

التكليف
شرح
اصول البردوي
(ت ٤٨٤ هـ)

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

اعتقابه
ذاكر عودة الحمادي الحنفي



الجزء الثاني

التكبير

شَح

اصول البيروني

التكميل

شرح
اصول البرزخية

(ت ٤٨٢ هـ)

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

اعتقابه

ذاكر عودة الحمادي الحنفي



المجلد الثاني

التكميل شرح أصول البزدوي للإمام الأرنجاني

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.



أنواع القدرة

وَإِذَا تَقَرَّرَ مَا قَلْنَا فَتَقُولُ: الْقُدْرَةُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَنْوَاعٍ:

الأولُ قُدْرَةٌ يَصِيرُ الْفِعْلُ بِهَا مُتَحَقِّقًا وَهِيَ الْقُدْرَةُ الْحَقِيقِيَّةُ، وَإِنَّهَا تُقَارَنُ الْفِعْلَ عِنْدَنَا /ج: ١٠٣/ خلافاً للمعتزلة^(١).

الثاني قُدْرَةٌ يَتَعَلَّقُ بِهَا وَجُوبُ الْفِعْلِ وَيَصِيرُ بِهَا مُتَوَهِّمَ الْوُجُودِ، وَهِيَ الْقُدْرَةُ الْمُتَوَهِّمَةُ، وَإِنَّهَا سَابِقَةٌ عَلَى الْأَدَاءِ لِكُونِهَا شَرْطًا وَجُوبِ الْأَدَاءِ، فَتَكُونُ سَابِقَةً عَلَيْهِ، ثُمَّ أَنَّهَا يَصِيرُ الْفِعْلُ بِهِ مُتَوَهِّمَ الْوُجُودِ عَلَى قَسْمَيْنِ، قَسِمَ يَصِيرُ الْفِعْلُ بِهِ غَالِبَ الْوُجُودِ، وَهَذَا الْقَسْمُ يَظْهَرُ أَثْرُهُ فِي لُزُومِ الْأَدَاءِ لِعَيْنِهِ، بِمَعْنَى أَنَّهُ يَأْتُمُّ بِتَرْكِ الْأَدَاءِ، كَالْكَافِرِ إِذَا أَسْلَمَ وَالصَّبِيِّ إِذَا بَلَغَ وَالْحَائِضِ إِذَا طَهُرَتْ وَفِي الْوَقْتِ سَعَةً يَجِبُ الْأَدَاءُ عَلَيْهِمْ وَجُوبًا يَسْتَحِقُّونَ الْإِثْمَ بِتَرْكِ الْأَدَاءِ فِي الْوَقْتِ بِغَيْرِ عَذْرِ، وَقَسِمَ يَصِيرُ الْفِعْلُ بِهِ فِي حَيْزِ الْجَوَازِ عَقْلًا وَإِنْ كَانَ يَنْدُرُ وَقَوْعُهُ حَسًّا وَعَادَةً، وَيَظْهَرُ أَثْرُهُ هَذَا الْقَسْمِ فِي لُزُومِ الْأَدَاءِ لِخَلْفِهِ لَا لِعَيْنِهِ، كَالْكَافِرِ إِذَا أَسْلَمَ وَالصَّبِيِّ إِذَا بَلَغَ وَالْحَائِضِ إِذَا طَهُرَتْ عِنْدَ ضَيْقِ الْوَقْتِ بِحَيْثُ لَمْ يَبْقَ مِنْهُ إِلَّا مَا يَسَعُ فِيهِ لَفْظِ «اللَّهِ» عِنْدَهُمَا، وَلَفْظِ «اللَّهُ أَكْبَرُ» عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ كَانِ الْأَدَاءُ وَاجِبًا لِخَلْفِهِ وَهُوَ الْقَضَاءُ لَا لِعَيْنِهِ، حَتَّى لَا يَتَحَقَّقَ الْإِثْمُ بِتَرْكِ الْأَدَاءِ، وَإِنَّهَا يَتَحَقَّقُ بِتَرْكِ الْقَضَاءِ^(٢)، ثُمَّ الْقُدْرَةُ الْمُتَوَهِّمَةُ غَيْرُ مَقْدُورَةٍ لِلْعَبْدِ عَلَى مَا هُوَ الْعَادَةُ، وَالشَّيْءُ قَدْ يَثْبُتُ تَقْدِيرًا كَمَا يَثْبُتُ تَحْقِيقًا كَالْمُسَافِرِ الْقَادِرِ عَلَى اسْتِعْمَالِ الْمَاءِ حَقِيقَةً فَإِنَّهُ يُعَدُّ عَاجِزًا عَادِمًا لِلْمَاءِ الْمُعَدِّ لِلْعَطَشِ تَقْدِيرًا، فَكَذَا الْقُدْرَةُ الْمُتَوَهِّمَةُ تُعَدُّ ثَابِتَةً تَقْدِيرًا وَإِنْ كَانَتْ غَيْرَ ثَابِتَةً تَحْقِيقًا؛ لِيَثْبُتَ بِهَا وَجُوبُ الْأَدَاءِ فِي حَقِّ ثُبُوتِ الْقَضَاءِ، بِخِلَافِ مَا إِذَا انْقَضَى الْوَقْتُ ثُمَّ وُجِدَ الْإِسْلَامُ وَنَحْوَهُ؛ لِأَنَّ الْقُدْرَةَ فِي الْحَالِ عَلَى الزَّمَانِ الْمَاضِي مِنَ الْمُسْتَحِيلَاتِ فَلَا يُمَكِّنُ أَنْ يَعُدَّ الْمُكَلَّفُ قَادِرًا، فَلَا تَشْتَرُطُ هَذِهِ

(١) ينظر ميزان الأصول في نتائج العقول (١/ ١٤١).

(٢) ينظر: فصول البدائع في أصول الشرائع (١/ ٢٩٢)، البناية شرح الهداية (١/ ٦٥٤)، البحر الرائق شرح

كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري (١/ ٣٢٤).

والأمر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الأول من القسم الأول؛
لأن كمال الأمر يقتضي كمال صفة المأمور به،

القدرة للقضاء، ولما تبين أنه ليس القضاء كالجزيء الأخير من الوقت؛ لأن اعتبار وجوب الأداء فيه إنما هو لظهور أثره في حق خلفه، ولا خلف للخلف وهو القضاء، فلا تُعتبر هذه القدرة فيه.

النوع الثالث هو القدرة الميسرة على ما سيأتي بيانها إن شاء الله تعالى.

ثم النوع الأول من هذه الأنواع يتعلق بأصول الكلام، والنوع الثاني والثالث يتعلقان بأصول الفقه، فلهذا اقتصر المصنف رحمه الله على ذكرهما حيث قال: «وهو نوعان مطلق وكامل، ثم القدرة الممكنة تشمل الأنواع الثلاثة؛ لأنها أعم من أن تكون مقارنة للأداء أو سابقة عليه ومن أن تكون مطلقة عن صفة اليسر والسهولة أو مقيدة بها.

قال رحمه الله: (والأمر المطلق في صفة الحسن يتناول الضرب الأول) إلى قوله: (لما ذكرنا)

أقول: الأمر المطلق في اقتضائه صفة الحسن يتناول عند بعض مشايخنا رحمه الله النوع الثاني من الحسن وهو ما حسن لمعنى في غيره، ولا يثبت النوع الأول وهو ما حسن لمعنى في نفسه عندهم إلا بدليل؛ لأن ثبوت صفة الحسن إنما هو بطريق الاقتضاء فيثبت الأدنى وهو النوع الثاني، والأصح ما ذكره المصنف نور الله ضريحه وهو أنه يتناول الضرب الأول، وهو ما لا يقبل سقوط صفة الحسن من القسم الأول وهو ما حسن لمعنى في نفسه^(١)؛ لأن كمال الأمر يقتضي كمال صفة المأمور، وذلك لأن الأمر إنما يكمل بحسب كمال ولاية الأمر، ولا أمر أكمل ولاية من الشارع، فكان أمره أكمل الأوامر، وإذا كان كذلك فيقتضي كمال صفة

(١) وهو الذي صححه في أصول السرخسي (١/ ٦٣).

وكذلك كونه عبادةً يقتضي هذا المعنى، ويحتمل الضرب الثاني بدليل، وعلى هذا قال الشافعي رحمه الله وهو قول زفر: لما تناول الأمر بعد الزوال يوم الجمعة بالجمعة دل ذلك على صفة حسنة،

المأمور به، وصفة المأمور به إننا تكمل إذا كانت حسنة لمعنى في عينه.

وإن شئت معرفته فتأمل في كمال صفة الإيمان مع غيره من المأمور به كيف يرجح الإيمان على غيره من العبادات، وما ذاك إلا باعتبار أن حسنة ذاتي لا ينفك عنه أصلاً، ولأن الأمر لطلب إيجاد الفعل وبمطلقه يثبت أقوى أنواع الطلب وهو الإيجاب، فيثبت به أعلى صفات الحسن، وكذلك كون المأمور به عبادةً تقتضي هذا المعنى وهو كون المأمور به حسناً لعينه؛ إذ العبادة لله تعالى حسنة لعينها، وذلك لأن العبادة عبارة عن نوع فعل ابتلي آدمي بفعله تعظيماً لله تعالى مختاراً لطاعته على خلاف هوى نفسه. كذا ذكره في التقويم^(١)، وتعظيم من هو مستحق التعظيم حسن لمعنى في عينه.

وإذا كان كذلك فيتناول مطلق الأمر الضرب الأول ويحتمل الضرب الثاني وهو ما يقبل سقوط صفة الحسن بدليل يدل عليه.

فإن قيل: في أي موضع صورة هذه المسألة؟ إن قلت: في العبادات فقد ذكر قبيل هذا / س: ٦١ / بطريق التفصيل أن هذا من قبيل الحسن لمعنى في عينه كالإيمان، وإن ذاك من قبيل الحسن لمعنى في غيره كالسعي إلى الجمعة، وإن قلت في غير العبادات فقله: «وكذلك كونه عبادةً تقتضي هذا المعنى» يرد ذلك، قلنا: الكلام مجرى على إطلاقه فيدخل تحته العبادات وغيرها، وما ذكره أولاً بطريق التفصيل كان جزئياً وهذا كلياً، وهما متغايران خصوصاً عند احتمال غير ذلك، ألا ترى أن مثل هذا مذكور في حق الوجوب فإن صور الواجبات في العبادات مذكورة بطريق التفصيل أن هذه العبادات واجبة علماً وعملاً كالصلوات الخمس

(١) ينظر تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ٤٤) وما بعدها.

وعلى أنه هو المشروع دون غيره، حتى قالوا: لا يصح أداء الظهر من المقيم ما لم تفت الجمعة، وقالوا: لما لم يخاطب المريض والعبء والمسافر بالجمعة بل بالظهر صار الظهر حسناً مشروعاً في حقهم،

وواجبة عملاً لا علماً كالعمرة والأضحية، وغير واجبة كالنوافل، ثم ذكر أن مطلق الأمر يحمل على الوجوب باعتبار أن هذا كلي وذاك جزئي، وهما متغايران والعلم بأحدهما لا يكون علماً بالآخر، فإن كل أحد كان يعرف وجوب شكر المنعم وخطر الكفران ولا يعرف بطريق التفصيل قبل ورود الشرع أن الصلاة والزكاة وغيرها من قبيل شكر المنعم أم لا ونكاح المحارم وسائر المحرمات من النساء من خطر الكفران أم لا.

وكذا كل أحد يعرف بطريق الإجمال أن جواب الفتوى إما أن يكون نعم أو لا، ولكن لا يعرف بطريق التفصيل أن جواب هذه الفتوى المعنية نعم أم لا إلا بعد زيادة المجاهدة في التحصيل وترك أمر الدنيا على التعطيل.

وإخبار شمس الأئمة السرخسي رحمه الله أن مطلق الأمر يتناول النوع الأول ويحتمل النوع الثاني بدليل لأن صفة الحسن فيما حسن لغيره ثابتة من وجه دون وجه فكانت شبهة بالمجاز، وصفة الحسن فيما حسن لعينه حقيقة لكونها ثابتة من كل وجه، وبالمطلق عند الحقيقة ولا يثبت المجاز إلا بدليل، فكذا هذا.

وعلى كون الأمر المطلق يقتضي صفة الحسن لمعنى في عينه^(١).

قال الشافعي رحمه الله وهو قول زفر رحمه الله: لما تناول الأمر بالجمعة بعد الزوال في يوم الجمعة دل على صفة حسن المأمور به وهو الجمعة لعينها، ودل على أن ما ذكر وهو الجمعة هو المشروع يوم الجمعة دون غيره، وهو الظهر؛ لأن الجمعة لما كانت مأموراً

(١) ينظر أصول السرخسي (١/ ٦٣).

فإذا أدوها لم تنتقض بالجمعة من بعد، وقلنا نحن: لا خلاف في هذا الأصل، لكن الشأن في معرفته كيفية الأمر بالجمعة، وليس ذلك على نسخ الظهر كما قلتم، ألا ترى أن بعد فوات الجمعة يقضي الظهر ولا يصلح قضاء للجمعة،

بها يوم الجمعة اقتضت الحسن لعينها والكمال على ما مر ذكره، والكمال في أن يكون المأمور به متعيناً لا يزاحمه غيره؛ إذ عند المزاحمة لا يبقى الكمال لواحد بعينه لوجود صاحبه مزاحماً له في المشروعية، وإذا كان كذلك فتقتضي الجمعة التعيين في المشروعية فلا يبقى غيرها وهو الظهر مشروعاً في يوم الجمعة، ولهذا قال زفر والشافعي رحمهما الله: لا يصح أداء الظهر من المقيم ما لم تفت الجمعة؛ لكونها متعينة في المشروعية، إلا أنها اختلفا في تحقق فوات الجمعة، فعند زفر رحمه الله يتحقق فواتها بفرغ الإمام منها، وعند الشافعي رحمه الله بخروج الوقت، وهذا الاختلاف منهما بناء على أصل وهو أن السلطان شرط لإقامة الجمعة عند زفر رحمه الله، وعند الشافعي رحمه الله ليس بشرط، فكان فوات الأصل وهو الجمعة لخروج الوقت^(١)، وقال زفر والشافعي رحمهما الله: لما لم يخاطب المريض والعبد والمسافر بالجمعة؛ لأن المسافر يخرج في حضور الجمعة وكذا المريض، وأما العبد فمشغول بخدمة المولى، وإنما خوطبوا بالظهر صار الظهر حسناً لمعنى في عينه على وجه ينفي حسن غيره؛ لأن حسن الشيء لعينه يقتضي الكمال، والكمال في أن يكون هو متعيناً لا يزاحمه غيره على ما سبق ذكره، فكذلك صار الظهر حسناً مشروعاً في حق المريض والعبد والمسافر لعدم مزاحمة الجمعة إياه في المشروعية، فإذا أدى هؤلاء المعذورون صلاة الظهر ثم حضروا صلاة الجمعة لم تنتقض

(١) قال أبو حنيفة وأبو يوسف فرض الوقت هو الظهر، لكن العبد مأمور بإسقاطه عنه بأداء الجمعة. وقال محمد: هو الجمعة لأنه مأمور بها، والفرض هو المأمور به، وله أن يسقطه بالظهر رخصة. وعنه أن الفرض أحدهما لا بعينه ويتعين بأدائه؛ لأن أيهما أدى سقط عنه الفرض، ولهذا لو صلى الظهر وقت الجمعة من دون عذر صحت صلاته وأثم. ينظر: مختصر اختلاف العلماء (١/ ٣٤٩)، المبسوط للسرخسي (٢/ ٣٢-٣٣) الهداية في شرح بداية المبتدي (١/ ٨٣)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني (٢/ ٨٨)، الاختيار لتعليل المختار (١/ ٨٤).

ولا تُقضى الجمعة بالإجماع فثبت أنه عودٌ إلى الأصل، وثبت أن قضية الأمر أداء الظهر بالجمعة، فصار ذلك مقرراً لا ناسخاً فصَحَّ الأداء وأمر بنقضه بالجمعة، كما أمر بإسقاطه بالجمعة،

صلاة الظهر بالجمعة من بعد أداء الظهر عندهما؛ لكون الظهر حسناً مشروعاً في حقهم، فلا تُزاحم الجمعة الظهر فكانوا بمنزلة من صلى الظهر في بيته ثم أدرك الجمعة كان فرضه ما أدى في بيته، فكذلك ههنا لأن هذا اليوم في حقهم كسائر الأيام ولو اكتفوا أيضاً بأداء الجمعة لا يخرجون عن عهدة فرض الوقت^(١)، وقلنا: لا خلاف في هذا الأصل وهو أن الأمر بالجمعة بعد الزوال يتناول الجمعة إلى آخره فكان المقيم الحر الصحيح مأموراً بعد الزوال يوم الجمعة بأداء الجمعة لكن الشأن أي: الأمر والحال في معرفة كيفية الأمر بالجمعة وهو قوله تعالى: ﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩] أهو على طريق نسخ حسن الظهر كما هو مذهب زفر والشافعي رحمهما الله أو على تقدير حسن الظهر كما هو مذهبننا؟ وإليه أشار رحمه الله بقوله: «وليس ذلك على نسخ الظهر» أي: وليس ذلك الشأن مبنياً على انتساح الظهر بالجمعة كما قالوا؛ لأن بعد فوات الجمعة يقضى الظهر، والظهر لا يصلح قضاء للجمعة؛ لأن القضاء استدراك للفائت وحكاية له، والظهر أربع ركعات، والجمعة /ج: ١٠٤ / ركعتان، ولا تقضى الجمعة بالإجماع، فثبت أن قضاء الظهر بعد فوات الجمعة عودٌ إلى الأصل وهو الظهر، وثبت أن قضية الأمر أي: مقتضى الأمر وهو قوله تعالى: ﴿فَاسْعَوْا﴾ [الجمعة: ٩] أداء الظهر بالجمعة أي: إسقاط الظهر بأداء الجمعة، فصار الأمر بأداء الجمعة مقرراً للظهر؛ لأنه هو المؤدى بالجمعة لا الجمعة به، وليس ذلك ناسخاً له كما قالوا فصَحَّ أداء الظهر من المعذور في منزله قبل الجمعة؛ لكونه أصلاً، وأمر بنقض الظهر بالجمعة كما أمر بإسقاطه بالجمعة أي: أمر الصحيح المقيم بنقض الظهر بعد أدائه بأداء الجمعة كما أمر بإسقاط الظهر عنه بأداء

(١) ينظر: المبسوط للسرخسي (٢ / ٣٢)، الهداية في شرح بداية المبتدي (١ / ٨٣)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني (٢ / ٨٨).

وإنما وضع عن المعذور أداء الظهر بالجمعة رخصة فلم يبطل به العزيمة، وإنما قلنا إن الضرب الثالث من هذا القسم يختص بالأداء دون القضاء، أما إذا فات الأداء بحال القدرة بتقصير المخاطب فقد بقي تحت عهده وجعل الشرط بمنزلة القائم حكماً لتقصيره،

الجمعة قبل أدائه.

فإن قيل: لو كان الأصل أداء الظهر بأداء الجمعة لما وضع أداء الظهر بالجمعة عن المعذور كما لم يُرفع أداء الظهر عنه، قلنا: إنما وضع ذلك عن المعذورين بطريق الرخصة في حقهم؛ لئلا يخرجوا بذلك بعد ما خوطبوا بالجمعة؛ لأن قوله تعالى: ﴿فَاسْعَوْا﴾ [الجمعة: ٩] عام فيتناول الجميع فلا تبطل العزيمة وهي أداء الجمعة في حقهم بالترخص إذا حضرُوا وصلوا مع الإمام الجمعة؛ لأن الرخصة لا تصح رافعة للعزيمة فسقط الظهر عنهم بأداء الجمعة، وإنما وضع ذلك عن المعذورين رخصة لهم للخرج كما مر، فإذا تحملوا الحرج وأدوا الجمعة مع الإمام فقد أتوا بالعزيمة، فلا يبطلها الرخصة كما أن جواز أداء الصلوات بوضوء واحد رخصة، وأداء كل صلاة بوضوء على حدة عزيمة، فلو أتى بالعزيمة وأدى كل صلاة بوضوء جديد لجاز ولا تكون الرخصة مانعة للعزيمة فكذا ههنا، وإنما قلنا: إن الضرب الثالث وهو ما حسن لحسن في شرطه من هذا القسم وهو ما حسن لمعنى في غيره وهو شرطه يختص بالأداء دون القضاء؛ لأنه إذا فات المأمور به حال القدرة عليه بسبب تقصير المكلف في الأداء فقد بقي الفأيت تحت عهدة المكلف وجعل شرط الأداء وهو القدرة بمنزلة القائم حكماً زجراً لتقصيره، إذ الفوات كان^(١) بسبب ذلك كما في استهلاك مال الزكاة فإن الزكاة لا تسقط من المستهلك لكون التفويت من جهته فيجب القضاء وإن لم توجد القدرة حقيقة، وأما إذا فات الأداء منه لا بتقصيره فكذلك يبقى الفأيت تحت عهده؛ لأن القدرة الممكنة كانت شرطاً

(١) كان: ساقطة من س.

وأما إذا فات لا بتقصيره فكذلك لأن هذه القدرة كانت شرطاً لوجوب الأداء فضلاً من الله تعالى فلم يشترط لبقاء الواجب، ولهذا قلنا: لا يسقط بالموت في أحكام الآخرة، ولهذا قلنا: إذا ملك الزاد والراحلة فلم يجز حتى هلك المال لم يطل عنه الحج، وكذلك صدقة الفطر لا تسقط بهلاك المال لما ذكرنا،

لوجوب الأداء فضلاً من الله تعالى حيث كلف بقدر الوسع من غير ضيق وخرج، وكان له ولاية التصيق فلم تُشترط هذه القدرة لبقاء الواجب لاستغناء البقاء عن الشرط كما في الشهود في النكاح فإنها تُشترط لانعقاد النكاح لا لبقائه، والقضاء بقاء الواجب فلا يُشترط له القدرة، ولأن القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الأداء فكان الواجب في القضاء عين ذلك الواجب الذي كان في الأداء فلا يتكرر الشرط في مشروط واحد، ولما كان وجوب الصلاة بالقدرة الممكنة فلم يُشترط في حال القضاء ما شرط في حال الأداء حتى إنه إذا ترك الصلاة في عنفوان شبابه ثم كبر وانحنى ولم يقدر على قضائها قائماً وقضى قاعداً أو بآباء مجزيه؛ لأن الأداء ما وجب في أصله بقدرة ميسرة بل بقدرة ممكنة من الفعل، فيبقى كذلك فيخرج عن عهدة القضاء إذا قضاها بالقدرة الناقصة، ولهذا قلنا: إن الصلوات وإن كثرت والصلوات وإن تعددت والزكوات وإن اجتمعت يجب قضاؤها وتداركها في النفس الأخير من العمر وإن ضاق الأمر عن التلافي والتدارك؛ لأن هذه القدرة لما كانت شرطاً لوجوب الأداء تحقق شرطه ثم وجوب الأداء لا يتكرر فلا يشترط هذه القدرة في القضاء، أو نقول: لم يشترط القدرة لبقاء الواجب؛ لأن بقاء الشيء غيره بدليل صحة إثباته مع نفي بقاءه بأن يقال: وجد ولم يبق، فلو كان بقاء الشيء عين ذلك الشيء لما صح ذلك، كما لا يصح قولك وجد ولم يوجد، ولما كان بقاء الشيء غير ذلك الشيء لم تكن القدرة الممكنة التي هي شرط الوجوب شرطاً لبقاء ذلك الوجوب؛ لأن الشيء إذا كان شرطاً لشيء لا يلزم أن يكون شرطاً لغيره، ولما سبق أن القدرة الممكنة لا يشترط دواؤها لبقاء الواجب قلنا: لا يسقط الواجب بالموت في حق أحكام الآخرة، بل يبقى؛ إذ القدرة لا تُشترط لبقاء الواجب، وقلنا: إذا ملك المكلف

وأما الكامل من هذا القسم فالقدرة الميسرة، وهذه زائدة على الأولى بدرجة كرامة من الله تعالى، وفرق ما بين الأمرين أن القدرة الأولى للتمكن من الفعل، فلم يتغير بها الواجب فبقي شرطاً محضاً فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب، وهذه لما كانت ميسرة غيرت صفة الواجب فجعلته سمحاً سهلاً لينا، فيشترط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب لا لمعنى أنها شرط، لكن لمعنى تبدل صفة الواجب بها، فإذا انقطعت هذه القدرة بطل ذلك الوصف فيبطل الحق؛

الزاد والراحلة فلم يحج حتى هلك ماله لم يبطل عنه وجوب الحج^(١)، وكذلك صدقة الفطر لا تسقط بهلاك المال^(٢)؛ لما ذكرنا أن القدرة الممكنة لا تُشترط لبقاء الواجب، وإذا كان كذلك فتكون القدرة الممكنة مخصصة بالأداء دون القضاء.

قال رحمه الله: (وأما الكامل من هذا القسم فالقدرة الميسرة) إلى قوله: (فلذلك سقط بهلاك المال)

أقول: لما فرغ من بيان النوع الأول من القدرة وهو المطلق شرع في بيان النوع الثاني وهو الكامل فقال: «وأما الكامل من هذا القسم» أي: مما حسن لمعنى في شرطه «فالقدرة الميسرة» إلى آخره، ثم هذه القدرة زيادة في اليسر على القدرة الأولى وهي المطلقة بدرجة كرامة من الله تعالى، وتلك الدرجة هي درجة التغيير والتيسير حيث غيرت صفة الواجب من المكنة إلى اليسر، فإن الواجب بالقدرة الميسرة إنما وجب مغيراً عن أصل القدرة إلى القدرة الميسرة فيبقى كذلك على صفة اليسر؛ لأن التغيير باليسر صفة له لا شرط، فلا يبقى الموصوف بدون الصفة لأنه حينئذ لا يكون موصوفاً بها فيشترط دوامها، بخلاف القدرة الممكنة فإنها شرط وجوب الأداء كما مر بيانه، وفرق ما بين الأمرين وهما القدرة الممكنة والقدرة الميسرة

(١) ينظر: التجريد للقدوري (٤ / ١٦٣٦)، أصول السرخسي (١ / ٦٨).

(٢) ينظر: التجريد للقدوري (٣ / ١١٥٩)، أصول السرخسي (١ / ٦٨)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٢ / ٢٢).

لأنه غير مشروع بدون ذلك الوصف، ولهذا قلنا: الزكاة تسقط بهلاك النصاب؛ لأن الشرع علق الوجوب بقدره ميسرة، ألا ترى أن القدرة على الأداء تحصل بهالٍ مطلق، ثم شرط النماء في المال ليكون المؤدى جزءاً منه في غاية التيسير، فلو قلنا ببقاء الواجب بدون النصاب لانقلب غرامة محضة، فيتبدل الواجب، فلذلك سقط بهلاك المال،

أن القدرة الأولى للتمكن من الفعل فلم تتغير بها صفة الواجب فبقيت هي شرطاً محضاً للتكليف؛ لأنه لا تكليف إلا بها فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب؛ لأن بقاءه غير محتاج إلى الشرط كما سبق مراراً، وهذه أي: القدرة الثانية لما^(١) كانت ميسرة غيرت صفة الواجب فجعلته سمحاً سهلاً ليناً؛ لأن الواجب عند القدرة الممكنة لم يكن بطريق اليسر بل بطريق أنه لا وجود / س: ٦٢ / لهذا الفعل إلا عند وجود هذه القدرة، وفيما نحن فيه تفضل الله تعالى على عباده فلم يوجب عليهم بالقدرة الممكنة مع صلاحية الوجوب بها كما في واجبات تثبت بها فكان ذلك الواجب متغيراً من العسر إلى اليسر للتسهيل والتلين فشرط بقاء هذه القدرة وهي الميسرة لا لمعنى أنها شرط محض كالقدرة الممكنة؛ لأن عدم الشرط لا يؤثر في عدم بقاء الحكم، ولكن بمعنى أن صفة الواجب تبدلت بسبب هذه القدرة من العسر إلى اليسر، فإذا انقطعت هذه القدرة وهي الميسرة بطل ذلك الواجب؛ لأن الشيء متى وجب بصفة لا يبقى واجباً بدونها لكونه غير^(٢) مشروع بدون ذلك الوصف.

ثم حاصل الفرق أن القدرة في الواجب بالقدرة الممكنة شرط لا صفة، والقدرة في الواجب بالقدرة الميسرة صفة لا شرط؛ لأنه تغير بها، والتغير صفة للمتغير، والموصوف بصفة لا يبقى إلا بها، وإلا لا يكون موصوفاً، بخلاف المشروط بشرط فإنه يبقى بدون الشرط، كما في الشهود في باب النكاح فلا يشترط بقاء الشرط لبقاء المشروط.

(١) لما: ساقطة من ج.

(٢) غير: ساقطة من س.

ولا يلزم أن النصاب شرط لابتداء الوجوب، ولا يُشترط لبقائه؛ فإن كل جزء من الباقي يبقى بقسطه؛ لأن شرط النصاب لا يُغيّر صفة الواجب،

فإن قيل: كيف غيرت القدرة الميسرة صفة الواجب ولم يكن هو واجباً قبل ذلك بصفة العسر حتى يتغير منها إلى صفة اليسر؟ قلنا: قد تقدم أن القدرة الممكنة المتوهمة كافية لوجوب الأداء لا بطريق اليسر بل بطريق أنه لا وجود لوجوبه إلا عند وجود هذه القدرة، وفيما نحن فيه تفضل الله عزّ وعلا على عباده ولطف بهم ولم يوجب عليهم بالقدرة الممكنة مع قدرته سبحانه على الإيجاب عليهم بها وأوجب عليهم بالقدرة الميسرة فصار كأن الواجب تغير في حقنا من صفة العسر إلى صفة اليسر، وقيل: معنى تغير صفة الواجب الوجوب الذي ثبت بها ابتداءً بطريق اليسر والسهولة فسُمي لوجوبه بذلك الطريق ابتداءً اسم التغيير، ولما سبق أن الواجب متى ثبت بصفة لا يبقى بدون تلك الصفة قلنا: إن الزكاة تسقط بهلاك كل المال وهو النصاب بعد التمكن من أداء الزكاة؛ لأن الشرع علق وجوبه أي: وجوب المال وهو الزكاة أو وجوب الزكاة بتأويل ما ذكر بقدرة ميسرة حيث أوجبها في مالٍ مُقدّر نامٍ فاضلٍ عن الحوائج الأصلية بعد مضي الحول تحقيقاً للنماء ليكون جزء من النماء قليلاً من كثير وذلك في غاية اليسر؛ إذ القدرة على أداء الزكاة تحصل بهالٍ مطلقٍ غير مُقيدٍ بالنصاب النامي الحولي الفاضل عن الحوائج، فلو قلنا ببقاء الواجب وهو الزكاة بعد هلاك كل النصاب لما كان المؤدى موصوفاً بصفة اليسر بل بصفة الغرامة المحضنة، فيتبدل الواجب من اليسر إلى العسر، فلا يكون الباقي ما كان واجباً لآته ما وجب إلا بصفة اليسر، ولا وجه إلى إيجاب واجبٍ آخر لعدم وجوب سببٍ جديدٍ فلذلك سقط الواجب بهلاك المال.

قال رحمه الله: (ولا يلزم أن النصاب شرط لابتداء الوجوب) إلى قوله: (غير مُتبدّل)

أقول: قوله: «ولا يلزم» إلى آخره جوابٌ عما يُقال: إنكم شرطتم دوام القدرة الميسرة في باب الزكاة وذلك يقتضي قيام كل النصاب لوجوب الزكاة؛ لأن بقاء القدرة الميسرة شرط

ألا ترى أن تيسير أداء الخمسة من المائتين وتيسير أداء الدرهم من الأربعين سواء لا يختلف؛ لأنه ربع عشر بكل حال، لكن الغنى وصف لا بد منه ليصير الموصوف به أهلاً للإغناء؛ إذ الإغناء من غير الغنى لا يتحقق كالتملك من غير المالك، والغنى بكثرة المال، وليس للكثرة حد تُعرف به،

لبقاء ما وجب بها، وليس كذلك فإن النصاب شرط لا ابتداء الوجوب لا لبقائه فإنه إذا هلك بعض النصاب يبقى الباقي بقسطه من الواجب، وتقرير الجواب أنه لا يلزم على ما ذكرناه ذلك؛ لأن اشتراط كمال النصاب في ابتداء الوجوب لا يغير صفة الواجب لأنه لم يكن الميسر حتى تتغير به صفة الواجب، ألا ترى أن أداء خمسة من المئتين وأداء درهم من الأربعين سواء في معنى / ج: ١٠٥ / اليسر لا يختلف في ذلك؛ إذ كل واحد منهما أداء ربع عشر المال، لكن اشتراط كمال النصاب في الابتداء ليثبت به صفة الغنى فيمن يجب عليه؛ إذ الغنى وصف لا بد منه ليصير الموصوف به أي: بالوصف الذي ذكرناه وهو الغنى أهلاً للإغناء عن الفقر؛ إذ الإغناء لا يتحقق من غير الغنى كالتملك لا يتحقق من غير المالك إذ الولاية المتعدية فرع الولاية القائمة، والغنى إنما يكون بكثرة المال وليس للكثرة حد تُعرف هي بذلك الحد، وأحوال الناس فيما ذكرنا من كثرة المال أو الغنى شتى أي: متفرقة مختلفة، من: شت الأمر شتاً وشتاتاً إذا تفرق، وإذا كان كذلك فلا تصلح الكثرة للتعريف، فقدّر الشرع الغنى بحد واحد وهو ملك النصاب تيسيراً فصار ذلك أي: الغنى بالنصاب شرطاً لوجوب الأداء بمنزلة أدنى التمكن الذي هو شرط وجوب الأداء من غير أن يكون مغيراً صفة الواجب؛ لأن المعنى من القدرة الممكنة أن يثبت للمكلف أصل الممكنة وبدونها لا يتمكن من الفعل وهنا كذلك لأن النصاب قدرة ممكنة؛ إذ الإغناء لا يتصور بدون الغنى والغنى الذي بمنزلة القدرة الممكنة أمر زائد على الأهلية الأصلية، والأهلية الأصلية لوجوب العبادات الإسلام والعقل والبلوغ عن عقل والقدرة الممكنة للعبد من الفعل أمر زائد في الشرع على هذه الأهلية كالقدرة على الصلاة فإنها أمر زائد على الأهلية الصلاة فكذلك الغنى المقدر بملك

وأحوال الناس فيه شتى فقدّر الشرعُ بحدِّ واحدٍ، فصار ذلك شرطاً للوجوب لما كان أمراً زائداً على الأهلية بالعقلِ والبلوغِ الأصلية، وشرطُ الوجوبِ لا يُشترطُ دوامه؛ إذ الوجوبُ في واجبٍ واحدٍ لا يتكرّرُ فأما قيامُ المالِ بصفةِ النماءِ فميسّرٌ للأداء، فتغيّرَ به صفةُ الواجب، فشرطنا دوامه،

النصابُ أمرٌ زيدَ شرعاً على أهليةِ وجوبِ الزكاةِ فصارتِ الغنىُ لوجوبِ الزكاةِ شرطاً أيضاً كالإسلامِ والبلوغِ والعقلِ لأنَّ المزيدَ إنَّما يكونُ من جنسِ المزيدِ عليه فلَمَّا كَانَ المَزِيدُ عَلَيْهِ شرطاً للوجوبِ كَانَ المَزِيدُ أيضاً شرطاً له، أو نقولُ: إنَّ الغنىُ الَّذِي يَحْصُلُ بِمَلِكِ النَّصَابِ لَمَّا كَانَ مِنْ قَبِيلِ الْقُدْرَةِ الْمُمَكِّنَةِ فِي الزَّكَاةِ كَانَ ذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْقُدْرَةِ الْمُمَكِّنَةِ فِي الصَّلَاةِ وَتِلْكَ الْقُدْرَةُ فِي الصَّلَاةِ شَرْطٌ وَجوبِ الصَّلَاةِ عَلَى الْعَبْدِ فَكَذَا هَذِهِ الْقُدْرَةُ كَانَتْ شَرْطٌ وَجوبِ الزَّكَاةِ عَلَى الْعَبْدِ؛ لِأَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا زَائِدٌ عَلَى الْأَهْلِيَّةِ الْأَصْلِيَّةِ، وَإِذَا كَانَ الْغِنَى بِمَلِكِ النَّصَابِ شَرْطاً لِلْجُوبِ لَمْ يُشْتَرَطْ دَوَامُهُ لِذَوَامِ وَجوبِ الزَّكَاةِ؛ إِذْ وَجوبُ الْأَدَاءِ لَا يَتَكَرَّرُ فِي وَاجِبٍ وَاحِدٍ فَلَا يُشْتَرَطُ تَكَرُّرُ شَرْطِ الْوَجوبِ، وَإِذَا لَمْ يُشْتَرَطْ دَوَامُهُ لِبَقَاءِ الْوَاجِبِ فَيَبْقَى الْوَاجِبُ بِقَدْرِ مَا يَبْقَى مِنَ الْمَالِ لِبَقَاءِ صِفَةِ الْيُسْرِ فِيهِ، فَأَمَّا قِيَامُ الْمَالِ بِصِفَةِ النَّمَاءِ فَمَيْسَّرٌ لِلأَدَاءِ؛ إِذْ اشْتِرَاطُ النَّمَاءِ إِنَّمَا هُوَ لِلْيُسْرِ فَتَغْيِيرُ بِهِ أَي: بِقِيَامِ الْمَالِ بِصِفَةِ النَّمَاءِ صِفَةُ الْوَاجِبِ مِنَ الْعُسْرِ إِلَى الْيُسْرِ فَشَرَطْنَا دَوَامَ قِيَامِ الْمَالِ بِصِفَةِ النَّمَاءِ؛ إِذْ بَقَاءُ الْقُدْرَةِ الْمَيْسَّرَةِ شَرْطٌ لِبَقَاءِ الْوَاجِبِ فَلَا يَبْقَى وَجوبُ الزَّكَاةِ بِدُونِ صِفَةِ النَّمَاءِ، بِخِلَافِ كُلِّ النَّصَابِ فَإِنَّ الْوَجوبَ يَبْقَى بِدُونِهِ.

فَإِنْ قِيلَ: النَّصَابُ سَبَبٌ لَوْجوبِ الزَّكَاةِ فَكَيْفَ قَالَ: النَّصَابُ شَرْطٌ لِابْتِدَاءِ الْوَجوبِ؟ قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ النَّصَابَ سَبَبٌ، بَلِ السَّبَبُ هُوَ الْمَالُ مُطْلَقاً عِنْدَ وَجوبِ شَرْطِهِ، وَهُوَ كَوْنُ الْمَالِ مُقَدَّراً بِمَقْدَارِ النَّصَابِ وَنَامِياً وَغَيْرَ ذَلِكَ عَلَى مَا عَرَفْنَا، وَذَلِكَ أَنَّ السَّبَبِيَّةَ إِنَّمَا تُعْرَفُ بِالْإِضَافَةِ وَالْإِضَافَةُ إِنَّمَا تُوجَدُ فِي حَقِّ الْمَالِ مُطْلَقاً مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لَوْصِفٍ فَيُقَالُ: زَكَاةُ الْمَالِ، وَلَا يُقَالُ: زَكَاةُ النَّصَابِ، فَعَلِمْنَا أَنَّ مَعْنَى قَوْلِهِ: «النَّصَابُ شَرْطٌ لِابْتِدَاءِ الْوَجوبِ» أَي: الْمَالُ الْمُقَدَّرُ بِمَقْدَارِ النَّصَابِ وَكَوْنُ الْمَالِ مُقَدَّراً بِمَقْدَارِ النَّصَابِ شَرْطٌ لَوْجوبِ الزَّكَاةِ لَا سَبَبٌ؛

وهذا بخلاف استهلاك النصاب فإنه لا يسقط الحق وقد صار غرمًا؛ لأن النصاب صار في حق الواجب حقًا لصاحب الحق فيصير المستهلك متعديًا على صاحب الحق فعُدَّ قائمًا في حق صاحب الحق، فصار الواجب على هذا التقدير غير متبدل،

لكونه ناميًا وهو شرط بالاتفاق فكذا هذا.

فإن قيل: إذا كان الغنى بمنزلة القدرة الممكنة وجب أن تبقى الزكاة بعد هلاك النصاب؛ إذ القدرة الممكنة لا يشترط بقاؤها لبقاء الواجب كما في صدقة الفطر وغيرها، قلنا: إننا يلزم ذلك أن لو كان بقاء الواجب باعتبار القدرة الممكنة وهي النصاب، وليس كذلك، فإن بقاءه باعتبار القدرة الميسرة وهي قيام صفة النماء وإنها تقتضي عدم بقاء الواجب بعد هلاك النصاب كما سبق تقريره، والدليل عليه أنه إذا هلك بعض النصاب يبقى بعض الواجب بقاء ذلك البعض، ولا يبقى كل الواجب.

فإن قيل: قد فسرتم القدرة الممكنة أدنى ما يتمكن به المرء من الأداء بدنيًا كان أو ماليًا فعلى وفاق ذلك لو كان اشتراط النصاب من القدرة الممكنة لوجب الزكاة حين قدر على مقدار الزكاة كنصف دينار أو خمسة دراهم؛ لأن الممكنة تحصل به ولم تجب، بل وجبت عند ملك أضعاف أضعافه فعلم أن اشتراط النصاب من القدرة الميسرة كالنماء، قلنا: أدنى ما يتمكن به المرء من الأداء في الزكاة النصاب، وذلك لأننا لو اعتبرنا مكنة قدر الزكاة يلزم عود الأمر على موضوعه بالتقضي؛ لأنه لو وجب الدفع إلى الفقير عند تمكنه ذلك لصار هو محتاجًا إلى السؤال، وذلك لا يجوز؛ لأن الدفع إلى نفسه أولى من الدفع إلى غيره، حتى إذا كان مالكا مقداراً من الطعام أو الماء وهو وغيره محتاجان إليه فلو دفع إلى غيره يموت جوعاً أو عطشاً وإنه لا يجوز، فلا يجوز الدفع إلى غيره، وكل حكم يوجب نقص سببه فهو باطل؛ لأنه حينئذ لا يبقى تمييز بين المخاطب والمصرف، أو لأنه يلزم حينئذ وجوب الدفع في صورة

ولهذا قلنا: إن الموسر إذا حنت في اليمين ثم عسر وذهب ماله إنه يكفر بالصوم؛ لأن الوجوب متعلق بالقدرة الميسرة، الدليل عليه أن الشرع خيرته عند قيام القدرة بالمال والتخير تيسير،

عدم جواز الدفع لأنه يقتضي وجوب الدفع على من علم أنه لو دفع لخاف الهلاك على نفسه، وذلك لا يجوز، وإذا كان كذلك فلا بد من عرفان المخاطب بأداء الزكاة وهو الغنى فوجب في عرفان الغنى الرجوع إلى أدنى ما قدر به الشرع بملك المال وقد قدر أدناه بنصاب واحد، فصح ما قلنا: إن أدنى ما يتمكن به المرء من الأداء في الزكاة النصاب الواحد، وهذا بخلاف استهلاك النصاب فإن ذلك لا يسقط الزكاة وقد صار ذلك غرماً محضاً؛ لأن النصاب صار في حق الواجب وهو الزكاة حقاً لصاحب الحق وهو الفقير، فيصير المستهلك باستهلاكه بأن أنفق في حوائج نفسه أو أتلفه بحجارة متعدية على صاحب الحق وهو الفقير أو على محل محترم مشغول بحق الغير فعد النصاب قائماً في حق صاحب الحق فصار الواجب على هذا التقدير غير متبدل بهلاك النصاب ولا ساقط به، وهذا كالعبد الجاني إذا استهلكه مولاه وهو لا يعلم بجنائته فإنه يُغرم قيمة العبد وإن كان فعله مُصادقاً ملكه^(١)، وكما إذا أعتقه المولى أو باعه أو فعل فعلاً يتعذر به دفعه إلى ولي الجناية فإنه يُطالب المولى بالفداء؛ لأنه صار جانياً على حق صاحب الحق فصار كأن العبد باقٍ والمولى يختار الفداء، فكذا ههنا جعل كأن النصاب قائم فيطالب المستهلك بأداء الزكاة كما لو كان النصاب قائماً حقيقة.

قال رحمه الله: (ولهذا قلنا: إن الموسر إذا حنت في اليمين) / س: ٦٣ / إلى قوله: (لأنه يُنافي الغنى واليسر)

أقول: ولما سبق أن ما وجب بالقدرة الميسرة يُشترط لبقائه بقاء تلك القدرة قلنا: إن الموسر إذا حنت في اليمين ثم عسر وذهب ماله فعجز عن التكفير بالمال أنه يجوز له التكفير

(١) ينظر أصول السرخسي (١ / ٦٨).

ولأنه نقل إلى الصوم لقيام العجز عند أداء الصوم مع توهم القدرة فيما يستقبل، ولم يعتبر ما يعتبر في عدم سائر الأفعال وهو العدم في العمر كله لكنه اعتبر العدم الحالي، ألا ترى أنه قال: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ [البقرة: ١٩٦]،

بالصوم^(١)؛ لأن وجوب الكفارة متعلق بالقدرة الميسرة بدليل أن الشرع خيره بين أنواع التكفير عند قيام القدرة بالمال والتخيير تيسير لأنه يثبت الاختيار للمكلف ليرفق بما هو الأرفق ويختار ما هو الأهن والأيسر عليه، وهذا تيسير بلا شبهة بخلاف ما إذا لم يكن مختيراً فإنه وجب عليه^(٢) واحد معين وربما يشق عليه أداء ذلك المعين ولا يجد شيئاً آخر شرعاً يقوم مقامه فيعجز المكلف فيبقى في عهده التكليف ولا يخرج عن عهده الواجب إلا بزيادة مشقة، وإذا كان كذلك فلا يكون فيه يسر، وإنما اليسر فيما إذا وجب أحد الأنواع كما هو عند الفقهاء رحمهم الله، بخلاف ما يقوله بعض المتكلمين: إن الواجب هو الكل لاستواء الكل في صيغة الأمر^(٣)، والتخيير لإسقاط الواجب بما يعينه منها ويجعلون الأمر قياس النهي فإن مثل هذا التخيير في النهي لا يخرج حكم النهي من أن يكون متناولاً لجميع ما تناوله الصيغة فكذا الأمر، ولكننا نقول في النهي يتحقق وجوب الانتهاء في الكل مع ذكر حرف «أو»؛ لأن ذلك في موضع النهي، وحرف «أو» [في موضع النهي يوجب التعميم قال الله تعالى ﴿وَلَا تُطْع مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٢٤] فأما في باب الكفارة ذكر «أو»^(٤) في موضع الإثبات يفيد الإيجاب في أحد الأنواع ألا ترى أنه لو كفر بالأنواع كلها لم يكن مؤدياً للواجب في جميعها ويستحيل أن يكون واجباً قبل الأداء ثم إذا أدى يكون المؤدى نفلاً ويتأدى الواجب بنوع واحد وهذا النوع منصوص عليه ولا يكون خلفاً عن غيره، ولو

(١) فالمعتبر حالة التكفير، وقال الشافعي: المعتبر حالة الوجوب. ينظر: الأم للشافعي (٥ / ٣٠١)، مختصر المزني (٨ / ٤٠٠)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٥ / ٩٧-٩٨)، الاختيار لتعليل المختار (٣ / ١٦٥).

(٢) عليه ساقط من س.

(٣) ينظر المحصول للرازي (٢ / ١٦٢).

(٤) ما بين المعقوفين ساقط من س.

وتقدير العجز بالعمر يبطل أداء الصوم فعلم أنه أراد به العجز الحالي، وكذلك في طعام الظهار وسائر الكفارات، فثبت أن القدرة ميسرة،

كَانَ الْكُلُّ وَاجِبًا لَمْ يَسْقُطِ الْوَاجِبُ فِي الْبَعْضِ بِدُونِ آدَائِهِ أَوْ آدَاءِ مَا هُوَ خَلْفٌ عَنْهُ فَعَرَفْنَا أَنَّ الْوَاجِبَ أَحَدُ الْأَنْوَاعِ. قَالَ الْإِمَامُ شَمْسُ الْأُئِمَّةِ السَّرْحَسِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ (١).

وَكَذَا قَالَ بَعْضُ الْمُعْتَزَلَةِ: الْجَمِيعُ وَاجِبٌ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: الْوَاجِبُ مَا يُفْعَلُ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: الْوَاجِبُ وَاحِدٌ مُعَيَّنٌ وَيَسْقُطُ بِهِ وَبِالْآخِرِ (٢).

وَفِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ أَبْحَاثٌ لَطِيفَةٌ مَنَ ارَادَ الْوُقُوفَ عَلَيْهَا فَلْيَطْلُبْ مِنْ مَوْضِعِهَا (٣).

وَلَا يُقَالُ: التَّخْيِيرُ ثَابِتٌ فِي صَدَقَةِ الْفِطْرِ فَإِنَّ الْمُكَلَّفَ مُخَيَّرٌ / ج: ١٠٦ / مِنْ آدَاءِ نِصْفِ صَاعٍ مِنْ بَرٍّ أَوْ صَاعٍ مِنْ تَمْرٍ أَوْ شَعِيرٍ مَعَ أَنَّ صَدَقَةَ الْفِطْرِ لَمْ تَجِبْ بِالْقُدْرَةِ الْمَيْسِرَةِ بَلِ الْمُمْكِنَةِ، لِأَنَّا نَقُولُ: الْوَاجِبُ هُنَاكَ وَاحِدٌ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى وَإِنْ اخْتَلَفَ مِنْ حَيْثُ الصُّورَةُ، فَإِنَّ قِيَمَةَ نِصْفِ صَاعٍ مِنْ بَرٍّ وَصَاعٍ مِنْ تَمْرٍ وَاحِدَةٌ عِنْدَهُمْ فِي أَعْدَالِ الْأَحْوَالِ فَاتَّحَدَا مَعْنَى، فَكَانَتْ لَا تَخْيِيرَ، بِخِلَافِ التَّخْيِيرِ فِي كِفَارَةِ الْيَمِينِ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ الثَّلَاثَةِ فَإِنَّ قِيَمَتَهَا مُخْتَلِفَةٌ صُورَةً وَمَعْنَى فَأَوْجَبَ التَّخْيِيرُ الْيُسْرَ هُنَا لَا هُنَاكَ، أَوْ لِأَنَّ الْأَشْيَاءَ فِي صَدَقَةِ الْفِطْرِ كُلُّهَا مَأْكُولَةٌ فَكَانَتْ مِنْ هَذِهِ الْحَيْثِيَّةِ شَيْئًا وَاحِدًا بِخِلَافِ أَنْوَاعِ الْكِفَارَةِ، أَوْ لِأَنَّا شَرَطْنَا النَّصَابَ فِي صَدَقَةِ الْفِطْرِ أَوْلَى ثُمَّ أَوْجَبْنَا نِصْفَ صَاعٍ مِنْ بَرٍّ أَوْ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ، وَفِي الْكِفَارَةِ مَا شَرَطْنَا النَّصَابَ أَوْلَى ثُمَّ الْكِفَارَةَ بِأَحَدِ الْأَشْيَاءِ الثَّلَاثَةِ بِنَاءً عَلَيْهِ، بَلِ شَرَطْنَا فِيهَا الْقُدْرَةَ عَلَى أَحَدِ الْأَشْيَاءِ الثَّلَاثَةِ ابْتِدَاءً فَاَنْدَفَعَ مَا قِيلَ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَ التَّخْيِيرُ بَيْنَ أَحَدِ الْأَنْوَاعِ فِي الْكِفَارَةِ لِلتَّيْسِيرِ،

(١) أصول السرخسي (١ / ٧٠).

(٢) المنقول عنه أن الواجب الجميع أبو هاشم. ونقل عنه كلام نفاه إمام الحرمين. ينظر البرهان في أصول الفقه (١ / ٩٠). والخلاصة أن في المسألة أقوالاً: إن الواجب واحد لا بعينه. إن الواجب هو الكل، ويسقط بواحد. إن الواجب معين عند الله تعالى، فإن فعل غيره؛ سقط. إن الواجب هو ما يختاره المكلف.

(٣) ينظر نفائس الأصول في شرح المحصول (٣ / ١٤٠٧) وما بعدها

فكانت من قبيل الزكاة إلا أن المال ههنا غير عين فأي مال أصابه من بعد دامت به القدرة، ولهذا ساوى الاستهلاك الهلاك ههنا؛ لأن الحق لما كان مطلقاً عن الوقت،

ولأن الشرع نقل التكفير بالمال إلى التكفير بالصوم للعجز الثابت عن التكفير بالمال زمان أداء الصوم مع توهم القدرة في المال على المال، ولم يعتبر الشرع ما يعتبر في عدم سائر الأفعال وهو العدم في العمر كله؛ لأن ما كان متعلقاً بعدم الفعل وهو غير مؤقت يعتبر فيه العدم في العمر كله كما في حق الشيخ الفاني، فإنه إذا لم يقدر على الصوم تجوز الفدية فإذا قدر عليه يبطل حكم الفدية، وكما إذا قال قائل: إن لم [أتي] (١) البصرة فعبدي حر إنه يتعلق الجزاء بالعدم في جميع عمره حتى لا يحنث وإن لم يأت البصرة سنيناً كثيرةً وتقديره العمر يبطل أداء الصوم لأنه حينئذ يلزم أن يصوم بعد الموت ونقل عن الأستاذ الكبير (٢) سقى الله ثراه هذا اللفظ: اگر عجز مستدام را اعتبار کنیم روزه در افتاد (٣).

وكذا جواز التكفير بالصوم ممن له غائب وليس عنده مال دليل على جواز التكفير بالصوم عند عدم المال من غير انتظار إلى وجوده فيما يستقبل من الزمان؛ لأنه قال في المبسوط: وإن كان للرجل الحانث في يمينه مال عنه غائب أو دين وهو لا يجد أن يطعم ولا ما يكسو ولا ما يعتق أجزاءه أن يصوم؛ لأن المانع قدرته على التكفير بالمال، وذلك لا يحصل بالملك بدون اليد إلا أن يكون في ماله الغائب عبداً فحينئذ لا يجزيه التكفير بالصوم؛ لأنه متمكن من التكفير بالعتق فإن نفوذ العتق باعتبار الملك دون اليد (٤)، فلما جاز الصوم مع وجود الملك حقيقة من غير انتظار إلى أن يصل إلى ماله فلا يجوز الصوم في حق من ليس له المال أصلاً من غير انتظار إلى أن يحصل له المال بطريق الأولى، وإذا لم يعتبر الشرع فيما ذكرناه العدم في

(١) بإثبات الياء في النسختين، وله وجه في لسان العرب، وإن كان المشهور حذف حرف العلة للجازم.

(٢) هو - كما صرح به الامام السغناقي في غير موضع - الإمام شمس الدين الكردي.

(٣) العبارة بالفارسية ومعناها: إن اعتبرنا العجز المستدام لوقوع الصوم في القبر.

(٤) ينظر المبسوط للرخسي (٨ / ١٥٥ - ١٥٦).

ولم يكن متعيناً لم يكن الاستهلاك تعدياً وصارت هذه القدرة على هذا التقدير نظير استطاعة الفعل التي لا تسبق الفعل، ولهذا قلنا: بطل وجوب الزكاة بالدين؛ لأنه يُنافي الغناء واليسر،

العُمَرِ وَإِنَّمَا اعتَبَرَ العَدَمَ الحَالِيَّ أَنَّهُ قَالَ تَعَالَى: ﴿فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ [البقرة: ١٩٦] واعتبار العجز في جميع العُمَرِ يبطل أداء الصوم لكون العجز لا يتحقق إلا بعد انقضاء العُمَرِ وبعده لا يتحقق الأداء لا محالة فعلم أن المراد بالعدم هو العدم الحالي.

فإن قيل: قوله: «ولم يعتبر ما يُعتبر في عدم سائر الأفعال وهو العدم في العُمَرِ» ليس مجرى على عمومه؛ إذ كم من عدم في الشرع وهو غير مُستغرقٍ للعُمَرِ، ألا ترى إلى قوله ﷺ: فإن لم تستطع فقاعداً^(١) واستغراق عدم الاستطاعة العُمَرِ ليس بشرط، قلنا: عدم الاستغراق هناك إنما علم بمحل الكلام؛ لأن النبي ﷺ ذكر تفاوت أحكام الشرع على وجه التيسير بحسب أحوال المريض في مرضه، ومرض المريض غير مُستغرقٍ لعُمَرِه غالباً بل يتفاوت حالاً بعد حال، فكذلك الأحكام المترتبة على حسب تلك الأحوال، فلذلك لم يوجد الاستغراق، وأما عدم الأفعال في نفسه إذا لم يكن مُقيداً بشيء فموجب للاستغراق في العُمَرِ كما إذا قال: لا أكلتم فلاناً أو لا أفعل كذا، فثبت ما ذكرناه أن المُعتبر في عدم سائر الأفعال هو العدم في العُمَرِ، والمراد بالعدم فيما نحن فيه هو العدم الحالي، وكذلك الحكم في طعام الظهر وسائر الكفارات فإنه إنما يُعتبر في ذلك العجز الحالي عن التكفير بالصوم، ولهذا لو مرض أياماً فكفر بالإطعام جاز فثبت بهذا كله أن المُعتبر في الكفارة هو^(٢) القدرة المُيسرة للأداء، فكانت الكفارة من قبيل الزكاة في كونها ثابتة بالقدرة المُيسرة، وبعد هلاك المال لو بقي التكفير بالمال عيناً لما بقي اليسر فسقطت الكفارة لذلك عند هلاك المال واستهلاكه، وجاز له التكفير

(١) سنن الدارقطني (٢/ ٢١٧)، برقم (١٤٢٥)، بلفظ: «صل قائماً، فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فعلى جنبك».

(٢) في ج: وهو.

بالصوم لما أن الواجب إذا ثبت بالقدرة الميسرة فات عند فوات تلك القدرة.

فإن قيل: لو كانت الكفارة من قبيل الزكاة لما وجبت بعد ذهاب المال القائم وحصول مال آخر كالزكاة فإنها تسقط بهلاك النصاب ولا تجب ثانياً بوجود نصاب آخر، قلنا: إن المال ههنا أي: في الكفارة غير عين لائتها وجبت [في الذمة، بخلاف الزكاة فإن الواجب فيها جزء من المال المعين وهو النصاب الذي وجبت] ^(١) الزكاة بسببه، وهذا لأن الله تعالى جعل المال ظرفاً للوجوب في باب الزكاة حيث قال: ﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ [الذاريات: ١٩] وَقَالَ ﷺ: فِي الرِّقَةِ رُبْعُ العُشْرِ ^(٢).

وَقَالَ: فِي حَمْسٍ مِنَ الإِبِلِ شاةٌ ^(٣)، وَفِي أَرْبَعِينَ شاةً شاةٌ ^(٤).

إلى غير ذلك من النصوص الواردة في باب الزكاة، وإذا كان المال في الكفارة غير معين فأي مال أصابه المكفر من بعد ذهاب ماله دامت بذلك المال القدرة فيجب التكفير بالمال، ولأجل ذلك ساوى الاستهلاك الهلاك فيما نحن فيه في حق جواز الصوم بأيهما كان حتى إن من وجب عليه التكفير بالمال إذا أتلّف المال يجوز له التكفير بالصوم كما لو تلف المال، بخلاف الزكاة؛ لأن الاستهلاك فيها يصير كإتلاف العبد الجاني؛ إذ المال متعين فيها فيكون الاستهلاك تعدياً على محل مشغول بحق الغير، بخلاف الكفارة؛ لأن الحق فيها لما كان مطلقاً عن الوقت ولم يكن المال متعيناً للتكفير لما سبق بيانه لم يكن الاستهلاك تعدياً على محل مشغول بحق الغير لعدم تعلق الحق بالمال، ولو كان الحق مؤقتاً يحتمل أن يضمّن بالتفويت عن الوقت وإن لم يكن المال متعيناً فصارت هذه القدرة - وهي القدرة على التكفير على هذا

(١) ما بين المعقوفين ساقط من س.

(٢) صحيح البخاري (١١٨ / ٢)، كتاب الزكاة - باب زكاة الغنم، برقم (١٤٥٤) وهو جزء من رسالة سيدنا أبي بكر إلى سيدنا أنس لما وجهه إلى البحرين.

(٣) سنن الترمذي (١٠ / ٢)، برقم (٦٢١) وهو جزء من كتاب الصدقة والذي كتبه رسول الله ﷺ ولم يخرج له عماله حتى قبض.

(٤) سنن ابن ماجه (١ / ٥٧٨)، برقم (١٨٠٧)، وهو جزء من حديث.

ولا يلزم أن الدين لا يمنع وجوب الكفارة، وهو يُنافي اليسر؛ لأنه قال في كتاب الأيمان: رجل له ألف درهم وعليه دين أكثر من ألف فكفر بالصوم بعد ما يقضي دينه به قال مجزئه،

التقدير وهو تقدير وجوب التكفير بالقدرة الميسرة - نظير استطاعة الفعل، وهي القدرة الحقيقية التي لا تسبق الفعل من حيث إن العبرة في التكفير لحالة التكفير ووقته في حق اليسار والإعسار لا وقت الحث وهو وقت وجوب الكفارة، فإنه إذا كان وقت التكفير ميسراً يخرج عن العهدة بالصوم وإذا كان ميسراً فيه يخرج عنها بأداء المال، كما أن العبرة في استطاعة الفعل لوقت الفعل لا قبله؛ لأنها لا تسبق الفعل وذلك لأن قدرة الكفارة لما كانت قدرة ميسرة اعتبر فيها وقت التكفير كما اعتبر في الزكاة وقت الأداء فإن النصاب إذا كان وقت الأداء ناقصاً وجب الأداء ناقصاً، وإن كان هالكاً لا يجب أداء الزكاة.

وقيل: كما أن القدرة الحقيقية مقارنة^(١) للفعل لا سابقة عليه كذلك القدرة على التكفير لا تسبق حالة الأداء، ولما سبق أن الزكاة وجبت بصفة اليسر قلنا: بطل وجوب الزكاة بالدين؛ لأن الدين يُنافي الغنى واليسر بقدره لأن الغنى إنما يحصل بما فضل عن حاجة المُرْكَبِي، وحاجته إلى قضاء الدين حاجة أصلية فلا يحصل الغنى بملك ذلك القدر من المال لكونه بمنزلة المعدوم، كثياب البدلة والمهنة والماء المستحق للعطش^(٢).

قال رحمه الله: (ولا يلزم أن الدين لا يمنع وجوب الكفارة) إلى قوله: (وأصل المال كافٍ لذلك)

أقول: هذا إشارة إلى إيراد على ما سبق، وجواب عن توجيه الإيراد أن يقال: لو كانت

(١) في ج: المقارنة.

(٢) الدين إن استغرق النصاب فلا زكاة، وإن لم يستغرق فإن كان الباقي نصاباً ففيه الزكاة وإلا فلا.

ينظر: التجريد للتذوي (٣/ ١٣٥٥)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني (٢/ ٢٩٦).

ولم يذكر أنه إذا لم يصرف إلى دينه ما جوابه؟ فقال بعض مشايخنا: يُجزيه التكفير بالصوم لما قلنا من فوات صفة اليسر به، فيجعل المال كالمعدوم، وقال بعضهم: بل يجب بالمال، ولا يُجزئه الصوم، بخلاف الزكاة.

الكفارة واجبة بصفة اليسر كما قررتم لما وجب التكفير بالمال على المديون؛ إذ الدين يُنافي اليسر، كالزكاة فإنها لما وجبت بصفة اليسر لم تجب على المديون، وتوجيه الجواب أنه لا يلزم ذلك على ما قلناه؛ لأن وجوب التكفير بالمال على المديون ممنوع فإنه^(١) ذكر في كتاب الأيمان: رجل له ألف درهم وعليه دين أكثر من ألف فكفر بالصوم بعد ما قضى دينه بهاله يُجزيه، ولم يذكر أنه إذا لم يصرف ماله إلى دينه ما جوابه؟ فكان جواب هذه المسألة غير مذكور في كتاب الأيمان نصاً، فيحتمل أن تجب عليه الكفارة بالصوم لا بالمال كما قال بعض مشايخنا رحمهم الله: إنه يُجزيه التكفير بالصوم لفوات صفة اليسر بسبب الدين وإنتها معتبرة في الكفارة^(٢) فيجعل المال الذي في يده كالمعدوم في حق التكفير بالصوم؛ لأنه مُستحق بدينه كالمسافر إذا كان معه ماء وهو يخاف العطش / س: ٦٤ / أنه يُجعل كالمعدوم في حق التيمم، وإذا كان كذلك لا يراد الإيراد المذكور؛ لأنه حينئذ كانت الكفارة بمنزلة الزكاة من كل وجه فكما لا يجتمع وجوب الزكاة مع الدين كذلك لا يجتمع وجوب التكفير بالمال مع الدين.

وقال بعضهم: يجب التكفير بالمال ولا يُجزيه الصوم بخلاف الزكاة.

والأصح هو القول الأول؛ فإنه قال في المبسوط: والأصح أنه يُجزيه التكفير بالصوم؛ لما أشار إليه في الكتاب أن الصدقة [...] تحل لهذا، وفي هذا التعليل لا فرق بين ما كان قبل قضاء الدين وبعده.

(١) أي: الإمام محمد بن الحسن، كما قال البخاري في كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١ / ٢٠٨).

(٢) ينظر أصول السرخسي (١ / ٧٢).

(٣) ما بين المعقوفين في ج: لا، وهي في س أيضاً إلا أنها مضروب عليها، والصواب حذفها. كما هو في المبسوط: (٨ / ١٥٦).

والفرقُ أنَّ الزكاةَ وجبتُ بصفةِ اليُسْرِ وبشرطِ القدرةِ وبغنى الإغناء، بقول النبيِّ صلى الله عليه و سلم: (أَغْنُوهُمْ عَنِ الْمَسْأَلَةِ فِي مِثْلِ هَذَا الْيَوْمِ)، وبقوله: (لا صدقةَ إلاَّ عَن ظَهْرِ غِنَى، فهذا الإغناءُ وجبَ عبادةَ شكرٍ نعمةِ الغنى،

إِلَى هَذَا الْمَوْضِعِ لَفْظُ الْمَبْسُوطِ.

والفرقُ بينَ الزكاةِ وبينَ التكفيرِ بِالمالِ عَلَى القَوْلِ الأَخِيرِ هو أَنَّ الزكاةَ وَجبتُ بِصفةِ اليُسْرِ وَشَرطُ القُدرةِ المُيسِّرةِ وَيَمَعْنَى الإغناءِ كما نَطَقَ بِهِ قَوْلُهُ ﷺ: أَغْنُوهُمْ عَنِ الْمَسْأَلَةِ فِي مِثْلِ هَذَا الْيَوْمِ.

وقوله: لا صدقةَ إلاَّ عَن ظَهْرِ غِنَى^(١).

وَهَذَا لَا تَنَادَى الزكاةُ إِلاَّ بِتَمْلِيكِ المَالِ، وَهَذَا الإغناءُ وَجِبَ عِبادةُ /ج: ١٠٧/ شُكْرًا لنعمةِ الغنى، لا جِزاءً لِفِعْلِ الجِنايةِ، فَشَرطُ الكَمالِ فِي سَبَبِ وَجوبِ الشُكْرِ، وَهو المَالُ الكامِلُ النامي الحولي الفاضلُ عَن الحوائِجِ الأَصْلِيَّةِ لِيُستَحَقَّ شُكْرُهُ عَلَى الكَمالِ كما فِي جائِزةِ السلطانِ فَإِنَّهُ يَجِبُ الشُكْرُ إِذا كَانَتْ كَامِلَةً غَيْرَ مَشوِيةٍ بِشَيْءٍ مُكْرِهِ، وَإِذا باعَ لا يَجِبُ الشُكْرُ؛ لِأَنَّهُ حاصِلٌ بِعوضٍ، وَإِذا شَرِطَ الكَمالِ فِي سَبَبِهِ فَيَكُونُ الواجِبُ شَطْرًا أَي: بَعْضًا مِن المَالِ الكامِلِ وَهو النَّصابُ، وَالدَّيْنُ يُسْقِطُ المَالَ أَي: كَمالَ ملكِ المَالِ وَهو النَّصابُ المَدْيُونُ، بِاعتبارِ أَنَّ رَبَّ الدَّيْنِ لو ظَفَرَ بِجِنسِ حَقِّهِ لهُ أَنْ يَأخُذَهُ مِن غيرِ رضا المَدْيُونِ، فَصار كَأَنَّ المَدْيُونِ غيرُ مالِكٍ لهُ، فَلَمَّا أسْقَطَ الكَمالَ لَمْ يَجِبَ الزكاةُ، وَهَذَا لا يَجِبُ فِي ثيابِ البِدَلَةِ؛ لِلحاجةِ إِلَيْها، وَلا يُعَدُّ الدَّيْنُ أَصْلَ ملكِ المَالِ للمَدْيُونِ؛ لِأَنَّ محلَّ الدَّيْنِ هو الذمَّةُ وَفِي الذمَّةِ سَعَةٌ فَكَانَ المَالُ خالِيًا عَن أَنْ يَكُونَ مَشغولًا بِالدَّيْنِ مِن هَذَا الوَجْهِ، وَالدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ الدَّيْنَ يُسْقِطُ ملكَ المَالِ للمَدْيُونِ أَنَّ الصَّدقةَ تَحِلُّ لهُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَالْغَارِمِينَ﴾ [التوبة: ٦٠]

(١) مسند أحمد (١٢ / ٦٩)، برقم (٧١٥٥)، وهو جزء من حديث، وروى هذا الجزء البخاري معلقًا. صحيح البخاري (٤ / ٥)، كتاب الوصايا- باب تأويل قول الله تعالى: ﴿من بعد وصية يوصى بها أو دين﴾.

فشرط الكمال في سببه ليستحق شكره فيكون الواجب شطرا من الكامل،
والدين يسقط الكمال ولا يُعدّم أصله، ولهذا أحلت له الصدقة، فلم يجب عليه
الإغناء، ولهذا لا يتأدى الزكاة إلا بعين متقومة، وأما الكفارة فلا تستغني عن
شرط القدرة وعن قيام صفة اليسر في تلك القدرة إلا إنها لم تُشرع للإغناء،

وَإِذَا حَلَّتْ لَهُ الصَّدَقَةُ لَمْ يَجِبْ عَلَيْهِ الْإِغْنَاءُ؛ لِأَنَّهُ يَسْتَحَقُّ الْإِغْنَاءَ عَلَى الْغَيْرِ حَيْثُ حَلَّتْ لَهُ
الصَّدَقَةُ فَلَا يَجِبُ عَلَيْهِ إِغْنَاءُ الْغَيْرِ، وَالذَّلِيلُ عَلَى أَنَّ الزَّكَاةَ وَجَبَتْ بِمَعْنَى إِغْنَاءِ الْفَقِيرِ أَنَّ
الزَّكَاةَ لَا تَتَأَدَّى إِلَّا بِعَيْنٍ مُتَقَوْمَةٍ؛ لِأَنَّ مَا لَيْسَ بِعَيْنٍ مُتَقَوْمَةٍ لَا يَحْصُلُ بِهِ الْغِنَى، كَمَا إِذَا أُسْكِنَ
الْفَقِيرَ بَيْتَهُ سَنَةَ بِنَيْتِ الزَّكَاةِ فَإِنَّهُ لَا يَقَعُ عَنِ الزَّكَاةِ؛ لِأَنَّ الْمُنْفَعَةَ لَيْسَتْ بِعَيْنٍ مُتَقَوْمَةٍ، بِخِلَافِ
الْكَفَّارَةِ فَإِنَّهَا تَتَأَدَّى بِالصَّوْمِ وَهُوَ لَيْسَ بِعَيْنٍ مُتَقَوْمَةٍ، وَكَذَا الزَّكَاةُ لَا تَتَأَدَّى بِالْإِبَاحَةِ لِكُونَ
الْغِنَى لَا يَحْصُلُ بِهَا؛ لِأَنَّ الْمُبَاحَ لَهُ يَأْكُلُ مَالَ الْغَيْرِ، وَبِهَالِ الْغَيْرِ لَا يَحْصُلُ الْغِنَى، وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ
أَغْنَوْهُمْ عَنِ الْمَسْأَلَةِ فِي مِثْلِ هَذَا الْيَوْمِ. وَإِنْ وَرَدَ فِي صَدَقَةِ الْفِطْرِ لَكِنْ لِمَعْنَى سِدِّ خَلَّةِ الْفَقِيرِ
وَإِغْنَائِهِ، وَهَذَا الْمَعْنَى بِعَيْنِهِ مَوْجُودٌ فِي الزَّكَاةِ، فَثَبِتَ مَعْنَى الْإِغْنَاءِ فِي الزَّكَاةِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ، بَلْ
الزَّكَاةُ أَقْوَى فِي اسْتِدْعَاءِ الْغِنَى مِنْ صَدَقَةِ الْفِطْرِ؛ لِأَنَّ وَجُوبَ صَدَقَةِ الْفِطْرِ بِالْقُدْرَةِ الْمُمْكِنَةِ
وَوُجُوبَ الزَّكَاةِ بِالْقُدْرَةِ الْمُسْرَةِ، فَثَبِتُ بِمَا ذَكَرْنَاهُ أَنَّ الزَّكَاةَ وَجَبَتْ بِاعْتِبَارِ مَعْنَى الْإِغْنَاءِ،
وَأَمَّا الْكَفَّارَةُ فَلَا تَسْتَغْنِي عَنِ شَرْطِ الْقُدْرَةِ وَلَا عَنِ قِيَامِ صِفَةِ الْيُسْرِ فِي تِلْكَ الْقُدْرَةِ وَهِيَ
التَّخْيِيرُ بَيْنَ أَنْوَاعِ التَّكْفِيرِ، وَالتَّخْيِيرُ يُسْرُ كَمَا مَرَّ، إِلَّا أَنَّ الْكَفَّارَةَ شُرِعَتْ سَاتِرَةً لِلذَّنْبِ بَعْدَ
الْحَنْثِ؛ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا حَنَثَ فِي يَمِينِهِ بَقِيَ عُرْيَانًا؛ لِأَنَّهُ بَحْنِثُهُ خَارِقٌ لِيَأْسَ تَقْوَاهُ، فَيَحْتَاجُ
إِلَى سَاتِرٍ يَسْتُرُهُ، وَمَا ذَلِكَ إِلَّا الْكَفَّارَةُ، فَيَسْتُرُ بِهَا نَفْسَهُ، أَوْ زَاجِرَةً مِنَ الذَّنْبِ قَبْلَ الْحَنْثِ؛
لِعَلَّمَهُ بِوُجُوبِ الْكَفَّارَةِ عَلَى تَقْدِيرِ الْحَنْثِ فَيَبْرُ فِي يَمِينِهِ إِنْ حَلَفَ، أَوْ لَا يَحْلِفُ ابْتِدَاءً.

وَقِيلَ: سَاتِرَةٌ فِي حَقِّ الْمُكْفِرِ، أَوْ زَاجِرَةٌ فِي حَقِّ غَيْرِهِ.

وَإِنَّمَا رَدَدَ بَيْنَهُمَا لِأَنَّ السِّتْرَ لَا يَقَعُ إِلَّا بَعْدَ وَجُوبِ الْكَفَّارَةِ، وَرُبَّمَا لَا تَجِبُ عَلَى رَجُلٍ

ألا ترى أنها شرعت ساترة أو زاجرة لا أمراً أصلياً للفقير لإغناء له، ألا ترى أنه يتأدى بالتحريم وبالصوم، ولا إغناء فيهما، لكن المقصود به نيل الثواب؛ ليقابل بموجب الجناية، وما يقع به كفاية الفقير في باب الكفارة يصلح سبباً للثواب، ولذلك يتأدى بالإباحة، ولا إغناء يحصل بها، فإذا لم يكن الإغناء مقصوداً لم يشترط صفة الغنى في المخاطب بها،

كفارة أصلاً فلا يحتاج إلى الستر، ثم قدم الساترة على الزاجرة؛ لأن دلالة الكفارة على الستر أظهر من دلالتها على الزجر؛ إذ الكفر هو الستر لغة، وإذا كان كذلك كانت شرعية الكفارة لعرض الستر أو الزجر لا لكونها أمراً أصلياً أي: لم تُشرع الكفارة بطريق الأصل لإغناء الفقير؛ إذ الستر والزجر غير محتاجين إلى الإغناء بالمال كما في الحدود بل الأصل فيها هو الستر أو الزجر، ألا ترى أن التكفير يتأدى بتحريم الرقة وبالصوم ولا إغناء فيهما، لكن المقصود بالتكفير نيل الثواب ليقابل ذلك الثواب بموجب الجناية وما تقع به كفاية الفقير في باب الكفارة يصلح سبباً للثواب، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ (مرد: ٢١١٤) وكان في ذلك جواب إشكال يرد على قوله: «إلا أنها لم تُشرع للإغناء» بأن يقال: إن ذلك منقوض بالكفارة بالإطعام فإن فيه إغناء للفقير عن الطعام، فأجاب بأن شرعية الإطعام لا باعتبار الإغناء بل باعتبار أن الإطعام يصلح سبباً للثواب كالصوم فيصلح أن يكون سبباً لما هو المقصود من شرعية الكفارة وهو الستر أو الزجر، ولذلك تتأدى الكفارة بإباحة الطعام وإن كان الإغناء لا يحصل بها، فعرفنا أن المعتبر في التكفير بالمال إنما هو الستر أو الزجر لا الإغناء، فإذا لم يكن الإغناء فيه مقصوداً لم يشترط صفة الغنى وهي كماله في المخاطب بالكفارة بل تشترط القدرة واليسر بها أي: في الكفارة وهو التخيير بين أنواع التكفير وذلك أي: اليسر لا ينعقد بسبب الدين؛ إذ تيسير أداء الكفارة قائم بملك المال مع قيام الدين وتبين بما سبق أن الكفارة لم تجب شكراً لنعمة الغنى بل وجبت جزاء الفعل الذي هو جناية فلم يشترط فيها كمال صفة الغنى، وإنما شرط فيها أدنى ما يصلح لاكتساب

بل القدرة واليسرُ بها شرطٌ وذلك لا ينعدمُ بالدينِ، ويتبيّنُ أنها لم يجبْ شكرًا للغنى، بل جزاءً للفعل، فلم يُشترطْ كمالُ صفةِ الغنى، إنما شرطُ أدنى ما يصلحُ لطلبِ الثوابِ، وأصلُ المالِ كافٍ لذلك، وعلى هذا الأصلِ يُخرَجُ سقوطُ العشرِ بهلاكِ الخارجِ؛ لأنه وجبَ بشرطِ القدرةِ الميسرة؛ لأنَّ القدرةَ على أداءِ العشرِ تستغني عن قيامِ تسعةِ الأعشارِ، لكنّه شرطٌ ذلك لليسرِ،

الثوابِ، وأصلُ المالِ كافٍ لذلك فلا حاجةَ إلى اشتراطِ كمالِ الغنى، بخلافِ الزكاةِ فإنَّ المُعْتَبَرَ فِيهَا الإغناءُ وأنّه لا يتحقّقُ من لَيْسَ بِغَنِيٍّ كَامِلِ الغنى، ويسببُ الدينَ يَمْتَنِعُ الغنى، وحاصلُ ذلك أنّ الكفارةَ وجبتْ سائرةً أو زاجرةً، وما وجبتْ شكرًا لِنِعْمَةِ الغنى فلا تُشبهُ الزكاةَ من هَذَا الوجهِ؛ لأنَّ الزكاةَ وجبتْ شكرًا لِنِعْمَةِ الغنى، ولهذا يُشترطُ لإيجابها أتمُّ وجوه الغنى وذلك بالمالِ النامي وحاجتهُ إلى قضاءِ الدينِ بالمالِ يُعَدُّ تمام الغنى يملكه ولا يُعَدُّ حصولُ الثوابِ له إذا تصدّقَ به ليكونَ ذلك سائراً لإثمِ لحقه بارتكابِ محظورِ اليمينِ وهو المقصودُ بالكفارةِ.

قَالَ رَحِمَهُ اللهُ: (وَعَلَى هَذَا الْأَصْلِ يُخْرَجُ سَقُوطُ الْعُشْرِ بِهَلَاكِ الْخَارِجِ) إِلَى قَوْلِهِ: (فَلَمْ يَكُنْ شَرْطاً لِدَوَامِ الْوَأَجِبِ)

أقول: وَعَلَى مَا سَبَقَ مِنَ الْأَصْلِ وَهُوَ أَنَّ مَا وَجِبَ بِالْقُدْرَةِ الْمَيْسِرَةِ يُشْتَرَطُ لِبَقَائِهِ بَقَاءُ هَذِهِ الْقُدْرَةِ يُخْرَجُ سَقُوطُ الْعُشْرِ بِسَبَبِ هَلَاكِ الْخَارِجِ بَعْدَ التَّمَكُّنِ مِنَ الْأَدَاءِ؛ لِأَنَّ الْعُشْرَ وَجِبَ بِشَرْطِ الْقُدْرَةِ الْمَيْسِرَةِ؛ إِذِ الْقُدْرَةُ عَلَى أَدَاءِ الْقَلِيلِ وَهُوَ الْعُشْرُ تَسْتَغْنِي عَنِ قِيَامِ الْكَثِيرِ وَهُوَ تِسْعَةُ الْأَعْشَارِ؛ لِأَنَّ أَدَاءَ ذَلِكَ مُمَكِّنٌ مِنْ مَالٍ آخَرَ، لَكِنَّهُ شَرْطُ قِيَامِ الْكَثِيرِ وَهُوَ تِسْعَةُ الْأَعْشَارِ لِلْيُسْرِ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ الْوَأَجِبُ مِنَ الْمَالِ الَّذِي هُوَ نِهَاءٌ لِئَلَّا يَنْتَقِصَ أَصْلُ الْمَالِ بِهِ، وَلَا يُقَالُ: الْعُشْرُ لَا يَتَحَقَّقُ بِدُونِ قِيَامِ تِسْعَةِ الْأَعْشَارِ فَكَيْفَ قَالَ: لِأَنَّ الْقُدْرَةَ عَلَى أَدَاءِ الْعُشْرِ تَسْتَغْنِي عَنِ قِيَامِ تِسْعَةِ الْأَعْشَارِ؟ لَأَنَّا نَقُولُ: إِنَّ الْمُرَادَ مِنْهُ أَنَّ الْقُدْرَةَ عَلَى أَدَاءِ الْقَلِيلِ تَسْتَغْنِي عَنِ

ولم يجب إلا بأرضٍ نامية بالخارج فشرط قيامه لبقاء صفة اليسر، وكذلك الخارج يسقط إذا اصطلم الزرع آفة؛ لأنه إنما وجب بصفة اليسر، ألا ترى أنه لا يجب إلا بسلامة الخارج،

قيام الكثير كما أشرنا إليه، إلا أن ذلك الكثير قُدِّرَ بتسعة الأعشار؛ لأن الواجب عليه إعطاء بعض الخارج، ثم ذلك البعض قُدِّرَ بالعشر، وإذا كان كذلك فاشترط قيام تسعة الأعشار لليسر ولذلك لم يجب العشر إلا بأرضٍ نامية بالخارج تحقيقاً لمعنى اليسر فشرط قيامه أي: قيام الخارج وهو وجوده، فإن العشر إنما يجب إذا وجد الخارج حقيقة لقيام صفة اليسر؛ لأن الحق متى وجب بصفة لا يبقى بدون تلك الصفة، فيشترط دوام تلك الصفة تحقيقاً للواجب بالقدرة الميسرة، وكذلك الخارج يجب بالقدرة الميسرة، ولذلك يسقط إذا اصطلم الزرع آفة أي: استأصلته وقلعته من أصله مع وجود السبب وهو الأرض؛ لأن الخارج إذا وجد وهو النماء الحقيقي انتقل الحكم من التقديري إلى الحقيقي، فبعد ما أصابته الآفة من غير صنع الزارع لم يبق نماء لا تحقيقاً ولا تقديراً، فلو قلنا بالضمان لانتقل غرماً محضاً وأنه لا يجوز؛ لأن الخارج لما وجب ابتداءً بصفة اليسر لا يبقى واجباً إلا بتلك الصفة؛ ولأن الزارع مُصَابٌ بهلاك الخارج فيستحق المعونة ولو أخذ منه الخارج لكان فيه استئصاله. كذا في المبسوط^(١)، ولهذا لا يبقى وجوب الخارج بعد زوال تمكّن الخارج تقديراً بأن نزلت الأرض أو غلب الماء عليها أو انقطع عنها ولم تبق صالحة للزراعة، وإذا ثبت ما قلناه ثبت أن الخارج لم يجب إلا بصفة اليسر ألا ترى أنه أي: الخارج لا يجب إلا بسلامة الخارج إلا أن الخارج فيه بطريق التقدير بسبب التمكّن من الزراعة فإنه إذا كان متمكناً من الزراعة ولم يزرع جعل الخارج سالماً للرب الأرض تقديراً باعتبار تقصيره في الزراعة فيجب الخراج^(٢)، وإنما اعتبر الخراج

(١) ينظر: مختصر القدوري (ص: ٢٣٦)، المبسوط للسرخسي (١٠ / ٨٣)، الهداية في شرح بداية المبتدي (٢ / ٤٠٠).

(٢) ينظر: المبسوط للسرخسي (١٠ / ٨٢)، الهداية في شرح بداية المبتدي (٢ / ٤٠٠).

إلا أنه بطريق التقدير بالتمكّن لكون الواجب من غير جنس الخارج، وبدليل أن الخارج إذا قلّ حطّ الخراج إلى نصف الخارج، ولما كان كذلك سقط بهلاك الخارج حتى لا ينقلب غرمًا محضًا،

في الخراج بطريق التقدير؛ لأنّ الواجب فيه من غير جنس الخارج بدليل وجوب الدراهم في الأراضي الخارجيّة، فإنه يجب في جريب^(١) الكرم عشرة دراهم، وفي جريب الرطبة خمسة دراهم^(٢)، فأمكن القول بوجوب الخراج مع انعدام الخارج تحقيقاً وجعل القدرة الميسرة موجودة حكماً، بخلاف العشر فإنه لا يمكن فيه الخراج التقديري لكون العشر مختصاً بالخارج الحقيقي؛ إذ الواجب فيه جزء من الخارج، والجزء الحقيقي لا يكون إلا من الكلّ الحقيقي فلا يمكن القول فيه بإيجاب جزء من الخارج بدوّن الخارج^(٣).

وقوله: «وبدليل أن الخارج معطوف على قوله: «ألا ترى» من حيث المعنى كآته قال: بدليل أنه لا يجب إلا سلامة الخارج وبدليل أن الخارج إذا قلّ حطّ الخراج إلى نصف الخارج ولا يجب أكثر منه، يعني أن الخارج كله إنما يجب إذا لم يكن أكثر من نصف الخارج، فإذا كان أكثر منه يجب نصف الخارج ولا يجب الخراج الموظف حتى إذا كان الخراج مثلاً دينارين والخارج يساوي ديناراً يجب نصف دينار، وكذا إذا كان الخراج قيمة قفيز والخارج^(٤) / ج: ١٠٨ / قفيز يؤخذ نصف قفيز؛ لأنه نهاية الطاقة^(٥)، ولما كان كذلك يسقط الخراج بهلاك الخارج؛ لئلا ينقلب غرمًا محضًا.

(١) الجريب: (١٣٦٦) مترًا مربعًا.

(٢) السير الصغير (ص: ١٤).

(٣) ينظر المبسوط للسرخسي (١٠ / ٨٣).

(٤) في ج: والخراج.

(٥) ينظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ٨٩)، أصول السرخسي (١ / ٦٩)، بدائع الصنائع في ترتيب

الشرائع (٢ / ٦٣)، الهداية في شرح بداية المبتدي (٢ / ٤٠٠).

وهذا مخالف للحج، فإنه إذا وجب بملك الزاد والراحلة لم يسقط بفوتها؛ لأنه وجب بشرط القدرة، دون اليسر، ألا ترى أن الزاد والراحلة أدنى ما يقطع به السفر، ولا يقع اليسر إلا بخدم ومراكب وأعوان،

ثم هذه الأربعة وهي الزكاة والكفارة والعشر والخارج مستوية في أن وجوبها بالقدرة الميسرة وإن كانت أحكام أفرادها تتفاوت في أنفسها، حتى إن الدين يمنع وجوب الزكاة في الروايات كلها ولا يمنع هو وجوب الكفارة المالية في بعض الروايات وكذلك يتفاوتان في الاستهلاك، وكذا لا يعتبر في مال الكفارة كونه نامياً ولا يعتبر صفة الغنى فيمن يجب عليه لأن الشرط فيها القدرة الميسرة للأداء على وجه يتناول الثواب بالأداء فيكون الثواب سائراً لما لحقه من الإثم بارتكاب المحذور فلا يتفاوت لذلك كون المال نامياً / س: ٦٥ / أو غيره والعشر لا يسقط بموت من عليه مع بقاء الخارج ولا يؤمر بالإيصال، والزكاة لا تسقط أيضاً بالموت، ولكن يؤمر بالإيصال؛ لأن الواجب في الزكاة أداء العبادة ولا يمكن تحقيق هذا الوصف بمجرد بقاء من يخلفه من غير اختيار، وفي العشر معنى العبادة ليس بمقصود فيبقى بعد موته وإن لم يوص كالمدين، وكذلك الخراج إذا حصل الخراج ثم مات قبل أدائه فيبقى بعد موته وإن لم يوص^(١)، ثم هذا الحكم وهو سقوط العشر والخراج بهلاك الخراج مخالف للحج فإنه إذا وجب الحج بملك الزاد والراحلة لم يسقط الوجوب بفوتها؛ لأن الحج وجب بشرط القدرة الممكنة دون الميسرة بدليل أن الزاد والراحلة أدنى ما يقطع به السفر واليسر إنما يقع بخدم ومراكب وأعوان وليس ما ذكرناه بشرط بالإجماع؛ إذ الشرط فيه أدنى التمكين وهو الزاد والراحلة وذلك شرط وجوب الأداء، فلم يكن دوام القدرة على الزاد والراحلة شرطاً لدوام الواجب وهو الحج.

فإن قيل: إن شرط وجوب الأداء توهم القدرة لا تحققها حتى اكتفى بإدراك الجزء القليل

(١) ينظر أصول السرخسي (١ / ٦٩).

وليس بشرط بالإجماع، فلذلك لم يكن شرطاً لدوام الواجب، وكذلك لا يسقط
صدقة الفطر بهلاك الرأس وذهاب الغنى؛ لأنها لم تجب بصفة اليسر، بل بشرط
القدرة وقيام صفة الأهلية بالغنى،

الذي يسع فيه التحريم في حق وجوب الصلاة مع ندرته في حق الامتداد فينبغي أن يثبت
المكنة في الحج بدون الراحلة بالقياس على ذلك بل أولى؛ لأن سفر الحج راجلاً غير نادر
حتى صح النذر به، وقد وجد ذلك في حق كثير من الناس فينبغي أن يجب الحج على صحيح
البدن المكتسب، قلنا: في وجوب الصلاة بالقدرة المتوهمه في حق من أدرك جزء يسيراً من
الوقت فائدة؛ لأنه يظهر أثره في حق الحلف وهو القضاء، ولا كذلك الحج؛ لأنه لا يتصور
فيه القضاء؛ لكونه فرض العمر فلا يفوت إلا بفوت المكلف، فاشترط فيه أدنى ما يمكن به
المرء من السفر المعتاد، وذلك بالقدرة على الزاد والراحلة، أو لأنه لو وجب الحج على من
لا يملك الزاد والراحلة لوقع الناس في غاية الحرج وأنه منتف بالنص، بخلاف الصلاة
فإن اعتبار توهم القدرة فيها لا يؤدي إلى الحرج؛ لأن ذلك لظهور أثره في حق الحلف وهو
القضاء لا يعين الأداء، فإن الأداء منه غير مطلوب، وأما في صورة الحج فلا خلف يتنفي
الحرج عند مباشرته، ولا يقال: إذا كان التمكن من أداء الحج ثابتاً بدون الراحلة فاشترطها
دليل على أن وجوب الحج باليسر؛ لاتنا نقول: اليسر في سفر الحج إنما يكون بالخدم والمراكب
والأعوان كما مر، وأما الراحلة فهي أدنى ما يقطع به السفر إذ لا يثبت التمكن بدونها لأنه لا
قدرة على السفر بدون الزاد وبدون راحلة يحمل عليها الزاد ويركبها أحياناً.

قال رحمه الله: (وكذلك لا تسقط صدقة الفطر بهلاك الرأس وذهاب الغنى) إلى
قوله: (بعين النصاب لا بغيره)

أقول: إن صدقة الفطر لا تسقط بهلاك الرأس وذهاب الغنى كما أن الحج لا يسقط
وجوبه بفوت الزاد والراحلة فإن المال إذا هلك بعد وجوب صدقة الفطر أو هلك من

الأتري أنها وجبت بسبب رأس الحر، ولا يقع به الغني، ووجبت الغني بثياب
البذلة، ولا يقع بها اليسر؛ لأنها ليست بنامية، فلم يكن البقاء مفتقراً إلى دوام
شرط الوجوب،

وَجِبَ عَلَيْهِ بَعْدَ وَجوبِ الْأَدَاءِ أَوْ ذَهَبَ الْغِنَى بَعْدَ الْوَجوبِ لَا تَسْقُطُ صَدَقَةُ الْفِطْرِ؛ لِأَنَّهَا
لَمْ تَجِبْ بِصِفَةِ الْيُسْرِ وَإِنَّمَا وَجِبَتْ بِشَرطِ الْقُدْرَةِ الْمُمْكِنَةِ وَقِيَامِ صِفَةِ الْأَهْلِيَّةِ بِسَببِ وَجوبِ
الْغِنَى لِتَصِيرِ الْمُكَلَّفِ أَهْلًا لِلْإِغْنَاءِ بِذَلِكَ، وَالِدَلِيلُ عَلَى أَنَّهَا لَمْ تَجِبْ بِصِفَةِ الْيُسْرِ أَنَّهَا وَجِبَتْ
بِسَبَبِ رَأْسِ الْحَرِّ مِنَ الْأَوْلَادِ الصَّغَارِ وَرَأْسِ أُمِّ الْوَالِدِ وَالْعَبْدِ الْمَدْيُونِ وَلَا يَحْصُلُ بِهِ الْغِنَى؛
لِأَنَّ رَأْسَ الْحَرِّ لَيْسَ بِهَالٍ وَالرَّقُّ فِي أُمِّ الْوَالِدِ نَاقِصٌ لِاسْتِحْقَاقِهَا الْعَتَقَ بِمَوْتِ الْمَوْلَى وَهَذَا لَا
يَجُوزُ بَيْعُهَا، وَالْعَبْدُ الْمَدْيُونُ مَشْغُولٌ بِحَقِّ الْغَيْرِ فَلَا يَقَعُ الْغِنَى بِذَلِكَ بِخِلَافِ الزَّكَاةِ فَإِنَّهَا
لَا تَجِبُ بِرَأْسِ الْحَرِّ لِأَنَّ مَا هُوَ سَبَبٌ لِوَجوبِ الزَّكَاةِ وَهُوَ النَّصَابُ النَّامِي الْحَوِيُّ يَقَعُ بِهِ
الْغِنَى وَمَا هُوَ سَبَبٌ لِوَجوبِ صَدَقَةِ الْفِطْرِ وَهُوَ رَأْسُ يَمُونَهُ وَيَلِي عَلَيْهِ قَدْ لَا يَقَعُ بِهِ الْغِنَى
كَرَأْسِ الْحَرِّ فَذَلِكَ عَلَى أَنَّ الزَّكَاةَ وَجِبَتْ بِصِفَةِ الْيُسْرِ حَيْثُ لَمْ يَجِبْ بِالْغِنَى بِشَيْءٍ آخَرَ
دُونَ صَدَقَةِ الْفِطْرِ لِأَنَّهَا تَجِبُ بِالْغِنَى بِشَيْءٍ آخَرَ فَلَمْ يَكُنْ يُسْرًا وَكَذَا وَجِبَتْ صَدَقَةُ الْفِطْرِ
بِالْغِنَى بِثِيَابِ الْبَذَلَةِ وَهِيَ ثِيَابُ الْجِهَالِ الَّتِي تُلبَسُ فِي الْأَعْيَادِ وَالْجُمُعِ وَتَبْتَدُلُ أَيُّ (١): تَصْرَفُ
وَتُسْتَعْمَلُ، وَبِثِيَابِ الْمِهْنَةِ وَهِيَ الَّتِي تُلبَسُ سَائِرَ الْأَيَّامِ إِذَا كَانَتْ تُسَاوِي مَائَتِي دِرْهَمٍ فَاضِلَةً
عَنِ الْحَاجَةِ (٢)، وَلَا يَقَعُ بِهَا الْيُسْرُ لِأَنَّهَا لَيْسَتْ بِنَامِيَّةٍ فَعَرَفْنَا أَنَّ الشَّرْطَ فِيهَا هُوَ الْقُدْرَةُ الْمُمْكِنَةُ

(١) في ج: أن.

(٢) اعلم أن الغني على مراتب ثلاثة: غني مجرم عليه السؤال، ويجل له أخذ الزكاة، وهو أن يملك قوت يومه
وسر عورته، وكذلك الحكم فيمن كان صحيحاً مكتسباً، وغني مجرم عليه السؤال والأخذ ويوجب
عليه صدقة الفطر والأضحية، وهو أن يملك ما قيمته تصاب فاضلاً عن الحوائج الأصلية من غير أموال
الزكاة كالثياب والأثاث والعقار والبغال والحمير ونحوه. وغني مجرم عليه السؤال والأخذ، ويوجب
عليه صدقة الفطر والأضحية، ويوجب عليه أداء الزكاة، وهو ملك نصاب كامل نام. ينظر الاختيار
لتعليل المختار (١/ ١٢٢).

ولا يلزم أنها لا يجب عند قيام الدين وقت الوجوب؛ لأن الدين يعدم الغنى الذي هو شرط الوجوب، وبه يقع أهلية الإغناء، بخلاف الدين على العبد فإنه لا يمنع؛

والغنى لا القدرة الميسرة، وإذا كان كذلك فلم يكن بقاء صدقة الفطر مفتقراً إلى دوام شرط وجوبها وهو القدرة الممكنة والغنى حتى إذا هلك المال بعد وجوب صدقة الفطر يبقى وجوبها، وكذا إذا هلك من وجب عليه بعد وجوب الأداء يبقى وجوبها كما مر.

والمهن والمهنة الخدمة وقد روي المهن بالكسر وهو عند الأثبات خطأ.

قال الأصمعي: المهنة بفتح الميم، ولا يقال: مهنة بكسر الميم وكان القياس لو قيل مثل جلسة وخدمة إلا أنها جاءت على فعلة واحدة. كذا في الفائق^(١)، وذكر في الصحاح^(٢): المهنة بالفتح الخدمة، وحكى أبو زيد والكسائي المهنة بالكسر وأنكره الأصمعي، والمأهن الخادم.

فإن قيل: إنهما يشترط الغنى ضرورة الأمر بالإغناء بقوله ﷺ: أغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم. فكان ثابتاً اقتضاء وأنه ضروري فيشترط أدناه وهو مقدار ما يتمكن من إغناء الفقير عن المسألة في مثل هذا اليوم وذلك نصف صاع من البر فلا حاجة إلى الزائد عليه وهو النصاب، قلنا: الغنى المعهود في الشرع إنما هو بملك النصاب فينصرف مطلق ذلك إليه، ولأنه لو اعتبر ما قيل لعاد الأمر على موضوعه بالنقض، وهو باطل؛ لأنه وجبت صدقة الفطر إغناء عن المسألة وحيث يصير الدافع محتاجاً إلى المسألة فيلزم وجوب الإغناء عن المسألة على وجه يوجب الافتقار إليها وأنه لا يجوز؛ إذ الدفع إلى نفسه أولى من الدفع إلى غيره؛ لما عرف من الأحكام منها إذا كان مالاً مقداراً من الطعام وهو يحتاج إليه بحيث لو دفعه إلى غيره يموت وغيره أيضاً محتاج إليه لا يجوز الدفع إلى غيره، وكذا الحكم في

(١) ينظر الفائق في غريب الحديث (٣/ ٣٩٤).

(٢) ينظر الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية (٦/ ٢٢٠٩).

لأنه لا يمنع قيام الغنى بهالٍ آخرَ يفضلُ عن حاجته بالغناء مائتي درهم، وبخلاف زكاة التجارة، فإنها تسقطُ بدينِ العبدِ الذي هو للتجارة؛ لأنَّ الزكاةَ يقتضي صفةَ الغنى الكامل بعين النصاب لا بغيره، والله أعلم.

الماء وغيره، فعلمَ أنَّ المُعتبرَ إنما هو الغنى الشرعي ولأنَّهُ ﷺ بعثَ لبيان الشرائع لا لبيان الحقائق، ولا يُقال: إنَّ النبيَّ ﷺ قال: أغنوهُم عن المسألة. وغنى الفقير بالاستغناء عن المسألة فكذلك غنى المعطي فينبغي أن لا يُشترط فيه النصاب، لأننا نقول: إنَّ النبيَّ ﷺ قيدَ جانب الفقير بالغنى عن المسألة فيبقى الغنى في جانب المؤدي مطلقاً فينصرفُ إلى ما عرفَ شرعاً وهو من يملك النصاب.

وُجدَ هذا الكلامُ بعينه بخطِ بعضِ المشايخ^(١) رحمهم الله.

فإن قيل: إنَّ صدقةَ الفطر لا تجبُ عند قيام الدين وقت الوجوب، وذلك دليلٌ على أنها وجبت بالقدرة الميسرة لا بالممكنة؛ لأنها لو وجبت بالممكنة لما كان الدين مانعاً وجوب صدقة الفطر؛ لأنه أمكنَ أداؤها مع الدين، قلنا: لا يلزم ذلك؛ لأنَّ الدينَ يعدمُ الغنى الذي هو شرطٌ لوجوب الصدقة بدليل حلِّ الصدقة له، وبالغنى تحصلُ أهلية الإغناء فهذا لا تجبُ الصدقةُ لا لأنها وجبت بصفة اليسر بخلاف الدين على العبد الذي هو للخدمة بسبب إتلافه مال الغير، فإنه لا يمنع وجوب صدقة الفطر على المولى بسببه بل عليه أن يؤديها عنه وكان ينبغي أن لا تجب صدقة الفطر بسبب العبد المديون كما لا تجبُ الزكاة بسببه، إلا أننا نقول: إنَّ دينَ العبد لا يمنع قيام الغنى بهالٍ آخرَ يفضلُ عن حاجته بالغاء مقدار النصاب وأصلُ المالية غيرُ معتبرٍ فيمن يجبُ عليه الأداء عنه، ولهذا تجبُ عن ولده الحرِّ وكذلك الغنى به غيرُ معتبرٍ فإنه يجبُ الأداء عن المدبرِ وأم الولدِ وإن لم يكن هو غنياً يملكه فيها فكذلك إذا كان مشغولاً بالدين بخلاف ما إذا كان على العبد الذي هو للتجارة دينٌ فإنه تسقط زكاته

(١) هو شيخ الامام السعفاقي. ينظر الكافي شرح البزودي (١ / ٥١٠).

هذا الذي ذكرنا هو في تقسيم صفة الأمر وصفة المأمور به في نفسه، فأما ما يكون صفة قائمة بغيره وهو الوقت فلا بد من ترتيبه على الدرجة الأولى.

عَنْ الْمَوْلَى بِسَبَبِ ذَلِكَ الدِّينِ؛ لِأَنَّ الزَّكَاةَ تَقْتَضِي صِفَةَ الْغِنَى الْكَامِلِ بَعَيْنِ النَّصَابِ لَا بغيره، وَهَذَا تَسْقُطُ الزَّكَاةُ بِهَلَاكِ النَّصَابِ وَإِنْ كَانَ صَاحِبُهُ قَادِرًا عَلَى الْأَدَاءِ بِهَالٍ آخِرٍ / ج: ١٠٩ /
بِخِلَافِ صَدَقَةِ الْفِطْرِ، فَإِنَّهَا لَا تَقْتَضِي الْغِنَى مِمَّا تَجِبُ هِيَ لِأَجْلِهِ فَإِنَّهَا تَجِبُ بِسَبَبِ رَأْسِ الْحَرِّ وَلَا مَالِيَّةَ فِيهِ، فَلَا يَثْبُتُ بِهِ الْغِنَى، وَالْحَاصِلُ أَنَّ الزَّكَاةَ تَجِبُ بِشَيْءٍ يَحْصُلُ بِهِ الْغِنَى وَهُوَ النَّصَابُ فِي حَقِّ زَكَاتِهِ، حَتَّىٰ لَوْ كَانَ لَهُ نَصَابٌ غَنِمَ وَنَصَابٌ ذَهَبَ وَانْتَقَصَ نَصَابُ الذَّهَبِ وَفِي الْغَنَمِ فَضْلٌ عَلَىٰ نَصَابِهِ لَا يَنْجَبِرُ بِذَلِكَ الْفَضْلُ مَا انْتَقَصَ مِنْ نَصَابِ الذَّهَبِ فَلَا تَجِبُ زَكَاتُهُ نَصَابِهِمَا بَلْ تَجِبُ زَكَاتُهُ نَصَابِ الْغَنَمِ لَا غَيْرَ فَكَذَلِكَ هَهُنَا لَمْ تَجِبْ زَكَاتُ الْعَبِيدِ الْمَدْيُونِ وَإِنْ كَانَ هُوَ لِلتِّجَارَةِ لِنَقْصَانِ ذَلِكَ النَّصَابِ بِسَبَبِ دَيْنٍ فِيهِ، وَأَمَّا صَدَقَةُ الْفِطْرِ فَإِنَّهَا تَجِبُ بِشَيْءٍ يَحْصُلُ بِغَيْرِ الْغِنَى وَأَيْضًا الشَّرْطُ فِي صَدَقَةِ الْفِطْرِ أَنْ يُوجَدَ وَصْفُ الْغِنَى بِأَيِّ مَالٍ كَانَ فَلَمَّا وُجِدَ غِنَى صَاحِبِ الْعَبِيدِ الْمَدْيُونِ بِهَالٍ آخِرٍ تَجِبُ عَلَيْهِ صَدَقَةُ فِطْرِهِ لَوْجُودِ السَّبَبِ وَالشَّرْطِ.

قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: (هَذَا الَّذِي ذَكَرْنَا هُوَ تَقْسِيمٌ فِي صِفَةِ حُكْمِ الْأَمْرِ) إِلَىٰ قَوْلِهِ: (عَلَىٰ

الدرجَة الأولى)

أقول: مَا سَبَقَ ذِكْرُهُ فِي الْبَابِ الْمُتَقَدِّمِ الْمُلَقَّبِ بِبَيَانِ صِفَةِ الْحُكْمِ هُوَ تَقْسِيمٌ فِي صِفَةِ حُكْمِ الْأَمْرِ وَهُوَ الْأَدَاءُ وَالْقَضَاءُ؛ لِأَنَّ حُكْمَ الْأَمْرِ الْوَجُوبُ، وَبِالْأَمْرِ يَجِبُ الْأَدَاءُ لَا بِالسَّبَبِ بَلْ بِهِ يَجِبُ أَصْلُ الصَّلَاةِ وَقَدْ تَقَدَّمَ أَنَّ الْقَضَاءَ يَجِبُ بِالسَّبَبِ الَّذِي يَجِبُ بِهِ الْأَدَاءُ فَكَانَ الْأَدَاءُ وَالْقَضَاءُ صِفَتَيْ حُكْمِ الْأَمْرِ، ثُمَّ انْقَسَمَ بَعْدَ ذَلِكَ إِلَىٰ صِفَةِ الْمَأْمُورِ بِهِ فِي نَفْسِهِ مِنَ الْحَسَنِ لِمَعْنَىٰ فِي نَفْسِهِ وَلِمَعْنَىٰ فِي غَيْرِهِ، وَكُلُّ نَوْعٍ مِنْهُمَا انْقَسَمَ إِلَىٰ ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ كَمَا مَرَّ بَيَانُهُ، ثُمَّ الْآنَ يَنْقَسِمُ حُكْمُ الْأَمْرِ إِلَىٰ صِفَةٍ قَائِمَةٍ بِغَيْرِهِ وَهُوَ الْوَقْتُ، فَإِنَّهُ غَيْرُ قَائِمٍ بِحُكْمِ الْأَمْرِ؛ إِذْ كَوْنَ الْعِبَادَةِ مُؤَقَّتًا صِفَةً لِلْمَأْمُورِ بِهِ أَيْضًا؛ لِأَنَّ فِعْلَ الْمَكْلَفِ لَا يُوجَدُ بِدُونِ الْوَقْتِ فَيَكُونُ الْوَقْتُ دَاخِلًا

في حُكْمِ الأمر، لكنّه غير قائم بالمأمور به؛ لِأَنَّهُ يُوجَدُ بِدُونِ فِعْلِ المأمورِ به، بخلافِ الحسَنِ فيما سَبَقَ فَإِنَّه قائمٌ بالمأمورِ به لِيكونَ الحسَنُ الذي هو صِفَتُهُ لَا يوجَدُ بدونه، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلَا بد من ترتيبِ ما يَكُونُ صِفَةً قائمةً بغيره وهو الوَقْتُ عَلَى الدَّرَجَةِ الأولى أَي: عَلَى الترتيبِ السَّابِقِ عَلَى هَذَا، فَإِنَّ الدَّرَجَةَ الأولى كما تَرْتَبَتْ عَلَى نوعينِ أَدَاءٍ وَقَضَاءٍ، وَكُلٌّ مِنْهُمَا إِلَى أَقْسَامٍ وَإِلَى حَسَنِ لَعِينِهِ وَلِغَيْرِهِ، وَكُلٌّ مِنْهُمَا إِلَى أَقْسَامٍ، فَكَذَا هَذَا البَابُ تَرْتَبَ وَانْقَسَمَ إِلَى عِبَادَةِ مُطْلَقَةٍ عَنِ الوَقْتِ وَمُؤَقَّتَةٍ، وَالْمُؤَقَّتَةُ إِلَى ما يَكُونُ الوَقْتُ ظَرْفًا وَمَعْيَارًا وَمُشْكَلا؛ لِأَنَّ هَذَا البَابُ أَيْضًا فِي صِفَةِ حُكْمِ الأَمْرِ وهي المُؤَقَّتَةُ وَغَيْرُ المُؤَقَّتَةِ فَكَانَ البَابانِ مُتَناسِبينِ من حيث اتحادهما فِي صِفَةِ حُكْمِ الأَمْرِ، بِخلافِ البَابِ الثاني؛ لِأَنَّ ذَلِكَ فِي صِفَةِ المأمورِ به وَالْمأمورُ به غَيْرُ الحُكْمِ، فَلِذَلِكَ كَانَ تَرْتِيبُ هَذَا البَابِ بِحَسَبِ تَرْتِيبِ البَابِ الأولِ أَوْلَى من تَرْتِيبِهِ عَلَى حَسَبِ تَرْتِيبِ البَابِ الثاني، وَالدَّلِيلُ عَلَى تَناسِبِ البَابينِ أَنَّ الإِمَامَ / س: ٦٦ / المُحَقِّقَ شَمَسَ الأئِمَّةِ السرخسي رحمه الله أوردَ هَذَا البَابَ قَبيلِ البَابِ الأولِ الَّذِي هو بَيانُ الأَدَاءِ والقَضَاءِ، وَوَصَلَ ذَلِكَ البَابَ بِهَذَا البَابِ لِهَذِهِ المُناسِبَةِ^(١)، وَإِنَّمَا انْقَسَمَ الأَمْرُ إِلَى هَذِهِ القِسْمَةِ لِأَنَّ الأَمْرَ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ أَمْرٍ وَمأمورٍ به وَمأمورٍ وَمأمورٍ فِيهِ، وهو نَوْعانُ زَمَانٍ وَمَكَانٍ، وَذَلِكَ أَنَّ صِغَةَ الأَمْرِ لَا بُدَّ أَنْ تَصْدُرَ عَنِ أَحَدٍ وهو الأَمْرُ وَأَنْ تَصْدُرَ بِإِيجابِ شَيْءٍ؛ لِأَنَّ الأَمْرَ لِلوجوبِ وهو المأمورُ به، وَلَا بُدَّ لِلوجوبِ مِنْ مُكَلَّفٍ لَتَجِبَ عَلَيْهِ وهو المأمورُ، ثُمَّ الأَمْرُ فِعْلٌ لِدخولِهِ تَحْتَ الفِعْلِ وَقَدْ عُرِفَ أَنَّ الزَمَانَ جُزْءٌ مِنَ الفِعْلِ عِنْدَ النَحْوِيِّينَ فَكَانَ الزَمَانُ مُتَحَقِّقًا فِي فِعْلِ الأَمْرِ ضَرُورَةً فَلِهَذَا قُلْنَا: لَا بُدَّ لِلأَمْرِ مِنْ مأمورٍ فِيهِ، أَوْ لِأَنَّ الأَمْرَ لوجوبِ الفِعْلِ عَلَى العَبْدِ، وَفِعْلُ العَبْدِ لَا بُدَّ أَنْ يَقَعَ فِي زَمَانٍ وَمَكَانٍ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلَا بُدَّ أَنْ يَنْقَسِمَ الأَمْرُ فِي حُكْمِ الوَقْتِ؛ إِذِ المأمورِ به يَقَعُ فِي الوَقْتِ فَيَنْقَسِمُ فِي حُكْمِ الوَقْتِ إِلَى مُطْلَقٍ وَمُؤَقَّتٍ.



