم يكن مخاطبًا ولا مأمورًا؛ لأنه مشروع بنفسه وسببه قائم في حقه دائم لقيام دوام من هو مقصود به وصحة الأداء بتبني على كون المؤدى مشروعًا بعد قيام سببه من هو أهله، لا على لزوم أدائه كتعجيل الدين المؤجل،

الفترة مخاطبون بالإيمان بدلالة قوله تعالى: ﴿وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُم مِّنْهَا﴾ [آل عمران: ١٠٣] لما أن سبب الإيمان يعمل عمله عند وجود عقل المكلف وهما كانا موجودين لأهل الفترة فوجب الإيمان على أهل الفترة وعلى من نشأ على شاطئ الجبل لوجود السبب والمحل، والإنسان هو المقصود بالتكليف فإن الله تعالى خلق العالم وله في خلقه عاقبة حميدة وهي الابتلاء والامتحان بالتكليف مع علمه تعالى بكل ما كان وما يكون؛ لأن بدون التكليف لا يتصور العقاب إذ هو إنما يجب بترك موجب الأمر والنهي، والله تعالى يتعالى عن أن يعذب أحداً بدون جريمة ووجدت منه، والمتحمل لهذه التكليف قسداً هو الإنسان قال الله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ [الاحزاب: ٧٢] وقد جاء في التفسير أن الأمانة هي الفرائض.

وقال تعالى: [﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩] (١)، وقال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [الجاثية: ١٣] وقال تعالى: ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ﴾ [النحل: ٥] وغيرها من الآيات وكلها دليل على شرف الإنسان، ولهذا فضل الله تعالى آدم عليه السلام على الملائكة عليهم السلام حيث جعله مسجودهم، ولذلك كان من هذا الجنس من هو أشرف الخلائق وهو نبينا عليه أفضل الصلاة والسلام، ولهذا كان من أعرض عن قبول هذا التشریف من هذا الجنس كان هو شر البرية، ومن قبله

(١) ما بين المعقوفتين في س: خلق لكم ما في السماوات وما في الأرض. وليست بآية. وإنما نبهت عليها دون غيرها؛ لأنني وقفت عليها في بعض الكتب ومواقع النت على أنها آية، وليست كذلك.

وَعَمِلَ بِمَوْجِبِهِ فَهُوَ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ، فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمَّا سُئِلَ عَنْ كَرَامَةِ الْإِنْسِ عَلَى الْمَلِكِ قَرَأَ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾ [البينة: ٧] (١)، وَذَكَرَ تَعَالَى قَبْلَ هَذِهِ الْآيَةِ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ﴾ [البينة: ٦] فَعَلِمَ أَنَّ الْإِنْسَانَ هُوَ الْمَقْصُودُ بِالتَّكَالِيفِ دُونَ غَيْرِهِ، وَقَوْلُنَا قَصْدُ احْتِرَازٍ عَنِ الْمَلَائِكَةِ وَالْجِنِّ.

وَذَكَرَ الْإِمَامُ عَلَاءُ الدِّينِ أَبُو بَكْرِ السَّمَرْقَنْدِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي آخِرِ مِيزَانِ الْأَصُولِ: ذَكَرَ الْقَاضِي الْإِمَامُ أَبُو زَيْدٍ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّ سَبَبَ وَجُوبِ أَصْلِ الدِّينِ وَهُوَ مَعْرِفَةُ اللَّهِ تَعَالَى كَمَا هُوَ الْآيَاتُ الدَّالَّةُ عَلَى حَدَثِ الْعَالَمِ (٢)، وَلَكِنْ فِيهِ نَظَرٌ؛ لِأَنَّ الْعَالَمَ دَلِيلٌ وَجُودِ الصَّانِعِ وَتَوْحِيدِهِ، فَإِنَّ الْعَاقِلَ مَتَى اسْتَدَلَّ بِعَقْلِهِ بِالنَّظَرِ فِي الْعَالَمِ وَهُوَ مُحَدَّثٌ عَرَفَ الْمُحَدَّثَ وَعَرَفَ تَوْحِيدَهُ وَصِفَاتِهِ، وَالْكَلَامَ فِي وَجُوبِ الْمَعْرِفَةِ لَا فِي وَجُودِهَا، وَوَجُودُ دَلِيلِ الْمَعْرِفَةِ لَا يَكُونُ دَلِيلَ وَجُوبِ الْمَعْرِفَةِ؛ فَإِنَّ مَنْ كَانَ عِنْدَهُ دَلِيلٌ مَعْرِفَةٍ شَيْءٌ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ مَعْرِفَتُهُ، لَكِنَّ الصَّحِيحَ أَنَّ يُقَالُ: إِنَّ سَبَبَ وَجُوبِ الْمَعْرِفَةِ تَرَادُفُ نِعَمِ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ نِعْمَةِ الْحَيَاةِ وَسَلَامَةِ الْعَقْلِ وَالْبَدَنِ وَنَحْوِ ذَلِكَ، فَإِنَّ النِّعَمَ تَقْتَضِي وَجُوبَ شُكْرِ الْمُنْعِمِ، وَالْوَجُوبُ بِإِجَابِ اللَّهِ تَعَالَى لَكِنَّ بِالْعَقْلِ يُعْرَفُ أَنَّ كُفْرَانَ النِّعَمِ حَرَامٌ وَشُكْرَ الْمُنْعِمِ وَاجِبٌ (٣).

وَلَأَجْلِ أَنَّ سَبَبَ وَجُوبِ الْإِيمَانِ وَهُوَ حَدَثُ الْعَالَمِ يُلَازِمُ مَنْ كَانَ أَهْلًا لِلْوَجُوبِ قُلْنَا: إِنَّ إِيْمَانَ الصَّبِيِّ صَحِيحٌ وَاقِعٌ عَنِ الْفَرَضِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُخَاطَبًا بِالْإِيمَانِ؛ لِأَنَّ الْإِيمَانَ مَشْرُوعٌ بِنَفْسِهِ وَسَبَبُهُ قَائِمٌ فِي حَقِّ الصَّبِيِّ، وَهَذَا السَّبَبُ دَائِمٌ لِدَوَامِ مَنْ هُوَ مَقْصُودٌ بِالْإِيمَانِ وَهُوَ الْإِنْسَانُ وَأَدَاؤُهُ صَحِيحٌ؛ لِأَنَّ صِحَّةَ الْأَدَاءِ بِنَاءً عَلَى كَوْنِ الْمُؤَدَّى مَشْرُوعًا بَعْدَ قِيَامِ سَبَبِ الْمُؤَدَّى مِمَّنْ هُوَ أَهْلٌ لِلْمُؤَدَّى، وَالصَّبِيُّ أَهْلٌ لِلْإِيمَانِ لِأَنَّهُ أَهْلٌ لِلْعِبَادَاتِ، وَلِهَذَا لَوْ صَلَّى التَّطَوُّعَاتِ صَحَّتْ مِنْهُ وَلَيْسَتْ صِحَّةُ الْأَدَاءِ بِنَاءً عَلَى لُزُومِ أَدَاءِ الْمُؤَدَّى كَتَعْجِيلِ الدِّينِ الْمُؤَجَّلِ فَإِنَّهُ

(١) لم أقف عليه.

(٢) تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ٦١).

(٣) ميزان الأصول في نتائج العقول (١ / ٧٤٨).

صَحِيحٌ بِاعْتِبَارِ تَحْقُقِ سَبَبِهِ وَهُوَ مُبَاشَرَةٌ سَبَبِ الدِّينِ مِنْ شِرَاءٍ أَوْ غَيْرِهِ، مَعَ أَنَّهُ غَيْرُ لَازِمٍ أَدَاؤُهُ فِي الْحَالِ وَكَالْبَيْعِ بِشَمَنِ مُؤَجَّلٍ فَإِنَّهُ سَبَبٌ لِحَوَازِ أَدَاءِ الثَّمَنِ قَبْلَ حُلُولِ الْأَجْلِ وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْخِطَابُ بِالْأَدَاءِ مُتَوَجِّهًا حَتَّى يَحُلَّ الْأَجْلُ، وَذَلِكَ لِأَنَّ أَدَاءَ الْإِيمَانِ مِنَ الصَّبِيِّ مَوْجُودٌ بِرُكْنِهِ مِنْ أَهْلِهِ، إِذِ الرُّكْنُ هُوَ التَّصَدِيقُ وَالْإِقْرَارُ، وَالْأَهْلِيَّةُ لِذَلِكَ غَيْرُ مُنْعَدِمَةٌ بِالصَّبَا، فَبَعْدَ ذَلِكَ امْتِنَاعُ صَحَّةِ الْأَدَاءِ لَا يَكُونُ إِلَّا بِحَجْرِ شَرْعِيٍّ، وَالْقَوْلُ بِالْحَجْرِ عَنِ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ تَعَالَى مُحَالٌ.

فَإِنْ قِيلَ: يَلْزَمُ عَلَى مَا ذُكِرْتُمْ مِنَ التَّعْلِيلِ أَنَّ الصَّبِيَّ لَوْ أَتَى بِحِجَّةِ الْإِسْلَامِ لَصَحَّتْ مِنْهُ كَمَا صَحَّ مِنْهُ الْإِيمَانُ وَوَقَعَتْ فَرَضًا لَوْجُودِ تِلْكَ الْعِلَّةِ فِي حَقِّ الْحَجِّ؛ لِأَنَّ الْحَجَّ مَشْرُوعٌ بِنَفْسِهِ وَمُسَبَّبُهُ قَائِمٌ وَهُوَ الْبَيْتُ، وَالصَّبِيُّ أَهْلٌ لِلْعِبَادَاتِ، قُلْنَا: لَا يَلْزَمُ ذَلِكَ لِقَوْلِهِ ﷺ: وَأَيُّمَا صَبِيٍّ [حَجَّ] (١) وَلَوْ عَشْرَ حِجَجٍ ثُمَّ بَلَغَ فَعَلِيهِ حِجَّةُ الْإِسْلَامِ (٢). وَأَنَّ فِي أَدَاءِ الْحَجِّ حَرَجًا عَظِيمًا وَضَرَرًا بَيْنًا عَلَى الْبَدَنِ، وَالْمَضَارُّ مُنْدَفِعَةٌ عَنِ الصَّبِيِّ مَرَحَمَةٌ لَهُ، وَفِي شُغْلِ ذِمَّتِهِ بِنَفْسِ الْوَجُوبِ نَوْعٌ ضَرَرٍ، وَلَا يَقَعُ هُوَ فَرَضًا بِدُونِ ثَبُوتِ نَفْسِ الْوَجُوبِ بِخِلَافِ الْإِيمَانِ، فَإِنَّهُ لَا حَرَجَ فِيهِ وَهُوَ نَفْعٌ مَحْضٌ فِي حَقِّهِ؛ إِذْ بِهِ تَحْصُلُ السَّعَادَةُ الْأَبَدِيَّةُ، وَلِأَنَّ وَجُوبَ الْإِيمَانِ بِمَا يُدْرَكُ بِالْعَقْلِ وَلَا يَتَوَقَّفُ وَجُوبُهُ عَلَى السَّمْعِ كَمَا فِي حَقِّ أَهْلِ الْفِتْرَةِ، وَلِلصَّبِيِّ الْعَاقِلِ عَقْلٌ فَيَصِحُّ الْقَوْلُ بِثَبُوتِ نَفْسِ وَجُوبِ الْإِيمَانِ فِي حَقِّهِ، بِخِلَافِ الْعِبَادَاتِ الْمَشْرُوعَةِ فَإِنَّهَا لَا تَجِبُ لِجُرْدِ الْعَقْلِ، فَلَمْ يَثْبُتْ لِذَلِكَ نَفْسُ وَجُوبِ الْعِبَادَاتِ، وَلِأَنَّ الْإِيمَانَ أَيْنَمَا وَقَعَ وَقَعَ فَرَضًا فَصَحَّ فِيهِ الْقَوْلُ عِنْدَ صِحَّةِ إِيْمَانِ الصَّبِيِّ الْعَاقِلِ أَنَّهُ وَقَعَ فَرَضًا، بِخِلَافِ الْحَجِّ فَإِنَّهُ يَقَعُ فَرَضًا وَتَفَلًّا، وَمَا يُوجَدُ مِنَ الصَّبِيِّ يَقَعُ تَفَلًّا كَمَا فِي سَائِرِ الْعِبَادَاتِ، وَلِأَنَّ الْإِيمَانَ رَأْسَ الْعِبَادَاتِ وَفِيهِ مَعْنَى الشَّرْطِ أَيْضًا؛ لِأَنَّهُ شَرْطُ جَمِيعِ الْعِبَادَاتِ فَلَا يُشْتَرَطُ لِصِحَّةِ الشَّرْطِ وَرُودُ وَجُوبِ الْأَدَاءِ بِالْخِطَابِ كَمَا يَصِحُّ تَقْدِيمُ الْوَضُوءِ عَلَى وَجُوبِ الصَّلَاةِ بِدُخُولِ الْوَقْتِ، وَإِنْ كَانَ

(١) ما بين المعقوفتين زيادة مني.

(٢) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وفي مصنف ابن أبي شيبة (٣/ ٣٥٤)، برقم (١٤٨٧١) المراسيل لأبي داود (ص: ١٤٤) برقم (١٣٤) بلفظ: «إني أريد أن أجدد في صدور المؤمنين، أيما صبي حج به أهله ثم مات، أجزأ عنه، فإن أدرك، فعليه الحج، وأيما مملوك حج به أهله، ثم مات، أجزأ عنه، وإن أعتق فعليه الحج».

وأما الصلاة فواجبة بإيجاب الله تعالى بلا شبهة، وسبب وجوبها في الظاهر في حقنا الوقت الذي ينسب وجوبها إليه، وما بين هذا وبين قول من قال: إن الزكاة تجب بإيجاب وملك المال سببه والقصاص يجب بإيجابه والقتل العمد سببه فرق، وليس السبب بعلة،

سبب وجوب الوضوء وجوب الصلاة، فصَحَّ الإيمان من الصبي لذلك.

وأما الحج فليس فيه شائبة شرطية لشيء فلا يقع منه فرضاً.

قال رحمه الله: (وأما الصلاة فواجبة بإيجاب الله تعالى بلا شبهة) إلى قوله: (فيما يرجع إلى الوقت)

أقول: الصلاة واجبة بإيجاب الله تعالى من غير شبهة؛ لأنه تعالى هو الموجب على الحقيقة وسبب وجوبها ظاهراً في حقنا هو الوقت الذي تُنسب الصلاة إليه شرعاً، فيقال: فرض الوقت وصلاة الفجر وصلاة الظهر.

وقال القاضي الإمام أبو زيد رحمه الله: سبب وجوب الصلاة هو الوقت<sup>(١)</sup>.

ولكن لا يُعقل كون نفس الأوقات أسباباً، وفي الحقيقة تتابع نعم الله تعالى عليهم في كل وقت من هذه الأوقات الخمسة سبب وجوب الصلاة شكراً لما أنعم الله تعالى عليهم، والوقت ظرف للنعم فأضيف الوجوب إليه ظاهراً<sup>(٢)</sup>.

وقد فرَّق بعضهم بين وقت الصلاة وبين ملك المال والقتل العمد فقال: إن ملك المال سبب لإيجاب الزكاة؛ لأن له تأثيراً في الإيجاب؛ إذ الزكاة تجب شكراً لنعمة المال، وكذا للقتل العمد تأثير في وجوب القصاص لكون جنية القتل تتكامل بصفة العمدية لكونها

(١) ينظر تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ٦١).

(٢) ميزان الأصول في نتائج العقول (١/ ٧٥٠).



والدليل عليه أنها أضيفت إلى الوقت، قال الله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، فالنسبة باللام أقوى وجوه الدلالة على تعلقها بالوقت، وكذلك يقال صلاة الظهر والفجر وعلى ذلك إجماع الأمة ويتكرر بتكرر الوقت ويبطل قبل الوقت أدائه،

عدواناً محضاً، بخلاف الوقت فإنه ليس له تأثير في وجوب الصلاة فلا يكون سبباً لها، بل سببها الخطاب، والصحيح أنه ليس بين هذا أي: بين كون الوقت سبباً لوجوب الصلاة وبين قول من قال إن الزكاة تجب بإيجاب الله تعالى وملك المال سببه إلى آخره فرق، وإن فرقهم باطل؛ فإن السبب ما يكون موصولاً إلى المسبب وعلامة له لا علة حتى يتمشى ما ذكره، فإن السبب ليس بعلة وضعية عقلية لاستحالة تخلف المعلول عن مثل هذه العلة، فإنه يستحيل وجود الساكن بدون السكون ووجود المتحرك بدون الحركة، وكذلك هذا في سائر العلل العقلية مع معلولاتها كالكسر مع الانكسار والقطع مع الانقطاع، وهذا لا يختلف بزمان دون زمان ومحل دون محل، وكذا هذه العلة لا تتقدم على المعلول وإنما تقارنه، بخلاف السبب الشرعي فإنه يجوز أن يتخلف عنه المسبب في زمان، ألا ترى أن ذلوك الشمس وملك النصاب وشهود الشهر لا تعمل عملها على الإنسان زمان الصبا وتعمل عليه زمان البلوغ عند وجود شرطه، وكذا يتقدم السبب على مسببه.

وإنما ذكر رحمه الله قوله: «وليس السبب بعلة» والله أعلم جواباً لشبهة ترد على قوله: «لا على لزوم أدائه» وترد على قوله أيضاً: «إن الزكاة تجب بإيجابه وملك المال سببه» إلى آخره بأن يقال في الأول: لو كان حدوث العالم سبباً لوجوب الإيمان لزم أدائه على الصبي العاقل كما يلزم على البالغ، وكذلك في الثاني بأن يقال: لو كان ملك المال سبباً لوجوب الزكاة لوجب على الصبي الذي يملك النصاب، ولو كان القتل سبباً / س: ١٨٢ / لوجوب القصاص لوجب على الأب أيضاً إذا قتل ولده عمداً كما يجب على الأجنبي، فلما وجد تخلف الأحكام

ويصحُّ بعد هجوم الوقت وإن تأخر لزومها فقد تقدّم ذكر أحكام هذا القسم فيما يرجع إلى الوقت، وسبب وجوب الزكاة ملك المال الذي هو نصابه؛ لأنه في الشرع مضاف إلى المال والغنى، وتنسب إليه بالإجماع،

عن هذه الأسباب في هذه الصور علم أنها ليست بأسباب فأجاب عنه وقال: إنَّها أسبابٌ موجبة أحكامها شرعاً يجعل الله تعالى فكانت أسباباً جعلية لا وضعية عقلية فجاز تخلف الأحكام عن هذه الأسباب، ولا يجوز عن العليل العقلية بحال، فإذا كان كذلك فاستوفى معنى السبب في الصور المذكورة من غير فرق.

والدليل على أن الوقت سبب لوجوب الصلاة أن الصلاة أضيفت إلى الوقت قال الله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨] أي: لوجوبها بسبب ذلوك الشمس، فإن النسبة باللام أقوى وجوه الدلالة على تعلّق الصلاة بالوقت لكون اللام للاختصاص كما قيل تطهر للصلاة وتأهب للشتاء، وأقوى وجوه الاختصاص الشيء بالشيء من حيث الوجود، وفي جعله سبباً اختصاص من حيث الوجود؛ لأن الله تعالى جعل وجود وجوب الحكم بالسبب الذي هو العلة الشرعية، وكذلك يقال: صلاة الفجر وصلاة الظهر بإضافة الصلاة إلى سببها وهو وقت الفجر والظهر، وعلى ذلك أي: وعلى كون الصلاة تُضاف إلى الوقت إجماع الأمة.

وكذا يتكرّر الوجوب بتكرّر الوقت ويبطل قبل الوقت أدائه أي: أداء المكلف، على إضافة المصدر إلى الفاعل، أو أداء الواجب، على إضافة المصدر إلى المفعول، ويصحُّ أداء الصلاة بعد هجوم الوقت ودخوله وإن تأخر لزوم أدائها بالخطاب إلى آخر الوقت، وهذا يدلُّ على أن الوقت سبب لوجوب الصلاة لا شرط للزوم الصلاة؛ لأنه لو كان شرطاً له لما تأخر لزومها عن دخول أول الوقت؛ لأنّ المشروط لا يتأخّر عن وجود الشرط بل يثبت متصلاً به، وكذا يدلُّ على انفكاك وجوب الأداء عن أصل الوجوب فإن قيل: لا يفهم من

ويجوزُ تعجيلُها بعدَ وجودِ ما يقعُ بهِ الغنى غيرَ أن الغنى لا يقعُ على الكمالِ  
واليسرِ إلا بهالٍ وهو نامٍ ولا نهاءٍ إلا بالزمانِ فأقيمَ الحولُ وهو المدةُ الكاملةُ  
لاستنهاءِ المالِ مقامَ النهاءِ،

وجوبُ العبادةِ شيءٌ سوى وجوبِ الأداءِ، ولا خلافَ أن وجوبَ الأداءِ بالخطابِ فما الذي  
يكونُ واجِباً بسببِ الوقتِ؟ قلنا: الواجبُ بسببِ الوقتِ ما هو المشروعُ تفلأ في غيرِ الوقتِ  
الذي هو سببُ الوجوبِ، وبيانُ هذا في الصومِ فإنه مشروعٌ تفلأ في كلِّ يومٍ وجدَّ الأداءُ أو  
لم يُوجدْ، وفي شهرِ رمضانَ يكونُ مشروعاً بسببِ الوقتِ سواءً وجدَّ خطابُ الأداءِ بوجودِ  
شرطِهِ وهو التمكنُ منَ الأداءِ أو لم يُوجدْ، ألا ترى أن مَنْ كانَ مُغمى عليه أو نائماً في وقتِ  
الصلاةِ ثمَّ أفاقَ بعدَ مُضيِّ الوقتِ يصيرُ مخاطباً بالأداءِ لوجوبِها عليه بوجودِ السببِ وهو  
الوقتُ، ولو كانَ هذا المُغمى عليه أو النائِمُ غيرَ بالغٍ ثمَّ بلغَ بعدَ مُضيِّ الوقتِ ثمَّ أفاقَ وانتبهَ لم  
يكنْ عليه قضاؤها، وقد صارَ مخاطباً عندَ الإفاقةِ في الموضعينِ بصفةٍ واحدةٍ لكنَّ لما انعدمت  
الأهليَّةُ عندَ وجودِ السببِ لم يثبتِ الوجوبُ في حقِّه، ولما وجدَّت الأهليَّةُ في الفصلِ الأوَّلِ  
ثبتِ الوجوبُ، ومنَ باعَ بثمنٍ مؤجَّلٍ فالثمنُ يجبُ بنفسِ العقدِ، والخطابُ بالأداءِ متأخراً إلى  
مُضيِّ الأجلِ فهذا مثله. كذا ذكرَ الإمامُ شمسُ الأئمةِ السرخسي رَحِمَهُ اللهُ (١).

وقد تقدَّم ذكرُ أحكامِ هذا القسمِ وهو قسمُ الصلاةِ فيما يرجعُ إلى الوقتِ منَ أن السببِ  
هو الجزءُ الأوَّلُ إن اتَّصلَ الأداءُ بهِ، وإلا تنتقلُ السببيَّةُ منه إلى الجزءِ الثاني والثالثِ إلى آخرِ  
ما سبقَ.

(١) أصول السرخسي (١/ ١٠٣).

وصارَ المالُ الواحدُ بتجددِ النماءِ فيه بمنزلةِ المتجددِ بنفسه فيتكررُ الوجوبُ بتكررِ الحولِ على أنه متكررٌ بتكررِ المالِ في التقديرِ وسببُ وجوبِ الصومِ أيامَ شهرِ رمضانَ قال اللهُ تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]

قالَ رحمه اللهُ: (وسببُ وجوبِ الزكاةِ ملكُ المالِ) إلى قوله: (وقد مرّت أحكامُ هذا القسمِ أيضًا)

أقول: سببُ وجوبِ الزكاةِ ملكُ المالِ الذي هو نصابُ الوجوبِ؛ لأنَّ وجوبها في الشرع مضافٌ إلى المالِ ويتضاعفُ بتضاعفِ النصبِ في وقتٍ واحدٍ وكذا يُضافُ وجوبها إلى الغنى؛ إذ الوجوبُ بواسطةِ غنى المالكِ قالَ ﷺ: لا صدقةَ إلا عن ظهرِ غنى<sup>(١)</sup>.

وكذا يُنسبُ وجوبها إلى المالِ بالإجماعِ ويجوزُ تعجيلُ ما ذُكرَ من الزكاةِ بعدَ وجودِ ما يقعُ به الغنى وهو النصابُ الشرعيُّ لكنَّ الغنى لا يقعُ على الكمالِ واليسرِ إلا بالمالِ النامي، ولهذا تُضافُ الزكاةُ إلى سببِ النماءِ أيضًا فيقالُ: زكاةُ السائمةِ وزكاةُ التجارةِ، ولا يتحققُ النماءُ إلا بمضيِّ الزمانِ، فأقيمَ الحولُ وهو المدَّةُ الكاملةُ لاستثمارِ المالِ مقامَ عينِ النماءِ، وصارَ المالُ الواحدُ بسببِ تجددِ النماءِ فيه كالمُتجددِ بنفسه.

فإن قيل: وجوبُ الزكاةِ مكررٌ بتكررِ الحولِ الذي هو شرطُ لوجوبِ الأداءِ ويتكررُ الشرطُ لا يتجددُ الواجبُ، قلنا: تكررُ الوجوبِ بتكررِ الحولِ بناءً على أنَّ الوجوبَ مُتكررٌ بتكررِ المالِ في التقديرِ لا بتكررِ الشرطِ، فإنَّ المالَ الواحدَ بتجددِ النماءِ فيه بمنزلةِ المتجددِ بنفسه ولُضيِّ كلِّ حَوْلٍ تأثيرٌ في حصولِ النماءِ، وسببُ وجوبِ صومِ شهرِ رمضانَ أيامَ هذا الشهرِ بدليلِ قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥] أي: فليصمه في أيامه، والوقتُ متى جعلَ سبباً كانَ ظرفاً صالحاً للأداءِ فيه، فوقتُ الصلاةِ والليلُ لا يصلحُ لأداءِ

(١) مسند أحمد (١٢ / ٦٩)، برقم (٧١٥٥)، ورواه البخاري معلقاً صحيح البخاري (٤ / ٥)، كتاب الوصايا- باب تأويل قول الله تعالى: {من بعد وصية يوصي بها أو دين}.

أي: فليصم في أيامه، والوقت متى جعل سبباً كان ظرفاً صالحاً للأداء، والليل لا يصلح له فعلم أن اليوم سببه بدلالة نسبته إليه وتعلقه به، وتعليق الحكم بالشيء شرعاً دليل على أنه سببه هذا هو الأصل في الباب وقد تكرر بتكرره ونُسب إليه

الصَّوْمِ فِيهِ فَلَا يَصْلُحُ سَبَبًا، بخلافِ اليَوْمِ فَإِنَّهُ إِذَا جُعِلَ سَبَبًا كَانَ ظَرْفًا صَالِحًا لِلْأَدَاءِ فِيهِ، لَكِنَّهُ لَمْ يَرِدْ هَهُنَا مَا هُوَ حَقِيقَةُ الظَّرْفِ وَهِيَ مَا فَضَّلَ عَنِ قَدَرِ المَظْرُوفِ، وَلَا يُوجِبُ اسْتِعَابُ المَظْرُوفِ، كَوَقْتِ الصَّلَاةِ فَإِنَّ الوَقْتَ لِلصَّوْمِ مِعْيَارٌ لَا ظَرْفٌ؛ لِأَنَّهُ يَسْتَوْعِبُ المَظْرُوفَ وَإِنَّمَا أُريدَ بِالظَّرْفِ هَهُنَا مَا يُوجَدُ فِي الوَقْتِ ثُمَّ مَا يُوجَدُ فِي الوَقْتِ قَدْ يَشْغُلُ الوَقْتَ كُلَّهُ. كَذَا ذَكَرَ مَوْلَانَا حَمِيدُ الدِّينِ الضَّرِيرِ رَحِمَهُ اللهُ.

فَإِنْ قِيلَ: ابْتِغَاءُ جَوَازِ الأَدَاءِ لَيْلًا لَمْ دَلَّ عَلَى خُرُوجِهِ عَنِ كَوْنِهِ سَبَبًا لِلْجَوَابِ؟ قُلْنَا: إِنَّ المَطْلُوبَ مِنَ الإِجَابِ الأَدَاءُ، وَفِي جَعْلِ اللهُ تَعَالَى وَقْتًا سَبَبًا لِيُوجِبَ عِبَادَةَ بَيَانُ شَرَفِ ذَلِكَ الوَقْتِ لِحَقِّ العِبَادَةِ، وَالعِبَادَةُ فِي الأَدَاءِ دُونَ الإِجَابِ فَإِنَّهُ صُنِعَ اللهُ تَعَالَى فَلَمْ يَسْتَقِمِ الوَقْتُ المُنَافِي لِلأَدَاءِ سَبَبًا لِيُوجِبَهُ، فَعَلِمَ أَنَّ الأَيَّامَ هِيَ الأَسْبَابُ. كَذَا فِي التَّقْوِيمِ<sup>(١)</sup>.

فَإِنْ قِيلَ: لَوْ كَانَتْ أَيَّامُ شَهْرِ رَمَضَانَ سَبَبًا لَكَانَ أَدَاءُ الصَّوْمِ فِيهِ أَدَاءً قَبْلَ تَمَامِ السَّبَبِ، وَكَذَا وَجُوبُ الصَّوْمِ فِيهِ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ وَجُوبًا قَبْلَ وَجُودِ السَّبَبِ، قُلْنَا: المُرَادُ بِأَيَّامِ الشَّهْرِ فِي حَقِّ السَّبَبِيَّةِ هُوَ الجُزْءُ الأَوَّلُ مِنَ وَقْتِ طُلُوعِ الفَجْرِ مِنْ كُلِّ يَوْمٍ مِنْ أَيَّامِ الشَّهْرِ، وَعَلَى هَذَا يَكُونُ الصَّوْمُ وَوَجُوبُهُ فِي كُلِّ يَوْمٍ مِنْ أَيَّامِ شَهْرِ رَمَضَانَ بَعْدَ وَجُودِ السَّبَبِ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَعَلِمَ أَنَّ اليَوْمَ سَبَبُ الصَّوْمِ دُونَ اللَّيْلِ بِمَا سَبَقَ ذِكْرُهُ وَبِدَلَالَةِ نِسْبَةِ الصَّوْمِ إِلَى اليَوْمِ فَإِنَّهُ يُقَالُ: صَوْمُ يَوْمٍ وَصَوْمُ شَهْرِ رَمَضَانَ، وَالنِّسْبَةُ تَقْتَضِي السَّبَبِيَّةَ، وَكَذَا تَعْلِيْقُهُ بِهِ أَي: تَعْلِيْقُ حُكْمِ الصَّوْمِ بِاليَوْمِ، وَتَعْلِيْقُ الحُكْمِ بِشَيْءٍ دَلِيلٌ شَرْعًا عَلَى أَنَّ اليَوْمَ سَبَبُ الصَّوْمِ هُوَ الأَصْلُ فِي هَذَا البَابِ كَمَا عَرَفَ.

(١) ينظر تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ٦٢ - ٦٣).

فقبل: صوم شهر رمضان، وصح الأداء بعده من المسافر وقد تأخر الخطاب به، ولهذا وجب على صبي يبلغ في بعض شهر رمضان، وكافر يسلم بقدر ما أدركه؛ لأن كل يوم سبب لصومه بمنزلة كل وقت من أوقات الصلاة وقد مرّت أحكام هذا القسم،

وكذا تكرّر الصوم بتكرّر اليوم وصح أداء الصوم بعد الشهر من المسافر حتى لو صدّق عن الفرض مع أن الخطاب للأداء قد تأخر فعلم أن وجوب الصوم ثابت بسبب الشهر ولهذا وجب الصوم على صبي بلغ في بعض الشهر أو كافر أسلم بقدر ما أدرك كل واحد منهما من الشهر؛ إذ كل يوم سبب لصومه على الوجه الذي مرّ بيانه بمنزلة كل وقت من أوقات الصلاة.

وقد مرّت أحكام قسم الصوم أيضاً فيما يرجع إلى الوقت من أن الوقت معيار له لا ظرف إلى آخره.

واعلم أن ما ذكره المصنّف رحمه الله وهو أن سبب وجوب الصوم أيام شهر رمضان دون ليلته هو اختيار الإمام القاضي أبي زيد رحمه الله<sup>(١)</sup>.

وأما اختيار الإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في خلاف ذلك لأنه قال: ظن بعض المتأخرين ممن صنّف في هذا الباب أن سبب الوجوب أيام الشهر دون الليالي؛ لأن صلاحية الأداء مختصة بالأيام، وهذا غلط عندي، بل في السببية للوجوب الليالي والأيام سواء، فإن سبب وجوب الصوم هو شهود الشهر في حال قيام الأهلية ولهذا أضيف إلى الشهر شرعاً وتكرراً بتكرره والشهر اسم لجزء من الزمان يشتمل على الأيام والليالي وإنما جعله الشرع سبباً لإظهار فضيلة هذا الوقت وهذه الفضيلة ثابتة لليالي والأيام، والرواية محفوظة بأن من كان مفقداً في أول ليلة من الشهر ثم جنّ قبل أن يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم أفاق يلزمه القضاء، ولو لم يتقرر السبب في حقه بما شهد من الشهر في حال الإفاقة لم يلزمه

(١) تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ٦٢).

وسبب وجوب صدقة الفطر على كل مسلم غني رأس يمونه بولايته عليه، ثبت ذلك بقول النبي عليه السلام: (أدوا عن كل حر وعبد) وبقوله عليه السلام: (أدوا عن ثمن ثمنون) وبيانه أن كلمة عن لا تزاع الشيء،

القضاء، وكذا المجنون إذا أفاق في أول ليلة من الشهر ثم جن قبل أن يصبح ثم أفاق بعد مضي الشهر يلزمه القضاء، والدليل عليه أن نية أداء الفرض تصح بعد دخول الليلة الأولى بغروب الشمس قبل أن يصبح، ومعلوم أن نية أداء الفرض قبل ثمر سبب الوجوب لا تصح، ألا ترى أنه لو نوى قبل غروب الشمس لم تصح نيته. هذا ما ذكره رحمه الله (١).

وأجيب عن مسألة المجنون أن الوجوب عليه ثابت عند تحقق السبب باعتبار أنه أصل لنفس الوجوب إلا أن الحرج أدير بالاستغراق حكماً فأينما وجد الاستغراق سقط الوجوب وإلا فلا، ثم لما أدرك الليلة مفياً لم يوجد الاستغراق فلم يوجد الحرج فوجب وإذا استغرق ولم يدرك الليلة الأولى مفياً وجد الحرج فلا يجب عليه وكذلك كون الليلة الأولى جزء من الشهر لا يلزمها في أن تكون الليلة سبباً لما أنه لا تصح نية صوم الغد فيه قبل غروب الشمس، فلو اتخذ حكم أجزاءه في السببية لتأدى صوم ثلاثين يوماً بنية واحدة في أوله ثم الليلة الأولى وإن لم ينعقد للسببية لكن هي جزء من شهر رمضان حقيقة، وهذه الحقيقة تكفي لنفي الاستغراق فيثبت موجب وهو وجوب القضاء عند الإفاقة.

قال رحمه الله: (وسبب وجوب صدقة الفطر) إلى قوله: (وقد بينا معنى المؤنة في موضعه)

أقول: سبب وجوب صدقة الفطر على المسلم الغني رأس يمونه بولايته عليه، والولاية هي نفاذ القول على الغير شاء الغير أو أبي، ولهذا تضاف الصدقة إليه فيقال: صدقة الفطر، وتتضاعف هي بتعدد الرؤوس من الأولاد الصغار والمالك، والمراد من صدقة الفطر

(١) أصول السرخسي (١ / ١٠٤).

فتدلُّ على أحدٍ وجهين إما أن يكون سبباً ينتزع الحكم عنه أو محلاً يجب الحق عليه، فيؤدي عنه، وبطل الثاني لاستحالة الوجوب على العبد والكافر والفقير، فعلم به أنه سببٌ ولذلك يتضاعف الوجوب بتضاعف الرؤوس،

صَدَقَةَ يَوْمِ الْفِطْرِ وَهُوَ يَوْمُ عِيدِ شَهْرِ رَمَضَانَ، لَا صَدَقَةَ الْفِطْرِ عَنِ الصَّوْمِ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ يُوجَلُ فِي كُلِّ لَيْلَةٍ مِنَ الشَّهْرِ وَثَبَتَ كَوْنُ الرَّأْسِ سَبَبًا بِقَوْلِهِ ﷺ: «أَدْوَا عَمَنُ تَمُونُونَ»<sup>(١)</sup>. وَقَوْلُهُ: «أَدْوَا عَمَنُ تَمُونُونَ»

وَبَيَانُ ذَلِكَ أَنَّ كَلِمَةَ «عَنْ» لَانْتِزَاعِ الشَّيْءِ عَنِ الشَّيْءِ تَقُولُ: رَمَيْتُ عَنِ الْقَوْسِ، فَتَدُلُّ هَذِهِ الْكَلِمَةُ عَلَى أَحَدٍ وَجْهَيْنِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ الَّذِي دَخَلَ عَلَيْهِ «عَنْ» - وَهُوَ «مَنْ تَمُونُونَ» وَ«كُلُّ حُرٍّ وَعَبْدٍ» - سَبَبًا يَنْتَزِعُ عَنْهُ الْحُكْمُ وَهُوَ وَجُوبُ صَدَقَةِ الْفِطْرِ، وَفِيهِ تَنْصِصُ عَلَى أَنَّ الرَّأْسَ بِالصَّفَةِ الَّتِي مَرَّ ذِكْرُهَا هُوَ السَّبَبُ الْمَوْجِبُ لِصَدَقَةِ الْفِطْرِ، وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ مَحَلًّا يَجِبُ الْحَقُّ عَلَيْهِ فَيُؤَدِّي فِي ذَلِكَ الْحَقُّ عَنِ ذَلِكَ الْمَحَلِّ كَالدِّيَّةِ تَجِبُ عَلَى الْقَاتِلِ وَهُوَ مَحَلُّ الْوَجُوبِ ثُمَّ يَتَحَمَّلُ عَنْهُ الْعَاقِلَةُ وَإِنَّمَا انْحَصَرَتْ دَلَالَةُ كَلِمَةِ «عَنْ» فِي أَحَدِ الْوَجْهَيْنِ الْمَذْكُورَيْنِ؛ لِأَنَّ كَلِمَةَ «عَنْ» لَمَّا كَانَتْ لَانْتِزَاعِ الشَّيْءِ عَنِ الشَّيْءِ لَمْ يَجَلْ ذَلِكَ الشَّيْءُ الْمُنْتَزَعِ مِنْ أَنْ يَكُونَ مَوْجُودًا وَمُتَقَرَّرًا فِي الْمُنْتَزَعِ عَنْهُ أَوْ لَا، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَوْجُودًا وَمُتَقَرَّرًا فِيهِ لِعَدَمِ صِلَاةِ ذَلِكَ الْمَحَلِّ الْمُنْتَزَعِ عَنْهُ الشَّيْءِ أَنْ يَكُونَ مَحَلًّا لَهُ كَانَ لَانْتِزَاعِ الْحُكْمِ عَنِ السَّبَبِ كَمَا يُقَالُ: أَدَّ عَنِ هَذِهِ الْأَغْنَامِ زَكَاتَهَا / س: ١٨٣ / وَإِنْ كَانَ مَوْجُودًا أَوْ مُتَقَرَّرًا فِيهِ لِصِلَاةِ ذَلِكَ الْمَحَلِّ لِلْوَجُوبِ كَانَ ذَلِكَ الْإِنْتِزَاعُ لِلنِّيَابَةِ عَنْهُ كَوَجُوبِ الدِّيَّةِ عَلَى الْقَاتِلِ الَّذِي هُوَ مَحَلُّ لِلْوَجُوبِ لِصِلَاةِ ذَلِكَ الْمَحَلِّ مِنْ أَنْ يَكُونَ مَحَلًّا لَوَجُوبِ الدِّيَّةِ عَلَيْهِ، ثُمَّ يَتَحَمَّلُ عَنْهُ الْعَاقِلَةُ بِطَرِيقِ النِّيَابَةِ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَ الْإِنْحِصَارُ ثَابِتًا فِي أَحَدِ الْوَجْهَيْنِ وَبَطَلَ الْوَجْهُ الثَّانِي لِاسْتِحَالَةِ الْوَجُوبِ عَلَى الْعَبْدِ وَالْكَافِرِ وَالْفَقِيرِ؛ لِأَنَّ الْعَبْدَ لَا يُتَصَوَّرُ أَنْ يَكُونَ غَنِيًّا وَالصَّدَقَةُ لَا تَجِبُ

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وفي سنن الدارقطني (٣ / ٦٦)، برقم (٢٠٧٧)، بلفظ: «فرض زكاة الفطر على الصغير والكبير والذكر والأنثى ممن تمونون».



وأما وقتُ الفطرِ فشرطه حتى لا يعملَ السببُ إلا [بهذا] <sup>(١)</sup> الشرط، وإنما نسبتُ  
إلى الفطرِ مجازاً والنسبةُ تحتملُ الاستعارة،

إلا بِمعنى الغنى، وكذا لا يُتصورُ أن يكونَ هو مالِكاً لِلأداء؛ لآنةُ تملوكُ فَيستحيلُ أن يكونَ  
مالِكاً لما بينهما مِنَ المنافاة، ويؤيدُ ذَلِكَ قولُهُ عَزَّ وَعَلَا: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا  
يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾ [النحل: ٧] والكافرُ لَيْسَ بِأهلٍ لِلْحُكْمِ هَذِهِ الصَّدَقَةُ وهو الثوابُ، والفَقِيرُ  
مَسْلُوبُ الغنى والوُجُوبُ بِاعتبارِهِ، ولَمَّا لَمْ يَكُنْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ هَؤُلَاءِ مَحَلًّا لِوُجُوبِ صَدَقَةِ  
الفِطْرِ عَلَيْهِ لَمْ يَحْتَمِلْ انْتِزَاعَ حُكْمِ النِّيَابَةِ عَنِ المَنُوبِ الَّذِي وَجِبَ عَلَيْهِ الحُكْمُ أَوَّلًا ثُمَّ  
نَابَ عَنْهُ غَيْرُهُ، وَإِذَا بَطَلَ الوَجْهُ الثَّانِي تَعَيَّنَ الوَجْهُ الأَوَّلُ وهو انْتِزَاعُ الحُكْمِ عَنِ السَّبَبِ  
وهو الرَّأْسُ، فَعَلِمَ أَنَّ الرَّأْسَ هو السَّبَبُ وَلِذَلِكَ تَضَاعَفَ وَجُوبُ الصَّدَقَةِ بِتَضَاعُفِ  
الرُّؤُوسِ كَمَا مَرَّ، وَنَظِيرُ «عَنْ» هَذِهِ فِي اسْتِعْمَالِهَا لِانْتِزَاعِ الحُكْمِ عَنِ السَّبَبِ قولُهُ تَعَالَى:  
﴿يُؤْفِكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ﴾ [الذاريات: ٩] فَإِنَّ الضَّمِيرَ فِي قولِهِ: «عَنْهُ» راجِعٌ إِلَى: «قولٍ مُخْتَلَفٍ»  
والمعنى يَصْدُرُ إِنْكَهَارٌ عَنِ القَوْلِ المُخْتَلَفِ، وَقَوْلُ الشاعِرِ:

... ينهونَ عَن أَكْلِ وَعَن شُرْبِ <sup>(٢)</sup>

أَي: يَتَنَاهَوْنَ فِي السَّمَنِ بِسَبَبِ الأَكْلِ والشُّرْبِ، وَالتَّنَاهِي الوُصُولُ إِلَى الغَايَةِ فَكَانَتْ  
حَقِيقَتُهُ يَصْدُرُ تَنَاهِيهِمْ فِي السَّمَنِ عَنْهُمَا <sup>(٣)</sup>. وَكَذَلِكَ يَصْدُرُ وَجُوبُ صَدَقَةِ الفِطْرِ عَلَى  
المُكَلَّفِ عَمَّنْ تَمُونُونَ، وَأَمَّا وَقْتُ الفِطْرِ فهو شَرَطٌ وَجُوبِ الأَدَاءِ حَتَّى لَا يَعْلَمَ السَّبَبُ وهو  
الرَّأْسُ إِلَّا بِهَذَا الشَّرْطِ.

(١) ما بين المعقوفتين في المطبوع: لهذا.

(٢) من الكامل، ولم أقف على قائله، وتمامه:

يمشون دُشْمًا حَوْلَ قَبِيئِهِ ينهون عن أكل وعن شرب

المعاني الكبير في أبيات المعاني (١ / ٣٨٢)، الزاهر في معاني كلمات الناس (١٧ / ٢).

(٣) ينظر المعاني الكبير في أبيات المعاني (١ / ٣٨٢).

فأما تضاعفُ الوجوبِ فلا يحتملُ الاستعارة، وبيانُ قولنا أن الإضافةَ تحتملُ  
الاستعارةَ ظاهرٌ لأنَّ الشيءَ يُضافُ إلى الشرطِ مجازاً فأما تضاعفُ الوجوبِ فلا  
يحتملُ الاستعارة؛

فإن قيل: إن الإضافةَ دليلُ السببيةِ كما تقدّمَ بيانهُ ثمَّ الصدقةُ أُضيفتْ إلى الفِطْرِ فقيلَ  
صدقةُ الفِطْرِ وأضيفتْ إلى الرأسِ أيضاً قال الشاعر:

زكاةُ رؤوسِ الناسِ ضحووةُ فِطْرِهم      يقولُ رسولُ الله: «صاعٌ مِنَ البرِّ»  
ورأسُكِ أغلى قِيمةً فتصدَّقِي      بفيكِ عَلينا وهو صاعٌ مِنَ الدرِّ<sup>(١)</sup>

وإذا كانَ الصَّدَقَةُ مُضافةً إلى كُلِّ واحدٍ مِنْهُما فَلِمَ جعلتمُ الرأسَ سبباً دُونَ الفِطْرِ؟ قلنا  
إنما أُضيفتِ الصَّدَقَةُ إلى الفِطْرِ على سبيلِ المَجازِ كما في حجةِ الإسلامِ؛ لأنَّ الشرطَ يُشبهُ العِدَ  
مِنْ حَيْثُ إنَّ الحُكْمَ يَوجدُ عِنْدَهُ وَيُوجدُ بِالِعلَّةِ، والنِسْبَةُ تَحتملُ الاستِعارَةَ فإنَّ ابنَ الابنِ  
يُسمَى ابناً، وأبو الأبِ أباً بطريقِ الاستِعارَةِ.

فأما تضاعفُ وجوبِ صدقةِ الفِطْرِ بتضاعفِ الرؤوسِ فحُكْمٌ لا يحتملُ الاستِعارَةَ؛  
لأنَّ الوجوبَ إنما يكونُ بسببِ شرعيٍّ أو عِلَّةٍ شرعيَّةٍ لا غيرٍ ولا يُتصَوَّرُ الاستِعارَةُ في  
ذلك؛ لِأنَّهُ لو كانتِ إضافةُ صدقةِ الفِطْرِ إلى الرأسِ على سبيلِ المَجازِ لم يكنِ الرأسُ سبباً  
حَقِيقَةً بَلْ مَجازاً، وحينئذٍ استحالَ ترتُّبُ حُكْمِ حَقِيقَةِ السَّببِ على ما ليسَ بسببٍ حَقِيقَةً.  
ولأنَّ الاستِعارَةَ وظيفَةُ اللَّفْظِ لِأنَّها عبارةٌ عَن أن تذكُرَ شيئاً وتريدُ به الشيءَ الآخرَ إلى آخِرِ  
تعرِيفِها، والنِسْبَةُ مِنْ قبيلِ المعنى لا اللَّفْظِ، وإذا كانَ تضاعفُ الوجوبِ لا يحتملُ الاستِعارَةَ

(١) من الطويل، ولم أقف على قائله.

كتاب الفنون لابن عقيل (٢/ ٦٧٠).

والفقير أرى أن من تعظيم رسول الله ﷺ والأدب معه ومع كلامه الشريف أن ينزه عن ذكره في مثل هذا  
المقام. والله أعلم.

لأن الوجوب إنما يكون بسببٍ أو علةٍ لا يكون بغير ذلك، وهذا لا يتصور فيه الاستعارة، وكذلك وصفُ المؤنة يرجع الرأس في كونه سبباً وقد بينا معنى المؤنة فيه في موضعه،

كان حقيقةً، وقد تضاعف وجوب صدقة الفطر بتضاعف الرؤوس فكان ذلك دليلاً على أن الرأس سببٌ لا شرطٌ، ولأن صدقة الفطر وجبت مؤنة لأنه ﷺ بناها على المؤنة حيث قال: أدوا عمن تمونون.

وذلك لأن المؤنة سببٌ لبقاء الشيء، يقال: مانه إذا قاته، فكما أن القوت سببٌ لبقاء فكذلك المؤنة، ويُقال: مؤنته على فلان أي: ما يحتاج إليه في بقائه من الطعام واللباس على فلان. وذكر في المغرب: مانه أي: قام بكفائته<sup>(١)</sup>.

ثم الرأس هو الموصوف بالبقاء دون وقت الفطر الذي هو الزمان، ولهذا قلنا: إن صدقة الفطر عبادة فيها معنى المؤنة، حتى لو كان للصبي مالٌ وجب أداء صدقة الفطر من ماله، وإذا كان كذلك فوصف المؤنة يرجح جهة سببية الرأس.

وإلى هذا أشار المصنف رحمه الله بقوله: «وقد بينا معنى المؤنة في موضعه» وأيضاً فإن صدقة الفطر تجب على الأب بسبب الولد وعلى المولى بسبب العبد وهذا يحقق سببية الرأس؛ إذ لو كان السبب هو الوقت لما اختص بها الأب والمولى؛ لأنه في حق الكل سواءً.

فإن قيل: إن الحكم يتجدد باتجاه السبب ويتعدد بتعددِهِ وقد تكرر وجوب الصدقة بتكرر الفطر مع اتحاد الرأس فدل ذلك على أن السبب هو الفطر دون الرأس، قلنا: إن تكرر الوجوب بتكرر الرأس لا يتكرر الفطر على ما مر، ثم الرأس وإن كان متجداً حقيقةً لكنه متعددٌ تقديراً واعتباراً؛ لأن المعنى الذي كان الرأس سبباً لأجله وهو المؤنة لما كان متجداً

(١) ينظر المغرب في ترتيب المغرب (ص: ٤٤٩).

وسبب وجوب الحج البيت؛ لأنه يُنسبُ إليه ولم يتكرر. قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، وأما الوقت فهو شرطُ الأداء بدلالة أنه لا يتكرر بتكرره غير أن الأداء شرع متفرقاً منقسماً على أمكنة وأزمنة يشتمل عليها جملة وقت الحج فلم يصلح تغيير الترتيب كما لا يصلح السجود قبل الركوع فلذلك لم يجز طواف الزيارة قبل يوم النحر والوقوف قبل يوم عرفة،

بمضي الزمان جعل الرأس بمنزلة المتجدد المتعدد بسبب تجرد السبب اعتباراً كالمال الواحد في باب الزكاة فإنه جعل متكرراً حكماً بتكرّر الحول؛ لأن المال إنما صار سبباً باعتبار وصف النماء، والحول الممكن للاستثناء المشتمل على الفصول الأربعة أقيم مقام النماء؛ لأن الظاهر تفاوت الأسعار فيها، والنماء صفة المال فجعل المال كالتكرّر حكماً لتكرّر صفته.

قال رحمه الله: (وسبب وجوب الحج البيت) إلى قوله: (فكان البيت سبباً لها)

أقول: سبب وجوب الحج البيت، لأنه نُسبَ فأضيف إليه قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ آل عمران: ٩ والإضافة دليل السببية ولهذا لم يتكرر الوجوب بتكرّر وقت الأداء؛ لأن السبب هو البيت وإنه غير متجدد، وأما الوقت فهو شرط جواز الأداء بدلالة أن الوجوب لا يتكرر بتكرره ولعدم صحّة الأداء في غير وقته.

فإن قيل: لو كان الوقت شرطاً لجواز الأداء لجاز أداء الحج في أول وقته، وهو سؤال كالصلاة حيث يجوز أداؤها في أول وقتها ولم يجز فدل أن الوقت سبب لا شرط، قلنا: إن أداء الحج شرع متفرقاً منقسماً على أمكنة وأزمنة تشتمل عليها جملة وقت الحج فلم يجز تغيير الترتيب؛ لأن شرعية هذه العبادة على هذه الصفة كالصلاة فإنها لما كانت عبادة واحدة تشتمل على أفعال مرتبة لم يجز فيها تغيير الترتيب ولهذا لا يجوز السجود قبل الركوع ولذلك لم يجز طواف الزيارة قبل يوم النحر والوقوف بعرفات قبل يوم عرفة، فلذلك لم يجز أداء الحج في أول وقته لا لأن الوقت ليس بشرط لجواز الأداء.

وأما الاستطاعة بالمال فشرط لا سبب؛ لما ذكرنا أنه لا يُنسب إليه ولا يتكرر بتكرره، ويصح الأداء دونه من الفقراء، ألا ترى أنها عبادة بدنية فلا يصلح المال سبباً لها، ولكنها عبادة هجرة وزيارة فكان البيت سبباً لها،

أو نقول: الحج عبادة تشتمل على أركان، بعضها مختص بوقت ومكان، وبعضها لا، فما كان مختصاً بوقت أو مكان لا يجوز أدائه في غير ذلك الوقت كما لا يجوز في غير ذلك المكان، وما لا يكون مختصاً بوقت فهو جائز في جميع وقت الحج حتى إن من أحرم في شهر رمضان فطاف وسعى لم يكن سعيه معتداً به من سعي الحج، حتى إذا طاف للزيارة يوم النحر يلزمه إعادة السعي، ولو طاف وسعى في شوال كان سعيه معتداً به، حتى لا يلزم إعادته يوم النحر؛ لأن السعي غير مؤقت فجاز أدائه في أشهر الحج، وأما الوقوف فمؤقت فلم يجز أدائه قبل وقته كما لا يجوز رمي الجمار الثانية في اليوم الأول ولا طواف الزيارة يوم عرفة.

وهو نظير أركان الصلاة فإن السجود مترتب على الركوع ولا يعتد به قبل الركوع وذلك لا يدل على أن الوقت ليس بسبب للوجوب ولكنه شرط لجواز الأداء ووجوب الأداء ولهذا جازت إضافته إلى الحج على سبيل المجاز كما مر بيانه في إضافة الصدقة إلى الفطر، وأما الاستطاعة بالمال فشرط لوجوب الأداء لا سبب له؛ لما ذكرنا أنه لا يُنسب الحج إلى ما ذكرناه من الاستطاعة وإنما يُنسب إلى البيت فيقال: حج البيت.

وكذا لا يتكرر وجوب الحج بتكرره ما مر من الاستطاعة ويصح أداء الحج من الفقير وإن كان لا يملك الزاد والراحلة ولو كانت الاستطاعة سبب الوجوب أو شرط الجواز لما جاز قبل وجودها؛ لأنه لا يلزم تقديم الحكم على السبب، ألا ترى أن عبادة الحج بدنية فلا يصلح المال سبباً لوجوبها؛ لأن الحكم نتيجة السبب فلا تصلح العبادة البدنية حكماً للمال؛ لأنه لا مناسبة بينهما، ولكنها عبادة هجرة وزيارة تعظيماً لتلك البقعة الشريفة فكان البيت سبباً لها؛ لأنه بشره يكون حاملاً إلى زيارته والهجرة إليه، وإنما المال شرط وجوب الأداء

وسبب وجوب العشر الأرض النامية بحقيقة الخارج؛ لأن العشر يُنسب إلى الأرض، وفي العشر معنى مؤنة الأرض؛ لأنها أصل، وفيه معنى العبادة؛ لأن الخارج للسبب وصف وصار السبب بتجدد وصفه متجددًا في التقدير

لأن السفر الذي يوصله إلى الأداء لا يتهيأ بدون الزاد والراحلة إلا بحرج عظيم، والحرج مدفوع شرعاً.

وذكر في بعض شروح جامع الصغير أن سبب وجوب الحج عند المحققين كون المكلف مُنعماً عليه؛ لأن النعمة تُناسب الشكر وأما البيت فهو محل لأداء الشكر، والمحل شرط والحكم يُضاف إلى السبب دون الشرط، وإضافته إلى الشرط مجاز.

قال رحمه الله: (وسبب وجوب العشر الأرض النامية) إلى قوله: (ولذلك لم يجتمعا عندنا)

أقول: سبب وجوب العشر هو الأرض النامية بحقيقة الخارج وهي النماء الحقيقي؛ لأن العشر يُنسب إلى الأرض لكي يُضاف إليها فيقال: عشر الأراضي، وإنما يُنسب إلى الأرض؛ لأن الأرض أصل لقيام الخارج بها بالزراعة والتربية والحفظ، والخارج وصف لها؛ إذ النماء يحصل بالخارج فأشبهت الأرض النامية المال، وهو مال الزكاة، فكانت الأرض النامية أولى بأن يُنسب إليها العشر وتُجعل سبباً له، ثم في العشر معنى مؤنة الأراضي؛ لأن مؤنة الشيء سبب لبقاء ذلك الشيء كما مر بيانه، والعشر يُصرف إلى الفقراء كالزكاة وإلى المقاتلة إذا كانوا فقراء وإِنَّهُمْ يَذَبُون عَنْ حَرِيمِ الدِّينِ فَتَبَقِيَ الْأَرْضِي فِي أَيْدِي الْمُسْلِمِينَ بِسَبَبِ ذِهِم بِالْقِتَالِ؛ إذ لو لم يُقاتلوا لَغَلَبَتِ الْكُفَّارُ عَلَى دِيَارِ الْمُسْلِمِينَ فَتُخْرِجُهَا مِنْ أَيْدِيهِمْ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَكَانَ الْعُشْرُ سَبَبَ بَقَاءِ الْأَرْضِي، أو لأن مصارف العشر لما كان الفقراء الذين يدفعون البلايا بالأدعية ألا ترى قوله ﷺ: إِنَّمَا تُنْصَرُونَ بِضِعْفَائِكُمْ<sup>(١)</sup>. فكان العشر سبباً لبقاء الأراضي

(١) صحيح البخاري (٤/ ٣٦)، برقم (٢٨٩٦)، كتاب الجهاد- باب من استعان بالضعفاء والصالحين في =

فلم يجز التعجيل قبل الخارج؛ لأن الخارج بمعنى السبب لوصف العبادة، فلو صح التعجيل لخلص معنى المؤنة، فلما صارت الأرض نامية أشبه تعجيل زكاة السائمة والإبل العلوقة،

لذلك المعنى.

وكذا في العشر معنى العبادة؛ لأن الخارج وصف للسبب وهو الأرض النامية، وكان الواجب جزء من النماء كالزكاة ويصرف مصارف الزكاة ولا يجوز التعجيل قبل الخارج كما لا يجوز تعجيل الزكاة قبل وجود المال، والزكاة تتعلق بالنامي ويجب قليل من كثير كما أن العشر تتعلق بحقيقة الخارج ويجب قليل من كثير فكان عبادة مُشتملة على معنى المؤنة لذلك، وصار السبب وهو الأرض بمنزلة المتجدد حكماً وتقديراً بتجدد وصفه وهو النماء وإن أخذ حقيقة حتى تكرر العشر بتكرار النماء وهو الخارج، ولم يجز تعجيل العشر قبل الخارج؛ لأن الخارج بمعنى السبب لكون وصف العبادة في العشر مُتعلقاً بالخارج، ألا ترى أن الأرض باعتبارها تُوجب العشر، فلو صح تعجيل العشر قبل الخارج لكان تعجيلاً قبل السبب وإنه لا يجوز كتعجيل الزكاة في الإبل العوامل والعلوفة، وإذا كان كذلك بطل معنى العبادة لما مر أن العبادة تتعلق بالخارج فكان العشر مؤنة محضة خالصة خالية عن معنى العبادة وإنه لا يجوز لما سبق أن العشر عبادة فيها معنى المؤنة وكذلك سبب الخراج هو الأرض؛ لأنه يُنسب إليها فيقال: خراج الأرض، لكن النماء اعتبر في الخراج تقديراً لسبب التمكّن من الزراعة لا تحقيقاً؛ إذ الواجب فيه من غير جنس الخارج فلم يتعلق / س: ١٨٤ / بالنماء الحقيقي وهو حقيقة الخارج، وإنما تعلق بالنماء التقديري وهو التمكّن من الزراعة كيلا يتعطل حقوق المُقاتلة الدافعين شر الكفرة عن حريم دار الإسلام، لكن مؤنة باعتبار الأصل وهو الأرض، عقوبة باعتبار الوصف وهو الزراعة؛ لأنها اشتغال بعمارة الدنيا وإعراض عن الجهاد فصار سبباً لنوع من المذلة على ما روي عن أن النبي ﷺ رأى شيئاً من آلات الزراعة في دار فقال:

= الحرب، بلفظ: «هل تنصرون وترزقون إلا بضعفائكم».

ثم أسامها وكذلك سبب الخراج إلا أن النماء معتبر في الخراج تقديرًا لا تحقيقًا بالتمكّن به من الزراعة فصار مؤنة باعتبار الأصل وعقوبة باعتبار الوصف؛ لأنّ الزراعة عمارة الدنيا وإعراض عن الجهاد فكان سببًا لضرب من المذلة ولذلك لم يجتمعا عندنا،

مَا دَخَلَ هَذَا بَيْتَ قَوْمٍ إِلَّا ذَلُّوا<sup>(١)</sup>.

وقال عليه السلام: إِذَا تَبَايَعْتُمْ بِالْعَيْنَةِ وَاتَّبَعْتُمْ أَذْنَابَ الْبَقَرِ فَقَدْ ذَلَلْتُمْ وَظَفَرَبِكُمْ عَدُوَّكُمْ<sup>(٢)</sup>.

ولهذا المعنى لم يجتمع العشر والخراج عندنا؛ لأنّ الخراج لا ينفك عن وصف العقوبة، والعشر لا ينفك عن وصف العبادة، ولأنّ الأصل في الخراج هو الكافر الذمي حيث لم يقبل الإسلام واشتغل بعمارة الدنيا، فوضع عليه الخراج لضرب من المذلة، بخلاف المسلم فإنه أهل لوجوب العشر أصالة ولو جوب الخراج بقاء لا ابتداء؛ إذ هو أهل للعقوبة في الجملة أما الكافر فإنه ليس بأهل للعشر أصلاً ورأساً.

فإن قيل: إنّ الخراج لا ينفك عن الزراعة التي فيها معنى العقوبة والمذلة ومع ذلك يجب فيه العشر الذي فيه معنى العبادة، قلنا: إنّ الخراج وإن كان لا ينفك عن ذلك لكنه اعتبر في حق وجوب العشر اكتساب المال لا غير كالكسب مال يجب فيه الزكاة؛ لأنّ الاشتغال بعمارة الدنيا في حق المسلمين عارض وفي حق الكفار أصل، فلا يعتبر العارض في جعل العشر عقوبة، أو نقول: الزراعة غير معتبرة في حق وجوب العشر، ألا ترى أنه إذا خرج من الأرض شيء بدون الزراعة يجب فيه العشر إذا كان في أرض العشر ولا يجب فيه الخراج إذا كان ذلك في أرض الخراج.

(١) لم أقف عليه.

(٢) سنن أبي داود (٣/ ٢٧٤)، برقم (٣٤٦٢) بلفظ: «إذا تبايعتم بالعينه، وأخذتم أذنان البقر، ورضيتم بالزرع، وتركتم الجهاد، سلت الله عليكم ذلاً لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم».



وسبب وجوب الطهارة الصلاة؛ لأنها تُنسب إليها، وتقوم بها، وهو شرطها فتعلق بها، حتى لم يجب قصداً لكن عند إرادة الصلاة،

وذكر في المبسوط: ولا شيء في العسل إذا كان في أرض الحراج وإن كان في أرض العشر ففيه العشر<sup>(١)</sup>، والمعنى فيه أن النحل يأكل من أنوار الشجر وثمارها وفي الثمار العشر إذا كانت في الأرض العشرية بخلاف أرض الحراج فإنه ليس في ثمار الأشجار الثابتة في أرض الحراج شيء، فعلم بهذا أن الزراعة في حق وجوب العشر غير معتبرة وتعينت الزراعة في حق وجوب الحراج تحقيقاً أو تقديراً وفي الزراعة الذل كما سبق بيانه، فكان اختصاص الزراعة بالحراج أولى<sup>(٢)</sup>.

قال رحمه الله: (وسبب وجوب الطهارة الصلاة) إلى قوله: (فلا يصلح سبباً له)

أقول: سبب وجوب الطهارة هو الصلاة؛ لأن الطهارة تُنسب إليها فيقال: طهارة الصلاة، وتقوم الطهارة بالصلاة أي: يوجد وجوب الطهارة بوجوب الصلاة حتى لا تجب الطهارة إلا على من تجب عليه الصلاة، وهي أي: الطهارة شرط الصلاة فتعلقت الطهارة بالصلاة ووجبت بوجوبها.

وفي بعض النسخ: فتعلق بها أي: تعلق وجوب ذلك الشرط بالصلاة، فلذلك وجب بوجوبها؛ لأن ما كان شرطاً للشيء يتعلق به صحته ويجب بوجوب الأصل، كاستقبال القبلة فإن وجوبه بوجوب الصلاة، وكذلك الشهود في باب النكاح فإن ثبوتها بثبوت النكاح، ولذلك لم تجب الطهارة قصداً وإنما تجب في ضمن إرادة الصلاة، والحدث شرطه أي: شرط وجوب الطهارة بالأمر، وهو قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦] الآية بمنزلة سائر المحال فإن المحال شرط حتى لا يجب غسل اليد على من لا ياله وليس الحدث سبباً

(١) ينظر المبسوط للسرخسي (٢/ ٢١٦).

(٢) ينظر المبسوط للسرخسي (٢/ ٢١٦).

والحدث شرطه بمنزلة سائر شروط الصلاة، ومن المحال أن يجعل الحدث سبباً  
ألا ترى أنه إزالة له وتبديلاً فلا يصلح سبباً له،

لوجوب الطهارة؛ لأن الحدث إزالة لما سبق من الطهارة وتبديلاً له فلا يصلح سبباً لوجوبه؛  
لأن سبب الشيء ما يكون مفضياً إليه لا مزيلاً له.

وهذا يجوز التوضؤ بدون الحدث ويصير ذلك الوضوء معتبراً قبله؛ لأنه لا اعتبار  
للمسبب قبل السبب.

فإن قيل: يلزم على هذا أن لا يجوز تقديم الوضوء على وقت الصلاة؛ لأن الصلاة تجب  
بعد دخول الوقت وقد قلت: إن سبب وجوب الطهارة الصلاة فلا يجوز تقديم المسبب  
على السبب، قلنا: قد ذكر في الكتاب أن سبب وجوب الطهارة الصلاة، وهو كذلك؛ لأن  
الطهارة قبل دخول الوقت لا تجب كما أن الصلاة لا تجب قبله، وأما نفس وجود الطهارة  
فغير موقوفة على وجوب الصلاة كستر العورة واستقبال القبلة لما عرف أن الشرط يراعى  
وجوده لا وجوده قصداً فلما توضأ قبل الوقت ودام وضوءه إلى أن دخل الوقت فقد وجد  
الشرط وقت وجوب الصلاة فتصح هي به، كما إذا ستر العورة قبل دخول الوقت ودام  
ستره إلى وقت وجوب الصلاة يجوز به الصلاة كذا ههنا.

فإن قيل: كيف يكون وجوب الصلاة سبباً لوجوب الطهارة والطهارة شرط الصلاة؟  
فكونها شرطاً يقتضي التقدّم، وكونها حكماً له يقتضي التأخر، فكيف يستقيم اجتماع وصفي  
التقدّم والتأخر للطهارة بالنسبة إلى شيء واحد وهو الصلاة؟ قلنا: تلك النسبة إلى الصلاة  
بجهتين مختلفين فإن الطهارة حكم للصلاة من حيث الوجوب، والطهارة شرط للصلاة من  
حيث الجواز.

وأما أسباب الحدود والعقوبات فما نسب إليه من قتل وزنى وسرقة وسبب الكفارات ما نسب إليه من أمر دائر بين حظر وإباحة مثل الفطر وقتل الخاطيء وقتل الصيد واليمين ونحوها،

قال رحمه الله: (وأما أسباب الحدود) إلى قوله: (موضوعة للملك والاختصاص)

أقول: أسباب الحدود والعقوبات ما نسب إليه هذه الحدود والعقوبات نحو القتل العمد للقصاص، وزنى المحصن للرجم، والسرقة للقطع، وشرب الخمر والقذف للحد، والدليل على أنها أسباب لها الإضافة وتكرُّر العقوبات عند تكرُّرها وسبب وجوب الكفارات ما نسب إليه من أمر مُتردِّد بين الحظر والإباحة، مثل الفطر في شهر رمضان بصفة الجنابة والقتل بصفة الخطأ وقتل الصيد واليمين المعقودة على أمر مُستقبل إذا حنث فيها والظهار عند العود، وبيان هذا أن الحكم الدائر يستدعي سبباً دائراً؛ لأنَّ حكم الشيء هو الأثر الثابت به يثبت على وقته كما في الحسيات، ولهذا قلنا: إنَّ اليمين الغموس لا تصلح سبباً للكفارة؛ لأنها محظورة محضة ليس فيها جهة الإباحة، والمحذور المحض لا يصلح سبباً للكفارة، كقتل العمد لكونه غير دائر كما أنَّ المباح المحض لا يصلح سبباً لهذا المعنى، وإنَّما قلنا: إنَّ الكفارة دائرة بين العبادَةِ والعقوبة؛ لأنها تتأدَّى بالصوم والإطعام والتحرير وذلك عبادَةٌ، ولم تجب الكفارة إلا أجزية على ارتكاب المحذور، وذلك يُنبئ عن العقوبة، فجهة العقوبة تستدعي أن يكون السبب مُتصفاً بالجنابية، وجهة العبادَةِ تستدعي ألا يكون السبب موصوفاً بالجنابية، بل بالمشروعية فجعل السبب ما هو دائر بين الصفتين ليتطابق الأثر والمؤثر؛ إذ الحكم نتيجة السبب فيجب أن يكون على وفاق السبب، ألا ترى أنَّ اليمين المنعقدة عند الحنث سبب الكفارة؛ لأنَّ اليمين المنعقدة مُشتملة على تعظيم الله تعالى في الإبتداء ونقضها محذور قال الله تعالى في ذكر قوم بالمدمة: ﴿وَكَانُوا يُصِرُّونَ عَلَى الْحِنثِ الْعَظِيمِ﴾ [الواقعة: ٤٦] وهو هتك اسم الله تعالى، وكذا قتل الخطأ فإنه مباح من حيث إنَّه غير قاصد، محذور من حيث إنه مقصر حيث ترك التأني، ولا يلزمنا الفطر العمد في شهر رمضان؛ لأنه مباح من حيث إنه يُلاقي فعل نفسه الذي هو مملوكه وهو الإمساك، والإمساك فعله الذي به يصير مُتعبداً لله تعالى

وقتل العمدة واليمين الغموس وأشباه ذلك لا يصلح سبباً للكفارة ويفسر ذلك في موضعه إن شاء الله عز وجل، وسبب المعاملات تعلق البقاء المقدر بتعاطيها،

وإنما يصير مُتَعَبِداً بِجَعْلِ إِمْسَاكِه الَّذِي هُوَ مَلِكُهُ لِهَيْئَةِ عِبَادَةِ، وَإِلَّا يَصِيرُ جَبْرًا، وَلَيْسَ فِي الْجَبْرِ مَعْنَى الْعِبَادَةِ، فَتَبَيَّنَ أَنَّ الْإِمْسَاكَ فِعْلُهُ وَالْفِطْرُ يُلَاقِي الْإِمْسَاكَ فَمِنْ حَيْثُ يُلَاقِي مَلِكُهُ مُبَاحٌ لَهُ إِلَّا أَنَّهُ لَمَّا تَعَلَّقَ بِهِ حَقُّ اللَّهِ تَعَالَى صَارَ مَحْظُورًا، فَكَانَ دَائِرًا بَيْنَ الْحَظْرِ وَالْإِبَاحَةِ، وَلَا يَلْزَمُ قَتْلَ الْمُسْتَأْمِنِ فَإِنَّهُ لَا يُوجِبُ الْكُفَارَةَ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَحْظُورًا مَحْضًا حَتَّى لَا يَجِبُ الْقِصَاصُ بِقَتْلِهِ؛ لِأَنَّا لَا نَدْعِي أَنَّ كُلَّ مَا دَارَ بَيْنَ الْحَظْرِ وَالْإِبَاحَةِ يُوجِبُ الْكُفَارَةَ، فَإِنَّ قَطْعَ يَدِ الْغَيْرِ خَطَأً دَائِرٌ بَيْنَ الْحَظْرِ وَالْإِبَاحَةِ كَقَتْلِ الْخَطَا وَمَعَ ذَلِكَ لَا يُوجِبُ الْكُفَارَةَ بَلْ نَدْعِي أَنَّ الْكُفَارَةَ لَا تَجِبُ إِلَّا بِسَبَبِ دَائِرٍ، ثُمَّ نَقُولُ: قَتْلُ الْمُسْتَأْمِنِ مِنْ حَيْثُ الْفِعْلُ مَحْظُورٌ مَحْضٌ، وَإِنَّمَا الشُّبُهَةُ فِي الْمَحَلِّ وَالْكَفَارَةُ تَجِبُ جَزَاءً عَلَى الْفِعْلِ بِخِلَافِ الْقِصَاصِ وَإِنْ كَانَ جَزَاءً عَلَى الْفِعْلِ لَكِنَّ الْمَحَلَّ فِيهِ مُعْتَبَرٌ نَصًّا؛ لِأَنَّ ذَلِكَ حَقُّ الْعِبَادِ وَحَقُّ الْعِبَادِ شَرَعٌ جَابِرٌ لَا زَاجِرٌ، وَإِذَا كَانَ الْمَحَلُّ مُعْتَبَرًا فَالشُّبُهَةُ الْمُتِمَكِّنَةُ فِي الْمَحَلِّ أَثَرَتْ فِي الْفِعْلِ أَيْضًا.

فَإِنْ قِيلَ: يَشْكُلُ عَلَى هَذَا مَا إِذَا زَنَى فِي شَهْرِ رَمَضَانَ عَامِدًا أَوْ شَرِبَ فِيهِ الْحَمْرَ عَامِدًا فَإِنَّ فِيهِمَا الْكُفَارَةَ وَلَيْسَ فِي سَبَبِ هَذِهِ الْكُفَارَةِ شَائِبَةُ الْإِبَاحَةِ، فَإِنَّهَا حَرَامٌ مَحْضٌ وَعِدْوَانٌ صَرَفٌ، قُلْنَا: فِيهِ وَجْهَانِ أَحَدُهُمَا مَا ذَكَرْنَا أَنَّ إِبَاحَةَ فِطْرِ الْعَمِدِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ يُلَاقِي فِعْلَ نَفْسِهِ الَّذِي هُوَ مَلِكُهُ فَمِنْ هَذَا الْوَجْهِ لَا يَتَفَاوَتُ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْفِعْلُ مَحْظُورًا أَوْ مُبَاحًا؛ لِأَنَّ ثُبُوتَ كَوْنِهِ مَلِكًا أَوْرَثَ شُبُهَةً فِي فِعْلِهِ فَكَانَ فِي تَرْكِ الْإِمْسَاكِ شُبُهَةً الْإِبَاحَةِ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ؛ لِأَنَّهُ تَصَرَّفَ فِي مَلِكِهِ. وَإِلَى هَذَا أَشَارَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي مُخْتَصَرِ التَّقْوِيمِ.

وَالثَّانِي أَنَّ الزَّانِيَ وَشَرِبَ الْحَمْرَ مُفْطِرَانِ لَا بِاعْتِبَارِ أُمَّهُمَا حَرَامٌ مَحْضٌ، بَلْ بِاعْتِبَارِ وُجُودِ الْعَمِدِ، حَتَّى إِنَّهُ لَوْ شَرِبَ الْحَمْرَ أَوْ زَنَى نَاسِيًا لَا يَفْسُدُ الصَّوْمُ، فَعَلِمَ بِهَذَا أَنَّ وُجُوبَ الْكُفَارَةِ دَائِرٌ بِالشُّرْبِ الْعَمِدِ وَالْوَطْءِ الْعَمِدِ مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ إِلَى وَصْفِ الْحُرْمَةِ وَوَصْفِ الْحِلِّ؛ لِأَنَّ فِي غَيْرِ الْعَمِدِ لَا يَفْسُدُ الصَّوْمُ فَكَيْفَ تَجِبُ الْكُفَارَةُ؟! ثُمَّ نَفْسُ شُرْبِ الْعَمِدِ يَتَنَاوَلُ الشَّرْبَ الْمُبَاحَ كَالْمَاءِ وَالشَّرْبَ الْحَرَامَ كَالْحَمْرِ وَكَذَلِكَ الْوَطْءُ الْعَمِدِ يَتَنَاوَلُ لِيُوطِئَ الْمُنْكَوْحَةَ وَالْأَجْنَبِيَّةَ

## والبقاء معلق بالنسل والكفاية وطريقها أسباب شرعية موضوعة للملك والاختصاص

فكان كل دليل يوجب دوران شرب الماء عمداً بين الحظر والإباحة فذلك يوجب دوران شرب الحمر عمداً بينهما إذ لم يؤثر وصف الحرمة في حق القضاء فضلاً عن وجوب الكفارة وكذلك في حق الوطء فعلم بهذا أن ما ادعينا من سبب الكفارة كونه دائراً بين الحظر والإباحة مبقى على حاله كما ذكرنا، وأما سبب المعاملات نحو النكاح والبيع وغيرهما فهو تعلق البقاء المقدور بتعاطيها أي: تعلق بقاء العالم إلى قيام الساعة بمباشرة هذه المعاملات وتناولها، وذلك أن الله عزّ وعلا حكم بقاء العالم إلى مدة معينة وهذا البقاء إنما يكون بقاء الجنس وبقاء النفس، فبقاء الجنس إنما يكون بالتناسل، ولا تناسل إلا بإتيان الذكور في موضع الحرث، والإنسان هو المقصود لذلك، فشرع الله تعالى لثبوت النسل سبباً وهو النكاح أصلاً وملك اليمين تبعاً، وذلك طريق يتأدى به ما قدر الله تعالى من غير أن يتصل به فساد وضياع ففي الوطء على التغالب فساد وفي الشركة في الوطء ضياع النسل فإن الأب متى اشتبه يتعذر إيجاب مؤنة الولد عليه، وما بالأُم قوة الكسب في أصل الجبله فيضيع الولد.

وبقاء النفس إلى أجله إنما يكون بما يقوم به مصالح المعيشة وذلك بإصابة المال بقدر الاحتياج، والقدر المحتاج إليه لكل شخص لا يتهيأ إلا بأناس آخرين وبها في أيديهم فشرع لذلك سبباً للإصابة وهو التجارة عن تراض لما في التغالب من الفساد، والله لا يحب الفساد، وكذا يتعلق بقاء العالم بالكفاية لأن بقاء من يحتاج إلى الغذاء لا يتحقق إلا بالكفاية على ما سنه الله تعالى وطريق النسل والكفاية أسباب شرعية موضوعة للملك والاختصاص لتختص بأحكام تلك الأسباب من فاز بها قطعاً للمنازعة والمغالبة، وما هي إلا حكمة بالغة.

تمت أقسام الكتاب والحمد لله رب العالمين



## باب بيان أقسام السنة

قال الشيخ الإمام رضي الله عنه:

اعلم أن سنة النبي عليه السلام جامعة للأمر والنهي والخاص والعام وسائر الأقسام التي سبق ذكرها، وكانت السنة فرعاً للكتاب في بيان تلك الأقسام بأحكامها فلا نعيدها، وإنما هذا الباب لبيان وجوه الاتصال وما يتصل بها فيما يفارق الكتاب وتختص السنن به،

### [باب بيان أقسام السنة]

[المتواتر]

/س: ١٨٥/

/ج: ٢/ بسم الله الرحمن الرحيم

[ربِّ تَمَّ وَوَفَّقُ] (١)

قَالَ رَحِمَهُ اللهُ: (بَابُ بَيَانِ أَقْسَامِ السُّنَّةِ) إِلَى قَوْلِهِ: (وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ)

أقول: لما فرغ من بيان الكتاب وأقسامه الثمانية وما يتصل بتلك الأقسام شرع في بيان أقسام السنة، ثم السنة تشمل الأقوال والأفعال والسكوت. كذا في الميزان (٢)، بخلاف الحديث فإنه يختص بالأقوال، وكذا تطلق السنة على سنة الرسول ﷺ وسنة الصحابة رضي

(١) ما بين المعوفتين في ج: وبه نستعين.

(٢) ينظر ميزان الأصول في نتائج العقول (١/ ٤١٩).

وذلك أربعة أقسام: قسم في كيفية الاتصال بنا من رسول الله عليه السلام، وقسم في الانقطاع، وقسم في بيان محل الخبر الذي جعل حجة فيه، وقسم في بيان نفس الخبر. فأما الاتصال برسول الله عليه السلام فعلى مراتب اتصال كامل بلا شبهة، واتصال فيه ضرب شبهة صورة، واتصال فيه شبهة صورة ومعنى، وأما المرتبة الأولى فهو المتواتر، وهذا

الله عنهم، أما الحديث فغالب على قول الرسول ﷺ.

ثم سنة النبي ﷺ جامعة للأمر والنهي والخاص والعام والمشارك والمؤول وسائر الأقسام التي سبق ذكرها في أول الكتاب، فكانت السنة فرعاً للكتاب في بيان تلك الأقسام بأحكامها فلا تُعاد، وإنما هذا الباب وهو باب السنة لبيان وجوه اتصال السنن وما يتصل بها أي: بوجوه الاتصال من قسم الانقطاع وغيره في الذي تُفارق الكتاب، وتختص السنن به من الأقسام؛ لأن السنة تختلف طرقها، فإن بعضها تثبت بالتواتر وبعضها بالشهرة وذلك قليل وبعضها بالآحاد وإنه كثير، ثم خبر الواحد تتنوع روايته، منهم من هو مجتهد ومنهم من هو غير مجتهد ومنهم من هو مجهول الرواية، وكذا تتنوع السنة إلى مرسل ومُسند، بخلاف الكتاب فإنه لا يتصل إلا بوجه واحد موجب للعلم وهو التواتر، فليثبت هذه المفارقة بين الكتاب والسنة أورد هذا الباب.

ثم إن وجوه اتصال السنة ينقسم أربعة أقسام:

الأول في كيفية اتصال السنة بنا من رسول الله ﷺ.

الثاني في كيفية انقطاعها منه ﷺ.

الثالث في بيان محل الخبر وهو المحل الذي جعل فيه الخبر حجة.

الرابع في بيان نفس الخبر، وله طرفان طرف السامع وطرف المبلغ.

## باب المتواتر

قال الشيخ الإمام رضي الله عنه: الخبر المتواتر الذي اتصل بك من رسول الله صلى الله عليه وسلم اتصالاً بلا شبهة حتى صار كالمعائن المسموع منه، وذلك أن يرويه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم ويدوم هذا الحد فيكون آخره وأوسطه كطرفيه، وذلك مثل نقل القرآن والصلوات الخمس وأعداد الركعات ومقادير الزكوات وما أشبه ذلك،

فأما الاتصال برسول الله ﷺ فعلى ثلاث مراتب:

الأولى اتصال كامل بلا شبهة.

الثانية اتصال فيه نوع شبهة من حيث الصورة.

الثالثة اتصال فيه شبهة من حيث الصورة والمعنى.

ووجه الانحصار أن نقلة الخبر لا تخلو إما أن ينقله في ابتداء النقل من النبي ﷺ قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب أو لا، الأول لا تخلو أما إن دام ذلك إلى يومنا هذا فهو المتواتر، وإن لم يدم فلا وجود له في الأخبار، والثاني لا تخلو إما إن حدث في القرن الثاني والثالث تواتر النقل أو لم يحدث، فالأول المشهور والثاني خبر الواحد.

أما المرتبة الأولى فهي المتواتر وهو الخبر الذي اتصل بك من رسول الله ﷺ اتصالاً بلا شبهة حتى صار المسموع منه كالمعائن، وذلك أن يرويه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم وتوافقهم على الكذب لأجل كثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم عن قوم مثلهم هكذا إلى أن يتصل برسول الله ﷺ، وذلك لأن الناس على هم شتى وأنها تبعثهم على التباين في الأهواء فلا يرددهم عن ذلك إلى سنين واجد إلا جامع أو مانع، وليس ذلك إلا اتفاق أو سماع، فإذا انقطعت تهمة الاتفاق والاختراع لما ذكرنا تعينت جهة السماع، ويدوم هذا الحد



وهذا القسمُ يوجبُ علمَ اليقينِ بمنزلةِ العيانِ علماً ضرورياً، ومنَ الناسِ من أنكرَ العلمَ بطريقِ الخبرِ أصلاً، وهذا رجلٌ سفيهٌ لم يعرفِ نفسه ولا دينه ولا دنياه، ولا أمه ولا أباه، مثلُ من أنكرَ العيان، وقال قومٌ: إن المتواترَ يوجبُ علمَ طمأنينةٍ لا يقين،

الذي مرَّ ذكره فيكونُ أولُه كآخِرِه وأوسطُه كطرفيه أي: كأولِه وآخِرِه في دوامِ ذلكَ الحدِّ، وهذا هو رُكنُ المتواترِ، وذلكَ كتنقيلِ القرآنِ والصَّلواتِ الخمسِ وأعدادِ الركعاتِ ومقاديرِ الزكاةِ وما أشبهَ ذلكَ كعددِ الطوافِ ورَميِ الجمارِ ومقدارِ الوُوقِ بِعرفةٍ ومقاديرِ الدِّيَاتِ.

وقيلَ المتواترُ: خبرٌ جماعيةٌ يُفيدُ العلمَ بِنفسِه بِصدقه، فيقولُه: «بِنفسِه» خَرَجَ مَا عَلِمَ صدقُهُم بِالقرائنِ الزائدةِ على ما لا يَنفكُ عنه في مجرى العادةِ وغيرِها، فإنَّ القرائنَ إذا انضمتْ إلى الخبرِ فقد يُفيدُ العلمَ كخبرٍ من يُخبرُ بِمرضِ شخصٍ مع ظهورِ أثرِه عليه، أو بِالموتِ مع ظهورِ الجزعِ عليه، وهذه القرائنُ زائدةٌ على الخبرِ مع دلالتها على الصدقِ، وليسَ ذلكَ الخبرُ بمتواترٍ، وشرطُ المتواترِ أن يكونَ المُخبرُ به أمراً محسوساً إما حسَّ البصرِ أو حسَّ السَّمعِ، أما إذا كانَ أمراً معقولاً أو مَظنوناً فالتواترُ فيه لا يوجبُ العلمَ يقيناً؛ إذ الكفرةُ لعنهم اللهُ قالوا بطريقِ التواترِ: إن اللهَ شريكاً، وإنه كذبٌ محضٌ، ثمَّ المتواترُ مأخوذٌ من التواترِ وهو الاتصَالُ والتتابعُ.

قالَ رحمه اللهُ: (وهذا القسمُ يوجبُ علمَ اليقينِ) إلى قوله: (فهذا مثله)

أقول: هذا القسمُ وهو الخبرُ المتواترُ حُكمُه أنه يوجبُ علمَ اليقينِ بمنزلةِ العيانِ عندَ جمهورِ العلماءِ مِنَ الفقهاءِ والمتكلمينَ رحمهم اللهُ.

ومنَ الناسِ من أنكرَ العلمَ بطريقِ الخبرِ أصلاً وإليه ذهبَت السمنيةُ وهو قومٌ من الهنْدِ<sup>(١)</sup>،

(١) وكذلك قال البراهمة. ينظر: التلخيص في أصول الفقه (٢/ ٢٨١ - ٢٨٢)، قواطع الأدلة في الأصول (١/ ٣٢٧)، المنحول (ص: ٣٢٣)، الواضح في أصول الفقه (٤/ ٣٢٦)، المحصول للرازي (٤/ ٢٢٨).

ومعنى الطمأنينة عندهم ما يحتمل أن يتخالجه شك أو يعتريه وهم، قالوا:  
إن المتواتر صار جمعاً بالأحاد وخبر كل واحد منهم محتمل، والاجتماع يحتمل  
التواطؤ، وذلك كما أخبر المجوس قصة زرادشت اللعين،

وَهَذَا مِنْهُمْ بَهْتٌ؛ فَإِنَّا نَجِدُ مِنْ أَنْفُسِنَا الْعِلْمَ بِوُجُودِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ رَضِيَ اللَّهُ  
عَنْهُمْ وَبِوُجُودِ الْبِلَادِ الْبَعِيدَةِ كَمَكَّةَ وَمِصْرَ وَوُجُودِ الْأُمَمِ الْحَقَالِيَةِ لِجَرِّدِ الْإِخْبَارِ، وَمَنْ أَنْكَرَ  
ذَلِكَ فَهُوَ سَفِيهٌ لَمْ يَعْرِفْ نَفْسَهُ وَلَا دِينَهُ وَلَا دُنْيَاهُ، أَمَا نَفْسُهُ فَلَأَنَّ كَوْنَهُ مَخْلُوقًا مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ  
قُبِتَ بِالْحَبِيرِ، وَلَوْ لَمْ يَكُنِ الْحَبِيرُ مُوجِبًا لِلْعِلْمِ لَمْ يَعْرِفْ نَفْسَهُ أَي: أَصَلَ نَفْسِهِ.

فَإِنْ قِيلَ: لَا نَسَلُّمُ أَنْ عَرَفَانَ نَفْسَهُ أَنَّهُ مَخْلُوقٌ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ بِالْحَبِيرِ بَلْ بِالْقِيَاسِ عَلَى غَيْرِهِ  
أَوْ عَلَى وَلَدِهِ الْمَوْلُودِ مِنْهُ، فَإِنَّهُ لَمَّا عَايَنَ وَلَدَهُ أَنَّهُ وُلِدَ مِنْ أَمْرَأَتِهِ بَعْدَ الْمُبَاشَرَةِ بِهَا أَضَافَ وَجُودَ  
وَلَدِهِ إِلَى وَجُودِ مَائِهَا؛ لِأَنَّهُ أَقْرَبُ الْأَسْبَابِ إِلَيْهِ وَجُودًا، أَلَا تَرَى أَنَّ الْكَافِرَ الَّذِي يُنْكِرُ  
قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ﴾ [المرسلات: ٢٠] يَعْتَقِدُ هَذَا كَمَا يَعْتَقِدُ الْمُؤْمِنُ،  
فَلَوْ كَانَ ثُبُوتُهُ بِطَرِيقِ الْحَبِيرِ لَاخْتَصَّ بِهِ الْمُؤْمِنُ، قُلْنَا: لَيْسَ كَذَلِكَ، فَإِنَّ مَالَ ذَلِكَ الْقِيَاسِ  
رَاجِعٌ إِلَى الْحَبِيرِ، وَهَذَا لِأَنَّ أَسْبَابَ الْعِلْمِ مُنْحَصَرَةٌ عَلَى الْحَوَاسِ الْخَمْسِ وَالْحَبِيرِ الصَّادِقِ  
وَالْعَقْلِ، وَلَيْسَ لِأَحَدٍ مِنَ الْخَلْقِ وَجُودٌ غَيْرُهُ أَوْ وَجُودٌ وَلَدَهُ أَنَّهُ خُلِقَ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ بِمَعَايِنِ  
لَهُ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يُعَايِنَهُ وَلَا بِحُكْمِ الْعَقْلِ بَأَنَّ يُخْلَقَ الشَّيْءُ الْحَيَوَانِيُّ الْمُنطِقِيُّ الْبَلِغُ الدَّرَاكُ لِأَنْوَاعِ  
الْعُلُومِ الْمَوْصُوفِ بِمَحَاسِنِ الْحَلْمِ مِنْ ذَلِكَ الْمَاءِ الْجَمَادِيِّ الَّذِي لَا مُجَانَسَةَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ، فَلَمَّا جُرْحَ  
السَّبَابِ الْمَذْكُورِ بَقِيَ الْحَبِيرُ الصَّادِقُ، وَلِأَنَّ الْقِيَاسَ لَا يَثْبُتُ الْعِلْمَ الْقَطْعِيَّ بَلْ يُوجِبُ غَلَبَةَ  
الظَّنِّ، وَمَنْ يَعْرِفُ نَفْسَهُ أَنَّهُ خُلِقَ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ يَعْرِفُهُ عَلَى الْقَطْعِ وَالثَبَاتِ، وَأَمَّا مَعْرِفَةُ الْكَافِرِ  
الْمُنْكَرِ نَفْسَهُ بِأَنَّهُ خُلِقَ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ فَأَصْلُهُ رَاجِعٌ إِلَى الْحَبِيرِ أَيْضًا فَإِنَّ أَبَانَ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ  
أَخْبَرَ بَأَنَّ أَوْلَادَهُ مَخْلُوقِينَ مِنَ الْمَاءِ وَحَيَاءً وَكَذَا مَا بَعْدَهُ مِنَ الشَّرَائِعِ نَطَقَ بِهِ، وَنَزَلَ الْقُرْآنُ عَلَى  
وَفِي ذَلِكَ فِيهِ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ﴾ [الشعراء: ١٩٦] لَكِنَّ الْكَافِرَ لِعِنَادِهِ  
أَنْكَرَ نَزُولَ الْقُرْآنِ، وَإِنْكَارُهُ لَا يُبْطِلُ حَقِيقَةَ الْحَقِّ، وَيَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: مَعْنَى قَوْلِهِ لَمْ يَعْرِفْ نَفْسَهُ لَمْ

وإخبار اليهود صلب عيسى عليه السلام، وهذا قول باطلٌ نعوذُ بالله من الزيغ بعد الهدى، بل المتواترُ يوجبُ علمَ اليقينِ ضرورةً بمنزلةِ العيانِ بالبصرِ والسمعِ بالإذنِ [وضعا<sup>(١)</sup>] وتحقيقًا،

يَعْرِفُ أَنَّهُ كَانَ فِي الْإِبْتِدَاءِ صَغِيرًا ثُمَّ نَشَأَ وَكَبُرَ، وَمَعْرِفَةُ ذَلِكَ إِنَّمَا تَكُونُ بِالْحَبْرِ.

وَأَمَّا دِينُهُ فَلَأَنَّ الدِّينَ طَرِيقُ عِرْفَانِهِ الْحَبْرُ وَالسَّمْعُ خُصُوصًا فِي أَحْكَامِ الدِّينِ وَهِيَ الشَّرَائِعُ، وَأَمَّا دُنْيَاهُ فَلَأَنَّ الْبُلْدَانَ النَّائِيَةَ وَهِيَ مِنَ الدُّنْيَا وَلَا يَعْلَمُهَا إِلَّا مَنْ عَايَنَهَا أَوْ أَخْبَرَ بِهَا. وَكَذَلِكَ لَمْ يَعْرِفْ أُمَّهُ وَلَا أَبَاهُ؛ لِأَنَّ الْعِلْمَ بِبِهَا إِنَّمَا ثَبَتَ بِالْحَبْرِ فَمَنْ أَنْكَرَ كَوْنَ الْحَبْرِ مُوجِبًا كَانَ مِثْلَ مَنْ أَنْكَرَ الْعِيَانَ مِنَ السُّوفِسْطَائِيَّةِ.

وَإِذَا كَانَ لِذَلِكَ فَيَنْبَغِي أَنْ لَا يَكُونَ الْكَلَامُ مَعَهُمْ عَلَى سَبِيلِ الْإِحْتِجَاجِ وَالِاسْتِدْلَالِ؛ لِأَنَّ الْعِلْمَ الثَّابِتَ بِذَلِكَ دُونَ الْعِلْمِ الثَّابِتِ بِالْحَبْرِ الْمُتَوَاتِرِ لِكَوْنِ الْمُتَوَاتِرِ يُوجِبُ عِلْمًا ضَرُورِيًّا إِبْتِدَاءً وَانْتِهَاءً، وَالِاسْتِدْلَالَ لَا يُوجِبُ ذَلِكَ، وَإِنَّمَا يُضْرَبُونَ ضَرْبًا وَجِيعًا.

وَقَالَ قَوْمٌ: الْحَبْرُ الْمُتَوَاتِرُ يُوجِبُ عِلْمَ طُمَأْنِينَةِ الْقَلْبِ لَا عِلْمَ الْيَقِينِ، وَمَعْنَى الطَّمَأْنِينَةِ عِنْدَهُمُ الَّذِي يَحْتَمِلُ أَنْ يَتَخَالَجَهُ شَكٌّ أَوْ يَعْتَرِيهِ وَهَمٌّ.

التخالُّجُ: دَرَّ دَلٌّ خَلِيدَنْ.

الوهم: دَلٌّ بِجِزْيِ شُدْنٍ.

ولكن ليرجحان جانب الصدق يطمئن القلب إلى ذلك الخبر فيثبت علم طمأنينة<sup>(١)(٢)</sup>.

(١) ما بين المعقوفتين في المطبوع: وصنعًا.

(٢) ينظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ٢٠٧)، أصول السرخسي (١ / ٢٨٤)، قواطع الأدلة في الأصول (١ / ٣٩٦)، ميزان الأصول في نتائج العقول (١ / ٤٢٩).

أما الوضع فأننا نجد المعرفة بأبائنا بالخبر مثل المعرفة بأولادنا عياناً، ونجد المعرفة بأنا مولودون نشأنا عن صغير مثل معرفتنا به في أولادنا، ونجد المعرفة بجهة الكعبة خبراً مثل معرفتنا بجهة منازلنا سواء،

استدل من قال: إن الخبر المتواتر لا يفيد العلم بوجوده:

الأول: أن المتواتر ثبت لمجموع آحادٍ وخبرٌ كُلٌّ واحدٍ منهم يجوزُ عليه الكذبُ حالة الانفرادِ فيستمرُّ على ذلك حالة الاجتماعِ وإلا لانقلبَ ذلك الجائزُ حالة الانفرادِ مُمتنعاً حالة الاجتماعِ وإنه مُمتنعٌ.

والجوابُ المنعُ من مساواة الواحدِ الجملة، فإنه كما فهم حصولُ الهيئة الاجتماعية عند الاجتماعِ فليتعقل وجودُ حكمٍ لها لم يكن حالة الانفرادِ، ألا ترى أن الحشبة العظيمة لا يُطاق حملها عند الانفرادِ ويُطاق عند الاجتماعِ، وإن كُلَّ كلمةٍ من القرآن ليست بمعجزة على الانفرادِ وإذا اجتمعت صارت معجزة، وإن الحجج العقلية صارت حجةً باجتماع المقدمات، وكُلُّ مقدمة ليست حجةً بانفرادها، وأن خبرَ كُلِّ واحدٍ من الشهود غير مسموع شرعاً، بل قد يكون قذفاً وعند الاجتماعِ يُسمع.

الثاني أن اجتماع الخلق الكثير الذي لا يجوزُ عليهم التواطؤُ / ج: ٣ / على الكذبِ والمراسلة على الخبرِ بشيءٍ معينٍ تجري مجرى اجتماعهم على أكلِ طعامٍ معينٍ، ولما كان ذلك مستحيلاً عادةً فكذا اجتماعهم على الإخبارِ بشيءٍ واحدٍ مع اختلافهم في الأمزجة والأغراضِ واختيار الصدق والكذب.

/ س: ١٨٦ / والجوابُ المنعُ من عدم اتفاقهم وما ذكروه مجرد استبعاد.

الثالث أنه يلزم التناقض في العلوم بتقدير أن نُخبرنا جماعةً يفيد قولهم العلمُ بامرٍ من الأمور ثم نُخبرنا جماعةً أخرى يفيد قولهم العلمُ بتقيض ذلك الأمر.

وأما التحقيق فلأن الخلق خلُقوا على همم متفاوتة وطبائع متباينة لا تكاد تقع أمورهم إلا مختلفة، فلما وقع الاتفاق كان ذلك لداع إليه وهو سماع أو اختراع، وبطل الاختراع؛ لأن تباين الأماكن وخروجهم عن الإحصاء مع العدالة يقطع الاختراع فتعين الوجه الآخر،

ولما كان اللازم باطلاً كان الملزوم كذلك، والجواب أن هذا الفرض ممتنع.

الرابع أن اليهود تواتروا وكذلك النصارى على قول موسى وعيسى عليهم السلام: لا نبي بعدي، فلو أفاد التواتر العلم لزم دوام شرعهما، والثاني باطل فالأول مثله، والجواب المنع من تواتر اليهود، فإن ذلك انقطع في زمن بخت نصر، والنصارى كانوا قليلين في زمن عيسى عليه السلام لا يبلغ قولهم العلم.

الخامس أننا نفرق في اعتقادنا بين البلاد النائية وبين كون الكل أعظم من الجزء، والتفاوت في الضروريات باطل، والجواب المنع من شدة الفرق في الاعتقاد مع التسليم لا نسلم كون أحدهما غير علم، فإن العلوم تتفاوت بالشدة والضعف.

السادس أن الضروريات يجب اشتراك الناس فيها واتفاقهم عليها، ونحن نخالف في ذلك، فدل على أنه ليس بضروري، والجواب المنع من وجوب اشتراك الناس في الضروريات.

واستدل من قال: إن التواتر يوجب علماً طمأنينة بأن التواتر ثبت لمجموع آحاد وخبر كل واحد منهم محتمل للكذب حالة الانفراد، وبالاجتماع لا ينعدم ذلك المعنى كاجتماع السودان على شيء لا يعدم صفة السواد الموجود في كل واحد قبل الاجتماع وكذا الاجتماع يحتمل التواطؤ والتوافق على الكذب، ألا ترى أن المجوس اتفقوا على نقل قصة زرادشت اللعين وقد كانوا أكثر منا عدداً، وأن اليهود أخبروا صلب عيسى عليه السلام ونقلوا فيما بينهم نقلاً متواتراً ثم كان ذلك كذباً لا أصل له، فعرفنا أن احتمال التواطؤ على الكذب لا ينتفي بالنقل المتواتر، ومع بقاء ذلك الاحتمال لا يثبت علم التعيين، والجواب ما تقدم، وهو

والطمأنينة على ما فسره المخالف إنما يقع بغفلة من المتأمل، لو تأمل حق تأمله  
لوضح له فساد باطنه، فلما اطمأن بظاهره كان أمراً محتملاً، فأما أمرٌ يؤكد باطنه  
ظاهره ولا يزيد التأمل إلا تحقيقاً فلا،

المنع من مساواة الواحد المجمل إلى آخره<sup>(١)</sup>، وسيأتي الجواب عن الباقي.

قوله: «وهذا قول باطل» أي: قولهم إن الخبر المتواتر يوجب علم طمأنينة لا علم يقين  
قول باطل لما ذكرناه ولما سنذكره نعوذ بالله من الزيغ أي: الميل بعد الهدى وهذا إشارة إلى أن  
ما ذهبوا إليه ميل عن المذهب الحق، وهو مذهب الجمهور فإن المتواتر يوجب علم اليقين  
ضرورة بمنزلة العيان بالبصر والسمع بالأذن من حيث الوضع والتحقيق.

أما الوضع فإننا نجد المعرفة بأبائنا بالخبر مثل المعرفة بأولادنا عياناً بالبصر ونجد المعرفة  
بآنا مولودون نشأنا عن صغرٍ بالخبر مثل معرفتنا بذلك في أولادنا عياناً، ونجد المعرفة بجهة  
الكعبة بالخبر مثل معرفتنا بجهة منازلنا بالعيان، وعلمنا أن السماء والأرض كانتا على هذه  
الصفة بالخبر كما نعلم أنهما على هذه الصفة بالعيان، وعلمنا أن آدم صلوات الله عليه أبو  
البشر بالخبر على وجه لا يمكن فيه شبهة.

وأما التحقيق والتقرير فلأن الخلق خلقوا على همم متفاوتة وطبائع مختلفة يعثهم تلك  
على الاختلاف والتباين لا تكاد تقع أمورهم إلا مختلفة، فلما وقع الاتفاق بعد مع الأسباب  
الموجبة للاختلاف كان ذلك لداعٍ دعا إليه وجامع جمعهم على ذلك، وهو إما سماع أو اختراع،  
والثاني باطل؛ لأن تباين أماكنهم وكثرة عددهم كثرة لا يتوهم بها اجتماعهم على الكذب  
مع تحقق عدالتهم يقطع الاختراع، فتعين الوجه الآخر وهو السماع من رسول الله ﷺ،  
والطمأنينة على الوجه الذي فسره المخالف وهو ما يحتمل أن يُحالجه شك أو يعثره وهم إنما  
يقع بسبب غفلة من المتأمل حتى لو تأمل حق تأمله لظهر له فساد باطن الخبر؛ إذ الطمأنينة

(١) ينظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ٢٠٧) وما بعدها، أصول السرخسي (١/ ٢٨٤) وما بعدها.

كالداخل على قوم جلسوا للمأتم يقع له العلمُ به عن غفلةٍ عن التأملِ ولو تأملَ  
حقَّ تأمله لو ضحَّ له الحقُّ من الباطل، فأما العلمُ بالمتواتر فلما يجب عن دليلٍ  
أوجبَ علماً بصدقِ المخبرِ به لمعنى في الدليل لا لغفلةٍ من المتأملِ،

لها معنى آخرُ على ما سيأتي ذكره، فلما اطمأنَّ المتأملُ بظاهرِ الخبرِ كانَ أمراً مُحْتَمِلاً لِلشكِّ  
وَالكذبِ، فإما أنْ يُوكَدَ باطنُ الخبرِ ظاهره كما في الخبرِ المتواترِ، ولا يزيده التأملُ إلا تحقيقاً  
فلا يَكُونُ مِثْلَ ما فَسَّرَه الْمُخَالِفُ مِنْ ظاهِرِ الطمأنينةِ فَحَسَبَ، وَذَلِكَ كَالدَاخِلِ على قَوْمِ  
جالسينَ لِلمَأْتَمِ ظاهراً فإنه يقعُ له العلمُ بِذَلِكَ إذا غَفَلَ عَنِ التَّأْمَلِ وَلَوْ تَأْمَلَّ حَقَّ تَأْمَلِهِ لَظَهَرَ  
له الحَقُّ مِنَ الباطِلِ لِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ جُلُوسُهُمْ فِي ذَلِكَ المَكَانِ لِلحيلةِ والتلبيسِ لِغَرَضٍ  
كَانَ لَهُمْ فِي ذَلِكَ لَا لِلمَأْتَمِ فَأَمَّا العلمُ بِالتَّوَاتُرِ فَإِنَّمَا يَثْبُتُ عَن دَلِيلٍ أوجبَ علماً لِصدقِ المخبرِ  
به لمعنى فِي ذَلِكَ الدَّلِيلِ لَا لِغَفَلَةٍ مِنَ التَّأْمَلِ.

فإن قيل: تقييدُ تفسيرِ الطمأنينةِ بقوله: «عندهم» ما يحتملُ أنْ يُجَالِجَهُ شَكٌّ، وَتَقْيِيدُهُ أيضاً  
فِي الجوابِ بقوله: «على ما فَسَّرَه الْمُخَالِفُ» تَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ لها معنى آخرُ فما ذاك؟ قلنا: نعم  
لها معنى آخر، وهو أنْ يُوجِبَ عِلْمَ اليقينِ بِحيثُ لا يُجَالِجُهُ شَكٌّ ولا يَعْتَرِيهِ وَهَمٌّ، كما قالَ  
اللهُ تَعَالَى خَبِراً عَنِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُنحِي السَّمَوَاتِ  
قَالَ أَوْلَمْ تُؤْمِنُنَّ قَالَ بَلَى وَلكِن لَيْظَمِينَ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠] وَلَا شَكَّ أَنَّ اطمئنانَ قَلْبِهِ ما  
لا يُجَالِجُهُ شَكٌّ ولا يَعْتَرِيهِ وَهَمٌّ.

فإن قيل: توهمُ اتفاقِ المخبرينَ على الكذبِ غيرُ مُنْقَطِعٍ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِشَرَطٍ فِي التَّوَاتُرِ اجْتِمَاعُ  
أهلِ الدُّنْيَا، فإنه إذا اجتمعَ أهلُ بَلَدَةٍ أو أَكثَرُهُمْ على شيءٍ يَثْبُتُ به التَّوَاتُرُ، وَنَاقِلُ الأَخْبَارِ  
عَنِ رَسولِ الله ﷺ هو أَصْحَابُهُ وَعَسْكَرُهُ، وَذَلِكَ يُوهمُ الاتِّفَاقَ مِنْهُم على ما لا أَصَلَ له،  
قلنا: صحابةُ رَسولِ الله ﷺ كانوا قوماً عُدولاً لا يحصى عددهم لِكَثْرَتِهِمْ ولا تَتَفَقَّ أَمَاكِنُهُمْ  
لِتَبَايُنِهَا طَالَتْ صُحْبَتُهُمْ وَاتَّفَقَتْ كَلِمَتُهُمْ بَعْدَ تَفَرُّقِهِمْ شَرْقاً وَغَرْباً وَهَذَا قاطِعٌ لِلاخْتِرَاعِ

وصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهم كانوا قوماً عدولاً  
أئمة لا يخصى عددهم ولا تنفق أماكنتهم، طالت صحبتهم واتفقت كلمتهم بعد  
ما تفرقوا شرقاً وغرباً، وهذا يقطع الاختراع ولما تصور الخفاء مع بعد الزمان،

والاتفاق على ما لا أصل له؛ إذ مثل هذا الاتفاق من مثل هذا الجمع العظيم الموصوفين  
بصفة العدالة خلاف العادة وفي غاية الندرة، ولهذا كانت المعجزات موجهة للعلم بالنبوة  
قطعاً لكونها خارجة عن حد معتاد البشر، وأيضاً لو اتفقوا على الكذب والاختراع لما تصور  
خفاء ذلك مع بعد الزمان؛ إذ لو كان منهم اتفاق على الكذب لظهر ذلك في عصر من  
الأعصار كيف وقد اختلط بهم المنافقون، ولكون الاختراع منهم متنفياً صار القرآن منهم  
معجزة لأنهم عجزوا عن معارضة ذلك واشتغلوا ببذل الأرواح وذلك دليل على أن خبرهم  
في نهاية البيان أنه حق وصدق وقاطع احتمال المواضع يقيناً من غير شبهة؛ إذ لو كان فيه  
شبهة وضع - أي: مواضع - لما خفي ذلك الوضع مع كثرة الأعداء واختلاط أهل النفاق  
وجواسيس الكفرة كما قال الله تعالى: ﴿وَفِيكُمْ سَمَاعُونَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٧] والمواضع هي  
أن توافق مع آخر على شيء، وحققتها أن تضع ما في قلبك من الرأي عنده ويضع هو أيضاً  
ما في قلبه من الرأي عندك فتتفقا عليه، وإذا كان كما ذكرناه كانت الصحابة رضي الله عنهم  
سالمين عن التواطؤ والكذب والاختراع كما سلم كتاب الله تعالى عن المعارضة؛ إذ لو وجد  
ما سبق من المعارضة كما زعم قوم أن الكفار عارضوا القرآن بمثله ثم انكتم ذلك لما خفي  
مع كثرة المتعنتين والمشركين، ولو لم يظهر الآن فيما بين المسلمين لظهر في ديار الشرك؛ إذ لا  
خوف بهم والمعارضة حجة لهم، والإنسان على نقل الحجة أحرص منه على نقل الشبهة،  
كيف وقد نقل كلام مسيلمة الكذاب ومخاريق المتنبئين من غير أن يكون لشيء من ذلك  
أصل، فإنه ذكر في المنتظم من كلام مسيلمة الكذاب: سبح اسم ربك الأعلى الذي يسر على  
الجبلى فأخرج منها نسمة تسعى من بين أضلاع وحشى<sup>(١)</sup>، والمبديات زرعا والحاصدات

(١) المنتظم في تاريخ الملوك والأمم (٤/ ٢١).



ولهذا صار القرآن معجزة؛ لأنهم عجزوا عن ذلك، واشتغلوا ببذل الأرواح، فكان خبرهم في نهاية البيان، قاطعاً احتمال الوضع يقيناً بلا شبهة؛

حَصَدًا وَالذَّارِيَاتِ قَمَحًا وَالطَّاحِنَاتِ طَحْنًا وَالخَابِزَاتِ خَبزًا وَالثَّارِدَاتِ ثَرْدًا وَاللَّاقِمَاتِ لَقْمًا إِهَالَةً دَسْمًا لَقَدْ فَضَلْتُمْ عَلَى أَهْلِ الْوَبْرِ وَمَا سَبَقَكُمْ أَهْلُ الْمَدْرِ<sup>(١)</sup>.

وَذَكَرَ فِي رَبِيعِ الْأَبْرَارِ قَالَ الْجَاهِظُ: كَانَ مُسَيْلَمَةَ قَبْلَ التَّنْبُؤِ يَدُورُ فِي الْأَسْوَاقِ الَّتِي بَيْنَ دُورِ الْعَجْمِ وَالْعَرَبِ كَسُوقِ الْأَبْلَةِ وَسُوقِ الْأَنْبَارِ وَسُوقِ الْحَيْرَةِ يَلْتَمِسُ تَعْلَمَ الْحِيلِ وَالنِيرِنَجَاتِ وَاحْتِيَالاتِ أَصْحَابِ الرَقَى وَالنَجُومِ فَمِنْ ذَلِكَ أَنَّهُ صَبَّ عَلَى بَيْضَةٍ مِنْ خَلٍ حَازِقٍ حَتَّى إِذَا مَدَدْتَهَا اسْتَطَالَتْ وَاسْتَدَقَّتْ كَالْعِلْكِ / ج: ٤ / ثُمَّ أَدْخَلَهَا قَارُورَةً ضَيْقَةَ الرَّأْسِ وَتَرَكَهَا حَتَّى انْضَمَّتْ وَاسْتَدَارَتْ وَعَادَتْ كَهَيَاتِهَا الْأُولَى فَأَخْرَجَهَا إِلَى قَوْمِهِ وَهُمْ أَعْرَابٌ وَادَّعَى النُّبُوَّةَ فَأَمَّنَ بِهِ جَمَاعَةً.

وقيل فيه:

بَيْضَةَ قَارُورٍ وَرَايَةَ شَادِنٍ وَتَوْصِيلِ مَقْصُوصٍ مِنَ الطَّيْرِ جَادِفٍ<sup>(٢)</sup>

يُرِيدُ بِرَايَةِ الشَّادِنِ الرَّايَةَ الَّتِي يَعْمَلُهَا الصَّبِيُّ مِنَ الْقُرْطَاسِ الرَّقِيقِ وَيَجْعَلُ لَهَا ذَنْبًا وَجَنَاحًا وَيُرْسِلُهَا يَوْمَ الرِّيحِ بِالْحَيُوطِ الطُّوَالِ وَكَانَ يَعْمَلُ رَايَاتٍ مِنْ هَذَا الْجِنْسِ وَيُعَلِّقُ بِهَا الْجَلَّجِلَ وَيُرْسِلُهَا فِي لَيْلَةِ الرِّيحِ وَيَقُولُ: الْمَلَائِكَةُ تَنْزَلُ عَلَيَّ، وَهَذِهِ خَشْخَشَةُ الْمَلَائِكَةِ وَزَجَلُهَا.

وَكَانَ يَصُلُّ جَنَاحَ الْمَقْصُوصِ بِرَيْشٍ مَعَهُ فَيَطِيرُ<sup>(٣)</sup> / س: ١٨٧ / قَالَ الْكِسَائِيُّ: جَدَفَ

(١) إعجاز القرآن للباقلاني (ص: ١٥٧)، الكامل في التاريخ (٢ / ٢١٥).

(٢) من الطويل، ولم أقف على قائله.

الحويان (٤ / ٣٣٩ - ٤٤٠)، ربيع الأبرار ونصوص الأخيار (٤ / ١٩٨ - ١٩٩).

(٣) ربيع الأبرار ونصوص الأخيار (٤ / ١٩٨ - ١٩٩).

إذ لو كان شبهة وضع لما خفي مع كثرة الأعداء واختلاط أهل النفاق. قال الله تعالى: ﴿وَفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٧]، وذلك مثل سلامة كتاب الله تعالى عن المعارضة، وعجز البشر عن ذلك؛ إذ لو كان ذلك لما خفي مع كثرة المعتنين، وهذا مثله،

الطائرُ يجدفُ جُدوفاً إذا كانَ مقصوفاً فرأيتَه إذا طارَ كأنَّهُ يرُدُّ جناحيه إلى خَلْفِه<sup>(١)</sup>.

ويقال: حَذَقَ الحِجْلُ يَحْدِقُ حُدوقاً أي: حُمَصَ.

وَإِذَا تَبَيَّنَ بِهَا ذَكَرْنَاهُ انْقِطَاعُ تَوْهَمِ مُعَارَضَةِ الْقُرْآنِ فَكَذَا يَنْقَطِعُ تَوْهَمُ التَّوَاتُؤِ عَلَى الْاِخْتِرَاعِ وَالْكَذْبِ فِي الْحَبْرِ الْمُتَوَاتِرِ.

فإن قيل: لو تواتر الخبر عند القاضي بأن الملك الذي في يد زيد ملك عمرو لم يقض له بالملك بدون إقامة البيّنة، ولو ثبت علم اليقين بالتواتر لتمكّن من القضاء، فإن القاضي يصح له أن يقضي بعلمه الحاصل بعد تقلد القضاء، ولم يصح ههنا، فعلم بذلك أن علم اليقين لا يحصل بالتواتر، قلنا: هذا يلزم الخصم فإنه يثبت علم طمأنينة القلب بخبر المتواتر، وبه يتمكن القاضي من القضاء؛ لأن شهادة الشاهدين لا يثبت فوق ذلك، وأما عندنا فيحتمل أن يقال: إنه يقضي؛ لأنه مأمور شرعاً بأن يقضي بالعلم، ويحتمل أن يقال: لا يقضي، بمتزلة ما لو صار معلوماً بمعاينة السبب قبل أن يتقلد القضاء فيما يثبت مع الشبهات وفيما يندري بالشبهات وإن صار معلوماً بعد ما قلّد القضاء لم يقض به ما لم يشهد الشهود، وعلم اليقين يثبت له بمعاينة السبب لا محالة، ألا ترى أن الشاهد إذا قال: أخبر، لم يجز للقاضي أن يقضي بقوله، وفيما يرجع إلى العلم أو طمأنينة القلب لا فرق بين قوله: أشهد، وبين قوله: أخبر، فعرفنا أن في باب القضاء يُعتبر شرائط سوى العلم بالشيء ليمكن القاضي من القضاء به نحو اشتراط المصر وصحة الدعوى وأداء الشهادة بلفظ خاص.



(١) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (٤/ ١٣٣٥).

## [الثابت بالخبر المتواتر علمٌ ضروريٌّ أم نظريٌّ؟]

ثُمَّ إِنَّ الْمَذْهَبَ عِنْدَ عُلَمَائِنَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ أَنَّ الثَّابِتَ بِالْخَبَرِ الْمُتَوَاتِرِ عِلْمٌ ضَرُورِيٌّ كَالثَّابِتِ بِالْمَعَايِنَةِ لَا نَظْرِيٌّ، وَإِلَيْهِ ذَهَبَ الْجُمْهُورُ مِنْ أَهْلِ الْأَصُولِ<sup>(١)</sup>.

وَذَهَبَ أَصْحَابُ الشَّافِعِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَأَبُو الْحَسَنِ الْبَصْرِيُّ وَأَبُو الْقَاسِمِ الْكَعْبِيُّ إِلَى أَنَّهُ نَظْرِيٌّ لَا ضَرُورِيٌّ<sup>(٢)</sup>، بِمَنْزِلَةِ مَا يَثْبُتُ مِنَ الْعِلْمِ بِالنَّبُوَّةِ عِنْدَ مُشَاهَدَةِ الْمُعْجَزَاتِ فَإِنَّهُ عِلْمٌ يَقِينٌ، وَلَكِنَّهُ مُكْتَسَبٌ لَا ضَرُورِيٌّ.

اسْتَدَلَّ مَنْ قَالَ: إِنَّهُ ضَرُورِيٌّ بِوَجْهِ:

الْأَوَّلُ أَنَّهُ لَوْ كَانَ كَسْبِيًّا لاختصَّ به مَنْ يَكُونُ مِنْ أَهْلِ الْاِكْتِسَابِ وَلتَوَقَّفَ عَلَى حُصُولِ الْمُقَدِّمَتَيْنِ الْمُسْتَلْزِمَتَيْنِ لَهُ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ، فَإِنَّ الْعِلْمَ بِوُجُودِ الْبُلْدَانِ النَّائِيَةِ وَالْأُمَمِ الْمَاضِيَةِ حَاصِلٌ لِلْعَوَامِّ وَالْأَطْفَالِ مَعَ عَدَمِ الْمُقَدِّمَتَيْنِ وَعَدَمِ كَوْنِهِمْ مِنْ أَهْلِ النَّظَرِ.

الثَّانِي لَوْ كَانَ نَظْرِيًّا لَتَمَكَّنَ الْمَرْءُ مِنْ تَرْكِ هَذَا النَّظَرِ وَالْكَسْبِ فَلَا يَقَعُ الْعِلْمُ لَهُ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ فَإِنَّهُ بِالِاتِّفَاقِ لَا يَتَمَكَّنُ الْمَرْءُ مِنْ دَفْعِ مَا حَصَلَ لَهُ مِنَ الْعِلْمِ بِالْخَبَرِ الْمُتَوَاتِرِ بِكَسْبٍ يُبَاشِرُهُ أَوْ بِالِامْتِنَاعِ مِنْ اِكْتِسَابِهِ.

الثَّالِثُ لَوْ كَانَ نَظْرِيًّا لَجَازَ وَقُوعُ الْمُخَالَفَةِ عَقْلًا فَإِنَّ الْعُلُومَ النَّظْرِيَّةَ يَجُوزُ فِيهَا الْخِلَافُ، وَالثَّانِي بَاطِلٌ فَالْأَوَّلُ مِثْلُهُ، بِخِلَافِ الْمُعْجَزَةِ فَإِنَّ التَّمْيِيزَ فِيهَا إِنَّمَا يَكُونُ بَيْنَ مَا هُوَ فِي حَدِّ مَقْدُورِ الْبَشَرِ وَبَيْنَ مَا يَكُونُ خَارِجًا عَنِ ذَلِكَ، وَلَا طَرِيقَ إِلَى هَذَا التَّمْيِيزِ إِلَّا بِالِاسْتِدْلَالِ، فَكَانَ الْعِلْمُ الثَّابِتُ بِهِ عِلْمٌ نَظْرِيٌّ وَكَسْبِيٌّ.

(١) ينظر: الفصول في الأصول (٣/ ٣٥)، المعتمد (٢/ ٨١)، أصول السرخسي (١/ ٢٩١)، المحصول للرازي (٤/ ٢٣٠).

(٢) قال به من الشافعية إمام الحرمين والغزالي. ينظر: البرهان في أصول الفقه (١/ ٢٢١)، المحصول للرازي (٤/ ٢٣١).

واستدلَّ مَنْ قَالَ: إِنَّهُ نَظْرِيٌّ بِوَجْهِ:

الْأَوَّلُ أَنَّهُ لَوْ كَانَ ضَرُورِيًّا لَمَا تَوَقَّفَ عَلَى غَيْرِهِ مِنَ الْعُلُومِ، وَالثَّانِي بَاطِلٌ فَلِأَوَّلِ مِثْلِهِ، وَالْمُلَازِمَةُ ظَاهِرَةٌ، وَبَيَانُ بَطْلَانِ الثَّانِي أَنَّ هَذَا الْعِلْمَ لَا يَحْصُلُ إِلَّا بَعْدَ الْعِلْمِ بِأُمُورٍ مِنْهَا الْعِلْمُ بِأَنَّ الْمُخْبَرَ مِنَ الْمَحْسُوسَاتِ، فَإِنَّ أَهْلَ الشَّرْقِ وَالغَرْبِ لَوْ أَخْبَرُوا عَمَّا لَيْسَ بِمَحْسُوسٍ كِإِخْبَارِهِمْ بِوَجُودِ الصَّانِعِ وَحُدُوثِ الْعَالَمِ لَمَا أَفَادَ الْعِلْمَ، وَمِنْهَا بِأَنَّهُمْ عَدَدٌ لَا يَحْمِلُهُمْ حَامِلٌ مِنْ غَرَضٍ دِينِيٍّ أَوْ دُنْيَوِيٍّ عَلَى الْأَخْبَارِ، وَمِنْهَا الْعِلْمُ بِأَنَّ الْخَبَرَ الَّذِي يَحْصُلُ مِنْ مِثْلِ هَؤُلَاءِ الْمُخْبِرِينَ لَا يَكُونُ كَذِبًا حَتَّى يَلْزَمَ اعْتِقَادُ كَوْنِهِ صِدْقًا فَيَكُونُ الْعِلْمُ بِكَوْنِهِ صِدْقًا مُتَوَقِّفًا عَلَى هَذِهِ الْعُلُومِ فَيَكُونُ كَسِييًّا، وَالْجَوَابُ الْمَنْعُ مِنْ تَوَقُّفِ الْعِلْمِ بِخَيْرِ التَّوَاتُرِ عَلَى هَذِهِ الْعُلُومِ، نَعَمْ إِذَا حَصَلَ الْعِلْمُ بِالْمُخْبَرِ عُلِمَ أَنَّهُ لَا حَامِلَ لِلْمُخْبِرِينَ عَلَى الْكُذْبِ، لِأَنَّ الْعِلْمَ بِالْخَيْرِ الْمُتَوَاتِرِ مُتَوَقِّفٌ عَلَى ذَلِكَ، وَالْعِلْمُ بِالصِّدْقِ ضَرُورِيٌّ وَصُورَةُ التَّرْتِيبِ مُمَكِّنَةٌ فِي كُلِّ ضَرُورِيٍّ، وَلَا يَسْتَلْزِمُ ذَلِكَ كَوْنَهَا نَظْرِيَّةً، كَمَا تَقُولُ: الْإِثْنَانُ نِصْفُ الْأَرْبَعَةِ؛ لِانْقِسَامِهَا إِلَيْهَا وَإِلَى مُسَاوِيهَا، وَكُلُّ عَدَدٍ قُسِمَ إِلَى عَدَدٍ آخَرَ وَإِلَى مَا يُسَاوِيهِ فَهُوَ نِصْفُ ذَلِكَ الْآخَرَ.

الثَّانِي أَنَّهُ لَوْ كَانَ ضَرُورِيًّا لَعُلِمَ أَنَّهُ ضَرُورِيٌّ بِالضَّرُورَةِ فَلَا يَقَعُ فِيهِ خِلَافٌ بَيْنَ النَّاسِ، وَقَدْ وَقَعَ فَعَرَفْنَا أَنَّهُ نَظْرِيٌّ، وَالْجَوَابُ مِنْ حَيْثُ الْمَعَارِضَةُ وَمِنْ حَيْثُ الْحُلُّ، أَمَّا الْمَعَارِضَةُ فَهِيَ أَنَّهُ لَوْ كَانَ نَظْرِيًّا لَعُلِمَ بِالضَّرُورَةِ أَنَّهُ نَظْرِيٌّ، وَلَمَّا كَانَ الثَّانِي بَاطِلًا كَانَ الْأَوَّلُ مِثْلَهُ، وَأَمَّا الْحُلُّ فَلِأَنَّ كَوْنَ الْعِلْمِ ضَرُورِيًّا صِفَةٌ لَهُ، وَالْعِلْمُ الضَّرُورِيُّ بِالذَّاتِ لَا يَسْتَلْزِمُ الْعِلْمَ الضَّرُورِيَّ بِالصِّفَةِ، وَأَمَّا الْاِخْتِلَافُ إِنَّمَا نَشَأَ لِتَقْصَانِ عَقْلِ بَعْضِ النَّاسِ وَتَرْكِ التَّأَمُّلِ، وَذَلِكَ وَسْوَاسٌ يَعْتَرِي بَعْضَ النَّاسِ كَمَا يَكُونُ فِي الْمَعْلُومِ بِالْحَوَاسِّ، وَبِالِاتِّفَاقِ لَا يُعْتَبَرُ هَذَا الْاِخْتِلَافُ فِي الْمَعْلُومِ بِالْحَوَاسِّ، وَيَكُونُ الْعِلْمُ الْوَاقِعُ بِهِ ضَرُورِيًّا فَكَذَا فِي الْمَعْلُومِ بِالْخَيْرِ الْمُتَوَاتِرِ.



فأما أخبار زرادشت فتخييلٌ كله، فأما ما روي أنه أدخل قوائم الفرس في بطن الفرس فإنما روي أنه فعل ذلك في خاصة الملك وحاشيته، وذلك آية الوضع والاختراع، إلا أن ذلك الملك لما رأى شهامته تابعه على التزوير والاختراع،

### [الجواب عن شبه القائلين بأن المتواتر يفيد الطمأنينة]

قَالَ رَحِمَهُ اللهُ: ( وَأَمَّا أَخْبَارُ زَرَادَشْتِ فَتَخْيِيلٌ كُلُّهُ ) إِلَى قَوْلِهِ: ( فَصَارَ مُنْكَرَ التَّوَاتُرِ وَمُخَالَفَهُ كَافِرًا )

أقول: هو جوابٌ عما تمسك به القائلون بأن الخبر المتواتر يوجب علم طمأنينة لا يقين، وتقريره أن ما أخبره المجوس عن زرادشت اللعين فذلك كله تخيلات بمنزلة أفعال المشعوذين، وذلك كما روي أنه وضع طست في نار على صدره فلم يضره ورُوي أنه أدخل قوائم فرس الملك كساسب في بطن الفرس فبقي الفرس معلقاً في الهواء ثم أخرجها، وقد روي أنه فعل ذلك في مجلس الملك كساسب بين يدي خواصه وحاشيته وأولئك يتصور منهم الاختراع والاجتماع على الكذب فلا يثبت به النقل المتواتر لكن ذلك الملك لما رأى شهامته وعلم خبثه ودهاءه واطأه على أن يؤمن به وتابعه على التزوير والاختراع ليجعله أحد أركان دينه ويدعو هو الناس إلى تعظيم الملوك وتحسين أفعالهم ومراعاة حقوقهم في كل حق وباطل، ويكون الملك من ورائه بالسيف يجبر الناس على الدخول في دينه وحمل الملك إلى ذلك حاجته إليه، فإن الناس لا يعظّمونه فاحتالوا بهذه الحيلة لذلك الغرض، فكان العلم بذلك لغفلة المتأمل عن تخيلاته واحتياهم دون صحة الدليل.

فإن قيل: مثل هذه المواطأة لا ينكتهم عادة فكيف انكتم ذلك في زمانهم حتى اتفقوا على الإيمان به؟ قلنا: إنما لا تنكتهم المواطأة التي تكون بين جمع عظيم، فأما ما يكون بين الملك وخواصه فينكتهم فإنهم رصد لحفظ الأسرار ولا يتم تدبير الملك إلا بحفظها، وهذا معلوم

فكان العلم به لغفلة المتأمل دون صحة الدليل، وكذلك أخبار اليهود مرجعها إلى الأحاد فإنهم كانوا سبعة نفر دخلوا عليه، وأما المصلوب فلا يتأمل عادة مع تغير هياته،

في عادة أهل زماننا أن الموافقة التي تكون بين الملك وخواصه لا تظهر للعوام فعرفنا أنه لا يوجد النقل الموجب لعلم اليقين في شيء من هذه الأخبار.

الحاشية: صغار الناس، وشهم بالضم شهامة فهو شهم أي: جلد ذكي الفؤاد.

ثم إن زرادشت - ويقال: زردشت، ويقال: زرفيشت - بن سقمان هو الذي زعم المجوس أنه نبئهم وزعم بعض أهل الكتاب أنه كان خادماً لبعض تلامذة أرميا النبي عليه السلام وكان خاصاً به فخانه وكذب عليه فدعا عليه فبرص فليحق ببلاد أذربيجان وشرع بها دين المجوسية ثم خرج منها متوجهاً نحو كشاسب وهو يبلخ فلما قدم عليه ادعى النبوة وأراد على قبول دينه فامتنع ثم صدقه وآتاه من كتاب ادعاه وحيًا فكتب في الجلود ونُقش بالذهب وصير ذلك كشاسب في موضع من اسطخر ووكّل به الهوابذة ومنع من تعلمه العامة وألزم رعيته بقبول قول زرادشت، وقتل منهم مقتلة عظيمة حتى قبلوا ذلك ودانوا به، وبني بالهند بيوت النيران وتعبده.

وقال عمرو بن بحر الجاحظ: جاء زرادشت من بلخ وادعى أن الوحي /ج: ٥/ نزل على جبل سيلان فدعا أهل تلك النواحي الباردة الذين لا يعرفون إلا البرد، وجعل الوعيد بتضاعف البرد وأقر أنه لم يبعث إلا إلى أهل الجبال فقط وشرع لأصحابه التوضؤ بالأبوال وغشيان الأمهات وتعظيم النيران مع أمور سميحة.

قال: ومن قول زرادشت: كان الله وحده ولا شيء معه، فلما طالت وحدته فكر فتولّد من فكره إبليس، فلما مثل بين يديه أراد قتله فامتنع منه، فلما رأى امتناعه وادّعه إلى مدة وسأله إلى غاية كذا.

وعلى أنه ألقى على واحد من أصحاب عيسى عليه السلام شبهه كما قص الله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ شِبْهَ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٥٧]، وذلك جائزٌ استدراجاً ومكراً على قوم متعتين حكّم الله تعالى عليهم بأنهم لا يؤمنون،

ذَكَرَهُ ابْنُ الْجَوْزِيِّ فِي الْمُنْتَظَمِ (١).

الهِرَابِذَةُ جَمْعُ الْهَرَبِذِ بِالْكَسْرِ وَهُمْ خَدَمُ النَّارِ فَارِسِيٌّ مُعَرَّبٌ (٢).

وقيل: كَانَ زَرَادَشْتِ فِي عَهْدِ كَيْقَبَادِ / س: ١٨٨ / أَمِيرًا بَلَخِ، وَهُوَ أَرَادَ أَنْ يَتَزَوَّجَ أُخْتِ زَرَادَشْتِ وَهِيَ كَانَتْ فِي غَايَةِ الْجَمَالِ وَزَرَادَشْتِ كَانَ فِي الْإِبْتِدَاءِ قَاضِيًا وَادَّعَى النُّبُوَّةَ، وَالْأَمِيرُ تَابَعَهُ لِطَلَبِ مَقْصُودِهِ، وَالْمَجُوسُ اتَّفَقُوا عَلَى نَقْلِ مُعْجَزَاتِهِ عِنْدَهُمْ وَقَدْ كَانُوا أَكْثَرَ عَدَدًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَتَقَلُّوا عَلَى وَفَى مَا يَدَّعَوْنَهُ، وَاحْتِمَالُ الْكُذْبِ مِنْ مِثْلِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ فِي غَايَةِ الظُّهُورِ فَلِذَلِكَ لَمْ يَثْبُتْ بِأَخْبَارِهِمْ عِلْمُ الْيَقِينِ.

وَأَمَّا أَخْبَارُ الْيَهُودِ فَمَرَّجُهَا إِلَى الْآحَادِ فَإِنَّهُمْ إِنَّمَا نَقَلُوا ذَلِكَ عَنْ سَبْعَةِ نَفَرٍ أَوْ تِسْعَةِ نَفَرٍ دَخَلُوا عَلَى عَيْسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَتَحَقَّقَ مِنْهُمْ التَّوَاطُّؤُ عَلَى الْكُذْبِ وَقَدْ رَوَى أَنَّهُمْ كَانُوا لَا يَعْرِفُونَ الْمَسِيحَ حَقِيقَةً حَتَّى دَهَّمَهُ عَلَيْهِ رَجُلٌ يُقَالُ لَهُ يَهُودَا، كَانَ يَصْحَبُهُ قَبْلَ ذَلِكَ فَاجْتَعَلَ مِنْهُمْ ثَلَاثِينَ دِرْهَمًا وَقَالَ: إِذَا رَأَيْتُمُونِي أَقْبَلُ رَجُلًا فَاعْلَمُوا أَنَّهُ صَاحِبُكُمْ، وَبِمِثْلِ هَذَا لَا يَحْصُلُ التَّوَاتُرُ.

فَإِنْ قِيلَ: قَدْ شَاهَدَ الصَّلْبَ جَمَاعَةٌ لَا يُتَصَوَّرُ مِنْهُمْ التَّوَاطُّؤُ عَلَى الْكُذْبِ عَادَةً فَيَتَحَقَّقُ مَا هُوَ حَدُّ التَّوَاتُرِ فِي الْأَخْبَارِ بِصَلْبِهِ، قُلْنَا: لَيْسَ كَذَلِكَ، فَإِنَّ فِعْلَ الصَّلْبِ إِنَّمَا يُبَاشِرُهُ عَدَدٌ

(١) المنتظم في تاريخ الملوك والأمم (١ / ٤١٣).

ونص الجاحظ: وزعم أصحاب الكلام أن زرادشت جاء... إلخ.

الحيوان (٥ / ٣٦).

(٢) ينظر الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (٢ / ٥٧٣).

فكان محتملاً مع أن الرواة أهل تعنتٍ وعداوةٍ فبطلت هذه الوجوه بالمتواتر. والله أعلم فصار منكر المتواتر ومخالفه كافراً.

قليل من الناس ثم سائر الناس يعتمدون خبرهم أن المصلوب فلان، وكذا ينظرون إليه من بعيد من غير تأمل فيه عادة؛ إذ في الطباع نفرة منه، وهياة المصلوب متغيرة أيضاً فيتمكن فيه الاشتباه باعتبار هذه الوجوه فعرّفنا أنه لم يتحقق التواتر في صلبه كما لم يتحقق في قتله، على أنه ألقى شبه عيسى عليه السلام على واحد من أصحابه كما قال عزّ وعلا: ﴿وَلَكِنَّ شَبِيهَ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٥٧] وقد جاء في الخبر أن عيسى عليه السلام قال لمن كان معه: من يريد منكم أن يلقي الله شبيهي عليه فيقتل وله الجنة؟ فقال رجل: أنا، فلقى الله تعالى شبه عيسى عليه السلام عليه فقتل ورفع عيسى عليه السلام إلى السماء<sup>(١)</sup>.

فإن قيل: هذا القول في نهاية من الفساد؛ لأن فيه قولاً يبطل المعارف أصلاً ويتكذيب العيان، فإذا جوزتم هذا فما يؤمنكم بعد عن مثله فيما نقل بالتواتر عن رسول الله ﷺ أن السامعين إنما سمعوا ذلك من رجل كان عندهم أنه محمد ولم يكن إياه، وإنما ألقى الله تعالى شبهه على غيره، ومع القول بذلك لا يتحقق الإيمان بالرسول عليهم السلام لمن يعاينهم لجواز أن يكون شبه الرسل ملقى على غيرهم كيف والإيمان بالمسيح عليه السلام كان واجباً في ذلك الوقت؟! فمن ألقى عليه شبه المسيح فقد كان الإيمان به واجباً بزعمكم، وفي هذا قول بأن الله تعالى أوجب على عباده الكفر، وأي قول أقبح من هذا؟! قلنا: ليس الأمر كما توهمتم فإن إلقاء شبه المسيح على غيره جائز غير مستبعد في القدرة ولا في الحكمة، بل فيه حكمة بالغة وهي دفع شر الأعداء عن المسيح عليه السلام فقد كانوا عزموا على قتله وقد علم الله تعالى من القاصدين لقتله أنهم لا يؤمنون فألقى شبهه على غيره على سبيل الاستدراج لهم ليزدادوا طغياناً إلى طغيانهم ومرضاً إلى مرضهم، وإذا كان كذلك فالإلقاء شبهه على غيره كان محتملاً مع أن رواة الصلب أهل تعنتٍ وعداوةٍ فيصور منهم التواطؤ

(١) ينظر: تفسير عبد الرزاق (١/ ٤٨٤)، تفسير الطبري (٦/ ٤٥٤).



على الكذب، بخلاف قوم يأتون الرُّسل عليهم السَّلام ليؤمنوا بهم ويتعظُّوا بمواعظهم فلا يتوهم التَّواطؤ على الكذب في حقِّهم، وإذا ثبت ما مرَّ ذكره فبطلت الوجوه التي قالها المخالف من التخيُّلات وكون أصله في عددٍ محصورٍ وعلى تلبسٍ بالتواتر؛ لأنَّ تلك الوجوه كلها محتملة على ما سبق بيانه، والتواتر ليس من قبيل التخيُّلات كأخبار زرادشت، ولا من قبيل ما يكون بين الحواصِّ، وليس يرجع إلى الأحاد كما رجعت أخبار اليهود فكان قطعياً فصار منكر التواتر ومخالفه كافراً؛ لإنكاره إرسال الرُّسل عليهم السَّلام وأصول الشرائع؛ لأنَّ ثبوت ذلك بالتواتر.



## باب المشهور من الأخبار

قال الشيخ الإمام رضي الله عنه: المشهور ما كان من الأحاديث في الأصل، ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثاني بعد الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم وأولئك قوم ثقات أئمة لا يتهمون فصار بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر حجة من حجج الله تعالى

### [باب المشهور]

قَالَ رَحْمَةُ اللَّهِ: (وَأَمَّا الْمَرْتَبَةُ الثَّانِيَةُ فَهِيَ الْمَشْهُورُ بِأَبِ الْمَشْهُورِ) إِلَى قَوْلِهِ: (وَالأَوَّلُ عِلْمٌ يَقِينٌ)

أقول: الْمَرْتَبَةُ الثَّانِيَةُ مِنْ مَرَاتِبِ الْإِتِّصَالِ هِيَ الْمَشْهُورُ، وَهُوَ مَا كَانَ مِنَ الْأَحَادِيثِ فِي الْأَصْلِ بِمَعْنَى أَنَّهُ نَقْلُهُ عَدَدٌ لَا يُتَصَوَّرُ اجْتِمَاعُهُمْ عَلَى الْكُذْبِ ثُمَّ انْتَشَرَ فَصَارَ يَنْقُلُهُ قَوْمٌ لَا يَتَوَهُمُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكُذْبِ وَهُمْ الْقَرْنُ الثَّانِي بَعْدَ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَمَنْ بَعْدَهُمْ وَهُمْ الْقَرْنُ الثَّالِثُ، وَبِدُونِ ذَلِكَ لَا يَثْبُتُ كَوْنُهُ مَشْهُورًا فَإِنَّ أَخْبَارَ الْأَحَادِيثِ قَدْ [انْتَشَرَتْ] <sup>(١)</sup> بَعْدَ الْقُرُونِ الثَّلَاثَةِ وَلَا تُسَمَّى مَشْهُورَةً حَتَّى إِنَّ قَوْلَهُ ﷺ: لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ. وَقَوْلِهِ: لَا ضُوءَ لِمَنْ لَمْ يُسَمِّ. وَغَيْرُهُمَا قَدْ انْتَشَرَ بِنَقْلِ قَوْمٍ لَا يُتَصَوَّرُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكُذْبِ وَلَا تُسَمَّى مِثْلَ هَذِهِ الْأَخْبَارِ مَشْهُورًا لِعَدَمِ انْتِشَارِ النَّقْلِ فِي الْقَرْنِ الثَّانِيِ وَالثَّلَاثِ.

وَلَوْ كَانَ النَّقْلُ ثَابِتًا فِيمَا بَيْنَهُمْ لَزِيدَ بِهَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى كَمَا تَزَادُ بِالْأَخْبَارِ الْمَشْهُورَةِ وَلَمْ تَزِدْ فَعَلِمَ أَنَّ انْتِشَارَ النَّقْلِ فِي الْقَرْنِ الثَّانِيِ وَالثَّلَاثِ لَمْ يَكُنْ ثَابِتًا، وَإِذَا نَقْلُهُ الْقَرْنِ الثَّانِيِ وَالثَّلَاثِ وَأَوْلَئِكَ قَوْمٌ ثِقَاتٌ أئمةٌ لَا يَتَّهَمُونَ صَارَ الْمَنْقُولُ بِشَهَادَتِهِمْ وَتَصَدِيقِهِمْ حُجَّةً مِنْ حُجَجِ اللَّهِ تَعَالَى بِمَنْزِلَةِ الْخَبَرِ الْمُتَوَاتِرِ، حَتَّى قَالَ أَبُو بَكْرِ الرَّازِي وَهُوَ الْجِصَّاصُ رَحْمَةُ اللَّهِ: إِنَّ الْمَشْهُورَ

(١) ما بين المعقوفتين في النسختين: انتشر.

حتى قال الجصاص: إنه أحد قسمي المتواتر. وقال عيسى بن أبان: إن المشهور من الأخبار يُضلل جاحده ولا يكفر، مثل حديث المسح على الخفين وحديث الرجم وهو الصحيح عندنا؛ لأن المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل به كالمتواتر،

أحد قسمي المتواتر<sup>(١)</sup>.

يعني أن المتواتر نوعان كامل وهو ما تقدم ذكره أنه يوجب علم اليقين، وقاصر وهو أن يكون آحاد الأصل متواتر الفرع، فباعتبار الأصل من الآحاد وباعتبار الفرع من المتواتر. ولهذا يصح النسخ به.