(١) حيث ذكر في أصوله فصلًا في بيان موجب الأمر في حكم الوقت (١/ ٢٦)، ثم ذكر فصلًا في بيان حكم الواجب بالأمر (١/ ٤٤).

وهذا باب تقسيم المأمور به في حكم الوقت العبادات نوعان، مطلقة وموقتة، أما المطلقة فنوع واحد، وأما الموقتة فأنواع، نوع جعل الوقت ظرفاً للمؤدى شرط للأداء، وسبباً للوجوب، وهو وقت الصلوات،

[أقسام المأمور به في حكم الوقت]

قال رحمه الله: (باب يُقسمُ المأمورُ به في حكم الوقت) إلى قوله (مثل أوقات صيام الكفارات والنذور)

أقول: العبادات نوعان مُطلقة عن الوقت ومُوقتة؛ لأنَّ الأمر من الشارع بأداء العبادات لا يخلو إما أن يكون مُطلقاً عن الوقت أي: يكون المأمور به أداء الفعل نفسه غير مُوقت بوقت دون وقت فيكون المُكلف مأموراً بأداء الواجب، وله ولاية تعيين الوقت بالأداء حتى لو أخرج عن الوقت لا يصير المأمور به قضاء كالأمر بالزكاة والعشر وصدقة الفطر والكفارات، وإما أن يكون مُقيداً بوقت معلوم حتى لا يجوز للمكلف التأخير عنه ولا التقديم عليه، أما المطلقة فنوع واحد كما سبق بيانه لأن التنويع إنما نشأ من كون العبادات مُوقتة، وأما المطلقة فإنتها في جميع الوقت أداء ولا يكون الوقت سبباً لها ولا ظرفاً ولا معياراً ولا شرطاً.

فإن قيل: كيف ذكرتم الأمر بأداء الزكاة من قبيل المُطلق عن الوقت وهو مُوقت أي: مُبين وقته؟ قال ﷺ: لا زكاة في مال حتى يحول^(١). وكذا العشر قال الله تعالى: ﴿وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٤١] وكذا صدقة الفطر مُوقت وجوب أدائها بطلوع الفجر من يوم الفطر، وكذلك الكفارات مُقدرة بشهرين أو ثلاثة أيام، فما معنى الإطلاق عن الوقت بعد ورود هذه التقييدات بالوقت؟ قلنا: ذكر الوقت في الزكاة وأمثالها لبيان أول وقت

(١) سنن ابن ماجه (١ / ٥٧١)، برقم (١٧٩٢) ولفظه: «لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول».

الأثرى أنه يفضل عن الأداء، فكان ظرفاً لا معياراً، والأداء يفوت بفواته فكان شرطاً والأداء يختلف باختلاف صفة الوقت ويفسد التعجيل قبله فكان سبباً،

وجوب الأداء، وفي الكفارات ذكر الشهرين أو ثلاثة أيام لبيان قدر الكفارة في الصيام، لا لتقييد الأداء بوقت، وقيل: المراد بالمطلق عن الوقت المرسل عن بيان آخر الوقت بحيث لا يلزمه القضاء في حال وإن ذكر أول وقت الوجوب؛ لأن الوجوب حادث فلا بد من وجود أول وجوبه، فلم يلزم من فوت أول وقت وجوبه القضاء، وأما المقيّد فعبارة عن بيان أول الوقت وآخره بحيث يلزم عند فوات آخر الوقت القضاء، كوقت الصلاة فإنها مقيّدة بالوقت لقوله ﷺ: الصلاة ما بين هذين الوقتين^(١).

فيلزم عند فوات آخر الوقت القضاء، وكذا الصوم مبيّن أول وقته وآخره ولكن لما كان وقت الصوم معياراً له لم يتوقف القضاء إلى فوت آخر الوقت لاستغراق الوقت جميع فعل الأداء.

ثم ذكر في التقويم وأصول الإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله التذرع المطلق وقضاء رمضان من أنواع المطلق عن الوقت^(٢)، وأما المصنّف رحمه الله فقد ذكرهما والكفارات من أنواع المؤقتة على ما يأتي ذكره في موضعه.

وأما المؤقتة فأنواع ثلاثة ظرف ومعيار ومشكل؛ لأنه إما أن يُعرف كون الوقت موسعاً أو لا، الأول هو الظرف كوقت الصلاة، والثاني إما أن يُعرف كون الوقت مضيقاً أو لا، الأول هو المعيار كوقت الصوم، والثاني هو المشكل كوقت الحج؛ لأنه لم يُعرف توسعه ولا تضيقه فصار مُشكلاً، أما النوع الأول فهو نوع جعل الوقت ظرفاً للمؤدّي وشرطاً للأداء وسبباً للوجوب وهو وقت الصلاة كالظهر مثلاً، وإِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّهُ ظَرْفٌ لِلْمُؤَدِّي؛ لِأَنَّهُ يُفْضَلُ

(١) المطالب العالية بزوائد المسانيد الثانية (٣/ ١٤٠)، برقم (٢٥٠).

(٢) ينظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ٧٠)، أصول السرخسي (١/ ٢٦).

وهذا القسم أربعة أنواعٍ نوعٌ منها ما يُضافُ إلى الجزءِ الأوّلِ، والثاني ما يُضافُ إلى ما يلي ابتداءَ الشروعِ من سائرِ أجزاءِ الوقتِ، ونوعٌ آخرٌ ما يُضافُ إلى الجزءِ الناقصِ عندَ ضيقِ الوقتِ وفسادهِ،

عَن أداءِ المفروضِ وَلَا يلزَمُ استغراقُ الوقتِ بالأداءِ، فإنه يصحُّ الأداءُ في أي: جُزءِ اختارَه المُكلَّفُ مِن أجزاءِ الوقتِ وَلَا يتقدَّرُ به الفعلُ فيكونُ ظرفاً محضاً لا معياراً، وقوله: «محضاً» وقعَ صفةً لـ «ظرفاً» احترازاً عَن المعيارِ فإنه ظَرْفٌ أيضاً مِن جهةِ أَنَّ المؤدَّى يَقَعُ فيه لكنه لَا يفضُلُ عَن المؤدَّى فلم يكنَ ظَرْفاً محضاً، فخرَجَ المعيارُ بهذا الوصفِ وسيأتي بيانُ المعيارِ، وَإِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّ الوقتَ شرطٌ للأداءِ؛ لِأَنَّ الأداءَ يفوتُ بفوتِ الوقتِ مَعَ وجودِ السببِ ويُحقِّقُ الأركانَ فعرَفْنَا بِذَلِكَ أَنَّ فوتَ الأداءِ باعتبارِ فوتِ شرطه وهو الوقتُ فَكَانَ الوقتُ شرطاً للأداءِ، ثُمَّ بَيَّنَّ الظرفَ والشرطَ مُغايرةً ظاهرةً؛ إِذْ رُبَّ شَيْءٍ يَكُونُ ظَرْفاً لشيءٍ وَلَا يَكُونُ شرطاً له كالوعاءِ فإنه ظَرْفٌ لما فيه وَلَيْسَ شرطاً له؛ لكونِ مَا فيه يوجدُ بِدُونِ هَذَا الظرفِ؛ فلهذا قَالَ رحمه الله: «ظرفاً للمؤدَّى وشرطاً للأداءِ» ولم يقتصرِ عَلَى ذِكْرِ كونه ظرفاً وَإِنْ كَانَتِ الظروفُ كالمحالِّ والمحالِّ شروطاً؛ لجوازِ انفكاكِ أَحَدِهِمَا عَن الآخرِ كما مثلناه، أَوْ لِأَنَّ قَوْلَهُ: «شرطاً للأداءِ» تعرَّضَ لجانِبِ الفعلِ، وقوله: «ظرفاً للمؤدَّى» تعرَّضَ لجانِبِ المفعولِ والمؤدَّى غيرُ الأداءِ ضرورةً فَلَا يلزَمُ مِن كونِ الشيءِ شرطاً لشيءٍ كونه ظرفاً له، وَإِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّ الوقتَ سببٌ للواجبِ لِأَنَّ الأداءَ يَخْتَلِفُ باختلافِ صِفَةِ الوقتِ بِمعنى أن الوقتَ إِذَا كَانَ صحيحاً تَجِبُ الصَّلَاةُ كاملةً فَلَا تتأدَّى فِي الوقتِ الناقصِ كآخرِ وقتِ العصرِ، وَإِذَا كَانَ ناقصاً تَجِبُ الصَّلَاةُ ناقصةً؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ المُسبَبَ إِنَّمَا يَثْبُتُ حَسَبَ سَبَبِهِ لكونه نَتِيجَتَهُ كما فِي الحِسِّيَّاتِ، فَإِنَّ الضربَ الشديدَ يوجبُ الألمَ الشديدَ، والضربَ الضعيفَ يوجبُ الألمَ كَذَلِكَ، وَكَذَا فِي الشرعيَّاتِ فَإِنَّ البيعَ الصحيحَ يُفيدُ الملكَ بوصفِ الحِلِّ والبيعَ الفاسدَ يُفيدُ الملكَ لَا بوصفِ الحِلِّ وَيَخْتَلِفُ لِذَلِكَ المَحَلِّ فِي حَقِّ الأحكامِ مِن لزومِ البيعِ وحِلِّ وطءِ الأُمَّةِ المُشْتَرَاةِ وثبوتِ الشُّفْعَةِ وَعَدَمِ ذَلِكَ، وَذَلِكَ دَلِيلُ السَّبَبِيَّةِ، وَكَذَا الأداءُ يَفْسُدُ بالتعجيلِ قَبْلَ

والنوع الرابع ما يُضاف إلى جملة الوقت، ودلالة كون الوقت سبباً نذكره في موضعه إن شاء الله تعالى، والقسم الثاني من المؤقتة ما جعل الوقت معياراً له وسبباً لوجوبه، وذلك مثل شهر رمضان،

الوقت كتعجيل سائر المسببات قبل وجود أسبابها وفساد الواجب بالتعجيل أمانة السببية. فإن قيل: إن أثر الوقت في نفس الوجوب لا في الأداء من حيث / ج: ١١٠ / [...] (١) الكمال والنقصان، باختلاف الأداء حينئذ باختلاف صفة الوقت لا يدل على كون الوقت سبباً، قلنا: إن المكلف لما خرج بالأداء الناقص عن عهدة الواجب علم أن الوجوب صار ناقصاً بنقصان الوقت ألا ترى أنه لو قال: علي أن أعتق هذه الرقبة وهي زمني أو عمياء فأعتقها خرج عن عهدة نذره؛ لأنه أداها كما أوجبها فعلم أن الخروج بالناقص إنما كان لنقصان في السبب، وإذا كان كذلك كان ذلك دليلاً على كون الوقت سبباً.

فإن قيل: إن الوقت لا يصلح أن يكون سبباً إذ ليس هو إلا [زماناً] (٢) يتقضي، وليس في ذلك معنى يصير به سبباً لوجوب العبادات، بخلاف أسباب العقوبات فإنها جنيات فيصلح أن يكون أسباباً لها، قلنا: إن الوقت ليس بسبب حقيقة، بل السبب على التحقيق تابع نعم الله تعالى على المكلفين في كل وقت، وذلك يصلح أن يكون سبباً لوجوب الشكر شرعاً وعقلاً، ولما كانت النعم مترادفة في جميع الأوقات جعل الوقت الذي هو محل حدوث النعم فيه وظرفها سبباً للوجوب إقامة له مقام النعم، يؤيد ذلك ما نقل عن المحققين أنهم قالوا: سبب وجوب الحج كون العبد مُنعماً عليه؛ لأن النعمة تُناسب الشكر، وأما البيت فهو محل لأداء الشكر، والمحل شرط، والحكم يُضاف إلى السبب دون الشرط وإضافته إلى الشرط مجاز.

(١) ما بين المعقوفتين في ج: من حيث. وهو تكرر.

(٢) ما بين المعقوفتين في النسختين: زمان.

والقسم الثالث ما جعل الوقت معياراً له، ولم يجعل سبباً مثل أوقات صيام الكفارة والنذور،

وقال الإمام بدر الدين الكردي رحمه الله: السبب هو البقاء إلى وقت آخر، والوقت ظرف لهذا البقاء فأضيف إلى الوقت مجازاً.

فإن قيل: لا فائدة في قوله رحمه الله: «ويفسد بالتعجيل قبله»؛ لأن هذا الحكم مشترك بين السبب والشرط؛ إذ التعجيل كما يفسد قبل السبب كذلك يفسد قبل الشرط كالصلاة قبل الطهارة وغيرها، قلنا: لا نسلم عدم الفائدة فيه، فإن فيه فوائد، الأولى هي التأكيد فإن في قوله: «يختلف باختلاف صفة الوقت» عموماً فيصلح أن يؤكد بقوله: «ويفسد بالتعجيل قبله». كذا قاله مولانا حميد الدين الضريير رحمه الله^(١).

والمراد هو التأكيد من حيث المعنى لغة لا نحواً، فإن العاطف مانع من حمله على التأكيد بحسب النحو، نعم إنما يرد ما قبل لو كان قوله: «ويفسد بالتعجيل قبله» ابتداءً لدليل، وليس كذلك.

الثانية هو أنه لما امتاز وقت الصلاة بقوله: «ويختلف باختلاف صفة الوقت» عن الشرط فإن المشروط لا يتغير بتغير الشرط وامتاز بقوله: «ويفسد بالتعجيل قبله» عن الظرف فإنه لو أدى في أي جزء من أجزاء الوقت يكون مؤدياً ولا يقيد بقبل ولا بعد ثبت له معنى سواهما وهو السببية، كدليل التخصيص فإنه لما شابه النسخ والاستثناء ثبت له شأن خلاف شأنها وهو التعليل وليس ذلك ثابتاً لهما، فإنهما لا يعللان وإذا كان كذلك كان لقوله: «ويفسد بالتعجيل قبله» ما سبق من الفائدة وهي امتياز وقت الصلاة عن الظرف.

الثالثة أن مثل لزوم الفساد في التعجيل قبل السبب لا يوجد في الشرط، فكم من شرط

(١) ينظر فوائد التزويدي (١/٣٨٤)

يَصْحُ الْحُكْمُ قَبْلَ وَجُودِهِ كَصِحَّةِ أَدَاءِ الزَّكَاةِ قَبْلَ حَوْلَانِ الْحَوْلِ وَكَصِدْقَةِ الْفِطْرِ قَبْلَ الْفِطْرِ وَحَجِّ الْبَيْتِ قَبْلَ اسْتِطَاعَتِهِ بِالزَّادِ وَالرَّاحِلَةِ، وَلَا تُوجَدُ صِحَّةُ حُكْمٍ مَا قَبْلَ السَّبَبِ؛ إِذِ السَّبَبُ بِمَنْزِلَةِ الْمَوْجِدِ لِلْحُكْمِ بِاعْتِبَارِ الْإِيجَابِ بِإِذْنِ الشَّرْعِ، وَلَا وَجُودَ لِلْمَوْجُودِ بِدُونِ الْمَوْجِدِ، وَإِلَّا يَلْزَمُ تَعْطِيلُ الصَّانِعِ وَهُوَ كُفْرٌ.

ثُمَّ هَذَا الْقِسْمُ مِنَ الْمُؤَقَّتَةِ وَهُوَ مَا سَبَقَ فِي قَوْلِهِ: «نَوْعٌ جُعِلَ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْمُؤَدَّى وَشَرْطًا لِلأَدَاءِ وَسَبَبًا لِلْوُجُوبِ وَهُوَ وَقْتُ الصَّلَاةِ» يَتَنَوَّعُ أَرْبَعَةَ أَنْوَاعٍ، نَوْعٌ مِنْهَا هُوَ الَّذِي تُضَافُ فِيهِ السَّبَبِيَّةُ إِلَى الْجُزْءِ الْأَوَّلِ عَلَى عَرْضِيَّةِ الْإِنْتِقَالِ لَا عَلَى الْقَرَارِ بِخِلَافِ الْجُزْءِ الْأَخِيرِ مِنَ الْوَقْتِ وَذَلِكَ لِإِعْدَمِ مَا يُزَاهِمُهُ فَكَانَ أَوْلَى بِالسَّبَبِيَّةِ، وَلِهَذَا إِذَا أَدَّى الصَّلَاةَ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ يَخْرُجُ عَنْ عَهْدَتِهَا.

وَالنَّوْعُ الثَّانِي مِنْهَا هُوَ مَا تُضَافُ السَّبَبِيَّةُ فِيهِ إِلَى مَا يَلِي ابْتِدَاءَ الشَّرْعِ مِنْ أَجْزَاءِ الْوَقْتِ بِطَرِيقِ انْتِقَالِ السَّبَبِيَّةِ / س: ٦٧ / مِنْ الْجُزْءِ الْأَوَّلِ إِلَى الثَّانِي عَلَى مَا سَيَأْتِي تَقْرِيرُهُ، وَإِنَّمَا يُضَافُ إِلَى ذَلِكَ لِكَوْنِهِ أَقْرَبَ إِلَى الْمَقْصُودِ.

وَالنَّوْعُ الثَّلَاثُ مِنْهَا مَا تُضَافُ السَّبَبِيَّةُ إِلَى الْجُزْءِ النَّاقِصِ، وَذَلِكَ عِنْدَ ضَيْقِ الْوَقْتِ وَفَسَادِهِ كَأَخْرِ وَقْتِ الْعَصْرِ وَهُوَ الْجُزْءُ الَّذِي يَتَعَيَّنُ فِيهِ السَّبَبِيَّةُ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَبْقَ بَعْدَهُ مِنْ أَجْزَاءِ الْوَقْتِ مَا يَحْتَمِلُ انْتِقَالَ السَّبَبِيَّةِ.

وَالنَّوْعُ الرَّابِعُ مِنْهَا مَا تُضَافُ السَّبَبِيَّةُ إِلَى جُمْلَةِ الْوَقْتِ وَذَلِكَ عِنْدَ خُلُوقِ الْوَقْتِ عَنِ الأَدَاءِ. وَالنَّوْعُ الثَّانِي مِنَ الْمُؤَقَّتَةِ مَا جُعِلَ الْوَقْتُ مَعْيَارًا لَهُ وَسَبَبًا لَوْجُوبِهِ كَشَهْرِ رَمَضَانَ، وَالْمُرَادُ مِنَ الْمَعْيَارِ هُوَ الْوَقْتُ الَّذِي يَسْتَغْرَقُهُ الْمَحَلُّ وَيَتَقَدَّرُ بِهِ فَيَطْوُلُ بِطَوْلِ الْوَقْتِ وَيَقْصُرُ بِقِصْرِهِ فَكَانَ الْوَقْتُ مُثْبِتًا قَدْرَ الْفِعْلِ كَالْكَيْلِ لِلْمَكِيلَاتِ فَإِنَّهُ بِكَبْرِ الْمَكِيلِ يَكْبُرُ الْكَيْلُ وَيَقَلُّ بِصَغْرِهِ وَيَسْتَغْرَقُهُ الْكَيْلُ، فَكَانَ الْكَيْلُ مُثْبِتًا قَدْرَ الْمَكِيلِ وَذَلِكَ هُوَ وَقْتُ الصَّوْمِ فَإِنَّ الصَّوْمَ الشَّرْعِيَّ لَا يَثْبُتُ مِقْدَارُهُ الَّذِي يَتِمُّ عِبَادَةٌ إِلَّا بِوَقْتِهِ وَهُوَ الْيَوْمُ، وَإِنَّهُ لَا يَفْضَلُ عَنِ الصَّوْمِ بِخِلَافِ وَقْتِ الصَّلَاةِ، فَإِنَّهُ يَفْضَلُ عَنِ أَدَاءِ الصَّلَاةِ وَلَا أَثَرَ لَهُ فِي تَقْدِيرِهَا بِوَجْهِ؛ لِأَنَّهَا لَا تَثْبُتُ

والأصل في أنواع القسم الأول من المؤقتة أن الوقت لما جعل سبباً لوجوبها
وظرفاً لأدائها لم يستقم أن يكون كل الوقت سبباً؛ لأن ذلك يوجب تأخير الأداء
عن وقته أو تقديمه على سببه،

بالوقت وإنما ثبتت أركانها المعلومة التي تنشأ من الفاعل، فلم يكن الوقت مثبتاً قدرها فلا
يكون الوقت معياراً لها، ونظير الصوم من المعاملات ذكر اليوم في إجارة الرجل نفسه يوماً
بعمل من الأعمال فإن اليوم معيار له؛ إذ العقد وقع على منافع يومه ذلك، والمنافع لا يمكن
معرفة قدرها بالإشارة بل بزمان يذكر في العقد على وجه الصحة فلا تصح إجارة نفسه من
آخر ما لم تنقض الإجارة السابقة لما أنه أجيرٌ وخد^(١)، واستغرق اليوم الإجارة السابقة،
ونظير الصلاة منها رجل أجر نفسه ليخيط هذا الثوب قميصاً بدرهم اليوم، فإن اليوم ليس
بمعيار؛ إذ العمل الذي يجعل الثوب قميصاً مما يعلم قدره فلم يصر الوقت معياراً بل بياناً
لطلب الأداء فيه^(٢)، فلو أجر نفسه بعد ذلك من آخر تصح الإجارتان جميعاً؛ لأن العمل
استحق عليه في الذمة لا اتصال له بالوقت.

والتوع الثالث منها ما جعل الوقت معياراً له لا سبباً كأوقات صيام الكفارات والتذوير
فإن الوقت فيها معيار لا سبب؛ إذ السبب في الكفارة هو جنائية الإفساد، وفي التذير هو قول
الرجل: لله عليّ كذا.

قال رحمه الله: (والأصل في أنواع القسم الأول من المؤقتة) إلى قوله: (خلافاً للشافعي
رحمه الله)

(١) الأجير نوعان: مشترك، وخاص، فالمشترك: الذي يتقبل الأعمال من الناس كالصباغ والقصار ونحوهما،
وله أن يعمل لهم جميعاً وليس لمن استأجره أن يمنعه عن العمل لغيره، والخاص: ويسمى أجير الوحد،
وهو الذي يعمل للواحد مدة معلومة، وليس له أن يعمل لغير من استأجره. وأحكامها تختلف في بعض
الأشياء وتتفق في البعض. ينظر تحفة الفقهاء (٢/ ٣٥٢).

(٢) ينظر تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ٦٨).

فوجب أن يجعل بعضه سبباً وهو ما يسبق الأداء حتى يقع الأداء بعد سببه،
وليس بعد الكل جزءاً مقدرٌ فوجب الاقتصاد على الأدنى،

أقول: إذا ثبت أن الوقت ظرفٌ للمؤدى وشرطٌ للأداء وسببٌ للوجوب في الأنواع
الأربعة المذكورة للقسم الأول من المؤقتة نقول: لم يستقم أن يكون كل الوقت سبباً؛ لأنَّ
كون كل الوقت سبباً يوجب تأخير الأداء عن وقته إن أدي بعد ذهاب الوقت رعايةً لجانب
السبب إذ لا يتحقق المسبب ما لم يتحقق سببه بتمامه لما أن المراد من السبب هنا العلة في حق
العباد فما لم يوجد العلة لا يوجد حكمها، وتماث السبب إنَّما يكون بعد مضي مجموع الوقت
إذا جعل الكل سبباً، وعلى هذا التقدير يكون قضاء لا أداء؛ لكون المؤدى وقع خارج الوقت
ولأنَّ الوقت كما هو سبب كذلك هو شرط، والمشروط لا يتحقق عند فوات الشرط، فلا
يتحقق الأداء حينئذٍ وتبطل جهة الظرفية في الوقت على هذا وإنه باطل، أو يوجب تقديم
الأداء على سببه إن أدي في الوقت رعايةً لجانب الظرف حتى يقع الأداء في الوقت وإنه
يؤدي إلى تقديم الحكم على بعض السبب وإنه باطل؛ لأنَّ بعض السبب ليس بسبب كلفظ:
أنت طالق، فلا يتعلق به شيء من الحكم فكان وجوده كعدمه وحينئذٍ يكون فيه فسادان:
تقديم الحكم على السبب وإلغاء جانب الظرفية، وكذلك إن أدي قبل الوقت لأنه يكون
تقديماً على السبب مع الفساد الثاني وهو إلغاء جانب الظرفية.

والحاصل أنه لو روعي في ذلك جهة السببية للزم تأخير الأداء عن وقته وإنه فاسد، ولو
روعي فيه جهة الظرفية حتى يحصل الأداء في الوقت للزم تقديم الحكم على السبب وإنه
فاسد أيضاً، وإنَّما نشأ هذان الفسادان باعتبار جعل كل الوقت سبباً، وما يؤدي إلى الفساد
فهو فاسد، وإذا كان كذلك لم يجعل كل الوقت سبباً ووجب أن يجعل بعضه سبباً للضرورة
الداعية إليه، وذلك البعض هو ما يسبق الأداء ليقع الأداء بعد سببه، وإذا بطل أن يكون كل
الوقت سبباً وليس بعد كل الوقت جزءاً مقدرٌ اعتبره الشارع كالنصف والرابع والثلث ونحو
ذلك حتى تنتقل السببية إليه بدليل جواز الأداء قبل مضي النصف أو الربع أو غير ذلك

ولهذا قالوا في الكافر إذا أدرك الجزء الأخير بعد ما أسلم لزمه فرض الوقت وقد قال محمد رحمه الله في نواذر الصلاة في مسألة الحائض إذا طهرت وأيامها عشرة أن الصلاة تلزمها إذا أدرك شيئاً من الوقت قليلاً كان ذلك أو كثيراً وإذا ثبت هذا كان الجزء السابق أولى أن يجعل سبباً لعدم ما يُزاحمه،

فوجب الاقتصار على الأدنى وهو القول بسبب أدنى جزء من الوقت؛ لأنه المراد بكل حال مع صلاحه للسببية ولا دليل على الزائد على أدنى الجزء ليتعين / ج: ١١١ / ذلك للسببية، ولهذا جاز الأداء بعد مضي جزء من الوقت وإن قل ذلك الجزء، ولهذا أي: ولأجل أن أدنى جزء من الوقت سبب قال علماؤنا رحمه الله عليهم في الكافر إذا أدرك الجزء الأخير من الوقت بعد ما أسلم لزمه فرض الوقت^(١). وقال محمد بن الحسن رحمه الله في نواذر الصلاة في مسألة الحائض إذا طهرت وأيامها عشرة إن الصلاة تلزمها إذا أدركت شيئاً من الوقت قليلاً كان ذلك المدرك أو كثيراً^(٢). وهذا دليل على أن السبب هو جزء من الوقت.

ولا يشترط في ذلك قدرتها على أن تغتسل وتُدرك شيئاً من الوقت بخلاف ما إذا كانت أيامها دون العشرة وانقطع الدم عنها وأدركت شيئاً من الوقت إن أدركته بعد القدرة على الاغتسال تجب صلاة ذلك الوقت عليها وإلا فلا، وهذه الفائدة قيّد رحمه الله بقوله: «وأيامها عشرة».

فإن قيل: ما فائدة ذكر قوله: «وظرفاً لأدائها» ههنا مع أن مراد المصنف رحمه الله من هذا التقرير بيان أن الجزء من الوقت سبب لوجوب الصلاة لا كُـلُّ الوقت وهو يحصل بقوله: «أن الوقت لما جعل سبباً لوجوبها لم يستقم أن يكون كُـلُّ الوقت سبباً»؟ قلنا: فائدته هي أن وجوب الاقتصار على الأدنى الأجزاء من آخر الوقت للسببية إنما نشأ من كون الوقت

(١) ينظر: أصول السرخسي (١ / ٣٤)، تحفة الفقهاء (١ / ٢٣٣)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (١ / ٩٦).

(٢) وقال زفر: لا يلزمهم. ينظر أصول السرخسي (١ / ٦٧)، تحفة الفقهاء (١ / ٢٣٣).

(٢) ينظر: أصول السرخسي (١ / ٣٤)، المبسوط للسرخسي (٢ / ١٥).

وبدليل أن الأداء بعد الجزء الأول صحيحٌ ولو لا أنه سببٌ لما صحَّ، ولما صار الجزء الأول سبباً أفاد الوجوب بنفسه وأفاد صحة الأداء لكنه لم يوجب الأداء للحال؛

ظرفاً أيضاً^(١) للصلاة إذ لو لم يُراع فيه جانبُ الظرفية لوجب أن يُقال: وجوب الصلاة على المكلف إنما يتحقق بعد وجود الوقت بتمامه، كما هو الأصل في سائر الأسباب وهو في حالة القضاء فلم يبق الوقت حينئذٍ ظرفاً للأداء.

فإن قيل: فعلى هذا ينبغي أن يذكر أن الوقت شرطٌ للأداء أيضاً كما ذكر قبل ذلك، قلنا: أغنى عن ذكره ذكرُ الظرف؛ فإن كلاً منهما يقتضي أن يوجد المؤدَّى في الوقت.

وإذا ثبت أن السبب جزءٌ من الوقت كان الجزء السابق أولى بالسببية من غيره؛ لأنه ساوى غيره من الأجزاء في الصلاحية للسببية وترجَّح بالسبق لعدم ما يُزاحمه وقت وجوده، ولأن الأداء بعد الجزء الأول صحيحٌ بلا خلاف، ولو لا أنه سببٌ لما صحَّ الأداء، ولما صار الجزء سبباً أفاد الوجوب أي: نفس الوجوب وهو ثبوت فعلٍ سُمي صلاةً في ذمته حقاً لله تعالى غير الأداء الذي هو التسليم إلى الله تعالى إعمالاً للسبب، وأفاد الجزء الأول ذلك بنفسه من غير انضمام جزءٍ آخر من الوقت إليه كالجزء الثاني والثالث مثلاً أو من غير أن يبقى ذلك موقوفاً إلى آخر الوقت كما قيل على ما سيأتي، وأفاد الجزء الأول من الوقت صحة الأداء عملاً بنفس الوجوب لكنه لا يوجب الأداء في الحال عندنا؛ لأن وجوب الحقوق الشرعية على المكلف جبرٌ من الله تعالى لا اختيار للعبد فيه؛ لأن أصل الوجوب لانشغال الذمة به لا لكون الفعل به مُراداً، وإذا لم يكن الفعل به مُراداً لا يجب الأداء حال وجود نفس الوجوب إجمالاً وتفصيلاً، أما إجمالاً فلو وجب على النائم والمغمى عليه والمجنون إذا انقطع الإغماء والمجنون دون يومٍ وليلةٍ ولا يجب الأداء عليهم بالإجماع؛ لأن وجوب الأداء مُفتقرٌ إلى القدرة على الفعل ولا قدرة لهؤلاء ولا فهم، وخطابٌ من لا يفهم بالأداء قبيحٌ،

(١) أيضاً: ساقطة من س.

لأن الوجوب جبرٌ من الله تعالى بلا اختيارٍ من العبد ثم ليس من ضرورة
الوجوب تعجيلُ الأداء بل الأداء مترخٍ إلى الطلب، كضمن المبيع ومهر النكاح
يجان بالعقد ووجوبُ الأداء يتأخرُ إلى المطالبة وهو الخطابُ،

وهذا في الحقيقة استدلالٌ بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم؛ لأنَّ لازمَ وجوبِ الأداء هو
ثبوتُ القدرة للمُكلَّفِ على تحصيلِ ما أمر به وانتفت هذه القدرة حالَ وجودِ نفسِ الوجوبِ
فانتفى الملزومُ وهو وجوبُ الأداء، وأما تفصيلاً فلأنَّ نفسَ الوجوبِ لشغلِ الذمة كما مرَّ
ووجوبُ الأداء لتفريغها، وتفريغها يستدعي ثبوتَ شغلها إذ تفرغ ما ليس بمشغولٍ محالٌ،
فالخطابُ بتفريغِ الذمة حالَ شغلها محالٌ، كالرفعِ يقتضي سابقاً الوضعِ فالرفعُ حالة الوضعِ
يكونُ محالاً لا محالة.

وهذا قلنا فيمن قال لامرأته: أنت طالق مع نكاحك، ثم تزوجها لم تطلق؛ لأنَّ الطلاقَ
رفعُ القيِّدِ، والنكاحُ إثباته، ورفعُ القيِّدِ حالَ ثبوتِ القيِّدِ محالٌ بل الرفعُ إنما يصحُّ حالَ بقاءِ
القيِّدِ فكذلك ههنا الخطابُ بتفريغِ الذمة إنما يصحُّ في حالِ بقاءِ الشغلِ لا في حالِ ابتداءِ
الشغلِ وحالَ وجودِ نفسِ السببِ حالَ ابتداءِ شغلِ الذمة، فلا يجوزُ تفريغها، فثبت أنَّ نفسَ
الوجوبِ لا يستلزمُ وجوبَ الأداء وإثباتها يتغايران فلا وجهَ لإنكارِ ذلك، والقولُ بأنه لا
فصلَ بين نفسِ الوجوبِ ووجوبِ الأداء في الواجباتِ البدنية، ولما كانَ وجوبُ الأداء
لطلبِ ما عليه بالسببِ والطلبُ من العاجزِ محالٌ استدعى ذلكَ كونَ المطلوبِ قادراً، ونفسُ
الوجوبِ لما كانَ لشغلِ الذمة لا لكونِ الفعلِ به مُراداً على ما سبقَ لا يقتضي قدرة؛ لأنَّ القدرةَ
إنما يحتاجُ إليها لتحصيلِ الفعلِ، وليسَ في نفسِ الوجوبِ لزومُ الفعلِ بدليلِ أن ابنَ يومِ أهلٍ
لنفسِ الوجوبِ حتى إذا انقلبَ على مالِ إنسانٍ فأتلفه يجبُ ضمانه عليه، وكذا لو زوجَ وليَّ
له امرأةً يجبُ نفقتها عليه وليسَ بأهلٍ للزومِ الفعلِ^(١)، واستحالَ أن ما يستدعي القدرة عينُ

(١) ينظر: الكافي شرح البيزودي (١/ ٥٢٥)، البناية شرح الهداية (١١/ ٧٨).

فأما الوجوبُ فبالإيجابِ لصحة سببه لا بالخطاب، ولهذا كانت الاستطاعةُ مقارنةً للفعلِ وهو كثوبٌ هبَّت به الريحُ في دارِ إنسانٍ لا يجبُ عليه تسليمُهُ إلا بالطلبِ،

مَا لَا يَسْتَدْعِيهَا، فَعَلِمَ مِنْ ذَلِكَ أَنَّهُ لَيْسَ مِنْ ضَرُورَةِ نَفْسِ الْوَجُوبِ تَعْجِيلُ وَجُوبِ الْأَدَاءِ لِمَا يَثْبُتُ مِنْ انفصالِ نَفْسِ الْوَجُوبِ عَنِ وَجُوبِ الْأَدَاءِ، بَلْ وَجُوبُ الْأَدَاءِ مُتَرَاخٍ إِلَى الطَّلَبِ كَثَمَنِ الْمَبِيعِ وَمَهْرِ النِّكَاحِ فَإِنَّهَا يَجِبَانِ بِالْعَقْدِ وَيَتَأَخَّرُ وَجُوبُ الْأَدَاءِ إِلَى زَمَانِ الْمَطَالِبَةِ وَهُوَ زَمَانُ الْخَطَابِ، أَلَا تَرَى أَنَّ الثَّمَنَ وَالْمَهْرَ يَثْبُتَانِ فِي ذِمَّةِ ابْنِ يَوْمٍ وَلَا لَزُومَ عَلَيْهِ وَلَا خَطَابَ وَلَا لَزُومَ عَلَى نَائِبِهِ فِي الْحَالِ. كَذَا قَالَ مَوْلَانَا حَمِيدُ الدِّينِ الضَّرِيرِ رَحِمَهُ اللَّهُ (١).

وأما الوجوبُ فبالإيجابِ أي: الوجوبُ حكم إيجابِ الله تعالى. كذا في التقويم (٢).

وَذَلِكَ لِصِحَّةِ سَبَبِهِ لَا بِالْخَطَابِ؛ لِمَا تَقَرَّرَ أَنَّ نَفْسَ الْوَجُوبِ لَا يَثْبُتُ بِالْخَطَابِ لَكِنَّ الْإِيجَابَ غَيْبٌ عَنَا فَجَعَلَ الْوَقْتَ إِمَارَةً لَهُ تَحْقِيقًا لِلْيُسْرِ وَدَفْعًا لِلْعُسْرِ.

قَالَ الْإِمَامُ بَدْرُ الدِّينِ الْكُرْدِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: نَفْسُ الْوَجُوبِ بِالسَّبَبِ، وَوَجُوبُ الْأَدَاءِ بِالْخَطَابِ، وَوَجُودُ الْأَدَاءِ بِالْإِسْتِطَاعَةِ وَكَيْسَ الْمَقْصُودَ وَجُودَ الْأَدَاءِ عِنْدَ أَهْلِ السُّنَّةِ / س: ٦٨ / بَلْ كَوْنُهُ مُبْتَلَى بَيْنَ أَنْ يُطِيعَ فَيُثَابَ وَبَيْنَ أَنْ يَعْصِيَ فَيُعَاقَبَ، فَلَمْ تَكُنِ الْقُدْرَةُ شَرْطًا لَكَوْنِ الْفِعْلِ مُسْتَحَقًّا عَلَيْهِ بَلْ هِيَ عِلَّةٌ لَوْجُودِ الْفِعْلِ عِنْدَ اخْتِيَارِ الْمُكَلَّفِ الطَّاعَةَ.

قوله: «وَهَذَا كَانَتْ الْإِسْتِطَاعَةُ مَقَارَنَةً لِلْفِعْلِ» يَتَّصِلُ بِقَوْلِهِ: «ثُمَّ لَيْسَ مِنْ ضَرُورَةِ الْوَجُوبِ تَعْجِيلُ الْأَدَاءِ» لِأَنَّ الْإِسْتِطَاعَةَ مَقَارَنَةً لِلْفِعْلِ، فَلَوْ كَانَ نَفْسُ الْوَجُوبِ يُوجِبُ تَعْجِيلَ الْأَدَاءِ لَكَانَتْ الْإِسْتِطَاعَةُ مَقَارَنَةً لِنَفْسِ الْوَجُوبِ، ثُمَّ وَجُوبُ الْأَدَاءِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ لَا يَجِبُ إِلَّا بِالطَّلَبِ مِثْلَ ثَوْبٍ هَبَّتْ بِهِ الرِّيحُ فَأَلْقَتْهُ فِي دَارِ إِنْسَانٍ أَوْ فِي حَجْرِهِ فَإِنَّهُ لَا يَجِبُ عَلَى ذَلِكَ الْإِنْسَانِ تَسْلِيمُ الثَّوْبِ إِلَى صَاحِبِهِ إِلَّا بِالطَّلَبِ؛ لِأَنَّ حُصُولَهُ فِي دَارِهِ أَوْ حَجْرِهِ

(١) ينظر فوائد البرزوي (١/٣٨٨).

(٢) تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ٤١٨).

وفي مسألتنا لم يوجد المطالبة بدلالة أن الشرع خيرته في وقت الأداء فلا يلزمه الأداء إلا أن يسقط خياره بضيق الوقت،

كَانَ بغير صنعه^(١)، فَكَذَلِكَ ههنا الوجوبُ بسببه كَانَ جبراً لآ صِنَعٍ لِلْعَبْدِ فِيهِ، وَإِنَّمَا يَلْزَمُهُ أداء الواجبِ عند طلبِ مَنْ له الحقُّ، وَفِي مَسَائِلِنَا وهي وجوبُ الأداءِ لَمْ تَوْجَدْ الْمَطْلَبَةَ مِنَ الْمُكَلَّفِ عَلَى وَجْهِ يَنْقَطِعُ خِيَارُهُ؛ إِذِ الْمَطْلَبَةُ إِنَّمَا تَتَحَقَّقُ فِي آخِرِ الْوَقْتِ لَا قَبْلَهُ، بِدَلِيلِ أَنَّ الشَّرْعَ خَيْرَهُ بَيْنَ التَّرْكِ وَالْأَدَاءِ مَا دَامَ فِي الْوَقْتِ سَعَةً، فَإِنَّهُ إِنْ شَاءَ أَدَّى فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ أَوْ وَسْطِهِ أَوْ آخِرِهِ وَالتَّخْيِيرُ يُتَنَاوَى الْمَطْلَبَةَ فِي الْحَالِ فَلَا يَلْزَمُهُ الْأَدَاءُ إِلَّا وَقْتَ سَقُوطِ اخْتِيَارِهِ، وَذَلِكَ بِضَيْقِ الْوَقْتِ، فَإِذَا ضَاقَ الْوَقْتُ انْعَدَمَ مَعْنَى التَّخْيِيرِ فَتَوَجَّهَ عَلَيْهِ الْمَطْلَبَةُ وَيَجِبُ تَعْجِيلُ الْأَدَاءِ، وَهَذَا يَتَبَيَّنُ بِطِلَانِ قَوْلِ أَبِي الْحَسَنِ الْكَرْخِيِّ رَحِمَهُ اللهُ أَنَّ الْوَجُوبَ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ؛ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ فِي آخِرِ الْوَقْتِ لَمَا جَارَ الْأَدَاءُ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ أَوْ وَسْطِهِ^(٢).

فَإِنْ قِيلَ: يَشْكَلُ عَلَى هَذَا مَا إِذَا حَالَ الْحَوْلُ عَلَى نَصَابِ رَجُلٍ فَإِنَّهُ يُطَالَبُ بِالْأَدَاءِ مَعَ أَنَّهُ مُخَيَّرٌ فِي الْأَدَاءِ حَتَّى إِذَا قَرَّطَ فِي الْأَدَاءِ وَلَمْ يُؤَدِّ الزَّكَاةَ حَتَّى هَلَكَ النَّصَابُ كُلَّهُ سَقَطَ عَنْهُ الزَّكَاةُ، فَعُلِمَ أَنَّ التَّخْيِيرَ لَا يُتَنَاوَى الْمَطْلَبَةَ، قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ ذَلِكَ فَإِنَّهُ يُتَنَاوَى الْمَطْلَبَةَ بِالْأَدَاءِ؛ لِأَنَّ

(١) ينظر أصول السرخسي (١ / ٣٣).

(٢) عن الكرخي ثلاث روايات عن أصحابنا رحمهم الله: روى عنه الجصاص أن الوقت كله وقت الفرض، وعليه أداؤه في وقت مطلق عن جميع الوقت، وهو مخير في الأداء، وإنما يتعين الوجوب إما بالأداء أو بتضييق الوقت. فإن أدى في أوله يكون واجباً، وإن أخر لا يأثم؛ لأنه لم يجب عليه قبل التعيين. وإن لم يؤد حتى لم يبق من الوقت إلا بقدر ما يؤدي فيه يتعين الوجوب، حتى يأثم بالتأخير عنه - وهذه الرواية هي المعتمد عليها. وروى عنه أيضاً أنه إذا أدى في أوله فهو موقوف: فإن وفي على صفة المكلفين إلى آخر الوقت بأن بقي حياً عاقلاً مسلماً يقع واجباً. وإن فات شيء من شرائط التكليف، يكون نفلاً. وفي رواية أخرى عنه أنه إذا أدى في أوله يقع نفلاً، لكن إن بقي إلى آخر الوقت، بصفة المكلفين، يكون ذلك النفل مانعاً لوجوب في آخر الوقت، ويكون مسقطاً للفرض عن ذمته. وهذه الرواية مهجورة. ينظر: شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٢ / ٩٩)، أصول السرخسي (١ / ٣٢)، ميزان الأصول في نتائج العقول (١ / ٢١٧-٢١٨).

ولهذا قلنا: إذا مات قبل آخر الوقت لا شيء عليه، وهو كالتائم والمغمى عليه إذا مر عليهما جميع وقت الصلاة وجب الأصل وتراخى وجوب الأداء والخطاب،

التخيير إثبات الخيار للمخاطب في أي وقت شاء يؤدي فيه، والمخاطبة بالأداء إلزام الأداء على المخاطب في أول الوقت الذي خاطبه بالأداء غير أن محل الواجب في الزكاة النصاب، والحق لا يبقى بعد فوات محله، كالعبد الجاني إذا مات بطل خطاب المولى بالدفع أو الفداء، بخلاف ما نحن فيه فإن الواجب على الذمة كصدقة الفطر والحج فإن محل الواجب فيهما ذمة المكلف لا ماله، ودمته باقية بعد هلاك المال، فيبقى الواجب لبقاء محله، فكذا فيما نحن فيه حتى إن المخاطب بالزكاة إذا مات بعد حولان الحول قبل الأداء يبقى إثم التأخير لتحقيق تقصيره خصوصاً على قول الكرخي رحمه الله، فإن وجوب أداء الزكاة بعد حولان الحول على الفور عنده^(١)، وفي رواية عن أبي يوسف أيضاً رحمه الله.

إذا ثبت أن الخطاب إنما يتوجه عند سقوط الخيار بضيق الوقت ووجوب الأداء إنما يتوجه عند سعيته قلنا: إذا مات المكلف / ج: ١١٢ / قبل آخر الوقت لا شيء عليه؛ لعدم توجه الخطاب عليه على ما سبق وهو أن وجوب الأداء يتأخر عن المكلف إلى وقت توجه المطالبة كالتائم والمغمى عليه إذا مر عليهما جميع وقت الصلاة فإنه وجب الأصل وهو نفس الوجوب في حقهما وتراخى وجوب الأداء وكذا الخطاب إلى ما بعد الانتباه والإفاقة، وإذا جاز تراخي وجوب الأداء والخطاب عنهما فكذا يجوز تراخي وجوب الأداء عن الجزء الأول من الوقت؛ لما سبق أن الجزء الأول يفيد صحة الأداء لا وجوب الأداء وتبين لما مر ذكره أن وجوب الصلاة يحصل بأول جزء من الوقت وجوباً موسعاً وهو الأصح خلافاً لأكثر العراقيين من مشايخنا رحمهم الله فإتهم يقولون: الوجوب لا يثبت في الوقت وإنما يتعلق بآخره؛ استدلالاً بما إذا حاضت المرأة في آخر الوقت فإنه لا يلزمها قضاء تلك الصلاة

(١) وهو رواية عن الامام محمد. ينظر تحفة الفقهاء (١ / ٢٦٣).

فكذلك عن الجزء الأول وتبيّن أنّ الوجوب يحصل بأول الجزء خلافاً لبعض مشايخنا، وأن الخطاب بالأداء لا يتعجل خلافاً للشافعي رحمه الله،

إذا طهرت. كذا ذكره الإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله^(١)، وبها إذا سافر المقيم في آخر الوقت فإنه يصلي صلاة المسافرين، ولو ثبت الوجوب بأول جزء من الوقت لكان المعتبر حال المكلف عند ذلك.

ثم اختلف هؤلاء في صفة المؤدى في أول الوقت، فمنهم من يقول: الأداء فيه نفل يمنع لزوم الفرض في آخر الوقت إذا كان المكلف على صفة يلزمه الأداء فيه لحكم الخطاب لأنه ممتنع من ترك الأداء في أول الوقت لا إلى بدل، وهذا حد النقل.

ومنهم من قال: المؤدى في أول الوقت موقوف على ما يظهر من حاله في آخر الوقت.

وهكذا نقول في أداء الزكاة إذا عجلها قبل الحول استدلالاً بما قال محمد رحمه الله في الزيادات: إذا عجل شاة من أربعين ودفعها إلى الساعي ثم تم الحول وفي يده ثمان وثلاثون شاة فله أن يسترد المدفوع من الساعي وإن كان الساعي تصدق به كان تطوعاً، ولو تم الحول وفي يده تسع وثلاثون وجب عليه الزكاة إذا كان المؤدى قائماً في يد الساعي بعينه وجاز عن الزكاة^(٢)، وكان الكرخي رحمه الله يقول: المؤدى فرض على أن يكون الوجوب متعلقاً بآخر الوقت أو بالفعل؛ لأن الوجوب إنما لا يثبت بأول الوقت لانعدام الدليل المعين لذلك الجزء في كونه سبباً، وبفعل الأداء يحصل التعيين فيكون المؤدى واجباً. كذا ذكره شمس الأئمة السرخسي رحمه الله.

وقيل: روي عن الكرخي رحمه الله: أنه إذا أدى في أول الوقت يكون موقوفاً إن بقي المؤدى إلى آخر الوقت بصفة المكلفين فإن بقي حياً عاقلاً مسلماً يقع واجباً، وإن فات شيء

(١) أصول السرخسي (١ / ٣١).

(٢) نقله عنه السرخسي. ينظر أصول السرخسي (١ / ٣٢).

من شرائط التكليف يكون نفلًا.

وعنه: إذا أدى في أوله يقع نفلًا لكن إن بقي المؤدى إلى آخر الوقت بصفة المكلفين يكون ذلك النفل مانعاً في آخر الوقت من وجوب الفرض عليه ومُسقطاً ذلك عنه^(١).

ونقل عن بعض أصحاب الشافعي رحمه الله أن وقت الوجوب أوله فإن أخره فقضاء^(٢).

والمذهب هو الأول، وعليه الجمهور^(٣)، وغير ذلك لا يستقيم لما سبق أن السبب جزء من الوقت فالتقييد بالآخر كما قاله أكثر العراقيين تحكّم، وهو باطل، وما استدلوا به غير متوجّه؛ لأن الأداء إنّما يجب عند سقوط الخيار بضيق الوقت الذي هو زمان توجه الخطاب كما مرّ ذكره فيعتبر حال المكلف عند ذلك الوقت فلماذا لا يلزم الحائض قضاء تلك الصلاة، ويجب على المقيم صلاة المسافر إذا سافر في آخر الوقت، لا لأن نفس الوجوب لم يثبت بأول جزء من الوقت.

وكذا القول بأن المؤدى في أول الوقت نفل غير مُستقيم؛ لأن سبب الوجوب وهو الوقت موجود، والتمكن من ترك الأداء في أول الوقت إنّما هو لتراخي وجوب الأداء إلى آخر الوقت وهو زمان الطلب، ولأن الظهر مثلاً لا يتأدى إلا بنية الظهر وهو اسم للفرض دون النفل، ولو نوى النفل لا يمنع ذلك لزوم الفرض إياه في آخر الوقت ولا يتغير المؤدى عن صفة النفلية إلى صفة الفرضية بأخر الوقت لأنّ باعتباره يجب الأداء وليس لوجوب الأداء أثر في المؤدى فكيف يكون مُغيراً صفة المؤدى؟ والقائل بهذا لا يجد بداً من أن يقول: إذا أدت الجمعة في أول الوقت كان المؤدى نفلًا، والتنفل بالجمعة غير مشروع، وفي قول

(١) قد سبق ذكر أقوال الكرخي وتوثيقها.

(٢) لم أقف على اسم هذا البعض. ينظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (١ / ١٠٥)، تحفة المسؤول في شرح مختصر متهى السؤل (٢ / ٤٨).

(٣) ينظر: الفصول في الأصول (٢ / ١٢٣)، المعتمد (١ / ١٢٥)، أصول السرخسي (١ / ٣١)، التمهيد في أصول الفقه (١ / ٢٤٠)، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (١ / ١٠٥)، نفائس الأصول في شرح المحصول (٣ / ١٤٣٣).

النبي ﷺ: وإنَّ أوَّلَ وقتِ الظُّهرِ حينَ تَروُلُ الشمسِ^(١). مَا يَبْطُلُ قولهم؛ إذ المراد وقت الوجوبِ والأداء، وَعَلَى مَا قَالُوا لَا يَكُونُ هَذَا الوَقْتُ وقتَ وجوبِ الظُّهرِ وَلَا وقتَ أدائه، وهو مُخَالِفَةٌ للنَّصِّ.

وَكَذَا القَوْلُ بِأَنَّ المُوَدِّيَ فِي أوَّلِ الوَقْتِ موقوفٌ عَلَى مَا يَظْهَرُ مِن حَالِ المَكْلَفِ فِي آخِرِ الوَقْتِ غيرُ مُستقيمٍ؛ لِأَنَّ الأَدَاءَ لَا يَصِحُّ إِلَّا بِنِيَّةِ الفَرَضِ، وَنِيَّةِ النَّفْلِ لَا تَصِحُّ فِي حَقِّ أَدَاءِ الفَرَضِ، فَلَوْ كَانَ حَكْمُ المُوَدِّيِ التَّوَقُّفَ لِاسْتَوْتِ فِيهِ النِّيَّتَانِ وَلِتَأَدَّتْ بِمَطْلُوقِ نِيَّةِ الصَّلَاةِ، والقَوْلُ بالتَّوَقُّفِ فِي فِعْلٍ قَدْ أَمْضَاهُ ضَعِيفٌ جَدًّا؛ لَعَدَمِ مَا يَدُلُّ عَلَى تَوَقُّفِهِ مَعَ وجودِ سببِ الوجوبِ وَمَسْأَلَةُ الزَّكَاةِ مَبْنِيَّةٌ عَلَى أَنَّ تَعْجِيلَ الزَّكَاةِ قَبْلَ الحَوْلِ جَائِزٌ بِشَرَطِ كِمَالِ النَّصَابِ؛ إذ الوجوبُ يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ وَكَذَا القَوْلُ بِأَنَّ أوَّلَ الوَقْتِ هو وقتُ الوجوبِ فَإِنْ أَخْرَهَ فِقْهَاءُ غيرِ مُستقيمٍ؛ لِلتَّحْكَمِ؛ إذ السَّبَبُ هو جزءٌ مِن أَجْزَاءِ الوَقْتِ، فَالتَّقْيِيدُ بِالأوَّلِ تَحْكَمٌ كالتَّقْيِيدِ بِالأخْرِ.

قوله: «وَأَنَّ الخُطَابَ بِالأَدَاءِ» أَي: وَتَبَيَّنَ مِمَّا سَبَقَ ذَكَرُهُ أَنَّ الخُطَابَ بِالأَدَاءِ لَا [بِتَعْجِيلِهِ] ^(٢) خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ، فَإِنَّ عِنْدَهُ يَجِبُ الأَدَاءُ فِي الحَالِ لِأَنَّ الجُزْءَ الأوَّلَ يَتَعَيَّنُ لِلسَّبِيَّةِ عِنْدَهُ عَلَى وَجْهِ لَا يَسْقُطُ عَنِ المَكْلَفِ سَبَبِيَّتُهُ حَتَّى إِنَّ المَرَأَةَ إِذَا حَاضَتْ بَعْدَ مَا مَضَى مِنَ الوَقْتِ قَدَرٌ مَا يَسْعُ فِيهِ فَرَضُهُ لَمْ يَسْقُطْ عِنهَا قِضَاؤُهُ، وَعِنْدَنَا سَقَطَ عِنهَا قِضَاؤُهُ وَإِنْ بَقِيَ شَيْءٌ قَلِيلٌ.

ثُمَّ اعْلَمْ أَنَّ نَفْسَ الوَجوبِ لَا يَفْتَقِرُ إِلَى وَجوبِ الأَدَاءِ، وَوَجوبُ الأَدَاءِ لَا يَفْتَقِرُ إِلَى وَجوبِ الأَدَاءِ وَالقُدْرَةَ الحَقِيقِيَّةَ، فَصَارَ وَجوبُ الأَدَاءِ وَالقُدْرَةَ الحَقِيقِيَّةَ بِالنَّسْبَةِ إِلَى وَجوبِ الأَدَاءِ كَوَجوبِ الأَدَاءِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى نَفْسِ الوَجوبِ، فَنَفْسُ الوَجوبِ يَنْفَصِلُ عَنِ وَجوبِ الأَدَاءِ وَوَجوبُ الأَدَاءِ يَنْفَصِلُ عَنِ وَجوبِ الأَدَاءِ، فَالأوَّلُ بِالسَّبَبِ وَالثَّانِي بِالخُطَابِ عِنْدَ

(١) مصنف ابن أبي شيبة (١/ ٢٨١)، برقم (٣٢٢٢)، مسند أحمد (١٢ / ٩٤)، برقم (٧١٧٢) وهو جزء من حديث.

(٢) ما بين المعقوفتين في النسختين: بتعجيل.

ثم إذا انقضى الجزء الأول فلم يؤد انتقلت السببية إلى الجزء الثاني، ثم كذلك ينتقل لما قلنا من ضرورة تقدم السبب على وقت الأداء،

سلامة الآلات وصحة الأسباب، والتكليف يعتمد هذه القدرة؛ لأن الله تعالى أجرى العادة بخلق القدرة الحقيقية عند إرادة العبد الفعل.

والثالث وهو وجود الأداء بالقدرة الحقيقية المحققة للفعل.

ثم إن وجود الأداء ليس بمراد من وجوب الأداء عند أهل السنة والجماعة رضوان الله عليهم أجمعين؛ إذ لو كان مراداً منه لوجد الإيمان من جميع الكفرة؛ لأنه يستحيل تخلف المراد عن إرادة الله تعالى لأن ذلك اضطرارٌ وعجزٌ تعالى الله عن ذلك، ألا ترى أن الكفار كلهم مخاطبون بالإيمان ولم يوجد الإيمان منهم حال كفرهم وكذا العبادات المفروضة على المؤمنين ربياً لا توجد من المؤمنين العاصين فيثبت أن وجود الأداء ليس بمراد من وجوب الأداء، بل المقصود كون المكلف مبتلياً بين أن يطيع فيثاب وبين أن يعصي فيعاقب، فلم تكن القدرة شرطاً لكون الفعل مستحقاً عليه، بل هي علة لوجود الفعل باختيار المكلف إياه.

قال رحمه الله: (ثم إذا انقضى الجزء الأول فلم يؤد انتقلت السببية إلى الجزء الثاني) إلى قوله: (لم تتغير فلم تفسد)

أقول: إن الجزء الأول يتعين للسببية كما سبق تقريره إن اتصل الأداء به، فإذا انقضى الجزء الأول ولم يتصل به الأداء انتقلت السببية عنه إلى الجزء الثاني ثم إلى الثالث ثم إلى الجزء الذي يلي الأداء، والدليل على ما ذكرناه من الانتقال وجوه:

الأول ما تقدم من ضرورة تقديم السبب على وقت الأداء لئلا يؤدي إلى تقديم الحكم على سببه.

الثاني هو أنه إذا لم يتصل الأداء بالجزء الأول فلو لم تنتقل السببية إلى الجزء الثاني لكان

وكان ما يلي الأداء به أولى؛ لأن ما وجب نقل السببية عن الجملة إلى الأقل لم يجز تقريره على ما سبق قبيل الأداء؛ لأن ذلك يؤدي إلى التخطي عن القليل بلا دليل،

يفوتنا كما إذا لم يتصل بالجزء الأخير من الوقت فإنه يكون تفويتاً، ولا وجه لجعله مفوتاً ما دام الوقت باقياً؛ إذ الشرع خيره في الأداء فكان هذا في المعنى تحييراً له في نقل السببية من جزء إلى جزء، ولا يقال: إن ذلك تصرف في المشروعات، / س: ٦٩ / وليس ذلك إلى العبد، لأننا نقول: لما كان ذلك تحييراً للشرع كان مضافاً إلى الشرع كما أثبت له ولاية الإيجاب بتذره فيما كان مشروعاً وإذا كان كذلك لم يكن ذلك من تلقاء نفس العبد فيثبت له حق التصرف بهذه الصفة.

الثالث أنه لو لم تنتقل السببية فلا يخلو إما أن ينضم الجزء الثاني والثالث مع الجزء الأول ويجعل الكل سبباً أو لا ينضم إليه ذلك، لا سبباً إلى الأول؛ لأنه يؤدي إلى جعل المعدوم جزء السبب الموجود وإنه لا يجوز، ولا إلى الثاني؛ لأنه يؤدي إلى جعل المعدوم سبباً وإنه ظاهر الفساد وإذا كان كذلك فجعل الموجود سبباً أولى من المعدوم؛ إذ المعدوم لا يعارض الموجود، ثم المعنى الذي جعل الجزء الأول سبباً هو بعينه موجود في الجزء الثاني والثالث وغيرهما، فمست الحاجة إلى انتقال السببية.

الرابع أنه يجب الصلاة / ج: ١١٣ / على من صار أهلاً بعد الجزء الأول، وذلك دليل ظاهر على الانتقال، وإذا ثبت الانتقال كان الجزء الذي يلي الأداء بكونه سبباً أولى من غيره بوجوه:

الأول أنه لما وجب نقل السببية عن جعل جملة الوقت سبباً لورود الفسادين وهما تقدم المسبب على السبب إن أدّى في الوقت وتأخر المؤدى عن وقته إن لم يؤدي في الوقت إلى الأقل وهو جزء من الوقت لم يجز تقدير السبب بالزيادة على ما سبق قبيل الأداء بأزمة لأن ذلك يؤدي إلى التخطي أي: التجاوز عن القليل وهو الجزء الذي في الأداء إلى الكثير وهو ما سبق

وإذا انتهى إلى آخر الوقتِ حتى نعيّن الأداءَ لازماً ما استقرتِ السببيةُ لما يلي
الشروعَ في الأداءِ، فإن كان ذلك الجزءً صحيحاً كما في الفجرِ وجبَ كاملاً،

ذَلِكَ الْجُزْءِ مِنَ الْأَجْزَاءِ بِأَزْمَنَةٍ بِلَا دَلِيلٍ، وَثُبُوتِ الشَّيْءِ بِبِلَا دَلِيلٍ غَيْرُ جَائِزٍ، وَلِأَنَّ ذَلِكَ يُؤَدِّي
إِلَى التَّخْطِئِ عَنِ جَعْلِ الْقَلِيلِ الْمَوْجُودِ حَقِيقَةً سَبَباً إِلَى جَعْلِ الْمَعْدُومِ حَقِيقَةً مَوْجُوداً تَقْدِيرًا
سَبَباً مَعَ إِمْكَانِ جَعْلِ الْقَلِيلِ الْمَوْجُودِ حَقِيقَةً سَبَباً.

الثاني أَنَّ تِلْكَ الْأَجْزَاءَ السَّابِقَةَ لَا تَنْضَبِطُ، فَإِنَّهُ إِذَا صَلَّى الظُّهْرَ مَثَلًا الْيَوْمَ يُعَدُّ جُزْأَيْنِ
وَعَدَا يُعَدُّ ثَلَاثَةَ أَجْزَاءٍ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ، فَلَوْ جَعَلَ السَّابِقُ عَلَى الْجُزْءِ الَّذِي اتَّصَلَ بِهِ الْأَدَاءُ سَبَباً
لَاخْتَلَفَ السَّبَبُ وَخَرَجَ عَنِ الضَّبْطِ وَإِنَّهُ فَاسِدٌ.

الثالثُ أَنَّ الدَّلِيلَ اقْتَضَى تَقْدِيمَ السَّبَبِ عَلَى الْمُسَبَّبِ وَذَلِكَ حَاصِلٌ بِجَعْلِ الْجُزْءِ الَّذِي يَلِي
الشروعَ سَبَباً فَلَا حَاجَةَ إِلَى جَعْلِ الْأَجْزَاءِ الْأُخْرَى سَبَباً.

الرابعُ أَنَّ جَعَلَ الشَّيْءِ سَبَباً شَرْعاً لِنَوْعِ عِبَادَةٍ دَلِيلٌ شَرَفٍ ذَلِكَ الشَّيْءِ كَالْبَيْتِ، وَاتِّصَالَ
الْعِبَادَةِ بِزَمَانٍ لَهُ فَضِيلَةٌ تُوجِبُ اشْتِهَائَهَا عَلَى زِيَادَةِ الْفَضِيلَةِ أَلَّا تَرَى أَنَّ شَهْرَ رَمَضَانَ لَمَّا
اشْتَمَلَ عَلَى شَرَفٍ لَا يَشْتَمِلُ عَلَيْهِ غَيْرُهُ مِنَ الشُّهُورِ صَارَتِ الْعِبَادَةُ فِيهِ أَفْضَلَ مِمَّا فِي غَيْرِهِ
حَتَّى قَالَ ﷺ: مَنْ تَقَرَّبَ فِيهِ بِخَصْلَةٍ مِنْ خِصَالِ الْخَيْرِ كَانَ كَمَنْ أَدَّى فَرِيضَةً فِيهَا سِوَاهُ، وَمَنْ
أَدَّى فَرِيضَةً فِيهِ كَانَ كَمَنْ أَدَّى سَبْعِينَ فَرِيضَةً فِيهَا سِوَاهُ.

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَجَعَلَ الْجُزْءَ الَّذِي يَلِي الْأَدَاءَ أَوْلَى بِالسَّبَبِيَّةِ مِنْ غَيْرِهِ لِمَا فِيهِ مِنْ إِصْصَالِ
الْعِبَادَةِ بِزَمَانٍ لَهُ شَرَفٌ وَفَضِيلَةٌ.

الخامسُ أَنَّ الْجُزْءَ الْمُتَّصِلَ بِالْأَدَاءِ لَمَّا كَانَ صَالِحاً لِلْسَّبَبِيَّةِ كَانَ الْغَاوُهُ وَجَعَلَ مَا قَبْلَهُ سَبَباً
مِمَّا لَا يَرْتَضِيهِ الْعَقْلُ، كَمَنْ شَرَعَ فِي الصَّلَاةِ ثُمَّ سَبَقَهُ الْحَدُثُ فَانصَرَفَ لِلْوَضُوءِ فَاسْتَقْبَلَهُ
نَهْرٌ وَوَرَاءَهُ نَهْرٌ آخَرٌ أَبْعَدُ مِنْهُ فَتَرَكَ الْأَقْرَبَ مَعَ صِلَاحِيَّتِهِ لِلتَّوَضُّعِ مِنْهُ وَالذَّهَابِ إِلَى الْأَبْعَدِ

فإذا اعترض الفسادُ بطلوعِ الشمسِ بطلَ الفرضُ وإن كانَ ذلكَ الجزءُ فاسداً
انتقصَ الواجبُ كالعصرِ يستأنفُ في وقتِ الاحمرارِ، فإذا غربتِ الشمسُ وهو
فيها لم يتغيرَ لم يفسدُ،

مفسدٌ للصلاةِ لانشغالهِ بها لا يعنيه.

وإذا ثبتَ أنَّ الجزءَ الَّذي يتصلُّ به الأداءُ أولى بالسببيةِ لا يصيرُ ذلكَ سبباً بعد ما جعلَ
الجزءَ الأوَّلَ سبباً إلا بنقلِ السببيةِ.

فإن قيل: إنَّ الجزءَ الأوَّلَ كانَ سبباً ثمَّ يانقضاهُ لم ينعدم كونه سبباً كما في كُـلِّ الوقتِ إذا
انقضى فإنه تبقى سببته بعد انعدامه فلم لا يجوزُ أن تبقى سببيةُ الجزءِ الأوَّلِ، وحينئذٍ لا
يحتاجُ إلى الانتقالِ؟! قلنا: ذلكَ إنما يكونُ في الجزءِ المُتقررِ سببته كما في الجزءِ الأخيرِ، لا في
الجزءِ الَّذي كانت سببته على عرضيةِ الزوالِ كما في الجزءِ الأوَّلِ، وهذا لأنه لو كانت سببيةُ
الجزءِ الأوَّلِ باقيةً بعد انعدامه ولم ينتقل إلى الجزءِ الثاني لَلزِمَ أن يكونَ المؤدِّي في الجزءِ الثاني
قاضيًا وإنه مُتفٍ بالإجماعِ فعلمَ بهذا أن السببيةَ قد انتقلت وبهذا ينفعُ ما يُقال: إنَّه قيل
بسببيةِ الجزءِ الأوَّلِ فبعد ذلكَ لا يحتاجُ إلى الانتقالِ لأنَّ بقاءَ الحكمِ يستغني عن بقاءِ السببِ؛
لأننا نقولُ: لو لم ينتقل لكانَ المؤدِّي في الجزءِ الثاني قاضيًا لا مؤدياً كما مرَّ، ومن أدَّى في الجزءِ
الثاني فهو مؤدٌّ بالإجماعِ فعلمنا أن السببَ قد انتقلَ.

وإن قيل: يَحتملُ كونه أداءً في الجزءِ الثاني باعتبارِ وجودِ شرطِ الأداءِ وهو الوقتُ فكانت
السببيةُ مُقررةً للجزءِ الأوَّلِ وإن انعدمَ كما تكونُ مُقررةً له بعد انعدامِ جميعِ الوقتِ، قلنا:
ليسَ كذلكَ بل السببيةُ انتقلت من الجزءِ الأوَّلِ كالشرطِ بدليلِ تغييرِ أحوالِ مَنْ أدركَ الجزءَ
الثاني والثالثَ إلى الآخرِ بالسفرِ والإقامةِ والحيضِ والطهرِ وغيرها، وتغييرِ أحوالِ المُدركِ
إنَّما هو عند قيامِ السببِ لا الشرطِ، فلو كانت السببيةُ مُقررةً للجزءِ الأوَّلِ بعد انعدامه لما
غيرت أحوالَ مَنْ أدركَ الجزءَ الثاني إلى آخرِ الوقتِ فرضه كما لو صارَ قضاءً محضاً لا يتغيرُ

حالته في حال القضاء وإن وجد المغير.

فإن قيل: إن الجزء الأول إذا صار سبباً وأفاد نفس الوجوب لا يمكن إبطال معنى السببية عنه فلا يجوز القول بالانتقال فلا يكون الجزء الثاني سبباً، قلنا: إن الجزء الأول إنما صار سبباً لاتصال الأداء به، فإذا لم يتصل الأداء يصير الجزء الثاني سبباً إن اتصل به الأداء وكذلك الجزء الثالث والرابع، فجاز القول بالانتقال السببية.

فإن قيل: وجبت الصلاة بالجزء الأول فلا يتصور وجوبها بالجزء الثاني والثالث؛ لأن ما وجب لا يجب ثانياً لاستحالة تحصيل الحاصل، قلنا: إن الجزء الأول سبب للوجوب بقيد اتصال الأداء به فإن لم يتصل به ذلك حين وجد الجزء الثاني خرج الجزء الأول من أن يكون سبباً للوجوب؛ إذ الوقت إنما جعل سبباً ليؤدي فيه الواجب لا في غيره، وبعد المضي لا يصلح أن يؤدي فيه لكونه معدوماً، فانتقلت السببية إلى الجزء الموجود وهو الجزء الثاني، وإذا ثبت الانتقال فإذا انتهى السبب إلى الجزء الأخير من الوقت وهو الذي يتضيّق به الوقت على وجه لا يفضل عن الأداء بأن لا يسع فيه إلا أربع ركعات حتى تعين الأداء حال كونه لازماً بتعين السببية في ذلك الجزء عند زفر رحمه الله، ولا ينتقل إلى غيره من الأجزاء، ألا ترى أنه ينقطع خيار المكلف حيث لا يسعه التأخير بعد ذلك فلا يتغير بعده بعارض من سفر أو مرض أو حيض أو غير ذلك، وعند علمائنا الثلاثة رحمهم الله لا يتعين ذلك الجزء للسببية بل ينتقل منه إلى آخر جزء من أجزاء الوقت حتى يتعين الأداء فيه لازماً^(١) فاستقرت السببية لما يلي الشروع في الأداء إذا لم يبق بعد ذلك ما يمكن انتقال السببية إليه وذلك الجزء هو في حق الحائض ما تتمكن من^(٢) التطهر والتحريم إذا طهرت وأيامها أقل من عشرة أيام، وفي حق من أسلم أو بلغ أو طهرت في آخر الوقت وأيامها عشرة هو أدنى ما ينطلق عليه اسم الجزء.

(١) ينظر أصول السرخسي (١ / ٣٤).

(٢) من: ساقطة من ج.

فإن قيل: جعل رحمه الله تعين الأداء بطريق اللزوم دليلاً على استقرار السببية في قوله: «حتى يعين الأداء لازماً فاستقرت السببية» وذلك إنما يصح على قول زفر رحمه الله لا على قولنا؛ فإن عندنا السببية تنتقل من الجزء إلى الجزء بعد تعين الأداء بطريق اللزوم ومع ذلك انتقال السببية ثابت حتى إنه يتغير فرض المقيم بالسفر من الأربع إلى الركعتين وإن كان سفره بعد تعين الأداء فكيف قال باستقرار السببية لذلك الوقت؟ قلنا: قوله: «فاستقرت السببية» أي: في حق لزوم الأداء أو فوت اعتبار التأخير لا في حق انتقال السببية من الجزء إلى الجزء الآخر، وهذا لأن المكلف لما كان عاقلاً بالغاً مسلماً كان الظاهر من حاله أنه يشرع في الأداء لتلايق في إثم التأخير فكان هو معتقداً لاستقرار السببية في حقه على وجه لا يجوز التأخير عنه. كذا قال الامام المحقق حسام الدين السغفاني رحمه الله (١).

ويمكن أن يقال: إن المراد من قول المصنف رحمه الله: «وإذا انتهى الى آخر الوقت» وهو الجزء الأخير من الوقت وعند ذلك يستقر السببية فيه، فلا يرد السؤال حينئذ؛ إذ لم يبق بعده ما يصلح للانتقال.

فإن قيل: ما الفرق بين ما إذا فاتته صلاة في المرض الذي يعجز فيه المريض عن الركوع والسجود ثم يقضيها في الصحة كان الواجب عليه قضاؤها قائماً بالركوع والسجود، ولو فاتته صلاة في الصحة ثم يقضيها في المرض الذي لا يقدر فيه على الركوع والسجود يقضيها بالإيلاء فاعتبر فيها حال القضاء لا حال وجوب الأداء، وبين هذه المسألة التي نحن فيها وبين ما إذا فاتت الصلاة عن المسافر أو عن المقيم حيث يعتبر فيها حال الأداء لا حال القضاء؟ قلنا: الفرق بينهما أن المرض لا تأثير له في إسقاط أصل الصلاة على ما عليه الصحيح من المذهب بل له تأثير في وصفها لتكون الطاعة بحسب الطاقة فكان وجوب القضاء فيه بحسب طاقته؛ إذ لو اعتبر فيه حال وجوب الأداء ووجب الركوع والسجود لكان مخالفاً للنص النافي للخرج وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]

(١) ينظر الكافي شرح البزودي (٢ / ٥٣٥).

وقد نص على هذا صاحب الشرع عليه السلام بقوله: صل قائماً فإن لم تستطع فقاعداً. الحديث.

ومثل هذا يقتضي الحصر في هذه الأحوال فلو اعتبرنا في المرض حال وجوب الأداء للزم فيه مخالفة النص أو ترك إطلاق الحديث الذي يقتضي الحصر وهو أن تكون طاعته بحسب طاقته بخلاف السفر فإن له تأثيراً في تغيير أصل الصلاة بحكم قوله عليه السلام: إتها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته (١).

والمغير إذا اتصل بالسبب وهو الوقت عمل عمله فلا يتغير بعد ذلك، والفقه في ذلك هو أن السفر إنما جعل مغيراً للصلاة عند قيام الوقت؛ أقيم السبب الظاهر بمشقة متوهمة أقيم السبب الظاهر مكان المشقة وكذلك دخول الوقت سبب ظاهر لوجوب الصلاة على المكلف فناسب إلحاق الظاهر بالظاهر فلم يتغير بعد ذلك لحالة القضاء، وأما الرخصة في المرض فمتعلقة بمشقة حقيقية فاقتضت عجزاً حقيقياً، وذلك إنما يكون حال فعل الصلاة خصوصاً على أصل / ج: ١١٤ / أهل السنة والجماعة رضي الله عنهم أن الاستطاعة مقارنة للفعل فناسب إلحاق الحقيقة بالحقيقة فلم يعتبر فيه حال وجوب الأداء / س: ٧٠ / بل اعتبر فيه حال الفعل وهو حال القضاء، ووجه آخر في الفرق بينهما وهو أنه لا يمكننا القول في حق المريض بالاعتبار بحال وجوب الأداء أصلاً؛ لأننا لو قلنا بذلك إما أن نقول إن المريض الذي هو غير قادر على القيام والركوع والسجود عليه أن يقضي الصلوات الفاتئة حال صحته بالقيام والركوع والسجود وهو محال؛ لأنه تكليف ما ليس في الوسع، وإنه منتف، وإما أن نقول إن الصحيح الذي هو قادر على القيام والركوع والسجود غير مأمور في قضاء الصلوات الفاتئة حال مرضه بالقيام والركوع والسجود بل بالإيماء وذلك أيضاً باطل؛ لأن ذلك يوجب ترك العمل بإطلاق قوله تعالى: ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٨] وقوله تعالى: ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ [الحج: ٧٧] وغيرهما، وهذه الآية غير متعرضة لحال دون حال فكان

(١) صحيح مسلم (١ / ٤٧٨)، كتاب صلاة المسافرين وقصرها - باب صلاة المسافرين وقصرها برقم (٦٨٦)، بلفظ: صدقة... الحديث.

موجبها الإتيان بذلك الموجب إذا كان قادراً على القيام والركوع والسجود فلا يجوز ترك ذلك الموجب، وأما المسافر في قضاء صلاة فائتة في حال السفر تقرر عليه بركتين فلا تتغير بعد ذلك وإن وجد المغير، حتى إن المسافر لو اقتدى بمقيم في قضاء الصلاة لا يجوز وإن كان الإقتداء مغيراً في الجملة، ألا ترى أنه لو اقتدى بمقيم مع بقاء الوقت تتغير صلاته من الركعتين إلى الأربع ومع ذلك لا يجوز اقتداؤه بالمقيم خارج الوقت لتقرر الصلاة عليه بركتين وكذلك في عكسه إذا فاتت الصلاة عن مقيم تقرر عليه بأربع فلا يتغير بعد ذلك بالسفر لتقررهما بالأربع^(١)، بخلاف حال المريض على ما قلنا^(٢).

وإنما قال رحمه الله: «لما يلي الشروع في الأداء» ليتأتى تفريع مسألة طلوع الشمس وغروبها في العصر بعد الشروع على ما سياتي، وإلا انتقل السببية إلى الجزء الأخير وتعينه لها لا يفتقر إلى الشروع حتى ظهرت سببته في حق المكلف بحسب أحواله من الإسلام والبلوغ عن عقل وإن لم يشرع في الصلاة في الجزء الأخير؛ إذ ليس بعده ما يحتمل انتقال السببية إليه، بخلاف ما قبله فإن الشروع في الصلاة يُعين السببية للجزء المتصل بالشروع، وإذا استقرت السببية عند ذلك الجزء فلو سافر فيه يتغير الواجب من الأربع إلى الركعتين ومن اللزوم إلى السقوط بالحيض أو النفاس، وإنما ينقطع اختيار المكلف عند ضيق الوقت حتى لا يسعه التأخير عن ذلك لثلا يفوت الوقت الذي هو شرط الأداء على ما عليه الظاهر من عدم امتداد الوقت بعده، لا لأن ما بعده من أجزاء الوقت لا يصلح لانتقال السببية إليه، وإذا انتقلت السببية إلى الأخير اعتبرت صفة ذلك الجزء صحة وفساداً كما لا ونقصاناً، فإن كان ذلك الجزء صحيحاً كما في الفجر وجب ما يجب به كاملاً لما عرف أن ثبوت المسبب بحسب سببه، ثم إذا اعترض الفساد بطلوع الشمس بطل فرض الفجر؛ لأن الجزء الذي اتصل به طلوع الشمس من الوقت سبب صحيح كامل فيثبت به الوجوب بوصف الكمال فلا يتأدى بصفة النقصان؛ لأن وقت طلوع الشمس ناقص فكان الأداء فيه ناقصاً أيضاً، والحال أن

(١) ينظر تحفة الفقهاء (١/ ١٥٢)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (١/ ٩٣).

(٢) ينظر الكافي شرح البيهقي (٢/ ٥٣٥-٥٣٨).

مَا وَجِبَ عَلَيْهِ كَامِلٌ؛ لِأَنَّ شُرُوعَهُ فِي وَقْتٍ كَامِلٍ^(١)، وَلِهَذَا لَا يَتَأَدَّى الْمُنذُورَ الْمُطْلَقُ مِنَ الصِّيَامِ فِي أَيَّامِ النَّحْرِ وَأَيَّامِ التَّشْرِيقِ^(٢)، وَإِذَا قَرَأَ آيَةَ السُّجْدَةِ عَلَى الْأَرْضِ ثُمَّ رَكَبَ الدَّابَّةَ فَسَجَدَ بِالْإِيمَاءِ لَا يَصْحُحُ^(٣)، بِخِلَافِ مَا إِذَا قَرَأَ آيَةَ السُّجْدَةِ رَاكِبًا فَسَجَدَ وَهُوَ رَاكِبٌ بِالْإِيمَاءِ فَإِنَّهُ يَصْحُحُ لِأَنَّهُ وَجِبَ نَاقِصًا وَأَدَّى نَاقِصًا، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: لَا تَفْسُدُ صَلَاةُ الْفَجْرِ بِالطَّلُوعِ اعْتِبَارًا بِحَالَةِ الْغُرُوبِ.

وَاسْتَدَلَّ بِقَوْلِهِ ﷺ: مَنْ أَدْرَكَ رُكْعَةً مِنَ الْفَجْرِ فَقَدْ أَدْرَكَ^(٤) (٥).

وَعَنْ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّ الْفَجْرَ لَا يَفْسُدُ بِطُلُوعِ الشَّمْسِ وَلَكِنْ يَصْبِرُ الْمُصَلِّي حَتَّى إِذَا ارْتَفَعَتِ الشَّمْسُ أَتَمَّ صَلَاتَهُ.

وَكَأَنَّهُ رَحِمَهُ اللَّهُ اسْتَحْسَنَ هَذَا لِيَكُونَ الْمُصَلِّي بَعْضَ صَلَاتِهِ فِي الْوَقْتِ فَلَوْ أَفْسَدَهَا كَانَ مُؤَدِيًا جَمِيعَ الصَّلَاةِ خَارِجَ الْوَقْتِ وَأَدَاءُ بَعْضِ الصَّلَاةِ فِي الْوَقْتِ أَوْلَى مِنْ أَدَاءِ كُلِّهَا خَارِجَ الْوَقْتِ. كَذَا فِي الْمَبْسُوطِ^(٦).

وَإِذَا كَانَ ذَلِكَ الْجُزْءَ فَاسِدًا أَيْ: نَاقِصًا لِأَنَّهُ نَصَّ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّ الصَّلَاةَ لَا تَفْسُدُ وَذَلِكَ كَصَلَاةِ الْعَصْرِ تُسْتَأْنَفُ فِي وَقْتِ احْمِرَارِ الشَّمْسِ انْتَقَصَ بِهِ الْوَاجِبُ لِنَقْصَانِ فِي ذَلِكَ الْجُزْءِ فَيَجِبُ أَدَاؤُهَا كَذَلِكَ فَإِذَا غَرَبَتِ الشَّمْسُ وَهُوَ فِي خِلَالِ صَلَاةِ الْعَصْرِ لَمْ تَتَّغَيَّرْ هِيَ مِنَ الْكَمَالِ إِلَى النِّقْصَانِ بِالْغُرُوبِ؛ لِأَنَّهُ إِذَاهَا نَاقِصَةٌ كَمَا وَجِبَتْ، وَالنَّاقِصُ يَنْوِبُ عَنِ النَّاقِصِ

(١) ينظر: أصول الشاشي (ص: ٣٦٥)، أصول السرخسي (١ / ٣٤).

(٢) ينظر المبسوط للسرخسي (٢ / ٩٧).

(٣) ينظر تحفة الفقهاء (١ / ١٥٤).

(٤) سنن النسائي (١ / ٢٧٣)، برقم (٥٥١) بلفظ: من أدرك ركعة من الفجر قبل أن تطلع الشمس فقد أدركها... الحديث.

(٥) ينظر: الأم للشافعي (١ / ٩٣)، الحاوي الكبير (٢ / ٣٢ - ٣٣).

(٦) ينظر المبسوط للسرخسي (١ / ١٥٢).

ولا يلزم إذا ابتداء العصر في أول الوقت ثم مده إلى أن غربت الشمس قبل فراغه منها، فإنه نص محمد أنه لا يفسد وقد كان الوجوب مضافاً إلى سبب صحيح، ووجهه أن الشرع جعل الوقت متسعاً،

فلم تفسد^(١)، وذلك لأن الجزء الذي اتصل به الغروب من الوقت فاسد؛ للتهمي الوارد عن الصلاة في حالة الغروب فيثبت الوجوب ناقصاً بحسب نقصان السبب، وقد وجد الأداء بتلك الصفة فيخرج المصلي عن عهده كما إذا نذر يصوم يوم النحر وأيام التشريق وأدائه فيه أو فيها، ولأن الطلوع بظهور حاجب الشمس وبه لا تنتفي الكراهة بل تتحقق فكان مفسداً، وبالغروب تنتهي الكراهة فلم يكن مفسداً، ولأنه إذا ما بعد الغروب أكمل مما وجبت لأن ما بعد الغروب وقت صحيح بخلاف ما بعد الطلوع، وبهذا يقع الفرق بين حالة الطلوع وحالة الغروب، وتأويل ما سبق من الحديث على ما ذكر في المبسوط أنه لبيان الوجوب بإدراك جزء من الوقت قل أو أكثر^(٢).

قال رحمه الله: (وَلَا يَلْزَمُ إِذَا ابْتَدَأَ الْعَصْرَ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ) إِلَى قَوْلِهِ (لِأَنَّ هَذَا لَا يُرْوَى)

أقول: هو جواب على سؤال مقدر وهو أن يقال: إن وقت العصر وقت كامل فإذا شرع فيه المصلي وجبت الصلاة كاملة لكمال سببها، وآخر وقت العصر وقت ناقص لكراهة الغروب، وقد وقع بعض صلاة العصر فيه بسبب مدها إلى غروب الشمس فيكون المؤدى ناقصاً، وما وجب كاملاً لا يؤدي ناقصاً، فعلى هذا ينبغي أن تفسد صلاة العصر، ومع ذلك قد نص أنها لا تفسد فانتقض ما ذكرتم، وهو أن الجزء الأخير إن كان صحيحاً كما في الفجر وجب كاملاً فإذا اعترض الفساد بطلوع الشمس بطل الفرض؛ لأن ما وجب كاملاً لا يؤدي ناقصاً، وتقرير الجواب هو أنه لا يلزم ذلك؛ لأن الشرع وإن جعل وقت الصلاة

(١) ينظر أصول الشاشي (ص: ٣٦٥).

(٢) ينظر المبسوط للسرخسي (١/ ١٥٢).

ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالأداء، فإذا شغله بالأداء جاز إن اتصل به الفساد؛ لأن ما يتصل من الفساد بالبناء جعل عفواً؛

مُتسَعاً لَكِن جَعَلَ لِلْمُكَلَّفِ وَلَايَةَ شُغْلِ كُلِّ الْوَقْتِ بِأَدَائِهِ فَرَضِ الْوَقْتِ وَذَلِكَ هُوَ الْعَزِيمَةُ فِي الْبَابِ؛ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَعَلَا مَا خَلَقَ الْعِبَادَةَ إِلَّا لِمَعْرِفَتِهِ وَعِبَادَتِهِ وَإِنْ كَانَ غَنِيًّا عَنِ الْعَالَمِينَ لَكُونَهُ الْمَالِكَ عَلَى الْحَقِيقَةِ إِذْ هُوَ الَّذِي أَخْرَجَنَا مِنَ الْعَدَمِ إِلَى الْوُجُودِ وَنَحْنُ مِمَّا لِيَكِهِ، وَالْوَاجِبُ عَلَى الْعَبْدِ الْمَمْلُوكِ أَنْ يَشْتَغَلَ بِخِدْمَةِ مَوْلَاهُ فِي الْأَوْقَاتِ كُلِّهَا خُصُوصاً فِي أَوْقَاتِ الصَّلَاةِ؛ لِأَنَّهَا أَوْقَاتُ الْمُنَاجَاةِ مَعَ الرَّبِّ تَعَالَى لَكِنِ اللَّهُ تَعَالَى مَنَّ عَلَيْنَا بِفَضْلِهِ بِأَنْ أَثْبَتَ لَنَا وَلَايَةَ صَرْفِ بَعْضِ الْأَوْقَاتِ إِلَى حَوَائِجِنَا تَيْسِيراً وَتَرْفِيهَا لِأَعْذَارٍ تَعْرُضُ لَنَا، فَكَانَ هَذَا التَّيْسِيرُ وَالتَّرْفِيَةُ مِنْ قِبَلِ الرَّخِصِ حَيْثُ يَتَغَيَّرُ مِنْ عَسِيرٍ إِلَى يَسِيرٍ بِوَأَسْطَةِ عَذْرِ الْمُكَلَّفِ وَالْأَوَّلُ هُوَ شُغْلُ كُلِّ الْوَقْتِ بِالْأَدَاءِ مِنَ الْعَزِيمَةِ، وَالرَّخِصَةُ إِذَا كَانَتْ لِلتَّرْفِيَةِ وَشَرْعِيَّةُ الْعَزِيمَةِ بَاقِيَةً كَأَنَّ الْأَخْذَ بِالْعَزِيمَةِ أَوْلَى كَفَطَرَ الْمَسَافِرِ.

ثُمَّ فِي مَسْأَلَةِ الْعَصْرِ لَمَّا جَعَلَ الشَّارِعُ لِلْعَبْدِ حَقَّ شُغْلِ كُلِّ الْوَقْتِ بِالْأَدَاءِ عَفَا عَنْهُ مَا يَتَّصِلُ مِنَ الْفَسَادِ بِالْأَدَاءِ بِسَبَبِ الْبِنَاءِ؛ لِأَنَّ الْإِحْتِرَازَ عَنْ مِثْلِ هَذَا الْفَسَادِ مَعَ الْإِقْبَالِ عَلَى الصَّلَاةِ بِطَرِيقِ الْعَزِيمَةِ مُتَعَذَّرٌ؛ إِذْ لَيْسَ فِي وَسْعِ الْعَبْدِ ذَلِكَ وَلَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وَسْعَهَا، وَذَلِكَ لِأَنَّ شُغْلَ جَمِيعِ الْوَقْتِ بِالْأَدَاءِ لَا يُمَكِّنُ إِلَّا بِأَنْ يَقَعَ بَعْضُ الْأَدَاءِ فِي وَقْتِ نَاقِصٍ وَهُوَ فِيهَا نَحْنُ فِيهِ وَقْتُ الْأَحْرَارِ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ صَارَ ذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْمُؤَدَّى فِي وَقْتٍ صَحِيحٍ عَلَى أَنَّ هَذَا ثَبَتَ ضَمناً وَبِنَاءً، وَكَمْ مِنْ شَيْءٍ يَثْبُتُ ضَمناً وَلَا يَثْبُتُ قَصداً فَإِنَّهُ رَوَى هِشَامٌ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ رَحِمَهُ اللَّهُ فَيَمَنْ قَامَ إِلَى الْخَامِسَةِ فِي صَلَاةِ الْعَصْرِ أَنَّهُ يُسْتَحَبُّ لَهُ الْإِتْمَامُ وَإِنْ كَانَ التَّطَوُّعُ بَعْدَ صَلَاةِ الْعَصْرِ مَكْرُوهاً؛ لِأَنَّهُ ثَبَتَ ذَلِكَ مِنْ غَيْرِ قَصْدِ الْمُصَلِّي^(١)، فَإِذَا اتَّصَلَ الْفَسَادُ وَهُوَ التَّنْفُلُ بَعْدَ الْعَصْرِ بِأَدَاءِ الْعَصْرِ وَصَارَ ذَلِكَ الْفَسَادُ عَفَواً فِي حُكْمِ الشَّرْعِ؛ لِأَنَّهُ ثَبَتَ

(١) وهكذا روى الحسن عن أبي حنيفة، وقال بعض المشايخ: يقطع؛ لأن النافلة مكروهة. ينظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (١/ ١٧٨)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني (١/ ٥١٠).

لأن الاحتراز عنه مع الإقبال على الصلاة متعذر، وقد روى هشام عن محمد
رحمه الله فيمن قام إلى الخامسة في العصر أنه يُستحب له الإتمام؛ لأنه من غير
قصده ثبت،

من غير قصده فصار ذلك النفل المؤدى في وقت الفساد بمنزلة المؤدى في وقت الصحة
بخلاف حالة ابتداء التطوع في الوقت الفاسد فإنه لا يصح وذلك من رواية هشام؛ لأن
الفساد ثبت بقصده إذ الاحتراز عنه ممكن بأن يختار وقتاً لا فساد فيه ولا كراهة، وبخلاف
صلاة الفجر لأن الشارع لم يأذن بالصلاة وقت طلوع الشمس وهو ناقص فكان اعتراضه
مفسداً للصلاة، وحقيقة الفرق أن وقت العصر مُشتمل على الوقت الكامل والناقص جميعاً،
والمكلف مأذون بأن يصلي صلاة الوقت فيها فحيث تفتق صلته أو بعض صلته في الوقت
الناقص فكان جائزاً باعتبار الإذن، وأما وقت صلاة الفجر فكله كامل فلما شرع الفجر في
وقتها وجبت عليه على وجه الكمال باعتبار شروعه في الوقت الكامل فباعتراض طلوع
الشمس يكون فاسداً؛ لأن وقت طلوع الشمس وقت ناقص غير مأذون بالصلاة فيه فتفسد
صلاته إذ الكامل لا يؤدى بالناقص.

وقوله رحمه الله: «وأما إذا / ج: ١١٥ / خلا الوقت عن الأداء أصلاً» إلى آخره جواب
عن سؤال مقدر وهو أن يقال: إنكم قلتم بانتقال السببية من جزء إلى آخر جزء من الوقت
وعند ذلك ينظر فإن كان ذلك الجزء ناقصاً كالعصر يُستأنف في وقت الاحرار يجوز أن
تؤدى بصفة النقصان، فعلى هذا إذا لم يؤد العصر في الوقت ثم قضاؤه في اليوم الثاني وقت
احرار الشمس فإنه ينبغي أن يجوز؛ لأنه وجب ناقصاً لنقصان سببه وأدى ناقصاً ومع ذلك
لا يجوز، وكذا إذا قضي في وقت آخر مكروه وينبغي أن يجوز لما ذكرنا لكنه لم يجز، فأجاب
بأنه إذا خلا الوقت عن الأداء فقد زالت الضرورة الداعية إلى نقل السببية عن كل الوقت
إلى جزئه وهو ما ذكرنا من شغل الأداء أي: من شغل المصلي الصلاة بالأداء.

فإذا اتصل به الفساد صار في الحكم عفوًا فصار بمنزلة المؤدي في وقت الصحة بخلاف حالة الابتداء؛ لأنه بقصده ثبت الفساد؛ إذ الاحتراز عنه ممكن بأن يختار وقتًا لا فساد فيه، وأما إذا خلا الوقت عن الأداء أصلًا فقد ذهب الضرورة الداعية عن الكل إلى الجزء

وقوله: «وهو» راجع إلى ما ذكره من بيان الضرورة أو إلى الضرورة وذكره باعتبار الخير وهو «ما»، وذلك الشغل إنما يتحقق فيما إذا صلى في جزء من الوقت فانتقل الحكم لذهاب الضرورة عن جعل الجزء سببًا فإذا فات العصر أضيف وجوبها إلى كل الوقت دون الجزء الفاسد فوجبت بصفة الكمال؛ لأن جملة الوقت غير متصفة بصفة الكراهة وإن كان فيها جزء مكروه، وإذا كان كذلك فلا يتأدى الواجب في اليوم الثاني في وقت الغروب أو في الجزء الناقص، أو تقول: قوله: «وأما إذا خلا الوقت عن الأداء» إلى آخره جواب عما ورد شبهة على قوله: «فإذا انتهى إلى آخر الوقت حتى يتعين الأداء لازماً استقرت السببية» بأن يقال: لما استقرت السببية على الجزء الأخير من الوقت وهو في وقت العصر وقت فاسد وجب أن يصح قضاء العصر في اليوم الثاني في مثل ذلك الوقت؛ لأنه وجب ناقصاً فيتأدى بصفة النقصان فأجاب عنه بأن / س: ٧١ / [...] ^(١) انتقال السببية من جزء إلى آخر لضرورة أن تقع صلاته في الوقت بصفة الأداء، وإذا ذهب الوقت فانت تلك الضرورة فأضيف القضاء إلى جميع الوقت الذي ذهب، وأكثر أجزاء الوقت الذاهب كان صحيحاً لا فاسداً، فصار كأن جميع الوقت كان صحيحاً، فإذا كان فلم يميز أداؤها أي: أداء قضائها بصفة النقصان، أو لم يميز قضاؤها بطريق إطلاق الأداء وإرادة القضاء؛ لأن كل واحدة من العبارتين تستعمل مكان الأخرى كما سبق.

فإن قيل: إن الوقت مشتمل على الوقت الكامل والناقص فلما مضى الوقت لماذا يُضاف

(١) ما بين المعقوفين في س: بأن. وهو تكرر.

وهو ما ذكرنا من شغلِ الأداءِ فانتقلَ الحكمُ إلى ما هو الأصلُ وهو أن يُجعلَ كلُّ الوقتِ سبباً فإذا فاتتِ العصرُ أصلاً أضيفَ وجوبها إلى جملةِ الوقتِ دونَ الجزءِ الفاسدِ فوجبت بصفةِ الكمالِ فلم يجز أدائها بصفةِ النقصانِ ولا يلزمُ إذا أسلمَ الكافرُ في آخرِ وقتِ العصرِ ثم لم يؤدَّ حتى احمرَّت الشمسُ في اليومِ الثاني وقد نسيَ ثم تذكرَ فأرادَ أن يؤدِّيها عندَ احمرارِ الشمسِ؛

الواجبُ إلى الوقتِ الكاملِ دونَ الناقصِ مع أن الناقصَ كانَ آخرَ جزءٍ منه، وهو يقتضي أن يضافَ إليه؛ لأنَّ الأحكامَ تضافُ إلى أقربِ الأسبابِ وجوداً، ولهذا يضافُ الحكمُ إلى آخرِ الوصفينِ وجوداً من علّةِ ذاتِ وصفينِ كالقرايةِ مع الملكِ في الإعتاقِ؟ قلنا: الجوابُ عن ذلكَ بوجوه:

الأولُ ما ذكرنا أن جملةِ الوقتِ غيرُ متصفةٍ بصفةِ الكراهةِ إلى آخره.

الثاني أن السببَ كاملٍ من وجهِ ناقصٍ من وجهٍ فيجبُ الواجبُ كذلكَ، فلا يخرجُ عن العهدةِ بأداءِ الناقصِ من كلِّ وجهٍ.

الثالثُ أن الناقصَ لا يعارضُ الكاملَ؛ إذ الكاملُ موجودٌ بأصله ووصفه والناقصُ موجودٌ بأصله دونَ وصفه فيكونُ الكاملُ راجحاً والناقصُ مرجوحاً والمرجوحُ في مقابلةِ الراجحِ كالعدمِ.

الرابعُ أن الكمالَ في العبادةِ أصلٌ فكانَ اعتبارُ الكمالِ في سببها أولى من اعتبارِ النقصانِ.

الخامسُ أن الوقتَ الكاملِ من وقتِ العصرِ أكثرُ من الوقتِ الناقصِ وللاكثرِ حكمُ الكلِّ في بعضِ الأحكامِ فكانَ اعتبارُ الأكثرِ أولى من اعتبارِ الأقلِّ، وإذا كانَ كذلكَ فلا يؤدّي ناقصاً في الأوقاتِ الثلاثةِ المكروهةِ بمنزلةِ سائرِ الفرائضِ التي لا نقصانَ في أوقاتها إذا فاتت.

السادسُ أنه إن نظرَ إلى الأجزاءِ الصحيحةِ لا يجوزُ القضاءُ في الوقتِ المكروهِ وإن نظرَ إلى الأجزاءِ الفاسدةِ يجوزُ فلا يجوزُ بالشكِّ.

لأنّ هذا لا يُروى ومن حكم هذا القسم أنّ وقت الأداء لما لم يكن متعيّناً شرعاً والاختيار فيه للعبد لم يقبل التعيّن بتعيينه قصداً ونصّاً، وإنّما يتعيّن ضرورة تعيّن الأداء، وهذا لأنّ تعيّن الشرط أو السبب ضربٌ تصرف فيه، وليس إلى العبد ولاية وضع الأسباب والشروط،

وقوله: «ولا يلزم إذا أسلم الكافر في آخر وقت العصر» إلى آخره جواب عمّا يُقال: إنّ الكافر إذا أسلم بعد ما احمرت الشمس ثمّ لم يؤدّ صلاة العصر ناسياً حتّى جاء مثل ذلك الوقت في اليوم الثاني ثمّ تذكر فأراد أن يقضيها عند احمرار الشمس فقضاها فيه لا يجوز مع أنّها وجبت بصفة النقصان، وعلى قياس قوله فيما سبق وهو أنّه إذا كان ذلك الجزء فاسداً انتقص الواجب فيؤدّي بصفة النقصان ينبغي أن يجوز، وتقرير الجواب أنّه لا يلزم ذلك السؤال؛ لأنّ هذا لا يُروى أي: لأنّ عدم الجواز لا يُروى عن أصحابنا رحمهم الله، وكذا الجواز، ومع ذلك لو أداها يجوز. كذا ذكره [القاضي الإمام ظهير الدين رحمه الله في الفتاوى^(١)] ناقلاً عن المصنّف سقى الله ثراه.

ولئن سلّمنا أنّها لا تجوز - كما ذكره - [٢] الإمام شمس الأئمة السرخسي^(٣) رحمه الله - فالجواب عنه أنّه إذا لم يشتغل بالأداء حتّى تحقق التفويت بمضي الوقت وصار الواجب ديناً في ذمته يضاف الوجوب إلى مجموع الوقت؛ إذ هو الأصل والتخطي عن الكل إلى الجزء لضرورة تحقق ظرفيته للمؤدّي وشرطيته للأداء فعند خروج الوقت يُصار إلى ما هو الأصل وهو جعل الوقت سبباً وقد وجب بصفة الكمال فلا يتأدّي بصفة النقصان، أو لأنّه

(١) لعله: الفتاوى الظهيرية، لظهير الدين، أبي بكر محمد بن أحمد القاضي، المحتسب ببخارى، البخاري، الحنفي. توفي سنة (٦١٩هـ). ينظر كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (٢/ ١٢٢٦). وأحسبها ما تزال مخطوطة.

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من س.

(٣) ينظر أصول السرخسي (١/ ٣٤-٣٥).

فصار إثبات ولاية التعيين قصداً ينزغ إلى الشركة في وضع المشروعات، وإنما إلى العبد أن يرتفق بما هو حقه ثم يتعين به المشروع حكماً، ونظير هذا الكفارة الواجبة في الأيمان أن الحانث فيها بالخيار إن شاء أطمع عشرة مساكين،

إذا مضى الوقت وإن كان ناقصاً صار الواجب ديناً في ذمته بصفة الكمال؛ لأن النقصان في الأداء مُتحمّل بشرف الوقت، فإذا فات الوقت لا يتحمل النقصان؛ لأنه لا جابر للنقصان في الفائت، بخلاف ما إذا كان الوقت باقياً لأن فضيلة الأداء جابرة لذلك النقصان، كما إذا نذر أن يعتكف شهر رمضان هذا فصام ولم يعتكف أنه يعود شرطه إلى الصوم القصدي لما أن سقوط ذلك إنمّا كان بسبب شرف الوقت وقد فات ذلك.

فإن قيل: لا يمكن أن يجعل كل الوقت سبباً في حق من أسلم في آخر الوقت لعدم أهليته في كل الوقت، قلنا: لما تقررت السببية على الجزء الأخير وقيل بنفس الوجوب فلو اعتبر ما ذكر للزم منه الوجوب وعدمه وإنه محال، فجعل ما ليس سبباً في حقه سبباً تبعاً لما هو سبب نفيًا للاستحالة، أو نقول: لما زال المانع وهو الكفر وصار أهلاً في آخر الوقت صار بمنزلة من كان أهلاً في أول الوقت؛ إذ الوقت كله وجد في حقه لكن لم ينعد سبباً للوجوب باعتبار الذمة لعجزه حالاً ومالاً، أما حالاً فباعتبار الكفر وأما مالاً بأن يجب في الحال ليؤدي في المال فلتأدي إلى الحرج لتكرّر الصلوات وتضاعفها، فإذا زال المانع اعتبر الوقت كله سبباً من الأصل، كما إذا كان مسلماً في أول الوقت لزوال العجز الحالي والمالي، أو نقول: شيوع الخطاب في دار الإسلام ثابت ولكن لما كان عاجزاً عن الأداء لم يثبت السبب في حقه لكفره إذ هو المانع، فإذا زال المانع ثبت السبب في حقه من أول وجوده.

فإن قيل: يشكل بما إذا قرأ آية السجدة وقت احمرار الشمس فسجد لها في اليوم الثاني في وقت احمرار الشمس فإنه يجوز^(١)، قلنا: لأن سجدة التلاوة غير مؤقتة حتى يقال: إنه

(١) ينظر تحفة الفقهاء (١/ ١٠٥).

وإن شاء كساهم، وإن شاء حرّز رقبة، ولو عيّن شيئاً من ذلك قصدًا لم يصح
وإنما يصح ضرورة فعله لما قلنا،

فات وقتها فيضاف إلى الكامل من السجود، بل لما وجبت في الوقت الناقص وجبت بصفة
النقصان فتبقى كذلك فيؤديها في أي وقت شاء، كما إذا شرع في صلاة التطوع في وقت
مكروه فأفسدها ثم قضاها في وقت آخر مكروه يجوز؛ لما قلنا.

وهذه المسائل في نواذر المبسوط.

بخلاف المكتوبة فإنها مؤقتة فيعود الحكم إلى الكمال الأصلي عند فوت الوقت.

قال رحمه الله: (ومن حكم هذا القسم أن وقت الأداء لما لم يكن متعيناً شرعاً) إلى
قوله: (وإنما تصح ضرورة فعله لما قلنا)

أقول: ومن حكم هذا القسم وهو وقت الصلاة هو أن وقت الأداء لما لم يكن متعيناً
بحسب الشرع لكونه موسعاً والاختيار فيه للمكلف لم يقبل أي: وقت الأداء التعين بتعين
المكلف قصدًا ونصاً أي: عزيمة ولفظاً حتى لو قال: عيّنت هذا الجزء للأداء لا يتعين ويجوز
له أن يؤخر الأداء بعد هذا القول كما في كفارة اليمين؛ لأن خياره لم ينقطع والتعين من
ضرورة انقطاع خياره وإنما يتعين ذلك بالفعل في ضمن الأداء لضرورة تعين الأداء حينئذ
كما في كفارة اليمين، ولأن تعيين الشرط أو السبب بالقول على وجه لا يبقى الجزء الذي
بعده سبباً للوجوب نوع تصرف في الشرط أو السبب وهو الوقت من حيث إن الجزء المعين
لم يجعله الشارع سبباً بل خيره فإذا عيّنه وجعله سبباً يكون ذلك تصرفاً منه فيه حتى لا
يبقى له بعده خيار التخيير، وليس إلى العبد ولاية وضع الأسباب والشروط، وإنما تلك إلى
الشارع فصار إثبات ولاية تعينها قصدًا أي: لفظاً / ج: ١١٦ / يجذب إلى الشركة في وضع
المشروعات وهي أمر مستحيل باطل، وما يؤدي إلى الباطل فهو باطل.

فإن قيل: يشكل هذا بمن خرج إلى السفر باختياره فإنه واضح لسبب قصر الصلاة وفطر

ومن حكمه أن التأخير عن الوقت يوجب الفوات لذهاب شرط الأداء ومن حكم كونه ظرفاً للواجب أنه لا ينفي غيره؛ لأنه مشروع أفعالاً معلومة في ذمة من عليه، فبقي الوقت خالياً وبقيت منافعه على حقه فلم ينتف غيرهما من الصلوات،

الصوم ولم يكن ذلك شركة في وضع السبب فلم يكون هَذَا شركة؟ قلنا: إن المسافر باشر السفر باختياره والشارع جعل السفر سبباً للقصر والفطر لا المسافر، فلا يكون ذلك شركة، وهو نظير مَنْ يترخص بمسح الخُفِّ فَإِنَّ قَصْدَهُ لِبَسِ الخُفِّ لَا وَضَعِ سَبَبِ الرِّخْصَةِ إِذِ الواضع هو الشارع، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلَا شَرَكَةَ لِلْعَبْدِ فِي وَضَعِ المَشْرُوعَاتِ، وَإِنَّمَا إِلَى الْعَبْدِ أَنْ يَرْتَفِقَ وَيَتَنَفَّعَ بِمَا هُوَ حَقُّه بِإِثْبَاتِ اللَّهِ تَعَالَى؛ إِذِ الثَّابِتُ لَهُ اخْتِيَارُ مَا يَتَنَفَّعُ بِهِ لَا الْاِخْتِيَارُ الْمُطْلَقَ، وَفِي التَّعْيِينِ بِالقَوْلِ اخْتِيَارُ مُطْلَقٌ؛ إِذْ هُوَ خَالٍ عَنِ الرَّفْقِ فَلَا يَثْبُتُ لَهُ ذَلِكَ، وَمَا يَتَنَفَّعُ بِهِ هُوَ النَّظَرُ إِلَى رَفْقِهِ فَإِنْ كَانَ رَفْقَهُ فِي أَوَّلِ الوَقْتِ (١) بِأَنْ كَانَ لَهُ مَهْمٌ فِي آخِرِ الوَقْتِ يُصَلِّي فِي الأَوَّلِ وَيَتَعَيَّنُ أَوَّلُ الوَقْتِ بِذَلِكَ الفِعْلِ لِلسَّبَبِ حَكْمًا أَي: ضَمْنًا لِفِعْلِهِ وَهُوَ الأَدَاءُ، وَإِنْ كَانَ رَفْقَهُ فِي آخِرِ الوَقْتِ بِأَنْ كَانَ لَهُ شُغْلٌ فِي أَوَّلِ الوَقْتِ يُصَلِّي فِي الآخِرِ وَيَتَعَيَّنُ ذَلِكَ الوَقْتِ لِلسَّبَبِ حَكْمًا لِفِعْلِهِ لَطَلَبِ رَفْقِهِ إِذْ لَهُ الْاِخْتِيَارُ الضَّرُورِيُّ، وَذَلِكَ مَوْضُوعٌ لِلتَّرَفُّقِ لَا الْاِخْتِيَارَ الكَلْبِيَّ، فَإِنَّ ذَلِكَ اللَّهُ تَعَالَى وَحْدَهُ ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ ۗ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ [القصاص: ٦٨]، وَنَظِيرُ مَا نَحْنُ فِيهِ الكِفَارَةُ الْوَاجِبَةُ فِي الأَيَّامِ، فَإِنَّ الحَانِثَ فِيهَا بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ أَطْعَمَ عَشْرَةَ مَسَاكِينَ، وَإِنْ شَاءَ كَسَاهُمْ، وَإِنْ شَاءَ حَرَّرَ رَقَبَةً، وَلَوْ عَيَّنَ الحَانِثُ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ قَصْدًا وَقَالَ: عَيَّنْتُ الطَّعَامَ لِلتَّكْفِيرِ بِهِ مَثَلًا لَمْ يَصِحَّ، فَلَا يَتَعَيَّنُ إِلَّا إِذَا بَاشَرَ التَّكْفِيرَ فَإِنَّهُ يَصِحُّ ضَرُورَةً فِعْلُهُ ذَلِكَ وَيَتَعَيَّنُ حِينَئِذٍ ضَمْنًا، وَكَمْ مِنْ شَيْءٍ يَثْبُتُ ضَمْنًا وَلَا يَثْبُتُ قَصْدًا.

قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: (وَمِنْ حُكْمِهِ أَنَّ التَّأخِيرَ عَنِ الْفَوَاتِ) إِلَى قَوْلِهِ: (وَلَا بِتَقْصِيرِ الْعِبَادِ)

أقول: وَمِنْ حُكْمِ هَذَا الْقِسْمِ وَهُوَ وَقْتُ الصَّلَاةِ أَنَّ تَأخِيرَ الْوَاجِبِ عَنِ وَقْتِهِ يُوْجِبُ فَوَاتَهُ

(١) الوقت: ساقطة من ج.

ومن حكمه أن النية شرط ليصير ما له مصروفاً إلى ما عليه، ومن حكمه أن تعيين النية شرط؛ لأن المشروع لما تعدد لم يصح مذكوراً بالاسم المطلق إلا عند تعيين الوصف،

لفوات شرط الأداء وهو الوقت، وفوات الشرط يوجب فوات المشروع كفوات الطهارة يوجب فوات الصلاة، ومن حكم كون الوقت ظرفاً للواجب أن لا ينفي غير هذا الواجب ولا يمنع صحة أدائه فيه؛ لأن الواجب مشروع أفعالاً وأركاناً معلومة في ذمة من عليه ذلك الواجب فبقي الوقت خالياً عن الواجب بعد أدائه وبقيت منافع من عليه الواجب بعد الوجوب على حقه فلم ينف غير الصلاة الواجبة الوقتية عليه، وكان له أن يتصرف في منافعه بالصرف إلى أداء واجب آخر، ونظير ذلك من دفع ثوباً إلى خياط ليخيطه في هذا اليوم فإن الدافع يستحق على الخياط إقامة العمل ولا يتعذر على الخياط خياطة ثوب آخر في ذلك اليوم لأن منفعته ثبتت حقاً له بعد ما استحق عليه خياطة الثوب بالإجارة، والمراد من المنافع الصلاحية القائمة بالملك لأداء ما عليه.

وقوله: «لأنه مشروع أفعالاً معلومة في ذمة من عليه» احتراز عن الصوم فإنه ليس بمعلوم في ذمة من عليه بغير واسطة الوقت، وإنما يصير معلوماً بواسطة فإنه شيء مقدر بمقدار النهار وحكم الوقت أن النية شرط ليصير ما له مصروفاً إلى ما عليه أي: ليصير ما له من حقه من منافع أفعاله التي كانت له بطريق العادة في قيامه وركوعه وسجوده مصروفاً^(١) إلى ما عليه من العبادة، ولا يكون ذلك للعبادة إلا بالنية لما سبق أن الوقت ظرف يصلح لأداء واجب آخر فيه فلا يتعين لفرض الوقت إلا بالنية [وهذا الذي ذكره من الحكم غير المختص بالصلاة؛ إذ الحكم في جميع العبادات كذلك فإنها لا تتأدى إلا بالنية]^(٢) ولهذا لم يورد هذا الحكم في التقويم لعدم اختصاصه بالصلاة وكذا من حكم الوقت أن تعيين النية شرط وهو تعيين أن المنوي ظهر أو عصر أو نحو ذلك؛ لأن المشروع لما تعدد لكون منفعه

(١) في ج: مصرفاً.

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من س.

ومن حكمه أنه لما لزمه التعيين لما قلنا لم يسقط بضيق وقت الأداء؛ لأن التوسعة أفادت شرطاً زائداً وهو التعيين، فلا يسقط هذا الشرط بالعوارض ولا بتقصير العباد.

بقيت على صفة يصلح لأداء فرض الوقت وغيره من الصلوات بها لم يصير المشروع مذكوراً باسم مطلق الصلاة لكنه يصير مذكوراً عند تعيين الوصف وهو تعيين كون المؤدي ظهراً أو نحوها، وكذا من حكم الوقت المذكور أنه لما لزمه التعيين لما بيناه لم يسقط ذلك بضيق الوقت حتى إذا تضيق ذلك على وجه لا يسع إلا لأداء الفرض أو لا يسع له أيضاً لا يسقط / س: ٧٢ / اعتبار تعيين النية بهذا المعنى؛ لأن التوسعة وهي جعل الوقت موسعاً أفادت شرطاً زائداً أي: على نفس الوقت أو على مطلق الاسم وهو تعيين النية فلا يسقط هذا الشرط الزائد بالعوارض أي: ضيق الوقت في هذا عارض عرض بتأخيره؛ إذ الوقت في الأصل كان واسعاً فتأخيره عاد إلى الضيق. كذا قاله الإمام بدر الدين الكردي رحمه الله.

ولا بتقصير العباد في أداء الواجب عليهم إلى أن يضيق الوقت أما العوارض فلا تأثم لا تدخل تحت الأصول؛ إذ الأصل عدم العارض فلا يغير ذلك العارض الحكم الثابت بالأصل إلا بنص من الشارع ولم يوجد، وأما التقصير فلأن سقوط تعيين النية نوع ترفيه فلا يستوجب التقصير؛ لأن التقصير يستوجب التغليظ لا الترفية.

وقيل: لا يسقط الشرط الأصلي بالعوارض لأن العوارض لا تعارض الأصول، ألا ترى أن العصمة الثابتة بالإسلام والدار لا تبطل بعارض الدخول في دار الحرب حتى لو دخل مسلمان في دار الحرب وقتل أحدهما الآخر تجب الدية^(١)، ولو بطلت العصمة بعارض

(١) مسلمان دخلا دار الحرب بأمان بأن كانا تاجرين مثلاً فقتل أحدهما صاحبه عمداً لا قصاص على القاتل، وإن كان خطأ فعليه الدية في ماله، والكفارة، ولو كانا أسيرين، أو كان المقتول أسيراً مسلماً فلا شيء على القاتل إلا الكفارة في الخطأ عند أبي حنيفة، وعندهما عليه الكفارة والدية. ينظر: التجريد للقدوري (١٢/ ٦١٨٣)، شرح السير الكبير (ص: ١٨٨٤)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٧/ ١٣٣).

وأما النوع الثاني من المؤقتة فما جعل الوقت معياراً له وسبباً لوجوبه مثل شهر رمضان، وإنما قلنا: إنه معيار له؛ لأنه قدر وعرف به وسبب له، وذلك شهود جزء من الشهر لما نذكر في باب السبب إن شاء الله،

الدخول لما وجبت الدية^(١) كما لو أسلما ثمة ولم يهاجر إلينا فقتل أحدهما الآخر^(٢)، فثبت بما ذكرناه أن كل واحد من العوارض والتقصير لا يصلح أن يكون مسقطاً للشرط المذكور، ولأن وقت الصلاة ظرف فلا ينقلب بذلك إلى كونه معياراً وإن بقي من الوقت ما يسع فيه فرض الوقت، وإنتها ذكر المصنف رحمه الله ما سبق دفعاً لما يقال: إن صوم شهر رمضان لما قد فرضه بوقته لم يحتاج إلى تعيين فرض فكيف احتاج هنا إليه؟ فأجاب عنه بقوله: لأن التوسعة لما أفادت شرطاً زائداً إلى آخره.

قال الإمام بدر الدين الكردي رحمه الله: مذهب أبي حنيفة رحمة الله عليه هو الصلاة في وسط الوقت، والتأخير إلى آخر الوقت وتضييقه مذهب الكرامية.

قال رحمه الله: (النوع الثاني من المؤقتة) إلى قوله: (إلى حاجته الدينية)

أقول: النوع الثاني من العبادات المؤقتة هو ما جعل الوقت معياراً له وسبباً لوجوبه كصوم رمضان، فإنه معيار للصوم؛ لأن الصوم قدر بوقت الصوم وهو اليوم، ولهذا يزداد الصوم ويطول بازدياد اليوم وطوله ويقصر بقصره، وكذا عرف الصوم بوقته فقيل: إنه عبارة عن الإمساك عن الأكل والشرب والجماع نهاراً مع النية، فدخل النهار في تعريف الصوم، وكذا لا يفضل جزء من اليوم عن الصوم لما ذكرنا أن الصوم عبارة عن الإمساك الممتد باليوم شرعاً فيكون اليوم مقدراً له كالمكيل لمعياره، ولا معنى للمعيار سوى هذا، بخلاف الصلاة والحج فإن الصلاة عبادة مقدرة بالأفعال تطول هي بطولها وتقصر بقصرها، حتى لو شرع

(١) الدية: ساقطة من س.

(٢) ينظر شرح السير الكبير (ص: ١٨٨٤).

ومن حكمه أن غيره صار منفيًا لأن الشرع لما أوجب شغل المعيار به وهو واحد فإذا ثبت له وصف انتفى غيره كالمكيل والموزون في معياره فانتهى غيره؛ لكونه غير مشروع.

فطول الأفعال حتى خرج الوقت [لوقوع الأداء خارج الوقت] ^(١) ولو أدى وأقصر الأفعال لبقى أكثر الوقت خالياً عن الأداء، وكذا الحج عبادة مقدرة بالأفعال والوقت ظرف له، حتى لو أحرم في أول جزء من أشهر الحج واستغرق جميع الوقت لجاز الأداء، ولو أخر وقته لأمكنه الأداء، وإنتها قلنا: إن شهر رمضان سبب لوجوب الصوم؛ لأنه يضاف إليه فيقال: صوم شهر رمضان، والإضافة دليل السببية؛ لأن الإضافة للاختصاص وأقوى وجوه الاختصاص إضافة المسبب إلى السبب لما سيعرف في باب بيان أسباب الشرائع.

ثم السبب هو شهود جزء من شهر رمضان على ما سيأتي بيانه في باب السبب إن شاء الله، ومن حكم هذا النوع وهو النوع الثاني من المؤقتة أن غير صوم شهر رمضان صار منفيًا في شهر رمضان فلم يبق مشروعاً؛ لأن الشارع أوجب شغل المعيار وهو شهر رمضان بصوم الفرض، والمعيار واحد والصوم المشروع فيه مقدر به، والمعيار الواحد إذا صار مشغولاً اقتضى نفي غيره ضرورة؛ إذ المعيار الواحد لا يوصف بكونه معياراً للشيشين في زمان واحد، واعتبر هذا بالمعيار الحيي وهو الكيل، فإنه إذا صار مشغولاً بالحنطة لا يمكن أن يشغله غيرها، ويحتمل أن يكون قوله: «وهو واحد» راجعاً إلى الصوم ويكون معناه أن الشارع لما أوجب شغل هذا الوقت المعين بهذا الصوم وهو الصوم المفروض والصوم ركن واحد لا يقبل وصفين متضادين لم يبق غيره مشروعاً؛ إذ لا يتصور أداء صومين بإمسالك واحد، فإذا ثبت له وصف أي: إذا ثبت للمعيار كونه مشغولاً بصوم شهر رمضان انتفى غيره ضرورة / ج: ١١٧ / ألا ترى أن الله عز وجل قال: ﴿أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّقْتُ﴾ [البقرة: ١٨٧]

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من ج.

قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: ولما لم ينو غيره مشروعاً لم يجز أداء الواجب فيه من المسافر؛ لأن شرع الصوم فيه عام، ألا ترى أن صوم المسافر عن الفرض يُجزيه فيثبت أنه مشروع في حقه إلا أنه رُخص له أن يدعه بالفطر،

إلى قوله: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] فإنه بدأ الصوم من الخيط الأبيض ثم مده إلى الليل فكان صوم الوقت مستغرقاً لجميع وقته فلا يسع غيره.

فإن قيل: قوله: «واحد» على هذا التقدير مُستغنى عنه؛ لأن الشرع لما أوجب شغل الوقت به لا يحتاج بعد ذلك إلى قوله: «وهو واحد»؛ لأن الشيء لما كان مشغولاً بشيء لا يتفاوت بعد ذلك أن يكون ذلك الشيء شيئاً واحداً أو لا، قلنا: ذكره لتأكيد قوله: «أوجب شغل الوقت»، أو فيه بيان توحد المشروع في ركنه بخلاف الصلاة فإنها أركان مختلفة كذا ذكر.

قوله: «كالمكيل والموزون في معياره» أي: لما كان المعيار لقفيز حنطة لا يتصور كونه معياراً للقفيزين منها إلا أن المكيال معيار لقفيز حنطة غير عين قبل التعيين فيصلح أن يكون معياراً لقفيز آخر غير عين منها ومن أي مكيل كان، بخلاف شهر رمضان فإنه جعل معيار الصوم عين وهو الفرض، وليس للمكلف ولاية الإخلاء عنه فلا يقدر على الشغل بغيره بخلاف المسافر على مذهب أبي حنيفة رحمة الله عليه فإن الشارع جعل له ولاية الإخلاء عنه^(١)، ثم الصوم عبادة شرعية فراعى فيه لفظ الشارع وهو شرعه من الفجر إلى الليل بالنص فيكون الصوم واحداً في نفسه وإن اشتمل على إمساكات؛ لأنه دخل تحت خطاب واحد بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] فيصير واحداً غير متجزئ صحة وفساداً وذلك لأصل وهو أن الأشياء المختلفة إذا دخلت تحت خطاب واحد تكون في حكم الشيء الواحد كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: ٦] فالإطهار لما ثبت بخطاب

(١) قال الإمام أبو حنيفة: إن صام رمضان في السفر عن واجب غيره كان عما نوى، وإن صامه تطوعاً كان عن رمضان وقيل: يصح أيضاً. ينظر: مختصر اختلاف العلماء (٢/ ٢٥)، تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ٧٤).

وهذا لا يجعل غير الفرض مشروعاً، فانعدم فعله لعدم ما نواه، وكذلك على قولها إذا نوى النفل أو أطلق النية، وكذلك المريض في هذا كله، وقال أبو حنيفة رحمه الله: الوجوب واقع على المسافر،

واحد جعل البدن كله كعضو واحد حتى جاز نقل البلة من عضو إلى عضو، ولهذا لا تتجزأ الجنابة وجوداً وزوالاً، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧] والرسول ﷺ إذا بلغ بعض الرسالة صار كأنه لم يبلغ شيئاً؛ إذ الكل دخل تحت خطاب واحد فصار الكل كفرد واحد فما لم يبلغ الكل لا يخرج عن عهدة الخطاب، ولهذا قيل: إذا قال البائع للمشتري: بعثك هذه الثياب أو هذه الدواب أو هذه العبيد صارت كشيء واحد حتى لا يكون للمشتري قبول البعض دون البعض، والشيء الواحد إذا دخل تحت خطابات متفرقة يصير مختلفاً كقوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦] ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦] وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَإِذَا ثَبِتَ لَهُ أَيُّ: للميعار وصف الفرضية لم يبق غير الفرض مشروعاً في شهر رمضان وانتفى غيره لكونه غير مشروع فيه.

قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: لما لم يبق غيره مشروعاً فيه لم يجز أداء الواجب فيه -أي: واجب آخر- من المسافر لأنَّ شرع الصوم عام أي: مُتناول للمقيم والمسافر لشهود الشهر^(١)، ألا ترى أنَّ صوم المسافر عن الفرض يجزيه فيكون أداء للصوم المفروض فيثبت بذلك أنَّ صوم الفرض مشروع في حقه، لكن الشرع رخص له أن يدع صوم الفرض بسبب الفطر لكونه مأذوناً فيه لدفع المشقة عنه، وهذا أي: وهذا الترخص لا يجعل غير صوم الفرض وهو الواجب الآخر مشروعاً، فإذا ترك الترخص كان هو والمقيم سواء، فيقع صومه عن صوم رمضان بكل حال كالمقيم، وانعدم فعل المسافر وهو صومه بنية واجب آخر لعدم شرعية ما نواه من صوم غير الفرض فتلغوا نيته، وكذلك على قولها إذا نوى

(١) ينظر: مختصر اختلاف العلماء (٢/ ٢٥)، تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ٧٤).

ولهذا صحّ أداءه بلا توقفٍ إلا أنه رُخص له التركُ قضاءً لحقه و تخفيفاً عليه،
فلما ساع له الترخُّص بما يرجع إلى مصالحِ بدنه ففصلاً يرجع إلى مصالحِ دينه وهو
قضاء ما عليه من الدينِ أولى،

النفل أو أطلق النية فإنه لا تجوز تلك النية فلا يقع صومه ذلك عن صوم الفرض وكذلك
المريض في هذا كله أي: يقع صومه عن فرض الوقت وإن نوى النفل أو واجباً آخر أو أطلق
النية، وقال أبو حنيفة رحمة الله عليه: الوجوب واقع على المسافر أي: نفس الوجوب ثابتة
متقررة عليه لوجود كمال سببه وهو شهود الشهر ولهذا صحّ أداء المسافر صومه عن فرض
الوقت من غير توقفه على شيء وهو احتراز عن الزكاة فإن الوجوب في أول الحول غير
ثابت مطلقاً إذ سببه ملك نصاب كامل حولي فلو جود أصل النصاب يجوز التعجيل، ولعدم
وصفه وهو النماء يتوقف على صفة كمال النصاب آخر الحول؛ إذ السبب لم يكن موجوداً
على صفة الكمال، فإذا وجد النصاب كاملاً عند تمام الحول يقع عن الفرض وإلا ينقلب ما
أداه تطوعاً، وذلك احتراز عن المقيم أيضاً إذا صلى الظهر^(١) في منزله يوم الجمعة فإنه على
سبيل التوقف، إن لم يؤد الجمعة بعده يقع ما صلى عن فرض الوقت، وإن سعى إلى الجمعة
أو أداها بحسب ما اختلفوا فيه بطل ظهره، بخلاف شهود الشهر فإنه ثابت على صفة الكمال
في حق كافة الناس فيكون حكمه وهو نفس الوجوب ثابتاً متقرراً فصحّ أداء الصوم بلا
توقف مثل تعجيل الصلاة في أول الوقت وأداء الحج من الفقير لكمال السبب وهو الوقت
والبيت، فثبت بذلك أن وجوب الصوم واقع على المسافر إلا أنه رخص له ترك أداء الصوم
في الحال وتأخيره قضاءً لحق المسافر ليرتفع هو بذلك في مصالح بدنه وتخفيفاً عليه فلما ساع
له الترخُّص بما يرجع إلى مصالح بدنه ففصلاً يرجع إلى مصالح دينه وهو قضاء ما عليه من
الدين أولى؛ لأن الانتفاع بالأول في حياته الفانية وبالثاني في حياته الباقية، ولأن الثاني صرف
الوقت إلى الأهم وهو قضاء الدين، فإنه إذا مات / س: ٧٣ / قبل أن يقضي ما عليه من الدين

(١) الظهر: ساقطة من س.

وصارَ كونه ناسخاً لغيره معلقاً بإعراضه عن جهة الرخصة وتمسكه بالعزيمة،
وإذا لم يفعل بقي مشروعاً فصحّ أدائه، ولأنّ الأداء غير مطلوب منه في سفره
فصارَ هذا الوقتُ في حقّ تسليم ما عليه بمنزلة شعبان،

بعد تمكنه يعاقب بسببه ولا يُعاقب بسبب صوم الوقت؛ لأنّ المسافر غير مطالب بوجوب
الأداء بل تحقق نفس الوجوب في حقه بشهود الشهر وفي الدين مطالب بوجوب الأداء،
ولأنّ حاجته الدينية أصلٌ ومقصودٌ فكانت هي أهم؛ لأنّ السعي في الحاجة الدينية ينفع في
تخليص نفسه عن عقوبة النار وهي أشدّ من مشقة تلحق المسافر بسبب صوم القضاء؛ لأنّه
لو لم يصم صوم القضاء في سفره عسى لا يعيش إلى وقت الإقامة فحينئذ يبقى في عقوبة
ترك القضاء وهي أدهى وأمر، فصار كون صوم رمضان ناسخاً غيره من الصيامات في شهر
رمضان متعلقاً بالإعراض عن الرخصة والتمسك بالعزيمة وهو أداء صوم رمضان، فإذا
لم يفعل أي: لم يعرض عن جهة الرخصة ولم يتمسك بالعزيمة حيث لم يصم صوم رمضان
بل ترخص حيث لم يصم صوم رمضان بقي غير صوم رمضان من الصيام مشروعاً فصحّ
أداؤه أي: أداء غير صوم رمضان من واجب آخر ولأنّ أداء صوم رمضان غير مطلوب من
المسافر في حال سفره؛ إذ هو غير مخاطب بالأداء في تلك الحالة بطريق التعيين كما مرّ، وإنّما هو
مُخَيَّر بين الأداء والتأخير إلى عدّة من أيام آخر، فلا يكون الإمساك الذي هو مُتصوّر الوجود
مستحقّ الصرف في حقه إلى أداء هذا الصوم فصارَ هذا الوقتُ في تسليم حق ما عليه وهو
الواجب بمنزلة شعبان في حق الكل من حيث إنّه غير مطالب بصوم فرض الوقت، وصوم
النفل في شعبان جائر من الكل، وإذا كان كذلك فقبل هذا الوقت - وهو شهر رمضان -
سائر الصيام واجباً ونفلاً كما قبل شعبان ذلك، بخلاف المقيم فإنّ الأداء واجب عليه في
الحال فيكون الإمساك مستحقّ الصرف في حقه إلى أداء هذا الصوم، والطريق الأوّل وهو
أنّه لما ساغ له الترخص بما يرجع إلى مصالح بدنه إلى آخره يوجب أن لا يصحّ النفل؛ لأنّ
الترخص بصوم غير رمضان إنّما ساغ له لصرف صومه إلى قضاء ما عليه وليس في صوم

فَقَبِلَ سَائِرَ الصِّيَامَاتِ، وَالطَّرِيقُ الْأَوَّلُ يَوْجِبُ أَنْ لَا يَصَحَّ النَّفْلُ بَلْ يَقَعُ
عَنِ الْفَرْضِ، وَالثَّانِي يَوْجِبُ أَنْ يَصَحَّ، وَفِيهِ رَوَايَتَانِ عَنْهُ، وَأَمَّا إِذَا أُطْلِقَ النِّيَّةُ
فَالصَّحِيحُ أَنْ يَقَعَ عَنِ رَمَضَانَ؛ لِأَنَّ التَّرْخِصَ وَالتَّرْكَ لَا يَتَحَقَّقُ بِهَذِهِ الْعَزِيمَةِ،

النَّفْلِ ذَلِكَ فَلَا يَجُوزُ بَلْ يَقَعُ عَنِ فَرْضِ الْوَقْتِ؛ لِأَنَّهُ صَرَفَ الْوَقْتِ إِلَى مَا هُوَ الْأَهَمُّ إِذْ هُوَ
يَرْجِعُ إِلَى مَصَالِحِ دِينِهِ وَهُوَ رَوَايَةٌ عَنِ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ، وَالطَّرِيقُ الثَّانِي وَهُوَ أَنَّ
الْأَدَاءَ غَيْرُ مَطْلُوبٍ مِنَ الْمُسَافِرِ فِي حَالِ سَفَرِهِ يَوْجِبُ أَنْ يَصَحَّ النَّفْلُ وَهُوَ أَيْضاً رَوَايَةٌ عَنْهُ
وَهُوَ مَعْنَى قَوْلِهِ: «وَفِيهِ رَوَايَتَانِ عَنْهُ»^(١) وَأَمَّا إِذَا أُطْلِقَ الْمُسَافِرُ النِّيَّةَ فَالصَّحِيحُ أَنْ يَقَعَ الصَّوْمُ
عَنِ صَوْمِ رَمَضَانَ؛ لِأَنَّ التَّرْخِصَ بِرِخْصَةِ الْفِطْرِ أَوْ بِصَوْمِ وَاجِبِ آخِرِ وَالتَّرْكَ -أَي: وَتَرَكَ
الْعَزِيمَةَ وَهِيَ صَوْمُ الْوَقْتِ- لَا يَتَحَقَّقُ -أَي: كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا- بِهَذِهِ الْعَزِيمَةِ وَهِيَ النِّيَّةُ
الْمُطْلَقَةُ مِنَ الْمُسَافِرِ لِأَنَّهَا لَا تَتَعَرَّضُ لَصَوْمِ آخِرٍ لِأَنَّ الْمُطْلَقَ يَتَنَاوَلُ الذَّاتَ فَقَطْ، فَلَا يَتَنَاوَلُ
وَاجِباً آخَرَ لِاحْتِيَاجِ الْوَاجِبِ إِلَى التَّعْيِينِ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَوْقَ الْإِمْسَاكِ عَنِ صَوْمِ الْوَقْتِ
أُولَى؛ لِأَنَّهُ وَقْتُهُ.

لَا يُقَالُ: إِنَّ النِّيَّةَ الْمُطْلَقَةَ لَمْ تَتَعَرَّضْ لَصَوْمِ الْوَقْتِ أَيْضاً لِإِطْلَاقِهَا فَلَا يَقَعُ الْإِمْسَاكُ عَنْهُ؛
لِأَنَّا نَقُولُ: إِنَّهُ يَتَعَيَّنُ فَرْضُ الْوَقْتِ بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ لِكَوْنِهِ وَقْتاً لَهُ وَالوَاجِبُ الْآخِرُ لَا يَتَأَدَّى
بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ فِي غَيْرِ شَهْرِ رَمَضَانَ فَمَا ظَنُّكَ فِيهِ، وَالنَّفْلُ وَإِنْ كَانَ يَتَأَدَّى بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ لَكِنْ
الْفَرْضُ أَيْضاً يَتَأَدَّى / ج: ١١٨ / بِمُطْلَقِ^(٢) النِّيَّةِ فَالْصَّرْفُ إِلَى فَرْضِ الْوَقْتِ أُولَى؛ لِأَنَّهُ أَهَمُّ
لِكَوْنِهِ إِسْقَاطاً عَنِ الْوَاجِبِ عَنِ الذَّمَّةِ، وَلِأَنَّ صَوْمَ الْوَقْتِ عَزِيمَةٌ وَالنَّفْلُ رِخْصَةٌ فَكَانَ
الْأَخْذُ بِالْعَزِيمَةِ أُولَى، وَأَمَّا الْمَرِيضُ إِذَا صَامَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ فَإِنَّ صَوْمَهُ يَقَعُ عَنِ الْفَرْضِ
بِكُلِّ حَالٍ سِوَا نَوِي النَّفْلِ أَوْ وَاجِبِ آخِرٍ وَهُوَ الصَّحِيحُ مِنْ مَذْهَبِ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ

(١) تنظر الروايتان في تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ٧٤)، أصول السرخسي (١ / ٣٧)، المبسوط
للسرخسي (٣ / ٦١).

(٢) في ج: المطلق.

وأما المريض فإن الصحيح عندنا فيه أن يقع صومه بكل حال عن الفرض؛ لأن رخصته متعلقة بحقيقة العجز فيظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فيلحق بالصحيح،

عليه، وقد اختاره المصنف وغيره من كبار العلماء رحمهم الله^(١)؛ لأن رخصة المريض تتعلق بالعجز الحقيقي عن أداء الصوم وهو العجز الذي يمنعه عن المضي على أداء الصوم دون العجز التقديري؛ لأن المرض يتنوع إلى ما يقيد الأكل ويقويه وتضعفه الحمية وتؤذيه، وإلى ما تقيد الحمية وتعينه وتضعفه الأكل وبفنيه، ولهذا قيل: الحمية رأس كل دواء.

وإذا كان متنوعاً لم يكن جعل نفس المريض سبباً موجباً للرخصة وإنما جعل الموجب للرخصة المرض الذي يعجزه عن أداء الصوم فإذا صام فقد ظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة في حقه وهو العجز الحقيقي عن أداء الصوم فيلحق هو بالصحيح المقيم فإن صومه يقع عن الفرض وإن نوى النفل أو واجباً آخر، فكذلك المريض الذي صام، وما روى هشام عن أبي حنيفة رحمة الله عليه أن المريض حكمه حكم المسافر فيما ذكرنا من المسائل وما قال في المبسوط: وذكر أبو الحسن الكرخي أن الجواب في المريض والمسافر سواء في قول أبي حنيفة رحمة الله عليه سهو، أو مؤول وتأويله مريض يطبق الصوم ويخاف منه زيادة المرض^(٢)، فأما المسافر فيستوجب الرخصة لعجز مقدر لا محقق لقيام سبب العجز وهو السفر إذ السفر قطعة من السفر فتكون المشقة لازمة في أعم الأحوال فأقيم سبب العجز والمشقة مقام العجز والمشقة؛ لغلبة افضائه إليها ولهذا قال ابن عباس رضي الله عنهما: لولا قول النبي ﷺ كذلك لقلت: السفر قطعة من السفر^(٣)، وإذا كان كذلك فأدير الحكم على السفر لا على

(١) ينظر: أصول السرخسي (١/ ٣٧)، المبسوط للسرخسي (٣/ ٦١)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٢/ ٨٤).

(٢) المبسوط للسرخسي (٣/ ٦١).

(٣) لم أقف على هذا القول منسوباً لابن عباس رضي الله عنهما، سوى أن العلامة القاري قال في مرقاة المفاتيح

فأما المسافر فيستوجب الرخصة بعجزٍ مقدرٍ بقيامٍ سببه وهو السفرُ فلا يظهرُ
بنفسِ الصومِ فواتُ شرطِ الرخصةِ فلا يبطلُ الترخُّصُ فيتعدى حينئذٍ بطريقِ
التنبيةِ إلى حاجتهِ الدينيةِ،

المشقة كما في النوم مع الحدث وغير ذلك فلا يظهرُ بنفسِ الصومِ من المسافرِ فواتِ شرطِ
رخصةِ الإفطارِ في حقه وهو العجزُ التقديريُّ فلا يبطلُ الترخُّصُ برخصةِ الفطرِ فيتعدى
حق الترخُّصِ الثابتُ للمسافرِ بالإفطارِ في شهرِ رمضانٍ حينئذٍ أي: على تقديرِ عدمِ ظهورِ
فواتِ شرطِ الرخصةِ وهو العجزُ التقديريُّ بقيامٍ سببه وهو السفرُ بطريقِ التنبيةِ إلى حاجتهِ
الدينيةِ بطريقِ الدلالةِ، وتوضيحه أن الشارعَ إنما أثبت للعبدِ ولايةَ الترخُّصِ بالإفطارِ في
شهرِ رمضانٍ حالةَ السفرِ مرحةً عليه ليرفقا المكلفُ بذلك، ثم ما يترفقُ به العبدُ نوعانِ
نوعٌ ينتفعُ بذلك في مصالحه الدنيويةِ وهو الإفطارُ في السفرِ، ونوعٌ ينتفعُ به في أموره الدينيةِ
كإسقاطِ الواجبِ عن ذمتهِ وما يترفقُ به في أمورِ دينه أقوى مما ينتفعُ به في مصالحِ دنياه لما
سبق تقريره، وإذا كان كذلك فإثباتُ الرخصةِ من الشارعِ للمسافرِ في حقِ الأمورِ الدنيويةِ
تنبيهٌ على أن له ولايةَ الترخُّصِ فيما يرجع إلى مصالحه الدينيةِ بالطريقِ الأولى، فيجوزُ له نيةُ
واجبٍ آخرٍ؛ لأنه صرفُ الوقتِ إلى الأهم وهو قضاءُ الدين؛ لأنه إذا مات يُعاقبُ بسببِ
صومِ القضاءِ ولا يُعاقبُ بسببِ صومِ رمضان.

ثم التنبية قد يكونُ بإظهارِ العلةِ كما في قوله ﷺ: الهرةُ ليستِ بنجسةٍ. الحديث، فإنه ﷺ

شرح مشكاة المصابيح (٦ / ٢٥١٤): وأما ما اشتهر على الألسنة من أن السفر قطعاً من السفر، فغير
ثابت المبنى، ولعله نقل بالمعنى، وأما ما روي عن علي - كرم الله وجهه - : لولا أن هذا قوله - ﷺ -
- لعكست وقلت: السفر قطعاً من السفر، فالظاهر أنه غير صحيح عنه. وأصل الحديث متفق عليه.
صحيح البخاري (٣ / ٨)، كتاب الحج - باب: السفر قطعاً من العذاب، برقم (١٨٠٤) صحيح مسلم
(٣ / ١٥٢٦)، كتاب الجهاد والسير - باب السفر قطعاً من العذاب، واستحباب تعجيل المسافر إلى أهله
بعد قضاء شغله، (١٩٢٧) بلفظ: «السفر قطعاً من العذاب، يمنع أحدكم طعامه وشرابه ونومه، فإذا
قضى نهمته، فليعجل إلى أهله».

قال زفر رحمه الله: ولما صارَ الوقتُ متعينًا لهذا المشروعِ صارَ ما يتصورُ من الإمساكِ في هذا الوقتِ مستحقًا على الفاعلِ فيقعُ للمستحقِّ بكلِّ حالٍ كصاحبِ النصابِ إذا وهبَه من الفقيرِ بعدَ الحولِ،

نَبَهَ بِهَذِهِ الْعَلَّةِ أَنَّ الْحُكْمَ مِنْهَا مُتَعَدٍ إِلَى غَيْرِهَا مِنْ سِوَاكِ الْبُيُوتِ، وَمَا سَبَقَ ذِكْرُهُ مِنْ تَأْوِيلِ أَبِي الْحَسَنِ الْكَرْخِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ يُبَيِّنُ لَكَ أَنَّ الْمُرْخَصَ فِي حَقِّ الْمَرِيضِ إِمَّا حَقِيقَةَ الْعَجْزِ عَنِ الصَّوْمِ أَوْ خَوْفَ زِيَادَةِ الْمَرَضِ بِسَبَبِهِ بِغَالِبِ ظَنِّهِ أَوْ بِقَوْلِ الطَّيِّبِ فَقَوْلُهُ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي الْكِتَابِ: «لِأَنَّ رِخَصَتَهُ مُتَعَلِّقَةٌ بِحَقِيقَةِ الْعَجْزِ» إِنَّمَا هُوَ فِي مَقَابِلَةِ الْمَسَافِرِ حَيْثُ تَعَلَّقَتْ رِخَصَتُهُ بِعَجْزٍ مُقَدَّرٍ.

فَإِنْ قِيلَ: التَّرْخِصُ لِلْمَرِيضِ ثَابِتٌ بِمَطْلُوقِ الْمَرَضِ فِي النَّصِّ فَكَيْفَ زِيدَ عَلَى النَّصِّ قَيْدُ خَوْفِ زِيَادَةِ الْمَرَضِ؟ قُلْنَا: ثَبَتَتْ هَذِهِ الزِّيَادَةُ بِالْإِجْمَاعِ أَمَّا عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ فَخَوْفُ الْهَلَاكِ أَوْ فَوَاتِ عَضْوٍ مِنْهُ^(١)، وَأَمَّا عِنْدَنَا فَلِخَوْفِ زِيَادَةِ الْمَرَضِ^(٢)، وَقَدْ يَزَادُ عَلَى النَّصِّ بِالْإِجْمَاعِ كَمَا زِيدَ الْإِفْطَارُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا﴾ [البقرة: ١٨٤] أَيْ: فَأَفْطَرَ ﴿أَوْ عَلَى سَقَرٍ﴾ [البقرة: ١٨٤] أَيْ: فَأَفْطَرَ.

قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: (قَالَ زَفَرُ رَحِمَهُ اللَّهُ: وَلَمَّا صَارَ الْوَقْتُ مُتَعَيَّنًا لِهَذَا الْمَشْرُوعِ) إِلَى قَوْلِهِ: (اسْتِحْسَانًا)

أَقُولُ: قَالَ زَفَرُ رَحِمَهُ اللَّهُ^(٣): وَلَمَّا صَارَ وَقْتُ صَوْمِ الْفَرَضِ وَهُوَ شَهْرُ رَمَضَانَ مُسْتَحَقًّا عَلَى فَاعِلِ الصَّوْمِ بِأَنْ يَصْرَفَ ذَلِكَ الْإِمْسَاكِ إِلَى هَذَا الْوَقْتِ فَلَا يَتَوَقَّفُ صِحَّتُهُ عَلَى نِيَّةٍ مِنْهُ بَلْ عَلَى أَيْ وَجْهِ أَتَى بِهِ يَقَعُ عَنِ الْمُسْتَحَقِّ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَيَنْعَدُّ غَيْرُ الْفَرَضِ كَصَاحِبِ

(١) ينظر أسنى المطالب في شرح روض الطالب (١/ ٤٢٢).

(٢) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (١/ ٢١٦)، المبسوط للسرخسي (١/ ١١٢)، الهداية في شرح بداية المبتدي (١/ ١٢٤).

(٣) ينظر الهداية في شرح بداية المبتدي (١/ ١٢٦).

وكأجير الواحد يستحقُّ منافعه، قلنا: ليس التعيينُ باستحقاقٍ لمنافع العبد؛ لأنَّ ذلك لا يصلحُ قرْبَةً وإنما القرْبَةُ فعلٌ يفعلُه العبدُ عن اختيارٍ بلا جبر، بل الشرعُ لم يشرَع في هذا الوقتِ مما يتصوَّرُ فيه الإمساكُ قرْبَةً إلا واحداً فانعدمَ غيرُ الفرضِ

النَّصابِ إذا وهبَ النَّصابُ مِنَ الفقيرِ بعد الحَوْلِ أَنَّهُ يَكُونُ مؤدياً زكاته وإن لم ينوها؛ لتعينِ قدرِ الزكاةِ في هَذَا النَّصابِ للزكاة، وكأجير الواحد أي: أجير الخاص الَّذي يستحقُّ الأجرة بتسليمِ النفس وإن لم يعمل فإنَّ المستأجر يستحقُّ منافعه من غير أن ينوي الأخير وقوعها عن المستحق، ولمن استأجر خياطاً ليخيطَ له ثوباً يعينه بيده فسواء خاطه على قصدِ الإعانة أو غيرها يَكُونُ مِنَ الوجهِ المُستحقِّ لتعينه له لاستحقاقِ المُستأجر منافعه، وكالقصارِ إذا قصرَ الثوبَ ولم ينوِ القصارَةَ لصاحبِ الثوبِ فإنه يقع عمله لصاحبِ الثوبِ لتعينِ القصارَةَ له.

فإن قيل: تملك النَّصابُ مِنَ الفقيرِ بأيِّ وجهٍ أذي لا يقع عن الزكاة عند زفر رحمه الله؛ لأنَّ الغنى قارن الأداء^(١)، فكيف أورده نظيراً وهو خلافُ مذهبه؟ قلنا: إرادُهُ نظيراً من حيث إنَّ المُستحقَّ لشيء إذا وجد صرفه إليه يقع عن المستحق بأيِّ وجهٍ صرفه إليه كما في هبة النَّصابِ للفقيرِ والهبةُ غيرُ الصدقةِ ومع ذلك تنوبُ الهبةُ عن الصدقةِ لوصولِ الحقِّ إلى المُستحقِّ فبعد ذلك يحتمل أن يكون المراد منه الفقراء بأن فرق النَّصابُ بلفظِ الهبةِ إلى الفقراء فلم يكن الغنى مقارناً للأداء، ولو كان المراد منه الفقير الواحد فيجب أن يحمل على أَنَّهُ فقيرٌ مديونٌ أو وهبه له مُتفرقاً بعد ما صرف هو بعضه إلى حوائجه، أو قال على وفق مذهبكم، والجوابُ عمَّا قاله زفر رحمه الله أنَّ التعيينَ المذكور وهو تعينُ الوقتِ هَذَا المشروع ليس ثابتاً بسببِ استحقاقِ لمنافع العبدِ ليقع الإمساكُ عن الفرضِ من غير نية؛ لأنَّ ذلك التعيين بالسببِ المذكورِ ولا يصلحُ قرْبَةً لِأَنَّهُ حينئذٍ يقع الصوم من غير اختيارٍ منه وهو جبر وإنه باطل، وإنَّما القرْبَةُ فعلٌ يفعلُه العبدُ عن اختيارٍ ولأنَّ الواجبَ في باب الصوم

(١) إن أعطى فقيراً واحداً نصاباً أو أكثر جاز وكره، وقال زفر: لا يجوز ولا يقع زكاة. ينظر الاختيار لتعليل المختار (١/ ١٢١).

الوقتي لعدم كونه مشروعاً لا باستحقاق منافعِهِ كما ينعدم في الليل أصلاً ولا استحقاق ثمة، فإذا بقيت المنافع له لم يكن بد من التعيين لو يوجد؛

عبادة ولا تتحقق إلا بالنية تحصيلاً للواجب، ولا يلزم من عدم شرعية غير الفرض في ذلك الوقت استحقاق منافع الفاعل؛ لأن عدم شرعية الصوم ثابت في الليل من غير استحقاق لمنافع العبد؛ إذ المنافع في الليل ثابتة له فيثبت أن عدم شرعية غير الفرض في الوقت المذكور ليس بسبب استحقاق المنافع بل باعتبار آخر وهو أن الشارع لم يشرع في هذا الوقت قرينة مما يتصور فيه الإمساك إلا إمساكاً واحداً وهو الفرض، فانعدم غير الفرض لعدم كونه مشروعاً لا بسبب استحقاق منافع الفاعل كما قاله زفر رحمه الله.

فإن قيل: كما أن صوم غير شهر رمضان غير مشروع كذلك الإمساك لغير الصوم غير مشروع في شهر رمضان / س: ٧٤ / فينبغي أن يتعين مطلق إمساكه لصوم رمضان على هذا التقدير، قلنا: نعم كذلك إلا أن الصوم عبادة وتلك إنما تكون بأداء منه عن اختيار، ولا يتحقق ذلك بدون النية؛ لأن عدم ليس بشيء والعبادة شيء فلا يصلح عدم أن يكون محققاً للوجوب، فلم يكن بد من التعيين ليصرف ما له من المنافع إلى ما عليه، ولم يوجد التعيين لأن عدم العزيمة أي: النية ليس بشيء فلا يصح أن يكون هو تعييناً.

فإن قيل: قد وجد الإمساك بطريق الاختيار إذ الكلام فيمن يجد ما يأكل ومع ذلك يمسك عن الأكل حتى إن من نوى الفطر ثم لم يجد شيئاً يأكله لا يكون صائماً بالاتفاق، ولما كان الإمساك هنا بطريق الاختيار لم يكن إمساكه جبرياً، قلنا: إن من الإمساك ما لا يكون اختيارياً إذا كان ذلك من المريض أو المغمى عليه قبل دخول ليلة رمضان، وما كان منه اختيارياً يحتمل أن يكون عادة أو حمية فلا يكون عبادة بدون النية لقوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [البينة: ٥] والإخلاص إنما يتحقق بنية؛ لأن النية لتمييز العادة من العبادة وذلك لا يكون بدون اختياره / ج: ١١٩ / عبادة لله تعالى

لأنَّ عدمَ العزيمةِ ليسَ بشيءٍ، بخلافِ هبةِ النصابِ؛ لأنه عبادةٌ تصلحُ مجازاً عن الصدقةِ استحساناً،

فيشترط النيةَ لذلك، وقوله: «لأنَّ عدمَ العزيمةِ ليسَ بشيءٍ» احترازٌ عن مسألةِ الزكاةِ فإنَّ فيها لفظُ الهبةِ وهو موجودٌ فيصلحُ أن يكون مجازاً عن الصدقةِ بدلالةِ أنَّ المصروفِ إليه فقيرٌ فكانَ المبتغىُ بها وجهَ الله تعالى دون العوضِ وهو معنى الصدقةِ، وكذا لو وهب عشرة دراهمٍ للفقيرين يجوزُ بالإجماعِ استعارةُ للهبةِ من الصدقةِ، بخلافِ ما نحنُ فيه فإنَّ فيه عدمَ العزيمةِ والعدمُ لا يصلحُ أن يكون مستعاراً عن العزيمةِ، بخلافِ هبةِ النصابِ لِأَنَّهَا عبارةٌ تصلحُ مجازاً عن الصدقةِ استحساناً؛ لِأَنَّ المبتغىُ بها وجهَ الله تعالى دون العوضِ مِنَ المصروفِ إليه؛ إذ الهبةُ مِنَ الفقيرِ مظنةُ الصدقةِ لمعنى في الواهبِ وهو أَنَّهُ لا يبتغي مِنَ الفقيرِ عوضاً دنيوياً ولمعنى في الموهوبِ له، ولِهَذَا ثبتَ الملكُ له على وجهِ لا يملكُ الواهبُ الرجوعَ فيه، وَلِذَلِكَ صارتَ الصدقةُ مِنَ الغنيِّ هبةً لِأَنَّهُ لَيْسَ بمظنةٍ لصدقةٍ؛ إذ المُتصدقُ يريدُ بِذَلِكَ عوضاً وَلِهَذَا يملكُ الرجوعَ.

بقي أن يقال: إنَّ الصدقةَ قد تكون فرضاً وقد تكون تطوعاً فلا يتعينُ الفرضُ إلا بتعيين، قلنا: إنَّ الفرضَ في هَذَا النصابِ مُتَعَيَّنٌ فَإِذَا وهبَ الكلُّ مِنَ الفقيرِ فقد وصل إليه ما هو حقه في النصابِ وهو الزكاةُ فلا يحتاجُ إلى التعيين؛ لأنه متعينٌ وصار نظيرَ إطلاقِ نيةِ الصومِ في شهرِ رمضان، وبخلافِ مسألةِ الخياطِ ونحوها كَرَدِّ الغصوبِ والودائعِ فَإِنَّهَا مصوِّرةٌ بِدُونِ النيةِ لِعرايتها عن معنى العبادةِ فَلِذَلِكَ وقعَ ما وجدَ مِنْهَا عن الواجبِ بِدُونِ النيةِ وبخلافِ أجيرِ الواحدِ؛ لِأَنَّ المنافعَ وإن كانت مُستحقةً عَلَيْهِ فَذَلِكَ لا يمنعُ وجوبَ الأجرةِ وَلَا يقتضي نيةً وقوعَ منفعه عمَّا استحقَّ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ ليسَ بعبادةٍ والعبادةُ هي التي تفتقرُ إلى الاختيارِ، وأمَّا الفعلُ المُستحقُّ مِنَ العبدِ فقد يكونُ اختياريّاً وقد يكونُ جبريّاً، وبخلافِ المسألةِ القصارِ؛ لِأَنَّ القصارَةَ صفةُ الثوبِ والثوبُ مملوكٌ لصاحبه والصفةُ تتبعُ الموصوفَ فتعينُ الصفةُ للمالكِ لتعينِ الموصوفَ له، بخلافِ ما نحنُ فيه فإنَّ العملَ هنا صفةُ الصائمِ

وقال الشافعي رحمه الله: لما كانت منافعه بقيت على ملكه وجب التعيين حتى يصير مختاراً لا مجبوراً، ولو وضعنا عنه تعيين الجهة لصار مجبوراً في صفة العبادة

دون الوقت، ثم المسألة التي نحن فيها مصورة فيمن اعتاد الفطر في شهر رمضان كالمرضى والمسافر والمتهتك ثم لم يأكل ولم يشرب في يوم رمضان ولم يخطر بباله الفطر ولا الصوم فعندنا لا يكون هذا صوماً شرعياً، وعند زفر رحمه الله يكون صوماً واقعاً عن فرض الوقت كذا ذكره المصنف رحمه الله في شرح الجامع الصغير^(١)

وعن أبي الحسن الكرخي رحمه الله أنه كان ينكر هذا القول لزفر رحمه الله ويقول: «المذهب عنده أن صوم جميع الشهر يتأدى بنية واحدة» كما هو قول مالك رحمه الله^(٢).

قال رحمه الله: (قال الشافعي: ولما كانت منافعه بقيت على ملكه) إلى قوله: (فكان هذا منا قولاً لموجب العلة)

أقول: إذا ثبت مما سبق أن منافع العبد بقيت على ملكه قال الشافعي رحمه الله: وجب تعيين أصل الصوم ووصفه بأن ينوي صوم الفرض^(٣)؛ لأن معنى القرية معتبر في صفة العبادة كما هو معتبر في أصلها فكما تشترط النية في أداء أصل الصوم تحقيقاً لمعنى العبادة تشترط تلك في وصفه حتى يصير المكلف مختاراً في الصفة لا مجبوراً كما في الأصل، ولو وضعنا عن الصائم تعيين جهة الصوم لصار هو مجبوراً في صفة العبادة وللخلا معنى العبادة عن الإقبال عليها وعن عزمها ونيتها، وإن ذلك لا يجوز، وإذا كان كذلك فبمطلق النية أو بنية النقل لا يؤدي صوم شهر رمضان، قلنا: الأمر كما قلت وهو أن التعيين واجب إلا أنه لما كان المشروع وهو الصوم في هذا الوقت وهو شهر رمضان واحداً عيناً تعين هو في زمانه

(١) ينظر شرح البرزدي على الجامع الصغير (٢/ ٣٤٥ - ٣٤٧).

(٢) ينظر: المبسوط للسرخسي (٣/ ٦٠)، وينظر عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة (١/ ٢٥١).

(٣) ينظر نهاية المطلب في دراية المذهب (٤/ ٦).

ولخلا معنى العبادة عن الإقبال والعزيمة، وقلنا: الأمر على ما قلت إلا أنه لما اتحد المشروع في هذا الوقت تعين في زمانه فأصيب بمطلق الاسم،

فأصيب أي صوم رمضان بمطلق اسم الصوم بأن ينوي الصوم مُطلقاً ولا يعين رمضان ولا غيره ولم يفقد هو بالخطأ في الوصف بأن ينوي النفل أو الكفارة أو القضاء أو المندور في شهر رمضان؛ لأنه فرض متوجه في هذا الزمان على وجه لا يزاحمه غيره من الصيام فصار كالمتعين المتوحد في مكانه حيث يُصابُ باسم جنسه ونوعه بأن يُقال: يا حيوان أو يا إنسان، ولم يكن في الدار إلا هو، فإنه يصح أن يجيب لعدم المزاحم، ولم يفقد هذا الشخص بالخطأ في اسمه أو وصفه.

فإن قيل: باسم الجنس العين الموجودة المشار إليها عند عدم المزاحم، والصوم لم يوجد بعد فلا ينال بمطلق الاسم، قلنا: الصوم وإن لم يكن موجوداً من العبد من حيث التحصيل لكنه موجود من حيث الشرعية، فيصاب بمطلق الاسم لما سبق، ولأنه نوى الصوم لا محالة، وقصده وقوع هذا الصوم نفلاً أو واجباً آخر لغو؛ للاستحالة، فيقع عن الفرض؛ لأنه أتى بمطلق الصوم وزيادة، فتبطلت الزيادة لعدم محلها، ويبقى الأصل والصوم يتأدى به لما مر، ولأن الأمر إذا تعلق بمحل بعينه صار متعيناً على اعتبار الوجود، وإن كان ديناً باعتبار الوجوب على أنه معدوم يجب إيجاده فعلى أي وصف يوجد يقع عما أمر به كالأمر برد المغصوب والوديعة فإنه لما كان متعلقاً بمحل بعينه فعلى أي وجه يقع عن المستحق.

فإن قيل: ليس ما سبق من قوله: «ولم يفقد بالخطأ في الوصف» من صور الخطأ فإن الخطأ هو الوقوع في غير الصواب من غير قصد، وههنا لو كان قاصداً فيه أو غير قاصدٍ يُصيب بصومه صوم رمضان، قلنا: المراد من الخطأ هنا عدم الإصابة في النية ولكن يصيب صوم الفرض لوجود نية أصل الصوم وهو كافٍ.

فإن قيل: إصابة صوم رمضان بمطلق الاسم لو كانت باعتبار تعيينه في زمانه حيث لم

ولم يفقد بالخطأ في الوصف كالمتعين في مكانه، فصار جوازُه بهذه النية على أنه
تعيين، لا على أن التعيين عنه موضوع فكان هذا منا قولاً بموجب العلة

يُشرع فيه غيره ينبغي أن لا يُصيبَ المُسافرُ صومَ رمضان إذا أطلق النية عند أبي حنيفة رحمة
الله عليه؛ لأنَّ عندهُ صومٌ غير رمضان مشروعٌ في حقه كما تقدم، قلنا: صرفُ المطلقِ إلى المقيدِ
هناك باعتبارِ دلالةِ حالِ المُسافرِ، فإنه لما اختارَ الصومَ مع تحمُّلِ المشقةِ العظيمةِ كان الظاهرُ
أنَّهُ أرادَ به الفرضَ الوقتي لا النفلَ، فحملَ عليه بدلالةِ حاله كدلالةِ إطلاقِ الحجِّ على حجةِ
الإسلامِ لظاهرِ حالِ المؤدي.

ولحمل المطلق على المقيد أسباب، فكما أنَّ التعيين في الزمان أو المكان يصلح لذلك كذلك
دلالة حال المؤدي تصلح أيضاً، وإذا كان كذلك فصار جوازه أي: جواز المشروع وهو
الفرض الوقتي بهذه النية وهي مطلق النية بناءً على أن إطلاقها تعيين لا على أن التعيين
عن هذا المشروع موضوع، فكان هذا المذكور منا قولاً بموجب العلة في الحقيقة؛ إذ القول
بموجب العلة هو^(١) التزام ما يلزم المعلل بتعليله، وههنا كذلك؛ لأن الشافعي رحمه الله لما
علل لتقرير مذهبه بقوله: لما كانت منافعه مملوكة له لم يكن بُد من تعيين النية في حق صوم
رمضان ليمتاز هو من سائر منافعه قلنا نحن بموجب ذلك وهو تعيين النية؛ لأن إطلاق النية
تعيين له لا أن التعيين ساقط عنه؛ لما سبق، ولأن التعيين لا يخلو إما إن كان لتعيين غير المعين
أو لتعيين المعين، والأول غير ثابت هنا لتعيينه في زمانه شرعاً، والثاني لغو فلا يصح، فثبت
أن التعيين ثابت والإطلاق منه تعيين لا أن التعيين عنه ساقط؛ لأنه عبادة ولا بد للعبادة
من النية.

والحاصل أن زفر رحمه الله أسقط تعيين الأصل والوصف، والشافعي رحمه الله اشترط
تعيين الأصل والوصف، وقلنا نحن بتعيين الأصل وسقوط الوصف فكان مذهبنا مذهباً

(١) في س: وهو.

وقال الشافعي رحمه الله: لما وجب التعيين شرطاً بالإجماع وجب من أوله لأنه أول أجزائه فعل مفتقر إلى العزيمة، فإذا تراخى بطل، فإذا اعترضت العزيمة من بعد لم يؤثر في الماضي بوجه؛ لأن إخلاص العبد فيما قد عمله لا يتحقق، وإنما هو لما لم يعمل بعد، فإذا فسد ذلك الجزء فسد الباقي؛

وسطاً بين المذهبين، والفقهاء فيه ما ذكرناه، ولأن الأصل في الدلائل إعمالها لا إهمالها، والصوم لا شك أنه عبادة والعبادة لا تتأني بدون النية لتوقفها [على] الاختيار، فاشتطت النية لأصل الصوم، ثم لا شك أن صوم شهر رمضان ليس كسائر الصيامات في التعيين؛ إذ هو متعين في وقته بتعيين الله تعالى فلا يكون أقل من تعيين العباد، فلذلك أصيب بمطلق النية، بخلاف اشتراط النية المعينة في الصلاة عند ضيق الوقت في الأصل والوصف؛ لأن التعيين ثمة بعارض من العباد فلا يتغير به أصل المشروع وهو كون الوقت ظرفاً للصلاة، بخلاف الصوم فإن التعيين هناك بتعيين الله تعالى لا بعارض ما، فلا يتغير به أصل المشروع وهو كون الوقت معياراً له، فلم يشترط النية المعينة لفرض الوقت في الصوم.

قال رحمه الله: (وقال الشافعي رحمه الله لما وجب التعيين شرطاً بالإجماع) إلى قوله: (بين هذين الوجهين)

أقول: لما ثبت أن التعيين شرطاً بالإجماع المركب بمطلق النية عند أصحابنا /ج: ١٢٠/ رحمة الله عليهم، وبالتعيين عند الشافعي رحمه الله، وقال الشافعي رحمه الله: وجب التعيين من أول وقت الصوم وهو الجزء الأول من النهار؛ لأن أول أجزاء الصوم فعل مفتقر إلى النية؛ لكونه عبادة وإنما لا تصح بدون النية، وإذا تراخى التعيين عن أول جزء من أجزاء هذا الفعل بطل ذلك الفعل ولا يصير مصروفاً إلى الصوم فإذا اعترضت العزيمة أي: النية من بعد مضي ذلك الجزء من الصوم لم تؤثر العزيمة في الجزء الماضي بوجه؛ لأن إخلاص

(١) ما بين المعقوفين في النسختين: إلى.

لأنه لا يتجزى ووجب ترجيح جانب الفساد احتياطاً، وهذا بخلاف التقديم؛ لأن التقديم واقع على جملة الإمساك، ولم يعترض عليه ما يبطله فبقي، فأما المعترض فلا يحتمل التقدم، ألا ترى أن النية بعد نصف النهار لا يصح، وألا ترى أن في الصوم الدين وجب الفصل بين هذين الوجهين،

العبد أي: نيته في الذي قد عمله لا يتحقق، وإنتها هو أي: الإخلاص للذي لم يعمل به بعد ذلك، ولهذا لو نوى بعد الزوال لا تصح، وإذا كان كذلك فسد الجزء الخالي عن النية، وإذا فسد ذلك فسد الباقي؛ لأنه لا يتجزأ صحة وفساداً، ولا صحة لما بقي بدون ما مضى، ولهذا تشترط الأهلية لأداء فرض الصوم / ص: ٧٥ / من أول النهار إلى آخره، ووجب ترجيح الفساد على الصحة أخذاً بالاحتياط في العبادة، بخلاف النقل فإنه غير مقدر شرعاً وأداؤه مَفْوُض إلى النشاط فيتأدى بقدر ما يؤديه المتطوع، مع أن ثمة لو رجحنا الفساد فات الأداء لا إلى خلف، فرجحنا الصحة كي لا يفوت ذلك أصلاً.

ومنه الخلاف بتقديم النية على طلوع الفجر؛ لأن تقديمها واقع على جملة الإمساك ولم يعترض على ما قدمه من النية على الصبح ما ينافيه ويبطله؛ لأن الصوم إنما يبطل بما يضاؤه كالأكل في النهار وغير ذلك ولم يوجد؛ إذ الأكل والشرب والمعاشرة في الليل لا ينافي الصوم؛ لكون اتحاد المحل من شروط المضادة والمنافاة، والليل ليس بمحل للصوم أصلاً فالأكل وما يضاويه في الليل لا ينافي نية الصوم فبقي ما قدم وهو النية، وأما المعترض المتراخي من النية من أول الصبح فلا يحتمل تقديمها لما مر، ولهذا لا تصح النية بعد نصف النهار ولذلك قالوا: إن في صوم الدين - أي: القضاء - وجب الفصل بين هذين الوجهين وهما تقديم النية وتأخيرها، فجاز الصوم في القضاء بنية متقدمة على الصبح ولم يجز بنية متأخرة عنه بالإجماع؛ لما أن الإمساك في أول النهار خالٍ عن النية فلم يقع قربة، وهذا المعنى موجود فيما نحن فيه فيبقى أن يكون هو أيضاً على وفاق ذلك إن قدم النية يجوز وإن أخرها لا يجوز، وهذا منه جواب عما يقال: لما صح تقديم النية مع الانفصال عن الركن فلأن يصح

وقلنا نحن: إن الحاجة إلى النية لأن يصير الإمساك قرينة، وهذا الإمساك واحدٌ غير متجزئ صحةً وفسادًا، والثبات على العزيمة حال الأداء ساقط بالإجماع؛ للمعجز، وحال الابتداء ساقط أيضًا للمعجز،

تأخيرها مع الاتصال بالركن بالطريق الأولى^(١).

قال رحمه الله: (وقلنا: إن الحاجة إلى النية) إلى قوله: (بل هذا أرجح)

أقول: لما فرغ من بيان قول الخصم شرع في بيان قول الأصحاب رحمهم الله مع الجواب عن قول الخصم وترجيح قولهم على قوله فقال: «وقلنا: إن الحاجة إلى النية» إلى آخره أي: أن الحاجة متحققة إلى النية لأجل أن يصير الإمساك قرينة، وهذا الإمساك واحد غير متجزئ صحةً وفسادًا، أما كون هذا الإمساك واحدًا فبدليل إجمالي وتفصيلي، أما الأول فهو أنه إذا وجد الفساد في آخر جزء من النهار يشيع ذلك في الكل، وأما الثاني فهو أن الإمساكات وإن كثرت لكنها تثبت بخطاب واحد، والأشياء إذا ثبتت بخطاب واحد كانت كشيء واحد، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: ٦]، فَإِنَّ الاطِّهَارَ لَمَّا ثَبَّتْ بِخَطَابٍ وَاحِدٍ جُعِلَ جَمِيعُ الْأَعْضَاءِ كَعْضٍ وَاحِدٍ فِي حُكْمِ جَوَازِ نَقْلِ الْبَلَّةِ مِنْ عَضْوٍ لِعَضْوٍ، بِخِلَافِ أَعْضَاءِ الْوَضوءِ فَإِنَّهَا لَمَّا ثَبَّتْ بِخَطَابَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦]، فَجُعِلَتْ أَشْيَاءٌ فَلَمْ يَمِزْ نَقْلُ الْبَلَّةِ مِنْ عَضْوٍ إِلَى عَضْوٍ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَتْ كإِمْسَاكِ وَاحِدٍ؛ لِذَخُولِهَا تَحْتَ خَطَابٍ وَاحِدٍ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ﴾ [البقرة: ١٨٧]، وَأَمَّا كَوْنُ هَذَا الْإِمْسَاكِ غَيْرَ مُتَجَزِّئًا صِحَّةً وَفَسَادًا، فَلَمَّا سَبَقَتِ الْإِشَارَةُ إِلَيْهِ أَنَّهُ يَشِيعُ الْفَسَادُ فِي الْجَمِيعِ إِذَا وُجِدَ فِي آخِرِ جُزْءٍ مِنَ الْإِمْسَاكِ، وَلِأَنَّهُ لَا صِحَّةَ لِلْبَاقِي بِدُونِ الْمَاضِي، ثُمَّ الثَّبَاتُ عَلَى الْعَزِيمَةِ حَالٌ

(١) ينظر كلام السادة الشافعية عن النية في نهاية المطلب في دراية المذهب (٤ / ٧)، العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير (٣ / ١٨٣ - ١٨٧).

وصارَ حالُ الابتداء هنا نظيرَ حالِ البقاء في الصلاة وحالُ البقاء نظيرَ حالِ الابتداء في الصلاة، ثمَّ العجزُ أطلقَ التقديمَ مع الفصلِ عن ركنِ العبادة وجعلَ موجودَ تقديرِ فصارَ له فضلُ الاستيعابِ، ونقصانُ حقيقةِ الوجودِ عندَ الأداءِ على حدِ الإخلاصِ،

الأداء أي: حالُ بقاءِ الصومِ ساقطٌ بالإجماعِ حتَّى لمَ يجبَ عَلَيْهِ أن يقولَ في جميعِ النهارِ: نويتُ الصومَ إلى الآخرِ؛ إذ اقترانُ النيةِ بجميعِ أجزاءِ الصومِ غيرُ مشروطٍ للعجزِ، ألا ترى أَنَّهُ إِذَا شَرَعَ فِي الصَّوْمِ ثُمَّ أُغْمِيَ عَلَيْهِ صَحَّ الصَّوْمُ مِنْهُ، وَإِنَّمَا قَيَّدَ بِقَوْلِهِ: «حالُ الأداء» احترازَ عَمَّن رجعَ عن نيةِ الصومِ في الليلِ فَإِنَّ رجوعه يصح.

وذكر في الخلاصة^(١): رجل نوى في الليل أن يصوم غدًا ثمَّ بدا له في الليل أن لا يصوم وعزم على ذلك ثمَّ أصبح من الغد وصام لا يكون صومه جائزًا؛ لِأَنَّ عزمته قد انتقضت بالرجوع^(٢)، فعلم من ذلك أن الثبات على العزيمة في غير حالِ الأداء غير ساقط، وكذا الثبات على العزيمة حالَ الشروعِ في الأداء ساقطٌ أيضًا بالإجماع للعجزِ، وَهَذَا لَوْ قَدَّمَ النيةَ يصحُّ صومه وإن كَانَ غافلاً عنه في ابتداءِ الأداءِ في النومِ ونحوه، فصارَ حالُ الابتداء ههنا أي: في الصومِ نظيرَ حالِ البقاءِ في الصَّلَاةِ في حقِ سقوطِ النيةِ للعجزِ، وصارَ بقاءُ الصومِ نظيرَ حالِ الابتداءِ في الصَّلَاةِ في حقِ عدمِ سقوطِ النيةِ لعدمِ العجزِ، فتشترطُ النيةُ فيهما وَلَا تشترطُ في الحالتينِ الأوليينِ، ثُمَّ هَذَا العجزُ عَنِ النيةِ حالَ الشروعِ في أداءِ الصومِ أطلقَ تقديمَ النيةِ وجوزَه على أولِ وقتِ الصومِ بالإجماعِ مَعَ الفصلِ وهو الليلُ عَنِ ركنِ العبادةِ وهو الإمساكُ وجعلَ هَذَا العجزَ مَا قَدَّمَ مِنَ النيةِ موجودًا حالةَ الشروعِ في الصومِ تقديرًا، فصارَ له أي: لتقديمِ النيةِ فضلُ الاستيعابِ مِنْ حَيْثُ إِنهَا استوعبت جميعَ أجزاءِ الصومِ

(١) لعله: خلاصة الفتاوى، للشيخ الإمام طاهر بن أحمد بن عبد الرشيد بن الحسن الإمام افتخار الدين البخاري الحنفي السرخسي (ت ٥٤٢هـ) وهو مطبوع، ولم أقف عليه.

(٢) ينظر المحيط البرهاني في الفقه النعماني (٢/ ٣٨٠).

والعجزُ الداعي إلى التأخير موجودٌ في جملة في جنس من يُقيمُ بعدَ الصبحِ أو يُفيقُ عن إغمائه، وفي يوم الشكِّ ضرورةٌ لازمةٌ؛ لأنَّ تقديمَ النيةِ من الليل عن صوم الفرضِ حرامٌ، ونيةُ النفلِ عندك لغوٌ، فقد جاءت الضرورةُ فلأنَّ ثبتَ بها التأخيرُ مع الوصلِ بالركنِ أولى، ولهذا رجحانٌ في الوجودَ عندَ الفعلِ،

تقديرًا، ونقصانُ حقيقة وجود النية عند ابتداء أداء الصوم على حد الإخلاص؛ إذ اشتراط اقتران النية بالمنوي إنَّما هو لخلوص المنوي لله تعالى، وذلك إنَّما يكون إذا كان محتملاً غيره؛ لأن النية تعني بعض الاحتمالات، والإمساكُ في النهار قد يكون لله تعالى قهراً لعدوه وقد يكون لحمية أو قلة اشتهاٍ ونحو ذلك، فلا بد من النية لتمييز ما هو له تعالى عما هو لغيره، وذلك هو حد الإخلاص، وإذا لم تقترن النية حقيقة حال الشروع في الصوم صارت حقيقة وجود نية الصوم عند الأداء ناقصةً فيثبت أن لتقديم النية فضل الاستيعاب ونقصان حقيقة الوجود، ثم العجز الداعي إلى تأخير النية موجودٌ في الجملة في جنس من يقيم بعد الصبح أو يفيق عن إغمائه بعده فإنه جاز تأخير النية عن الليل في حقهم بالاتفاق دفعاً للحرَج، وفي يوم الشكِّ ضرورة لازمة تدعو إلى تأخير النية؛ لأنَّ تقديم النية من الليل عن صوم الفرض حرام في يوم الشك؛ لأنَّه لم يتبين افتراض الصوم حينئذ، ونية النفل عندك -أي: عند الشافعي رحمه الله- لغو؛ إذ لا يتأدَّى بها صوم الفرض عنده إذا تبين أنه من رمضان، وإذا كان كذلك فقد جاءت الضرورة.

فإن قيل: لو كان جواز التأخير باعتبار الحاجة والعجز الداعي إليه لاختص ذلك بالمعذور، وعندكم القادر على تبييت النية لو ترك التبييت ونوى من النهار يجوز أيضاً، قلنا: إنَّه لما لم يقدم النية عجز عن التقديم فصار هو معذوراً أيضاً، ولأنَّ الذي ذكره يقتضي الاختصاص بالمعذور فإنه قال: العجز الداعي إليه موجود في الجملة، وليس يلزم من وجود العجز في الجملة وجوده على وجه العموم، وإذا أطلق العجز المذكور تقديم النية مع الفصل عن الركن فلأن يثبت بها أي: بالعجز بتأويل الضرورة تأخير النية مع الوصل

وهو حدّ حقيقة الأصل ونقصان القصور عن الجملة بقليل يحتمل العفو فاستويا في طريق الرخصة، بل هو أرجح، وهذا الوجه يوجب الكفارة بالفطر فيه، وروي ذلك عنها، ولما صحَّ الاقتصار على البعض للضرورة وجب المصير إلى ما له حكم الكل من وجه خلفاً عن الكل من وجه وهو أن يُشترط الوجود في الأكثر؛ لأن الأقل في مقابلته في حكم العدم،

بالركن بالطريق الأولى، إذ الأصل اقتران النية بالمنوي ولهذا أي: ولتأخير النية رجحان في الوجود أي: في وجود النية عند فعل الصوم وأدائه على تقديم النية وهو حدّ حقيقة الأصل؛ لأن الأصل أن تتصل النية بالمنوي حقيقة، وحقيقة العارض أن تتصل النية بالمنوي تقديرًا وهي فيما إذا نوى بالليل فيكون لتأخير النية مع الوصل بالركن نوع رجحان وله نوع نقصان أيضًا وهو نقصان قصور النية بسبب تأخيرها عن جملة الإمساكات؛ لأن النية لم تكن موجودة حقيقة عند وجود أول جزء من الصوم لكن ذلك القصور بسبب قليل من الإمساكات خال عن النية، إذ الكثير منوي والقليل يحتمل العفو في الجملة كالقليل من النجاسة وانكشاف العورة، بخلاف الكثير، فصار حاصل الكلام: إن في تقديم النية فضلًا وهو استيعابها جميع أجزاء الصوم، ونقصانًا وهو الفصل عن الركن، وفي تأخير النية فضلًا وهو كون النية موصولة بالركن ونقصانًا وهو قصور النية عن جملة الإمساكات / ج: ١٢١ / فاستويا أي: تقديم النية وتأخيرها في طريق الرخصة، فإن كلاً من التقديم والتأخير رخصة للمكلف فيجب أن يكون كلٌّ منهما جائزًا، ورخصة التقديم ثابتة بالاتفاق فوجب أن تثبت رخصة التأخير أيضًا؛ لأن الحكم إذا ثبت لأحد المتساويين ثبت للآخر ضرورة؛ إذ لو لم يثبت لاختلفا حين استويا وهو محال، بل هذا أرجح أي: جواز تأخير النية مع الوصل أرجح من جواز تقديمها مع الفصل؛ لأن النية اقترنت بالفعل فكانت مقترنة بما هو محلها، ولأن تأخير النية عزيمة من حيث إن النية لاقت أكثر الصوم رخصة من حيث إنها لم تلاق كله بل أكثره فيكون ذلك عزيمة من وجه رخصة من وجه، أما تقديم النية على أداء الصوم

ولا ضرورةً في تركِ هذا الكلِّ تقديرًا، فلم نجوّزه بعدَ الزوالِ ورجّحنا الكثيرَ على القليلِ؛ لأنّه في الوجودِ راجحٌ، وبطلَ الترجيحُ على ما قلنا بصفة العبادة؛ لأنّه حال بعدَ الوجودِ والكثرةِ والقلة من باب الوجود، والوجود قبلَ الحال فوجب الترجيحُ به على ما يأتي بيانه في باب الترجيح إن شاء الله،

فرخصةٌ محضةٌ، ليس فيه شبهةٌ العزيمة؛ لخلو جميعِ الصومِ عن حقيقةِ النيةِ وعن معنى الرخصةِ أيضًا وهو إقامةُ الأكثرِ مقامَ الكلِّ، فمتى ثبتت الرخصةُ في تقديمِ النيةِ ثبتت في تأخيرها بالطريقِ الأولى.

فإن قيل: إن ما ذكرته من المساواة دليلٌ على جواز تأدي الصومِ بنيةٍ متأخرة، وقد جعل ذلك دليلًا للترجيح، فيكون دليلٌ رجحانك عينَ دليلِ جوازك، وذلك لا يستقيم؛ لأنَّ أحدَ المتساويين لا يترجحُ إلا بمرجح، ولأنَّ الخصمَ يعارض بالمثل، قلنا: ليس الأمر كذلك، فإننا لا نرجحُ بعينِ دليلِ الجواز، فإنَّ دليلَ الجواز هو العجزُ، فإنه المجوّزُ للتقديمِ والتأخيرِ على ما سبق، ودليلِ الترجيحِ غيرِ العجزِ وهو اقترانِ النيةِ بالمنوي.

وقال الإمام بدر الدين الكردي رحمه الله: بل ثبت جواز التأخير بدليل سوى دليل الترجيح؛ لأنَّ العجزَ الذي ذكرت في تعذر اقترانِ النيةِ بمحلّها جوزَ ذلكَ التقديم، فالعجزُ الذي نذكره نحن يجوّز لنا التأخير عن محلّها؛ لأنَّ التقديم رفاهيةٌ ورخصةٌ، وللعجز أثر في الرخصة، وقد وقى في حقك بموجبه فكذلك يفي لنا بموجبه، أو نقول: سلّمنا أنَّ الأمر كذلك لم قلت: إنه غير جائز؟ بل هو جائز، فإنَّ دليلَ الجواز يصلحُ أن يكون دليلًا للترجيح إذا قوي في ذاته، ألا ترى أنَّه يترجح الآية على السنّة، والخبر المشهور على خبر الواحد، والنص على الظاهر، والمفسر على النص، والمحكم على المفسر، ويطرح أحدُ القياسين على الآخر لقوة فيه كالاستحسان الذي قوي أثره يترجح على الاستحسان الذي ضعف أثره، وكالقياس الظاهر فإنه يترجح لصحة أثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر أثره وخفي

ولأنّ صيانة الوقت الذي لا درك له أصلاً على العباد واجبٌ وهو معنى قولِ مشايخنا إنّ أداء العبادَة في وقتها مع النقصانِ أولى، فصارَ هذا الترجيحُ متعارضاً وهذا الوجهُ يوجبُ أن لا كفارةَ فيه، ويُروى ذلك عن أبي حنيفةَ رحمه الله،

فسأده، فعلمَ بهذا أنّ الدليلَ المجوزَ يصلحُ أن يكونَ مرجحاً إذا كانَ قوياً في ذاته / س: ٧٦ /
وما ذكرنا من الدليلِ بهذه المثابة لكونه مؤيداً بالأصل وهو اقترانُ النيةِ بالمنوي.

فإن قال الخصمُ: هب أن دليلَ جوازك ترجحَ لكن الثابت هو دليلُ جوازنا في الحكم؛ إذ الأفضلُ تبييتُ النيةِ ولو كانَ الرجحانُ لدليلك لما كانَ التبييتُ أفضلَ، أو لكان التأخيرُ أفضلَ، قلنا: الكلامُ في الجوازِ وعدمه، والأفضليةُ وراءَ الجواز؛ إذ من الجائزِ أن يوجدَ الجوازُ ولا توجدُ الأفضليةُ كالوضوءِ بغيرِ نيةٍ، وأنا قد رجحنا دليلَ جوازِ التأخيرِ على دليلِ جوازِ التقديمِ، ثم لا استفاد من الجوازِ الأفضلية، والعجزُ الذي ذكرته دليلٌ على جوازِ التقديمِ لا على الأفضليةِ فإنَّ العجزَ قصوراً، وأنه يورثُ الرخصةَ، والنظرُ في إسقاطِ الحقِّ لا في أن يوجبَ الأفضليةَ، فإنَّها تكونُ لفعلِ المندوبِ، ولئن ثبتت الأفضليةُ للتبييتِ ثبتت بدليلِ آخر سوى دليلِ جوازك من قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وقوله ﷺ: لا صيامَ لمن لم يُبيتِ الصيامَ من الليلِ^(١).

فأل الأمر إلى الممانعة، وإنها أقوى أساس المناظرة. كذا ذكره الإمام بدر الدين الكردي رحمه الله.

قال رحمه الله عليه: (وهذا الوجهُ يوجبُ الكفارة) إلى قوله: (وتوفيراً لحظه)

أقول: الوجهُ الذي سبقَ بيانه وهو استواءُ تقديمِ النيةِ وتأخيرها في الفضل والنقصانِ يوجبُ الكفارةَ بسببِ الفطرِ في الصومِ المنوي نهاراً كما يجبُ بالفطرِ في المنوي ليلاً للاستواءِ

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

ولم نقل بالإسناد ولا بفساد الجزء الأول مع احتمال طريق الصحة، والإمساك في أول النهار قرينة مع قصور معنى الطاعة فيه؛ لأنه لا مشقة في الإمساك في أول النهار فصار إثبات العزيمة فيه تقديرًا لا تحقيقًا؛ وفاء لحقه وتوقيرًا لحظه،

فما سبق من الوجه، وروي ذلك الإيجاب عن أبي يوسف ومحمد رحمهما الله خلافًا لأبي حنيفة رحمة الله عليه^(١)، ولما صح اقتصار النية على بعض الإمساك للضرورة التي سبق ذكرها وفي العجز وجب المصير إلى البعض الذي له حكم الكل من وجه ليكون ذلك خلفًا عن الكل من كل وجه؛ إذ الكل من وجه يجوز إقامة مقام الكل من كل وجه حكمًا في المضمونات إذا انقطع المثل صورة ومعنى أو ليس لها مثل فانه يصار إلى الخلف وهو القيمة، والمصير إلى ما له حكم الكل من وجه بطريق الخلافة أن يشترط وجود النية في أكثر أجزاء الصوم؛ إذ الأقل في مقابلة الأكثر في حكم العدم، فإذا وجدت النية في الأكثر كان بمنزلة ما إذا وجدت في الكل حكمًا فجاز الصوم بنية قبل الزوال لوجودها في أكثر أجزاء الصوم، ولا ضرورة في ترك هذا الكل الثابت تقديرًا من غير ضرورة، وذلك لا يجوز لعدم اقتران النية بأكثر المنوي.

فإن قيل: لو أقام المسافر بعد الزوال أو أفاق المجنون بعد الزوال كان محتاجًا إلى النية بعد الزوال فكانت الضرورة قائمة فيه أيضًا، قلنا: لو اعتبرنا ذلك للزم أن يوجد الصوم بدون النية، والصوم لكونه عبادة محتاج إلى النية إما في الكل الحقيقي أو الكل التقديري، فكان القول بجوازه بدون النية المذكورة قولًا لا يخفى فساده.

فإن قيل: لما اعتبر الكل التقديري في هذا وجب أن يصح صومه إذا وجدت النية في ربع اليوم؛ إذ الربع قام مقام الكل في بعض الأحكام، قلنا: ليس كذلك؛ لما أن القياس أن توجد

(١) بعضهم حكى الخلاف بين أبي يوسف وبين أبي حنيفة ومحمد، وبعض بين أبي حنيفة وصاحبيه. ينظر: المبسوط للرخسي (٣ / ٨٧)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٢ / ١٠١).

النية في جميع المنوي كما قاله الشافعي رحمه الله، ثم لما عدل عنه بالدليل لم يكن بد أن توجد النية في الذي يشبه الكل ويقاربه من حيث الحقيقة وهو أكثر اليوم، أما الربع فليس له مقارنة بالكل الحقيقي، وقد ورد السمع بإقامته مقام الكل في بعض الأحكام^(١)، ولم يرذ هنا سمع بإقامته مقام الكل فأجرينا الحكم على وفق القياس، ولأن الاحتياط هناك في إقامة الربع مقام الكل، والاحتياط ههنا في ترك إقامة الربع مقام الكل، ورجحنا الكثير من الأجزاء المنوية على القليل وهو الأجزاء الخالية عن النية؛ لأن الكثير في حكم الوجود راجع على القليل الذي في حكم العدم، وبطل الترجيح بصفة العبادة كما ذهب إليه الشافعي رحمه الله فإنه رجع مذهبه باعتبار الاحتياط في العبادة وهو أن الجزء الأول من النهار مفتقر إلى النية فإذا خلا عنها فسد، وإذا وجدت النية بعد ذلك في أكثر النهار جاز لاقتترانه بالنية فتعارضاً فترجح الفساد احتياطاً؛ إذ العبادات يؤخذ فيها بالاحتياط، قلنا: ذلك نوع ترجيح يرجع إلى حال بعد الوجود إذ صفة العبادة وهي الصحة والفساد حال لوجود العبادة والحال إنما تكون بعد الوجود وما ذكرنا من الترجيح يرجع إلى الوجود؛ إذ الكثرة والقلّة من باب الوجود أي: وجود الموصوف؛ لأن المراد من الكثرة هو كثرة الأجزاء، والأجزاء إذا تكاملت كانت ذات الموصوف فعلم بهذا أن الترجيح بالكثرة ترجيح بمعنى يرجع إلى الذات، ولأن الوجود من ذاتي الشيء لا ينفك عنه؛ لأنه لا يقال: وجد ولم يوجد والوجود قبل الحال فلا تزامه الحال، فإذا تعارض الإمساك المنوي وغير المنوي في الصحة والفساد وجب الترجيح بالوجود؛ إذ الترجيح بالذات أولى من الترجيح بالحال لما سبق ولما يأتي بيان في باب الترجيح إن شاء الله تعالى.

وفي بعض النسخ: في أبواب الترجيح أي: في أنواعه؛ لأنه لم يذكر للترجيح إلا باباً واحداً لكن ذكر له أنواعاً، وبيان ما قلناه على وجه التوضيح أن النية لو وجدت في سبع ساعات من النوم مثلاً لكانت الساعات الغير المنوية خمساً إذا كان اليوم اثنتي عشر ساعة

(١) كما في حلق الرأس في حق المحرم، ومسح ريع الرأس في الوضوء. ينظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (١/١١٧).

فتعارضت الخمس الخمس وترجعت المنوية بها زاد وهو ساعتان [وذلك ترجع للإمساك بالإمساك، فكان ترجيحاً بشيء هو من باب الوجود، والإمساك الزائد وهو ساعتان بمنزلة الوصف] (١) للإمساك المنوي والخمس فيكون ترجيحاً بالوصف؛ إذ الترجيح لا يكون إلا بالوصف، واما ترجيح الساعات الغير المنوية بكون الصوم عبادة والعبادة يؤخذ فيها بالاحتياط فذلك ترجح بمعنى في حال العبادة، [وما اعتبرنا يترجح بمعنى في ذات العبادة والذات قبل الحال فالترجيح به أولى من الترجيح بمعنى في حال العبادة] (٢) ولأن صيانة الوقت الذي لا درك له أصلاً على تقدير فواته واجبة على العباد؛ لأن الله تعالى أوجب عليهم الأداء في هذا الوقت فيجب عليهم صيانة هذا الوقت ليتمكنوا من أداء العبادة فيه، وصيانة الوقت تارة / ج: ١٢٢ / تكون باقتران النية بجميع الإمساكات وإنه الأصل، ومرة تكون النية بالأكثر فإذا لم يصن العبد أداءها بالوجه الاول أمكنه الصيانة بالوجه الثاني وهو أن يقرن النية بأكثر الإمساكات؛ إذ الأكثر بمنزلة الكل فيصار إليه احترازاً عن فوت العبادة عن وقتها أصلاً، كيف وقد قال رسول الله ﷺ: مَنْ فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله.

وفي ما قلناه صيانة وخروج عن عهدة الواجب، فوجب القول به، وهو معنى قول مشايخنا رحمهم الله: إن أداء العبادة في وقتها مع النقصان أولى، فصار هذا الترجيح وهو أن صيانة الوقت على العبادة واجبة أو أن أداء العبادات في وقتها مع النقصان متعارضاً بترجيح الشافعي رحمه الله وهو أن الجزء الأول من النهار لما عري عن النية يحكم بالفساد احتياطاً؛ لأن كلاً من الترجيحين راجع إلى حال وجود العبادة فتعارضاً، بخلاف ترجيحنا الأول لأنه ترجيح بمعنى راجع إلى ذات العبادة ووجودها، وترجيح الشافعي رحمه الله بمعنى راجع إلى حال العبادة ووجودها، فلم يعارض ترجيحنا الأول.

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من ج.

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من ج.

فَإِنْ قِيلَ: مَا ذَكَرْتُمْ إِنَّمَا يَصِحُّ أَنْ لَوْ كَانَ لَجَوَّازٍ تَأْخِيرَ النِّيَّةِ عَنِ الْعِبَادَةِ نَظِيرًا فِي الشَّرْعِ، وَكَيْسَ كَذَلِكَ؛ لِمَسْتَلْزَامِ ذَلِكَ كَوْنِ النِّيَّةِ الْمَتَأَخِّرَةِ مُتَقَدِّمَةً، وَلَا نَظِيرَ لَهُ فِي الشَّرْعِ، وَأَمَّا مَا قَالَهُ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ مِنْ جَعْلِ النِّيَّةِ الْمَتَقَدِّمَةِ مَتَأَخِّرَةً تَقْدِيرًا فَلَهُ نَظِيرٌ فِي الشَّرْعِ كَمَا فِي الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ فَإِنَّهُ إِذَا تَقَدَّمَتِ النِّيَّةُ عَلَى التَّكْبِيرِ ثُمَّ كَبَّرَ لِلصَّلَاةِ مِنْ غَيْرِ حُضُورِ النِّيَّةِ عِنْدَهُ وَإِذَا نَوَى الزَّكَاةَ عِنْدَ عِزْلِ مَقْدَارِ الْوَاجِبِ وَلَمْ تَحْضُرْهُ النِّيَّةُ عِنْدَ الْأَدَاءِ إِلَى الْفَقِيرِ بِجَوْزٍ، وَلَمَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَ الْإِحْتِيَاظُ فِي الْقَوْلِ بِالْفَسَادِ لِيَقْضِيَهُ بَعْدَ مِضِيِّ شَهْرِ رَمَضَانَ حَتَّى يُخْرَجَ عَنْ عَهْدَةِ الْفَرَضِ بَيِّقِينَ، قُلْنَا: لَيْسَ كَذَلِكَ، بَلِ الْإِحْتِيَاظُ فِيْمَا قُلْنَا؛ لِأَنَّهُ لَمَّا دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَى الْجَوَّازِ وَمَعَ ذَلِكَ لَمْ يُؤَدِّ الْفَرَضُ فِي وَقْتِهِ عَلَى ظَنِّ أَنْ ذَلِكَ يُفْسِدُ صَوْمَهُ فَبَقِيَ فِي إِثْمِ التَّفْوِيتِ عَنْ وَقْتِهِ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ عَمَلًا بِالْإِحْتِيَاظِ، وَأَمَّا مَا سَبَقَ مِنْ جَعْلِ النِّيَّةِ الْمَتَأَخِّرَةِ مُتَقَدِّمَةً فَلَيْسَ كَذَلِكَ، بَلِ فِيْمَا قُلْنَا انْقِلَابَ الْإِمْسَاكَاتِ الْمَوْقُوفَةِ إِلَى صَوْمِ الْوَقْتِ عِنْدَ وُجُودِ النِّيَّةِ فِي أَكْثَرِهِ لِتَعَيِّنِ الْوَقْتِ لِصَوْمِ الْوَقْتِ فَلَمَّا وَجَدَتِ النِّيَّةُ فِي أَكْثَرِهِ انْقَلَبَتِ تِلْكَ الْإِمْسَاكَاتُ إِلَى صَوْمِ الْوَقْتِ؛ لِأَنَّ النِّيَّةَ الْمَتَأَخِّرَةَ صَارَتْ مُتَقَدِّمَةً وَلَا يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ الْآخِرُ مَوْقُوفًا إِلَى أَوَّلِهِ فِي أَحَدِ الْحَالَيْنِ الَّذِي يَظْهَرُ فِي عَاقِبَتِهِ فِي الْحَسِيِّ وَالشَّرْعِيِّ فِي الْعِبَادَةِ وَغَيْرِهَا، فَفِي الْحَسِيِّ مِنْ رَمَى نُشَابًا إِلَى إِنْسَانٍ فَإِنَّ أَمْرَهُ مَوْقُوفٌ عَلَى أَنْ تُصِيبَهُ أَمْ لَا، فَعَلَى حَسَبِ حَالِهِ يَخْتَلِفُ حُكْمُهُ، وَفِي غَيْرِ الْعِبَادَاتِ مِنَ الشَّرْعِيِّ بَيْعِ الْفُضُولِ وَالتَّعْلِيقَاتِ، وَأَمَّا الْعِبَادَاتُ فَكَسْلَامٌ مَنْ عَلَيْهِ السَّهْوُ فَإِنَّ أَمْرَهُ مَوْقُوفٌ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي يُونُسَ رَحِمَهُمُ اللَّهُ عَلَيْهِمَا عَلَى أَنَّهُ يَسْجُدُ أَمْ لَا، فَإِنَّ سَجْدَ عَادًا إِلَى حُرْمَةِ الصَّلَاةِ وَإِلَّا فَلَا، وَعَلَى ذَلِكَ تُبْنَى صِحَّةُ اقْتِدَاءِ الْمُقْتَدِي وَعَدَمُ صِحَّتِهِ^(١)، وَكَذَلِكَ مَنْ صَلَّى الظُّهْرَ فِي مَنْزِلِهِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَإِنَّهُ هَلْ يَسْعَى إِلَى الْجُمُعَةِ بَعْدَهُ أَمْ لَا، فَعَلَى ذَلِكَ بَقَاءُ ظَهْرِهِ صَحِيحًا وَعَدَمُ بَقَائِهِ^(٢)، وَكَمَنْ صَلَّى الْوَقْتِيَّةَ مَعَ تَذَكُّرِ الْفَائِتَةِ عِنْدَ قِلَّةِ الْفَوَائِتِ عَلَى قَوْلِ أَبِي

(١) ينظر المبسوط للسرخسي (١/ ١٦٨).

(٢) من صلى الظهر في بيته فقد قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد إن لم يأت الجمعة أجزأته، وإن أتى الجمعة انتقضت صلاته عند أبي حنيفة بالسعي إليها. وعندهما حتى يدخل في الجمعة، وقال زفر والثوري ومالك والشافعي لا يجوزنه الظهر إلا بعد فراغ الإمام من الجمعة. ينظر: مختصر اختلاف العلماء (١/ ٣٤٩)، المبسوط للسرخسي (٢/ ٣٣).

حَنِيفَةَ رَحْمَةِ اللَّهِ^(١)، وكصاحبة العادة إذا انقطع دمها فيما دون عاداتها وصلت صلوات فأمر
صلاتها موقوف إلى عود الدم وعدم عوده بالفساد والصحة^(٢)، وهو كثير الظنير، ولما كان
ما قلناه من توقف الإمساكات على وجود النية منه في أكثر النهار لتعين الوقت لصوم الوقت
طريقاً مسلوكتاً في الشرع وغيره فكيف يقال: إنه غير معهود في الشرع؟! وما سبق ذكره من
الترجيح الأول يوجب أن لا كفارة في الصوم المنوي من النهار؛ لأنه ضعف بالمعارض
فصار له شبهة عدم الصوم، ويروى ذلك أي: عدم وجوب الكفارة عن أبي حنيفة رحمه الله
عليه خلافاً لصاحبيه^(٣)، بخلاف ترجيحنا الأول فإنه يوجب الكفارة.

وقوله: «وَلَمْ نُقَلِّ بِالِاسْتِنَادِ وَلَا بِفَسَادِ الْجُزْءِ الْأَوَّلِ» إلى آخره جواب عما قاله الشافعي
رحمه الله من أن التعيين وجب من أول النهار / س: ٧٧ / فإذا خلا عن النية فسد، وأن
إخلاص العبد في النهار لا يظهر فيما مضى، فأجاب عنه بآنا لم نقل بطريق الاستناد بأن توجد
النية في الوقت الذي نوى من النهار ثم ترجع قهقري إلى أول النهار بأن تجعل النية المتأخرة
مقدمة، وإتياً نقول: إن النية من العبد موجودة في أول النهار تقديراً لتوقف إمساكات أول
النهار على وجود النية في أكثر النهار، وإذا كان كذلك وجد إخلاص العبد في أول النهار
فلم يفسد الجزء الأول مع احتمال طريق الصحة وهو ما ذكرنا من كون النية موجودة في
أول النهار تقديراً، وعند النية في أكثره كان صومه صحيحاً لوجود النية في بعضه تقديراً
وفي أكثره تحقيقاً، كما جعلت النية المتقدمة على الصبح موجودة عند الصبح تقديراً، فكذا
في عكسها إذا تأخرت النية ووجدت في أكثر النهار جعلت مقترنة بجميع النهار تقديراً،
إقامة للأكثر مقام الكل، ثم الإمساك الحاصل في أول النهار قربة لقصور معنى الطاعة فيه؛
إذ القربة فعل تلحق بسببه إلى البدن مشقة، ولا مشقة في الإمساك في أول النهار؛ لأن كل

(١) ينظر: المحيط البرهاني في الفقه النعماني (١/ ٥٣٦)، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي (١/ ١٨٨).

(٢) ينظر المحيط البرهاني في الفقه النعماني (١/ ٥٣٦).

(٣) ظاهر عبارة السرخسي أنه خلاف بين أبي يوسف وبين أبي حنيفة ومحمد. ينظر: المبسوط للسرخسي (٣/

٨٧)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني (٢/ ٣٩٦).

وعلى هذا الأصل قلنا: إنَّ صومَ النفلِ مقدَّرٌ بكلِّ اليومِ حتى فسد بوجودِ المنافي في أوله ولم يتأدَّ إلا من أوله ولم يتأدَّ بالنية في الآخر؛ لأنَّ الصومَ عُرفَ قرْبَةً بمعيارٍ ولم يُعرفَ معيارُه إلا بيومٍ كامل، فلم يجرِ شرعُ العبادة، وأما الإمساكُ في أوَّلِ يومِ النحرِ فلم يُشرعْ صومًا ولكن ليكونَ ابتداءً التناول من القرابينِ كراهيةً للأضياف أن يتناولوا من غيرِ طعامِ الضيافة قبلَ طعامِها،

أحد يعتاد الإمساك في أوَّلِ النهار فكانت القرْبَةُ فيه تقديرًا فصار إثبات العزيمة أي: النية في الإمساك الكائن في أوَّلِ النهار تقديرًا لا تحقيقًا باعتبار إقامة الأكثر وهو الأجزاء المنوية مقام الكل وجعل النية موجودة في أوَّلِ النهار تقديرًا وفاءً لحقِّ الصوم وثوفيرًا لحظَّهُ أي: مساويًا لحقِّ الصوم وتكميلًا لنصبيهِ أو لتصيب الصائم فإنَّ القرْبَةَ لما كانت في أوَّلِ النهار تقديرًا احتاجت تلك القرْبَةُ إلى النية التقديرية لا زائدة عليها؛ إذ النية الموجودة تقديرًا تُناسِب القرْبَةَ الثابتة تقديرًا.

قال رَجَمَهُ اللهُ: (وَعَلَى هَذَا الْأَصْلِ قُلْنَا: إِنَّ الصَّوْمَ النَّفْلَ مُقَدَّرٌ لِكُلِّ الْيَوْمِ) إِلَى قَوْلِهِ: (قَبْلَ طَعَامِهَا)

أقول: على ما سبق من الأصل وهو أنَّ الإمساك واحد غير مُتَجَزِّ صِحَّةً وفسادًا وأنَّ الوَقْتَ معيار للصوم قلنا: إنَّ صومَ النفلِ مقدَّرٌ لكلِّ اليومِ حتى فسد جميع الصوم بوجود منافيه من الأكل والشرب والحَيْضُ والنَّفاسُ في أوَّلِ اليومِ، ولم يتأدَّ الصوم المذكور بنية في الآخر وهو ما إذا نوى بعد الزوال؛ لأنَّ الصومَ عُرفَ في الشرع قرْبَةً لمعياره شرعًا ولم يعرف معياره شرعًا إلا بيومٍ كامل، فلم يجرِ شرعُ العبادة بالقياس، وهو أنَّ مَبْنَى النفلِ عَلَى النَّشَاطِ فَلَعَلَّ الْمُتَنَفِّلَ يَنْشَطُ بَعْدَ الزَّوَالِ فَيَجُوزُ بِنِيَّةِ بَعْدِهِ وَيَكُونُ صَائِمًا مِنْ حِينَ نَوَى بِشَرَطِ عَدَمِ الْمُنَافِي مِنْ أَوَّلِ النَّهَارِ كَمَا قَالَ الشَّافِعِيُّ رَجَمَهُ اللهُ (١).

(١) لو صححنا صومه قبل الزوال أو بعده، فهل يثاب من حين نوى أم من الفجر؟ وجهان، أصحهما

ومن هذا الجنس الصوم لا المنذور في وقت بعينه لما انقلب بالنذر صوم الوقت واجباً لم يبق نفلاً؛ لأنه واحد يقبل وصفين متضادين، فصار واحداً من هذا الوجه فأصيب بمطلق الاسم، ومع الخطأ في الوصف وتوقف مطلق الإمساك فيه على صوم الوقت وهو المنذور لكنه إذا صامه عن كفارة أو قضاء ما عليه صح عما نوى؛ لأن التعيين حصل بولاية الناذر،

فإن قيل: الإمساك الذي ندب إليه المرء في أول يوم الأضحى إلى أن يفرغ من الصلاة صوم، ومع ذلك غير مقدر بكل اليوم فيرد نقضاً، قلنا: لا يرد ذلك؛ لأن الإمساك المذكور لم يشرع صوماً ولكن ندب إلى الإمساك ليكون ابتداء تناول من لحوم القرابين في هذا اليوم كراهية للأضياف أن يتناولوا من غير طعام الضيافة قبل طعام الضيافة وهو لحوم القرابين؛ إذ الناس أضياف الله تعالى بتناول اللحوم المذكورة في هذا اليوم، والأحسن أن يكون أول ما يتناول منه الضيف طعام الضيافة، ولهذا ثبت حق التضحية لأهل الأمصار بعد الصلاة دون أهل السواد، فإن حق التضحية لهم بعد طلوع الفجر لعدم وجوب صلاة العيد عليهم، فلم يندب في حقهم الإمساك إلى ما بعد الفراغ من الصلاة فجوزت التضحية لهم بعد طلوع الفجر.

قال رحمه الله: (ومن هذا الجنس الصوم المنذور في وقت بعينه) إلى قوله: (بما لو لم يندر)

أقول: من جنس^(١) أن الوقت معيار للصوم وهو متعين به فيه إما بشرح الشارع أو بنذر العبد بإذن الشارع حتى يصاب بمطلق النية ومع الخطأ في وصف الصوم المنذور في وقت بعينه، وذلك لأنه لما انقلب بسبب النذر صوم الوقت وهو النفل واجباً لم يبق ذلك الصوم

=-وعليه الأكثر- من الفجر. المجموع شرح المذهب (٦/٢٩٢-٢٩٣).

(١) جنس ساقطة من س.

وولايته لا تعدوه، فصَحَّ التعمينُ فيما يرجعُ إلى حقه وهو أن لا يبقى النفلُ شرعاً،
فأما في ما يرجعُ إلى حقِّ صاحبِ الشرعِ وهو أن لا يبقى الوقتُ محتملاً لحقه فلا،
فاعتبرَ في احتمالِ ذلكِ العارضِ بما لو لم يندروا

نفلاً؛ لأنَّ الوقتَ المُعَيَّنَ واحدٌ لا يقبلُ وَصْفَيْنِ مُتضادَيْنِ وهما الوجوبُ والنفلية؛ لِأَنَّ فِي تَرْكِ الْوَاجِبِ مَوْاخِذَةً وَإِتْمَاءً، وَفِي تَرْكِ النَّفْلِ لَا، فَإِذَا ثَبَتَ الْوَجُوبُ انْتَفَى النَّفْلُ ضَرْوَةً، فَصَارَ الصَّوْمُ الْمَنْدُورُ وَاحِدًا^(١) مِنْ هَذَا الْوَجْهِ وَهُوَ أَنَّهُ لَمْ يَبْقَ مُحْتَمَلًا لِلنَّفْلِ، فَأَمَّا مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ يَحْتَمِلُ صَوْمَ الْقِضَاءِ وَالْكَفَّارَةَ فَلَا، بِخِلَافِ صَوْمِ شَهْرِ رَمَضَانَ فَإِنَّهُ [وَاحِدًا]^(٢) مُطْلَقًا، وَإِذَا كَانَ الصَّوْمُ الْمَنْدُورُ مِنَ الْوَجْهِ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ فَاصْبَبَ ذَلِكَ الْمَنْدُورُ بِمُطْلَقِ اسْمِ الصَّوْمِ وَمَعَ الْخَطَأِ فِي الْوَصْفِ وَهُوَ نِيَّةُ النَّفْلِ وَتَوَقُّفُ مُطْلَقِ الْإِمْسَاكِ فِيهِ فِي أَوَّلِ الْيَوْمِ عَلَى صَوْمِ الْوَقْتِ وَهُوَ الْمَنْدُورُ كَصَوْمِ الْفَرْضِ وَيَتَأَدَّى / ج: ١٢٣ / بِنِيَّةٍ مِنَ اللَّيْلِ وَبِنِيَّةٍ مِنَ النَّهَارِ كَالنَّفْلِ لِشَبْهِهِ بِالْفَرْضِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ لَا يَحْتَمِلُ النَّفْلَ وَلِشَبْهِهِ بِالنَّفْلِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ يَحْتَمِلُ صَوْمَ الْقِضَاءِ وَالْكَفَّارَةَ، وَإِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّ صَوْمَ الْوَقْتِ هُوَ النَّفْلُ؛ لِأَنَّ الصَّوْمَ الْوَقْتِيَّ خَارِجَ رَمَضَانَ إِنَّمَا هُوَ النَّفْلُ كَالْفَرْضِ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ، وَهَذَا يَتَوَقَّفُ الْإِمْسَاكُ الْمُطْلَقُ عَلَى النَّفْلِ خَارِجَ شَهْرِ رَمَضَانَ كَمَا يَتَوَقَّفُ عَلَى صَوْمِ الْفَرْضِ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ، وَيَصِحُّ النَّفْلُ بِنِيَّةِ النَّهَارِ كَصَوْمِ شَهْرِ رَمَضَانَ.

وقوله: «في وقت تعيينه» اختراز عن التذمر المطلق فإنه لا يتأدى إلا بنية من الليل؛ إذ هو من قبيل المطلق عن الوقت بخلاف المنذور المؤقت بعينه فإنه يتأدى بنية من النهار كما سبق، لكنه إذا صام المنذور عن الكفارة والقضاء صحَّ عمَّا نَوَى ولكن إذا نوى ذلك من الليل، أما إذا نوى من النهار قبل الزوال يقع عن المنذور الوقتي؛ لِأَنَّ نِيَّتَهُ لَمَّا لَغَتْ فِي حَقِّ الْكَفَّارَةِ أَوْ الْقِضَاءِ صَارَتْ هَذِهِ وَنِيَّةُ النَّفْلِ بِمَنْزِلَةِ وَاحِدَةٍ، وَفِي نِيَّةِ النَّفْلِ يَقَعُ صَوْمُهُ عَنِ الْمَنْدُورِ الْوَقْتِي

(١) في س: واحد.

(٢) ما بين المعرفتين في النسختين: واحدًا.

فكذا في هذا، وإلى هذا أشار شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله^(١).

وَأَيُّمَا قُلْنَا: إِنَّهُ إِذَا صَامَ الْمَنْذُورُ الْوَقْتِيَّ عَنِ الْكُفَّارَةِ أَوْ الْقَضَاءِ يَقَعُ عَمَّا نَوَى؛ لِأَنَّ تَعْيِينَ هَذَا الْوَقْتِ لِهَذَا الصَّوْمِ حَصَلَ بِوِلَايَةِ النَّاذِرِ عَلَى نَفْسِهِ فِي إِجْبَابِ الصَّوْمِ بِالنَّذْرِ، وَوِلَايَةِ النَّاذِرِ لَا تَعْدُوهُ أَيُّ: تَتَجَاوَزُ عَنْهُ إِلَى غَيْرِهِ؛ إِذْ تَصْرَفُ كُلُّ وَاحِدٍ لَا يَصْحُحُ إِلَّا فِي حَقِّهِ، أَوْ لِأَنَّ وِلَايَةَ الْعَبْدِ قَاصِرَةٌ فَصَحَّ تَعْيِينَ هَذَا الْيَوْمِ لِهَذَا الصَّوْمِ فِيمَا يَرْجِعُ إِلَى حَقِّهِ أَيُّ: إِلَى تَعْيِينَ حَقِّ النَّاذِرِ وَهُوَ أَنْ لَا يَبْقَى النَّفْلُ مَشْرُوعًا فِيهِ بَعْدَ التَّعْيِينِ؛ إِذْ هُوَ حَقُّهُ، فَإِنَّ صَوْمَ النَّفْلِ فِي كُلِّ صَوْمٍ سِوَى شَهْرِ رَمَضَانَ حَقُّ الْعَبْدِ؛ إِذْ لَهُ أَنْ يَصُومَ فِيهِ، فَلَمَّا عُيِّنَ ذَلِكَ بِالنَّذْرِ أُخْرِجَ ذَلِكَ الْيَوْمَ عَنِ مَحَلِّيَةِ الصَّوْمِ الَّذِي كَانَ هُوَ حَقُّهُ وَهُوَ النَّفْلُ حَتَّى لَوْ صَامَ ذَلِكَ الْيَوْمَ نَفْلًا لَا يَقَعُ عَنِ النَّفْلِ بَلْ عَنِ الْمَنْذُورِ، فَأَمَّا تَعْيِينُهُ فِيمَا يَرْجِعُ إِلَى حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَهُوَ أَنْ لَا يَبْقَى الْوَقْتُ مُحْتَمِلًا لِإِدَاءِ الْقَضَاءِ أَوْ الْكُفَّارَةِ الَّذِي هُوَ حَقُّ صَاحِبِ الشَّرْعِ فَلَا يَصْحُحُ حَتَّى لَوْ صَامَ ذَلِكَ الْيَوْمَ الَّذِي عَيَّنَهُ لِلصَّوْمِ الْمَنْذُورِ بِنِيَّةٍ مِنَ اللَّيْلِ لِلْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ تَصَحَّ نِيَّتُهُ وَيَقَعُ عَنِ الْقَضَاءِ أَوْ الْكُفَّارَةِ لِأَنَّهُ مَحَلِّيَةُ الْأَيَّامِ كُلِّهَا سِوَى شَهْرِ رَمَضَانَ وَالْأَيَّامِ الْمَكْرُوهِ صَوْمِهَا ثَابِتَةٌ لِلْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ نَظَرًا إِلَى أَنَّ الْمَوْجِبَ الْأَصْلِيَّ فِي كُلِّ يَوْمٍ سِوَى مَا ذَكَرْنَا هُوَ النَّفْلُ حَقًّا لِلْعَبْدِ، وَصَوْمُ الْقَضَاءِ أَوْ الْكُفَّارَةِ مُحْتَمِلٌ هَذِهِ الْأَيَّامَ بِمَعْنَى أَنَّهُ يَجُوزُ أَدَاؤُهَا فِيهَا لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] مُطْلَقًا، ولِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ [النساء: ٩٢]، مُطْلَقًا وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ [البقرة: ١٩٦] مُطْلَقًا، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ التَّنَوُّصِ فَاعْتَبِرْ هَذَا النَّذْرَ فِي إِحْتِمَالِ الْوَقْتِ ذَلِكَ الْعَارِضِ وَهُوَ صَوْمُ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ بِمَا لَمْ يَنْذَرْ فَإِنَّ صَوْمَ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةَ مِنْ مَحْتَمَلَاتِ غَيْرِ الْمَنْذُورِ كَمَا مَرَّ، فَلَا يَظْهَرُ نَذْرُهُ حِينَئِذٍ فِي إِبْطَالِ هَذَا الْوَقْتِ مِنْ أَنْ يَكُونَ مَحَلًّا لَصَوْمِ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ؛ لِأَنَّ وِلَايَتَهُ لَا تَعْدُوهُ فَلَوْ ظَهَرَ فِي ذَلِكَ لَصَارَ تَبْدِيلًا لِلْمَشْرُوعِ مِنْ جِهَةِ الْعَبْدِ وَهُوَ مُنْتَفٍ بِهَا خِلَافًا؛ إِذْ لَيْسَ لِلْعَبْدِ تَغْيِيرَ مَا أَثْبَتَهُ الشَّرْعُ، كَمَنْ سَلَّمَ وَعَلَيْهِ سَجْدَتَا السَّهْوِ مُرِيدًا بِهِ قَطْعَ الصَّلَاةِ فَإِنَّهُ تَبْطُلُ بِهِذِهِ

(١) بنظر أصول السرخسي (١/ ٣٨-٣٩).

ما الوقت الذي جعل معيارًا لا سببًا فمثل الكفارات المؤقتة بأوقات غير متعينة كقضاء رمضان والنذر المطلق، والوقت فيها معيار لا سبب، ومن حكمها أنها من حيث جعلت قرينة لا تستغني عن النية، وذلك في أكثر الإمساك،

العزيمة لكونها مُغَيَّرَةٌ لِلْمَشْرُوعِ^(١)، وكمن أعار شيئًا لآخر شرط الضمان على المستعير فإنه لا يصح لكونه تغييرًا للمشروع^(٢)، بخلاف صوم شهر رمضان فإنه لا يُحْتَمَلُ صَوْمُ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ؛ لِأَنَّهُ وَاحِدٌ عَلَى الْإِطْلَاقِ لَا يَحْتَمَلُ غَيْرَهُ وَيَنْفِي الصِّيَامَاتِ كُلَّهَا؛ لِأَنَّ تَعْيِينَهُ حَصَلَ بِوِلَايَةِ الشَّارِعِ قَالَ ﷺ: إِذَا انْسَلَخَ الشَّعْبَانِ فَلَا صَوْمَ إِلَّا عَن رَمَضَانَ^(٣).

وَيَخْلَافُ الْأَيَّامَ الْمَكْرُوهَ صَوْمُهَا فَإِنَّهَا لَا تَحْتَمِلُ صَوْمَ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ؛ لِأَنَّ صَوْمَهَا وَجِبَ كَامِلًا فَانْتَصَرَ إِلَى صَوْمِ مَشْرُوعٍ أَصْلًا وَوَصَفًا، وَصَوْمُ الْأَيَّامِ الْمَكْرُوهِ صَوْمُهَا مَشْرُوعٌ أَصْلًا لَا وَصَفًا، فَلَا تَثْبِتُ لَهَا مَحَلِّيَةَ صَوْمِ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ فَإِنْ قِيلَ: يَشْكَلُ هَذَا بِنَاءً إِذَا^(٤) أَمَرَ الصَّلَاةَ [إِلَى آخِرِ الْوَقْتِ] ^(٥) حَتَّى بَقِيَ مِنَ الْوَقْتِ مَقْدَارٌ مَا يَسَعُ بِهِ الْفَرْضَ الْمَوْقُوتَ^(٦) فَشَرَعَ تِلْكَ السَّاعَةَ فِي النَّفْلِ وَشَغَلَ الْوَقْتَ بِهِ فَإِنَّهُ يَجُوزُ النَّفْلُ وَإِنْ تَعَدَّتْ وَلَايَتُهُ إِلَى حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ، قُلْنَا: لَمَّا أَفَادَتْ تَوْسِعَةَ الْوَقْتِ شَرْطًا زَائِدًا وَهُوَ لَزُومٌ تَعْيِينٌ وَصَفٌ الصَّلَاةَ لَكُونَ الْمَشْرُوعَ مُتَعَدِّدًا فِي هَذَا الْوَقْتِ لَا يَسْقُطُ ذَلِكَ الشَّرْطُ بِعَارِضِ تَقْصِيرٍ مِنْ جِهَةِ الْعَبْدِ بِوَأَسِطَةِ تَأْخِيرِهِ مَا وَجِبَ عَلَيْهِ إِلَى أَنْ يَضِيقَ الْوَقْتَ.

قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: (وَأَمَّا الْوَقْتُ الَّذِي جُعِلَ مِعْيَارًا لَا سَبَبًا) إِلَى قَوْلِهِ: (لَمَّا لَمْ يَكُنْ الْوَقْتُ عَيْنًا)

(١) ينظر المبسوط للسرخسي (٢/ ١١٢).

(٢) قال السمرقندي: لو شرط الضمان في العارية هل يصح؟ المشايخ مختلفون فيه. تحفة الفقهاء (٣/ ١٧٧).

(٣) لم أقف عليه.

(٤) إذا: ساقطة من ج.

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

(٦) المؤقت: ساقط من س.