وقال عيسى بن أبان رحمه الله: إن المشهور من الأخبار يُضلل جاحده ولا يكفر أي: يُنسب إلى الضلال ولا يُنسب إلى الكفر<sup>(٢)</sup>، وهذا منه إشارة إلى أن الخبر المشهور ليس بمتواتر ولهذا لا يوجب علم اليقين علماً ضرورياً وهو الصحيح عندنا؛ لأن المشهور بشهادة السلف رحمهم الله بصحة المشهور وصدقه صار حجة للعمل به كالحبر المتواتر، فلهذا صححت الزيادة بالحبر المشهور على كتاب الله تعالى كما صححت بالمتواتر، وما ذكرناه من الزيادة على الكتاب نسخ عندنا، وهذا يؤيد أن المشهور بمنزلة المتواتر في حق العمل، وذلك مثل زيادة الرجم فإنه زيد على الجلد بالحبر المشهور وهو قوله ﷺ: الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنِيَا فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَةَ نَكَالاً مِنْ اللَّهِ<sup>(٣)</sup>.

وكذا المسح على الحُفِّ زيد على الغسل الثابت بالكتاب بالحبر المشهور الوارد في مسح الحُفِّ، وكذا التابُع في صيام كفارة اليمين زيد على الكتاب بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه: فصيام ثلاثة أيام متتابعات. وقراءته مشهورة فتجوز الزيادة بها على الكتاب كما لو روي خبراً وهو مشهور فإنه يجوز الزيادة به على الكتاب، وهذا يقتضي أن الحبر المشهور

(١) ينظر الفصول في الأصول (٣ / ٤٨).

(٢) ينظر أصول السرخسي (١ / ٢٩٣).

(٣) مسند أبي داود الطيالسي (١ / ٥٠٣)، برقم (٦١٥) والأكثر على أنها منسوخ القرآن لفظاً.

فصحت الزيادةُ به على كتاب الله تعالى وهو نسخٌ عندنا، وذلك مثلُ زيادةِ الرجم والمسح على الخفين والتتابع في صيام كفارة اليمين، لكنه لما كان في الأصل من الأحاد ثبتَ به شبهة فسقط به علمُ اليقين،

يُوجِبُ عِلْمَ الْيَقِينِ كَالْمُتَوَاتِرِ لَكِنَّ الْخَبَرَ الْمَشْهُورَ لَمَّا كَانَ مِنَ الْأَحَادِ فِي الْأَصْلِ كَمَا سَبَقَ بَيَانُهُ ثَبِتَ بِهِ أَيُّ: بِكَوْنِهِ مِنَ الْأَحَادِ فِي الْأَصْلِ شُبْهَةٌ وَهِيَ تَوْهَمُ الْكُذْبِ فَإِنَّ رُؤَايَهُ عَدَدٌ يَسِيرٌ سَقَطَ بِهَا سَبَقَ مِنَ الشُّبْهَةِ عِلْمُ الْيَقِينِ وَلَمْ يَسْتَقِمَّ اعْتِبَارُ مَا ذَكَرْنَاهُ مِنَ الشُّبْهَةِ فِي حَقِّ الْعَمَلِ لِأَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ يُوجِبُ الْعَمَلَ فَهَذَا أَوْلَى، فَاعْتَبَرْنَا تِلْكَ الشُّبْهَةَ فِي حَقِّ الْعِلْمِ، وَهَذَا لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى كَمَا لَمْ يُكَلِّفْنَا مَا لَيْسَ فِي وُسْعِنَا لَمْ يَجْعَلْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ بِنَصِّ الْكِتَابِ، وَإِنَّا لَا نَجِدُ وُسْعًا فِي رَدِّ الْعِلْمِ بِالْمُتَوَاتِرِ، وَإِنَّمَا يَشْكُ فِيهِ صَاحِبُ الْوَسْوَسَةِ وَنُحْرَجُ فِي رَدِّ الْخَبْرِ الْمَشْهُورِ لِكَوْنِهِ غَيْرُ مُتَمَازٍ عَنِ الْخَبْرِ الْمُتَوَاتِرِ إِلَّا بِشَيْءٍ يَشُقُّ دَرْكُهُ، وَهَذَا خَفِيَ التَّمْيِيزَ بَيْنَهُمَا عَلَى بَعْضِ الْعُلَمَاءِ وَهَذَا يَقْتَضِي أَنْ لَا يَكُونَ بَيْنَهُمَا تَفَاوُتٌ مِنْ حَيْثُ الْعِلْمُ لَكِنَّ الْعِلْمَ بِالْخَبْرِ الْمُتَوَاتِرِ إِنَّمَا كَانَ لَصَدَقٍ فِي نَفْسِهِ لِأَنَّ نَقْلَهُ قَوْمٌ لَا يَتَوَهَّمُ اتِّفَاقَهُمْ عَلَى الْكُذْبِ فَصَارَ يَقِينًا، وَالْعِلْمُ بِالْخَبْرِ الْمَشْهُورِ إِنَّمَا كَانَ لِغَفْلَةٍ عَنِ ابْتِدَائِهِ وَهُوَ أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْأَحَادِ فِي الْإِبْتِدَاءِ؛ إِذْ لَوْ تَأَمَّلَ فِي ذَلِكَ لِاعْتَرَتْهُ شُبْهَةٌ / ج: ٦ / فَلَمَّا غَفَلَ عَنِ ذَلِكَ وَسَكَنَ إِلَى حَالِهِ وَهُوَ كَوْنُهُ مَقْبُولًا عِنْدَ السَّلَفِ وَمُتَوَاتِرًا فِي انْتِهَائِهِ لَمْ يَضْطَرِبْ فَسُمِّيَ الْعِلْمُ الثَّابِتُ بِهِ عِلْمَ طَمَآنِينَةٍ، وَسُمِّيَ الْأَوَّلُ وَهُوَ الْعِلْمُ الثَّابِتُ بِالْخَبْرِ الْمُتَوَاتِرِ عِلْمَ يَقِينٍ، مِنْ: [يَقْنُ الْمَاءُ فِي الْحَوْضِ] <sup>(١)</sup> إِذَا اسْتَقَرَّ؛ لِأَنَّهُ يُوجِبُ عِلْمًا لَا اضْطِرَابَ لِلْقَلْبِ فِي ثُبُوتِهِ.

واعلم أن الزيادة على الكتاب بيان فيه نسخ إذ البيان ما يظهر به ابتداء وجوده كالرقبة في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] فَإِنَّهَا مُبْهَمَةٌ تَحْتَمِلُ الْمُؤْمِنَةَ وَالْكَافِرَةَ فَبَيَّنْتَ بِقَوْلِهِ: ﴿مُؤْمِنَةً﴾ [النساء: ٩٢]، وَكَقَوْلِهِ: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ [المائدة: ٨٩]، مَبْهُمٌ يَحْتَمِلُ السَّابِقَ وَالتَّفَرُّقَ فَبَيَّنْتَ بِقَوْلِهِ: مُتَابَعَاتٌ.

(١) ما بين المعقوفين في النسختين: من يقن الحوض في الماء.

ينظر التعريفات (ص: ٢٥٩).

ولم يستقم اعتباره في العمل فاعتبرناه في العلم؛ لأننا لا نجد وسعاً في رد المتواتر وإنما يشك فيه صاحب الوسواس ونخرج في رد المشهور؛ لأنه لا يمتاز عن المتواتر إلا بما يشق دركُه لكن العلم بالمتواتر كان لصدق في نفسه فصار يقيناً والعلم بالمشهور لغفلة عن ابتدائه وسكون إلى حاله فسمي علم طمأنينة، والأول علم اليقين

يُؤيد ذلك أن النسخ لغة: إبطال وتبديل، وشريعة انتهاء الحكم الأول، وبالإضافة لا يبطل المزيد عليه ولا يتبدل ولا ينتهي، فثبت أن الزيادة بيانٌ وأما كونها نسخاً فلأن المطلق متى تقيّد صار شيئاً آخر؛ إذ هما ضدان؛ لأن المطلق / س: ١٨٩ / هو المتعرض للذات لا غير، والمقيّد هو المتعرض للذات مع الصفة وإذا كان كذلك فتبدّل المطلق وانتهى بالتقيّد.

ألا ترى أن الجلد كان كل الحد، وبزيادة التغريب بعضه، وبعض الشيء لا يكون ذلك الشيء، فثبت أن الزيادة نسخٌ وثبت بهذا التقرير أن الزيادة مُشتملة على هاتين الصفتين، والشيء إذا تجاذب له طرفان فحقه أن توفّر عليهما حظه.

فقول: لو كانت الزيادة بياناً محضاً لجازت بالمتواتر والمشهور والآحاد، ولو كانت نسخاً محضاً لم تجز إلا بالمتواتر، فإذا كانت بياناً من وجهٍ نسخاً من وجهٍ جوزناها بالمتواتر والمشهور دون الآحاد؛ عملاً بالشبهين، وظهر أن المراد من قوله رحمه الله: «وهو نسخ عندهنا» نسخ فيه معنى البيان لا نسخ محض، ومما ينبئ على الفرق بين التقيّد الذي هو نسخ من وجهٍ وبين النسخ من كل وجهٍ أن التقيّد يجتمع مع الأول بخلاف الثاني، وكذا التقيّد قد يكون مقارناً والنسخ لا.



باب خبر الواحد

وهو الفصل الثالث من القسم الأول وهو كل خير يرويه الواحد أو الاثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر، وهذا يوجب العمل ولا يوجب العلم يقيناً عندنا، وقال بعض الناس: لا يوجب العمل؛ لأنه لا يوجب العلم، ولا عمل إلا عن علم، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]،

[باب خبر الواحد]

قَالَ رَحْمَةُ اللَّهِ: (باب خبر الواحد) إِلَى قَوْلِهِ: (دُونَ بَعْضٍ)

أقول: خبر الواحد هو الفصل الثالث أي: المرتبة الثالثة من القسم الأول وهو الاتصال برسول الله ﷺ، فإنه رتبة فيما سبق على ثلاث مراتب وقد سبق ذكر المرتبتين، وهذا ثالثها وهو كل خير لم يبلغ حد التواتر والاشتهار، وهو اتصال فيه شبهة صورة ومعنى، أما الصورة فلأنه لم يتصل برسول الله ﷺ، وأما المعنى فلأنه ما تلقته الأمة جميعاً بالقبول، بخلاف المشهور فإن فيه ضرب شبهة صورة من حيث إنه كان في الأصل من الأحاد، وليس فيه شبهة معنى؛ لأن الأمة تلقته بالقبول، وحكم خبر الواحد أنه يوجب العمل لكن بشرائط في نفس الخبر وشرائط في الراوي على ما سيأتي ذكرها، ولا يوجب علم اليقين عندنا، وإليه ذهب الأكثر، وقال بعض الناس ممن لا يعتد بقوله: إنه لا يوجب العمل لأنه لا يوجب العلم، ولا عمل إلا إذا كان صادراً عن علم<sup>(١)</sup>؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ

(١) قال معظم الروافض ومن تبعهم من أهل المذاهب إن خبر الواحد لا يقتضي العلم ولا يوجب العمل، ثم اختلفوا فرقتين، فزعم جمهور القدرية ومن تابعهم من أهل الظاهر أن التعبد بخبر الواحد محال عقلاً، وزعم بعضهم أن ورود التعبد في ذلك من جائزات العقول ولكن لم ترد دلالة سمعية صحيحة في التعبد =

وهذا لأنَّ صاحبَ الشرع موصوفٌ بكمال القدرة، فلا ضرورة له في التجاوز عن دليلٍ يوجبُ علمَ اليقين، بخلاف المعاملات؛ لأنها من ضروراتنا وكذلك الرأي من ضروراتنا فاستقام أن يثبت غير موجبِ علمَ اليقين، وقال بعضُ أهل الحديث يوجبُ علمَ اليقين لما ذكرنا أنه أوجب العملَ ولا عملَ من غير علمٍ،

عِلْمٌ ﴿[الإسراء: ٣٦] أي: لا تتبع، يُقال: قفا أثره.

وخبِرُ الواحدِ إذا كان لا يُوجبُ العلمَ لم يُجزِ اتباعُه والعملُ به فلا يكونُ حُجَّةً وقولُه تَعَالَى: ﴿وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾ [النساء: ١٧١] ووجه الاستدلالِ أنَّ خبرَ الواحدِ إذا كانَ مُحْتَمَلًا للحق<sup>(١)</sup> والغلط، فلا يكونُ حَقًّا على الإطلاقِ فلا يجوزُ القولُ بإيجابِ العملِ به في الدين، ولأنَّ صاحبَ الشرع موصوفٌ بالقدرةِ الكاملةِ فلا ضرورة له في التجاوزِ عن دليلٍ يوجبُ علمَ اليقينِ إلى ما لا يوجبُ شيئاً من ذلك، ولا يردُّ على ذلك أمورُ المعاملات؛ لأنَّ ما ذكرناه من المعاملاتِ من ضروراتنا لكونِ حقوقِ العبادِ تترتبُ عليها، والعبادُ عاجزونَ عن إظهارِ كُلِّ حقٍّ لهم بطريقٍ لا يبقى فيه شبهةٌ، فلهذه الضرورة جوازنا الاعتيادَ فيها على خبرِ الواحدِ، وقلنا: إذا اشترى من صبيٍّ عاقِلٍ أو عبدٍ مُعْتَمِداً على قولها: إننا ما دونان، يجوزُ ذلك، ولهذا سقط اعتبارُ اشتراطِ العدالةِ فيه أيضاً، فأما ما نحنُ فيه فبخلافِ ذلك؛ لأنَّ الثابتَ به حقُّ الله تعالى وأنه تعالى مُتَعَالٍ عن أن يلحقه ضرورةٌ أو عجزٌ عن إظهارِ حقوقه بها لا يبقى فيه شبهةٌ، وكذلك الرأيُ والقياسُ من ضروراتِ العبادِ لكونِ حقوقهم مُرتبةً عليه فاستقام هو أن يثبتَ غيرَ موجبِ علمَ اليقينِ بل موجباً غلبتِ الظنُّ بثبوتِ الحكمِ في الفرع كما استقامتِ المعاملاتُ أن تثبتَ بها لا يوجبُ علمَ اليقينِ وهو خبرُ الواحدِ.

وَقَالَ بَعْضُ أَهْلِ الْحَدِيثِ: خَبِرُ الْوَاحِدِ يُوجِبُ عِلْمَ الْيَقِينِ، ثُمَّ مِنْهُمْ مَنْ اعْتَبَرَ فِيهِ عَدَدٌ

= بالعمل بأخبار الأحاد. ينظر التلخيص في أصول الفقه (٢/ ٣٢٦-٣٢٨).

(١) للحق: ساقطة من س.

وقد ورد الأحاد في أحكام الآخرة مثل عذاب القبر ورؤية الله تعالى بالأبصار، ولا حظ لذلك إلا العلم، قالوا: وهذا العلم يحصل كرامة من الله تعالى فثبت على الخصوص للبعض دون البعض، كالوطة تعلق من بعض دون بعض، ودليلنا في أن خبر الواحد يوجب العمل واضح من الكتاب والسنة والإجماع والدليل المعقول،

الشهادة لتكون حجة، ومنهم من اعتبر أقصى عدد الشهادة وهو الأربع<sup>(١)</sup>، واستدلوا بأن خبر الواحد موجب للعمل ولا عمل من غير علم بما سبق من الآية، فلو كان خبر الواحد غير موجب للعلم لما جاز اتباعه، ولأن الله تعالى ذم إتياع الظن فقال: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ [الأنعام: ١١٦] فلو كان خبر الواحد موجباً للظن لكان متبعه مذموماً ولما كان الإجماع منقاداً على إتياعه دل على أن متبعه غير متبع لما يوجب الظن بل العلم، وقد ورد أخبار الأحاد في أحكام الآخرة نحو عذاب القبر ورؤية الله تعالى بالإبصار، ولا حظ للعباد في تلك الأخبار إلا العلم وذلك دليل على أن خبر الواحد يوجب العلم.

وقوله: «قالوا وهذا العلم يحصل كرامة من الله تعالى» إلى آخره جواب عما يقال: لو كان خبر الواحد يوجب علم اليقين لأوجب لكل الناس، وحيث لم يكن كذلك لكون الناس مختلفين فيه دل أنه لا يوجب علم اليقين، وتقرير الجواب أن هذا العلم يحصل بطريق الكرامة من الله تعالى فثبت على وجه خاص وهو أن يكون موجباً لعلم اليقين للبعض دون البعض كالوطة فإنه يعلق من بعض الناس دون بعض.

قال رحمه الله: (ودليلنا في أن خبر الواحد يوجب العمل واضح) إلى قوله: (أكثر من أن يحصى)

أقول: قد استدل علماءنا رحمهم الله على أن خبر الواحد يوجب العمل دون العلم

(١) وبه قال بعض أصحاب الظاهر، وهو ظاهر رواية عن أحمد. ينظر: الواضح في أصول الفقه (٤ / ٤٠٤)، ميزان الأصول في نتائج العقول (١ / ٤٤٩).



أما الكتابُ قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٨٧]، وكلُّ واحدٍ إنما يُخاطَبُ بما في وسعِهِ

اليقينِ بِالكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعِ وَالِدَّلِيلِ الْمَعْقُولِ، أما الْكِتَابُ فَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ﴾ [آل عمران: ١٨٧]، فَإِنَّ فِيهِ نَهْيًا عَنِ الْكِتْمَانِ وَخِطَابًا بِالْبَيَانِ، وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْمُخَاطَبِينَ بِالتَّبْيِينِ إِنَّمَا يُخَاطَبُ بِمَا فِي وَسْعِهِ مِنَ التَّبْيِينِ وَلَوْ لَمْ يَكُنْ خَبْرُ الْمُخَاطَبِ الْمَذْكُورِ حُجَّةً لَمَا أَمَرَ بِتَّبْيِينِ الْعِلْمِ لِأَنَّهُ حِينَئِذٍ يَكُونُ خَالِيًا عَنِ الْفَائِدَةِ.

فَإِنَّ قِيلَ: يَرُدُّ الْفَاسِقُ عَلَى هَذَا، فَإِنَّهُ دَاخِلٌ فِي عُمُومِ الْأَمْرِ بِالْبَيَانِ ثُمَّ لَا يُقْبَلُ بَيَانُهُ فِي الدِّينِ، قُلْنَا: لَا يَرُدُّ ذَلِكَ؛ لِأَنَّ الْفَاسِقَ مَخْصُوصٌ مِنْ هَذَا النَّصِّ بِنَصِّ آخَرَ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: ٦] فَإِنَّ فِيهِ أَمْرًا بِالتَّوَقُّفِ فِي خَيْرِ الْفَاسِقِ ثُمَّ هُوَ مَزْجُورٌ عَنِ اكْتِسَابِ سَبَبِ الْفَسْقِ مَأْمُورٌ بِالتَّوْبَةِ عَنْهُ، ثُمَّ تَرْتِيبُ الْبَيَانِ عَلَيْهِ فَعَلَى هَذَا الْوَجْهِ بَيَانُهُ يُفِيدُ الْقَبُولَ وَالْعَمَلَ بِهِ وَكَذَا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مَنَّهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ [التوبة: ١٢٢] الْآيَةُ دَلِيلٌ عَلَى مَا ذَهَبَ عُلَمَاؤُنَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ إِلَيْهِ، فَإِنَّ الْفِرْقَةَ اسْمٌ لِثَلَاثَةِ فَصَاعِدًا فَتَكُونُ الطَّائِفَةُ بَعْضَ الْفِرْقَةِ وَهُوَ الْوَاحِدُ أَوِ الْإِثْنَانُ فَفِي أَمْرِ الطَّائِفَةِ بِالتَّفَقُّهِ وَالرَّجُوعِ إِلَى قَوْمِهِمْ لِلْإِنذَارِ كَمَا يُحذَرُونَ تَنْصِيصٌ عَلَى أَنَّ الْقَبُولَ وَاجِبٌ عَلَى السَّامِعِينَ مِنَ الطَّائِفَةِ فَإِنَّهُ يَلْزِمُهُمُ الْحَذَرُ بِإِنذَارِ الطَّائِفَةِ، وَذَلِكَ لَا يَكُونُ إِلَّا بِالْحُجَّةِ.

فَإِنَّ قِيلَ: إِنَّ الطَّائِفَةَ لِلْجَمَاعَةِ، قُلْنَا: الْمُتَقَدِّمُونَ اخْتَلَفُوا فِي تَفْسِيرِ الطَّائِفَةِ، فَقَالَ مُحَمَّدٌ

ولو لم يكن خبره حجة لما أمر ببيان العلم، وقال جل ذكره: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾ [النوبة: ١٢٢]، وهذا في كتاب الله أكثر من أن يحصى،

بن كعب: هي اسمٌ للواحد<sup>(١)</sup>، وَقَالَ عَطَاءٌ: لِلثَّانِيَيْنِ<sup>(٢)</sup>، وَقَالَ الزَّهْرِيُّ: لِلثَّلَاثَةِ<sup>(٣)</sup>، وَقَالَ الْحَسَنُ: لِلْعَشْرَةِ<sup>(٤)</sup>.

فَيَكُونُ هَذَا اتِّفَاقًا مِنْهُمْ أَنَّ اسْمَ الطَّائِفَةِ يَحْتَمِلُ أَنْ يَتَنَاوَلَ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الْأَعْدَادِ وَلَمْ يَقُلْ أَحَدٌ بِالزِّيَادَةِ عَلَى الْعَشْرَةِ وَمَعْلُومٌ أَنَّ بَخِيرَ الْعَشْرَةِ لَا يَنْتَفِي تَوْهَمَ الْكُذْبِ.

فَعَرَفْنَا أَنَّهُ لَا يُشْتَرَطُ لِوَجُوبِ كَوْنِ الْمَخْبِرِ بِحَيْثُ لَا يَبْقَى فِي خَيْرِهِ تَهْمَةٌ الْكُذْبِ.

قَالَ الْإِمَامُ شَمْسُ الْأَيْمَةِ السَّرْحِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: الْأَصْحَحُ مَا قَالَهُ مُحَمَّدُ بْنُ كَعْبٍ، فَقَدْ قَالَ قَتَادَةُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَيْشَهِدَ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ﴾ [النور: ٢] [الواحد فصاعداً]<sup>(٥)</sup>، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ [الحجرات: ٩] نُقِلَ فِي سَبَبِ النُّزُولِ أَنَّهَا كَانَا رَجُلَيْنِ، وَفِي سِيَاقِ الْآيَةِ مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ فَإِنَّهُ قَالَ تَعَالَى: ﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾ [الحجرات: ٩] وَلَمْ يَقُلْ: بَيْنَهُمْ، فَقَدْ سَمَّى الرَّجُلَيْنِ طَائِفَتَيْنِ.

فَإِنْ قِيلَ: هَذَا بَعِيدٌ؛ لِأَنَّ تَاءَ التَّأْنِيثِ لَا تُلْحَقُ بِنَعْتِ الْوَاحِدِ مِنَ الذَّكَورِ، قُلْنَا: هَذَا إِذَا كَانَ الذَّكَرُ مَذْكَورًا أَمَّا إِذَا ذُكِرَ نَعْتُ يَصْلُحُ لِلْفَرْدِ مِنَ الذَّكَورِ وَالْإِنَاثِ فَتُلْحَقُ، وَكِتَابُ اللَّهِ تَعَالَى يَشْهَدُ بِهِ قَالَ تَعَالَى: ﴿وَإِنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ جَمِلِهَا لَا يَحْمِلُ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾ [فاطر: ١٨] فَإِنْ قِيلَ: هَذَا خِطَابٌ لِجَمِيعِ الطَّوَائِفِ بِالْإِنْذَارِ وَهُمْ يَبْلُغُونَ حَدَّ التَّوَاتُرِ، قُلْنَا: لَيْسَ كَذَلِكَ

(١) تفسير الطبري (١٤ / ٣٣٦)، أحكام القرآن للجصاص (٥ / ١٠٦).

(٢) تفسير الطبري (١٩ / ٩٤).

(٣) تفسير الطبري (١٩ / ٩٥)، أحكام القرآن للجصاص (٥ / ١٠٦).

(٤) أحكام القرآن للجصاص (٥ / ١٠٦).

(٥) ما بين المعقوفين زيادة من أصول السرخسي (١ / ٣٢٣).

فإنَّ الجَمْعَ المُضَافَ إلى جَمَاعَةٍ يَتَنَاوَلُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُم كَقَوْلِ القَائِلِ: لَيْسَ القَوْمُ ثِيَابُهُمْ، وَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٢٢] مَا يَدُلُّ عَلَى مَا قُلْنَا؛ لِأَنَّ الرُّجُوعَ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِمَنْ كَانَ خَارِجًا مِنَ القَوْمِ ثُمَّ قَدِمَ عَلَيْهِمْ وَإِتْيَانُ جَمِيعِ الطَّوَائِفِ إِلَى كُلِّ قَوْمٍ لِلإِنذَارِ لَا يَكُونُ رُجُوعًا إِلَيْهِمْ، مَعَ أَنَّ هَذَا لَوْ كَانَ شَرْطًا لَبَيَّنَّهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَكَلَّفَهُمْ أَنْ يَفْعَلُوهُ وَلَوْ فَعَلُوهُ لَاشْتَهَرَ، وَلَمْ يُنْقَلْ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ فِي الأَثَارِ.

فإن قِيلَ: الرَّاجِعُ إِلَى كُلِّ قَرِيْبٍ مَأْمُورٌ بِالإِنذَارِ / ج: ٧ / لِقَوْمِهِ بِمَا سَمِعَهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِمْ أَنْ يَقْبَلُوا ذَلِكَ مِنْهُ، بَلِ المَقْصُودُ أَنْ يَشْتَهَرَ ذَلِكَ، وَعِنْدَ الاِشْتِهَارِ تَنْتَفِي تَهْمَةِ الكَذِبِ فَيَصِيرُ حُجَّةً حَيْثُذُ، بِمَنْزِلَةِ الشَّاهِدِ الوَاحِدِ فَإِنَّهُ مَأْمُورٌ بِأداءِ الشَّهَادَةِ وَإِنْ كَانَ العَمَلُ بِشهادَتِهِ غَيْرَ وَاجِبٍ مَا لَمْ يَتِمَّ العَدَدُ بِشاهِدٍ آخَرَ وَتَظَهَّرَ العَدَالَةُ بِالتَّزَكِيَةِ، قُلْنَا: الشَّاهِدُ الوَاحِدُ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ أَدَاءُ الشَّهَادَةِ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ لَا يَنْفَعُ المُدَّعِيَّ، فَلَوْ لَمْ يَكُنْ خَبْرُ الوَاحِدِ حُجَّةً لِوَجوبِ العَمَلِ لَمَا وَجَبَ الإِنذَارُ بِمَا سَمِعَ، ثُمَّ لَمَا وَجَبَ بِالنَّصِّ أَنَّهُ مَأْمُورٌ بِالإِنذَارِ ثَبَتَ أَنَّهُ يَجِبُ القَبُولُ مِنْهُ؛ لِأَنَّ فِي هَذَا بِمَنْزِلَةِ الرَّسُولِ ﷺ فَإِنَّهُ كَانَ مَأْمُورًا بِالإِنذَارِ ثُمَّ كَانَ قَوْلُهُ مُلْزَمًا لِلسَّامِعِينَ، كَيْفَ وَقَدْ بَيَّنَّ اللهُ تَعَالَى حُكْمَ القَبُولِ وَالعَمَلِ بِهِ بِإِشَارَةِ قَوْلِهِ: / س: ١٩٠ / ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢] أَي: كَيْ يَحْذَرُوا عَنِ الرَّدِّ وَالاِمْتِنَاعِ عَنِ العَمَلِ بَعْدَ لُزُومِ الحُجَّةِ إِيَّاهُمْ، كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [النور: ٦٣] وَالأَمْرُ بِالحَذَرِ لَا يَكُونُ إِلاَّ بَعْدَ تَوَجُّهِ الحُجَّةِ، فَدَلَّ أَنَّ خَبْرَ الوَاحِدِ مُوجِبٌ لِلعَمَلِ<sup>(١)</sup>.

فإن قِيلَ: كَيْفَ وَجَبَ العَمَلُ بِخَبْرِ الوَاحِدِ فِي حَقوقِ اللهِ تَعَالَى وَاشْتَرَطَ الاِثْنَانِ فِي حَقوقِ العِبَادِ كَالشَّهَادَةِ، وَكِلَاهُمَا مِنْ جِهَةٍ خَبْرِ الوَاحِدِ، وَالقِيَّاسُ يَقْتَضِي عَكْسَهُ؛ لِقُوَّةِ حَقِّ اللهِ تَعَالَى وَضَعْفِ حَقِّ العِبَادِ؟ قُلْنَا: إِنَّمَا يَحْتَاجُ إِلَى هَذَا الإِخْبَارِ وَهُوَ الشَّهَادَةُ عِنْدَ صُورَةِ المُعَارَضَةِ بَيْنَ دَعْوَى المُدَّعِيِّ وَإِنكَارِ المُدَّعَى عَلَيْهِ، فَإِذَا جَاءَ المُدَّعِيَّ بِشاهِدٍ فَقَدْ تَقَوَّى صِدْقُهُ، لَكِنْ صِدْقُ المُدَّعَى عَلَيْهِ يَقْوَى أَيْضًا مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى وَهِيَ بَرَاءَةُ الذَّمِّ فَاسْتَوِيَا فَاحْتِيجَ إِلَى التَّرْجِيحِ،

(١) ينظر أصول السرخسي (١/ ٣٢٣ ٣٢٤).

وأما السنة فقد صحَّ عن النبي عليه السلام قبوله خبر الواحد مثل خبر بريرة في الهدية وخبر سلمان في الهدية والصدقة، وذلك لا يحصى عدده،

فترجع جانب المدعي بانضمام الشاهد الثاني إلى الأول، وأما حقوق الله تعالى فالمقصود منها ظهور الصديق لا غير، ويقول الواحد العدل يظهر الصديق، فيلزم على السامع الانقياد لأوامر الله تعالى؛ لأنَّ المخبر يصير موجِباً له بإخباره، ولهذا لا يحتاج إلى قضاء القاضي بخلاف حقوق العباد.

فإن قيل: ما ذكرته يقتضي ترجح جانب المدعي عليه أيضاً عند شهادة الواحد لما يقوله هو؛ لأنَّ بعد المساواة يحتاج كل واحد منهما إلى الترجيح فلم ألغى جانبه مع حاجته وإن كثرت الشهود له؟ قلنا: ذاك موكول إلى صاحب الشرع وأنه رجح جانب المدعي بالشهود لا جانب المدعي عليه بقوله ﷺ: البيّنة على المدعي واليمين على من أنكر<sup>(١)</sup>.

والمعنى فيه أنَّ الحادث يُناسب الحادث فينضم هو إليه، وذلك لأنَّ دعوى المدعي لم يكن له شيء يشهد فبعد ما شهد له واحد حدث معنى لم يكن قبله وهو توجه معارضة المدعي عليه في الصديق على ما بيننا، ثم لما حدث آخر يشهد للمدعي انضم هذا إلى الشاهد الأول؛ لعلّة المجانسة، وأما براءة الذمم فثابتة من الأصل فلا يمكن إثبات الثابت بالحادث فافتراقاً.

وقوله: «وهذا في كتاب الله أكثر من أن يحصى» منه قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ﴾ [البقرة: ١٥٩] ونحو ذلك.

قال رحمه الله: (وأما السنة) إلى قوله: (والمضارين وغيرهم)

أقول: الدليل الدال من جهة السنة على أنَّ خبر الواحد يوجب العمل هو ما صحَّ عن رسول الله ﷺ أنه قبل خبر الواحد مثل خبر بريرة رضي الله عنها في الهدية، وذلك أنَّ رسول

(١) السنن الصغير للبيهقي (٤ / ١٨٨)، برقم (٣٣٨٦).

ومشهورٌ عنه أنه بعثَ الأفرادَ إلى الآفاقِ مثل عليٍّ ومعاذٍ وعتابِ بنِ أسيدٍ ودحيةٍ وغيرهم رضي الله عنهم، [وهذا] (١) أكثر من أن يحصى وأشهر من أن يخفى، وكذلك أصحابه رضي الله عنهم عملوا بالأحاد وحاجوا بها، قد ذكر محمدٌ رحمه الله في هذا غير حديثٍ في كتاب الاستحسان، واختصرنا على هذه الجملة لوضوحها واستفاضتها،

الله ﷺ دخل على بريدة فأتت بتمرٍ ووضعته بين يديه والقدْرُ كانت تغلي باللحم فقال ﷺ لها: ألا تجعلين لنا من اللحم نصيباً؟ فقالت: هو لحمٌ تُصدق به عليّ يا رسول الله، فقال ﷺ: هي لك صدقة ولنا هديّة، وأكل من ذلك.

وكذا قبلَ خبرَ سلمانَ الفارسيّ رضي الله عنه حينَ كانَ عبداً لرجلٍ من بني قريظة أتى النبي ﷺ وهو يقبأ فقال: إنك رجلٌ صالحٌ ومعك أصحابٌ لك غرباءٌ ذوو حاجةٍ، وهذا كانَ عندي للصدقةِ، فرأيتكم أحقَّ به من غيركم، فقربته إلى النبي ﷺ، فقال ﷺ لأصحابه: كلوا. وأمستك يده فلم يأكل، فرجعَ سلمانَ رضي الله عنه وتحوّل رسول الله إلى المدينة فجمعَ سلمان شيئاً كانَ عنده ثمَّ جاء إلى رسول الله ﷺ فقال: إنِّي رأيتك لا تأكل الصدقةَ، وهذه هديّةٌ أكرمكُ بها. فأكل رسول الله ﷺ منها وأمر أصحابه فأكلوا معه (٢).

فقبلَ ﷺ خبرَ سلمانَ في الصدقةِ والهديّةِ واعتمدَ عليه وأكل من هديته.

والذي قبله ﷺ من أخبارِ الأحادِ كثيرٌ لا يحصى عدده.

وسلمان رضي الله عنه كانَ مجوسياً من أصبهان من قرية يُقال لها جبي، وقيل رامهرمز، وكان أبوه دهقان تلك القرية، سافر في طلب الدين مع قومٍ فغدروا به وباعوه من اليهود، ثمَّ كُتِبَ فأعانه رسول الله ﷺ في كتابته، وإسلامه مقدّم النبي ﷺ المدينة، ولما خطَّ ﷺ الحندق

(١) ما بين المعقوفين في المطبوع: وهكذا.

(٢) مسند أحمد (٣٩/ ١٢٧)، برقم (٢٣٧٢٢).

وأجمعت الأمة على قبول أخبار الأحاد من الوكلاء والرسل والمضاربين وغيرهم، وأما المعقول فلأن الخبر يصير حجة بصفة الصدق، والخبر يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة بعد أهلية الإخبار يترجح الصدق وبالفسق الكذب فوجب العمل برجحان الصدق ليصير حجة للعمل ويعتبر احتمال السهو والكذب لسقوط علم اليقين، وهذا لأن العمل صحيح من غير علم اليقين،

قَطَعَ لِكُلِّ عَشْرَةِ أَرْبَعِينَ ذِرَاعًا، فَاحْتَجَّ الْمُهَاجِرُونَ وَالْأَنْصَارُ فِي سَلْمَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لِأَنَّهُ كَانَتْ رَجُلًا قَوِيًّا، فَقَالَ الْمُهَاجِرُونَ: سَلْمَانُ مِنَّا، وَقَالَتِ الْأَنْصَارُ: سَلْمَانُ مِنَّا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: سَلْمَانُ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ (١).

وَقِصَّةُ سَلْمَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ طَوِيلَةٌ مَن أَرَادَ الْإِطْلَاعَ عَلَى جُمْلَتِهَا فَعَلَيْهِ بِكِتَابِنَا الْمُسَمَّى بِ: نَزْهَةُ الْأَبْرَارِ فِي الْأَسَامِي وَمَنَاقِبِ الْأَخْيَارِ (٢)، (٣).

وَمَشْهُورٌ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ بَعَثَ الْأَفْرَادَ مِنَ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ كَعَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ وَدَحِيَةَ الْكَلْبِيِّ، وَكَأَنَّهُ مِنْ: دَحَاهُ إِذَا بَسَطَهُ وَمَهْدَهُ، لِأَنَّ الرَّئِيسَ لَهُ التَّمْهِيدُ وَالْبَسْطَةُ، وَقَلْبُ الْوَاوِ يَاءٌ فِيهِ نَظِيرٌ قَلْبِهَا فِي: فِتْيَةٍ وَصَبِيَّةٍ.

وَرَوَى أَبُو حَاتِمٍ عَنِ الْأَصْمَعِيِّ: دَحِيَةَ الْكَلْبِيِّ بِالْفَتْحِ، وَلَا يُقَالُ بِالْكَسْرِ، وَلَعَلَّ هَذَا مِنْ تَغْيِيرَاتِ الْأَعْلَامِ كَشَمْسٍ. كَذَا فِي الْفَائِقِ (٤).

وَكَذَلِكَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَمِلُوا بِأَخْبَارِ الْأَحَادِ وَحَاجُّوا بِهَا.

(١) المعجم الكبير للطبراني (٦ / ٢١٢)، برقم (٦٠٤٠)، المستدرک علی الصحیحین للحاکم (٣ / ٦٩١)، برقم (٦٥٤١).

(٢) قد ذكرناه في الترجمة.

(٣) وينظر في ترجمته أسد الغابة (٢ / ٢٦٥ - ٢٧٠).

(٤) الفائق في غريب الحديث (١ / ٤١٩).

ألا ترى أن العمل بالقياس صحيحٌ بغالب الرأي وعمل الحكام بالبيئات صحيحٌ بلا يقين، فكذلك هذا الخبر من العدل يفيد علمًا بغالب الرأي، وذلك كافٍ للعمل، وهذا ضربٌ علمٍ فيه اضطرابٌ، وكان دونَ علمِ الطمأنينة. وأما دعوى علم اليقين به فباطلٌ بلا شبهة؛ لأنَّ العيانَ يرده من قبلِ آنا قد بينا أنَّ المشهورَ لا يوجبُ علمَ اليقين، فهذا أولى،

قد ذكرَ محمدَ رَحْمَةُ اللهِ فِي هَذَا أَي: فِي عَمَلِ الصَّحَابَةِ وَمُحَاجَّتِهِمْ غَيْرَ حَدِيثِ أَي: أَحَادِيثَ كَثِيرَةٍ فِي كِتَابِ الاسْتِحْسَانِ، وَقِيلَ: قَوْلُهُ: «غَيْرَ حَدِيثِ» أَي: غَيْرَ حَدِيثِ وَاحِدٍ، بَلْ ذَكَرَ فِيهِ أَحَادِيثَ كَثِيرَةً، وَأَمَّا الإِجْمَاعُ فَإِنَّ الأُمَّةَ أَجْمَعَتِ عَلَى قَبُولِ أَخْبَارِ الآحَادِ مِنَ الوَكَلَاءِ وَالرُّسُلِ وَالمُضَارِبِينَ وَغَيْرِهِمْ فِيمَا يُجْبِرُونَهُ.

قَالَ رَحْمَةُ اللهِ: (وَلَأَنَّ الخَبَرَ يَصِيرُ حُجَّةً بِصِفَةِ الصَّدْقِ) إِلَى قَوْلِهِ: (وَقَبْلَ التَّكْهُنِ مِنَ العَمَلِ)

أقول: الدليل الدالُّ من جهة المعقولِ على أنَّ خَبَرَ الوَاحِدِ يُوجِبُ العَمَلَ هو أنَّ الخَبَرَ إِنَّمَا يَصِيرُ حُجَّةً بِصِفَةِ الصَّدْقِ وَالخَبَرُ يَحْتَمِلُ الصَّدْقَ وَالكَذِبَ، وَبِسَبَبِ العَدَالَةِ بَعْدَ أهْلِيَّةِ الإِخْبَارِ الَّتِي تَثْبُتُ بِالعَقْلِ وَالصَّبْرِ فِي الإِسْلَامِ يَتَرَجَّحُ جَانِبُ الصَّدْقِ؛ إِذَ العَدَالَةُ تَقْتَضِي الصَّدْقَ، وَبِالفِسْقِ يَصِيرُ الكَذِبُ رَاجِحاً، فَوَجِبَ العَمَلُ بِرَجْحَانِ الصَّدْقِ لِيَصِيرَ الخَبَرُ حُجَّةً لِلعَمَلِ بِهِ، وَمَا فِيهِ مِنْ اِحْتِمَالِ السَّهْوِ وَالكَذِبِ يُعْتَبَرُ لِسُقُوطِ عِلْمِ اليَقِينِ، وَذَلِكَ لِأَنَّ العَمَلَ صَاحِحٌ مِنْ غَيْرِ عِلْمِ اليَقِينِ، كَالعَمَلِ بِالقِيَاسِ فَإِنَّهُ صَاحِحٌ بِغَالِبِ الرَّأْيِ دُونَ عِلْمِ اليَقِينِ، وَكَعَمَلِ الحُكَّامِ بِالبِينَاتِ فَإِنَّهُ صَاحِحٌ مَعَ أَنَّ البِينَةَ تُوجِبُ غَلْبَةَ الظَّنِّ دُونَ عِلْمِ اليَقِينِ، وَهَذَا يَجِبُ عَلَى القَاضِي الحُكْمَ بَعْدَ إِقَامَةِ البِينَةِ العَادِلَةِ حَتَّى إِذَا لَمْ يَقْضَ بَعْدَ إِقَامَتِهَا يَكُونُ فَاسِقاً، وَإِذَا لَمْ يَرِ الحُكْمَ عَلَيْهِ يَكُونُ كَافِراً. كَذَا فِي التَّقْوِيمِ<sup>(١)</sup>، فَكَذَلِكَ هَذَا الخَبَرُ مِنَ المُخْبِرِ العَدْلِ

(١) ينظر تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ١٧٢).

وهذا لأن خبر الواحد محتمل لا محالة، ولا يقين مع الاحتمال، ومن أنكر هذا فقد سفة نفسه وأضل عقله، وإذا اجتمع الأحاد حتى تواترت حدث حقيقة الخبر ولزوم الصدق باجتماعهم، وذلك وصف حادث مثل إجماع الأمة إذا ازدحمت الآراء سقطت الشبهة، فأما الأحاد في أحكام الآخرة فمن ذلك ما هو مشهور، ومن ذلك ما هو دونه، لكنه يُوجب ضرباً من العلم على ما قلنا،

يُفيدُ علماً مُلتبساً بِغالبِ الرَّأيِ وَأَنَّهُ كافي لِلْعَمَلِ به، وَهَذَا نَوْعٌ عِلْمٍ فِيهِ اضْطِرَابٌ لِاحْتِمَالِ السَّهْوِ وَالكَذِبِ فِيهَا يُفِيدُهُ، فَكَانَ دُونَ عِلْمِ الطَّمَأِينَةِ الَّذِي يَثْبِتُ بِالْخَبَرِ الْمَشْهُورِ؛ لِكَوْنِهِ مُتَوَاتِرًا بِالنَّظَرِ إِلَى الْإِنْتِهَاءِ فَكَانَ أَعْلَى حَالًا مِنْ خَيْرِ الْوَاحِدِ.

وَأَمَّا الْجَوَابُ عَمَّا تَمَسَّكَ بِهِ الْفَرِيقُ الثَّانِي مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦] فَهُوَ أَنَّهُ نَفَى الْعِلْمَ مِنْ كُلِّ وَجْهِ لِكَوْنِهِ نَكْرَةً فِي مَوْضِعِ النَّفْيِ، وَخَبْرُ الْوَاحِدِ يُوجِبُ الْعِلْمَ بِغَالِبِ الرَّأْيِ وَالظَّنِّ، فَلَمْ يَنْتَفِ الْعِلْمُ مِنْ كُلِّ وَجْهِ فَاذْفَعَ مَا ذَكَرُوا.

وَأَمَّا الْجَوَابُ عَمَّا تَمَسَّكَ بِهِ الْفَرِيقُ الثَّالِثُ فَوَجْهَانِ:

الْأَوَّلُ أَنَّ الْمُتَّبِعَ لَيْسَ هُوَ الْخَبْرُ وَإِنَّمَا هُوَ الْإِجْمَاعُ الدَّالُّ عَلَى وَجوبِ الْعَمَلِ بِالْخَبَرِ، وَحِينَئِذٍ الْمُتَّبِعُ أَمْرٌ مَعْلُومٌ وَهُوَ الْإِجْمَاعُ لَا الْمَظْنُونُ.

الثَّانِي أَنَّ الْمَنْهِيَّ عَنْهُ أَوِ الْمَذْمُومُ إِنَّمَا هُوَ الظَّنُّ فِي مَعْرِضِ الْأُمُورِ الْقَطْعِيَّةِ مِنَ الدِّينِ كَالْتَوْحِيدِ وَغَيْرِ ذَلِكَ لَا الْأُمُورِ الشَّرْعِيَّةِ.

وَأَمَّا دَعْوَى عِلْمِ الْيَقِينِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ فَبَاطِلٌ بِلا شُبْهَةٍ؛ لِأَنَّ الْعَيَانَ وَالْمُشَاهِدَةَ يَرُدُّهُ؛ لِمَا سَبَقَ أَنَّ الْخَبَرَ الْمَشْهُورَ لَا يُوجِبُ عِلْمَ الْيَقِينِ مَعَ كَوْنِهِ مُتَوَاتِرًا مِنْ وَجْهِ فَخَبْرُ الْوَاحِدِ أَوْلَى بِعَدَمِ إِجْبَائِهِ، وَهَذَا لِأَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ مُحْتَمَلٌ لِلْكَذِبِ لَا مَحَالَةَ؛ لِكَوْنِهِ خَبْرٌ مَنْ هُوَ غَيْرُ مَعْصُومٍ مِنَ الْكَذِبِ، وَإِنَّهُ ظَاهِرٌ لَا يُمَكِّنُ إِنْكَارَهُ، وَمَعَ الْإِحْتِمَالِ لَا يَثْبِتُ الْيَقِينَ وَإِنَّمَا يَثْبِتُ سُكُونَ



وفيه ضربٌ من العمل أيضاً وهو عقد القلب عليه؛ إذ العقد فضلٌ على العلم والمعرفة وليس من ضروراته، قال الله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤]، وقال تعالى: ﴿يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٦]، فصحَّ الابتلاء بالعقد كما صحَّ بالعمل بالبدن، ولهذا جوزنا القول بالنسخ قبل العمل وقبل التمكن من العمل، والله أعلم.

النفس بترجح جانب الصدق، وذلك نوع علمٍ من حيث الظاهر فيجوز العمل به كما في باب القبلة عند الاشتباه ويتنقى باعتباره مطلق الجهالة؛ لأنه ترجح جانب الصدق بظهور العدالة بخلاف خير الفاسق؛ لأنه يتحقق فيه المعارضة من غير ترجح أحد الجانبين ومن أنكر ما قلنا من أنه لا يقين مع الاحتمال فقد نسب نفسه إلى السفه والخفة وأصل عقله، وإذا اجتمعت الأحاد حتى تواترت حدثت حقيقة الخبر ولزوم الصدق / ج: ٨ / بسبب اجتماع الأحاد وذلك وصفٌ حادثٌ بواسطة ذلك الاجتماع، كإجماع الأمة فإنه إذا ازدحمت آراؤهم واجتمعت صار حجة للعمل به وسقطت الشبهة التي كانت ثابتة في كل واحدٍ من المجمعين قبل إجماعهم وهي شبهة السهو والكذب، وأما الأخبار الواردة في أحكام الآخرة فلا نسلم أن كلها آحاد بل منها مشهورٌ ومنها ما دون المشهور وهو خبر الواحد، لكن ما دون المشهور يوجب نوعاً من العلم على ما سبق وهو العلم بغالب الظن، وفيه نوع من العمل أيضاً وهو عقد القلب عليه؛ إذ العقد زائدٌ على العلم وهذا نفي لقولهم: «لذلك إلا العلم»، وليس عقد القلب من ضرورات العلم؛ لأنه يمكن أن يوجد العلم بدون عقد القلب. قال الله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤] وقال تعالى: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٦] فبين أنهم تركوا عقد القلب على آياته تعالى وعلى نبوة رسوله ﷺ بعد العلم بهما، فعلم بهذا أن العقد مع العلم ينفك أحدهما عن الآخر وجوداً وعدمًا، ولم يكن وجود كل واحدٍ منهما من ضرورات الآخر، وإذا كان / س: ١٩١ / كذلك فصحَّ الابتلاء بعقد القلب كما صحَّ بالعمل بالبدن، وفي هذا بيان أن

الأخبار الواردة في أحكام الآخرة عن وجوب العمل بها، وليكون الابتلاء بعقد القلب صحيحاً جوزّ أهل السنة النسخ قبل العمل وقبل التمكّن منه لكن بعد عقد القلب.



وإذا ثبت أن خبر الواحد حجة قلنا: إنه منقسم.  
وهذا باب تقسيم الراوي الذي جعل خبره حجة  
قال الشيخ الإمام رضي الله عنه: وهو ضربان، معروف ومجهول،

### [باب تقسيم الراوي الذي جعل خبره حجة]

#### [رواية المعروف بالفقه والاجتهاد]

قال رحمه الله: (وإذا ثبت أن خبر الواحد حجة قلنا: إنه منقسم، وهذا باب تقسيم  
الراوي الذي جعل خبره حجة) إلى قوله: (فلا يجوز التحري معه)

أقول: إذا ثبت بما سبق ذكره من الدلائل أن خبر الواحد حجة في حق العمل لا في حق  
العلم اليقين قلنا:

إن خبر الواحد منقسم إلى أن رواه معروف ومجهول، والمعروف نوعان: من كان معروفاً  
بالفقه والرأي والتقدم في الاجتهاد، ومن كان معروفاً بالرواية والعدالة وحسن الضبط  
والحفظ دون الفقه والفتيا لكونه قليل الفقه، والمجهول على خمسة أوجه على ما يأتي ذكرها.

أما النوع الأول من الراوي المعروف فالخلفاء الراشدون والعبادلة الثلاثة وهم عبد الله  
بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وغيرهم رضي الله عنهم ممن اشتهر بالفقه  
والنظر من الصحابة كحذيفة بن اليمان وعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهم.

والعبادلة إما تكسير عبدل؛ لأن من العرب من يقول: في عبد عبدل، وفي زيد زيدل وإما  
جمع العبد وضعا كالنساء للمرأة كذا في الإقليد.

والمعروف نوعان، من عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد، ومن عرف بالرواية دون الفقه والفتيا، وأما المجهول فعلى وجوه، إما أن يروي عنه الثقات ويعملوا بحديثه ويشهدوا له بصحة حديثه أو يسكتوا عن الطعن فيه أو يعارضوه بالطعن والرد أو اختلف فيه أو لم يظهر حديثه بين السلف،

ويجوز أن يكون جمع عبد الله بأخذ بعض من الأول وبعض من الثاني على قياس عبيسي في عبد قيس<sup>(١)</sup>.

وفي العبادلة الثلاثة خلاف بين المحدثين والفقهاء، فعند الفقهاء ما سبق ذكره، وعند المحدثين عبد الله بن الزبير قام مقام عبد الله بن مسعود<sup>(٢)</sup>، وحديث هذا النوع المذكور حجة موجبة للعمل سواء كان خبرهم موافقاً للقياس أو مخالفاً له، فإن كان موافقاً للقياس تأيد القياس به، وإن كان مخالفاً له يترك القياس به، ويعمل به.

وكان مالك رحمه الله يقدم القياس على خبر الواحد في حق العمل به، ويقول: إن القياس حجة بإجماع السلف من الصحابة رضي الله عنهم، ودليل الكتاب والسنة والإجماع أقوى من خبر الواحد، فكذا ما يكون ثابتاً بالإجماع، ولأن في اتصال هذا الحديث شبهة؛ لجواز أن يكون راويه ساهياً وغالطاً وكاذباً، وأن لا يكون من النبي ﷺ، والقياس ما تمكنت فيه إلا شبهة واحدة وهي شبهة الخطأ، فما فيه شبهة واحدة أولى بالعمل مما فيه شبهات<sup>(٣)</sup>، والجواب عن ذلك بوجوه:

(١) ينظر: شرح المفصل لابن يعيش (١/ ١٢٦)، ارتشاف الضرب من لسان العرب لأبي حيان الأندلسي (١/ ٢٢٢).

(٢) ينظر مقدمة ابن الصلاح (ص: ٢٩٦).

(٣) ينظر: الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (١/ ٣٥٥)، الإشارة في أصول الفقه (ص: ٣٤)، أصول السرخسي (١/ ٣٣٩).

فصار قسمُ المجهول على خمسةِ أوجه، أما المعروفون فالخلفاء الراشدون وعبدالله بن مسعود وعبدالله بن عباس وعبدالله بن عمر وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأبو موسى الأشعري وعائشة رضي الله عنهم وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر،

الأول: [إن خبر الواحد لم يحتمل الغلط في أصله] (١)، وإنما دخلت الشبهة في نقله، ولو ارتفعت الشبهة الثابتة من النقل لكان يقيناً؛ إذ الخبر المسموع من رسول الله ﷺ صدق يقين لا شبهة فيه، والقياس محتمل بأصله؛ لأن شبهة الخطأ ثابتة في كل وصف على الخصوص جعل مناطاً للحكم، ألا ترى أن كل وصف عينه المجتهد محتمل للغلط، ولذلك كان القياس الصحيح يوجب غلبة الظن لا علم اليقين، فكان احتمال الخطأ في القياس أصلاً، واحتمال ذلك في الحديث عارضاً، ولا يقال: إن الوصف المؤثر إذا ثبت مناطاً للحكم كان يقيناً؛ لأننا نقول: لا نسلم ذلك فإن الوقوف على كون الوصف مناطاً للحكم بطريق اليقين لا يتحقق إلا بالنص أو بالإجماع، وحينئذ لم يبق هو قياساً بل يكون نصاً أو إجماعاً وكلامنا في القياس وأنه ليس موجباً لليقين لما مر أن كل وصف مجتهد فيه يحتمل الغلط، وما كان محتملاً للغلط بأصله لا يكون معارضاً لما لم يكن محتملاً للغلط في أصله، فكان خبر الواحد مقدماً على القياس لذلك.

فإن قيل: قولك إن الوقوف على كون الوصف مناطاً للحكم بطريق اليقين لا يتحقق إلا بالنص أو بالإجماع وحينئذ لم يبق هو قياساً بل يكون نصاً أو إجماعاً كذلك في خبر الواحد، لو ارتفعت الشبهة الثابتة بالنقل بأن كان خبر الواحد وقت حياة النبي ﷺ وسئل ذلك الخبر عن رسول الله ﷺ وأخبر الرسول ﷺ بصحته لم يبق هو أيضاً خبر الواحد بل كان هو نصاً قطعياً ولا كلام فيه، إنما الكلام في خبر الواحد، قلنا: نعم كذلك إلا أن بينهما فرقاً من حيث عدم التغيير بحقيقته، فإن خبر الواحد عند ارتفاع الشبهة الثابتة بالنقل بواسطة السماع من

(١) ما بين المعقوفين ساقط من س.

وحديثهم حجة إن وافق القياس أو خالفه، فإن وافقه تأيد به، وإن خالفه ترك القياس به، وقال مالك رحمه الله فيما يحكى عنه: بل القياس مقدم عليه؛ لأن القياس حجة بإجماع السلف وفي اتصال هذا الحديث شبهة،

رسول الله ﷺ على ما ذكرت يبقى خبراً ونصاً كما كان عند وجود الشبهة الثابتة بالنقل إلا عند السماع من رسول الله ﷺ ارتفعت الشبهة الثابتة بالنقل بالموجب فلم يتغير عن حقيقة كونه خبراً.

وأما القياس عند وجود نص أو إجماع دال على أن هذا الوصف هو مناط الحكم لم يبق قياساً فتغير عن حقيقته من حيث الاسم والحكم فثبت أن احتمال الخطأ في الرأي أصل، وفي الحديث عارض، ووقوع احتمال الخطأ في الأصل ليس كوقوع احتمال الخطأ في العارض.

الوجه الثاني أن الوصف وهو العلة المؤثرة في النص كالحبر بمعنى أن الخبر إبانة عما لا يحضر للسامع والوصف بمنزلة؛ لأنه إبانة عما يتعلق بالحكم به، والرأي والنظر في ذلك الوصف كالسماع؛ لأنه إذا نظر المجتهد في ذلك الوصف كأنه يسمع منه الإخبار بكونه مناطاً للحكم، والقياس عمل بذلك الوصف؛ لأنه إذا نظر المجتهد فيه وغلب على ظنه كونه مناطاً للحكم حكم بذلك وعدى الحكم من الأصل إلى الفرع، لكن الوصف ساكت عن حقيقة البيان، والخبر بيان في نفسه حقيقة، فكان الخبر فوق الوصف في الإبانة والإظهار لكونه أقوى من الوصف، والسماع فوق القياس في الإصابتة؛ لأن سماع الخبر حقيقي، فكان أقوى من نظر المجتهد وقياسه، فلا يجوز ترك القوي بالضعيف، ولهذا قدمنا خبر الواحد على التحري لكون الخبر يقيناً بأصله، والتحري في باب القلة محتمل للخطأ بأصله، فلا يجوز التحري مع وجود الخبر.

التحري: طلب الوقت (١) الحري.

(١) الوقت: ساقطة من س.

والجواب أن الخبر يقين بأصله، وإنما دخلت الشبهة في نقله، والرأي محتمل بأصله في كل وصف على الخصوص، فكان الاحتمال في الرأي أصلاً وفي الحديث عارضاً؛ ولأن الوصف في النص كالخبر والرأي والنظر فيه كالسمع والقياس عمل به، والوصف ساكت عن البيان والخبر بيان بنفسه،

الوجه الثالث أن ترك القياس بالخبر الواحد في حق العمل به أمر مشهور في الصحابة رضي الله عنهم، وكذا فيمن بعدهم من السلف رحمهم الله على وجه لا يمكن إنكاره. دل على ذلك حديث عمر رضي الله عنه فإن حمل بن مالك حين روي له حديث الغرة في الجنين قال: كدنا أن نقضي فيه برأينا فيما فيه قضاء عن رسول الله ﷺ، بخلاف ما قضى به. وفي رواية: لولا ما رويت لرأينا خلاف ذلك (١)(٢).



(١) اختلاف الحديث (٨ / ٥٩١)، سنن ابن ماجه (٣ / ٦٥٩)، برقم (٢٦٤١) بلفظ: عن ابن عباس عن عمر بن الخطاب أنه نشد الناس قضاء النبي - ﷺ - في ذلك، يعني في الجنين، فقام حمل بن مالك بن النابغة فقال: كنت بين امرأتين لي، فضربت إحداها الأخرى بمسطح فقتلتها، وقتلت جنينها، فقضى رسول الله - ﷺ - في الجنين بغرة، وأن تقتل بها.

(٢) أصول السرخسي (١ / ٣٣٩).

فكان الخبرُ فوق الوصف في الإبانة والسماع فوق الرأي في الإصابة، ولهذا قدّمنا خبرَ الواحدِ على التحري في القبله فلا يجوز التحري معه، وأما روايةٌ من لم يُعرف بالفقه،

### [رِوَايَةٌ مَنْ لَمْ يُعْرِفْ بِالْفِقْهِ]

قَالَ رَحْمَةُ اللَّهِ: (وَأَمَّا رِوَايَةٌ مَنْ لَمْ يُعْرِفْ بِالْفِقْهِ) إِلَى قَوْلِهِ: (ذَكَرْنَاهَا فِي مَوْضِعِهَا)

أقول: النوع الثاني من الراوي المعروف هو مَنْ لَمْ يُعْرِفْ بِالْفِقْهِ لَكِنَّهُ عُرِفَ بِالْعَدَالَةِ وَالْحِفْظِ وَالضَّبْطِ كَأَبِي هُرَيْرَةَ وَأَنْسَ بْنَ مَالِكٍ وَغَيْرِهِمَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ يَمُنُّ اشْتَهَرَ بِالصُّحْبَةِ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَالسَّمَاعِ مِنْهُ مُدَّةٌ طَوِيلَةٌ فِي الْحَضَرِ وَالسَّفَرِ فَإِنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَمُنُّ لَا يَشْكُ أَحَدًا فِي عِدَالَتِهِ وَطُولِ صُحْبَتِهِ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ حَتَّى قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَهُ: زُرْ غِبًّا تَزِدْ حَبًّا<sup>(١)</sup>.

وَكَذَا فِي حُسْنِ حِفْظِهِ وَضَبْطِهِ فَقَدْ دَعَا لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِذَلِكَ<sup>(٢)</sup>، وَلَكِنْ مَعَ هَذَا قَدْ اشْتَهَرَ مِنَ الصُّحَابَةِ وَمِنْ بَعْدِهِمْ مُعَارَضَةٌ بَعْضِ رِوَايَاتِهِ بِالْقِيَاسِ، أَلَا تَرَى أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لَمَّا سَمِعَهُ يَرُوي: تَوَضَّؤُوا بِمَا مَسَّتْهُ النَّارُ، قَالَ: أَرَأَيْتَ لَوْ تَوَضَّأْتَ بِهَاءِ سَخْنٍ أَكُنْتَ تَتَوَضَّأُ مِنْهُ؟!.

فرد خبره بالقياس حتى روي أن أبا هريرة قال له: يا ابن أخي إذا أتاك حديثٌ فلا تضرب له الأمثال<sup>(٣)</sup>.

(١) مسند أبي داود الطيالسي (٤/ ٢٦٨)، برقم (٢٦٥٨).

(٢) عن أبي هريرة، قال: قلت: يا رسول الله، إني أسمع منك حديثاً كثيراً أنساه؟ قال: «ابسط رداءك» فبسطته، قال: فغرف بيديه، ثم قال: ضمه، فضمته، فما نسيت شيئاً بعده. صحيح البخاري (١/ ٣٥)، كتاب العلم - باب حفظ العلم، برقم (١١٩).

(٣) سنن ابن ماجه (١/ ١٦٣)، برقم (٤٨٥): عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «توضؤوا بما غيرت النار» =



ولكنه معروف بالعدالة والضبط مثل أبي هريرة وأنس بن مالك رضي الله عنهما  
فإن وافق القياس عمل به، وإن خالفه لم يترك إلا بالضرورة وانسداد باب الرأي،  
ووجه ذلك أن ضبط حديث النبي عليه السلام عظيم الخطر،

ولا يُقال: إننا ردهُ باعتبارِ نصٍ آخرَ عندهُ وهو ما رُوِيَ أنَّ النبي ﷺ أتى بكتفٍ مؤرَّبةٍ  
فأكلها وصلَّى ولم يتوضأ<sup>(١)</sup>؛ لأننا نقول: لو كان عنده نص لما تكلم بالقياس، ولا أعرض عن  
أقوى الحجَّتين، أو كان سبيله أن يطلب التاريخَ بينهما ليعرف الناسخَ من المنسوخ، فحيثُ  
اشتغل بالقياس / ج: ٩ / وهو معروف بالفقه والرأي من بين الصحابة رضي الله عنهم على  
وجه لا تبلغ درجة أبي هريرة رضي الله عنه في الفقه درجته رضي الله عنه عرفنا استحسانَ  
القائل في روايته إذا كان مخالفاً للقياس.

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ قُلْنَا:

إن وافق روايته القياس عمل بها، وإن خالفته لم يترك العمل بها إلا بسبب الضرورة  
وانسداد باب الرأي والقياس، وذلك بأن يروي حديثاً يأبى كون القياس حجةً مثل حديث  
أبي هريرة رضي الله عنهم في المصراة على ما يأتي ذكره ووجه ما ذكرناه من العمل بروايته إن  
وافقت القياس هو أن ضبط حديث رسول الله ﷺ عظيم الخطر، وقد كان نقل الخبر بالمعنى  
مستفيضاً فيهم ومشتهراً لديهم، ومعلوم أن الناقل إنما ينقل بقدر ما فهم من العبارة.

والوقوف على كل معنى أرادهُ رسول الله ﷺ أمرٌ عظيمٌ، فقد أوتي جوامع الكلم ولهذا  
قلت رواية الكبار من فقهاء الصحابة رضي الله عنهم، فإذا قصر فقه الراوي عن درك معاني  
الحديث وإحاطتها فلا يؤمن عليه من أن يفوته بعض من معانيه / س: ١٩٢ / فيدخله شبهة

= فقال ابن عباس: أتوضأ من الحميم؟ فقال له: يا ابن أخي، إذا سمعت عن رسول الله ﷺ حديثاً، فلا  
تضرب له الأمثال.

(١) ترتيب الأمالي الحميسية للشجري (٢/ ٤١). والموربة: الموقرة.

وقد كان النقل بالمعنى مستفيضاً فيهم فإذا قصر فقه الراوي عن درك معاني حديث النبي عليه السلام وإحاطتها لم يؤمن من أن يذهب عليه شيء من معانيه بنقله فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس، فيحتاط في مثله،

زائدة يخلو عنها القياس، فلتوهم ذلك القصور يخطأ في مثله، فقلنا:

إذا انسَدَّ بابُ الرَّأيِ فيما يرويه بكونه مُخالفًا للقياسِ فلا بُدَّ من تَرْكِه، وهو لا يتوهمُ هَذَا النوعَ مِنَ القُصورِ فيها إذا كانَ الرَّاويَ فقيهاً؛ لأنَّ ذَلِكَ لا يَحْفَى عَلَيْهِ؛ لِقوَّةِ فِقهه. فَإِذَا صَحَّتِ الرَّوَايَةُ عنه فِهيَ مُقَدِّمَةٌ على القِياسِ.

ولا يَظُنُّ ظانٌّ أَنَّ فيما قُلنا مِنَ قُصورِ فِقهٍ مَنْ لَمْ يُعَرَفْ بِذَلِكَ مِنَ الرَّوَاةِ اِزْدِراءَ بِهِمْ وطعنا فيهِمْ فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ بَعْضِ الظُّنونِ مَعادَ اللَّهِ مِنْ ذَلِكَ؛ لِأَنَّهم مُقَدِّمونَ في العَدالَةِ والحِفظِ وَالضُّبُطِ وَكُلِّ مِنْهُم نُجومُ اهْتَدَى وَمَصايِحُ الدُّجَى، وَإِنَّا المُرَادُ بِذَلِكَ القُصورِ عِنْدَ المُقابَلَةِ بِفِقهِ الحَدِيثِ بِالنَّسْبَةِ إلى فُقهائِ زَمانِهِم مِنَ الخُلَفاءِ الرَّاشِدِينَ وَمَنْ عُرِفُوا بِالفِقهِ والاجْتِهادِ.

نعم فَإِنَّ مُحَمَّدًا رَحِمَهُ اللَّهُ حَكَى عَن أَبِي حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي مَوَاضِعَ كَثِيرَةٍ أَنَّهُ احتَجَّ بِمَذْهَبِ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَقَلَدَهُ<sup>(١)</sup>، فَمَا ظَنُّكَ فِي أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَإِنَّ دَرَجَتَهُ فَوْقَ دَرَجَةِ أَنَسِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حَتَّى إِنَّ المَذْهَبَ عِنْدَ أَصْحابِنَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ فِيما نَحْنُ

(١) حكى السرخسي أن محمداً رحمه الله ذكر عن أبي حنيفة رحمه الله أنه أخذ بقول أنس بن مالك رضي الله عنه في مقدار الحيض وغيره. وحكى الطحاوي أن من صلى فريضة في سفينة قاعداً، وهو يطبق القيام: فإن ذلك يجزئه في قول أبي حنيفة، فقال الجصاص: لأبي حنيفة ما روى أنس بن سيرين قال: خرجت مع أنس بن مالك رضي الله عنه بأرض بثن شيرين، حتى إذا كنا بدحلة حضرت الصلاة، فأمننا قاعداً على بساط السفينة، وإن السفينة لتجر جراً. وحكى ابن عبد البر قال: اجتمع أبو حنيفة وابن أبي ليلى وجماعة من العلماء في وليمة لقوم فأتوهم بطيب في مدهن فضة فأبوا أن يستعملوه لحال المدهن، فأخذه أبو حنيفة وسلته بإصبعه وجعله في كفه ثم تطيب به وقال لهم: ألم تعلموا أن أنس بن مالك أتى بخبيص في جام فضة فقلبه على رغيف ثم أكله؟! ينظر: شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٢/ ١١٢)، الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء (ص: ١٥٨)، أصول السرخسي (١/ ٣٤٢).

وإنما نعني بما قلنا قصوراً عند المقابلة بفقهِ الحديث، فأما الازدراءُ بهم فمعاذَ الله من ذلك؛ فإنَّ محمداً رحمه الله يحكي عن أبي حنيفة رضي الله عنه في غير موضعٍ أنه احتجَّ بمذهب أنس بن مالك رضي الله عنه وقلده،

فيه أنه لا يرد حديث أمثالهم وهم الذين لم يُعرفوا بالفقه إلا إذا انسَدَّ بابُ الرَّأي والقياسِ فحيثُ يرد حديثُهم لأنه إذا انسَدَّ صارَ حديثُهم ناسِخاً للكتابِ والحديثِ المشهورِ الواردِ في إثباتِ القياسِ، وكذا صارَ معارضاً للإجماعِ، وذلكَ الحديثُ مثل حديثِ أبي هريرة رضي الله عنه في المصراة<sup>(١)</sup> وهو ما رواه عن النبي ﷺ: لا تُصروا الإبلَ والغنمَ، فَمَن ابتاعها بعدَ ذلكَ فهو بخيرِ النَّظرينِ بعدَ أن يَحلبها، إن رَضِيها أمسكها وإن سَخَطها رَدَّها وصاعاً من تمرٍ<sup>(٢)</sup>.

وقوله ﷺ: مَنْ اشترى شاةً فوجدَها محفلةً فهو بخيرِ النَّظرينِ إلى ثلاثةِ أيامٍ، إن رَضِيها أمسكها وإن سَخَطها رَدَّها وصاعاً من تمرٍ<sup>(٣)</sup>.

وروي: صاعاً من طعامٍ<sup>(٤)</sup> لا تمر، وفسرَ الطَّعامُ بالتمرِّ. كذا في الفائق<sup>(٥)</sup>.

(١) ينظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ١٨٢)، أصول السرخسي (١/ ٣٤١)، الباب في الجمع بين السنة والكتاب (٢/ ٤٨٠-٤٨١).

(٢) صحيح البخاري (٣/ ٧٠)، كتاب البيوع- باب النهي للبائع أن لا يحفل الإبل، والبقر والغنم وكل محفلة، برقم (٢١٤٨)، صحيح مسلم (٣/ ١١٥٥)، كتاب البيوع- باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه، وسومه على سومه، وتحريم النجش، وتحريم التصرية، برقم (١٥١٥).

(٣) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وفي صحيح البخاري (٣/ ٧٠)، كتاب البيوع- باب النهي للبائع أن لا يحفل الإبل، والبقر والغنم وكل محفلة، برقم (٢١٤٩) بلفظ: «من اشترى شاةً محفلةً فردها، فليرد معها صاعاً من تمرٍ»، صحيح مسلم (٣/ ١١٥٨) كتاب البيوع- باب حكم بيع المصراة، برقم (١٥٢٤)، بلفظ: «من ابتاع شاةً مصراةً فهو فيها بالخيار ثلاثة أيام، إن شاء أمسكها، وإن شاء ردها، ورد معها صاعاً من تمرٍ»، ولفظ: «من اشترى شاةً مصراةً فهو بخيرِ النَّظرينِ، إن شاء أمسكها، وإن شاء ردها وصاعاً من تمرٍ، لا سمراء».

(٤) سنن أبي داود (٣/ ٢٧٠)، برقم (٣٤٤٤).

(٥) ينظر الفائق في غريب الحديث (٢/ ٢٩٣).

فما ظنك في أبي هريرة رضي الله عنه، حتى إن المذهب عند أصحابنا رحمهم الله في ذلك أنه لا يرد حديث أمثالهم إلا إذا انسدَّ بابُ الرأي والقياس؛ لأنه إذا انسد صار الحديث ناسخًا للكتاب والحديث المشهور ومعارضًا للإجماع،

فإنه انسَدَّ فيما مرَّ من الحديث باب القياس وأنه مفتوح بالكتاب والسنة والإجماع فصار الحديث المذكور ناسخًا للكتاب والسنة المشهورة، وكذا صار معارضًا للإجماع؛ وذلك لأن الكتاب يقتضي وجوب العمل بالقياس بقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢] وكذا الحديث المشهور وهو حديث معاذ رضي الله عنه يقتضي ذلك<sup>(١)</sup>، وكذا الإجماع مُنْعَقِدٌ على وجوب العمل بالقياس عند انعدام دليل فوقه، فلو عملنا بحديث أبي هريرة رضي الله عنه في المصراة يلزم نسخ الكتاب والسنة والإجماع، أما الكتاب فإنه يقتضي المماثلة في ضمان العدوان فيما له مثل كالحنطة بالحنطة وذلك قوله تعالى: ﴿فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤] وقوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠] وفيما لا مثل له بالقيمة لأنها مثل معنى، والعمل بحديث المصراة يؤدِّي إلى نسخ ما ذكرنا من الكتاب، وذلك لأن اللبَّن إن كان من ذوات الأمثال فالواجب المثل، والقول قول من عليه في بيان المقدار، وإن لم يكن من ذوات الأمثال فالواجب القيمة، فأما إيجاب صاع من التمر مكان اللبَّن قل اللبَّن أو كثر مخالِفٌ للكتاب وكذا للسنة المشهورة، وهي قوله ﷺ: مثلاً بمثل<sup>(٢)</sup>.