ومن حيث إنها غير متعينة لا يتوقف الإمساك فيها إلا لصوم الوقت وهو النفل،
فأما على الواجب فلا؛ لأنه محتمل الوقت، وإنما التوقف على الموضوعات
الأصلية، فأما على المحتمل فلا، فهذا كانت النية من أوله شرطاً ليقع الإمساك
من أوله من العارض الذي يحتمله الوقت، فأما إذا توقف على وجه فلا يحتمل
إلى غيره، ومن حكمه أنه لا فوات له لما لم يكن انتقال الوقت متعیناً،

أقول: الوقت الذي جعل معياراً لا سبباً هو الكفارات المؤقتة بأوقات وهي النهار دون
الليالي وإنتها غير متعينة كشهريين في صوم كفارة القتل وثلاثة أيام في كفارة اليمين فإن كل
ذلك مؤقت، وكقضاء رمضان والنذر المطلق عن تعيين الوقت فإن الوقت في جملة تلك
الصيامات معيار؛ لأن مقدارها يُعرف به، ولهذا لا يتحقق قضاء صوم يومين في يوم واحد
كما لا يتحقق فقيران في فقير واحد في حالة واحدة، لكن الوقت ليس بسبب لوجوب تلك
الصيامات؛ إذ السبب في كفارة القتل جناية القتل، وفي كفارة اليمين هتك حرمة اسم الله
تعالى، وفي قضاء شهر رمضان قوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]، وفي النذر
قوله: الله علي كذا.

بخلاف صوم شهر رمضان فإن الوقت معيار وسبب للوجوب كما سبق بيانه، ومن حكم
الصيامات المذكورة وهي التي جعل فيها معياراً لا سبباً أنها لا تتأدى بدون النية في جميع
الإمساك ولا يتوقف الإمساك فيها إلا على صوم النفل وذلك لأنه اجتمع فيها أمران: كونها
قربة وكونها غير متعينة الوقت، فمن حيث كونها قربة لا يستغني عن النية، وإنتها تشترط
في أكثر الإمساك لقوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [البينة: ٥]،
ولا يتحقق الإخلاص إلا بالنية والفعل، ومن حيث كونها غير متعينة الوقت لا يتوقف
الإمساك فيها /س: ٧٨/ على العارض من الكفارة والقضاء، وإنما يتوقف على صوم
الوقت وهو النفل لكونه الأصل خارج شهر رمضان؛ إذ الصرف عنه إنما يتحقق بمغير،

وأما النوع الرابع من المؤقتة فهو المشكل منه وهو حج الإسلام، ومعنى قولنا أنه مشكل أن وقته العمر، وأشهر الحج في كل عام صالح لأدائه أم أشهر الحج من العام الأول وقت متعين لأدائه،

وهذا أمانة أصلية^(١)، فأما على الصوم الواجب فلا يتوقف لأن ذلك محتمل الوقت بفتح الميم الثانية لا موجهه، وإنما التوقف على الموضوعات الأصلية كموجبات الألفاظ إلا على المحتملات كمحتملات الألفاظ؛ لأن الشيء إنما يتوقف على الأمر الأصلي لا على العارض الذي كاسمه عارض؛ لأنه عسى لا يصادفه، والموضوع الأصلي موجود فيصايفه من أرادته، والنفل هو الموضوع الأصلي فكان الإمساك في أول النهار متوقفاً على نية النفل، وإذا كان كذلك فجمعنا بين الأمرين وقلنا باشتراط النية من الليل ليقع الإمساك في أول النهار عن جهة العارض الذي يحتمله الوقت وهو الكفارة والقضاء والنذر المطلق وإنما يتحقق ذلك إذا نوى من الليل؛ إذ لو لم ينو منه لتوقف الإمساك في أول النهار على وجه أي: على جهة وهي النفل في مسلكنا فلا يحتمل الانتقال إلى غيره من الصيامات؛ لأنه وقع عن النفل فلا ينتقل عنه إلى الواجب، وقد عرفت أن الأصل في التعارض طلب المخلص ثم الجمع، ولم يوجد المخلص فجمعنا بين الدليلين بما ذكرناه، ومن حكم هذا النوع وهو ما جعل الوقت معياراً له لا سبباً أنه لا فوات له ما بقي من عليه الواجب حياً؛ لأن الوقت غير متعين فيه.

قال رحمه الله: (وأما النوع الرابع من المؤقتة فهو المشكل منه) إلى قوله: (في حق

قضاء رمضان)

أقول: النوع الرابع من العبادات المؤقتة هو المؤقت بوقت مشكل توسعه وتضييقه، وهو الحج، ووجه الإشكال فيه من وجهين، الأول بالنسبة إلى العمر وهو أن الحج فرض العمر، بدليل قوله ﷺ: للأبد. عند سؤال أقرع بن حابس رضي الله عنه فعلى اعتبار أن المكلف

(١) في س: أصالة.

ولا خلاف في الوصف الأول حتى إذا أحر عن العام الأول كان مؤدياً، فأما الوصف الثاني فهو صحيح عند أبي يوسف في الحال، وأشهر الحج في هذا العام الذي لحقه الخطاب به بمنزلة وقت الصلاة،

يعيش إلى السنين الآتية يكون الواجب موسعاً ولا يتعين عليه الأداء في السنة الأولى، واحتمال الموت والحياة في السنة الآتية على السواء فلهذا صار مشكلاً، وقول المصنف رحمه الله: «وأشهر الحج في كل عام صالح لأدائه» إشارة إلى جهة التوسع، وقوله: «أم أشهر الحج من العام الأول متعين لإدائه» إشارة إلى جهة الضيق كما مر تقريره.

الوجه الثاني: بالنسبة إلى سنة / ج: ١٢٤ / واحدة وهو أن وقت الحج يشبه وقت الصلاة من حيث إن الحج عبادة تتأدى بأركان معلومة في أزمته معينة يستغرق أداؤها جميع الوقت بل يفضل الوقت عن أدائها فكان ظرفاً لها لا معياراً، ويشبه وقت الصوم من حيث إنه لا يسع في سنة واحدة إلا حجة واحدة فكان الوقت معياراً لها لا ظرفاً، فوقع الإشكال في وجوبه موسعاً أو مضيّقاً بالنظر إلى الوجه الأول، وفي كون الوقت ظرفاً للحج أم معياراً بالنظر إلى الوجه الثاني.

وقيل: للحج شبه بأربعة أشياء، فإن له شبهاً بالظرف وبالمعيار وبالمطلق وبالمؤقت، فمن حيث إنه لم يستوعب أشهر الحج كان له شبه بالظروف، ومن حيث إنه لا يتأدى فيه إلا حج واحد كان له شبه بالمعيار، ومن حيث العمر وقته له شبه بالمطلق عن الوقت كالزكاة، ومن حيث إنه لا يتأدى إلا في وقت خاص له شبه بالمؤقت فكان داخلاً في اشكاله فلذلك كان مشكلاً.

ثم لا خلاف لأحد في الوصف الأول وهو أن أشهر الحج في كل عام صالح لأداء الحج، ولهذا لو أحر أداءه عن العام وأدى في الثاني والثالث كان مؤدياً؛ لأن ذلك الوقت من عمره ووقته عمره، ولو كان بعد العام الأول متعيناً للأداء لصار المكلف بالتأخير قاضياً لا مؤدياً،

فإذا أدرك العام الثاني صار ذلك بمنزلة العام الأول، لا يصير كذلك إلا بشرط الإدراك، وقال محمد رحمه الله: موسعاً يسع تأخيرهُ عن العام الأول،

وَلَيْسَ كَذَلِكَ، فأما الوصف الثاني وهو أن أشهر الحج من العام الأول وقت متعين للأداء فهو مختلف فيه، فعند أبي يوسف رحمه الله وهو صحيح معتبر لكونه مأل إلى اعتبار جهة التصديق وَقَالَ: أشهر الحج من العام الأول متعين للأداء في حال إدراك المكلف العام الأول حتى لا يحل له التأخير عنه، وإن أخر يأثم بالتأخير عنده كما يأثم بتأخير الصلاة عن وقتها إِلَّا أَنَّهُ لَا يَكُونُ قِضَاءً، وأشهر الحج في هذا العام الذي لحق المخاطب الخطاب به أي: بسبب العام المذكور لوجود الاستطاعة فيه أو لحقه الخطاب فيه بمنزلة وقت الصلاة في كونه متعيناً لأدائها فَإِذَا أدرك العام الثاني صار ذلك بمنزلة العام الأول في حق التعيين للأداء لا يصير كَذَلِكَ أَي: لا يصير العام الثاني متعيناً للأداء إِلَّا بشرط إدراك المخاطب إياه^(١)، وفي هذا نفي لقول محمد رحمه فإنه يقول: العام الثاني مزاحم للأول وإن لم يدركه المخاطب، كالיום الثاني فإنه مزاحم للأول في قضاء شهر رمضان في حق عدم التعيين، ومال محمد رحمه الله إلى اعتبار جهة التوسع وَقَالَ: بل لا يتعين هذا الوقت وهو أشهر الحج من العام الأول [للأداء، وَإِنَّمَا وقت الأداء العمر، فيسع المخاطب التأخير عن أشهر الحج من العام الأول]^(٢) ولكن بشرط أن لا يفوت أداء الحج عن عمره؛ إذ الحج فريضة العمر كما مر فيؤدى في بعض أزمنة العمر وهو أشهر الحج فكان وقته نوعاً من أنواع أشهر الحج من سنة من سنّي العمر، وَإِذَا فوته يجب عليه الإيضاء، وأشهر الحج من هذا العام وهو العام الأول عنده بمنزلة يوم أدركه من عليه قضاء صوم شهر رمضان؛ لأنّ قضاء صوم شهر رمضان فرض وهو يؤدى في بعض أزمنة العمر وهو النهر دون الليالي، ثمّ اليوم الذي أدركه لا يتعين في حق القضاء

(١) ومثل قول أبي يوسف روي عن أبي حنيفة. ينظر: أصول السرخسي (١ / ٢٩)، المبسوط للسرخسي (٤ / ١٦٣ - ١٦٤).

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من س.

وقال الكرخي وجماعة من مشايخنا: إن هذا يرجع إلى أن الأمر المطلق عن الوقت
يوجب الفور أم لا؟ مثل وجوب الزكاة وصدقة الفطر والعشر والنذر بالصدقة
المطلقة، فقال أبو يوسف: على الفور،

بل يسعه التأخير عنه بشرط أن لا يفوته في عمره فكذا هَذَا، والدليل على ما قلناه من عدم
التعيين في السنة الأولى مسألتان، أحدهما بقاء وقت الأداء فإنه لو كانت السنة الأولى متعينة
لصار بالتأخير مَفْوُتًا لَا مُؤَدِّيًا، والثانية صحة أداء النفل في السنة الأولى مع أنه لم يشرع في
السنة الواحدة إِلَّا حجة واحدة ولو تعينت للقرض والحالة هَذِهِ لما بقي النفل مشروعًا كما
في شهر رمضان^(١).

ثُمَّ إِنَّ عِنْدَ أَبِي يَوْسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ إِذَا لَمْ يُؤَدِّ فِي الْعَامِ الْأَوَّلِ [يَأْتِمُ، لَكِنْ إِذَا أُدْرِكَ فِي عَمْرِهِ
يَرْتَفِعُ ذَلِكَ الْإِثْمُ، وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللَّهُ لَا يَأْتِمُ بِالتَّأْخِيرِ عَنِ الْعَامِ الْأَوَّلِ]^(٢) إِلَّا إِذَا لَمْ يُؤَدِّ فِي
عَمْرِهِ فَيَأْتِمُ. كَذَا ذَكَرَ الصَّدْرُ الشَّهِيدَ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي مُخْتَلَفِهِ^(٣).

فَإِنْ قِيلَ: عَلَى هَذَا يَرْتَفِعُ الْاِخْتِلَافُ؛ لِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يُؤَدِّ فِي الْعَامِ الْأَوَّلِ فَلَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يُؤَدِّي
فِي عَمْرِهِ أَوْ لَا، فَإِنْ أَدَّى فِيهِ لَا يَكُونُ آتِمًا عِنْدَ الْمَوْتِ إِجْمَاعًا، وَإِنْ لَمْ يُؤَدِّ فِيهِ يَكُونُ آتِمًا إِجْمَاعًا،
قُلْنَا: إِذَا لَمْ يُؤَدِّ فِي الْعَامِ الْأَوَّلِ تَسْقُطُ عِدَالَتُهُ عِنْدَ أَبِي يَوْسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ حَتَّى يَتَرْتَبَ عَلَيْهِ أَحْكَامُ
الْفَسَاقِ فِي الشَّهَادَةِ وَالْقَضَاءِ وَغَيْرِهِمَا، وَيَحْكَمُ بِفَسْقِهِ فِي تِلْكَ الْمُدَّةِ إِلَى حِينِ الْأَدَاءِ، فَقَدْ ذَكَرَ
فِي الْفَتَاوَى أَنَّ الَّذِي أَخَّرَ الْفَرْضَ إِنْ كَانَ لَهُ وَقْتُ مَعِينٍ بَطَلَتْ عِدَالَتُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ بَعْدَرًا.

وعند محمد رحمه الله لا تسقط عدالته ولا يحكم بفسقه^(٤).

(١) ينظر أصول السرخسي (١/ ٢٩).

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

(٣) لم أهد لمعركة المختلف.

وينظر المبسوط للسرخسي (٤/ ١٦٣-١٦٤).

(٤) جاء في فتاوى قاضيخان (٢/ ٤٣٩) ما نصه: والذي أخر الفرض بعد وجوبه ان كان له وقت معين =

وقال محمد رحمه الله: على التراخي، فكذلك الحج، فأما تعيين الوقت فلا، والذي عليه عامة مشايخنا أن الأمر المطلق لا يوجب الفور بلا خلاف، فأما مسألة الحج مسألة مبتدأة،

قَالَ رحمه الله: (وَإِنَّمَا يَعْرِفُ بِأَنَّ الْحَجَّ يَجِبُ مُضِيْقًا أَوْ مُوسِعًا) إِلَى قَوْلِهِ: (لَمْ يَبْقِ النَّفْلَ مُشْرُوعًا)

أقول: إِنَّمَا يَعْرِفُ الاختلاف الذي مَرَّ ذَكَرُهُ الآن وهو أَنَّ العامَّ الأوَّلَ يتعيَّن لأداء الحج عند أبي يوسف خِلافًا لمحمد رحمه الله بسبب معرفة أن الحج يجب مضيقًا أو موسعًا، فذهب أبو يوسف رحمه الله إِلَى أَنَّهُ يجب مضيقًا حَتَّى لَا يسع فيه تأخير الأداء عَن العامِّ الأوَّلِ، وذهب محمد رحمه الله إلى أنه يجب موسعًا حتى يسع تأخير الأداء عن العامِّ الأوَّلِ، وذهب الكرخي وجماعة من مشايخنا رحمة الله عَلَيْهِم إلى أَنَّ التضيق والتوسع في وجوب الحج يرجع إلى أَنَّ الأمر المطلق موجب للفور أو للتراخي؟! كوجوب الزكاة وصدقة الفطر والعشر والنذر بالصدقة المطلقة، فإن الأمر بالأداء في كل ذلك مطلق عن الوقت، فقال أبو يوسف: إنه موجب على الفور، وَإِلَيْهِ ذهب أبو الحسن الكرخي رحمه الله؛ لِأَنَّهُ مقتضى مطلق الأمر^(١).

وَقَالَ محمد رحمه الله: إِنَّهُ موجب عَلَى التراخي؛ لِأَنَّ جميع العمر وقت للأداء، وَهَذَا لَا يضمن بهلاك النصاب بعد التفريط، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فالاختلاف في كيفية وجوب الحج

= كالزكاة والحج والصوم والصلاة بطلت عدالته إلا أن يكون التأخر بعذر، وإن لم يكن له وقت معين كالزكاة والحج ذكر الناطقي رحمه الله تعالى رواية هشام عن محمد رحمه الله تعالى أنه لا تبطل عدالته وبه أخذ محمد بن مقاتل رحمه الله تعالى، وقال بعضهم: إذا أخرج الزكاة أو الحج بغير عذر بطلت عدالته وبه أخذنا الفقيه أبو الليث رحمه الله تعالى وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى في الأمالي أن الحج يكون على الفور.

(١) ينظر: أصول السرخسي (١/ ٢٦)، تحفة الفقهاء (١/ ٢٦٣)، ميزان الأصول في نتائج العقول (١/ ٢١٠ - ٢١١)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٢/ ١١٩).

فذهب محمدٌ رحمه الله في ذلك أن الحجَّ فرضُ العمرِ بلا خلافٍ إلا أنه لا يتأدى في كلِّ عامٍ إلا في وقتٍ خاصٍّ فيكونُ وقتُه نوعاً من أنواعِ أشهرِ الحجِّ في عمره وإليه تعيينُه كصومِ القضاء، والقضاءُ وقتُه النهْرُ دونَ الليالي، وإلى العبدِ تعيينُه فلا يتعينُ الذي يليه إلا بتعيينه بطريقِ الأداء،

كذلك بناءً على الاختلاف في موجب الأمر المطلق، فأما تعين الوقت وهو أشهر الحج من العام الأول للأداء ابتداءً فلا يثبت، وإِنَّمَا ثبت بناءً على موجب الأمر المطلق، فكانت مسألة الحج بنائية لا مبتدأة، والذي عَلَيْهِ مشايخنا رحمهم الله هو أن الأمر المطلق عن الوقت لا يوجب الفور من غير خلاف، وأن مسألة الحج مبتدأة لا بنائية، فذهب محمد رحمه الله في ذلك -أي: فيما سبق وهو مسألة الحج- إلى أن الحجَّ فرضُ العمر بلا خلافٍ لما مرَّ من حديث الأقرع رضي الله عنه، لكنه لا يتأدى ذلك في كلِّ عامٍ إلا في وقتٍ خاصٍّ وهو أشهر الحج؛ لقوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ﴾ [البقرة: ١٩٧] فيكون وقت الحج نوعاً من أنواع أشهر الحج من عمر المخاطب، وإليه تعيين ذلك النوع لأداء الحج، كصوم قضاء شهر رمضان، فإن وقتَه النهارُ دونَ الليل، وإلى العبدِ تعيين ذلك الوقت لأداء الحج فلا يتعين العام الذي يلي العام الأول لأداء ذلك إذا فات الأداء عن العام الأول إلا بتعيين العبد بطريق الفعل وهو الأداء فيه لا بطرق القول وهو التعيين باللسان، كتعيين أحد الأشياء الثلاثة في كفارة اليمين فإنه بالفعل دون القول؛ إذ ليس للعبد تعيين ذلك بالقول؛ لأنه ينزع إلى الشركة في المشروعات، ألا ترى أن المخاطب متى أدى الحج كان مؤدياً لا قاضياً، ولو كان العام الأول مُعيّناً للأداء لصار المخاطب بالتأخير مفوّتاً للحج، والدليل على أن العام الأول غير متعين لأداء الحج أن العام المذكور بقي وقتاً لحج النفل مع أن الشأن والحديث لم يشرع في مدة واحدة إلا أداء حج واحد ولو تعين العام الأول لأداء [فرض الحج لما بقي النفل مشروعاً فيه كما في شهر رمضان، فإنه لم يبق النفل فيه مشروعاً لأنه تعين لأداء] (١) صوم الفرض،

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

ألا ترى أنه متى أذاه كان مؤدياً، ولو كان الأول متعيناً لصار بالتأخير مفوتاً،
والدليل عليه أنه بقي وقتاً للنفل، مع أنه لم يشرغ في مدة واحدة إلا حجاً واحداً،
ولو تعين للفرض لما بقي النفل مشروعاً كما في شهر رمضان، فثبت أنه غير
متعين إلا بالأداء،

فثبت بما ذكرناه أن العام الأول غير متعين لأداء الحج إلا بطريق الفعل وهو الأداء فيه، ومتى
تعين العام الأول للحج بطريق الأداء فيه لم يبق النفل مشروعاً؛ إذ المشرغ فيه حج واحد لا
غير، فمتى وقع الفرض فيه مشروعاً لا يقع النفل فيه مشروعاً قطعاً.

قال رحمه الله: (ولأبي يوسف رحمه الله أن أشهر الحج من العام الأول متعينة للأداء)
إلى قوله: (ولم يتعين أولها)

أقول: استدلل أبو يوسف رحمه الله على ما مال إليه وهو التضييق بأن أشهر الحج من
العام الأول متعينة لأداء الحج فلا يحل له التأخير عنه كوقت صلاة الظهر للظهر فإنه لا
يحل التأخير عن وقتها لتعينة لأدائها وإنتنا قلنا هذا وهو أن أشهر الحج من العام الأول
متعينة لأداء الحج فيه لأن الخطاب بالأداء لحق المخاطب في هذا الوقت وهو العام الأول
بلا خلاف، ولهذا لو أدى الحج فيه لكان مؤدياً، وهذا الوقت واحد لا مزاحم له فتعين
للأداء؛ لأن انعدام صفة التعيين لوجود المزاحم ولم يوجد /س: ٧٩/ ذلك لا تحقيقاً كما في
أنواع كفارة اليمين، ولا تقديراً كما في أيام شهر رمضان /ج: ١٢٥/ وإنتنا قلنا: إنه لم يوجد
المزاحم؛ لأن المزاحمة لا تثبت إلا بإدراك وقت آخر وهو العام الثاني، وإدراكه مشكوك
فيه؛ لأنه لا يتحقق ذلك إلا بالحياة إليه، والحياة والممات في هذه المدة -وهي السنة الثانية-
سواء في الاحتمال، فلا يثبت الإدراك بالشك، فيبقى هذا الوقت وهو العام الأول متعيناً بلا
معارضية لعدم ما يزاحمه.

ولا يقال: جانب الحياة ترجح بالاستصحاب؛ لأن الحياة ثابتة والظاهر بقاؤها، لأننا

ومتى تعين بالأداء لم يبق النفل فيه مشروعًا، ولأبي يوسف رحمه الله أن أشهر الحج من العام الأول متعينة للأداء فلا يحل له التأخير عنها كوقت الظهر للظهر، وإنما قلنا هذا لأن الخطاب للأداء لحقه في هذا الوقت، وهذا واحد لا مزاحم له؛ لأن المزاحمة لا يثبت إلا بإدراك وقت آخر وهو مشكوك؛

نقول: جانب الفوات ترجح بالاستصحاب؛ لأن الفوات ثابت والظاهر بقاؤه فكان معارضًا بمثله، ويصير الساقط بطريق التعارض كالساقط في الحقيقة، وذلك لأن الحياة والمات في السنة الآتية سواء؛ لكون الموت فيها غير نادر كما أن الحياة إليها غير نادرة فاستويا فتعارضًا، فلا يثبت إدراك السنة الآتية ويسقط تعارض الحياة والمات، ويصير كالساقط حقيقة أي: يصير كأن أشهر الحج لا توجد بعد هذا أصلًا، ولو كان كذلك لا يحل له التأخير عن العام الأول، فكذا لا يحل عنه التأخير فيما سقط بطريق التعارض.

أو نقول: الحج فرض العمر كما مر، ووقته أشهر الحج من سني عمر المكلف لا من سني الدهر؛ لأنه المخاطب بالأداء في عمره فلا يكون اتصال أشهر الحج إلا بعمره، وأشهر الحج من العام الأول متصل بعمره في الحال، وهي من السنين الآتية غير متصل بعمره في الحال، لكنها تحتمل أن يتصل بعمره فاستوى الاتصال والانفصال بالنسبة إلى العام الثاني فلا يثبت الاتصال بالشك فسقط إدراك العام الثاني بطريق المعارضة، ويصير كما لو سقط حقيقة فلا يحل التأخير عن العام الأول.

أو نقول: سقطت معارضة العام الثاني الأول في الحياة إلى العام الثاني شكًا، والأداء في الحال واجب، فسقطت هذه المعارضة، كما لو سقطت في الحقيقة بأن لم يوجد العام الثاني أصلًا وكان العام الأول متعينًا لا يسعه التأخير حينئذ، فكذا إذا سقطت بطريق المعارضة بالشك في إدراكه.

لأنه لا يُدرّكه إلا بالحياة إليه، والحياة والمهات في هذه المدة سواءً في الاحتمال، فلا يثبت الإدراك بالشك فيبقى هذا الوقت متعيناً بلا معارضة، [ويصير^(١)] الساقط بطريق التعارض كالساقط بالحقيقة، فيصير كوقت الظهر في التقدير بخلاف الصوم؛ لأن تأخيرَه عن اليوم الأول لا يفوته، والتعارض للحال غير قائم؛ لأن الحياة إلى اليوم الثاني غالبية،

أو نقول: العام القابل معدوم، والعام الذي لحق الخطاب فيه موجود، والمعدوم لا يعارض الموجود، فسقط بطريق التعارض أي: بسبب أنه لم يصلح معارضاً له، كخبر الواحد لما لم يصلح معارضاً للخبر المتواتر والمشهور سقط وصار كأن خبر الواحد لما لم يصلح لم يرد البتة من حيث إنه لم يثبت موجب، وإذا سقط العام الثاني بالتعارض على الوجه المذكور وبقي العام الأول متعيناً للأداء فيصير العام الأول كوقت الظهر في التقدير، بمعنى أنه لا يحل تأخير الظهر عنه ولا يعارضه وقت آخر، فكذلك تأخير الحج عن وقته لا يحل أيضاً إلا أن هناك يكون قضاء وهنا يبقى أداء لباقي وقته وهو وقت العمر لكن في إثم التأخير صار كتأخير الصلاة عن وقتها، وإنما قيد بقوله: «في التقدير»؛ لأنه في التحقيق ليس بمشابه لوقت الظهر، فإنه لا يجوز في عام واحد إلا حجة واحدة بخلاف وقت الظهر فإنه يجوز فيه صلاتان، وإذا كان كذلك فشابة العام الأول المعيار وهو وقت الصوم حيث لا يؤدي فيه إلا صوم واحد، بخلاف إدراك أيام أخر في صوم قضاء شهر رمضان فإن اليوم الأول من أيامه غير متعين للقضاء؛ لأن تأخير القضاء عن اليوم الأول لا يفوت القضاء، والتعارض في الحال غير قائم بين الحياة والمهات؛ لأن الحياة إلى اليوم الثاني غالبية وإن فات اليوم الأول، والموت في ليلة واحدة فجاءة نادر، ولا يترك الظاهر وهو الحياة إلى اليوم الثاني بالنادر وهو الموت في ليلة واحدة؛ لأن النادر [...] ^(٢) ملحق بالعدم حكماً فتمكنت المزاومة فيه تقديراً

(١) في المطبوع: ويسير.

(٢) ما بين المعقوفين في ج: في حق تعيين بعضها.

والموتُ في ليلةٍ واحدةٍ بالفجاءةِ نادرٌ، فلا يتركُ الظاهرُ بالنادر، وإذا كان كذلك استوتِ الأيامُ كلها كأنه أدركها جملةً فخيرَ بينها، ولا يتعينُ أولها، ولا يلزمُ أنَّ النفلَ بقيَ مشروعاً؛ لأننا إنما اعتبرنا التعمينَ احتياطاً، واحترازاً عن الفوتِ،

فاستوتِ أيامُ القضاءِ كلها فصار كأن المكلفَ أدركها جملةً حكماً فخيرَ بينها [في حق تعين بعضها] ^(١) للقضاء ^(٢)، ولا يتعين أولها للقضاء ^(٣) للمزاحمة الحكيمة، فلذلك لم يَأثم بتأخير القضاء عن اليوم الأول، بل بتفويت القضاء عن الأيام كلها وذلك بالموت قبل القضاء.

وهذا جوابٌ عما قاله محمدٌ رحمه الله: وَإِلَيْهِ تَعَيَّنَ كَصَوْمِ الْقَضَاءِ.

وفي بعض النسخ: «والتعارض للحال قائم» ووجهه أنه لما استوتِ الأيام كلها في كونها صالحةً للقضاءِ صارت كأنها موجودةٌ فتعارضت، وكَيْسَ أحدها أولى من الآخر، فلم يتعين اليوم الأول منها للقضاء إلا بتعيين العبد ذلك فعلاً بأن يمضي فيه.

فالنسخة الأولى ترجع إلى الحياة والمات، والثانية إلى تعارض الأيام في الاستواء في المحلية.

قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: (وَلَا يَلْزَمُ أَنَّ النِّفْلَ مَشْرُوعٌ) إِلَى قَوْلِهِ: (فَقَامَ الثَّانِي مَقَامَ الْأَوَّلِ)

أقول: هَذَا الكلامُ جوابٌ عما يرد على ما قاله أبو يوسف رحمه الله أن العام الأول متعينٌ لأداء الحج، وجه الورود وهو أن الحج في السنة الواحدة لا يؤتى به إلا مرةً واحدةً فلو تعين العام الأول لحجة الإسلام على ما ذكره أبو يوسف رحمه الله لكان ينبغي أن لا يبقى النفل مشروعاً في العام الأول، كصوم شهر رمضان لما تعين في شهر رمضان انتفت مشروعية

(١) ما بين المعقوفين ساقط من ج.

(٢) للقضاء: ساقطة من س.

(٣) للقضاء: ساقط من ج.

فظهر ذلك [في] ^(١) حق المأثم لا غير، فأما أن يبطل اختيار جهة التقصير والمأثم فلا، ولا يلزم إذا أدرك العام الثاني؛ لأننا إنما عينا الأول لوقوع الشك،

النفل، وتقرير الجواب أنه لا يلزم ذلك؛ لأننا إنما اعتبرنا تعيين الحج في العام الأول احتياطاً واحترازاً عن فوات الحج لا التعيين المطلق، يعني أن تعيين حجة الإسلام في العام الأول إنما نشأ من جانب الاحتياط والاحتراز عن الفوات لا من تعيين صاحب الشرع فأثر ذلك التعيين لعموم ولاية صاحب الشرع، وإذا كان تعيين العام الأول لما سبق فظهر ذلك أي: تعيين حجة الإسلام في العام الأول في حق الإثم بالتأخير لا غير، أي: لا في حق أنه إذا أخر عن العام الأول يكون قضاء ولا في حق أنه ينفي شرعية النفل بخلاف صوم شهر رمضان فإنه يثبت في حق هذه الأحكام من المأثم بالتأخير إذا كان بغير عذر وبالقضاء عند فوته ونفي شرعية النفل عند وقته؛ لأن التعيين هناك ثبت مطلقاً فظهر أثر التعيين في حق هذه الأحكام، فأما تعيين وجوب الحج في العام الأول فلضرورة أن لا يفوته الحج؛ لأن إدراك العام الثاني مشكوك فيه، فكان العام الأول في حقه بمنزلة وقت الصلاة إذا ضاق فإنه لا ينفي صلاة النفل وإن ضاق، فكذلك ههنا هذا التعيين لا ينفي حج النفل، وإذا كان كذلك فكان التعيين في حق الإثم فحسب.

فإن قيل: لو كان التأخير عن العام الأول الذي أدرك المكلف الخطاب إلى العام الثاني موجباً للإثم لما أخر النبي ﷺ عن السنة الأولى إلى أربع سنين فإن فرضية الحج نزلت في سنة ست من الهجرة وحج رسول الله ﷺ في سنة عشر منها، قلنا: منع بعض مشايخنا رحمهم الله تأخير النبي ﷺ من السنة التي أدركه الخطاب فقالوا: نزول فرضية الحج بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] وإنتها ^(٢) نزلت هذه الآية في سنة عشر، وأما النازل في سنة ست فقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦] وهذا أمر بالإتمام

(١) ما بين المعقوفتين زيادة مني.

(٢) في ج: فإنها.

فإذا أدركه وذهب الشك صار الثاني هو المتعين وسقط الماضي؛ لأن الماضي لا
يحتمل الأداء بعد مضيئه، وفي إدراك الثالث شك، فقام الثاني مقام الأول،

لمن شرع فيه، فلا تثبت به ابتداء الفرضية مع أن التأخير إنما لا يحل لما فيه من التعريض
للفوت، ورسول الله ﷺ كان يأمن ذلك لأنه مبعوث لبيان الأحكام للناس فأمن الموت قبل
أن يُبينها للناس بفعله، ولأن تأخيره كان بعدر، وذلك أن المشركين كانوا يطوفون بالبيت
عراة ويلبون تلبية فيها شرك ولم يكن التغيير ممكناً للعهد، حتى إذا تمت المدة بعث علياً
رضي الله عنه حتى قرأ عليهم سورة برآة ونادى ألا يطوفن بهذا البيت بعد هذا العام لا
مشرك ولا عريان، ثم حج بنفسه، ومن ذلك أنه كان لا يستطيع الخروج وحده بل يحتاج
إلى أصحاب يكونون معه ولم يكن ممكناً من تحصيل كفاية كل واحد منهم ليخرجوا معه
فهذا آخره. هذا كله مذكور في المبسوط^(١).

قوله: «فأما أن تبطل الاختيار جهة التقصير والمأثم فلا» أي: فلا يصح إبطاله، وذلك بأن
يجوز له التأخير من غير مأثم؛ لأن الحج عبادة وهي فعل اختياري يثاب المكلف على إتيانها
ويعاقب على تركها إذا كانت فرضاً، والفعل الجبري لا يصلح للثواب والعقاب؛ لكون
العبادة ابتلاءً وامتحاناً وذلك إنما يتحقق في المختار لا في المجبور، فلو لم يبق للمكلف قدرة
اختيار جهة التقصير والمأثم لصار مجبوراً، والجبر لا يصلح عبادة، ألا ترى أن وقت الظهر
تعين لأداء الظهر بالإجماع ولا يبطل ذلك باختيار المكلف جهة ترك الظهر، ولهذا لو اشتغل
بالتطوع في آخر وقت الظهر ولم يؤدّ فرض الوقت جاز التطوع ويأثم بتأخير الفرض عن
وقته، فكذلك ههنا أشهر الحج من العام الأول تعينت للحج وبقيت للنفل أيضاً فلا يصح
إبطال اختيار جهة التقصير والمأثم حتى لا يأثم بالتأخير.

وقوله: «ولا يلزم إذا أدرك العام الثاني» إلى آخره جواب عما يقال: إن العام الأول لو تعين

(١) المبسوط للرخسي (٤/١٦٤ - ١٦٥).

ومن حكم هذا الأصل أن وقت الحج ظرف له لا معيار، ألا ترى أنه يفضل عن أدائه وأن الحج أفعال عرفت بأسمائها وصفاتها لا بمعيارها،

لحجة الإسلام عند وجود استطاعة المكلف في العام الأول لما صار العام الثاني متعيناً لها أيضاً عند التأخير إليه؛ لأن المتعين في وقت إذا فات وقته لا يبقى متعيناً على المكلف بالإتيان إذا أدرك مثله / ج: ١٢٦ / في الزمان الثاني كما في وقت صوم شهر رمضان إذا فات وقته وأدرك في العام الثاني شهر رمضان، وكذلك مفوت الظهر إذا أدرك وقت الظهر من اليوم الثاني، وههنا العام الثاني صار متعيناً أيضاً لأداء حجة الإسلام فأجاب^(١) عنه بقوله: ولا يلزم إذا أدرك العام الثاني؛ لأنها^(٢) عينا الأول أي: العام الأول من الأعوام لوقوع الشك أي: في إدراك العام الثاني فإذا أدركه وذهب الشك صار العام الثاني هو المتعين للحجة وسقط العام الماضي؛ لأن الماضي لا يحتمل أن يؤدي فيه بعد مضيته، وفي إدراك العام الثالث شك، فقام العام الثاني مقام العام الأول في كون التعيين لحق الإثم، أو لأن في إدراك العام الثاني شكاً، فإذا أدركه ومثله من الشك موجود بأنه هل يدرك العام الثالث أم لا؟ فتعين العام الثاني لها كتعين العام الأول؛ إذ موجب التعيين هو الشك وهو موجود فثبت موجبه ضرورة.

قال رحمه الله: (ومن حكم هذا الأصل) إلى قوله: (على يده)

أقول: / س: ٨٠ / من حكم أن الحج إنما يجب عند أبي يوسف رحمه الله تعالى بطريق التضييق وتعين العام الأول للأداء عنده إنما يظهر في حق المأثم، وأن الحج إنما يجب عند محمد رحمه الله بطريق التوسع هو أن وقت الحج ظرف له لا معيار؛ لأنه يفضل ذلك الوقت عن أداء الحج؛ لأن الحج أفعال عرفت بأسمائها كالوقوف والطواف والسعي والرمي، وعرفت بصفاتها أي: بكيفياتها كصفة الوقوف والطواف والسعي والرمي وغيرها ولم تعرف

(١) في ج: فاب.

(٢) إنما ساقطة من س.

فأشبه وقت الظهر، فلا يدفع غيره من جنسه، ولهذا قلنا: إن التطوع بالحج يصح
من عليه حجة الإسلام كالنفل ممن عليه الظهر، وقال الشافعي رحمه الله: لما
عظم أمر الحج استحسناً في الحجر عن التطوع صيانة له وإشفاقاً عليه،

بمعيارها؛ لأن وقتها يفضل عن أدايتها بخلاف الصوم؛ لأنه عرف به حيث أدخل ذلك في
حدّه فإنه إذا قيل: ما الصوم؟ قيل: هو الإمساك عن المفطرات الثلاثة نهاراً مع النية، وأما
الحج فيعرف بأسماء أفعالها وصفاتها فإنه إذا قيل: ما الحج؟ قيل: هو الوقوف والطواف إلى
آخره على كيفية مخصوصة، وإذا كان كذلك فأشبهه وقت الحج وقت الظهر في كونه ظرفاً
للمؤدى لا معياراً، فلا يدفع ذلك الوقت غير حج الفرض إذا كان ذلك الغير من جنس
حج الفرض وهو حج النفل، ولهذا قلنا: إن التطوع بالحج يصح من الذي عليه حج الفرض
كما أن صلاة النفل تصح من عليه صلاة الظهر^(١).

وقال الشافعي رحمه الله: لما عظم أمر الحج لأن الله تعالى قال: ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ
عَنِّي عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧] مكان: ومن لم يحج، وغير ذلك من الوعيد، ولأنه لا يؤدى
إلا بتحمل المشاق وقطع المراحل استحسناً في حجر المكلف عن التطوع بالحج، فإن عنده من
لم يحج حجة الإسلام إذا حج عن النفل لا يقع ذلك عن النفل، بل يقع عن حجة الإسلام.
وقوله: «صيانة له» متعلق بقوله: «استحسناً» أي: استحسناً في ذلك صيانة لأمر الحج
وإشفاقاً منا على مؤدبه^(٢).

فإن قيل: ما وجه الفرق له بين صوم النفل في شهر رمضان، وبين نوى حج النفل؟
فهناك تلغو نيته ولا يجوز صومه عنده لا عن الفرض ولا عن النفل، وههنا يقع عن الفرض
لا عن النفل، قلنا: أما إلغاء نية النفل فلما ذكرنا في الكتاب من بعد أن نية النفل مع تحمل

(١) ينظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ٣١٥)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٢/ ٢١٣).

(٢) ينظر: اللباب في الفقه الشافعي (ص: ٢٠٩)، المجموع شرح المهذب (٧/ ١١٧).

وهو نظيرُ حجرِ السفية، فإنَّ هذا من السفية، ومثلُ هذا مشروعٌ، فإنه صحَّ بإطلاقِ النيةِ وصحَّ أصله بلا نيةٍ ممن أحرمَ عنه أصحابه عند الإغماءِ وبإحرامِ الرجلِ عن أبويه،

المشاق سَفَةٌ، والسَّفِيه يَجْرُ عنده، فَلَمَّا لغت نيةَ النَّفْلِ بسببِ الحجرِ بقي مطلقُ نيةِ الحجِّ وبمطلقِ النيةِ يتأدى ذلكُ الفرضُ بالإجماع، أو نقول: أُلغيت نيةُ النَّفْلِ؛ لِأَنَّ النَّفْلَ عبارةٌ عن زيادةٍ مخصوصةٍ في العبادة، وَلَا يتصورُ تلكَ قبل الأصلِ، وَإِذَا أُلغيت نيةُ النَّفْلِ بقيت نيةُ الحجِّ، وبها يتأدى الفرضُ؛ لِأَنَّ بإلغاءِ نيةِ النَّفْلِ لَا ينعدمُ أصلُ نيةِ الحجِّ؛ إِذ الصِّفَةُ تفصلُ عن الأصلِ في هَذِهِ العبادة، أَلَا ترى أَنَّ بانعدامِ صفةِ الصِّحَةِ لَا ينعدمُ أصلُ الإحرامِ، فإنَّ مَنْ فسَدَ حجُّه يمضي في أفعاله كمن لم يفسد حجُّه، أما الصِّفَةُ في الصومِ لَا تفصلُ عن الأصلِ، أَلَا ترى أَنَّ بانعدامِ صفةِ الصِّحَةِ ينعدمُ أصلُ الصومِ، فَلِذَلِكَ لَمَّا بطلَ هناك نيةُ النَّفْلِ وَهِيَ الوصفُ بطلَ الأصلُ وهو الصومُ، وَلِأَنَّ نيةَ النَّفْلِ لَمَّا بطلتْ في صومِ شهرِ رمضانَ بسببِ أَنَّ شهرَ رمضانَ لم يشرعْ فيه غيرُ صومه فبقي مطلقُ نيةِ الصومِ وقد ذكرنا قبلُ أَنَّ صومَ شهرِ رمضانَ لَا يتأدى عنده بمطلقِ نيةِ الصومِ لَمَّا أَنَّ تعيينَ النيةِ في أصلِ الصومِ ووصفه شرطٌ عنده، وَلِأَنَّ الصومَ [...] ^(١) لَا يتأدى بدونِ العزيمةِ والحجِّ قد يتأدى من غيرِ عزيمةٍ، فَإِنَّ المعنى عليه يُحرَّمُ عنه أصحابه ويصيرُ هو محرماً.

قوله: «وهو نظير حجر السفية» أي: ما سبق من الحجر عن التطوع بالحج نظير الحجر على السفية، فإنه لما تحمل المشاق وحضر الوقوف بعرفة ونوى النَّفْلَ مع أنَّ عليه حجة الإسلامِ وَلَا يعلمُ حياته إلى السنة الآتية كَانَ هذا الفعلُ من السفية؛ لترك الشفقة على نفسه، ومثلُ هذا مشروعٌ أي: الحج مشروعٌ، ثُمَّ أوضح الحجر فيه بقوله: «فإنه صحَّ بإطلاقِ النيةِ وصحَّ أصله بلا نيةٍ ممن أحرمَ عنه أصحابه عند الإغماءِ وبإحرامِ الرجلِ عن أبويه» فإنه يصح

(١) ما بين المعقوفين في س زيادة نصها: (لَا يتأدى عنده بمطلق نية الصوم لما أن تعيين النية في أصل الصوم ووصفه شرط عنده، ولأن الصوم). وهي تكرار.

لكننا نقول: الحجر عن هذا يفوت الاختيار، وهذا ينافي العبادة، وقط لا يصح العبادة بلا اختيار، لكن الاختيار في كل باب بما يليق به،

وإن لم^(١) توجد العزيمة. كذا قيل^(٢).

وقال الإمام بدر الدين الكردي رحمه الله: قوله: «ومثل هذا مشروع» أي: الحجر على التسفيه مشروع، وسفهؤه في نية النفل لا في نية أصل الحج، فإذا حجر عن نية النفل لغت تلك النية وبقي أصل نية الحج، وذلك كافٍ في وقوعه عن الفرض، وهذا معنى قوله: «فإنه صح بإطلاق النية» ثم إن أصل الحج وهو الإحرام يصح من غير نية، فإن المغنى عليه يجوز أن يحرم عنه أصحابه ويصير هو محرماً بإحرامهم^(٣)، وكذا يجوز أن يحرم الرجل عن أبويه اللذين ماتا من غير وصية ويكون ثواب الحج لهما، لكننا نقول: الحجر عن تطوع الحج والصرف إلى حجة الإسلام مع نية التطوع يفوت اختيار المكلف؛ لأنه صرح بالتطوع، فلو وقع عن الفرض لوقع من غير اختياره، وذلك لا يجوز؛ لأنه ينافي العبادة، فإن الحج عبادة، وما لا اختيار للعبد فيه لا يكون عبادة؛ لأن المقصود من تكليف العبد عليه هو أن يجب عليه الفعل الاختياري أو يجب عليه الانتهاء عن الفعل الاختياري ليصير مطيعاً إذا أطاع فيتاب عليه، ويصير عاصياً إذا لم يطع فيعاقب عليه، وهذا إنما يحصل إذا كان للعبد اختيار.

فإن قيل: إن المحرم إذا أغمي عليه فأوقفه أصحابه بعرفات وطافوا به حول البيت فإنه يجزيه وإن لم يوجد منه الاختيار، قلنا: إنما يجزيه ذلك بناء على أن له فيه اختياراً لا على أنه مجبور؛ لأن مرافقته أصحابه استعانة منهم فيما يعجز هو عن تحصيله والإتيان به، وهذا منهم إعانة فصح بدلالة الأمر فوجد منه الاختيار تقديراً، ألا ترى أن الزكاة عبادة محضة لا يتأدى

(١) لم: ساقطة من ج.

(٢) ينظر أصول السرخسي (١/ ٤٣ - ٤٤).

(٣) ينظر أصول السرخسي (١/ ٤٣). وفي كتب الشافعية أنه لا يحرم عنه رفاقؤه. ينظر: العزيز شرح الوجيز

المعروف بالشرح الكبير (٣/ ٤٥١)، المجموع شرح المذهب (٧/ ٢٠).

والإحرام عندنا شرطٌ بمنزلة الوضوء، فصَحَّ بفعلٍ غيره بدلالة الأمر، فأما الأفعال فلا بدَّ من أن [تجري] ^(١) على بدنه،

إلَّا بالفعل الاختياري، ومع ذلك تتأدَّى بأداء الوكيلِ والموكلِ مغمى عليه، وتتأدَّى بأداء الورثة بإيصاء المورث الميت ويكونُ فعلُ الوكيلِ والورثة كفعلِ الموكلِ والمورثِ على سبيل الاختيار، فثبت أنَّ العبادة لا تصحُّ من غير اختيار، لكن الاختيار في كل بابٍ من أبواب العبادة ثبت بما يليقُ به، تارة صريحاً ومرة دلالة على ما يقتضيه المحل، والإحرام عندنا شرطٌ لأداء أفعال الحج بمنزلة الوضوء للصلاة، ولهذا جوزنا تقديمه على وقت الحج ^(١) ^(٢)، فصَحَّ أي: الإحرام بفعلٍ غيره بدلالة الأمر، وهي خروجُه إلى سفر الحجِّ مع رفقاء يريدون الحجَّ وعقدُه معهم عقد الرِّفقة، فكأنه أمرهم لذلك بأداء ما يعجز عن مباشرته بنفسه، والإحرام هو المقصود في هذا السفر، فثبت الأمرُ به دلالةً، فأما الأفعال كالوقوف بعرفة والطواف بالبيت وغيرهما فلا بدَّ من أن تجري هي على يد المكلِّف؛ لأنَّ النيابة فيها لا تجوزُ لكونها مقصودةً، بخلاف الإحرام فإنه وسيلةٌ إلى المقصود لكونه شرطاً، والشرطُ قد يتحقَّق بفعلٍ الغير، وأما المشروطُ وهو الأفعال فلا، فإذا نوى النفل فقد صرَّح بأنه لم يحج عن الفرض فإنه وقع عن الفرضِ وقع من غير اختياره، وإنه لا يجوز.

وقال الإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله: في اثبات الحجر بالطريق الذي قاله إبقاء اختياره وجعله مجبوراً فيه، وهذا يناقِ أداء العبادة فيعود هذا القول على موضوعه بالنقض ^(٣)، يعني أن الشافعي رحمه الله يسعى بهذا القول إلى تحقيق العبادة على وجه لا يبقى

(١) ما بين المعقوفين في المطبوع: يتجرى.

(٢) جوز الحنفية والمالكية - وإن صرحوا بالكراهة - والحنابلة التقديم لأنه شرط ونص في مختصر خليل أنه ركن ويكره تقديمه، ومنعه الشافعية لأنه فعل من أفعال الحج وركن من أركانه. ينظر: أصول السرخسي (١ / ٤٤)، الاصطلام في الخلاف بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة (٢ / ٢٥٧ - ٢٦٥)، الفروق للقرافي (١ / ١٨٧)، الفروع لابن مفلح (٣ / ٢١٢)، مختصر خليل (ص: ٦٧).

(٣) أصول السرخسي (١ / ٤٤).

وجوازه عند الإطلاق بدلالة التعيين من المؤدي؛ إذ الظاهر أنه لا يقصد النفل
وعليه حجة الإسلام، فصار التعيين لمعنى في المؤدي لا في المؤدي،

عليه حجة الإسلام فيلزم منه نقض العبادة فيبقى في عهده فرض حجة الإسلام.

قال رحمه الله: (وجوازه عند الإطلاق) إلى قوله: (على ما أشرنا إليه)

أقول: هو جواب عما يقال: إنه قد تعين العام الأول لأداء الحج إنما ظهر في حق المائمه لا غير، وليس كذلك؛ إذ لو كان كذلك لما تآدى فرض الحج بالنية المطلقة بأن قال: اللهم إني أريد الحج فيسره لي كما في سائر صور عدم التعيين وحيث / ج: ١٢٧ / كان الأمر بخلافه لجواز تأديته بالنية المطلقة لا يكون التعيين مقصوراً على الإثم بل يكون التعيين ثابتاً في حق الفرض أيضاً، وتقرير الجواب أن جواز تأدي فرض الحج عند إطلاق النية ليس لكون الفرض متعيناً في هذا الزمان وهو أول سنة من سني الإمكان بدليل شرعية النفل فيها، بل لوجود دلالة تعيين من جهة المؤدي؛ إذ الظاهر أنه لا يتحمل المشاق والمهالك ثم يقصد النفل وعليه حجة الإسلام، فصار التعيين بسبب معنى في المؤدي بالكسر لا في المؤدي بالفتح، ولدلالة العرف أيضاً فإننا لا نجد في العرف من يتكلف حج بيت الله تعالى مع المتاعب الشديدة وعليه حج الفرض إلا للفرض، فلما ترجح الفرض بالعرف انصرف مطلق تسمية الحج إلى الفرض بدلالة العرف، بخلاف ما إذا^(١) نوى حج النفل فإنه يجوز؛ لأنه لا عبرة للدلالة عند وجود تصريح بخالفها؛ إذ عمل الدلالة أبداً إننا يكون عند انعدام الصريح المخالف، فإذا جاء صريح يخالف ما سبق وهو الدلالة فبطل ذلك بهذا الصريح، بخلاف شهر رمضان لأنه متعين في ذاته لا مزاحم له في وقته فصار تعيينه لمعنى فيه لا لمعنى في المؤدي فيقع الإمساك فيه عن الفرض وإن وجد ما يخالفه صريحاً كنية النفل أو نية واجب آخر في السفر، وهذا الذي ذكرناه كنفد البلد فإذا كان في البلد نقود مختلفة يتعين انعقاد البيع

(١) إذا: ساقطة من س.

فإذا نوى النفل فقد جاء صريح بخلافه فيبطل به، بخلاف شهر رمضان؛ لأنه متعين لا مزاحم له في وقته، لا لمعنى في المؤدى، وهذا كتنقيد البلد لما تعين لمعنى في المؤدى وهو تيسير إصابته دلالة بطل عند التصريح بغيره،

على الأروج عند إطلاق التقيد من الدراهم أو الدينار؛ لمعنى في المؤدى بالكسر وذلك المعنى سهولة إصابة ذلك التقيد دلالة، ثم بطل نقد البلد عند التصريح بغير ذلك التقيد عند الشراء؛ لأنه يسقط ما ثبت بدلالة العرف، وهو غالب نقد البلد بالتصريح بتعين^(١)، هذا الذي سبق ذكره من أول باب تقسيم الأمور به في حكم الوقت إلى هنا إنما كان في بيان أنواع العبادات المؤقتة بالوقت، أما المطلقة عن الوقت كوجوب الزكاة وصدقة الفطر فإنها توجب الحكم على التراخي خلافاً للكرخي رحمه الله على ما سبقت الإشارة إليه قبيل هذا بورق أو نحوه بقوله: «وقال: الكرخي وجماعة من مشايخنا إن هذا يرجع إلى آخره».

حجة عامة مشايخنا رحمهم الله في أن الأمر المطلق يوجب التراخي هي أن قول القائل لغيره: افعل الساعة كذا يوجب الاتمار على الفور، وهذا أمر مقيد، وقوله: «افعل» بدون قيد «الساعة» مطلق، وبين المطلق والمقيد منافاة، فلا يجوز أن يكون ما هو حكم المطلق حكم المقيد؛ لأن في ذلك إلغاء صفة الإطلاق وهو نظير تقييد المحل، فإن من قال لعبده: تصدق بهذا الدرهم على أول فقير يدخل عليك يلزمه أن يتصدق به على أول من يدخل عليه من الفقراء، ولو أطلق وقال: تصدق بهذا الدرهم على الفقير لم يلزمه أن يتصدق به على أول / س: ٨١ / فقير يدخل عليه، بل له أن يتصدق على أي فقير شاء^(٢).

فإن قيل: الأمر يقتضي إمكان الأداء، ولا إمكان للأداء إلا بوقت، وأول أوقات إمكان

(١) وبه قال الشافعية والحنابلة أيضاً. ينظر: بحر المذهب للرويان (٤ / ٤٤٥)، التهذيب في فقه الإمام الشافعي (٣ / ٣٥٦)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٥ / ١٥٨)، كشاف القناع عن متن الإقناع (٣ / ١٧٤).

(٢) أصول السرخسي (١ / ٢٧).

وأما الأمر المطلق عن الوقتِ فعلى التراخي خلافاً للكرخي على ما أشرنا إليه.
والله أعلم.

الأداء مرادٌ بالإجماع، حتّى لو أدى على الفور كان ممثلاً بالأمر فلا يقع ما بعده مراداً؛ لأنّ ذلك ثابت بطريق الاقتضاء ولا عموم له، قلنا: أوّل أوقات إمكان الأداء ليس بمتعين إجماعاً بدليل أنّه لو أذاه في أيّ جزء عيّنه من أوقات إمكان الأداء كان مؤدياً لا قاضياً ممثلاً ضرورةً بالأمر المقتضي للأداء.



ومن هذا الأصل

بابُ النهي

قال: النهيُّ المطلقُ نوعانِ، نهيٌّ عن الأفعالِ الحسيَّةِ مثلُ الزنى والقتلِ وشربِ الخمرِ، ونهيٌّ عن التصرفاتِ الشرعيةِ مثلُ الصومِ والصلاةِ والبيعِ والإجارةِ وما أشبه ذلك،

[بابُ النهي]

قالَ رحمه الله: (وَمِنْ هَذَا الْأَصْلِ بَابُ النَّهْيِ) إِلَى قَوْلِهِ: (لَا حَكْمَ لَهَا)

أقول: مِنَ الْأَصْلِ السَّابِقِ وَهُوَ الْخَاصُّ بِأَبِ النَّهْيِ؛ لِأَنَّ النَّهْيَ خَاصٌّ كَالْأَمْرِ؛ إِذَا الْخَاصُّ هُوَ اللَّفْظُ الْمَوْضُوعُ لِمَعْنَى وَاحِدٍ مَعْلُومٍ عَلَى الْإِنْفِرَادِ، وَالنَّهْيُ بِهَذِهِ الْمَثَابَةِ.

ثُمَّ النَّهْيُ فِي اللَّغَةِ هُوَ الْمَنْعُ وَالْحَجْرُ، وَفِي الْأَصْطِلَاحِ: قَوْلُ الْقَائِلِ لِمَنْ دُونَهُ عَلَى سَبِيلِ الْأَسْتِعْلَاءِ: لَا تَفْعَلْ، أَوِ الدَّعَاءُ إِلَى تَرْكِ الشَّيْءِ عَلَى سَبِيلِ الْأَسْتِعْلَاءِ قَوْلًا، أَوْ اقْتِضَاءً كَفُّ عَنِ فِعْلِ عَلَى جِهَةِ الْأَسْتِعْلَاءِ^(١).

ثُمَّ الْفَرْقُ بَيْنَ الْحَجْرِ وَالنَّهْيِ فِي الْأَصْطِلَاحِ هُوَ أَنَّ الْحَجْرَ تَصَرَّفُ إِنْسَانٍ عَلَى غَيْرِهِ بِالْمَنْعِ عَلَى وَجْهِ لَا يَبْقَى لِتَصَرُّفِهِ اعْتِبَارًا، كَالْقَاضِي إِذَا حَجَرَ الْغَيْرَ عَنْ تَصَرُّفِ الْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ وَغَيْرِهِمَا فَإِنَّهُ لَا يَنْقُذُ تَصَرُّفَهُ أَصْلًا، وَأَمَّا النَّهْيُ فَلَا يَبْقَى نَفَازُ تَصَرُّفِ الْمَنْهِيِّ عَمَّا نُهِيَ عَنْهُ، فَبَعْدَ ذَلِكَ اخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ رَحِمَهُمُ اللَّهُ فِي كَيْفِيَّةِ نَفَازِ التَّصَرُّفِ بِحَسَبِ الْمَحَالِّ وَالَّتِي وَقَعَ عَلَيْهَا النَّهْيُ، وَذَكَرَ الْمُصَنِّفُ سَقَى اللَّهُ ثَرَاهُ هَذَا الْبَابَ لِيُبَيِّنَ تِلْكَ فَقَالَ: «وَالنَّهْيُ الْمَطْلُوقُ نَوْعَانِ، أَيُّ: النَّهْيِ الْعَارِي عَنِ الْقِرَائِنِ الدَّالَّةِ عَلَى الْقَبْحِ الْكَائِنِ فِي الْمَنْهِيِّ عَنْهُ لِعَيْنِهِ أَوْ لغيرِهِ نَوْعَانِ،

(١) ينظر: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/ ٢٥٦)، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب (٢/ ٨٦)،

فالنهي عن الأفعال الحسبية دلالة على كونها قبيحة في أنفسها لمعنى في أعيانها بلا خلاف إلا إذا قام الدليل على خلافه،

الأول نهي عن الأفعال الحسبية وهي ما يتوقف وجودها على الحسن، وتعرف حقيقتها بدون الشرع كالزنا والقتل وشرب الخمر وغير ذلك كالطلاق في حال الحيض والمشي في نعلٍ واحدة، فإن هذه الأفعال تتحقق حسًا ولا يتوقف وجودها على ورود الشرع بأنها هي، بل يعلمها من يعلم الشرع ومن لا يعلمه.

والثاني نهي عن التصرفات الشرعية وهي ما يتوقف حصولها واعتبارها على الشرع، ولا يعرف معناها الشرعي من لا يعرف الشرع كالصلاة والصوم والبيع والإجارة وما أشبه ذلك من سائر العقود، فإن الصلاة لغة هي الدعاء أو تحريك الصلوتين، ثم زيد على ذلك في الشرع أشياء وهي أركان وشروط، وكذلك الصوم، لغة: هو الإمساك المجرد، ثم صار في الشرع عبارة عن المفطرات الثلاث نهارًا مع النية واشتراط الوقت والطهارة من الحيض والنفاس والأهلية من أول الوقت.

وكذا البيع أمر شرعي يظهر أثره في المحل، والإيجاب والقبول آلة انعقاد ذلك الأمر الشرعي، وكذا سائر العقود عبارة عن معانٍ شرعية تثبت في المحل، والشرع شرط الأهلية والمحل والقدرة إلى غيرها من الشروط، وهذه الأشياء التي ذكرنا من التصرفات الشرعية عرف اعتبارها ووجودها بالشرع؛ لأنها لم تعرف قبل ورود الشرع، ثم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالإثبات، وقيل: هو الذي لم يتقيد بدلالة الحال ولا بدلالة العقل.

لا يقال: النهي عن الأفعال الحسبية قد يقيد بالأفعال الحسبية فلا يكون مطلقًا؛ لأننا نقول: هو مقيد من ذلك الوجه، مطلق من حيث إنه لم يتقيد بأحد أنواع الأفعال الحسبية، وهو المراد منه ههنا، وكذلك الجواب عن قوله: والنهي عن الأفعال الشرعية.

وأما النهي المطلق عن التصرفات الشرعية فيقتضي قبحا لمعنى في غير المنهي عنه
لكن متصلا به حتى يبقى المنهي مشروعا مع إطلاق النهي وحقيقته،

ثم النهي عن الأفعال الحسية دلالة أي: دالة على كون تلك الأفعال قبيحة في نفسها
لمعنى في أعيانها بلا خلاف؛ لأن النهي أضيف إلى الفعل الحسي، والنهي الصادر عن الحكيم
يقتضي قبحا ضرورة حكمة الناهي، فكان المنهي عنه قبيحا لعينه حيث أضيف إليه النهي؛
إذ لو كان لغيره لكان القبح ذلك الغير في الحقيقة لا هو، ولم يجوز أن يكون ما لم يضاف إليه
النهي قبيحا، وما أضيف إليه النهي غير قبيح، بخلاف النهي عن الأفعال الشرعية على ما
سيأتي بيانه، ولأن النهي يدل على قبح في المنهي عنه فيصرف ذلك إلى الكامل منه، وهو القبح
في أعيانها؛ لأن الناهي كامل الولاية وله القدرة النافذة والحكمة البالغة، إلا إذا قام الدليل
على خلاف ما ذكرناه وهو القبح لعينها فإنه حينئذ يقتضي القبح لغيرها فيقتضي مشروعيتها
كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] فإن النهي عن القربان حالة
الحيض لمعنى مجاور للمحل لا لذاته وهو استعمال الأذى، بدليل سباق الآية وهو (١) قوله
تعالى: ﴿قُلْ هُوَ أَذَىٰ﴾ [البقرة: ٢٢٢] ولذلك لا يبطل إحصان المقذوف بالوطء حالة الحيض
ويثبت إحصان الرجم بالوطء في تلك الحالة، ويثبت الحل للزوج الأول بالدخول في حالة
الحيض، فعلم بهذه الأحكام أن هذا الوطاء مشروع في نفسه، قبيح لمعنى في غيره.

وكما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا
فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا﴾ [النساء: ٢٠] فالأخذ فعل حسي ورد النهي عنه ولكن إطلاق قوله
تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ [البقرة: ٢٢٩] يدل على أن قبح الأخذ لمعنى في
غيره وهو زيادة الإيجاش للمرأة بأخذ المال، فلذلك قلنا: إذا كان النشوز من قبل الزوج
يكره له أن يأخذ منها عوضا في الخلع، ولو أخذ لجاز مع الكراهة، وأما إذا كان النشوز من

(١) هو: ساقطة من ج.

وقال الشافعي رحمه الله: بل يقتضي هذا القسم قبحا في عينه حتى لا يبقى مشروعا أصلا بمنزلة القسم الأول إلا أن يقوم الدليل فيجب إثبات ما احتمله النهي وراء حقيقته على اختلاف الأصول،

قبل المرأة فلا كلام أن مقدار ما أعطاها يطيب أخذه، وأما الزيادة عليه فتطيب في رواية الجامع الصغير^(١).

وكما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾ [النساء: ٥] فإن النهي لمعنى في غيره وهو السفه، وكما في النهي عن الصلاة في الأرض المغصوبة، فإن النهي لشغل أرض الغير، وكما في النهي عن المشي في نعل واحدة بقوله ﷺ: لا تمش في نعل واحدة. فإن النهي فيه لتعليم الأدب وللشفقة كيلا يعثر عند المشي، وكما في النهي عن اتخاذ الدواب كراسي شفقة عليها بقوله ﷺ: لا تتخذو ظهور دوابكم كراسي.

وكما في النهي عن الاستنجاء / ج: ١٢٨ / باليمين^(٢)، وبالعظم^(٣)، وبالطعام^(٤)، فإن

(١) ينظر: الجامع الصغير (المطبوع بأعلى شرحه النافع الكبير) (ص: ٢١٦)، مختصر اختلاف العلماء (٢ / ٤٦٤)، مختصر القدوري (ص: ١٦٣)، الميسوط للسرخسي (٦ / ١٨٣)، الهداية في شرح بداية المبتدي (٢ / ٢٦١).

(٢) صحيح البخاري (١ / ٤٢)، برقم (١٥٤) كتاب الوضوء - باب: لا يمسك ذكره بيمينه إذا بال، بلفظ: «إذا بال أحدكم فلا يأخذن ذكره بيمينه، ولا يستنجي بيمينه، ولا يتنفس في الإناء».

(٣) صحيح البخاري (١ / ٤٢)، كتاب الوضوء - باب الاستنجاء بالحجارة، برقم (١٥٥) عن أبي هريرة، قال: اتبعت النبي ﷺ، وخرج لحاجته، فكان لا يلتفت، فدنوت منه، فقال: «ابغني أحجارا أستنفض بها - أو نحوه - ولا تأتني بعظم، ولا روث، فأتيته بأحجار بطرف ثيابي، فوضعتها إلى جنبه، وأعرضت عنه، فلما قضى أتبعه بهن».

(٤) ورد في الصحيحين المنع عن الاستنجاء بالعظم والروث لأنه طعام الجن وطعام دوابهم صحيح البخاري (٥ / ٤٦)، كتب مناقب الأنصار - باب ذكر الجن، برقم (٣٨٦٠)، صحيح مسلم (١ / ٣٣٢)، كتاب الصلاة - باب الجهر بالقراءة في الصبح والقراءة على الجن، برقم (٤٥٠). فأخذ منه الفقهاء المنع عن طعام الإنس ودوابهم من باب أولى. والله أعلم. ينظر المحيط البرهاني في الفقه النعماني (١ / ٤٣).

وبيان هذا الأصل في صوم يوم العيد وأيام التشريق والربيع والبيع الفاسد أنها مشروعة عندنا لأحكامها، وعنده باطله منسوخة لا حكم لها.

التنهي في ذلك لشرف اليمين، ولكون العظم زاد الجن، وإضاعة الطعام، وكما إذا قال الطبيب للمريض: لا تأكل اللحم، أو قال رجل لآخر: لا تأكل هذا اللحم، وقد عرف أنه مسموم، إلى غير ذلك من النواهي الواردة عن الأفعال الحسية التي قام بها الدليل على قبح في غيرها.

وأما التنهي المطلق عن التصرفات الشرعية فيقتضي قبحاً لمعنى في غير المنهي عنه عند أصحابنا رحمة الله عليهم، حتى يبقى المنهي عنه مشروعاً مع إطلاق التنهي لا تقيده، وحقيقته لا مجازه، لكن يقتضي قبحاً متصلًا بالمنهي عنه ليصير المكلف مرتكباً للقبح بمباشرته المنهي عنه، ولكن مع ذلك يبقى المشروع مشروعاً بأصله بعد التنهي كما كان قبله إلا إذا قام الدليل على كون المنهي عنه قبيحاً لعينه كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾ [النساء: ٢٢] وكبيع الحر^(١) والمضامين والملاقيح^(٢)، فإن المنهي عنه في هذه المحال قبيح لعينه، فلم يبق مشروعاً بأصله كما هو حكم المنهي، وسيأتي تقريره.

وقوله: «لكن متصلًا به» جواب عما يقال: كيف يجوز أن يكون شيء منهيًا عنه والقبح في غيره؟ فأجاب بأن القبح وإن كان في غيره لكنه متصل به على وجه الوصفية أو المجاورة، فإن الاتصال أعم من الوصفية والمجاورة، وذلك كافٍ في جواز وقوعه منهيًا عنه^(٣).

(١) إذا بيع الحر رد البيع وعوقب البائع بقطع يده كما رأى سيدنا علي أو بالسجن كما رأى سيدنا ابن عباس رضي الله عنهم. ينظر الأحاد والثاني لابن أبي عاصم (٥/ ٢٧٥ - ٢٧٦).

(٢) مسند البزار (١١/ ١٠٩)، برقم (٤٨٢٨) أن النبي ﷺ نهي عن الملاقيح والمضامين وحبل الحبل. قال الزهري: المضامين: ما في بطون إناث الإبل، والملاقيح: ما في ظهور الجمال، وقال غيره: الملاقيح ما في بطون الإناث، والمضامين: ما في أصلاب الفحول. ينظر تفسير الموطأ للقنازعي (١/ ٤٦٢).

(٣) ينظر أصول السرخدي (١١ - ٨١).

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: بَلْ يَقْتَضِي هَذَا الْقِسْمُ وَهُوَ النَّهْيُ عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ أَنْ يَكُونَ قَبِيحًا فِي عَيْنِهِ حَتَّى لَا يَبْقَى مَشْرُوعًا أَسْلًا كَالْقِسْمِ الْأَوَّلِ وَهُوَ النَّهْيُ عَنِ الْأَفْعَالِ الْحَسِيَّةِ إِلَّا أَنْ يَقُومَ الدَّلِيلُ عَلَى كَوْنِهِ قَبِيحًا لِغَيْرِهِ كَالْبَيْعِ وَقَتِ النَّدَاءِ فَيَجِبُ -بِالنَّصْبِ- اثْبَاتُ مَا احْتَمَلَهُ النَّهْيُ وَرَاءَ حَقِيقَتِهِ عَلَى اخْتِلَافِ الْأَصُولِ فِي ذَلِكَ^(١).

توضيحه أنَّ النهي إذا صدر من الحكيم عن الأفعال الشرعية يثبت القبح فيها اقتضاءً، لكن عندنا لمعنى في غير المنهي عنه على وجه يبقى المنهي عنه مشروعًا إلا إذا قام الدليل على أنَّ المنهي عنه قبيحٌ لعينه كما سبق من الأمثلة فحينئذٍ لا يبقى مشروعًا وكانت صورة النهي في تلك المحال مجازًا عن النفي، فكانت إخبارًا عن التحريم، لكن هذا عندنا محتمل النهي، والأول موجب، وعند الشافعي رحمه الله يقتضي القبح لمعنى في عينه على وجه لا يبقى المنهي عنه مشروعًا كما لو ورود النسخ، وهذا موجب النهي عنده، إلا إذا قام الدليل على كونه قبيحًا لغيره كالبيع وقت النداء فحينئذٍ يقتضي القبح لمعنى في غيره، وهذا محتمل النهي [عنده]^(٢)، فصار الحاصل أنَّ ما هو موجب النهي المطلق عندنا فهو محتمل النهي عنده، وأن ما هو موجب النهي عنده فهو محتمل عندنا، وهذا معنى قوله رحمه الله: «فيجب إثبات ما احتمله النهي وراء حقيقته على اختلاف الأصول»، وعلى هذا يرجع الاستثناء في قوله رحمه الله: «إلا أن يقوم الدليل» إلى: قولنا وقوله.

وَقَالَ الْإِمَامُ بَدْرُ الدِّينِ الْكُرْدِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: قَوْلُهُ: «عَلَى اخْتِلَافِ الْأَصُولِ» أَي: مَوْجِبُ النَّهْيِ الْإِنْتِهَاءَ وَحَقِيقَتَهُ الْمَنْعُ مِنَ الْفِعْلِ الْمَنْهِيِّ، وَكَوْنُ الْمَنْهِيِّ قَبِيحًا فِي نَفْسِهِ أَوْ فِي غَيْرِهِ وَرَاءَ حَقِيقَةِ النَّهْيِ، فَيُثَبِّتُ مَقْتَضَى النَّهْيِ؛ لِأَنَّهُ حَقِيقَةُ النَّهْيِ فَيُثَبِّتُ الْمَقْتَضَى عَلَى وَجْهِ يُبْقِي الْمَشْرُوعَ مَشْرُوعًا فِي نَفْسِهِ، وَيَصِيرُ قَبِيحًا بِوَصْفِهِ عَلَى أَصْلِ عُلَمَائِنَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ، وَيُثَبِّتُ الْمَقْتَضَى عَلَى أَصْلِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَى وَجْهِ لَا يَبْقَى الْمَشْرُوعَ مَشْرُوعًا، بَلْ يَكُونُ مَنْسُوحًا، وَيَقَاوَهُ

(١) ينظر: أصول السرخسي (١ / ٨٢)، ميزان الأصول في نتائج العقول (١ / ٢٣٨).

(٢) ما بين المعقوفين في النسختين: عنه.

احتج الشافعي رحمه الله بأن العمل بحقيقة كل قسم واجب لا محالة؛ إذ الحقيقة أصل في كل باب والنهي في اقتضاء القبح حقيقة كالأمر في اقتضاء الحسن حقيقة، ثم العمل بحقيقة الأمر واجب حتى كان حسناً لمعنى في عينه إلا بدليل، فكذاك النهي في صفة القبح، وهذا لأن المطلق من كل شيء يتناول الكامل منه،

مشروعاً بأصله قبيحاً بوصفه بعد ورود النهي أو صيرورته منسوخاً أمرٌ آخر وراء حقيقة النهي، فيثبت كل فريق مدعاه بدليل وراء موجب النهي وحقيقته، وبيان هذا الأصل الذي ذكرناه في صوم يوم العيد وأيام التشريق وفي الربي والبوع الفاسدة أنها أي: هذه الجملة من صوم يوم العيد إلى آخره مشروعة عندنا لأجل أحكامها؛ لكون النهي فيها لغيرها، وإنه لا يبطل المشروعية عندنا، وعنده أنها باطلة منسوخة لا حكم لها؛ لكون النهي فيها لعينها كالقسم الأول.

قَالَ رحمه الله: (احتج الشافعي رحمه الله) إلى قوله: (فاعتمد حرمة سببه)

أقول: احتج الشافعي رحمه الله على ما ذهب إليه بأن العمل بحقيقة كل قسم من النهي عن الفعل الحسي وعن التصرف الشرعي واجب؛ لأن الحقيقة أصل في كل باب، والنهي في اقتضاء القبح حقيقة كما أن الأمر في اقتضاء الحسن حقيقة؛ لأنه لا يصح نفي القبح عن النهي، فلا يقال: نهى الشارع لا يقتضي القبح، كما لا يصلح أن يقال: أمر الشارع لا يقتضي الحسن، وعدم صحة النفي أية كون النهي في اقتضاء القبح حقيقة؛ إذ العلم الفاصل عن الحقيقة والمجاز عدم صحة نفي الحقيقية وصحة نفي المجاز / س: ٨٢ / كما عرف.

ثم العمل بحقيقة الأمر واجب متى كان الأمر حسناً لمعنى في عينه إلا بدليل يدل على خلافه، فحينئذ يكون الأمر حسناً لمعنى في غيره كالأمر بالوضوء والأمر بقتل المشركين في قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦] الآية، وقوله: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، وإذا كان العمل بحقيقة الأمر واجباً فكذلك العمل بحقيقة النهي يكون واجباً

ويحتمل القاصر والكمال في صفة القبح فيما قلنا، فمن قال بأنه يكون مشروعا في الأصل قبيحا في الوصف يجعله مجازا في الأصل حقيقة في الوصف، وهذا عكس الحقيقة وقلب الأصل، وإذا ثبت هذا الأصل كان لتخريج الفروع طريقان أحدهما أن ينعدم المشروع باقتضاء النهي، والثاني أن ينعدم بحكمه،

في اقتضاء صفة القبح، وهذا معنى وهو أن المطلق من كل شيء يتناول الكامل منه أي: الكامل في مسمى ذلك الشيء المطلق لا الزائد عليه، كالرجل فإنه يتناول ذكرا من بني آدم جاوز حد البلوغ، ولكن لا يحتاج إلى أن يكون عالما مجتهدا حافظا للجامعين والزيادات؛ لأن ذلك غير داخل في مسمى الرجل، وإذا كان كذلك فالمطلق من كل شيء يتناول الكامل منه ويحتمل القاصر، والكمال في صفة القبح فيما قلناه وهو أن يكون النهي في القسم الثاني معنى في عينه كالأمر المطلق في اقتضاء الحسن لعين المأمور به، وإذا كان النهي المطلق محمولا على ما كان قبيحا لعينه يصير النهي نسخا للمشروعات؛ لأن القبح لعينه لا يجوز أن يكون مشروعا، بلا خلاف؛ لأن أدنى درجات المشروع أن يكون مباحا في نفسه، فمن قال: إن القسم الثاني يكون مشروعا في أصله قبيحا في وصفه يجعل ذلك القسم مجازا في الأصل حقيقة في الوصف؛ لأن الأصل أنه إذا أضيف النهي إلى شيء يكون ذلك الشيء منهيا عنه وقبيحا، فمن جعل ما لم يضاف إليه النهي منهيا عنه وقبيحا فقد جعله مجازا في الأصل حقيقة في الوصف؛ ولأن الأصل أن يصير الوصف تبعا للأصل، لا أن يصير الوصف التابع أصلا متبوعا، وفي هذا جعل الوصف أصلا ومتبوعا، وهذا عكس المعقول وقلب الأصول، وفيما نحن فيه المنهي هو الصوم لا وصفه، فينبغي أن يكون القبح فيه لا في وصفه، فلو جعل الوصف منهيا عنه مع أنه لم يضاف إليه النهي وجعل المنهي عنه وهو الصوم مشروعا غير قبيح مع أن النهي أضيف إليه لأدنى إلى ما ذكرنا من قلب الأصول.

وفيما قال الخصم جعل الأصل تبعا والتبع أصلا، وإذا ثبت هذا الأصل وهو أن النهي المطلق في الشرعيات يقتضي القبح لمعنى في عين المنهي عنه كان لتخريج الفروع عليه عند

وبيان ذلك أن من ضرورات كون التصرف مشروعاً أن يكون مرضياً قال الله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾ [الشورى: ١٣]، وللمشروعات درجات، وأدناها أن تكون مرضية، وكون الفعل قبيحاً منهيّاً ينافي هذا الوصف وإن كان داخلاً في المشيئة والقضاء والحكم كالكفر وسائر المعاصي فإنها بمشيئة الله وقضاء الله وحكمه توجد لا برضاه، فصار النهي عن هذه التصرفات نسخاً بمقتضاه وهو التحريم السابق،

الشافعي رحمه الله طريقان:

أحدهما أن تنعدم المشروعية من المنهي عنه سابقاً على النهي بزمان، ويثبت القبح والحرمة فيه بسبب اقتضاء النهي ذلك؛ إذ النهي عن المشروع وهو مشروع لا يصح، وإنه يقتضي القبح فتتعدم شرعيته؛ لأن المشروع ضد القبح، والضدان لا يجتمعان، وبيان ذلك أن من ضرورة كون التصرف مشروعاً أن يكون مرضياً لقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾ [الشورى: ١٣] فإن التوصية المبالغة في الأمر، وأمر الشارع بالفعل يدل على كونه مرضياً؛ لأنه حكيم عليم لا يشرع القبيح مسلماً لعباده الذين خلقهم لعبادته، خصوصاً إذا كان على سبيل التوكيد والمبالغة، خصوصاً فيما وصى به نوحاً، وقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ﴾ [الشورى: ١٣] معناه: بين المسلك وفتح الطريق إلى مرضاته، ولأن المشروعات لها درجات وأدناها أن تكون مرضية وكون الفعل منهيّاً قبيحاً ينافي هذا الوصف وهو وصف كونها مرضية، وإن كان كون الفعل قبيحاً داخلاً في مشيئته تعالى وقضائه كالكفر وسائر المعاصي فإن ذلك كله بمشيئة الله تعالى وقضائه وحكمه لا برضاه، وإذا كان كذلك صار النهي عن التصرفات الشرعية نسخاً أي: بياناً لانتهاه مدة المشروعية فإن ذلك هو النسخ بواسطة مقتضى النهي وهو التحريم السابق على النهي بزمان ليصح النهي، وإتيا وصف التحريم بالسبق لأن قبل ورود النهي لا بد للناهي من إرادة التحريم قبل أن يخاطب المكلف بالنهي حتى يتحقق النهي بمقتضاه وهو قبح المنهي عنه.

والثاني أن من حكم النهي وجوب الانتهاء وأن يصير الفعل على خلاف موجب معصية، هذا موجب حقيقته، وبين كونه معصية وبين كونه مشروعاً وطاعة تضاداً وتنافي، ولهذا لم يثبت حرمة المصاهرة بالزنى؛ لأنها شرعت نعمة تلحق بها الأجنبية بالأمهات، والزنى حرام محض فلم يصلح سبباً لحكم شرعي هو نعمة، وكذلك الغصب لا يفيد الملك لما قلنا،

والطريق الثاني أن ينعدم المشروع بحكم النهي، وبيانه أنه من حكم النهي وجوب الانتهاء وأن يصير الفعل على خلاف موجب معصية، وبين كون الفعل معصية وبين كونه طاعة ومشروعاً وتنافي؛ لأن أدنى درجات المشروع أن يكون مباحاً في نفسه، ولا إباحة في المنهي عنه، وأن يصير المكلف بإتيان المشروع مثاباً، وإتياناً / ج: ١٢٩ / المنهي عنه معاقباً، وذلك خلاف وصف المشروعية، فعلم أن الفعل بعد النهي لم يبق مشروعاً حيث اتصف بخلاف صفة المشروعية، وهذا معنى النسخ.

وإذا لم يبق مشروعاً لا ترتب عليه الأحكام الشرعية كثبوت الملك في بيع الرب وسائر البياعات الفاسدة، وكصححة النذر بصوم يوم النحر ولثبوت^(١) المنافاة بغير المعصية والمشروعية لم تثبت حرمة المصاهرة بالزنا؛ لأن حرمة المصاهرة شرعت نعمة تلحق بسببها الأجنبية بالأمهات حيث تكون أمهاتها وبناتها في حقه كأمهاته وبناته [في المحرمية]^(٢) ولهذا من الله تعالى علينا بالمصاهرة كما من عز وعلا بالنسب فقال: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا﴾ [الفرقان: ٥٤] والزنى حرام محض، فلم يصلح سبباً لحكم شرعي هو نعمة؛ لأن بين السبب والمسبب ينبغي أن يكون ملاءمة. ثم المراد بحرمة المصاهرة أربع حرمان وهو أن تحرم الموطوءة على أبي الواطئ وإن علا،

(١) في ج: كثبوت.

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من س.

ولا يلزم إذا جامع المحرم أو أحرم مجامعاً أنه يبقى مشروعاً مع كونه فاسداً؛ لأن الإحرام منهي لمعنى الجماع وهو غيره لا محالة لكنه محظوره فصار مفسداً والإحرام لازم شرعاً لا يحتمل الخروج باختيار العباد ففسد ولم ينقطع بجناية الجاني، وكلامنا فيما ينعدم شرعاً لا فيما لا ينقطع بجناية الجاني،

وَعَلَى ابْنِهِ وَإِنْ سَفَلَ، وَأَنْ تَحْرَمَ أُمَّ الْمُطَوَّعَةِ عَلَى الْوَاطِئِ وَإِنْ عَلَتْ، وَبِتُّهَا وَإِنْ سَفَلَتْ^(١)، وَكَذَلِكَ الْغَضَبُ لَا يَثْبِتُ الْمَلِكَ عِنْدَ آدَاءِ الضَّمَانِ لِمَا قُلْنَا: إِنَّ الْحَرَامَ الْمُحْضَرَ لَا يَصْلُحُ سَبَبًا لِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ هُوَ نِعْمَةٌ، فَإِنَّ الْغَضَبَ عِدْوَانٌ مُحْضٌ فَلَمْ يَصْلُحْ سَبَبًا لِلْمَلِكِ الَّذِي هُوَ نِعْمَةٌ، وَلَا يَلْزَمُ مَا ذَكَرْنَا إِذَا جَامَعَ الْمُحْرَمُ أَهْلَهُ فَإِنَّهُ يَبْقَى الْإِحْرَامُ مُقِيدًا لِلْأَحْكَامِ كَالْإِحْرَامِ الصَّحِيحِ، حَتَّىٰ لَوْ ارْتَكَبَ شَيْئًا مِنْ مُحْظُورَاتِ إِحْرَامِهِ مِنْ قَتْلِ الصَّيْدِ وَحَلْقِ الرَّأْسِ وَقَلَمِ الْأَظْفَارِ وَنَحْوِ ذَلِكَ لَزِمَهُ جَزَاؤُهُ مَعَ أَنَّ الْجَمَاعَ مَفْسُدٌ لِلْإِحْرَامِ، فَاجْتَمَعَ الْفَسَادُ وَالْمَشْرُوعِيَّةُ هُنَا فَجَازَ أَنْ يَجْتَمَعَ فِيهَا ذِكْرُهُ الْخَصْمِ، وَكَذَا إِذَا أَحْرَمَ فِي حَالَةِ الْجَمَاعِ [فَإِنَّهُ يَبْقَى مُشْرِعًا مُوجِبًا آدَاءَ الْأَعْمَالِ مَعَ كَوْنِ الْإِحْرَامِ فِي حَالَةِ الْجَمَاعِ]^(٢) فَاسْدًا؛ لَكُونِهِ مِنْهِيًّا عَنْهُ، فَاجْتَمَعَ الْفَسَادُ مَعَ الْمَشْرُوعِيَّةِ فُورِدَ نَقْضًا؛ لِأَنَّا نَقُولُ: إِنَّ الْإِحْرَامَ مِنْهِيٌّ حَالَةَ الْجَمَاعِ لَا لِعَيْنِ الْإِحْرَامِ، بَلْ لِمَعْنَى فِي الْجَمَاعِ، وَالْجَمَاعُ غَيْرُ الْإِحْرَامِ لَا يَتَّصِلُ بِهِ أَصْلًا وَلَا وَصْفًا، فَلَا يَمْنَعُ انْعِقَادُ الْإِحْرَامِ وَصَحْتَهُ، وَهَذَا كَانَ مُوجِبًا لِلْقَضَاءِ، وَالشَّرْعُ بِصِفَةِ الْفَسَادِ غَيْرُ مُوجِبٍ لِلْقَضَاءِ بِالِاتِّفَاقِ^(٣)، فَيَنْبَغِي أَنْ لَا يَفْسُدَ بِهِ الْإِحْرَامُ؛ لِأَنَّ الْمَنْهِيَّ عَنْهُ غَيْرُ قَبِيحٍ، لَكِنَّ الْجَمَاعَ مُحْظُورَ الْإِحْرَامِ لِمَعْنَى الْاسْتِمْتَاعِ فِيهِ وَالِارْتِفَاقِ بِالْمَرْأَةِ، فَصَارَ بِهِ مَفْسُدًا لِلْإِحْرَامِ بَعْدَ مَا انْعَقَدَ وَصَحَّ، فَكَانَ الْفَسَادُ نَاشِئًا مِنَ الْمُحْظُورِيَّةِ، ثُمَّ الْإِحْرَامُ لَازِمٌ شَرْعًا لَا يَحْتَمِلُ الْخُرُوجَ بَعْدَ الشَّرْعِ فِيهِ بِاخْتِيَارِ الْعِبَادِ، بَلْ بِالطَّرِيقِ الَّذِي عَيَّنَهُ الشَّرْعُ لِلْخُرُوجِ مِنْهُ وَهُوَ آدَاءُ الْأَفْعَالِ أَوْ

(١) ينظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٢/ ٢٦٢).

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

(٣) أصول السرخسي (١/ ٨٤).

ولا يلزم الطلاق في الحيض أو في طهر جامعها؛ لأنه منهي عنه لمعنى في غيره، وهو الضررُ بالمرأة بتطويلِ العدة أو بتلبيسِ أمرِ العدة عليها، ولهذا لم يكن سفرُ المعصية سبباً للرخصة للنهي، ولا يملك الكافرُ مالَ المسلم بالاستيلاء للنهي أيضاً، فلم يصلح سبباً مشروعاً، ولا يلزم الظهار؛ لأن كلامنا في حكم مطلوبٍ تعلق بسبب مشروع له ليقى سبباً والحكم به مشروعاً مع وقوع النهي عليه،

الدم عند الإحصار، ففسد أي: الإحرام وبقي مشروعاً للزومه فلم ينقطع هو لجناية الجاني وهي الجماع؛ لأن بقاء الإحرام مع ارتكاب هذه الجناية نوع عقوبة فلم ينقطع بها إذ الانقطاع بها نوع نعمة فلا يصلح أن يكون أثراً لجناية، وكلامنا في الذي ينعدم شرعاً فيما لا ينقطع بجناية الجاني أي: أن النزاع فيما إذا ورد النهي ابتداءً عما هو مشروع أبقى مشروعاً أم ينعدم مشروعيته شرعاً؟ ولا نزاع فيما إذا جنى جناية هل يبقى حكم المشروع بعدها أم ينقطع بها.

وقوله: «ولا يلزم الطلاق في الحيض» إلى آخره جواب عما يقال: إن الطلاق في حال الحيض أو في طهر جامعها^(١) يقع موجباً لحكم شرعي وهو الفرقة مع أنه منهي عنه، وهذا يناقض ما ذكرت، فأجاب بأن ذلك لا يلزم على ما سبق؛ لأنه منهي عنه لمعنى في غير الطلاق وهو الضررُ بالمرأة فإن الطلاق في حال الحيض إضراراً بالمرأة بتطويل العدة عليها؛ لأن هذه الحيضة لا تحتسب عن عدتها فتطول العدة عليها، وكذا إذا طلقها في طهر جامعها فيه فإنه يكون إضراراً بتلبيس أمر العدة عليها لأنها لا تدري أن الوطء معلق فتعتد بالحبل أو غير معلق فتعتد بالحيض، وهذا على مذهبه ظاهر؛ لأن الحامل عنده تحيض^(٢) فلا تتمكن من التزوج فإزداد الاشتباه، وإذا كان كذلك لا يرد نقضاً؛ إذ النهي لمعنى في

(١) أي: جامعها فيه.

(٢) عندنا لا تحيض وبه قال الحنابلة، وعند المالكية والشافعية - في أصح قوليهما - تحيض. ينظر: الأم للشافعي

(٥ / ٢٣٥)، مختصر اختلاف العلماء (١ / ١٧١)، مختصر الخرقى (ص: ١٨)، المعونة على مذهب عالم

المدينة (ص: ١٩٣)، التنبية في الفقه الشافعي (ص: ٢٢).

فأما ما هو حرامٌ غيرُ مشروعٍ تعلقَ به جزاءٌ زاجرٌ عنه فيعتمدُ حرمةُ سببه كالقصاصِ ليسَ بحكمٍ مطلوبٍ بسببٍ مشروعٍ، بل جزاءٌ شرعٌ زاجرٌ فاعتمدُ حرمةُ سببه،

غيره لا يعدم المشروعية بالاتفاق، فكانَ قوله: «بتطويل العدة» متعلقًا بقوله: «وَلَا يُلْزَمُ الطَّلَاقُ فِي الْحَيْضِ» وقوله: «أَوْ بِتَلْبِيسِ أَمْرِ الْعِدَّةِ» متعلقًا بقوله: «أَوْ فِي طَهْرِ جَامِعِهَا» وَلَا جُلَّ مَا سَبَقَ أَنَّ الْمَنْهِيَّ عَنْهُ لَا يَصْلُحُ سَبَبًا لِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ لَمْ يَكُنْ سَفَرُ الْمَعْصِيَةِ كَسَفَرِ الْعَبْدِ الْآبِقِ وَقَاطِعِ الطَّرِيقِ سَبَبًا لِلرَّخْصَةِ وَكَذَا الْكَافِرُ لَا يَمْلِكُ بِالْإِسْتِيْلَاءِ مَالَ الْمُسْلِمِ؛ لِأَنَّ سَفَرَ الْمَعْصِيَةِ مَنْهِيٌّ لِكَوْنِهِ عَدْوَانًا مَحْضًا فَلَمْ يَصْلُحْ سَبَبًا مُشْرِعًا لِمَا هُوَ نِعْمَةٌ وَهِيَ رَخْصَةُ السَّفَرِ فَإِنَّهَا لِدَفْعِ الْحَرَجِ عَنِ الْمَسَافِرِ عِنْدَ السَّيْرِ الْمُدِيدِ؛ إِذِ النِّعْمَةُ تُسْتَدْعِي سَبَبًا مُشْرِعًا، وَمَا يَكُونُ الْمَرْءُ عَاصِيًا بِمَبَاشَرَتِهِ لَا يَكُونُ مُشْرِعًا، وَكَذَا اسْتِيْلَاءُ الْكُفَّارِ عَلَى مَالِ الْمُسْلِمِ مَنْهِيٌّ لِكَوْنِهِ عَدْوَانًا مَحْضًا لَيْسَ بِمُشْرِعٍ فِي نَفْسِهِ فَلَا يَصْلُحُ سَبَبًا لِحُكْمٍ مُشْرِعٍ مَرغوبٍ فِيهِ وَهُوَ الْمَلِكُ.

فَإِنْ قِيلَ: إِنَّ الظَّهَارَ أَمْرٌ مَحْظُورٌ مَنْهِيٌّ لِعَيْنِهِ خَالَ عَنْ صِفَةِ الشَّرْعِيَّةِ لِكَوْنِهِ مَنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا شَرْعًا وَعَقْلًا وَمَعَ ذَلِكَ انْعَقَدَ شَرْعًا مُوجِبًا لِلْكَفَّارَةِ الَّتِي هِيَ حُكْمٌ مُشْرِعٌ، وَلَا بَدَّ لِلْمُشْرِعِ مِنْ سَبَبٍ مُشْرِعٍ حَتَّى يَتَرْتَبَ عَلَيْهِ الْأَحْكَامُ فُورِدَ نَقْضًا عَلَى مَا أَدْعَيْتَ مِنْ أَنَّ الْمَنْهِيَّ عَنْهُ لَا يَنْعَقَدُ سَبَبًا لِإثبات حكم شرعي، قلنا: لا يلزم ذلك علينا؛ لِأَنَّ كَلَامَنَا فِي حُكْمِ مَطْلُوبِ كَالْمَلِكِ مَثَلًا تَعَلَّقَ ذَلِكَ الْحُكْمُ بِسَبَبٍ مُشْرِعٍ لَهُ كَالْبَيْعِ مَثَلًا أَيْقِي ذَلِكَ السَّبَبُ لِلْحُكْمِ الْمَذْكُورِ سَبَبًا وَانْتَفَى الْحُكْمُ بِذَلِكَ السَّبَبِ مُشْرِعًا مَعَ وَقُوعِ الْمَنْهِيِّ عَلَى ذَلِكَ السَّبَبِ أَمْ لَا؟ فَأَمَّا مَا هُوَ حَرَامٌ غَيْرُ مُشْرِعٍ أَصْلًا كَالظَّهَارِ تَعَلَّقَ بِهِ جَزَاءٌ زَاجِرٌ عَنْهُ وَهُوَ الْكَفَّارَةُ إِعْدَامًا لَهُ وَتَقْلِيلًا لِلْإِقْدَامِ عَلَيْهِ فَيَعْتَمَدُ أَيُّ: يَقْتَضِي حُرْمَةَ سَبَبِهِ كَالْقَصَاصِ فَإِنَّهُ لَيْسَ بِحُكْمٍ مَطْلُوبٍ بِسَبَبٍ مُشْرِعٍ بَلْ هُوَ جَزَاءٌ شَرْعٌ زَاجِرٌ عَنِ فِعْلِ حَرَامٍ مَحْضٍ وَهُوَ الْقَتْلُ الَّذِي هُوَ عَدْوَانٌ مَحْضٌ فاعتمد حرمة سببه وهو القتل العمد وذلك أَنَّ الحدودَ عقوباتٌ تقتضي أسبابًا هي حياتٌ محصاة كالقطع والرجم فإنها يجبان بالسرقة وزنى المحصن،

ولنا ما احتجَّ به محمدٌ رحمه الله في كتاب الطلاقِ أنَّ صيامَ العيدِ وأيامِ التشريقِ منهيٌّ والنهيُّ لا يقعُ على ما يتكون، وبيانه أنَّ النهيَّ يُرادُ به عدمُ الفعلِ مضافاً إلى اختيارِ العبادِ وكسبهم فيعتمدُ تصوّره ليكونَ العبدُ مبتلياً بينَ أنْ يكفَّ عنه باختياره فيثاب عليه،

وأما العقوبات الدائرة بين العبادَةِ والعقوبة كالكفارات فإنَّها تقتضي أسباباً دائرةً بين الحظر والإباحة / س: ٨٣ / كالقتل خطأ والوقاع عمدًا؛ لِأَنَّهُ لَا بَدَّ مِنْ الْمَلَاءِمَةِ بَيْنَ الْمُؤَثِّرِ وَالْأَثْرِ.

قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: (وَلَنَا مَا احْتَجَّ بِهِ مُحَمَّدُ بْنُ حَسَنٍ رَحِمَهُ اللَّهُ) إِلَى قَوْلِهِ: (وَمَحَافِظَةٌ لِحُدُودِهَا)

أقول: استدَلَّ أصحابنا رحمة الله عَلَيْهِمْ عَلَيَّ مَا ذَهَبُوا إِلَيْهِ بِمَا احْتَجَّ بِهِ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي كِتَابِ الطَّلَاقِ لِتَصَوُّرِ صَوْمِ يَوْمِ النُّحْرِ مَشْرُوعًا بِمَا رَوَى أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى عَنْ صَوْمِ يَوْمِ النُّحْرِ وَأَيَّامِ التَّشْرِيقِ.

وَقَالَ: نَهَانَا عَمَّا لَا (١) يَتَكُونُ أَوْ عَمَّا يَتَكُونُ؟ (٢) وَالنَّهْيُ لَا يَقَعُ عَلَيَّ مَا لَا يَتَكُونُ؛ فَإِنَّهُ لَا يُقَالُ لِلْأَعْمَى: لَا تَبْصُرْ، وَلِلْأَدْمِيِّ: لَا تَطْرُقْ؛ إِذْ هُوَ عَاجِزٌ، وَنَهْيُ الْعَاجِزِ قَبِيحٌ شَرْعًا وَعَقْلًا، وَقَدْ عَلِمَ أَنَّهُ ﷺ إِنَّمَا نَهَى عَنْ صَوْمِ شَرْعِيٍّ؛ إِذْ نَفْسُ الْإِمْسَاكِ لِلْحَمِيَةِ أَوْ لِلْمَرَضِ غَيْرُ حَرَامٍ،

(١) لا: ساقطة من ج.

(٢) قال في الأصل (٤/ ٤٢٦) ما نصه: باب الرد على من قال: إذا طلق ثلاثاً في كلمة واحدة لا يقع. قال: ألا ترى إلى قول الله تعالى في كتابه: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾ يعني طاهراً من غير جماع. أليس هذا نهياً عن الطلاق في غير العدة؟ وإذا قال لك: نعم، فقل: فإذا طلق لغير العدة لم يقع طلاقه؟ فإن قال لك: نعم، لا يقع، فقل: أليس إنما نهى الله تعالى عن شيء لا يكون أو عن شيء يكون؟ ألا ترى إلى قوله - عليه السلام - أنه نهى عن صيام يوم النحر ويوم الفطر وأيام التشريق، فمن صامهن كان صائماً وقد أساء. وإنما نهى عن صومهن لأنه صوم. كما نهى عن الطلاق في غير عدة لأنه طلاق لازم. ولو لم يكن طلاقاً لازماً لم ينه عنه. ألا ترى أن الله تعالى قال في كتابه: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾. أفرايت من باع في تلك الساعة أيجوز بيعه. ألا ترى أن بيعه جائز في تلك الساعة وقد أساء في ذلك. وينظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ٥٦)، أصول السرخسي (١/ ٨٥).

وبين أن يفعله باختياره فيلزمه جزاؤه، والنسخ لإعدام الشيء شرعاً لينعدم فعل العبد لعدم المشروع بنفسه ليصير امتناعه بناءً على عدمه،

فدل ذلك على أن المنهي هو الصوم المشروع ليتحقق النهي؛ لأنه إذا لم يكن مشروعاً لا يكون موجوداً فكيف نهى عن أمر معدوم؟! وبيان هذا الكلام على وجه البسط أن النهي يراد به إعدام الفعل وهو المنهي عنه في حال كون إعدام الفعل مضافاً إلى اختيار العباد وكسبهم فيعتمد أي: فيقتضي النهي تصور الفعل وكونه مقدوراً؛ لأن النهي ابتلاءً من الله تعالى لعباده كالأمر، والابتلاء في حقهم إنما يتحقق عند ثبوت الاختيار لهم بين الفعل والترك، حتى لو انتهى معظماً لحرمة الناهي كان مثاباً عليه، وإذا أقدم على المنهي عنه تاركاً تعظيم حرمة الناهي كان معاقباً عليه، والاختيار إنما يثبت لهم إذا كان المنهي عنه مما يتصور وجوده شرعاً إن كان المنهي عنه شرعياً، وهذا يقتضي أن يكون المنهي عنه مشروعاً بعد النهي ليمكن العبد من الانتهاء عنه.

فإن قيل: عند النهي كان الصوم متصوراً شرعاً وذلك كافٍ لصحة النهي، فلا حاجة إلى بقائه مشروعاً بعد ذلك، قلنا: إن [النهي لإعدام] ^(١) المنهي عنه من قبل المنهي في المستقبل ليتحقق الانتهاء بالنهي، ولا يكون ذلك الانتهاء مشروعاً في المستقبل، ولأن موجب النهي الانتهاء، وإنما يتحقق [الانتهاء عن شيء، والمعدوم ليس بشيء، فكان من ضرورة صحة النهي [موجباً] ^(٢) للانتهاء كون المنهي] ^(٣) عنه مشروعاً في الوقت ليكون المنهي عنه موجوداً حتى ينتهي المخاطب عنه، ثم وجوده شرعيته في المشروعات؛ إذ لو لم يكن مشروعاً في أصله لا يكون موجوداً في نفسه، فكيف يتحقق النهي عن شيء معدوم؟! / ج: ١٣٠ / بخلاف الحسي؛ لأن وجوده ثابت حساً فلا يقتضي النهي مشروعية الفعل؛ إذ الفعل هناك

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

(٢) ما بين المعقوفتين في ج: موجب. والمثبت من أصول السرخسي (١ / ٨٥).

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

وفي النهي يكونُ عدمه بناءً على امتناعه، وهما في طرفي نقيضٍ فلا يصحُّ الجمعُ بحالٍ، والحكمُ الأصليُّ في النهي ما ذكرنا،

يتزلُّ منزلة الوصف هنا، والعينُ هناك تنزلُ منزلة ذات الفعل هنا، ثمَّ هناك لا يقتضي النهيُ تحريمَ العين بل يقتضي تحريمَ الفعل المضاف إليه، فكذلك لا يقتضي تحريمَ نفسِ الفعل.

بيان ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ﴾ [البقرة: ٣٥] فإنه كان تحريمًا لفعل القربان ولم يكن تحريمًا لعين الشجرة، وكما لا يتصور تحريمُ قربانِ الشجرة بدوْنِ الشجرة لا يتحققُ تحريمُ أداءِ الصَّومِ في وقتٍ ليس فيه صومٌ مشروعٌ، فهذا يتبينُ الفرقُ بين الأفعال الحسية والأفعال الشرعية.

والشافعي رحمه الله لما أثبت القبح في عين المنهي عنه لم يُبق اختيارًا وقدرةً للمنهي على المنهي عنه شرعًا، فقد جعل النهي والنسخ من باب واحد، والنسخُ يصادُ النهي؛ لأنَّ النسخَ لإعدامِ الشيء شرعًا، وبيانُ أنَّ المنسوخ لم يُبق مشروعًا ولم يتصور وجوده شرعًا، كالتوجه إلى بيت المقدس وحلَّ الأخوات فإنَّ ذلك لم يُبق مشروعًا بالبتة، وذلك لينعدم فعلُ العبد حينئذٍ لعدمِ المشروعِ بنفسه ليصيرَ امتناعُ العبد بناءً على عدمِ المشروعِ بنفسه لا تعلق له باختيار العبد، وفي النهي يكونُ عدمه أي: عدمُ الفعل بناءً على امتناع العبد، فكانَ النسخُ والنهي في طرفي نقيض؛ إذ الأصل في أحدهما فرعٌ في الآخر، فإنَّ عدمَ فعلِ العبد لعدمِ شرعيته في النسخ أصلٌ، وامتناعُ العبد فرعٌ عليه، وامتناعُ العبد في النهي أصلٌ، وعدمُ الفعل فرعٌ عليه، فلا يصحُّ الجمعُ بينهما بحالٍ، وفيه ردُّ لقول الشافعي رحمه الله لأنه يلزمُ على قوله أن يكونَ النهي نسخًا ولأنَّ النسخَ تصرفٌ في المحلِّ برفعِ حكمه، كأخذ الرغيف من قصدِ أكله بدوْنِ التعرض لصاحبه بالمنع، والنهي تصرفٌ في المخاطب بالمنع من غير تعرض للمحلِّ كمنع صاحب الرغيف عن أكله بدوْنِ تعرضٍ بالرغيف، فيبقى الأكلُ على العدم، فكانَ الامتناعُ في المنسوخِ بناءً على عدمِ المحلِّ، والعدمُ في المنهي عنه بناءً على امتناع المكلف،

فأما القبح فوصف قائمٌ بالنهاي مقتضى به تحقيقاً لحكمه، فكان تابعاً فلا يجوزُ تحقيقه على وجه يبطلُ به ما أوجبه واقتضاه، فيصيرُ المقتضى دليلاً على الفسادِ بعد أن كان دليلاً على الصحة،

فكانا في طرفي تقيضٍ، فمن جعلهما واحداً فقد بالغ في إثبات الفساد، وفيه ما فيه من الفساد، فيجب العدول عنه والرجوع إلى ما قاله أصحابنا رحمهم الله، وهو أن المنهي عنه متصورٌ وجوده شرعاً، وعدم فعله بناء على امتناع العبد ليكون هو مبتلى بين أن يكف أي: يمتنع عن المنهي عنه باختياره فيثاب عليه وبين أن يفعل المنهي عنه فيلزمه جزاؤه لارتكابه القبح.

هَذَا هو الحكمُ الأصلي في النهي، فأما القبحُ فوصفٌ قائمٌ بالنهي أي: بالمنهي عنه؛ لأنَّ النهي لا يوصفُ بالقبح، وذلك القبحُ ثبت مقتضى بالنهي شرعاً؛ لأنَّ الناهي حكيمٌ لا ينهى إلا عن القبيح [فكان ثبوتُ القبح في المنهي عنه شرطاً لصحة النهي ثابتاً بطريق الاقتضاء تحقيقاً لحكم النهي وهو وجوبُ الانتهاء، فيثبت القبح^(١) ضرورةً وجوبه، فكان القبح حينئذٍ تابعاً للمقتضي وهو النهي، فلا يجوز تحقيقُ القبح وهو المقتضى على وجه يبطل به أي: بتحقيق القبح ما أوجبه أي: ما أوجب القبح واقتضاه وهو النهي، فيصير المقتضى -بفتح الضاد- وهو القبح دليلاً على فساد المقتضي -بكسر الضاد- وهو النهي، بعد أن كان المقتضى دليل صحة المقتضي وهو النهي؛ لأنَّ القبح لما كان مقتضى للنهي على الوجه الذي تقرر كان دليلاً على صحة النهي، ثم لو قلنا: إنَّ القبح في عين المنهي عنه كان النهي نسخاً لا نهياً، فكان تحقيقُ القبح على ذلك الوجه دليلاً على فساد النهي وهو المقتضي، وثبوتُ المقتضى لتصحيح المقتضي فيجب إثباته على وجه يكون محققاً للمقتضي لا مبطلاً ومفسداً له، وهذا هو قلبُ الأصول وعكسُ المعقول، لا ما قاله أصحابنا رحمة الله عليهم.

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلَا يَجُوزُ إِثْبَاتُ الْقَبْحِ عَلَى ذَلِكَ الْوَجْهِ كَمَا أُثْبِتَهُ الْخَصْمُ، بَلْ يَجِبُ الْعَمَلُ

(١) ما بين المعقوفين ساقط من مر.

بل يجب العمل بالأصل في موضعه، والعمل بالمقتضى بقدر الإمكان وهو أن
يُجمل القبح وصفًا للمشروع فيصير مشروعًا بأصله غير مشروع بوصفه فيصير
فاسدًا، هذا غاية تحقيق هذا الأصل،

بالأصل أي: بأصل النهي في موضع النهي وهو أن يكون عدم الفعل بناءً على امتناع العبد
لا على عدم مشروعية النهي عنه، ويجب العمل بالمقتضى وهو القبح بقدر الإمكان وهو أن
يجعل القبح وصفًا للمشروع وهو المنهى عنه فيصير المنهى عنه مشروعًا بأصله غير مشروع
بوصفه فيصير فاسدًا.

هذا غاية تحقيق هذا الأصل وهو أصل النهي، وذلك لأنه اجتمع في النهي عن الأفعال
الشرعية شيان متنافيان: المشروعية والقبح، أما المشروعية فلضرورة بقاء النهي نهائيًا كما
مر، وأما القبح فلضرورة حكمة الناهي؛ لأن الناهي الحكيم لا ينهى إلا عن شيء قبيح،
وفيا قلنا عمل بهما بقدر الإمكان، وإنما لم يعكس؛ لأن القبح لما نشأ من حكمة الناهي كان
الصرف إلى الوصف أولى؛ إذ الضرورة تندفع به، أو لأنه لو كان قبيحًا بأصله لا يمكن أن
يكون مشروعًا بوصفه؛ لأن بطلان الأصل يوجب بطلان الوصف، أما بطلان الوصف لا
يوجب بطلان الأصل؛ إذ الأصل يبقى بدون الوصف.

فكان فيما ذكرناه عمل بهما، وهذا هو التحقيق في هذا المحل، فإنه قول بموجب العلة في
الحقيقة، فإن الشافعي رحمه الله قال: النهي في اقتضاء القبح حقيقة، وقلنا نحن: لما كان القبح
مقتضى للنهي ينبغي أن يثبت على الوجه الذي ذكرناه؛ لئلا يلزم بطلان المقتضى، ولا يلزم من
بطلانه بطلان المقتضى وذلك هو تحقيق لما ثبت بالاقتضاء وهو القبح.

وأما الشافعي رحمه الله فقد حقق المقتضى وهو القبح وأبطل المقتضى وهو النهي؛ لأنه
صار هو نسخًا عنده، وهذا في غاية المناقضة والفساد حيث جعل النهي نسخًا وهما في طرفي
النقيض، وجعل المقتضى مبطلًا للمقتضى وإنه فاسد؛ لأن المقتضى مصحح لا مبطل.

فأما الشافعي رحمه الله فقد حقق مقتضى وأبطل المقتضي، وهذا في غاية المناقضة والفساد، فإن قيل: هذا صحيح في الأفعال الحسية؛ لأنها لا تنعدم بصفة القبح،

فإن قيل: هذا صحيح أي: كون المنهي عنه صحيحًا بأصله فاسدًا بوصفه صحيحًا في الأفعال الحسية؛ لكونها غير منعدمة بصفة القبح، فأما الأفعال الشرعية فينعدم بصفة القبح لما قلنا في طرف الشافعي رحمه الله: إنَّ المشروعية تقتضي التصور، وصفة القبح تقتضي عدم التصور، فيلزم من عدم التصور عدم المشروعية، ولأنَّ المشروعية تدل على الحسن، والفساد يدل على القبح، فكان بينهما تنافٍ، وإذا كان كذلك فلا تحتمل المشروعات صفة الفساد، قيل له: قد وجدنا المشروع يحتمل الفساد بالمنهي كالإحرام الفاسد فإنه إذا جامع المحرم قبل الوقوف بعرفة يفسد إحرامه وينعقد موجبًا أداء الأعمال، فإنه يجب عليه المضي، ولو ارتكب شيئًا من محظورات إحرامه يجب ذلك الجزاء^(١)، وذلك دليل على بقاء مشروعيته، ويجب عليه القضاء في العام القابل، وذلك دليل على فساد وصفه، وكذلك لو أحرم مجامعًا يصير محرماً مع كون الإحرام منهياً عنه في حالة الجماع^(٢)، وإذا جاز اجتماع المشروعية والفساد في الإحرام جاز ذلك فيما نحن فيه عند قيام دليله، وقد قام دليله على ذلك فيجوز.

فإن قيل: هذا النظر إنما يستقيم لما ادّعاه المصنف رحمه الله أن لو لم يكن الشافعي رحمه الله

(١) عند الحنفية لا يفسد الحج بالجماع إلا إذا كان قبل عرفة، أما بعدها فعليه هدي بدنة، فإن عاد فشاء، وعند المالكية والحنابلة والشافعية يفسد قبل عرفة وبعدها ما لم يثبت تحلل، ويمضي في حجه موجبًا أداء الأفعال وعليه الجزاء إن ارتكب محظورًا. ينظر: مختصر القدوري (ص: ٧٢)، نهاية المطلب في دراية المذهب (٤/ ٣٤٣-٣٤٦)، المبسوط للسرخسي (٤/ ١١٨-١١٩)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٢/ ٢١٧)، مختصر خليل (ص: ٧٣)، زاد المستقنع في اختصار المقنع (ص: ٨٨).

(٢) إذا أحرم مجامعًا فقد قال الحنفية والحنابلة: ينعقد صحيحًا، وللشافعية ثلاثة أوجه: أحدها: لا ينعقد. وهو الأصح، والثاني: ينعقد فاسدًا، ويلزمه المضي فيه، والثالث: ينعقد صحيحًا ثم فسد عند الاستدامة. ينظر: بحر المذهب للرويان (٣/ ٥٥٧)، التهذيب في فقه الإمام الشافعي (٣/ ٢٧٢)، المجموع شرح المذهب (٧/ ٤٠٠)، الفروع (٣/ ٣٤٠)، العناية شرح الهداية (٣/ ١٣٦)، البناية شرح الهداية (٤/ ٤٥٩)، المبدع في شرح المقنع (٣/ ١٧٠).

فأما الشرعية فتنعدم لما قلنا، فلا بد من إقامة الدلالة على أن المشروعات يحتمل هذا الوصف، قيل له: قد وجدنا المشروع يحتمل الفساد بالنهاي كالإحرام الفاسد والطلاق الحرام والصلاة الحرام والصوم المحظور يوم الشك وما أشبه ذلك،

أجاب عن هذا، وقد أجاب فيما تقدم بقوله: والإحرام لازم شرعاً لا يحتمل الخروج باختيار العباد إلى آخره، وكذا قاس النهي على الأمر بأن كل واحد منهما حقيقة فيما اقتضاه، ثم مطلق الأمر محمول على أن المأمور به حسن لمعنى في عينه فيجب أن يكون ضده وهو النهي محمولاً على أن المنهي عنه قبيح لمعنى في عينه فلا بد من وجه الدفع بجوابه، ووجه الفرق لجمعه حتى يسلم لنا ما تمسكنا به، قلنا: أما الدفع لجوابه فهو أن نقول: إن الذي ذكره من الجواب يرجع إلى تحقيق ما قلنا وهو أن فساد الإحرام بالجماع مع مشروعية أصله حكم ثابت شرعاً وللشرع ولاية إعدام أصل الإحرام، فلو كان من ضرورة صفة الفساد انعدام الأصل في المشروعات لكان الحكم بفساده شرعاً معدماً لأصله، ألا ترى أن سبب الردة يعدم أصل الإحرام، فعلم بهذا أن أصل الإحرام قابل للبطلان باختيار العباد، فلو كان من ضرورة قبح صفة المشروع فساد أصله لما بقي هنا الإحرام مع الفساد، وقد بقي أصله مشروعاً مع فساد وصفه، فعلم بهذا أن ليس من ضرورة الفساد في وصف المشروعات الفساد في أصلها مع احتمال فساد الأصل.

وأما الفرق لجمعه فظاهر، وهو أن من جعل الحسن في عين المأمور لا يلزم بطلان الأمر، ومن جعل القبح في عين المنهي يلزم بطلان النهي على ما سبق تقريره، وهذا لأن مطلق الأمر يوجب حسن المأمور به لعينه؛ لأنه طلب الإيجاد بأبلغ الجهات، فكان في إثبات صفة الحسن بمقتضى الأمر على هذا الوجه يتحقق المأمور به، وأما النهي فطلب الإعدام بأبلغ الجهات ولكن مع بقاء خيار العبد فيه ليكون مبتلى كما في الأمر، وتحقيق بقاء الخيار إنما يكون إذا

فوجب إثباته على هذا الوجه رعايةً لمنازل المشروعات ومحافظةً لحدودها،

كَانَ انعدامُ الفعل بناءً عَلَى امتناع العبد عنه بالاختيار حَتَّى يثاب عَلَيْهِ؛ [لا أن] (١) يَكُونُ انعدامُ الفعل بناءً عدم المشروعية كما في النسخ. إِلَى هَذَا كله أشار شمس الأئمة السرخسي رحمه الله. (٢)

/س: ٨٤/ وَكَذَا جاز اجتماع المشروعية والفساد مع الطلاق الحرام، وهو الطلاق في حال الحيض (٣)، ومع الصوم المحذور وهو صوم يوم الشك، وَمَا أشبه ذَلِكَ كالطلاق في طهر جامعها فيه فَإِنَّ الصوم والطلاق فيما ذكرناه مشروعان مع الفساد حتى انتقض به عدد الطلاق ولزمت الرجعة فترتب حكم الطلاق عَلَيْهِ دليلٌ عَلَى شرعيته ولزومُ المراجعة دليلٌ عَلَى فساده /ج: ١٣١/ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فوجب إثبات المنهي عنه عَلَى هَذَا الوجه، وهو أن يكون مشروعاً بأصله غير مشروع بوصفه، رعايةً لمنازل المشروعات؛ لِأَنَّ الأحكام المشروعية تتفاوت شرعيتها بحسب كمال أسبابها ونقصانها، وَتلك المنازل بالنظر إِلَى المنهي ثلاثة: صحيحٌ وفسادٌ ومكروهٌ؛ لِأَنَّ المشروع إن لم يكن منهيًا عنه كَانَ صحيحًا، وإن كَانَ منهيًا عنه فَإِنَّ كَانَ لمعنى يتصل به وصفًا كَانَ فاسدًا، وإن كَانَ لمعنى يجاوره كَانَ مكروهاً، وفيما قلناه رعايةً لتلك المنازل المتفاوتة حيث قلنا بصحة الأصل وفساد الوصف، وفيما قاله الخصم إبطالاً لها حيث رفع منزلة المقتضى؛ لِأَنَّهُ جعله مبطلًا للمقتضى، والإبطال دليلٌ قوته، وهو في نفسه أدون مرتبة من المقتضى فَلَا يصلح مبطلًا فيما لم يوضع للتصحيح، فكيف فيما إذا وضع لتصحيح شيء ثُمَّ هو يبطله؟! إذ لا يليق ذَلِكَ بأوضاع الشرع، وَكَذَا وجب إثبات المنهي عنه على الوجه المذكور محافظةً لحدود المشروعات، وَذَلِكَ لِأَنَّ حدَّ المقتضى جعل غير

(١) ما بين المعقوفين في ج: لان.

(٢) أصول السرخسي (١/ ٨٧-٨٨).

(٣) هو قول الأربعة. ينظر: أصول الشاشي (ص: ١٦٩)، المعونة على مذهب عالم المدينة (ص: ٨٣٣)،

المجموع شرح المذهب (٢/ ٣٨٧)، المبدع في شرح المقنع (٦/ ٢٩٣).

المنطوق منطوقاً لتصحيح المنطوق، وحدُّ النهي طلبُ امتناعِ الفعلِ على سبيل الاستعلاء، وحدُّ النسخ بيانُ انتهاء مدة الحكم الشرعي مع التأخير عن مورده، أو رفع الحكم الشرعي بدليل متأخر.

فمن جعل المقتضى مقيداً للمقتضى فقد أبطل حكم المقتضى كما مال إليه الخصم، ومن جعله مصححاً فقد حافظ حده كما ذهب إليه علماءنا رحمة الله عليهم، ومن جعل النهي نسخاً فقد أبطل حدَّ النهي، ومن قال: إنَّ المشروع يتصور وجوده بعد النهي لكون القبح في غيره فقد حافظ حدِّي النهي والنسخ، والسالكون لهذه الطريقة الحسنة هم علماءنا الراسخون - سقى الله ثراهم - دون مخالفهم.

ثمَّ اعلم أنَّ المراد من النَّهي المطلق والأمر المطلق وجوب الانتهاء ووجوب الاتهار في حق الكل، فأما حصول المأمور فإنه في حق من علمه الله تعالى أنه يأتمر بأوامره مراد الله تعالى، وفي حق من علم تعالى أنه لا يأتمر بأوامره ليس بمراد له تعالى، والامتناع عن المنهي عنه مراد الله تعالى في حق من علم تعالى أنه يمتنع عن تحصيل المنهي عنه، وهو ليس بمراد له تعالى في حق من علم تعالى أنه لا يمتنع عن تحصيل المنهي عنه.

وفيا ذكرناه تحقيق أخباره تعالى من نحو قوله: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [السجدة: ١٣].

وهذا هو مذهب أهل السنة والجماعة رضوان الله عليهم بناء على أن المعاصي والطاعات وجميع الحادثات بإرادة الله تعالى^(١)، وإذا كان كذلك فقول المصنف رحمه الله: «إن النهي يراد به عدم الفعل» محتاج إلى تأويل؛ لما قدمنا ذكره، ولأن مراد الله تعالى كائن لا محالة، وعلى هذا ينبغي أن لا يوجد ارتكاب المنهي عنه؛ لأنَّ النهي أريد به عدم الفعل كما قال وقد وجد، بل المرتكبون أكثر قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [يوسف: ١٠٣]

(١) ينظر المواقف - الإيجي (٣ / ٢٥٣) وما بعدها.

وتأويله أنّ النهي مراد به عدم الفعل في حق من علم الله تعالى أنّه يمتنع عن تحصيل المنهي،
وأما في حق الكل فالمراد بالنهي إيجاب الانتهاء لا حصول الانتهاء.

وقيل: لا يتأتى تفهيم معنى الكلام بهذه العبارة فأطلق لفظ إرادة العدم على وجوب
العدم خصوصاً على قول من يقول: إنّ الإرادة لا تتحقق في حق العدم، فكانت الإرادة
مستعارة عن غيرها ضرورة.



وعلى هذا [الأصل] ^(١) يخرجُ الفروعُ كلها، منها أن البيعَ بالخمرِ منهيٌّ بوصفه وهو الثمن؛ لأنَّ الخمرَ مالٌ غيرٌ متقومٌ فصلحَ ثمنًا من وجهٍ دونَ وجهٍ فصار فاسدًا لا باطلًا ولا خللًا في ركنِ العقدِ ولا في محله،

[تخرجُ الفروعُ على كونِ النهيِّ يقتضي قبح المنهي عنه ويقررُ المشروعيةُ ولا يوجبُ الفساد]

قال رحمه الله: (وَعَلَى هَذَا الْأَصْلِ تَخْرُجُ الْفُرُوعُ كُلُّهَا) إِلَى قَوْلِهِ: (فِيصِيرُ فَاسِدًا)

أقول: لما ثبت أن النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي قبح المنهي عنه لمعنى في وصفه لا في عينه، وأنه يقررُ المشروعيةَ ولا ينفيها، ويوجبُ فسادَ المنهيِّ عنه ولا يعدُّ أصله تخرجُ الفروع كلها على هذا الأصل، وتلك الفروعُ متعددةٌ، منها أن بيعَ المالِ المتقومِ كالعبد والثوب مثلاً بالخمرِ بأن يجعلها ثمنًا على ذلك، بإدخال الباءِ عليها؛ لما عرف أن الباء تصحب الأثمان مشروعٌ بأصله؛ لصدور ركنه - وهو الإيجاب والقبول - من أهله، مضافًا إلى محله - وهو المال المتقوم -، منهيٌّ بوصفه أي: غير مشروع بوصفه وهو الثمن الذي هو تبع في البيع لا أصل؛ إذ الأصل في وجود البيع وصحته هو المبيع حتى شروط وجوده والقدرة على تسليمه لصحة البيع دون وجود الثمن والقدرة على تسليمه ^(٢)، حتى إنَّ الفقير الذي لا يملك فلسًا لو اشترى درةً بألف دينار لصحَّ البيع وملك الدرّة، ولو كان الثمن أصلًا في البيع لما ملكها، ولأنَّ البيع يضاف إلى المبيع دون الثمن، وكذا يفسخُ البيع بهلاك المبيع قبل التسليم

(١) ما بين المعقوفتين في المطبوع: الأصول.

(٢) ينظر: أصول السرخسي (١/ ٨٣، ٩١)، المبسوط للسرخسي (١٣/ ٢٣ - ٢٥)، الهداية في شرح بداية المبتدي (٣/ ٤٢).

فصار قبيحًا بوصفه مشروعًا بأصله، وكذلك إذا اشترى خمرًا بعبد؛ لأن كل واحدٍ منهما ثمنٌ لصاحبه فلم ينعقد في الخمر؛ لعدم محله، وانعقد في العبد؛

دون هلاك الثمن^(١)، [وكذا تصح الإقالة عند هلاك الثمن دون المبيع^(٢)، ويجوز الاستبدال بالثمن دون المبيع^(٣)، ولا يشترط تعيين الثمن^(٤) ولا يتعين عندنا وإن عين^(٥)، ويشترط تعيين المبيع حتى إذا لم يمكن تعيينه شرط ذكر الأوصاف ليصير بذلك كالمعتين كما في السلم، وهذا كله آية أصالة المبيع وعدم أصالة الثمن، وإذا كان الثمن تبعًا لا أصلًا صار هو بمنزلة الوصف للبيع لكون الأوصاف أتباعًا، فكان القبح الناشئ من قبل [الثمن بمنزلة القبح الناشئ من قبل]^(٦) الوصف والتابع، فلا يؤثر في قبح الأصل كيلا يلزم جعل البيع أصلًا لأصله، والثمن فيما نحن فيه وهو الخمر مأل غير متقوم، أما كونها مالا فلصدق تعريف المال عليها، وهو الشيء الذي خلق لمصالح الأدمي، ويجري فيه الشح والظن^(٧)، وإنما قلنا هكذا ولم نقل: هو غير الأدمي خلق لمصلحة الأدمي - كما قيل -؛ لأن العبيد والإماء مأل وإن كانت آدميًا حقيقة، فذكرنا هذا احترازًا عن ذلك، وقيل: هو ما تميل إليه الطباع ويجري فيه البذل والمنع، والخمر بهذه المثابة؛ لأن طباع أهل الفساد تميل إليها ويجري فيها الشح والبذل، ولأن الناس يتمولونها؛ إذ التمول عبارة عن صيانة الشيء وادخاره لوقت الحاجة، وصيانة الخمر بالنسبة لأهل الذمة ظاهر، وأما بالنظر إلى أهل الإسلام فالتخليص صرفًا إلى قضاء الحوائج من تسكين ما هاج من المواد وتقطيع ما تصلب منها وغير ذلك، وذلك أمر

(١) تحفة الفقهاء (٢ / ٣٩).

(٢) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٥ / ٣٠٩).

(٣) المبسوط للرخسي (٢ / ١٤).

(٤) ما بين المعقوفين ساقط من س.

(٥) وقال زفر والشافعي: تتعين. ينظر: المبسوط للرخسي (١٤ / ١٦)، تحفة الفقهاء (٢ / ٣٨)، بدائع

الصنائع في ترتيب الشرائع (٥ / ٢٣٣).

(٦) ما بين المعقوفين ساقط من س.

(٧) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١ / ٢٦٨).

لوجود محلّه، وفسد بفسادِ ثمنه، بخلاف الميتة؛ لأنها ليست بهالٍ ولا بمتقومة،
فوق البيع بلا ثمنٍ وهو غير مشروع، وكذلك جلد الميتة؛

مشروع معتاد، بمنزلة من يُحرم وله صيودٌ فإنّ الصيد لا يكون متقومًا في حق تصرفه حتّى لا يتمكن من التصرف فيه ويكون محرّم العين في حقه، ولكن لا يندم أصل المال فيه باعتبار ماله وهو بعد التحلل من الإحرام، ولأنّ الخمر كانت مالا متقومًا قبل التحريم ثمّ ثبت بالنص حرمتها ونجاستها وليس من ضرورتها انتفاء المالية كالدهن النجس فتبقى المالية كما كانت، ولأنّ الخمر لا يفارق العصير بأصلها وإنّما يفارقه بوصفها، والعصير مالٌ، فتكون هي أيضًا مالا، لكن الشارع حرّم تناولها، وليس من ضرورة حرمة تناول سقوط المالية، فتبقى هي فيها فكانت الخمر مالا.

فإن قيل: لما حرّم تناول بطل الوصف الخاص الذي صارت العين بوجوده مالا فتبطل صفة المالية كالميتة فإنّها لما شاركت الحيّ بأصلها وفارقت بوصفها وهو عدم الحياة بطلت ماليتها بهذا الاعتبار، وكذبيحة المجوسي وذبيحة المسلم فإنها ما اختلفتا إلا باعتبار وصف في الذابح أخرج ذبيحته من كونها مالا، قلنا: إنما يستقيم ذلك أن لو كانت حرمة تناول ثابتة على التأيد كحرمة الميتة، فإنّها على التأيد مع كونها صالحة للأكل، وحرمة عين الخمر ليست بهذه المثابة؛ لأنّها بعرضية أن يحل تناولها بالتخليل، فأعطي للخمر حكم المالية، بخلاف الميتة فإنّ حرمة الانتفاع بها على التأيد؛ لأنّها ليست بهالٍ (١) في ملة الإسلام وإن كانت الكفار يتمولونها، ومن ضرورتها بطلان صفة المالية، وبخلاف ذبيحة المجوسي لأنّ ملة التوحيد شرط لثبوت أهلية الذابح للذبح، فإذا انعدمت تلك الملة انتفت الأهلية، وإذا لم توجد هي حرّم تناولها على التأيد فبطلت صفة المالية فيها، وأما بيان أن الخمر غير مقومة فلأن المقوم هو الذي يجب إبقاؤه إلى وقت الحاجة إما بعينه أو بمثله أو بقيمته، والخمر ليست بواجبة الإبقاء في حق المسلم، حتّى لو استهلك أحدٌ خمر مسلم لا يضمنها فلا تكون

(١) بهال: ساقط من س.

لأنه ليس بهال ولا متقوم، وكذلك بيع الربى مشروع بأصله وهو وجود ركنه في محله، غير مشروع بوصفه وهو الفضل في العوض فصار فاسداً لا باطلاً،

متقومة، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَصَلِحَ ذَلِكَ الْمَالُ الْغَيْرُ الْمُتَقَوْمُ وَهُوَ الْخَمْرُ ثَمَنًا مِنْ وَجْهِ وَهُوَ أَنَّهَا مَالٌ، دُونَ وَجْهِ وَهُوَ أَنَّهَا غَيْرُ مُتَقَوْمَةٍ، فَصَارَ الْبَيْعُ بِهَا فَاسِدًا لَا بَاطِلًا، فَيُثَبِتُ بِهِ مَلِكٌ حَرَامٌ كَمَا هُوَ مُقْتَضَى هَذَا السَّبَبِ؛ إِذَا الْحُكْمُ يُثَبِتُ عَلَى حَسْبِ دَلِيلِهِ، أَوْ صَارَ الْبَيْعُ بِهَا مُشْرُوعًا بِأَصْلِهِ لَوْجُودِ مَبَادِلَةِ الْمَالِ بِالْمَالِ، غَيْرَ مُشْرُوعٍ بِوَصْفِهِ لِعَدَمِ تَقَوُّمِ الْخَمْرِ، فَبَقِيَ مُعْتَبَرًا فِي حَقِّ تَمَلُّكِ الْمُبِيعِ لَا فِي حَقِّ تَمَلُّكِ الْخَمْرِ / ج: ١٣٢ / حَتَّى فَسَدَتِ التَّسْمِيَةُ وَوَجِبَتْ قِيَمَةُ الْمُبِيعِ دُونَ قِيَمَةِ الْخَمْرِ، وَلَا خَلَلَ فِي رُكْنِ الْعَقْدِ وَهُوَ الْإِجَابُ وَالْقَبُولُ، وَلَا فِي مَحَلِّهِ وَهُوَ الْمُبِيعُ؛ لِأَنَّهُ مَالٌ مُتَقَوْمٌ، فَصَارَ الْبَيْعُ قَبِيحًا بِوَصْفِهِ وَهُوَ الثَّمَنُ، مُشْرُوعًا بِأَصْلِهِ وَهُوَ الْمُبِيعُ، كَمَا مَرَّ تَقْرِيرُهُ.

وَكَذَلِكَ إِذَا اشْتَرَى خَمْرًا بَعْدَ فَنَاءِ هَذَا الْاِشْتِرَاءِ فَاسِدًا لَا بَاطِلًا؛ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْخَمْرِ وَالْعَبْدِ ثَمَنٌ لِصَاحِبِهِ أَي: لِمَا ذَكَرَ فِي صِحَّتِهِ بِطَرِيقِ الْمَقَابِضَةِ لِكُونَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَرْضًا، وَبَيْعُ الْمَقَابِضَةِ هُوَ بَيْعُ الْعَرْضِ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلَا يَتَعَيَّنُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا لِلثَّمَنِ، وَلَكِنْ لَمْ يَكُنْ بَدًّا فِي الْبَيْعِ مِنَ الْمُبِيعِ وَالثَّمَنِ، فَلَذَلِكَ كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَبِيعًا وَثَمَنًا، وَالثَّمَنِ إِنَّمَا تَكُونُ بِالْوَضْعِ كَالذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ، أَوْ بِوَصْفِ مَا يَجِبُ فِي الذِّمَّةِ مِنَ الْمَكِيلَاتِ وَالْمُوزُونَاتِ غَيْرِ الدَّرَاهِمِ وَالِدِنَانِيرِ عِنْدَ دُخُولِ الْبَاءِ عَلَيْهِ، وَلَا كَذَلِكَ الْعَبْدُ؛ لِأَنَّهُ لَا يَصْلِحُ ثَمَنًا مُطْلَقًا وَإِنْ دَخَلَ الْبَاءُ عَلَيْهِ، فَلَمْ يَتَعَيَّنِ الْخَمْرُ لِكُونِهَا مَبِيعًا فَلَذَلِكَ لَمْ يَنْعَقِدِ الْاِشْتِرَاءُ فِي الْخَمْرِ لِعَدَمِ كُونِهَا مَحَلًّا لِذَلِكَ لِعَدَمِ تَقَوُّمِهَا، وَانْعَقَدَ ذَلِكَ فِي الْعَبْدِ لَوْجُودِ مَحَلِّهِ؛ لِأَنَّهُ يَصْلِحُ أَنْ يَكُونَ مَبِيعًا لِكُونِهِ مَالًا مُتَقَوْمًا، وَصَارَ الْمُعْتَبَرُ فِي هَذَا الْعَقْدِ شِرَاءَ الْعَبْدِ بِالْخَمْرِ؛ لِأَنَّهَا تَصْلِحُ ثَمَنًا لَا مَبِيعًا، وَفَسَدَ الْاِشْتِرَاءُ لِفَسَادِ ثَمَنِ الْعَبْدِ وَهُوَ الْخَمْرُ؛ لِكُونِهَا ثَمَنًا مِنْ وَجْهِ دُونَ وَجْهِ، بِخِلَافِ مَا إِذَا بَاعَ مَالًا مُتَقَوْمًا بِالْمِيتَةِ لِأَنَّهَا لَيْسَتْ بِهَالٍ وَإِنْ كَانَتْ طَائِفَةً يَتَمَوَّلُونَهَا؛ لِمَا أَنَّ تَمَوَّلَهُمْ لَيْسَ بِنَاءٍ عَلَى الدِّينِ السَّهَاطِيِّ فَلَا يَكُونُ مُعْتَبَرًا، أَمَا الْخَمْرُ وَالْخَنْزِيرُ كَانَا مَالًا فِي الدِّينِ السَّهَاطِيِّ، فَاعْتَبِرَتْ دِيَانَتُهُمْ فِي حَقِّ دَفْعِ إِلْزَامِ عَدَمِ الضَّمَانِ / س: ٨٥ / فَثَبِتَ بِذَلِكَ أَنَّ الْمِيتَةَ

وكذلك الشرطُ الفاسدُ في البيعِ مثلُ الربى، ولهذا قلنا في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ [النور: ٤]

لَيْسَتْ بِمَالَ وَلَا مَتَقَوْمَةٍ، فوقع البيع بلا ثمن، وهو غير مشروع؛ لِأَنَّ الْبَيْعَ مِبَادِلَةَ الْمَالِ بِالْمَالِ، وَإِنَّهَا مَتَقَوْمَةٌ فَكَانَ بَاطِلًا.

ثُمَّ إِنَّ الشَّيْءَ لَمَّا جَازَ أَنْ لَا يَكُونَ مَالًا وَيَكُونَ مَتَقَوْمًا كَالْمَنْفَعَةِ فِي عَقْدِ الْإِجَارَةِ وَالْبَضْعِ عِنْدَ الدَّخُولِ قَالَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللَّهُ: «وَلَا مَتَقَوْمَةٌ» نَفِيًّا لَصِفَةِ التَّقْوِيمِ عَنِ الْمَيْتَةِ بِطَرِيقِ التَّصْرِيحِ بَعْدَ نَفْيِ صِفَةِ الْمَالِيَةِ عَنْهَا لِدَفْعِ التَّوْهَمِ، وَكَذَلِكَ جَلَدَ الْمَيْتَةَ لَيْسَ بِمَالَ وَلَا مَتَقَوْمٍ فِي الْحَالِ، فَإِنَّهُ لَوْ تَرَكَ كَذَلِكَ يَفْسُدُ، وَإِنَّهَا تَحْدُثُ فِيهِ الْمَالِيَةَ بِصَنْعِ مَكْتَسِبٍ وَهُوَ الدَّبَاغَةُ، فَكَانَ بَيْعُ الْمَالِ الْمَتَقَوْمِ بِهِ بَاطِلًا؛ لِمَا مَرَّ.

وَهَذَا لَوْ قَضِيَ قَاضٍ بِجَوَازِهِ لَا يَنْفِذُ قَضَاؤَهُ.

فَإِنْ قِيلَ: لَمَّا تَقَرَّرَ أَنَّ الْخَمْرَ مَالٌ يَنْبَغِي أَنْ يَجُوزَ بَيْعُهَا بِالْدَّرَاهِمِ؛ لِأَنَّهُ مِبَادِلَةُ مَالٍ بِمَالَ وَهِيَ الْمَعْنَى بِالْبَيْعِ مَعَ أَنَّ ذَلِكَ الْبَيْعَ بَاطِلٌ بِالْإِجْمَاعِ، قُلْنَا: عَدَمُ جَوَازِ بَيْعِهَا بِالْدَّرَاهِمِ لِعَدَمِ تَقْوَمِهَا، لَا لِكُونِهَا لَيْسَتْ بِمَالَ، وَلِأَنَّ الشَّارِعَ أَمَرَ بِإِهَانَتِهَا وَتَرَكَ إِعْزَازَهَا، وَفِي تَمَلُّكِهَا بِالْعَقْدِ مَقْصُودًا إِعْزَازَ لَهَا؛ لِتَعْيِينِهَا هُنَا بِالْمَبْيَعَةِ^(١)، بِخِلَافِ مَا إِذَا بَاعَ الثَّوْبَ بِالْخَمْرِ حَيْثُ يَصِحُّ الْعَقْدُ فِي الثَّوْبِ؛ إِذَا الْأَصْلُ فِي الْعَقْدِ هُوَ الْمَبْيَعُ كَمَا سَبَقَ، وَالثَّوْبُ صَالِحٌ لِكُونِهِ مَبْيَعًا فَلَا يَبْطُلُ الْعَقْدُ، وَلِأَنَّهُ تَمَلَّكَ الثَّوْبَ بِالْخَمْرِ وَلَيْسَ فِيهِ إِعْزَازُهَا فَصَحَّ فِي حَقِّ الثَّوْبِ، إِلَّا أَنَّهُ تَعَذَّرَ جَعْلُ الْخَمْرِ بَدَلًا فِي الْعَقْدِ فَوَجِبَ الرَّجُوعُ إِلَى قِيَمَةِ الثَّوْبِ، وَكَذَلِكَ بَيْعُ الرَّبِيِّ مَشْرُوعٌ بِأَصْلِهِ وَهُوَ وَجُودُ رَكْنِهِ وَهُوَ الْإِجَابُ وَالْقَبُولُ فِي مَحَلِّهِ وَهُوَ الْمَالُ الْمَتَقَوْمُ، غَيْرُ مَشْرُوعٍ بِوَصْفِهِ وَهُوَ الْفَضْلُ فِي أَحَدِ الْعَوَاضِينَ، وَالْفَضْلُ وَصِفٌ لِلْبَيْعِ، يُقَالُ: بَيْعٌ رَابِحٌ، وَإِنَّهُ مَفُوتٌ لَشَرَطِ الْجَوَازِ وَهُوَ

(١) ينظر الهداية في شرح بداية المبتدي (٣ / ٤٣).

إِنَّ النِّهْيَ يُعَدُّ الوَصْفَ من شهادته وهو الأداء ويبقى الأصلُ فيصيرُ فاسدًا،

المساواة في المقدار، فصار ذلك البيع فاسدًا لا باطلًا؛ لِأَنَّ بوجود شرطٍ مفسدٍ لا ينعدم أصلُ المشروع بل يفسد؛ لِمَا أَنَّ الفساد الناشئ من قبلِ الشرطِ الَّذي هو تبعٌ بمنزلة الوصفِ لا يسري إلى الأصل، فكذا بانعدامِ شرطٍ مجوزٍ يصيرُ البيعُ فاسدًا، وَلَا يسري ذلك الفسادُ إلى أصلِ المشروع، حَتَّى إِذَا اتَّصَلَ به القبضُ ثبتَ به الملكُ وإن كَانَ مستحقَّ النقضِ والفسخِ.

فَإِنْ قِيلَ: قوله تَعَالَى: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَى﴾ [البقرة: ٢٧٥] ينفي شرعيةَ هذا العقدِ مِنَ الأصل، كقوله تَعَالَى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] بل أولى؛ لِأَنَّهُ تَعَالَى أَضَافَ هَذَا التَّحْرِيمَ إِلَى نَفْسِهِ، وَهناك التَّحْرِيمُ مضافٌ إِلَى الأمِّ الَّتِي هي المحلُّ؛ لِأَنَّ مفعولَ مَا لَمْ يَسْمَ فاعله قائمٌ مقامَ الفاعلِ من جهة الإسناد، قلنا: الربى عبارةٌ عَنِ الفِضْلِ الخالي عَنِ العوضِ المشروطِ فِي العقدِ، فمعنى قوله تَعَالَى: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَى﴾ [البقرة: ٢٧٥] - والله أعلم - حَرَّمَ اكتسابَ الفِضْلِ الخالي عَنِ العوضِ بسببِ التجارة، ونحن نثبتُ هَذِهِ الحرمةَ، ولكن لَا يلزم من حرمةِ اكتسابِ الربى حرمةُ ملكِ فاسدٍ يثبت بعقدِ الربى مع القبضِ كما أَنَّهُ لَا يلزم من حرمةِ ملكِ اليمينِ انتفاءِ أصلِ الملكِ كما فِي الأُمَّةِ المَجُوسِيَّةِ والمرتدةِ والعبدِ، فَإِنَّ حرمةَ المباشرةِ فِي ذَلِكَ كله ثابتةٌ مع بقاءِ الملكِ حَتَّى جاوزَ ورودَ البيعِ عَلَيْهِم، وَكَذَلِكَ الشرطُ الفاسدُ فِي البيعِ أَي: المفسدُ له مثل الربى؛ لِأَنَّ البيعَ كما يقومُ بالعوضين يقومُ بشطري العقدِ وهما الإيجابُ والقبولُ، ثُمَّ الزائدُ عَلَى أَحَدِ العوضين إِذَا كانا من جنسٍ واحدٍ ربي فكذلك الزائدُ عَلَى أَحَدِ شطري العقدِ، وَلِأَنَّ الشرطَ الَّذِي لَا يقتضيه العقدُ إِذَا كَانَ فِيهِ نفعٌ لأحدِ المتعاقدين أو للمعقود عَلَيْهِ وهو من أهلِ الاستحقاقِ زيادةً مستحقةً بعقدِ المعاوضةِ خاليةً عَنِ العوضِ فيكون ربي، وَلِأَنَّ المقصودَ مِنَ المالِ الانتفاعُ فَكَانَ النفعُ فِي حقه فِي معنى فضلِ المالِ، وَلِأَنَّ الشرطَ الفاسدَ باعتبارِ مخالفتهِ لمقتضى العقدِ صار كالرِّبَا، فَإِنَّ الربى مخالفٌ لمقتضى العقدِ؛ إِذِ الأموالُ عندِ المقابلةِ بجنسها تقتضي المساواةَ لتساويها فِي المالية، فَإِذَا زِيدَ أَحَدُ العوضين عَلَى الآخرِ مع ذَلِكَ كَانَ مخالفًا لمقتضى العقدِ فَأُلْحِقَ الشرطُ الفاسدُ بالربى فِي

ومنها صومُ يومِ العيدِ وأيامِ التشريقِ حسنٌ مشروعٌ بأصله وهو الإمساكُ لله تعالى في وقته طاعةً وقربةً، فبيحٌ بوصفه وهو الإعراضُ عن الضيافةِ الموضوعيةِ في هذا الوقتِ بالصومِ فلم ينقلبِ الطاعةُ معصيةً بل هو طاعةٌ انضمتُ إليها وصفٌ هو معصيةٌ،

إفساد العقد، ولكن لما لم يؤثر فيما يقوم به البيع من الركن والأهل والمحل لم يسر ذلك الفساد إلى أصل المشروع، ولأجل ما سبق من الأصل وهو أن النهي عن التصرفات الشرعية يقرّر المشروعية ويوجب فسادها قلنا في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ [النور: ٤]: إن النهي يعدّم الوصف من شهادة القاذف وهو أداؤها، فإن القاذف بعد القذف لا يبقى أهلاً لأداء الشهادة ولا أهلاً للعان، ويبقى أصل شهادته وهو أهلية التحمل حتى ينعقد النكاح بحضرته، فيصير أصل شهادة القاذف بسبب النهي فاسداً لا باطلاً، حتى لو قضى القاضي بشهادة القاذف في سائر الدعاوى ينفذ قضاؤه.

قال رحمه الله: (ومنها صوم يوم العيد) إلى قوله: (فبرأ العبد عن عهده)

أقول: من جملة الفروع المخرجة على الأصل السابق صوم يوم العيد وأيام التشريق، فإن ذلك حسن مشروع بأصله وهو الإمساك لله تعالى في وقته طاعةً؛ لأن المعنى الذي لأجله كان الصوم مشروعاً في سائر الأيام كون الإمساك فيها يمنع النفس عن اقتضاء الشهوة لا بتغاء مرضاة الله تعالى، وهو موجود في هذه الأيام بل أقوى وأظهر؛ لكثرة أعيان المشتبهات ويسر إصابتها غالباً، فكان الصوم مشروعاً فيها، وبالنهي لم تنعدم المشروعية حتى إن الشرع أمر بالفطر فيها لأن جعل الصائم فيها مفطراً كالليل حيث جعل الصائم مفطراً بدخوله بقوله ﷺ: إذا أقبل الليل من ههنا وأدبر النهار من ههنا فقد أفطر الصائم^(١).

(١) صحيح البخاري (٣/ ٣٦)، برقم (١٩٥٤) كتاب الصوم - متى يحل فطر الصائم، صحيح مسلم (٢/ ٧٧٢)، كتاب الصيام - باب بيان وقت انقضاء الصوم وخروج النهار، (١١٠٠)، بلفظ: «إذا أقبل الليل من ههنا، وأدبر النهار من ههنا، وغربت الشمس فقد أفطر الصائم»

ألا ترى أن الصوم يقوم بالوقت ولا فساد فيه، والنهي يتعلق بوصفه وهو أنه يوم عيد فصار فاسداً، ومعنى الفاسد ما هو غير مشروع بوصفه مثل الفاسد من الجواهر، وبيانه على وجه يعقل أن الناس أضيافُ الله تعالى يوم العيد،

وفي رواية: فقد أضر الصائم أكل أو لم يأكل^(١).

وإنما قلنا: إن الصوم في يوم العيد وأيام التشريق طاعة وقربة؛ لأن فيه قهر النفس القائمة لمعاداة الله تعالى عن مشتبهاتها، والشارع قد أمر بمعاداتها، ومعاداتها بمخالفة هواها؛ إذ هي أمارة بالسوء، وإذا كان كذلك فكان مشروعاً بأصله.

فإن قيل: إن الصوم لم يصادف وقته؛ لأن يوم العيد تعين للأكل والشرب بالحديث^(٢)، فخرج عن كونه وقتاً للصوم كما خرج الليل عنه، قلنا: يجمع بين ما ذكرت وبين ما سبق من قول محمد رحمه الله: فنهانا عما لا يتكون إلى آخره فنقول: على قضية ما ذكرت ينبغي أن لا يصح الصوم، وعلى موجب ما ذكر محمد رحمه الله ينبغي أن يصح، والأصل في التعارض الجمع، فجمعنا بينها وقلنا: لا يجوز الصوم عملاً بما ذكرت، ويجوز النذر عملاً بما ذكر محمد رحمه الله وإن صام صار صوماً شرعاً عملاً بما ذكر، ولا يضمن بالشرع عملاً بما ذكرت.

أو نقول: قلنا بموجب ما ذكرت حيث ما بقيناه^(٣) محلاً للصوم ووصفاً؛ إذ النهي جاء من حيث كونه عيداً، وإنه وصف لليوم، وقلنا بموجب ما ذكر رحمه الله حيث بقينا أصل اليوم محلاً للصوم؛ إذ النهي لم يخرج عن المحلية؛ لكونه لم يرد لعين اليوم، وإنها ورد لوصفه.

ولهذا لم يجز قضاء واجب آخر في هذا اليوم لفوات الوصف من صلاحية الصوم، فلم

(١) لم أقف على هذي الرواية.

(٢) سنن أبي داود (٢/ ٣٢٠)، برقم (٢٤١٩) بلفظ: «يَوْمُ عَرَفَةَ، وَيَوْمُ النَّحْرِ، وَأَيَّامُ التَّشْرِيقِ عِيدُنَا أَهْلَ الْإِسْلَامِ، وَهِيَ أَيَّامُ أَكْلِ وَشُرْبِ».

(٣) في س: ببقينا.

والمتناول من جنس الشهوات بأصله طيبٌ بوصفه، فصار تركه طاعةً بأصله معصيةً بوصفه، على مثال البيع الفاسد، ولهذا صحَّ النذرُ به؛ لأنه نذرٌ بالطاعة، وإنما وصفُ المعصية متصلٌ بذاته فعلاً لا باسمه ذكراً،

يجز قضاء صوم كامل فيه، وجاز الصومُ المندور فيه؛ لأنه وجب ناقصاً من حيث الوصفُ، وأدي ناقصاً فأدي كما وجب فخرج عن العهدة، كالصلاة في الوقت المكروه، فإن فرض الوقت عند الغروب يجب ناقصاً / ج: ١٣٣ / فخرج عن عهده بالأداء الناقص، ولا يجوزُ القضاء في هذا الوقت؛ لأنه وجب ما وجب عليه كاملاً فلا يخرج عن عهده بالأداء الناقص.

ثم القاطعُ لشغب الخصم في أن يومَ العيد هو وقتٌ صالحٌ للصوم وليس هو كالليل أن من فات منه شهرُ رمضان بمرضٍ أو سفرٍ ثم صحَّ أو أقام وأدرك عشرة أيامٍ ومن جلتها يومُ العيد وأيامُ النحرِ ثم مات فعليه وجوبُ فدية عشرة أيامٍ بالإجماع^(١)، فعلم بهذا أن أيام العيد داخلَةٌ تحت قوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] وصالحةٌ للصوم شرعاً، وإذا ثبت ذلك كان صوم أيام العيد مشروعاً بأصله لكنه قبيحٌ غيرُ مشروعٍ بوصفه وهو الإعراض عن ضيافة الله تعالى الموضوعية في هذا الوقت بسبب الصوم فيه؛ إذ الإعراض إنما يتحقق بوجود الصوم، حتى قالوا: لو ترك الأكل من غير نية الصوم لا يأثم، وهذا الإعراض صفة للصوم لتصور الصوم بدونه في الجملة فصار الصوم في هذا الوقت قبيحاً من حيث كونه إعراضاً عن الضيافة، وإليه وقعت الإشارة بقوله ﷺ: فَإِنَّهَا أَيَّامٌ أَكَلٍ وَشَرِبٍ وَبِعَالٍ^(٢). أي: مباحلة وهي ملاعبة الرجل أهله. كذا في الفائق^(٣).

(١) أما الحنفية فالمسألة منصوطة في كثير من كتبهم لكن لم أقف على من صرح بدخول العيد وأيام التشريق، وأما الشافعية فالذي وقت عليه في حاشية الجمل على شرح المنهج (٢/ ٣٤١) أنها لا تحسب، فقد جاء ما نصه: قوله: مع تمكنه بأن خلى عن المرض والسفر قدر ما عليه بعد يوم عيد الفطر في غير النحر وأيام التشريق أما إذا لم يخل كذلك فلا فدية؛ لأن تأخير الأداء بذلك جائز فالقضاء أولى اهـ. برماوي.

(٢) مصنف ابن أبي شيبة (٣/ ٣٩٤)، برقم (١٥٢٦٥).

(٣) الفائق في غريب الحديث (١/ ١١٩).

ولهذا قلنا في ظاهر الرواية: لا يلزم بالشروع؛ لأن الشروع فيه متصل بالمعصية، فأمر بالقطع حقاً لصاحب الشرع، فصار مضافاً إلى صاحب الشرع فبرئ العبد عن عهده،

لَا مِنْ حَيْثُ كَوْنُهُ صَوْمًا؛ إِذِ الصَّوْمُ يَعْرِفُ بِالْوَقْتِ وَلَا فُسَادٌ وَلَا خَلَلٌ فِيهِ، وَفِيهَا ذِكْرُهُ الْمَصْنُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ إِشَارَةً إِلَى أَنَّ الْوَصْفَ الَّذِي ثَبِتَ بِهِ قُبْحُ الصَّوْمِ هُوَ الْإِعْرَاضُ عَنِ الضِّيَافَةِ نَظْرًا إِلَى جَانِبِ الْفِعْلِ وَهُوَ الصَّوْمُ.

وجعل القاضي الإمام أبو زيد وشمس الأئمة السرخسي رحمهما الله ذَلِكَ الوصف كونه يوم عيد نظرًا إلى صفة المحل وهو اليوم^(١)، وكلاهما صحيح على ما قلنا، أو على أن هذا يتضمن ذلك وذلك يتضمن هذا فكانا سواء، فَإِنَّ بِالصَّوْمِ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ الْإِعْرَاضُ عَنِ ضِيَافَةِ اللَّهِ تَعَالَى بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ يَوْمٌ عِيدٍ فَإِنَّ الصَّوْمَ يَوْجَدُ فِي غَيْرِ هَذَا الْيَوْمِ وَلَا يَوْجَدُ الْإِعْرَاضُ وَالصَّوْمُ فِي يَوْمِ الْعِيدِ إِنَّمَا كَانَ مِنْهَيًّا عَنْهُ بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ يَتضمن الْإِعْرَاضُ عَنِ ضِيَافَةِ اللَّهِ تَعَالَى، حَتَّىٰ إِنْ الْمَصْنُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ جَعَلَ كَوْنَهُ يَوْمَ عِيدٍ وَصْفَهُ أَيْضًا بَعْدَ هَذَا^(٢)، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَ الصَّوْمُ فِي هَذَا الْيَوْمِ قَبِيحًا مِنْ حَيْثُ كَوْنُهُ إِعْرَاضًا أَوْ يَوْمَ عِيدٍ، لَا مِنْ حَيْثُ كَوْنُهُ صَوْمًا، فَيَصِيرُ الصَّوْمُ طَاعَةً بِأَصْلِهِ مَعْصِيَةً بِوَصْفِهِ، فَلَمْ تَنْقَلِبِ الطَّاعَةَ مَعْصِيَةً بَلِ الصَّوْمُ الْمَذْكُورُ طَاعَةً انضَمَّ إِلَى تِلْكَ الطَّاعَةِ وَصِفٌ هُوَ مَعْصِيَةٌ وَهُوَ الْإِعْرَاضُ، بِمَعْنَىٰ أَنَّ لِلصَّوْمِ فِي هَذَا الْيَوْمِ جِهَةً فِي الْإِعْرَاضِ عَنِ الضِّيَافَةِ لَا أَنَّ الْإِعْرَاضَ قَائِمًا بِالصَّوْمِ؛ إِذِ الْعَرَضُ لَا يَقُومُ بِالْعَرَضِ عَلَىٰ مَا عَرَفَ، فَصَارَ الصَّوْمُ قَبِيحًا مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ إِعْرَاضٌ لَا مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ صَوْمٌ كَمَا مَرَّ، أَلَا تَرَىٰ أَنَّ الصَّوْمَ يَقُومُ بِالْوَقْتِ أَيُّ: يَوْجَدُ بِهِ وَلَا فُسَادٌ فِيهِ؛ لِأَنَّهُ يَوْمٌ كَسَائِرِ الْأَيَّامِ، وَهَذَا إِضْحَاحٌ كَوْنَهُ طَاعَةً، وَالنَّهْيُ يَتَعَلَّقُ بِوَصْفِ الصَّوْمِ وَهُوَ أَنَّهُ يَوْمٌ عِيدٍ؛ إِذِ الْعِيدُ بِهِ صِفَةٌ زَائِدَةٌ عَلَىٰ الصَّوْمِ غَيْرٌ دَاخِلَةٌ فِي مَا هِيَ لَوْ جُودَ الصَّوْمِ بِدُونِ كَوْنِهِ عِيدًا فَكَانَ وَصْفًا لِلصَّوْمِ؛

(١) ينظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ٢٩٨)، أصول السرخسي (١ / ٨٨).

(٢) حتى إن السرخسي قال: ... أنه يوم عيد ويوم ضيافة. أصول السرخسي (١ / ٨١).

لِأَنَّ الصِّفَةَ هِيَ الْاسْمُ الدَّالُّ عَلَى بَعْضِ أَحْوَالِ الذَّاتِ، وَلِلْيَوْمِ أَوْصَافٌ مِنْ حَيْثُ كَوْنُهُ حَارًّا أَوْ بَارِدًا وَأَوَّلَ شَهْرٍ وَعَاشِرَهُ وَيَوْمَ عِيدٍ، أَوْ لِأَنَّ الصِّفَةَ هِيَ الْمَعْنَى الَّذِي يَقَعُ بِهِ التَّفْرِقَةُ بَيْنَ الْمُشْتَرَكِينَ، وَهَذَا كَذَلِكَ؛ لِأَنَّ بَكُونَهُ يَوْمَ عِيدٍ تَقَعُ التَّفْرِقَةُ بَيْنَ هَذَا الْيَوْمِ وَبَيْنَ سَائِرِ الْأَيَّامِ، فَثَبَتَ الْقَبْحُ فِي الْوَصْفِ دُونَ الْأَصْلِ فَصَارَ الصَّوْمُ فِيهِ فَاسِدًا؛ إِذِ الْحُكْمُ / س: ٨٦ / ثَبَتَ عَلَى قَدْرِ الْمَثَبِ، وَمَعْنَى الْفَاسِدِ مَا هُوَ غَيْرُ مَشْرُوعٍ بِوَصْفِهِ، مِثْلُ الْفَاسِدِ مِنَ الْجَوَاهِرِ أَيْ: الْأَعْيَانِ، فَإِنَّ اللَّحْمَ إِذَا أَتَى وَبَقِيَ صَالِحًا لِلْغَدَاءِ يُقَالُ لَهُ لَحْمٌ فَاسِدٌ، وَإِذَا صَارَ بِحَالٍ لَمْ يَبْقَ صَالِحًا لِلْغَدَاءِ وَلَمْ يَبْقَ مُتَّفَعًا بِهِ بِأَنْ وَقَعَتِ الدِّيدَانُ فِيهِ يُقَالُ لَهُ (١) لَحْمٌ بَاطِلٌ؛ إِذِ الْبَاطِلُ هُوَ الَّذِي لَا يَبْقَى مُتَّفَعًا بِهِ أَصْلًا، وَيَبَيِّنُ مَا ذَكَرْنَا أَنَّ صَوْمَ يَوْمِ الْعِيدِ حَسَنٌ مَشْرُوعٌ بِأَصْلِهِ، فَبِهِ فِي وَصْفِهِ عَلَى وَجْهِ يُعْقَلُ أَنَّ النَّاسَ أَضْيَافُ اللَّهِ تَعَالَى يَوْمَ الْعِيدِ بِلَحُومِ الْقَرَابِينِ؛ إِذِ الْقَوْمُ مَحَلُّ إِقَامَةِ حَقِّهِ تَعَالَى فَكَانَ حَقًّا لَهُ اعْتِبَارًا بِسَائِرِ مَحَالِّ حَقِّهِ كَالزَّكَاةِ وَغَيْرِهَا، ثُمَّ أَنَّهُ تَعَالَى تَلَطَّفَ بِعِبَادِهِ وَتَفَضَّلَ عَلَيْهِمْ بِإِبَاحَةِ حَقِّهِ لَهُمْ تَوْسِعَةً عَلَيْهِمْ فَكَانُوا أَضْيَافًا لَهُ بِهَذَا الطَّرِيقِ، وَقَدْ عَلِمَ أَنَّ الْإِعْرَاضَ عَنِ ضِيَافَةِ الْكِرَامِ يُعَدُّ إِسَاءَةً فِي الْأَدَبِ، ثُمَّ الْمُتَنَاوَلُ مِنَ الْقَرَابِينِ فِي يَوْمِ الْعِيدِ هُوَ مِنْ جِنْسِ الشَّهْوَاتِ أَيْ: الْمَشْتَهِيَاتِ بِأَصْلِهِ كَسَائِرِ الْأَطْعِمَةِ طَيِّبٌ بِوَصْفِهِ؛ إِذِ الْإِرَاقَةُ مَزِيلَةٌ لِلْمَعْصِيَةِ بِأَوَّلِ قَطْرَةٍ كَمَا جَاءَ فِي الْحَدِيثِ (٢) فَيَبْقَى اللَّحْمُ طَيِّبًا لَا وَسِخًا كَمَا لَازِمًا فِي الزَّكَاةِ وَالْمَاءِ الْمُسْتَعْمَلِ، وَدَخَلَ تَحْتَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [البقرة: ٥٧] فَصَارَ تَرْكُ الْأَكْلِ مِنَ لَحُومِ الْقَرَابِينِ طَاعَةً بِأَصْلِهِ أَيْ: بِأَصْلِ تَرْكِ الْأَكْلِ وَهُوَ الصَّوْمُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ قَهْرٌ لِلنَّفْسِ الْأَمَّارَةِ بِالسُّوءِ أَوْ مِنْ حَيْثُ إِنَّ الصَّوْمَ يَقُومُ بِالْيَوْمِ وَلَا فُسَادَ فِيهِ، مَعْصِيَةٌ بِوَصْفِهِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ إِعْرَاضٌ عَنِ الضِّيَافَةِ، عَلَى مِثْلِ الْبَيْعِ الْفَاسِدِ فَإِنَّهُ مَشْرُوعٌ بِأَصْلِهِ

(١) له: ساقطة من س.

(٢) المستدرك على الصحيحين للحاكم (٤ / ٢٤٧)، برقم (٧٥٢٤) عن عمران بن حصين رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «يا فاطمة قومي إلى أضحيتك فاشهديها فإنه يغفر لك عند أول قطرة تقطر من دمها كل ذنب عملته وقولي: إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك أمرت وأنا من المسلمين» قال عمران: قلت: يا رسول الله، هذا لك ولأهل بيتك خاصة فأهل ذلك أنتم أم للمسلمين عامة؟ قال: «لا بل للمسلمين عامة».

ومنها الصلاة وقت طلوع الشمس ودلوها مشروعة بأصلها؛ إذ لا قبح في أركانها وشروطها والوقت صحيح بأصله فاسد بوصفه وهو أنه منسوب إلى الشيطان كما جاءت به السنة إلا أن الصلاة لا توجد بالوقت؛

فاسد بوصفه؛ إذ البيع الفاسد عبارة عن بيع فيه فضل خالٍ عن العوض المشروط في البيع، والزيادة صفة للمزيد عليه فكان المعنى الموجب فيه للقبح على وجه الوصف لا على وجه المجاورة، ولأجل أن صوم يوم العيد مشروعٌ بأصله صحَّ النذر به؛ لأنه نذرٌ بالطاعة نظرًا إلى أصله وذاته؛ إذ الصوم بذاته طاعةٌ وذكر اليوم لبيان مقدار الالتزام لكونه معيارًا للصوم، وإنما وصف المعصية متصلٌ بذات الصوم فعلاً بسبب أدائه في هذه الأيام؛ إذ الإعراض عن ضيافة الله تعالى إنما يتحقق بفعل الصوم وأدائه، ولهذا لو نذر يصوم يوم العيد ولم يصم لم يكن مباشرًا للإعراض، ولا أداء في النذر فيصح نذره؛ لأن المعصية بذات الصوم فعلاً كما مرّ لا باسم الصوم ذكرًا لكون الموجود فيه مجرد ذكر اسم الصوم، وإنه لا يوجب الإعراض عن الضيافة الموضوعية في هذا الوقت، وإذا لم يتصل وصف المعصية بذلك لا يتصف النذر بالقبح أصلاً فيصح، ولهذا قلنا: إذا شرع في المنذور وهو صوم يوم العيد لا يلزم بسبب الشروع في ظاهر الرواية^(١)؛ لأن الشروع فيه متصلٌ بالمعصية فأمر الشارع فيه بقطعه وإبطاله حقًا لصاحب الشرع في رفع المعصية، فصار القطع مضافًا إلى صاحب الشرع فيبرأ الناذر الشارع عن عهدة الشروع، وذلك إشارة إلى الفرق بين النذر في هذه الأيام والشروع فيها في الصوم، مع أن عندنا أن كل عبادة يلتزم بالنذر تلزم بالشروع كالحج، وعكسه الوضوء^(٢)، والفرق أن بالشروع باشر المنهي عنه فلا يجب عليه الإتمام ولا القضاء إذا أفسده، وبالنذر ما باشر المنهي عنه؛ لأن الإعراض إنما يتحقق بالصوم.

قال رحمه الله: (ومنها الصلاة وقت طلوع الشمس) إلى قوله: (مستعارًا عن النفي)

(١) وروي عن أبي يوسف ومحمد أنه يلزم. والصحيح ظاهر الرواية. ينظر تحفة الفقهاء (١ / ٣٤٥).

(٢) ينظر: أصول السرخسي (١ / ٢٣٨)، البناية شرح الهداية (١٢ / ٦).

لأنه ظرفها لا معيارها، وهو سببها فصارت الصلاة ناقصة لا فاسدة، فقيل: لا يتأذى به الكامل ويضمن بالشروع،

أقول: ومن الفروع المخرجة على الأصل السابق هو الصلاة وقت طلوع الشمس ودلوها أي: غروبها، وقيل: زوالها، مأخوذ من ذلك؛ لأن الإنسان يدرك عينه عند النظر إلى الشمس، فإن الصلاة في ذلك الوقت مشروعة بأصلها؛ إذ لا قبح في أركانها وشروطها؛ لأن أركانها القيام والقراءة والركوع والسجود، وهذا تعظيم شرعاً وحسباً وعقلاً في حق المنعم المفضل، وكذلك الشروط من طهارة الأطراف وستر العورة واستقبال القبلة المعظمة ونحوها والوقت صحيح بأصله؛ لأنه وقت خلقه الله تعالى كسائر الأيام فكان محلاً لفعل الخير الذي نص الله تعالى بقوله: ﴿وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ﴾ [الحج: ٧٧] وبقوله ﷺ: الصلاة خير موضوع^(١). من غير تقييد بوقت دون وقت فاسد بوصفه لكون ذلك الوقت منسوباً إلى الشيطان كما جاءت به السنة وهي قوله ﷺ: وقت صلاة الصبح من طلوع الفجر ما لم تطلع الشمس، فإذا طلعت الشمس فأمسك عن الصلاة فإنها تطلع بين قرني الشيطان^(٢).

وفي حديث آخر: لا تحينوا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها فإنها تطلع بين قرني الشيطان^(٣).

وفي حديث آخر أن النبي ﷺ نهى عن الصلاة عند طلوع الشمس وقال: إنها تطلع بين قرني الشيطان، وأن الشيطان يزيناها في عين من يعبدتها حتى يسجدوا لها فإذا ارتفعت فارقتها، وإذا كان عند قيام الظهر فارقتها، وإذا مالت فارقتها وإذا دنت للمغرب قارتها، وإذا

(١) المعجم الأوسط (١ / ٨٤)، برقم (٢٤٣) بلفظ: «الصلاة خير موضوع، فمن استطاع أن يستكثر فليستكثر».

(٢) صحيح مسلم (١ / ٤٢٧)، برقم (٦١٢)، وهو جزء من حديث.

(٣) صحيح البخاري (٤ / ١٢٢)، كتاب بدء الخلق - باب صفة إبليس وجنوده، برقم (٣٢٧٣).

والصوم يقوم بالوقت ويُعرف به، فازداد الأثر فصار فاسدا فلم يُضمن
بالشروع،

غربت فارقتها فلا تُصلّوا بهذه الأوقات^(١). كذا في المبسوط^(٢)

التحيز: طلبُ الحين وهو الوقت، وقرني الشيطان: ناحية رأسه.

وفي معنى الحديث وجوه:

أحدها أن الشيطان يرصد وقت طلوع الشمس فينتصب قائما في وجه الشمس ليكون
طلوعها بين قرنيه وهما جانبا رأسه فيكون مستقبلا لمن يسجد للشمس فينقلب سجود
الكفار للشمس عبادة له، فنهى النبي ﷺ أمته عن الصلاة في ذلك الوقت لتكون صلاة من
عبد الله في غير وقت من عبد الشيطان.

وثانيها أنه أراد بقرنيه حزبه الأولين والآخرين وذلك لأنهم يبعثون في ذلك الوقت
لإضلال البشر.

وثالثها أنه من باب التمثيل شبه الشيطان بما يسوؤه لعبدته ويدعوهم إليه من معاندة
الحق بذوات القرون التي تعالج الأشياء وتدافعها بقرونها / ج: ١٣٤ / ويحتمل أنه أراد
بالقرن القوة، من قولهم: أنا مقرن له، أي: مطيق.

وإنما ذكر بلفظ التثنية تشبيها له بذوات القرون التي تعد بقرونها اعتداد ذوي الشوكة
بشوكتهم. كذا ذكر الإمام شهاب الدين التوربشتي رحمه الله^(٣).

وقيل: قوة الشيطان في هذه الأوقات الثلاثة؛ لأنه يسوّل لعبدة الشمس أن يسجدوا لها

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وبنحوه في سنن النسائي (١ / ٢٧٥)، برقم (٥٥٩).

(٢) ينظر المبسوط للسرخسي (١ / ١٥١).

(٣) ينظر الميسر في شرح مصابيح السنة للتوربشتي (١ / ١٧٩).

والنهي عن الصلاة في أرضٍ مغصوبةٍ متعلقٌ بما ليس بوصفٍ، فلم تفسد،
فكذلك البيع وقت النداء،

فيها، ولا يقال: لما كان تسويل الشيطان لعبدة الشمس كان ينبغي أن تباح الصلاة في هذه الأوقات، بل أن تستحب رغماً للشيطان ورداً لتزيينه؛ لأننا نقول: النسبة إلى الشيطان كافية في إيراث الكراهة كما في طرف المكان، ألا ترى أن الوقوف في جميع أماكن عرفة صحيح إلا بطن عرنة ووادي محسر^(١) فإن الوقوف فيها غير صحيح^(٢)؛ لكون ذلك الموضع منسوباً إلى الشيطان، فكذلك في طرف الزمان في بعض الأوقات وهذا لأن في جميع الطاعات لزوم رغم الشيطان ولكن في بعضها ورد الحديث بالنهي عن الطاعة في ذلك الزمان أو المكان فعلى الانقياد والتسليم إلى موجب ما ورد به الحديث فيثبت بذلك أن الوقت فاسد، وهذا القدر مشترك بين الصوم والصلاة فينبغي أن يفسد الصلاة كما يفسد الصوم إلا أن الصلاة لا توجد بالوقت لأن الوقت ظرفها لا معيارها كالصوم.

وقوله: «وهو سبها» جواب إشكال يرد على قوله: «وهو ظرفها لا معيارها» بأن يقال: لما كان فساد وصف الصلاة من حيث الوقت وحيث أن لا تنقص الصلاة بذلك كالصلاة في الأرض المغصوبة، حيث يتأدى بها الكامل وإن ورد النهي عنها لما أن ذلك ظرف مكان وهذا ظرف زمان فيستويان في الظرفية فيجب أن يستويا في عدم إيراث النقصان، فأجاب عنه وقال: هو كذلك إلا أن الوقت سبب للصلاة وقد اتصف السبب بالنقصان فظهر ذلك في حق المسبب وهو الصلاة؛ إذ الحكم يثبت على حسب ثبوت السبب فلذلك لا يتأدى بها الكامل، بخلاف ظرف المكان فإنه لا سببية فيه فلم يورث النقصان فتأدى فيه الكامل.

وقوله: «لا فاسدة» نتيجة قوله: «لا معيارها» يعني لما لم يكن الوقت معياراً للصلاة

(١) عن النبي ﷺ قال: «كل عرفات موقف، وارفعوا عن بطن عرنة، وكل مزدلفة موقف، وارفعوا عن محسر، وكل فجاج منى منحراً، وكل أيام التشريق ذبح». مسند أحمد (٢٧/ ٣١٦)، برقم (١٦٧٥١).

(٢) يكره النزول فيه، ولو وقف به أجزاء مع الكراهة. ينظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٢/ ١٣٦).

وهو بخلاف بيع الحرّ والمضامين والملاقيح؛ لأنه أضيف إلى غير محلّه، فلم ينعقد
فصار النهي مجازاً عن النفي،

كَانَ الفساد المتمكن في الوقت أقلّ اتّصلاً بالصلاة بالنسبة إلى الصّوم فَإِنَّ الوقت معيارٌ
للصّوم والمعيار مستغرقٌ لجميع ما يؤدّي فيه فَكَانَ القبحُ الثابت في المعيار أكثر اتّصلاً
بالمؤدّي فكثير تأثيره في الفساد فَذَلِكَ لَا يُضْمَنُ الصّومُ، وَلِأَنَّ الوقتَ داخلٌ في ماهية الصوم
لِمَا عرفتَ غير مرّة فَكَانَ القبحُ المتمكن في الوقت متمكناً في الصوم فازداد أثر القبح في
الصّوم فأورث الفساد.

وأما الوقت في الصّلاة فغيرٌ داخل في ماهيتها فلم يكن القبح في الوقت متمكناً في الصّلاة
بصفة الكامل فلم يوجب الفساد كالقبح الثابت في الصّلاة في الأرض المغصوبة فلأنّ الوقت
سببٌ للصلاة وهو ناقصٌ في الأوقات المكروهة فيظهر النقصان في المسبب وأما الأرض
فليست بسبب ولا معيار فلم يورث النقصان فحصل من هذا أنّ المشروع الذي يتصل به
القبح من الصّوم والصّلاة على ثلاثة أوجه: كاملة ومتوسط وناقص، وبحسب ذلك تثبت
الأحكام فالكمال في صوم يوم العيد وَلِذَلِكَ لَمْ يُضْمَنُ بالشروع ولم يتأد به الكامل والوسط
وهو الصّلاة في الأوقات المكروهة؛ إذ اتّصال القبح بها أقلّ بالنسبة إلى الصّوم وأكثر بالنسبة
إلى الصلاة في الأرض المغصوبة، فَلِذَلِكَ لَا يتأدّى بها الكامل وتضمن بالشروع، وأما
الصّلاة في الأرض المغصوبة فاتّصال القبح بها أقلّ من اتّصال القبح بالأولين فَلِذَلِكَ وَجِبَ
فيها مجرد الكراهية ولم يورث الفساد وَلَا النقصان؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ للأرض اتّصال بالصّلاة لَا من
حيث السببية وَلَا من حيث المعيارية.

وَقَالَ الإمام بدر الدين الكردي رحمه الله: قوله: «وهو سببها» فرق بين الصّلاة والصّوم
فإنّ الصّلاة تضمن بالشروع في وقت مكروه، والصّوم لا؛ لِأَنَّ الوقت في الصّلاة ظرفٌ لا
معيارٌ، فصار بينهما اتّصالٌ مجاورٌ بين الظرف والمظروف، وفي الصّوم معيارٌ لا ظرفٌ، فَكَانَ

وهذه الاستعارة صحيحة لما بينهما من المشابهة، ولا خلاف فيه، إنها الكلام في حكم حقيقته، وكذلك صوم الليالي؛

مقدراً للصوم يوجد به لا فيه، فكان الاتصال أكثر وأزيد فازداد الفساد ارتفاعاً، وكان على هذا ينبغي أن لا تصير الصلاة فاسدة، بل مكروهة كالصلاة في الأرض المغصوبة / م: ٨٧ / لكن الوقت سبب للصلاة، إن قلنا هذا في وقت العصر فالأمر واضح، [...] ^(١)، وإن قلنا في مطلق الصلاة فالسبب هو البقاء لما عُرف في ميزان الأصول ^(٢)، فأقيم الوقت مقامه تيسيراً، وهذا البقاء موجود في حق المتطوع فكان السبب موجوداً فكان الوقت السبب وإن تخلف الوجوب؛ لأنه لا يلزم من السبب الوجوب بل الأمر على العكس، وإذا ثبت بنا قرنا أن الصلاة صارت ناقصة في الأوقات المكروهة لا فاسدة فقيل: لا يتأدى به - أي: بما سبق، وهو الصلاة في الأوقات المكروهة - الكامل من الصلوات وهو ما وجب كاملاً ويضمن ما ذكرناه من الصلاة بالشروع لعدم الفساد الذي هو دليل الإذن بالقطع والإبطال من جهة صاحب الشرع، والصوم يقوم بالوقت بمعنى أن له جهة في معرفة الصوم لكونه داخلياً في تعريف الصوم؛ إذ الصوم عبارة عن الإمساك عن المفطرات الثلاث نهاراً مع النية، وكذا يعرف الصوم بالوقت لكون الوقت معياراً له، ولهذا يطول الصوم بطول الوقت ويقصر بقصره، فازداد الأثر أي: أثر قبح المعصية الذي حصل من الإعراض عن الضيافة بسبب الصوم في يوم العيد فصار الصوم فيه فاسداً، ولأن الفساد إنما ينشأ من القبح، والقبح في الصوم إنما ينشأ من الوقت وهو داخل فيه لما مر فاقضى فسادَه فلم يضمن بالشروع؛ لأنه صار كأنه شرع في صوم فاسد من أصله، ولأن وجوب القضاء يبتنى على وجوب الصيانة في الأداء، فمهما وجب عليه الإبطال استحال أن يجب عليه الصيانة في الأداء فاستحال وجوب القضاء مرتباً عليه؛ إذ الخلف لا يجب بدوّن وجوب الأصل، وهذا الحكم على قولها رجمها

(١) ما بين المعقوفين في ج: إن قلنا. وهو تكرار.

(٢) ينظر ميزان الأصول في نتائج العقول (١ / ٧٥٠).

لأن الوصال غير مشروع ولا ممكن، والنهار هو المتعين لشهوة البطن غالباً،
فتعين للصوم تحقيقاً للابتلاء فصار التهيؤ مستعاراً عن النفي،

الله، أما على قول أبي يوسف رحمه الله فيجب القضاء في رواية المنظومة^(١):

وصوم يوم العيد يقضى إن شرع فيه على تنقل ثم قطع

وذكر في الهداية والمختلفات^(٢) الخلاف بين أبي حنيفة رحمه الله عليه وبين صاحبه رحمهما الله^(٣)، وأما القبح في الصلاة فلوصف يقوم بالوقت أيضاً لكن الوقت غير داخل في ماهية الصلاة فلم يكن القبح الممكن في الوقت متمكناً في الصلاة لقلّة الاتصال بها هو الفاسد، وإذا كان كذلك فلا يوجب هو الفساد، ثم كون الوقت سبباً في الأوقات الخمس ظاهر لما سبق أن الإضافة دليل السببية، والصلوات الخمس تضاف إلى أوقاتها، وأما في مطلق الوقت كما في التطوع وغيره فلأن السبب في الحقيقة هو بقاء المكلف إلى هذا الزمان، والبقاء نعمة فيستدعي شكراً لكن الوقت أقيم مقامه تيسيراً وهذا البقاء موجود في الفرض والنفل فكان السبب موجوداً إلا أن الله تعالى رخص على العباد بأن لم يوجب الأداء عليهم في كل زمان مع أن العزيمة ذلك لثبوت سبب وجوب الأداء وهو البقاء، أو نقول: لما كان الوقت سبباً للفرائض ألحق التطوع بها فجعل الوقت سبباً في حق التطوع أيضاً لما أن التطوع يجب بالشروع، والشروع^(٤) فعل العبد فكان إيجاباً منه، وإيجاب العبد معتبر بإيجاب الله تعالى،

(١) هي منظومة الخلافات: لنجم الدين النسفي (ت ٥٣٧ هـ) تناول المؤلف في هذه المنظومة خلاف الأئمة

الفقهاء: أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد وزفر والشافعي ومالك رحمهم الله في ٢٦٦٩ بيتاً. وقد شرحت عدة شروح. ينظر كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (٢/ ١٨٦٧)، وقد طبعت، ولم أقف عليها.

(٢) المختلفات: هناك مصنفان بهذا الاسم: المختلفات، في فروع الحنفية، لأبي الليث السمرقندي. والمختلفات

القديمة للمشايع. للقاضي أبي عاصم العامري. ينظر كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (٢/ ١٦٣٨)

(٣) كذلك جعل السرخسي والكاساني القول بالقضاء قول أبي يوسف ومحمد، والقول بعدمه قول أبي حنيفة

فحسب! ينظر: المبسوط للسرخسي (٢/ ١٢٤)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٢/ ٨٠).

(٤) والشروع: ساقطة من س.

والوقت سبب فيما أوجب الله تعالى، فكذلك فيما أوجب العبد، ولأن من شرع في التطوع في وقت مكروه فأفسدها في وقت متأخر مكروه يجوز. كذا ذكر في المبسوط^(١).

وعلل بأنه لو أذاها حين افتتاحها لم يكن عليه شيء فكذا إذا قضاها في مثل ذلك الوقت لم يلزم شيء آخر، وهذا دليل على أن الوقت سبب لصلاة التطوع وكذلك النهي عن الصلاة في الأرض المغصوبة لا يوجب الفساد؛ لأن النهي عنها متعلق بما ليس بوصف متصل بها، وإنما يتعلق بشغل مكان الغير والشغل ليس بصفة للصلاة ولا للوقت؛ إذ الصلاة شرعاً عبارة عن الأركان المخصوصة، والشغل ليس في شيء منها، ولأن الشغل إنما يقوم بالشاغل، والشاغل هو المصلي لا الصلاة، وكيف توصف الصلاة بالشغل مع كونها صفة وقيام الصفة بالصفة محال؟! وكذا الشغل ليس بصفة للوقت؛ لأنه لا يقوم بالوقت بل الشغل مجاور للصلاة ينفك عنها في الجملة ألا ترى أن الشغل يوجد بدون الصلاة وهي توجد بدونه إذ المراد بالمعنى المجاور أن لا يكون المعنى الموجب للقبح داخلاً في ذات النهي عنه بل يتجاوران، ولهذا قالوا: المتصل ما اتصل بالفعل والمجاور بالفاعل فإن شغل الأرض لا يحصل بالصلاة بل بيدن المصلي وإذا كان كذلك فلم يفسد الصلاة في الأرض المغصوبة؛ لأن القبح لم يؤثر في فسادها فتأدى بها الكامل، وإنما أثر في كراهتها فتصلح لإسقاط ما في ذمة المكلف من القضاء والتذوق ويضمن بالشروع / ج: ١٣٥ / فيها، وظهر مما ذكرناه أن اتصال الوقت بالصلاة دون اتصال الوقت بالصوم وفوق اتصال المكان بالمصلي؛ إذ المكان ليس بسبب ولا معيار فكان اتصال القبح في الصوم أكثر فلا يتأدى به الكامل ولا يضمن بالشروع، واتصال القبح بالصلاة بالأوقات المكروهة أقل بالنسبة إلى الصوم وأكثر بالنسبة إلى الصلاة في الأرض المغصوبة فلا يتأدى بها الكامل كما في الصوم وتضمن بالشروع كما في الصلاة في الأرض المغصوبة وصارت هي وسطاً بين الصوم وبين الصلاة في الأوقات المكروهة فيتأدى بها الكامل ولا يؤثر المكان فيها، وكذلك البيع وقت النداء منهي لمعنى يتعلق بما ليس بوصف متصل بالمنهي عنه؛ إذ النهي عنه باعتبار ترك السعي الواجب بسبب

(١) ينظر المبسوط للرخسي (٢ / ١٠٢ - ١٠٣).

الاشتغال بالبيع وَإِنَّهُ لَيْسَ بوصف للبيع؛ لِأَنَّ البيعَ مبادلةُ المالِ بالمالِ عَلَى سبيلِ التراضي، وتركِ السعيِ لَيْسَ فِي شَيْءٍ مِنْهَا، وَإِنَّمَا هُوَ لمعنى مجاورٍ للمنهى عنه؛ إذ بين تركِ السعيِ والاشتغال بالبيع مجاورة، فلذلك لم يفسد البيع في ذَلِكَ الوقت ولكنه كرهه، وَهَذَا الَّذِي سبق ذكره من الفروع المخرجة عَلَى الأصلِ السابق ثابت حكمه، بخلاف بيع الحرِّ والمضامين والملاقيح فَإِنَّ ذَلِكَ كله غير مشروع بأصله؛ لِأَنَّ النهي فِي ذَلِكَ أضيف إِلَى غير محله؛ لِأَنَّ الحرَّ خارجٌ عَن محلِّية البيع شرعاً؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ بهالٍ؛ إذ المال غير الآدمي خلق لمصالح الآدمي عَلَى مَا قيل، والبيع لَا ينعقد بِدُونِ المحلِّ، وَكَذَا بيع المضامين والملاقيح.

والمضامين: جمع مضمون، وهو مَا فِي أصلاب الآباء، والملاقيح: جمع ملقوحة، وَهِيَ مَا فِي أرحام الأمهات، وإن أردت الضابط فاحفظ الحاء مَعَ الحاء والضاد مَعَ الضاد.

وذكر فِي الصحاح: المضامين مَا فِي أصلاب الفحول، والملاقيح مَا فِي بطون النوق من الأجنة، الواحدة ملقوحة من قولهم: لُقِّحَتْ، كالمحموم من حُمِّ، والمجنون من جُنِّ (١).

وذكر جار الله فِي الفائق أَنَّ ضمن الشيء بمعنى تضمَّنه (٢)، دَرَّ مِيَانِ خُوْدَشِ أُوْرْدَنَ.

يقال: ضمن كتابه كذا، وهو فِي ضمنه، وكان مضمون كتابه كذا.

وأما الملقوح فهو من اللقاح، أَبِئْتَنَ شُدْنَ شُرُّهُ وهو فعل لازم فلا يجيء منه اسم مفعول إلا موصولاً بحرف الجر يقال: لقحت الدابة، وولدها ملقوح به إلا أنهم استعملوه بحذف الجار قال:

إِنَّا وَجَدْنَا طَرَدَ الْهُوَامِلِ خَيْرًا مِنَ التَّانَانِ وَالْمَسَائِلِ
وَعِدَّةَ الْعَامِ وَعَامٍ قَابِلِ ملقوحةً فِي بطنِ نَابِ حَابِلِ (٣)

(١) الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية (١ / ٤٠١).

(٢) ينظر الفائق في غريب الحديث (٣ / ٣٢٤).

(٣) من الرجز، للملك بن الربيع وكان لُصًّا.

الطرد المطرود، الهوامل التي لا راعي لها، التانان الأنين، الناب الناقة الهرمة، أي: وجدنا سرقة الأبل المطرودة التي لا راعي لها خيرًا من التذلل والسؤال وخيرًا من وعد صاحبها ملقوحة مع أن أنها هرمة، وحابل والعام إما فاعل كنهاره صائم، وأما مفعول كسارق الليلة أهل الدار على أنه ظرف متسع، وإنتما قلنا: إن بيع المضامين والملاقيح بأصله؛ لأن البيع مبادلة المال بالمال على سبيل التراضي، والماء قبل أن يخلق منه الحيوان ليس بهال في الحال فصار البيع عبثًا لحلوله في غير محله كضرب الميتة وكونه مالا في المال على طريق الغرر والخطر فيبقى على عدم؛ لأن التصرف الشرعي إذا لم يصادف محله يلغو، وإذا انتفت المحلية عما ذكرناه لم ينعقد بيعه وصار النهي عنه مجازًا عن النهي، وهذا الاستعارة أي: التجوز صحيحة؛ لما بين النهي والنهي من المشابهة صورة ومعنى، أما صورة فلوجود حرف لا في الموضعين، تقول في النهي: لا تفعل، وفي النهي: لا تفعل، أما معنى فلان النهي للإعدام والنهي للإبقاء، والإبقاء على عدم من جهة العبد فصارا شبيهين من حيث الإعدام فجازت تلك الاستعارة كما جازت استعارة النهي للنهي عند قيام دليل يدل على ذلك كما في قوله تعالى ﴿فَلَا رَفْتٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ﴾ [البقرة: ١٩٧]، إذ المعنى على النهي وهو لا ترفثوا ولا تفسقوا ولا تجادلوا؛ لأن حمله على النهي لا يستقيم إذ الرفث يوجد حسًا وكذا أخطاه فيلزم الخلف في الكلام الشارع [صلوات الله عليه وسلامه] (١) وبعضه قراءة من قرأ: لا رفتٌ لا فسوقٌ.

وقوله ﷺ: لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد (٢).

وقوله: لا صلاة للأبق (٣).

غريب الحديث للقاسم بن سلام (١ / ٢٠٨)، تهذيب اللغة (٤ / ٣٤)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (١ / ٤٠٢)

(١) زيدت الصلاة الشريفة في النسختين، مع أن الكلام عن قوله تعالى: فلا رفت... الآية! فلعله وهم من النساخ!

(٢) مصنف عبد الرزاق الصنعاني (١ / ٤٩٧)، برقم (١٩١٥).

(٣) لم أقف عليه بهذا اللفظ، ولعله يشهد له ما في صحيح مسلم (١ / ٨٣)، كتاب الإيمان - باب تسمية العبد الأبق كافرًا، برقم (٧٠) عن النبي ﷺ قال: «إذا أبق العبد لم تقبل له صلاة».

وقوله: لَا نِكَاحَ إِلَّا بِشُهُودٍ^(١).

في أحد التخريجين، وَلَا خلاف في جواز الاستعارة عند قيام الدليل، إِنَّمَا الخلاف في حكم حقيقة النهي هو أَنَّ المنهي عنه هل بقي مشروعًا بعد النهي أم لَا؟ أو هل يقتضي النهي تصور المنهي عنه أم لَا يقتضي تصوره؟ كالنفي فإنه لَا يقتضي تصور المنفي عنه وَكَذَلِكَ صوم الليالي أي: النهي الوارد في صوم الوصال وهو ما روي أَنَّهُ ﷺ قَالَ: لَا تَوَاصَلُوا^(٢).

مستعار عن النفي؛ لِأَنَّ صوم الوصال غير مشروع لانعدام المحلية؛ إذ الشرع أخرج الليل عن كون وقتًا للصوم باعتبار أن الإمساك فيه عادة.

وَكَذَا الوصال غير ممكن نظرًا إِلَى جميع العمر أو أكثره في حق العامة؛ إذ في حق الخاصة من بين الأنبياء والأولياء ممكن، وَهَذَا قَالَ ﷺ: إِنِّي لَسْتُ كَهَيَاتِهِمْ إِنِّي أَظَلُّ أَطْعَمُ. وفي رواية: إِنِّي أَبَيْتُ يَطْعَمُنِي رَبِّي يَسْقِينِي. لما نهى أصحابه عن صوم الوصال فقالوا: إِنَّكَ تَوَاصَلْ! وصوم الوصال أَنْ يصوم الرجل فَلَا يطعم بالليل، وهو كَانَ من خصائص رسول الله ﷺ، وجعل الإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله صوم الوصال كالصلاة في الأرض المغصوبة حيث ذكر في أصوله: يتأدى الفرض بأداء الصلاة في الأرض المغصوبة ويتأدى / مس: ٨٨ / الفرض في أيام الوصال إذا نواه؛ لِأَنَّ النهي بالمجاورة لَا بمعنى اتصل بالوقت الَّذِي يُوَدِّي فِيهِ الصَّوْمُ^(٣)، وَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ عَلَى مَا سَبَقَ فَتَعَيَّنَ أَيُّ: النَّهَارِ لِلصَّوْمِ لِأَنَّ النَّهَارَ هو المتعين لشهوة البطن غالبًا فتعين هو للصوم تحقيقًا للابتلاء؛ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى ابْتَلَى عِبَادَهُ بِالْأَوْامِرِ وَالنَّوَاهِي، وَالْإِبْتِلَاءُ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ فِي النَّهَارِ؛ إِذِ النَّفْسُ دَاعِيَةٌ إِلَى الْأَكْلِ وَالشَّرْبِ فِيهِ عَادَةٌ فَلَا يَتَحَقَّقُ خِلَافَ هَوَى النَّفْسِ إِلَّا فِي ذَلِكَ؛ إِذِ التَّرْكُ فِي اللَّيَالِي عَلَى وَفَاقِ هَوَى النَّفْسِ فَلَا يَتَحَقَّقُ فِيهِ مَعْنَى الْإِبْتِلَاءِ، وَلَا يَقَالُ: إِنَّ الْجَمَاعَ يَوْجَدُ فِي اللَّيَالِي فِي الْأَعْمِ الْأَغْلَبِ مَعَ

(١) رواه البيهقي موقوفًا على سيدنا علي رضي الله عنه. السنن الكبرى للبيهقي (٧ / ١٨٠)، برقم (١٣٦٤٥).

(٢) صحيح البخاري (٣ / ٣٧)، كتاب الصوم - باب الوصال، ومن قال: «ليس في الليل صيام»، برقم (١٩٦١).

(٣) أصول السرخسي (١ / ٩٢).

ولا يلزم النكاح بغير شهود؛ لأنه منفي بقوله عليه السلام: (لا نكاح إلا بشهود) وكان نسخاً وإبطالاً، وإنما يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لشبهة العقد؛

[أن] (١) الإمساك عن الجماع ركن في الصوم؛ لأننا نقول: إن الإمساك عن المفطرات واجب في النهار بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، ومن جملة المفطرات الوقاع فيجب الإمساك عنه فيه، وإنما يوجد ذلك في الليالي لكونه تابعاً لشهوة البطن غالباً لأنه ينشأ من الشبع في الأغلب، وإذا كان كذلك فصار النهي الوارد عن صوم الوصال مستعاراً عن التفي للمشابهة بين التفي والنهي صورة ومعنى كما مرّ بيانها.

قال رحمه الله: (ولا يلزم النكاح بغير شهود) إلى قوله: (مستعاراً عن التفي)

أقول: هو جواب عن سؤال مقدر وهو أن يقال من طرف الخصم: إنكم قلت: إن التفي عن التصرفات الشرعية يقرر مشروعيتها ولا يخرج عن كونها متصورة الوجود والنكاح بغير شهود منهي مع أنه غير مشروع أصلاً ووصفاً، ولا متصور الوجود شرعاً، وبيان كونه منهيًا هو أنه نفي أضيف إلى شيء يوجد حساً ونفي الشارع صلوات الله عليه وسلامه في مثل هذا محمول على النهي؛ لأنه لو حمل على التفي على ما هو صيغته لكان إخباراً عن عدمه وهو يوجد حساً، فيلزم الخلف في كلام الشارع، فلذلك حمل على النهي كما حمله قوله تعالى: ﴿وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٩٧] كما سبق، أو لأن إحصار الشهود في النكاح مأمور به لقوله تعالى: ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢]، والأمر بالشيء نهي عن ضده اقتضاء إذا لم يتعرض ضد الأمر لشيء فكيف فيما إذا تعرض الضد بالنفي الذي هو أبلغ من النهي؟! أو لأن مثل هذه الصيغة في كلام الشارع مستعمل في إيجاب الفعل كقوله ﷺ: لَا صَلَاةَ إِلَّا بِالْوُضُوءِ (٢). وَلَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ. فإنه أمر بالوضوء وقراءة الفاتحة،

(١) ما بين المعقوفتين زيادة مني.

(٢) سنن الدارقطني (١/ ١٢٣)، برقم (٢٢٧)، بلفظ: لا صلاة إلا بوضوء... الحديث.

ولأن النكاح شرع لملك ضروري لا يتفصل عن الحل حتى لم يُشرع مع الحرمة، ومن قضية النهي التحريم، فبطل العقد لمضادة ثبت بمقتضى النهي، بخلاف البيع؛ لأنه وضع لملك العين، والتحريم لا يضادة؛

والأمر بالشيء نهي عن ضده، فورد نقضاً على الأصل قلتم: إن النهي عن الأفعال الشرعية يقرر المشروعية ولا ينفيها، والجواب عن هذه السؤال بطريقتين إحداهما على وجه المنع أي: لا نسلم أن النكاح بغير شهودٍ منهى حتى يلزم ما ذكرتم، بل هو منفي حقيقة؛ إذ الصيغة موضوعة للنفي كما في: لا رجل في الدار، والحقيقة حقيقة بأن يُراد، والعدول عنها إنما يسوغ لدليل دل على أن المراد [غيرها كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ﴾ [البقرة: ١٩٧] لأن الرفث لو كان منفيًا حقيقة لما وجد رفث ما، لكنه قد وجد فعلم أن المراد^(١) من هذا النفي النهي، وفيما نحن فيه لم يدل دليل على انتفاء الحقيقة فكان نفي النكاح من الشارع نسخًا للنكاح وإبطالاً له، فلا يرد نقضاً.

وأما قولكم: لو حمل على النفي للزم الخلف؛ لأن النكاح مما يوجد حساً، قلنا: لا نسلم لزوم الخلف؛ لأن المنفي هو النكاح الشرعي، ولا وجود له أصلاً بدون الشهود، فكان ثابتاً على حقيقته، ولا يقال: لو انتفى النكاح الشرعي لما ثبت به الأحكام الشرعية من سقوط الحد وثبوت النسب والعدة؛ لأننا نقول: إن هذه الأحكام ثبتت بناءً على ج: ١٣٦ / شبهة العقد، وهي صورته، وتلك الأحكام ثبتت بالشبهات، والطريق الثاني على وجه التسليم أي: سلمنا أنه نهي لكن النهي يقتضي الحرمة لا محالة، والنكاح شرع لملك ضروري وهو ملك الاستمتاع وهو ثابت على خلاف القياس؛ إذ الاستمتاع بالجزء حرام، وقد ثبت الحرمة بين الواطئ والموطوءة بسبب الوطاء على ما عرف، ولأنه استيلاء على جزء الحرمة وهي جميع أجزائها غير قابلة لتملك الغير إياها، ولأن الحرمة شريفة مكرمة بتكريم الله تعالى، وثبت

(١) ما بين المعقوفين ساقط من مس.

لأنَّ الحَلَّ فيه تابع، ألا ترى أنه شرع في موضع الحرمة، وفيما لا يحتمل الحَلَّ أصلاً
كالأمة المجوسية والعبيد والبهائم وكملك الخمر،

الملك عَلَيْهَا بالنكاح نوع إهانة في حقها لما في ذلك من جعلها مَصَبَةً للفضلة المستقدرة
وتصويرها كسائر البالوعات والمستنقعات للتجاسات وفي هذا من الإهانة ما فيه، ولأنَّ
المرأة الحرّة بجميع أجزائها مالكة لها بعد النكاح حتّى أن العقد لها دون زوجها فلا تكون
مملوكة للبناء في بيتها؛ إذ المالكية أمارة القدرة والمملوكية علامة العجز، وبين القدرة والعجز
تناهٍ، وإنّما شرع الملك عَلَيْهَا مع المنافة لحل الاستمتاع، ولهذا لم يظهر ذلك في حق التملك
من الغير والانتقال إلى الورثة، وذلك لأنَّ الشارع حكم ببقاء العالم إلى مدّة ولا بقاء له إلا
ببقاء جنس الإنس، ولا يبقى ذلك الجنس إلا بالتوالد والتناسل، ولا يكون ذلك إلا بإتيان
الذكور الإناث ولا طريق لذلك إلا بوجه خاص شرعاً قطعاً للمنازعة وهو النكاح،
فثبت أن ثبوت الملك عَلَيْهَا لما ذكرنا من حل الاستمتاع وكذا لضرورة التمكين من التطلق،
ثمَّ إنَّ هذا الملك الضروري لا ينفصل عن الحل ابتداءً وبقاءً، حتّى لو طرأ حال بقاء النكاح
ما يمتنع ابتداء النكاح يبطل النكاح، كما إذا تمجست المرأة حتّى لم يشرع النكاح مع الحرمة،
ومن مقتضى النهي التحريم، والحل مع الحرمة ضدان فلا يجتمعان، فمتى ثبت حرمة النكاح
بالنهي بطل العقد وانتهى الحل بمضادة ثبتت بمقتضى النهي فانتفاء شرعية النكاح مع النهي
إنّما نشأ عن هذا لا عمّا يعتقد الخضم، وهو أنَّ النهي ينفي المشروعية كالنسخ بخلاف البيع؛
لأنّ شرع ملك العين والتحرّيم لإيضاح ذلك الملك؛ لأنَّ الحل في البيع تابع لا مقصود، ألا
ترى أن البيع شرع في موضع الحرمة كالأمة المجوسية وأمة وطئها مولاهم ثم تزوج أختها،
وكذا شرع فيما لا يحتمل الحل أصلاً كالعبيد والبهائم وكملك الخمر فإنه ثابت في حق المسلم
للتخليل مع انتفاء حل تناولها وتصرفها في حقه، ولما كان الحل في البيع تبعاً لا يلزم من فواته
فوات المقصود من شرعية البيع وهو الملك، فيبقى البيع مشروعاً بأصله حيث لم يخل عن
فائده المطلوبة منه، بخلاف النكاح فإنَّ الحكم المقصود منه الحل، فمتى لم يثبت الحل لم

وكذلك نكاح المحارم منفي لعدم محله، فلفظ النهي في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٢٢]، مستعار عن النفي،

يثبت وجود النكاح لا صورة لا معنى، ولذلك نكاح المحارم منفي لعدم محل النكاح إذ الشارع أخرجهن عن محليّة النكاح بقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] الآية فصرن مثل الذكور في حق عدم محليّة النكاح؛ إذ التحريم المذكور في النصّ لتحريم العين ولا يجتمع الحل والحُرمة في محل واحد، فكان التحريم نفيًا للحل فكان النهي عن النكاح بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٢٢] مجازًا عن النفي للمشابهة المذكورة لا نهيًا.

وروي أنه قال الإمام علامة شمس الأئمة الكردي رحمه الله: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٢٢] لا يرد علينا نقضًا، فإن ذلك لم يكن مشروعًا بدليل آخر الآية وهو: ﴿إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا﴾ [النساء: ٢٢]، وما هذا شأنه لا يكون مشروعًا أصلًا؛ لأنه أخبر بكونه فاحشًا فيما مضى من الزمان، وكلامنا فيما كان مشروعًا ثم ورد النهي عنه هل يبقى مشروعًا بعد ذلك أم لا؟ ولأنه قرنه بقوله تعالى: ﴿فَاحِشَةً وَمَقْتًا﴾ [النساء: ٢٢] والفاحشة هي الفعل المتناهية في القبح، ولا ينتهي الشيء في القبح إلا بأن يجعل القبح في عينه ووصفه، ولهذا ذكر الفاحشة وصفًا في الزنى في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانِيَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً﴾ [الإسراء: ٣٢] والزنى قبح لعينه ووصفه فكذلك فعل شاركة في صفته، وكذا المقت عبارة عن شدة البغض، ولا يشد البغض إلا على من ارتكب فعلًا قبح أصلًا ووصفًا، وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعَزَّمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٥] قام الدليل على أن نكاح المعتدات قبح بأصله ووصفه؛ لأن قوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٢٤] معطوف على قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] معناه: وحُرِّمَتْ المحصنات من النساء. والمحصنة عبارة عن منكوحة الغير ومعتدته، فكان النهي المذكور

وأما استيلاء أهل الحرب فإنما صار منهيًا بواسطة العصمة وهي ثابتة في حقنا دون أهل الحرب؛ لانقطاع ولايتنا عنهم، ولأن العصمة متناهية بتناهي [سببها]^(١) وهو الإحراز، فسقط النهي في حكم الدنيا،

نفياً معنًى.

قَالَ رَحِمَهُ اللهُ: (وَأَمَّا اسْتِيْلَاءُ أَهْلِ الْحَرْبِ) إِلَى قَوْلِهِ: (وَهَذَا جَائِزٌ)

أقول: هَذَا جَوَابٌ عَمَّا يُقَالُ: إِنَّكُمْ قَلْتُمْ: إِنَّ النَّهْيَ عَنِ الْأَفْعَالِ الْحَسِيَّةِ يُوجِبُ قَبْحَ النَّهْيِ عَنْهُ لَعَيْنِهِ فَلَا يَكُونُ هُوَ مُشْرِعًا، وَإِذَا لَمْ يَكُنْ مُشْرِعًا لَا يَكُونُ مَفِيدًا حُكْمًا شَرْعِيًّا، ثُمَّ اسْتِيْلَاءُ أَهْلِ الْحَرْبِ عَلَى أَمْوَالِ أَهْلِ الْإِسْلَامِ فَعَلَّ حِسِّيٌّ مِنْهُيٌّ عَنْهُ؛ إِذِ الْكُفَّارُ مُحَاطَبُونَ بِفُرُوعِ الشَّرَائِعِ عِنْدَكُمْ فَكَانَ اسْتِيْلَاءُ مِنْهُمْ مِنْهَا عَنْهُ وَكَانُوا مِنْهُمْ عَنْ اسْتِيْلَاءِ مَعَهُ أَنَّهُ مَفِيدٌ لِلْمَلِكِ إِذَا تَمَّ الْإِحْرَازُ، فَكَانَ هَذَا مِنْكُمْ نَقْضًا لِأَصْلِكُمْ، وَتَقْرِيرَ الْجَوَابِ بِوَجْهِينَ:

الأول: هُوَ أَنَّ اسْتِيْلَاءَ إِنَّمَا صَارَ مِنْهَا بِوَسْطَةِ الْعِصْمَةِ فِي الْمَحَلِّ ضَرُورَةً تَمَكِّنُ الْمَالِكَ مِنَ الْإِنْتِفَاعِ بِهِ، وَالْعِصْمَةُ ثَابِتَةٌ فِي حَقِّنَا لِاعْتِقَادِنَا إِيَّاهَا وَلِبْقَاءِ وَلَايَةِ الْإِلْزَامِ، لَا فِي حَقِّ أَهْلِ الْحَرْبِ؛ لِأَنَّهُمْ لَا يَعْتَقِدُونَهَا، وَوَلَايَةُ الْإِلْزَامِ مَنْقُوعَةٌ لِانْقِطَاعِ وَلَايَتِنَا عَنْهُمْ فِي دَارِ الْحَرْبِ فَكَانُوا مِنْهُمْ عَنْ اسْتِيْلَاءِ فِي اعْتِقَادِنَا لَا فِي اعْتِقَادِهِمْ؛ لِأَنَّهُمْ لَا يَعْتَقِدُونَ ذَلِكَ، وَاعْتِقَادُنَا لَا يَلْزِمُهُمْ لِمَا سَبَقَ فَلَمْ يَثْبُتِ النَّهْيُ فِي حَقِّهِمْ، فَكَانَ ثَبُوتُ الْمَلِكِ لَهُمْ إِنَّمَا هُوَ بِالْإِسْتِيْلَاءِ الَّذِي لَيْسَ بِمَنْهُيٍّ عَنْهُ فِي حَقِّهِمْ فَلَا يَتَوَجَّهُ نَقْضًا.

فَإِنْ قِيلَ: يَنْبَغِي أَنْ لَا يَثْبُتَ الْمَلِكُ فِي اعْتِقَادِنَا؛ لِأَنَّ فِي اعْتِقَادِنَا أَنَّهُمْ مِنْهُمْ، وَالْمَرْءُ مُؤَاخَذٌ بِهَا فِي زَعْمِهِ، أَلَا تَرَى أَنَّ مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْعَبْدَ الَّذِي يَسْتَرْقُهُ زَيْدٌ هُوَ حُرٌّ، ثُمَّ وَقَعَ فِي مَلِكِهِ بِسَبَبِ أَنَّهُ يَعْتَقِدُ عَلَيْهِ عَمَلًا بِاعْتِقَادِهِ وَزَعْمِهِ، فَلَمْ يَجْعَلْ هُنَا كَذَلِكَ حَتَّى لَا يَثْبُتَ الْمَلِكُ

(١) ما بين المعقوفين في المطبوع: سببها.

وأما الملك بالنفس فلا يثبت مقصوداً به، بل شرطاً لحكم شرعي وهو الضمان؛
لأنه شرع جبراً، ولا جبر مع بقاء الأصل على ملكه؛ إذ الجبر يعتمد الفوات،

لما أن استيلاءهم على أموالنا قبح ومعصية محضة فلا ينال به الملك الذي هو نعمة؟ قلنا:
هو كذلك إلا أنا مأمورون بالعمل على حسب اعتقادهم وتركهم مع اعتقادهم، ألا ترى
أن العقود الفاسدة التي هي محكومة بفسادها في اعتقادنا لو دانوا بصحتها نقول بصحة
تلك البياعات ونحكم عليها ما يحكم على البياعات الصحيحة من لزوم الملك بنفس العقد
بحيث لا ينفرد أحد المتعاقدين بالفسخ، وكذا في الأنكحة الفاسدة لو دانوا بصحتها حكمنا
أيضاً بصحتها حتى قلنا: ثبوت الإرث بها وثبوت الملك وثبوت النسب حسب ثبوتها
بالعقود الصحيحة بخلاف ما سبق من اعتقاد حرية العبد، فإن المعتقد هناك بالحرية غير
مأمور بالعمل على حسب اعتقاد غيره، بل هو مأمور بالعمل بما هو في اعتقاده؛ لأن اعتقاده
في حق نفسه يقين، واعتقاد غيره في حقه باطل أو شك، واليقين لا يترك بالشك.

الوجه الثاني أن نقول: على تقدير تسليم ثبوت النهي والعصمة على الإطلاق إنما صار
الاستيلاء منهياً بواسطة العصمة الثابتة بالإحراز بدار الإسلام عندنا، وتلك العصمة متناهية
بتناهي سببها / س: ٨٩ / وهو الإحراز بدار الإسلام حين أحرز الكفار أموال المسلمين بدار
الحرب، لهذا قلنا: إنهم لا يملكون رقاب الأحرار من أهل الإسلام وإن أحرزوها بدارهم؛
لأن العصمة عن الاسترقاق بالحرمة المتأكدة بالإسلام لم تنته بإحرازهم في دارهم بالفهر
والأسر لبقاء الإسلام، وهذا لأن العصمة على نوعين مقومة ومؤثمة، فالعصمة المؤثمة
بالإسلام، والعصمة المقومة بالدار^(١)، فلا تبقى العصمة المقومة إذا أحرزوا أموالنا بدارهم؛

(١) العصمة المؤثمة بالأدمية لأن الأدمي خلق متحملاً أعباء التكليف والقيام بها بحرمة التعرض، والأموال
تابعة لها، أما المقومة فالأصل فيها الأموال؛ لأن التقوم يؤذن بجبر الفات، وذلك في الأموال دون
النفوس؛ لأن من شرطه التماثل وهو في المال دون النفس فكانت النفوس تابعة. الهداية في شرح بداية
المبتدي (٢ / ٣٩٨).

وشرط الحكم تابع له، فصار حسناً لحسنه، وإنما قبح لو كان مقصوداً به، وفي ضمان المدبر قلنا بزوال المدبر عن ملك المولى؛ لكونه مالا مملوكاً تحقيقاً لشرط المشروع،

لانقطاع إحرازنا بدار الإسلام، وتبقى العصمة المؤتممة في الإحراز بدارهم لبقاء الإسلام، وإذا كانت العصمة متناهية بتناهي سببها سقط النهي في حق أحكام الدنيا؛ إذ الحكم ينتهي بانتهاء سببه، فلم يبق حراماً في حقهم، ألا ترى أن الحل الثابت بالنكاح ينتهي بانتهاء النكاح، وإذا سقط النهي في أحكام الدنيا لا يرد الاستيلاء المذكور نقضاً، أو نقول في الفرق بين الأموال والرقاب: إن الأصل في الأموال أن لا تكون معصومة لأحد لقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، ثم الاختصاص بالملك لعارض بسبب من الأسباب ليتمكن الانتفاع من باشر سببه، فلما زال تمكنه من الانتفاع بسبب استيلاء الكفار عاد إلى الأصل الذي هو عدم العصمة، وإن الأصل في الرقاب عدم كونها محلاً للتمكن لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الاسراء: ٧٠] وفي التملك ترك التكريم، لكن يثبت فيها محلية التملك بتعارض الكفر وليس في رقابنا ذلك فيثبت على ما يقتضيه الأصل وهو عدم التملك فكانت صفة الأموال مع صفة الرقاب على طرفي نقيض.

وقوله: «وأما الملك بالغصب» / ج: ١٣٧ / إلى آخره جواب عما يقال: إن الغصب فعل حسي منهي عنه بقوله ﷺ: من غصب شبراً من أرض طوقه الله تعالى يوم القيامة إلى سبع أرضين^(١).

والنهي عن الأفعال الحسية يقتضي القبح لعينه بالاتفاق، والقبح لعينه لا يفيد حكماً شرعياً بالإجماع مع أن الغصب مفيد للملك عندكم عند أداء الضمان فيرد ذلك نقضاً،

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ، بمعناه الحديث المتفق عليه: «من ظلم قيد شبر من الأرض طوقه من سبع أرضين». صحيح البخاري (٣ / ١٣٠)، كتاب في اللقطة - باب إثم من ظلم شيئاً من الأرض، برقم (٢٤٥٣)، صحيح مسلم (٣ / ١٢٣١)، كتاب المساقاة - باب تحريم الظلم وغصب الأرض وغيرها، برقم (١٦١٢).

وهو وجوب الضمان، ولا يدخل في ملك المشتري صيانة لحقه، ولأن ضمان المدبر جعل مقابلاً للفائت وهو اليد دون الرقبة،

وتقرير الجواب أن ثبوت الملك بسبب الغصب لا يثبت مقصوداً به أي: بالغصب بل الملك يثبت بالغصب للغاصب شرطاً وتبعاً لحكم شرعي حسن وهو الضمان؛ لأن الضمان شرع جبراً أي: جابراً للفائت من ملك المغصوب منه لا لبدل الجناية جزاء للغاصب، ألا ترى أنه مقدر بالمثل أو بالقيمة، وهذا دليل على أنه بدل المحل ولهذا لو اجتمعت طائفة على غصب عين واحدة لوجب عليهم قيمة واحدة، ولو كان الضمان بدل جنائية الفعل على طريق الزجر لوجب على كل واحد منهم قيمة على حدة؛ لأن ضمان الفعل يتعدد بتعدد الفاعل ولهذا لو اشترك المحرمون في قتل صيد يجب على كل واحد منهم جزاء واحد، فثبت بذلك أن الضمان شرع جبراً ولا جبر مع بقاء الأصل وهو المغصوب على ملك المغصوب منه مع دخول الضمان في ملكه؛ إذ الجبر يعتمد فوات الأصل كيلا يؤدي إلى اجتماع البدل والمبدل في ملك واحد وأنه لا نظير له في الشرع، فكان فوات ملك المغصوب منه من المغصوب شرطاً لهذا الحكم المشروع وهو الضمان، وشروط الحكم تابع له ثبت بشيئته ويسقط بسقوطه كالوضوء مع الصلاة؛ إذ التبع لا يعطى له حكم نفسه وإنما يعطى له حكم المتبوع، ألا ترى أن الوكالة من العقود الجائزة التي هي غير لازمة ومتى ثبتت في ضمن عقد الرهن تصير لازمة كالرهن، وكذا نصف شبع البدنة ليس بقربة بنفسه في باب التضحية وفي ضمن ثلاثة الأسباع اتصف بصفة القربة؛ لأنه وقع ضمناً لا أصلاً، وإذا كان كذلك كان التابع وهو الملك الثابت للغاصب حسناً بحسن المتبوع المشروط وهو الضمان فإنه حسن إجماعاً؛ إذ فيه حكمة بالغة وهي التحرز عن فضل خال عن العوض سالم للمغصوب منه، فإنه إذا اجتمع البدل والمبدل منه في ملكه تحقق في حقه الفضل المذكور، وإذا كان كذلك فصار التابع وهو الملك للغاصب حسناً بحسن المتبوع وهو الضمان وإن قبح الملك لو كان هو مقصوداً بالغصب.

وهذا طريقٌ جائزٌ لكن لا يُصارُ إليه عن المقابلةِ بالرقبةِ إلا عند العجزِ والضرورة،
فالطريقُ الأولُ واجبٌ وهذا جائزٌ،

فإن قيل: ليسَ هذا على طريق ما ذكرت بل على طريق علة العلة فإن الغصب علة الضمان، والضمان علة ثبوت الملك للغاصب ولا اختيار له فيه، والعلة الثانية إذا كانت مما لا اختيار له يضاف الحكم إلى علة العلة كالقتل الحاصل من الرمي فإنه يضاف إلى الرمي وإن كان ذلك بالوسائط فكان ثبوت الملك للغاصب بالغصب، قلنا: العلة هي التي يقصد حكمها المقصود في وضعها كالنكاح للحل والشراء للملك، ولا شك أن الشارع لم يوجب الضمان على الغاصب لإرادة إثبات الملك له، بل لنفي الظلم ورفع الفساد على حسب ما تقتضيه الحكمة؛ لأن مال المسلم ومن في معناه معصومٌ بعصمة الله تعالى والعصمة تقتضي ترك التعرض ولما تعرض الغاصب يجب عليه إصلاحه ورفع التعرض إبقاء لعصمته الأصلية كما كانت، والإصلاح إنما يكون عند قيام العين بالرد عند الهلاك بالمثل لقوله تعالى: ﴿فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤] ولكن ضمان المثل يقتضي الفوات عن ملك المغصوب منه كما سبق، ولما فات عنه يدخل في ملك الغاصب؛ لأن الغاصب أولى به من سائر الناس باعتبار أدائه الضمان؛ إذ الغرم بالغنم، وقلنا في المدبر إذا غُصِبَ وأدى الغاصب الضمان إلى مولى المدبر إن المدبر يزول عن ملك المولى لكون المدبر مالا مملوكا فيحتمل الزوال، وإنما يزول تحقيقاً لشرط المشروع وذلك المشروع هو الضمان، ولا يدخل المدبر في ملك المشتري أي: الغاصب ساهمًا مشتريًا لأن مال الغصب معاوضة؛ إذ الضمان عوض المغصوب فكأنه جرى بين المدبر والغاصب عقد معاوضة، أو أراد به المشتري حقيقة؛ لأن من اشترى مدبرًا وهلك في يده ضمنه ضمان الغصب، إلا أن الأول أوجهٌ بدلالة السياق؛ فإن سياق الكلام في الغصب، وإنما لا يدخل في ملك المشتري صيانةً لحق المدبر فإن التدبير موجبٌ حق العتق للمدبر ولهذا امتنع بيعه عندنا^(١)، وفي القن لا مانع

(١) وبه قال المالكية، وقال الشافعية والحنابلة: يباع. ينظر: المدونة (٢/ ٥١٩)، الأم للشافعي (٧/ ٢٥٧)، =

مِنْ دَخُولِهِ فِي مَلِكِ الْغَاصِبِ الضَّامِنِ بَعْدَ مَا زَالَ هُوَ عَنِ مَلِكِ الْمَغْضُوبِ مِنْهُ، وَالضَّامِنُ أَحَقُّ النَّاسِ بِهِ؛ لِأَنَّهُ مَلِكٌ عَلَيْهِ بَدَلُهُ، وَلِأَنَّ ضَمَانَ الْمُدَبِّرِ جُعِلَ بِإِزَاءِ الْفَائِتِ وَهُوَ يَدُ الْمَوْلَى؛ لِأَنَّ الْغَاصِبَ أَزَالَ يَدَهُ عَنِ الْمُدَبِّرِ بِغَضَبِهِ وَتَفْوِيْتِهِ، وَلَمْ يَجْعَلْ ذَلِكَ بِإِزَاءِ رَقَبَةِ الْمُدَبِّرِ؛ لِأَنَّ مِنْ شَرْطِ جَعْلِ الضَّمَانِ بِإِزَاءِ رَقَبَتِهِ انْعِدَامَ مَلِكِ الْمَوْلَى فِي رَقَبَةِ الْمُدَبِّرِ وَعَيْنِهِ، وَذَلِكَ غَيْرُ مُمْكِنٍ؛ لِأَنَّ لِلْمُدَبِّرِ حَقَّ الْعَتَقِ، وَلَا ضَرُورَةَ فِي الْقَنْ فَيَجْعَلُ الضَّمَانُ بِإِزَاءِ رَقَبَتِهِ، وَهَذَا لَوْ أَخَذَ الْمَوْلَى الْقِيَمَةَ بِطَرِيقِ الصَّلْحِ بِغَيْرِ قَضَاءِ الْقَاضِي لَا يَمْلِكُ عَلَيْهِ الْمُدَبِّرُ وَلَا يَمْلِكُ عَلَيْهِ الْقَنْ، وَهَذَا - وَهُوَ جَعْلُ الضَّمَانِ فِي مَقَابَلَةِ الْفَائِتِ وَهُوَ الْيَدُ - طَرِيقٌ جَائِزٌ؛ لِأَنَّهُ إِجْبَابُ الْمَالِ بِمَقَابَلَةِ مَا لَيْسَ بِبَالٍ وَإِنَّهُ مَشْرُوعٌ كَالدِّيَّةِ فِي قَتْلِ الْخَطَا، لَكِنْ لَا يَصَارُ إِلَى هَذَا الطَّرِيقِ وَيُعَدَّلُ عَنِ الْمَقَابَلَةِ بِالرَّقَبَةِ إِلَّا عِنْدَ الْعُجْزِ وَالضَّرُورَةِ، فَالطَّرِيقُ الْأَوَّلُ - وَهُوَ جَعْلُ الضَّمَانِ بِمَقَابَلَةِ الرَّقَبَةِ، وَهَذَا يَزُولُ الْمُدَبِّرُ عَنِ مَلِكِ الْمَوْلَى تَحْقِيقًا لَشَرْطِ الْمَشْرُوعِ وَهُوَ الضَّمَانُ، فَكَانَ الضَّمَانُ بِمَقَابَلَةِ بِالرَّقَبَةِ - طَرِيقٌ وَاجِبٌ يَصْرَفُ إِلَيْهِ عَلَى الْإِطْلَاقِ مِنْ غَيْرِ تَقْيِيدٍ بِالضَّرُورَةِ، وَهَذَا جَائِزٌ أَيُّ: وَالطَّرِيقُ الثَّانِي وَهُوَ جَعْلُ الضَّمَانِ بِمَقَابَلَةِ تَفْوِيْتِ مَجْرَدِ الْيَدِ جَائِزٌ مُقَيَّدٌ بِالضَّرُورَةِ؛ لِأَنَّهُ إِنَّمَا يَصَارُ إِلَيْهِ عِنْدَ الْعُجْزِ عَنِ الْعَمَلِ بِأَنْ يَكُونَ الضَّمَانُ بِمَقَابَلَةِ تَفْوِيْتِ مَلِكِ الرَّقَبَةِ، ثُمَّ الضَّمَانُ بِمَقَابَلَةِ تَفْوِيْتِ الْيَدِ إِنَّمَا يَكُونُ فِي الْمُدَبِّرِ لَا فِي الْقَنْ؛ لِأَنَّهُ لَا ضَرُورَةَ فِي الْمَصِيرِ إِلَى ذَلِكَ فِي الْقَنْ؛ لِأَنَّهُ قَابِلٌ لِلنَّقْلِ مِنْ مَلِكٍ إِلَى مَلِكٍ، بِخِلَافِ الْمُدَبِّرِ، وَنَظِيرُ ذَلِكَ مُوجِبُ اللَّفْظِ مَعَ مُحْتَمَلِهِ فَإِنَّ الْأَصْلَ هُوَ الْعَمَلُ بِمُوجِبِ اللَّفْظِ، فَإِذَا تَعَذَّرَ الْعَمَلُ بِهِ يَصَارُ إِلَى مُحْتَمَلِ اللَّفْظِ، وَالْمُرَادُ مِنَ الْوُجُوبِ وَالْجَوَازِ هَذَا، وَفَائِدَةُ عَدَمِ ثُبُوتِ الْمَلِكِ فِي الْمُدَبِّرِ لِعَاصِبِ الْمُدَبِّرِ أَنْ الْمُدَبِّرَ لَوْ ظَهَرَ يَرِدُ عَلَى مَوْلَاهُ وَيَسْتَرِدُّ مِنْهُ الْقِيَمَةَ، وَلَيْسَ لِلغَاصِبِ حِسَبُهُ لِأَجْلِ الْقِيَمَةِ؛ لِأَنَّهُ لَا يَجُوزُ بَيْعُهُ فَلَا يَجُوزُ حِسَبُهُ بِالذَّيْنِ كَذَا فِي شَرْحِ الطَّحَاوِيِّ (١).