وكذا يخالف القياس الصحيح من كل وجه؛ إذ القياس أن المتلف إذا قلَّ قلَّ الضمان،

(١) عن معاذ، أن النبي ﷺ قال لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن فذكر: «كيف تقضي إن عرض لك قضاء؟» قال: أفضي بكتاب الله. قال: «فإن لم يكن في كتاب الله؟» قال: فبسنة رسول الله قال: «فإن لم يكن في سنة رسول الله؟» قال: أجتهد رأبي ولا ألو. قال: فضرب صدري فقال: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله ﷺ لما يرضي رسوله». مسند أحمد (٣٦ / ٤١٦)، برقم (٢٢١٠٠)، سنن أبي داود (٣ / ٣٠٣)، برقم (٣٥٩٢).

(٢) عن سعيد بن المسيب، أن أبا سعيد الخدري، وأبا هريرة، حدثاه: أن رسول الله ﷺ، بعث أبا بني عدي الأنصاري، واستعمله على خيبر، فقدم بتمر جنيب، فقال له رسول الله ﷺ: «أكل تمر خيبر هكذا؟»، قال: لا، والله يا رسول الله، إنا لنشتري الصاع بالصاعين من الجمع، فقال رسول الله ﷺ: «لا تفعلوا، ولكن مثلاً بمثل، أو بيعوا هذا واشتروا بثمنه من هذا، وكذلك الميزان» صحيح البخاري (٩ / ١٠٧)، برقم (٧٣٥٠)، صحيح مسلم (٣ / ١٢١٥)، برقم (١٥٩٣).

وذلك مثل حديث أبي هريرة رضي الله عنه في المصراة أنه انسد فيه باب الرأي فصار ناسخاً للكتاب والسنة المعروفة معارضاً للإجماع في ضمان العدوان بالمثل والقيمة دون التمر، وفي وجوه آخر ذكرناها في موضعها،

وَإِذَا كَثُرَ كَثْرَ الضَّمَانِ، وَإِذَا كَانَ مُخَالَفًا لِلْقِيَاسِ الصَّحِيحِ فَلَا بُدَّ مِنْ تَرْكِهِ؛ لِأَنَّ كَوْنَ الْقِيَاسِ الصَّحِيحِ حُجَّةً ثَابِتَةً بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمَعْرُوفَةِ وَالْإِجْمَاعِ، فَمَا خَالَفَ الْقِيَاسَ الصَّحِيحَ مِنْ كُلِّ وَجْهِ فَهُوَ فِي الْمَعْنَى مُخَالَفٌ لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمَشْهُورَةِ وَالْإِجْمَاعِ، فَتُرِكَ الْعَمَلُ بِهِ. وَفِي الْحَدِيثِ وَجْوهٌ أُخْرَى، مِنْهَا أَنَّ فِيهِ تَوْقِيتٌ خِيَارِ الْعَيْبِ إِلَى ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ، وَخِيَارِ الْعَيْبِ غَيْرِ مُؤَقَّتٍ.

وَمِنْهَا أَنَّ اللَّبْنَ لَوْ صَارَ مَبِيعًا بِالْقَبْضِ وَتَعَدَّرَ رَدُّهُ يَنْبَغِي أَنْ يَسْقُطَ شَيْءٌ مِنَ الثَّمَنِ لَا أَنْ يَجِبَ صَاعٌ مِنْ تَمْرٍ، كَمَا لَوْ اشْتَرَى شَيْئَيْنِ وَهَلَكَ أَحَدُهُمَا وَرَدَّ الْآخَرَ بِعَيْبٍ فَإِنَّهُ يَسْقُطُ مِنَ الثَّمَنِ بِإِزَاءِ مَا هَلَكَ، وَمِنْهَا أَنَّ اللَّبْنَ كَانَ مَعْدُومًا قَبْلَ الْقَبْضِ؛ لِأَنَّهُ بَاطِنٌ فَلَا يُعَدُّ مَالًا، وَإِنَّمَا وُجِدَ بَعْدَ الْحَلِيبِ فَيَكُونُ اللَّبْنُ حَادِثًا فِي مِلْكِهِ فَصَارَ كَاللَّبَنِ بَعْدَ الْقَبْضِ فَلَا يَجِبُ عَلَيْهِ الضَّمَانُ، وَمِنْهَا أَنَّهُ أَوْجَبَ الضَّمَانَ مَعَ وَجُودِهِ وَالضَّمَانَ شُرْعًا بَعْدَ الْاسْتِهْلَاكِ.

ومعنى التصرية تفعيل من الصر بمعنى الحبس وهي أن يريد بيع الشاة فيحقن اللبن أي: يجمعه في ضرعها أياماً لا يحتلبه ليرى أتمها كثيرة اللبن. كذا في الفائق<sup>(١)</sup>.

وقيل هي من الصرى، يقال: صرى الماء إذا حبسه<sup>(٢)</sup>، ومنه الصراة وهي نهر ينشعب من الموصل إلى بغداد<sup>(٣)</sup>، والشاة مصراة، والتحفيل مثل التصرية.



(١) ينظر الفائق في غريب الحديث (٢/ ٢٩٣).

(٢) هو ما ذكره في الفائق.

(٣) لم أقف على من ذكره سوى الفيومي إلا أنه جعله نهرأ ينشعب من الفرات -والفرات لا تمر بالموصل- يمر بأرض النيل من بابل ثم يصب في دجلة، قال ولا يسمى الصراة حتى يجاوز أرض النيل. ينظر المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (١/ ٣٣٩).

وأما المجهولُ فإنما نعني به المجهولُ في رواية الحديث بأن لم يُعرف إلا بحديث أو بحديثين، مثل وابصة بن معبد وسلمة بن المحبق ومَعْقِل بن سنان، فإن روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار حديثه مثل حديث المعروف

### [رواية المجهول]

قَالَ رَحْمَةُ اللَّهِ: (وَأَمَّا الْمَجْهُولُ) إِلَى قَوْلِهِ: (عِنْدَ التَّأَمُّلِ)

أقول: الْقِسْمُ الثَّانِي رِوَايَةُ الْمَجْهُولِ، وَالْمُرَادُ مِنْهُ الْمَجْهُولُ فِي رِوَايَةِ الْحَدِيثِ لَا الْمَجْهُولُ فِي النَّسْبَةِ، وَذَلِكَ بِأَنْ لَمْ يُعْرَفْ إِلَّا بِرِوَايَةِ حَدِيثٍ أَوْ حَدِيثَيْنِ لِأَنَّهُ لَمْ يَشْتَهَرَ بِطَوْلِ الصُّحْبَةِ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِثْلَ وَابِصَةَ بِنِ مَعْبِدٍ بِالصَّادِ الْمُهْمَةِ وَفَتْحِ الْمِيمِ وَالْبَاءِ، وَسَلْمَةَ بِنِ الْمُحْبِقِ بِكَسْرِ الْبَاءِ الْمُسَدَّدَةِ هُوَ الصَّوَابُ كَذَا قَالَهُ ابْنُ نَاصِرٍ رَحْمَةُ اللَّهِ<sup>(١)</sup>، وَأَصْحَابُ الْحَدِيثِ يَفْتَحُونَ الْبَاءَ<sup>(٢)</sup>، قَالَ الْبُخَارِيُّ رَحْمَةُ اللَّهِ: اسْمُ الْمُحْبِقِ صَخْرُ بْنُ عُتْبَةَ بْنِ الْحَارِثِ<sup>(٣)</sup>، وَمِثْلُ مَعْقِلِ بْنِ سِنَانِ بْنِ أَبِي مُحَمَّدٍ الْأَشْجَعِيِّ وَابْنِ أَبِي طَارِقٍ<sup>(٤)</sup>.

وَهَذَا الْقِسْمُ عَلَى خَمْسَةِ أَوْجُهٍ<sup>(٥)</sup>:

الأوّل: أَنْ يَشْتَهَرَ بِرِوَايَةِ السَّلْفِ وَالثَّقَاتِ عَنْهُ وَيَعْلَمُهُمْ بِحَدِيثِهِ وَشَهَادَتِهِمْ لَهُ بِصُحْبَةِ الْحَدِيثِ.

(١) ابن ناصر: محمد بن ناصر بن محمد بن علي، أبو الفضل السلامي الحنبلي (المتوفى: ٥٥٠هـ)، ولم أقف على قوله.

(٢) قال ابن الأثير: قال أبو أحمد العسكري: أصحاب الحديث يقولون: المحبق، بفتح الباء، وقرأته على أبي بكر الجوهري فأنكره، وقال: المحبق بكسر الباء، فقلت: أصحاب الحديث كلهم على فتح الباء، فقال: المحبق المضطرط، يعني بالفتح، أفيجوز أن يسمى أحد ابنه مضطرطاً، إنها هو بالكسر، أي: يضطرط أعداءه. أسد الغابة (٢/٢٧٩).

(٣) التاريخ الكبير للبخاري (٤/٧١).

(٤) ينظر: الفصول في الأصول (٣/١٣٤)، أصول السرخسي (١/٣٤٢).

(٥) أصول السرخسي (٢/٣٤٢ - ٣٤٤).

بشهادة أهل المعرفة، وإن سكتوا عن الطعن بعد النقلِ فكذلك؛ لأنَّ السكوت في موضع الحاجة إلى البيان بيان، ولا يُتَّهَمُ السلف بالتقصير وإن اختلف فيه مع نقل الثقات عنه فكذلك عندنا مثل حديث معقل بن سنان أبي محمد الأشجعي

الثاني: أن يسكتوا عن الطعن فيه بعد ما اشتهر ونقل.

الثالث: أن يعارضوه بالطعن في روايته وبردها من غير خلاف منهم.

الرابع: أن يختلفوا في الطعن في روايته مع نقل الثقات.

الخامس: أن لا يظهر حديثه في السلف ولا الطعن فيه فيما بينهم.

أما الوجه الأول فهو بمنزلة المشهورين في الرواية، فصار حديثه مثل حديث المعروف في الرواية بشهادة أهل المعرفة له بصحة حديثه، فإنهم لا يقبلون الحديث حتى يصح عندهم روايته عن رسول الله ﷺ، فإذا قبلوه دل ذلك على صحته.

وكذا الوجه الثاني؛ لأنَّ السكوت في موضع الحاجة إلى البيان لا يحل إلا على وجه الرضا بالمسموع، فكان سكوتهم عن الرد بياناً لتقريره بمنزلة ما لو قبلوه ورووا عنه، والسلف رحمهم الله غير متهمين بالتقصير في أمور الدين فكان سكوتهم في ذلك الموضع دليلاً على صحته.

وكذا الرابع عندنا؛ لأنه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كأنه رواه بنفسه، وذلك مثل حديث معقل بن سنان في حديث بروع بنت واشق الأشجعية - بفتح الباء لا بكسر ها فإنه خطأ - أنه مات عنها زوجها هلال بن مرة ولم يكن قدر لها مهراً ولا دخل بها فقصى لها رسول الله ﷺ بمهرٍ مثل نسايتها، وهن أقاربها من جهة الأب، فعمل بحديثه ابن مسعود رضي الله عنه<sup>(١)</sup>؛ لأنه وافق القياس عنده فإن قياسه يوجب مهر المثل اعتباراً بها إذا وقعت

(١) سنن ابن ماجه (١ / ٦٠٩)، برقم (١٨٩١)، سنن أبي داود (٢ / ٢٣٧)، برقم (٢١١٤)، سنن الترمذي =

في حديث بروع بنتِ واشق الأشجعية أنه مات عنها هلالُ بنُ أبي مرة، ولم يكن  
فَرَضَ لها ولا دخلَ بها، ففَضِيَ لها رسولُ الله صلى الله عليه وسلم بمهرٍ مثلِ  
نسائها، فعملَ بحديثه عبدُ الله بن مسعود رضي الله عنه،

الفرقة بالطلاق بعد الدخول ولم يكن سَمِيَ لها مهراً؛ إذ الموتُ بِمَنْزِلَةِ الدخولِ بِدَلِيلِ وَجوبِ  
العِدَّةِ وَبِدَلِيلِ أَنَّ النِّكَاحَ عَقْدُ العُمُرِ والعُمُرُ بِالموتِ يَنْتَهِي والشَّيْءُ بِانْتِهائِهِ يَنْقَرُّ، فَصَارَ كَأَنَّهُ  
وَجَدَ مَا هُوَ الْمَقْصُودُ مِنَ النِّكَاحِ وَهُوَ الدُّخُولُ فَيَجِبُ مَهْرُ الْمَثَلِ.

وَرَدَّهُ أميرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيُّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لَمَّا خَالَفَ قِيَاسَهُ؛ لِأَنَّ الْقِيَاسَ عِنْدَهُ أَنْ لَا يَجِبَ مَهْرُ  
الْمَثَلِ، كَمَا إِذَا وَقَعَتِ الْفُرْقَةُ بِالطَّلَاقِ قَبْلَ الدُّخُولِ وَلَمْ يُسَمَّ لها مَهْرًا وَذَلِكَ لِأَنَّ هَذِهِ الْفُرْقَةَ  
أَيْضًا فُرْقَةٌ قَبْلَ الدُّخُولِ فَأَلْحَقَ بِهَا<sup>(١)</sup>، وَلِذَلِكَ قَالَ: مَا نَصْنَعُ بِقَوْلِ أَعْرَابِيٍّ بَوَالٍ عَلَى عَقْبِيهِ!  
حَسْبُهَا الْمِرَاثُ<sup>(٢)</sup>، لَا مَهْرَ لَهَا.

أَرَادَ مِنَ الْأَعْرَابِيِّ مَعْقِلَ بْنِ سِنَانَ وَإِنَّمَا قَالَ: بَوَالٍ عَلَى عَقْبِيهِ؛ لِأَنَّ مِنْ عَادَاتِ الْعَرَبِ  
الْجُلُوسُ مُحْتَبِيًّا فَإِذَا بَالَ يَقَعُ بَوْلُهُ عَلَى عَقْبِيهِ. وَهَذَا بَيَانٌ لِقَلَّةِ احْتِيَاطِهِمْ / ج: ١٠ / فِي اسْتِزَاهِ  
الْبَوْلِ. كَذَا نُقِلَ عَنِ الْأَسَازِ الْعَلَامَةِ شَمْسِ الْأَيْمَةِ الْكُرْدِيِّ رَحْمَةُ اللَّهِ.

الاحتياط: أَنْ يَنْصَبَ رُكْبَتَيْهِ فِي الْجُلُوسِ وَيَجْمَعُ يَدَيْهِ عِنْدَ سَاقِيهِ.

وَهَذَا الْقَوْلُ مِنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ طَعَنٌ فِي حَدِيثِ مَعْقِلٍ، وَلَمَّا اخْتَلَفُوا فِيهِ فِي الصَّدْرِ  
الْأَوَّلِ أَخَذْنَا بِرِوَايَتِهِ؛ لِأَنَّ الْفُقَهَاءَ مِنَ الْقَرْنِ الثَّانِي كَعَلْقَمَةَ وَمَسْرُوقَ وَنَافِعَ بْنَ جُبَيْرٍ وَالْحَسَنَ  
رَحِمَهُمُ اللَّهُ قَبِلُوا رِوَايَتَهُ فَصَارَ مُعَدَّلًا بِذَلِكَ وَصَدَّقَهُ فِي هَذِهِ الرِّوَايَةِ أَنَسٌ مِنْ أَشْجَعِ كَأَبِي

= (٢ / ٤٤١)، برقم (١١٤٥).

(١) سنن الترمذي (٢ / ٤٤٢).

(٢) لم أقف على هذا اللفظ «بوال على عقبه» فيما بين يدي من كتب الأثر، وقال عنه ابن الملقن: لم يصح عن

علي رضي الله عنه. ينظر البدر المنير (٧ / ٦٨٣). وفي مصنف عبد الرزاق الصنعاني (٦ / ٢٩٣)، برقم

(١٠٨٩٤) بلفظ: «لا تصدق الأعراب على رسول الله ﷺ»، وفي السنن الكبرى للبيهقي (٧ / ٤٠٣)،

برقم (١٤٤٢٤) بلفظ: «لا يقبل قول أعرابي من أشجع على كتاب الله».



ورده علي رضي الله عنه لما خالف رايه، وقال: ما نصنع بقول أعرابي بوال علي عقبية! ولم يعمل الشافعي رحمه الله بهذا القسم لأنه خالف القياس عنده، وعندنا هو حجة؛ لأنه وافق القياس عندنا، وإنما يترك إذا خالف القياس،

الجراح صاحب راية الأشجعيين<sup>(١)</sup>، وإنما لم يقبل علي رضي الله عنه روايته لأنه خالف القياس عنده كما مر ذكره، وعدم القبول لهذا المعنى لا يدل على الجرح فإذا عُدِم الجرح ووجد التعديل بقبول بعض الصحابة رضي الله عنهم روايته وجب القبول كما / س: ١٩٣ / إذا وجد التعديل في الشاهد وعُدِم فيه الجرح.

ولم يعمل الشافعي رحمه الله بهذا القسم وهو الوجه الرابع لأنه خالف القياس عنده<sup>(٢)</sup>، فإنه قاسه على هلاك المبيع قبل القبض، فإن الثمن لم يجب فيه، وعلى ما إذا زوج المولى أمته ولم يُسَم لها مهراً فإنه لا يجب لها مهر بالإجماع، وعندنا هو حجة لكونه موافقاً لقياسنا، وهو القياس على الصغيرة إذا زوجها الولي بغير مهر، وإنما يترك هذا القسم إذا خالف القياس، وليس كذلك.

وقد روى عنه الثقات مثل ابن مسعود من الصحابة رضي الله عنهم وعلقمة ومسروق ونافع بن جبير والحسن من التابعين رحمهم الله<sup>(٣)</sup>، أما علقمة بن قيس فهو مشهور كبير القدر من تابعي الكوفة توفي بها سنة اثنتين وسبعين وله تسعون سنة، وأما مسروق فهو ابن [الأجدع]<sup>(٤)</sup> أسلم قبل وفاة النبي ﷺ وأدرك الصدر الأول كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي وابن مسعود ومن بعدهم رضي الله عنهم وكان خصيصاً بابن مسعود رضي الله عنه، وكان أحد الفقهاء الكبار.

(١) أصول السرخسي (١ / ٣٤٣).

(٢) الشافعي علق المسألة على ثبوت خبر بروع، فإن ثبت وجب لها المهر، وإن لم يثبت، ففيه قولان: أصحابها لا مهر لها؛ لأن ارتفاع نكاح التفويض قبل الفرض والميسر لا يوجب المهر؛ كما لو طلقها قبل الدخول. والثاني: يجب لها المهر؛ لأن الموت كالدخول في تقرير المسمى، كذلك في إيجاب المهر في التفويض. ينظر: الأم للشافعي (٥ / ٧٤)، التهذيب في فقه الإمام الشافعي (٥ / ٥٠٦).

(٣) أصول السرخسي (١ / ٣٤٣).

(٤) ما بين المعرفتين في النسختين: الأجدع.

وقد روى عنه الثقات مثل عبدالله بن مسعود وعلقمة ومسروق ونافع بن جبير والحسن، فثبت بروايتهم عدالته مع أنه من قرن العدول، فلذلك صار حجةً وساعده عليه أناس من أشجع منهم أبو الجراح وغيره،

يُقال: إِنَّهُ سُرِقَ صَغِيرًا ثُمَّ وَجِدَ فَسُمِّيَ مَسْرُوقًا، وَكَانَ أَبُوهُ مَلِكٌ هَمْدَانِي الْجَاهِلِيَّةَ مَاتَ رَحْمَةُ اللَّهِ سَنَةَ ثَلَاثٍ وَسِتِينَ وَلَهُ ثَلَاثٌ وَسِتُونَ سَنَةً<sup>(١)</sup>.

وَأَمَّا الْحَسَنُ فَهُوَ ابْنُ أَحْمَدَ مِنْ كِبَارِ مَشَايِخِ الْبَصْرَةِ وَمِنْ أَوْحِدِ مَشَايِخِ وَقْتِهِ، وَيُعْرَفُ بِابْنِ الْكَاتِبِ مَاتَ رَحْمَةُ اللَّهِ فِي تَيْفٍ وَأَرْبَعِينَ وَثَلَاثِينَ سَنَةً<sup>(٢)</sup>.

وَإِذَا رَوَى عَنْهُ الثَّقَاتُ خَبَرَهُ فَثَبَّتْ بِرِوَايَتِهِمْ عَدَالَتَهُ مَعَ أَنَّهُ فِي قَرْنِ الْعُدُولِ.

وَأَمَّا الْوَجْهُ الثَّالِثُ وَهُوَ مَا إِذَا طَعَنُوا فِي رِوَايَتِهِ وَرَدَّوْهَا وَلَمْ يَخْتَلِفُوا فِي ذَلِكَ فَإِنَّهُ لَا يُقْبَلُ حَدِيثُهُ وَصَارَ مُسْتَنْكَرًا لَا يُعْمَلُ بِهِ عَلَى خِلَافِ الْقِيَاسِ؛ لِأَنَّهُمْ كَانُوا [لَا]<sup>(٣)</sup> يُتَهَمُونَ بِرَدِّ الْحَدِيثِ وَلَا بِتَرْكِ الْعَمَلِ بِهِ، فَاتَّفَقُوا عَلَى الرَّدِّ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُمْ كَذَّبُوهُ فِي هَذِهِ الرِّوَايَةِ وَعَلِمُوا أَنَّ ذَلِكَ وَهُمْ مِنْهُ، وَإِذَا قَالَ الرَّاوي: أَوْهَمْتُ، لَمْ يَعْمَلْ بِرِوَايَتِهِ فَكَذًا هَذَا، فَصَارَ هَذَا الْحَدِيثُ غَيْرَ حُجَّةٍ بِسَبَبِ الطَّعْنِ وَعَدَمِ الْقَبُولِ لَكِنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ حُجَّةً بِالنَّظَرِ إِلَى كَوْنِهِ خَبْرًا عَلَى عَكْسِ الْخَبْرِ الْمَشْهُورِ فَإِنَّهُ حُجَّةٌ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ مُتَوَاتِرًا لِفِرْعٍ يَحْتَمِلُ شُبُهَةً عِنْدَ التَّأَمُّلِ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ آحَادًا الْأَصْلِي.



(١) ينظر: التاريخ الكبير للبخاري (٨ / ٣٥)، تاريخ بغداد (١٥ / ٣١١).

(٢) أحسب أن هذا سبق قلم من الإمام الأرنؤباني، فإن المراد بالحسن الحسن البصري فهو من فقهاء التابعين (ت ١١٠هـ)، بخلاف ابن الكاتب الإمام الصوفي فإنه متأخر. ينظر طبقات الصوفية للسلمي (ص: ٢٩٢)، الوافي بالوفيات (١٢ / ١٩٠ - ١٩١).

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة مني.

فأما إذا كان ظهر حديثه ولم يظهر من السلف إلا الرد لم يُقبل حديثه وصار مستنكراً لا يعمل به على خلاف القياس، وصار هذا غير حجة يحتمل أن يكون حجة على العكس من المشهور أنه حجة يحتمل شبهة عند التأمل، وأما إذا لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برده ولا قبول لم يترك به القياس،

### [الذي لم يظهر حديثه في السلف]

قَالَ رَحْمَةُ اللَّهِ: (وَأَمَّا إِذَا لَمْ يَظْهَرَ حَدِيثُهُ فِي السَّلْفِ) إِلَى قَوْلِهِ: (بِشَرَايِطِ الرَّاوي)

أقول: الوجه الخامس من الوجوه المذكورة وهو الذي لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برده ولا قبول حكمه أنه لا يجب العمل به ولا يترك به القياس لكن يجوز العمل به إذا وافق القياس؛ لأن العدالة أصل في الصدر الأول لكون العدالة غالبية فيه.

وَهَذَا قَالَ عليه السلام: خَيْرُ النَّاسِ الْقَرْنُ الَّذِي أَنَا فِيهِمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ <sup>(١)</sup>.

فباعتبار غلبة العدالة في أهله يترجح جانب الصدق في خبره، وباعتبار أنه لم تستهر روايته في السلف رحمهم الله يتمكن تهمته الوهم فيه فيجوز العمل به إذا وافق القياس، ولا يجب؛ إذ الوجوب لا يثبت شرعاً بمثل هذا الطريق الضعيف.

وَهَذَا جَوَّزَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحْمَةُ اللَّهِ الْقَضَاءَ بِشَهَادَةِ الْمَسْتَوْرِ بِظَاهِرِ الْعَدَالَةِ مِنْ غَيْرِ تَعْدِيلٍ بِنَاءً عَلَى مَا شَاهَدَ فِي أَبْنَاءِ زَمَانِهِ مِنَ الْعَدَالَةِ، فَأَمَّا فِي زَمَانِنَا فِرَاوِيَةٌ مِثْلُ هَذَا الْمَجْهُولِ لَا تَكُونُ مَقْبُولَةً وَلَا يَحِلُّ الْعَمَلُ بِهَا مَا لَمْ تَتَأَيَّدْ رِوَايَتُهُ بِقَبُولِ الْعُدُولِ لِظُهُورِ الْفِسْقِ وَغَلَبَتِهِ عَلَى أَهْلِ زَمَانِنَا، وَهَذَا لَمْ يَجُوزْ أَبُو يُوسُفَ وَمُحَمَّدٌ رَحْمَهُمَا اللَّهُ الْقَضَاءَ بِشَهَادَةِ الْمَسْتَوْرِ قَبْلَ ظُهُورِ عَدَالَتِهِ <sup>(٢)</sup>، وَإِذَا

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ، صحيح مسلم (٤ / ١٩٦٢)، برقم (٢٥٣٣) بلفظ: «خير أمتي القرن الذين

يلوني، ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، ثم يجيء قوم تسبق شهادة أحدهم ويمينه ويمينه شهادته».

(٢) ينظر: أصول السرخسي (١ / ٣٤٤-٣٤٥)، المبسوط للسرخسي (١٠ / ١٦٣)، المحيط البرهاني في الفقه

ولم يجب العمل به لكن العمل به جائز؛ لأن العدالة أصل في ذلك الزمان، ولذلك جوز أبو حنيفة رحمه الله القضاء بظاهر العدالة من غير تعديل حتى إن رواية مثل هذا المجهول في زماننا لا يحل العمل به لظهور الفسق فصار المتواتر يوجب علم اليقين والمشهور علم طمأنينة وخبر الواحد علم غالب الرأي،

ثبت ذلك فصار الخبر المتواتر يوجب علم اليقين والخبر المشهور علم طمأنينة وخبر الواحد علم غالب الظن كما مر بيانه، والمستنكر من خير الواحد يفيد مجرد الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً فليطلب الحق، والمستتر من خير الواحد في حيز الجواز للعمل به إذا وافق القياس دون وجوب العمل به، ومثال المستنكر وهو الوجه الثالث من الوجوه المذكورة حديث فاطمة بنت قيس أن النبي ﷺ لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وكانت تطلب النفقة في العدة عن طلاق بائن فقد رده عمر رضي الله عنه فقال: لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت أحفظت أم نسيت<sup>(١)</sup>.

قال عيسى بن أبان رحمه الله: فيه - أي: فيما سبق من قول عمر رضي الله عنه - أنه - أي: عمر رضي الله عنه - أراد بالكتاب والسنة القياس الصحيح<sup>(٢)</sup>؛ لأن ثبوت القياس بهما، والقياس يرد ما روته لما أن أثراً من آثار النكاح باقٍ فيجب لها النفقة كما إذا كان الطلاق رجعياً، وقد رد حديث فاطمة غير عمر رضي الله عنه من الصحابة أيضاً رضي الله عنهم فإنه روي عن عثمان رضي الله عنه أنه قال في هذا المقام: لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول

النعماني (٥/ ٢٨٦).

(١) صحيح مسلم (٢/ ١١١٨)، برقم (١٤٨٠)، بلفظ: عن أبي إسحاق، قال: كنت مع الأسود بن يزيد جالسا في المسجد الأعظم، ومعنا الشعبي، فحدث الشعبي بحديث فاطمة بنت قيس، أن رسول الله ﷺ لم يجعل لها سكنى ولا نفقة، ثم أخذ الأسود كفاً من حصي، فحصبه به، فقال: وبلك تحدث بمثل هذا، قال عمر: لا نترك كتاب الله وسنة نبينا ﷺ لقول امرأة، لا ندرى لعلها حفظت، أو نسيت، لها السكنى والنفقة، قال الله عز وجل: ﴿لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة﴾ [الطلاق: ١].

(٢) ينظر تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ١٨٣).

والمستنكر منه يفيدُ الظنَّ، وإنَّ الظنَّ لا يغني من الحقَّ شيئاً، والمستنكرُ منه في حيزِ الجواز للعمل به دون الوجوب والله أعلم.

ومثال المستنكرِ مثلُ حديثِ فاطمةَ بنتِ قيس أن النبي عليه السلام لم يجعل لها نفقةً ولا سكنى، فقد رده عمرُ رضي الله عنه فقال: لا ندعُ كتابَ ربِّنا ولا سنةَ نبينا صلى الله عليه وسلم بقولِ امرأةٍ لا ندري أصدقت أم كذبت،

امرأةٌ لعلها نسيَّت أو شُبِّهَ لها<sup>(١)</sup>.

وكذا زيدُ بنُ ثابتٍ وأسامةُ بنُ زيدٍ وجابرٌ وعائشةُ رضي الله عنهم رَدُّوه<sup>(٢)</sup>.

وذكرَ في مَبسوطِ أبي اليسرِ<sup>(٣)</sup> رَحِمَهُ اللهُ: أرادَ بقوله: لا ندعُ كتابَ ربِّنا قوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ﴾ [الطلاق: ٦] أي: وأنفقوا عليهنَّ مِنْ وَجْدِكُمْ، وَهَذَا فِي حَالَةِ الْعِدَّةِ وَهُوَ قِرَاءَةُ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وَقِرَاءَتُهُ مَأْخُوذَةٌ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، فَيَجِبُ الْعَمَلُ بِهَا فَتَكُونُ نَفَقَةُ الزَّوْجَاتِ وَاجِبَةً عَلَى الْأَزْوَاجِ فِي الْعِدَّةِ.

فإن قيل: هذا الذي ذكرتم من ردِّ حديثِ فاطمةَ إشارةً إلى غير ما أشار إليه عمر رضي الله عنه فإنه لم يقل: لا تقبلُ حديثها لعلنا أمَّها أو هممت، ولكن قال: لا ندعُ كتابَ ربِّنا؛ لأننا لا ندري أمَّها صدقت أم كذبت، قلنا: في قوله: لا ندري إشارةً إلى ذلك المعنى، فإن قبول الرواية والعمل بها يُبنى على ظهور رجحان جانب الصدق وظاهر أنه لم يظهر جانب الصدق في روايتها، والقياس يدلُّ على خلاف روايتها فنترك روايتها ونعمل بالقياس الصحيح.

(١) لم أقف عليه.

(٢) ينظر: أحكام القرآن للطحاوي (٢/ ٣٥٣)، أحكام القرآن للجصاص (٥/ ٣٥٧)، السنن الكبرى للبيهقي (٧/ ٧٨١)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري (٢٠/ ٣٠٨).

(٣) محمد بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم ابن موسى بن عيسى البزدوي صدر الاسلام أبو اليسر الحنفي المتوفى سنة (٤٩٣هـ)، والمبسوط في الفروع، وما يزال مخطوطاً بحسب علمي.

أحفظت أم نسيث، قال عيسى بن أبان: فيه أنه أراد بالكتاب والسنة القياس، وقد رده غيره من الصحابة أيضاً، وكذلك حديث بسرة بنت صفوان في مس الذكر من هذا القسم، وإنما جعل خبر العدل حجة بشرائط في الراوي

وفي المعنى لا فرق بين هذا وبين قوله: لا تقبل روايتها.

بمنزلة القاضي يرد شهادة الفاسق بقوله: ائت بشاهد آخر، أو: ائت بحجة أخرى.

وكذا حديث بسرة: من مس ذكره فليتوضأ<sup>(١)</sup>. من هذا القسم أي: من قسم المستنكر وهو الوجه الثالث وسيأتي الكلام عليه.

وكذلك حديث أبي هريرة رضي الله عنه: من أصبح جنباً فلا صوم له<sup>(٢)</sup>.

ثم خبر العدل إنما يجعل حجة بشرائط في الراوي يأتي ذكرها.



(١) سنن أبي داود (٤٦ / ١)، برقم (١٨١).

(٢) مسند أحمد (٤٣ / ٣٢٦)، برقم (٢٦٢٩٨)، السنن الكبرى للنسائي (٣ / ٢٧٤)، برقم (٢٩٧٤) موقوفاً

على أبي هريرة، وفيه أنه رجع عن قوله هذا.

## وهذا باب بيان شرائط الراوي

التي هي من صفات الراوي، وهي أربعة العقل والضبط والإسلام والعدالة، أما العقل فهو شرط؛ لأن المراد بالكلام ما يسمى كلاماً صورةً ومعنى، ومعنى الكلام لا يوجد إلا بالتمييز والعقل؛ لأنه وُضِعَ للبيان، ولا يقع البيان بمجرد الصوت والحروف بلا معنى ولا يوجد معناه إلا بالعقل، وكل موجود من الحوادث فبصورته ومعناه يكون،

### [باب بيان شرائط الراوي]

قَالَ رَحْمَةُ اللَّهِ: (وَهَذَا بَابُ بَيَانِ شَرَايِطِ الرَّاوي) إِلَى قَوْلِهِ: (وَانْقِطَاعِ الْوِلَايَةِ)

أقول: الشَّرَايِطُ التي تُرَاعَى فِي الرَّاوي أَرْبَعَةٌ، الْعَقْلُ وَالضَّبْطُ وَالْإِسْلَامُ وَالْعَدَالَةُ، أَمَّا اشْتِرَاطُ الْعَقْلِ فَلِأَنَّ الْخَبَرَ الْمَرْوِيَّ كَلَامٌ مَنْظُومٌ لَهُ صُورَةٌ وَمَعْنَى، وَمَعْنَى الْكَلَامِ لَا يُوجَدُ إِلَّا بِالْعَقْلِ وَالتَّمْيِيزِ؛ لِأَنَّهُ مَوْضُوعٌ لِلْبَيَانِ وَلَا يَقَعُ الْبَيَانُ بِمُجَرَّدِ الصَّوْتِ وَالْحُرُوفِ، أَلَا تَرَى أَنَّ مِنَ الطُّيُورِ مَا يُسْمَعُ مِنْهُ حُرُوفٌ مَنْظُومَةٌ وَتُسَمَّى تِلْكَ لِحْنًا لَا كَلَامًا، وَكَذَا إِذَا سُمِعَ مِنْ إِنْسَانٍ صَوْتٌ بِحُرُوفٍ مَنْظُومَةٍ لَا يَدُلُّ عَلَى مَعْنَى مَعْلُومٍ لَا يُسَمَّى تِلْكَ كَلَامًا؛ لِكَوْنِهَا لَا بَيَانَ فِيهَا؛ لِأَنَّ الْبَيَانَ لَا يَتَحَقَّقُ بِدُونِ الْمَعْنَى، أَلَا تَرَى أَنَّهُ إِذَا تَكَلَّمَ بِالْكَلِمَاتِ الْمُهْمَلَةِ كَمَا إِذَا قَالَ: آجِنِي دُزِي، مَكَانَ: جَاءَنِي زَيْدٌ، لَا يُسَمَّى كَلَامًا.

فَعَرَفْنَا أَنَّ الْكَلَامَ عِبَارَةٌ عَنِ حُرُوفٍ مَنْظُومَةٍ صَادِرَةٌ عَنِ عَقْلِ وَتَمْيِيزٍ يَدُلُّ عَلَى مَفْهُومٍ، فَكَانَ مَعْنَى الْكَلَامِ لَا يُوجَدُ إِلَّا بِالْعَقْلِ، وَكُلُّ مَوْجُودٍ حَادِثٍ فَبِصُورَتِهِ وَمَعْنَاهُ يَتَحَقَّقُ فَلِذَلِكَ كَانَ الْعَقْلُ شَرْطًا لِيَصِيرَ الْكَلَامُ مَوْجُودًا، وَخَبَرُ الْمُخْبِرِ أَحَدُ أَنْوَاعِ الْكَلَامِ، فَلَا يَكُونُ مَوْجُودًا مُعْتَبَرًا إِلَّا بِعَقْلِهِ، فَلَا يُوجِبُ الْعَمَلَ خَبَرُ الصَّيْبِيِّ وَالْمَعْتَوِي لَانْعِدَامِ كَمَالِ الْعَقْلِ، وَالْمُطْلَقُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ يَتَنَاوَلُ الْكَامِلَ مِنْهُ، فَاشْتِرَاطُ الْعَقْلِ لِصِحَّةِ خَبَرِهِ عَلَى وَجْهِ يَكُونُ حُجَّةً دَلِيلًا عَلَى أَنَّهُ

فلذلك كان العقل شرطاً ليصير الكلام موجوداً، وأما الضبط فإنها يشترط لأن الكلام إذا صح خبراً فإنه يحتمل الصدق والكذب، والحجة هو الصدق، فأما الكذب فباطلٌ والكلام في خبرٍ هو حجة فصار الصدق والاستقامة شرطاً للخبر ليثبت حجةً بمنزلة المعرفة والتمييز لأصل الكلام، والصدق بالضبط يحصل، فأما العدالة فإنها شرطت لأن كلامنا في خيرٍ غير معصوم عن الكذب، فلا يثبت صدقه ضرورةً، بل الاستدلال والاحتمال، وذلك بالعدالة وهو الانزجارُ عن محظورات دينه ليثبت به رجحانُ الصدقِ في خبره،

يُشَرِّطُ كَمَا الْعَقْلُ فِي ذَلِكَ، أَمَا إِذَا كَانَ طِفْلاً عِنْدَ التَّحْمُّلِ مُتَمِيزاً بِالْغَا عِنْدَ الرَّوَايَةِ فَرَوَايَتُهُ مَقْبُولَةٌ، وَيَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ عَلَى قَبُولِ رَوَايَةِ جَمَاعَةٍ مِنْ أَحْدَاثِ نَاقِلِي الْحَدِيثِ كَأَبْنِ عَبَّاسٍ وَابْنِ الزَّبِيرِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا مِنْ غَيْرِ فَرَقٍ بَيْنَ مَا تَحْمَلُوهُ قَبْلَ الْبُلُوغِ أَوْ بَعْدَهُ وَعَلَى ذَلِكَ دَرَجَ الْأَيْمَّةُ وَاصْطَلَحَ الْعُلَمَاءُ رَحِمَهُمُ اللَّهُ فِيهَا يَكْتُبُونَهُ / ج: ١١ / لِلصَّغِيرِ إِذَا كَانَ طِفْلاً أَوْ غَيْرَ مُمِيزٍ فَإِنَّهُمْ يَكْتُبُونَ لَهُ حُضُوراً، وَمَتَى كَانَ مُمِيزاً كَتَبُوا لَهُ سَمَاعاً، وَأَمَا اشْتِرَاطُ الضَّبْطِ فَلَأَنَّ قَبُولَ الْخَيْرِ بِاعْتِبَارِ مَعْنَى الصِّدْقِ فِيهِ وَلَا يَتَحَقَّقُ ذَلِكَ إِلَّا بِحُسْنِ ضَبْطِ الرَّاويِ مِنْ وَقْتِ السَّمَاعِ إِلَى وَقْتِ الرَّوَايَةِ، وَأَمَا اشْتِرَاطُ الْعَدَالَةِ فَلَأَنَّ كَلَامَنَا فِي خَيْرٍ مَنْ هُوَ غَيْرَ مَعْصُومٍ عَنِ الْكُذْبِ فَلَا تَكُونُ جِهَةُ الصِّدْقِ فِي خَيْرِهِ مُتَعَيِّنَةً بِالضَّرُورَةِ، بَلْ بِالِاسْتِدْلَالِ بِانْزِجَارِهِ عَنِ سَائِرِ مَا يَعْتَقِدُهُ / س: ١٩٤ / مَحْظُوراً عَلَى انْزِجَارِهِ مِنَ الْكُذْبِ الَّذِي يَعْتَقِدُهُ مَحْظُوراً، وَلَمَّا كَانَ مَنزَجراً عَنِ الْكُذْبِ فِي أَمْرِ الدُّنْيَا كَانَ ذَلِكَ دَلِيلًا عَلَى انْزِجَارِهِ عَنِ الْكُذْبِ فِي أُمُورِ الدِّينِ، وَكَذَا يَثْبُتُ جِهَةُ الصِّدْقِ فِي خَيْرِهِ مَعَ احْتِمَالِ الْكُذْبِ وَالسَّهْوِ وَالْحَطَأِ.

وَقَوْلُهُ: «وَذَلِكَ بِالْعَدَالَةِ» إِشَارَةٌ إِلَى الْاسْتِدْلَالِ، وَأَمَا إِذَا لَمْ يَكُنْ عَدْلًا فِي تَعَاطِيهِ فَاعْتِبَارُ جَانِبِ تَعَاطِيهِ يُرْجَحُ مَعْنَى الْكُذْبِ فِي خَيْرِهِ؛ لِأَنَّهُ لَمَّا لَمْ يُبَالِ مِنْ ارْتِكَابِ سَائِرِ الْمَحْظُورَاتِ مَعَ اعْتِقَادِ حُرْمَتِهِ فَالظَّاهِرُ أَنَّهُ لَا يُبَالِي مِنَ الْكُذْبِ مَعَ اعْتِقَادِهِ حُرْمَتَهُ، وَاعْتِبَارُ جَانِبِ اعْتِقَادِهِ يَدُلُّ عَلَى الصِّدْقِ فِي خَيْرِهِ فَتَقَعُ الْمُعَارِضَةُ، وَيَجِبُ التَّوَقُّفُ، فَعَرَفْنَا أَنَّ الْعَدَالَةَ فِي الرَّاويِ شَرْطٌ



وأما الإسلام فليس بشرط لثبوت الصدق؛ لأن الكفر لا يُنافي الصدق، ولكن الكفر في هذا الباب يوجب شبهة يجب بها رد الخبر؛ لأن الباب باب الدين، والكافر ساع لما يهدم الدين الحق فيصير متهماً في باب الدين، فثبت بالكفر تهمة زائدة لا نقصان حال، بمنزلة الأب فيما يشهد لولده، ولهذا لم يقبل شهادة الكافر على المسلم لما قلنا من العداوة، ولانقطاع الولاية.

لِيَكُونَ خَبْرُهُ حُجَّةً فَلَا يُوَجِّبُ الْعَمَلَ خَبْرُ الْفَاسِقِ.

وأما الإسلام فليس بشرط لثبوت الصدق؛ إذ الكفر لا يُنافي الصدق لصحة اجتماعهما، ولكن الكفر في باب الرواية يوجب شبهة يجب بها رد الخبر؛ لأن الكلام في الأخبار التي ثبتت أحكام الشرع وهم يُعادوننا في أصل الدين على وجه هو نهاية في العداوة فيحملهم ذلك على السعي في هدم أركان الدين بإدخال ما ليس منه فيه فيصير متهماً في باب الدين لذلك فيثبت [بالكفر]<sup>(١)</sup> تهمة زائدة على نفس الكفر وهي ما ذكرناه آنفاً، فإنها تدل على كذبه في خبره لا نقصان حال للكافر، بمنزلة الأب فيما يشهد لولده فإن شهادته له غير مقبولة لمعنى زائد على تهمة الكذب متمكن في شهادته وهو شفقة الأبوة وميله إلى ولده طبعاً، ولهذا لم تقبل شهادة الكافر على المسلم لما سبق من العداوة وانقطاع ولاية الكافر على المسلم، والشهادة من باب الولاية، كما لا تقبل شهادة ذي الضغن؛ لظهور عداوته بسبب باطل، وقبلنا شهادة الكفار بعضهم على بعض مع اختلاف مللهم لانعدام المعنى الباعث على الكذب فيما بينهم؛ إذ الكفر كله ملّة واحدة.



(١) ما بين المعقوفتين في النسختين: بالكفرة.

باب تفسير هذه الشروط وتقسيمها

قال الشيخ رضي الله عنه: أما العقل فنورٌ يضيءُ به طريقٌ يبدأ به من حيثُ ينتهي إليه درك الحواس فيبتدئ المطلوب للقلب فيدركه القلب يتأمله بتوفيق الله تعالى

[باب تفسير شروط الراوي]

[العقل]

قال رحمه الله: (باب تفسير هذه الشروط وتقسيمها) إلى قوله: (وكذلك المعتوه)

أقول: هذا الباب في تفسير شروط الراوي وتقسيمها وقد سبق أنها أربعة، أما العقل فنورٌ يضيءُ بسببه طريقٌ يبتدئ بذلك الطريق من محلٍ ينتهي إليه درك الحواس، فإنَّ الحس إذا أدرك شيئاً وانتهى أدركه ابتداءً العقل من مُنتهى الحس فيحكم بما يحكم، فمُنتهى الحس حينئذٍ يكونُ مبدأً للعقل، كما إذا أدرك الحس بناءً وانتهى إدراكه ابتداءً العقل فحكم أن لهذا البناءِ بناياً لا محالة، وإذا كان كذلك فيبتدئ المطلوب للقلب ويظهر فيدرك القلب ذلك المطلوب بسبب تأمله بتوفيق الله عزَّ وعلا، فالعقل بمنزلة السراج للعين الباصرة فكان العقل سراجاً لعين القلب فيبصر القلب الطريق عنده، كما أن العين الباصرة تبصر عند السراج، فإذا أبصر الإنسان شيئاً وانتهى يتضح له طريق الاستدلال عند العقل، كما إذا رأى العالم وهو لا يعلم حدوثه ولا قدمه فيتأمل القلب فيراه مُتغيراً فيحكم عليه بالحدوث لكون التغير من أمارات الحدوث، أو يتأمل فيجد العالم قسَمين عينا وعرضاً، ولا تخلو العين عن العرض والعرض حادثٌ فيستدلُّ بحدوث العرض على حدوث العين؛ لكونها قابلةً للعرض الحادث فيحكم بكون العالم حادثاً وهو معنى قوله: «نورٌ يضيءُ به طريق» إلى آخره وقال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله: العقل نورٌ في الصدر به يبصر القلب عند النظر في

وأنة لا يعرف في البشر إلا بدلالة اختياره فيما يأتيه ويذرُه ما يصلح له في عاقبته، وهو نوعانٍ قاصرٌ لما يقارنُه ما يدلُّ على نقصانِه في ابتداء وجوده وهو عقلُ الصبيِّ؛ لأنَّ العقلَ يوجدُ زائداً،

الحجج، بمنزلة السراج فإنه نورٌ تُبصرُ العينُ به عندَ النظرِ فترى ما يُدركُ بالحواس، لا أنَّ السراجَ يُوجبُ رؤيةَ ذلكَ ولكنَّهُ يدلُّ العينَ عندَ النظرِ عليه، فكذلكَ نورُ الصدرِ الذي هو العقلُ يدلُّ القلبَ على معرفة ما هو غائبٌ عن الحواس من غير أن يكونَ موجِباً لذلكَ، بل القلبُ يدركُ ذلكَ بتوفيقِ الله تعالى وهو في الحاصلِ عبارةٌ عن الاختيارِ الذي يبيِّنُ عليه المرءُ ما يأتي وما يذرُ<sup>(١)</sup>.

وَقَالَ الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ: الْعَقْلُ الَّذِي هُوَ مَنَاطُ التَّكْلِيفِ الْعِلْمُ بِوُجُوبِ الْوَاجِبَاتِ وَاسْتِحَالَةِ الْمُسْتَحِيلَاتِ وَجَوَازِ الْجَائِزَاتِ<sup>(٢)</sup>.

وَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيُّ: لَا فَرْقَ بَيْنَ الْعِلْمِ وَالْعَقْلِ إِلَّا فِي الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ، وَالْعِلْمُ أَعْمٌ مِنَ الْعَقْلِ<sup>(٣)</sup>، فَإِذْنِ الْعَقْلِ عِلْمٌ مَخْصُوصٌ.

وَقَالَ الْمُحَاسِبِيُّ: الْعَقْلُ غَرِيزَةٌ يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى الْمَعْرِفَةِ<sup>(٤)</sup>.

وَقِيلَ هُوَ جَوْهَرٌ بَسِيطٌ مُشَابِكٌ لِلْأَجْرَامِ الْكَثِيفَةِ<sup>(٥)</sup>.

(١) أصول السرخسي (١ / ٣٤٦). وقبله قال نحوه الإمام الدبوسي في تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ٤٦٥).

(٢) ينظر: التقريب والإرشاد (الصغير) (١ / ١٩٥) وما بعدها، إيضاح المحصول من برهان الأصول (ص: ٨٥)، المواقف - الإيجي (٢ / ٨٧).

(٣) ينظر إيضاح المحصول من برهان الأصول (ص: ٨٥).

(٤) ينظر إيضاح المحصول من برهان الأصول (ص: ٨٤).

(٥) وهو قول الفلاسفة. ينظر إيضاح المحصول من برهان الأصول (ص: ٨٤).

ثم هو بحكم الله تعالى وقسمته متفاوت لا يدرك تفاوته فعلقت أحكام الشرع بأدنى درجات كماله واعتداله وأقيم البلوغ الذي هو دليل عليه مقامه تيسيراً، والمطلق من كل شيء يقع على كماله،

وقيل: إنه قوة طبيعية يتوصل بها إلى إدراك العلوم<sup>(١)</sup>.

ثم إن العقل لا يعرف في البشر إلا بدلالة اختياره ما يصلح له في عاقبته فيما يأتيه ويذره أي: يتركه، والعقل نوعان قاصر لكون الذي يقارنه ما يدل على نقصانه في ابتداء وجوده وهو عقل الصبي والمعتوه الذي يعقل.

وكامل وهو عقل البالغ الذي لا آفة به، فإن بالآفة يستدل تارة على انعدام العقل بعد البلوغ كالمجنون وتارة على نقصان العقل كما في المعتوه، فإذا انعدمت الآفة كان الاعتدال الظاهر بالبلوغ دليلاً على كمال العقل الذي هو الباطن وإنما كان العقل في ابتداء وجوده ناقصاً كما سبق ذكره؛ لأن العقل يوجد زائداً بالنسبة إلى ابتداء وجوده؛ إذ هو يحدث شيئاً فشيئاً ثم هو بحكمه تعالى وقسمته متفاوت في نفسه لا يدرك تفاوته<sup>(٢)</sup>، فعلقت أحكام الشرع بأدنى درجات كمال العقل واعتداله، وأقيم البلوغ الذي هو دليل على العقل واعتدال الحال ظاهراً وعادة مقام العقل؛ تيسيراً على العباد.

والمطلق من كل شيء يتناول الكامل منه، فشرطنا لوجوب الحكم وقيام الحجّة كمال العقل فقلنا: إن خبر الصبي ليس بحجّة للإلزام؛ لأن الشرع لم يجعله ولياً في تصرفاته في أمور دنياه دفعا لضرر العهدة عنه، ففي أمور الدين أولى؛ لأن الاحتياط فيها أكثر، وكذلك حكم المعتوه، وإنما ذكر الصبي والمعتوه ولم يذكر المجنون؛ لظهوره لأنه لما لم تقبل رواية الصبي

(١) ينظر: التلخيص في أصول الفقه (١ / ١٠٩)، إيضاح المحصول من برهان الأصول (ص: ٨٤).

(٢) وقال الإمام الباقلاني: ولا يصح على التحقيق أن يكون عقل أكمل من عقل وأوفر وأرجح من عقل لما بيناه من ماهية العقل. وإنما يقال إن أحد العاقلين أكمل عقلاً وأوفر وأرجح من الآخر على معنى أنه أكثر استمالة لعقله، وأشد تيقظاً وبحثاً واستنباطاً وتجربة. التقريب والإرشاد (الصغير) (١ / ١٩٧ - ١٩٨).

فشرطنا لوجوب الحكم وقيام الحجة كمال العقل، فقلنا: إن خبر الصبي ليس بحجة؛ لأن الشرع لما لم يجعله ولياً في أمر دنياه ففي أمر الدين أولى، وكذلك المعتوه،

والمعتوه باعتبار نقصان عقلها فلأن لا يقبل خبر المجنون بالطريق الأولى؛ لعدم عقله.

ثم المعتوه من كان قليل الفهم مختلط الكلام فاسد التدبير إلا أنه لا يضرب ولا يشتتم كالمجنون كذا في النوازل<sup>(١)</sup>.

وذكر في التمه<sup>(٢)</sup>: من يختلط كلامه وأفعاله<sup>(٣)</sup>.



(١) لعله النوازل في الفروع لأبي الليث الفقيه الحنفي السمرقندي (ت ٣٧٣هـ)، وبعد بحث لم أقف على هذا النص فيه..

(٢) لعله: تنمة الفتاوى لابن مازة صاحب المحيط وما يزال مخطوطاً بحسب علمي.

(٣) ينظر فتاوى قاضيخان (١/٤٠٥).

وأما الضبطُ فإنَّ تفسيره سماعُ الكلام كما يحقُّ سماعه ثمَّ فهمه بمعناه الذي أُريدَ به ثمَّ حفظه ببذل المجهود له ثمَّ الثباتُ عليه بمحافظه حدوده ومراقبته بمذاكرته على إساءة الظنِّ بنفسه إلى حين أدائه وهو نوعان: ضبطُ المتن بصيغته ومعناه لغةً، والثاني أن يضمَّ إلى هذه الجملة ضبطَ معناه فقهاً وشرعاً، وهذا أكملها والمطلق من الضبط يتناول الكامل،

### [الضبط]

قَالَ رَحْمَةُ اللَّهِ: (وَأَمَّا الضَّبُّطُ) إِلَى قَوْلِهِ: (فَلِذَلِكَ شَرَطْنَا مُرَاقَبَتَهُ)

أقول: الضَّبُّطُ فِي اللُّغَةِ عِبَارَةٌ عَنِ [الْأَخْذِ بِالْحَزْمِ، يُقَالُ: مَلَكَ ضَابِطٌ لِمَلِكْتِهِ، أَي: حَازِمٌ، وَفِي الْإِصْطِلَاحِ: عِبَارَةٌ عَنِ<sup>(١)</sup> احتياطٍ فِي بَابِ الْعِلْمِ، وَتَفْسِيرُهُ فِي الْأَخْبَارِ: سَمَاعُ الْكَلَامِ حَتَّى سَمَاعِهِ ثُمَّ فَهْمُهُ بِمَعْنَاهُ الْمُرَادُ بِهِ ثُمَّ حِفْظُهُ بِبِذْلِ الْمَجْهُودِ لَهُ، ثُمَّ الثَّبَاتُ عَلَى ذَلِكَ بِمُحَافَظَةِ حُدُودِهِ أَي: أَحْكَامِهِ كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ﴾ [التوبة: ١١٢] أَي: لِأَحْكَامِ اللَّهِ تَعَالَى وَمُرَاقَبَتِهِ، بِسَبَبِ مُذَاكَرَتِهِ وَتَكَرُّرِهِ عَلَى إِسَاءَةِ الظَّنِّ بِنَفْسِهِ وَهِيَ ظَنُّ نِسْيَانِهَا، وَيَدُومُ ذَلِكَ الثَّبَاتُ إِلَى وَقْتِ آدَاءِ ذَلِكَ إِلَى غَيْرِهِ، وَذَلِكَ لِأَنَّ بَدُونَ السَّمَاعِ الْمَذْكُورِ لَا يُتَصَوَّرُ الْفَهْمُ وَبَعْدَ السَّمَاعِ إِذَا لَمْ يُفْهَمِ الْمَعْنَى لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ سَمَاعًا مُطْلَقًا؛ لِأَنَّهُ حِينَئِذٍ يَكُونُ سَمَاعٌ صَوْتٌ لَا سَمَاعٌ كَلَامٌ وَبَعْدَ فَهْمِ الْمَعْنَى يَتِمُّ التَّحْمُّلُ وَيَلْزَمُهُ الْآدَاءُ كَمَا تَحْمَلُ، وَلَا يَتَأْتِي ذَلِكَ إِلَّا بِحِفْظِهِ وَالثَّبَاتِ عَلَيْهِ إِلَى أَنْ يُؤَدَّى، وَهَذَا لَمْ يَجُوزْ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ آدَاءَ الشَّهَادَةِ لِمَنْ عَرَفَ خَطَأَهُ وَلَا يَتَذَكَّرُ الْحَادِثَةَ؛ لِأَنَّهُ غَيْرُ ضَابِطٍ لِمَا تَحْمَلُ وَبِدُونَ الضَّبُّطِ لَا يَجُوزُ لَهُ الشَّهَادَةُ<sup>(٢)</sup>.

ثُمَّ الضَّبُّطُ نَوْعَانِ ظَاهِرٌ وَبَاطِنٌ، فَالظَّاهِرُ مِنْهُ ضَبُّطُ الْمَتْنِ بِمَعْرِفَةِ صِيغَتِهِ الْمَسْمُوعَةِ

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

(٢) ينظر أصول السرخسي (١/ ٣٤٨).

ولهذا لم يكن خبرٌ من اشتدت غفلته خلقةً أو مسامحةً ومجازفةً حجةً؛ لعدم القسم الأول من الضبط، ولهذا قصرت روايةً من لم يُعرف بالفقه عند معارضة من عُرف بالفقه في باب الترجيح، وهو مذهبنا في الترجيح، ولا يلزم عليه أن نقل القرآن ممن لا ضبط له جعل حجةً؛ لأن نقله في الأصل إنما ثبت بقوم هم أئمة الهدى وخير الورى، ولأن نظم القرآن مُعجزٌ، يتعلّق به أحكامٌ على الخصوص،

والوقوف على معناه لغةً.

والباطن منه أن يضم إلى هذه الجملة ضبط معناه فيها، وهذا النوع وهو الضبط الباطن أكمل النوعين.

والمطلق من الضبط يتناول الكامل، ولهذا لم يكن خبرٌ من اشتدت غفلته إما خلقةً أو مسامحةً أو مجازفةً حجةً لعدم النوع الأول من الضبط وهو الظاهر؛ لأن ذلك لا يتم منه عادةً وإذا لم يتم ذلك منه كان النوع الثاني أولى بذلك، ولهذا قصرت روايةً من لم يُعرف بالفقه عند معارضة من عُرف بالفقه لانعدام الضبط باطناً ممن لم يُعرف بالفقه؛ إذ تمام الضبط إنما يكون بالوقوف على ما هو المراد من المعاني وذلك مذهب أصحابنا رحمهم الله في الترجيح، فإن روايةً من عُرف بالفقه أولى، ويؤيد ذلك ما روي عن عمرو بن دينار أن جابر بن زيد روى له عن ابن عباس رضي الله عنه أن النبي ﷺ تزوج ميمونة وهو مُحْرِمٌ قال عمرو: فقلت لجابر: إن ابن شهاب أخبرني عن يزيد بن الأصم أن النبي ﷺ / س: ١٩٥ / تزوجها وهو حلال، فقال: إنها كانت خالة ابن عباس وهو أعلم بحالها، فقلت: وقد كانت خالة ابن يزيد بن الأصم أيضاً! فقال: أتى تجعل يزيد بن الأصم البوال على عقبه إلى ابن عباس<sup>(١)</sup> / ج: ١٢ / فدل ذلك على أن رواية غير الفقيه لا تُعارض رواية الفقيه<sup>(٢)</sup>، وهذا الترجيح ليس إلا باعتبار وجود تمام الضبط من الفقيه دون غيره ولهذا استحَبَّ المتقدمون من أسلف رضي الله عنهم

(١) ينظر: مختصر اختلاف العلماء (٢/ ١١٧)، الفصول في الأصول (٣/ ١٣٧).

(٢) ينظر أصول السرخسي (١/ ٣٤٨-٣٤٩).

مثل جواز الصلاة وحرمة التلاوة على الحائض والجنب، فاعتبر في نقله نظمه،  
وبني عليه معناه، فأما السنة فإن المعنى أصلها، والنظم غير لازم فيها، ولأن نقل  
القرآن ممن لا يضبط الصيغة بمعناها إنما يصح إذا بذل مجهوده واستفرغ وسعه  
ولو فعل ذلك في السنة لصار ذلك حجة إلا أنه لما عُدِم ذلك عادة شرطنا كمال  
الضبط ليصير حجة،

تقليل الرواية، ومن أكبر منهم وأدوم صحبة كالصديق رضي الله عنه كان أقلهم رواية حتى  
روي أنه قال: إذا سئلتهم عن شيء فلا ترووا، ولكن ردوا الناس إلى كتاب الله تعالى.

وقال عمر رضي الله عنه: أقلوا الرواية عن رسول الله وأنا شريككم. وهذا قلت رواية  
أبي حنيفة رحمه الله حتى قال بعض الطاعنين في حقه: إنه كان لا يعرف الحديث.

وذلك ظن فاسد لأنه كان أعلم أهل عصره بالحديث ولكن لمراعاة شرط كمال الضبط  
قلت روايته (١).

فإن قيل: إنكم شرطتم تمام الضبط في الرواية، ونقل القرآن ممن لا ضبط له حجة، فيلزم  
ذلك على ما ذكرتم، قلنا: لا يلزم ذلك على ما ذكرنا؛ لأن نقل القرآن في الأصل إنما ثبت  
بقوم هم أئمة الهدى الذين كانوا خير الورى بعد رسول الله ﷺ وقد نقلوا بعد تمام الضبط  
ومن بعدهم إنما ينقل بعد جهد شديد وجد منهم في التعلم والحفظ واستدامة القراءة ولو  
وجد مثل ذلك في الخبر لكاننا نجوز نقله أيضاً مع أن الله تعالى وعد بحفظ القرآن عن تحريف  
المبطلين بقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] فصححنا النقل  
ممن يكون ضابطاً له ظاهراً وإن كان لا يفهم معناه، ومثل ذلك لا يوجد في الأخبار فشرطنا  
فيها كمال الضبط ليصير حجة، ولأن نظم القرآن معجز يتعلق به أحكام مخصوصة كجواز  
الصلاة وحرمة القراءة على الجنب والحائض، فاعتبر نظمه في نقله وبني عليه معناه، وأما  
الأخبار فإن الاعتبار فيها هو المعنى المراد منها، والنظم غير لازم فيها فتأم الضبط فيها إنما

(١) ينظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ١٨٨)، أصول السرخسي (١/ ٣٥٠).



ومعنى قولنا أن يسمعه حتى سماعه أن الرجل قد ينتهي إلى المجلس وقد مضى صدر من الكلام، فربما يخفى على المتكلم هجومه ليعيد عليه ما سبق من كلامه، فعلى السامع الاحتياط في مثله ثم قد يزدرى السامع بنفسه فلا يراها أهلاً لتبليغ الشريعة فيقصر في بعض ما ألقى إليه ثم يفضي به فضل الله تعالى إلى أن يتصدى لإقامة الشريعة وقد قصر في بعض ما لزمه، فلذلك شرطنا مراقبته،

يكون بالوقوف على ما هو المراد منها، ولأن نقل القرآن من لا يضبط الصيغة مع معناها إنما يصح إذا بذل مجهوده بالتعلم والحفظ كما ذكرنا ولو فعل ذلك في الأخبار لكان ذلك حجة لكنه لما انعدم ذلك في العادة شرطنا كمال الضبط لتصير حجة.

ولهذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله: لا تجوز الشهادة على الكتاب والحثم إذا لم يعرف الشاهد ما في باطن الكتاب؛ لأن الضبط في الشهادات شرط للأداء، والمقصود ما في باطن الكتاب لا عين الكتاب، فلا يتم ضبطه إلا بمعرفة ذلك<sup>(١)</sup>.

ومعنى قوله في تفسير الضبط: «وهو أن يسمعه حتى سماعه» هو أن الإنسان قد ينتهي إلى مجلس وقد مضى صدر من الكلام وربما يخفى على المتكلم هجوم ذلك الإنسان ودخوله ليعيد عليه ما سبق من كلامه، فعلى السامع الاحتياط في مثله، وذلك بأن يستعيد أول الكلام من المتكلم ويسمع حتى السماع ويضبط حتى الضبط فيما يسمع من بعد حتى يقف على المراد من الكلام ولا يزدرى نفسه بل يراها أهلاً للتبليغ، ثم قد يزدرى السامع نفسه ويعيها فلا يراها أهلاً لأن يبلغ الشريعة وأن يؤخذ عنه الدين فيقصر في بعض ما ألقى إليه من الأخبار، ثم يفضي به فضل الله تعالى إلى أن يصير صدرًا يرجع إليه في أحكام الدين، والحال أنه قصر في بعض ما لزمه ولم يجد في تأمل ذلك، فلذلك شرطنا مراقبته بمذاكرة وتكراره.



(١) ينظر تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ١٩٢).

وأما العدالة فإن تفسيرها الاستقامة، يقال: طريقٌ عدلٌ للجادة، وجائرٌ للبنيات، وهي نوعان أيضاً: قاصرٌ وكاملٌ، أما القاصرُ فما ثبت منه بظاهر الإسلام واعتدالِ العقل؛ لأنَّ الأصلَ حالةُ الاستقامة، لكنَّ هذا الأصلَ لا يفارقه هوى يُضله ويصدّه عن الاستقامة، وليس لكمال الاستقامة حدٌّ يُدرك مداه؛

### [العدالة]

قَالَ رَحِمَهُ اللهُ: (وَأَمَّا الْعَدَالَةُ) إِلَى قَوْلِهِ: (لِذَلِكَ الْقَرْنِ بِالْعَدَالَةِ)

أقول: العدالة لغة هي الاستقامة، يُقال: الطريقُ عادلٌ للجادة وهي الطريقُ الواسعُ المُستقيم، وطريقٌ جائرٌ للبنيات وهي الطرقُ الصغارُ تتشعبُ من الجادة، جمعُ بُنيةٍ تصغيرُ بنتٍ كأنها بُنياتٌ للطريقِ المُستقيم.

واصطلاحاً: هي استقامة السيرة والدين، ويرجعُ حاصلُها إلى هيئةٍ راسخةٍ في النفس تحمِلُ على مُلازمةِ التقوى والمروءةِ جميعاً حتى تحصلُ الثقةُ للنفوس بصدقه.

وقيل: هي محافظةٌ دينيةٌ تحمِلُ على مُلازمةِ التقوى والمروءةِ لئسَ معها بدعةٌ، ثمَّ العدالةُ نوعان، قاصرٌ وكاملٌ، فالقاصرُ هو العدالةُ الظاهرةُ ما ثبت بظاهر الإسلام واعتدالِ العقلِ وذلكَ إنَّما يكونُ بالبلوغ؛ لأنَّ الأصلَ حالةُ الاستقامة بوجودِ العقلِ والدين اللذين يزجرانه عن ارتكابِ المعاصي فإذا وجد في المرءِ دَلٌّ ظاهرٌ حاله على العملِ بهما فكانَ عدلاً ظاهراً، وإنَّما صارَ البلوغُ دليلَ اعتدالِ العقلِ لِأنَّه صارَ بحالِ يربى مثله وهو الولدُ فلا بُدَّ أن يصيرَ عقلُ المرءِ مُعتدلاً، فثبتَ أنَّ الأصلَ حالةُ الاستقامة، لكنَّ هذا الأصلَ لا يفارقه هوى يُضله ويمنعه عن الاستقامة فإنَّ اتباعَ هوى النفسِ مُعارضٌ للعدالةِ الظاهرة، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [ص: ٢٦]، ولئسَ لكمالِ الاستقامة حدٌّ تُدركُ غايته؛ لأنَّ الاستقامة بتقديرِ الله تعالى تتفاوت، فلو اعتبرَ كمالها لأدَّى ذلكَ إلى

لأنها بتقدير الله تعالى ومشيتته تتفاوت، فاعتبر في ذلك ما لا يؤدي إلى الحرج والمشقة وتضييع حدود الشريعة وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة، فقول: من ارتكب كبيرة سقطت عدالته وصار متهما بالكذب، وإذا أصر على ما دون الكبيرة كان مثلها في وقوع التهمة وجرح العدالة،

الحرج وتضييع حدود الشرع وإنه مدفوع شرعاً، فاعتبر ما لا يؤدي إلى ذلك وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة وهذا هو الكامل في الاستقامة؛ لأنها لو توقفت الاستقامة على ما هو النهاية فيها وهو الذي يحترز عما لا ينبغي في الشرع من الكبائر والصغائر كلها على وجه لا يوجد منه صغيرة ما بوجه من الوجوه لن يوجد من ألف واحد على هذه الصفة فيتعطل التبليغ الذي هو واجب على كل مسلم، فكان كمال الاستقامة ما سبق ذكره وإذا كان كذلك فقول: من ارتكب كبيرة سقطت عدالته وصار متهما بالكذب؛ لأن وجود العقل والدين لما لم ينزجر صار متهما في النقل، وإذا أصر على ما دون الكبيرة كان ذلك الإصرار مثل الكبيرة في وقوع التهمة وجرح العدالة، وأما من ابتلي بشيء من غير الكبائر وهو الصغائر من غير إصرار فعدل كامل العدالة، وخبره حجة في إقامة الشريعة لما مر أن الوقوف على أقصى العدالة متعذر، والمطلق من العدالة يقع على أكمل الوجهين وهو العدالة الثابتة باجتنب الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر وكذا بترك الأفعال المستخفة كالأكل على الطريق والبول على الطريق وهذه هي العدالة الباطنة يوقف عليها بالنظر في باطن معاملات، فإذا وجد ذلك لا يرتكب ما اعتقده حراماً بدينه وعقله ولا ما يدل على عدم المروءة فكان عدلاً وكان ينبغي أن لا يقبل شهادة مرتكب الصغيرة أصر أو لم يصر؛ لأنه فاسق لخروجه عن الحد المحدود له شرعاً، والفاسق لا يكون عدلاً إلا أن<sup>(١)</sup> في القول بذلك سداً لباب الشهادة أصلاً؛ لأن غير المعصوم لا يتحقق منه التحرز عن الزلات أجمع والتحرز عن الإصرار بالندم والرجوع عنه غير متعذر، والحرج مدفوع شرعاً فقبلت شهادته لذلك.

(١) أن: ساقطة من س.

فأما من ابتلي بشيءٍ من غير الكبائر من غير إصرار فعدلٌ كاملٌ العدالة، وخبره حجةٌ في إقامة الشريعة، والمطلق من العدالة ينصرفُ إلى أكمل الوجهين، فلهذا لم يُجعل خبر الفاسق والمستور حجة

وَقَدْ اضْطُرَبَ فِي الْكِبَائِرِ قَرَوِي ابْنِ عُمَرَ عَنِ أَبِيهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: الشُّرْكُ بِاللَّهِ وَقَتْلُ النَّفْسِ وَقَذْفُ الْمُحْصَنَةِ وَالزُّنَى وَالْفِرَارُ مِنَ الزَّحْفِ وَالسُّحْرُ وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ الْمُسْلِمِينَ وَالْإِلْحَادُ فِي الْحَرَمِ<sup>(١)</sup>.

أي: الظلم في البيت الحرام، من ألد الرجل إذا ظلم في الحرم.

وزاد أبو هريرة رضي الله عنه: أكل الربى<sup>(٢)</sup>.

وزاد علي رضي الله عنه: السرقة وشرب الخمر

وَقِيلَ: الْكَبِيرَةُ مَا كَانَ حَرَامًا مَحْضًا شَرَعَ عَلَيْهَا عُقُوبَةٌ مُحْضَةٌ بِنَصِّ قَاطِعٍ إِمَّا فِي الدُّنْيَا أَوْ فِي الْآخِرَةِ<sup>(٣)</sup>، وَقِيلَ: مَا تَوَعَّدَ الشَّارِعُ عَلَيْهِ بِخُصُوصِهِ.

ولما سبق ذكره من اشتراط العدالة في باب الخير لم نجعل خبر الفاسق حجة لانعدام عدالته ولذلك لم يتحرز عن المعاصي وكذا خبر المستور وهو من لا يعرف انزجاره عن الكبائر ولا ارتكابه إياها.