= مختصر اختلاف العلماء (٣ / ١٨٣)، المهذب في فقه الإمام الشافعي للشيرازي (٢ / ١١)، كشاف القناع عن متن الإقناع (٤ / ٥٣٥).

(١) لعله شرح الاسبيجاني على مختصر الطحاوي، وقد حقق برسائل جامعية، وقفت على بعضها، وليس فيها المسألة المذكورة. وينظر المحيط البرهاني في الفقه النعماني (٦ / ١٩٤).

وأما الزنى فلا يُوجبُ حرمةَ المصاهرة أصلاً بنفسه، إنما هو سببٌ للماء، والماءُ سببٌ للولدِ وجوداً، والولدُ هو الأصلُ في استحقاقِ الحرمةِ ولا عصبانٍ ولا عدوانَ فيه،

قال رحمه الله: (وأما الزنى) إلى قوله: (كالبيع وقت النداء)

أقول: هو جواب عما يقال: إنَّ الزنى فعلٌ حَسْبِي منهيٌّ عنه لعينه لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانِيَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً﴾ [الإسراء: ٣٢] ومع أنَّه موجبٌ عندكم لأمرٍ مشروعٍ وهو حرمةُ المصاهرة وإِنَّمَا نعمة وكرامة حيث يلحق الأجنبيَّة^(١) بها بالأُم والأجنبيَّ بالأب حَتَّى حَلَّتِ المُسافِرةُ بِهَا كما حَلَّتْ مَعَ الأُم وحَلَّتِ النَّظْرُ إليها، فَكَانَ هَذَا مِنْكُمْ نَقْضًا لأصلكم السابق، وتقرير الجواب أنَّ الزنى لا يوجبُ حرمةَ المصاهرة أصلاً بنفسه وذاته أي: من حيث إِنَّهُ زَنَى؛ لِأَنَّهُ قَبِحَ لعينه فَلَا يَتَّبِعُ إِلَّا مَا هُوَ مِثْلُهُ، وحرمةُ المصاهرة تعدُّ لأنها حرمةٌ تكريمٍ فإن الحرمة على نوعين: حرمة تكريم كحرمة الأمهات والبنات ونحوها، وحرمة تحقير كحرمة الخمر والخنزير، كما قال تعالى: ﴿رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ [المائدة: ٩٠]، وقال تعالى: ﴿أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾ [الأنعام: ١٤٥]، والضمير يعود إلى الأقرب، وحرمة المصاهرة من قبل النوع الأول كيلاً يلحقها الضرُّ والإهانة بواسطة الاستفراش، فكيف يُضاف إلى ما هو حرامٌ قبيحٌ لعينه؟! فَلَا يوجبها الزنى باعتبار ذاته، وَإِنَّمَا يوجبها باعتبار أَنَّ الزنى سببٌ للماء كالوطء الحلال، والماء سببٌ للولد من حيث الوجود، والولد هو الأصل في استحقاقِ حرمةِ حرمةِ حرمةٍ وهُنَّ الأربعة المذكورة في أوائل هذا الباب باعتبار أَنَّ المؤثر ثبوت حرمة المصاهرة هو الجزئية؛ إذ الاستمتاع بالجزء حرامٌ، والولد هو الأصل في إثبات الجزئية بين الواطئ والموطوءة فَإِنَّ الولد متخَلِّقٌ مِنْ مَائِهَا قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُّطْقَةٍ أَمْشَاجٍ﴾ [الإنسان: ٢]، فَإِنَّ المِشْجَ بكسر الميم ما اختلطَ مِنْ ماء

(١) في ج: أجنبية.

ثم يتعدى منه إلى أطرافه، ويتعدى إلى أسبابه، وما يعمل لقيامه مقام غيره فإنما يعمل بعلّة الأصل، ألا ترى أن التراب لما قام مقام الماء نُظِرَ إلى كون الماء مطهراً،

الرّجل بهاء المرأة، والولد يُضاف كُله إلى الأب وَكَذَا يُضاف كله إلى الأم في جميع الأحوال يُقال: هَذَا ولدها، وإن كَانَ النَّسبُ إِلَى الأب وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى ثُبُوتِ الْإِتِّحَادِ بَيْنَهُمَا بِوِاسِطَةِ الْوَلَدِ كَانَ الزَّوْجَ وَالزَّوْجَةَ صَارَا شَخْصًا وَاحِدًا كَزَوْجِي الْحُفِّ وَزَوْجِي الْبَابِ؛ إِذْ لَوْلَا ذَلِكَ /س: ٩٠/ لَكَانَتِ الْإِضَافَةُ إِلَى أَحَدِهِمَا مَانِعَةً عَنِ الْإِضَافَةِ إِلَى الْآخَرِ، وَكَانَ شَمْسُ الْأَيْمَةِ الْكُرْدِي /ج: ١٣٨/ رَحِمَهُ اللهُ يَقُولُ: مَا ذَكَرَهُ مَشَائِخُنَا رَحِمَهُ اللهُ فِي حُرْمَةِ الْمُصَاهَرَةِ أَنَهَا لِشَبْهَةِ الْجَزَائِيَّةِ وَالْبَعْضِيَّةِ عَلَى مَا مَرَّ مُسْتَخْرَجٌ مِنْ قَوْلِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فِي تَعْلِيلِ عَدَمِ جَوَازِ بَيْعِ أُمَّهَاتِ الْأَوْلَادِ: كَيْفَ تَبِيعُونَهَا وَقَدْ اخْتَلَطَتْ لِحُومِكُمْ بِلِحُومِهِنَّ وَدِمَاؤُكُمْ بِدِمَائِهِنَّ^(١)، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَ ثُبُوتُ حُرْمَةِ الْمُصَاهَرَةِ بِالزَّوْجِيِّ بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ سَبَبٌ لِلْوَلَدِ لَا بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ زَوْجِيٌّ فَأَخَذَ حُكْمَ الْأَصْلِ وَهُوَ الْوَلَدُ وَلَا عَصِيَانٌ فِيهِ أَي: فِي الْوَلَدِ فِي حَقِّ اللهِ تَعَالَى؛ إِذْ لَمْ يَوْجَدْ مِنْهُ عَصِيَانٌ فِي حَقِّهِ تَعَالَى وَلَا عِدْوَانٌ أَي: لَا تَعْدِي فِيهِ عَلَى حَقِّ الْعِبَادَةِ؛ إِذْ لَمْ يَوْجَدْ مِنْهُ ذَلِكَ فَلَا جُنَايَةَ مِنْهُ أَصْلًا، وَهَذَا لَوْ كَانَتِ الزَّوْجِيَّةُ حَامِلًا لَمْ تُرْجَمْ حَتَّى تَضَعَ حَمْلَهَا صِيَانَةً لِلْوَلَدِ، وَإِنَّمَا هُوَ مُحْتَرَمٌ مَكْرَمٌ دَاخِلٌ تَحْتَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠]، وَكَذَلِكَ صَارَ مَوْضُوعَ أَمَانَةِ اللهِ تَعَالَى وَالْمَاءِ جَمَادٍ لَا يَسْتَحِقُّ الْكِرَامَةَ، حَتَّى يَجُوزَ تَزْوِيجُ الزَّوْجِيَّةِ وَيَجْلُ وَطُوهَا فِي الْحَالِ، وَلَا يَجِبُ عَلَى الزَّوْجِ الْإِحْتِرَازُ عَنِ وَطْئِهَا إِذَا عَلِمَ بِالزَّوْجِيَّةِ وَلَا يَجِبُ الْإِسْتِبْرَاءُ إِجْمَاعًا. كَذَا فِي الْجَامِعِ الصَّغِيرِ^(٢).

(١) عن محمد بن عبد الله بن قارب الثقفي، عن أبيه، أنه اشترى من رجل جارية بأربعة آلاف قد كانت أسقطت من مولاها سقطاً، فبلغ ذلك عمر، فأتاه فعلاه بالدرّة ضرباً، وقال: «بعدما اختلطت لحومكم بلحومهن، ودماؤكم بدمائهن بعموهن، لعن الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم، فباعوها وأكلوا أثمانها». مصنف ابن أبي شيبة (٤/ ٤٠٠)، برقم (٢١٤٧٩).

(٢) قال أبو حنيفة في رجل رأى امرأة تزني فتزوجها فله أن يطأها قبل أن يستبرئها، وقال محمد: لا أحب أن يطأها حتى يستبرئها، وقال زفر: إذا زنت فعليها العدة، وإن تزوجت قبل انقضاء العدة لم يجز النكاح، =

وسقط وصفُ التراب، فكذلك يُهدرُ وصفُ الزنى بالحرمة لقيامه مقام ما لا يُوصفُ بذلك في إيجابِ حرمة المصاهرة، وأما سفرُ المعصية فغيرُ منهيٍّ لمعنى فيه؛

فثبت أن الولد هو الأصل في استحقاق حرمة المصاهرة ثم تتعدى الحرمة من الولد إلى أطرافه وهي أبواه وأجداده وجداته، فصار آباؤه وأبناؤه كأبائهما وأبنائهما، وأمهاً وبناتها كأمهاتهن وبناتهن في حق عدم جواز التزويج وتتعدى الحرمة من الولد إلى أسبابه أي: أسباب وجود الولد كالنكاح والوطء والمس بشهوة والقبلة وما أشبه ذلك.

فإن قيل: لو كان الجزئية علة للحرمة لكان الأولى ثبوت الحرمة بين الزوجين أولاً ثم تتعدى منهما إلى أصولهما، وحيث لم تثبت الحرمة بينهما حتى يجوز للزوج وطء الزوجة غير مرة ويجوز التزوج للموطوءة فيثبت أن العلة ليست ما ذكرت، قلنا: التعليل لإلحاق الفرع بالأصل من غير تغيير للأصل، ووطء الزوجة ثانياً وثالثاً إلى غير ذلك حلالاً^(١) إما بالكتاب أو بالإجماع فلو تعدت الحرمة إلى الزوجة الموطوءة لكان ذلك تغييراً للأصل بالتعليل وأنه لا يجوز، ولذا لا أثر للجزئية في حرمة الإخوة والأخوات؛ لأن في الحرمة تغييراً وهو امتداد التحريم، فإن تحريم الإخوة والأخوات مؤقت بارتفاع النكاح الأول بالنصوص، فلو صح التعليل لصارت الحرمة مؤبدة وأنه تغيير لحكم النص وذلك لا يجوز.

= وقال المالكية: إذا زنى الرجل بالمرأة ثم أراد نكاحها فذلك جائز له بعد أن يستبرئ، وقال الشافعية: يجوز نكاحها ولا تستبرئ، وقال الحنابلة يحرم الزواج بها حتى تتوب وتستبرئ. ينظر: الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير (ص: ١٧٩)، المدونة (٢/ ١٧٣)، مختصر اختلاف العلماء (٢/ ٣٢٧-٣٢٨)، الحاوي الكبير (٩/ ١٩١)، الكافي في فقه الإمام أحمد (٣/ ٣٨)، حاشية الروض المربع (٦/ ٣٠٢). وإذا زنت المتزوجة فقال الحنفية والشافعية لزوجها أن يطأها في الحال، ولا تستبرئ، وقال المالكية: تستبرئ بثلاث حيض، وبه قال الحنابلة، وقيل: تكفي حيضة واحدة. ينظر: الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير (ص: ١٧٩)، الكافي في فقه أهل المدينة (٢/ ٦٣١)، بحر المذهب للرويان (١٠/ ٣١٤)، الشرح الكبير على متن المقنع (٧/ ٥٠٦).

(١) في ج: حال.

لأنه من حيث إنه خروجٌ مديدٌ مباحٌ، وإنما العصيانُ في فعلِ قطعِ الطريقِ أو التمرّدِ على المولى وهو مجاورٌ له، فكان كالبيع وقت النداء

ثم إن الوطء مثبتٌ لحرمة المصاهرة كما مرّ لكن لا باعتبار أنه حلال ولا باعتبار أنه حرام، بل باعتبار أنه قام مقام الولد؛ إذ انعلاق الولد في الرحم أمر خفي لا يطلع على حقيقته، فقام السبب الظاهر وهو الزنى مقام الولد، كالسفر أقيم مقام المشقة في السببية وكانوم أقيم هو^(١) مقام خروج النجاسة في إثبات حكم الانتقاض به، وما يعمل بقيام غيره فإنما يعمل بعمله الأصل حيث اعتبر فيه وصف الأصل وصلاحيته لتعلق الحكم به دون صلاحية وصف الخلف.

ألا ترى أن وطء الميتة والإتيان في غير المأتي ووطء الصغيرة لم يكن موجباً لحرمة المصاهرة لأن قيام الوطء مقام الولد في هذا الحكم باعتبار كون المحل صالحاً لخلق الولد فيه وذلك لا يوجد فيما ذكرناه^(٢)، ألا ترى أن التراب لما قام مقام الماء في حق الطهارة نظرنا إلى وصف الماء وهو كونه مطهراً فاعتبر فيه ذلك وسقط وصف التراب وهو كونه ملوثاً مغبراً، وكذلك التقاء الختانين لما قام مقام الإنزال اعتبر فيه صفة الأصل هي موجبة الغسل، وكذلك المباشرة الفاحشة والإخبار عن المحبة^(٣) أقيم مقام خروج المذي والمحبة وإن لم توجد هذه الأشياء

(١) هو: ساقطة من س.

(٢) ينظر التجريد للقدوري (٩/ ٤٤٥١).

(٣) الإخبار عن المحبة قام مقام المحبة فيما إذا قال لامرأته: إن كنت تحبيني فأنت طالق، فقالت: أحبك؛ لأن إخبارها دليل على وجود ما جعله شرطاً، فأقيم مقام المدلول عند تعذر الوقوف عليه، ولكنه مقتصر على المجلس، حتى لو أخبرت عن المحبة خارج المجلس لا يقع الطلاق؛ لأنه يشبه التخيير من حيث إنه جعل الأمر إلى إخبارها ومحبتها والتخيير مقتصر على المجلس.

ولو كانت كاذبة في الإخبار يقع الطلاق فيما بينه وبين الله تعالى؛ لأن حقيقة المحبة لا يوقف عليها من جهة غيرها ولا من جهتها؛ لأن القلب متقلب لا يستقر على شيء، فما لا يوقف عليه بتعلق الحكم بدليله كالسفر مع المشقة والنوم مع الحدث، فصار الشرط الإخبار عن المحبة وقد وجد فيثبت الحكم.

كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٤/ ٢٠١)

حقيقة، وَهَذَا كَانَتْ الْوَكَالَةُ جَائِزَةً غَيْرَ لَازِمَةٍ وَإِذَا وَقَعَتْ ضَمِنَ الرَّهْنُ أَخَذَتْ حُكْمَ الرَّهْنِ وَهُوَ صِفَةُ الْلِزُومِ وَيَبْطُلُ حُكْمُهَا بِنَفْسِهَا لِقِيَامِهَا مَقَامَ الرَّهْنِ، وَكَذَلِكَ عَبْدُ الْهَاشِمِيِّ إِذَا أَعْتَقَهُ مَوْلَاهُ أَخَذَ حُكْمَ الْهَاشِمِيِّ فِي حَقِّ حُرْمَةِ الصَّدَقَةِ؛ لِقِيَامِهِ مَقَامَ مَوْلَاهُ بِحُكْمِ اتِّصَالِ بِالسَّبَبِيَّةِ، وَكَذَلِكَ غَيْرُ نَظِيرٍ، وَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ عَلَى مَا سَبَقَ فَكَذَلِكَ هُنَا لَمَّا قَامَ الزَّانِي مَقَامَ الْوَالِدِ أَخَذَ حُكْمَ الْوَالِدِ وَيَهْدُرُ وَصْفُ الزَّانِي بِالْحُرْمَةِ لِقِيَامِ الزَّانِي مَقَامَ مَا لَا يُوصَفُ وَهُوَ الْوَالِدُ، بِذَلِكَ أَي: بِمَا سَبَقَ مِنَ الْحُرْمَةِ أَوْ بِتَأْوِيلِ التَّحْرِيمِ فِي إِجْبَابِ حُرْمَةِ الْمَصَاهِرَةِ أَي: عَدَمِ اتِّصَافِ الزَّانِي بِالْحُرْمَةِ إِنَّمَا هُوَ فِي حَقِّ إِجْبَابِ حُرْمَةِ الْمَصَاهِرَةِ لَا غَيْرُ؛ لِأَنَّهُ فِي حَقِّ غَيْرِهِ مَعْصِيَةٌ مُحَضَّةٌ مُوجِبَةٌ لِلْجُلْدِ أَوْ الرَّجْمِ الَّذِي هُوَ أَسْوَأُ الْقَتْلِ.

فَإِنْ قِيلَ: إِذَا أَهْدَرَ وَصْفُ الزَّانِي بِالْحُرْمَةِ كَانَتْ حُرْمَةُ الزَّانِي مِنْ وَجْهِ دُونَ وَجْهِ فَوْجِبَ أَنْ لَا يُجِبُ بِهِ الْحُدُّ لِلشَّبَهَةِ، قُلْنَا: يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ لِلْفِعْلِ جِهَاتٌ وَأَحْكَامٌ وَيَسْتَمِي كُلُّ جِهَةٍ بِاسْمٍ وَحُكْمٍ عَلَى حَدِّهِ، كَالْأَصْطِيَادِ بِقَوْسٍ الْغَيْرِ فَإِنَّهُ مَبَاحٌ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ أَصْطِيَادٌ، وَهَذَا الْاسْمُ مِنْ جِهَةٍ كَوْنُهُ تَصَرُّفًا فِي الصَّيْدِ بِأَخْذِ غَضَبٍ وَحَرَامٌ مِنْ جِهَةٍ كَوْنُهُ تَصَرُّفًا فِي مَالِ الْغَيْرِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ، وَلَا شَبَهَةَ مِنْ حَيْثُ الزَّانِي فَبَقِيَتْ الْحُرْمَةُ كَامِلَةً بِلَا شَبَهَةٍ حَتَّى وَجِبَ الْحُدُّ، أَوْ لِأَنَّ هَذِهِ شَبَهَةٌ لَا يُمْكِنُ التَّحَرُّزُ عَنْهَا، فَلَوْ اعْتَبِرَتْ فِي سَقُوطِ الْحُدِّ لَأَنَسَدَ بَابَ الْحُدِّ أَصْلًا.

فَإِنْ قِيلَ: قَدْ قُلْتُمْ: إِنَّ التُّرَابَ لَمَّا قَامَ مَقَامَ الْمَاءِ سَقَطَ وَصْفُ التُّرَابِ حَيْثُ لَمْ يُعْتَبَرِ ذَلِكَ وَإِذَا سَقَطَ وَصْفُهُ وَجِبَ أَنْ يَجُوزَ التَّيْمُّ بِالتُّرَابِ النَّجَسِ كَمَا سَقَطَ وَصْفُ حُرْمَةِ الزَّانِي، قُلْنَا: النَّجَسُ مِنَ التُّرَابِ لَا يَشَارِكُ الطَّاهِرَ فِيهَا هُوَ الْمَقْصُودُ إِذْ تَطْهِيرُ النَّجَاسَةِ بِالنَّجَسِ مَحَالٌ، وَالسَّاقِطُ مِنَ التُّرَابِ وَصْفُ التَّلْوِثِ لَا وَصْفُ الطَّهَارَةِ، بِخِلَافِ الْوُطْءِ فَإِنَّ الْحَرَامَ مِنْهُ يَسَاوِي الْحَلَالَ فِي سَبَبِ الْوَالِدِ وَإِنَّهُ يَجُوزُ حُرْمَةُ الْمَصَاهِرَةِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ سَبَبٌ لِلْوَالِدِ لَا مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ حَرَامٌ أَوْ حَلَالٌ.

وقوله: «وأما سفر المعصية» إلى آخره جواب عما يقال: إن سفر العاصي كسفر العبد الأبق وقاطع الطريق فعلٌ حسي منهي عنه مع أنه سبب للنعمة وهي ترخص المسافرين فكان هذا

نقضًا لما سبق من أصلكم، وتقرير الجواب أن سفر المعصية غير منهي لمعنى في عين السفر؛ لأن السفر من حيث إنه خروج وسير مديد مباح لا قبح فيه، وإنما القبح والعصيان في فعل قطع الطريق أو التمرد على المولى في صورة الإباق، وما ذكرناه من فعل قطع الطريق والتمرد على المولى معنى مجاور للسفر؛ لأنه غير داخل في ذات المنهي عنه بل هما متجاوران، ألا ترى أنه إذا بدل العاصي قصده بقصد الحج كيف خرج عن أن يكون عاصيًا مع أنه لم يتغير سفره، وإنما تبدل قصده، وكذا العبد إذا لحقه إذن مولاه خرج عن العصيان ولم يتغير سفره، وإذا كان كذلك فكان سفر المعصية كالبيع وقت النداء والصلاة في الأرض المغصوبة فإن النهي عنهما لا باعتبار ذاتهما بل باعتبار ترك السعي الواجب وشغل أرض الغير، وهما مجاوران للبيع والصلاة فإن ترك السعي وشغل الأرض غير داخلين في ذات البيع والصلاة، وإذا كان الأمر على ما ذكرناه فلا يرد ما أورد نقضًا؛ إذ النهي عن الفعل الحسني إنما يقتضي عدم شرعيته إذا لم يقم دليل على أن القبح لغيره، وهنا قد دل دليل على ذلك وهو ما سبق بيانه فكان النهي فيه مقرّرًا للمشروعية لا معدمًا لها فصلح السفر المذكور سببًا للنعمة وهي الترخص برخصة السفر، وكذا البيع وقت النداء صلح سببًا للنعمة وهي الملك لما ذكرنا أن النهي لمعنى مجاور للمنهي عنه بخلاف السكر؛ لأنه عصيان بعينه فلم يصح بأن تتعلق الرخصة بأثره.

ولا يلزم على هذا النهي عن الأفعال الحسية؛ لأن القول بكمال القبح فيها، وهو مقتضى مع كمال المقصود ممكن على ما قلنا، والنهي في صفة القبح ينقسم انقسام الأمر، ما قبح لعينه وضعا مثل الكفر والكذب والعبث،

قال رحمه الله: (ولا يلزم على هذا النهي عن الأفعال الحسية إلى آخر الباب)

أقول: هو جواب عما يقال: إنكم قلتم بكمال القبح في النهي عن الأفعال الحسية فينبغي أن تقولوا بذلك في النهي عن الأفعال الشرعية لوجود النهي فيهما، وتقرير الجواب هو أن الأصل في النهي كمال القبح أو الأصل في كل ثابت كماله، والقول بكمال القبح في الأفعال الحسية بطريق الاقتضاء مع كمال المقصود من النهي وهو الابتلاء بين أن يكف العبد عن المنهي عنه باختياره فيثاب على ذلك وبين أن يفعله فيعاقب عليه ممكن؛ لكون العبد قادرا على ذلك، ألا ترى أن أقبح القبائح الكفر، وأنه مقدور للعبد، والأفعال الحسية لا يندم بكمال القبح فيها؛ لأنها متحققة الوجود مع ذلك فلا ضرورة فيها، بخلاف الأفعال الشرعية فإنه لا يمكن القول فيها بكمال القبح مع بقاء النهي عنها؛ لأنها تنعدم بالنهي فوجب ثبوت القبح فيها على وجه تبقى هي مقدورة للعبد كما سبق تقرير ذلك وافيًا، والنهي أي: المنهي عنه في صفة القبح ينقسم انقسام الأمر، وذلك لأن المأمور به في صفة الحسن انقسم إلى ما هو حسن لعينه، وإلى ما هو ملحق بالحسن لعينه، وإلى ما هو حسن لغيره، وهو ينقسم إلى أن الغير / ج: ١٣٩ / يتأدى بنفس المأمور به، وما لا يتأدى بذلك، فالنهي ينقسم كذلك لكون النهي مقابلاً للأمر ما قبح لعينه وضعا كالكفر والكذب والعبث، وفي بعض النسخ: والعتب أي: الفساد فإن واضع اللغة وضع هذه الأسماء لما عرفه قبيحا في ذواته، ولأن الكفر كفران لمن أنعم بجلائل النعم ودقائقها وقبح ذلك مركز في عقل كل عاقل بحيث لا يتصور فيه جريان النسخ فكان قبيحا لعينه والعبث هو ما يخلو عن الفائدة الدينية والدنياوية جميعها، وقيل: هو ما ليس له عاقبة حميدة، والفرق بينه وبين السفه أن السفه مكابرة العقل والجري على غير موجب العقل مع وجود العقل، وفي العبث العقل غير مشروط؛ إذ جاز

وما قبَحَ ملحَقًا بالقسم الأولِ وهو بيعُ الحرِّ والمضامينِ والملاقيحِ؛ لأنَّ البيعَ لما وُضِعَ لتمليكِ المالِ كان باطلًا في غيرِ محلِّه، وما قبَحَ لمعنى في غيره وهو البيعُ وقتَ النداءِ والصلاةِ في أرضٍ مغصوبةٍ،

أن يكون للعابث عقل، وجاز أن لا يكون، والسفَه من العبث كالظلم من الجهل، ولا شك أن الظلم أقبَح من الجهل فكذلك السفه أقبَح من العبث، وما قبَح لعينه شرعًا ملحَقًا بالقسم الأولِ وهو ما قبَح لعينه وضعًا ببيع الحرِّ والمضامينِ والملاقيحِ؛ لأنَّ البيعَ لما وضع شرعًا لتمليكِ المالِ كان هو باطلًا في غير محلِّه؛ إذ المحلُّ شرط لثبوت الشيء، والحر وأخواته ليسَ بمحلِّ لذلك التصرف لما مر تقريره، وما قبَح لمعنى في غيره نوعان الأول هو أن ذلك الغير مجاور للقبَح كالبيع وقتَ النداء، والصلاة في أرضٍ مغصوبة، والثاني هو أن ذلك الغير ملحَق به وصفًا أي: متصل بالمنهي عنه من حيث / س: ٩١ / الوصفية كالبيع الفاسد وصيام يومِ النحر، ولهذا قال مشايخنا رحمة الله عليهم في البيع ونحوه: إنَّه من حيث كونه مشروعًا يوجبُ الصَّحة، ومن حيث كونه قبيحًا بوصفه يوجب البطلان، فقلنا بالفساد عملاً بالأدلة؛ لأنَّ الأصلَ فيها إعمالها لا إهمالها فمن نتيجة فساد الوصف عدمُ اللزوم بالشروع، ومن نتيجة صحة الأصلِ أنَّه لو صامه لخرج عن عهدة نذره، ثمَّ هذا التقسيم في الأمر والنهي إنَّما هو بحسب المحالِّ لا بحسب الأمر والنهي حقيقة؛ لأنَّهما من حيث الحقيقة شيء واحد غير منقسم؛ لكون كلِّ منهما عبارة عن الصيغة الدالة على معنى معلوم كما سبق.

ثمَّ وجه انحصار المنهيِّ عنه في الأنواع الأربعة المذكورة هو أنَّ النهيَ إما أن يضاف إلى ما هو قبَح لعينه وضعًا أو شرعًا أو لغيره، فإنَّ كان لعينه فلا يخلو أما إن كان بدون الواسطة وهو النوعُ الأول أو بالواسطة وهو النوع الثاني، وإن كان لغيره فلا يخلو إما إن كان الغير غير داخلٍ في ماهية المنهيِّ عنه وهو النوع الثالث، أو داخلًا وهو النوع الرابع، ثمَّ النهي عن الأفعال الحسية يقع على القسم الأول وهو ما قبَح لعينه وضعًا، والنهي عن الأمور الشرعية يقع على هذا القسم وهو ما قبَح لمعنى في غيره وذلك الغير ملحَق به وصفًا أي:

وما قبَحَ لمعنى في غيره وهو ملحقٌ به وصفاً، وذلك مثلُ البيعِ الفاسدِ وصيامِ يومِ
النحرِ، والنهيُّ عن الأفعالِ الحسيةِ يقعُ على القسمِ الأولِ، وعن الأمورِ المشروعةِ
يقعُ على هذا القسمِ الذي قلنا إنه ملحقٌ به وصفاً

متصل بالمنهي عنه من حيث الوصفية ليكون المنهي عنه صحيحاً بأصله فاسداً بوصفه عملاً
بمقتضى النهي وهو القبح الموجب للفساد، بخلاف قسمِ المجاورة فإنه لا فسادَ فيه فلا يقع
النهيُّ عن الشرعياتِ عليه إلاً بدليل.



باب معرفة أحكام العموم

العامُّ عندنا يُوجبُ الحكمَ فيما تناوله قطعاً وبقيناً بمنزلة الخاصِّ فيما يتناوله،
والدليلُ على أنَّ المذهبَ هو الذي حكينا أنَّ أبا حنيفةَ رحمه الله قال: إنَّ الخاصَّ
لا يقضي [على] ^(١) العامِّ، بل يجوزُ أن يُنسخَ الخاصُّ به،

[باب معرفة أحكام العام]

قَالَ رحمه الله: (باب معرفة أحكام العام) إِلَى قوله: (فَلَا يجوز تخصيصه
بالآحاد والقياس)

أقول: لما فرغ رحمه الله من بيان أحكام الخاصِّ شرع في بيان أحكام العام فقال: العامُّ
عندنا أي: عند أصحابنا رحمه الله عَلَيْهِم يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً أي: في الذي يتناوله
العام قطعاً للشبهة أو إيجاباً قطعاً أو يوجب من حيث القطع، بمنزلة الخاصِّ فيما يتناوله فإنه
يوجب الحكم بطريق القطع فإنه إذا قَالَ: عبيدي أحرار ثبت هذا الحكم في كل فرد من أفراد
هذا العام، كما إذا قَالَ: عبيدي هذا حرٌّ، وَإِنَّمَا يَبِينُ حكم العام مقصوداً ولم يبيِّن حكم الخاصِّ
كَذَلِكَ ميلاً إِلَى جانب الإيجاز، أو لِأَنَّ حكم العام مختلفٌ فيه دون حكم الخاصِّ، فَكَانَ ذكره
عَلَى هَذَا الوجه أتمَّ؛ لِأَنَّ الفوائد في حكم العام أكثر، أو لِأَنَّ هَذَا الباب باب حكم العام
أصالةً، ووقع ذكر حكم الخاصِّ فيه ضمناً فذكر كما ترى.

ثُمَّ سبق أَنَّ العامَّ يوجب الحكمَ فيما يتناوله قطعاً إِنَّمَا هو في النصِّ المقطوع به من الكتاب
والخبر المتواتر، أما إذا كَانَ غير مقطوع كخبر الواحد فإنه يوجب العمل دون العلم قطعاً،
وقوله: «والدليل على أن المذهب هذا» مبتدأ خبره «الذي حكينا» بضم الحاء إلى آخره أي:
الدليل على أن مذهب علمائنا رحمه الله عَلَيْهِم هَذَا الَّذِي ذكرنا أَنَّ العامَّ يوجب الحكم قطعاً
مَا حكينا أَنَّ أبا حنيفةَ رحمه الله عَلَيْهِ قَالَ: الخاصُّ لا يقضي عَلَى العامِّ أي: لا يلزم الخاصُّ

مثل حديث العرنين في بول ما يؤكل لحمه نسخ وهو خاص بقول النبي عليه السلام: (استنزها من البول) ومثل قوله عليه السلام: (ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة) نسخ بقوله: (ما سقت السماء ففيه العشر)

حكمه على العام ولا يرد حكمه؛ لأن القضاء الإلزام.

قاله الإمام بدر الدين الكردي رحمه الله.

وقيل: لا يقضي على العام معناه لا يرجح عليه؛ إذ مرتبة القاضي فوق مرتبة المقضي عليه؛ لأنه وإل والمقضي عليه مولى عليه ومرتبة الخاص مساوية لمرتبة العام فلا يرجح على العام بل يجوز أن ينسخ الخاص به أي: بالعام.

وهذا من تيمم كلام أبي حنيفة رحمة الله عليه و«بل» ههنا إضراب عن الكلام السابق أي: الخاص لا يقضي على العام بل يجوز أن ينسخ هو به حتى إذا كان الخاص متقدماً ثم جاء العام بخلاف حكم الخاص فإنه ينسخ هذا العام المتأخر الخاص المتقدم ويقضي عليه، وذلك مثل حديث العرنين في بول ما يؤكل لحمه^(١) نسخ وهو خاص بقول النبي ﷺ: استنزها من البول^(٢). وهو عام.

فإن قيل: لم قلت: إن النسخ إنما ثبت لكونه عامًا ولم لا يثبت لكونه محرماً؟ قلنا: لا يثبت النسخ لكونه عامًا ولا لكونه محرماً بل لكونه متأخرًا مساويًا للأول في الرتبة وإفادة الحكم.

(١) قدم على النبي ﷺ نفر من عكل، فأسلموا، فاجتوا المدينة فأمرهم أن يأتوا إبل الصدقة، فيشربوا من أبوالها وألبانها ففعلوا فصحوا فارتدوا وقتلوا رعاتها، واستاقوا الإبل، فبعث في آثارهم، فأتي بهم فقطع أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم، ثم لم يحسمهم حتى ماتوا. صحيح البخاري (٨ / ١٦٢)، كتاب الحدود-باب المحاربين من أهل الكفر والردة، برقم (٦٨٠٢)، صحيح مسلم (٣ / ١٢٩٦)، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات - باب حكم المحاربين والمرتدين، برقم (١٦٧١).

(٢) سنن الدارقطني (١ / ٢٣٢)، برقم (٤٦٤) ونصه: «استنزها من البول فإن عامة عذاب القبر منه».

ولما ذكر محمدٌ رحمه الله فيمن أوصى بخائمه لإنسانٍ ثمَّ بالفص منهُ لآخرَ بكلامٍ مفصولٍ أن الحلقة للأول، والفص بينهما، وإنما استحقه الأول بالعموم،

ألا ترى أن المبيح إذا تأخر ينسخ المحرم المتقدم، والخاص إذا تأخر ينسخ العام إذا كان مساويًا له بالرتبة، فعلم أن النسخ ليس لكونه عامًا ولكن لما كان الناسخ عامًا ناسخًا للخاص المتقدم علم به أن العام مساوٍ للخاص في القوة فكان فيه ردٌ لمذهب الخصم حيث لا يجعل العام مساويًا للخاص في القوة.

فإن قيل: إنما ثبت النسخ بهذا العام إذا كان متأخرًا عن هذا الخاص ومن أين علم تأخره عنه؟ قلنا: ثبت تقدم الخاص وهو حديث^(١) العرنين بدليل أن المثلة قد نسخت بالاتفاق وأنها كانت في حديثهم، وذلك دليل على تقدم حديثهم؛ لأنه كان في ابتداء الإسلام ولم يدل دليل على تقدم الحديث العام وهو «استنزهوا من البول» بل فيه مجرد احتمال التقدم، وإنه غير معتبر، ثم العرنيون رهطٌ من قبيلة عرينة قدموا على النبي ﷺ فاجتوا المدينة أي: كرهوا المقام؛ لما فيه يومئذ المؤم وهو البرسام وكانوا ثمانية فقال ﷺ لهم: لو خرجتم إلى إبل الصدقة فشربتم من أبوالها وألبانها، ففعلوا، فلما صحوا ارتدوا عن الإسلام وقتلوا راعي رسول الله ﷺ واستاقوا الإبل، فبعث ﷺ فتية من الأنصار فأخذوهم، فقطع أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم أي: فقاها، وفي رواية: وسمل أعينهم^(٢) أي: كحلها بمسامير محمأة؛ لأنه سملوا أعين الرعاة، وألقوا بالحرّة يستسقون فلا يسقون حتى ماتوا، وكذلك قوله ﷺ: ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة^(٣).

(١) في ج: الحديث.

(٢) صحيح البخاري (٢/ ١٣٠)، كتاب الزكاة - باب استعمال إبل الصدقة وألبانها لأبناء السبيل، برقم (١٥٠١).

(٣) صحيح البخاري (٢/ ١١٦)، كتب الزكاة - باب زكاة الورق، برقم (١٤٤٧)، صحيح مسلم (٢/ ٦٧٣)، كتاب الزكاة، برقم (٩٧٩).

والثاني بالخصوص، وهذا قولهم جميعاً، وقالوا في ربِّ المالِ والمضاربِ إذا اختلفا في العموم والخصوص أن القولَ قولُ من يدعي العموم،

نسخ وهو خاص بقوله ﷺ: مَا سَقَتَهُ السَّمَاءُ فِيهِ العُشْرُ^(١). وهو عامٌ، واعتبار الرفق والبسر في هذا الخاص دليلٌ على تقديمه وكونه وردَ في ابتداء الإسلام؛ إذ التخفيف في الوظائف المالية يناسب ذلك استمالةً للقلوب واستقراراً للنفوس.

فإن قيل: لا نسلم أن أبا حنيفة رحمة الله عليه يقول بينهما بطريق التناسخ، بل يحمل كل واحدٍ منها على محلٍّ على حدة، فقد قال في المبسوط: ويقول أبو حنيفة رحمة الله عليه: تأويل قوله ﷺ: لَيْسَ فِيهَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ. زكاة التجارة فإنهم كانوا يتبايعون بالأوساق كما ورد به الحديث، وقيمة خمسة أوسقٍ مِثْنَا دِرْهَمٍ^(٢)، فحينئذ لم يكن قوله ﷺ: مَا سَقَتَهُ السَّمَاءُ فِيهِ العُشْرُ. ناسخاً لذلك الحديث، قلنا: قد يكون للكتاب والسنة وجوهٌ من التخريج والحمل فنقول: يحتمل أن يكون هذا على طريق النسخ، فيكون حجةً لمن تمسك به، ومثل هذا أكثر في التمسكات لما ذكر في شرح التأويلات في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾ [الأعراف: ٢٠٤] اختلف أهل التفسير في سبب نزول الآية، قال بعضهم: كَانَ الكفرة يقولون: ﴿لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوَا﴾ [نصت: ٢٦]، فأمر الله تعالى المؤمنين بالاستماع إليه مكان قولهم: لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ. وبه قال مقاتل. وقال: كَانَ هو في حق الصلاة^(٣)، فعلى تقدير نزولها في حق الصلاة كَانَ فِيهَا دلالةٌ على النهي عن القراءة خلف الإمام؛ لِأَنَّهُ أمر بالاستماع والإنصات له، فَكَانَ هو حجةً لنا على الخصم، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَكَانَ المذهب مَا ذكرنا لما قَالَ أَبُو حنيفة رحمة الله عليه ولما ذكر محمد رحمة الله في الزيادات فيمن أوصى بخاتمه لإنسان ثم أوصى بالفص / ج: ١٤٠ / منه

(١) ينظر الخراج ليعقوب بن آدم (ص: ١١٨)، برقم (٣٩٠).

(٢) ينظر المبسوط للسرخسي (٣ / ٣).

(٣) ينظر تفسير الماتريدي (٥ / ١٢٥ - ١٢٦).

ولولا استواءُهما وقيامُ المعارضةِ بينهما لما وجبَ الترجيحُ بدلالةِ العقدِ، وقد قال عامةُ مشايخنا: إنَّ العامَّ الذي لم يثبتْ خصوصُه لا يَحتمَلُ الخصوصَ بخبر الواحدِ والقياسِ، هذا هو المشهورُ،

لآخر في كلامٍ مفصول أنَّ الحلقةَ للأول وهو الموصي له بالخاتم، والفصّ بينهما نصفان^(١)؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الإيجابَ الثَّانِي فِي عَيْنِ مَا أوجِبُهُ الأولُ لَا يكونُ رُجوعًا عَنِ الأولِ فاجتمع في الفصّ وصيَّتَانِ إحداهما بإيجابٍ عامٍ والأخرى بإيجابٍ خاصٍّ، فيجعلُ الفصّ بينهما نصفان للمساواةِ بينهما في الحكم، وإِنَّمَا استحقَّ الموصي له بالخصوص وهو الفصّ.

وهذا -أي: وهذا الحكم وهو أن الحلقة للأول والفصّ بينهما- قولهم جميعًا أي: جميع علمائنا رحمة الله عليهم، وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَا خِلافَ لِعِلْمَانَا رَحِمَهُمُ اللهُ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ.

وذكر في شرحي الزيادات للعتابي والقاضي خان رحمهما الله والإيضاح^(٢) والهداية^(٣) الخلاف في هذه المسألة بين أبي يوسف ومحمد رحمهما الله عند أبي يوسف الفص للثاني، وعند محمد رحمه الله هو بينهما نصفان، ووجه التوفيق الحمل على اختلاف الروايتين، وأما إذا كَانَتِ الوصِيَّتَانِ فِي كِلامٍ موصول فالفص للموصي له بالفصّ خاصّةً بالإجماع فإنه يصير آخر كلامه بيانًا لأوله، فيظهر أن مراد الموصي بالإيجاب العام الحلقة دون الفصّ.

فإن قيل: كيف يصلح الخاتم نظيرًا للعام والعام هو ما كانت أفرادُه متفكّة الحقيقة كالمسلمين والرجال، وليست حلقة الخاتم مع فصّها متحدّين في الحقيقة لتغايرهما في ذاتهما صورة ومعنى، وليسا بأفراد بل هما فردان، فأقل أفراد العام ثلاثة؟ قلنا: أورد الخاتم نظيرًا

(١) ينظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٧/ ٣٨٤)، الفتاوى الهندية (٦/ ١٢٥).

(٢) أما شرحا الزيادات فمطبوعان ولم أقف عليهما، وأما الإيضاح فلعله الإيضاح في الفروع = إيضاح الكرماني، للإمام أبي الفضل عبد الرحمن بن محمد بن أميرويه بن إبراهيم الكرماني (ت ٥٣٤هـ) وهو بحسب علمي ما يزال مخطوطًا.

(٣) ينظر الهداية في شرح بداية المبتدي (٤/ ٥٣٥).

واختاره القاضي الشهيد في كتاب الفرر، فثبت بهذه الجملة أن المذهب عندنا ما قلنا،
ولهذا قلنا: إن قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١]
عام لم يلحقه خصوص؛ لأن الناسي في معنى الذاكر؛ لقيام الملة مقام الذكر،

للعام لمشاركته إياه في معنى الشمول؛ إذ لفظ الخاتم يشمل الحلقة والفص جميعاً، لا لكونه
عين العام، ألا ترى أن مشايخنا رحمهم الله أوردوا الواحد من العشر نظير صفات الله تعالى
مع ذاته من حيث إن كلا منهما لا هو ولا غيره مع أن ذات الله تعالى وصفاته متعالية عن
النظير ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ولأن الواحد إن لم يكن عين العشر ولا غيرها
لكن هو جزء منها وليست صفة الله تعالى بجزء من ذاته تعالى، فلا تكون نظيراً لصفاته
تعالى، ولكن لما وجدوه نظيراً فيما قصدوا إليه جعلوه نظيراً لها؛ لزيادة تفهيم المتعلمين، فكذا
هنا لما وجدوا الخاتم متناولاً للحلقة والفص كالعام فإنه متناول لأفراده جعلوه نظيراً له^(١).

وقال علماءنا رحمهم الله في المضاربة إذا اختلف المضارب ورب المال في عموم المضاربة
أن القول قول من يدعي العموم أيهما كان، ولولا استواء العام والخاص في إيجاب الحكم
وقيام المعارضة بينهما لما أوجب ترجيح جانب العموم على جانب الخصوص بدلالة العقد
وهي أن عقد المضاربة عقد الاسترباح^(٢)؛ لأن المضاربة من الضرب في الأرض وهو السير
فيها وإنه يكون للاسترباح، ومهما كان التصرف أعم كان أجلب للربح وأكثر للنفع، فدل
العقد على العموم لذلك، فرجح العموم؛ لأن الترجيح يعتمد المساواة؛ إذ لا ترجيح عند
عدمها، بل يجب العمل بالأقوى والترك بالأدنى، ولهذا لا يقال: الدينار راجح على الدانق؛
لكونه دونه، وحيث صير إلى ترجيح العموم دل ذلك على استواء العموم والخصوص،
وعلى عدم تقديم الخاص على العام في حق الإيجاب.

(١) ينظر الكافي شرح البزودي (٣ / ١٤٣٠).

(٢) ينظر: التجريد للقدوري (٧ / ٣٦٦٤)، أصول السرخسي (١ / ١٣٣).

فلا يجوز تخصيصه بالقياس وخير الواحد، وكذلك قوله: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ [آل عمران: ٩٧] لم يلحقه الخصوص فلا يصح تخصيصه بالأحاد والقياس،

وقد قال عامة مشايخنا رحمة الله عليهم: إن العام الذي لم^(١) تثبت خصوصيته بالدليل لا يحتمل التخصيص بخبر الواحد والقياس^(٢).

هَذَا الَّذِي / س: ٩٢ / قالوه، وهو المشهور واختار هَذَا القول القاضي الشهيد وهو أبو عبد الرحمن الحاكم المروزي رحمه الله في كتاب الغرر^(٣) وهو اسم كتاب له، فثبت بهذه الجملة - وهي جملة ما سبق ذكره من عدم قضاء الخاص على العام وثبوت التعارض بينهما حتى يجوز نسخ الخاص بالعام وعدم احتمال تخصيص العام بخبر الواحد والقياس - أن المذهب ما قلنا أي: في أول هذا الباب من أن العام يوجب الحكم فيما تناوله قطعاً، ولأجل أن العام الذي لم يثبت خصوصه لا يحتمل التخصيص بخبر الواحد والقياس قلنا: إن قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١] عام لم يلحقه خصوص؛ لأنَّ الناسي في معنى الذَّاكر حكماً لقيام ملته وهي ملّة التوحيد مقام الذكر والتسمية تخفيفاً عليه؛ لقوله ﷻ: ذكُر الله في قلب كل مؤمن^(٤).

وهذا جواب عما يقال: إن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١] عام ثبت خصوصه؛ إذ الناسي مخصوص عنه بالإجماع، فيخص الباقي بخبر الواحد والقياس، فأجاب عن ذلك بأنَّ الناسي بسبب عذره جعل ذاكراً حكماً بالطريق

(١) في ج: لا.

(٢) ينظر: الفصول في الأصول (٢/ ٣٤٨)، أصول السرخسي (١/ ١٣٣ - ١٢٤)، ميزان الأصول في نتائج العقول (١/ ٣٢٠ - ٣٢١).

(٣) قتل شهيداً وهو يصلي سنة (٣٣٤هـ) ينظر الجواهر المضية في طبقات الحنفية (٢/ ١١٢ - ١١٣).

ولم أقف على شيء عن الغرر.

(٤) لم أقف عليه.

الَّذِي مَرَّ ذَكَرَهُ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْ قِيَامِ الْمَلَّةِ مَقَامَ الذِّكْرِ فِي حَقِّ النَّاسِي قِيَامُهَا مَقَامَهُ فِي حَقِّ الْعَامِدِ؛ لِأَنَّ النِّسْيَانَ عَذْرٌ دُونَ الْعَمْدِ، فَلَا يَسْتَحِقُّ التَّخْفِيفَ بِإِقَامَةِ الْمَلَّةِ مَقَامَ التَّسْمِيَةِ.

فَإِنْ قِيلَ: إِنَّ التَّسْمِيَةَ شَرْطٌ لِحُلِّ الذَّبِيحَةِ، وَالشَّرْطُ لَا يَسْقُطُ بَعْدَ النِّسْيَانِ كَالطَّهَارَةِ فِي الصَّلَاةِ، فَلَنَا: لَمْ يَسْقُطْ هَهُنَا أَيْضًا حَيْثُ أُقِيمَتِ الْمَلَّةُ مَقَامَهَا كَمَا أُقِيمَ التَّيْمَمُ مَقَامَ الْوُضُوءِ، وَالشَّيْءُ إِذَا فَاتَ بَدَلَ لَا يَكُونُ فَائِتًا، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَ النَّصُّ الْمَذْكُورَ عَامًّا غَيْرَ مَخْصُوصٍ فَلَا يَجُوزُ تَخْصِيصُهُ بِالْقِيَاسِ عَلَى النَّاسِي بِإِقَامَةِ الْمَلَّةِ مَقَامَ التَّسْمِيَةِ فِي حَقِّ الْعَامِدِ كَمَا فِي حَقِّ النَّاسِي؛ لَمَّا قُلْنَا، وَلَا بَخْبَرِ الْوَاحِدِ وَهُوَ مَا رُوِيَ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّهَا قَالَتْ: قَالَ الْوَايَا رَسُولَ اللَّهِ: إِنَّ هَهُنَا أَقْوَامًا حَدِيثَ عَهْدِهِمْ بِشْرِكٍ يَأْتُونَنَا بِلِحْمَانٍ وَلَا نَدْرِي أَيْذَكُرُونَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا أَمْ لَا؟، فَقَالَ ﷺ: اذْكُرُوا أَنْتُمْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا وَكُلُوا. كَذَا فِي الْمَصَابِيحِ^(١)، وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ آل عمران: ٩٧ عامٌ لَمْ يَلْحَقْهُ الْخُصُوصُ فَلَا يَجُوزُ تَخْصِيصُهُ بِخَبْرِ الْوَاحِدِ وَهُوَ مَا رُوِيَ أَنَسُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَخَلَ مَكَّةَ يَوْمَ الْفَتْحِ وَعَلَى رَأْسِهِ الْمَغْفِرَ فَلَمَّا نَزَعَهُ جَاءَ رَجُلٌ وَقَالَ: ابْنُ خَطْلٍ مَتَلَّقَ بِأَسْتَارِ الْكَعْبَةِ فَقَالَ: اقْتُلْهُ^(٢). هَذَا أَيْضًا فِي الْمَصَابِيحِ، وَإِذَا لَمْ يَجْرُ تَخْصِيصُهُ بِذَلِكَ يَثْبِتُ الْأَمْنُ عِنْدَنَا بِسَبَبِ الْحَرَمِ لِمَبَاحِ الدَّمِ إِذَا التَّجَأَ إِلَيْهِ بِاعْتِبَارِ الْعُمُومِ، فَلَا يَقْتَصُّ فِيهِ^(٣)، وَكَذَا لَا يَجُوزُ تَخْصِيصُهُ بِالْقِيَاسِ بِأَنْ يُقَالَ: إِذَا قَتَلَ

(١) صحيح البخاري (٩ / ١١٩)، برقم (٧٣٩٨)، كتاب التوحيد-باب السؤال بأسماء الله تعالى والاستعاذة

بها، بلفظ: عن عائشة، قالت: قالوا: يا رسول الله، إن ههنا أقوامًا حديث عهدهم بشرك، يأتوننا بلحمان لا ندري يذكرون اسم الله عليها أم لا، قال: «اذكروا أنتم اسم الله، وكلوا». مصابيح السنة (٣ / ١٢٣).

(٢) صحيح البخاري (٣ / ١٧)، كتاب جزاء الصيد-باب دخول الحرم، ومكة بغير إحرام، برقم (١٨٤٦)، بلفظ: اقتلوه. مصابيح السنة (٢ / ٢٩٤).

(٣) قال الحنفية-أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد- إذا قتل في غير الحرم ثم دخل الحرم لم يقتص منه ما دام فيه ولكنه لا يبايع ولا يؤاكل إلى أن يخرج من الحرم فيقتص منه، وإن قتل في الحرم قتل، وإن كانت جنائته فيما دون النفس في غير الحرم ثم دخل الحرم اقتص منه، وبه قال الحنابلة إلا أن في ما دون الدم عن أحمد ورويتان، وقال المالكية والشافعية يقتص منه مطلقًا. ينظر: أحكام القرآن للطحاوي (٢ / ٣١٠)، مختصر اختلاف العلماء (٢ / ٢٤٢)، أحكام القرآن للجصاص (٢ / ٣٠٤-٣٠٥)، الحاوي الكبير (١٢ / ٢٢٠)، المغني لابن قدامة (٩ / ١٠٠-١٠١)، العدة شرح العمدة (ص: ٥٩١)، =

وقال الشافعي: العام يوجب الحكم لا على اليقين، وعلى هذا مسأله، وقال بعض الفقهاء: الوقف واجب في كل عام حتى يقوم الدليل،

خارج الحرم والتجا إليه يقتصر فيه قياساً على سائر الأمكنة وعلى من قتل شخصاً في الحرم فإنه يقتصر منه فيه، وعلى من كان عليه قصاص في الطرف فدخل الحرم فإنه يستوفى منه فيه، وذلك أنه إذا لم يبطل أدون الحقين بسبب الحرم فأعلاهما أولى.

قال رحمه الله: (وقال الشافعي رحمه الله: العام يوجب الحكم لا على اليقين) إلى قوله: (فوجب القول به)

أقول: ذهب الشافعي رحمه الله إلى أن العام قبل الخصوص يوجب الحكم فيما يتناوله من غير يقين كما بعد الخصوص وكالحكم الثابت بالقياس، ودلت مسأله على أن هذا الذي سبق ذكره مذهبه منها أن مباح الدم إذا التجأ إلى الحرم لا يصير آمناً مع عموم قوله تعالى: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ آل عمران: ٩٧، ومنها أن متروك التسمية عامداً يؤكل عنده مع عموم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١] (١)، ومنها أنه قال بفرضية تعديل الأركان وبفرضية الطهارة في الطواف بخبر الواحد (٢)، وبفرضية تعيين

= شرح مختصر خليل للخرشي (٨ / ٢٥).

(١) ينظر: الحاوي الكبير (١٥ / ١٠ - ١٣)، التهذيب في فقه الإمام الشافعي (٨ / ٧ - ٨).

(٢) ويقول الشافعي قال مالك وأحمد في رواية. ينظر نهاية المطلب في دراية المذهب (٢ / ١٥٩ - ١٦٠)، المجموع شرح المذهب (٢ / ٦٥ - ٦٧).

وأما الخبر المحتج به هو حديث المسيء صلاته ففي صحيح البخاري (١ / ١٥٢)، برقم (٧٥٧) عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ دخل المسجد فدخل رجل، فصلى، فسلم على النبي ﷺ، فرد وقال: «ارجع فصل، فإنك لم تصل»، فرجع يصلي كما صلى، ثم جاء، فسلم على النبي ﷺ، فقال: «ارجع فصل، فإنك لم تصل» ثلاثاً، فقال: والذي بعثك بالحق ما أحسن غيره، فعلمني، فقال: «إذا قمت إلى الصلاة فكبر، ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن، ثم اركع حتى تطمئن راکعاً، ثم ارفع حتى تعدل قائماً، ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً، ثم ارفع حتى تطمئن جالساً، وافعل ذلك في صلاتك كلها». وفي سنن الدارمي (٢ / ١١٦٥)، برقم (١٨٨٩) عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «الطواف بالبيت صلاة إلا أن الله أباح =

وقال بعضهم: بل يثبتُ به أخصُّ الخصوصِ، أما مَنْ قال بالوقف فقد احتجَّ بأنَّ اللفظَ العامَّ مجملٌ فيما أُريدَ به؛ لاختلاف أعداد الجمع،

الفاتحة في الصلاة وخصص عموم قوله تعالى: ﴿فَأَقْرَهُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [الزمل: ٢٠] بخبر الواحد^(١)، ومنها أنَّه رجح خبر العرايا^(٢) على عموم قوله ﷺ: التمر بالتمر كيلاً يكيل^(٣). في حكم العمل به.

وقد كثرت أقوال العلماء رحمهم الله في العرايا، فعن مالك رحمه الله: العرية^(٤) أن تبيع تمر نخلات معلومة بعد بدو الصلاح فيها خرصاً بالتمر الموضوع على وجه الأرض كيلاً استثنائها الشرع من المزابنة بالجواز، وسُميت عريةً لِأَنَّهَا عريت من جملة التحريم أي: خرجت، فعيلة بمعنى فاعلة، وقيل: إنها مأخوذة من قول القائل: أعريت الرجل النخلة

= فيه المنطق، فمن نطق فيه فلا ينطق إلا بخير». وفي صحيح البخاري (١ / ٦٦)، كتاب الحيض - باب كيف كان بدء الحيض وقول النبي ﷺ: «هذا شيء كتبه الله على بنات آدم»، برقم (٢٩٤) عن القاسم بن محمد، يقول: سمعت عائشة تقول: خرجنا لا نرى إلا الحج، فلما كنا بسرف حضت، فدخل علي رسول الله ﷺ وأنا أبكي، قال: «ما لك أنفست؟». قلت: نعم، قال: «إن هذا أمر كتبه الله على بنات آدم، فاقضي ما يقضي الحاج، غير أن لا تطوفي بالبيت».

(١) ينظر: الأم للشافعي (١ / ١٢٩)، الحاوي الكبير (٢ / ١٠٣ - ١٠٤).

وأما الخبر المحتج به فغير واحد، منه ما في صحيح مسلم (١ / ٢٩٦)، برقم (٣٩٥) عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: «من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج».

(٢) ينظر الأم للشافعي (٣ / ٥٤ - ٥٧). وخبر العرايا في الصحيحين وغيرهما. صحيح البخاري (٣ / ٧٤)، برقم (٢١٧٣)، صحيح مسلم (٣ / ١١٦٨)، برقم (١٥٣٩).

(٣) الآثار لأبي يوسف (ص: ١٨٣)، برقم (٨٣٣)، وهو جزء من حديث.

(٤) قوله: فعن مالك... إلخ يظهر منه أن تعريف العرية من الإمام مالك! ونص العبارة في شرح السنة يظهر منها أنه ليس نقلاً عن الإمام مالك! وأن اسم الإمام مالك جاء في معرض تحريج الحديث، فقد قال في شرح السنة للبغوي (٨ / ٨٧) بعد أن ذكر الحديث: هذا حديث متفق على صحته. أخرجه محمد [يعني: البخاري] عن عبد الله بن مسلمة. وأخرجه مسلم عن يحيى بن يحيى. كلاهما عن مالك. العرية: ... إلخ. ينظر كلام الإمام مالك عن العرايا في المدونة (٣ / ٢٨٤). والله أعلم.

ألا ترى أنه يؤكد بما يُفسرُه فيقال: جاءني القومُ أجمعونَ وكلُّهم، فلما استقام
تفسيرُه بما يوجبُ الإحاطةَ علِمَ أنه كان محتملاً،

أي: أطعمتها فهو يعرفها متى شاء أي: يأتيها فيأكل رطبها، يقال: عروت الرجل إذا أتته
تطلب معروفه فأعراني أي: أعطاني كما يُقال طلب إلي فأطلبته وسألني فأسألته، فعلى هذا
هي فعيلة بمعنى مفعولة. كذا ذكر الإمام محيي السنة في شرح السنة^(١)، ثم قال فيه: وذهب
أكثر الفقهاء إلى ما ذكرنا في تفسير العريّة، ولا يجوز بيع العرايا في أكثر من خمسة أوسق،
ويجوز في أقل منها، فأما في الخمسة الأوسق قال الشافعي رحمه الله: لا أفسخه، وأن المزني
يلزمه في أصله أن يفسخ البيع في خمسة أوسق؛ لأنّها شك، وأصل بيع التمر في رؤوس النخل
بالتمر حرام بيقين فلا يحل منه إلا ما رخص فيه رسول الله ﷺ بيقين، وما روي عن أبي
هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ رخص في بيع العرايا بخرصها فيما دون خمسة أوسق،
أو في خمسة أوسق قال محيي السنة رحمه الله: وهذا هو الأصح، وفي حديث جابر رضي الله
عنه: إلى أربعة أوسق، فثبت أن الرخصة فيما دون خمسة أوسق كل ذلك مذكور في شرح
السنة^(٢)، وذكر الجوهري في الصحاح: العريّة النخلة يُعربها صاحبها رجلاً محتاجاً فيجعل
له تمرها عامها فيعروها أي: يأتها / ج: ١٤١ / وهي فعيلة بمعنى مفعولة، وإنّا أدخلت
فيها الهاء لأنّها أفردت فصارت في عداد الأسماء مثل التطيحة والأكيلة، ولو جئت بها مع
النخلة قلت: نخلة عربي، وفي الحديث أنّه رخص في العرايا بعد نهيه عن المزابنة؛ لأنه ربيّاً
تأذى بدخوله عليه فيحتاج إلى أن يشتريها منه بثمن فرخص له ذلك^(٣)، ولما كان بيع المزابنة
وهو بيع التمر على النخيل بتمر مجذوذ مثل كيله خرصاً غير جائز عند أبي حنيفة وأصحابه

(١) شرح السنة للبغوي (٨ / ٨٧).

(٢) شرح السنة للبغوي (٨ / ٨٧).

(٣) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (٦ / ٢٤٢٣ - ٢٤٢٤).

ألا ترى أن الخاص لا يؤكد بمثله، يُقال: جاءني زيدٌ نفسه، لا جميعه؛ لأنه يَتملُّ
المجازَ دونَ البيان، فلا يُؤكِّدُ بالجميع، وقد ذَكَرَ الجميعُ وأريدَ به البعضُ،

رحمة الله عَلَيْهِم^(١)؛ لنهي النبي ﷺ عنه^(٢) أولوا حديث العرايا بأن يبيع المعري بعد ما أعرى
له المعري ما عَلَى النخيل من المعري بتمرٍ مجذوذٍ وهو بيع مجازاً؛ لِأَنَّهُ لَمْ يملكه البائع وهو
الموهوب له؛ لِأَنَّ الموهوب لَمْ يَصِرْ ملكاً للموهوب له ما دام متصلاً بملك الواهب، فما
يعطيه هو من التمر لا يكون عوضاً بل يكون برّاً مبتدأ^(٣).

وَقَالَ بعضُ الفقهاء المتأخرين: الوقف واجبٌ في كلِّ عامٍ حتَّى يقومَ الدليل عَلَى المراد
منهُ كما في المشترك والمجمل ويسمى هؤلاء واقفية^(٤)، وهم فريقان، مِنْهُم مَن يقول: إنا لا
ندري أَنَّ اللفظ هل هو موضوعٌ للعموم أم للخصوص أم مشتركٌ بينهما؟ ومنهم مَن يقول:
إنا نعلم أَنَّهُ وضع لأحد ذلك، والآخر مجاز فيه، لكننا لا نعلم الحقيقي من المجازي؛ وَقَالَ
بعضُ الفقهاء: بل يثبت بالعام أخصُ الخصوص، وفيما وراء ذلك حكم الوقف حتَّى يتبين
المراد بالدليل^(٥)، وثمره الخلاف تظهر فيمن قَالَ: لفلانٍ عليّ دراهم، فمن قَالَ في العام
بالوقف قَالَ: لا يلزمه شيء، بل يجب الاستفسار كما في قوله: لفلانٍ عليّ شيء، وَمَن قَالَ
بأخصُ الخصوص قَالَ: يلزمه ثلاثة دراهم، وعند أصحابنا رحمة الله عَلَيْهِم يجب أيضاً ثلاثة
دراهم، لكن لا لِأَنَّ موجبَ اللفظ هَذَا، بل لِأَنَّ الكلَّ من الدراهم غيرُ مرادٍ بدلالة حال
التكلم ومحلّ الكلام؛ لاستحالة وجوب كلِّ الدرّاهم عَلَيْهِ عادةً، فيصار إلى ما هو المتيقن

(١) ينظر: الأصل للشيباني (٢/ ٤١٨)، المبسوط للسرخسي (١٢/ ١٩٢-١٩٤).

(٢) صحيح البخاري (٣/ ٧٣)، كتاب البيوع-باب بيع الزبيب بالزبيب، والطعام بالطعام، برقم (٢١٧١)،

صحيح مسلم (٣/ ١١٧١)، كتاب البيوع-باب تحريم بيع الرطب بالتمر إلا في العرايا، برقم (١٥٤٢).

(٣) ينظر: شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٣/ ٤٤)، المبسوط للسرخسي (١٢/ ١٩٢)، الهداية في شرح

بداية المبتدي (٣/ ٤٥).

(٤) ينظر: أصول السرخسي (١/ ١٣٢)، ميزان الأصول في نتائج العقول (١/ ٢٧٧) وما بعدها.

(٥) ينظر ميزان الأصول في نتائج العقول (١/ ٢٧٨).

مثل قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾ [آل عمران: ١٧٣]،
وانما هو واحدٌ، فلذلك وجب الوقفُ،

به في صيغة الجمع وهو الثلاثة، فاتفق الجوابُ واختلف التخريج، فالحاصل أن الواقفة يتوقفون في موجب العام في حق العمل والعلم، والشافعي رحمه الله لا يتوقف في حق العمل، ولكن يتوقف في حق العلم، وأصحابنا رحمة الله عليهم لا يتوقفون في حق العمل ولا في حق العلم^(١).

أما من قال بالوقف فقد احتج بأن اللفظ العام مجمل في معرفة المراد به لاختلاف أعداد الجمع كالثلاثة والأربعة وغيرهما، ثم يُطلق لفظ العام على كل واحد منها مع أن كل واحد منها مغاير لصاحبه ذاتاً ومحتمل أن يكون المراد بعض ما يتناوله ذلك وذلك البعض لا يمكن معرفته بالتأمل في اللفظ، ألا ترى أنه يؤكد بما يفسر المراد من العام كما يفسر المجمل، فيقال: جاءني القوم أجمعون كلهم، ولو كان العموم موجب اللفظ العام لم يستقم تفسيره بلفظ آخر، ألا ترى الخاص لا يستقيم أن يؤكد بمثل ما يؤكد به العام فيقال: جاءني زيد جميعه أو كله، وإِنَّمَا يقال: جاءني زيد نفسه؛ لأنَّ الخاصَّ يحتمل المجاز دون البيان، فلا يؤكد بلفظ الجميع ونحوه فلما استقام تفسير العام بما يوجب الإحاطة من لفظ الجميع والكل علم أن العام كان مجملاً؛ لِأَنَّهُ لَمْ يوجب الإحاطة بنفسه، والبعض الذي هو مراد منه غير معلوم، وأيضاً قد ذكر الجمع أي: العام وأريد به البعض أي: الفرد كقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، وَإِنَّمَا المراد بالناس الأول هو واحد وهو نعيم بن مسعود الأشجعي، ومن الناس الثاني أهل مكة.

(١) وقال: مشايخ سمرقند، ورئيسهم الشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي، رحمهم الله بأنه يوجب العموم عملاً، ويعتقد فيه على الإبهام أن ما أراد الله تعالى منه من العموم والخصوص فهو حق. ينظر ميزان الأصول في نتائج العقول (١/ ٢٧٨ - ٢٨٠).

وجه القول الآخر أن الأخص وهو الثلاثة من الجماعة والواحد من الجنس متيقن، فوجب القول،

قيل: إِنَّمَا ذُكِرَ الْوَاحِدُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿النَّاسُ﴾ [آل عمران: ١٧٣] بلفظ العام لإغراء الناس وتيسيرهم على القول، ونظيره والله أعلم ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ [الحجرات: ٩] ذكرهما بلفظ الطائفتين؛ لِأَنَّ لِكُلِّ مَنَازِعٍ وَمَخَاصِمٍ مِّنْ يَتَّبِعُهُ، فَالْحَقُّ التَّابِعُ بِالْمَتَّبِعِ وَأُطْلِقَ عَلَيْهِمَا لَفْظَ الطَّائِفَتَيْنِ، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿ثُمَّ نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، وَقَوْلُهُ: ﴿رَبِّ ارْجِعُونِ﴾ [المؤمنون: ٩٩]، وَإِنْ كَانَ لَفْظُ الْعَامِ مَجْمَلًا فِيمَا أُرِيدُ بِهِ وَقَدْ ذَكَرَ الْجَمْعَ وَأُرِيدُ بِهِ الْبَعْضَ وَجِبَ الْوَقْفُ إِلَى أَنْ يَتَبَيَّنَ الْمُرَادُ.

وقصة ما سبق من الآية وهو قوله تَعَالَى ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ﴾ [آل عمران: ١٧٣] أَنَّ أَبَا سُفْيَانَ نَادَى عِنْدَ انْصِرَافِهِ مِنْ أَحَدٍ: يَا مُحَمَّدُ مَوْعِدُنَا مَوْسِمَ بَدْرِ الْقَابِلِ إِنْ شِئْتَ، فَقَالَ ﷺ: إِنْ شَاءَ اللَّهُ، فَلَمَّا كَانَ الْقَابِلَ خَرَجَ أَبُو سُفْيَانَ فِي أَهْلِ مَكَّةَ حَتَّى نَزَلَ مَرَّ الظَّهْرَانَ وَهُوَ مَوْضِعُ فَالْقَى اللَّهَ الرَّعْبَ فِي قَلْبِهِ فَبَدَأَ لَهُ أَنْ يَرْجِعَ فَلَقِيَ نُعَيْمَ بْنَ مَسْعُودِ الْأَشْجَعِيِّ وَقَدْ قَدِمَ مُعْتَمِرًا فَقَالَ يَا نُعَيْمُ إِنِّي وَاعِدْتُ مُحَمَّدًا أَنْ نَلْتَقِيَ بِمَوْسِمِ بَدْرِ وَإِنَّ هَذَا عَامٌ جَدِبَ وَقَدْ بَدَأَ لِي وَقَالَ: إِنْ خَرَجَ مُحَمَّدٌ وَلَمْ أُخْرَجْ زَادَهُ ذَلِكَ جُرْأَةً، فَالْحَقُّ بِالْمَدِينَةِ فَثَبَّطَهُمْ وَلَكِ عِنْدِي عَشْرٌ مِنَ الْإِبِلِ، فَخَرَجَ نُعَيْمٌ فَوَجَدَ الْمُسْلِمِينَ يَتَجَهَّزُونَ فَقَالَ لَهُمْ: مَا هَذَا بِالرَّأْيِ، أَتُوكُمْ فِي دِيَارِكُمْ وَقَرَارِكُمْ فَلَمْ يَفْلِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا شَرِيدًا فَتَرِيدُونَ أَنْ تَخْرُجُوا وَقَدْ جَمَعُوا لَكُمْ عِنْدَ الْمَوْسِمِ؟! فَوَاللَّهِ لَا يَفْلِتُ مِنْكُمْ أَحَدٌ! ثُمَّ تَسَمِيَتْهُ الْمَثَبُ هُنَا بِالنَّاسِ وَهُوَ نُعَيْمٌ وَحَدَهُ إِمَّا لِأَنَّهُ مِنْ جِنْسِ النَّاسِ كَمَا يُقَالُ: فَلَانَ يَرْكَبُ الْخَيْلَ وَيَلْبَسُ الْبُرُودَ، وَمَا لَهُ إِلَّا فَرَسٌ وَاحِدٌ وَبُرْدٌ فَرْدٌ؛ لِأَنَّهُ حِينَ قِيلَ ذَلِكَ لَمْ يَخْلُ مِنْ نَاسٍ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ يَضَامُونَهُ وَيَصْلُونَ جَنَاحَ كَلَامِهِ وَيُثَبِّطُونَ مِثْلَ تَثْبِيْطِهِ. كَذَا فِي الْكِشَافِ (١).

(١) تفسير الزمخشري (١/ ٤٤١).

ووجه قولنا والشافعي أنه موجب لأن العموم معنى مقصود بين الناس شرعاً
وعرفاً، فلم يكن له لفظ وضع له؛ لأن الألفاظ لا يقصر عن المعاني أبداً، ألا ترى
أن من أراد أن يعتق عبده كان السبيل فيه أن يعمهم

وأورد الإمام نجم الدين النسفي رحمه الله نعيم بن مسعود بن عامر الأشجعي من جملة
الصحابة المكرمة والله أعلم بحاله^(١).

ووجه القول الآخر هو القول بأخص الخصوص أن الأخص هو الثلاثة من الجماعة أي:
من لفظ الجمع إذا كان العام جمعاً والواحد من الجنس إذا كان العام جنساً متيقن به؛ لأن
ذلك القدر مراد يقيناً ثبت العموم أو لا، وإتياً الوقف / س: ٩٣ / فيما وراء ذلك إلى أن يتبين
المراد بالدليل، وإذا كان العدد المذكور ثابتاً يقيناً فوجب القول به.

قال رحمه الله: (ووجه قولنا والشافعي) إلى قوله: (وذلك عام كله)

أقول: لا بد في قوله رحمه الله: «وجه قولنا والشافعي» من تقدير مضاف ليستقيم؛ إذ
العطف على الضمير المجرور لا يصح إلا بإعادة الجار^(٢)، كما يقول: مررت بك وبزيد،
وأنها غير موجودة، هنا فحينئذ يكون تقديره: ووجه قولنا ووجه قول الشافعي هو أن العام
موجب للعمل؛ لأن العموم معنى مقصود بين الناس شرعاً وعرفاً لاحتياج المتكلم إليه

(١) لم أقف على موضع ذكر النسفي له في الصحابة. وقد ذكره في الصحابة ابنا الأثير وحجر. وهو صحابي
مشهور، له ذكر في البخاري، أسلم ليالي الخندق، وهو الذي أوقع الخلف بين الحيين قريظة وغطفان في
وقعة الخندق، فخالف بعضهم بعضاً ورحلوا عن المدينة. وله رواية عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم،
وله حديث عند أحمد وغيره، قتل في معركة الجمل، وقيل: أيام عثمان. ينظر: أسد الغابة (٤ / ٥٧٢)،
الإصابة في تمييز الصحابة (٦ / ٣٦٣).

(٢) أجازة الكوفيون، ومما احتجوا به قوله تعالى: (وكفر به والمسجد الحرام) بجر المسجد بالعطف على الهاء،
لا بالعطف على سبيل، لاستلزامه العطف على المصدر قبل تمام صلته، لأن المعطوف على جزء الصلة
داخل في الصلة، ومن مؤيدات الجواز قراءة حمزة: (واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام) بجر الأرحام
عطفًا الهاء من «به». ينظر شرح التسهيل لابن مالك (٣ / ٣٧٦).

فيقول: عبيدي أحرار، والاحتجاج بالعموم من السلف متوازت، وقد احتج ابن مسعود رضي الله عنه في الحمل أنه ينسخ سائر وجوه العدد بقوله: ﴿وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]،

حين أراده، وإن ذلك لا يحصل باللفظ الخاص فلا بد من أن يكون له لفظ موضوع له وذلك هو لفظ العموم؛ لأن الألفاظ لا تقصر عن المعاني أبداً لما سبق في باب الأمر، ولأن الله تعالى قال: ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ [الرحمن: ٤] من بالتعليم ثم لا قصور في القدرة والعلم والخلق ولا ضيق أيضاً في المواد فلا بد للعموم من لفظ يظهر ذلك به ولا يقصر، ولا يقال: إن التعبير عن معنى العموم يحصل بالمجاز فكان اللفظ الموضوع له حقيقة مستغنى عنه؛ لأن المجاز يخل بالتفاهم على ما عرف فلا يكون اللفظ للعموم مستغنى عنه، بل لا بد له ذلك، ألا ترى أن من أراد أن يعتق عبيده كان السبيل فيه أي: فيما أراد أن يعمهم فيقول: عبيدي أحرار؛ إذ لا يمكن من تحصيل هذا المقصود إلا به، وكذلك السلطان إذا احتاج إلى إركاب الجيش يقول: يا خيل الله اركبي، ولا يقول: يا زيد ويا عمرو اركب، والاحتجاج بالعموم من السلف أي: الصحابة رضي الله عنهم متوارث أي: منقول، فقد اختلف علي وابن مسعود رضي الله عنهما في المتوفى عنها زوجها إذا [كانت] (١) حاملاً فقال علي رضي الله عنه: إنها تعتد بأبعد الأجلين، واحتج بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَتَوَقَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] وبقوله تعالى: ﴿وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤] وقال ابن مسعود رضي الله عنه: إنها تعتد بوضع الحمل لا غيره، وأن الحمل ينسخ سائر وجوه العدد كالعدة بالحيض وبالأشهر وبأبعد الأجلين، واحتج بقوله تعالى: ﴿وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤] وقال: إنه آخرهما نزولاً أي: أن ما سبق من قوله تعالى ﴿وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ﴾ نزل بعد قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَتَوَقَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا﴾ [البقرة: ٢٣٤]، وفي رواية أنه قال ابن مسعود رضي الله عنه: من

(١) ما بين المعقوفين في النسختين: كان.

وقال: إنه آخرهما نزولاً، وصار ناسخاً للخاص الذي في سورة البقرة، فدل على ما قلنا أنه موجب مثل الخاص، واحتج علي رضي الله عنه في تحريم الجمع بين الأختين وطناً بملك اليمين

شاء باهله أي: لاعتته أن سورة النساء القصرى أي: سورة الطلاق نزلت بعد الآية التي في سورة البقرة أي: نزلت بعد قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] فصار ناسخاً أي: فصار قوله تعالى: ﴿وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤] ناسخاً بعمومه للخاص الذي في سورة البقرة وهو قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا﴾ [البقرة: ٢٣٤]^(١)، وإنما قال لتلك الآية خاصاً لأن المعتدة على نوعين معتدة عن طلاقٍ ومعتدة عن وفاة، وقوله تعالى: ﴿وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ﴾ [الطلاق: ٤] يتناولها فكان عاماً من هذا الطريق، والذي في سورة البقرة مخصوص بعدة الوفاة فكان خاصاً من هذا الوجه، وإن كان^(٢) له عمومٌ من وجهٍ آخر وهو أنه يتناول أولات الأحمال وغيرها، وللآية الأولى خصوصٌ من وجهٍ وهو أنها تتناول أولات الأحمال لا غير، ولكن إنما كان النسخ بها من جهة عمومها وتأخرها في حق الحامل لا غير، فإن عدة الوفاة في حق الحامل بالأشهر غير منسوخة، وإذا كان كذلك فدل ما سبق ذكره الآن على ما قلنا أن العام موجب مثل الخاص، ولما اختلف علي وعثمان رضي الله عنهما / ج: ١٤٢ / في تحريم الجمع بين الأختين من حيث الوطاء بملك اليمين احتج علي رضي الله عنه في تحريم ذلك فقال: أحلتها آية وهي قوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ [المؤمنون: ٦]، وحرمتها آية وهي قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣] فصار التحريم أولى^(٣)، ووجه دلالة ذلك على الحرمة أن الجمع لما حرم نكاحاً وهو سبب مفضي إلى الوطاء فلا أن يحرم الجمع بينهما

(١) لم أقف عليه، وفي سنن النسائي (٦ / ١٩٧)، برقم (٣٥٢٢)، بلفظ: من شاء لاعتته.

(٢) كان: ساقطة من س.

(٣) بنحوه في السنن الكبرى للبيهقي (٧ / ٢٦٦)، برقم (١٣٩٣٦).

فقال: أحلتها آية وهو قوله تعالى: ﴿إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾
[المؤمنون: ٦]، وحرمتها آية وهو قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣]،
فصار التحريم أولى، وذلك عامٌ كله،

وطناً بملك اليمين وفيه حقيقة الوطاء أولى، ووافقه عثمان رضي الله عنه في هذا إلا أنه قال
عند تعارض الدليلين أرجح الموجب للحل باعتبار الأصل.

فإن قيل: الإباحة فيه أقوى من التحريم؛ لأنها ثابتة بالعبارة والحرمة ثابتة بالدلالة،
والعبارة راجحة على الدلالة، قلنا: نعم كذلك إلا أن هذه الدلالة أقوى من هذه العبارة
وهي في قوله تعالى ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ [المؤمنون: ٦] فإن ذلك عامٌ دخل فيه الخصوص
فإنه خص منه الأمة المجوسية والمشركة والمزوجة والأخت من الرضاة وأخت المنكوحه،
والعام الذي خص منه البعض أدنى من القياس فكيف من الدلالة، قوله: ﴿وَذَلِكَ عامٌ كله،
أي: ما سبق ذكره من الآيات كله عامٌ، وقد احتج السلف رضي الله عنهم بعموم ذلك،
فبطل التوقف؛ إذ لو كان موجب العام التوقف كما زعموا لم يكن لاحتجاجهم به معنى.

فإن قيل: إنما استفيد عموم ذلك من قرينة منضمة إلى ذلك اللفظ أو من دليل آخر من
حال شاهده أو بيان سمعوه، لا من صيغة العام، قلنا: إن المنقول عنهم احتجاج بعضهم
على بعض بصيغة العموم لا غير، وفي القول بما قيل تعطيل المنقول والإحالة على سبب لم
يعرف، ثم لزوم العمل بالمنزل حكم ثابت إلى يوم القيامة، فلو كان ذلك باعتبار دليل آخر
لما وسعهم ترك النقل فيه، ولو نقلوا ذلك لظهر وانتشر، أو لأن ما قيل فاسد؛ لأنه يقتضي
أن لا يثبت للفظ ما مدلول ظاهر، فإنه حينئذ يقال: لم لا يكون المدلول مستفاداً من قرينة
منضمة إلى الأصل؟ وفيه ما فيه من الفساد.

وإرادة الباطن لا تصلح دليلاً؛ لأننا لم نكلّف دليلاً درك الغيب، فلا يبقى له عبرة أصلاً، والجواب عما احتجّ به طائفة أهل المقالة الأولى أننا ندعي أنه موجب لما وُضع له، لا أنه محكمٌ لما وُضع له،

النص المطلق فإنه الحكم قطعاً وإن احتمل التغيير بشرط يعلقه به أو قيد يقيده؛ لأن ذلك ناقل للكلام عن حقيقته، فما لم يظهر بدليله كان حكم الكلام ثابتاً قطعاً، وعند ظهوره يجعل ثابتاً ابتداءً كخطاب الشرع فإنه لا يوجب الحكم في حق المخاطب ما لم يسمع به؛ إذ ليس في وسعه العمل به قبل السماع، وعند السماع ثبت الحكم في حقه ابتداءً كأن الخطاب نزل الآن.

وهذا قلنا فيمن قال: لامرأته أنت طالق الساعة إن كان في علم الله تعالى أن فلاناً يقدم إلى شهر، فقدم فلان بعد إتمام الشهر، يقع الطلاق عليها عند القدوم ابتداءً بمنزلة ما لو قال: أنت طالق الساعة إن قدم فلان إلى شهر، ومعلوم أنه بعد قدومه قد تبين أنه كان في علم الله تعالى قدومه إلى شهر وأن التعليق كان بشرط موجود ولكن لما لم يكن لنا طريق الوقوف عليه إلا بعد القدوم صار القدوم شرطاً لوقوع الطلاق، فيقع عنده ابتداءً، بخلاف ما لو قال: أنت طالق الساعة إن كان زيد في الدار، ثم علم بعد شهر أن زيدا كان في الدار يومئذ فإنه يقع الطلاق من حين التكلم به؛ إذ لنا طريق الوقوف على الشرط حقيقة، فلا يقام ظهوره مقام حقيقته، ولكن تبين عند ظهوره أن الطلاق كان واقعاً لتعليقه بشرط موجود، وأما قول ابن عباس رضي الله عنهما: ما من عام إلا وقد خصص منه البعض، فإنه مخصوص؛ لأن من النصوص العامة ما لا يمكن القول بتخصيصه كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال: ٧٥] ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠] ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦] وإذا كان كذلك كان ثبوت الحكم به بطريق الظن لا بطريق القطع؛ إذ هو موجب العام المخصوص اتفاقاً، والظن لا يعارض القطع.

والجواب عما احتجّ به أهل المقالة الأولى وهم الواقفية ومقاتلهم أولى بالنسبة إلى الشرع

فَكَانَ مُحْتَمَلًا أَنْ يُرَادَ بِهِ بَعْضُهُ فَيُصْلَحُ تَوْكِيدُهُ بِمَا يَحْسُمُ بَابَ الاحْتِمَالِ؛ لِيَصِيرَ مُحْكَمًا، كَالْخَاصِّ يَحْتَمَلُ الْمَجَازَ فَتَوْكِيدُهُ بِمَا يَقْطَعُهُ لَا بِمَا يُفَسِّرُهُ، فَيُقَالُ: جَاءَنِي زَيْدٌ نَفْسُهُ؛ لِأَنَّهُ قَدْ يَحْتَمَلُ غَيْرَ الْمَجِيءِ مَجَازًا.

فِي الْاِحْتِجَاجِ أَنَا نَدْعِي أَنَّ لَفْظَ الْعَامِ مُوجِبٌ لِمَا وَضَعُ لَهُ لِأَنَّ مُحْكَمَ [لِمَا وَضَعُ] ^(١) لَهُ حَتَّى لَا يَحْتَمَلُ غَيْرَهُ أَصْلًا إِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَكَانَ مُحْتَمَلًا أَنْ يُرَادَ بِلَفْظِ الْعَامِ بَعْضُهُ، وَذَلِكَ لَا يَقْدَحُ فِي كَوْنِهِ مُوجِبًا لِلْحُكْمِ قَطْعًا، فَصَلَحَ تَوْكِيدُ لَفْظِ الْعَامِ بِمَا يَحْسُمُ بَابَ الْاِحْتِمَالِ لِيَصِيرَ لَفْظَ الْعَامِ بِذَلِكَ التَّوْكِيدِ مُحْكَمًا فَكَانَ التَّوْكِيدُ لِذَلِكَ لَا لِلتَّفْسِيرِ، كَالْخَاصِّ فَإِنَّهُ يَحْتَمَلُ الْمَجَازَ فَتَوْكِيدُ الْخَاصِّ إِنَّمَا يَكُونُ بِمَا يَقْطَعُ الْمَجَازَ عَنِ الْخَاصِّ لَا بِمَا يُفَسِّرُ الْخَاصِّ، فَيُقَالُ: جَانِي زَيْدٍ نَفْسُهُ؛ لِأَنَّهُ يَحْتَمَلُ ذَلِكَ الْكَلَامُ غَيْرَ مَجِيءِ زَيْدٍ مَجَازًا وَهُوَ مَجِيءُ رَسُولِهِ أَوْ كِتَابِهِ أَوْ خَيْرِهِ، فَإِذَا قِيلَ: «نَفْسُهُ» صَارَ مُحْكَمًا وَانْتَفَى اِحْتِمَالُ الْمَجَازِ، وَمَا قَالُوهُ مِنَ الْاِحْتِمَالِ لَا يَمْنَعُ الْعُمُومَ وَالْإِحَاطَةَ، أَلَا تَرَى أَنَّ بَعْدَ تَعْيِينِ الْإِحَاطَةِ فِي الْعَامِ بِلَفْظِ «أَجْمَعُونَ» أَوْ «كُلُّهُمْ» لَا يَنْتَفِي هَذَا الْاِحْتِمَالُ مِنْ كُلِّ وَجْهِ بِدَلِيلِ صِحَّةِ اقْتِرَانِ الْاِسْتِثْنَاءِ بِهِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ * إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى﴾ [الحجر: ٣٠-٣١] وَكَقَوْلِكَ: جَاءَ الْقَوْمُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا فُلَانًا وَفُلَانًا، مَعَ أَنَّ هَذَا لَا يَمْنَعُ الْقَوْلَ بِأَنَّ مُوجِبَهُ الْإِحَاطَةَ فِيهَا يَتَنَاوَلُهُ، فَكَذَا فِي مُطْلَقِ الْلَفْظِ، وَمَا قَالُوهُ أَنَّهُ ذَكَرَ الْعَامَ وَأُرِيدَ بِهِ الْخَاصِّ فَالْجَوَابُ عَنْهُ قَدْ تَقَدَّمَ ذَكَرَهُ قَبْلَ هَذَا فِيمَا نَقَلْنَاهُ مِنَ الْكَشَافِ، وَقِيلَ: النَّاسُ لِلْمَعْهُودِ، فَلَا عُمُومَ، عَلَيَّ أَنَّ الْعَامَ قَدْ اسْتَعْمَلَ بِمَعْنَى الْإِحَاطَةِ عَلَيَّ وَجْهًا لَا يَحْتَمَلُ غَيْرَهُ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال: ٧٥] ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠] وَذَلِكَ يَمْنَعُهُمْ عَنِ الْقَوْلِ بِالتَّوَقُّفِ فِي مُوجِبِ الْعُمُومِ، وَالْجَوَابُ عَنِ اخْتِصَاصِ الْخُصُوصِ أَنَّ الْعَامَ الَّذِي لَمْ يَخْصُ مِنْهُ الْبَعْضُ يُوجِبُ الْحُكْمَ فِيمَا يَتَنَاوَلُهُ قَطْعًا وَيَقِينًا كَمَا مَرَّ بَيَانُهُ وَإِرَادَةُ الْبَاطِنِ وَمَجْرَدُ الْاِحْتِمَالِ غَيْرُ مُعْتَبَرٍ وَإِنَّهُ اثْبَاتُ اللَّغَةِ بِالتَّرْجِيحِ وَإِنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ، أَوْ أَنَّ الْعُمُومَ أَحْوَطٌ؛ لِأَنَّهُ إِذَا عَمِلَ بِهِ كَانَ الْخَاصُّ فِيهِ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ فَكَانَ أَوْلَى.

(١) ما بين المعقوفين ساقط من س.

بابُ العامِّ إذا لحقه الخصوصُّ

فإنَّ لحقَّ هذا العامِّ خصوصٌ فقد اختلفَ فيه، فقال أبو الحسنِ الكرخيُّ: لا يبقى حجةٌ أصلاً، سواءً كان المخصوصُ معلوماً أو مجهولاً،

[بابُ العامِّ إذا لحقه الخصوصُّ]

قال رحمه الله: (باب العامِّ إذا لحقه الخصوصُّ) إلى قوله: (واختلاف)

أقول: قد اختلف العلماء رحمهم الله في العامِّ إذا لحقه خصوصٌ على أربعة أقوال:

الأول / ص: ٩٤ / [...] (١) ما قاله أبو الحسن الكرخي رحمه الله من عند نفسه لا بطريق الحكاية عن السلف رضي الله عنهم أنه لا يبقى حجةً أصلاً، بل يجب الوقف فيه إلى أن يأتي البيان، سواء كان المخصوص معلوماً كأهل الذمة فإنهم خصوا عن قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] أو قوله: ﴿فَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [التوبة: ٢٩] إلى قوله تعالى: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩] وهم معلومون، والمستأمن فإنه خصَّ عن قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥] بقوله: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ﴾ [التوبة: ٦] وهو معلوم، أو مجهولاً كالزباني فإنه خصَّ عن قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥] وهو مجهول (٢)؛ إذ الربي في أصل اللغة نفس الفضل، ولهذا سمي التل ريوه لفضلها على الوهاد، ونفس الفضل ليس

(١) ما بين المعقوفين في ص: الأول. وهو تكرار.

(٢) قال الكرخي: إن كان دليل الخصوص منفصلاً مستقلاً بذاته مفهوماً في نفسه: لا يبقى حجة. وإن كان متصلاً غير مستقلاً بذاته يبقى حجة، سواء كان المخصوص مجهولاً أو معلوماً في رواية. وفي رواية أخرى: إن كان المخصوص مجهولاً لا يبقى حجة، وإن كان معلوماً يبقى حجة. ينظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ١٠٥)، أصول السرخسي (١ / ١٤٤)، ميزان الأصول في نتائج العقول (١ / ٢٩٠ - ٢٩١)

وقال غيره: إن كان المخصوص معلوماً بقي العام فيما وراء المخصوص على ما كان، وإن كان مجهولاً يسقط حكم العموم، وقال بعضهم: إن كان المخصوص معلوماً بقي العام فيما وراءه على ما كان،

بمحرم في البياعات لكونها شرعت^(١) للاسترباح ولم يرد نهي عن اكتساب نفس الفضل بل وجد من الشارع الإذن فيه بقوله ﷺ: إذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم. الحديث^(٢).

فعلم أن المراد من الربي في الآية فضل مخصوص وإنه مجهول، وفسره الشارع ﷺ في الأشياء الستة لكن يبقى فيه جهالة، ألا ترى أنه قال بعضهم: الحكم مقتصر على الأشياء الستة^(٣)، وقال بعضهم: إنه معلول بعلة الطعم والشمية^(٤)، وقال بعضهم: بالاقتيات والادخار^(٥)، وقلنا نحن: بالقدر والجنس^(٦)، وحينئذ لا يبقى العام موجباً قطعاً لاحتمال كونه معلولاً بعلة تكون موجودة في غير الأفراد المنصوص عليهما بالنص المخصص، وذلك أنا تأملنا في حرمة قتال الذمي والمستامن مع أن اسم المشركين واسم «الذين لا يؤمنون» / ج: ١٤٣ / يتناولهما، لماذا حرم؟ فوجدنا أن كفرهم غير مفضي إلى المحاربة فلذلك حرم قتالهم، ثم وجدنا من يشاركهم في هذا المعنى من النساء والصبيان والرهبان والعميان والمقعدين والزمنى فقلنا بحرمة قتالهم أيضاً لوجود العلة المذكورة فيهم فكان هؤلاء

(١) شرعت ساقطة من س

(٢) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وفي صحيح مسلم (٣ / ١٢١١)، برقم (١٥٨٧)، بلفظ: ... فإذا اختلفت هذه الأصناف... الحديث.

(٣) حكى عن طاوس، وقتادة، ومسروق، والشعبي وعثمان البتي، وداود بن علي الظاهري ونفاة القياس بأسرهم. ينظر: المبسوط للسرخسي (١٢ / ١١٢)، بحر المذهب للرويانى (٤ / ٤٠١).

(٤) هم الشافعية. ينظر: أصول السرخسي (٢ / ٢٣٠)، قواطع الأدلة في الأصول (٢ / ١٤٦).

(٥) وهم المالكية. ينظر: الإشراف على نكت مسائل الخلاف (٢ / ٥٣١)، الكافي في فقه أهل المدينة (٢ / ٦٤٨).

(٦) ينظر: أصول السرخسي (٢ / ١٢٦)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٥ / ١٨٣).

فأما إذا كان مجهولاً فإنّ دليلَ الخصوص يسقطُ، فعلى قولِ الكرخي يبطلُ الاستدلالُ بعامةِ العمومات؛ لما دخلها من الخصوص، وعلى القول الثاني لا يصحُّ الاستدلالُ بآيةِ السرقةِ وآيةِ البيعِ؛

مخصوصين من الآية بالقياس بعد ما خص العام بالنص القطعي الذي ورد في حق الذمي والمستامن، فلم يبق العام الذي خص منه البعض قطعياً، وكذلك آية الربي فإنها لما صارت مخصوصةً بخصوص مجهول وهو الربي، واحتمل أن يرد بيان من الشارع يفسر الربي بشيء يختص به بعض أفراد البيع وحينئذ لا يبقى العام الذي خص منه بواسطة ذلك التفسير موجباً للحكم قطعاً وإن كان المخصص مجهولاً، وكذلك ما دون ثمن المجنّ مخصوص من آية السرقة وهو مجهول.

الثاني من الأقوال ما قاله غير الكرخي وهو أنّ المخصوص إن كان معلوماً بقي العام فيما وراء المخصوص على ما كان قبل الخصوص من إيجاب الحكم قطعاً، وإن كان المخصوص مجهولاً يسقط حكم العموم وهو الإيجاب قطعاً فلا يبقى حجة أصلاً لا في قدر الخصوص ولا فيما وراءه.

الثالث [ما قاله] (١) بعض العلماء أنّ المخصوص إن كان معلوماً بقي العام فيما وراء المخصوص على ما كان قبل الخصوص من إيجاب الحكم قطعاً وأما إن كان المخصوص مجهولاً فإنّ دليلَ الخصوص يسقط ويبقى العام موجباً لحكمه قطعاً كما كان قبل دليل الخصوص (٢).

فعلى قول الكرخي رحمه الله يبطل الاستدلال بعامة العمومات أي: بأكثرها؛ لما دخل

(١) في ج: ماله.

(٢) ينظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ١٠٥)، أصول السرخسي (١/ ١٤٤)، ميزان الأصول في نتائج العقول (١/ ٢٩٠).

لأن ما دون ثمن المِجَنُّ خُصَّ من آية السرقة، وهو مجهولٌ وخُصَّ الربى من قوله: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وهو مجهولٌ، وكذلك نصوصُ الحدود؛ لأن مواضع الشبهة منها مخصوصةٌ، وفيها ضربُ جهالةٍ واختلافٍ،

عامة العمومات من الخصوص، وهذا خلافُ المنقول من السلف رضي الله عنهم فإنهم احتجوا بالعمومات التي لحقها خصوصٌ كما احتجوا بالعمومات التي لم يلحقها ذلك، وعلى القول الثاني لا يصح الاحتجاج بآية السرقة وهي قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] وآية البيع وهي قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]؛ لأن ما دون ثمن المِجَنُّ مخصوص من آية السرقة وهو مجهول، فإن العلماء رحمهم الله اختلفوا في تقدير ثمن المِجَنِّ فقال الشافعي رحمه الله: هو ربع دينار، وقال مالك رحمه الله: ثلاثة دراهم؛ لأن القطع على عهد رسول الله ﷺ ما كان إلا في ثمن المِجَنِّ وهو الترس، وأقل ما نقل فيه ثلاثة دراهم فكان الأخذ به أولى؛ لأنه المتيقن.

وقال الشافعي رحمه الله: كانت قيمة الدينار على عهد رسول الله ﷺ اثني عشر درهماً، الثلاثة ريعها^(١)، وإذا اختلفوا في تقدير ذلك أورث الاختلاف جهالة في تقديره وفيما دونه أيضاً.

وخص الربى من آية البيع، والربى مجهول على ما سبق تقريره، وكذلك نصوص الحدود [لا يصح الاحتجاج بها على القول الثاني؛ لأن مواضع الشبهة من تلك النصوص مخصوصة؛ إذ الحدود]^(٢) تندري بالشبهات، وفيه -أي: وفي هذا الخصوص- نوع جهالة؛ لأن في مواضع الشبهة جهالة البتة؛ لأن جميع الشبه غير مانعة بالإجماع فإن الشبهة التي

(١) وعند الحنفية عشرة دراهم، وعند الحنابلة ربع دينار من الذهب أو ثلاثة دراهم من الفضة. ينظر: الأم للشافعي (٦/ ١٤١)، التجريد للقدوري (١١/ ٥٩٦٣)، المبسوط للسرخسي (٩/ ١٣٦)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (٤/ ٢٣١)، المبدع في شرح المقنع (٧/ ٤٣٤).

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من س.

والصحيح من مذهبه أن العام يبقى حجة بعد الخصوص معلوماً كان
المخصوص أو مجهولاً، إلا أن فيه ضرب شبهة، وذلك مثل قول الشافعي في
العموم قبل الخصوص،

تؤدي إلى سد باب الحدود ونسخها غير معتبرة؛ لأن الحدود عرفت دائرة لا ناسخة، كما
قلنا في جماعة دخلوا الحرز وحملوا المتاع على البعض وخرجوا فقسموا المال عليهم فأصاب
كلاً منهم النصاب فأخذوا أنهم يقطعون جميعاً، ولا يعتبر كون البعض لم يخرج المتاع من
الحرز؛ لأنه لو اعتبر ذلك لأدى إلى سد باب الحدود ونسخها؛ لأن الغالب أن السارق يجتمعون
على السرقة ويحملون المال على البعض ويكون البعض ردة ومدافعاً عن القاصد^(١)، فكانت
هذه شبهة عامة، وعند اعتبارها ينسد باب الحدود فعلم أن من الشبهة ما لا تعتبر فكان فيها
ضرب جهالة؛ إذ الشبهة الصالحة للمنع مجهولة، وكذا في هذا الخصوص اختلاف كما إذا فر
أحد السارقين وأخذ الآخر فإنه لا يقطع في قول أبي حنيفة رضي الله عنه أولاً؛ لأنه لو حضر
الفازر ربما يدعي الشبهة، ويقطع في قوله الآخر، وهو قولهما، إذ الغيبة تمنع ثبوت السرقة على
الغائب فبقي معدوماً في حق ثبوتها، والعدم لا يورث شبهة^(٢).

قال رحمه الله: (والصحيح من مذهبنا) إلى قوله: (حتى صحت معارضته بالقياس)

أقول: الرابع من الأقوال المذكورة هو مذهب علمائنا رحمه الله عليهم والصحيح من
مذهبهم أن العام يبقى حجة بعد الخصوص فيما وراء الخصوص معلوماً كان المخصوص أو
مجهولاً، لكن في هذا العام المخصوص نوع شبهة وهو احتمال ظهور المخصوص فيه بالتعليل
أو بالتفسير فلا يكون هو موجباً قطعاً، وذلك أي: ما مر ذكره من العام بعد الخصوص مثل
قول الشافعي في العموم قبل الخصوص، وإنما قلنا: الصحيح من مذهب علمائنا رحمه الله

(١) ينظر: المدونة (٤ / ٥٢٩)، الأصل للشيباني (٧ / ٢٣٨)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٧ / ٦٦).

(٢) ينظر: المبسوط للسرخسي (٩ / ١٤٣).

ودلالة صحة هذا المذهب إجماع السلف على الاحتجاج بالعموم، ودلالة أن في ذلك شبهة إجماعهم على جواز التخصيص بالقياس والآحاد، وذلك دون خير الواحد، حتى صحت معارضته بالقياس،

عليهم ما ذكرناه آنفاً لأن أبا حنيفة رحمة الله عليه استدل على فساد البيع بالشرط المفسد بنهي النبي ﷺ عن بيع وشرط^(١)، وهو عام دخله خصوص إذ كل شرط موافق لمقتضى العقد خارج عن هذا النص، واستدل أصحابنا جميعاً رحمهم الله على استحقاق الشفعة بالجوار إذا كان عن ملاصقة بقوله ﷺ: الجار أحق بصقبة^(٢). أي: بقربه، وقد دخله خصوص، فإن الشريك في نفس المبيع أو في حق المبيع أحق من الجار، والجار الأقرب أحق من الأبعد.

واستدل محمد رحمه الله على فساد بيع العقار قبل القبض بنهي ﷺ عن بيع ما لم يقبض^(٣). وهو عام دخله خصوص فإن بيع المهر جائز قبل القبض، سواء كان المهر عقاراً أو عروضاً^(٤).

ودلالة صحة هذا المذهب أي: مذهب علمائنا رحمة الله عليهم إجماع الصحابة رضي الله عنهم على الاحتجاج بالعموم بعد الخصوص، فإنه قد سبق أن علياً رضي الله عنه كان يحتج في تحريم الجمع بين الأختين بملك اليمين وطناً بقوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ [المؤمنون: ٦] ويقول: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣] وقال: أحلتها آية وحرمتها آية فصار التحريم أولى، وقد خص من قوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ [المؤمنون: ٦] البنت والأخت من الرضاة، وأن عمر رضي الله عنه كان يحتج على عدم قتال مانعي الزكاة بقوله ﷺ:

(١) المعجم الأوسط (٤ / ٣٣٥)، برقم (٤٣٦١) بلفظ: أن النبي ﷺ نهى عن بيع وشرط، البيع باطل، والشرط باطل.

(٢) صحيح البخاري (٩ / ٢٧)، برقم (٦٩٧٧).

(٣) المعجم الأوسط (٢ / ١٥٤)، برقم (١٥٥٤).

(٤) ينظر أصول السرخسي (١ / ١٤٤).

أمرتُ أَنْ أَقاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقولوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ. وهو عام خصَّ مِنْهُ أهل الذِّمَّة، وأن فاطمة رَضِيَ اللهُ عنها كانت تحتج في توريثها مِنْ أبيها ﷺ بقوله تَعَالَى: ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: ١١]^(١)، وهو عام خصَّ مِنْهُ القاتل والكافر والرفيق.

وأمثال ذَلِكَ أكثر مِنْ أَنْ تحصي، ودلالة أَنْ فِي ذَلِكَ -أي: فِي العام المخصوص- شبهة إجماع السلف رَضِيَ اللهُ عنهم عَلَى جواز التخصيص -أي: تخصيص العام المخصوص- بالقياس وخبر الواحد، وَذَلِكَ أي: العام المخصوص دون خبر الواحد حتى صحت معارضة العام المخصوص بالقياس، فعمل بالقياس في هذه الحالة ولم يترك بالعام المخصوص ولم تصحَّ معارضة خبر الواحد بالقياس عندنا، وَهَذَا أخذنا بخبر الواحد فِي الوضوء عند القهقهة، وهو قوله ﷺ: أَلَا مَنْ ضحكَ مِنْكُم قهقهةً. الحديث^(٢). وتركنا القياس الصحيح به، وصحت معارضة القياس بخبر الواحد، وَهَذَا أخذنا موجب قوله ﷺ: تَمَّ عَلَى صومك فَإِنَّمَا أَطعمك اللهُ وسقاك. فِي حق الناسي، وتركنا موجب القياس الصحيح وهو فساد الصوم بالأكل ناسياً، وَكَذَلِكَ القياس الصحيح فِي سبق الحدث فِي الصَّلَاة يقتضي عدم جواز البناء ثُمَّ تركناه بخبر الواحد، وَإِذَا صلح أَنْ يكون القياس معارضاً للعام والمخصوص ولم يصلح أَنْ يكون هو معارضاً لخبر الواحد دلَّ ذَلِكَ عَلَى أَنَّ العام المخصوص أدنى رتبةً مِنْ خبر الواحد، ثُمَّ خبر الواحد فِيه شبهة، وَهَذَا لَا يوجب العلم قطعاً، فالذي دونه وهو العام المخصوص أولى بِأَنْ يكون فِيه شبهة.

وقد قيل: أراد بقوله: «حَتَّى صحت معارضته بالقياس» المعارضة ظاهراً أما فِي الحقيقة فليست بينهما معارضة؛ لِأَنَّ القياس يلحق المتنازع بالدليل المخصص وبين أَنَّهُ داخل فِي

(١) لم أقف عليه.

(٢) وتامه: فليعد الوضوء والصلاة. لم أقف عليه بهذا اللفظ سوى ما في الكافي شرح البرزدي (٣/ ١٣٥٤)، وهو فِي سنن الدارقطني (١/ ٣٠٦)، برقم (٦٢٢) بلفظ: عن معبد عن النبي ﷺ قال: بينما هو فِي الصلاة إذ أقبل أعمى يريد الصلاة فوقع فِي زبية، فاستضحك القوم حتى قهقهوا، فلما انصرف النبي ﷺ قال: «من كان مِنْكُم قهقهه فليعد الوضوء والصلاة».

أما الكرخي فقد احتج بأن ذلك الخصوص إذا كان مجهولاً أوجب جهالة في الباقي؛ لأن الخصوص بمنزلة الاستثناء؛ لأنه يبيّن أنه لم يدخل تحت الجملة كالاستثناء، وإذا كان معلوماً احتمل أن يكون معلولاً وهو الظاهر؛ لأن دليل الخصوص نصّ قائم بنفسه، فصلح تعليقه،

الدليل المخصص لا في العام ولا معارضة بين الخاص والعام؛ لأنه يتبين أنه لم يكن داخلاً والمعارضة إنما تتحقق إذا كان داخلاً.

قال رحمه الله: (أما الكرخي) إلى قوله: (لا يحتمل التعليل)

أقول: احتج الكرخي رحمه الله على صحة مذهبه بأن دليل الخصوص إذا كان مجهولاً أوجب جهالة في الباقي من أفراد العام؛ لأن دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء، فإنه يتبين أن المخصوص لم يدخل تحت ما أريد به من جملة أفراد العام، كالاستثناء فإنه يتبين أن الكلام عبارة عما وراء المستثنى فلم يكن هو داخلاً تحت ما أريد به من أفراد المستثنى منه، ولذلك لا يكون دليل الخصوص إلا مقارناً كالاستثناء عند عامة العلماء رحمهم الله، خلافاً للإمام أبي منصور رحمه الله فإنه لا يشترط المقارنة عنده لورود دليل الخصوص. كذا في تبصرة الأدلة.

والمستثنى إذا كان مجهولاً أوجب جهالة فيما وراءه لجهالته كما أن المستثنى إذا كان مشكوكاً فيه يوجب شكاً فيما وراءه، حتى إذا قال: ممالكي أحرار إلا سالماً / ج: ١٤٤ / أو بزيعاً، لم يعتق واحد منهما وإن كان المستثنى أحدهما؛ لأنه مشكوك فيه فثبت حكم الشك فيهما، وإذا صار الباقي مجهولاً لم يصلح حجة بنفسه، بل يجب الوقف فيهما إلى أن يأتي البيان^(١)، وإذا كان دليل الخصوص معلوماً احتمل أن يكون هو معلولاً لأن دليل الخصوص نصّ قائم بنفسه أي: مستبد بصيغته لا يفتقر إلى صدر الكلام، بمنزلة سائر النصوص، والأصل في سائر النصوص التعليل؛ إذ المراد من التعليل هو أن يكون / س: ٩٥ / النصّ معقول

(١) ينظر أصول السرخسي (١ / ١٤٥).

ولا يُدرى أيُّ القدرِ من الباقي صار مستثنياً فيصيرُ بمنزلة جهالةِ المخصوص،
 ووجهُ القولِ الثاني أنّ دليلَ الخصوصِ إذا كان مجهولاً فعلى ما قلنا، وإن كان
 معلوماً بقيَ العامُّ موجِباً في الباقي؛ لأنّ دليلَ الخصوصِ بمنزلةِ الاستثناءِ على ما
 قلنا، فلا يُؤثّرُ في الباقي؛ لأنّ الاستثناء لا يحملُ التعليلَ، فكذلك هذا،

المعنى، والعقل حجة من حجج الله تعالى كالنص فكان الأصل فيها الموافقة لا التناقض؛
 لأنّ ذلك من أمارات الجهل تعالى الله عن ذلك، ولهذا قال رحمه الله: «وهو الظاهر» أي:
 احتمال التعليل هو الظاهر؛ لأنّ الأصل في النصوص التعليل وإذا كان كذلك فيصحّ تعليل
 دليل الخصوص ولا يدرى بعد التعليل أن حكم الخصوص إلى أيّ مقدار يتعدى وأي القدر
 من الباقي صار مستثنى أي: مخرجاً، فصار بمنزلة جهالة المخصوص وإنها توجب جهالة في
 الباقي فلم يصلح حجة.

وقوله: «نص قائم بنفسه» احتراز عن الاستثناء، فإنه لا يحتمل التعليل بالاتفاق لكونه
 غير قائم بنفسه لافتقاره إلى صدر الكلام، ودفع لتوهم من يتوهم أنّ دليل الخصوص لا
 يحتمل التعليل لمشابهته الاستثناء في الحكم.

وكذا احتج الكرخي رحمه الله بأنّ ماهية العموم تقتضي الاستيعاب والاستغراق، وبعد
 الخصوص لا تبقى على حقيقتها فلا تصلح حجة، ووجه القول الثاني أنّ دليل الخصوص
 بمنزلة الاستثناء كما سبق تقريره، فإذا كان مجهولاً فعلى ما قلنا أي: في وجه الكرخي رحمه
 الله، يعني إذا كان دليل الخصوص مجهولاً أوجب جهالة في الباقي كالمستثنى المجهول وإذا
 صار الباقي مجهولاً لم يصلح حجة، وإذا كان المخصوص معلوماً بقي العام المخصوص
 موجِباً حكمه في الباقي؛ لأنّ دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء على ما قلنا من أنّه (١) دليل

(١) في س: أن

ووجه القول الآخر أن دليل الخصوص لما كان مستقلاً بنفسه حتى لو تراخى كان ناسخاً سقط بنفسه إذا كان مجهولاً؛ لأن المجهول لا يصلح دليلاً بخلاف الاستثناء؛ لأنه وصف قائم بالأول، فأوجب جهالة فيه، وهذا قائم بنفسه معارض للأول،

الخصوص^(١) بين أن المخصوص لم يدخل تحت المراد كالاستثناء، وإذا كان كذلك فلا يؤثر دليل الخصوص فيما وراء الخصوص لكونه غير متعرض له؛ لأن الاستثناء لا يحتمل التعليل؛ لكون المستثنى معدوماً على معنى أنه معنى لم يكن مراداً من صدر الكلام والمعدوم لا يعلل؛ إذ التعليل شيء، والعدم ليس بشيء، فلا يعلل هو به، فكذا دليل الخصوص لا يحتمل التعليل فلا يؤثر فيما وراء الخصوص فيبقى العام في الباقي حجة موجبة قطعاً كما كان قبل الخصوص.