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: لَمَّا لَمْ يَكُنْ خَبْرُ الْمَسْتُورِ حُجَّةً فَخَبْرُ الْمَجْهُولِ أَوْلَى؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ خَبْرَ الْمَسْتُورِ لَمْ يَرُدْ عَلَيْهِ رَدٌّ مِنَ السَّلْفِ رَحِمَهُمُ اللَّهُ، وَخَبْرُ الْمَجْهُولِ قَدْ رَدَّهُ بَعْضُ السَّلْفِ،

(١) مسند ابن الجعد (ص: ٤٧٧)، برقم (٣٣٠٣).

(٢) عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: «اجتنبوا السبع الموبقات»، قالوا: يا رسول الله وما هن؟ قال: «الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربى، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات». صحيح البخاري (٤/ ١٠)، برقم (٢٧٦٦).

(٣) الجوهرة النيرة على مختصر القدوري (٢/ ٢٣٠).

وقال الشافعي رحمه الله: لما لم يكن خبرُ المستور حجةً، فخيرُ المجهولِ أولى،  
والجوابُ أنّ خبرَ المجهولِ من الصدرِ الأولِ مقبولٌ عندنا على الشرط الذي قلنا  
بشهادة النبي عليه السلام على ذلك القرنِ بالعدالة،

فهو أولى بعدمِ القبولِ من خيرِ المستور<sup>(١)</sup>، والنزاعُ في مثلِ هذا المجهولِ وهو الذي رَدَّه  
بعضُ السلفِ كخبرِ معقلِ بنِ سنانِ في حديثِ بروعِ كما مرَّ ذكرُه والخبرُ الذي قبله السلفُ  
ولم يردْ عليه رَدٌّ منهم هو مقبولٌ بالاتفاق.

والجوابُ لنا عن ذلك أنّ خبرَ المجهولِ من الصدرِ الأولِ وهو القرنُ الأوّلُ والثاني  
والثالثُ مقبولٌ على الشرطِ / س: ١٩٦ / الذي قلنا وهو أنّ لا يكونَ العملُ به سداً لِيَابِ  
القياسِ وأنَّ السلفَ رَوَوْهُ أو شهدُوا له بالصحة، وذلكِ بسببِ شهادةِ النبي ﷺ للقرونِ  
الثلاثةِ بالعدالةِ، ولما كانَ الرجلُ يُكونُ مُزكّيً بتزكيةِ العدلِ في كُلِّ زمانٍ فلأنَّ يكونَ مُزكّيً  
بتزكيةِ النبي ﷺ بالطريقِ الأولى.



(١) ينظر البحر المحيط في أصول الفقه (٦ / ١٥٩).

وأما الإيمان والإسلام فإن تفسيره التصديق والإقرار بالله سبحانه وتعالى كما هو بصفاته وقبول شرائعه وأحكامه، وهو نوعان: ظاهر بنشوته بين المسلمين وثبوت حكم الإسلام بغيره من الوالدين،

## [الإسلام]

قَالَ رَحْمَةُ اللَّهِ: (وَأَمَّا الْإِيمَانُ) إِلَى قَوْلِهِ: (إِنَّهَا تَبِينُ مِنْ زَوْجِهَا)

أقول: مِنَ الشَّرَائِطِ الْأَرْبَعَةِ الْمَذْكُورَةِ هُوَ الْإِسْلَامُ، وَالْإِيمَانُ وَالْإِسْلَامُ عِنْدَنَا وَاحِدٌ، تَفْسِيرُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا التَّصَدِيقُ وَالْإِقْرَارُ بِاللَّهِ تَعَالَى كَمَا هُوَ بِجَمِيعِ صِفَاتِهِ وَأَسْمَائِهِ وَالْإِقْرَارُ بِمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْبَعْثُ بَعْدَ الْمَوْتِ وَالْقَدْرُ خَيْرُهُ وَشَرُّهُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى وَقَبُولُ أَحْكَامِهِ وَشَرَائِعِهِ، وَعَنْ بَعْضِ الْعُلَمَاءِ أَنَّهُ يَقُولُ فِي التَّفَاوُتِ بَيْنَ الْإِيمَانِ وَالْإِسْلَامِ / ج: ١٣ / مَعَ أَنَّ أَصْلَهُمَا وَاحِدٌ. الْإِيمَانُ تَصَدِيقُ الْإِسْلَامِ، وَالْإِسْلَامُ تَصَدِيقُ الْإِيمَانِ.

وَفِيهَا ذَكَرَ نَفِي لِمَذْهَبِ الْمُعْتَزَلَةِ فَإِنَّهُمْ لَا يُثْبِتُونَ صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى حَيْثُ يَقُولُونَ: إِنَّهُ تَعَالَى قَادِرٌ مِنْ غَيْرِ قُدْرَةٍ مُتَكَلِّمٌ مِنْ غَيْرِ كَلَامٍ عَالِمٌ مِنْ غَيْرِ عِلْمٍ وَهَلُمَّ جَرًّا، وَإِنَّهُمْ يَقُولُونَ: الْمَعَاصِي لَيْسَتْ بِقَضَاءِ اللَّهِ تَعَالَى وَقَدْرِهِ كَمَا قَالُوا فِي الْإِرَادَةِ.

ثُمَّ الْإِسْلَامُ نَوْعَانِ: ظَاهِرٌ وَبَاطِنٌ فَالظَّاهِرُ إِنَّمَا يَكُونُ بِوِلَادَتِهِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ وَنَشَأَتِهِ عَلَى طَرِيقِهِمْ وَثُبُوتِ أَحْكَامِ الْإِسْلَامِ عَلَيْهِ بِسَبَبِ غَيْرِهِ مِنَ الْوَالِدِينَ بِطَرِيقِ التَّبَعِيَّةِ، وَالْبَاطِنُ إِنَّمَا يَكُونُ بِالتَّصَدِيقِ وَالْإِقْرَارِ بِاللَّهِ تَعَالَى كَمَا هُوَ بِصِفَاتِهِ وَأَسْمَائِهِ إِلَى آخِرِ مَا سَبَقَ ذِكْرُهُ، وَهَذَا النَّوعُ ثَابِتٌ بِالْبَيَانِ وَذَلِكَ بِأَنْ يَصِفَ اللَّهُ تَعَالَى كَمَا هُوَ بِصِفَاتِهِ وَأَسْمَائِهِ إِذَا اسْتُوصِفَ، لَكِنَّ هَذَا كَمَا لَيْتَ يَتَعَذَّرُ شَرْطُهُ؛ لِأَنَّ مَعْرِفَةَ الْخَلْقِ بِأَوْصَافِ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى جِهَةِ التَّفْسِيرِ مُتَفَاوِتَةٌ، فَإِنَّ النَّاسَ مُتَفَاوِتُونَ فِي ذَلِكَ تَفَاوُتًا ظَاهِرًا، وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَقْدِرُونَ عَلَى تَفْسِيرِ صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَأَسْمَائِهِ تَعَالَى عَلَى الْحَقِيقَةِ حَتَّى إِنْ مَنْ كَانَ أَعْرَفَ بِعِلْمِ الْكَلَامِ كَانَ أَقْدَرَ عَلَى تَفْسِيرِ صِفَاتِهِ تَعَالَى وَأَسْمَائِهِ مِنْ غَيْرِهِ، وَإِنَّمَا شَرَطُ الْكَمَالِ فِيهَا لَا حَرَجَ فِيهِ وَهُوَ أَنْ يَثْبُتَ التَّصَدِيقُ وَالْإِقْرَارُ

وثابت بالبيان بأن يصف الله تعالى كما هو، إلا أن هذا كمال يتعذر شرطه؛ لأن معرفة الخلق بأوصافه على التفسير متفاوتة، وإنما شرط الكمال بما لا حرج فيه وهو أن يثبت التصديق والإقرار بما قلنا إجمالاً وإن عجز عن بيانه وتفسيره،

بما مرَّ على سبيل الإجمال وإن كان عاجزاً عن تفسير ذلك فكان ذكر الأوصاف إجمالاً كافياً لثبوت الإيمان حقيقة.

ولهذا قلنا: إن الواجب أن يستوصف المؤمن فيقال على وجه الاستيفاهم: إن الله تعالى واحد قديم عالم قدير أهور كذلك؟ وأن محمداً رسول الله وجميع ما أنزل الله تعالى عليه حق أهور كذلك؟ فإذا قال: نعم، فقد ظهر كمال إسلامه.

ألا ترى أن النبي ﷺ استوصف عن ذكر الجمل دون التفسير حتى قال للأعرابي الذي شهد بروية الهلال: أتشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله؟ فقال: نعم، فقال ﷺ: الله أكبر، يكفي للمسلمين أحدهم<sup>(١)</sup>. أي: تقبل شهادته، وكان الاستيصاد عن الشيء إجمالاً عادة رسول الله ﷺ، والمطلق من هذا أي: من الاستيصاد يقع على الكامل أيضاً كما مر في غيره، فإنه هو الأصل.

ثم بالاستيصاد أمرنا بالكتاب والسنة أما الكتاب فقولته تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَاْمْتَحِنُوهُنَّ ۗ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ﴾ [المتحة: ١٠] وقد كان الامتحان بالاستيصاد على وجه الإجمال، وأما السنة فإن النبي ﷺ كان يمتحن الأعراب بعد أن يدعوهم إلى الإيمان وذلك كان بالاستيصاد إلا أن يظهر منه أمارات الإسلام كأداء الصلاة بالجماعة فيجب تسليم ذلك له ويحكم بإسلامه ويقوم ذلك مقام الوصف في الحكم بإسلامه، دل على ذلك قوله ﷺ: إذا رأيتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالإيمان<sup>(٢)</sup>.

(١) صحيح ابن خزيمة (٣ / ٢٠٨)، برقم (١٩٢٣) بلفظ: عن ابن عباس قال: جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال: أبصرت الهلال الليلة، فقال: أتشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله؟ قال: نعم قال: قم يا فلان فأذن بالناس فليصوموا غداً.

(٢) سنن الترمذي (٥ / ١٢٨)، برقم (٣٠٩٣) بلفظ: إذا رأيتم الرجل يعتاد المسجد فاشهدوا له بالإيمان.

ولهذا قلنا: إن الواجب أن يُستوصف المؤمنُ فيقال: أهو كذا؟ فإذا قال: نعم، فقد ظهرَ كمالُ إسلامه، ألا ترى أن النبيَّ عليه السلام استوصفَ فيما يُروى عنه عن ذكرِ الجملِ دونَ التفسيرِ، وكان ذلك دأبه صلى الله تعالى عليه وسلم، والمطلقُ من هذا يقعُ على الكاملِ أيضًا، بذلك أمرنا بالكتاب والسنة، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَاْمْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ﴾ [المتحنة: ١٠]،

وقوله ﷺ: مَنْ صَلَّى صَلَاتَنَا وَاسْتَقْبَلَ قِبَلَتَنَا وَأَكَلَ ذَبِيحَتَنَا فَاشْهَدُوا لَهُ بِالْإِيمَانِ (١).

وإنما خُصَّت الصلاةُ بالجماعةِ لِأَنَّهَا مَحْصُوصَةٌ بِشَرِيعَةِ الْإِسْلَامِ فَيَكُونُ فِعْلُهُ ذَلِكَ دَلِيلًا عَلَى قُبُولِهِ مَعَالِمِ الْإِسْلَامِ فَيُحْكَمُ بِإِسْلَامِهِ، وَهَذَا إِذَا صَلَّى الْكَافِرُ بِالْجَمَاعَةِ فَإِنَّهُ يُحْكَمُ بِإِسْلَامِهِ عِنْدَنَا (٢)، بِخِلَافِ مَا إِذَا صَلَّى الْكَافِرُ وَحْدَهُ إِلَى الْكَعْبَةِ فَإِنَّهُ لَا يُحْكَمُ بِإِسْلَامِهِ إِلَّا فِي رِوَايَةٍ عَنِ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ. كَذَا فِي الْأَسْرَارِ.

وبخلافِ ما إذا صامَ الْكَافِرُ أَوْ حَجَّ فَإِنَّهُ لَا يُحْكَمُ بِإِسْلَامِهِ اتِّفَاقًا؛ لِأَنَّ ذَلِكَ لَا يُجْتَنِصُ بِشَرِيعَتِنَا وَأَمَّا مَنْ اسْتَوْصَفَ فَجَهْلٌ ذَلِكَ بِأَنْ لَمْ يَقُلْ: نَعَمْ فَلَيْسَ بِمُؤْمِنٍ.

كَذَا قَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي الْجَامِعِ الْكَبِيرِ فِي الصَّغِيرَةِ بَيْنَ أَبُوَيْنِ مُسْلِمَيْنِ إِذَا بَلَغَتْ فَاسْتَوْصَفَ الْإِسْلَامَ فَلَمْ تَصِفْ أَنَّهَا تَبِينُ مِنْ زَوْجِهَا وَقَدْ حَكَمْنَا بِصِحَّةِ نِكَاحِهَا بِظَاهِرِ إِسْلَامِهَا، ثُمَّ حَكَمَ بِفَسَادِ النِّكَاحِ حِينَ لَمْ تُحْسِنِ أَنْ تَصِفْ، وَجَعَلَ ذَلِكَ رِدَّةً مِنْهَا.

ثم في استيصالها أن يكون على وجه الاستفهام حتى يسهل عليها الجواب.

وهذا إذا لم تُقَرَّ بِالْإِسْلَامِ بَعْدَ مَا عَقَلَتْ فَأَمَّا إِذَا وَصَفَتْ الْإِسْلَامَ بَعْدَ مَا عَقَلَتْ لَا يُحْكَمُ بِكُفْرِهَا.

(١) صحيح البخاري (١ / ٨٧)، برقم (٣٩١) بلفظ: «من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا، وأكل ذبيحتنا

فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله، فلا تخفروا الله في ذمته».

(٢) ينظر: التجريد للقدوري (٢ / ٨٤٩)، أصول السرخسي (١ / ٦١).



وكان النبي عليه السلام يمتحن الأعراب بعد دعوى الإيمان، إلا أن تظهر أمارته، فيجب التسليم له كما قال النبي عليه السلام: (إذا رأيتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالإيمان)، وقال النبي عليه السلام: (من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالإيمان) فاما من استوصف فجهل فليس بمؤمن، كذلك قال محمد في الجامع الكبير في الصغيرة بين أبوين مسلمين إذا لم تصف الإيمان حتى أدركت فلم تصفه أنها تبين من زوجها،

وإن قالت بعد البلوغ: أنا أعرف الإسلام وأقدر على الوصف ولا أصف، قيل: ينبغي أن تبين من زوجها؛ لأنها امتنعت عما هو ركن الإسلام وهو الإقرار باللسان من غير عذر، فتكون مرتدة، كما إذا بلغت عاقلة ولم تصف الإسلام.

وأما إذا قالت: أنا أعقل الإسلام لكن لا أقدر على الوصف اختلفت المشايخ رحمة الله عليهم فيه.

منهم من قال: إنها تبين؛ لأنها لو تركت الوصف مع العلم بذلك تبين فكذلك إذا كانت جاهلة؛ لأن الجهل في دار الإسلام لا يكون غدرًا.

ومنهم من قال: إنها تُعذر في ذلك، فإن السكران إذا تلفظ بالكفر لا يُحكم برده استحساناً وإن عجزه بمعصية فلأن تُعذر ههنا في العجز عن الوصف كان أولى<sup>(١)</sup>.

كذا في الجامع الكبير لقاضي خان رحمه الله.



(١) ينظر المحيط البرهاني في الفقه النعماني (٣/ ١٤٤).

وإذا ثبتت هذه الجملة كان الأعمى والمحدود في القذف والمرأة والعبد من أهل الرواية، وكان خبرهم حجة، بخلاف الشهادات في حقوق الناس؛ لأنها تفتقر إلى تمييز زائد يندم بالعمى، وإلى ولاية كاملة متعدية تنعدم بالترق وتقصُر بالأنوثة وبحد القذف على ما عُرف،

### [خبر الأعمى والمحدود في القذف بعد التوبة والمرأة والعبد]

قَالَ رَحْمَةُ اللَّهِ: (فَإِذَا ثَبِتَ هَذِهِ الْجُمْلَةُ) إِلَى قَوْلِهِ: (وَعَيْرِهَا)

أقول: إِذَا ثَبِتَ الْجُمْلَةُ الْمَذْكُورَةُ مِنْ شَرَايِطِ الرَّايِ وَهِيَ الْعَقْلُ وَالصَّبْطُ وَالْعَدَالَةُ وَالْإِسْلَامُ كَانَ الْأَعْمَى وَالْمَحْدُودُ فِي الْقَذْفِ بَعْدَ التَّوْبَةِ وَالْمَرْأَةُ وَالْعَبْدُ مِنْ أَهْلِ رِوَايَةِ الْأَخْبَارِ، وَكَانَ خَبْرُ هَؤُلَاءِ حُجَّةً فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ؛ لِأَنَّ الشَّرَايِطَ الَّتِي يَبْتَنِي عَلَيْهَا وَجُوبُ قَبُولِ الْحَقِيرِ تَحَقُّقُ فِي حَقِّهِمْ، وَالْعَمَى غَيْرُ قَادِحٍ فِي الْعَدَالَةِ، أَلَا تَرَى أَنَّهُ كَانَ فِي الرَّسْلِ مَنْ ابْتَلَى بِالْعَمَى كَشُعَيْبٍ وَيَعْقُوبَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ وَكَانَ فِي الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ مَنْ ابْتَلَى بِهِ كَابْنِ أُمِّ مَكْتُومٍ وَعَتْبَانَ بْنِ مَالِكٍ، وَفِيهِمْ مَنْ كَفَّ بَصْرَهُ كَابْنَ عَبَّاسٍ وَابْنَ عُمَرَ وَجَابِرَ وَوَائِلَةَ بْنَ الْأَشْجَعِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، وَالْأَخْبَارُ الْمَرْوِيَّةُ عَنْهُمْ مَقْبُولَةٌ وَلَمْ يَشْتَغِلْ أَحَدٌ فِي ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ رَوَوْا فِي حَالَةِ الْبَصْرِ أَمْ بَعْدَ الْعَمَى، وَكَذَا الْأَنْوَةُ لَا تُؤَثِّرُ فِي الرَّوَايَةِ؛ لِأَنَّ الصَّحَابَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ كَانُوا يَرْجِعُونَ إِلَى قَوْلِ عَائِشَةَ وَغَيْرِهَا مِنْ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ ﷺ فِيمَا يُشْكَلُ عَلَيْهِمْ مِنْ أُمُورِ الدِّينِ فَيَعْتَمِدُونَ خَبْرَهُنَّ. وَقَالَ ﷺ: تَأْخُذُونَ ثُلثِي دِينِكُمْ مِنْ عَائِشَةَ (١).

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ إلا في كتب الفقهاء. ينظر أصول السرخسي (١ / ٣٥٤)، المبسوط للسرخسي (٤ / ٢١٣). واشتهر على الألسن بلفظ: «خذوا شطر دينكم عن الحميراء». قال العجلوني: قال الحافظ ابن حجر في تخريج أحاديث ابن الحاجب من إملائه: لا أعرف له إسنادًا، ولا رأيته في شيء من كتب الحديث إلا في النهاية لابن الأثير ذكره في مادة «ح م ر»، ولم يذكر من خرجه، ورأيت في الفردوس بغير لفظه وذكره عن أنس بغير إسناد بلفظ: خذوا ثلث دينكم من بيت الحميراء، وذكره ابن كثير أنه سأل الحافظين المزني والذهبي عنه فلم يعرفاه، وقال السيوطي في الدرر: لم أقف عليه، لكن في الفردوس عن أنس: خذوا ثلث دينكم من بيت عائشة انتهى. وقال الحافظ عماد الدين في تخريج أحاديث مختصر ابن =

فأما هذا فليس من باب الولاية لوجهين: أحدهما أن ما يلزم السامع من خبر المخبر بأمور الدين فإنما يلزمه بالتزامه طاعة الله ورسوله كما يلزم القاضي الفصل والقضاء والسماع بالتزامه لا بإلزام الخصم، والثاني أن خبر المخبر في الدين يلزمه أولاً ثم يتعدى إلى غيره،

وَكَذَا الرَّقُّ لَا يُوَثِّرُ فِي الْخَبْرِ لِمَا صَحَّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يُجِيبُ دَعْوَةَ الْمَمْلُوكِ، وَذَلِكَ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ كَانَ يَعْتمِدُ خَبْرَهُ أَنَّ مَوْلَاهُ أَذِنَ لَهُ، وَاعْتَمَدَ خَبْرَ بَرِيرَةَ قَبْلَ عَتَقِهَا وَبَعْدَهُ، وَاعْتَمَدَ خَبْرَ سَلْمَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حِينَ أَنَاهُ بِصَدَقَةٍ وَهُوَ عَبْدٌ وَأَمَرَ أَصْحَابَهُ بِالْأَكْلِ، ثُمَّ لَمَّا أَنَاهُ بِهَدِيَّةٍ اعْتَمَدَ خَبْرَهُ وَأَكَلَ مِنْهُ كَمَا مَرَّ ذِكْرُهُ، وَذَلِكَ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الْمَمْلُوكَ فِي حُكْمِ قَبُولِ الْخَبْرِ كَالْخَبْرِ وَالْأَنْثَى فِي ذَلِكَ كَالذَّكْرِ.

وَرَوَى الْحَسَنُ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّ الْمَحْدُودَ لَا يَكُونُ مَقْبُولَ الرَّوَايَةِ<sup>(١)</sup>؛ لِأَنَّهُ مَحْكُومٌ عَلَيْهِ بِكَذِبِهِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾ [النور: ١٣] وَالْمَحْكُومُ عَلَيْهِ بِالْكَذِبِ لَا يَكُونُ عَدْلًا، وَمِنْ [شَرْطِ] (٢) كَوْنِ الْخَبْرِ حُجَّةَ الْعَدَالَةِ مُطْلَقًا، بِخِلَافِ الشَّهَادَاتِ فِي حُقُوقِ النَّاسِ لِأَنَّهَا تَحْتَاجُ إِلَى تَمَيِّزٍ زَائِدٍ عَلَى رِوَايَةِ الْأَخْبَارِ وَهُوَ التَّمْيِيزُ بَيْنَ الْمَشْهُودِ وَالْمَشْهُودِ عَلَيْهِ عِنْدَ الْأَدَاءِ وَإِنَّ ذَلِكَ يَنْعَدِمُ بِالْعَمَى وَتَحْتَاجُ إِلَى وِلَايَةٍ كَامِلَةٍ وَهِيَ الْوِلَايَةُ عَلَى الْغَيْرِ لِابْتِنَاءِ الشَّهَادَةِ عَلَيْهَا وَإِنَّهَا تَنْعَدِمُ بِالرَّقِّ؛ لِأَنَّ الرَّقِيقَ لَا وِلَايَةَ لَهُ عَلَى نَفْسِهِ فَعَلَى غَيْرِهِ بِالطَّرِيقِ الْأُولَى، وَتَقْصُرُ الْوِلَايَةُ بِالْأَنْوَةِ بِدَلِيلِ أَنَّهَا لَا تَصْلُحُ لِلْإِمَارَةِ وَالْإِمَامَةِ<sup>(٣)</sup> وَالسُّلْطَنَةِ، وَذَلِكَ لِتُقْصَانِ الْعَقْلِ وَالضَّبْطِ بِزِيَادَةِ النَّسْيَانِ، وَلِهَذَا جَبَرَ ذَلِكَ عَلَيْهَا

= الحاجب: هو حديث غريب جداً، بل هو منكر، سألت عنه شيخنا المزي فلم يعرفه، وقال: لم أقف له على سند إلى الآن، وقال شيخنا الذهبي: هو من الأحاديث الواهية التي لا يعرف لها سند انتهى. قال القاري: لكن في الفردوس من غير إسناد: وخذوا ثلث دينكم من بيت عائشة، لكن معناه صحيح. كشف الخفاء (١/ ٤٣١).

(١) ينظر أصول السرخسي (١/ ٣٥٥).

(٢) ما بين المعقوفين زيادة من أصول السرخسي (١/ ٣٥٥).

(٣) الإمامة: ساقطة من س.

ولا يشترط بمثله قيام الولاية بخلاف الشهادة في مجلس الحكم وقد ثبت عن أصحاب رسول الله رواية الحديث ممن ابتلي بذهاب البصر وقبول رواية النساء والعبيد، ورجوعهم إلى قول عائشة رضي الله عنها، وقبول النبي عليه الصلاة والسلام خبر بريدة وسلمان وغيرهما. والله اعلم.

بِضْمِ الْأُخْرَى إِلَيْهَا، وَكَذَا تَقْصُرُ الْأَنْوْثَةُ بِحَدِّ الْقَذْفِ بِالنَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ [النور: ٤] وَالشَّهَادَةُ مِنْ بَابِ الْوِلَايَةِ، فَأَمَّا مَا (١) سَبَقَ ذِكْرُهُ وَهُوَ رِوَايَةُ الْأَخْبَارِ فَلَيْسَ مِنْ بَابِ الْوِلَايَةِ لِوَجْهَيْنِ:

الْأَوَّلُ أَنَّ الْحَبَرَ لَا يَلْزَمُ أَحَدًا شَيْئًا وَلَكِنَّ السَّامِعَ إِنَّمَا يَلْتَزِمُ خَبْرَهُ بِأُمُورِ الدِّينِ بِسَبَبِ التِّزَامِهِ طَاعَةَ اللَّهِ تَعَالَى وَرَسُولِهِ ﷺ وَاعْتِقَادِهِ أَنَّ الْمُخْبِرَ مُفْتَرَضُ الطَّاعَةِ فَيَلْزِمُهُ الْعَمَلُ بِذَلِكَ، كَالْقَاضِي يَلْزِمُهُ الْفَصْلُ وَالْقَضَاءُ بِسَمَاعِهِ شَهَادَةَ الشَّاهِدِ بِسَبَبِ التِّزَامِهِ وَتَقْلِيدِهِ أَمَانَةَ الْقَضَاءِ لَا بِالْإِزَامِ الْحَقْصِمِ وَالشَّاهِدِ إِبَاهُ، فَإِنَّ كَلَامَ الشَّاهِدِ يَلْزِمُ الْمَشْهُودَ عَلَيْهِ دُونَ الثَّانِي.

الثَّانِي أَنَّ خَبَرَ الْمُخْبِرِ فِي أُمُورِ الدِّينِ يَلْزِمُهُ أَوْلَا ثُمَّ يَتَعَدَّى مِنْهُ حُكْمُ اللُّزُومِ إِلَى غَيْرِهِ مِنَ السَّامِعِينَ وَلَا يُشْتَرَطُ لِمِثْلِ ذَلِكَ قِيَامُ الْوِلَايَةِ، وَهَذَا جَعَلْنَا الْعَبْدَ كَالْحَرِّ فِي الشَّهَادَةِ الَّتِي يَكُونُ فِيهَا التِّزَامُ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي يَكُونُ فِي الْحَبْرِ كَالشَّهَادَةِ عَلَى رُؤْيَةِ هِلَالِ شَهْرِ رَمَضَانَ / س: ١٩٧ / بِخِلَافِ الشَّهَادَةِ فِي مَجْلَسِ الْحُكْمِ فَإِنَّهَا فَإِنَّهَا يَلْزِمُ الْغَيْرَ ابْتِدَاءً.

فَإِنْ قِيلَ: إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا رَوَى حَدِيثًا فِي بَابِ الزَّكَاةِ يَجِبُ أَنْ لَا يُقْبَلَ وَكَذَا الْفَقِيرُ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ لَهُمَا مَالٌ فَلَا يَجِبُ عَلَيْهِمَا فَلَا يَتَعَدَّى إِلَى غَيْرِهِمَا، قُلْنَا يَلْزِمُهُمَا اعْتِقَادُ وَجُوبِهَا عَلَى مَنْ مَلَكَ نِصَابًا وَإِنْ كَانَ لَا يَلْزِمُهُمَا الْأَدَاءُ فَيَتَعَدَّى إِلَى غَيْرِهِ حِينَئِذٍ فَيُقْبَلُ.



## أما المرتبة الثانية

### باب بيان قسم الانقطاع

وهو نوعان: ظاهرٌ وباطن، أما الظاهرُ فالمرسلُ من الأخبار، وذلك أربعة أنواع: ما أرسله الصحابيُّ، والثاني ما أرسله القرنُ الثاني، والثالث ما أرسله العدلُ في كلِّ عصرٍ، والرابع ما أرسل من وجهٍ واتصل من وجهٍ آخر،

### [باب بيان قسم الانقطاع]

### [الانقطاع الظاهر: المرسل]

قَالَ رَحْمَةُ اللَّهِ: (وَأَمَّا الْمَرْتَبَةُ الثَّانِيَّةُ بِأَبْ بَيَانِ قِسْمِ الْانْقِطَاعِ) إِلَى قَوْلِهِ: (فَكَذَلِكَ هَذَا)

أقول: قَدْ سَبَقَ أَنَّ بَابَ بَيَانِ أَقْسَامِ السَّنَةِ أَرْبَعَةٌ أَقْسَامٍ، قِسْمٌ فِي كَيْفِيَّةِ الْاِتِّصَالِ وَقَدْ تَقَدَّمَ الْكَلَامُ عَلَيْهِ بِتَمَامِهِ، وَقِسْمٌ فِي الْانْقِطَاعِ وَهُوَ الَّذِي نَحْنُ بِصَدَدِ بَيَانِهِ / ج: ١٤ / وَإِلَيْهِ أَشَارَ بِقَوْلِهِ: «وَأَمَّا الْمَرْتَبَةُ الثَّانِيَّةُ» أَي: الْقِسْمُ الثَّانِي.

ثُمَّ إِنَّ هَذَا الْقِسْمَ نَوْعَانِ ظَاهِرٌ وَبَاطِنٌ، أَي: انْقِطَاعٌ صُورَةً وَانْقِطَاعٌ مَعْنَى، أَمَّا الْانْقِطَاعُ الظَّاهِرُ فَالْمُرْسَلُ مِنَ الْأَخْبَارِ وَمَا لَيْسَ فِيهِ إِسْنَادٌ، كَمَا إِذَا قِيلَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ.

مَأخُودٌ مِنَ الْإِرْسَالِ وَهُوَ الْإِطْلَاقُ، يُقَالُ: أَرْسَلَ الْبَعِيرَ إِذَا أَطْلَقَهُ، وَالْمُرْسَلُ أَرْبَعَةٌ أَنْوَاعٍ:

الْأَوَّلُ: مَا أَرْسَلَهُ الصَّحَابِيُّ.

وَالثَّانِي: مَا أَرْسَلَهُ الْقَرْنُ الثَّانِي

وَالثَّلَاثُ: وَالثَّلَاثُ مَا أَرْسَلَهُ الْعَدْلُ فِي كُلِّ عَصْرِ، وَذَلِكَ مُرْسَلٌ مِنْ دُونَ الْقُرُونِ الثَّلَاثَةِ.

أما القسم الأول فمقبول بالإجماع وتفسير ذلك أن من الصحابة من كان من  
الفتيان قلت صحبته فكان يروي عن غيره من الصحابة، فإذا أطلق الرواية  
فقال: قال رسول الله عليه السلام، كان ذلك منه مقبولاً، وإن احتمل الإرسال؛  
لأن من ثبتت صحبته لم يحمل حديثه إلا على سماعه بنفسه إلا أن يصرح بالرواية  
عن غيره،

والرابع: ما أرسل من وجه وأسنده من وجه آخر.

أما النوع الأول وهو مرسل الصحابي فمقبول بإجماع العلماء رحمهم الله، وبيان ذلك أن  
من الصحابة رضي الله عنهم من كان من الأحداث الشبان قلت صحبته مع رسول الله ﷺ  
فكان يروي عن غيره من الصحابة فإذا أطلق الرواية فقال: قال رسول الله ﷺ، كان ذلك  
منه مقبولاً محمولاً على السماع من رسول الله ﷺ وإن احتمل الإرسال أي: وإن احتمل أنه  
سمع ذلك من غير رسول الله ﷺ؛ لأن من ثبت صحبته لم يحمل حديثه إلا على سماعه ذلك  
بنفسه من رسول الله ﷺ لصدقه وعدالته، إلا أن يصرح برواية ذلك عن غير النبي ﷺ فلا  
يحمل حينئذ على السماع منه عليه السلام لوجود صريح يخالفه.

وأما مراسيل القرن الثاني والثالث فهي حجة عند علمائنا رحمهم الله (١)، خلافاً للشافعي  
رحمه الله.

والمُرسل فوق المُسنَد وأقوى كذا ذكره عيسى بن إبان رحمه الله لما يأتي تقريره.

وقال الشافعي رحمه الله: لا يقبل مراسيل القرن الثاني والثالث ومن دون هؤلاء إلا إذا  
تأيدت بآية أو سنة مشهورة أو اشتهر العمل بها من السلف أو اتصلت من وجه آخر.

قال: ولهذا قبلت مراسيل سعيد بن المسيب وجعلتها حجة لاني اتبعتها فوجدتها مسانيداً،

(١) ينظر: الفصول في الأصول (٣ / ١٤٥)، وما بعده، أصول السرخسي (١ / ٣٥٩) وما بعدها.

وأما إرسال القرن الثاني والثالث فحجة عندنا، وهو فوق المسند كذلك ذكره عيسى بن أبان، وقال الشافعي رحمه الله: لا يقبل المرسل إلا أن يثبت اتصاله من وجه آخر، ولهذا قبلت مراسيل سعيد بن المسيب؛ لأنني وجدتُها مسانيدًا، وحكى أصحاب مالك بن أنس عنه أنه كان يقبل المراسيل ويعمل بها مثل قولنا.

وَإِذَا كَانَتْ مَرَايِلُهُ مُرْسَلَةً مِنْ وَجْهِ مُسْنَدَةٍ مِنْ وَجْهِ تَرْجِحُ جَانِبَ الْإِسْنَادِ عَلَى جَانِبِ الْإِرْسَالِ؛ لِأَنَّ الْأَوَّلَ نَاطِقٌ وَالثَّانِي سَاكِتٌ، وَالسَّاكِتُ لَا يُعَارِضُ النَّاطِقَ.

وَنَقَلَ بَعْضُهُمْ قَوْلَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ عَلَى غَيْرِ هَذَا الْوَجْهِ وَهُوَ أَنَّ الْحَدِيثَ إِنْ كَانَ أَسْنَدُهُ غَيْرَ الرَّايِ أَوْ أَرْسَلَهُ وَشِيُوخُهَا مُخْتَلَفَةٌ أَوْ عَضَدَهُ قَوْلُ الصَّحَابِيِّ أَوْ أَكْثَرُ الْعُلَمَاءِ أَوْ عُرِفَ أَنَّ الرَّايِ لَا يُرْسَلُ إِلَّا عَنِ عَدْلِ قَبْلَ.

وَحَكَى عَنِ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ رَحِمَهُ اللهُ أَنَّهُ كَانَ يَقْبَلُ الْمَرَايِلَ وَيَعْمَلُ بِهَا وَذَلِكَ مِثْلَ قَوْلِ أَصْحَابِنَا رَحِمَهُمُ اللهُ<sup>(١)</sup>.

اِحْتَجَّ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ عَلَى رَدِّ مَرَايِلِ غَيْرِ<sup>(٢)</sup> سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ بِأَنَّ الْجَهْلَ بِالرَّايِ جَهْلٌ بِصِفَاتِهِ الَّتِي بِهَا تَصِحُّ رِوَايَتُهُ وَهِيَ الْعَقْلُ وَالضَّبْطُ وَالْعَدَالَةُ وَالْإِسْلَامُ؛ لِأَنَّ جَهَالََةَ الذَّاتِ تُوجِبُ جَهَالََةَ الصِّفَاتِ لَا مَحَالَةَ وَجَهَالََةُ الصِّفَةِ تَمْنَعُ صِحَّةَ الرِّوَايَةِ، فَجَهَالََةُ الذَّاتِ وَالصِّفَةِ أَوْلَى أَنْ تَمْنَعَ.

وَإِنَّا نَقُولُ: الدَّلَائِلُ الدَّالَّةُ عَلَى كَوْنِ خَبَرِ الْوَاحِدِ حُجَّةً مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ تَدُلُّ عَلَى كَوْنِ

(١) والقبول قول المعتزلة وكثير من المتكلمين وإحدى الروايتين عن أحمد. ينظر: التبصرة في أصول الفقه (ص: ٣٢٦)، قواطع الأدلة في الأصول (١/ ٣٧٦)، المنحول (ص: ٣٦٤)، التمهيد في أصول الفقه (٣/ ١٣٠ - ١٣١)، الواضح في أصول الفقه (٤/ ٤٢١ - ٤٢٢)، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٢/ ١٢٣).

(٢) غير: ساقطة من س.

احتجَّ المخالف بأنَّ الجهل بالراوي جهلٌ بصفاته التي بها يصحُّ روايته، لكننا نقول: لا بأس بالإرسال، استدلالاً بعمل الصحابة والمعنى المعقول، أما عمل الصحابة فإنَّ أبا هريرة لما روى أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم قال: (من أصبح جنباً فلا صومَ له) فردَّت عائشة رضي الله عنها،

المُرسل من الأخبار حُجَّة، ثُمَّ لَا بَأْسَ بِالْإِرْسَالِ اسْتِدْلَالاً بِعَمَلِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، وَبِالْمَعْنَى الْمَعْقُولِ، أَمَّا عَمَلُ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ فَإِنَّهُ قَدْ ظَهَرَ الْإِرْسَالُ مِنْهُمْ ظُهُوراً لَا يُنْكِرُهُ إِلَّا مُتَعَنِّتٌ، وَذَلِكَ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لَمَّا رَوَى أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: مَنْ أَصْبَحَ جُنْباً فَلَا صَوْمَ لَهُ. رَدَّتْ عَلَيْهِ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا وَأَنْكَرَتْهُ وَقَالَتْ: رَجِمَ اللَّهُ أَبَا هُرَيْرَةَ كَانَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يُصْبِحُ جُنْباً مِنْ غَيْرِ احْتِلَامٍ ثُمَّ يَتِمُّ صَوْمَهُ وَذَلِكَ فِي رَمَضَانَ.

فَذَكَرَ قَوْلَهَا لِأَبِي هُرَيْرَةَ فَقَالَ: هِيَ أَعْلَمُ، حَدَّثَنِي بِهِ الْفَضْلُ بْنُ عَبَّاسٍ<sup>(١)</sup>.

فَقَدْ أَرْسَلَ الرَّوَايَةَ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنْ غَيْرِ سَمَاعٍ مِنْهُ، وَذَلِكَ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الْإِرْسَالَ كَانَ مَعْرُوفاً عِنْدَهُمْ وَإِلَّا لَمَّا أُرْسِلَ.

وَقِيلَ: إِنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مَا سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِلَّا بَضْعَ عَشْرٍ حَدِيثاً، وَقَدْ كَثُرَتْ رِوَايَتُهُ مُرْسِلاً، وَلَمَّا رَوَى ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: لَا رَبِّي إِلَّا فِي النَّسِيئَةِ. فَعُورِضٌ فِي ذَلِكَ بِرَبِّي النَّقْدِ بِقَوْلِهِ ﷺ: الْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ مَثَلًا بِمَثَلٍ يَدَا بَيْدٍ وَالْفَضْلُ

(١) عن الزهري، قال: أخبرني أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام، أن أباه عبد الرحمن، أخبر مروان، أن عائشة، وأم سلمة أخبرتا أن رسول الله ﷺ كان «يدركه الفجر وهو جنب من أهله، ثم يغتسل، ويصوم»، وقال مروان، لعبد الرحمن بن الحارث، أقسم بالله لتقرعن بها أبا هريرة، ومروان، يومئذ على المدينة فقال أبو بكر: فكره ذلك عبد الرحمن، ثم قدر لنا أن نجتمع بزني الحليفة، وكانت لأبي هريرة هنالك أرض، فقال عبد الرحمن: لأبي هريرة إني ذاك لك أمراً ولولا مروان أقسم علي فيه لم أذكره لك، فذكر قول عائشة، وأم سلمة، فقال: كذلك حدثني الفضل بن عباس وهن أعلم. صحيح البخاري (٣ / ٢٩)، برقم (١٩٢٦).



قال: سمعته من الفضل بن عباس، فدل ذلك على أنه كان معروفاً عندهم، ولما روى ابن عباس أن النبي عليه السلام قال: (لا ربي إلا في النسيئة) فعورض في ذلك بربي النقد قال: سمعته من أسامة بن زيد، وقال البراء بن عازب رضي الله عنه: ما كل ما نحدث سمعنا من رسول الله عليه السلام، وإنما حدثنا عنه، لكننا لا نكذب، وأما المعنى فهو أن كلامنا في إرسال من لو أسند عن غيره قبل إسناده ولا يظن به الكذب عليه،

رَبِّي. قَالَ: سَمِعْتُهُ مِنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ (١).

وَقَالَ الْبَرَاءُ بْنُ عَازِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: مَا كُلُّ مَا نَحْدُثُهُ سَمِعْنَاهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ وَإِنَّمَا حُدِّثْنَا عَنْهُ لَكِنَّا لَا نَكْذِبُ (٢).

وَفِي رِوَايَةٍ: وَإِنَّمَا كَانَ يَحْدُثُ بَعْضُنَا بَعْضًا وَلَكِنَّا لَا نَكْذِبُ.

وَكَثُرَتْ رِوَايَةٌ مِنْ بَعْدِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ مُرْسَلًا كَالْحَسَنِ وَسَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ وَابْنِ سِيرِينَ وَالْأَعْمَشِ رَحِمَهُمُ اللَّهُ.

ثُمَّ رِوَايَةٌ هَؤُلَاءِ الْكِبَارِ مُرْسَلًا إِمَّا إِنْ كَانَ بِإِعْتِبَارِ سَمَاعِهِمْ مِمَّنْ لَيْسَ بِعَدَلٍ عِنْدَهُمْ أَوْ بِإِعْتِبَارِ سَمَاعِهِمْ مِنْ عَدَلٍ مَعَ اعْتِقَادِهِمْ أَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ بِحُجَّةٍ أَوْ اعْتِقَادِهِمْ أَنَّ الْمُرْسَلَ حُجَّةٌ، كَالْمُسْنَدِ، وَالْأَوَّلُ بَاطِلٌ فَإِنَّ مَنْ يَسْتَجِيزُ الرَّوَايَةَ عَمَّنْ يَعْرِفُهُ أَنَّهُ غَيْرُ عَدَلٍ لَا يُعْتَمَدُ عَلَى رِوَايَتِهِ لَا مُرْسَلًا وَلَا مُسْنَدًا، وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُظَنَّ بِهِمْ هَذَا، وَالثَّانِي بَاطِلٌ أَيْضًا؛ لِأَنَّهُ قَوْلٌ بِأَتَمِّهِمْ كَتَمُوا

(١) عن عمرو بن دينار، أن أبا صالح الزيات، أخبره أنه سمع أبا سعيد الخدري رضي الله عنه، يقول: «الدينار بالدينار، والدرهم بالدرهم»، فقلت له: فإن ابن عباس لا يقوله، فقال أبو سعيد: سألته فقلت: سمعته من النبي ﷺ، أو وجدته في كتاب الله؟ قال: كل ذلك لا أقول، وأنتم أعلم برسول الله ﷺ مني ولكن أخبرني أسامة: أن النبي ﷺ، قال: «لا ربي إلا في النسيئة». صحيح البخاري (٧٤ / ٣) برقم (٢١٧٨).

(٢) الفصول في الأصول (٣ / ١٥٠).

فلأن لا يظنَّ به الكذب على رسول الله عليه السلام أولى، والمعتادُ من الأمرِ أن العدلَ إذا وضَحَ له الطريقُ واستبان له الإسناد طوى الأمرَ وهزم عليه فقال: قال رسول الله عليه السلام، وإذا لم يتضح له الأمرُ نَسَبَهُ إلى من سمعه لتحمله ما تحمل عنه، فعمد أصحابُ ظاهرِ الحديثِ فردوا أقوى الأمرين، وفيه تعطيلُ كثيرٍ من السنن، إلا أنا أخرناه مع هذا عن المشهور؛ لأن هذا ضربُ مزيةٍ للمراسيلِ بالاجتهاد، فلم يجز النسخُ بمثله بخلاف المتواترِ والمشهور،

مَوْضِعَ الْحُجَّةِ بِتَرْكِ الْإِسْنَادِ مَعَ عِلْمِهِمْ أَنَّ الْحُجَّةَ لَا تَقُومُ بِدُونِهِ، فَتَعَيَّنَ الثَّالِثُ وَهُوَ أَنَّهُمْ اعْتَقَدُوا أَنَّ الْمُرْسَلِ حُجَّةٌ.

وَأَمَّا الْمَعْنَى الْمَعْقُولُ فَهُوَ أَنَّ كَلَامَنَا فِي إِسْرَالٍ مَنْ لَوْ أَسْنَدَ عَنْ غَيْرِهِ أَي: أَسْنَدَ وَرَوَى عَنْ غَيْرِهِ - بِتَضْمِينِ الْإِسْنَادِ مَعْنَى الرَّوَايَةِ وَتَعْدِيَّتِهِ بِكَلِمَةٍ عَنْ - قَبْلَ إِسْنَادِهِ وَلَا يُظَنَّ بِهِ الْكُذْبُ عَلَى ذَلِكَ الْغَيْرِ فَلَا يُظَنَّ بِهِ الْكُذْبُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ أَوْلَى.

ثُمَّ الْمُعْتَادُ مِنْ أَمْرِ الْحَدِيثِ هُوَ أَنَّ الْعَقْلَ إِذَا وَضَحَ لَهُ طَرِيقَ الْإِتِّصَالِ وَاسْتَبَانَ لَهُ إِسْنَادُ الرَّوَايَةِ بِأَنَّهُ سَمِعَهُ بِطَرِيقِ طَوِيِ الْإِسْنَادِ وَعَزَمَ عَلَيْهِ أَي: اعْتَمَدَ عَلَى الْإِسْرَالِ فَإِنَّ طَوِيِ الْإِسْنَادِ هُوَ الْإِسْنَادُ، فَقَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ. مِنْ غَيْرِ إِسْنَادٍ تَيَقَّنَا بِهِ، وَإِذَا لَمْ يَتَّضِحْ لَهُ أَمْرُ الْإِسْنَادِ عَلَى وَجْهِ لَا يَبْقَى فِيهِ شُبْهَةٌ بِأَنَّ مَا سَمِعَهُ بِطَرِيقٍ وَاحِدٍ ذَكَرَهُ مُسْنَدًا وَنَسَبَهُ إِلَى مَنْ سَمِعَ مِنْهُ الْحَدِيثَ لِيَتَحَمَّلَ الرَّاوِي الثَّانِي عِنْدَ رِوَايَتِهِ مَا حَمَلَهُ رِوَايَةُ لِيَكُونَ الْعُهْدَةُ عَلَى رَاوِيهِ لَا عَلَيْهِ؛ لِيَقُولَ عِنْدَ ظُهُورِ الزَّيْفِ وَالطَّعْنِ: الْعُهْدَةُ عَلَى الرَّاوِي لَا عَلَيَّ، فَإِنَّهُ أَخْبَرَنِي هَكَذَا.

فَقَصَدَ أَصْحَابُ ظَاهِرِ الْحَدِيثِ فَرَدُّوا أَقْوَى الْأَمْرَيْنِ وَهُوَ الْمُرْسَلُ؛ لِأَنَّهُ أَقْوَى مِنَ الْمُسْنَدِ عَلَى مَا مَرَّ تَقْرِيرُهُ آنِفًا، وَفِي ذَلِكَ الرَّدِّ تَعَطُّيلُ كَثِيرٍ مِنَ السُّنَنِ فَإِنَّ الْمُرْسِلَ مِنْهَا كَثِيرَةٌ.

فَإِنْ قِيلَ: إِذَا كَانَ الْمُرْسَلُ فَوْقَ الْمُسْنَدِ عَلَى مَا ذَكَرْتُمْ يَنْبَغِي أَنْ يَجُوزَ النَّسْخُ بِالْمُرْسَلِ كَمَا يَجُوزُ بِالْخَبَرِ الْمَشْهُورِ عِنْدَكُمْ قُلْنَا: إِنَّ هَذَا نَوْعٌ مِنْ مَزِيَّةٍ ثَبَتَ لِلْمُرْسَلِ بِالْاجْتِهَادِ وَهُوَ أَنَّهُ إِذَا

فأما قوله إن الجهالة تُنافي شروط الحجة فغلط؛ لأن الذي أرسل إذا كان ثقة يُقبل إسناده لم يَتَّهَمُ بالغفلة عن حال من سكت عن ذكره، وإنما علينا تقليد من عرفنا عدالته لا معرفة ما أهتمه، ألا ترى أنه إذا أتني على من أسند إليه خيراً ولم يعرفه بما يقع لنا العلمُ به صححت روايته، فكذلك هذا، وأما إرسال من دون هؤلاء فقد اختلف فيه، فقال بعض مشايخنا: يُقبل إرسال كل عدلٍ، وقال بعضهم: لا يُقبل، أما وجه القول الأول فما ذكرنا،

أسند الحديث إلى من سمعه يُقبل بالإجماع ولا يُظنُّ به الكذب عليه إلى آخر ما مرَّ ذكره، وهذا اجتهاد فتكون هذه المزية والقوة نظير قوة تثبت بالقياس، وبمثل ذلك لا يجوز النسخ ولا الزيادة على كتاب الله تعالى، فلهذا أخرجنا المرسل عن المشهور، بخلاف الخبر المتواتر والمشهور فإن مزيتهما لم تثبتا بالاجتهاد والقياس بل بمعنى في أنفسهما وهو قوة الاتصال برسول الله ﷺ، والحديث إنما صار حجة بالاتصال.

وأما قول المخالف إن الجهل بالراوي جهل بصفاته إلى آخره فغير مستقيم؛ لأن المرسل إذا كان ثقة مقبول الإسناد لاتصافه بصفة العدالة لم يَتَّهَمُ بالغفلة عن صفات من سكت عن ذكره، وإنما يجب علينا تقليد من عرفنا عدالته، ولا يجب علينا معرفة ما أهتمه، ألا ترى أنه إذا أتني الراوي خيراً على من أسند الخبر إليه فقال: حدَّثني العدلُ الثقة أو نحو ذلك ولم يعرف ذلك المحدث بشيء من الأشياء التي يقع لنا العلم بسببها أن مراده من هذا الذي ذكره من هو صححت روايته؛ لأن عدالة المثني دليل على عدالة المثني عليه، فكذلك هذا؛ لأن المعرفة بصفات الراوي ثابتة بدليلها وهو عدالة من روي عنه.

قال رحمه الله: (وأما إرسال من دون هؤلاء) إلى قوله: (في تنزيل كل دليل منزلة)

أقول: إرسال من دون القرون الثلاثة مختلف فيه بين مشايخنا رحمهم الله فقال بعضهم: نقبل إرسال كل عدلٍ، وقال بعضهم: لا نقبل.

وأما الثاني فلأن الزمان زمان فسق فلا بد من البيان، إلا أن يروي الثقات مرسله كما رَووا مسنده، مثل إرسال محمد بن الحسن وأمثاله، وأما الفصل الأخير فقد ردَّ بعض أهل الحديث الاتصال بالانقطاع، وعامتهم على أن الانقطاع يجعل عفوًا بالاتصال من وجه آخر،

وَجِهُ الْقَوْلِ الْأَوَّلِ مَا سَبَقَ بَيَانُهُ مِنَ الْاسْتِدْلَالِ بِعَمَلِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَبِالْمَعْنَى الْمَعْقُولِ، وَوَجِهُ الْقَوْلِ الثَّانِي أَنَّ الزَّمَانَ زَمَانٌ فَسَقِيَ فَلَا بُدَّ مِنْ بَيَانِ الرَّاويِ إِلَّا أَنْ يَرَوِيَ الثُّقَاتِ مُرْسَلٌ هَذَا الرَّاويِ كَمَا رَوَوْا مَسْنَدَهُ لِعَدَائَتِهِ / س: ١٩٨ / فَحِينَئِذٍ تُقْبَلُ؛ لِأَنَّ نَقْلَ الثُّقَاتِ عَنْهُ تَعْدِيلٌ مِنْهُمْ إِيَّاهُ، وَذَلِكَ كَمَا رَسَّالَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ وَأَمْثَالِهِمْ رَحِمَهُمُ اللَّهُ مِنَ الْمَشْهُورِينَ بِالْعِلْمِ قَالَ الْإِمَامُ شَمْسُ الْأَيْمَةِ السَّرْحَسِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ<sup>(١)</sup>: وَأَصَحُّ الْأَقْوَالِ فِي هَذَا مَا قَالَهُ أَبُو بَكْرِ الرَّازِيُّ أَنَّ مُرْسَلًا مَنْ كَانَ مِنَ الْقُرُونِ الثَّلَاثَةِ حُجَّةً مَا لَمْ يُعْرَفْ مِنْهُ الرَّوَايَةُ مُطْلَقًا عَمَّنْ لَيْسَ بِعَدْلٍ ثِقَةٌ.

وَمُرْسَلٌ مَنْ كَانَ بَعْدَهُمْ لَا يَكُونُ حُجَّةً إِلَّا مَنْ اشتهر بأنه لَا يَرَوِي إِلَّا عَمَّنْ هُوَ عَدْلٌ ثِقَةٌ؛ لِأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ شَهِدَ لِلْقُرُونِ الثَّلَاثَةِ بِالصُّدْقِ وَالْحَيْرِيَّةِ / ج: ١٥ / فَكَانَتْ عَدَالَتُهُمْ ثَابِتَةً بِتِلْكَ الشَّهَادَةِ مَا لَمْ يَتَّبِعْ خِلافَهُ، وَشَهِدَ عَلَى مَنْ بَعْدَهُمْ بِالْكَذْبِ لِقَوْلِهِ: ثُمَّ يَفْشُو الْكَذْبُ.

فَلَا تُثْبِتُ عَدَالَتُهُ مَنْ كَانَ فِي زَمَنِ شَهِدَ عَلَى أَهْلِهِ بِالْكَذْبِ إِلَّا بِرِوَايَةٍ مَنْ كَانَ مَعْلُومَ الْعَدَالَةِ لَا يَرَوِي إِلَّا عَنِّ عَدْلٍ.

وَأَمَّا الْفَصْلُ الْأَخِيرُ أَي: النَّوعُ الرَّابِعُ وَهُوَ مَا أُرْسِلَ مِنْ وَجْهِ وَأُسْنِدَ مِنْ وَجْهِ آخَرَ فَقَدْ اختلف أصحاب الحديث فيه فمنهم من ردَّ الاتصال والإسناد فيه بالانقطاع من وجه، وكان هذا القائل جعل الانقطاع بسكوت راوي الفرع عن تسمية راوي الأصل دليل الجرح

(١) أصول السرخسي (١ / ٣٦٣).

وأما الانقطاع الباطن فنوعان: انقطاع بالمعارضة، وانقطاع لنقصان وقصور في الناقل، إما الأول فإنما يظهر بالعرض على الأصول، فإذا خالف شيئاً من ذلك كان مردوداً منقطعاً وذلك أربعة أوجه أيضاً: ما خالف كتاب الله،

فيه وإذا استوى الموجب للعدالة والموجب للجرح يغلب الجرح؛ لكونه مقدماً على التعديل، وأكثرهم على أن هذا النوع حجة لوجود الاتصال فيه بطريق واحد، ويجعل الانقطاع عفواً بالاتصال من وجه آخر لكونه ساكناً عن الراوي وحاله، وفي طريق الاتصال بيان له ولا معارضة بين الساكيت والناطق فيعتبر فيه طريق الاتصال لا الانقطاع<sup>(١)</sup>.



(١) ينظر شرح التبصرة والتذكرة ألفية العراقي (١/ ٢٠٧-٢١٢).

والثاني ما خالف السنة المعروفة، والثالث ما شد من الحديث فيما اشتهر من  
الحوادث وعم به البلوى فورد مخالفا للجماعة، والرابع أن يعرض عنه الأئمة من  
أصحاب النبي عليه السلام،

### [الانقطاع الباطن قسمان]

وَأَمَّا النَّوعُ الثَّانِي مِنَ الْانْقِطَاعِ وَهُوَ الْانْقِطَاعُ الْبَاطِنُ فَيَنْقَسِمُ قِسْمَيْنِ انْقِطَاعٌ بِدَلِيلٍ  
مُعَارِضٍ وَانْقِطَاعٌ لِنَقْصَانٍ فِي حَالِ الرَّأْيِ، أَمَّا الْأَوَّلُ فَإِنَّمَا يَظْهَرُ بِالْعَرَضِ عَلَى الْأَصُولِ فَإِذَا  
خَالَفَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ كَانَ مُنْقَطِعًا مَرْدُودًا، [وذلك] <sup>(١)</sup> على أربعة أوجه كما مرسل:

الأول أن يكون مخالفاً لكتاب الله تعالى.

الثاني أن يكون مخالفاً للسنة المشهورة.

الثالث أن يكون حديثاً شاذاً فيما اشتهر من الحوادث ويعم به البلوى فورد مخالفاً لجماعة  
الصحابة رضي الله عنهم.

الرابع أن يكون حديثاً أعرض عنه الأئمة من الصحابة رضي الله عنهم بأن ظهر منهم  
الاختلاف في تلك الحادثة ولم يجز بينهما الحاجة بذلك الحديث.

أَمَّا الْوَجْهُ الْأَوَّلُ فَإِنَّهُ لَا يَكُونُ حُجَّةً؛ لِأَنَّ الْكِتَابَ ثَابِتٌ بَيِّنٌ فَلَا يُتْرَكُ ذَلِكَ بِمَا فِيهِ  
شُبْهَةٌ وَهُوَ الْحَدِيثُ الْمُخَالَفُ لِلْكِتَابِ، وَيَسْتَوِي فِي ذَلِكَ الْعَامُّ وَالْخَاصُّ وَالظَّاهِرُ وَالنَّصُّ مِنَ  
الْكِتَابِ؛ لِأَنَّ الْعَامَّ عِنْدَنَا يُوجِبُ الْحُكْمَ فِيمَا يَتَنَاوَلُهُ قَطْعاً كَالْخَاصِّ، وَكَذَا النَّصُّ وَالظَّاهِرُ  
مِنَ الْكِتَابِ سَوَاءً؛ لِأَنَّ مَتْنَهَا ثَابِتٌ بَيِّنٌ وَفِي مَتْنِ الْحَدِيثِ شُبْهَةٌ لِاحْتِمَالِ النُّقْلِ بِالْمَعْنَى،  
وَقَوَامِ الْمَعْنَى بِالْمَتْنِ، فَيَسْتَعْلَبُ بِالرَّجِيحِ أَوْلَا مِنْ حَيْثُ الْمَتْنُ، وَهَذَا قُلْنَا: إِنَّ الْعَامَّ مِنَ الْكِتَابِ

(١) ما بين المعقوفين في النسختين: وذ.

إما الأول فلأن الكتاب ثابتٌ بيقينٍ فلا يُتركُ بها فيه شبهةٌ ويستوي في ذلك الخاصُّ والعامُّ والنصُّ والظاهرُ حتى إنَّ العامَّ من الكتابِ لا يخصُّ بخبر الواحدِ عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله،

لا يجوزُ تخصيصُه ابتداءً بخبر الواحدِ عندنا إذا كانَ العامُّ لم يُخصَّ بِحُجَّةٍ قَطْعِيَّةٍ، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ [آل عمران: ٩٧]؛ لِأَنَّهُ عَامٌّ لَمْ يَثْبُتْ خُصُوصِيَّتُهُ فَلَا يَجُوزُ تَخْصِيصُهُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ [...] <sup>(١)</sup> عِنْدَنَا، خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ فَإِنَّ عِنْدَهُ يَجُوزُ تَخْصِيصُ الْعَامِّ ابْتِدَاءً بِخَبَرِ الْوَاحِدِ، وَكَذَا لَا يُزَادُ عَلَى الْكِتَابِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ عِنْدَنَا؛ لِأَنَّ الزِّيَادَةَ عَلَى النَّصِّ نَسْخٌ، وَالنَّسْخُ لَا يَثْبُتُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ، وَكَذَا لَا يُتْرَكُ الظَّاهِرُ مِنَ الْكِتَابِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ عِنْدَ الْمُعَارِضَةِ.

وَإِنْ كَانَ خَبَرُ الْوَاحِدِ نَصًّا وَالْكِتَابُ ظَاهِرًا كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩] فَإِنَّهُ يَتَمَيَّزُ جَوَازَ الطَّوَّافِ بِغَيْرِ طَهَارَةٍ، وَهُوَ لَيْسَ بِنَصٍّ فِي هَذَا؛ لِأَنَّ سَوَاقَهُ لِفَرْضِ الطَّوَّافِ لَا لِجَوَازِهِ بِغَيْرِ الطَّهَارَةِ أَوْ بِالطَّهَارَةِ، فَكَانَ ظَاهِرًا لَا نَصًّا ثُمَّ لَمْ يُتْرَكْ هَذَا الظَّاهِرُ بِالنَّصِّ مِنَ الْحَدِيثِ وَهُوَ <sup>(٢)</sup> قَوْلُهُ ﷺ: الطَّوَّافُ بِالْبَيْتِ صَلَاةٌ. فَإِنَّ سَوَاقَهُ لِيَبَانِ اشْتِرَاطِ الطَّهَارَةِ فِي الطَّوَّافِ كَمَا فِي الصَّلَاةِ، وَكَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦] مَعَ حَدِيثِ التَّسْمِيَةِ فِي الوُضُوءِ وَكَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَسْكِنُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِّنْ وُجْدِكُمْ﴾ [الطلاق: ٦] مَعَ حَدِيثِ فَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ.

وَكَذَا لَا يَنْسَخُ الْكِتَابُ وَإِنْ كَانَ نَصًّا، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمَتْنَ أَصْلٌ وَالْمَعْنَى فَرْعٌ لِكُونَ الْمَعْنَى مُسْتَفَادًا مِنَ الْمَتْنِ وَمَبْنِيًّا عَلَيْهِ وَمَتْنُ الْكِتَابِ فَوْقَ مَتْنِ الْحَدِيثِ؛ لِأَنَّ مَتْنَ الْكِتَابِ ثَابِتٌ بِيَقِينٍ وَمَتْنُ الْحَدِيثِ لَا يَنْفَكُ عَن شُبْهَةٍ لِاحْتِمَالِ النُّقْلِ بِالْمَعْنَى، وَقَوَامُ الْمَعْنَى بِالْمَتْنِ فَوَجَبَ التَّرْجِيحُ

(١) ما بين المعقوفين في س: بخبر الواحد. وهو تكرار.

(٢) هو: ساقطة من س.

ولا يُزادُ على الكتابِ بخبرِ الواحدِ عندنا ولا يُتركُ الظاهرُ من الكتابِ ولا يُنسخُ  
بخبرِ الواحدِ وإن كان نصًّا؛ لأنَّ المتنَّ أصلٌ والمعنى فرعٌ له، والمتنُّ من الكتابِ فوقَ  
المتنِّ من السنَّةِ لثبوته ثبوتًا بلا شبهةٍ فيه فوجبَ الترجيحَ به قبلَ المصيرِ إلى المعنى،  
وقد قال النبيُّ عليه السلام: (تكثرُ لكم الأحاديثُ من بعدي،

بِالْمَتْنِ قَبْلَ أَنْ يُصَارَ إِلَى الْمَعْنَى وَيُقَالُ إِنَّ النَّصْرَ رَاجِعٌ عَلَى الظَّاهِرِ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى.

وَقَدْ قَالَ ﷺ: يَكْثُرُ لَكُمْ الْحَدِيثُ مِنْ بَعْدِي فَإِذَا رُوِيَ لَكُمْ عَنِّي حَدِيثٌ فَأَعْرِضُوهُ عَلَى  
كِتَابِ اللَّهِ، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ (١) فَأَقْبَلُوهُ وَمَا خَالَفَهُ فَرُدُّوهُ (٢).

فَإِنْ قِيلَ: كَيْفَ يَصِحُّ الْاِحْتِجَاجُ بِهَذَا الْحَدِيثِ وَهُوَ مُخَالِفٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ  
الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧] قُلْنَا: الْجَوَابُ عَنْ هَذَا مِنْ وَجْهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ نَزَلَتْ فِي فِعْلِ النَّبِيِّ ﷺ فِي قِسْمَةِ الْغَنَائِمِ، أَي: مَا أَعْطَاكُمْ الرَّسُولُ مِنَ  
الْغَنَائِمِ فَأَقْبَلُوهُ، وَكَلَامُنَا فِي الْأَقْوَالِ لَا فِي الْأَفْعَالِ، فَلَا تَقَعُ الْمُخَالَفَةُ بَيْنَ الْحَدِيثِ وَالْكِتَابِ.

وَالثَّانِي أَنَّ كَلَامَنَا فِيْمَا لَمْ يَثْبُتْ أَنَّهُ مِمَّا آتَانَا الرَّسُولُ بِهِ مُطْلَقًا، حَتَّى إِذَا ثَبَتَ ذَلِكَ قَطْعًا لَمْ  
يُعْمَلْ بِهَذَا الْحَدِيثِ كَمَا فِي حَقِّ الْمُتَوَاتِرِ، وَكَمَا فِي حَقِّ السَّامِعِ مِنْ فِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ.

وَلِذَلِكَ نَقُولُ: إِنَّهُ لَا يُقْبَلُ خَبْرُ الْوَاحِدِ فِي نَسْخِ الْكِتَابِ، وَيُقْبَلُ فِيْمَا لَيْسَ فِي كِتَابِ  
اللَّهِ تَعَالَى عَلَى وَجْهِهِ لَا يَنْسَخُ الْكِتَابَ، وَذَلِكَ مِثْلَ خَبْرِ وَجُوبِ التَّرْتِيبِ فِي آخِرِ الْوَقْتِ،

(١) اسم الجلالة سقط من س.

(٢) سنن الدارقطني (٥ / ٣٧٢)، برقم (٤٤٧٦)، بلفظ: «إنها تكون بعدي رواة يروون عني الحديث فاعرضوا حديثهم على القرآن فما وافق القرآن فخذوا به، وما لم يوافق القرآن فلا تأخذوا به». قال البيهقي: الحديث الذي روي في عرض الحديث على القرآن باطل لا يصح. قال: وهو ينعكس على نفسه بالبطلان، فليس في القرآن دلالة على عرض الحديث على القرآن. تذكرة المحتاج إلى أحاديث المنهاج (ص: ٣١).



فإذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى، فما وافق كتاب الله تعالى فاقبلوه، وما [خالفه] <sup>(١)</sup> فرُدُّوه) فلذلك نقول: إنه لا يقبل خبر الواحد في نسخ الكتاب، ويقبل فيما ليس من كتاب الله على وجه لا ينسخه، ومن ردَّ أخبار الأحاد فقد أطل الحجة فوقع في العمل بالشبهة وهو القياس أو استصحاب الحال الذي ليس بحجة أصلاً،

فإنه لو <sup>(٢)</sup> لم يسقط الترتيب يلزم منه نسخ الكتاب؛ إذ الكتاب يقتضي جواز الوقيية في وقتها، ومثل تعيين الفاتحة في الأوليين بخير الواحد فإنه وإن لم يكن ذلك في الكتاب ولكن لا ينسخ ذلك الخبر ما في الكتاب وهو مطلق القراءة، فإن جواز الصلاة بمطلق القراءة ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى: ﴿فَاقرءوا ما تيسر من القرآن﴾ [المزمل: ٢٠].

وإذا ثبت ما ذكرنا ثبت أن المرسل من الأخبار حجة لما ذكرنا، ولكونه من أخبار الأحاد وإنها حجة لما سبق بيانه، فمن ردَّ أخبار الأحاد فقد أطل الحجة الدالة على قبولها من الكتاب والسنة والمعقول كما مرَّ ذكرها، وإذا أطلها فوقع في العمل في الشبهة وهو العمل بالقياس عند انعدام خبر متواتر أو مشهور أو العمل باستصحاب الحال الذي ليس بحجة أصلاً للاستحراق، ومن عمل بأخبار الأحاد على مخالفة الكتاب ونسخ الكتاب بها فقد أطل اليقين؛ إذ الكتاب ثابت يقيناً.

والأول وهو العمل بما فيه شبهة، وترك العمل بما هو حجة فتح باب الجهل؛ إذ العمل بما ليس بحجة كاستصحاب الحال عمل بما يؤول إلى الجهل وكذا فتح باب الإلحاد؛ لأنه ميل عن العمل بالحجة إلى العمل بغير الحجة وهو المعنى بالإلحاد.

والثاني وهو العمل بالأحاد مطلقاً من غير العرض على الأصول فتح باب البدعة؛ لأنه

(١) ما بين المعقوفتين في المطبوع: خالفوه.

(٢) لو ساقطة من س.

ومن عملٍ بالآحادِ على مخالفةِ الكتابِ ونسخه فقد أبطَلَ اليقينَ، والأوَّلُ فتحُ بابِ الجهلِ والإلحادِ، والثاني فتحُ بابِ البدعةِ. وإنما سواءُ السبيلِ فيما قاله أصحابنا في تنزيلِ كلِّ منزلته،

يُؤدِّي إلى العملِ بالآحادِ على وجهٍ يُوجبُ مخالفةَ الكتابِ وإلى تأويلِ الأصولِ بهوائهم وذلك بدعةٌ وضلالةٌ؛ لأنَّهُ جعلَ المتبوعَ تبعاً والتبعَ متبوعاً، وذلك نقضُ الأصولِ وعكسُ المعقولِ، أمَّا الأوَّلُ فمثلُ حديثِ القهقهةِ وحديثِ الترتيبِ في الصلاةِ فإنه لم يعملِ بهما الشافعي رحمةُ الله، وحديثِ أكلِ الناصبيِ في الصَّومِ لم يعملِ بهما مالكٌ رحمةُ الله، بل عملاً باستصحابِ الحالِ.

وَأَمَّا الثَّانِي فَمِثْلُ مَا تَعَقَّلْتَ الْمَشْبَهُ بِقَوْلِهِ ﷺ: إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ<sup>(١)</sup>.

وَيَقُولُهُ: أَسَأَلُكَ بِمَعْقَدِ الْعِزِّ مِنْ عَرْشِكَ<sup>(٢)</sup>.

وَبِقَوْلِهِ: إِنَّ الْجَبَّارَ لَيَضَعُ قَدَمَهُ فِي النَّارِ<sup>(٣)</sup>.

وَإِنَّهُ لَيَضْحَكُ إِلَى أَوْلِيَائِهِ حَتَّى تَبْدُو نَوَاجِذَهُ<sup>(٤)</sup>.

(١) صحيح مسلم (٤ / ٢٠١٧)، كتاب البر والصلة والآداب - باب النهي عن ضرب الوجه، برقم

(٢٦١٢)، بلفظ: «إذا قاتل أحدكم أخاه، فليجنب الوجه، فإن الله خلق آدم على صورته».

(٢) هو جزء من حديث طويل، وهو بلفظ: «...اللهم إني أسألك بمعاقد العز من عرشك...» قال الهيثمي

في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (١٠ / ١٢٥): رواه الطبراني، وإسناده حسن.

(٣) صحيح البخاري (٦ / ١٣٨)، برقم (٤٨٤٨)، كتاب تفسير القرآن - باب قوله: {وتقول هل من مزيد}

بلفظ: «يلقى في النار وتقول: هل من مزيد، حتى يضع قدمه، فتقول: قط قط»، صحيح مسلم (٤ / ٢١٨٦)،

برقم (٢٨٤٦) كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها - باب النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء،

بلفظ: «تجاجت النار، والجنة، فقالت النار: أوثرت بالمتكبرين، والمتجبرين، وقالت الجنة: فما لي لا

يدخلني إلا ضعفاء الناس، وسقطهم، وعجزهم، فقال الله للجنة: أنت رحمتي أرحم بك من أشياء من

عبادي، وقال للنار: أنت عذابي أعذب بك من أشياء من عبادي، ولكل واحدة منكم ملؤها، فأما النار فلا

تمتلي، فيضع قدمه عليها، فتقول: قط قط فهنالك تمتلي ويزوي بعضها إلى بعض»

(٤) لم أقف عليه فيما بين يدي من كتب الأثر، سوى ما ذكره في شرح المقاصد في علم الكلام (٢ / ٦٧) من =

ومثال هذا مسُّ الذكرِ أنه يُخالفُ الكتاب؛ لأنَّ الله تعالى مدَّحَ المتطهرينَ بالاستنجاء بقوله تعالى: ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا﴾ [التوبة: ١٠٨]، والمستنجي يمسُّ ذكره، وهو بمنزلة البولِ عند من جعله حدثاً،

في إثبات التشبيه من غير عرض هذه الأحاد من الأخبار على الآية المحكِّمة التي تُوجبُ نفي التشبيه بوجه من الوجوه، وإذا كان كذلك فلا تُقبل هذه الأخبار لكونها مخالفةً للإياتِ المحكِّمة والدلائل العقلية.