قال رحمه الله: (ووجه القول الآخر) إلى قوله: (معارض للأول)

أقول: وجه القول الثالث أن دليل الخصوص مستقل بنفسه لكونه كلاماً مبتدأً بصيغة على حدة يتناول بعض ما يتناوله العام على خلاف موجبته ولهذا لو تراخى دليل الخصوص كان ناسخاً، وهذا دليل على استقلاله، ولما كان مستقلاً سقط بنفسه إذا كان مجهولاً؛ لأن المجهول لا يصلح دليلاً فلا يصلح معارضاً للمعلوم وهو العام الموجب بحكمه فيما يتناوله قطعاً، وإذا كان كذلك سقط دليل الخصوص، وبقي حكم العام على ما كان، بخلاف الاستثناء؛ لأنه وصف قائم بصدر الكلام من حيث إنه [لا يعقل انفكاك الاستثناء من صدر الكلام كما لا يعقل انفكاك الوصف من الموصوف من حيث إنه]^(٢) وصف، والجهالة إذا قامت بذاتٍ تصير تلك الذات مجهولة، وإذا كان كذلك أوجب جهالة الاستثناء جهالة

(١) الخصوص ساقطة من س.

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من س.

ودليل ما قلنا أن دليل الخصوص يشبه الاستثناء بحكمه؛ لما قلنا أنه يبين أنه لم يدخل في الجملة، ألا ترى أنه لا يكون إلا مقارناً ويشبه الناسخ بصيغته؛ لأنه نص قائم بنفسه، فلم يجز إلحاقه بأحدهما بعينه، بل وجب اعتباره في كل باب بنظيره،

صدر الكلام، فلا يكون صدر الكلام دليلاً لكونه مجهولاً، بخلاف دليل الخصوص، فإنه قائم بنفسه معارض للأول أي: للعام غير متصل بالعام اتصال الاستثناء بصدر الكلام، ولهذا يجوز انفكاكه عن العام صيغة وإفادته، فلا توجب جهالته جهالة ما لم يتصل به وهو العام؛ لأن قيام الصفة بذات لا يوجب اتصاف ذات أخرى بتلك الصفة التي لم تقم هي بها، فيسقط دليل الخصوص لجهالته دون العام، هذا إذا كان دليل الخصوص مجهولاً، أما إذا كان معلوماً بقي العام فيما وراء الخصوص موجباً قطعاً لا في محل الخصوص؛ لتحقق المعارضة بين دليل الخصوص والعموم فيه، فلم يكن العام موجباً في محل الخصوص.

قال رحمه الله: (ودليل ما قلنا) إلى قوله: (فلم يصح أن يعارضه القياس)

أقول: دليل ما قال علماءنا رحمهم الله أن العام يبقى حجة بعد الخصوص هو أن دليل الخصوص يشبه الاستثناء بسبب حكمه وهو البيان، لما سبق أن دليل الخصوص يبين أن المخصوص لم يدخل في جملة العام المخصوص، لا أنه يرفع حكمه بعد الثبوت كما أن الاستثناء يبين أن المستثنى لم يدخل في جملة المستثنى منه، ألا ترى أن دليل الخصوص لا يكون إلا مقارناً؛ إذ لو كان طارئاً لكان نسخاً لا خصوصاً، كما أن الاستثناء لا يصح إلا مقارناً للمستثنى منه، ويشبه دليل الخصوص الناسخ بسبب صيغته؛ لأن دليل الخصوص نص قائم بنفسه مقيّد للحكم وإن لم يتقدمه صيغة العام، كما أن الناسخ نص قائم بنفسه منفصل عن المنسوخ، وإذا كان كذلك فلم يجز إلحاق دليل الخصوص بالاستثناء أو بالناسخ بعينه؛ لأنه ترجيح من غير مرجح، بل وجب اعتبار دليل الخصوص في كل باب أي: في نوع من المخصوص المعلوم والمجهول نظيره من الاستثناء والنسخ كما هو الأصل في الذي

فقلنا: إذا كان دليلُ الخصوصِ مجهولاً أو جبَّ جهالةً في الأول بحكمه إذا اعتبر
بالاستثناء، وسقطَ في نفسه بصيغته إذا اعتبر بالناسخ، وحكمه قائمٌ بصيغته،
فصارَ الدليلُ مشتبهًا فلم يبطله بالشكِّ، وكذلك إذا كان المخصوصُ معلوماً؛

تردّد بين الشّيين وأخذ حظاً معتبراً من كلّ منهما فإنه يعتبر بهما، كالفم لما كان ظاهراً من
وجه باطناً من وجه اعتبر بهما، فأخذ حظاً منهما فكذلك ههنا فقلنا: إذا كان دليلُ الخصوص
مجهولاً أو جبَّ جهالةً في الأول وهو العام المخصوص بسبب حكمه وهو البيان إذا اعتبر
شبه دليلِ الخصوص بالاستثناء، فإنّ المستثنى إذا كان مجهولاً أو جبَّ جهالةً في المستثنى منه
فسقط حكم العموم باعتبار هذا الشبه، وسقط دليلُ الخصوص في نفسه إذا كان مجهولاً إذا
اعتبر شبهه بالناسخ، فإنّ الناسخ إذا كان مجهولاً لا يثبت النسخ به بل يسقط ويبقى النص
الأول موجباً للحكم قطعاً، فكذلك دليلُ الخصوص إذا كان مجهولاً يسقط هو ويبقى العام
موجباً قطعياً كما كان؛ لأنّ حكمَ العام قائمٌ بصيغته، وإذا كان دليلُ الخصوص مشابهاً لكل
واحدٍ من الاستثناء والنسخ وأخذ الشبهين يسقط حكمُ العموم والآخر لا، فصار دليلُ
اعتبار العموم وإبطاله مشتبهًا؛ إذ العام يعتبر حكمه باعتبار شبه دليلِ الخصوص بالناسخ،
ويسقط حكمه باعتبار شبهه بالاستثناء، ومشابهتهما أورثت الشك، فلم يبطله أي: العموم
بالشك ونقول: إنّ العام لم يبق موجباً للعلم اعتباراً لشبه دليلِ الخصوص بالاستثناء
المجهول، وبقي موجباً للعمل اعتباراً لشبهه بالناسخ عملاً بالشبهين، أو نقول: فصار دليلُ
اعتبار دليلِ الخصوص وإهداره مشتبهًا لأنّه ساقطٌ لشبهه بالناسخ معتبرٌ لشبهه بالاستثناء،
فلم يبطله أي: دليلِ الخصوص بالشك ونقول بسقوطه من وجه حتّى بقي العام موجباً
للعمل، وباعتباره من وجه حتّى لم يبق العام موجباً للعلم بل للعمل إعمالاً لكل واحدٍ من
الشبهين بالقدر الممكن، فجاز رجوع الضمير في قوله: «فلم يبطله» إلى دليلِ العموم وإلى دليلِ
الخصوص كما قررناه لكن الأوجه والأولى انصرافه إلى دليلِ العموم؛ لأنّ الكلام وقع فيه؛
إذ قوله: «فلم يبطله بالشك» إنّما وقع في مقابلة قول الكرخي رحمه الله إنّ العام المخصوص

لأنه يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ مَعْلُومًا، وَعَلَى اِحْتِمَالِ التَّعْلِيلِ يَصِيرُ مَخْصُوصًا مِنَ الْجُمْلَةِ كَأَنَّهُ لَمْ يَدْخُلْ لَّا عَلَى سَبِيلِ المَعَارِضَةِ لِلنَّصِّ، فَوَجِبَ العَمَلُ بِهِ فَيَصِيرُ قَدْرًا مَا تَنَاوَلَهُ النَّصُّ مَجْهُولًا، هَذَا عَلَى اعْتِبَارِ صِيغَةِ النَّصِّ،

لَا يَبْقَى حُجَّةٌ أَصْلًا فَلِذَلِكَ قَدَمْنَاهُ فِي التَّحْرِيرِ وَالتَّقْرِيرِ.

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ: «فَصَارَ الدَّلِيلُ» يَحْتَمَلُ دَلِيلَ العَمُومِ وَالمَخْصُوصِ كَمَا سَبَقَ بَيَانُهُ، هَذَا إِذَا كَانَ دَلِيلَ المَخْصُوصِ مَجْهُولًا، وَكَذَلِكَ إِذَا كَانَ مَعْلُومًا؛ لِأَنَّهُ لَا يَحْتَمَلُ التَّعْلِيلَ لِكُونِهِ نَصًّا قَائِمًا بِنَفْسِهِ، وَعَلَى اِحْتِمَالِ التَّعْلِيلِ يَصِيرُ مَا خَرَجَ بِالتَّعْلِيلِ مِنَ أَفْرَادِ العَامِ مَخْصُوصًا أَيْضًا مِنْ جُمْلَةِ العَامِ بِالتَّعْلِيلِ كَانَ المَخْصُوصُ بِالتَّعْلِيلِ لَمْ يَدْخُلْ تَحْتَ إِفْرَادِ العَامِ لَّا عَلَى سَبِيلِ المَعَارِضَةِ لِلنَّصِّ أَي: لِلنَّصِّ العَامِ، وَبِهَذَا احْتَرَزَ عَنِ النَّاسِخِ، فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى سَبِيلِ المَعَارِضَةِ لِلْمَنْسُوخِ، وَأَمَّا دَلِيلُ المَخْصُوصِ فَلَمْ يَمَارِضِ النَّصَّ العَامِ؛ لِأَنَّهُ لِيَبَانَ أَنَّ المَخْصُوصَ لَمْ يَدْخُلْ فِي جُمْلَةِ أَفْرَادِ العَامِ فِي حَقِّ الإِرَادَةِ، فَكَذَلِكَ التَّعْلِيلُ بَيَانٌ لِذَلِكَ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَيَصِيرُ الخَارِجُ بِالتَّعْلِيلِ مَخْصُوصًا مِنْ جُمْلَةِ العَامِ كَأَنَّهُ لَمْ يَدْخُلْ لِأَنَّهُ صَارَ مَخْصُوصًا عَلَى سَبِيلِ المَعَارِضَةِ، أَوْ لِأَنَّهُ دَخَلَ عَلَى سَبِيلِ المَعَارِضَةِ لِلنَّصِّ العَامِ؛ إِذِ العِلَّةُ فَرَعُ النَّصِّ فَلَا تَصْلُحُ أَنْ تَكُونَ مَعَارِضًا لَهُ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَوَجِبَ العَمَلُ بِالتَّعْلِيلِ لِحُلُوهُ عَنِ مَعَارِضَةِ النَّصِّ، فَيَصِيرُ قَدْرًا تَنَاوَلَهُ النَّصُّ العَامِ مَجْهُولًا لِأَنَّهُ لَا يَدْرِي أَيَّ القَدْرِ صَارَ مَخْصُوصًا، فَأَشْبَهَ دَلِيلَ المَخْصُوصِ إِذَا كَانَ مَجْهُولًا، وَأَوْجِبَ خُرُوجَ العَامِ مِنْ أَنْ يَكُونَ حُجَّةً فِيهَا وَرَاءَ المَخْصُوصِ لَجَهَالَتِهِ.

فَإِنْ قِيلَ: قَدْ ثَبَتَ أَنَّ دَلِيلَ المَخْصُوصِ يَشْبَهُ الاستِثْنَاءَ بِحُكْمِهِ، وَيَشْبَهُ دَلِيلَ النَّاسِخِ بِصِيغَتِهِ، وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الاستِثْنَاءِ وَالنَّاسِخِ لَا يَعْطَلُّ، فَيَنْبَغِي أَنْ لَا يَعْطَلُّ دَلِيلُ المَخْصُوصِ كَمَا لَا يَعْطَلُّ الاستِثْنَاءُ وَالنَّاسِخُ، قُلْنَا: لَمَّا كَانَ دَلِيلُ / ج: ١٤٥ / المَخْصُوصِ مُسْتَبَدًّا قَائِمًا بِنَفْسِهِ خَرَجَ عَنِ أَنْ يَكُونَ استِثْنَاءً، وَلَمَّا كَانَ لَا يَرُدُّ إِلَّا مُقَارِنًا خَرَجَ عَنِ أَنْ يَكُونَ نَاسِخًا فَصَارَ شَيْئًا آخَرَ سِوَاهُمَا، فَعَلَّلَ هَذَا وَإِنْ لَمْ يَعْطَلِّ النَّاسِخُ وَالمُسْتَثْنَى؛ لِأَنَّ عَدَمَ جَوَازِ التَّعْلِيلِ فِيهِمَا بِاعْتِبَارِ مَعْنَى

وعلى اعتبار حكمه لا يصح التعليل؛ لأنه شبيه بالاستثناء، وهو عدم، والعدم لا يُعلل، فدخلت الشبهة أيضًا، وقد عرف موجبًا فلا يبطل بالاحتمال، وهذا بخلاف الناسخ إذا ورد في بعض ما تناوله النص معلومًا،

اختصّ بهما وهو كون المستثنى غير قائم بنفسه أو كونه معدومًا في الحكم، والعدم لا يُعلل، وكون الناسخ معارضًا للنص والتعليل على وجه المعارضة لا يصح، وهذان المانعان غير موجدين في دليل الخصوص فيعلل كسائر النصوص، ومثل هذا الصنيع قول علمائنا رحمة الله عليهم في إثبات السببية لوقت الصلاة أن الأداء يختلف باختلاف صفة الوقت ويفسد بالتعجيل قبله، فإن قال قائل: لا يصح إثبات السببية بهذين الوصفين؛ لأن في الوصف الأول مشاركة بالظرف؛ لأن الأداء يختلف باختلاف الظرف حتى أوجب كراهة الصلاة في الأرض المغصوبة وفي مكان يقرب النجاسة وعند احمرار الشمس، وفي الوصف الثاني مشاركة بالشرط؛ لأن المشروط يفسد قبل وجود الشرط كالصلاة قبل الوضوء، فعلم بهذا أن هذين الوصفين لا يدلان على السببية، قلنا: لما اجتمع هذان الوصفان المتغايران في وقت الصلاة صار شيئًا آخر سواهما فيثبت له سوى وصف الشرطية والظرفية، فإن الوصف الأول خرج عن مشابهة الشرط؛ إذ المشروط لا يختلف باختلاف صفة الشرط، فإن الصلاة بالوضوء غير المنوي كالصلاة بالوضوء المنوي، وبالوصف الثاني خرج عن مشابهة الظرف، فإن الأداء لما حصل في الوقت يكون مؤديًا فلا يتصور فيه قبل وبعد فصار شيئًا آخر وهو كونه سببًا، يوضحه أن للظرف وصفين أحدهما أنه ينفصل عن المظروف، وثانيهما أن صفة المظروف تختلف باختلاف صفة الظرف، وكذلك للشرط وصفان أحدهما فوت الأداء عند فوت الشرط، وثانيهما فساد تعجيل المشروط قبل وجود الشرط، فاجتمع ههنا للوقت أحد وصفي الظرف وهو اختلاف صفة الأداء باختلاف صفة الوقت، وأحد وصفي الشرط وهو فساد تعجيل المشروط قبل وجود الشرط، فأورث ذلك الاجتماع للوقت وصفًا آخر سواهما وهو السببية لخروجه عن كل واحد منهما بوصف يمتاز به عن الآخر.

فإنَّ الحكمَ فيما بقي لا يتغيَّرُ لاحتمالِ التعليلِ؛ لأنَّ النَّاسخَ إنَّما يعملُ على طريقِ المعارضةِ لا على تبيِّنِ أنَّه لم يدخل تحت الصيغة، فيصيرُ العلةُ معارضةً للنص، وأما ههنا فإنَّ التعللَ يقعُ على ما وُضِعَ له دليلُ الخصوص،

ونظيرُ هذا أيضًا ما قال أبو حنيفة رحمة الله عليه في تقسيم الديون لقوي وضعيف ووسط، فلما أخذ الوسط أحدَ وصفي القوي وأحدَ وصفي الضعيف حصل له حكم آخرٌ سواهما، أما الدين القوي فهو بدل مال الأتجار كثمن عروض التجارة / س: ٩٦ / والدين الوسط هو بدل مال^(١) ليس للتجارة كثمن ثياب البذلة والمهنة وعبيد الخدمة، والدين الضعيف هو بدل ما ليس بهال كالمهر وبدل الخلع وبدل الصلح عن دم العمد وبدل الكتابة والسعاية، ففي الدين القوي يلزم بعد قبض أربعين درهماً درهم، وفي الدين الوسط يلزم بعد قبض مئتي درهم خمسة دراهم، [وفي الدين الضعيف يلزم بعد قبض مئتي درهم خمسة دراهم]^(٢)، إذا حال الحول عنده^(٣)، فكانَ للدين القوي وصفان كونه بدل مالٍ ويكون ذلك المال مال التجارة، وللضعيف عدم ذينك الوصفين جميعاً، فشابه الوسط القوي باعتبار أنه بدل المال، وشابه الضعيف باعتبار أنه ليس بهال التجارة، فثبت له حكم بين الحكيم حتى اشترط قبض النصاب اعتباراً بالضعيف، ولم يشترط حولاً الحول اعتباراً بالقوي عملاً بالشبهين.

قوله: «هذا على اعتبار صيغة النص» أي: هذا الذي ذكرناه من احتمال دليل الخصوص التعليل إذا كان معلوماً إنَّما هو على اعتبار صيغة النص الخاص الذي هو دليل الخصوص، أما

(١) في س: ما.

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من ج.

(٣) وروى ابن سبابة عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أن الدين نوعان، إذ جعل الوسط كالضعيف وهو اختيار الكرخي، وقال أبو يوسف ومحمد: الديون كلها سواء لا تجب الزكاة فيها قبل القبض، وكلما قبض شيئاً يلزمه الأداء بقدره قل أو كثر ما خلا دين الكتابة فإنه لا يجب عليه فيه الزكاة حتى يحول عليه الحول بعد القبض، وذكر الكرخي أن المستثنى عندهما دينان الكتابة والدية على العاقلة. ينظر: المبسوط للرخي (٢/ ١٩٥)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٢/ ١٠).

وهو أن لا يدخل تحت الجملة فلا يصيرُ معارضًا للنص، فإذا ثبت الاحتمالُ فلم يخرج عن الدلالة بالشك صار الدليلُ مشكوكًا بأصله، فأشبه دليلَ القياسِ فاستقام أن يعارضه القياسُ بخلاف ما ثبت بخير الواحد؛

على اعتبار حكمه فلا يصح التعليل؛ لأنَّ دليلَ الخصوص من حيث الحكم شبيهٌ بالاستثناء؛ لأنَّ الاستثناء تكلّم بالباقي بعد الثبوت، فلم يكن صدرُ الكلام موجبًا مقدار المستثنى فكانَ المستثنى عدمًا؛ لأنَّه ليسَ بمرادٍ من صدر الكلام، أو لكونه معدومًا بالعدم الأصلي، والعدم لا يعلل؛ لأنَّ التعليل إنما يكون لتعدية الحكم الثابت في الأصل إلى الفرع، والعدم لا يتصورُ تعديته لكونه نفيًا محضًا، والتعدية إنما تكون للموجود، وقيل: لأنَّ التعليل أمرٌ وجوديٌّ فلا يرد على العدم، وقيل: لأنَّ العلة لا تخلو من أن تكون وجودية أو عدمية، فإن كانت وجودية فلا يمكن إضافة العدم إليها؛ لأنَّ العدم سابق على وجودها، ولأنَّ العدم نفيٌ محضٌ على ما عرف في الكلام فيستحيل إسنادُه إلى المؤثر، وإن كانت عدميةً فكذلك لا يمكن الإضافة؛ إذ العدم لا يسبق العدم.

فإن قيل: علة العدم عدمُ العلة، قلنا: ليس كذلك؛ لأنَّ العلة صفةٌ وجوديةٌ، ومحالٌ أن يكون العدم موصوفًا بالصفة الوجودية وكذلك المعلولية صفةٌ ثبوتيةٌ فاستحال كون دليلِ المعدوم معلولًا لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم، فكان العدم لا يعلل ولا يعلل به، وإذا كان كذلك فدخلت الشبهة أيضًا باعتبار عدم كون دليلِ الخصوص معلومًا كما دخلت باعتبار كون دليلِ الخصوص مجهولًا، ثم اعتبار دليلِ الخصوص بالاستثناء لا يوجب شبهةً في العام؛ لأنَّه لما لم يعلل دليلُ الخصوص باعتبار شبهه بالاستثناء من حيث الحكم بقي العام موجبًا قطعًا كما كان، واعتباره بصيغة الناسخ يوجب شبهةً في العام للجهاالة كما سبق تقريره، وقد عُرف العام موجبًا فلا يبطل بالاحتمال المذكور وهو احتمال دليلِ الخصوص التعليل بل العام يبقى موجبًا لشبهه بالاستثناء، ولم يبق موجبًا قطعًا لشبهه بالناسخ عملاً بالشبهين، وهذا بخلاف الناسخ إذا ورد معلومًا في بعض ما يتناوله النص؛ إذ الحكم فيها بقي لا يتغير

لأنه يقينٌ بأصله، فلم يصلح أن يعارضه القياس، ونظيرُ هذه الجملة من الفروع أن البيع إذا أُضيفَ إلى حرٍّ وعبدٍ بثمانٍ واحدٍ، وإلى حيٍّ وميتٍ، وخمرٍ وخلٍّ، فهو باطلٌ؛ لأنَّ أحدهما لم يدخل تحت العقدِ فبقي الآخرُ وحده ابتداءً بحصته،

لا احتمال التعليل؛ لأنَّ الناسخَ إنَّما يعمل أي: يرفع الحكم على طريق المعارضة للمنسوخ، لا على سبيل بيان أن المنسوخ لم يدخل تحت صيغة النَّصِّ الَّذِي صار بعضه منسوخًا، وإذا كان عملُ الناسخِ على طريق المعارضة فتصيرُ العلة أي: التعليل معارضًا للنصِّ العام الَّذي نسخ بعضه إن صحَّ تعليلُ الناسخِ فإنه لا يجوز؛ إذ شرطُ التعليل أن لا يكون هو معارضًا للنصِّ، وإذا كان كذلك لم يصحَّ تعليلُ الناسخِ وألحق بما لا يحتملُ التعليل أصلًا فلم يتغير ما بقي من النصِّ المنسوخ بعضه عمَّا كان عليه وهو كونه موجبًا للقطع.

وقوله: «لا احتمال التعليل» ليسَ بدليل لقوله: «لا يتغير»؛ لأنَّه لا يناسب المدعى؛ لأنَّ احتمال التعليل يوجبُ التغييرَ فلا يصلح دليلًا لعدم التغيير، بل المرادُ أن احتمال التعليل في النسخ لا يوجب التغيير فيما بقي؛ لأنَّ العلة لو صحَّت ههنا لكانت معارضة للنصِّ العام إلى آخر ما سبق تقريره، فأما ههنا أي: في دليل الخصوص فإنَّ التعليل يقع على ما وضع له دليلُ الخصوص وهو بيان أن المخصوص لا يدخل تحت جملة العام فلا يصيرُ التعليل حينئذٍ معارضًا للنصِّ، فيعتبر احتمالُ التعليل فيه، وإذا ثبت ذلك الاحتمال أوجب ذلك شبهةً فيما بقي، فلم يخرج العام عن دلالته بالشكِّ والاحتمال، وصارَ الدليل أي: العام الَّذي خصَّ منه البعض مشكوكًا بأصله، وخرج عن أن يكون قطعياً، فأشبه ذلك القياس أي: الدليل الَّذي هو القياس من حيث إنَّ الشبهة تكمنُ في أصله [فاستقام أن يعارض العامَّ المخصوص القياسُ؛ لأنَّ ثبوت الحكم به فيما وراء المشكوك مع الشكِّ في أصله] (١) والاحتمال بخلاف ما ثبت بخبر الواحد؛ لأنَّه يقينٌ بأصله، وإنَّما الاحتمالُ في طريقه باعتبار غلط الراوي أو

(١) ما بين المعقوفين ساقط من س.

وكذلك إذا قال: بعثُ منك هذين العبدينِ بألفِ درهمٍ إلا هذا بحصته من الألف، فصارت هذه الجملة نظير الاستثناء، وإذا باع عبدين فمات أحدهما قبل التسليم أو استحق أو وجد مدبراً ومكاتباً صحَّ البيع في الباقي؛

ميله عن الصدق الى الكذب، فكان هو أقوى من القياس، فلم يصلح أن يكون القياس معارضاً له.

قال رحمه الله: (ونظير هذه الجملة) إلى قوله: (فصار هذا من قسم دليل النسخ)

أقول: نظير الجملة التي سبق ذكرها وهو الاستثناء والنسخ ودليل الخصوص من الفروع أن البيع إذا أضيف إلى حرٍّ وعبدٍ وجمع بينهما ثمنٌ واحدٌ أو إلى حيٍّ وميتٍ أي: إلى شاةٍ ذكيةٍ وميتةٍ أو إلى خلٍّ وخمرٍ فالبيع باطل فيها بالاتفاق^(١)؛ لأنَّ أحد المبيعين وهو الحرُّ أو الميتة أو الخمر لم يدخل تحت عقد البيع أصلاً؛ لعدم محلّيته للبيع فبقي الآخر وهو العبد أو الذكية أو الخلّ وحده بحصته من الثمن ابتداءً إذا قسم الثمن على المبيعين، والبيع بالحصة ابتداءً لا يصحُّ كما إذا قال: بعثُ منك هذا العبدَ بما يخصه من الألف إذا قُسمت على قيمته وعلى قيمة هذا العبد الآخر؛ لأنَّ الحصة مجهولٌ، وجهالة الثمن يمنع جواز البيع، وكذلك إذا قال: بعثُ منك هذين العبدينِ بألفِ درهمٍ إلا هذا أي: هذا العبد بحصته من الألف أنه باطل؛ لأنه امتنع دخول المستثنى تحت العقد بواسطة الاستثناء فكان بيعاً بالحصة ابتداءً، أما إذا سمي لكل واحد منهما ثمناً فكذلك الجواب عند أبي حنيفة رحمة الله عليه، وعندهما العقد جائز في العبد بما سمي بمقابلته^(٢)؛ لأنَّ أحدهما منفصلٌ / ج: ١٤٦ / عن الآخر في البيع ابتداءً وبقاءً، فوجود الفساد في أحدهما لا يؤثر في الآخر؛ لأنَّ تأثيره في العقد على الآخر إما باعتبار التبعية وأحدهما ليس بتبع للآخر، أو باعتبار أنها كشيء واحد وليس كذلك؛ إذ كلُّ

(١) ينظر: أصول السرخسي (١ / ١٤٩)، المبسوط للسرخسي (١ / ٢٤٥)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني (١ / ٥٣٥).

(٢) ينظر المبسوط للسرخسي (٣ / ١٣).

لأن الآخر دخل في البيع، وكذلك المدبر والمكاتب يدخلان في البيع، وإنما امتنع الحكم صيانةً لحقهما، فصار الآخر باقياً في العقد بحصته، فصار هذا من قسم دليل النسخ،

واحدٍ منهما منفصل عن الآخر في العقد، ألا ترى أنه لو هلك أحدهما قبل القبض بقي العقد في الآخر.

وأبو حنيفة رحمة الله عليه يقول: لما جمع البائع بينهما في الإيجاب شرط في قبول العقد في كل واحدٍ منهما قبول العقد في الآخر بدليل أن المشتري لا يملك العقد في أحدهما دون الآخر، واشتراط قبول العقد في الحر في بيع العبد شرط فاسد، والبيع يبطل بالشرط الفاسد، فصارت هذه الجملة - أي: التي ذكرت الآن - نظير الاستثناء؛ لأن الاستثناء جعل الكلام عبارة عمّا وراء المستثنى حكماً، وأن أحد المبيعين في الجملة المذكورة لم يدخل تحت عقد البيع أصلاً، وإذا باع عبيدين فمات أحدهما قبل التسليم واستحق أحدهما ووجد أحدهما مدبراً ومكاتباً صح عقد البيع في الباقي منهما؛ لأن الآخر وهو الباقي منها دخل في البيع باعتبار قيام صفة المالية والتقويم فيه وهو المعتبر في المحل لتناول العقد إياه فصح العقد فيه بحصته؛ لأنه بيع في الحصة بقاء لا ابتداء؛ إذ العقد يتناول العبيدين ثم خرج أحدهما لتعذر التسليم بهلاكه، وإنه يجوز؛ إذ الجهالة طارئة، وهي لا تمنع الصحة، بخلاف الجهالة المقارنة، وكذلك المدبر والمكاتب يدخلان في البيع؛ لأن دخول آدمي في البيع باعتبار الرق والتقويم، وذلك موجود في المدبر والمكاتب، وإنما امتنع حكم البيع في حقها صيانةً لحقها وهو حق العتق الثابت لها فصار ذلك بمنزلة ما لو استحقه غيره بأن باع عبيدين فاستحق أحدهما جاز البيع في الآخر سمي لكل واحدٍ منهما ثمناً أو لم يسم، يوضحه أن بيع المدبر ليس بفساد على الإطلاق، بدليل جواز بيع المدبر من نفسه وبدليل أن القاضي إذا قضى بجواز بيع المدبر نفذ قضاؤه وكذلك المكاتب فإن بيعه من نفسه جائز، ولو باعه من غيره

ونظير دليل الخصوص مسألة خيار الشرط، قال في الزيادات في رجل باع عبدين بألف درهم على أنه بالخيار في أحدهما أن البيع لا يصح حتى يُعَيَّن الذي فيه الخيار ويُسمَّى ثمنه،

برضاه جاز في أصح الروايتين^(١)، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَصَارَ الْآخِرَ بَاقِيًا فِي الْعَقْدِ بِحَصْتِهِ بَقَاءً لَا ابْتِدَاءً لِمَا مَرَّ، وَكَذَلِكَ إِذَا كَانَ أَحَدُ الْمَبِيعِينَ أُمَّ الْوَلَدِ عِنْدَ عَلْمَانَا الثَّلَاثَةِ رَحْمَةً اللَّهُ عَلَيْهِمْ؛ لِأَنَّ بَيْعَ أُمَّ الْوَلَدِ مِنْ نَفْسِهَا جَائِزٌ، وَلَوْ قَضَى الْقَاضِي بِجَوَازِ بَيْعِ أُمَّ الْوَلَدِ نَفَذَ قَضَاؤُهُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُمَا اللَّهُ^(٢)، وَقَالَ زُفَرٌ رَحِمَهُ اللَّهُ: لَا يَجُوزُ ذَلِكَ الْبَيْعُ كَمَا إِذَا كَانَ أَحَدُهُمَا حُرًّا. كَذَا فِي الْمَبْسُوطِ^(٣).

فصار هذا من قسم دليل النسخ حيث رفع الحكم الثابت في مقدار ما تناوله النصّ الناسخ بعد الثبوت وبقي ما وراء ذلك من حكم العام على ما كان قبل ورود الناسخ.

قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: (وَنظِيرُ دَلِيلِ الْخُصُوصِ) إِلَى آخِرِ الْبَابِ.

أقول: نظير دليل الخصوص من الفروع مسألة البيع بخيار الشرط فإن البيع به ينعقد صحيحاً كما لو لم يكن فيه خيار الشرط، وفي حق الحكم كأنه لم ينعقد؛ لِأَنَّ الْحُكْمَ مُتَعَلِّقٌ بِسُقُوطِ الْخِيَارِ؛ لِأَنَّ شَرْطَ الْخِيَارِ دَخَلَ فِي الْحُكْمِ دُونَ السَّبَبِ لِمَا سَيَأْتِي فِي مَوْضُوعِهِ، وَهَذَا إِذَا سَقَطَ الْخِيَارُ اسْتَحَقَّ الْمُشْتَرِي الْمَبِيعَ بِزَوَائِدِهِ الْمُتَّصِلَةِ وَالْمُنْفَصِلَةِ اعْتِبَارًا لِلْسَّبَبِ^(٤)، وَإِذَا أَعْتَقَ الْمُشْتَرِي الْعَبْدَ الْمُبَاعَ وَالْخِيَارَ لِلْبَائِعِ ثُمَّ سَقَطَ خِيَارُهُ لَمْ يَنْفَذِ الْعَتَقُ اعْتِبَارًا لِلْحُكْمِ، وَعَلَى هَذَا قَالَ فِي الزِّيَادَاتِ: رَجُلٌ بَاعَ عَبْدَيْنِ بِأَلْفِ دَرَاهِمٍ عَلَى أَنَّهُ بِالْخِيَارِ فِي أَحَدِهِمَا أَنَّ الْبَيْعَ لَا

(١) ينظر المبسوط للسرخسي (١٣/٤-٥).

(٢) ولم ينفذ عند محمد؛ لأن عنده إجماع التابعين على فساد بيعها يرفع الخلاف الذي كان في عهد الصحابة، فإن هذه المسألة كان مختلفاً فيها في الصدر الأول. ينظر المبسوط للسرخسي (١٣/٥)

(٣) ينظر المبسوط للسرخسي (١٣/٥).

(٤) ينظر المبسوط للسرخسي (١٣/٤٣).

فأما إذا أجهل الثمن ولم يُعيّن الذي فيه الخيار أو عيّن أحدهما ولم يُعيّن الآخر لم يجز البيع؛ لأنّ الخيار لا يمنع الدخول في الإيجاب، ويمنع الدخول في الحكم، فصار في السبب نظير دليل النسخ، وفي الحكم نظير الاستثناء،

يصحّ حتّى يعين الذي فيه الخيار منها ويسمّي ثمنه أي: يفصله^(١)، فأما إذا أجهل الثمن أي: لم يفصله ولم يعين الذي فيه الخيار من العبدین أو عين أحدهما ولم يعين الآخر أي: عين الذي فيه الخيار ولم يفصل الثمن أو لم يعين الذي فيه الخيار وفصل الثمن فإنه لم يجز البيع، وهي ثلاث صور كما ذكرناه، وذلك لأنّ ما شرط الخيار له إذا كان مجهولاً كان العقد في الآخر ابتداءً في المجهول وإنه لا يصحّ، وإذا كان معلوماً ولم يكن ثمن كل واحد منها مسمّى كان العقد في الآخر ابتداءً في الحصة فلا ينعقد صحيحاً، وشرط الخيار باعتبار السبب كان متأولاً لهما بصفة الصحة، لكن دليل الصحة لا يدلّ على انتفاء دليل الفساد وقد وجد ههنا ذلك وهو اعتبار جانب الحكم فيفسد العقد.

وقوله: «لأنّ الخيار لا يمنع الدخول في الإيجاب» إلى آخره بيان أن البيع بشرط الخيار يطرد دليل الخصوص، وذلك لأن شرط الخيار لا يمنع الدخول في الإيجاب أي: في السبب ويمنع الدخول في الحكم وهو ثبوت الملك، فصار شرط الخيار في السبب نظير دليل النسخ؛ لكون الخيار غير مانع دخول العبدین تحت الإيجاب كما أنّ النسخ لا يمنع الحكم الداخِل تحت لفظ النص المنسوخ قبل ورود النسخ، وفي الحكم نظير الاستثناء؛ لأنّ الخيار يمنع دخول المبيع في الحكم كما أنّ الاستثناء يمنع دخول المستثنى في حكم المستثنى منه، وإذا كان كذلك فقليل: لا بدّ من إعلام الثمن / س: ٩٧ / والمبيع أي: من تعيينها لجواز البيع؛ اعتباراً لشبه شرط الخيار بالاستثناء؛ لأنّ الخيار لما منع من دخول المبيع في الحكم كان المبيع واحداً لا بعينه فيما سبق من مسألة الزيادات، وحيث لا بدّ من إعلامه وتعيين ثمنه، بمنزلة الحرّ

(١) ينظر الأصل للشيباني (٢ / ٤٧١).

ف قيل: لا بد من إعلام الثمن والمبيع؛ لجواز البيع بمنزلة الحر والعبد، وإذا وجد التعيين وإعلام الحصة صح البيع، ولم يعتبر الذي شرط فيه الخيار شرطاً فاسداً في الآخر،

والعبد فإنه إذا جمع بينهما وباعها لا بد له أن يعين الثمن والمبيع لجواز البيع عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله، ويحتمل أن يكون قوله: «بمنزلة الحر والعبد» متعلقاً بقوله: «وفي الحكم نظير الاستثناء» فيكون ذكره ليتحقق نظير الاستثناء لما سبق أن الحر ليس بمحل للبيع فلا يدخل تحت العقد أصلاً كما أن المستثنى لا يدخل تحت الحكم المستثنى منه، وأنه إذا وجد تعيين المبيع وإعلام حصته من الثمن صح البيع اعتباراً لشيء شرط الخيار بالناسخ ولم يعتبر الذي فيه الخيار من العبدين شرطاً فاسداً في العبد الآخر وهو الذي لم يشترط فيه الخيار؛ لأن الخيار داخل في السبب فلا يكون اشتراط قبول الذي فيه الخيار كاشتراط قبول غير المبيع في البيع فلا يفسد البيع، بخلاف الحر والعبد وما شابه ذلك كالحمي والميت والخل والخمر في قول أبي حنيفة رحمة الله عليه، فإنه لا ينعقد البيع في العبد والحر والحمي والخل عنده؛ لأنه يعتبر اشتراط قبول العقد في الحر وأمثاله شرطاً فاسداً في الآخر وهو العبد وأشباهه وإن عين الثمن؛ لأن الحر لا يدخل تحت الإيجاب عين الثمن أو لم يعين، فكان ذلك اشتراط قبول غير المبيع في البيع وإنه شرط فاسد فيفسد به البيع، ولأنه بيع بالحصة ابتداء؛ لأن الحر لا يدخل تحت العقد أصلاً وكذا أخواته، والبيع بالحصة ابتداء فاسد لما مر، بخلاف اشتراط قبول العقد فيما فيه الخيار فإنه ليس بشرط؛ لأن البيع بشرط الخيار منعه صحيحاً من حيث السبب فكان العقد في الآخر لازماً كما إذا جمع بين قن ومدبر في البيع فإن العقد في القن يكون لازماً.

فإن قيل: ما فيه الخيار لما كان داخل في العقد صيغة وجب أن يصح البيع فيما ضم إليه وإن لم يتعين الثمن؛ لأنه صار بيعاً بالحصة بقاء فكذا هنا، قلنا: شرط الخيار وإن دخل على الحكم لكن العقد إنما يُعقد بحكمه، وههنا قد انعدم الحكم بنص قائم وهو شرط الخيار،

بخلاف الحرّ والعبد وما شاكل ذلك في قول أبي حنيفة رحمه الله أن يعتبر شرطاً
فاسداً في الآخر لا محالة فيفسد به البيع. والله أعلم.

فلم يبق للعقد تأثير في حق الحكم بهذا النص وإذا لم يظهر انعقاد العقد في الحكم بنص قائم
امتنع عمل العقد فصار كبيع الحرّ، فإنه امتنع عمله لعدم المحلّ فصار تبعاً بالحصّة ابتداءً
كما في الحرّ، بخلاف المدبر [إذ ليس فيه نصّ قائم يعارض العقد في امتناع العمل به انعقاده
في حق الحكم، لكنه امتنع الحكم لحق المدبر] (١) وإذا انعقد العقد في حق الحكم جهل ثمن
الباقي الآن فكانت جهالة طارئة وإنتها لا تمتنع صحّة العقد فصار هذا المجموع الذي ذكر
نظير الاستثناء، والنسخ دليل الخصوص، فنظير الاستثناء ما إذا جمع بين حرّ وعبد في البيع،
ونظير النسخ ما إذا جمع بين عبد ومدبر في البيع، ونظير دليل الخصوص ما إذا باع عبداً
بشرط الخيار.



(١) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

باب ألفاظ العموم

ألفاظ العموم قسامان عامٌ بصيغته ومعناه، وعامٌ بمعناه دون صيغته، أما العامٌ بصيغته ومعناه فهو صيغة كل جمع، مثل: الرجال والنساء والمسلمين والمسلمات والمشركون والمشركات وما أشبه ذلك،

[باب ألفاظ العموم]

قال رحمه الله عليه: (باب ألفاظ العموم) إلى قوله: (لكل قسم يتناوله)

أقول: لما ذكر رحمه الله ماهية العام لغةً وشرعاً ثم ذكر أحكامه من أنه يفيد القطع أو غيره وما اختلف فيه قبل الخصوص وبعده شرعاً في ذكر الألفاظ التي يحصل بها العموم فقال: ألفاظ العموم قسامان، عامٌ بصيغته / ج: ١٤٧ / أي: بلفظه ومعناه، وعامٌ بمعناه دون صيغته، أما القسم الأول فهو صيغة كل جمع مثل الرجال والنساء والمسلمين والمسلمات ونحو ذلك، أي: إذا عري عن لام التعريف وعن الإضافة كرجالٍ ونساءٍ ونحو ذلك بدليل قوله بعيد ذلك: «وقد يصير هذا النوع مجازاً عن الجنس إذا دخله لام المعرفة» إلى آخره وبأن الاختلاف في الجمع المنكر وهذا عند علمائنا رحمه الله عليهم ومن تابعهم كالجبائي وغيره^(١).

وذهب غيرهم من الأصوليين إلى أن الجمع المنكر ليس بعام^(٢).

(١) هو قول جمهور الحنفية وبعض المعتزلة وأحد وجهين للشافعية، ومن قال بعمومه الباقلاني، وهو قول أبي يعلى من الحنابلة وهو إحدى روايتين عن أحمد. ينظر: التقريب والإرشاد (الصغير) (٣ / ١٦)، الأحكام في أصول الأحكام للآمدي (٢ / ٢٠٦)، اللمع في أصول الفقه للشيرازي (ص: ٢٦)، أصول السرخي (١ / ١٥١)، الواضح في أصول الفقه (٣ / ٣٥٨)، ميزان الأصول في نتائج العقول (١ / ٢٦١)، أصول الفقه لابن مفلح (٢ / ٧٧٣ - ٧٧٤)، البحر المحيط في أصول الفقه (٤ / ١٧٩).

(٢) هو أصح الوجهين عند الشافعية وعليه عامتهم وهو قول ابن الحاجب وهو رواية عن أحمد وبها قال أكثر أصحابه. ينظر: المعتمد (١ / ١٨٧)، اللمع في أصول الفقه للشيرازي (ص: ٢٦)، البرهان في أصول الفقه =

أما صيغته فموضوعة للجمع، وأما معناه فكذلك، وذلك شاملٌ لكل ما ينطلقُ عليه، وأدنى الجمعِ ثلاثة، ذَكَرَ ذلك محمدٌ صريحًا في كتاب السَّيرِ في الأنفالِ وفي غيرها فصار هذا الاسمُ عامًا متناولًا لجميع ما ينطلقُ عليه غير أن الثلاثة أقلُّ ما يتناولُه فصار أولى،

احتج القائلون فيه بالعموم بوجوه، الأول أن صيغة الجمع المنكر موضوعة للجمع لغة تقول: رجالٌ ثلاثةٌ وألف فصاعدًا، وكذا معناه موضوعٌ للجمع وذلك الجمعُ شاملٌ لكل ما ينطلق عليه اسم الجمع، وأدنى الجمع أي: الجمع المنكر ثلاثة، صرح بذلك محمد رحمه الله في السَّير الكبير^(١).

وهذا قالوا فيمن قال: لفلان علي دراهم أنه يلزمه ثلاثة دراهم إلا أن يتبين أكثر من ذلك^(٢)، فصار هذا الاسم أي: اسم الجمع المنكر عامًا متناولًا لجميع ما ينطلق هو عليه كعبيد فإنها عامة في الرجال المرفوقة، وكنساء في الإناث، غير أن ثلاثة أقل ما يتناوله هذا الجمع فصار هو أولى بها للتيقن، ولهذا قلنا فيمن قال: إن اشتريت عبيدًا فعليه كذا، أو إن تزوجت نساءً إن ذلك الكلام أو الجمع يقع على الثلاثة فصاعدًا لِمَا قلنا إن أدنى الجمع ثلاثة، والكلمة عامة أي: كلمة العموم تعم ما يتناوله صيغة العموم كالعبيد فإن لها أقسامًا نحو الثلاثة والأربعة وغيرهما؛ إذ على كل واحدةٍ منهما يقع اسم عبيد فتناول اسم عبيد الأربعة كتناوله الثلاثة.

فإن قيل: صحَّ انتزاعُ الجمع المنكر من الجمع المعروف فإنه يقال: رجال من الرجال دون العكس، والمتزعم منه أكثر من المتزعم فكان المعروف شاملًا لجميع ما ينطلق عليه دون المنكر،

= (١/ ١١٨)، الواضح في أصول الفقه (٣/ ٣٥٨)، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب (٢/ ١٢١)، أصول الفقه لابن مفلح (٢/ ٧٧٣-٧٧٤)، البحر المحيط في أصول الفقه (٤/ ١٧٩).

(١) ينظر: شرح السَّير الكبير (ص: ١٨١٨).

(٢) ينظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ١١٠)، أصول السرخسي (١/ ١٥١).

ولهذا قلنا في رجلٍ قال: إنِ اشتريتُ عبيدًا فهو كذا، أو إنِ تزوجتُ نساءً، إنَّ ذلكَ يقعُ على الثلاثةِ فصاعدًا لما قلنا، والكلمةُ عامَّةٌ لكلِّ قسمٍ يتناوله،

فكانَ المنكر اسمَ الجمعِ وهو يوجد في الثلاثةِ فلا وجهَ للحملِ على الكُلِّ، قلنا: قد ثبتَ بما سبق أنَّ الجمعَ المنكرَ موضوعٌ للجمعِ ومعنى الجمعِ ثابتٌ في الثلاثةِ وفي كلِّ أقسامِ الكُلِّ، فكانَ شاملاً لكلِّ؛ لشمولِ معناه، وأما إذا انتزعَ هو منَ المعرفِ فقد حملَ على بعضِ موجهه عملاً بما ذكرناه منَ الدليلِ.

الوجه الثاني أنَّ إطلاقَ الجمعِ المنكرِ على كلِّ يصحُّ فحملةُ على استغراقِ الجمعِ حملَ على جميعِ حقائقه فكانَ أولى، بخلافِ نحو رجلٍ فإنه لا يصحُّ إطلاقه على الجميعِ.

الوجه الثالثُ أنَّ الجمعَ المنكرَ لو لم يكنَ للعمومِ لكانَ مختصاً بالبعضِ وأنه منتفٍ بالاتفاقِ.

واحتجَّ من قال: إنَّ الجمعَ المنكرَ ليسَ بعامٍّ بوجهينِ الأولِ القطعُ بأنَّ رجالاً في الجموعِ كرجلٍ في الوجدانِ، فكما أن رجلاً حقيقةً في كلِّ فردٍ على البدلِ فكذلكَ رجالٌ حقيقةً لكلِّ جمعٍ على البدلِ، والجوابُ المنعُ من أن رجالاً في الجموعِ كرجلٍ في الوجدانِ، وسندهُ صحةُ إطلاقِ الجمعِ المنكرِ على كلِّ الجموعِ بطريقِ الاستغراقِ كما يقال: رجالٌ ألفٌ فصاعداً، وعدمِ صحةِ إطلاقِ رجلٍ على الجميعِ بصفةِ الاستغراقِ.

الوجه الثاني أنَّه لو قال: عندي لفلانِ عبيدٌ، صحَّ تفسيره بأقلِّ الجمعِ، ولو كانَ للعمومِ لما صحَّ تفسيره بذلكَ؛ لأنَّ صيغةَ العمومِ لم توضعَ لأقلِّ الجمعِ، والجوابُ أنَّ تفسيره بأقلِّ الجمعِ لكونه متيقناً به؛ إذ هو أقلُّ ما يتناوله هذا الجمعُ، لا لكونِ صيغةَ العمومِ موضوعاً له، بدليلِ صحةِ وقوعِ هذا الجمعِ على ما وراءَ الثلاثةِ كما سبقَ بيانه.

وقد بصيرُ هذا النوعِ مجازًا عن الجنسِ إذا دخله لامُ المعرفة؛ لأنَّ لامَ المعرفةِ للعهدِ ولا عهدَ في أقسامِ المجموعِ، فجعلَ للجنسِ ليستقيمَ تعريفه، وفيه معنى الجمعِ أيضًا لأنَّ كلَّ جنسٍ يتضمَّنُ الجمعَ فكانَ فيه عملٌ بالوصفينِ، ولو عملَ على حقيقته بطلَ حكمُ اللامِ أصلًا فصارَ الجنسُ أولى، قال الله تعالى: ﴿لَا يَجِلُّ لَكَ النَّسَاءُ مِنْ بَعْدِ﴾ [الأحزاب: ٥٢]،

قَالَ رَحِمَهُ اللهُ: (وقد بصيرُ هَذَا النوعِ مجازًا عَنِ الجنسِ) إِلَى قَوْلِهِ: (عَلَى اِحْتِمَالِ الكُلِّ)

أقول: إِنَّ النوعَ الأولَ مِنَ ألفاظِ العمومِ وهو العامُ بصيغته ومعناه قد بصيرُ مجازًا عَنِ الجنسِ إذا دخله لامُ التعريفِ؛ لِأَنَّ لامَ التعريفِ للعهدِ فِي الأصلِ تحقيقًا بِأَن يَتَقَدَّمَ مُنْكَرٌ صَرِيحًا نَحْوُ: جَاءَنِي رَجُلٌ فَقَالَ الرَّجُلُ كَذَا، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولًا﴾ [المزمل: ١٥-١٦] أَوْ تَقْدِيرًا بِأَن يَتَقَدَّمَ مُنْكَرٌ تَقْدِيرًا كَقَوْلِكَ: انْطَلَقَ رَجُلٌ إِلَى مَوْضِعٍ كَذَا وَانْطَلَقَ ذُو جَدِّ، فَإِنَّهُ تَقَدَّمَ مَنْطَلِقٌ تَقْدِيرًا لِدَلَالَةِ انْطَلَقَ عَلَيْهِ، وَلَا عَهْدَ فِي أَقْسَامِ الجُمُوعِ كَالثَلَاثَةِ وَالْأَرْبَعَةِ وَغَيْرِهِمَا لِيَكُونَ اللّامُ تَعْرِيفًا لَهَا تَحْقِيقًا أَوْ تَقْدِيرًا إِذْ لَمْ يَوْجَدْ جَمْعٌ فِي الجُمُوعِ أَوْلَى مِنْ غَيْرِهِ بِأَن يَكُونَ مَعْرُوفًا مَعْهُودًا يَنْصَرَفُ إِلَيْهِ فَجَعَلَ الجَمْعُ لِلْجِنْسِ مَجَازًا لِيَسْتَقِيمَ تَعْرِيفُ اللّامِ فِيهِ؛ لِأَنَّهُ حِينَئِذٍ يَتَنَاوَلُ المَعْهُودَ مِنْ ذَلِكَ الجِنْسِ وَفِي الجِنْسِ مَعْنَى الجَمْعِ أَيْضًا؛ إِذْ فِي كُلِّ جِنْسٍ يَوْجَدُ مَعْنَى الجَمْعِ، وَلَا يَوْجَدُ مَعْنَى الجِنْسِ فِي الجَمْعِ أَصْلًا، وَذَلِكَ لِأَنَّ الجِنْسَ إِذْ أُرِيدَ بِهِ الكُلُّ يَوْجَدُ فِيهِ مَعْنَى الجَمْعِ وَهُوَ الثَلَاثُ فَصَاعِدًا فَكَانَ مَعْنَى الجَمْعِ فِي الجِنْسِ مَرَاعَى مِنْ كُلِّ وَجْهِ، وَإِذَا أُرِيدَ بِالْجِنْسِ الجَمْعُ لَا يَوْجَدُ فِيهِ مَعْنَى الجِنْسِ أَصْلًا؛ إِذْ الجِنْسُ مَا يَتَنَاوَلُ الوَاحِدَ وَيَحْتَمِلُ الكُلَّ، وَإِنْ ذَلِكَ غَيْرُ مَوْجُودٍ فِي الجَمْعِ؛ لِأَنَّ الجَمْعَ لَا يَتَنَاوَلُ الوَاحِدَ أَصْلًا بِطَرِيقِ الحَقِيقَةِ عِنْدَ الجُمُهورِ فَلَا يَكُونُ مَعْنَى الجِنْسِ عَلَى هَذَا التَقْدِيرِ مَوْجُودًا فِي الجَمْعِ فَعَلِمَ بِهَذَا أَنَّ مَعْنَى الجِنْسِ فَائِتٌ، وَأَمَّا مَعْنَى الجَمْعِ فَمُرَادٌ مِنَ الجِنْسِ مِنْ كُلِّ وَجْهِ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَكَانَ فِي جَعْلِ الجَمْعِ عِبَارَةً عَنِ الجِنْسِ إِذَا دَخَلَ عَلَيْهِ لَامُ التَعْرِيفِ عَمَلٌ بِالْوَصْفَيْنِ

وقال أصحابنا فيمن قال: إن تزوجت النساء، أو اشتريت العبيد فامرأته طالق أن ذلك يقع على الواحد فصاعداً لما قلنا أنه صار عبارة عن الجنس فسقطت حقيقة الجمع، واسم الجنس يقع على الواحد على أنه كل الجنس، ألا ترى أنه لولا غيره لكان كلاً؛ فإن آدم صلاة الله عليه كان كل الجنس للرجال، وحواء رضي الله عنها وحدها كانت كل الجنس للنساء، فلا تسقط هذه الحقيقة بالمزاحمة فصار الواحد للجنس مثل الثلاثة للجمع،

أي: بوصف تعريف العهد؛ إذ كل جنس معهود، وبوصف الجمعية، ولو حمل الجمع على حقيقة الجمعية بطل حكم اللام أصلاً وهو العهدية، فصار حمل الجمع المعرف على الجنس أولى اعتباراً للوصفين المذكورين، وحينئذ يتناول الواحد ويحتمل الكل، ويؤيده قوله تعالى: ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ﴾ [الأحزاب: ٥٢] أي: من بعد التسع، فإن عدم الحل هنا لا يختص بجميع النساء لكون الحكم في الواحدة كالحكم في الجميع، وقال أصحابنا رحمة الله عليهم فيمن قال: إن تزوجت النساء أو اشتريت العبيد أو كلمت الناس فامرأته طالق، إن ما ذكر من الجموع المعرفة يقع على الواحد فصاعداً^(١)؛ لما قلنا إن الجمع المعرف صار عبارة عن الجنس فسقطت حقيقة الجمع، واسم الجنس يقع على الواحد على أن ذلك الواحد كل الجنس؛ لأنه يراد به نفس الماهية وهي واحدة إلا أنها في الخارج تكثر، ثم تلك الماهية توجد في كل فرد من الأفراد والأشخاص، ألا ترى أنه أي: أن الشأن والأمر لولا غير الواحد من الأفراد لكان الواحد كل الجنس فإن آدم صلوات الله عليه وسلامه كان وحده كل جنس الرجال في الخارج وحواء رضي الله عنها كانت وحدها كل جنس النساء في الخارج، كما يقال: كل شكل مربع إذا لم يوجد في الخارج من الأشكال إلا المربع، وإذا كان اسم الجنس حقيقة لكل واحد منهما فلا تسقط هذه الحقيقة الجنسية وتتغير بسبب مزاحمة الكثرة فصار الواحد للجنس مثل الثلاثة للجمع على معنى أن الجنس يتناول الواحد فصاعداً كما أن

(١) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (٤/ ٣٤٠)، المبسوط للسرخسي (٢٧/ ١٥٩).

فكما كان اسمُ الجمعِ واقعًا على الثلاثة فصاعدًا كانَ اسمُ الجنسِ واقعًا على الواحدِ فصاعدًا، وكانَ كَمَنَ حلفَ لا يشربُ الماءَ أَنه يقعُ على القليلِ على احتمالِ الكلِّ، وأما العامُّ بمعناه دونَ صيغتهِ فأنواعٌ، منها ما هو فردٌ وُضِعَ للجمعِ مثلُ الرهطِ والقومِ، ونحو ذلك مثلُ الطائفةِ والجماعةِ، فصيغةُ رهطٍ وقومٍ مثلُ زيدٍ وعمرو، ومعناهما الجمعُ،

الجمعُ يتناولُ الثلاثة فصاعدًا، وصارَ ما ذكرنا من الجمعِ المعرفِ مثلَ مَنْ حلفَ لا يشربُ الماءَ في حقِّ الحكمِ فإنه يقعُ الحلفُ على القليلِ من الماءِ على احتمالِ كله، وَهَذَا إِذَا نَوَى الكُلَّ يَصِحُّ وَلَا يَجْنُ قَطَّ وَيَدِينُ قَضَاءً؛ لِأَنَّهُ نَوَى حَقِيقَةَ كَلِمِهِ، بِخِلَافِ مَا إِذَا نَوَى التَّخْصِيسَ فِي لَفْظِ العَامِ فَإِنَّهُ لَا يَدِينُ قَضَاءً.

فَإِنْ قِيلَ: لَوْ صَارَ الجَمْعُ المَعْرُوفُ بِاللَّامِ جِنْسًا لَصَارَ كَالْفَرْدِ المَعْرُوفِ بِاللَّامِ وَكَيْسَ كَذَلِكَ، فَإِنَّهُ يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ: جَاءَنِي الرِّجَالُ كُلُّهُمْ وَلَا يَصِحُّ: جَاءَنِي الرَّجُلُ كُلُّهُمْ، قُلْنَا: لَا نَسْلَمُ أَنَّهُ لَا يَصِحُّ، فَإِنَّهُ يَصِحُّ وَلَا يَجْسُنُ فِي اللَّفْظِ؛ إِذْ لَفْظُ الرَّجُلِ فَرْدٌ حَقِيقَةٌ، وَكُلُّهُمْ تَأْكِيدٌ لِلجَمْعِ، فَلِذَلِكَ لَمْ يُسْتَعْمَلْ عِتْبَارًا لِلْفِظِّ لَكِنَّهُ يَجْسُنُ عَلَى عِتْبَارِ المَعْنَى؛ لِأَنَّهُ عَامٌ وَالعِبْرَةُ لِلْمَعْنَى دُونَ الأَلْفَافِ، أَوْ نَقُولُ: لَفْظُ كُلُّهُمْ تَأْكِيدٌ لِذِي أَجْزَاءٍ يَصِحُّ افْتِرَاقُهَا / س: ٩٨ / حَسًّا أَوْ حَكْمًا، وَالرِّجَالُ ذَاتُ أَجْزَاءٍ لَفْظًا وَمَعْنَى بِحَسَبِ الحَقِيقَةِ فَحَسَنَ تَأْكِيدُهَا بِلَفْظِ كُلُّهُمْ، بِخِلَافِ الرَّجُلِ فَإِنَّهُ وَإِنْ كَانَ ذَا أَجْزَاءٍ لَكِنَّهُ مَعْنَى لَا لَفْظًا لِكُونِهِ مَفْرُودٌ لِلْفِظِّ حَقِيقَةٌ، فَلَا يَجْسُنُ تَأْكِيدَهُ بِكُلُّهُمْ.

قَالَ رَحِمَهُ اللهُ: (أما العام بمعناه دون صيغته) إلى قوله: (بعلامة الجماعة)

أقول: القسم الثاني من ألفاظ العموم هو العام بحسب معناه دون لفظه، وإنه أنواع، منها ما هو فرد موضوع للجمع كرهط وقوم ونحو ذلك كطائفة وجماعة، فلفظ رهط وقوم كلفظ زيد وعمرو في الأفراد ومعناهما جمع كرجال ونساء، كالحمير فإنه اسم للجمع وحمير

ولما كان فردًا بصيغته جمعًا بمعناه كان اسمًا للثلاثة فصاعدًا إلا الطائفة فإنها اسمٌ للواحد فصاعدًا، كذلك قال ابن عباس رضي الله عنه في قول الله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾ [التوبة: ١٢٢] أنه يقع على الواحد فصاعدًا؛ لأنه نعتٌ فردٌ صار جنسًا بعلامة الجماعة،

وأحيرة جمع حمار ولما كان رهط ونحوه فردًا بصيغته عامًا بمعناه كان اسمًا للثلاثة فصاعدًا.

وذكر في الصحاح: الرهط دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة^(١)، والقوم الرجال دون النساء، بخلاف الطائفة فإنها اسم للواحد فصاعدًا. كذا قال ابن عباس رضي الله عنه في قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾ [التوبة: ١٢٢]، إنها أي: إن الطائفة - وفي بعض النسخ: أنه أي: أن ما ذكر وهو الطائفة - تقع على الواحد فصاعدًا^(٢).

وقال قتادة رحمة الله عليه في قوله تعالى: ﴿وَلَيْشَهِدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٢] إنها الواحد فصاعدًا^(٣)؛ وذلك لأن الطائفة نعت فرد وهو الطائف صار جنسًا بعلامة الجماعة فإن التاء فيها لعلامة الجماعة كالمعتزلة والكرامية؛ إذ الطائفة في أصلها نعت المرأة الواحدة من طاف يطوف كالقائمة والقاعدة، لكنها [غير مرادة]^(٤) ههنا بالإجماع، فتعين أن تكون التاء علامة للجماعة، فإن كل جمع مؤنث^(٥)، وعلامتها التاء وقد وجدت في الطائفة فتكون للجماعة. قاله الإمام بدر الدين الكردي / ج: ١٤٨ / رحمه الله.

(١) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (٣ / ١١٢٨).

(٢) ينظر تفسير الطبري (١٤ / ٥٧٢).

(٣) لم أقف عليه لقتادة، وإنما لغيره، والذي وقفت عليه لقتادة أنه قال: ثلاثة، وقال: نفر.

ينظر: تفسير الطبري (١٩ / ٩٣-٩٥)، تفسير السمعاني (٣ / ٤٩٩).

(٤) ما بين المعقوفين في س: غيرادة

(٥) جاء في المغرب في ترتيب العرب (ص: ٥٢٦) ما نصه: (فضل) (وكل جمع مؤنث) إلا ما صحح بالواو والتون فيمن يعلم، تقول: جاء الرجال، والنساء، وجاءت الرجال، والنساء، وفي التنزيل: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ﴾.

ويحتمل أن يكون المراد بعلامة الجماعة علامة الجمع فإن التاء تجيء [للتأكيد]^(١) معنى الجمع كالحجارة على ما صرح في الفصل^(٢)، ولما اجتمع في الطائفة دليلان الفردية للنعته والجمعية للتاء حملناها على الجنس؛ ليكون عملاً بهما؛ إذ الأصل في تعارض الأدلة هو الجمع، ولكون الطائفة تتناول الواحد فصاعداً أفردتها المصنف رحمه الله بالذكر حيث قال: «ونحو ذلك مثل الطائفة» ولم^(٣) يدخل تحت القوم والرهط لكونهما ينطلقان على الثلاثة فصاعداً.

فإن قيل: لما كان لفظ الرهط مفرداً ومعناه جمعاً كالطائفة حيث اجتمعت فيها علامة فرد وجماعة كما مر ذكره فينبغي أن يتناول هو الواحد فصاعداً كالطائفة، قلنا: اجتمع في لفظ الطائفة علامتان، ولم يجتمع في لفظ رهط تلك فافترقا، ولئن سلمنا أنه اجتمع في نحو لفظ رهط جاذبتان جاذبة تجذب إلى اللفظ وجاذبة تجذب إلى المعنى وهو الجماعة ليجمع بينهما ويجعل هو للجنس دفعا للتعارض لكننا نقول: لو جعلناه للجنس لغا معنى الجماعة أصلاً؛ لأن في الجنسية لا حاجة إلى الجماعة. كذا قال الإمام بدر الدين الكردي رحمه الله.



(١) ما بين المعقوفين في ج: في التأكيد.

(٢) ينظر الفصل في صنعة الإعراب (ص: ٢٤٩).

(٣) لم: ساقطة من ج.

ومن ذلك كلمة مَنْ، وهي تحتلّ الخصوص والعموم، قال الله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ﴾ [يونس: ٤٢] ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ﴾ [يونس: ٤٣]، وأصلها العموم، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (مَنْ دَخَلَ دَارَ أَبِي سَفِيَانَ فَهُوَ آمِنٌ)

[من العام معنى: مَنْ]

قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: (وَمِنْ ذَلِكَ كَلِمَةُ مَنْ) إِلَى قَوْلِهِ: (وَلَمْ يَوْجَدْ)

أقول: مِنَ العام بمعناه دون صيغته كلمة «من» فإنها تحتلّ العموم لكونها عامة المعنى، ألا ترى أَنَّهُ إِذَا قِيلَ: مَنْ فِي الدَّارِ؟ صَحَّ فِي جَوَابِهِ فُلَانٌ وَفُلَانٌ، وَيَحْتَمِلُ الْخُصُوصَ لكونها مفردة اللفظ ولذا صحَّ فِي جَوَابِ مَنْ قَالَ: مَنْ أَنْتَ؟ أَنَا فُلَانٌ.

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَمَنْ يَقْنُتْ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعَمَلْ صَالِحًا﴾ [الأحزاب: ٣١].

ثُمَّ احْتِمَالُهَا الْعُمُومَ إِنَّمَا يَكُونُ إِذَا وَصَلَتْ بِغَيْرِ الْمَعْهُودِ، فَأَمَّا إِذَا وَصَلَتْ بِالْمَعْهُودِ فَإِنَّهَا لِلْخُصُوصِ، وَالْأَصْلُ فِيهَا الْعُمُومُ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُنَّهُ﴾ [البقرة: ١٨٥] وَقَالَ ﷺ يَوْمَ فَتْحِ مَكَّةَ: مَنْ دَخَلَ دَارَ أَبِي سَفِيَانَ فَهُوَ آمِنٌ^(١).

قَالَ ثَابِتُ الْبُنَانِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ: إِنَّمَا قَالَ ﷺ هَذَا لِأَنَّهُ كَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا أُوذِيَ بِمَكَّةَ فَدَخَلَ دَارَ أَبِي سَفِيَانَ آمِنٌ^(٢).

ثُمَّ الْخُصُوصُ إِنَّمَا هُوَ بَعَارِضٍ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ﴾ [يونس: ٤٢] فَإِنَّهُ إِخْبَارٌ عَنْ قَوْمٍ مَعْهُودِينَ اسْتَمَعُوا إِلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَهُمْ الَّذِينَ جَعَلَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ، وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ﴾ [يونس: ٤٣] إِخْبَارٌ عَنْ قَوْمٍ

(١) صحيح مسلم (٣/ ١٤٠٥)، كتاب الجهاد والسير - باب فتح مكة، برقم (١٧٨٠).

(٢) الطبقات الكبرى - مسم الصحابة - الطبقة الرابعة (ص: ٨٣).

وقال أصحابنا رحمهم الله فيمن قال لعبيده: من شاء من عبيدي العتق فهو حرٌّ، فشاؤوا جميعاً عتقوا، فأما إذا قال: مَنْ شئت من عبيدي عتقه فأعتقه، فقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: للمأمور أن يُعتقهم جميعاً؛ لأن كلمة مَنْ عامة،

معهودين ينظرون إلى رسول الله ﷺ.

وَعَلَىٰ هَذَا الْأَصْلُ وَهُوَ أَنَّ كَلِمَةَ مَنْ لِلْعُمُومِ بِحَسَبِ الْأَصْلِ قَالَ أَصْحَابُنَا رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ فِيمَنْ قَالَ لِعَبِيدِهِ: مَنْ شَاءَ مِنْ عِبِيدِي الْعَتَقُ فَهُوَ حَرٌّ فَشَاؤُوا جَمِيعًا عُتِقُوا؛ لِأَنَّ كَلِمَةَ «مَنْ» تَقْتَضِي الْعُمُومَ وَقَدْ أَضَافَ الْمَشِيئَةَ إِلَىٰ مَنْ دَخَلَ تَحْتَ كَلِمَةِ «مَنْ» بِقَوْلِهِ: شَاءَ، وَشَاءَ وَصَفَ عَامٌ فَتَعَمَّمَتْ كَلِمَةُ مَنْ بِعُمُومِ الْوَصْفِ فَعَمَّ الْعَتَقُ تَرْجِيحًا لِجَانِبِ الْمَعْنَىٰ وَحَمَلَتْ كَلِمَةُ مَنْ عَلَىٰ تَمْيِيزِ الْجِنْسِ وَتَبَيَّنَتْ وَهَذَا بِالِاتِّفَاقِ^(١)؛ لِأَنَّ الْكَلِمَةَ الْمَوْضُوعَةَ لِلْخُصُوصِ لَمَّا كَانَتْ تَعَمُّ بِعُمُومِ الصِّفَةِ كَقَوْلِهِ: لَا أَكَلِمَ رَجُلًا كَوَفِيًّا فَلَا أَنْ يَعْمَّ مَا هُوَ الْمَوْضُوعُ لِلْعُمُومِ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَىٰ بِالطَّرِيقِ الْأُولَىٰ، ثُمَّ اخْتَلَفَ عُلَمَاؤُنَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ فِيهَا إِذَا وَقَعَتِ الْمَشِيئَةُ وَغَيْرَهَا مِنَ الْأَفْعَالِ صِفَةً لِلْمَخَاطَبِ هَلْ يَبْقَىٰ كَلِمَةُ مَنْ عَلَىٰ عُمُومِهَا أَمْ لَا؟ فَذَهَبَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ إِلَىٰ أَنَّهُ يَعْمَلُ بِالتَّعْمِيمِ وَالتَّبَعِيضِ؛ لِأَنَّهَا لَمْ تَبْقَ عَلَىٰ عُمُومِهَا.

وذهب أبو يوسف ومحمد رحمهما الله إلى أنها تبقى على عمومها.

بيان هذا فيما إذا قال لغيره: من شئت من عبيدي عتقه فأعتقه، فقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: للمأمور أن يعتقهم جميعاً؛ لأن كلمة مَنْ تعم العبيد وكلمة مِنْ لتمييز عبيده من غيرهم وهم المكاتبون والإماء، كقول تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾ [الحج: ٣٠] فَإِنَّ مِنْ فِيهِ لِلْبَيَانِ وَتَمْيِيزِ الْأَوْثَانِ مِنْ غَيْرِهَا، وَإِضَافَةِ الْمَشِيئَةِ إِلَى الْخَاصِّ وَهُوَ الْمَخَاطَبُ لَا يَغْيِرُ الْعُمُومَ الثَّابِتَ بِكَلِمَةِ مَنْ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَأَذِّنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ﴾ [النور: ٦٢]

(١) ينظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ١١٢)، أصول السرخسي (١/ ١٥٥).

وكلمة مِنْ لتمييز عبيده من غيرهم، مثل قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾ [الحج: ٣٠]، وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: يعتقهم إلا واحدا منهم؛ لأن المولى جمع بين كلمة العموم والتبعض، فصار الأمر متناولا بعضا عاما، وإذا قصر عن الكل بواحد كان عملا بهما، وهذا حقيقة التبعض،

وقوله: ﴿تُرْجَى مَنْ تَشَاءُ مِنْهُمْ﴾ [الأحزاب: ٥١] (١).

وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ: لَهُ أَنْ يَعْتَقَهُمْ إِلَّا وَاحِدًا مِنْهُمْ (٢)؛ لِأَنَّ الْمَوْلَى جَمَعَ بَيْنَ كَلِمَةِ التَّعْمِيمِ وَكَلِمَةِ التَّبْعِيضِ، فَإِنْ مَنَّ لِلتَّعْمِيمِ وَمِنَ اللَّتَّبْعِيضِ حَقِيقَةُ فَصَارَ أَمْرُ الْمَوْلَى مَتَنَاوَلًا بَعْضًا عَامًا اعْتِبَارًا لِمَعْنَى الْخُصُوصِ مَعَ الْعُمُومِ مِنْ غَيْرِ تَرْجِيحِ أَحَدِ الْجَانِبَيْنِ عَلَى الْآخَرِ؛ لِأَنَّ التَّرْجِيحَ يُوَدِّي إِلَى إِهْمَالِ أَحَدِهِمَا، وَإِنَّهُ خِلَافُ الْأَصْلِ الَّذِي هُوَ الْإِعْمَالُ، وَإِذَا قَصَرَ الْأَمْرَ بِالْإِعْتِقَاقِ عَنِ الْكُلِّ بِفَرْدٍ وَاحِدٍ نَظَرًا إِلَى كَلِمَةِ التَّبْعِيضِ كَانَ ذَلِكَ عَمَلًا بِهَا أَي: بِكَلِمَةِ التَّعْمِيمِ وَالتَّبْعِيضِ، وَهَذَا الَّذِي قُلْنَا إِنَّ لِلْمَأْمُورِ أَنْ يَعْتَقَهُمْ إِلَّا وَاحِدًا مِنْهُمْ يَحْصُلُ بِهِ حَقِيقَةُ التَّبْعِيضِ.

فَإِنْ قِيلَ: إِنَّ قَوْلَهُ «عَبِيدِي» جَمَعَ فَيَتَنَاوَلُ الثَّلَاثَةَ كَمَا عَرَفَ فَيَنْبَغِي أَنْ يَعْتَقَ بَعْضَ الثَّلَاثَةِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ، وَالثَّلَاثَةَ عِنْدَهُمَا، قُلْنَا: إِنَّهَا يَتَنَاوَلُ الْجَمْعَ الثَّلَاثَةَ لِكُونِهَا مَتَيَقَّنًا بِهَا وَلَمْ يَدَلَّ دَلِيلٌ عَلَى مَا وَرَاءَهَا لِيَكُونَ مَعْلُومًا عَدَدُهُ، أَمَا هَهُنَا قَدْ دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَى إِرَادَةِ الْجَمِيعِ وَهُوَ إِضَافَةُ الْمَوْلَى الْعَبِيدِ إِلَى نَفْسِهِ، وَبِالإِضَافَةِ صَارَ الْجَمْعُ مَعْلُومَ الْعَدَدِ فَيَعْتَقُ الْجَمِيعَ فِي الْمَسْأَلَةِ الْأُولَى عِنْدَ الْكُلِّ وَكَذَا عِنْدَهُمَا فِي الْمَسْأَلَةِ الثَّانِيَةِ، وَعِنْدَهُ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ يَعْتَقُ فِيهَا الْجَمِيعَ إِلَّا وَاحِدًا عَمَلًا بِكَلِمَةِ التَّعْمِيمِ وَالتَّبْعِيضِ مِنْ غَيْرِ تَرْجِيحِ، وَإِنَّهَا رَجَحْنَا التَّعْمِيمَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَأَذِّنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ﴾ [النور: ٦٢] وقوله: ﴿تُرْجَى مَنْ تَشَاءُ مِنْهُمْ﴾ [الأحزاب: ٥١]

(١) ينظر أصول السرخسي (١ / ١٥٥).

(٢) ينظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ١١٢)، أصول السرخسي (١ / ١٥٥).

وكذلك قوله: من شاء من عبيدي عتقه فهو حرٌّ يتناول البعض إلا أنه موصوفٌ
بصفةٍ عامةٍ، فسقطَ بها الخصوصُ، وهذه الكلمةُ تحتملُ الخصوصَ؛ لأنها
وُضعتُ مبهمَةً في ذواتٍ مَنْ يعقلُ،

لما فيها من قرينة دالة على التعميم وهي قوله تعالى: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لَهُمُ اللَّهُ﴾ [النور: ٦٢] وقوله:
﴿ذَلِكَ أَذَى أَنْ تَقَرَّ أَعْيُنُهُنَّ﴾ [الاحزاب: ٥١] وكذلك قوله: «مَنْ شاء من عبيدي عتقه فهو
حرٌّ» يتناول البعض نظرًا إلى كلمة التبويض إلا أنه أي: ذَلِكَ التبويض موصوفٌ بصفة عامة
وهي المشيئة فيترجع فيه جانب العموم فيسقط الخصوص أي: التبويض بِذَلِكَ الوصف
العام بخلاف قوله: مَنْ شئت من عبيدي عتقه فَإِنَّ المشيئة قد أضيفت إلى الخاص وهو
المخاطب فبقي معنى الخصوص فيه معتبرًا مع العموم عنده فيتناول بعضًا عامًا.

فإن قيل: ينبغي أن يعم الكَل في هذه الصورة أيضًا؛ لأنَّ محلَّ مشيئته العتق عام وهو
العبيد، قلنا: الاعتبار في الصفة جهة الفاعل لا جهة المفعول والمشيئة في قوله: «أعتق من
عبيدي من شئت عتقه» خاصة باعتبار الشائي وهو المخاطب وإن كانت عامة باعتبار
المفعول، والاعتبار للفاعل لِأَنَّهُ بمنزلة جزء الفعل، والمفعول فضلة، وكذلك الضرب
ونحوه إلى هذا أشار القاضي فخر الدين رحمة الله عَلَيْهِ في الجامع الكبير^(١).

ثم إن كلمة مَنْ تحتمل الخصوص لكونها وُضعت مبهمَةً في ذواتٍ مَنْ يعقل، وعند
الإبهام يحتمل أن يراد بها الخصوص والوحدة وأن يراد بها العموم والكثرة، وهذا لو قيل:
مَنْ في الدار؟ صحَّ الجوابُ بكلِّ مَنْ يعقلُ واحدًا كان أو جماعةً، ولا يصحَّ الجواب عنه
بالشاة والثوب ونحوهما.

مثال الخصوص في كلمة مَنْ ما قال محمد بن الحسن رحمة الله عَلَيْهِ في السير الكبير: مَنْ
دخل منكم هذا الحصن أولاً فله من النفل كذا، فدخل واحد فله نفله، وإن دخل اثنان معًا

(١) لم أقف على شرح قاضي خان على الجامع الكبير.

مثاله ما قال في السير الكبير: مَنْ دَخَلَ مِنْكُمْ هَذَا الْحَصْنَ أَوْ لَا فَلَهُ مِنَ النَّفْلِ كَذَا، فَدْخَلَ وَاحِدٌ فَلَهُ النَّفْلُ، وَإِنْ دَخَلَ اثْنَانِ مَعًا فَصَاعِدًا بَطَلَ النَّفْلُ؛ لِأَنَّ الْأَوَّلَ اسْمٌ لِلْفَرْدِ السَّابِقِ، فَلَمَّا قَرَنَهُ بِهَذِهِ الْكَلِمَةِ دَلَّ ذَلِكَ عَلَى الْخُصُوصِ، فَتَعَيَّنَ بِهِ احْتِمَالُ الْخُصُوصِ وَسَقَطَ الْعُمُومُ فَلَمْ يَجِبِ النَّفْلُ إِلَّا لَوَاحِدٍ مُتَقَدِّمٍ، وَلَمْ يَوْجَدْ.

فصاعداً لم يستحق واحد منهما شيئاً من النفل^(١)؛ لِأَنَّ الْأَوَّلَ اسْمٌ لِلْمَفْرُودِ السَّابِقِ، فَلَمَّا قَرَنَ لَفْظَ الْأَوَّلِ بِكَلِمَةٍ مَن وَهُوَ تَصْرِيحٌ بِالْخُصُوصِ دَلَّ ذَلِكَ عَلَى الْخُصُوصِ، وَذَلِكَ لِأَنَّ كَلِمَةَ مَن تَحْتَمِلُ الْعُمُومَ وَالْخُصُوصَ، وَكَلِمَةَ الْأَوَّلِ مُحْكَمَةٌ فِي الْخُصُوصِ؛ لِأَنَّهَا اسْمٌ لِمَفْرُودٍ سَابِقٍ لَا يَشَارِكُهُ غَيْرُهُ، فَلَمَّا قَرَنَ بَيْنَهُمَا حَمَلَ الْمُحْتَمَلُ عَلَى الْمُحْكَمِ، فَكَانَ هَذَا بِمَنْزِلَةِ مَنْ قَالَ: لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفِ دِرْهَمٍ وَدِيْعَةٌ؛ لِأَنَّ كَلِمَةَ الْإِيجَابِ وَهِيَ عَلَى تَحْتَمَلِ الْإِيجَابِ بِكُونَ الْمَالِ وَدِيْعَةٌ عِنْدَهُ، وَتَحْتَمَلِ الْإِيجَابِ الْمَالِ فِي ذِمَّتِهِ بِسَبَبِ الدِّينِ، وَقَوْلُهُ وَدِيْعَةٌ مُحْكَمٌ فِي الْإِيْدَاعِ فَكَذَلِكَ هَهُنَا، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَتَعَيَّنَ بِذَلِكَ جَانِبَ الْخُصُوصِ وَسَقَطَ الْعُمُومُ فَلَمْ يَجِبِ النَّفْلُ إِلَّا لَوَاحِدٍ سَابِقٍ عَلَى الْجَمَاعَةِ فِي الدُّخُولِ وَلَمْ يَوْجَدْ ذَلِكَ.



(١) لم أقف عليه في شرح السير، وينظر أصول السرخسي (١/ ١٥٦).

وقسم آخر وهي كلمة كل، وهي للإحاطة على سبيل الأفراد، قال الله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥] ومعنى الأفراد أن يُعتبر كل مسمى منفردا ليس معه غيره،

[من العام معنى: كل]

قال رحمه الله (وقسم آخر كلمة كل) إلى قوله: (وصارت للخصوص)

أقول: قسم آخر من العام بالمعنى دون الصيغة كلمة «كل» وهي لإيجاب الإحاطة على سبيل الأفراد بكسر الهمزة قال الله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥] وقال: ﴿إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القر: ٤٩]، ومعنى الأفراد أن يعتبر كل واحد من المسميات التي توصل بها كلمة «كل» منفردا كأنه ليس معه غيره، وهذا معنى ثبت بكلمة كل [فيها أضيفت]^(١) هي إليه لغة، كأن كلمة «كل»^(٢) صلة يتوصل بها إلى الاستعمال، حتى لم تستعمل هي مفردة؛ لخلوها عن الفائدة، فلا يقال ابتداء: كل جاؤوا، ولكن يقال: كل قوم جاؤوا، وإنما قلنا: كأنها صلة، دون هي صلة؛ لأن الصلة الحقيقية إنما هي الحروف دون الأسماء، وهذه الكلمة اسم حقيقة فلا تكون صلة حقيقة، وإنما هي مشابهة لها من حيث إنها لا تستعمل مفردة كهي، وقال الإمام مولانا حسام الدين السغناقي رحمه الله: كأنها صلة أي: كأن كلمة كل صلة للذي أضيف هي إليه كالنفس في قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥]، وإنما شبهها بالصلة لأن الصلة لا تستعمل بدون الموصول كذلك كلمة كل لا تستعمل بدون ما أضيف هي إليه إما لفظاً أو تقديراً، وإنما ذكر هذا لبيان أن المقصود هو المضاف إليه / ج: ١٤٩ / والمضاف إليه فيما ذكر من النظم نكرة ذكرت في موضع الإثبات

(١) ما بين معقوفين في ج: أضيف.

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من ج.

وهذا معنى ثبت بهذه الكلمة لغةً فيما أضيفت إليه كأنها صلة حتى لم تستعمل مفردة وهي تحتمل الخصوص أيضاً وهي مثل كلمة من إلا أنها عند العموم تخالفها في إيجاب الأفراد، فإذا دخلت على النكرة أوجب العموم مثل قول الرجل: كل امرأة أتزوجها فهي طالق، ولا تصحب الأفعال إلا بصلة، فإذا وصلت أوجب عموم الأفعال،

فكانت خاصة، فلذلك اعتبر كل مسمى مفرداً كأن ليس معه غيره^(١).

ثم إن كلمة كل تحتمل الخصوص أيضاً مثل كلمة من إلا أن كلمة كل عند العموم تخالف كلمة من إذا كانت عامة في إيجاب الأفراد، فإن كلمة كل توجب عمومًا اعتبر فيه صفة الأفراد / س: ٩٩ / كما مر، وكلمة من توجب عمومًا لم يعتبر فيه ذلك، وإنما اعتبر فيه صفة الاجتماع، ويظهر تفاوت ذلك في المسائل الآتية، فإذا دخلت كلمة كل على النكرة أوجب العموم فيها أي: عموم الأفراد، كما إذا قال: كل امرأة أتزوجها فهي طالق، فإن كل امرأة يتزوجها تطلق على العموم؛ لأن أصلها أن توجب العموم فيما وصلت به من الاسم، ولهذا لا تصحب كلمة كل الأفعال إلا بصلة وهي «ما» فإذا وصلت هي بذلك أوجب حينئذ عموم الأفعال ويتعقبها الفعل دون الاسم كما يقال: كلما ضرب، ولا يقال كلما رجل.

قال الله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء: ٥٦] وقال تعالى: ﴿كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ﴾ [البقرة: ٦٤] وقال الشاعر:

كَلَّمَا قَلْتُ خَلَا مَجْلِسُنَا بَعَثَ اللَّهُ ثَقِيلًا فَجَلَسُ^(٢)

فعل هذا إذا قال: كلما تزوجت امرأة فهي طالق، فتزوجها مرارًا تطلق في كل مرة؛ لأن

(١) ينظر الكافي شرح البيروني (٢ / ٧١٢).

(٢) من الرمل ولم أقف على قائله، وبعده قوله:

لَيْتَ مَنْ كَانَ بَغِيضًا وَخِمًا طَمَسَتْهُ الْأَرْضُ عَنَّا فَانطَمَسَ

ذم الثقلاء (ص: ٦٠).

مثل قول الله سبحانه وتعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء: ٥٦]، وعلى هذا مسائل أصحابنا، وبيان ما قلنا من الفرق بين كلمة كل ومن فيما قاله محمد في السير الكبير: من دخل منكم هذا الحصن أولاً فله من النفل كذا، فدخل جماعة بطل النفل،

كلمة كلما تقتضي التكرار.

وعن الشيخ الإمام الزاهد الصفار^(١) رحمه الله أنه قال: لفظة التكرار التي يتناطق بها الفقهاء في هذه الكلمة ليست على تحقيق معنى التكرار؛ لأن التكرار في العدد مرة بعد أخرى، والفعل لا يحتمل ذلك، بخلاف كلمة كل فإنها لتعميم الأسماء، ولا يلزم من تعميم الأسماء تعميم الأفعال، حتى لو قال: كل امرأة أتزوجها فهي طالق، فتزوج امرأة فطلقت، ثم تزوج^(٢) تلك المرأة ثانياً لا تطلق، بخلاف كلما تزوجت امرأة فهي طالق، [وبعض مشايخنا رحمهم الله قالوا: إن ما في كلما مصدرية، كأنه قال: كل تزوج امرأة تكون مني فهي طالق]^(٣) فثبت العموم بكلمة كل. كذا في شرح الجامع الصغير.

وقوله رحمه الله: «فإذا دخلت كلمة كل على النكرة أوجبت العموم» احتراز عما إذا دخلت على المعرفة فإنها توجب عموم الأجزاء، كقولك: أكلت كل الرمان، ولهذا قال في المنظومة: مستودع كل المراد مؤجز

ولم يقل: كل مراد؛ لما أنه لم يرد به كل فرد من أفراد المراد؛ لأن المرادات كثيرة وإنها ليست بجامعة لجميعها، بل أراد أنها جامعة لكل جزء من أجزاء المراد من المسائل الخلافية، ولهذا قالوا^(٤): كل رمان مأكول صادق، وكل الرمان مأكول كاذب؛ لأن قشوره غير مأكولة،

(١) إبراهيم بن إسماعيل البخاري الحنفي (ت ٥٣٤هـ) ولم أقف على هذا النقل عنه.

(٢) تزوج: ساقطة من ج.

(٣) ما بين المعقوفين ساقط من س.

(٤) في س: قال.

ولو قال: كلُّ مَنْ دخلَ منكم هذا الحصنَ أوْلاً فله كذا، فدخلَ عشرةٌ معاً وجبَ لكلِّ رجلٍ منهم النفلُ كاملاً على حiale لما قلنا أنه يُوجبُ الإحاطةَ على سبيل الأفراد، فاعتُبرَ كلُّ واحدٍ منهم على حiale وهو أوّلٌ في حقِّ من تخلفَ من الناس، وفي كلمةٍ مَنْ وجبَ اعتبارُ جماعتهم، وذلك يُنافي الأوليّة، ولو دخلَ العشرةُ فرادى في مسألةٍ كلِّ كان النفلُ للأول؛ لأنه هو الأوّل من كلِّ وجه، وهي تحتُمَلُ الخصوص، فسقطَ عنها الإحاطةُ وصارت للخصوص.

وبيان ما قلنا من الفرق بين كلمة كلِّ وكلمة مَنْ [فيها] ^(١) قال محمد رحمه الله في السير الكبير: مَنْ دخل منكم هذا الحصن أوْلاً فله من النفل كذا، فدخل جماعةٌ بطلَ النفل، وكو قال: كلُّ مَنْ دخل منكم هذا الحصن أوْلاً فله كذا، فدخل عشرةٌ معاً استحقَّ كلُّ واحدٍ منهم النفل كاملاً على حiale، أي: إزائه؛ لما قلنا: إنَّ كلمة كلِّ توجبُ الإحاطةَ على سبيل الأفراد فاعتبر كل واحد من الداخلين على حiale كأنه فرد ليس معه غيره وهو أوّل في حق الناس الذين تخلفوا ولم يدخلوه، وهو أوّل أيضاً من التسع الذين دخلوا معه؛ لأنه لما اعتبر في نفسه كأنه فرد ليس معه غيره كان هو أوّل ممن سواه فلذلك استحقَّ النفل كاملاً؛ لأنَّ اسم الأوليّة تحقّق في كلِّ فردٍ منهم وفي كلمة مَنْ وجب اعتبار جماعتهم؛ لأنَّها توجب العموم على أي وجه وجد من الاجتماع والأفراد، وقد وجد بصفة الاجتماع فوجب اعتباره واعتبار الجماعة تنافي الأوليّة إذ الأوّل هو الفرد السابق وكو دخلت العشرة فرادى على التعاقب في مسألة كلِّ مَنْ دخل منكم هذا الحصن أوْلاً فله كذا كان النفل للأول خاصّة؛ لأنه هو الأوّل من كلِّ وجه فإنَّ الأوّل اسم لفرد سابق لا يشاركه فيه غيره وهذا الوصف يتحقّق في السابق من كلِّ وجه دون مَنْ دخل بعده، وكلمة كلِّ تحتُمَلُ الخصوص فسقطَ عنها الإحاطة وصارت للخصوص ^(٢).

(١) ما بين المعقوفين في النسختين: فيمن.

(٢) ينظر أصول السرخسي (١ / ١٥٨).

وقسم آخر كلمة الجميع وهي عامة مثل كل، إلا أنها توجب الاجتماع دون
الانفراد فصارت بهذا المعنى مخالفة للقسمين الأولين، ولذلك صارت مؤكدة
لكلمة كل،

[من العام معنى: الجميع]

قَالَ رحمه الله: (وقسم آخر كلمة الجميع) إِلَى قوله: (لمعنى الكل)

أقول: قسم آخر من العام بمعناه دون صيغته كلمة الجميع وَإِنَّهَا عامة مثل كل في أنها
توجب الإحاطة لَكِنْ عَلَى وجه الاجتماع دون الانفراد فصارت كلمة الجميع بسبب هذا
المعنى وهو الإيجاب عَلَى وجه الاجتماع مخالفة للقسمين الأولين وهما كلمة مَنْ وكلمة كل؛
لأن كلمة مَنْ توجب العموم من غير تعرض لصفة الاجتماع وَلَا لصفة الانفراد بَلْ عَلَى
أَي وجه يوجد العموم فِيهَا يجب اعتباره، وكلمة كل توجب الإحاطة عَلَى وجه الانفراد
عَلَى مَا سبق تقريره، وكلمة الجميع توجب العموم بصفة الاجتماع، وَلِذَلِكَ صارت كلمة
الجميع مؤكدة لكلمة كل؛ لكون كلمة كل توجب الإحاطة عَلَى جهة الانفراد حقيقة
ويحتمل الإحاطة عَلَى صفة الاجتماع مجازاً، فتؤكد هِيَ بكلمة الجميع دفعاً للتفرقة، وبيان
ذَلِكَ القسم فِي قول محمد بن الحسن رحمه الله فِي السير الكبير: جميع مَنْ دخل هَذَا الحصن
أَوْ لَا فله مِنَ النفل كذا، فدخل عشرة معاً أَنَّهُمْ يستحقون نفلاً واحداً بينهم بالشركة^(١)؛
لأن كلمة الجميع للإحاطة عَلَى صفة الاجتماع، وهم سابقون بالدخول على غيرهم فيصير
النفل واجباً لهم، بخلاف قوله: كل من دخل؛ لأن كلمة كل توجب الإحاطة على جهة
الانفراد، فيصير كل واحد منهم كالمفرد بالدخول سابقاً عَلَى سائر الناس ممن لم يدخل
فيستحق كل واحد نفلاً عَلَى حدة، فَإِنْ دخلت العشرة فرادى كَانَ النفل للأول؛ لِأَنَّ كلمة

(١) ينظر شرح السير الكبير (ص: ٨٥٨-٨٥٩).

وبيان ذلك في قول محمد في السير الكبير: جميع من دخل هذا الحصن أولاً فله كذا، فدخل عشرة منهم أن هم نفلاً واحداً بينهم جميعاً بالشركة، ويصير النفل واجباً لأول جماعة تدخل، فإن دخلوا فرادى كان للأول؛ لأن الجميع يحتمل أن يُستعار بمعنى الكل.

الجميع يحتمل أن تُستعار لمعنى كلمة الكل لكون كل منهما للعموم، ولكن بصفة غير صفة صاحبها لما سبق أن كلاً للإحاطة بصفة الانفراد، وجميعاً بصفة الاجتماع، فاتفقتا في صفة العموم والإحاطة، فاستقامت الاستعارة عند تعذر الحمل على الحقيقة، وذلك لأنهم إذا دخلوا على صفة الانفراد لم يتحقق موجب كلمة الجميع وهو الاجتماع، وقد دل الدليل على إرادة المجاز وهو أن الحال حال التشجيع؛ إذ المراد من هذا الكلام الترغيب والتشجيع في دخول الحصن، ومعنى الشجاعة فيما إذا دخل واحد أشد وأقوى، فاستعيرت كلمة الجميع لكلمة كل لذلك، فكان النفل للأول من العشرة، كما في قوله: كل من دخل منكم هذا الحصن أولاً فله كذا.

فإن قيل: لم لا تستعار كلمة من معنى كلمة كل فيما إذا قال: من دخل منكم هذا الحصن أولاً فله من النفل كذا، فدخلت عشرة حتى يستحق كل واحد منهم نفلاً كاملاً كما استعيرت كلمة الجميع لمعنى كلمة كل فيما إذا قال: من دخل، بجامع معنى العموم؟ قلنا: لما منع مختص وهو أن كلمة من محتملة للخصوص، وقد قرن بها لفظ الأول وهو محكم في الخاص السابق فكان المراد بها فرداً سابقاً على الحقيقة لا يشاركه غيره في الدخول، فلم يجز استعارتها لكلمة كل لثلاثي صفة الأولية، بخلاف كلمة كل والجميع فإن كلاً منهما موضوعاً لما ذكرنا من اعتبار معنى الانفراد ومعنى الاجتماع، فأول اسم الأول لمعنى يليق بموضوعها على ما ذكرناه، واستعارة الجميع لمعنى الكل حين دخلوا فرادى يحقق ما ذكرنا أن الأول محكم في الفرد السابق وقد قرن بالجميع فكان ترجيح جانب المحكم أولى من جانب المحتمل وهو الجميع؛ لأنه يحتمل للخصوص فإنه يجوز أن يذكر العام ويؤاد به الخاص فحصل مما ذكر أن

كلمة كل للعموم على سبيل الانفراد، وكلمة جميع للعموم على سبيل الاجتماع وكلمة من على الإطلاق.



وقسم آخر كلمة ما، وهي عامة في ذوات ما لا يعقل وصفات من يعقل، تقول: ما في الدار؟ جوابه: شاة أو فرس، وتقول: ما زيد؟ وجوابه: عاقل، أو عالم،

[من العام معنى: ما]

قال رحمه الله: (وقسم آخر كلمة ما) إلى قوله: (غير معلولة)

أقول: قسم آخر من العام بمعناه دون صيغته كلمة ما، وهي عامة في ذوات ما لا يعقل وصفات من يعقل حتى إذا قيل: ما في الدار؟ استقام في جوابه: شاة أو فرس أو كلب أو حمار أو نحو ذلك، ولا يستقيم في جوابه: رجل وامرأة، وإذا قيل: ما زيد؟ صح في جوابه: عالم أو عامل أو عاقل أو طيب وما شاكل ذلك.

ألا ترى أن فرعون اللعين لما قال لموسى^(١) صلوات الله وسلامه عليه: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: ٢٣] معتقداً أن لا موجود مستقلاً بنفسه سوى أجناس الأجسام اعتقاد كل جاهل لا نظر له، وقال موسى عليه السلام: ﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الشعراء: ٢٤] أظهر اللعين التعجب من جوابه وعجب من حوله من الجهلة وكانوا خمسين رجلاً عليهم الأساور وكانت للملوك خاصة، فقال لهم ﴿أَلَا تَسْتَمِعُونَ﴾ [الشعراء: ٢٥]، إلى جوابه، إني سألته عن حقيقته وهو يبيني عن أوصافه، ثم استهزأ بموسى^(٢) عليه السلام وجننه أي: نسبه إلى الجنون فقال: ﴿إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾ [الشعراء: ٢٧] وما علم الجاهل اللعين أن «ما» للسؤال عن الحقيقة والماهية والسؤال عن الوصف فجرى منه ما جرى، ولما كان موسى عليه السلام عالماً بالله أجاب عن الوصف تنبيهاً على النظر المؤدي إلى العلم بحقيقته الممتازة عن حقائق الممكنات وعلى أن الله سبحانه يتعالى عما سأل الجاهل اللعين،

(١) في س: موسى.

(٢) في س: لموسى.

وقال أصحابنا فيمن قال لأمتيه: إن كان ما في بطنك غلاماً فأنت حرّة، فولدت غلاماً وجارية لم تعتق؛ لأن الشرط أن يكون جميع ما في البطن غلاماً، قال الله تعالى: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٨٤]،

ومن شأن الحكيم أنه إذا سمع اللغو أن يعرض عنه ويشتغل بما له فائدة كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ﴾ [النصر: ٥٥].

فلذلك أعرض موسى عليه السلام عن جواب اللغو واشتغل بما هو مفيد وهو أد الصانع جل وعلا إنَّها يعرف بأسمائه وصفاته وبالتأمل في مصنوعاته وفي بيان مكشوه أن اللعين أخطأ في طلب المعرفة بالسؤال عن الحقيقة والماهية ويحتمل أن اللعين قد ساء به ما عن الوصف لكون رب العالمين عنده مشترك بين نفسه وبين من دعاه إليه موسى عليه السلام في قوله: ﴿إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: ١٦] لجهله وفرط عتوه ولهذا قالت السحرة: /ج: ١٥٠/ ﴿آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ ﴿ [الاعراف: ١٢١-١٢٢] نفيًا لما يتوهم من أنهم عنوا برب العالمين فرعون، وأن ذلك السؤال من اللعين على طمع أن يجري موسى عليه السلام في جوابه على نهج من حضر مجلس اللعين من أتباعه فإنه إذا سأهم فرعون بقوله: وما رب العالمين؟ قالوا: أنت؛ لجهله بحال موسى عليه السلام وعدم اطلاعه على علو شأنه إذ كان ذلك المقام أول اجتماعه بموسى عليه السلام بدليل قوله: ﴿أَوْلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُّبِينٍ * قَالَ فَأْتِ بِهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [الشعراء: ٣٠-٣١]، فحين لم يجب موسى عليه السلام بما أجاب به أولئك البهائم من تسليم الربوبية له تعجب اللعين وعجب واستهزأ وجنن وأظهر الخشونة وقال: ﴿قَالَ لَئِنِ اتَّخَذَتِ إِلَهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ﴾ [الشعراء: ٢٩]، عدو لآلئ التهديد عن الحاجة بعد الانقطاع كما هو عادة المعاند المحجوج ولكون كلمة ما للعموم قال أصحابنا رحمة الله عليهم فيمن قال لأمتيه: إن كان ما في بطنك غلاماً فأنت حرّة، فولدت غلاماً وجارية لم تعتق

وكذلك كلمة الذي في مسائل أصحابنا، وهذه في احتمال الخصوص مثل كلمة من، وعلى هذا يخرج قول الرجل لأمرته: طلقي نفسك من الثلاث ما شئت، أن على قولها تطلق نفسها ثلاثاً، وعند أبي حنيفة رحمه الله واحدة أو اثنتين؛

الامة؛ لأن الشرط أن يكون ما في بطنها غلاماً نظراً إلى كلمة العموم وهي ما^(١)، قال الله تعالى: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٦] أي: جميع ما فيها، وكذلك كلمة الذي عامة معنى لا صيغة؛ لأنها مبهمّة مستعملة في من يعقل وما لا يعقل، فكانت نظيرة لكلمة ما من حيث العموم والإحاطة حتى إذا قال المولى لأمرته: إن كان الذي في بطنك غلاماً فأنت حرة، بمنزلة قوله: إن كان ما في بطنك غلاماً فأنت حرة، ثم إن كلمة ما في احتمال الخصوص مثل كلمة من، وعلى هذا الأصل يخرج قول الرجل لامرته: طلقي نفسك من الثلاثة ما شئت، فإن على قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تطلق نفسها ثلاثاً، وعند أبي حنيفة رحمه الله تطلق نفسها واحدة أو اثنتين؛ لما قلنا في الفصل الأول أي: النوع الأول مما يحتمل العموم والخصوص وهو كلمة من، فإنه قد تقدم أنه إذا قال / س: ١٠٠ / لغيره: من شئت من عبيدي عتقه فأعتقه، كان للمأمور أن يعتقهم إلا واحداً منهم عنده عملاً بكلمة العموم والخصوص، وعندهما له أن يعتقهم جميعاً.

ويجوز أن تستعار كلمة ما لمعنى كلمة من بجامع العموم قال الله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا﴾ [النس: ٥] قال جار الله: وإنما أوثرت على من لإرادة معنى الوصفية، كأنه قيل: والسماء والقادر العظيم الذي بناها، وقد جعلت مصدرية، وليست بالوجه بقوله: ﴿قَالَ لَهُمَا﴾ [النس: ٨]، وما يؤدي إليه من فساد النظم، وقد جاء في كلامهم: سبحان ما سخركن لنا^(٢)، أي: من سخركن، والضمير للسفن، وسبحان ما سبّح الرعد بحمده، أي: من سبّح، وتستعار كلمة من لمعنى ما قال الله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ

(١) ينظر: أصول الشاشي (ص: ٢٣)، أصول السرخسي (١ / ١٥٧).

(٢) ينظر تفسير الزمخشري (٤ / ٧٥٩).

لما قلنا في الفصل الأول، ويجوز أن يُستعارَ كلمةٌ ما بمعنى مَنْ، وهذه كلماتٌ
موضوعَةٌ غيرُ معلولة،

لَا يَخْلُقُ ﴿ [النحل: ١٧]، لأنه عبارة عن الأصنام، وَإِنَّمَا استعارها لكلمة ما لأنه ذكر
فعل الخلق وهو صفة مَنْ يعلم لكن الكفار لما سموها آلهة وعبدوها وأجروها مجرى
أولي العلم ذكرها الله تَعَالَى عَلَى حسب اعتقادهم بكلمة مَنْ، أو بمشاكله قوله:
﴿أَقَمَّنْ يَخْلُقُ كَمَنْ﴾ [النحل: ١٧] كما في قوله تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِيهِ﴾
[النور: ٤٥]^(١).

وقوله: «وهذه كلمات» إشارة الى ما سبق ذكره من الرهط والقوم والطائفة ومن وكل
وجميع وما والذي فإنها كلماتٌ موضوعَةٌ لمعانيها المذكورة لا معلولة بعلّة تقتضي تلك المعاني،
وَلِذَلِكَ لَمْ يَجْزِ قِيَاسُ الرَّهْطِ عَلَى الطائفة حَتَّى تَطْلُقَ عَلَى الواحدِ وَمَا فَوْقَهُ كَمَا هُوَ حَقِيقَةُ
الطائفة، ولم يَجْزِ قِيَاسُ كَلِمَةِ مَنْ عَلَى كَلِّ فِي مَسْأَلَةٍ مَنْ دَخَلَ مِنْكُمْ هَذَا الْحِصْنَ أَوْ لَا فَدَخَلَ
جَمَاعَةٌ حَتَّى يَسْتَحِقَّ كَلَّ مِنْهُمْ نَفْلًا كَامِلًا كَمَا فِي مَسْأَلَةِ كَلِّ، وَأَمَّا مَا وَرَدَ مِنْ اسْتِعَارَةِ بَعْضِ
الكلماتِ لِبَعْضِهَا فَلَمْ يَكُنْ ذَلِكَ بِاعْتِبَارِ أَنَّهَا مَعْلُولَةٌ بَعْلَةٌ وَجَدَتْ هِيَ فِي كَلِمَةٍ أُخْرَى بَلْ
بِاعْتِبَارِ وُجُودِ بَعْضِ أَوْصَافِ كَلِمَةٍ أُخْرَى كَمَا اسْتَعِيرَ الْأَسَدُ لِلرَّجْلِ الشَّجَاعِ لَوْجُودِ بَعْضِ
صِفَةِ الْأَسَدِ وَهُوَ الشَّجَاعَةُ فِي الرَّجْلِ الشَّجَاعِ لَا أَنَّ الْأَسَدَ إِنَّمَا سُمِّيَ أَسَدًا لِأَنَّهُ شَجَاعٌ،
بِخِلَافِ الْمُسْلِمِينَ وَالْكَافِرِينَ وَنَحْوِهِمَا مِنْ الكَلِمَاتِ الْمَشْتَقَّةِ فَإِنَّهَا مَوْضُوعَةٌ لِمَعَانِيهَا بِاعْتِبَارِ
عَلِّيَّهَا وَهِيَ الْإِسْلَامُ وَالْكَفْرُ وَنَحْوُهُمَا.



(١) ينظر تفسير الزمخشري (٢ / ٥٩٩).

وقسم آخر النكرة إذا اتصل بها دليل العموم؛ لأن النكرة تحتل ذلك إذا اتصل بها دليله مثل ما قلنا في كلمة كل، ودلائل عمومها ضروب، وبيان ذلك أن النكرة في النفي تعم، وفي الإثبات تخص؛ لأن النفي دليل العموم، وذلك ضروري لا معنى في صيغة الاسم، وذلك أنك إذا قلت: ما جاءني رجل فقد نفيت مجيء رجل واحد نكرة، ومن ضرورة نفيه نفي الجملة؛ ليصح عدمه، بخلاف الإثبات؛ لأن مجيء رجل واحد لا يوجب مجيء غيره ضرورة، فهذا ضرب من دلائل العموم،

[من العام معنى: النكرة إذا اتصل بها ما يدل على العموم]

قال رحمه الله: (وقسم آخر النكرة) إلى قوله: (فهذا من دلائل العموم)

أقول: قسم آخر من العام بالمعنى دون الصيغة النكرة إذا اتصل بها ما يدل على العموم؛ لأن النكرة تحتل العموم إذا اتصل بها دليل العموم كما قلنا في كلمة كل أنها توجب العموم إذا دخلت على النكرة، ودلائل عموم النكرة أنواع منها أن النكرة في موضع النفي تعم؛ لأن النفي دليل العموم، قال الله تعالى: ﴿فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾ [الجن: ١٨] ويقال: ما رأيت رجلاً اليوم، ونفهم من ذلك نفي جنس الرجال على العموم، وذلك العموم ليس لمعنى في صيغة الاسم النكرة كما في صيغة الجمع، بل لضرورة الكلام ومقتضاه، وذلك أنك إذا قلت: ما جاءني رجل فقد نفيت مجيء رجل واحد على سبيل التنكير، ومن ضرورة نفيه نفي جملة الرجال ليصح عدمه، فإنه بعد رؤية رجل واحد لو قال: ما رأيت اليوم رجلاً كان كاذباً، بخلاف الإثبات فإن مجيء رجل واحد لا يوجب مجيء غيره ضرورة، وكذا ليس من ضرورة إثبات رؤية رجل واحد إثبات رؤية غيره، فلماذا كانت النكرة في الإثبات تخص، هذا إذا كانت النكرة غير مصدر إما إذا كانت مصدرًا فتحتل العموم في الإثبات حتى وصفت هي بالكثرة في قوله تعالى: ﴿لَا تَدْعُوا الْيَوْمَ ثُبُورًا وَاحِدًا وَادْعُوا ثُبُورًا كَثِيرًا﴾

وضرب آخر إذا دخل لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف بعينه لمعنى العهد، وذلك مثل قول الله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ [العصر: ١، ٢]، أي: هذا الجنس، وكذلك قول الله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨] و﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ [النور: ٢]، ومثاله قول علمائنا رحمهم الله: المرأة التي أتزوج طالق،

[الفرقان: ١٤]، وكذلك لو قال رجل لامرأته: أنت طالق طلاقاً، ونوى به الثلاثة لصح^(١).

ثم قوله: «في الإثبات تخص» إنما هو في أفراد المسمى، أما في الأجزاء فبخلاف ذلك؛ لأن النكرة في النفي ينتفي بانتفاء جزء واحد، وفي الإثبات لا بد من جميع الأجزاء حتى يستقيم الإثبات.

قال رحمه الله: (وضرب آخر) إلى قوله: (أنت طالق الطلاق)

أقول: نوع آخر من دلائل عموم النكرة إذا دخل لام التعريف في نكرة لا تحتمل هي بعينها التعريف الذي بمعنى العهد بعد دخول اللام وذلك إذا لم يكن في جنسها معهود معين؛ إذ لو كان في جنسها ذلك لم يكن اللام دليلاً على العموم لوجود ما ينافيه وهو العهد، ونظير ما نحن فيه قوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ [العصر: ١-٢] أي: إن هذا الجنس وهو جنس الإنسان لفي خسران من تجارتهم ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [العصر: ٣] لأنهم اشتروا الآخرة بالدنيا فربحوا وسعدوا، ومن عداهم تجروا خلاف تجارتهم فوقعوا في الخسارة والشقاوة.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨] وقوله: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ [النور: ٢] لأنه دخل اللام على نكرة ليس في جنسها معهود معين فأوجب العموم والاستغراق،

(١) وفي رواية عن أبي حنيفة أنها لا تكون إلا واحدة وإن نوى الثلاث. ينظر: شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٥/ ٧٥، ٧٨)، مختصر القدوري (ص: ١٥٥)، المبسوط للسرخسي (٦/ ٧٧).

وأصل ذلك أن لام المعرفة للعهد، وهو أن تذكر شيئاً ثم تعاوده، فيكون ذلك معهوداً، قال الله: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا * فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾ [المزمل: ١٥، ١٦]، أي: هذا الذي ذكرنا،

ومثاله قول علمائنا رحمة الله عليهم فيمن قال: المرأة التي أتزوجها طالق، أنه تطلق كل امرأة يتزوجها^(١)، وأصل ذلك أن لام المعرفة للعهد تحقيقاً أو تقديراً، أما الأول فهو أن تذكر شيئاً على وجه التنكير ثم تعاود ذلك الشيء على جهة التعريف، فيكون ذلك الشيء الذي ذكر منكراً معهوداً وذلك نحو قوله تعالى: ﴿أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا * فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾ [المزمل: ١٥-١٦] أي: الرسول المذكور، فيكون المذكور الثاني هو المذكور الأول ليفيد حرف التعريف فائدته، وأما الثاني فنحو قولك: انطلق زيد إلى كذا، والمنطلق ذو جد. فإنه وإن لم يتقدم «منطلق» تحقيقاً لكنه تقدم تقديراً لدلالة «انطلق» عليه، ومثاله من الفروع قول علمائنا رحمة الله عليهم فيمن أقر بألف مقيداً بصك ثم أقر بألف كذلك أن المذكور الثاني هو المذكور الأول حتى يلزمه ألف واحدة، وإذا كان كل واحدة من الألفين نكرة أي: غير مقيدة بصك كان الثاني غير الأول عند أبي حنيفة رحمة الله عليه حتى يلزمه ألفان إلا أن يتحد المجلس فيصير اتحاد المجلس دليلاً على معنى العهد فيكون الثاني هو الأول حتى يلزمه ألف، وعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تحمل الثاني على الأول فيلزمه ألف واحدة وإن اختلف المجلس؛ إذ العادة دالة على معنى العهد^(٢)، وهذا الذي ذكرناه من دلالة العادة معنى قول ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ [الشرح: ٥] لن يغلب عسرٌ واحدٌ يسرين^(٣)؛ لأن العسر أعيد معرفة، والمعرفة باللام إذا أعيد كذلك كان الثاني عين الأول، كما تقول: جاءني الرجل الذي تعرفه فأخبرني الرجل بكذا، أي: الرجل

(١) ينظر: أصول السرخسي (١/ ١٦١).

(٢) ينظر: مختصر اختلاف العلماء (٤/ ٢١٣-٢١٤)، التجريد للقدوري (٧/ ٣٢٢٦-٣٢٢٧).

(٣) ينظر: معاني القرآن للفراء (٣/ ٢٧٥)، تفسير السمرقندي (٣/ ٥٩٤)، التفسير الوسيط للواحدى

(٤/ ٥١٧).