على أن هذه الأخبار تأويلات على وجه لا يثبت التشبيه على ما عُرف في موضعها<sup>(١)</sup>.

وإنما سواء السبيل ومستقيمه ما قاله أصحابنا رحمهم الله في تنزيل كل دليل منزله حيث جعلوا الكتاب والسنة المتواترة والمشهورة أصلاً، ثم خرجوا على ذلك ما فيه بعض الشبهة وهو المروي بطريق الأحاد ما لم يشتهر، فما كان موافقاً لما ذكرنا من الأصل قبله، وما لم يجدوا له في الكتاب ولا في السنة المتواترة أو المشهورة ذكراً قبله وأوجبوا العمل به، وما كان مخالفاً لذلك ردوه، وما لم يجدوه في شيء من الأخبار صاروا إلى القياس في معرفة حكم ذلك لتحقق الحاجة إليه.

قال رحمه الله: (ومثال هذا حديث مسُّ الذكر) إلى قوله: (أحق من نص الأحاد)

أقول: مثال الوجه الأول من الوجوه الأربعة المذكورة وهو أن يكون خبر الواحد مخالفاً للكتاب حديث الوضوء / س: ١٩٩ / من مسُّ الذكر فإنه مخالِفٌ للكتاب؛ لأنَّ الله تعالى مدَّحَ المتطهرين بالاستنجاء بالماء [بقوله: ﴿رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا﴾ [التوبة: ١٠٨] يعني:

= دون عزو ولا سند.

(١) ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل (٢/ ١٢٨-١٢٩)، أبحار الأفكار في أصول الدين (١/ ٤٦٦-٤٦٧، ٤٧٠)، أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشتبهات (ص: ١٦٧-١٧٣، ١٧٨-١٨٢).

ومثل حديث فاطمة بنت قيس الذي رُوينا في النفقة، أنه يُخالف الكتاب وهو قوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ﴾ [الطلاق: ٦] الآية، ومعناه: وأنفقوا عليهنَّ من وجدكم، وقد قلنا: إن الظاهر من الكتاب أحق من نصِّ الأحاد،

الاستنجاء بالماء، فمدحهم بذلك وسمى فعلهم تطهراً.

والاستنجاء بالماء<sup>(١)</sup> لا يكون إلا بمس الذكر، ومس الذكر بمنزلة البول في كونه حدثاً بالحديث المذكور، والفعل الذي هو حدث لا يكون تطهراً، فلا يليق من الحكيم أن يمدحهم بالبول لكنه تعالى جعل الاستنجاء بالماء تطهراً ومدح به فكان الحديث مخالفاً للكتاب، فلذلك لم يقبله علماءنا رحمهم الله.

ومثل ذلك حديث فاطمة بنت قيس في أن لا نفقة للمبتوتة فإنه مخالف للكتاب وهو قوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ﴾ [الطلاق: ٦] الآية / ج: ١٦ / إذ معناه: وأنفقوا عليهنَّ من وجدكم، ولو لم يكن في التلاوة الأمر بالإنفاق لكانت نفهم أنه هكذا؛ لأنه ذكر من وجدكم والوجد هو السعة والغنى، وذلك يرجع إلى ما يملك، وأما الإسكان فإنه قد يملك الزوج إسكانها في غير ملكه حيث يسكن ولا يملك الإنفاق عليها من غير ملكه، والمراد من المطلقات المذكورة التي يجب لهنَّ الإسكان والإنفاق عليهنَّ هي الحائِل منها لا الحامل، بدليل أنه عطف عليه قوله: ﴿وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٦] ثم إن قوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ﴾ [الطلاق: ٦] ظاهر في حق الإنفاق لا نص؛ لأنَّ الإنفاق محذوف، والحذف إنما يجوز عند عدم الاشتباه لكون الوجد دالاً عليه كما مرَّ تقريره، وسوق الكلام لإيجاب الإسكان بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦] وحديث فاطمة نص في عدم وجوب النفقة للمبتوتة، وقد

(١) ما بين المعقوفين ساقط من س.

وكذلك مما خالف الكتاب من السنن أيضاً حديث القضاء بالشاهد واليمين؛ لأن الله تعالى قال: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، ثم فسّر ذلك بنوعين: برجلين بقوله: ﴿مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وبقوله: ﴿فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]،

قلنا في أوائل الكتاب: إن الظاهر من الكتاب راجح على النص من أخبار الأحاد، وذكر جار الله العلامة في الكشف: فإن قلت: من في قوله: ﴿مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ﴾ [الطلاق: ٦] ما هي؟ قلت: هي من التبعية، بعضها محذوف معناه: أسكنوهن مكاناً من حيث سكنتم أي: بعض مكان سكناكم كقوله تعالى: ﴿يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾ [النور: ٣٠] أي: بعض أبصارهم، فإن قلت: فقوله: ﴿مِنْ وَجْدِكُمْ﴾ [الطلاق: ٦]؟ قلت: هو عطف بيان لقوله: ﴿مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ﴾ [الطلاق: ٦] وتفسير له، كأنه قيل: أسكنوهن مكاناً من مسكنكم بما تطيقونه.

والوجد السعة والطاقة، وقرئ بالحركات الثلاث (١).

وعلى هذا يكون حديث فاطمة مخالفاً للكتاب بجهة أخرى وهي أن الكتاب أوجب السكنى لمن حيث أوجب إسكائهن في بعض مكان سكنى المخاطبين، وحديث فاطمة نفى وجوب السكنى حيث قال لها رسول الله ﷺ فيه: لا سكنى لك ولا نفقة.

قال رحمه الله: (وكذلك مما خالف الكتاب من السنن أيضاً حديث القضاء بالشاهد واليمين) إلى قوله: (ومثله خبر المصراة)

أقول: من هذا الوجه حديث القضاء بالشاهد واليمين المدعي وهو ما روي أنه ﷺ قضى بشاهد ويمين، وفي بعض الروايات: بشاهد ويمين الطالب (٢)، وإنه مخالف للكتاب من

(١) ينظر تفسير الزمخشري (٤/ ٥٥٨).

(٢) مسند أحمد (٤/ ٩٨)، برقم (٢٢٢٤).

ومثل هذا إنما يذكر لقصر الحكم عليه، ولأنه قال: ﴿وَأَذْنِي إِلَّا تَرْتَابُوا﴾ [البقرة: ٢٨٢]، ولا مزيد على الأدنى، ولأنه انتقل إلى غير المعهود وهو شهادة النساء، ولو كان الشاهد واليمين حجةً لكان مقدماً على غير المعهود، وصار ذلك بياناً على الاستقصاء، وقال في آية أخرى: ﴿أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾ [المائدة: ١٠٦]،

حسنة أوجه:

الأول: أن الله تعالى قال: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، أمر بالإشهاد مجملاً؛ لأن في قوله: «شاهدين» إجمالاً من حيث العدد ثم فسّر ذلك بنوعين وهما رجلان بقوله تعالى: ﴿مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] ورجل وامرأتان بقوله: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ [البقرة: ٢٨٢] ومثل هذا الكلام إنما يذكر لقصر الحكم على المذكور وحصره كقول القائل: كل طعام كذا، فإن لم يكن طعام كذا. وكقوله: أذنت لك أن تعامل فلاناً فإن لم يكن فلاناً.

فإن في ذلك بياناً بجميع ما هو المراد من الأمر بكل الطعام والإذن في المعاملة ويؤول المعنى إلى قوله: فإن لم يكن فلا تأكل إلا طعام كذا ولا تعامل إلا فلاناً.

وإذا كان كذلك فالكتاب يقتضي انحصار الحجة على هذين النوعين وحديث القضاء بالشاهد واليمين يقتضي خلاف ذلك فيكون مخالفاً للكتاب فلا يقبل، ولأن الموضع موضع الحاجة إلى البيان فلو كان الشاهد مع اليمين حجةً لكان بيانه حكمةً.

ألا ترى أنه بين ما ليس بمعهود وهو شهادة النساء لحاجة الناس إلى البيان.

الوجه الثاني أنه تعالى قال: ﴿وَأَذْنِي إِلَّا تَرْتَابُوا﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وأنه نص على أن أدنى ما ينتهي به الريبة شهادة شاهدين بهذه الصفة، ولا مزيد على الأدنى أي: لا يكون أدنى من الأدنى يعني لا يكون شيء أدنى من هذا.

فنقل إلى شهادة الكافر حين كانت حجةً على المسلمين، وذلك غيرُ معهود في موت المسلمين ووصاياهم، فيبعدُ أن يترك المعهود ويأمر بغيره، ولأنه ذكر في ذلك يمينَ الشاهد بقوله: ﴿فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ﴾ [المائدة: ١٠٦] ويمينُ الخصم في الجملة مشروعٌ، فأما يمينُ الشاهد فلا، فصارَ النقلُ إلى يمينِ الشاهد في غاية البيانِ بأن يمينَ المدعي ليست بحجة،

وذلك كقوله: أقلُّ مدة السفر كذا، وأقلُّ مدة الحيض كذا، فإنه لا يُمكنُ أن تكونَ مدة أدنى مما ذكر في تلك الصورة إذ لو كانت لما كانت تلك المدة أقل، فلو كان الشاهد الواحد حجةً لما كان المذكور أدنى.

الوجه الثالث أنه نقل الحكم من استشهد الرجلين إلى غير المعهود وهو استشهد امرأتين بعد استشهد رجل واحد؛ لأن حضور النساء في مجالس القضاة خلاف المعتاد، فلو كان الواحد ويمين المدعي حجةً لكان مقدماً على غير المعهود مع تمكن المدعي من تمام حجته بيمينه وكان ذلك بياناً على الاستقصاء أن الشاهد مع اليمين ليس بحجة.

الوجه الرابع: أنه قال تعالى في آية أخرى: ﴿أَوْ آخِرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾ [المائدة: ١٠٦] فنقل الحكم عن استشهد مسلمين إلى استشهد ذميين عند عدم شاهدين مسلمين حين كانت شهادة الكفار حجةً على المسلمين، ثم نسخت، واستشهد أهل الذمة غير معهود في موت أهل الإسلام ووصاياهم وكذا حضور أهل الذمة في مجالس القضاة لأداء الشهادات خلاف المعتاد، وإذا كان كذلك يبعد أن يترك الله تعالى المعهود وهو شهادة مسلمين ويأمر بغير المعهود وهو شهادة ذميين، فلو كان الشاهد الواحد مع يمين المدعي حجةً لكان الأولى بيان ذلك عند الحاجة.

الوجه الخامس هو أنه تعالى ذكر فيما سبق من الآية يمينَ الشاهد بقوله: ﴿فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ لَشَهَادَتُنَا أَحَقُّ مِنْ شَهَادَتَيْهِمَا﴾ [المائدة: ١٠٧]، مع أن ذلك ليس بحجة اليوم لكونه

وأمثال هذا كثير، ومثله خبرُ المصرة، وكذلك ما خالف السنة المشهورة أيضاً لما قلنا إنه فوقه فلا يُنسخ به، وذلك مثل حديث الشاهد واليمين؛

منسوخاً، ويمينُ الخصم وهو المدعي مشروع في الجملة كما في فصل التحالف فإن بعد قبض المبيع يجري التحالف بين المدعي والمدعى عليه وهناك البائع مدع محض ويجب عليه اليمين مع ذلك، بخلاف ما قبل القبض فإن كل واحد من البائع والمشتري ثمة مدع ومدعى عليه، فلو كان يمين المدعي ينفي الريبة أو تتم الحجّة لكان الأولى ذكر يمينه عند الحاجة.

فتبين بهذه الأوجه أن حديث القضاء بالشاهد واليمين مخالف للكتاب فلذلك تركنا العمل به.

وأمثال<sup>(١)</sup> هذا الحديث كثيرة.

ومثل حديث القضاء بالشاهد واليمين خبر المصرة، وهو قوله ﷺ: «لا تُصروا الإبل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن رضيها أمسكها، وإن سخطها ردها وصاعاً من تمر». فالأمر برّد الصاع من التمر مكان اللبن قل اللبن أو كثر مخالف للقياس الصحيح؛ إذ المتلف إذا قلّ قل الضمان قياساً، والقياس الصحيح ثابت بالكتاب فما خالف القياس فهو مخالف في المعنى للكتاب، فلهذا ترك العمل به.

قال رحمه الله: (وكذلك ما خالف السنة المشهورة أيضاً) إلى قوله: (كما في اليمين)

أقول: هو الوجه الثاني من وجوه الانقطاع وهو الانقطاع بدليل معارض وذلك مثل الحديث الذي خالف السنة المشهورة فإنه منقطع في حق العمل به كالوجه الأول لما مر أن الخبر المشهور فوق الخبر الواحد، ولهذا جاز النسخ بالمشهور دون الغريب، وإذا كان كذلك فلا ننسخ به أي: بخبر الواحد، وذلك مثل حديث القضاء بشاهد ويمين، فإنه خالف الخبر

(١) في س: وأمال.



لأنه خالف المشهور وهو قوله: (البينة على المدعي، واليمين على من أنكر) يعني: المدعى عليه، ومثل حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه في بيع التمر بالرطب مخالف لقوله عليه السلام: (التمر بالتمر)

المشهور وهو قوله ﷺ: البينة على المدعي واليمين على من أنكر، من وجهين:

الأول في الحديث المشهور بيان أن جميع الأيمان في جانب المنكر دون المدعي، وذلك لأن اليمين مذكورة بالألف واللام التي تُفيد استغراق الجنس فتحقق جنس اليمين في جانب المدعي عليه، فلم يبق يمين في جانب المدعي.

الثاني أن فيه بيان أن لا يُجمع بين اليمين والبينة؛ لأنه ﷺ قسم، والقسمة تُنافي الشركة، فلا تصلح اليمين متممة للبينة بحال.

ومن هذا القبيل حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه في بيع التمر بالرطب وهو ما روى أن النبي ﷺ سُئل عن بيع الرطب بالتمر فقال: أيتقص إذا جف؟ قالوا: نعم، قال: فلا إذا<sup>(١)</sup>.

فإنه لا يقبل هذا الحديث عند أبي حنيفة رحمه الله لأنه ورد مخالفاً للسنة المشهورة وهي قوله ﷺ: التمر بالتمر مثل بمثل والفضل ربي. من وجوه<sup>(٢)</sup>:

الأول أن في السنة المشهورة اشتراط المماثلة في الكيل مطلقاً لجواز العقد فالتقييد باشتراط المماثلة في أعدل الأحوال وهو حالة الجفاف يكون زيادة ناسخة للسنة المشهورة؛ وهذا لأن التمر اسم للثمرة الخارجة من النخل من حيث ينعقد صورتها إلى أن تُدرك فاعتراض الأحوال عليها بمنزلة / س: ٢٠٠ / اعتراض الأحوال على الإنسان، فكان التمر اسم جنس

(١) موطأ مالك رواية محمد بن الحسن الشيباني (ص: ٢٦٩) برقم (٧٦٥)، المستدرک على الصحيحين للحاكم (٢/ ٤٤)، برقم (٢٢٦٤)

(٢) ينظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ١٩٨-١٩٩)، المبسوط للسرخسي (١٢/ ١٨٥).

بزيادة مماثلة هي ناسخة للمشهور باعتبار جودة ليست من المقدار إلا أن أبا يوسف ومحمدا رحمهما الله عملا به على أن اسم التمر لا يتناول الرطب في العادة كما في اليمين،

يتناول الرطب وغيره من أفراد ذلك الجنس لكون الكُلُّ تمرا، فيراعى وجود المماثلة حالة العقد على الصفة التي دخلت في العقد؛ إذ اعتبار المماثلة بسبب المقابلة وهي إنَّما تكون عند العقد فلا يُعتبر وجود المماثلة فيما يحصل في عاقبته وهو الجفاف؛ لأنَّ ذلك يتعلّق بصفته وهي الجودة، وإنَّما غير مُعتبرة في المقدار شرعا وهو معنى قوله: باعتبار جودة ليست من المقدار.

وَإِذَا كَانَ الْمُعْتَبَرُ وجودَ المماثلة حالة العقد وقد تحققت المماثلة بين التمر والرطب في الحال؛ لأنَّ الرطوبة التي في الرطب مقصودة، والرطب شاغل للكيل فلا يُعتبر التفاوت الذي لا يظهر إلا بعد ذهاب الرطوبة بالجفاف / ج: ١٧ / وقوله: «بزيادة مماثلة» متعلّق بقوله: «مخالفا» أي: وذلك مثل حديث سعيد رضي الله عنه في حال كونه مخالفا أو ورد مخالفا للسنة المشهورة بسبب زيادة مماثلة هي ناسخة للخير المشهور وهي المماثلة في حالة الجفاف، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَالْحَبْرُ المشهور يُوجب المساواة في المقدار وهو الكيل لا غير، وحديث سعيد يُوجب المساواة في الجودة أيضا، فلو عمل به يَكُون ناسخا للخير المشهور؛ إذ الزيادة على النص نسخ، وإنَّه لا يجوز بخير الواحد، فلذلك رده أبو حنيفة رحمه الله عليه.

الوجه الثاني أَنَّهُ ﷺ جعل الحرام في السنة المشهورة فضلا يظهر بالكيل، فجعل فضل يظهر عند قوات وصف مرغوب فيه حراما يَكُون مخالفا لحكم السنة المشهورة.

الوجه الثالث: أَنَّ الحديث المشهور قصر الربي على فضل يصاد المماثلة المبيحة؛ لأنَّ قوله ﷺ: «مثلا بمثل» لبيان الإباحة وقوله: «والفضل ربي» إشارة إلى فضل يصادها لا محالة، وخبر الرطب بالتمر جعل الربي فضلا يتوهم حدوثه بمعنى طارئ وهو الجفاف، وفضلا لا

يُضَادُّ الْمُهَائِلَةَ الْمُبِيحَةَ فِي الْأَصْلِ وَحَرَمَ الْبَيْعَ مَعَ قِيَامِ الْمُهَائِلَةِ كَيْلًا وَإِنَّهُ يُجَالِفُ حُكْمَ السُّنَّةِ الْمَشهُورَةِ، فَلَمْ يُعْمَلْ بِهِ.

لِكَرْنِ أَبِي يُوسُفَ وَمُحَمَّدًا رَحِمَهُمَا اللَّهُ عَمِلًا بِحَدِيثِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَاصٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَإِنْ كَانَ غَرِيبًا<sup>(١)</sup>، بِنَاءً عَلَى أَنَّ اسْمَ التَّمْرِ لَا يَتَنَاوَلُ الرُّطْبَ عَادَةً كَمَا فِي مَسْأَلَةِ الْيَمِينِ، وَهِيَ أَنَّهُ إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ رُطْبًا فَأَكَلَ تَمْرًا، وَحَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذَا الرُّطْبِ، فَأَكَلَ بَعْدَ مَا صَارَ تَمْرًا لَا يَحْنُثُ، فَإِذَا لَمْ تَتَنَاوَلْهُ السُّنَّةُ الْمَشهُورَةُ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ وَجَبَ إِثْبَاتُ الْحُكْمِ بِالْحَبْرِ الْآخِرِ وَلَا يَكُونُ ذَلِكَ الْحَبْرُ حِينَئِذٍ نَاسِخًا لِلْسُّنَّةِ الْمَشهُورَةِ فَيُعْمَلُ بِهِ، وَالْجَوَابُ عَنْ ذَلِكَ أَنَّ فِي الْإِيهَانِ تُتْرَكُ الْحَقَائِقُ لِذِلَالَةِ الْعُرْفِ، وَهَذَا لَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ التَّمْرَ لَا يَتَنَاوَلُ الرُّطْبَ حَقِيقَةً، وَلِأَنَّ الْيَمِينَ يَتَقَيَّدُ بِوَصْفِ فِي الْعَيْنِ إِذَا كَانَ دَاعِيًا إِلَى الْيَمِينِ فَلَا يَتَنَاوَلُ التَّمْرَ الرُّطْبَ فِيهَا بِنَاءً عَلَى هَذَا، وَقَدْ انْعَدَمَ ذَلِكَ الْمَعْنَى فِي غَيْرِ الْيَمِينِ فَلَا يَنْفَعُ التَّنَاوُلُ.



(١) ينظر المبسوط للسرخسي (١٢ / ١٨٥).

وأما القسم الثالث فلأنَّ الحادثة إذا اشتهرت وخفيَ الحديثُ كان ذلك دلالةً على السهو؛ لأنَّ الحادثة إذا اشتهرت استحالَ أن يخفى عليهم ما يثبتُ به حكمُ الحادثة، ألا ترى أنه كيف اشتهرَ في الخلفِ،

[ كَوْنُ الْحَدِيثِ شَاذًا خَفِيًّا فِي حَادِثَةٍ اِسْتَهْرَتْ وَعَمَّ بِهَا الْبَلْوَى وَاحْتِاجُ الْعَامِّ وَالْخَاصِّ إِلَى مَعْرِفَةِ حُكْمِهَا ]

قَالَ رَحْمَةُ اللَّهِ: (وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّلَاثُ) إِلَى قَوْلِهِ: (كَمَا هُوَ دَائِبَةٌ)

أقول: هو الوجه الثالث من الوجوه الأربعة المذكورة وهو أن يكون حديثاً شاذاً خفياً في حادثة اشتهرت وعمَّ بها البلوى واحتاج العام والخاص إلى معرفة حكمها، وإنما يردُّ لأنَّ اشتهارَ الحادثة فيما بين السلف رضي الله عنهم سببٌ داعٍ إلى اشتهارِ الحديثِ عادةً، فإذا خفيَ الحديثُ مع ذلك كان ذلك دلالةً السهو أو النسخ، ولأنَّ الحادثة إذا اشتهرت استحالَ خفاء ما يثبتُ به حكمُ الحادثة عليهم لحاجتهم إلى ذلك.

ألا ترى أن الحديثَ كيف اشتهرَ في الخلفِ ينقلُ السلف، فلو كان ما نحن فيه من الحديثِ ثابتاً في الصدر الأول لوجبَ عليهم النقل، ولو نقلوه لاشتهر، وحيث لم يشتهر بل شدَّ دَلٌّ ذلك على زيادة الحديث وانقطاعه، أو على أنه مؤوَّلٌ أو منسوخٌ، ولهذا الأصل لم يعمل علماءُنا رَحْمَهُمُ اللَّهُ بِحَدِيثِ الْجَهْرِ بالتسمية، وحديث رفع اليدين عند الرُّكُوع وعند رفع الرأس منه<sup>(١)</sup>؛ لأنه لم يشتهر النقل في جميع ذلك مع احتياج الخاص والعام إلى معرفته

(١) عن نعيم المجر، قال: «صليت وراء أبي هريرة، فقال: بسم الله الرحمن الرحيم، ثم قرأ بأم الكتاب، حتى إذا بلغ ﴿غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ [الفاتحة: ٧] قال: آمين، وقال الناس: آمين، فلما ركع، قال: الله أكبر، فلما رفع رأسه، قال: سمع الله لمن حمده، ثم قال: الله أكبر، ثم سجد، فلما رفع، قال: الله أكبر، فلما سجد، قال: الله أكبر، فلما رفع، قال: الله أكبر، ثم استقبال قائماً مع التكبير، فلما قام من الشتين، قال: الله أكبر، فلما سلم، قال: والذي نفسي بيده، إني لأشبهكم صلاة برسول الله ﷺ. صحيح ابن حبان (١٠٠ / ٥)، برقم (١٧٩٧).

فإذا شدَّ الحديث مع اشتهاهِ الحادثة كان ذلك زيافةً وانقطاعاً، وذلك مثل حديثِ الجهرِ بالتسمية ومثل حديثِ مسِّ الذكرِ وما أشبه ذلك، وأما القسمُ الأخير فلأنَّ الصحابة رضي الله عنهم هم الأصول في نقل الشريعة،

وَكَذَا لَمْ يَعْمَلُوا بِحَدِيثِ مَسِّ الذِّكْرِ؛ لَأَنَّ بَسْرَةَ تَفَرَّدَتْ بِرِوَايَتِهِ مَعَ عُمُومِ الْحَاجَةِ إِلَى مَعْرِفَتِهِ فَالْقَوْلُ بِأَنَّهُ ﷺ خَصَّ بَسْرَةَ بِتَعْلِيمِ هَذَا الْحُكْمِ مَعَ عَدَمِ احْتِيَاجِهَا إِلَيْهِ وَلَمْ يَعْلَمْ سَائِرُ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ مَعَ شِدَّةِ حَاجَتِهِمْ إِلَيْهِ بِمَنْزِلَةِ الْمُحَالِ.

وَكَذَا خَبَرُ الْوُضُوءِ مِمَّا مَسَّهُ النَّارُ<sup>(١)</sup>، وَخَبَرُ الْوُضُوءِ مِنْ حَمْلِ الْجَنَازَةِ<sup>(٢)</sup>، وَلَا يُقَالُ: إِنَّ حَدِيثَ الْجَهْرِ بِالتَّسْمِيَةِ وَحَدِيثَ مَسِّ الذِّكْرِ مَشْهُورَانِ بَيْنَ نَقْلَةِ الْحَدِيثِ؛ لِأَنَّا نَقُولُ: الْمُعْتَبَرُ هُوَ الشَّهْرَةُ فِي زَمَانِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ لَا فِي زَمَانِنَا، كَذَا نُقِلَ عَنِ الثَّقَاتِ.

فَإِنْ قِيلَ: قَدْ قَبِلْتُمْ الْخَبَرَ الدَّالَّ عَلَى وَجوبِ الْوَتْرِ وَوَجوبِ الْمَضْمَضَةِ وَالِاسْتِنْشَاقِ فِي الْجَنَابَةِ مَعَ أَنَّهُ خَبَرُ الْوَاحِدِ فِيمَا تَعَمُّ بِهِ الْبَلَوَى لِأَنَّهُ يَسْتَوِي فِيهِ الْخَاصُّ وَالْعَامُّ فَقَدْ وَقَعْتُمْ فِيمَا أَبِيتُمْ، قُلْنَا: قَدْ اسْتَهْرَ خَبَرُ الْمَضْمَضَةِ وَالِاسْتِنْشَاقِ فَقَبِلْنَاهُ؛ لِأَنَّهُ اسْتَهْرَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ فَعَلَ ذَلِكَ الْفِعْلَ وَأَمَرَ بِفِعْلِهِ وَالْوَجوبُ شَيْءٌ آخَرَ سِوَى الْفِعْلِ، وَإِنَّهُ قَدْ يَحْفَى عَلَى الْبَعْضِ دُونَ الْبَعْضِ<sup>(٣)</sup>، وَهَذَا لِأَنَّ خَبَرَ الْمَضْمَضَةِ وَالِاسْتِنْشَاقِ بَيَانٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: ٦] وَهُوَ أَمْرٌ بِغَسْلِ جَمِيعِ الْبَدَنِ إِلَّا مَا تَعَذَّرَ عَلَى الْمُكَلَّفِ غَسْلُهُ، وَقَدْ أَشْكَلَ أَنَّ دَاخِلَ الْفَمِ وَالْأَنْفِ مِنْ ظَاهِرِ الْبَدَنِ أَوْ مِنْ بَاطِنِهِ فَبَيَّنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِقَوْلِهِ: إِنَّهُمَا

(١) عن زيد بن ثابت قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الوضوء مما مست النار». صحيح مسلم (١/ ٢٧٢)،

كتاب الحيض - باب الوضوء مما مست النار، برقم (٣٥١).

(٢) عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «من غسله الغسل ومن حمله الوضوء» يعني: في الميت والجنابة.

السنن الكبرى للبيهقي (١/ ٤٤٩)، برقم (١٤٣٧).

(٣) ينظر أصول السرخسي (١/ ٣٦٩).

فإعراضهم يدلُّ على انقطاعه وانتساحه، وذلك أن يختلفوا في حادثة بأرائهم ولم  
يحاج بعضهم في ذلك بحديث كان ذلك زيافة؛ لأن استعمال الرأي والإعراض  
عن النص غير سائغ،

فرضان في الجنابة<sup>(١)</sup>. أئهما من ظاهر البدن، وكذا خبر الوتر مشهورٌ ووجوبه بدليل آخر  
عرف في موضعه<sup>(٢)</sup>.

وأما الوجه الرابع من الوجوه الأربعة وهو أن الأئمة والصحابة رضي الله عنهم أعرضوا  
عنه ولم تجر المحاجة به عند الاختلاف فلأن الصحابة رضي الله عنهم هم الأصول في نقل الدين  
والشريعة لا يتهمون بالكتمان ولا بترك الاحتجاج بما هو حجة والاشتغال بما ليس بحجة.

فإعراضهم عن ذلك الخبر يدلُّ على انقطاعه وانتقاضه، وذلك لأنه إذا ظهر منهم  
الاختلاف في الحكم وجرت المحاجة بينهم بأرائهم والرأي ليس بحجة مع ثبوت الخبر  
فلو كان الخبر صحيحاً لاحتج به بعضهم على بعض ليرتفع به الخلاف الثابت بينهم، فإذا  
أعرضوا عن الاحتجاج به كان إعراضهم دليلاً ظاهراً أو شهادة صادقة على أنه منقطع أو  
سهو ممن رواه بعدهم أو منسوخ، وذلك مثل ما يروى: الطلاق بالرجال والعلة بالنساء<sup>(٣)</sup>.

فإن الكبار من الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في ذلك فمذهب علي وعبدالله بن  
مسعود رضي الله عنهم أن اعتبار عدد الطلاق بحال النساء، وإليه ذهب علماءنا رحمهم الله،  
ومذهب عثمان وزيد بن ثابت وعائشة رضي الله عنهم أن عدد الطلاق معتبر بحال الرجال

(١) لم أقف عليه فيما بين يدي من كتب الأثر سوى أن السرخسي جعله موقوفاً على ابن عباس، والمرغيناني  
رفعه. ينظر: المسوط للسرخسي (١/ ٦٢)، الهداية في شرح بداية المبتدي (١/ ١٩). وفي سنن الدارقطني  
(١/ ٢٠٧) برقم (٤٠٩) عن أبي هريرة أن النبي ﷺ «جعل المضمضة والاستنشاق للجنب ثلاثاً فريضة».  
ثم قال الدارقطني: هذا باطل.

(٢) ينظر رسالة: كشف الستر عن فريضة الوتر. للعلامة عبدالغني النابلسي.

(٣) المعجم الكبير للطبراني (٩/ ٣٣٧)، برقم (٩٦٧٩) موقوفاً على ابن عباس.

وذلك مثل حديث (الطلاق بالرجال، والعدة بالنساء)؛ لأن الصحابة اختلفوا ولم يرجعوا إليه، وكذلك اختلفوا في زكاة الصبي ولم يرجعوا إلى قوله: (ابتغوا في أموال اليتامى خيراً كيلاً تأكلها الزكاة)،

وإليه ذهب الشافعي رحمه الله (١).

ولما اختلفوا في ذلك الخبر وأعرضوا عن الاحتجاج به أصلاً ولم يرجعوا إليه عرفنا أنه غير ثابت أو مؤول، تأويله: إيقاع الطلاق مخصوص بالرجال، بحذف المضاف.

وكذا اختلفت الصحابة رضي الله عنهم في وجوب الزكاة في مال الصبي فقال عبد الله بن عباس رضي الله عنه: لا زكاة في مال الصبي، وقال ابن مسعود رضي الله عنه: يعد الوصي السنين عليه ثم يجبر بها بعد البلوغ، فإن شاء أدى وإن شاء لم يؤد.

وعن عمر وعبد الله بن عمر وعائشة رضي الله عنهم أنهم أوجبوا الزكاة في ماله (٢).

ثم أعرضوا عن الاحتجاج بقوله ﷺ: ابتغوا في أموال اليتامى خيراً كيلاً تأكلها الزكاة (٣).

ولم يرجعوا إليه وذلك أمانة ظاهرة على انقطاعه؛ إذ لو كان ثابتاً لاشتهر بينهم وجرت الحاجة به بعد تحقق الحاجة إليه بظهور الاختلاف، فهذا من قسم الانقطاع الباطن المعنوي؛ لأنه لم يثبت الاتصال برسول الله ﷺ من حيث المعنى كما قررنا من كون الحديث مخالفاً للكتاب أو السنة المشهورة إلى آخره وإن كان متصلاً من حيث الصورة.

(١) ويقول الشافعية قال المالكية والحنابلة. ينظر: مختصر الخرقى (ص: ١١٣)، شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٥ / ١٢٦)، أصول السرخسي (١ / ٣٦٩)، بحر المذهب للرويانى (١٠ / ١٧٦)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (٣ / ٨٥).

(٢) ينظر: الأم للشافعي (٧ / ١٩٩)، أصول السرخسي (١ / ٣٦٩)، المغني لابن قدامة (٢ / ٤٦٥)، المجموع شرح المذهب (٥ / ٣٣١).

(٣) المعجم الأوسط للطبراني (٤ / ٢٦٤)، برقم (٤١٥٢) بلفظ: «اتجروا في أموال اليتامى، لا تأكلها الزكاة».

فهذا انقطاع باطن معنوي أعرَض عنه الخصم، وتمسك بظاهر الانقطاع كما هو دأبه،

وَقَدْ أَعْرَضَ الْخَصْمُ أَي: الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ عَنْ هَذَا الْقِسْمِ مِنَ الْانْقِطَاعِ وَتَمَسَّكَ بِظَاهِرِ الْانْقِطَاعِ فِي الْمُرْسَلِ وَتَرَكَ الْعَمَلَ بِهِ؛ لِأَنَّهُ غَيْرُ مُتَّصِلٍ صُورَةً وَإِنْ كَانَ مُتَّصِلاً مَعْنَى كَمَا هُوَ دَأْبُهُ فَإِنَّهُ يَبْنِي أَكْثَرَ الْأَحْكَامِ عَلَى الظَّاهِرِ، وَعُلَمَاؤُنَا رَجَّهْمُ اللهُ يَبْنُونَ الْأَحْكَامَ عَلَى الْمَعَانِي الْمَوْثُورَةِ الَّتِي تَنْفَتِحُ عِنْدَ التَّأَمُّلِ فِيهَا<sup>(١)</sup>.

أَمَّا الْخِيَامُ فَإِنَّهَا كَخِيَامِهِمْ وَأَرَى نِسَاءَ الْحَيِّ غَيْرَ نِسَائِهَا<sup>(٢)</sup>



(١) ينظر أصول السرخسي (١/ ٣٧٠).

(٢) من الكامل، نسبة أبو طالب المكي للمجنون، من أبيات هي:

قف بالديار وناد في صحرائها	ففسى يجيب الحي عن أبنائها
لا والذي حجت قریش بيته	مستقبلين الركن من بطحائها
ما أبصرت عيني خيام قبيلة	إلا ذكرت أحبتي بفنائها
أما الخيام فإنها كخيامهم	وأرى نساء الحي غير نساها

قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المرید إلى مقام التوحيد (١/ ٢٩١)، كنوز الذهب في تاريخ حلب (١/ ١٠٩).



وأما القسم الآخر فأنواع أربعة خبر المستور وخبر الفاسق وخبر الصبي العاقل  
والمعتوه والمغفل والمساهل وخبر صاحب الهوى، أما خبر المستور فقد قال في  
كتاب الاستحسان: إنه مثل الفاسق فيما يخبر من نجاسة الماء،

### [الانقطاع لنقصان حال الراوي وأقسامه الأربعة]

قَالَ رَحْمَةُ اللَّهِ: (وَأَمَّا الْقِسْمُ الْآخَرُ فَأَنْوَاعٌ أَرْبَعَةٌ) إِلَى قَوْلِهِ: (فِي بَابِ مَحَلِّ الْخَبْرِ)

أقول: قَدْ تَقَدَّمَ أَنَّ النَّوعَ الثَّانِيَّ مِنَ الْانْقِطَاعِ وَهُوَ الْانْقِطَاعُ الْبَاطِنُ قِسْمَانِ انْقِطَاعٍ بِمُعَارِضٍ  
وَقَدْ مَرَّ تَقْرِيرُهُ.

وَانْقِطَاعٌ لِنُقْصَانِ حَالِ الرَّائِي وَهُوَ الَّذِي نَحْنُ بِصَدَدِ بَيَانِهِ وَإِنَّهُ / س: ٢٠١ / أَنْوَاعٌ أَرْبَعٌ:

الْأَوَّلُ خَبْرُ الْمَسْتُورِ وَالْفَاسِقِ.

الثَّانِي خَبْرُ الْمَعْتُوهِ وَالصَّبِيِّ الْعَاقِلِ.

الثَّالِثُ خَبْرُ الْمَغْفَلِ وَالْمُسَاهِلِ.

الرَّابِعُ خَبْرُ صَاحِبِ الْهَوَى.

أَمَّا خَبْرُ الْمَسْتُورِ وَهُوَ الَّذِي لَمْ يَظْهَرْ عَدَالَتُهُ وَلَا فِسْقُهُ فَقَدْ نَصَّ مُحَمَّدٌ رَحْمَةُ اللَّهِ فِي كِتَابِ  
الاسْتِحْسَانِ عَلَى أَنَّ خَبْرَهُ مِثْلُ خَبْرِ الْفَاسِقِ فِيمَا يُخْبِرُ فِي طَهَارَةِ الْمَاءِ وَنَجَاسَتِهِ وَحِلِّ الطَّعَامِ  
وَحُرْمَتِهِ فَقَدْ اعْتَبَرَ خَبْرَهُ فِي ذَلِكَ إِذَا تَأَيَّدَ بِأَكْبَرِ الرَّائِي.

وَرَوَى الْحَسَنُ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ رَحْمَةُ اللَّهِ أَنَّ الْمَسْتُورَ مِثْلَ الْعَدْلِ فِي رِوَايَةِ الْأَخْبَارِ<sup>(١)</sup>، وَهَذِهِ  
الرُّوَايَةُ بِنَاءً عَلَى الْقَضَاءِ بِظَاهِرِ الْعَدَالَةِ فَإِنَّ الْعَدَالََةَ ثَابِتَةٌ ظَاهِرًا بِمَا رُوِيَ عَنْ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ

(١) ينظر: المبسوط للسرخسي (١٠ / ١٦٣)، الهداية في شرح بداية المبتدي (٤ / ٣٦٤ - ٣٦٥).

وفي رواية الحسن: هو مثل العدل، وهذه الرواية بناءً على القضاء بظاهر العدالة،  
والصحيح ما حكاه محمد أن المستور كالفاسق لا يكون خبره حجة حتى يظهر  
عدالته، وهذا بلا خلاف في باب الحديث احتياطاً إلا في الصدر الأول على ما  
قلنا في المجهول،

عنه: المسلمون عدولٌ بعضهم على بعض<sup>(١)</sup>.

ولهذا جوز أبو حنيفة رحمه الله القضاء بشهادة المستور فيما ثبت مع الشبهات إذا لم يطمع  
الخصم، والصحيح ما حكاه محمد رحمه الله أن المستور كالفاسق، لا يكون خبره حجة ما  
لم تثبت عدالته لغلبة الفسق في هذا الزمان فلا يعتمد على رواية المستور ما لم يظهر عدالته،  
كما لا يعتمد فيه دليل ملزم وهو العدالة، وذلك لأنه لا بد من اعتبار أحد شرطي الشهادة  
ليكون الخبر ملزماً وقد اعتبر العدد فلم يبق إلا اعتبار العدالة، فإنها تظهر بالتفحص عن  
أحوال الراوي وهذا الذي مر ذكره أن خبر المستور لا يكون حجة ما لم يظهر عدالته هو  
بلا خلاف في باب الحديث احتياطاً؛ لأن الخبر يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يرجح  
صدقه وبالفسق يرجح كذبه، فلا تقبل روايته احتياطاً إلا في الصدر الأول فإن خبر المستور  
فيه حجة وكذا روايته؛ لكون العدالة غالباً هناك على ما قلنا / ج: ١٨ / في الراوي المجهول  
في رواية الحديث أنه إذا روى عنه السلف وشهدوا بصحة حديثه صار حديثه حجة، بخلاف  
رواية المجهول في زماننا فإنه لا يحل العمل بها لظهور الفسق فيه.

وقوله: «في باب الحديث» احتراز عن القضاء بظاهر العدالة، وأما خبر الفاسق فليس  
بحجة في الدين أصلاً لرجحان كذبه على صدقه بنفسه إلا إذا وقع صدقه في قلب السامع  
فيقبل خبره حينئذ عند بعض مشايخنا رحمهم الله؛ لأن الفاسق عنده أهل لإداء الشهادة مع

(١) عن عمر بن الخطاب في كتابه الذي كتبه إلى أبو موسى في القضاء: والمسلمون عدول بعضهم على بعض إلا  
مجلوداً في حد أو مجرباً عليه شهادة زور أو ظنياً في ولاء أو قرابة. أحكام القرآن للجصاص (٢ / ٢٣٧).

وأما خبر الفاسق فليس بحجة في الدين أصلاً لرجحان كذبه على صدقه، وقد قال محمد رحمه الله في الفاسق إذا أخبر بحل أو حرمة أن السامع يحكم رأيه فيه؛ لأن ذلك أمر خاص لا يستقيم طلبه وتلقيه من جهة العدو فوجب التحري في خبره،

القصور، والأصح أن لا يكون خبره حجة مطلقاً؛ لأنه مقبول الشهادة. كذا ذكر شمس الأئمة السرخسي رحمه الله (١).

وقال محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان في الفاسق إذا أخبر بطهارة الماء أو نجاسته أو بحل الطعام أو حرمة إن السامع يحكم رأيه فيه، فإن وقع في قلبه أنه صادق فعليه أن يعمل بخبره إذا تأيد ذلك بأكبر الرأي وإلا فلا؛ لأن ذلك أمر خاص أي: الإخبار عن الطهارة والنجاسة والحل والحرمة أمر خاص لا يستقيم طلبه وتلقيه من جهة العدو؛ لأنه إنما يقف عليه من اطلع عليه وذلك لا يختص بالعدول بل بمن وقف عليه عدلاً كان أو فاسقاً، بل الفاسق هو الغالب؛ لأن ذلك يكون في الفيا في والأسواق، والغالب فيهما الفاسق، وإذا كان كذلك فوجب التحري في خبره لهذه الضرورة.

فأما هنا أي: في رواية الأخبار فلا ضرورة؛ لأن في العدول من الرواة كثرة يمكن الوقوف على معرفة الحديث بالسماع منهم، وبهم غنية عن غيرهم أي: استغناء، يقال: غني به عنه غنية.

فلا حاجة إلى الاعتماد على رواية الفاسق، لكن الضرورة في حل الطعام والشراب غير لازمة؛ لأن العمل بالأصل ممكن وهو طهارة الماء في الأصل فلم تمس الضرورة بقبول قول الفاسق فيه مطلقاً، فلم يجعل الفسق فيه هدراً مطلقاً، بل اعتبر فسقه حتى لم يقبل قوله إلا إذا انضم إليه أكبر الرأي، وهذا في الحقيقة عمل بدليلين بدليل قبول خبره وهو ما مر وبدليل

(١) ينظر أصول السرخسي (١/ ٣٧٠).

فأما هنا فلا ضرورة في المصير إلى روايته وفي العدول كثرة وبهم غنية إلا أن  
الضرورة في حل الطعام والشراب غير لازمة؛ لأن العمل بالأصل ممكن وهو أن  
الماء طاهر في الأصل فلم يجعل الفسق هدراً،

ردّه وهو فسقه.

بخلاف خبر الفاسق في الهدايا والوكالات ونحوها من المعاملات التي تنفك عن الإلزام  
كالمضاربات والإذن في التجارات لكون الضرورة ثمة لازمة؛ إذ المعاملات تكثر بين الناس  
لإقامة مصالحهم، والعدل لا يوجد في كل موضع يرجع إليه في خير من ذلك النوع، ولا  
دليل هناك يعمل به سوى الخبر فلو لم يقبل فيها خبر الفاسق لضاق الأمر على الناس فجعل  
الفسق هدراً واعتبر قوله بدون التحري وتحكيم الرأي.

ولهذه الضرورة يقبل فيها خبر الصبي والكافر؛ إذ الإنسان قل ما يجد المستجيب للشرايط  
المذكورة يبعثه إلى غلامه أو وكيله، ولا دليل مع السامع يعمل به سوى الخبر فيقبل ذلك  
دفعاً للخرج، بخلاف الحل والحرمة؛ لأن فيها معنى الإلزام فلم يقبل في ذلك خبر الفاسق  
مطلقاً، بل بشرط انضمام أكبر الرأي.

وقولنا: من المعاملات التي تنفك عن معنى الإلزام احتراز عما فيه إلزام محض كالشهادة،  
وعما فيه إلزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل وحجر المأذون.

والحاصل أن ما أخبره الفاسق لا يتخلو عن ثلاثة أوجه، إما إن كانت الضرورة فيه لازمة  
أو لا ضرورة فيه أو فيه ضرورة من وجه دون وجه، ففي الأول وهو المعاملات التي تنفك  
عن معنى الإلزام يعتبر خبر الفاسق فيه من غير تحكيم الرأي، وفي الثاني وهو رواية الأخبار  
لا تعتبر أصلاً، وفي الثالث وهو الخبر بنجاسة الماء يعتبر خبره بشرط انضمام تحكيم الرأي.

ومن الناس من لم يجعل خبر الفاسق حجة في المعاملات أيضاً لظاهر قوله تعالى: ﴿إِنْ

بخلاف خير الفاسق في الهدايا [...] (١) والوكالات ونحوها؛ لأن الضرورة ثمة لازمة وفيه آخر نذكره في باب محل الخير إن شاء الله تعالى.

جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا ﴿٦﴾ [الحجرات: ٦] رُوِيَ أَنَّ الْآيَةَ نَزَلَتْ فِي الْوَلِيدِ بْنِ عُقْبَةَ حِينَ بَعَثَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِأَخِيذِ الصَّدَقَاتِ إِلَى قَوْمٍ فَرَجَعَ إِلَيْهِ وَقَالَ: إِنَّهُمْ هُمُ الْبَقْتَلِيُّ، فَأَرَادَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَعْتَمِدَ خَبْرَهُ وَيَبْعَثَ إِلَيْهِمْ خَيْلًا لِكُونِهِ مَا كَانَ ظَاهِرَ الْفِسْقِ عِنْدَهُ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى هَذِهِ الْآيَةَ (٢).

وَمَا أَخْبَرَ بِهِ الْوَلِيدُ وَهُوَ أَنَّهُمْ هُمُ الْبَقْتَلِيُّ مِنَ الْمَعَامَلَاتِ خَالِيًا عَنِ الْإِلْزَامِ وَمَعَ ذَلِكَ أَمَرَ اللَّهُ

(١) ما بين المعقوفتين في المطبوع: وجه.

(٢) عن الحارث بن أبي ضرار الخزاعي، قال: قدمت على رسول الله ﷺ، فدعاني إلى الإسلام، فدخلت فيه، وأقررت به، فدعاني إلى الزكاة، فأقررت بها، وقلت: يا رسول الله، أرجع إلى قومي، فأدعوهم إلى الإسلام، وأداء الزكاة، فمن استجاب لي جمعت زكاته، فيرسل إلي رسول الله ﷺ رسولاً لإبان كذا وكذا ليأتيك ما جمعت من الزكاة، فلما جمع الحارث الزكاة ممن استجاب له، وبلغ الإبان الذي أراد رسول الله ﷺ أن يبعث إليه، احتبس عليه الرسول، فلم يأت، فظن الحارث أنه قد حدث فيه سخطة من الله عز وجل ورسوله، فدعا بسروا قومه، فقال لهم: إن رسول الله ﷺ كان وقت لي وقتاً يرسل إلي رسول ليقبض ما كان عندي من الزكاة، وليس من رسول الله ﷺ الخلف، ولا أرى حبس رسول الله ﷺ إلا من سخطة كانت، فانطلقوا، فأتى رسول الله ﷺ، وبعث رسول الله ﷺ الوليد بن عقبة إلى الحارث ليقبض ما كان عنده مما جمع من الزكاة، فلما أن سار الوليد حتى بلغ بعض الطريق، فرق، فرجع، فأتى رسول الله ﷺ، وقال: يا رسول الله، إن الحارث منعني الزكاة، وأراد قتلي، فضرب رسول الله ﷺ البعث إلى الحارث، فأقبل الحارث بأصحابه إذ استقبل البعث وفصل من المدينة، لقيهم الحارث، فقالوا: هذا الحارث، فلما غشيهم، قال لهم: إلى من بعثتم؟ قالوا: إليك، قال: ولم؟ قالوا: إن رسول الله ﷺ كان بعث إليك الوليد بن عقبة، فزعم أنك منعت الزكاة، وأردت قتله قال: لا، والذي بعث محمدًا بالحق، ما رأيته بته، ولا أتاني فلما دخل الحارث على رسول الله ﷺ، قال: «منعت الزكاة، وأردت قتل رسولي؟» قال: لا، والذي بعثك بالحق ما رأيته، ولا أتاني، وما أقبلت إلا حين احتبس علي رسول رسول الله ﷺ، خشيت أن تكون كانت سخطة من الله عز وجل ورسوله. قال: فنزلت الحجرات ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تَصِيبُوا قَوْمًا بَجْهَالَةٍ﴾ فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ﴿[الحجرات: ٦] إلى هذا المكان: ﴿فضلا من الله ونعمة والله عليم حكيم﴾ [الحجرات: ٨]. مسند أحمد (٣٠ / ٤٠٣)، برقم (١٨٤٥٩).

تعالى بالتوقف في نبا هذا الفاسق، لكننا نقول: إن ذلك الخبر منه كان مستنكراً فإنه أخير أنهم ارتدوا بمنع الزكاة وجحودها وهموا بقتله وفيه إلزام الجهاد معهم، ونحن نقول: إن من ثبت فسقه لا يعتبر خبره في مثل هذا. كذا ذكر الإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله (١).



وأما الصبيُّ والمعتوه فقد ذكر محمدٌ رحمه الله في كتاب الاستحسان بعد ذكر العدلِ والفاسقِ والكافر: وكذلك الصبيُّ والمعتوه إذا عقلا ما يقولان، فقال بعضهم: هما مثلُ العدلِ المسلمِ البالغ، والصحيحُ أنهما مثلُ الكافر،

### [خبر الصبيِّ والمعتوه]

قَالَ رَحْمَةُ اللَّهِ: (وَأَمَّا الصَّبِيُّ وَالْمَعْتُوهُ) إِلَى قَوْلِهِ: (وَنَقُلُوا فِي كِبَرِهِمْ)

أقول: قَدْ ذَكَرَ مُحَمَّدٌ رَحْمَةُ اللَّهِ فِي كِتَابِ الاسْتِحْسَانِ بَعْدَ ذِكْرِ الْعُدُولِ وَالْفَاسِقِ وَالْكَافِرِ وَكَذَلِكَ الصَّبِيُّ وَالْمَعْتُوهُ إِذَا عَقَلَا مَا يَقُولَان<sup>(١)</sup>، فَزَعَمَ بَعْضُ مَشَائِخِنَا رَحْمَهُمُ اللَّهُ أَنَّ خَبْرَهُمَا مِثْلُ خَيْرِ الْعَدْلِ الْمُسْلِمِ الْبَالِغِ فَجَعَلُوهُمَا مَعْطُوفَيْنِ عَلَى الْعَدْلِ؛ لِأَنَّهُ سَقَطَ فِي ذَلِكَ الْخَبْرِ اعْتِبَارُ الذُّكُورَةِ وَالْحُرِّيَةِ فَيَسْقُطُ اعْتِبَارُ الْبُلُوغِ كَمَا فِي الْمَعَامَلَاتِ.

وَقَالَ بَعْضُهُمْ: إِنَّ ذَلِكَ عَطْفٌ عَلَى الْفَاسِقِ فَجَعَلُوا خَبَرَ الصَّبِيِّ وَالْمَعْتُوهِ بِمَنْزِلَةِ الْفَاسِقِ فِي طَهَارَةِ الْمَاءِ وَنَجَاسَتِهِ، وَالْأَصَحُّ أَنَّ الْمُرَادَ هُوَ الْعَطْفُ عَلَى الْكَافِرِ لِلْقُرْبِ وَالْجَوَارِ، وَالْمَعْطُوفُ فِي حُكْمِ الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ فَيَكُونُ حُكْمُ خَبْرِ الصَّبِيِّ وَالْمَعْتُوهِ بِمِثْلِ حُكْمِ الْكَافِرِ؛ لِأَنَّهَا لَا يَلْتَزِمَانِ شَيْئاً وَيَلْزِمَانِ الْغَيْرَ ابْتِدَاءً؛ لِأَنَّهُمَا غَيْرُ مُحَاطَبَيْنِ فَلَا يَكُونُ لَهُمَا وِلَايَةٌ الْإِلْزَامِ، فَكَانَ خَبْرُهُمَا فِي مَعْنَى خَبْرِ الْكَافِرِ لِذَلِكَ، وَلِأَنَّ الصَّبِيَّ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ الشَّهَادَةِ أَصْلاً كَمَا أَنَّ الْكَافِرَ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ الشَّهَادَةِ عَلَى الْمُسْلِمِينَ فَلَا يَكُونُ خَبْرُهُمَا حُجَّةً وَلَا مُلْزِماً بِحَالٍ؛ لِأَنَّ الْوِلَايَةَ الْمُتَعَدِّيَةَ فَرَعٌ لِلْوِلَايَةِ الْقَائِمَةِ، أَلَا تَرَى أَنَّ مَنْ لَيْسَ لَهُ وِلَايَةٌ عَلَى نَفْسِهِ لَيْسَ لَهُ وِلَايَةٌ عَلَى غَيْرِهِ وَلَيْسَ لَهُمَا وِلَايَةٌ مُلْزِمَةٌ فِي حَقِّ أَنْفُسِهِمَا، وَإِنَّمَا لَهُمَا وِلَايَةٌ مَجُوزَةٌ لِتَصْرِفِهِمَا، فَإِنَّ تَصْرِفَهُمَا جَائِزُ الثَّبُوتِ إِذَا انْضَمَّ إِلَيْهِ رَأْيُ الْوَلِيِّ وَحَيْثُ يُلْزَمُ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَكَيْفَ ثَبُتَ وِلَايَتُهُمَا مُتَعَدِّيَةً مُلْزِمَةً، وَإِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّ وِلَايَتَهُمَا مُتَعَدِّيَةً مُلْزِمَةً لِأَنَّ الَّذِي يُخْبِرُ عَنْهُ الصَّبِيُّ مِنْ

(١) ينظر الأصل للشيباني (٢/ ٢٤٥).

لا يقوم حجة بخيرهما، ولا يفوض أمر الدين إليهما؛ لما قلنا أن خبرهما لا يصلح ملزماً بحال؛ لأن الولاية المتعدية فرع للولاية القائمة، وليس لها ولاية ملزمة في حق أنفسهما، وإنما هي مجوزة فكيف تثبت متعدية ملزمة، وإنما قلنا إنها متعدية ملزمة لأن ما يخبر عنه الصبي من أمور الدين لا يلزمه؛

أمور الدين لا يلزمه لكونه غير مخاطب فيصير ملزماً غيره بخيره مقصوداً<sup>(١)</sup>، وهذا من باب الإلزام، بمنزلة خبير الكافر فإنه يلزم غيره من غير أن يلتزم لكونه غير معتقد للحكم الذي يُخبر به، بخلاف العبد فإنه يقبل خبره لما قلنا في آخر تفسير الشروط أن الرق لا يؤثر في الخبر والرؤية؛ لأن رسول الله ﷺ كان يُجيب دعوة المملوك فدل أنه كان يعتمد خبره أن مولاؤه أذن له.

/ س: ٢٠٢ / فإن قيل: ليس للعبد ولاية الإلزام فكيف يلزم حكماً على غيره بخيره؟ قلنا: هو ملحق بالأحرار في باب الدين وبخلاف الفاسق؛ لأنه يلتزم أولاً ثم يلزم غيره، ولأنه من أهل الولاية على نفسه فيكون أهلاً للولاية المتعدية أيضاً بخلاف الصبي، والمعتوه بمنزلة الصبي، نص على ذلك محمد رحمه الله في مواضع كثيرة من المبسوط<sup>(٢)</sup>.

ألا ترى أن الصحابة رضي الله عنهم تحملوا الأحاديث في صغرهم ونقلوها في كبرهم ولم ينقلوها في صغرهم ولو كان الصبي مثل البالغ لنقلوها في صغرهم أيضاً كما نقلوها في كبرهم، وهذا دليل على أن الصبي ليس مثل البالغ، بل مثل المعتوه لاشتراكهما في نقصان عقليهما، فلذلك سوى علماؤنا رحمهم الله بين الصبي والمعتوه، وإنما تحملت الصحابة رضي

(١) ينظر أصول السرخسي (١ / ٣٧٢).

(٢) منها في (المبسوط=الأصل للشياني): (٣ / ٣٢) في باب القرض والصراف، (٣ / ٣١٢) باب الخيار والقسمة، (٣ / ٣٧٦) باب الهبة فيما لا يجوز، (٤ / ٥٥٣) باب الخلع، (٥ / ٣٠) باب الإيلاء. (٦ / ٥٧٦) باب القصاص، (٧ / ١٥١) باب الحدود، الأصل للشياني ط قطر (٧ / ٢٤٠) كتاب السرقة، (١٠ / ٢٩٠) باب الإحصان.



لأنه غيرُ مخاطبٍ فيصيرُ غيره مقصوداً بخيره، فيصير من باب الإلزام بمنزلة خير الكافر، بخلاف العبد لما قلنا، والمعتوه مثل الصبي، نص على ذلك محمد في غير موضع من المبسوط، ألا ترى أن الصحابة تحمّلوا في صغرهم ونقلوا في كبرهم،

الله عنهم في صغرهم لكون التحمّل ليس برواية فلا يعتبر فيه البلوغ، وإنما يُعتبر البلوغ عند الأداء؛ لأن ذلك من شرائط الأداء.

ومن الناس من قال: رواية الصبي في باب الدين مقبولة وإن لم يكن هو مقبول الشهادة، بمنزلة رواية العبد، واستدل بحديث أهل قباء فإن عبد الله بن عمر رضي الله عنه أخبرهم بتحويل القبلة إلى الكعبة وهم كانوا في الصلاة فاستداروا كهياتهم وكان ابن عمر يومئذ صغيراً [على] (١) ما روي أنه عرض على رسول الله ﷺ يوم بدر ويوم أحد على حسب ما اختلفت فيه الرواية وهو ابن أربع عشرة سنة قرده، وتحويل القبلة كان قبل بدر بشهرين فاعتمدوا على خيره فيما لا يجوز العمل به إلا بعلم وهو الصلاة إلى القبلة، ولم ينكر عليهم رسول الله ﷺ، لكننا نقول قد روي أن الذي أتاهم وأخبرهم أنس بن مالك رضي الله عنه وقد روي أنه كان عبد الله بن عمر رضي الله عنه فتحمل على أتتها جاء أو جاء أحدهما بعد الآخر وأخبراً بذلك وإنما تحوّلوا مُعتمدين على رواية البالغ، وهو أنس بن مالك رضي الله عنه أو كان عبد الله بن عمر رضي الله عنه بالغاً يومئذ وإنما رده رسول الله ﷺ في القتال لضعف بُنيته يومئذ لا لأنه كان صغيراً، فإن ابن أربع عشرة سنة يجوز أن يكون بالغاً كما ذكر الإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله (٢).



(١) ما بين المعقوفتين زيادة مني.

(٢) ينظر أصول السرخسي (١/ ٣٧٢-٣٧٣).

وقد قال محمد في الكافر يُخبرُ بِنجاسة الماء أنه لا يعملُ بخبره ويتوضأُ به، فإن نيمَمَ وأراقَ الماءَ فهو أحبُّ إليّ، وفي الفاسقِ جعلَ الاحتياطُ أصلاً، ويجبُ أن يكونَ كذلك في رواية الحديثِ فيما يستحبُّ من الاحتياطِ، وكذلك رواية الصبيِّ فيه يجبُ أن يكونَ مثلَ رواية الكافرِ دونَ الفاسقِ المسلمِ،

### [خبر الكافر]

[قال رحمه الله<sup>(١)</sup>: (قَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللهُ فِي الْكَافِرِ يُخْبَرُ بِنَجَاسَةِ الْمَاءِ) إِلَى قَوْلِهِ: (فَقَدْ تَكُونُ الْعَادَةُ الزَّمَمَ مِنَ الْخَلْقَةِ)

أقول: إنَّ الكافرَ إذا أخبرَ بِنجاسةِ الماءِ أنَّ السامِعَ لا يعملُ بخبره ويتوضأُ إلا إذا وقعَ في قلبِ السامِعِ أنَّه صادقٌ فيما يُخبرُه / ج: ١٩ / فالأفضلُ أن يُريقَ الماءَ ثمَّ يتيَمَمَ ولا تجوزُ صلاته بالتيممِ قَبْلَ إراقةِ الماءِ؛ لِأَنَّهُ لَا يَعْتَمِدُ عَلَى خَبْرِهِ فِي بَابِ الدِّينِ أَصْلًا فَيَتَّبِعُ مُجَرَّدَ غَلْبَةِ الظَّنِّ، وَإِنَّمَا لَا تَجُوزُ لَهُ الصَّلَاةُ بِالتَّيْمُمِ مَعَ وجودِ الماءِ، وَفِي الْفَاسِقِ إِذَا أَخْبَرَ بِنَجَاسَةِ الْمَاءِ جَعَلَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللهُ الْاِحْتِيَاظَ أَصْلًا حَيْثُ قَالَ: يُرِيقُ الْمَاءَ اِحْتِيَاظًا احْتِرَازًا عَنِ النَّجَاسَةِ فَلَا يَجُوزُ لَهُ التَّوَضُّؤُ بِذَلِكَ الْمَاءِ كَمَا لَا يَجُوزُ بِالْمَاءِ النَّجَسِ، وَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ كَذَلِكَ فِي رِوَايَةِ الْحَدِيثِ أَي: يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْاِحْتِيَاظُ أَصْلًا فِيمَا إِذَا رَوَى الْكَافِرُ الْحَدِيثَ كَمَا فِي إِخْبَارِ الْفَاسِقِ بِنَجَاسَةِ الْمَاءِ فَلَا تُقْبَلُ رِوَايَةُ الْكَافِرِ؛ لِأَنَّهُ لَا يُعْتَمَدُ عَلَيْهِ فِي بَابِ الدِّينِ أَصْلًا.

وَكَذَلِكَ رِوَايَةُ الصَّبِيِّ فِيهِ أَي: فِي جَعْلِ الْاِحْتِيَاظِ أَصْلًا فَيَجِبُ أَنْ تَكُونَ رِوَايَةُ كَرِوَايَةِ الْكَافِرِ دُونَ رِوَايَةِ الْفَاسِقِ الْمُسْلِمِ، فَلَا تُقْبَلُ رِوَايَةُ الصَّبِيِّ فِي بَابِ الدِّينِ كَمَا لَا تُقْبَلُ رِوَايَةُ الْكَافِرِ فِيهِ، وَتُقْبَلُ رِوَايَةُ الْفَاسِقِ الْمُسْلِمِ فِيهِ؛ لِأَنَّ الْفَاسِقَ الْمُسْلِمَ أَهْلٌ لِلشَّهَادَةِ عِنْدَنَا حَتَّى يَنْعَقِدَ النِّكَاحَ بِحَضْرَةِ الْفَاسِقِينَ الْمُسْلِمِينَ، وَيَنْفُذُ قَضَاءَ الْقَاضِي بِشَهَادَتِهِمَا<sup>(٢)</sup>، بِخِلَافِ الصَّبِيِّ

(١) ما بين المعرفتين زيادة مني.

(٢) ينظر: أصول الشاشي (ص: ١٧٥)، المبسوط للرخسي (٥/ ٣١-٣٢).

الآتري أن الفاسق شاهد عندنا بخلاف الصبي والكافر غير شاهد على المسلم أصلاً فصار الصبي المسلم والكافر البالغ في أمور الدين سواء، والفاسق فوقهما حتى إنا نقول في خيره بنجاسة الماء إذا وقع في قلبه أنه صادق يتيم من غير إراقة الماء، فإن أراق الماء فهو أحوط للتيمم،

فإنه ليس بأهل للشهادة مطلقاً، وبخلاف الكافر فإنه ليس أهلاً للشهادة على المسلم أصلاً، فصار الصبي المسلم والكافر البالغ في أمر الدين على السواء، حيث لا يقبل خبرهما فيه.

والمسلم الفاسق فوقهما، حتى إذا أخبر هو بنجاسة الماء ووقع في قلب السامع صدقه تيمم السامع من غير إراقة الماء، فإن أراق الماء فهو أحوط للتيمم، فأما في خير الكافر إذا وقع في قلب السامع صدق الكافر في إخباره بنجاسة الماء توضاً ولم يتيمم، فإن أراق الماء ثم تيمم فهو أفضل.

وفي ذكر المصنف رحمه الله لفظ الأحوط في إراقة الماء في خبر الفاسق وذكر لفظ الأفضل في إراقة الماء في خبر الكافر تنبيه على أن العمل بالإراقة في خبر الفاسق أو جب من العمل بالإراقة في خبر الكافر؛ لجواز الوضوء بذلك الماء الذي أخبر الكافر بنجاسته فلم تكن الإراقة فيه إلا أفضل الأمرين وفي خبر الفاسق لم يجز الوضوء بذلك الماء الذي أخبر هو بنجاسته عملاً بأصل إيمانه ولكن مع ذلك كانت الإراقة فيه أو جب لئلا يهدر فسقه بل يريق الماء ثم يتيمم ويصلي؛ لجواز صلاته على وجه التيقن من غير ريبة تدخل في قلبه في حق عدم الجواز، وفي لفظ الكتاب نوع اشتباه حيث قيل: وأما في خبر الكافر إذا وقع في قلب السامع صدقه بنجاسة الماء توضاً به ولم يتيمم؛ لأن وجوب التوضؤ بذلك الماء الذي أخبر الكافر بنجاسته غير موقوف على وقت وقوع الصدق في قلب السامع بنجاسة الماء، بل لما كان التوضؤ واجباً عند وقوع الصدق في قلبه بأنه نجس بخيره كان التوضؤ به أو جب على السامع عند عدم وقوع الصدق في قلبه بأنه نجس بخيره فكان من حقه أن يقال: وإن وقع في قلب السامع صدقه، لكن قام «إذا» التي فيها معنى الشرط مقام «إن» الشرطية،

وأما في خير الكافر إذا وقع في قلب السامع صدقه بنجاسة الماء توضأ به ولم يتيمم، فإن أراق ثم تيمم فهو أفضل، وكذلك الصبي والمعتوه؛ لأن الذي يلي هذا العطف في كتاب الاستحسان الكافر وفي رواية الحديث يجب أن يكون كذلك في حكم الاحتياط خاصة،

وَيَكُونُ مَعْنَاهَا الْفَرَضُ وَالتَّقْدِيرُ، لَا التَّعْلِيْقُ، وَحُكْمُ الصَّبِيِّ وَالْمَعْتُوهِ فِي الْإِخْبَارِ بِنَجَاسَةِ الْمَاءِ كَحُكْمِ الْكَافِرِ؛ لِمَا مَرَّ أَنْ مُحَمَّدًا رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ فِي كِتَابِ الْإِسْتِحْسَانِ بَعْدَ ذِكْرِ الْفَاسِقِ وَالْكَافِرِ: وَكَذَلِكَ الصَّبِيُّ وَالْمَعْتُوهُ.

والعطف على الكافر أولى؛ لأنه هو الذي يلي هذا العطف ويقرب منه.

وَفِي رِوَايَةِ الْحَدِيثِ يَجِبُ أَنْ تَكُونَ رِوَايَةُ الصَّبِيِّ وَالْمَعْتُوهِ كَرِوَايَةِ الْكَافِرِ فِي حُكْمِ الْإِحْتِيَاظِ خَاصَّةً، وَإِنَّمَا ذَكَرَ هَذَا الدَّفْعَ شِنَاعَةَ صُورَةِ التَّسْوِيَةِ بَيْنَ الْمُسْلِمِ وَالْكَافِرِ فِي حَقِّ عَدَمِ قَبُولِ قَوْلِهِمَا، فَصَارَ كَأَنَّهُ قَالَ: هَذِهِ التَّسْوِيَةُ بَيْنَهُمَا لَيْسَتْ إِلَّا فِي حَقِّ الْعَمَلِ بِالْإِحْتِيَاظِ خَاصَّةً، لَا أَنْ تَكُونَ الْمُثَابَلَةُ بَيْنَهُمَا عَامَّةً، حَتَّى إِنْ بَعْضَ الْعُلَمَاءِ قَبِلُوا رِوَايَةَ الصَّبِيَّانِ الْحَدِيثِ فِي حَالِ صِبَاهُم<sup>(١)</sup>، وَلَمْ يَقْبَلْ أَحَدٌ رِوَايَةَ الْفَاسِقِ الْحَدِيثِ، فَكَيْفَ فِي حَقِّ الْكَافِرِ حَيْثُ لَا يُقْبَلُ خَبْرُهُ أَصْلًا فِيمَا يَرْجَعُ إِلَى الدِّيَانَاتِ فِي نَجَاسَةِ الْمَاءِ وَطَهَارَتِهِ؟! فَأَوْلَى أَنْ لَا يُقْبَلُ خَبْرُهُ فِي رِوَايَةِ الْحَدِيثِ، وَأَمَّا الصَّبِيُّ وَالْمَعْتُوهُ فَالْإِحْتِيَاظُ أَنْ لَا تَقْبَلَ رِوَايَتَهُمَا الْحَدِيثِ.

وَإِنَّمَا قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ بِلَفْظِ «يَجِبُ» إِشَارَةً إِلَى بَعْضِ الْعُلَمَاءِ قَبِلُوا رِوَايَةَ الصَّبِيَّانِ الْحَدِيثِ كَمَا مَرَّ.



(١) هو وجه للشافعية. ينظر النكت على مقدمة ابن الصلاح للزركشي (٣ / ٤٦٢).

وأما المغفل الشديد الغفلة وهو مثل الصبيِّ والمعتوه، فأما تهمة الغفلة فليس بشيء، ولا يخلو عامة البشر عن ضرب غفلة إذا كان عامة حاله التيقظ، وأما المساهل فإنما نعني به المجازف الذي لا يبالي من السهو والخطأ والتزوير، وهذا مثل المغفل إذا اعتاد ذلك فقد تكون العادة ألزم من الخلق،

### [خبر المغفل]

قَالَ رَحْمَةُ اللَّهِ: (وَأَمَّا الْمُغْفَلُ) إِلَى قَوْلِهِ: (فِي بَابِ السَّنَنِ وَالْأَحَادِيثِ)

أقول: المغفل الذي اشتدت غفلته وهو أن يتفاحش ما به من الغفلة حتى ظهر ذلك في أغلب أموره بمنزلة الصبيِّ والمعتوه؛ لأن ما يلزم من التقصان في المرء بطريق العادة يجعل كالثابت بأصل الخلق، وإن كان أغلب أحواله التيقظ فهو بمنزلة ما لا غفلة له في الرواية والشهادة؛ لأن عامة البشر لا تخلو عن نوع غفلة إلا من عصمه الله تعالى، وتهمة الغفلة ليست بشيء إذا كانت عامة أحواله التيقظ فلا ترد الرواية بهذه التهمة، وإنما ترد إذا كانت عامة أحواله الغفلة، وأما المساهل وهو الذي يجازف في الأمور ولا يبالي بما يقع له من السهو والخطأ والتزوير - وهو تزوير الكذب، من: زورت الشيء إذا أحسته - فهو بمنزلة المغفل إذا اعتاد ذلك؛ إذ العادة قد تكون ألزم من الخلق.

وقيل: المساهل هو الذي يساهل أمر الدين ولا محتاط في موضع الاحتياط،



وأما صاحبُ الهوى فإن أصحابنا رحمهم الله عملوا بشهادتهم إلا الخطابية؛ لأن صاحبَ الهوى وقع فيه لتعمقه، وذلك يصدّه عن الكذب فلم يصلح شبهةً وثمةً إلا من يتدينُ بتصديق المدعي إذا كان يتحلُّ بنحلته فيتهم بالباطل والزور مثل الخطابية، وكذلك من قال بالإلهام أنه حجةٌ يجبُ أن لا تجوزَ شهادته أيضاً،

### [خبرُ صاحبِ الهوى]

وأما صاحبُ الهوى أي: صاحبُ ميلانِ النفسِ إلى ما يستلذُّ مِنَ الشَّهَوَاتِ كالمُعْتَرِلةِ والمُشْبَهَةِ والخَوَارِجِ وَنَحْوِهِمْ فَإِنَّ شَهَادَاتِهِمْ مَقْبُولَةٌ عِنْدَ أَصْحَابِنَا رَحْمَهُمُ اللَّهُ إِلَّا شَهَادَةَ الْخَطَابِيَّةِ فَإِنَّهَا غَيْرُ مَقْبُولَةٍ عِنْدَهُمْ؛ لِأَنَّ صَاحِبَ الْهَوَى وَقَعَ فِي هَوَاهُ لِتَعَمُّقِهِ فِي الدِّينِ وَذَلِكَ لِيَنْعِيهِ عَنِ الْإِقْدَامِ عَنِ الْكُذْبِ فَلَمْ يُصْلِحْ ذَلِكَ شُبْهَةً وَثُمَّةً فِي شَهَادَتِهِ إِلَّا مَنْ تَدِينُ مِنْ أَصْحَابِ الْهَوَى بِتَصَدِيقِ الْمُدَّعِي إِذْ يَنْتَحِلُ بِنَحْلَةِ الْمُدَّعِي أَي: يَعْتَقِدُ مِلَّتَهُ أَوْ يَنْتَسِبُ إِلَيْهَا، يُقَالُ: فَلَانَ يَنْتَحِلُ مَذْهَبَ كَذَا إِذَا انْتَسَبَ إِلَيْهِ.

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَيَتَّهَمُ بِالْبَاطِلِ وَالزُّورِ، فَلَا تُقْبَلُ شَهَادَتُهُ مِثْلَ الْخَطَابِيَّةِ.

وَقَالَ شَمْسُ الْأَيْمَةِ السَّرْحِي رَحِمَهُ اللَّهُ: الْخَطَابِيَّةُ ضَرْبٌ مِنَ الرَّوَافِضِ يُجُوزُونَ آدَاءَ الشَّهَادَةِ إِذَا حَلَفَ الْمُدَّعِي بَيْنَ أَيْدِيهِمْ / س: ٢٠٣ / أَنَّهُ مُحِقٌّ فِي دَعْوَاهُ وَيَقُولُونَ: الْمُسْلِمُ لَا يَحْلِفُ كَاذِبًا، فَفِي هَذَا الْاِعْتِقَادِ مَا يُرْجَحُ جَانِبَ الْكُذْبِ فِي شَهَادَتِهِمْ، فَيُوهَمُ أَنَّهُمْ اعْتَمَدُوا ذَلِكَ<sup>(١)</sup>.

وَقِيلَ: الْخَطَابِيَّةُ طَائِفَةٌ مِنَ الرَّوَافِضِ نُسِبُوا إِلَى الْخَطَابِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي وَهَبٍ الْأَجْدَعِ.

(١) ينظر: الأصل للشيباني (١٠ / ٤٧٨)، أصول السرخسي (١ / ٣٧٣)، المبسوط للسرخسي (١٦ / ١٣٣).

وأما في باب السنن فإن المذهب المختار عندنا أن لا يقبل رواية من انتحل الهوى والبدعة ودعا الناس إليه، على هذا أئمة الفقه والحديث كلهم؛ لأن الحاجة والدعوة إلى الهوى سبب داع إلى التقول، فلا يؤتمن على حديث رسول الله عليه السلام، وليس كذلك الشهادة في حقوق الناس؛

قال صاحب المقالات: هم كانوا يتدينون بشهادة الزور لموافقيهم<sup>(١)</sup>.

وكذلك من قال: إن الإلهام حجة موجبة للعلم يجب أن لا تجوز شهادته أيضاً؛ لتوهم أن يكون اعتمده ذلك في أداء الشهادة بناء على اعتقاده<sup>(٢)</sup>.

والإلهام: ما حرك القلب بعلم يدعوك إلى العمل به من غير استدلالٍ بدليل ولا نظير في حجة<sup>(٣)</sup>.

وقيل: الإلهام علم ضروري يحصل في العاقل ابتداءً زائداً على علوم العقل.

وأما في باب السنن فالذهب المختار عند أصحابنا رحمهم الله أن لا تقبل رواية من انتحل الهوى والبدعة أي: انتسب إليهما واتخذها ملة ودعا الناس إلى ما مر في الهوى والبدعة؛ لأن الحاجة والدعوة إلى الهوى سبب داع إلى التقول أي: إلى إظهار القول في نفسه لاتباعه الناس فلا يؤمن على حديث رسول الله ﷺ، وإنما سماها هذه الطوائف أصحاب الهوى، والهوى ميلان النفس إلى ما تستلذ به من الشهوات كما مر لاتباعهم أنفسهم ومخالفتهم السنن، وليس كذلك الشهادة في حقوق الناس فإن شهادة أهل الأهواء غير الخطابية مقبولة فيها؛ لأن ما سبق من الدعوة إلى الهوى ليس بسبب داع إلى التزوير في باب الشهادة؛ لأن الشهادة من باب المظالم والخصومات، ولا يتعصب صاحب الهوى بهذا الطريق مع من هو محق في اعتقاده حتى يشهد عليه كاذباً، فلم ترد شهادته لذلك، بخلاف أخبار الدين؛ لأنه يؤتمن

(١) مقالات الإسلاميين (ص: ١١).

(٢) ينظر: أصول السرخسي (١/ ٣٧٣ - ٣٧٤)، المبسوط للسرخسي (١٦/ ١٣٣).

(٣) ينظر التعريفات (ص: ٣٤).

لأن ذلك لا يدعو إلى التزوير في ذلك، فلم تردّ شهادته، فإذا صحّ هذا كان صاحبُ الهوى بمنزلة الفاسق في باب السنن والأحاديث، وأما المرتبة الثالثة

منه هذا التعصّب لإفسادِ طريقِ الحقِّ على مُحِقِّ حَتَّى يُجِيبَهُ إِلَى مَا يَدْعُو إِلَيْهِ مِنَ الْبَاطِلِ، فَلِهَذَا لَا يُعْتَمَدُ عَلَى رِوَايَتِهِ وَلَا تَجْعَلُ حُجَّةً فِي بَابِ الدِّينِ (١).

وَإِذَا صَحَّ هَذَا كَانَ صَاحِبُ الْهَوَى بِمَنْزِلَةِ الْفَاسِقِ فِي بَابِ السُّنَنِ وَالْأَحَادِيثِ حَيْثُ لَا يُقْبَلُ قَوْلُ صَاحِبِ الْهَوَى فِيهِ كَمَا لَا يُقْبَلُ فِي ذَلِكَ قَوْلُ الْفَاسِقِ.



(١) ينظر أصول السرخسي (١ / ٣٧٤).



باب بيان محل الخبر

وهو الذي جعل الخبر فيه حجة، وذلك خمسة أنواع: ما يخلص حقاً لله تعالى من شرائعه مما ليس بعقوبة، والثاني ما هو عقوبة من حقوقه، والثالث من حقوق العباد ما فيه إلزام محض، والرابع من حقوق العباد ما ليس فيه إلزام، والخامس من حقوق العباد ما فيه إلزام من وجه دون وجه،

[باب محل الخبر]

قَالَ رَحْمَةُ اللَّهِ: (بَابُ مَحَلِّ الْخَيْرِ) إِلَى قَوْلِهِ: (مِنْ هَذَا الْقِسْمِ)

أقول: محل الخير هو الذي جعل فيه خبر الواحد حجة، وذلك خمسة أنواع:

الأول: ما خلاص حقاً لله تعالى من شرائعه، وليس ذلك الحق من قبيل العقوبات.

الثاني: الذي هو عقوبة من حقوق الله تعالى.

الثالث: ما هو من حقوق العباد وفيه إلزام محض.

الرابع: ما هو من حقوق العباد، وليس فيه إلزام محض.

الخامس: من حقوق العباد وفيه إلزام من وجه دون وجه.

/ج: ٢٠/ أما النوع الأول فمثل عامة شرائع العبادات وما شابهها من القرب التي

ليست بعبادة مقصودة كالوضوء والأضحية والعشر وصدقة الفطر والكفارات، وقوله:

«شرائع العبادات» من إضافة العام إلى الخاص نحو: كل الدراهم وعلم الطب، فإن الشرائع

أعم من العبادات وخبر الواحد فيما مر من الصورة حجة لإيجاب العمل إذا وجدت شرائطه

فأما الأول فمثل عامة شرائع العبادات وما شاكلها، وخبر الواحد فيها حجة على ما قلنا من شرائطه، وأما في القسم الثاني فإن أبا يوسف قال فيما روي عنه أنه يجوز إثبات العقوبات بالأحاد وهو اختيار الجصاص واختيار الكرخي أنه لا يجوز ذلك، وجه القول الأول أن خبر الواحد يفيد من العلم ما يصلح العمل به في إقامة

المذكورة من العقل والضبط والعدالة والإسلام في رواه<sup>(١)</sup>، وليس العدد في ذلك بشرط ولا لفظة الشهادة؛ لأنّ المُعْتَبَرِ فِي الْحَبْرِ جَانِبُ الصُّدْقِ لَا انْتِفَاءِ احْتِمَالِ الْكُذْبِ، وَذَلِكَ حَاصِلٌ فِيهِ مِنْ غَيْرِ اشْتِرَاطِ الْعَدَدِ وَلَا اللَّفْظِ.

وأما في النوع الثاني وهو ما يندري بالشبهات فقد روي عن أبي يوسف رحمه الله في الأمالي<sup>(٢)</sup> أنه قال: يجوز إثبات العقوبات بالأحاد.

وَلِذَلِكَ قَبْلَ فِي حَدِّ اللّوَاطَةِ خَبَرَ الْوَاحِدِ وَهُوَ قَوْلُهُ ﷺ: اقْتُلُوا الْفَاعِلَ وَالْمَفْعُولَ<sup>(٣)</sup>.  
وهو اختيار الجصاص رحمه الله.

واختار الكرخي رحمه الله أن لا يجوز إثبات العقوبات بالأحاد من الأخبار، فلا يكون خبر الواحد فيه حجة على اختياره، ووجه ما روي عن أبي يوسف رحمه الله أن خبر الواحد يفيد العلم ما يصلح العمل به وهو علم غالب الظن في إقامة الحدود كما في البيئات في مجالس الحكم، فإن الزنى يثبت بأربعة شهداء مع أنها لا توجب علم اليقين؛ لا احتمال الكذب فيها، بل توجب علم غالب الظن وكذا السرقة تثبت بشهادة رجلين، ولو كان مجرد الاحتمال مانعاً من العمل فيما يندري بالشبهات لما جاز العمل فيه بالبيئات وكما يجوز إثبات الحدود

(١) في ج: رواية.

(٢) مجموع ما أملاه الإمام أبو يوسف على طلابه في الفروع، وما يزال مخطوطاً بحسب علمي.

(٣) مسند أحمد (٤ / ٤٥٨)، برقم (٢٧٢٧) بلفظ: «اقتلوا الفاعل والمفعول به، في عمل قوم لوط، والبهيمة والواقع على البهيمة، ومن وقع على ذات محرم، فاقتلوه».

الحدود كما في البيئات في مجالس الحكم وكما يجوز إثباتها بدلالة النص، ووجه القول الآخر أن إثبات الحدود بالشبهات لا يجوز، فإذا تمكّن في الدليل شبهة لم يجز كما لم يجز بالقياس، فأما البيئة فإنها صارت حجة بالنص الذي لا شبهة فيه، قال الله تعالى: ﴿فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ﴾ [النساء: ١٥]،

بدلالات النصوص مع بقاء الاحتمال فيها؛ لأن دلالة النص ما أدى إليه معنى اللغة واستخرج ذلك بإجتهاد فكان فيها نوع شبهة، وكذا فيها نوع قصور؛ لأنها لا تثبت بالنظم، وإذا جاز إثبات الحدود والعقوبات بدلالة النص مع ضرب<sup>(١)</sup> احتمال فيها كوجوب الكفارة بالأكل والشرب استدلالاً بالجماع ووجوب حد الزنى باللواطه عندهما فكذلك يجوز إثبات العقوبات بالأحاد من الأخبار ووجه اختيار الكرخي رحمه الله أن إثبات الحدود بالشبهات لا يجوز؛ لأن الحدود تندري بها فإذا تمكّن في الدليل وهو خبر الواحد ههنا شبهة لم يجز إثبات الحدود به كما لا يجوز إثباتها بالقياس لما فيه من شبهة الخطأ، وإثبات الحدود بالبيئات مع احتمال الكذب فيها إنما ثبت بالنص الذي لا شبهة فيه بخلاف القياس، وهو قوله تعالى: ﴿فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ﴾ [النساء: ١٥] وما كان ثابتاً بالنص بخلاف القياس لا يلحق به ما ليس في معناه من كل وجه، وخبر الواحد ليس في معنى الشهادة من كل وجه<sup>(٢)</sup>؛ لكون الشهادة تتوقف على ما لا يتوقف عليه خبر الواحد من العدد والحرية والبصر وكونه غير محدود في القذف فلا يلحق هو بالشهادة بدلالة النص.

أو نقول: الثابت بالشهادة ليس الحد بل علته وهي الفعل الذي يتعلّق به الحد، ثم الحد يجب بالنص القطعي وهو قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ [النور: ٢]، وأما دلالة النص فلا شبهة فيها لكون الثابت بها ثابتاً بالنص نحو الضرب، فإنه يدل على الإيلاء ولا شبهة في ذلك وقوله: «ألا ترى» توضيح لقوله: فإذا تمكّن في الدليل شبهة لم يجز إثباتها، والشبهة

(١) في س: صرف.

(٢) ينظر أصول السرخسي (١/ ٣٣٣-٣٣٤).

ألا ترى أن أبا حنيفة رحمه الله لم يوجب الحد في اللواط بالقياس، ولا بالخبر الغريب من الأحاد، وأما القسم الثالث فلا يثبت إلا بلفظ الشهادة والعدد عند الإمكان وقيام الأهلية بالولاية مع سائر شرائط الأخبار لما فيها من محض الإلزام وتوكيداً لها لما يخاف فيها من وجوه التزوير والتلبيس صيانة للحقوق المعصومة،

متمكنة في القياس والخبر الغريب، فلم يوجب أبو حنيفة رحمه الله عليه الحد في اللواط بالقياس على الزنى بجامع أن كل واحد منهما قضاء الشهوة في محل مشتبه محرّم من كل وجه، ولا بالخبر الغريب من الأحاد وهو قوله ﷺ: اقتلوا الفاعل والمفعول. وفي رواية: ارجموا الأعلى والأسفل<sup>(١)</sup>.

وأما النوع الثالث وهو حقوق العباد التي فيها إلزام محض فلا يثبت بخبر الواحد إلا بلفظ الشهادة وشرط العدد عند الإمكان وقيام الأهلية بواسطة الولاية الثابتة بالعقل والبلوغ والحرية مع سائر شرائط الأخبار كالضبط والعدالة والإسلام لما في الحقوق المذكورة التي هي النوع الثالث محض الإلزام فشرط ما سبق ذكره للعمل بخبر الواحد لذلك وتوكيداً لتلك الحقوق من التزوير والتلبيس صيانة للحقوق المعصومة، وذلك لأن الخصومات إنما تقع بين الناس باعتبار الأغراض المختلفة، والمصير إلى التزوير والاشتغال بالحيل والأباطيل فيها ظاهر، فجعل الشارع خبر الواحد حجة بالشرائط المذكورة صيانة للحقوق وتقليلاً لعنى الحيل والتزوير بحسب الوسع.

وقوله: «عند الإمكان» احتراز عما لا يطالع عليه الرجال كالولادة والبكارة والعيوب بالنساء فإن العدد والذكورة ليس بشرط فيه، بل يقبل فيه شهادة امرأة واحدة وقوله: «لما فيها من محض الإلزام» احتراز عن النوع الأول وهو حقوق الله تعالى من الشرائع فإن في الأخبار بها إلزاماً أيضاً، ولكن ليس هو بإلزام خالص؛ لأن الإلزام الخالص هو أن يلزم غيره من غير

(١) سنن ابن ماجه (٢ / ٨٥٦)، برقم (٢٥٦٢) بلفظ: «ارجموا الأعلى والأسفل، ارجموا جميعاً».

وذلك مما يطول ذكره، والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم، وأما القسم الرابع فيثبت بأخبار الأحاد بشرط التمييز دون العدالة، وذلك مثل الوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا والإذن في التجارات وما أشبه ذلك، وقبل فيها خبرُ الصبيِّ والكافرِ،

لزوم عليه، وليس الأخبار في الشرائع كذلك؛ لأنَّ المخبر بإخباره في الواجبات من العبادات كما يلزم غيره بموجب الخبر يلزم نفسه أيضاً، وإنما الإلزام الخالص في الشهادات حيث يوجبُ الشاهدُ على المدعى عليه موجبَ شهادته من غير أن يوجبَ على نفسه، والخاصل أن في الإخبار بحقوق الله تعالى من العبادات إلزاماً والتزاماً، وفي الشهادات / س: ٢٠٤ / إلزاماً خالياً عن الالتزام، فكان إلزاماً خالصاً.

وقوله: «وتوكيداً» عطفٌ على محلِّ قوله: «لما فيها من محض الإلزام» أي: إلزاماً وتوكيداً، وذلك أي: وذلك القسم وهو القسم الثالث مما يطول ذكره.

من ذلك الشهادة بهلال الفطر؛ لأنَّ بها تعلقُ حقوق العباد وهي الفطر؛ لأنَّ فيه منفعتهم، وخبرُ الشاهد يلزمهم ذلك فصار كسائر حقوق الناس مما فيه إلزام بخلاف الشهادة على رؤية هلال رمضان إذا كان بالسما علةً فإنها من القسم الأول؛ لأنَّ الثابت بها حتى الله تعالى على عبادته وهو أداء الصوم.

قال رحمه الله: (وأما القسم الرابع فيثبت بأخبار الأحاد) إلى قوله: (من القسم الرابع)

أقول: أما النوع الرابع من الأنواع المذكورة وهو ما ليس فيه إلزام محض من حقوق العباد، فخبير الواحد فيه حجة إذا كان المخبر من أهل التمييز، عدلاً كان أو غير عدل، صبيّاً كان أو بالغاً، مسلماً كان أو كافراً، وذلك مثل الوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا والإذن للعبد في التجارة وما أشبه ذلك كالرّسالة في الودائع والعواري وكالشراء من الوكلاء والملّك حتى إذا أخبر صبيٌّ ممّيزٌ أو فاسقٌ أو كافراً شخصاً أن فلاناً وكله أو أن مولاه

ولهذا قلنا في الفاسق إذا أخبر رجلاً أن فلاناً وكلك بكذا، فوقع في قلبه صدقه حل له العمل به، وذلك لوجهين: أحدهما عموم الضرورة الداعية إلى سقوط شرط العدالة، والثاني أن الخبر غير ملزم فلم بشرط شرط الإلزام،

أذن له فوقع في قلبه حل له العمل والتصرف بخبره، وذلك لوجهين:

أحدهما عموم الضرورة الداعية إلى سقوط شرط العدالة؛ لأن هذه الضرورة تعم الخاص والعام والمسلم والكافر والحتر والعبد فكانت داعية إلى سقوط اشتراط العدالة وسقوط اتفاق الملة؛ لأن كل الناس محتاجون إلى البياعات والأشربة والتوكيل، والإنسان قلما يجد العدل يبعثه إلى غلامه أو وكيله ولا دليل مع السامع سوى هذا الخبر، وربما لا يتمكن الوكيل من الرجوع إلى قول موكله للعمل لبعده المسافة، وكذا المشتري قلما يجد بائعاً عدلاً وكذا الحكم في بعث الهدايا وغير ذلك، وللضرورة تأثير في التخفيف، فلو توقف هذا النوع على العدالة لوقع الناس في حرج عظيم فتعطل<sup>(١)</sup> المصالح المتعلقة بالمعاملات، ألا ترى أن النبي ﷺ كان يقبل هدية الطعام من البر والفاجر وكان يشتري من الكافر أيضاً، وأن المعاملات بين الناس في الأسواق وغيرها من لدن رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا جارية بمثل هذه الأخبار من غير نكير من أحد ومن غير اشتراط العدالة، فكان ذلك منهم إجماعاً على سقوط شرط العدالة ولا تتحقق مثل هذه الضرورة في أخبار ترجع إلى أحكام الشرع كطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته؛ لأن في العُدول من الرواة كثرة ويمكن السامع من الرجوع إلى دليل آخر يعمل به إذا لم يصح الخبر عنده وهو القياس الصحيح، فيشترط العدالة فيها.

والوجه الثاني أن الإخبار بها ذكرناه من التصرفات غير ملزم؛ لأن الوكيل والعبد يباح لهما الإقدام على التصرف من غير أن يلزمهما ذلك واشتراط العدالة ليترجح جانب الصدق

(١) في س: فيقل.

بخلاف أمور الدين مثل طهارة الماء ونجاسته، ولهذا الأصل لم تُقبل شهادة الواحد بالرضاع في النكاح وفي ملك اليمين وبالحرية لما فيه من إلزام حق العباد، ولهذا لم يُقبل خبر الواحد العدل في موضع المنازعة لحاجتنا إلى إلزام،

من الخير فيكون له صلاحية الإلزام، وذلك فيما يتعلق به اللزوم من أحكام الشرع لا فيما لا يتعلق به اللزوم من المعاملات فلم يُشترط فيها شرط الإلزام وهو العدالة، بخلاف أمور الدين نحو طهارة الماء وغيرها فإنها من النوع الأول / ج: ٢١ / لأنها من حقوق الله تعالى، وفيها نوع إلزام فيشترط فيها العدالة، ولما سبق من الأصل في النوع الثالث وهو أن ما فيه إلزام محض من حقوق العباد يُشترط فيه العَدَدُ والعدالة، وما لا إلزام فيه لا يُشترط قلنا: لم تُقبل شهادة الواحد بالرضاع في النكاح وإن كان عدلاً، كما إذا تزوج رجل امرأة فشهد واحد أنها ارتضعا من امرأة واحدة، وكذا لم تُقبل في ملك اليمين، كما إذا اشترى رجل أمة فشهد عدل أنها ارتضعا من امرأة واحدة فهي أخته من الرضاع، وكذا لم تُقبل بالحرية كما إذا شهد واحد أن هذه الأمة حرة الأصل، وإنما لا تُقبل في هذه الصور الثلاث لما فيها من معنى إلزام حق العباد فكانت الشهادة المذكورة في موضع المنازعة؛ لأن الإقدام على النكاح والشراء تصریح بصحتها، والشاهد يُنازعه فيها ويقول: إنها باطلان، وفي موضع المنازعة لا يُقبل خبر الواحد من جملة النوع الذي هو إلزام محض في حقوق العباد، وقبلنا خبر الواحد في موضع المساءلة لعدم الإلزام.

فإن قيل: فيما سبق من الصور الثلاث حرمة أيضاً وهي حرمة الفرج، فينبغي أن يكون مثل حكم حرمة الطعام ونجاسة الماء، قلنا: إن حرمة الفرج ههنا تُبنى على زوال الملك فكان زوال الملك أصلاً، وإنه لا يثبت بشهادة الواحد وخبره.

أو نقول: فكان زوال الملك أصلاً ومُتضمناً لحرمة الفرج فكانت الحرمة بناءً عليه، والاعتبار للمُتضمن لا للمُتضمن، بخلاف حرمة الطعام وحله فإن الحرمة لا تُبنى على

وقبلنا في موضع المسألة وعلى ذلك بنى محمد مسائل في آخر كتاب الاستحسان مثل خير الرجل أن فلانا كان غصب مني هذا العبد فأخذته منه، لم يقبل ولو قال: تاب فردّه عليّ، قبل خبره ولهذا قبلنا خبر الفاسق في إثبات الإذن للعبد،

زوال الملك لجواز ثبوت الحرمة مع الملك، كما في الأمة المجوسية، وثبوت الحل لا يبنى على ثبوت الملك لما سيأتي بيانه، ولا كذلك حل المرأة وحرمتها وحل الجارية وحرمتها.

فإن قيل: ما ذكرتم في الجواب من الرضاع في النكاح وفي الحرية في الجارية مسلم، وأما في الرضاع في الجارية التي اشتراها فغير مسلم؛ لأن ثبوت الرضاع هناك لا يقتضي زوال ملك اليمين فيجب أن يكون هو من قبيل حل الطعام وحرمته، قلنا: إن لم يقتض زوال اليمين اقتضى زوال تلك المتعة الذي ثبت مقصوداً وهو النكاح فلا يثبت بشهادة الواحد، بخلاف حرمة الطعام فإنها لم تكن لا على زوال ملك اليمين وعلى زوال ملك المتعة، فإن حرمة الطعام تثبت مع بقاء ملك اليمين كما في العصير المملوك إذا تخمّر يقي مملوكاً للمالك ويحرم على المالك شربه كما يحرم على غيره، وكذلك حل الطعام لا يبنى على ثبوت الملك؛ لأنه يجوز أن يثبت الحل ولا يثبت الملك، كما إذا أبيع له الطعام من غير تملك، ولا كذلك حل المرأة وحرمتها وحل الجارية وحرمتها.

وذكر في استحسان المبسوط الفرق بين هذا الحل وبين حل الطعام والشراب فقال: إذا كان الرجل يشتري الجارية فخبّره عدل أنها حرة الأبوين أو أنها أخته من الرضاة فإن تتره عن وطئها فهو أفضل، وإن لم يفعل وسعه ذلك<sup>(١)</sup>، وفرق بين هذا وبين تقدم من الطعام والشراب فأثبت الحرمة هناك بخبر الواحد العدل ولم يثبت ههنا؛ لأن حل الطعام والشراب يثبت بالإذن بدون الملك، حتى لو قال لغيره: كل طعامي هذا أو ترضأ بيائي هذا أو اشربه، وسعه أن يفعل ذلك، فكذلك الحرمة تثبت بما لا يبطل به الملك، وحل الوطاء لا

(١) ينظر الأصل للشيباني (٢/ ٢٤٩).



ولهذا قبلنا خبر المخبر في الرضاع الطارئ على النكاح أو الموت أو الطلاق إذا أراد الزوج أن ينكح أختها أو أرادت المرأة نكاح زوج آخر؛ لأنه مجوز غير ملزم، وأمثله أكثر من أن تحصى، والشهادة بهلال رمضان من هذا القسم،

يثبت بدون الملك، حتى لو قال: طأ جاريتي هذه قد أذنت لك فيه، أو قالت له ذلك حرة في نفسها لا يحل له الوطء، فكذلك الحرمة لا تثبت بها لا يبطل به الملك وهو خبر الواحد، وتقرير هذا الفرق على وجهين، الأول أن الحلل والحرمة فيما سوى البضع مقصود بنفسه؛ لأنه لا يثبت بدون ملك المحل، وتثبت الحرمة مع قيام الملك، فكان هذا خبراً بأمر ديني، وقول الواحد ملزم فيه، فأما في الوطء فالحلل والحرمة يثبت حكماً للملك وزواله لا مقصوداً بنفسه، وقول الواحد في إبطال ليس بحجة فكذلك في الحلل الذي يبتنى عليه، والثاني أن في الوطء معنى الإلزام على الغير لأن المنكوحه يلزمها الانقياد للزوج في استيفاش والمملوكة يلزمها الانقياد لمولاهما، وخبر الواحد لا يكون حجة في إبطال الاستحقاق الثابت لشخص على شخص، فأما حل الطعام والشراب فليس فيه استحقاق حق على أحد يبطل بثبوت الحرمة، وإنما ذلك أمر ديني وخبر الواحد في مثله حجة.

قوله: «وعلى ذلك» أي: على ما سبق من الأصل وهو أن خبر الواحد لا يقبل في موضع المنازعة ويقبل في موضع المسألة بنى محمد رحمه الله مسائل في آخر كتاب الاستحسان مثل أن يخبر الرجل أن فلاناً كان غصب مني هذا العبد فأخذه منه لم يقبل خبره؛ لأنه في خبره يشير إلى المنازعة فإن الأخذ سبب للضمان كما أن صريح لفظ الغصب مثبت للضمان، ثم هو يريد أن يبرئ نفسه بقوله: «غصب مني» ولو قال: تاب الغاصب فرد المغصوب علي جاز للسامع أن يقبل خبره إذا وقع في قلبه صدقه؛ لأنه يشير إلى المسألة؛ إذ ليس في ذلك ما يوجب شيئاً، ألا ترى أن التوبة والرد ليس من أسباب الضمان، ولهذا الأصل / س: ٢٠٥ / قبلنا خبر الفاسق في إثبات الإذن للعبد لكونه في موضع المسألة، وقبلنا خبر المخبر في الرضاع الطارئ على النكاح كما إذا تزوج رجل امرأة فأخبره مخبراً بأنها حُرمت عليه بسبب رضاع وهو أن أمه

وأما القسم الخامس فمثل عزل الوكيل وحجر المأذون ووقوع العلم للبكر البالغة بإنكاح وليها إذا سكتت ووقوع العلم بفسخ الشركة والمضاربة ووجوب الشرائع على المسلم الذي لم يهاجر، ففي هذا كله إذا كان المبلغ وكيلاً أو رسولاً ممن إليه الإبلاغ لم يشترط فيه العدالة؛ لأنه قائم مقام غيره،

أرضعتها بعد الزوج فإنه يجوز له أن يعتمد خبره ويتزوج أختها، وكذا يجوز لها أن تتزوج بزواج آخر؛ لأن هذا موضع المسألة؛ إذ الزوجان اتفقا على صحة النكاح والمخير لا ينازعهما فيها بل يجبر بفساد عرض بعد النكاح، والزوج يطلب دليلاً يعمل به في فساد النكاح لكونه مريداً نكاح أختها، والزوجة أيضاً تريد نكاح زوج آخر؛ إذ المسألة مفروضة في ذلك وخبر الواحد يصلح دليلاً للعمل فجاز أن يقبله ويتزوج أختها، وإذا كان كذلك فكان خبر المخير مجوزاً لنكاح أختها لا ملزماً بنكاحها، بخلاف ما إذا أخبره أنها كانت محرمة عليه عند العقد حيث لم يقبل خبره؛ لأنه موضع المنازعة فإن إقدامه على العقد تصريح منه بأنها حلال له، وأمثلة هذا الأصل كثيرة، منها أن المرأة إذا أخبرت بأن زوجها الغائب قد مات أو أخبرت بأنه طلقها يجوز لها أن تعتمد خبره وتتزوج بزواج آخر بعد انقضاء العدة؛ لأنه في موضع المسألة؛ لكون خبره مجوزاً للتزوج لا ملزماً له<sup>(١)</sup>.

والشهادة بهلال رمضان من النوع الرابع حيث تقبل فيه شهادة الواحد العدل إذا كان بالسما علة، ولا يشترط فيه نصاب الشهادة ولا الحرية ولفظ الشهادة<sup>(٢)</sup>.

قال رحمه الله: (وأما القسم الخامس) إلى قوله: (على ما عرف)

أقول: النوع الخامس وهو ما فيه إلزام من وجه دون وجه هو مثل عزل الوكيل وحجر العبد المأذون وأخوات ذلك ففي جميع ما ذكر إذا كان المبلغ وكيلاً أو رسولاً من الذي إليه

(١) ينظر الهداية في شرح بداية المبتدي (٤ / ٣٧٦).

(٢) ينظر: الأصل للشيباني (٢ / ٢١٢)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٢ / ٨٠).

وإذا أخبره فضوليً بنفسه مبتدئاً فإن أبا حنيفة قال: لا يُقبل فيه إلا خبر الواحد العدل، وفي الاثنين كذلك عند بعضهم، وقال بعضهم: لا يُشترط العدالة في المثني، ولفظ الكتاب في الاثنين محتمل، قال: حتى يخبره رجلٌ واحدٌ عدلٌ أو رجلان، ولم يشترط العدالة فيهما نصاً،

البلاغ وهو الموكّل والمرسل أو نحوهما؛ إذ لسان الرسول لسان المرسل حكماً، فإن الرسول هو الذي يُبلغ بلفظ الرسالة والوكيل هو الذي يُبلغ بلفظ الوكالة، ألا ترى أن رسول الله ﷺ كان مأموراً بالتبليغ، وقد بلغ البعض مُشافهةً والبعض رسالةً، وذلك يدلُّ على أن تبليغ الرسول كتبليغ المرسل، والتقييد بالوكيل والرسول للاحتراز عن الفضولي، وإذا أخبر الوكيل فضوليً بنفسه مبتدئاً أي: مُنشئاً الخبر من عنده من غير إرسالٍ بأن الموكّل عزله أو أخبر البكر بأن وليها زوجها فسكتت أو أخبر الشفيع ببيع الدار فسكتت عن طلب الشفاعة أو أخبر المولى بأن عبده جنى فأعتقه المولى فإن أبا حنيفة رحمه الله قال: لا تُقبل فيه أي: فيما أخبره الفضولي وفي أخواته إلا خبر الواحد العدل<sup>(١)</sup>، وإذا كان المخبر مثني فكذلك عند بعضهم أي: لا يُقبل قولها إلا إذا كانا عدلين؛ لأن خبر الفاسقين لا يصلح للإلزام كخبر الفاسق الواحد.

وقال بعضهم لا تُشترط العدالة في المثني، فيقبل قولها بوجود أحد الشرطين وهما العدالة أو العدد ولفظ الكتاب أي: لفظ المبسوط في اشتراط العدالة المثني محتمل أي: للإشتراط وعدمه، فإنه قال فيه: حتى يخبره رجلٌ واحدٌ عدلٌ أو رجلان.

ولم يشترط العدالة فيهما نصاً وصريحاً فيحتمل أن يكون معناه أو رجلان عدلٌ، لأن صيغة هذا النعت للفردي والجماعة على السواء، ألا ترى أنه يُقال شاهد عدل<sup>(٢)</sup>.

(١) ينظر المبسوط للسرخسي (١٩ / ١٥٩).

(٢) لم أقف على النص في المبسوط (الأصل)، وينظر أصول السرخسي (١ / ٣٣٨).

ويحتمل أن يشترط سائر شرائط الشهادة إلا العدة عند أبي حنيفة رحمه الله أو العدة مع سائر الشرائط غير العدالة، فلا يقبل خبر العبد والصبي والمرأة، فأما عندهما فإن الكل سواء؛ لأنه من باب المعاملات، ولكن أبا حنيفة رحمه الله قال: إنه من جنس الحقوق اللازمة؛

وذكر في التّقييم: فإن قيل: فما الفائدة في زيادة العدة مع قيام الفسق؟ قلنا: كما قلنا في الشهادة مع قيام العدالة في الواحد والاثني وقد نص محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان في ماء أخبره رجل بنجاسته / ج: ٢٢ / وآخر بطهارته وأحدهما فاسق والآخر عدل على أن خبر العدل أولى، وإن كانا فاسقين توقف، وإن كان أحد الفريقين رجلين فخيرهما أولى، فرجح بالزيادة كما رجع بالعدالة وكذلك إذا اختلف المزكون في جرح الشاهد وتعديله ومن جانب رجل فقول الرجلين أولى<sup>(١)</sup>، فعرفنا أن في زيادة العدة معنى التوكيد، فيقبل خبر الفاسقين ولا يقبل خبر الفاسق الواحد، ويحتمل أن يشترط فيما سبق ذكره من الأخبار سائر شرائط الشهادة عند أبي حنيفة رحمه الله إلا العدة، فإنه لا يشترط عنده أو يشترط العدة مع سائر الشروط إلا العدالة فإنها لا تشترط، فعلى هذا لا يقبل خبر العبد وإن كان عدلاً؛ لفقد الحرية، ولا يقبل خبر الصبي والمرأة؛ لفقد العقل التام.

وأما عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله فإن العدل وغيره سواء؛ لأن هذا الخبر من باب المعاملات فيكون نظير ما سبق، والشرط فيه أن يكون المخبر مُمَيَّزاً، عدلاً كان أو غير عدل، حتى إذا أخبر العبد عدل أو فاسق بأن مولاة قد حَجَرَ عَلَيْهِ يصير محجوراً عندهما اعتباراً للحجر بالإطلاق، ولكن أبا حنيفة رحمه الله قال: إن هذا الخبر من جنس الحقوق اللازمة من وجه؛ لأنه يلزم كل واحد من الوكيل والعبد حكماً بالعزل والحجر يلزمه فيه العهدة من لزوم عقد فإنه يلزم على الوكيل ما عقده بعد العزل ويلزم عليه الكف عن التصرف أو فساد عمل فإنه يفسد ما عقد العبد بعد الحجر ويلزم عليه الكف عن التصرف أيضاً فكان في هذا الخبر معنى الإلزام من وجه، ويشبه هذا الخبر سائر المعاملات من وجه؛ لأن الذي يفسخه

(١) تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ١٧٩).

لأنه يلزمه حكماً بالعزل والحجر فيلزمه فيه العهدة من لزوم عقد أو فساد عمل  
ومن وجه يشبه سائر المعاملات؛ لأن الذي يفسخ يتصرف في حقه كما يتصرف  
في حقه بالإطلاق، فشرطنا فيه العدة أو العدالة لكونها بين المنزلتين، بخلاف  
المخير إذا كان رسولا لما قلنا،

الموكل يتصرف في حقه كما يتصرف في حقه بالإطلاق، يعني أن ولاية الفسخ الثابتة للموكل  
لعقد عقد الوكيل بعد العزل غير مضافة إلى الإخبار بالعزل بل إلى أنه يتصرف في حقه نفسه  
كولاية الإطلاق والإجازة في ابتداء الوكالة فإنه لا يكون التوكيل ملزماً فكذا العزل<sup>(١)</sup>،  
فشرطنا في هذا الخبر العدة أو العدالة لكون المسائل التي سبق ذكرها بين المنزلتين أي: بين  
منزلة الإلزام المحض وبين المعاملات التي لا إلزام فيها لما فيها من شبه الإلزام وشبه المعاملة  
المحضية، بخلاف المخير إذا كان رسولا فإنه لم يشترط فيه العدالة لما قلنا إنه قائم مقام المرسل  
وعبارته كعبارته، وبالمرسل حاجة إلى تبليغه، وقتلما يجد عدلاً يستعمله في الإرسال إلى وكيله  
أو عبده، بخلاف الفضولي فإنه متكلف غير محتاج إلى هذا التبليغ والسامع غير محتاج إليه  
أيضاً؛ لأن معه دليلاً يعتمد عليه للتصرف إلى أن يبلغ ما يرفعه فلهدا شرطنا العدالة في هذا  
القسم من الخبر ولم نشترط العدة؛ لأن اشتراط العدالة لأجل منازعة متحققة وهي غير  
موجودة هنا، وفي شرط المثني من غير عدالة كما قال بعض مشايخنا رحمهم الله فائدة توكيد  
الحجة، وللعددي أثر في التوكيد بلا إشكال كما مر تقريره.

والذي أسلم في دار الحرب إذا لم يعلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى زمان لم يلزمه  
القضاء، فإن أخبره بذلك فاسق فقد قال مشايخنا رحمهم الله هو على الخلاف أيضاً، عند أبي  
حنيفة رحمه الله لا يعتبر هذا الخبر في إيجاب القضاء عليه، وعندهما يعتبر.

قال الإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله: الأصح عندي أنه يُعتبر الخبر هنا في إيجاب  
القضاء عند علمائنا جميعاً؛ لأن هذا المخبر نائب عن رسول الله ﷺ مأمور من جهته بالتبليغ  
كما قال ﷺ: ألا فليبلغ الشاهد الغائب. فهو بمنزلة رسول المالك إلى عبده.

(١) ينظر أصول السرخسي (١/ ٣٣٧).

وفي شرط المثني من غير عدالة على ما قاله بعض مشايخنا فائدة لتوكيد المحجة والعدد أثر في التوكيد بلا إشكال، والله اعلم.

والتزكية من القسم الرابع عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله، وقال محمد: هو من جنس القسم الثالث على ما عُرف. والله أعلم.

ثُمَّ هُوَ غَيْرُ مُتَكَلِّفٍ فِي هَذَا الْحَقِيرِ وَلَكِنَّهُ مُسَقِطٌ عَنِ نَفْسِهِ مَا لَزِمَهُ مِنَ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ، فَلِهَذَا يُعْتَبَرُ خَبْرُهُ (١).

والتزكية من النوع الرابع وهو من حقوق العباد ما ليس فيه إلزام حتى لا يحتاج إلى العدالة ولفظة الشهادة، وهذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله؛ لأن التزكية ليست بمعنى الشهادة؛ لأنه لا علم للمزكي بالحق ولا يثبت الحق بكلامه، وإنما أثنى على الشهود ولم يكن في كلامه إيجاب شيء، ولهذا لا يشترط فيها مجلس القضاء ولا لفظ الشهادة، وإذا كان كذلك لا يكون فيها معنى الإلزام فلا تشترط العدالة فيها.

وقال محمد رحمه الله: هي من جنس النوع الثالث وهو من حقوق العباد ما فيه إلزام محض؛ لأنه يتعلق بها ما هو حق العباد وهو استحقاق القضاء للمدعي بحقه، ولأن كلام المزكي حجة من حيث إن القاضي يقضي به على الغير كالشهادة، ثم العدد في الشهادة شرط ليصير كلام الشاهد حجة يقضي بها القاضي كذا هذا، وكذا اعتبر الحرية وسائر شروطها إلا لفظ الشهادة؛ لأن اللفظ إنما يرعى لأداء الشهادة، والمزكي لا يشهد، وإنما يجبر غير أن خبره في معنى الشهادة من الوجه الذي سبق تقريره (٢).



(١) ينظر أصول السرخسي (١ / ٣٣٨).

(٢) ينظر: أصول السرخسي (١ / ٣٣٥).

## باب بيان القسم الرابع من أقسام السنة وهو الخبر

لهذا الباب قسمان: قسمٌ يرجع إلى نفس الخبر، وقسمٌ يرجع إلى معناه، فأما نفس الخبر فله طرفان: طرفُ السامع وطرفُ المبلغ، وكلٌّ واحدٍ منهما على قسمين: عزيمة ورخصة، أما الطرفُ الذي هو طرفُ السامع فإنَّ العزيمة في ذلك ما يكونُ من جنسِ الإسماع الذي لا شبهة فيه، والرخصة ما ليس فيه إسماع، أما الإسماع الذي هو عزيمة فأربعة أقسامٍ قسمان في نهاية العزيمة، وأحدهما أحقُّ من صاحبه،

### [باب بيان الخبر]

### [طرق الأداء والتحمل]

قَالَ رَحْمَةُ اللَّهِ: (بابُ بَيَانِ الْقِسْمِ الرَّابِعِ) إِلَى قَوْلِهِ: (كَمَا قُلْتُمْ)

أقول: هَذَا الْبَابُ فِي بَيَانِ الْقِسْمِ الرَّابِعِ مِنْ أَقْسَامِ السَّنَةِ وَأَنَّهُ فِي بَيَانِ الْخَبْرِ، وَذَلِكَ قِسْمَانِ، قِسْمٌ يَرْجِعُ إِلَى نَفْسِ الْخَبْرِ، وَقِسْمٌ يَرْجِعُ إِلَى مَعْنَى الْخَبْرِ، فَأَمَّا الْقِسْمُ الْأَوَّلُ فَلَهُ طَرَفَانِ طَرَفُ السَّامِعِ وَطَرَفُ الْمُبْلَغِ، وَهُمَا وَصَفَا الرَّائِي وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الطَّرْفَيْنِ مُنْقَسِمٌ عَلَى قِسْمَيْنِ، وَهُمَا عَزِيمَةٌ وَرُخْصَةٌ، أَمَّا الطَّرْفُ الَّذِي هُوَ طَرَفُ السَّامِعِ فَإِنَّ الْعَزِيمَةَ فِيهِ مَا يَكُونُ مِنْ جِنْسِ الْإِسْمَاعِ الْحَالِي عَنِ الشُّبْهَةِ، وَالرُّخْصَةُ مَا لَيْسَ فِيهِ إِسْمَاعٌ، وَالْعَزِيمَةُ تَنْقَسِمُ إِلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ قِسْمَانِ فِي نِهَائِهِ الْعَزِيمَةِ، وَاحِدٌ الْقِسْمَيْنِ أَحَقُّ مِنَ الْآخَرِ، وَقِسْمَانِ آخَرَانِ مِنَ الْأَقْسَامِ الْأَرْبَعَةِ يَخْتَلِفَانِ الْقِسْمَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ أَي: يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا، وَهَذَانِ الْقِسْمَانِ مِنْ بَابِ الْعَزِيمَةِ أَيْضًا، لَكِنْ عَلَى سَبِيلِ أَنَّهُمَا يَخْتَلِفَانِ الْقِسْمَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ، فَصَارَ لِهَاتِهِمَا شَبَهُ بِالرُّخْصَةِ، أَمَّا الْقِسْمَانِ الْأَوْلَانِ وَهُمَا اللَّذَانِ فِي نِهَائِهِ الْعَزِيمَةِ فَالَّذِي يَقْرَأُ الْمُحَدِّثُ عَلَيْكَ مِنْ كِتَابٍ أَوْ حِفْظٍ وَأَنْتَ تَسْمَعُ ذَلِكَ،

وقسمان آخران يخلفان القسمين الأولين، هما من باب العزيمة أيضاً، لكن على سبيل الخلافة، فصار لهما شبهة بالرخصة، إما القسمان الأولان فما يقرؤه عليك من كتاب أو حفظ وأنت تسمعه، وما تقرأ عليه من كتاب أو حفظ وهو يسمع فتقول له: أهو كما قرأت عليك؟ فيقول: نعم، قال عامة أهل الحديث: إن القسم الأول [أعلى] (١) المنزلتين، ألا ترى أنها طريقة الرسول عليه السلام، وهو المطلق من الحديث المشافهة، وقال أبو حنيفة: إن ذلك كان أحق من رسول الله عليه السلام؛ لأنه كان مأموناً عن السهو وما كان يكتب،

وَالَّذِي تَقْرَأُ عَلَى الْمُحَدِّثِ مِنْ كِتَابٍ أَوْ حِفْظٍ وَهُوَ يَسْمَعُ ذَلِكَ ثُمَّ تَسْتَفْهِمُهُ فَتَقُولُ لَهُ: أَهْوُ كَمَا قَرَأْتَهُ عَلَيْكَ؟ فَيَقُولُ هُوَ: نَعَمْ، وَعَامَّةُ أَهْلِ الْحَدِيثِ عَلَى أَنَّ الْقِسْمَ الْأَوَّلَ وَهُوَ قِرَاءَةُ الْمُحَدِّثِ عَلَى التِّلْمِيزِ أَعْلَى الْمَنْزِلَتَيْنِ وَأَحَقُّهُمَا؛ لِأَنَّ الْمَنْزِلَةَ الْأُولَى هِيَ طَرِيقَةُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ؛ لِأَنَّهُ كَانَ يُحَدِّثُ أَصْحَابَهُ بِمَا نَقَلُوهُ عَنْهُ، وَإِنَّمَا أَبْعَدُ مِنَ الْخَطَا وَالسَّهْوِ فَتَكُونُ أَعْلَى وَأَحَقُّ فِيمَا هُوَ الْمَقْصُودُ وَهُوَ تَحْمُلُ الْأَمَانَةِ بِصِفَةِ تَامَةٍ، وَهَذَا الْقِسْمُ هُوَ الْمَطْلُوقُ أَي: الْكَامِلُ مِنَ الْحَدِيثِ وَالْمُشَافَهَةِ (٢).

وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ: إِنَّ قِرَاءَتَكَ عَلَى الْمُحَدِّثِ أَقْوَى مِنْ قِرَاءَةِ الْمُحَدِّثِ عَلَيْكَ، وَإِنَّمَا كَانَ الْقِسْمُ الْأَوَّلُ أَحَقَّ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لِكَوْنِهِ مَأْمُونٌ السَّهْوِ وَالغَلْطِ وَلِأَنَّهُ يَذْكُرُ مَا كَانَ يَذْكُرُهُ حِفْظًا، وَمَا كَانَ يُكْتَبُ / س: ٢٠٦ / وَلَا يَقْرَأُ الْمَكْتُوبَ أَيْضًا، وَكَلَامُنَا فِيمَنْ يَجْرِي عَلَيْهِ السَّهْوُ وَيَقْرَأُ مِنَ الْمَكْتُوبِ لَا مِنَ الْمَحْفُوظِ، حَتَّى إِذَا كَانَ يَرُوي عَنْ حِفْظٍ لَا عَنْ كِتَابٍ فَقَرَأْتَهُ أَقْوَى؛ لِأَنَّهُ تَحَدَّثَ بِهِ حَقِيقَةً، وَإِذَا كَانَ يَرُوي عَنْ كِتَابٍ فَالْجَانِبَانِ سَوَاءٌ فِي مَعْنَى

(١) ما بين المعقوفتين في المطبوع: على.

(٢) ينظر: الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع (ص: ٦٩)، مقدمة ابن الصلاح = معرفة أنواع علوم الحديث (ص: ١٣٢-١٣٧)، التقريب والتيسير للنووي (ص: ٥٤-٥٥).



وكلامنا فيمن يجري عليه السهو ويقرأ من المكتوب دون المحفوظ، وهما في المشافهة سواء؛ لأن اللغة لا تفصل بين بيان المتكلم بنفسه وبين أن يقرأ عليه فيستفهم فيقول: نعم، ألا ترى أنها سواء في أداء الشهادات، وهذا لأن نعم كلمة وضعت للإعادة اختصاراً على ما مر والمختصر لغة مثل المشيع سواء، وما قلناه أحوط؛ لأن رعاية الطالب أشد عادة وطبيعة، فلا يؤمن على الذي يقرأ الغلط، ويؤمن الطالب في مثله، فأنت على قراءتك أشد اعتماداً منك على قراءته وإنما يبقى احتمال الغفلة منه عن ما قرأته عليه،

التحدث وهما أي: المكتوب والمحفوظ في المشابهة سواء<sup>(١)</sup>؛ لأن اللغة لا تفرق بين بيان المتكلم نفسه وبين أن يقرأ عليه غيره فيستفهم عنه، فيقول: هل تقرأ بجميع ما قرأته عليك؟ فيقول هو: نعم.

ألا ترى أن بيان المتكلم وقراءة غيره عليه سواء في أداء الشهادة، فإنه لا فرق في الشهادات بين أن يقرأ من عليه الحق ذكر إقراره عليك وبين أن تقرأه عليه فتستفهمه هل تقرأ بجميع ما قرأته عليك؟ فيقول: نعم.

وبكل واحد من الطريقتين يجوز أداء الشهادة، وباب الشهادة أضيقت من باب رواية الخبر فكانت الرواية بذلك الطريق أولى، والمعنى في ذلك أن نعم كلمة وضعت لإعادة ما سبقتها من الكلام اختصاراً كما مر تقريره في باب حروف المعاني، ولا فرق في الجواب بين المختصر والمطول فيصير ما سبق من الكلام كالمعاد في الجواب، وما قاله أبو حنيفة رحمه الله أحوط بما قاله أهل الحديث؛ لأن رعاية الطالب عند القراءة أشد عادة وطبيعة من رعاية المحدث، فلا يؤمن على القارئ المحدث الخطأ والغلط في بعض ما يقرأه لقلّة رعايته، ويؤمن الطالب القارئ في مثل ذلك لشدّة رعايته في قراءته، وإنما بقي احتمال الغفلة من المحدث عن بعض

(١) ينظر أصول السرخسي (١/ ٣٧٥-٣٧٦).

وهذا أهون من ترك شيء من المتن أو السند، حتى إن الرواية إذا كانت عن حفظ كان ذلك الوجه أحق كما قلتم، وأما الوجهان الآخران فأحدهما الكتاب والثاني الرسالة، أما الكتاب فعلى رسم الكتب ويقول فيه: حدثنا فلان، إلى أن يذكر متن الحديث ثم يقول: فإذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني [بهذا]<sup>(١)</sup> الإسناد، وهذا من الغائب مثل الخطاب، ألا ترى أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يرى الكتاب تبليغاً يقوم به الحجّة، وكتاب الله تعالى أصل الدين وكذلك الرسالة على هذا الوجه،

مَا قَرَأَهُ الطَّالِبُ عَلَيْهِ وَتَنَفَّي هَذَا التَّوَهُّمُ إِذَا قَرَأَ الْمُحَدِّثُ لِشِدَّةِ رِعَايَةِ الطَّالِبِ فِي ضَبْطِ مَا يَسْمَعُ مِنْهُ، وَهَذَا الاحْتِمَالُ أَهْوَنُ مِنْ تَرْكِ الشَّيْءِ مِنْ مَتْنِ الْحَدِيثِ أَوْ سَنَدِهِ وَذَلِكَ بِأَنْ يَتْرُكَهُ الْمُحَدِّثُ فِي حَالَةِ قِرَاءَتِهِ حَتَّى إِذَا كَانَتْ رِوَايَةُ الْحَدِيثِ عَنْ حِفْظٍ لَا عَنْ كِتَابٍ كَانَتْ قِرَاءَةُ الْمُحَدِّثِ أَحَقَّ وَأَوْلَى كَمَا قُلْتُمْ.

قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: (وَأَمَّا الْوَجْهَانِ الْآخِرَانِ) إِلَى قَوْلِهِ: (أَنَّهُ يَحْنُثُ بِذَلِكَ)

أقول: القسمان الآخران من الأقسام الأربعة المذكورة هما الكتاب والرسالة وهي إرسال الرسول، أما الكتاب / ج: ٢٣ / فعلى رسم الكتب بأن يكون مصدراً بالتسمية ثم بالمقصود وبذكر المحديث في كتابه حدثنا فلان عن فلان إلى أن يذكر متن الحديث، ثم يقول: إذا بلغك كتابي هذا وفهمته ما فيه فحدث به عني بهذا الإسناد، والكتاب من الغائب مثل الخطاب من الحاضر، ألا ترى أن رسول الله ﷺ كان مأموراً بتبليغ الرسالة وكان يبلغ إلى قوم مشافهة وإلى آخرين بالكتاب، وكان ذلك منه تبليغاً تاماً تقوم به الحجّة، وكتاب الله تعالى أصل الدين فلو لم يجز تبليغ ذلك بالكتاب لما بلغه ﷺ، وكذلك الرسالة على هذا الوجه وذلك بأن أرسل المحديث إلى غيره رسولا وقال له: حدثنا فلان عن فلان إلى أن<sup>(٢)</sup>

(١) ما بين المعقوفين في المطبوع: لهذا.

(٢) أن: ساقطة من ج.

ألا ترى أن تبليغ الرسول عليه السلام كان الإرسال أيضاً، وذلك بعد أن يثبتنا بالحجة، والمختار في القسمين الأولين أن يقول السامع: حدثنا؛ لأن ذلك يستعمل في المشافهة، قال في الزيادات فيمن قال: إن كلمت فلاناً أو حدثت به إنه يقع على المكاملة مشافهة، وفي القسمين الآخرين المختار أن يقول: أخبرنا؛ لأن الكتاب والرسالة ليسا بمشافهة، ألا ترى أننا نقول: أخبرنا الله وأنبأنا ونبأنا بالكتاب والرسالة، ولا نقول: حدثنا، ولا كلمنا، إنما ذلك خاص لموسى صلوات الله عليه، قال الله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]،

يذكر متن الحديث ثم يقول: بلغ ذلك إلى فلان ليحدث به عني بهذا الإسناد، فبلغه الرسول على الصفة المذكورة؛ لأن تبليغ رسول الله ﷺ كان بالإرسال أيضاً، ولأن الرسول كالكتاب لأن معنى الضبط موجود فيهما، بل الرسول أقوى؛ لأنه ناطق والكتاب لا.

وذلك الذي ذكرناه من الكتاب والرسالة إنما تجوز الرواية بهما بعد أن يثبت الكتاب والرسالة بالحجة الشرعية وهي البيئنة أن الكتاب كتاب فلان المحدث المرسل، والرسول رسوله أرسله بلسانه هذا الحديث إليك كما يثبت بالحجة كتاب القاضي إلى القاضي، وكما ثبت رسالة الرسل عليهم السلام إلى الخلق بالمعجزات الظاهرة الباهرة، والمختار في القسمين الأولين وهما الذي يقرأه المحدث عليك والذي يقرأ عليه أن يقول السامع وهو الراوي: حدثنا؛ لأن ذلك اللفظ يستعمل في المشافهة، والمحدث في القسمين الأولين شافهه بالإسراع فيكون محدثاً له.

وعلى هذا قال في الزيادات فيمن حلف وقال: إن كلمت بكذا أو حدثت به فلاناً إن ذلك الحلف يقع على المشافهة، حتى إذا كتب ذلك أو أرسل إليه رسولا لم يحنث، ولو تكلم به مشافهةً حنث.

والمختار في القسمين الآخرين وهما الكتاب والرسالة أن يقول: أخبرنا؛ لأن المحدث

ولهذا قلنا فيمن حلف لا يحدث بكذا، ولا يكلم به أنه لا يحدث بالكتاب والرسالة بخلاف ما حلف لا يخبر بكذا أنه يحدث بذلك، وأما الرخصة فما لا إسماع فيه وهو الإجازة والمناولة، وكل ذلك على وجهين، إما أن يكون المجاز له عالماً بما في الكتاب أو جاهلاً به فإن كان عالماً به قد نظر فيه وفهم ما فيه فقال له المجيز: إن فلاناً قد حدثنا بما في هذا الكتاب على ما فهمته بأسانيد هذه، فأنا أحدثك منه، وأجزت لك الحديث به فيصح الإجازة على هذا الوجه إذا كان المستجيز مأموناً بالضبط والفهم،

لم يُشافِهْ وَإِنَّمَا كَتَبَ إِلَيْهِ كِتَابًا أَوْ أَرْسَلَ رَسُولًا وَهُمَا لَيْسَا بِمُشَافِهَةٍ، وَهَذَا نَقُولُ: أَخْبَرَنَا اللَّهُ تَعَالَى بِالْكِتَابِ وَالرَّسَالَةِ، وَلَا نَقُولُ: حَدَّثَنَا وَلَا كَلَّمَنَا؛ لِأَنَّ التَّكْلِيمَ خَاصٌّ بِمُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَهَذَا قَيْدُ اللَّهِ التَّكْلِيمَ بِمُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ دُونَ غَيْرِهِ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ حَيْثُ قَالَ: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤] وَهَذَا قَالَ فِي الزِّيَادَاتِ فَيَمَنْ حَلَفَ لَا يَتَحَدَّثُ بِسِرِّ فُلَانٍ وَلَا يَتَكَلَّمُ بِهِ فَكَتَبَ أَوْ أَرْسَلَ رَسُولًا لَمْ يَحْنُثْ، وَلَوْ حَلَفَ لَا يَخْبُرُ بِهِ فَكَتَبَ أَوْ أَرْسَلَ يَحْنُثُ بِمَنْزِلَةِ مَا لَوْ تَكَلَّمَ بِهِ<sup>(١)</sup>.

قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: (وَأَمَّا الرُّخْصَةُ) إِلَى قَوْلِهِ: (فِي الصُّكُوكِ)

أقول: قَدْ سَبَقَ أَنَّ طَرَفَ السَّامِعِ وَالْمُبَلَّغِ يَنْقَسِمُ إِلَى عَزِيمَةٍ وَرُخْصَةٍ، وَقَدْ مَرَّ ذِكْرُ الْعَزِيمَةِ مِنْ طَرَفِ السَّامِعِ وَهَذَا شُرُوعٌ فِي ذِكْرِ الرُّخْصَةِ فَنَقُولُ: الرُّخْصَةُ مَا لَا إِسْمَاعَ فِيهِ وَذَلِكَ هُوَ الْإِجَازَةُ وَالْمُنَاوَلَةُ، فَالْإِجَازَةُ أَنْ يَقُولَ الْمُحَدِّثُ: حَدَّثَنِي أَوْ أَخْبَرَنِي فُلَانٌ بِنِ فُلَانٍ عَنِ فُلَانٍ مَا فِي هَذَا الْكِتَابِ فَأَجَزْتُ لَكَ أَنْ تَرَوِي عَنِّي إِذَا فَهِمْتَ مَا فِيهِ، وَالْمُنَاوَلَةُ أَنْ يَقُولَ: أَخْبَرَنِي فُلَانٌ بِنِ فُلَانٍ مَا فِي هَذَا الْكِتَابِ، فَنَاوَلْتُكَ هَذَا الْكِتَابَ أَي: أَعْطَيْتُكَ لِتَرَوِي عَنِّي مَا فَهِمْتَ. ثُمَّ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْإِجَازَةِ وَالْمُنَاوَلَةِ عَلَى وَجْهَيْنِ، إِمَّا أَنْ يَكُونَ الْمَجَازُ لَهُ عَالِمًا بِمَا فِي الْكِتَابِ

(١) ينظر أصول السرخسي (١/ ٣٧٦-٣٧٧).

ثم المستحب في ذلك أن يقول: أجاز لي فلان، ويجوز أن يقول: حدثني أو أخبرني والأولى أن يقول: أجاز لي ويجوز أخبرني؛ لأن ذلك دون المشافهة وإذا لم يعلم بما فيه بطلت الإجازة عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله، وصح في قياس قول أبي يوسف رحمه الله، وأصل ذلك في كتاب القاضي إلى القاضي والرسائل أن علم ما فيها شرط لصحة الإشهاد عندهما خلافاً لأبي يوسف وإنما جوز ذلك أبو يوسف فيما كان من باب الأسرار في العادة حتى لا يجوز في الصكوك،

أو جاهلاً به، فإن كان عالماً بما في الكتاب قد نظر فيه وفهم ما في ذلك والمخير من أهل الضبط والإتقان قد علم جميع ما في الكتاب فقال المخير للمجاز: إن فلان بن فلان حدثنا عن فلان بما في هذا الكتاب على الوجه الذي فهمته بأسانيد هذه فأننا أحدثك به أي: بما في هذا الكتاب منه أي: من فلان يريد به شيخه وأجزت لك الحديث به أي: أن تحدث بما في هذا الكتاب عني إذا فهمت ما فيه، وإذا كان كذلك فيصح الإجازة على هذا الوجه وحلت الرواية للمجاز له عن المخير إذا كان المستجير - أي: طالب الإجازة وهو المجاز له - مأموناً بالضبط والفهم؛ لأن الشهادة تصح بهذه الصفة فإن الشاهد إذا وقف على جميع ما في الصك وكان ذلك معلوماً بمن عليه الحق فقال: أجزت لك أن تشهد على جميع ما في هذا الكتاب كان صحيحاً، فكذلك رواية الخبر.

ثم المستحب والأحوط فيما مر من الإجازة أن يقول المجاز له عند الرواية: أجاز لي فلان؛ لأن قوله: أجاز لي، دون المشافهة.

ويجوز أن يقول: أخبرني أو حدثني.

وقال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله: ولا ينبغي أن يقول حدثني؛ فإن ذلك مختص بالإسراع ولم يوجد، وإذا كان المستخير غير عالم بما في الكتاب بطلت الإجازة عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله، وصحت على قياس أبي يوسف رحمه الله، بناءً على اختلافهم في كتاب

وكذلك المناولة مع الإجازة مثل الإجازة المفردة سواء، فيحتمل أن لا يجوز في هذا الباب، ويحتمل الجواز بالضرورة، وإنما يجوز عنده إذا أمن الزيادة والنقصان والأحوط قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله، ويحتمل أن يكون قول أبي يوسف مثله أيضاً؛ لأن السنة أصل في الدين وأمرها عظيم وخطبها جسيم،

القاضي إلى القاضي.

وفي الرسائل أي: رسائل المحدث إلى المحدث، فإن علم الشاهد بما في هذه الجملة من كتاب القاضي والرسائل شرط لصحة الإشهاد عندهما، خلافاً لأبي يوسف.

قال الإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله: الأصح عندي أن هذه الإجازة لا تصح في قولهم جميعاً؛ لأن أبا يوسف رحمه الله استحسن هناك أي: في كتاب القاضي إلى القاضي وفي الرسائل؛ لأجل الضرورة فإن الكتب تشتمل على أسرار لا يريد الكاتب والمكتوب إليه أن يقف عليه غيرهما وذلك لا يوجد في كتاب الأخبار<sup>(١)</sup>.

وقوله: «وإنما جواز ذلك أبو يوسف» أي: الإشهاد من غير علم الشاهد فيما كان من باب الأسرار وهو كتب القضاة إلى مثلهم والرسائل لما مر ذكره حتى لم يجوز في الصكوك الإشهاد من غير علم الشاهد بما فيه؛ لانعدام ما ذكر من المعنى.

قال رحمه الله: (وكذلك المناولة مع الإجازة) إلى قوله: (لفقد العصمة عن النسيان)

أقول: المناولة مع الإجازة المفردة سواء في استحباب قوله: أجاز لي فلان، وجواز قوله: أخبرني فلان، فلا يتفاوت الحكم بين ما حصلت الإجازة مفردة كما لو قال المحدث لتلميذه: أخبرني فلان بن فلان عن فلان ما في هذا الكتاب وأجزت لك أن تروي عني، وبين ما ضم إلى هذه الإجازة لفظ المناولة بأن يقول: أخبرني فلان عن فلان ما في هذا الكتاب فناولتك

(١) ينظر أصول السرخسي (١ / ٣٧٧).

وفي تصحيح الإجازة من غير علمٍ ومعرفةٍ رفع الابتلاءِ وحسمٍ لبابِ المجاهدةِ وفتحُ لبابِ التقصيرِ والبدعةِ، وإنما ذلك نظيرُ سماعِ الصبيِّ الذي ليس من أهلِ التحملِ، وذلك أمرٌ يتبركُ به، لا طريقٌ تقومُ به الحجةُ، فكذلك ههنا، وأما من جلسَ مجلسَ السماعِ وهو يشتغلُ عنه بنظرٍ في كتابٍ غيرِ الذي يقرأُ أو يخطُّ

هَذَا الْكِتَابَ لِتَرْوِي عَنِّي وَأَجَزْتُ لَكَ أَنْ تَرْوِيَهُ عَنِّي، فَإِنَّ الْمُسْتَحَبَّ فِيهَا لِلتَّلْمِيذِ أَنْ يَقُولَ: أَجَازَ لِي فُلَانٌ، وَيَجُوزُ أَنْ يَقُولَ: أَخْبَرَنِي فُلَانٌ؛ لِأَنَّ الْمُنَاوَلَةَ لِتَأْكِيدِ الْإِجَازَةِ فَيَسْتَوِي الْحُكْمُ فِيهَا إِذَا وَجِدَا جَمِيعًا أَوْ وَجِدَتْ الْإِجَازَةُ وَحْدَهَا، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَيَحْتَمِلُ أَنْ لَا تَجُوزَ الْمُنَاوَلَةُ فِي هَذَا الْبَابِ وَهُوَ بَابُ الْإِجَازَةِ مَعَ الْمُنَاوَلَةِ بِدُونِ عِلْمِ مَا فِي الْكِتَابِ كَمَا فِي الْإِجَازَةِ الْمَفْرَدَةِ، وَيَحْتَمِلُ أَنْ تَجُوزَ الْمُنَاوَلَةُ [...] (١) عِلْمِ مَا فِي الْكِتَابِ لِأَدَى إِلَى الْحَرْجِ وَقَالَ الْإِمَامُ حُسَامُ الدِّينِ السَّغْنَاقِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: قَوْلُهُ: «فَيَحْتَمِلُ أَنْ لَا يَجُوزَ فِي هَذَا الْبَابِ» مُتَّصِلٌ بِقَوْلِهِ: «وَإِنَّمَا جَوَزَ ذَلِكَ أَبُو يُوسُفَ» أَي: يَحْتَمِلُ أَنْ لَا تَجُوزَ الْإِجَازَةُ إِذَا لَمْ يَعْلَمْ مَا فِي الْكِتَابِ فِي بَابِ الْحَدِيثِ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ أَيْضًا كَمَا لَا يَجُوزُ عِنْدَهُمَا رَحِمَهُمَا اللَّهُ، وَإِنَّمَا جَوَزَ أَبُو يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ الشَّهَادَةَ لِلشَّاهِدِ عَلَى كِتَابِ الْقَاضِي إِلَى الْقَاضِي مَعَ عَدَمِ الْعِلْمِ لَهُ بِمَا فِي الْكِتَابِ وَكَذَلِكَ جَوَزَ الشَّهَادَةَ عَلَى كِتَابِ الرَّسَالَةِ الَّذِي أَرْسَلَهُ الْحَبِيبُ إِلَى الْحَبِيبِ مِنْ غَيْرِ عِلْمِ مَا فِي الْكِتَابِ لِمَا فِيهِ مِنَ الْأَسْرَارِ، وَأَمَّا فِي كِتَابِ الْحَدِيثِ فَلَا (٢).

قَوْلُهُ: «وَإِنَّمَا يَجُوزُ» أَي: الْإِجَازَةُ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ بِدُونِ عِلْمِ مَا فِي الْكِتَابِ إِذَا أَمِنَ الْمُجَازُ لَهُ مِنَ الزِّيَادَةِ وَالنَّقْصَانِ بِأَنَّ كِتَابَ الْحَدِيثِ مَعْلُومٌ بِنَفْسِهِ وَصُورَتِهِ بِحَيْثُ يَعْلَمُ مَا يُزَادُ فِيهِ أَوْ يَنْقُصُ مِنْهُ، وَأَمَّا إِذَا كَانَ عَلَى غَيْرِ ذَلِكَ الْوَجْهِ فَيَنْبَغِي أَنْ لَا يَحِلَّ بِحَالٍ، وَالْأَحْوَطُ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَ مُحَمَّدَ رَحِمَهُمَا اللَّهُ، وَهُوَ أَنَّ الْإِجَازَةَ لَا تَصِحُّ إِذَا لَمْ يَعْلَمْ الْمُجَازُ لَهُ مَا فِي الْكِتَابِ؛ لِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يَعْلَمْ مَا فِيهِ كَانَ الضَّبْطُ بِالْحَطِّ وَالْحَتْمُ وَكُلُّ ذَلِكَ يَحْتَمِلُ التَّغْيِيرَ؛ إِذَا حَطَّ وَالْحَتْمُ

(١) كان ههنا سقطاً، تقديره نحو: فلو اشترط. لتستقيم العبارة.

(٢) الكافي شرح البزدي (٣/ ١٣٣٤).

بقلم أو يعرض عنه بلهو ولعب أو يغفل عنه بنوم وكسل فلا ضبط له ولا أمانة، ويخاف عليه أن يجرم حفظه والعباد بالله، ولا تقوم الحججة بمثله، ولا يتصل الإسناد بخيره، إلا ما يقع من ضرورة، فإنه عفو، وصاحبه معذور، وإذا صح السماع وجب الحفاظ إلى وقت الأداء، وذلك نوعان أيضاً: تام،

يشبه الخط والخطم، وقوله: «وأن يكون قول أبي يوسف مثله» عطفه على قوله: قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله. أي: والأحوط أن يكون قول أبي يوسف مثل قولهما في باب الحديث بأن لا تجوز الإجازة بدون علم المجاز له / س: ٢٠٧ / ما في الكتاب<sup>(١)</sup>؛ لأن السنة أصل الدين وأمرها عظيم وخطبها جسيم، أي: كثير ذو قدر، والخطب: سبب الأمر، يقال: ما خطبتك؟ وفي تصحيح الإجازة من غير علم ما في الكتاب رفع الابتلاء وقطع لباب المجاهدة وتحمل المشاق في باب الدين وفتح لباب التقصير ولباب البدعة في ذلك، ألا ترى أنه لو قرأ [عد المحدث فلم يسمع ولم يفهم لم يجوز له أن يروي]<sup>(٢)</sup>، والإجازة إذا لم يكن ما في الكتاب معلوماً له دون ذلك، وإذا كان كذلك فلا وجه للحكم بصحة تحمل الأمانة فيه قبل أن يصير معلوماً، وإنما سمي إجازة من لا علم له بما في الكتاب الذي أجزه له أن يروي بدعة؛ لأنه لم يكن ذلك في السلف<sup>(٣)</sup>.

والذي ذكرناه من عدم صحة الإجازة بدون علم ما في الكتاب هو نظير سماع الصبي الذي ليس من أهل تحمل أمانة الدين / ج: ٢٤ / لجهله وعدم تمييزه، وسماعه ذلك نوع تبرك استحسنة الناس، لا طريق تقوم به الحججة ويثبت بمثله نقل الدين، فكذلك الإجازة بدون

(١) قال الإمام السرخسي: والأصح عندي أن هذه الإجازة لا تصح في قولهم جميعاً إلا أن أبا يوسف استحسنت هناك لأجل الضرورة فالكتب تشتمل على أسرار لا يريد الكاتب والمكتوب إليه أن يقف عليها غيرهما وذلك لا يوجد في كتب الأخبار. أصول السرخسي (١/ ٣٧٧).

(٢) ما بين المعقوفين زيادة من الكافي شرح البيهقي (٣/ ١٣٣٥)؛ إذ النص منه.

(٣) الكافي شرح البيهقي (٣/ ١٣٣٥).



وما دونه عند المقابلة، فالأول عزيمة مطلقة، والثاني رخصة انقلبت عزيمة، أما الأول فالحفظ من غير واسطة الخط وهذا فضل خص به رسول الله عليه السلام لقوة نور القلب، استغنى عن الخط، وكانوا لا يكتبون من قبل، ثم صارت الكتابة سنة في الكتاب والحديث صيانة للعلم لفقد العصمة من النسيان

العلم، أما إذا كان الصبي عالماً فيكون أهلاً للتحمل في الحال والرواية بعد البلوغ، وأما من حضر مجلس سماع الحديث واشتغل عن السماع بقراءة كتاب آخر غير ما يقرأه القارئ أو اشتغل بكتابة شيء آخر أو أعرض عن السماع واشتغل بلهوه أو لعب أو تحدث أو غفل عن السماع بسبب نوم أو كسل أو غفلة فإن سماعه ذلك لا يكون معتبراً ولا يُطلق له الرواية؛ لأنه لا ضبط له ولا أمانة إلا أن مقدار ما لا يمكن التحرز عنه من السهو والغفلة يجعل عفواً للضرورة، فأما عند القصد فهو غير معذور ولا يؤمن عليه أن يجرم بسبب ذلك حظه وهو ثواب السماع تعود بالله تعالى، فأما إذا قال<sup>(١)</sup> المحدث: أجزت لك أن تروي عني جميع مسموعاتي فإن ذلك غير صحيح بالاتفاق، بمنزلة ما لو قال رجل لآخر: اشهد علي بكل صك تجد فيه إقراراً فقد أجزت لك فإن ذلك لا يصح<sup>(٢)</sup>.

ونقل عن بعض أئمة التابعين أن سائلاً سأله الإجازة بهذه الصفة فتعجب وقال لأصحابه: هذا يطلب مني أن أجز له أن يكذب علي!! وبعض المتأخرين جوزوا ذلك على وجه الرخصة؛ لضرورة المستعجلين، ولكن في هذه الرخصة سد باب الجهد في الدين وفتح باب الكسل فلا وجه للمصير إليه<sup>(٣)</sup>.

وأما الكتب المصنفة التي هي مشهورة في أيدي الناس كموطأ مالك وغير ذلك فلا بأس لمن نظر فيها وفهم شيئاً منها وكان متقناً في ذلك أن يقول: قال فلان كذا، أو مذهب فلان

(١) في س: كان.

(٢) الكافي شرح البرودي (٣ / ١٣٣٢).

(٣) أصول السرخسي (١ / ٣٧٨).

## وهذا باب الكتابة والخط

وهذا يتصل بما سبق ذكره من باب الضبط، وهو نوعان: ما يكون مذكراً وهو الأصل الذي انقلب عزيمة، وما يكون إماماً لا يفيد تذكره، أما الذي يكون مذكراً فهو حجة، سواء كان خطه أو خط رجل معروف أو مجهول؛

كذا، من غير أن يقول: حدّثني أو أخبرني؛ لأنّها مستفيضة بمنزلة الخبر المشهور، وبعض الجهال من المحدثين استبعدوا ذلك. كذا ذكره الإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله (١).

وَإِذَا صَحَّ سَمَاعُ الطَّالِبِ وَجَبَ عَلَيْهِ حِفْظُ الْمَسْمُوعِ وَفَهْمُهُ مِنْ وَقْتِ السَّمَاعِ وَالْفَهْمُ إِلَى وَقْتِ الْأَدَاءِ، وَذَلِكَ الْحِفْظُ نَوْعَانِ كَالِإِجَازَةِ وَالْمُنَاوَلَةِ فَإِنَّ كُلًّا مِنْهُمَا نَوْعَانِ كَمَا سَبَقَ فَالنَّوْعُ الْأَوَّلُ مِنَ الْحِفْظِ هُوَ الْحِفْظُ التَّامُّ، وَالثَّانِي مَا دُونَ التَّامِّ عِنْدَ الْمُقَابَلَةِ بِالتَّامِّ، وَالنَّوْعُ الْأَوَّلُ عَزِيمَةٌ مُطْلَقَةٌ لَيْسَ فِيهَا مَعْنَى الرُّخْصَةِ، وَالنَّوْعُ الثَّانِي رُخْصَةٌ انْقَلَبَتْ عَزِيمَةً، أَمَّا النَّوْعُ الْأَوَّلُ فَحِفْظُ الْمَسْمُوعِ مِنْ غَيْرِ وَاسِطَةِ الْحَطِّ، وَهَذَا النَّوْعُ أَفْضَلُ أَيُّ: طَرِيقٌ خُصَّ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِيمَا بَيْنَهُ لِلنَّاسِ فَإِنَّهُ لِقُوَّةِ نَوْرِ قَلْبِهِ صَارَ مُسْتَغْنِيًا عَنِ الْحَطِّ، وَهَذَا كَانَ مَذْهَبَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي الْأَخْبَارِ وَالشَّهَادَاتِ جَمِيعًا، وَهَذَا قَلَّتْ رِوَايَتُهُ، وَكَانَ السَّلَفُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ لَا يَكْتُبُونَ الْقُرْآنَ وَالْحَدِيثَ مِنْ قَبْلِ هَذَا الزَّمَانِ لِجَدِّهِمْ وَاجْتِهَادِهِمْ فِي الْحِفْظِ وَالضَّبْطِ، ثُمَّ صَارَتِ الْكِتَابَةُ سُنَّةً فِي الْقُرْآنِ وَالْحَدِيثِ صِيَانَةً لِلْعِلْمِ عَنِ الضِّيَاعِ؛ لِانْعِدَامِ الْعِصْمَةِ عَنِ النِّسْيَانِ وَظُهُورِ التَّوَانِي فِي أُمُورِ الدِّينِ، وَهَذَا هُوَ النَّوْعُ الثَّانِي الَّذِي دُونَ التَّامِّ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ الْحِفْظُ بِوَاسِطَةِ الْكِتَابَةِ.

قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: (وَهَذَا بَابُ الْكِتَابَةِ وَالْحَطِّ) إِلَى قَوْلِهِ: (كَانَ هَدْرًا)

أقول: النَّوْعُ الثَّانِي مِنَ الْحِفْظِ هُوَ الْحِفْظُ بِوَاسِطَةِ الْكِتَابَةِ وَالْحَطِّ، وَإِنَّ هَذَا النَّوْعَ مِنَ الْحِفْظِ

(١) أصول السرخسي (١/ ٣٧٨).

لأن المقصود هو الذكر، والاحتراز عن النسيان غير ممكن، وإنما كان دوام الحفظ  
لرسول الله عليه السلام مع قوله تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى \* إِلَّا مَا شَاءَ  
اللَّهُ﴾ [الأعلى: ٦، ٧]،

قسماً، الأول ما يكون الخطُ مُذَكِّراً وهو أنه إذا نظر في الكتاب تذكر بسببه ما كان مسموعاً  
له وهو الأصل الذي انقلب عزيمة بسبب كونه مُذَكِّراً، وأنه أصل بالنسبة إلى الخط الذي  
هو غير مُذَكِّر، لكن له شبهة الرخصة لوجود معنى الرخصة فيه وهو الخط والكتابة، وإنما  
قيد [بقوله] (١): «وهو الأصل الذي انقلب عزيمة» احترازاً عن الأصل الأول وهو الحفظ  
بالقلب من وقت التحمل إلى وقت التبليغ، والقسم الثاني ما يكون الخط إماماً لا يفيد تذكراً  
الحادثة عند النظر في المكتوب وإنما يعتمد الناظر على الخط وأنه محض الرخصة على قوله  
من يجوز ذلك، أما القسم الأول وهو ما يكون مُذَكِّراً فهو حجة، سواء كان خط الراوي أو  
خط رجل معروف أو مجهول؛ لأن المقصود من الكتابة هو الذكر وأنه حاصل فتكون روايته  
حيث عن ذكر، ولهذا المقصود تدب إلى الكتابة في قوله ﷺ: قِيدُوا الْعِلْمَ بِالْكِتَابَةِ (٢).

ولا يمكن اشتراط عدم النسيان لكون الاحتراز عنه غير ممكن؛ لأن النسيان مُرَكَّبٌ في  
الإنسان لا يمكنه أن يحفظ نفسه منه، وكان رسول الله ﷺ مخصوصاً بعدم النسيان ودوام  
الحفظ غالباً كما قال الله تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى \* إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ [الأعلى: ٦-٧]،  
وهذا الاستثناء وقع تردد في قراءة سورة المؤمنين في صلاة الفجر، حتى قال لأبي رضي الله  
عنه: هَلَا ذَكَرْتَنِي (٣).

(١) ما بين المعقوفين زيادة من الكافي شرح البرودي (٣/ ١٣٣٧). إذ النص منه.

(٢) رواه أنس بن مالك، والصحيح أنه موقوف على أنس. ينظر: نواذر الأصول في أحاديث الرسول  
(١/ ١٦٩)، العلل المتناهية في الأحاديث الواهية (١/ ٧٧).

(٣) لم أفق عليه بهذا اللفظ، وفي مسند أحمد (٢٤/ ٨٠)، برقم (١٥٣٦٥) السنن الكبرى للنسائي  
(٧/ ٣٤٥)، برقم (٨١٨٣) بلفظ: أن النبي ﷺ صلى في الفجر فترك آية، فلما صلى قال: «أفي القوم أبي بن =

وأما إذا كان الخطُّ إمامًا لا يذكره شيئًا فإنَّ أبا حنيفة كان يقول: لا يحلُّ الروايةُ بمثله بحال؛ لأنَّ الخطَّ للقلب بمنزلة المرأة للعين، والمرأة إذا لم تفد للعين دركًا كان عمدًا، فالخطُّ إذا لم يفد للقلب ذكرًا كان هدرًا،

وروي أنه ﷺ كان يقرأ في الصلاة فيردد في آية.

فثبت أنَّ النسيانَ بما لا يُستطاعُ الامتناعُ عنه إلا بحرجٍ بينٍ والحرجُ مرفوعٌ، وبعدَ النسيانِ النَّظْرُ فِي الْكِتَابِ طَرِيقٌ لِلتَّذْكَرِ وَالْعَوْدِ إِلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ مِنَ الْحِفْظِ، وَإِذَا عَادَ إِلَى مَا كَانَ كَمَا كَانَ فَالرُّوَايَةُ تَكُونُ عَنْ ضَبْطِ تَامٍ، وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِي وَهُوَ مَا إِذَا كَانَ الْخَطُّ إِمَامًا لَا يُذَكِّرُهُ شَيْئًا أَيْ: كَانَ الْخَطُّ يُعْتَمَدُ عَلَيْهِ وَيُقْتَدَى بِهِ بِسَبَبِ عِلْمٍ مَنْ رَأَى أَنَّهُ خَطُّهُ أَوْ خَطُّ رَجُلٍ مَعْرُوفٍ وَلَكِنْ لَا يَتَذَكَّرُ الْحَادِثَةَ وَلَا يَعْلَمُ أَنَّهُ فِي أَيْ وَقْتٍ كَتَبَهُ وَفِي أَيْ مَعْنَى كَتَبَهُ فَإِنَّ أبا حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ كَانَ يَقُولُ: لَا تَحُلْ لَهُ الرُّوَايَةَ بِمِثْلِهِ بِحَالٍ؛ لِأَنَّ الْخَطَّ فِي الْأَصْلِ لَمْ يُوضَعْ إِلَّا لِلتَّذْكَرَةِ، وَإِنَّمَا الْكِتَابُ لِلْقَلْبِ بِمَنْزِلَةِ الْمِرَاةِ لِلْعَيْنِ، وَلَا عِبْرَةَ لِلْمِرَاةِ إِذَا لَمْ تُفِدْ هِيَ لِلْعَيْنِ إِدْرَاكًا، فَالْكِتَابُ كَذَلِكَ إِذَا لَمْ يُفِدْ لِلْقَلْبِ ذِكْرًا. بِضَمِّ الذَّالِ هُوَ الذِّكْرُ بِالْقَلْبِ.

وَعَنْ إِبْرَاهِيمَ<sup>(١)</sup> رَحِمَهُ اللهُ أَنَّهُمْ كَانُوا يَكْرَهُونَ الْكِتَابَةَ وَيَأْخُذُونَ الْعِلْمَ حِفْظًا، ثُمَّ أَبَاحُوا مِنْ بَعْدُ وَذَلِكَ لِكَسَلِ حَدَثِ النَّاسِ، وَكَذَلِكَ الْقُرْآنُ كَانَ مَحْفُوظًا بِالْقُلُوبِ ثُمَّ كُتِبَ مَخَافَةَ النَّسْيَانِ<sup>(٢)</sup>.

فَإِنْ قِيلَ: أَلَيْسَ أَنَّهُ يُكْتَبُ لِيَحْفَظَ بِهِ فَلَوْ لَمْ يَكُنْ عَيْنُ الْحِفْظِ حُجَّةً عَلَى الْقَارِي لَمَا كَانَ

= كعب؟ قال أبي: يارسول الله نسخت آية كذا وكذا، أو نسيتها؟ قال: «نسيتها». وفي سنن أبي داود (١/٢٣٨)، برقم (٩٠٧) بلفظ: عن المسور بن يزيد الأسدي المالكي، أن رسول الله ﷺ - قال يحيى وربما قال: شهدت رسول الله ﷺ - يقرأ في الصلاة فترك شيئًا لم يقرأه، فقال له رجل: يارسول الله، تركت آية كذا وكذا، فقال رسول الله ﷺ: «هلا أذكرتها»، صحيح ابن حبان (٦/١٣)، برقم (٢٢٤١).

(١) هو إبراهيم النخعي.

(٢) تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ١٩٣)، أدب الإماماء والاستملاء (ص: ١٤٦).

وإنما يدخل الخطُّ في ثلاثة فصولٍ: فيما يجذُّ القاضي في ديوانه مما لا يذكره، وما يكون في السنن والأحاديث، وما يكون في الصكوك، [وروى بشر بن الوليد عن أبي يوسف عن أبي حنيفة رحمهم الله] (١) أنه لم يعمل به في ذلك كله، وروى عن أبي يوسف أنه يعمل به في ديوان القاضي، وروى ابن رستم عن محمد أنه يعمل بالخط في الكل، والعزيمة في هذا كله ما قاله أبو حنيفة، ولهذا قلت رواياته،

حافظاً، قلنا: إنما يكتب ليحفظ به على أنه مُذكَّر كالمِرآة على ما سبق، لا أنه حُجَّةً بنفسه؛ إذ الخطُّ غيرُ ناطقٍ بنفسه ولكن بصورته والخطُّ يُشبه الخطَّ شَبهاً لا يُمكن التَّمييزُ بينهما، فالبناءُ عليه يقعُ ضربُ شبهةٍ يُمكن الاحترازُ عنها بالجدُّ في الحفظ، فلا يلغى اعتبارُ تلك الشبهةِ بنسيانِ يَكُونُ بالتقصيرِ في الحفظ، وما فسدَ دينٌ من الأديانِ إلا بالبناءِ على الصُّورِ دونَ المعاني.

ألا ترى أنا لا نقبلُ روايةَ الأخرسِ وإن كانت له إشارةٌ معقولةٌ؛ لنوعِ شبهةٍ فيها يُمكن الاحترازُ عنها بغيره فاعتبرناها، ولم نعتبرها فيما يتصرَّف لنفسه وعليه، فثبت بها النكاح والطلاق والعِتاق؛ لأنه لا يُمكن الاحترازُ عنها في حقه. كذا في التَّقويم (٢).

قال رحمه الله: (وإنما يدخل الخطُّ في ثلاثة فصولٍ) إلى قوله: (يختاره الناقل)

أقول: لا يدخل الخطُّ إلا في ثلاثة فصولٍ، رواية الحديث، والقاضي يجذُّ في خريطته سجلاً بخطه ولا يتذكر الحادثة، والشاهد يرى خطه في الصك ولا يتذكر الحادثة.

والعزيمة في هذه الفصول ما روي عن أبي حنيفة رحمه الله أنه لم يعمل بالخط ما لم يتذكر؛ لأن الخط لا يفيد بدون التذكر كما سبق (٣)، ولذلك قلت رواياته رحمه الله حتى قال بعض الطاعنين: إنه كان لا يعرف الحديث! ولم يكن على ما ظن؛ لأنه كان أعلم أهل

(١) ما بين المعقوفين في المطبوع: وروى بشر بن الوليد عن أبي حنيفة رحمهما الله عن أبي يوسف.

(٢) تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ١٩٣).

(٣) ينظر أصول السرخسي (١/ ٣٥٨).

والرخصة فيما قالا، فصارت الكتابة للحفظ عزيمة وبلا حفظ رخصة، والعزيمة نوع واحد، والرخصة أنواع: ما يكون [بخطه] <sup>(١)</sup> موثقاً بيده، لا يحتمل تبديلاً، كذلك ما يوجد بخط معروف لرجل ثقة موثق بيده، وما يكون بخط مجهول، وذلك كله ثلاثة أنواع في الحديث والصكوك وديوان القاضي، أما أبو يوسف فقد عمل به في ديوان القاضي إذا كان تحت يده للأمن عن التزوير، وعمل به في الأحاديث إن كان لهذا الشرط، وأما إذا لم يكن في يده لم يحل العمل به في الديوان؛ لأن التزوير في بابيه غالب لما يتصل بالمظالم وحقوق الناس،

عصره بالحديث، ولكن لمراعاة شرط كمال الضبط قلت رواياته وهذه الخصلة الحميدة كانت أمانة لإتقانه، والرخصة فيما قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله وهي أنه يعمل بالخط في ديوان القضاء وسأع الأحاديث دون الصكوك عند أبي يوسف رحمه الله، وعند محمد رحمه الله يعمل به في كل الفصول تيسيراً على الناس <sup>(٢)</sup>، فصارت الكتابة لحفظ المسموع أي: مع حفظه عزيمة، وبدون حفظه رخصة، والعزيمة نوع واحد وهو كون الخط مذكراً والرخصة أنواع:

الأول ما يكون مكتوباً بخطه موثقاً بيده، وفي بعض الحواشي يعني: دَرَّ كِتَابُخَانِهِ وَي بُوذ <sup>(٣)</sup> على وجه لا يحتمل التبديل.

الثاني ما يوجد المكتوب بخط غيره والخط معروف والكاتب رجل ثقة والمكتوب موثق بيد ذلك الرجل الثقة.

الثالث ما يكون بخط معروف لكن المكتوب غير موثق بيد الكاتب.

الرابع ما يكون بخط مجهول.

(١) ما بين المعقوفين في المطبوع: بخط.

(٢) ينظر أصول السرخسي (١ / ٣٥٨).

(٣) بالفارسية، ومعناه: كان في مكتبته.

وأما في باب الحديث فإن العمل به جائز إذا كان خطأ معروفاً لا يخاف عليه التبديل في غالب العادة، ويؤمن فيه الغلط؛ لأن التبديل فيه غير متعارف والمحفوظ بيد الأمين مثل المحفوظ بيده، وأما في الصكوك فلا يحل العمل به؛ لأنه تحت يد الخصم إلا أن يكون في يد الشاهد، وكذلك قول محمد رحمه الله إلا في الصكوك، فإنه جوز العمل به وإن لم يكن في يده استحساناً؛ توسعة على الناس إذا أحاط علماً بأنه خطأ ولم يلحقه شك وشبهة والغلط في الخط نادر، بقي فصل وهو ما يحدث بخط أبيه أو خط رجل معروف في كتاب معروف

وما ذكرناه من الأنواع إنما ترد في ثلاثة أنواع وهي الأحاديث والصكوك وديوان القاضي، فأبو يوسف رحمه الله قد عمل بالخط في ديوان القاضي إذا كان المكتوب تحت يد القاضي؛ لأنه حينئذ يكون القاضي ذا أمن عن التزوير والتبديل، والقاضي مأمور باتباع الظاهر في القضاء، فله أن يعتمد المكتوب في ذلك، وعمل أبو يوسف رحمه الله بالخط في الأحاديث بهذا الشرط وهو أن يكون / ج: ٢٥ / المكتوب في يد الراوي إلى وقت الأداء، وبدون ذلك الشرط لم يحل العمل به في ديوان القاضي؛ إذ التزوير في باب الديوان غالب لما يتصل - أي الديوان - بالمظالم وحقوق العباد، وفي باب الأحاديث يجوز العمل بالخط عنده وإن لم يكن تحت يد الراوي إذا كان ذلك الخط خطأ معروفاً لا يخاف عليه التبديل عادة ويؤمن فيه الغلط؛ إذ التبديل في الخط المعروف غير متعارف ولو كان المكتوب / س: ٢٠٨ / محفوظاً بيد الأمين كان حكمه كحكم المحفوظ بيد الراوي، وأما في الصكوك فلا يحل العمل بالخط؛ لأن الصك تحت يد الخصم والتزوير، وكان الجواب فيه حينئذ كالجواب في ديوان القاضي، وقول محمد رحمه الله في باب الحديث وديوان القاضي مثل قول أبي يوسف رحمه الله في أن يعمل بالخط فيها إلا في باب الصكوك، فإن محمداً رحمه الله جوز العمل بالخط فيهما وإن لم يكن في يد الشاهد بطريق الاستحسان؛ تيسيراً على الناس وتوسعة عليهم إذا أحاط علم الشاهد بأن الخط الذي في الصك هو خطه من غير شك وشبهة؛ إذ غلط الشهود في خطوطهم نادر، وأبو يوسف رحمه الله لا يجوز ذلك.

فيجوزُ أن يقول: وجدتُ بخطَّ أبي، أو بخطِّ فلانٍ، لا يزيدُ عليه، فأما الخطُّ المجهول فعلى وجهين، إما أن يكونَ مفردًا، وذلك باطلٌ، وإما أن يكونَ [مضمومًا]<sup>(١)</sup> إلى جماعة لا يتوهم التزويرُ في مثله، والنسبةُ تامةٌ يقعُ بها التعريفُ، فيكونُ كالمعروف. والله أعلم. وأما طرفُ التبليغِ فقسمانِ أيضًا: عزيمةٌ ورخصةٌ، أما العزيمةُ فالتمسكُ باللفظِ المسموعِ، وأما الرخصةُ فالنقلُ إلى اللفظِ يختاره الناقلُ.

بقيَ ههنا فصلٌ أي: نوعٌ وهو ما يجِدُ الراوي مكتوباً من الأحاديثِ بخطِّ أبيه وهو معلومٌ عنده أو بخطِّ رجلٍ معروفٍ بالروايةِ موثوقٍ في كتابٍ معروفٍ فيجوزُ للراوي أن يقولَ: وجدتُ بخطِّ أبي، أو بخطِّ فلانٍ، ويذكرُ ذلكَ الرجلَ المعروفَ ولا يزيدُ على ذلكَ، فلا يقولُ: حدَّثني أو أخبرني به أبي أو فلانٌ، وأما الخطُّ إذا كانَ مجهولاً فعلى وجهينِ مُفردٍ عن ذكرِ جماعةٍ لا يتوهمُ التزويرُ في مثلِ ذلكَ ومضمومٍ إلى الجماعةِ المذكورةِ ونسبةُ تلكَ الجماعةِ تامةٌ يقعُ بها التعريفُ بأن يكتبَ الكاتبُ نسبهُ فيذكرُ أباهُ وجدَّه، وإذا كانَ كذلكَ فيكونُ هذا الخطُّ المجهولُ كالمعروفِ؛ لأنه يقعُ الأمنُ عن التزويرِ، وهذا في الأخبارِ خاصةً، وأما في الشهاداتِ والقضاءِ فلا؛ لأنَّ ذلكَ من مظالمِ العبادِ يُعتبرُ فيه من الاستقصاءِ ما لم يُعتبرِ في روايةِ الأخبارِ، ألا ترى أنَّ العلمَ في الشهادةِ منصوصٌ عليه قالَ اللهُ تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [الزخرف: ٨٦] وَقَالَ ﷺ لِلشَّاهِدِ: إِذَا رَأَيْتَ مِثْلَ الشَّمْسِ فَاشْهَدْ<sup>(٢)</sup>.

هذا الذي ذكرناه هو طرفُ السامعِ، وأما طرفُ تبليغِ الأحاديثِ أداؤها فقسمانِ كطرفِ السامعِ، أحدهما عزيمةٌ والآخرُ رخصةٌ أما العزيمةُ فهو أن يُؤدِّيَ الراوي الحديثَ على الوجهِ الذي سمعَ بلفظه ومعناه، وأما الرخصةُ فهي أن يُؤدِّيَهُ الراوي بلفظِ يختاره.



(١) ما بين المعقوفتين في المطبوع: مضموناً.

(٢) الضعفاء الكبير للعقيلي (٤ / ٦٩)، بلفظ: رَأَيْتَ الشَّمْسَ، فَاشْهَدْ عَلَى مِثْلِهَا أَوْ دَعُ.



وهذا بابُ شرطِ نقلِ المتون

قال بعضُ أهلِ الحديث: لا رخصةَ في هذا الباب، وأظنه اختيارٌ ثعلب من أئمة اللغة، قالوا: لأنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم قال: (نَصَرَ اللهُ أَمْرًا سَمِعَ مِنِّي مَقَالَةً فَوَعَاها وَأَدَاها كَمَا سَمِعَهَا) ولأنه صلى الله عليه وسلم مخصوصٌ بجوامعِ الكلمِ سابقٌ في الفصاحة والبيانِ فلا يُؤمَّنُ في النقلِ التبديل والتحرير،

### [بَابُ شَرْطِ نَقْلِ مُتُونِ الْحَدِيثِ بِالْمَعْنَى]

قَالَ رَحِمَهُ اللهُ: (بَابُ شَرْطِ نَقْلِ الْمُتُونِ) إِلَى قَوْلِهِ: (بِخِلَافِ الْقُرْآنِ)

أقول: هَذَا الْبَابُ فِي بَيَانِ شَرْطِ نَقْلِ مُتُونِ الْأَحَادِيثِ بِالْمَعْنَى وَأَنَّهُ مُخْتَلَفٌ فِيهِ بَيْنَ أَهْلِ الْعِلْمِ، فَذَهَبَ بَعْضُ أَهْلِ الْحَدِيثِ إِلَى أَنَّ الرُّخْصَةَ فِي بَابِ نَقْلِ الْحَدِيثِ بِالْمَعْنَى غَيْرُ ثَابِتَةٍ وَأَنَّ مُرَاعَاةَ اللَّفْظِ فِي الرَّوَايَةِ وَاجِبَةٌ، وَإِلَيْهِ ذَهَبَ ابْنُ سِيرِينَ رَحِمَهُ اللهُ وَهُوَ اخْتِيَارُ أَبِي بَكْرٍ الرَّازِيِّ رَحِمَهُ اللهُ وَاخْتِيَارُ ثَعْلَبٍ مِنْ أَيْمَةِ اللُّغَةِ عَلَى مَا قَالَهُ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللهُ (١)، وَعَنْ مَالِكٍ رَحِمَهُ اللهُ أَنَّهُ كَانَ يُشَدِّدُ فِي الْبَاءِ وَالتَّاءِ أَي: كَانَ يَمْنَعُ مِنْ إِدْالِ الْبَاءِ بِالتَّاءِ فِي اللَّهِ، وَحَمَلَ ذَلِكَ مِنْهُ عَلَى الْمُبَالَغَةِ فِي الْأُولَى لِلاتِّفَاقِ عَلَى أَنَّ الْأُولَى هُوَ الْإِتْيَانُ بِلَفْظِ النَّبِيِّ مَا أَمَكَّنَ.

دَلِيلُ الْمَانِعِينَ نَصٌّ وَمَعْقُولٌ، أَمَّا النَّصُّ فَقَوْلُهُ ﷺ: نَصَرَ اللهُ أَمْرًا سَمِعَ مِنَّا مَقَالَةً فَوَعَاها وَأَدَاها كَمَا سَمِعَهَا، فَرُبَّ حَامِلٍ فَقِهٍ إِلَى غَيْرِ فَقِيهِ، وَرُبَّ حَامِلٍ فَقِهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ (٢).

(١) ينظر: العدة في أصول الفقه (٣/ ٩٦٩)، أصول السرخسي (١/ ٣٥٥)، ميزان الأصول في نتائج العقول (١/ ٤٤٠).

(٢) سنن أبي داود (٣/ ٣٢٢)، برقم (٣٦٦٠) بلفظ: «نصر الله امرأ سمع منا حديثاً، فحفظه حتى يبلغه، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورب حامل فقه ليس بفقيه». سنن الترمذي (٤/ ٣٣٠)، برقم (٢٦٥٦).

وقال عامة العلماء: لا بأس بذلك في الجملة رخصة؛ لاتفاق الصحابة على قولهم: أمرنا رسول الله عليه السلام بكذا، ومنهانا عن كذا،

رَغِبَ بِاللَّحِقِ فِي مُرَاعَاةِ اللَّفْظِ فِي النَّقْلِ وَنَبِهَ عَلَى الْمَعْنَى وَهُوَ تَفَاوُتُ النَّاسِ فِي الْفِقْهِ وَالْفَهْمِ الَّذِي عَلَيْهِ مَدَارُ الشَّرْعِ، وَإِذَا كَانَ الْأَصْلُ هَذَا ثَبَتَ الْحَجْرُ عَامًّا عَنِ تَبْدِيلِ اللَّفْظِ بِلَفْظٍ آخَرَ. وَنَضَّرَ بِالتَّخْفِيفِ بِمَعْنَى حَسَنِ، يُقَالُ: نَضَّرَ وَجْهَهُ أَي: حَسَّنَ، وَنَضَّرَهُ اللَّهُ، يَتَعَدَّى وَلَا يَتَعَدَّى. وَعَنِ الْأَزْهَرِيِّ: لَيْسَ هَذَا مِنَ الْحُسْنِ فِي الْوَجْهِ وَإِنَّمَا هُوَ فِي الْجَاهِ وَالْقَدْرِ، وَنَضَّرَ بِالتَّشْدِيدِ بِمَعْنَى نَعَمَ. كَذَا فِي الْمَغْرَبِ (١).

وَأَمَّا الْمَعْقُولُ فَلِأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أُوتِيَ مِنْ جَوَامِعِ الْكَلِمِ وَالْفَصَاحَةِ مَا هُوَ النَّهَائِيَّةُ، وَفِي التَّبْدِيلِ بِعِبَارَةٍ أُخْرَى لَا يُؤْمَنُ التَّحْرِيفُ أَوْ الزِّيَادَةُ وَالنَّقْصَانُ، وَلِأَنَّهُ يُؤَدِّي إِلَى اخْتِلَالِ مَعْنَى الْحَدِيثِ بِالْكُلِّيَّةِ لِاخْتِلَافِ الْعُلَمَاءِ فِي إِدْرَاكِ الْمَعَانِي، وَعِنْدَ ذَلِكَ لَوْ قُدِّرَ النَّقْلُ بِالْمَعْنَى مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا لَخْتَلَّ الْمَعْنَى بِالْكُلِّيَّةِ.

وَقَالَ أَكْثَرُ الْعُلَمَاءِ رَحِمَهُمُ اللَّهُ: إِنَّ نَقْلَ الْحَدِيثِ بِالْمَعْنَى يَجُوزُ بَعْدَ حُسْنِ الضَّبْطِ بِطَرِيقِ الرُّخْصَةِ، وَمُرَاعَاةِ اللَّفْظِ فِي النَّقْلِ أَوْلَى، وَعَلَيْهِ اتِّفَاقُ الْأَيْمَةِ الْأَرْبَعَةِ وَالْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ وَالشَّعْبِيِّ وَالتَّخَعِي رَحِمَهُمُ اللَّهُ (٢).

وَحُجَّتُهُمْ عَلَى ذَلِكَ وَجْوه:

الأوّل اتفاق الصحابة رضي الله عنهم على قولهم: أمرنا رسول الله بكذا، ومنهانا عن كذا، ومَعْرُوفٌ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ كَذَا أَوْ نَحْوَهُ أَوْ

(١) ينظر المغرب في ترتيب المغرب (ص: ٤٦٧).

(٢) ينظر: العدة في أصول الفقه (٣/ ٩٦٩)، اللمع في أصول الفقه للشيرازي (ص: ٨٠)، قواطع الأدلة في الأصول (١/ ٣٥٠)، ميزان الأصول في نتائج العقول (١/ ٤٤٠)، المحصول لابن العربي (ص: ١١٨).

ومعروف عن ابن مسعود وغيره: قال رسول الله عليه السلام كذا أو نحواً منه أو قريباً منه، وفي تفصيل الرخصة جواباً عما قال، وهذا لأنّ النظم من السنة غير معجز، وإنما النظم لمعناه، بخلاف القرآن،

قريباً منه أو كلاماً هذا معناه<sup>(١)</sup>، ولم يدفع عن ذلك دافع، فكان إجماعاً على الجواز، وكان أنس رضي الله عنه إذا روى حديثاً قال في آخره: أو كما قال رسول الله<sup>(٢)</sup>.  
وذلك دليل على أن النقل بالمعنى كان مشهوراً فيما بينهم.

الثاني أن النظم من الحديث غير معجز والمطلوب من النظم هو الذي يتعلق بمعناه وهو الحكم وقد علم أن الأمر بالتبليغ لما هو المقصود به، فإذا كمل ذلك بالنقل من جهة المعنى كان ممثلاً لما أمر به من النقل، لا مرتكباً للحرام، بخلاف القرآن فإنّ النظم معتبر في نقله؛ لأنه معجز.

الثالث أنهم أجمعوا على جواز تفسير الحديث بالعجمية، ولذلك كان سفراء رسول الله ﷺ في البلاد يبلغون أوامره وتواهيه بلغتهم ويعلمونهم الشرع بالسنتهم مع كونه حجة حيثئذ بالاتفاق.

وأما الجواب عن الحديث فهو أنه دعاء لمبلغه على الوجه المذكور؛ لأنه الأولى، ونحن قائلون إنّ مراعاة اللفظ في النقل أولى، مع أن هذا الحديث يدل على جواز النقل بالمعنى فإنه روي بالفاظ مختلفة والظاهر أنه حديث واحد؛ إذ الأصل عدم تكرره عن النبي ﷺ.

(١) عن عمرو بن ميمون، قال: «ما أخطاني ابن مسعود عشية خميس إلا أتيت فيه، قال: فما سمعته يقول لشيء قط قال رسول الله ﷺ، فلما كان ذات عشية قال: قال رسول الله ﷺ، قال: منكس» قال: «فنظرت إليه، فهو قائم محللة، أزرار قميصه، قد اغرورقت عيناه، وانتفخت أوداجه» قال: أو دون ذلك، أو فوق ذلك، أو قريباً من ذلك، أو شبيهاً بذلك. سنن ابن ماجه (١ / ١٠)، برقم (٢٣).

(٢) سنن ابن ماجه (١ / ١١)، برقم (٢٤).

والسنة في هذا الباب أنواع: ما يكون محكماً لا يشبهه معناه ولا يحتمل غير ما وُضع له، وظاهرٌ يحتمل غير ما ظهر من معناه من عامٍ يحتمل الخصوص أو حقيقةً يحتمل المجاز، ومشكِلٍ أو مشتركٍ لا يعملُ به إلا بتأويل، ومجملٍ أو متشابه،

قوله: «وفي تفصيل الرخصة جوابٌ عما قال» أي: في تفصيل رخصة نقل الحديث بالمعنى بلفظٍ يختاره الناقل جوابٌ عما قال بعض أهل الحديث: إن النبي ﷺ مخصوصٌ بجوامع الكلم، ولا في المجمع المشترك، فلم يرد على الذين جوزوا النقل بالمعنى ما احتجَّ به المانعون، ولذلك قال المصنف رحمه الله: «لا بأس في ذلك» أي: بالنقل بالمعنى في الجملة أي: في بعض الأخبار كالمحكم وما يشبهه، وأما الجواب عن معقولهم فهو أن الكلام فيمن نقل بالمعنى سواء من غير زيادة ولا نقصان ولا إخلال شيء ويكون حسن الضبط عارفاً.

قال رحمه الله: (والسنة في هذا الباب أنواع) إلى قوله: (فقطاً وشريعة)

أقول: إن السنة أي: الخبر في باب النقل بالمعنى على أنواع:

منها ما يكون محكماً وهو ما له معنى واحد وهو معلومٌ بظاهر المتن لا يشبهه معناه ولا يحتمل غير ما وُضع له من المعنى.

ومنها ما يكون ظاهراً يحتمل غير الذي ظهر من معناه وذلك كالعام الذي يحتمل الخصوص، والحقيقة التي تحتمل المجاز.

ومنها ما يكون مشكلاً أو مشتركاً لا يعرف مراده ولا يمكن أن يعمل به إلا بالتأويل والبيان، ومنها ما يكون مجملاً أو متشابهاً.

ومنه ما يكون من جوامع الكلم المختصة برسول الله ﷺ.

وقد يكونُ من جوامع الكلم التي اختصَّ بها رسول الله عليه السلام قال عليه السلام فيما يحكى من اختصاصه: (وأوتيتُ جوامعَ الكلم) فهي خمسةُ أقسام: أما الأولُ فلا بأس لمن له بصيرةٌ بوجوه اللغة أن ينقله إلى لفظٍ يؤدي معناه؛ لأنه إذا كان محكماً مفسراً أمن فيه الغلطُ على أهل العلم بوجوه اللغة،

فهذه الجملة التي ذكرناها هي خمسةُ أقسام (١).

أما القسمُ الأولُ فيجوزُ نقله بالمعنى لكلِّ من كان بصيراً عليماً بوجوه اللغة؛ لأنَّ المراد به معلوماً حقيقةً فإذا نقله بلفظٍ آخر يؤدي معناه أمن فيه الغلط؛ لأنه لا يمكن فيه الزيادة والنقصان؛ لكون الناقل من أهل العلم بوجوه اللغة فيجوزُ النقل بطريق الرخصة تيسيراً، وذلك كقولهِ ﷺ: مَنْ دَخَلَ دَارَ أَبِي سُفْيَانَ فَهُوَ آمِنٌ (٢). فإنه لو نقله ناقلٌ: مَنْ وَلِجَ، لَجَازَ؛ لِأَنَّهُ مُحَكَّمٌ لَا يَحْتَمِلُ التَّبْدِيلَ، وكقولهِ: الْمُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَّأُ لِيُوقِتَ كُلَّ صَلَاةٍ. فَلَوْ نَقَلَهُ نَاقِلٌ: لِأَنَّ كُلَّ صَلَاةٍ، كَانَ جَائِزًا، أَلَا تَرَى أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ (٣): أَنَّهُمْ عَنِ أَرْبَعٍ عَنِ بَيْعٍ مَا لَمْ يُقْبَضْ إِلَى آخِرِهِ، ثُمَّ رَوَتْهُ الرِّوَاةُ بِقَوْلِهِمْ: نَهَى النَّبِيُّ عَنِ بَيْعٍ مَا لَمْ يُقْبَضْ.

فلما أفاد كلُّ منهما ما أفاده الآخر لم يمتنعوا عن نقله بالمعنى، وقد ثبت في كتاب الله تعالى نوعٌ من الرخصة مع أن نظمه مُعْجِزٌ بِبِرْكَةِ دُعَاءِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ كما أشار إليه بقوله: يَا أَبَيَّ أَرْسَلْ إِلَيَّ أَنْ أَقْرَأَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفٍ، فَرَدَدْتُ إِلَيْهِ أَنْ هُوَ عَلَى أُمَّتِي فَرَدَّ إِلَيَّ أَقْرَأَهُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ / ج: ٢٦ / وَلَكَ بِكُلِّ رَدَّةٍ رَدَدْتُهَا مَسْأَلَةٌ تَسْأَلُهَا، فَقُلْتُ: اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِأُمَّتِي اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِأُمَّتِي، وَأَخْرَجْتُ النَّاسَ لِيَوْمٍ يَرَعْبُ إِلَيَّ الْخَلْقُ كُلُّهُمْ حَتَّى إِبْرَاهِيمَ. أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ (٤).

(١) ينظر في الأقسام الخمسة وحكمها من حيث جواز الرواية بالمعنى وعدمه أصول السرخسي (١ / ٣٥٦ - ٣٥٧).

(٢) مسند أحمد (١٣ / ٢٩٩)، برقم (٧٩٢٢).

(٣) قال: ساقطة من س.

(٤) صحيح مسلم (١ / ٥٦١)، برقم (٨٢٠).

فثبت النقل رخصةً وتيسيراً، وقد ثبت في كتاب الله ضربٌ من الرخصة مع أن النظم معجز، قال النبي صلى الله عليه وسلم: (أنزل القرآن على سبعة أحرف) وإنما ثبت ذلك بركة دعوة النبي عليه السلام غير أن ذلك رخصة إسقاط، وهذه رخصة تخفيف وتيسير مع قيام الأصل على نحو ما مرّ تقسيمه في باب العزيمة والرخصة.

الأحرف: الوجوه والأنحاء التي ينحوها القراء. كذا في الفائق<sup>(١)</sup>. وقيل غير ذلك، غير أن ذلك -أي: أن ما ذكر من الرخصة الثابتة في كتاب الله تعالى وهي سقوط تعيين اللغاة الواحدة في القراءة- رخصة إسقاط، فإن العزيمة في قراءة كتاب الله تعالى كانت أن يقرأ بلغة قريش لا غير، ثم سقطت هذه العزيمة أصلاً وتعينت القراءة على الأحرف السبعة، كما في ركعتي المسافر حيث لم تبق الأربعة عزيمة أصلاً، وتعينت الركعتان، وكما سقطت حرمة الحمر أصلاً حالة الاضطراب فكانت الرخصة المذكورة رخصة إسقاط، والرخصة الثابتة في الحديث رخصة تيسير وتخفيف، فإذا نقل الحديث بلفظ الرسول ﷺ عزيمة، ونقله بالمعنى بلفظ يمتازُه الناقل رخصة، مع قيام الأصل فيه وهو العزيمة كسائر الرخص مع العزائم، كأكل مال الغير عند المخمصة فإنه رخصة والامتناع عنه عزيمة حتى يموت جوعاً، بخلاف الأول فإن العزيمة فيه ساقطة كما مرّ ذكره.

وذكر مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله: معنى الإسقاط ههنا والله أعلم سقوط تعيين الأول عزيمة وغيره رخصة حقيقية، بل صار الكل عزيمة.

وأما القسم الثاني وهو الظاهر الذي يحتمل غير ما ظهر من معناه فلا يجوز نقله بالمعنى إلا لمن جمع إلى علم اللغة فقه الشريعة والعلم بطريق الاجتهاد؛ لأنه إذا لم يكن عالماً بذلك لا يؤمن عليه أن ينقل الظاهر إلى لفظ لا يحتمل ما احتمله اللفظ المنقول عن النبي ﷺ من خصوص أو مجاز، ويحتمل أن يكون مراده ﷺ من اللفظ المنقول عنه هو محتمل ذلك اللفظ لا موجب، وذلك مثل قوله ﷺ: لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل. فإنه يحتمل أن يكون

(١) الفائق في غريب الحديث (١/ ٤٦).

وأما القسم الثاني فلا رخصة فيه إلا لمن حوى إلى علم اللغة فقه الشريعة والعلم بطريق الاجتهاد؛ لأنه إذا لم يكن كذلك لا يؤمن عليه أن ينقله إلى ما لا يحتمل ما احتمله اللفظ المنقول من خصوص أو مجاز، ولعل المحتمل هو المراد، ولعله يزيده عموماً فيخل بمعانيه فقهاً وشريعةً،

معناه: لا صيام لمن لم ينو في النهار أن يكون صومه من الليل.

وَحَمَلْنَاهُ عَلَى هَذَا وَإِنْ كَانَ عَلَى خِلَافٍ مَا اقْتَضَاهُ ظَاهِرُ اللَّفْظِ؛ لِثَلَا يَقَعُ التَّعَارُضُ / س: ٢٠٩ / بَيْنَ هَذَا وَبَيْنَ مَا قَالَهُ ﷺ فِي آخِرِ حَدِيثٍ: وَمَنْ لَمْ يَأْكُلْ فَلْيَصُمْ<sup>(١)</sup>.

وَقَوْلُهُ: «وَلَعَلَّهُ يَزِيدُهُ عُمُومًا» أَي: وَلَعَلَّ اللَّفْظَ الَّذِي يَنْقُلُ النَّاقِلُ بِهِ الْمَعْنَى يَكُونُ أَعْمَ مِنْ لَفْظِ الْحَدِيثِ بِجَهْلِهِ بِالْفَرْقِ فَيَزِيدُ الْحَدِيثَ بِسَبَبِ نَقْلِهِ بِالْمَعْنَى عُمُومًا أَوْ بِالْعَكْسِ فَيُخَلِّ بِمَعْنَى الْحَدِيثِ مِنْ حَيْثُ الْفَقْهُ وَالشَّرِيعَةُ، بِخِلَافٍ مَا إِذَا كَانَ عَالِمًا بِالْفَقْهِ وَالشَّرِيعَةِ فَإِنَّهُ يَقَعُ الْأَمْنُ مِنْهُ عَنِ هَذَا التَّقْصِيرِ عِنْدَ تَغْيِيرِ اللَّفْظِ فَيَجُوزُ لَهُ النَّقْلُ بِالْمَعْنَى كَمَا كَانَ يَفْعَلُهُ الْحَسَنُ وَالنَّخَعِيُّ وَالشَّعْبِيُّ رَحِمَهُمُ اللَّهُ، نَظِيرُ ذَلِكَ مَا رُوِيَ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَرْبَعٌ يُخْفِيهِنَّ الْإِمَامُ<sup>(٢)</sup>، وَفِي رِوَايَةٍ: خَمْسٌ يُخْفِيهِنَّ الْإِمَامُ<sup>(٣)</sup>، فَقَوْلُهُ: «خَمْسٌ» أَعْمٌ مِنْ قَوْلِهِ: «أَرْبَعٌ». وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ ﷺ: الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ. لَوْ زَادَ فِيهِ رَاوٍ: إِذَا خَرَجَ عَنِ شَهْوَةٍ، كَانَ هَذَا أَحْصَى مِنَ الْأَوَّلِ.

(١) مستخرج أبي عوانة (٢/ ٢٣٤) برقم (٢٩٦٩)، بلفظ: «من كان أكل فلا يأكل بقية يومه، ومن كان لم يأكل فليصم بقية يومه».

(٢) مصنف عبد الرزاق الصنعاني (٢/ ٨٧)، برقم (٢٥٩٦)، بلفظ: «أربع يخفيهن الإمام: بسم الله الرحمن الرحيم، والاستعاذة، وآمين، وإذا قال: سمع الله لمن حمده قال: ربنا لك الحمد»، من كلام إبراهيم النخعي وليس ابن مسعود.

(٣) مصنف ابن أبي شيبة (٢/ ٢٦٧)، برقم (٨٨٤٩)، بلفظ: «خمس يخفيهن الإمام: الاستعاذة، وسبحانك اللهم وبحمدك، وبسم الله الرحمن الرحيم، وآمين، واللهم ربنا لك الحمد». من كلام إبراهيم النخعي وليس ابن مسعود.

وأما القسم الثالث فلا يخل فيه النقل؛ لأنه لا يفهم معناه إلا بتأويل، وتأويله على غيره ليس بحجة، وأما الرابع فلا يتصور فيه النقل لما مرَّ أن المجمل ما لا يفهم مراده إلا بالتفسير، والمتشابه ما انسد علينا باب دركه، وابتلينا بالكف عنه، وأما الخامس فإنه لا يؤمن فيه الغلط؛

قَالَ رَحْمَةُ اللَّهِ: (وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّالِثُ) إِلَى قَوْلِهِ: (أَحْوَطُ الْوَجْهَيْنِ عِنْدَنَا)

أقول: القسم الثالث وهو المشكل والمُشْتَرَك لا يخل فيه النقل بالمعنى أصلاً؛ لأنَّ المراد منه لا يُعْرَفُ إِلَّا بِتَأْوِيلٍ، وَالتَّأْوِيلُ إِنَّمَا يَكُونُ بِنَوْعٍ مِنَ الرَّأْيِ، فَلَا يَكُونُ حُجَّةً عَلَى غَيْرِ الْمُؤَوَّلِ، وَذَلِكَ كَقَوْلِهِ ﷺ فِي زَكَاةِ السَّائِمَةِ: إِنَّمَا حَقُّنَا الْجَذْعَةَ وَالشَّيْ (١). فَإِنَّ لَفْظَ الْجَذْعَةِ مُشْتَرَكٌ فِي أَنْوَاعِ الْبَهَائِمِ، إِذْ هُوَ مِنَ الْإِبِلِ مَا كَانَ فِي السَّنَةِ الْخَامِسَةِ، وَمِنَ الْبَقَرَةِ وَالشَّاةِ مَا كَانَ فِي السَّنَةِ الثَّانِيَةِ، وَفِي تَفْسِيرِ الْفُقَهَاءِ هِيَ فِي الْغَنَمِ مَا أَتَى عَلَيْهِ أَكْثَرُ السَّنَةِ، وَفِي الْحَيْلِ مَا كَانَ فِي السَّنَةِ الرَّابِعَةِ، فَلَمَّا كَانَ مَعْنَى الْجَذْعَةِ مُشْتَرَكاً حَمَلَ هَذَا الْحَدِيثُ عَلَى زَكَاةِ الْإِبِلِ لَا عَلَى زَكَاةِ الْغَنَمِ فِي ظَاهِرِ الرَّوَايَةِ، حَتَّى لَمْ يَجْزِ أَدَاءُ الْجَذْعِ فِي زَكَاةِ الْغَنَمِ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحْمَةُ اللَّهِ، وَهُمَا حَمَلَاهُ عَلَى زَكَاةِ الْغَنَمِ فَجَوَّزَا زَكَاةَ الْغَنَمِ بِأَدَاءِ الْجَذْعِ مِنْهَا (٢).

وَأَمَّا الْقِسْمُ الرَّابِعُ وَهُوَ الْمَجْمَلُ وَالتَّمْشَابُهُ فَلَا يَتَصَوَّرُ فِيهِ النَّقْلُ بِالْمَعْنَى؛ لِأَنَّهُ لَا يُوقَفُ عَلَى مَعْنَى الْمَجْمَلِ إِلَّا بِدَلِيلٍ آخَرَ وَهُوَ تَفْسِيرُ الْمَجْمَلِ، وَبَابُ دَرِكِ التَّمْشَابِ مُنْسَدٌ عَلَيْنَا، وَابْتَلَيْنَا بِالْكَفِّ عَنِ طَلْبِ مَعْنَاهُ، فَكَيْفَ يَتَصَوَّرُ تَقْلَهُ بِالْمَعْنَى؟! نَظِيرُ الْمَجْمَلِ مَا رُوِيَ أَنَّ الْقَطْعَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مَا كَانَ إِلَّا فِي ثَمَنِ الْمَجْنِ (٣)، وَأَنَّهُ مَجْمَلٌ وَرُوِيَ عَنْهُ ﷺ: لَا قَطْعَ إِلَّا فِي

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وفي موطأ مالك (٢/ ٣٧٢)، برقم (٩٠٩) بلفظ: «... ونأخذ الجذعة والثنية...» موقوفاً على عمر بن الخطاب.

(٢) وروى الحسن عن أبي حنيفة أن الجذع إذا بلغ ستة أشهر جاز عن الضأن. ينظر: المبسوط للسرخسي (٢/ ١٨٢)، تحفة الفقهاء (١/ ٢٨٧)، الهداية في شرح بداية المبتدي (١/ ٩٩).

(٣) صحيح البخاري (٨/ ١٦١)، برقم (٦٧٩٤)، صحيح مسلم (٣/ ١٣١٣)، برقم (١٦٨٥).



لإحاطة الجوامع بمعانٍ قد يقصرُ عنها عقولُ ذوي الألبابِ وكلِّ مكلفٍ بما في وسعِهِ، وذلك مثلُ قولِ النبيِّ عليه السلام: (الخِراجُ بالضَّمانِ) وذلك أكثرُ من أن يُحصى ويعدَّ، ومن مشايخنا من لم يفصل بين الجوامع وغيرها، لكن هذا أحوطُ في الوجهين عندنا. والله أعلم بالصواب.

دينارٍ أو عشرةِ دراهمٍ<sup>(١)</sup>. فكانَ الأخذُ بهذا أولى؛ لأنَّهُ لا إجمالَ فيه.



(١) قال الترمذي في سنن الترمذي (٣/ ١٠٣): وقد روي عن ابن مسعود أنه قال: لا قطع إلا في دينار، أو عشرة دراهم، وهو حديث مرسل، رواه القاسم بن عبد الرحمن، عن ابن مسعود. والقاسم لم يسمع من ابن مسعود.

## [تأويل أحاديث من المتشابه]

وَنظِيرُ الْمُتَشَابِهِ مَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ الْجَبَّارَ يَضَعُ قَدَمَهُ فِي النَّارِ.

وَمَا رُوِيَ عَنْهُ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ. لَوْ حُمِلَ هَذَانِ الْحَدِيثَانِ عَلَى ظَاهِرِهِمَا كَانَا مُخَالَفَيْنِ لِلآيَةِ الْمُحْكَمَةِ فِي نَفْيِ التَّشْبِيهِ وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [النور: ١١] فَعَلِمَ بِهَذَا أَنَّهَا مَعْدُولَانِ عَنِ ظَاهِرِهِمَا وَمُؤْوَلَانِ بِتَأْوِيلِ يُوَافِقُ الْآيَةَ الْمُحْكَمَةَ، وَتَأْوِيلُهَا مَا ذُكِرَ فِي التَّبَصُّرَةِ وَغَيْرِهَا، فَقَالَ فِي التَّبَصُّرَةِ: قِيلَ الْمُرَادُ مِنَ الْجَبَّارِ الْكَافِرُ الْعَالِي الْمُتَمَرِّدُ، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَحَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾ [إبراهيم: ١٥] <sup>(١)</sup> وَقَوْلُهُ: إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ. خَارِجٌ عَلَى سَبَبِ مَرُوبٍ فِيهِ وَهُوَ أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى رَجُلًا يَضْرِبُ آخَرَ عَلَى وَجْهِ فَهَاهُ عَنِ الضَّرْبِ عَلَى الْوَجْهِ وَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ، أَي: عَلَى صُورَةِ الْمَضْرُوبِ، فَكَانَ الضَّمِيرُ رَاجِعًا إِلَى الْمَضْرُوبِ لَا إِلَى اللَّهِ تَعَالَى <sup>(٢)</sup>.

وَذَكَرَ ابْنُ فُورِكَ الْأَصْفَهَانِي رَحِمَهُ اللَّهُ فِي تَأْوِيلَاتِهِ فِي هَذَا الْحَدِيثِ وَجُوهًا، أَحَدُهَا مَا مَرَّرَ ذِكْرَهُ، وَلَكِنَّ بَوَاجِهُ آخَرَ وَهُوَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِرَجُلٍ يَضْرِبُ ابْنَهُ أَوْ عَبْدَهُ فِي وَجْهِهِ لَطْمًا وَيَقُولُ: قَبَّحَ اللَّهُ وَجْهَكَ وَوَجْهَ مَنْ أَشْبَهَ وَجْهَكَ، فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا ضَرَبَ أَحَدُكُمْ عَبْدَهُ فَلْيَتَّقِ الْوَجْهَ فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ. وَقَدْ نَقَلَ النَّاظِلُونَ هَذِهِ الْقِصَّةَ مَعَ هَذِهِ اللَّفْظَةِ مِنَ الطَّرِيقِ الصَّحِيحَةِ. وَإِنَّمَا تَرَكَ بَعْضُ الرُّوَاةِ بَعْضَ الْحَبْرِ اخْتِصَارًا. وَخَصَّ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالذِّكْرِ لِأَنَّهُ الَّذِي ابْتَدَأَتْ خَلْقُهُ وَجْهَهُ عَلَى الْحَدِّ الَّذِي نَحْتَدِي بِهِ عَلَيْهَا مِنْ بَعْدِهِ، كَأَنَّهُ نَبَهَهُ عَلَى أَنَّكَ قَدْ سَبَيْتَ آدَمَ وَمَنْ وَلَدَ؛ مُبَالَغَةً فِي الرَّدْعِ عَنِ مِثْلِهِ.

الثَّانِي أَنَّ الضَّمِيرَ فِي الصُّورَتِهِ يَرْجِعُ إِلَى آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَذَلِكَ يَنْقَسِمُ إِلَى وَجْهِهِ، أَحَدُهَا: أَنَّ فَائِدَتَهُ لِمَعْرِفَتِنَا إِتْمَامَ نِعْمَةِ اللَّهِ عَلَى آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِمَا فَضَّلَهُ بِأَنْ خَلَقَهُ بِيَدَيْهِ وَأَسْكَنَهُ جَنَّتَهُ

(١) ينظر تبصرة الأدلة (١/٢٨٩).

(٢) ينظر تبصرة الأدلة (١/٢٨٨).

وَأَسْجَدَ لَهُ مَلَائِكَتَهُ وَعَلَّمَهُ مِنَ الْأَسْمَاءِ وَالْأَوْصَافِ ثُمَّ عَصَاهُ فَلَمْ يُعَاقِبْهُ عَلَى ذَلِكَ بِسَائِرِ مَا عَاقَبَ بِهِ الْمُخَالِفِينَ لَهُ نَحْوَهُ، وَذَلِكَ أَنَّهُ رُوِيَ أَنَّهُ أَخْرَجَ آدَمَ مِنَ الْجَنَّةِ وَأَخْرَجَ مَعَهُ الْحَيَّةَ وَالطَّائِفِيسَ فَعَاقَبَ الْحَيَّةَ وَشَوْءَ خِلْقَتِهَا وَسَلَبَهَا قَوَائِمَهَا وَجَعَلَ أَكْلَهَا مِنَ التُّرَابِ، وَشَوْءَ رِجْلِي الطَّائِفِيسِ وَلَمْ يُشَوْءَ خِلْقَةَ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، بَلْ أَلْقَى لَهُ حُسْنَ الصُّورَةِ، فَعَرَّفْنَا النَّبِيَّ عَلَيْهِ الصَّلَاةَ وَالسَّلَامُ أَنَّ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ فِي الْجَنَّةِ عَلَى الصُّورَةِ الَّتِي كَانَ عَلَيْهَا فِي الدُّنْيَا لَمْ يُغَيِّرِ اللَّهُ تَعَالَى خِلْقَتَهُ.

الثَّانِي أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَفَادَنَا بِذَلِكَ إِبْطَالَ قَوْلِ أَهْلِ الدَّهْرِ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ إِلَّا مِنْ نُطْفَةٍ، وَأَنَّ النَّاسَ إِنَّمَا يَنْتَقِلُونَ مِنْ نَفْسٍ إِلَى نَفْسٍ عَلَى تَرْتِيبٍ مُعْتَادٍ فَعَرَّفْنَا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَكْذِيبَهُمْ وَأَنَّ أَوَّلَ الْبَشَرِ وَهُوَ آدَمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ خُلِقَ عَلَى صُورَتِهِ الَّتِي كَانَ عَلَيْهَا وَعَلَى الْهَيْئَةِ الَّتِي سُوهِدَ عَلَيْهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ كَانَ عَنِ نُطْفَةٍ قَبْلَهُ أَوْ عَنِ تَنَاسُلٍ أَوْ تَنْقُلٍ عَنِ صِغَرٍ أَوْ كِبَرٍ كَالْمَعْهُودِ مِنْ أَحْوَالِ أَوْلَادِهِ.

الْوَجْهُ الثَّلَاثُ أَنَّ الضَّمِيرَ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَبِهَذَا يَحْتَمِلُ وَجُوهًا،

أَحَدُهَا أَنْ تَكُونَ الصُّورَةُ بِمَعْنَى الصِّفَةِ، كَمَا يُقَالُ: عَرَّفَنِي صُورَةَ هَذَا الْأَمْرِ أَي: صِفَتَهُ، وَالْمَعْنَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ آدَمَ عَلَى صِفَتِهِ بِمَا هِيَ صِفَاتُ اللَّهِ تَعَالَى حَيًّا عَالِمًا قَادِرًا سَمِيعًا بَصِيرًا مُتَكَلِّمًا مُخْتَارًا مُرِيدًا.

وِثَانِيهَا أَنَّ الْإِضَافَةَ فِيهِ إِضَافَةٌ تَشْرِيْفٍ؛ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى هُوَ الَّذِي ابْتَدَأَ تَصْوِيرَ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا عَلَى مِثَالِ سَبَقٍ بَلْ اخْتَرَعَهُ اخْتِرَاعًا فَشَرَفَتْ صُورَتُهُ بِالْإِضَافَةِ إِلَيْهِ تَعَالَى (١).

وَالْحَدِيثُ الْأَوَّلُ قَدْ رُوِيَ بِطَرِيقَةٍ أُخْرَى وَهِيَ مَا رَوَى أَبُو هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: إِنَّ جَهَنَّمَ لَنْ تَمْتَلِي حَتَّى يَضَعَ الْجَبَّارُ قَدَمَهُ فِيهَا فَتَقُولُ قَطُّ قَطُّ. وَقَدْ ذَكَرَ فِيهِ وَجُوهٌ مِنَ التَّأْوِيلِ.

(١) ينظر مشكل الحديث وبيانه (ص: ٤٨ - ٧٥).

الأول ما يحكى عن النضر بن شميل أنه قال: إن معنى القدم ههنا الكفار الذين سبق في علم الله تعالى أنهم من أهل النار، وحمل القدم على المتقدم؛ لأن العرب تقول للشيء المتقدم قدم وقدم، وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمٌ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ [يونس: ١٢] أي: سابقة صديقي، وقال ابن الأعرابي: أن القدم هو المتقدم في الشرف والفضل خصوصاً، والقدم هو القديم وإن لم يكن فيه شرف.

الثاني ما قال بعضهم أن القدم خلق من خلق الله تعالى يخلقه يوم القيامة فيسميه قدماً ويضيفه إليه من طريق الفعل والمثلك يصفه في النار فتمتلئ النار منه.

الثالث ما قال بعضهم أن المراد بالقدم ههنا قدم بعض خلقه فأضيف إليه كما يقال: ضرب الأمير اللص فيضاف الضرب إليه على معنى أنه عن أمره وحكمه.

والجبار يحمّل وجهين / ج: ٢٧ / من التأويل:

الأول ما سبق ذكره.

الثاني ما قال بعضهم أنه إبليس وشيعته؛ لأنه أول من استكبر على الله تعالى، والتجبر والاستكبار بمعنى واحد<sup>(١)</sup>.

وأما القسم الخامس وهو ما يكون من جوامع الكلم كقوله صلى الله عليه وسلم: الحراج بالظمان<sup>(٢)</sup>. وقوله: العجاء جبار، والبئر جبار<sup>(٣)</sup>. وما أشبه ذلك فقد جوز بعض مشايخنا رحمهم الله نقله بالمعنى على الشرط الذي مر ذكره في الظاهر، ولم يفصلوا بين جوامع الكلم وغيرها. وعمامة مشايخنا رحمهم الله أبوا النقل بالمعنى في جوامع الكلم وإن كانت ظاهرة،

(١) ينظر مشكل الحديث وبيانه (ص: ١٢٦-١٣١).

(٢) مسند أحمد (٤٠ / ٢٧٢)، برقم (٢٤٢٢٤)، سنن ابن ماجه (٢ / ٧٥٤)، برقم (٢٢٤٣)، سنن أبي داود

(٣ / ٢٨٤)، برقم (٣٥٠٨).

(٣) صحيح البخاري (٢ / ١٣٠)، كتاب المساجد ومواضع الصلاة- باب جعلت لي الأرض مسجداً

وطهوراً، برقم (١٤٩٩)، بلفظ: «العجاء جبار، والبئر جبار، والمعدن جبار، وفي الركاز الخمس».

وَشَرَطُوا فِيهَا التَّقْلَ بِلَفْظِ الرَّسُولِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ الْأَصْحَحُ وَالْأَحْوَطُ، لَا مَا سَبَقَ؛ لِأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ مَخْصُوصاً بِهَذَا النِّظْمِ عَلَى مَا رُوِيَ: أَوْتَيْتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ (١). أَي: خُصِّصْتُ بِهَا، فَلَا يَقْدِرُ أَحَدٌ بَعْدَهُ عَلَى مَا كَانَ مَخْصُوصاً بِهِ، وَكُلُّ وَاحِدٍ مُكَلَّفٌ بِهَا فِي وَسْعِهِ، وَفِي وَسْعِهِ نَقْلُ ذَلِكَ اللَّفْظِ لِيَكُونَ مُؤَدِّيًّا إِلَى غَيْرِهِ مَا سَمِعَهُ بِبَيِّنٍ. وَأَمَّا الَّذِي نَقَلَهُ بِعِبَارَتِهِ فَلَا يُؤْمَنُ فِيهِ الْغَلْطُ وَالْقُصُورُ فِي الْمَعْنَى الْمَطْلُوبِ. وَقَوْلُهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْحَرَاجُ بِالضَّمَانِ. مَعْنَاهُ أَنَّ مَا يَسْتَعْلَهُ الْمُشْتَرِي قَبْلَ الرَّدِّ بِالْعَيْبِ يَطِيبُ لَهُ، وَالْحَرَاجُ: الْغَلَّةُ وَالْمَنْفَعَةُ. وَهَذَا عِنْدَنَا فِي الزَّوَائِدِ الْمُتَّصِلَةِ، وَأَمَّا الْمُنْفَصِلَةُ كَالْوَلَدِ وَالشَّمْرِ فَلَا تُرَدُّ وَلَكِنْ يُرْجَعُ بِأَرْشِ الْعَيْبِ، وَالْغَاصِبُ لَا يَرُدُّ الْغَلَّةَ عِنْدَنَا؛ لِأَنَّهُ ضَامِنٌ (٢). وَقَوْلُهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْعَجْمَاءُ جُبَارٌ. الْعَجْمَاءُ هِيَ الْبَهِيمُ؛ لِأَنَّهَا لَا تَتَكَلَّمُ، وَمِنْهَا: صَلَاةُ النَّهَارِ عَجْمَاءُ (٣)؛ لِأَنَّهُ لَا يُسْمَعُ فِيهَا قِرَاءَةٌ، وَالْجُبَارُ الْهَدْرُ، يُقَالُ: ذَهَبَ دَمُهُ جُبَارًا، وَالْمَعْنَى أَنَّ جِنَائَتَهَا هَدْرٌ. قَالُوا: هَذَا إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهَا سَائِقٌ وَلَا قَائِدٌ وَلَا رَاكِبٌ، فَإِنْ كَانَ لَهَا أَحَدُهُمْ فَهُوَ ضَامِنٌ؛ لِأَنَّهُ أَوْطَأَهَا النَّاسُ. وَأَمَّا قَوْلُهُ: وَالْبِئْرُ جُبَارٌ. فَهُوَ أَنْ يَسْتَأْجِرَ صَاحِبُهَا مَنْ يَحْفَرُهَا فِي مَلِكِهِ فَتَنْهَارَ عَلَى الْحَافِرِ أَوْ يَسْقُطَ فِيهَا إِنْسَانٌ فَلَا يَضْمَنُ. وَقِيلَ: هِيَ الْبِئْرُ الْعَادِيَّةُ فِي الْفَلَاةِ إِذَا وَقَعَ فِيهَا إِنْسَانٌ كَانَ هَدْرًا كَذَا فِي جَمَلِ الْغَرَائِبِ (٤).



(١) صحيح مسلم (١/ ٣٧٢)، بلفظ: «نصرت بالرعب على العدو وأوتيت جوامع الكلم، وبيننا أنا نائم أتيت بمفاتيح خزائن الأرض، فوضعت في يدي».

(٢) ينظر: المبسوط للسرخسي (١١/ ٦٧)، تحفة الفقهاء (٢/ ١٠٠).

(٣) مصنف ابن أبي شيبة (١/ ٣٢٠)، برقم (٣٦٦٤)، موقوفًا على الحسن. وأورده الجصاص في شرحه

مختصر الطحاوي (١/ ٦٦٢) قائلًا: روي عن النبي صلى الله عليه وسلم... الحديث.

(٤) ينظر جمل الغرائب (ص ٣٩٤).

## فهرس الجزء الثالث

١٠١٧	بابُ حروفِ الجرِّ
١٠١٧	الباء
١٠٢٨	على
١٠٣٣	من
١٠٣٥	إلى
١٠٤٠	في
١٠٤٨	حروفُ القَسَمِ
١٠٥٧	أسماءُ الظروف
١٠٦٢	حروفُ الاستثناءِ
١٠٦٤	حروفُ الشرطِ
١٠٧٨	مسائلُ مبنيةٌ على حروفِ المعاني
١٠٨٠	كيفَ
١٠٨٣	كم
١٠٨٤	حيثُ
١٠٨٥	بابُ الصريحِ والكناية
١٠٩٩	بابُ وجوهِ الوقوفِ على أحكامِ النَّظْمِ
١١٤٣	هل للمقتضى عموم؟
١١٥٣	المقتضى والمحدوف
١١٧١	وجوهُ الاستدلالِ الفاسدة
١١٧١	التنصيصُ عَلَى الشَّيْءِ بِاسْمِهِ الْعَلَمِ يَدُلُّ عَلَى الْخُصُوصِ
١١٧٩	مفهومُ المخالفةِ والشرط

١١٩٣	.....	القِرَانُ فِي النِّظْمِ يَوْجِبُ الْقِرَانَ فِي الْحُكْمِ
١٢٠١	.....	الْعَامُّ يَخْتَصُّ بِسَبَبِهِ
١٢١٠	.....	التَّعْلِيقُ بِالشَّرْطِ مَوْجِبٌ عَدَمَ الْمَشْرُوطِ عِنْدَ عَدَمِ الشَّرْطِ
١٢٣٠	.....	حُلُّ الْمَطْلُوقِ عَلَى الْمَقْيَدِ
١٢٥٣	.....	الْعَزِيمَةُ وَالرَّخِصَةُ
١٢٥٥	.....	الْفَرْضُ وَالْوَاجِبُ وَالسَّنَةُ وَالنَّفْلُ لُغَةً وَاصْطِلَاحًا
١٢٦٠	.....	حُكْمُ الْفَرْضِ
١٢٦٢	.....	حُكْمُ الْوَجُوبِ
١٢٧١	.....	حُكْمُ السَّنَةِ
١٢٧٦	.....	حُكْمُ النَّفْلِ
١٢٨٣	.....	أَنْوَاعُ الرَّخِصَةِ
١٣٠٨	.....	بَابُ حُكْمِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ فِي أَضْدَادِهِمَا
١٣٢٩	.....	بَابُ بَيَانِ أَسْبَابِ الشَّرَائِعِ
١٣٦١	.....	بَابُ بَيَانِ أَقْسَامِ السَّنَةِ
١٣٦١	.....	الْمُتَوَاتِرِ
١٣٧٤	.....	الثَّابِتُ بِالْخَبَرِ الْمُتَوَاتِرِ عِلْمٌ ضَرُورِيٌّ أَمْ نَظْرِيٌّ؟
١٣٧٦	.....	الْجَوَابُ عَنْ شُبُهَةِ الْقَائِلِينَ بِأَنَّ الْمُتَوَاتِرَ يَفِيدُ الطَّمَأْنِينَةَ
١٣٨١	.....	بَابُ الْمَشْهُورِ
١٣٨٥	.....	بَابُ خَيْرِ الْوَاحِدِ
١٣٩٨	.....	بَابُ تَقْسِيمِ الرَّائِي الَّذِي جَعَلَ خَبْرَهُ حُجَّةً
١٣٩٨	.....	رَاوِيَةٌ الْمَعْرُوفِ بِالْفِقْهِ وَالْاجْتِهَادِ
١٤٠٣	.....	رَاوِيَةٌ مَنْ لَمْ يُعْرَفْ بِالْفِقْهِ
١٤٠٩	.....	رَاوِيَةٌ الْمَجْهُولِ

١٤١٤ .....	الذي لم يظهر حديثه في السلف
١٤١٨ .....	باب بيان شرائط الراوي
١٤٢١ .....	باب تفسير شروط الراوي
١٤٢١ .....	العقل
١٤٢٥ .....	الضبط
١٤٢٩ .....	العدالة
١٤٣٣ .....	الإسلام
١٤٣٧ .....	خبر الأعمى والمحدود في القذف بعد التوبة والمرأة والعبد
١٤٤٠ .....	باب بيان قسم الانقطاع
١٤٤٠ .....	الانقطاع الظاهر: المرسل
١٤٤٩ .....	الانقطاع الباطن قسمان
١٤٦٣ .....	كون الحديث شاذاً خفياً في حادثة اشتهرت
١٤٦٨ .....	الانقطاع لتقصان حال الراوي وأقسامه الأربع
١٤٧٤ .....	خبر الصبي والمعتوه
١٤٧٧ .....	خبر الكافر
١٤٨٠ .....	خبر المغفل
١٤٨١ .....	خبر صاحب الهوى
١٤٨٤ .....	باب محل الخبر
١٤٩٨ .....	باب بيان الخبر
١٤٩٨ .....	طرق الأداء والتحمل
١٥١٦ .....	باب شرط نقل متون الحديث بالمعنى
١٥٢٥ .....	تأويل أحاديث من المتشابه