فيكون الثاني هو الأول، ومثاله قول علمائنا فيمن أقر بالف مقبداً بصك ثم أقر به كذلك أن الثاني هو الأول، وإذا كان كل واحد منهما نكرة كان الثاني غير الأول عند أبي حنيفة رحمه الله إلا أن يتحد المجلس فيصير دلالة على معنى العهد،

المذكور، واليسر أعيد نكرة وذلك دليل على أن النكرة إذا كررت بلفظ التنكير كان ما ذكره ثانيًا غير ما ذكره أولًا كما تقول: جاءني رجل فأخبرني بكذا وجاءني رجل فقال لي كذا، وهذا لأن النكرة تتناول واحدًا من الجماعة من غير عين، فلو انصرفت النكرة الثانية إلى الأولى لتعينت بنوع من التعيين فلا يكون نكرة مطلقة وإنه خلاف أصلها، وإذا لم تنصرف الثانية إلى الأولى تكون هي غير الأولى.

وذكر في الكشف: وإِنَّهَا كَانَ الْعَسْرُ وَاحِدًا لِأَنَّهُ لَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يَكُونَ تَعْرِيفُهُ لِلْعَهْدِ وَهُوَ الْعَسْرُ الَّذِي كَانُوا فِيهِ فَهُوَ هُوَ؛ لِأَنَّ /ج: ١٥١/ حَكَمَهُ حَكْمُ زَيْدٍ فِي قَوْلِكَ: إِنْ مَعَ زَيْدٍ مَالًا، وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ لِلجِنْسِ الَّذِي يَعْلَمُهُ كُلُّ أَحَدٍ فَهُوَ هُوَ أَيْضًا، وَأَمَّا الْيَسْرُ فَمَنْكَّرٌ مَتَنَاوَلٌ لِبَعْضِ الجِنْسِ، فَإِذَا كَانَ الْكَلَامُ الثَّانِي مُسْتَأْنَفًا غَيْرَ مَكْرَرٍ فَقَدْ تَنَاوَلَ بَعْضًا غَيْرَ الْبَعْضِ الْأَوَّلِ بِغَيْرِ إِشْكَالٍ^(١).

ثم إن المصنف سقى الله ثراه تردّد في صحة نقل ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنه وهو: لن يغلب عسرٌ واحدٌ يسرين، فقال: «إن صحّت هذه الحكاية عنه، وفيه نظرٌ عندنا» أي: هو مما يتأمل في صحته، ووجه النظر أن ما ذكر أن النكرة إذا أعيدت نكرة كان الثاني غير الأول، وأن المعرفة إذا أعيدت معرفة كان الثاني عين الأول إنهما يستقيم إذا كان^(٢) [...] في كلامين

(١) ينظر تفسير الزمخشري (٤/ ٧٧١).

(٢) كان: ساقطة من س.

(٣) ما بين المعقوفتين في النسختين لفظة لم أهدت لقراءتها. والعبارة في فوائد مولانا حميد الدين على البزدوي (١/ ٤٧٥) حيث قال: لأنه إنهما يستقيم هذا إذا كانا كلامين كل واحد منهما منفرد على حباله... إلخ. وينظر الكافي شرح البزدوي (٢/ ٧٢٤).

وعند أبي يوسف ومحمد يُحملُ الثاني على الأول وإن اختلفَ المجلس؛ لدلالة العادة على معنى العهد، وذلك معنى قول ابن عباس رضي الله عنه في قول الله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ [الشرح: ٥] لن يَغْلِبَ عُسْرٌ واحِدٌ يسرين؛ لأن العسرَ أُعيدَ معرفةً، واليسرُ أُعيدَ نكرةً،

كُلُّ واحدٍ مِنْهَا مستقلٌّ بفائدته عَلَى جهة الأصالة والانفراد كما لو قَالَ (١): جاءني رجلٌ وكَلَّمْتُ رَجُلًا، أما لو قَالَ: جاءني رجلٌ وجاءني رجلٌ فهو تكرار للأول في كلام واحد، وَمَا نحن بصدده كلامٌ واحد كرر للتأكيد، أو يحتملُ ذلك كقوله تَعَالَى: ﴿أَوَّلَى لَكَ فَأَوْلَى ثُمَّ أَوْلَى لَكَ فَأَوْلَى﴾ [القيامة: ٣٤-٣٥] وقوله: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ [المرسلات: ١٥] في سورة واحدة غير مرة لتأكيد ما هو المقصود من الكلام وتقريره في الأذهان، ويؤيد ذلك ما ذكر جار الله في الكشاف: فَإِنْ قُلْتَ مَا معنى قول ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما لن يَغْلِبَ عُسْرٌ عسرين، وقد روي مرفوعاً أَنَّهُ خرج ﷺ ذات يوم وهو يضحك ويقول: لن يَغْلِبَ عُسْرٌ يسرين (٣)؟ قلت: هَذَا عَمَلٌ عَلَى الظاهر وبناء عَلَى قوة الرجاء وأن موعد الله لَا يَحْمِلُ إِلَّا عَلَى أَوْفَى مَا يَحْمِلُهُ اللفظُ وأبلغه، والقولُ فِيهِ أَنَّهُ يحتملُ أن تكونَ الجملةُ الثانية تكرارًا للأولى كما كررَ قوله تَعَالَى: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ [المرسلات: ١٥] لتقرير معناها في النفوس وتمكينها في القلوب، وَكَمَا يكررُ المفردُ في قولك: جاءني زيدٌ زيدٌ، وأن تكونَ الأولى عِدَّةً بِأَنَّ العسرَ مردوفٌ بيسرٍ لَا محالة، والثانية عِدَّةٌ مستأنفة بِأَنَّ العسرَ متبوعٌ بيسرٍ (٤).

وَقَبِلَ (٥): وجه النظر (٦) أَنَّ مَا ذكر غير مطردٍ وَلَا منعكسٍ، أما الأولُ ففي صورة إعادة

(١) قال: ساقطة من س.

(٢) ما بين المعقوفتين في المطبوع: فتثبت.

(٣) تفسير عبد الرزاق (٣ / ٤٣٨)، برقم (٣٦٤٣).

(٤) ينظر تفسير الزمخشري (٤ / ٧٧١).

(٥) القائل مولانا السغناقي. ينظر الكافي شرح البرزدي (٢ / ٧٢٣).

(٦) النظر: ساقط من س.

إن صحت هذه الحكاية عنه، وفيه نظرٌ عندنا بل هذا تكريرٌ مثلُ قوله تعالى: ﴿أُولَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ * ثُمَّ أُولَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ﴾ [القيامة: ٣٤، ٣٥]، وإذا تعذرَ معنى العهدِ حُمِلَ على الجنس؛ ليكونَ تعريفاً له مثلُ قولك: فلانٌ يحبُّ الدينارَ أي: هذا الجنس؛ إذ ليس فيه عينٌ معهودةٌ، وذلك مثلُ قوله: أنت طالقُ الطلاق.

المعرفة معرفةً والثانية غير الأولى، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ﴾ [المائدة: ٤٨]، فإنَّ المرادَ من الكتابِ الثاني هو الذي أنزلَ على من قبلنا، ومن الأول القرآن، فهما غيرانٍ مع إعادة المعرفة معرفةً.

وأما الثاني ففي صورة إعادة النكرة نكرةً وذلك في قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً﴾ [الروم: ٥٤] فالضعفُ الثاني عينُ الضعفِ الأول مع أن كلاً منهما نكرة، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ﴾ [الزخرف: ٨٤] وإذا تعذرَ معنى العهدِ في لامِ التعريفِ حُمِلَ المعرفُ على الجنس مجازاً؛ ليكونَ اللامُ تعريفاً للجنسِ ويفيد العمومَ كقولك: فلانٌ يحبُّ الدينارَ أي: جنس الدينار؛ إذ ليس في هذا الكلام عينٌ معهودةٌ من الدينار ليعود اللام إليها، وصرفه إلى ما دون الجنس غير مستقيم؛ لأنَّ بعضَ الجموع ليس أولى من البعض فكان مجهولاً، وكلُّ الجنس معلومٌ فيجب الصرف إليه، وعلى هذا قلنا: إذا قال الرجلُ لامرأته: أنتِ الطلاق، أو أنتِ طالقُ الطلاق، أن قوله الطلاق يَحْتَمِلُ عمومَ الطلاق حتى إذا نوى الثلاث يقع لكن بدوْنِ النية يتناول الواحدة؛ لِأَنَّهَا أَدْنَى الْجِنْسِ وَهُوَ مَتَيَّنٌ^(١)، وعلى هذا إذا وكلَّ وكيلاً يشتري الثياب فإنه يصحُّ التوكُّل بدوْنِ بيان الجنس؛ لِأَنَّ عِنْدَ ذِكْرِ اللَّامِ يَصِيرُ الْجَمِيعُ لِلْجِنْسِ فَيَتَنَاوَلُ الْأَدْنَى، بخلاف ما لو قال: أثواباً أو أثواباً^(٢)،

(١) ينظر: شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٥/ ٧٧)، مختصر القدوري (ص: ١٥٥)، تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ١١١)، أصول السرخسي (١/ ١٦١)، المبسوط للسرخسي (٦/ ٧٧).

(٢) هكذا بتنكير «أثواباً» في الموضوعين في النسختين، ولا يظهر له فرق معنى. لكن في الفتاوى الهندية بتعريف أحدهما فقد جاء في الفتاوى الهندية (٣/ ٥٧٣) ما نصه: ولو قال: اشتري لي أثواباً أو الأثواب لا يصحُّ؛ =

فإنه لا يصح التوكيل؛ لجهالة الجنس فيما يتناوله التوكيل.



= لأن الأثواب اسم جمع، وأدناه ثلاثة، واللام تدل على الكثير، وأكثر ما يتناول اسم الجمع بهذا اللفظ عشرة، فإذا لم يميز في الواحد فلأن لا يجوز في هذا اللفظ أولى، إذ الجهالة فيه أكثر.

وضرب آخر من دلائل العموم إذا اتصل بها وصف عام مثل قول الرجل: والله لا أكلّم أحدًا إلا رجلًا كوفيًا، ولا أتزوج امرأة إلا امرأة كوفية، والله لا أقرّبكما إلا يومًا أقرّبكما فيه، أن المستثنى في هذا كله يكون عامًا للعموم وصفه، والنكرة تحتل ذلك،

[من العام معنى: وصف عام ملحق بالنكرة]

قال رحمه الله: (وضرب آخر من دلائل العموم) إلى قوله: (لاظهار الجلادة)

أقول: نوع آخر من دلائل العموم وصف عام ملحق بالنكرة كقول: والله لا أكلّم غداً أحدًا إلا رجلًا كوفيًا، ولا أتزوج امرأة إلا امرأة كوفية أن المستثنى فيهما عام للعموم وصفه وهو كونه كوفيًا، والنكرة تحتل ذلك أي: الاتصاف بالعموم وإن كانت في موضع الإثبات؛ لأنه يخرج عن اليمين جميع رجال الكوفة لانصراف / س: ١٠١ / الوصف إلى تمييز الجنس

[فإن قيل:]^(١) لا شك أن النكرة إذا كانت موصوفة كانت أخص مما إذا لم تكن موصوفة، ألا ترى أن قوله تعالى: ﴿فَتَخْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] أخص من قوله: ﴿فَتَخْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣]؛ لأن تلك مقيدة وهذه مطلقة، ولا يشك أحد في أخصية المقيد بالنسبة إلى المطلق، وكذلك لو قلت: جاءني رجل، هو أعم من قولك: جاءني رجل عالم، حتى إن المطلق عند الشافعي رحمه الله عام، وعندنا إن لم يكن عامًا فهو محتتمل الأوصاف^(٢)، والمقيد لا، فلا بد من تأويل قول المشايخ رحمهم الله: إن النكرة إذا وصفت بصفة عامة يتعمم، ويتراءى أن قولهم ذلك محمول على ما إذا كانت النكرة الموصوفة مستثنى من النفي، فإن ذلك مخصوص بدليل ما أورد من النظائر في الكتاب من ذلك القبيل، قلنا: ليس كذلك؛ إذ قولهم يتحقق في

(١) ما بين المعقوفتين في ج: فاقيل.

(٢) ينظر: الفصول في الأصول (١ / ١٢٧)، قواطع الأدلة في الأصول (١ / ٢٣٣)، غاية الوصول في شرح لب الأصول (ص: ٨٦).

ومن هذا الضرب كلمة أي، وهي نكرة يُرادُ بها جزءٌ مما تُضافُ إليه، على هذا إجماع أهل اللغة، قال الله تعالى: ﴿أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بَعْرَشَهَا﴾ [النمل: ٣٨]، ولم يقل: يأتونني، ويقال: أيُّ الرجالِ أتاك؟

المستثنى وغير المستثنى بدليل ما ذُكر في الكتاب بُعيد هذا بقوله: «وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللَّهُ: أَيُّ عبيدي ضربك فهو حُرٌّ فضر به أنهم يعتقدون» إلى قوله: «لكنها متى وُصفت بصفة عامة عمت لعمومها كسائر النكرات» ألا ترى أنه كيف عمَّ هذا التعليل في النكرات أجمع، وأما قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] فَإِنَّمَا كَانَ خَاصًّا مَعَ عَمُومِ الصِّفَةِ لِعَدَمِ احْتِمَالِهِ الْعَمُومِ بوجه آخر وإن كان فيه دلالة العموم؛ إذ ليس في وسعه إعتاق جميع الرقاب المؤمنات؛ إما لعدم الملك في الجميع أو لعدم التصور، فكان من قبيل ما قيل: إن صيغة العموم إذا أُضيفت إلى محل لا يقبل العموم يراد بها أخصُّ الخصوص الذي دلَّ عليه الكلام، كما في قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ﴾ [الحشر: ٢٠] الآية فلذلك اكتفى ههنا بإعتاق رقبة واحدة مؤمنة؛ إذ لا أخصَّ منها، ألا ترى أنه لو قيل في هذا الموضع: فتحرير الرقبة، بالالف واللام لما كان عليه إلا إعتاق رقبة واحدة؛ لما ذكرنا أن إجراء العموم على عمومه لا يتحقق فكان المراد بها أخصَّ الخصوص وهو الرقبة الواحدة، وكذا لو قال لامرأتين له: والله لا أقربكما إلا يوماً أقربكما فيه، أن المستثنى فيه عام لعموم وصفه وهو قوله: أقربكما فيه، فإنه وصف لقوله: يوماً، كقوله تعالى: ﴿وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ﴾ [البقرة: ٤٨] أي: لا تجزي فيه، والنكرة تحتمل الاتصاف بالعموم لشيوعها في جنسها، بخلاف ما لو قال: والله لا أقربكما إلا يوماً^(١)، فإن المستثنى يومٌ واحدٌ لا غير، وكذا إذا قال: إلا يوماً أو إلا في يوم، بخلاف الأول فإن المستثنى فيه عام فلم يكن مولىً بهذا الكلام أبداً، ويمكنه أن يقربهما أبداً في كل يوم يأتي

(١) هكذا في النسختين، ويظهر مكرراً مع قوله الآتي: وكذا إذا قال: إلا يوماً. ولعل ما في الكافي شرح الزبدي (٧٢٦ / ٢) أوضح حيث قال: بخلاف ما لو قال: والله لا أقربكما إلا يوماً واحداً أو إلا يوماً أو إلا في يوم.

وقال محمدٌ رحمه الله: أيُّ عبيدي ضربك فهو حرٌّ، فضربوه فإنهم يُعتقون، ولم يقل: ضربوك، [فثبت] (١) أنها كلمة فردٌ، لكنها متى وُصفت بصفةٍ عامّةٍ عمتْ بعمومها كسائرِ النكرات في موضعِ الإثبات،

فَلَا يلزمه شيءٌ (١)، وَمِنْ هَذَا النوع وهو عمومُ النكرة إذا وصفت بصفةٍ عامّةٍ كلمة «أي» فَإِنَّهَا نكرةٌ يُراد بِهَا جزءٌ أي: فردٌ مما تضاف هِيَ إِلَيْهِ كقولك: أيُّ الرجال أذاك؟ وأية دار تُريدُها؟ وَإِنَّهَا المراد الفردُ بإجماع أهل اللغة قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرَشِيهَا﴾ [النمل: ٢٣٨] فَإِنَّ المرادَ فردٌ مِنَ المخاطبين، بدليل «يأتيني» ولم يقل: يأتوني، ويقال: أيُّ الرجال أذاك؟ ولم يقل: أتوك، وَقَالَ محمد بن الحسن رحمه الله: أيُّ عبيدي ضربك فهو حرٌّ، فضربوه أَنَّهُمْ يُعتقون (٢)، ولم يقل رحمه الله: ضربوك؛ إذ المراد هو الفرد من العبيد، فثبت بهذا أَنَّ كلمة أي كلمة فرد، فمتى وُصفت بصفةٍ عامّةٍ عمت بعمومها كسائرِ النكرات في موضعِ الإثبات.

فَإِنْ قيل: لَا ينهضُ هَذَا دليلاً عَلَى أَنَّ كلمة أي فرد؛ لِأَنَّ كلمة من عامّةٍ بالاتفاق ومع ذَلِكَ قد أُسندَ الفعلُ إِلَى ضميره كما يسند إلى ضمير الاسم المفرد، كقوله تَعَالَى: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرٌ أَمْثَالِهَا﴾ [الأنعام: ١٦٠] نَظْرًا إِلَى اللفظ، قلنا (٣): انعقادُ إجماعِ أهلِ اللغة عَلَى مَا ذكرنا مِنَ الاستعمال مؤيدٌ كذلك، وَلِأَنَّ صيغةَ العموم استعملت أيضًا في كلمة من كما في قوله تَعَالَى: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ﴾ [يونس: ٤٢] ولم يستعمل مثل ذَلِكَ في كلمة أي، فثبت بهذا عمومُ كلمة من، ولما ثبت عمومها ثبت احتمالُ خصوصها أيضًا نَظْرًا إِلَى اللفظ، وَإِذَا قَالَ: أيُّ عبيدي ضربك، فقد وصف كلمة أي بفعل الضرب وَإِنَّهُ وصفٌ عامٌّ فصارت كلمة أي عامّةً بعموم وصفها فيعتقون جميعًا إذا ضربوه، وَإِنَّهَا

(١) ينظر: أصول السرخسي (١/ ١٦١).

(٢) لم أقف على من صرح أنه لمحمد بن الحسن. ينظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ١١٤)، أصول السرخسي (١/ ١٦١).

(٣) قلنا ساقطة من ج.

وإذا قال: أي عبيدي ضربك، فقد وصفها بالضرب وصارت عامة، وإذا قال: أي عبيدي ضربته، فقد انقطع الوصف عنها، فلم يُعتق إلا واحد، وعلى ذلك مسائل أصحابنا، وكذلك إذا قال: أيكم حمل هذه الخشبة فهو حر،

يتعمم أي بوصف الضرب لأنه إذا وصفها بالضرب فقد ميزه به جنس الضاربين عن غيرهم بخلاف ما إذا قال: أي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم على التوالي عُتق الأول؛ لأنه لا مزاحم له ولم يعتق بعد ذلك أحد، ولو ضربهم معاً لم يعتق إلا واحد منهم، والخيار إلى المولى لأن الإجمال منه، ونظير ذلك قوله تعالى: ﴿لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢٢] فَإِنَّ الْمُرَادَ مِنْهُ الْعُمُومُ؛ لِأَنَّ النِّكَرَةَ اتَّصَفَتْ بِحَسَنِ الْعَمَلِ وَهُوَ صِفَةٌ عَامَّةٌ، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿قَاتِي الْقَرِيبَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ﴾ [الأنعام: ٨١] فَإِنَّ الْمُرَادَ أَحَدَهُمَا، بِدَلِيلِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢] فَإِنَّ قِيلَ: إِنَّ الضَّمِيرَ فِي ضَرْبْتَهُ رَاجِعٌ إِلَى أَيِّ فَتَصِيرُ هِيَ عَامَةٌ بَعْمُومٍ وَصَفْهَا وَهُوَ الْمَضْرُوبِيَّةُ كَمَا فِي قَوْلِهِ: وَاللَّهُ لَا أَقْرَبُكُمَا إِلَّا يَوْمًا أَقْرَبُكُمَا / ج: ١٥٢ / فِيهِ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمَضْرُوبِيَّةَ صِفَةٌ قَائِمَةٌ بِالْعَبِيدِ فَتَعَمُّ بِعُمُومِ الْمَضْرُوبِيَّةِ كَالضَّارِبِيَّةِ، قُلْنَا: عُمُومِ الْمَضْرُوبِيَّةِ ثَابِتٌ بِطَرِيقِ الْاِقْتِضَاءِ لِيَصَحَّ الضَّرْبُ، وَلَا وَجُودَ لِلْاِقْتِضَاءِ فِيهَا وَرَاءَ الْمَقْتَضَى، وَثُبُوتِ الْحَرِّيَّةِ وَرَاءَهُ فَلَا يَظْهَرُ فِي حَقِّهِ فَلَا يَعْتَقُ، إِلَى هَذَا أَشَارَ الْإِمَامُ قَاضِي خَانَ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي شَرْحِ الْجَامِعِ ^(١) وَهَذَا لِأَنَّهُ لَمْ يَذْكَرِ الْمَضْرُوبَ صَرِيحًا، بَلْ قَالَ ضَرْبْتَهُ، وَالضَّرْبُ قَائِمٌ بِالضَّارِبِ لَا بِالْمَضْرُوبِ فَكَانَ ثُبُوتُ الْمَضْرُوبِيَّةِ مَقْتَضَى فَلَا يَتَعَمَّمُ، وَلِأَنَّ الضَّرْبَ صِفَةٌ الْمَخَاطَبِ حَيْثُ اتَّصَلَ بِهِ وَيَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ صِفَةً لِلْمَضْرُوبِ وَهُوَ أَيُّ؛ لِأَنَّ الْوَصْفَ الْوَاحِدَ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَقُومَ بِشَخْصِينَ وَإِنَّمَا الْمَتَّصِلُ بِالْمَضْرُوبِ أَثَرُ الضَّرْبِ وَهُوَ الْأَمُّ لَا الضَّرْبُ، فَلَمْ يَتَّصِفْ أَيُّ بِمَا يُعَمَّمُهُ وَهُوَ الضَّرْبُ، وَكَذَا الْمَفْعُولِيَّةُ زَائِدَةٌ عَلَى أَصْلِ الْفِعْلِ فَكَانَتْ بِمَنْزِلَةِ أَمْرٍ عَارِضٍ لَهُ، وَلَا عُمُومَ لِمَا ثَبِتَ ضَرُورَةً بِخِلَافِ قَوْلِهِ: لَا

(١) إن كان الكبير فلم أقف عليه كما قلت قبل، وإن كان الصغير فقد علمت أنه حقق برسائل علمية في بعض الجامعات، ووقفت على بعضها وليس فيه هذا النص.

وهي لا يحملها واحد فحملوا عتقوا، وإن كان يحملها واحد فحملوا كلهم فرادى عتقوا، وإذا اجتمعوا على ذلك لم يُعتقوا؛ لأن المراد به فيما يخفُّ حمله انفراد كل واحد منهم في العادة لإظهار الجلادة،

أقربكما إلا يوماً أقربكما فيه؛ لأنَّ المسئتي عامٌ بعمومٍ وصفه وهو وجودُ القربان في ذلك اليوم، واليوم ههنا ظرفٌ وهو أحد المفاعيل، فحصل العمومُ بعمومِ صفة المفعول؛ لما أنَّ الفعل المحدث يتعلّق بالزمان فيكونُ اليوم عامًّا بما اتصل به من الوصف العام وهو القربان. كذا ذكر المصنّف رحمه الله في شرح الجامع.

وعن هذا يظهر صحة حمل أهل السنة والجماعة رضي الله عنهم قوله ﷺ: القدرية مجوس هذه الأمة^(١). على القائلين بأنَّ القضاء والقدر مينا لا من الله تعالى وهم المعتزلة؛ لأنَّ قيام الصفة لما كان بالفاعل لا بالمفعول وهم يجعلون أنفسهم فاعلي القدر كانوا هم الأولى باستحقاق وصف القدرية^(٢)، وأما أهل السنة فإنهم ينفون القدر عن أنفسهم بل يضيفونه إلى الله تعالى فكيف تستقيم صفة القدرية بهم؟! وإذا قال لعبيده: أيكم حمل هذه الخشبة فهو حرٌّ، وهي ثقيلة لا يحملها واحد فحملوها عتقوا جميعاً وإن كان كل واحد منهم حمل بعضاً^(٣)؛ لأنَّ المقصود هنا أن تصير الخشبة محمولة إلى موضع حاجته، وهذا إنما يحصل بفعل الحمل الصادر منهم جميعاً لا من كل واحد منهم على الانفراد، والعبيد إنما تحث على ما يتحقق منهم دون ما لا يتحقق، وإن كانت الخشبة خفيفة يحملها كل منهم منفرداً فحملوها فرادى عتقوا، وإذا اجتمعوا على الحمل لم يُعتقوا واحد منهم مع أن النكرة وُصفت بصفة عامّة وهي الحمل؛ لأنَّ المراد بذلك الكلام فيما يخفُّ حمله انفراد كل واحد من العبيد

(١) سنن أبي داود (٤/ ٢٢٢)، برقم (٤٦٩١) بلفظ: القدرية مجوس هذه الأمة، إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم.

(٢) ينظر التوحيد للماتريدي (ص: ٣١٤).

(٣) ينظر المحيط البرهاني في الفقه النعماني (٤/ ١٨).

في العادة لإظهار الجلادة والجراءة، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَقَدْ وَصِفَت النكرة بحمل الخشبة لا بمطلق الحمل، فَإِذَا حَمَلُوهَا لَمْ يَتَّصِفْ وَاحِدٌ مِنْهُمْ بِحَمَلِ الخشبة بَلْ بِحَمَلِ بَعْضِهَا، وَبِوُجُودِ الشَّرْطِ لَا يَنْزِلُ شَيْءٌ مِنَ الْجَزَاءِ وَهُوَ الْعَتَقُ، حَتَّى لَوْ حَمَلُوهَا عَلَى التَّعَاقُبِ عُنُقًا جَمِيعًا؛ لِأَنَّ كَلًّا مِنْهُمْ قَدْ حَمَلَ الخشبة وَالنكرة يَتَّعَمُّ وَصْفُهَا.

فَإِنْ قِيلَ: الْإِرَادَةُ أَمْرٌ بَاطِنٌ وَاللَّفْظُ الْمَذْكُورُ ظَاهِرٌ فَيَجِبُ أَنْ يَعْمَلَ بِالظَّاهِرِ، قُلْنَا: الْأَمْرُ الْبَاطِنُ لَمَّا صَارَ مُسْتَعْمَلًا مَعْتَادًا صَارَ بِمَنْزِلَةِ الظَّاهِرِ، فَإِنْ كَانَ انْفِرَادُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ بِالْحَمَلِ مَعْتَادًا لَمْ يَبْقَ مَطْلَقًا بَلْ صَارَ مَقِيدًا.



وأما النكرة المفردة في موضع الإثبات فإنها تخص عندنا ولا تعم، إلا أنها مطلقة،
وقال الشافعي رحمه الله: هي توجب العموم أيضا، حتى قال في قول الله تعالى:
﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣]

[النكرة المفردة]

قَالَ رَحِمَهُ اللهُ: (فأما النكرة المفردة) إِلَى قَوْلِهِ: (فأما أَنْ يَكُونَ مَخْصُوصًا فَلَا)

أقول: النكرة إِنَّمَا تَقِيدُ الْعُمُومَ إِذَا اتَّصَلَ بِهَا دَلِيلُ الْعُمُومِ كَمَا سَبَقَ ذِكْرُهُ عَلَى التَّفْصِيلِ،
وَأَمَّا النُّكْرَةُ الَّتِي أَفْرَدَتْ عَنْ دَلِيلٍ مِنْ دَلَائِلِ الْعُمُومِ فِي مَوْضِعِ الْإِثْبَاتِ فَإِنَّهَا تَخْصُ عِنْدَ
عِلْمَانَا رَحِمَهُ اللهُ عَلَيْهِمْ فَلَا تَتَنَاوَلُ إِلَّا فَرْدًا وَاحِدًا إِلَّا أَنَّهَا مُطْلَقَةٌ عَمَّا يُقَيِّدُهَا فَتَحْتَمِلُ التَّقْيِيدَ
لَا التَّخْصِصَ (١).

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ: إِنَّهَا تَوْجِبُ الْعُمُومَ كَالنُّكْرَةِ الَّتِي اتَّصَلَ بِهَا دَلِيلُ الْعُمُومِ، حَتَّى
قَالَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣] إِنَّ الرِّقْبَةَ عَامَةٌ تَتَنَاوَلُ الصَّغِيرَةَ وَالْكَبِيرَةَ
وَالْبِيضَاءَ وَالسُّودَاءَ وَالذَّكَرَ وَالْأُنْثَى وَالْكَافِرَةَ وَالْمُؤْمِنَةَ وَالصَّحِيحَةَ وَالزَّمِنَةَ (٢)؛ لِأَنَّ الرِّقْبَةَ
لَا بُدَّ لَهَا مِنْ وَصْفٍ وَأَنَّهَا تَدُلُّ عَلَيْهِ فَكَانَ فَكَانَ وَصْفُهَا مَذْكُورًا دَلَالَةً فَصَارَتْ عَامَةٌ بِعُمُومِ
وَصْفِهَا تَنْزِيلًا لِلأَوْصَافِ الْمَدْلُولَةِ مَنْزِلَةَ الأَوْصَافِ الْمَوْجُودَةِ، وَقَدْ خُصَّ مِنَ الرِّقْبَةِ الزَّمِنَةُ
بِالإِجْمَاعِ فَجَازَ تَخْصِيسَ الْكَافِرَةِ مِنْهَا بِالقِيَاسِ عَلَى كِفَارَةِ القَتْلِ (٣)، وَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ وَإِنْ
لَمْ يَكُنْ مَحْتَاجًا إِلَى تَخْصِيسِ الْعَامِ أَوَّلًا بِالدَّلِيلِ الْقَطْعِيِّ لِيَصِحَّ تَخْصِيسُهُ بِالقِيَاسِ ثَانِيًا إِذْ
عِنْدَهُ يَجُوزُ تَخْصِيسُ الْعَامِ ابْتِدَاءً بِالقِيَاسِ لَكِنَّهُ ذَكَرَ ذَلِكَ عَلَى وَفْقِ مَذْهَبِنَا، وَقَلْنَا نَحْنُ: هَذِهِ

(١) ينظر: أصول السرخسي (١ / ٢١)، ميزان الأصول في نتائج العقول (١ / ١٢٤).

(٢) ينظر التلخيص في أصول الفقه (٢ / ١٦٨).

(٣) ينظر: أصول السرخسي (١ / ١٥٩)، بديع النظام (٢ / ٤٤١).

إنها عامةٌ تتناولُ الصغيرةَ والكبيرةَ والبيضاءَ والسوداءَ والكافرةَ والمؤمنةَ
والصحيحةَ والزمنةَ، وقد خُصَّ منها الزمنةُ بالإجماعِ، فصَحَّ تخصيصُ الكافرةِ
منها بالقياسِ بكفارةِ القتلِ،

رقبة مطلقه عن التقييد بالوصف لا عامة^(١)؛ لِأَنَّهَا فرد صيغةً لكونها وُضعت لفرد من أفراد الجنس يقال رقبة من الرقاب، وليست بمحلاة بالألف واللام ولا بجمع صيغة ولا من المبهمات في شيء ولم يتصف بصفة عامة ولم تُذكر في موضع النفي ولم تتصل بها كلمة كل ونحوها، والعام ما كان موصوفاً من أضداد هذه الأشياء فكانا على طرفي نقيض، وكذا فرد معنى؛ لِأَنَّهَا لو كانت عامة معنى لثبت فيها أحكام العموم ولم يثبت، ألا ترى أن من قال: لله علي أن أعتق رقبة لا يجب عليه إلا اعتاق رقبة واحدة^(٢)، ولو كانت عامة لوجب عليه إعتاق اثنتين لهما كان أدنى الجمع عنده اثنان، ولأنها لو كانت عامة لاحتملت التخصيص دون التقييد، لكنها تحتمل التقييد بالوصف نحو رقبة مؤمنة فعلم أنها ليست بعامة؛ إذ التقييد مع التخصيص على طرفي نقيض فإن التخصيص يبين أن بعض أفراد العام ليس بمراد من العام فكان الباقي معمولاً، والمقيّد مراد بنفسه ولم يبق لصدر الكلام حكم البتة، فكان المراد من التقييد الثاني ومن التخصيص الأول، ولأن التقييد بمفرد والتخصيص بجمله، ولأن التقييد تصرف فيما كان الأول ساكتاً عنه كصفة الإيثار، والتخصيص تصرف فيما يتناوله العام السابق، ولأن التقييد زيادة معنى، والتخصيص إخراج بعض الأفراد / س: ١٠٢ / من العام.

وهذه فروق بين التخصيص والتقييد.

وقد فهم بما سبق الفرق بين المطلق والعام وبين التخصيص والتقييد من أهم المهام

(١) ينظر أصول السرخسي (١ / ١٥٩).

(٢) ينظر الحاوي الكبير (١٥ / ٥٠٣).

قلنا نحن: هذه مطلقة لا عامة؛ لأنها فردٌ فيتناول واحدًا على احتمالٍ وصفٍ دون وصفٍ، والمطلقُ يحتملُ التقييدَ، وذلك مانعٌ من العملِ بالمطلقِ فصارَ نسخًا، وقد جعلَ وجوبُ التحريرِ جزاءَ الأمرِ، فصارَ ذلكَ سببًا له فيتكررُ مطلقًا بتكرره، وصارَ مقيدًا بالملك؛ لاقتضاءِ التحريرِ الملكَ لا على جهةِ الخصوصِ،

لترتب الأحكامِ عليهما وإذا ثبتَ ذلكَ فلا تتناولُ الرقبةُ إلا فردًا واحدًا على احتمالٍ وصفٍ كالهندي مثلاً دون وصفٍ كالسندي، والمطلقُ يحتملُ التقييدَ كما مرَّ، والتقييدُ مانعٌ من العملِ بالمطلقِ لأنَّ بتقييده زيادةً، والزيادةُ نسخٌ ورفعٌ محكم الإطلاقِ فصارَ قياسُ الشافعي رحمه الله الكافرةَ على الزمنةِ نسخًا؛ لإطلاقِ الرقبةِ بتقييدها بوصفِ الإيمانِ، ونسخُ النصِّ بالقياس لا يجوز.

وقوله رحمه الله: «وقد جعل وجوب التحرير^(١) جزاءً» إلى آخره جواب عما يقال: تكرر وجوب التحرير بتكرر الحنث دليلٌ على كون رقبة عامةً، وإلا لما تكررت، وتقرير الجواب أنه قد جعل وجوب تحرير الرقبة جزاءً لأمرٍ وهو الحنث فصار ذلك الأمر سبباً لوجوب التحرير الذي هو جزاءً، فتكرر وجوب التحرير مطلقاً بتكرر ذلك الأمر الذي هو سببٌ للجزاء لا يكون رقبة عامةً، وكذا قوله: «وصار مقيداً بالملك» إلى آخره جواب عما يقال: لو كان تقييدُ المطلقِ نسخاً له لما قيدت الرقبة بكونها مملوكةً، فأجاب بأن ذلك لاقتضاءِ التحرير الملك فلم يكن ذلك زيادةً على المطلق حتى يلزم النسخ كذا قيل^(٢).

والأولى أن يكون جواباً عما يقال: إن الرقبة الموصوفة بكونها مملوكة يجوز تحريرها لا غير، وذلك دليلٌ على كون الرقبة عامةً والملك تخصيص لها؛ إذ لو لم تكن عامة لما خصصت به، فأجاب بقوله: وصار أي: ما ذكر وهو رقبة مقيداً بالملك أي: مختصاً به لاقتضاءِ التحرير

(١) في س: التحريم.

(٢) الكافي شرح البزودي (٢/ ٧٣٥).

ولم يتناول الزمنة؛ لأن الرقبة اسمٌ للبنية مطلقاً، فوَقَعَتْ عَلَى الكَامِلِ مِنَ الذي هو موجودٌ مطلقٌ، فلم يتناول ما هو هالكٌ من وجهه، وكذلك التحريرُ المطلقُ لا يخلصُ فيما هو هالكٌ من وجهه فلم يدخلِ الزمنُ، فأما أن يكونَ مخصوصاً فلا،

الملك؛ إذ التحرير لا يصح إلا في الملك فصار الاختصاص بالملك على ذلك لا على جهة الخصوص أي: خصوص الرقبة حتى يستلزم ذلك كونها عامةً، وأما الزمنة فإِنَّهَا لَا يجوز تحريرها؛ لِأَنَّ الرقبة لم يتناولها لكونها اسماً للبنية على جهة الإطلاق فوَقَعَتْ عَلَى الكَامِلِ مِنَ اسم الرقبة الذي هو موجود مطلق؛ إذ الإطلاق يقتضي الكمال، فلم يتناول هذا الاسم ما هو هالك من وجهه وهو الزمنة، فَإِنَّهَا قائمة من وجه نظرًا إلى الذات، هالكة من وجه نظرًا إلى أوصاف الذات، وَإِذَا لم يتناولها لا تكون هي مخصوصة؛ إذ التخصيص لا يتحقق إلا بعد التناول وعدم الإرادة، وَكَذَلِكَ التحرير منصوص عليه على جهة الإطلاق وَإِنَّهُ لَا يخلص في الذي هو هالك فلم يدخل العبدُ الزمن تحت مطلق اسم رقبة، فأما أن يكون هو مخصوصاً مِنْهَا فَلَا يستقيم، وَكَذَا لَا يجوز تحرير المدبر وأم الولد^(١)؛ لِأَنَّ الإعتاق فيهما من وجه تعجيلٍ لِمَا صار مستحقاً لهما، فَلَا يكون إعتاقهما إعتاقاً كاملاً، وأما جواز التحرير فيما ذكره الخصم من الصغيرة والكبيرة وغيرهما فلا إطلاق اسم الرقبة كما سبق بيانها.



(١) ينظر: الأصل للشيباني (٢/ ٢٨٢)، أصول السرخسي (١/ ١٥٩).

وصار ما ينتهي إليه الخصوص نوعان، الواحد فيما هو فرد بصيغته أو ملحقاً بالفرد، وأما الفرد فمثل الرجل والمرأة والإنسان والطعام والشراب وما أشبه ذلك، أن الخصوص يصح إلى أن يبقى الواحد، وأما الفرد بمعناه فمثل قوله: لا يتزوج النساء ولا يشتري العبيد، أنه يصح الخصوص حتى يبقى الواحد، وأما ما كان جمعاً صيغة ومعنى مثل قوله: إن اشتريت عبداً أو إن تزوجت نساءً أو إن اشتريت ثياباً،

[ما ينتهي إليه الخصوص نوعان]

قال رحمه الله: (وصار ما ينتهي إليه الخصوص نوعان) إلى قوله: (كما في الثلاثة)

أقول: لما بين المصنف نور الله ضريحه ألفاظ العموم وأقسامها شرع في بيان ما ينتهي إليه الخصوص فقال: وصار ما ينتهي إليه الخصوص نوعان أي: صار الشأن ما ينتهي إليه الخصوص نوعان، الأول ما هو فرد بصيغته [أو فرد بمعناه دون صيغته لكنه ألحق بها هو فرد بصيغته، والثاني هو ما كان جمعاً صيغة ومعنى، أما ما هو فرد بصيغته] (١) فمثل /ج: ١٥٣ / الرجل والمرأة والإنسان أن الخصوص فيه يصح إلى أن يبقى واحد، وأما ما هو فرد بمعناه ألحق بالفرد صيغة فمثل قول الرجل: لا أتزوج النساء ولا أشتري العبيد أن الخصوص فيه يصح إلى أن يبقى واحد، وأما النوع الثاني وهو ما كان جمعاً صيغة ومعنى فكقوله: إن اشتريت عبداً أو إن تزوجت نساءً أو إن اشتريت ثياباً أن الخصوص فيه يصح إلى أن يبقى ثلاثة، والطائفة تحتل الخصوص إلى الواحد بخلاف الرهط والقوم فهما يحتملان الخصوص إلى الثلاثة.

وإنما قلنا: إن ما كان جمعاً صيغة ومعنى يحتمل الخصوص إلى الثلاثة؛ لأن أدنى الجمع

(١) ما بين المعقوفين ساقط من س.

فإن ذلك يحتمل الخصوص إلى الثلاثة، والطائفة يحتمل الخصوص إلى الواحد، بخلاف الرهط والقوم، وهذا لأن أدنى الجمع ثلاثة، نص محمد رحمه الله في السير الكبير، وعلى هذا عامة مسائل أصحابنا رحمهم الله، وقال بعض أصحاب الشافعي: إن أدنى الجمع اثنان؛ لما روي عن النبي عليه السلام أنه قال: (الاثنان فيما فوقهما جماعة)، ولأن اسم الإخوة ينطلق على الاثنان في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّهِ السُّدُسُ﴾ [النساء: ١١]،

ثلاثة، نص عليه محمد بن الحسن رحمه الله في السير الكبير^(١)، وعلى ذلك عامة مسائل أصحابنا رحمه الله عليهم، منها أن من قال: لقلان عليّ دراهم يلزمه ثلاثة دراهم [وَلَا يُصَدَّقُ فِيهَا دُونَهَا]^(٢)، ومنها أن المرأة إذا اختلعت من زوجها بما في يدها من دراهم فإذا لئس في يدها شيء يلزمها ثلاثة دراهم^(٣)؛ [٤] لَأَنَّ أَدْنَى الْجَمْعِ مَتَيْقِنٌ بِهِ وَالزَّائِدُ مَشْكُوكٌ، فَلَا يَجِبُ إِلَّا الْمَتَيْقِنُ بِهِ، وَقَدْ ظَنَّ بَعْضُ أَصْحَابِنَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ أَنَّ أَدْنَى الْجَمْعِ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ اثْنَانِ عَلَى قِيَاسِ مَسْأَلَةِ الْجُمُعَةِ فَإِنَّ الْاِثْنَيْنِ فِيهَا جَمَاعَةٌ عِنْدَهُ وَلَيْسَ كَذَلِكَ، فَإِنَّ أَدْنَى الْجَمْعِ عِنْدَهُ أَيْضًا ثَلَاثَةٌ، وَهَذَا قَالَ فِي الْمَنْظُومَةِ فِي بَابِهِ:

واثنان في الجمعة جمع وكذا ...

مقيداً بالجمعة لا مطلقاً عنها لكنه يجعل الإمام في الجمعة من جملة الجمع الذي تتأدى بهم

(١) ينظر شرح السير الكبير (ص: ٧٦٤). وهو قول عبد الله بن عباس وأكثر المالكية والشافعية والحنابلة وكثير من أهل اللغة. ينظر التقريب والإرشاد (الصغير) (٣/ ٣٢٣)، المعونة على مذهب عالم المدينة (ص: ١٢٤٨)، اللمع في أصول الفقه للشيرازي (ص: ٢٧)، قواطع الأدلة في الأصول (١/ ١٧١)، التمهيد في أصول الفقه (٢/ ٥٨)، المحصول للرازي (٢/ ٣٧٠)، روضة الناظر وجنة المناظر (٢/ ٣٣).

(٢) ينظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ١١٠)، أصول السرخسي (١/ ١٥١).

(٣) ينظر أصول السرخسي (١/ ١٥١).

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

وفي الموارِيثِ والوصايا يُصْرَفُ الجَمْعُ إلى المثنى بالإجماع، ويُستعملُ المثنى استعمالَ الجمعِ في اللغةِ يُقَالُ: نحنُ فعلنا، في الاثنين، وقال الله تعالى: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحریم: ٤]، ولا خلاف أن الإمام يتقدم إذا كان خلفه اثنان، وفي المثنى اجتماع كما في الثلاثة.

الجمعة قِيَامًا عَلَى سائر الصلوات، فَإِنَّ الإمام فِيهِ مِنَ الجماعة، وَهَذَا يتقدم الإمام إذا كَانَ خلفه رجلان فصاعدًا، وَقَالَ أبو حنيفة ومحمد رحمة الله عَلَيْهِم: الشرط في الجمعة الجماعة والإمام جميعًا فَلَا يكون الإمام محسوبًا مِنَ الجماعة فتشترط ثلاثة سوى الإمام، والإمام في سائر الصلوات لَيْسَ بشرط لأدائها فيمكن أن يجعل الإمام من جملة الجماعة^(١).

وَقَالَ بعض أصحاب الشافعي رحمه الله: إن أدنى الجمع اثنان^(٢)؛ لِمَا رُوِيَ عَنِ النبي ﷺ: الاثنان فيما فوقهما جماعة^(٣).

وَلِأَنَّ اسم الإخوة يطلق عَلَى الاثنين في قوله تَعَالَى: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ﴾ [النساء: ١١] حَتَّى إِنَّ الأخوين يحجبان الأمَّ مِنَ الثلثِ إِلَى السُّدُسِ، وَفِي الموارِيثِ والوصايا يُصْرَفُ الجَمْعُ إِلَى المثنى أَي: الاثنين بالإجماع، حَتَّى إِنَّ ميراث البنتين وَمَا فوقهما هو الثلثان، وَلَوْ أوصى لأقرباء فلان تناول اثنين فصاعدًا، ويُستعملُ المثنى استعمالَ الجمعِ في اللغةِ يُقَالُ: نحن فعلنا في الاثنين، وَقَالَ الله تَعَالَى: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحریم: ٤] أطلق الجمع وأراد به المثنى، وَلَا خلاف أن الإمام يتقدم إذا كَانَ خلفه اثنان، وَمِنْ شرط الجماعة تقدم الإمام عَلَيْهَا وَلَوْ لَمْ يَكُن الاثنان جمعًا لَمَا تقدمَ عَلَيْهِمَا الإمامُ كما لَا يتقدم عَلَى الواحد، وَلِأَنَّ

(١) ينظر أصول السرخسي (١/ ١٥١).

(٢) وهو قول عثمان بن عفان وزيد بن ثابت وبعض المالكية وعليه كثير من أهل اللغة. ينظر التقريب والإرشاد (الصغير) (٣/ ٣٢٣ - ٣٢٤)، المعونة على مذهب عالم المدينة (ص: ١٢٤٨)، الحاوي الكبير (٧/ ١٦)، التبصرة في أصول الفقه (ص: ١٢٧)، قواطع الأدلة في الأصول (١/ ١٧١).

(٣) مصنف ابن أبي شيبة (٢/ ٢٦٤)، برقم (٨٨١١)، سنن الدارقطني (٢/ ٢٤)، برقم (١٠٨٧).

ولنا قولُ النبيِّ عليه السلام: (الواحدُ شيطانٌ، والاثنانِ شيطانانِ، والثلاثةُ ركبٌ)، ولنا أيضًا دليلٌ من قبَلِ الإجماع، ودليلٌ من قبَلِ المعقول، أما من قبَلِ الإجماع فإنَّ أهلَ اللغةِ مجمعون على أنَّ الكلامَ ثلاثةُ أقسامٍ، آحادٌ ومثنىٌ وجمعٌ،

الجمع مأخوذٌ من الاجتماعِ وفي الاثنين اجتماعٌ كما^(١) في الثلاثة، فكانَ الاثنانِ جمعًا حقيقةً بِهَذِهِ الوجوه.

قَالَ رحمه الله: (ولنا قولُ النبيِّ ﷺ: الواحدُ شيطانٌ والاثنانِ شيطانانِ، والثلاثةُ ركبٌ^(٢)) إلى قوله: (في إِبلاءِ الأعداءِ)

أقول: الدليلُ عَلَى ما ذهب إليه علماءُنا رحمةُ الله عَلَيْهِم وجوه:

الأول: قوله ﷺ: الواحدُ شيطانٌ، والاثنانِ شيطانانِ. الحديثُ وَلَوْ كَانَ الاثنانِ جمعًا حقيقةً لَمَا أَقامهما مقامَ الواحدِ في كونها شيطانين.

الثاني استدلالُ ابنِ عباسٍ رضي الله عنه وهو ما رُوِيَ أَنَّهُ قَالَ لعثمانِ رضي الله عنه حينَ ردِّ الأَمِّ مِنَ الثَلَاثِ إِلَى السُّدُسِ بأخوين: قَالَ اللهُ تَعَالَى ﴿قَانَ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلَأَمِيهِ السُّدُسُ﴾ [النساء: ١١] وَليْسَ الأَخْوَانُ إِخْوَةٌ فِي لِسَانِ قَوْمِكَ، فَقَالَ عُثْمَانُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: لَا أُسْتَطِيعُ أَنْ أَنْقُضَ أَمْرًا كَانَ قَبْلِي وَتَوَارَثَهُ النَّاسُ^(٣).

فلولا أَنَّ مقتضى اللسانِ أَنَّ الأَخوينِ ليسا إِخْوَةٌ حقيقةً لَمَا احتجَّ به ابنُ عباسٍ عَلَى عُثْمَانَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا ولأنكرَ عَلَيْهِ عُثْمَانُ، ولما عدلَ إِلَى التَّأويلِ.

فَلَمَّا لَمْ يُنْكَرْ عَلَيْهِ وَعَدَلَ إِلَى التَّأويلِ وهما مِنْ أَهْلِ اللُّغَةِ دَلَّ ذَلِكَ عَلَى أَنَّ الأَخوينِ ليسا

(١) كما: ساقطة من س.

(٢) صحيح ابن خزيمة (٤/ ١٥٢)، برقم (٢٥٧٠).

(٣) ينظر المتقى شرح الموطأ (٦/ ٢٢٩).

وعلى ذلك بُنيت أحكام اللغة، فللمثنى صيغة خاصة لا يختلف، وللواحد أبنية مختلفة، وكذلك الجمع أيضًا يختلف أبنيته، وليس للمثنى إلا مثال واحد، وله علامات على الخصوص، وأجمع الفقهاء أن الإمام لا يتقدم على الواحد،

إخوة حقيقة.

الثالث من قبل الإجماع وهو أن إجماع أهل اللغة منعقد على أن الكلام ثلاثة أقسام أحاد ومثنى وجمع، وعلى ذلك بُنيت أحكام اللغة فللمثنى صيغة خاصة غير مختلفة، وللواحد أبنية مختلفة، وكذلك للجمع، وليس للمثنى إلا مثال واحد، وله علامات على الخصوص وهي الألف والياء المقطوع ما قبلها مع النون المكسورة، ولما وضعوا للمثنى لفظًا على حدة دل ذلك على أن^(١) الثنية ليست بجمع؛ إذ لو كانت جمعًا لأدّى إلى التكرار، وأيضًا فإن التقسيم على تلك الأقسام دليل على أن كل واحد منهما مخالف للآخر كما نقول: الإنسان قسمان ذكر وأنثى، فإن الذكر يُخالف الأنثى من غير شك.

الرابع أن الفقهاء رحمهم الله أجمعوا على أن الإمام لا يتقدم على الواحد، ولو كان الاثنان جمعًا لتقدم هو على الواحد؛ إذ الإمام من الجماعة وقد وجدت الجماعة عند الخصم ومع ذلك لا يتقدم الإمام عليه، فعلم أن المثنى ليس بجمع، وإِنَّمَا هو قسم منفرد عنه.

الخامس من قبل المعقول وهو أن الواحد إذا أضيف إليه الواحد أي: ضم إليه تعارض الفردان على التساوي؛ إذ الفرد الأول يجذب الثاني إلى نفسه ويجعله فردًا كما هو صفته، والفرد الثاني يجذب الأول إلى نفسه ويجعله جمعًا فتعارض الشبهان، فلم يثبت الاتحاد حيث وجد الاجتماع ولم يحصل الاجتماع حيث لم يرتفع الاتحاد، فبقي قسمًا آخر بين القسمين وهو المثنى؛ لأنه بين الواحد والجمع، وهو منزلة بين المنزلتين فصار قسمًا ثالثًا، أو لأن التعارض متى وقع بين الدليلين وثمة حالة متوسطة وجب القول بثبوتها إعمالًا للدليلين، كمتعق

(١) أن: ساقطة من س.

فثبت أنه قسمٌ منفردٌ، وأما المعقولُ فإنَّ الواحدَ إذا أُضيفَ إليه الواحدُ تعارضَ
الفردانِ فلم يثبتِ الاتحادُ ولا الجمعُ، وأما الثلاثةُ فإنها يعارضُ كلُّ فردٍ اثنانِ
فسقطَ معنى الاتحادِ أصلاً، وقد جعلَ الثلاثةُ في الشرعِ حدًّا في إِبلاءِ الأعداءِ،

البعضُ حكمه كحكمِ المكاتبِ عند أبي حنيفةٍ رحمة الله عَلَيْهِ^(١)، وأما الثلاثةُ فإنَّها يعارضُ
فيها كلُّ فردٍ اثنانِ فسقطَ معنى الاتحادِ أصلاً ترجيحاً لجانبِ الاجتماعِ.

السادسُ أنَّ الثلاثةَ جعلتِ في الشرعِ حدًّا في إِبلاءِ الأعداءِ أي: في إظهارها والاختبارِ بها
كما في قصة موسى عَلَيْهِ السَّلامُ مع مُعلمه حيث جعل السَّؤالَ الثالثَ نهايةً في تركِ المؤاخذة،
وَكَمَا فِي قِصَّةِ زَكَرِيَّا عَلَيْهِ السَّلامُ حَيْثُ قَالَ لَهُ تَعَالَى: ﴿آيَتِكَ إِلَّا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ
إِلَّا رَمَزًا﴾ [آل عمران: ٤١] بعد ما قَالَ عَلَيْهِ السَّلامُ: ﴿رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً﴾ [آل عمران: ٤١]، وَكَمَا
فِي مُدَّةِ السَّفَرِ^(٢) وَمُدَّةِ مَسْحِ الْمُسَافِرِ^(٣) وَمُدَّةِ خِيَارِ الشَّرْطِ^(٤) وَغَيْرِ ذَلِكَ، وَلَوْ كَانَ الْاِثْنَانُ
جَمْعًا لَكَانَ هُوَ حَدَّ الْإِبْلَاءِ.

السابعُ إنَّ الزائدَ عَلَى اِثْنَيْنِ هُوَ السَّابِقُ إِلَى الْفَهْمِ عِنْدَ إِطْلَاقِ أُبْنِيَةِ الْجَمْعِ، وَالسَّبْقُ إِلَى
الْفَهْمِ دَلِيلُ الْحَقِيقَةِ.

(١) ينظر المبسوط للسرخسي (٧ / ١٠٩).

(٢) أقل مدة السفر ثلاثة أيام ولياليها بسير الإبل ومشي الأقدام. التجريد للقدوري (٢ / ٨٦٨)، المبسوط
للسرخسي (١ / ٩٨).

(٣) ينظر التجريد للقدوري (١ / ٣١١)، المبسوط للسرخسي (١ / ٩٨).

(٤) عند أبي حنيفة، أما عندهما فيجوز أكثر من الثلاثة إذا كان إلى مدة معلومة. ينظر شرح مختصر الطحاوي
للجصاص (٣ / ١٣).

فأما الحديثُ فمحمولٌ على الموارِيثِ والوصايا، أو على سنةِ تقدّمِ الإمامِ في الجماعةِ
أن يتقدّمَ على المثنى كما يتقدّمُ على الثلاث، وفي الموارِيثِ ثبتَ الاختصاصُ بقوله
تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ﴾ [النساء: ١٧٦]،

قَالَ رحمه الله: (فأما الحديث فمحمول على الموارِيث) إلى قوله: (فعلنا كذا).

أقول: لما فرغ رحمه الله من ذكر الأدلة شرع في الجواب عما تمسك به الخصم فقال:
فأما الحديث أي: قوله ﷺ: الاثنان فما فوقهما جماعة. فمحمول على الموارِيثِ والوصايا
فإن الاثنتين من البنات والأخوات في استحقاق الثلثين بطريق الإرث كالجماعة منهن في
استحقاق ذلك، ويُصرف الجمع في الوصايا إلى الاثنتين، فإنه إذا وصى للفقراء والمساكين
ولأمهات أولاده وهن ثلاث فلهن ثلاثة أسهم ولكل فريق سهمان^(١) عند محمد رحمه الله
كذلك^(٢)، وهو محمول على سنة تقدم الإمام في الجماعة فإنه يتقدم على المثنى كما يتقدم على
الثلاث، أو على أن الاثنتين جماعة في حق الفضيلة لا في حق الجمع؛ لأنه ﷺ بعث لبيان
الحقيقة الشرعية لا لبيان الحقيقة اللغوية.

أما في الموارِيث فقد ثبت الاختصاص أي: اختصاص الاثنتين من الأخوات مطلقاً
بحكم الجمع وهو الثلثان بالنص وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ﴾
[النساء: ١٧٦] فإن فيه بيان أن الثلثين نصيهما ولا يزداد على ذلك، وإن زدنا بقوله تعالى:
﴿فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ﴾ [النساء: ١١] فبين أن النساء وإن كثرن لا
يزاد على الثلثين فكان للجمع حكم الاثنتين لا عكس ذلك، وليس فيه أن المثنى جمع لغة، أو
نقول: ليس استحقاق البنتين الثلثين بالنص الوارد بعبارة الجمع وهو قوله تعالى: ﴿فَلَهُنَّ
ثُلُثَا مَا تَرَكَ﴾ [النساء: ١١] لأن ذلك للثلاث فصاعداً، وإنما استحقاقها ذلك بإشارة النص

(١) في س: سهماً.

(٢) ينظر الهداية في شرح بداية المبتدي (٤ / ٥٢١).

والحجبُ يَبْتَنِي على الإرثِ أيضًا، والوصيةُ تَبْتَنِي عليه أيضًا، والثاني قلنا إنَّ الخبرَ محمولٌ على ابتداءِ الإسلامِ حيثُ نَهَى الواحدُ عن المسافرة، وأطلقَ الجماعةَ على ما رَوَيْنَا، فإذا ظهرَ قوَّةُ المسلمِينَ قال: الاثنانِ فما فوقَهما جماعةٌ،

س: ١٠٣ / أو بدلالته، أما الإشارة ففي قوله تَعَالَى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ مِثْلِ الْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١] فَإِنَّ هَذَا يَقْتَضِي أَنَّ لِلابْنِ مِثْلَ حِظِّ الْأُنثَيَيْنِ فِي جَمِيعِ صُورِ اخْتِلَاطِ الْإِبْنِ مَعَ الْبِنْتِ حَتَّى إِذَا كَانَ لِلْمَيِّتِ ابْنٌ وَبِنْتُ لَا غَيْرُ فَلِلابْنِ الثَّلَاثَانَ فَلَوْ لَمْ يَكُنْ لِلْبِنْتَيْنِ الثَّلَاثَانَ لَتَنَاقَضَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حِظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١] تَعَالَى كَلَامُهُ عَنِ ذَلِكَ، وَأَمَّا الدَّلَالَةُ فَلِأَنَّهَا لَمَّا كَانَ لِلأَخْتَيْنِ الثَّلَاثَانَ فَلِأَنَّ يَكُونُ لِلْبِنْتَيْنِ الثَّلَاثَانَ بِالطَّرِيقِ الْأُولَى؛ لِأَنَّ الْأَخْتَ تَتَّبِعُ الْبِنْتَ فِي اسْتِحْقَاقِ الْفَرَضِ حَتَّى لَا يَفْرُضُ لِلأَخْتِ مَعَ وَجُودِ الْبِنْتِ، أَوْ نَقُولُ: إِنَّ اسْتِحْقَاقَهُمَا الثَّلَاثِينَ بِالْإِجْمَاعِ، وَأَمَّا حِجْبُ الْأُمِّ مِنَ الثَّلَاثِ إِلَى السُّدُسِ بِأَخْوِينِ فَيَبْتَنِي عَلَى الْإِرْثِ؛ إِذْ لَا حِجْبَ حِينَ لَا إِرْثَ، عَلَى أَنَّ اسْمَ الْإِخْوَةِ يَتَنَاوَلُ الْمُثَنَّى مَجَازًا لَوُرُودِ اسْتِعْمَالِ الْإِخْوَةِ فِي الْأَخْوِينِ بِاعْتِبَارِ مَعْنَى الْاجْتِمَاعِ.

فَإِنْ قِيلَ: سَلَّمْنَا وَرُودَ اسْتِعْمَالِ لَكِنَّ لَا يَلْزَمُ مِنْهُ الْمَجَازُ؛ لِجَوَازِ أَنْ يَكُونَ اسْتِعْمَالُ حَقِيقَةٍ، قُلْنَا: لَوْ كَانَ ذَلِكَ حَقِيقَةً فِي الْاِثْنَيْنِ مَعَ كَوْنِ الْإِخْوَةِ / ج: ١٥٤ / حَقِيقَةً فِي الثَّلَاثَةِ لَمَّا مَرَّ مِنَ الدَّلَائِلِ لِلزَّمِ الْإِشْتِرَاكِ وَإِنِ عُلِيَ خِلَافَ الْأَصْلِ، وَلَا يَعْضُضُ بِلِزُومِ الْمَجَازِ الَّذِي هُوَ خِلَافُ الْأَصْلِ أَيْضًا؛ لِأَنَّ الْمَجَازَ أَقْرَبُ مِنَ الْإِشْتِرَاكِ لِكُونِهِ أَغْلَبَ مِنْهُ، أَوْ نَقُولُ: إِنَّ حِجْبَ الْأُمِّ بِالْأَخْوِينِ بِإِجْمَاعِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ كَمَا أَشَارَ إِلَيْهِ عُمَانُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: لَا اسْتِطَاعُ أَنْ أَنْقُضَ أَمْرًا كَانَ قَبْلِي وَتَوَارَثَهُ النَّاسُ.

وأما الوصية فتبني على الإرث أيضًا لكونها أخت الميراث؛ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْوَارِثِ وَالْوَصِيِّ خَلْفَ عَنِ الْمَيِّتِ، أَوْ لِأَنَّ الْإِرْثَ ثَابِتٌ أَصَالَةً وَالْوَصِيَّةُ ثَابِتَةٌ نَافِلَةٌ فَيَكُونُ تَبَعًا لِمَا ثَبَتَ أَصَالَةً، كَمَا أَنَّ النَوَافِلَ تَتَّبِعُ لِلْفَرَائِضِ، أَوْ لِأَنَّ الْوَصِيَّةَ إِتْمَانًا تَثْبِتُ فِي الْأَعْمِ وَالْأَغْلَبِ عِنْدَ

وأما الجماعة فإنها تكمل بالإمام، حتى شرطنا في الجمعة ثلاثة سوى الإمام، وأما قوله: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحریم: ٤] فلأن عامة أعضاء الإنسان زوج فالحق الفرد بالزوج لعظم منفعتيه كأنه زوج، وقد جاء في اللغة خلاف ذلك،

وجود الإرث فكان الإرث أصلاً.

وقوله: «والثاني» أي: والوجه الثاني من حمل حديث بعض أصحاب الشافعي رحمه الله هو أن الخبر المذكور وهو الاثنان فما فوقها جماعة محمول على ابتداء الإسلام حيث نهى الواحد عن المسافرة وأطلق الجماعة فإذا ظهرت قوة المسلمين قال الحديث فكان الاثنان جماعة في حق جواز السفر، وأما تقدم الإمام على الاثنين فلأن الجماعة إنما تكمل بالإمام في غير صلاة الجمعة؛ لأنه ليس بشرط لأداء غيرها فيكون الإمام مع الاثنين جماعة، فتقدمه عليهما لهذا المعنى، لأن الاثنين جماعة، بخلاف صلاة الجمعة فإن الإمام شرط فيها كالجماعة، فلا يكون الإمام من الجماعة، فلهذا شرطنا في الجمعة ثلاثة سوى الإمام؛ للدليل دل على ذلك، وهو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩] فإنه فهم المنادي وهو المؤذن من قوله تعالى: ﴿نُودِيَ﴾ وفهم الذائر وهو الخطيب من قوله: ﴿إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ وفهم الساعون من قوله: ﴿فَاسْعَوْا﴾ وأقلهم اثنان، والمنادي غير الخطيب عرفاً، فدل ذلك على اشتراط ثلاثة سوى الإمام.

وأما قوله تعالى: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحریم: ٤] أي: مالت، فلأن أكثر أعضاء الإنسان زوج والقلب فرد فجعل ذلك الفرد لعظم منفعتيه بمنزلة ما هو زوج، ألا ترى أن من قطع لسان إنسان يلزمه كمال الدية كما لو قطع يديه خطأ، فصار قلب الاثنين كأربعة قلوب فصحت العبارة عن تثنيته بالجمع، أو لأنه أضيفت القلوب إلى ضمير المثني فجمعت حذراً من استثقال الجمع بين التثنتين كما يقال: الزيدان أنفسهما، ولا تقول: نفساهما^(١)،

(١) وحكي عن بعض العرب: نفساهما وعيناهما. ينظر شرح الرضي على الكافية لابن الحاجب (٢/ ٣٦٩ - ٣٧٠).

وقوله: نحن فعلنا، لا يصلح إلا من واحد يحكي عن نفسه وعن غيره كأنه تابع فلم يستقم أن يفرد الصيغة، فاختر لها الجمع مجازاً كما جاز للواحد أن يقول: فعلنا كذا، والله أعلم.

مع أنه قد جاء في اللغة خلاف ذلك، وهو أنه نئي مع الإضافة إلى ضمير المشي على خلاف القياس قال الشاعر:

ظَهَرَاهُمَا مِثْلُ ظُهُورِ التُّرْسَيْنِ (١)

في صفة مفازتين، ثم إن ما سبق من ذكر الجمع وإرادة الاثنين إنما هو فيما إذا كانا متصلين، وأما في المنفصلين فلا يجوز ذلك؛ للإلباس، فلا يقال: أفراسهما ولا غلمانها إذا كان لكل واحد منهما فرس واحد وغلأم واحد، وأما قولهم أي: قول العرب أو قول القائلين: نحن فعلنا كذا في الاثنين لا يصح إلا من واحد معظم يحكي عن نفسه وعن غيره كأن غيره تابع له، فلم يستقم أن يفرد أي: التابع بصيغة على حدة؛ لأنه تابع فلا يفرد بصيغة مستقلة.

(١) من السريع لخطام المجاشعي، وقامه:

وَمَهْمَيْنِ قَذْفَيْنِ مَرْتَيْنِ جِبْتُهُمَا بِالنَعْتِ لَا بِالنَعْتَيْنِ
ظَهَرَاهُمَا مِثْلُ ظُهُورِ التُّرْسَيْنِ قَطَعْتَهُمَا بِالسَّمْتِ لَا بِالسَّمْتَيْنِ

قوله: «مهمين» ثنية مهمه، وهو القفر والصحراء الواسعة، وقوله: «قذفين» ثنية قذف بفتح القاف والذال المعجمة وفي آخره فاء، وهو المكان المرتفع الصلب، وقوله: «مرتين» ثنية مرت بفتح الميم وسكون الراء وفي آخره تاء مثناة من فوق، وهو المكان الذي لا نبات فيه، ولا ماء، وقوله: «ظهرهما» أي: ظهرا هذين المهمين مثل الترسين في الاستواء والإملاص وعدم المرفق فيهما من نبت للراعية أو علم هاد للناس. وقوله: «بالسمت» بفتح السين المهملة وفي آخره تاء مثناة من فوق، وهو السير بالحدس والظن، يريد بالسمت لا بالسمتين: بإشارة واحدة لم أحتج إلى تكرير النظر لحذقي ومعرفتي بالطريق وجراعتي ودربتي، وقال الجرمي: العرب تفتخر بهداية الطريق وتعير الجاهل به.

الكتاب لسيويه (٢ / ٤٨)، البيان والتبيين (١ / ١٤٤)، معاني القرآن وإعرابه للزجاج (٢ / ١٧٣)، المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية (٤ / ١٥٧٩).

وأما المشتركُ فحكمه الوقفُ بشرطِ التأملِ ليرجعَ بعضُ وجوهه للعملِ به،
وأما المؤولُ فحكمه العملُ به على احتمالِ السهوِ والغلطِ. والله أعلم بالصواب.

وفي نسخة: فلم يستقم أن يفرد أي: كل واحد من التابع والمتبوع بصيغة على حدة فيقال:
فعلتُ وفعل، فاختر لهما الجمع بطريق المجاز كما جاز للواحد أن يقول: فعلنا كذا وأمرنا
بكذا، على وجه المجاز كما مر.

وأما قول الخصم في المثني اجتماع كما في الثلاثة، والجمع مأخوذ من الاجتماع، فنقول:
الجمع مأخوذ من اجتماع خاص وهو انضمام الشيء إلى ما هو أكثر منه، لا من مطلق الجمع
وذلك إنما يتحقق في الثلاثة فصاعدًا لا فيما دون ذلك.

قال رحمه الله: (وأما المشترك فحكمه الوصف) إلى آخر الباب.

أقول: لما فرغ رحمه الله من بيان حكم الخاص والعام وما يتعلق بهما شرع في بيان حكم
أخويهما وهما المشترك والمؤول، فقال: «وأما المشترك فحكمه الوقف» إلى آخره أي: حكمه
التوقف فيه إلى أن يظهر المراد بالبيان على اعتقاد أن ما هو المراد منه حق بشرط أن لا يترك
طلب المراد منه، ولطلبه طريقان أحدهما التأمل في صيغته، وثانيهما الوقوف على دليل آخر
يبين به المراد منه؛ إذ كلام الحكيم تعالى وتقدس لا يخلو عن فائدة، وهي في المشترك وجوب
اعتقاد حقيقة المراد، وبالوقوف على المراد يرجح بعض وجوه المشترك للعمل به، ويزول
معنى الاحتمال على التساوي، وهذا كما إذا قال: غصبت من^(١) فلان شيئاً أن أصل الإقرار
يصح ويوجب للمقر له على المقر، لكنه في المقر به احتمال وبالتأمل في صيغة كلام المقر يزول
ذلك الاحتمال؛ لأنه يعلم أن المراد بالشيء هو المال لا غير حيث قال: غصبت، وحكم
العصب لا يثبت شرعاً إلا فيما هو مأل لكنه لا يُعرف جنس ذلك المال ولا مقداره بالتأمل

(١) من: ساقطة من ج

في كلامه، فيرجع فيه إلى بيان المقرّ حتى يجبر عليه ويقبل قوله إذا بين ما هو محتمل، وأما المؤول فحكمه وجوب العمل به على احتمال السهو والغلط من المؤول لا على سبيل القطع؛ لأنّ طريقه غالب الرأي وأنه لا ينفك عن احتمال السهو والغلط؛ إذ المجتهد قد يخطئ وقد يصيب عند أهل السنة رضوان الله عليهم، وإن كان كل مجتهد مصيباً في حق العمل وهو الاجتهاد، وهذا كمن وجد ماء في موضع فغلب على ظنه أنّه طاهر يلزمه التوضؤ به على احتمال الغلط، حتى إذا تبين نجاسة الماء يلزمه إعادة الوضوء.



باب معرفة أحكام القسم الذي يليه

وهو الظاهر والنص والمفسر والمحكم، وحكم الظاهر وجوب العمل بالذي ظهر منه، وكذلك حكم النص وجوب العمل بما وضع واستبان به على احتمال تأويل هو في حيز المجاز، وحكم المفسر وجوب العمل على احتمال النسخ،

[أحكام الظاهر والنص والمفسر والمحكم]

قال رحمه الله: (باب معرفة أحكام القسم الذي يليه) إلى قوله: (في تعارض السنن والأحاديث)

أقول: هذا الباب في معرفة أحكام القسم الذي يلي القسم المذكور الذي هو الخاص والعام والمشارك والمؤول، والقسم الذي يذكر أحكامه في هذا الباب هو الظاهر والنص والمفسر والمحكم.

فحكم الظاهر وجوب العمل بالذي ظهر منه قطعاً، عاماً كان أو خاصاً، وكذا حكم النص وجوب العمل بالذي وضع واستبان به، خاصاً كان أو عاماً، على احتمال تأويل هو في محل المجاز؛ لأن ذلك التأويل يجعل النص بمنزلة المجاز؛ لكونه غير موضوع لما أوله، فكان التأويل واقعاً في محل يصير هو به مجازاً.

ثم إن الاحتمال لما لم ينشأ عن دليل لا يمنع النص عن إفادة العلم القطعي؛ إذ في اعتبار مثل هذا الاحتمال سد باب الاستدلال بالدلائل الشرعية، إذ ما من حقيقة إلا وتحتمل المجاز، وما من عام إلا ويحتمل الخصوص وهلم جرا، وقد زعم بعض الفقهاء أن اسم النص لا يتناول إلا الخاص، وليس كذلك؛ إذ اشتقاق النص من نصبت الدابة إذا حملتها

وحكمُ المحكمِ وجوبُ العملِ به من غيرِ احتمالٍ؛ لما ذكرنا من تفاوتِ معاني هذه الألقابِ لغةً، وإنما يظهرُ تفاوتُ هذه المعاني عندَ التعارضِ؛ ليصيرَ الأدنى متروكًا بالأعلى، وهذا يكثرُ أمثلتهُ في تعارضِ السننِ والأحاديثِ،

علَى سير فوق سيرها المعتاد بسببِ باشرته^(١)، وَذَلِكَ لَا يَقْتَضِي اختصاصَ النصِّ بكونه خاصًا لَا غيرًا، لَكِن ازيداد الوضوح والبيانِ فِي النصِّ لَمَّا كَانَ بقربيةِ تقترن بلفظه من المتكلمِ وَلَيْسَ فِي الظاهرِ تلكَ القرينة جعلَ بعضهم اسمَ النصِّ للخاصِّ لَا غيرًا.

وحكم المفسرِ وجوبُ [العملِ]^(٢) بموجبه قطعًا من غيرِ احتمالِ تأويلٍ وَلَا تخصيصِ، لكنه يَحْتَمِلُ النسخَ فِي محلِّ يقبلُهُ وهو الأحكامُ الَّتِي يجوزُ أَنْ تكونَ وَأَنْ لَا تكونَ عَلَى مَا مرَّ فِي أوائلِ هَذَا الكتابِ.

وحكمُ المحكمِ وجوبُ العملِ بموجبه من غيرِ احتمالِ تأويلٍ وَلَا نسخٍ؛ لِأَنَّهُ مأخوذٌ منِ إحكامِ البناءِ إِذَا كَانَ بحالٍ حصل الأمنُ من^(٣) انتقاضه وانهدامه، قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾ آل عمران: ٧ أي: غيرِ محتملاتٍ للنسخِ، كقوله تَعَالَى: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال: ٧٥] فَإِنَّ عِلْمَهُ تَعَالَى وَتَقَدَّسَ بِكُلِّ شَيْءٍ وَصِفٌ دَائِمٌ لَا يَحْتَمِلُ السقوطَ بحالٍ عندَ أهلِ السُنَّةِ والجماعةِ رضوانَ اللهُ عَلَيْهِمُ أَجْمَعِينَ.

قوله: «لَمَّا ذكرنا من تفاوتِ معنى هذه الألقابِ لغةً» إشارةٌ إِلَى مَا سبق ذكرُهُ فِي أولِ الكتابِ من اشتقاقِ كُلِّ فردٍ من أفرادِ هَذَا القسمِ عَلَى وجهِ يوجبُ التفاوتِ بين معاني ألقابِ تِلْكَ الأفرادِ الَّتِي هِيَ الظاهرُ وإخوانه.

وَإِنَّمَا يظهرُ تفاوتُ هَذِهِ المنازلِ وهي منزلةُ الظاهرِ وإخوانه عندَ التعارضِ ليصيرَ الأدنى

(١) ينظر أصول السرخسي (١ / ١٦٤).

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من نص المتن.

(٣) من: ساقطة من ج.

عنده متروكاً بالأعلى، وَعَلَى هَذَا تَكَثُرُ أَمْثَلُهُ هَذَا الْقِسْمِ وَهُوَ الظَّاهِرُ وَإِخْوَانُهُ فِي السَّنَنِ وَالْأَحَادِيثِ إِذَا تَعَارَضَتْ، فَأَمَّا كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الْأَرْبَعَةِ فَيُوجِبُ الْحُكْمَ قَطْعًا بِلَا تَفَاوُتٍ بَيْنَهُمَا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ حَتَّى صَحَّ إِثْبَاتُ الْعُقُوبَاتِ بِالظَّاهِرِ وَالنَّصِّ كَمَا صَحَّ بِالْمَقْسَرِ وَالْمُحْكَمِ.

مثال تعارض الظاهر مع النص قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الاحقاف: ١٥] مع قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٣٣] فقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: إِنَّ الْآيَةَ الثَّانِيَةَ نَصٌّ فِي أَنَّ مُدَّةَ الرِّضَاعِ حَوْلَانٍ؛ لِأَنَّهَا سَيِّقَتْ لِبَيَانِ مُدَّةِ الرِّضَاعِ، وَالْآيَةُ الْأُولَى ظَاهِرٌ فِي أَنَّ مُدَّةَ الرِّضَاعِ حَوْلَانٍ وَنِصْفٌ؛ لِأَنَّهَا سَيِّقَتْ لِبَيَانِ مَنَّةِ الْوَالِدَةِ عَلَى الْوَلَدِ بِدَلِيلِ سِيَاقِ الْآيَةِ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا﴾ [الاحقاف: ١٥] لَا لِبَيَانِ مُدَّةِ الرِّضَاعِ، فَيُثْبِتُ مُوجِبُ النَّصِّ لِرَجْحَانِهِ دُونَ مُوجِبِ الظَّاهِرِ، فَتَكُونُ مُدَّةُ الرِّضَاعِ حَوْلَيْنِ.

وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى ذَكَرَ فِي قَوْلِهِ: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ شَيْئِينَ وَضَرَبَ لِهَذَا مُدَّةً فَكَانَتْ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِكَمَا هِيَ كَالْأَجْلِ الْمَضْرُوبِ لِلدَّيْنَيْنِ، لَكِنَّهُ قَامَ الْمَنْقُصُ فِي أَحَدِهِمَا وَهُوَ الْحَمْلُ فَيَبْقَى الْبَاقِي عَلَى ظَاهِرِهِ، وَالنَّصُّ الْمَقْيَدُ بِالْحَوْلَيْنِ مَحْمُولٌ عَلَى مُدَّةِ اسْتِحْقَاقِ أَجْرَةِ الرِّضَاعِ^(١)، فَإِنَّ الْإِجْمَاعَ مَنْعَقِدٌ عَلَى أَنَّ مُدَّةَ الرِّضَاعِ فِي حَقِّ اسْتِحْقَاقِ /ج: ١٥٥/ أَجْرَةِ الرِّضَاعِ عَلَى الْأَبِّ مَقْدَرَةٌ بِحَوْلَيْنِ، حَتَّى إِنْ مَنْ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ الْمَرْضِعَةَ وَطَلَبَتْ أَجْرَةَ الْإِرْضَاعِ بَعْدَ مُضِيِّ الْحَوْلَيْنِ وَأَبُوهُ أَنْ يُعْطِيَ لَا يُجْبِرُ هُوَ عَلَى^(٢) دَفْعِ الْأَجْرَةِ إِلَيْهَا، وَيُجْبِرُ فِي الْحَوْلَيْنِ^(٣).

أَوْ يُقَالُ: إِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾ [البقرة: ٢٣٣] بَعْدَ النَّصِّ الْمَقْيَدِ بِالْحَوْلَيْنِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ مُدَّةَ الرِّضَاعِ مَا انْقَضَتْ بَعْدُ فَلَا تَكُونُ مُدَّةَ الرِّضَاعِ حَوْلَيْنِ.

(١) ينظر المبسوط للسرخسي (١٣٦ / ٥).

(٢) على ساقطة من ج.

(٣) ينظر الفتاوى الهندية (١ / ٣٤٣).

وَكَذَا قَوْلُهُ ﷺ لِلْعَرَنِيِّينَ: اشربوا مِن أبوالها وألبانها.

مَعَ قَوْلِهِ ﷺ: استنزها مِن البولِ.

فَإِنَّ الْأَوَّلَ ظَاهِرٌ فِي إِجَازَةِ شَرَبِ أَبْوَالِ الْإِبِلِ / س: ١٠٤ / نَصٌّ فِي بَيَانِ سَبَبِ الشِّفَاءِ،
وَالثَّانِي نَصٌّ فِي وَجُوبِ الْإِحْتِرَازِ عَنِ الْأَبْوَالِ، فَرَجَّحَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ النَّصَّ عَلَى
الظَّاهِرِ حَتَّى لَمْ يَجُوزْ شَرَبُ الْبَوْلِ أَصْلًا لَا لِلتَّدَاوِيِّ وَلَا لِغَيْرِهِ^(١).

وَمِثَالُ تَعَارُضِ النَّصِّ مَعَ الْمَفْسَّرِ قَوْلُهُ ﷺ: الْمُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلَاةٍ.

مَعَ قَوْلِهِ ﷺ: الْمُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَّأُ لَوْ قَتَّ كُلَّ صَلَاةٍ.

فَإِنَّ الْأَوَّلَ يَحْتَمِلُ التَّأْوِيلَ دُونَ الثَّانِي؛ إِذِ اللَّامُ تَسْتَعَارُ لِلْوَقْتِ، يُقَالُ: آتَيْكَ لَصَلَاةِ الظُّهْرِ
أَي: لَوْ قَتَّهَا.

وَمِثَالُ تَعَارُضِ النَّصِّ مَعَ الْمَحْكَمِ قَوْلُهُ ﷺ: مَنْ اسْتَنْجَى فَلْيَسْتَنْجِ بِثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ^(٢).

مَعَ قَوْلِهِ ﷺ: مَنْ اسْتَجْمَرَ فَلْيُوتِرْ، فَمَنْ فَعَلَ فَحَسَنٌ، وَمَنْ لَا فَالَا حَرَجٌ^(٣).

فَإِنَّ الْأَوَّلَ نَصٌّ فِي الثَّلَاثَةِ، وَالثَّانِي مُحْكَمٌ فِي التَّخْيِيرِ، فَيَرْجِعُ الثَّانِي عَلَى الْأَوَّلِ.

وَمِثَالُ تَعَارُضِ الْمَفْسَّرِ مَعَ الْمَحْكَمِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق:

٢٢] مَعَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ [النور: ٤] فَإِنَّ الْأَوَّلَ مَفْسَّرٌ فِي قَبُولِ شَهَادَةِ
الْعَدُولِ؛ لِأَنَّ الْإِشْهَادَ دَائِمًا يَكُونُ لِفَائِدَةِ قَبُولِ شَهَادَاتِهِمْ عِنْدَ أَدَائِهَا وَهُوَ لَا يَحْتَمِلُ مَعْنَى

(١) قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ لَا يَجُوزُ شَرَبُهُ لِلتَّدَاوِيِّ وَلِغَيْرِهِ، وَقَالَ أَبُو يُونُسَ يَجُوزُ شَرَبُهُ لِلتَّدَاوِيِّ، وَلَا يَجُوزُ شَرَبُهُ
لِغَيْرِهِ. فَأَبُو يُونُسَ قَالَ الْقِيَاسُ مَا قَالَهُ أَبُو حَنِيفَةَ، وَلَكِنْ تَرَكْنَا الْقِيَاسَ بِالْأَثَرِ وَالْأَثَرُ أَبَاحَ شَرَبَهُ لِلتَّدَاوِيِّ،

فَبَقِيَ الشَّرْبُ لِغَيْرِ التَّدَاوِيِّ عَلَى أَصْلِ الْقِيَاسِ. الْمَحِيطُ الْبَرْهَانِي فِي الْفِقْهِ النَّعْمَانِي (١/ ١٨٨)

(٢) لَمْ أَفْ عَلَيْهِ بِهَذَا اللَّفْظِ، وَبَنَحُوهُ فِي سَنَنِ أَبِي دَاوُدَ (١/ ١٠)، بِرَقْمِ (٤٠) بَلْفِظٍ: «إِذَا ذَهَبَ أَحَدُكُمْ إِلَى
الْعَانِطِ، فَلْيَذْهَبْ مَعَهُ بِثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ يَسْتَطِيبُ بِهِنَّ، فَإِنَّهَا تُجْزِي عَنْهُ».

(٣) سَنَنِ ابْنِ مَاجَةَ (١/ ١٢١)، بِرَقْمِ (٣٣٧)، وَهُوَ جُزْءٌ مِنْ حَدِيثِ.

آخراً، لكنه يحتتمل النسخ، والثاني محكم؛ لِأَنَّهُ لَا يَحْتَمَلُ النسخَ؛ لكونِ نصِّ التأييدِ الحقِّ به،
وشرطُ النسخِ أَنْ لَا يَلْحَقَ ذَلِكَ بِالْمُنسُوخِ، فَكَانَ رَاجِحًا عَلَى الْأَوَّلِ.

وقد تقدمَ على هذا كلامٌ في أوائلِ هذا الكتاب.



ومثاله من مسائل أصحابنا باب ذكره في كتاب الإقرار في الجامع: رجل قال لآخر: لي عليك ألف درهم، فقال الآخر: الحق اليقين الصدق، كان كل ذلك تصديقاً، ولو قال: البرّ الصّلاح، لم يكن تصديقاً، ولو جمع بين البرّ والحقّ أو البرّ واليقين أو البرّ والصدق محمّل البرّ على الصدق والحقّ واليقين فجعل تصديقاً،

[مثال التعارض بين الظاهر والنص والمحكم من مسائل أصحابنا]

قَالَ رحمه الله: (ومثاله من مسائل أصحابنا) إِلَى قوله: (فحمل المحتمل عَلَى المحكم)

أقول: مثال التعارض بين الظاهر والنص والمحكم من مسائل أصحابنا رحمه الله عَلَيْهِم في إقرار الجامع: رجل قَالَ لآخر: لي عليك ألف درهم، فقال الآخر: الحق اليقين الصدق، أي: قلت: الحق لا غير، أو قلت: اليقين لا غير، وَكَذَا الآخر، كَانَ ذَلِكَ تصديقاً للقائل وإقراراً^(١) ولو قال: البر أو الصّلاح لم يكن تصديقاً وإقراراً، ولو جمع بين البر والحق أو البر واليقين أو البر والصدق فقال: البر الحق أو البر اليقين أو البر الصدق حمل البر على الحق واليقين والصدق فجعل تصديقاً وإقراراً، ولو جمع بين أحد هَذِهِ الثلاثة وبين الصّلاح فقال: الصّلاح الحقّ أو الصّلاح اليقين أو الصّلاح الصدق جعل ذَلِكَ رَدًّا لكلام القائل، وَلَا يكون تصديقاً وإقراراً^(٢)، وحاصل ذَلِكَ أَنَّ الصّدق واليقين والحقّ من أوصاف الخبر ظاهراً، يقال: خبر حقّ أو يقين أو صدق، وَهَذِهِ الألفاظ الثلاثة نصوص بيّنة لما وضعت هي له من دلائلها عَلَى وجود المخبر عنه فيكون جواباً للمخبر وهو القائل عَلَى تصديقه باعتبار الظاهر، وَلِأَنَّ هَذَا الكلام لا يستقلّ بنفسه فَلَا بُدّ من رده إِلَى الكلام الأول؛ لكونه خارجاً مخرج الجواب مع كونه صالحاً للجواب، فكأنه قَالَ: الَّذِي تقوله أو تدعيه حقّ أو يقين أو

(١) في س إقرار.

(٢) ينظر أصول السرخسي (١/ ١٦٦).

ولو جمع بين الحق أو اليقين أو الصدق والصلاح جعل ردًا ولم يكن تصديقًا، وحاصل ذلك أن الصدق والحق واليقين من أوصاف الخبر، وهي نصوص ظاهرة لما وضعت له من دلالة الوجود للمخبر عنه، فيكون جوابًا على التصديق، وقد يحتمل الابتداء مجازًا أي: الصدق أولى بك مما تقول،

صدق، وقد يحتمل هذا الكلام الابتداء على سبيل المجاز أي: الصدق أولى بك مما تقول، أو الحق أو اليقين أولى بالاشتغال به من دعوى الباطل، حتى إذا نوى الابتداء صدق مع اليمين، ولا يكون إقرارًا، وبعض مشايخنا رحمهم الله قالوا: ما سبق من الحكم فيما إذا قال غير معرب، أو قال بالرفع، أما إذا قال بالنصب لا يكون تصديقًا بأن قال: الحق أو الصدق؛ لأن معناه عليك بالحق أو بالصدق، والصحيح أنه تصديق مطلقًا؛ لأن عرف الناس في ذلك هو التصديق من غير فصل، إلى هذا أشار محمد رحمه الله فقال: إنما ينظر في هذا إلى معاني كلام الناس^(١)، وأما البر فاسم وضع لجميع أنواع الإحسان لا اختصاص له بالجواب فكان بمعنى المجل؛ لآزدحام المعاني فيه، فلا يفهم منه الجواب عند الانفراد فلم يصلح جوابًا بنفسه، وإذا قارن البر ما يكون جوابًا من نص أو ظاهر وهو ما ذكرنا من الكلمات الثلاث الأول وهي الحق واليقين والصدق حمل البر الذي بمعنى المجل على النص أو الظاهر، ولأن البر يحتمل الصدق يقال: فلان بر في يمينه، ويحتمل التقوى قال الله عز وعل: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ﴾ [البقرة: ١٧٧] الآية، وإذا كان مشتبهًا لا يكون بنفسه إقرارًا، لكنه مجمل يحتمل البيان، فإذا اقترن به ما يصلح للبيان من نص أو ظاهر يكون إقرارًا بواسطة ذلك، كأنه قال: صدقت، كما في قوله: داري لك عارية^(٢)، وقوله: «نص أو ظاهر» أي: يصح أن يطلق على كل واحد من الكلمات الثلاث التي ذكرناها اسم النص أو اسم الظاهر، فاسم النص باعتبار أن الجواب يتضمن إعادة ما في السؤال، فكانه سيق الكلام لأجله،

(١) ينظر الأصل للشيباني (٢/ ٣١٥).

(٢) قوله: داري لك مجمل يحتمل تملك العين وتمليك المتفعة، وقوله: عارية بيان، فهو تملك للمنفعة.

وأما البرُّ فاسمٌ موضوعٌ لكلِّ نوعٍ من الإحسان لا اختصاصٌ له بالجواب فصار بمعنى المجمل، فلم يصلح جواباً بنفسه، وإذا قارنَه نصٌّ أو ظاهرٌ وهو ما ذكرنا حملَ عليه، وأما الصِّلاحُ فلفظٌ لا يصلحُ صفةً للخبر بحال، وهو محكمٌ في هذا المعنى، فإذا ضمَّ إليه ما هو ظاهرٌ أو نصٌّ وجبَ حملُ النصِّ الذي هو محتملٌ على الحكمِ الذي لا يحتملُ،

واسم الظاهر باعتبار أن المقصود من الكلام هو قول المدعي: لي عليك ألف درهم.

وأما الجواب فإثباته في ضمن ذلك الكلام، فكأن لم يسق الكلام له فيصح إطلاق اسم الظاهر على كل واحدة منها؛ لأن الاعتبار للمتضمن لا للمتضمن، ولم يُطلق الإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله اسم النص على هذه الكلمات لذلك^(١).

وأما الصِّلاح فإنه لا يصلحُ صفةً للخبر بحال؛ إذ لا يستعمل في النعوت فلا يقال: خبرٌ صالحٌ، ولا قولٌ صالحٌ، ولكن خبرٌ صالحٌ وقولٌ صالحٌ وعملٌ صالحٌ.

ومعنى الصِّلاح ضد الفساد فلا يكون جواباً، ثم هو محكم في هذا المعنى وهو أنه [...] ^(٢) فإذا ضم إليه ما هو ظاهر في الجواب ونص كالحق واليقين والصدق بأن يقول: الحق الصِّلاح أو الصِّلاح الحق أو اليقين الصِّلاح أو الصِّلاح اليقين، قدم أو أخر حمل النص الذي هو محتمل أن يكون وصفاً للخبر وجواباً بنفسه على المحكم الذي لا يحتمل ذلك وهو الصِّلاح، فلم يكن تصديقاً وإقراراً بل ردّاً لكلام المخبر، وصار المتكلم بهذا الكلام مبتدئاً بكلام آخر أمراً للمخبر باتِّباع الصِّلاح وترك دعوى الباطل.

وقال المصنف رحمه الله في شرح الجامع: الحق الحق أو اليقين اليقين أو الصدق الصدق أو

(١) أصول السرخسي (١/ ١٦٦).

(٢) كان هنا سقطاً.

ولعله يوضحه ما في الكافي شرح البزودي (٢/ ٧٤٩)، فقد قال: الصِّلاح محكم في أنه لا يكون إقراراً.

فلم يكن تصديقاً وصار مبتدئاً فترجح البعض على البعض عند التعارض، ومثاله أيضاً قولنا فيمن تزوج امرأة إلى شهرٍ أنه متعة؛ لأن التزوج نص لما وُضع له، فكان محتملاً أن يُراد به المتعة مجازاً، فأما قوله: إلى شهرٍ فمحكمٌ في المتعة لا يَحتملُ النكاحَ مجازاً، فحُمِلَ المحتملُ على المحكمِ.

البرّ البرّ أو الصّلاح الصّلاح أو قال: حقاً حقاً أو يقيناً يقيناً إلى آخره وفي هذه الجملة الثلاثة الأول تصديق وإقرار، والبرّ والصّلاح ليس بإقرار؛ لأنّ الحقّ واليقين والصدق يوصف بهما الذين، فوجب العمل به، ولو قال: الحقّ حقّ^(١) واليقين يقين والصدق صدق إلى آخرها لم يكن إقراراً؛ لأنّ الكلام في الفصول الأول كان ناقصاً فحمل على الجواب ظاهراً فأما هذا فكلام تامّ مبتدأ وخبر فلم يصلح جواباً، ويرجح البعض من هذه الكلمات على البعض عند التعارض، كالصّلاح فإنه يرجح لكونه محكماً على الحقّ واليقين والصدق عند التعارض.

ومثال التعارض بين النصّ والمحكم من مسائل الفقه ما قال علماءنا رحمة الله عليهم فيمن تزوج امرأة إلى شهرٍ أو شهراً أنه يكون ذلك متعة لا نكاحاً؛ لأنّ التزوج نص لما هو إثبات النكاح على التأييد فكان هو محتملاً أن يُراد به المتعة مجازاً؛ لأنّ الازدواج والانضمام كما يحص بالتأييد كذا يحصل بالتأقيت.

وقوله: «إلى شهرٍ» محكمٌ في المتعة، ليس فيه احتمال النكاح على وجه المجاز؛ إذ النكاح لا يَحتملُ التأقيت بحال؛ لأنّه منسوخ، فكان التأقيت محكماً في كونه متعةً والتزوج محتملٌ للمتعة، فاذا اجتمعا في الكلام ترجح المحكمٌ وحمل المحتمل وهو النصّ على المحكم فكان متعةً لا نكاحاً^(٢).

(١) في س: الحق.

(٢) إلا عند زفر، فهو نكاح ويلغو التوقيت. ينظر: أصول السرخسي (١/ ١٦٦)، المبسوط للسرخسي (٥/

و ضدُّ الظاهرِ الخفيُّ، وحكمُه النظرُ فيه ليعلمَ أنَّ اختفائه لمزيةٌ أو نقصانٍ، فيظهر المرادُ، ومثاله أنَّ النصَّ أوجبَ القطعَ على السارقِ ثمَّ احتيجَ إلى معرفةِ حكمِ النَّباشِ والطرَّارِ، وقد اختصَّ باسمِ خفيٍّ به المرادُ، وطريقُ النظرِ فيه أنَّ النَّباشِ اختصَّ به لقصورِ في فعله من حيثُ هو سرقةٌ؛



لأن السرقة أخذ المال على وجه المسارقة عن عين الحافظ الذي قصد حفظه لكنه انقطع حفظه بعارض، والنباش هو الآخذ الذي يعارض عين من لعله يهجم عليه، وهو لذلك غير حافظ ولا قاصد، وهذا من الأول بمنزلة التبوع من المتبوع، وكذلك معنى هذا الاسم دليل على خطر المأخوذ،

[الظاهر والخفي ومثاهما]

قال رحمه الله: (وضد الظاهر الخفي) إلى قوله: (في هذا الفصل)

أقول: ضد الظاهر الخفي؛ لأن الظاهر هو ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة، والخفي هو ما خفي المراد منه بعارض غير الصيغة؛ إذ الصيغة يفيد معناها من غير خفاء؛ لكونها معلومة بنفسها، وإنما الخفاء بسبب عارض عرض.

وحكم الخفي النظر فيه ليعلم أن اختفاءه لزيادة أو نقصان، فيظهر المراد منه، فإن الخفاء إذا كان لزيادة كما في حق الطرار ألق هو بالسارق في حق القطع، وإن كان لنقصان كما في النباش لا يلحق.

ومثال الخفي أن النص وهو قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] أو جب قطع اليد على السارق، وهو ظاهر في حق السارق الذي لم يختص باسم آخر، ثم احتج إلى معرفة حكم النباش والطرار، فإنها قد اختصا باسم آخر خفي المراد بسبب هذا الاختصاص، وطريق النظر فيه أن النباش اختص بهذا الاسم لقصور في فعله وهو النبش من حيث هو سرقة؛ لأن السرقة أخذ المال على وجه المسارقة عن عين حافظه الذي قصد حفظه لكن حفظه انقطع بعارض اعترض عليه من غفلة أو نوم أو غير ذلك، والنباش هو من يسارق عين من عسى يهجم عليه وهو لذلك المسروق غير حافظ «ولا قاصد» لحفظه، وهذا أي: النباش من الأول - وهو السارق - كالتبوع من المتبوع، فإن السارق يسرق من

وهذا الذي دلَّ عليه اسمُ النباشِ في غايةِ القصورِ والهوانِ، والتعديةُ بمثله في الحدودِ خاصةً باطلٌ، وأما الطَّرَارُ فقد اختصَّ به لفضله في جنائته وخذقٍ في فعله؛ لأنَّ الطَّرَّ اسمٌ لقطعِ الشيءِ عن اليقظانِ بضربِ فترةٍ وغفلةٍ يعتريه،

الحافظ، والنباش يأخذ من غير الحافظ، والأصل أن يوجد السرقة من الحافظ، فكانت السرقة أصلاً والنبش غير أصل، فكان المراد من المتبوع والتبع كونها أصلاً وغير أصل /ج: ١٥٦/ لا حقيقة التبعية، وعن هذا خرج الجواب عن قول من يقول: لما كان النباش تبعاً للسارق يجب أن يقطع هو كالسارق؛ لأن الحكم الثابت في المتبوع ثابت في التابع.

فإن قيل: لو سرق من بيت رجل غائب يقطع كما لو سرق من بيت رجل حافظ، فلو كانت السرقة عبارة عما ذكرت لما وجب القطع؛ لانعدام حد السرقة؛ لأن المسارقة عن عين الحافظ إنما تكون إذا كان الحافظ حاضراً، قلنا: معناه عن عين الحافظ أو عن عين نائب الحافظ، وفي حق الغائب إن كانت عينه غائبة فعن نائبه وهو بيته لقصد حفظ الأموال حاضر، وهذا لأن حفظ الحافظ بنفسه غير معتبر فيما هو محرز بالمكان، وإذا كان كذلك فكان ذلك أخذاً عن عين نائب الحافظ فوجد حد السرقة، بخلاف القبر فإنه ما أعد لحفظ الكفن فلم يكن النبش عن عين الحافظ ولا عن نائبه فلا يقطع.

وقوله: «ولا قاصد» أي: لحفظه احتراز عن الحفظ بالبناء الذي قصد به حفظ الأموال كالبيوت، وأما القبر فلم يكن لذلك بل لمواراة الميت عن أعين الناس، وما يخاف عليه من السباع لا للاحتراز، ولا نقول: إن الكفن مضيع ولكن مصروف إلى حاجة الميت، وصرف الشيء إلى الحاجة لا يكون تضييعاً ولا احرازاً، كتناول الطعام وإلقاء البذور في الأرض فإنه لا يكون تضييعاً ولا احرازاً.

واختلف مشايخنا رحمهم الله [فيما إذا كان القبر]^(١) في بيت مقفل، قال الإمام شمس

(١) ما بين المعقوفين زيادة من المبسوط للسرخسي (٩/ ١٦٠).

وهذه المسارقة في غاية الكمال، وتعدية الحدود في مثله في نهاية الصحة والاستقامة، وقد سبق بيان أحكام سائر الأقسام في هذا الفصل.

الأئمة رحمه الله: الأصح عندي أنه لا يجب القطع، وكذلك معنى هذا الاسم وهو السارق دليل على خطر المأخوذ وهو المسروق؛ لكونه محرزا محفوظا عزيزا؛ إذ الظاهر من حال العاقل أن لا يوقع نفسه في تهلكة لأخذ مالٍ تافهٍ حقير وهو الكفن، ولأن السرقة مشتقة من السرقة بفتح الراء وهي القطعة من الحرير، وأصلها بالفارسية: سره، أي: جيدة فعرب. كذا في الصحاح^(١).

واسم النباش ينبى عن ضده وهو القصور والهوان؛ لأنه أخذ شيء حقير غير محرز وهو الكفن، والتعدية بمثله باطلة، خاصة في الحدود فإنها تدرى بالشبهات، وإنما قيد بالحدود؛ لأن في غير الحدود إذا ثبت الحكم في الأعلى قد يثبت في الأدنى / س: ١٠٥ / بالقياس، ألا ترى أن الوطاء يثبت حرمة المصاهرة وهي أعلى، وكذلك يثبتها أيضا المس بشهوة وهو أدنى، ولا يثبت مثل هذا في الحدود؛ لأنها تدرى بالشبهات.

وأما الطراز فقد اختص بهذا الاسم لزيادة في جنائته وحقاقته في فعله؛ لأن السارق يسارق عين حافظه في حال نومه وغفلته عن الحفظ، والطراز يسارق عين من هو مقبل على الحفظ قاصد لذلك؛ إذ الطراز اسم لقطع الشيء عن اليقظان بنوع غفلة تعتريه في لحظة، وذلك ينبى عن مبالغة في جنابة السرقة، فكانت هذه مسارقة في غاية الكمال، وتعدية الحدود في مثله في نهاية الصحة والسداد؛ لأنه إثبات حكم النص بالطريق الأولى^(٢)، بمنزلة حرمة الشتم والضرب بالنص المحرم للتأفيف، وقد سبق بيان أحكام باقي أقسام الأضداد كالمشكل والمجمل والمتشابه في أول الكتاب في هذا الفصل وهو فصل بيان أسماء الأضداد.

(١) ينظر الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية (٤ / ١٤٩٦).

(٢) ينظر المبسوط للسرخسي (٩ / ١٦١).

باب أحكام الحقيقة والمجاز والصريح والكناية

قال: حكم الحقيقة وجود ما وُضِعَ له، أمراً كان أو نهياً خاصاً أو عاماً، وحكم المجاز وجود ما استُعمِرَ له خاصاً كان أو عاماً، وطريق معرفة الحقيقة التوقيفُ والسماع بمنزلة النصوص، وطريق معرفة المجاز التأملُ في مواضع الحقائق،



وأما في الحكمِ فهما سواءٌ إلا عندَ التعارضِ، فإنَّ الحقيقةَ أولى منه، ومن أصحابِ الشافعيِّ مَنْ قال: لا عمومٌ للمجاز، وبيانُ ذلك أنَّ النبيَّ عليه السلام قال: (لا تبيعُوا الطعامَ بالطعامِ إلا سواءً بسواءٍ) فاحتجَّ الشافعيُّ رحمه الله بعمومه، وأبى أن يُعارضه حديثُ ابنِ عمرَ في النهي عن بيعِ الدرهمِ بالدرهمين،

[بابُ أحكامِ الحقيقةِ والمجازِ والصریحِ والكنايةِ]

قالَ رحمه الله: (باب أحكام الحقيقة والمجاز والصریح والكناية) إلى قوله: (ضرورة تكلمُ البشر)

أقول: حكمُ الحقيقةِ هو وجودُ ما وُضعَ له سواءً كانَ أمرًا ونهيًا أو خاصًّا أو عامًّا، فالأمرُ كقوله تَعَالَى: ﴿وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [لقمان: ١٧] والنهي كقوله تَعَالَى: ﴿لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ﴾ [لقمان: ١٣] والخاصُّ أيضًا كذَلِكَ، وأما العامُّ فكقوله تَعَالَى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، وقوله ﷺ: لا تبيعوا الدرهمَ بالدرهمين^(١).

وحكم المجاز وجود ما استعير لأجله خاصًّا كانَ ما استعير له أو عامًّا، كقولك: رأيت أسدًا يرمي، ولا تضع قدمك في دار زيد أي: لا تدخل، وقوله ﷺ: والصاع بالصاعين^(٢).

فإنَّ الثالثَ عامٌّ والأولين خاصٌّ، وطريقُ معرفةِ الحقيقةِ التوقيفُ، والسماعُ من أهل اللغة بمنزلة النصوص، فإنَّ طريقَ معرفتها السماعُ من الثقات، فالتوقيفُ التعليمُ من جهة المعلم، والسماعُ من جهة المتعلم، وطريقُ معرفةِ المجاز التأملُ في مواضع الحقائق ليظهر به

(١) صحيح مسلم (٣/ ١٢٠٩)، كتاب المساقاة-باب الربي، برقم (١٥٨٥) بلفظ: «لا تبيعوا الدينار بالدينارين، ولا الدرهم بالدرهمين».

(٢) مسند أحمد (١٠/ ١٢٤)، برقم (٥٨٨٥) بلفظ: «لا تبيعوا الدينار بالدينارين، ولا الدرهم بالدرهمين، ولا الصاع بالصاعين، فإني أخاف عليكم الرماء» والرماء هو الربي - فقام إليه رجل فقال: يا رسول الله، رأيت الرجل يبيع الفرس بالأفراس، والنجبية بالإبل؟ قال: «لا بأس إذا كان يدا بيد».

والصاع بالصاعين؛ لأنَّ الصاع مجازٌ عما يحويه، ولا عمومٌ له، فإذا ثبتَ المطعومُ به مراداً سقطَ غيره، قال: لأنَّ الحقيقةَ أصلُ الكلام، والمجازُ ضروريٌّ يُصارُ إليه توسعةً، ولا عمومٌ لما ثبتَ ضرورةً تكلمَ البشر،

الاتصال المعبر، ولا يشترطُ النقلُ عن العربِ في أحادِ الصورِ على المذهبِ الأصحِّ^(١)، فعلى هذا اختلف طريق معرفة الحقيقة والمجاز، وأما في حق الحكم فهما سواء كما ذكرناه إلا عند التعارض، فإنَّ الحقيقة أولى من المجاز؛ لِأَنَّها استعمالُ اللفظِ فيما وضع له فكانت أولى من العارضي؛ لسبقها عليه في الوجود أو لسبق فهم السامعِ إلى الأصلي.

ومن أصحاب الشافعي رحمه الله من قال: لا عموم للمجاز^(٢)، ولهذا قال الشافعي رحمه الله: إنَّ قوله ﷺ: لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء^(٣). عامٌ لا يعارضه حديث ابن عمر رضي الله عنه وهو: لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين، ولا الصاع بالصاعين. إذ المراد بالصاع هو المجاز وهو ما يحويه الصاع ويحمله ويمجاوره؛ لأنَّ حقيقة الصاع وهي الخشبة المتعينة لذلك الفعل الخاص غير مرادة بالإجماع؛ إذ الربي لا يجري فيها، فكان المراد ما ذكرناه وهو ما يحويه الصاع، اطلاقاً لاسم المحل وإرادة الحال، كقوله تعالى: ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ [الأعراف: ٣١] أي: عند كل صلاة، وقولهم: سأل النهرُ وجرى الميزاب.

ولا عموم للمجاز، فإذا ثبت أنَّ المطعومَ مرادٌ بالصاع إجماعاً خرج ما سواه من أن يكون

(١) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (١/ ٥٢ - ٥٣)، نهاية الوصول في دراية الأصول (٢/ ٣٦٠ - ٣٦٦)، التقرير والتحجير (٢/ ٢٤).

(٢) هو أحد وجهين كما قال الزركشي. ينظر البحر المحيط في أصول الفقه (٤/ ٢١).

(٣) مسند الشافعي - ترتيب السندي (٢/ ١٥٧) برقم (٥٤٥) بلفظ: «لا تبيعوا الذهب بالذهب، ولا الورق بالورق، ولا البر بالبر، ولا الشعير بالشعير، ولا الملح بالملح إلا سواء بسواء، عيناً بعين، يداً بيد، ولكن بيعوا الذهب بالورق، والورق بالذهب، والبر بالشعير، والشعير بالبر، والتمر بالملح، والملح بالتمر يداً بيد، كيف شئتم».

والصحيح ما قلنا؛ لأنَّ المجازَ أحدُ نوعي الكلام، فكانَ مثلَ صاحبه؛ لأنَّ عمومَ الحقيقةِ لم يكنْ لكونه حقيقةً بل لدلالةِ زائدةٍ على ذلك، ألا ترى أنَّ رجلاً اسمٌ خاصٌّ، فإذا زدتَ عليه لامَ التعريفِ من غيرِ معهودٍ ذكرته انصرفَ إلى تعريفِ الجنسِ فصارَ عامًّا بهذه الدلالة، فالصاغُ نكرةٌ زيدَ عليه لامُ التعريفِ،

مرادًا وهو الجص والنورة؛ لثلاثا يؤدي إلى تعميم المجاز^(١).

ويرجع قوله ﷺ: لَا تَبِعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ؛ لِأَنَّهُ حَقِيقَةٌ فِي مَوْضِعِهِ، فَثَبَتَ الْحُكْمَ بِهِ عَامًّا، وَالصَّاعَ مَجَازًا فِي مَحَلِّهِ فَلَا يَثْبُتُ بِهِ الْحُكْمَ عَامًّا.

فإن قيل: الترجيح إنما يتحقق بعد ثبوت المعارضة فكيف ينافي ثبوتها؟ قيل له: قوله ﷺ: لَا تَبِعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ. مشعر بكون الطعم علة لما عرف أن الحكم إذا كان مرتباً على اسم مشتق كان مأخذاً للاشتقاق علة كما في قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ [النور: ٢] ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾ [البقرة: ٢٣٣] وكقولهم: أكرم العالم، وأهن الجاهل، وقوله ﷺ: وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعِينَ. يقتضي كون الكيل علة، وأن لا يجري الربى في غير الصاع وهو ما دون الصاع؛ لأنه رتب حكم النهي على شيء مكيل بصاع، فكان الكيل علة وبين كون الطعام علة وبين كون الكيل علة منافاة، فتحقق المعارضة، أو يقال: إن قوله ﷺ: لَا تَبِعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ. يقتضي الحرمة في القليل والكثير، وقوله: وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعِينَ. يقتضي الحرمة في الكثير والإباحة في القليل؛ إذ تخصيص الشيء بالذكر عنده يدل على نفي ما عداه فثبتت المعارضة بين الحديثين، وترجع الأول على الثاني بعمومه وعدم عموم الثاني؛ لكونه مجازاً ولا عموم له، والمطعم مراد منه فيوافق الحديث الأول في علته وهي الطعم، ويلزم من هذا أن لا يكون القدر والجنس علة، ثم احتج الشافعي رحمه الله على أن المجاز لا عموم له بأن الحقيقة أصل الكلام؛ لأنها المستعملة فيها وضعت له، والمجاز ضروري لتوسعة الكلام؛

(١) ينظر: أصول السرخسي (١/ ١٧١)، ميزان الأصول في نتائج العقول (١/ ٣٠٤).

وليس في ذلك معهودٌ يُنصرفُ إليه، فانصرفَ إلى جنسٍ ما أُريدَ به، ولو أُريدَ به
عينُه لصارَ عامًا فإذا أُريدَ به ما يحلُّه ويُجاوره مجازًا كان كذلك لوجودِ دلالتِهِ، ألا
تري أنه استُعيرَ له ذلك بعينه ليعملَ في ذلك عمله في موضعه،

إذ لا يصار إليه عند إمكان العمل بالحقيقة، ولهذا لا يعارض المجاز الحقيقة بل ترجحت
الحقيقة ولا عمومٌ لما ثبت ضرورة تكلم البشر؛ لأنَّ العموم أمانة الإطلاق فلا يليق بما يثبت
ضرورة، أو لأنَّ الضرورة تتقدَّر بقدرها كالميتة لما حلت للضرورة تقدَّر بقدر الضرورة وهو
سدِّ الرميِّ وكالمقتضى فإنه لما ثبت لضرورة تصحيح الكلام قدر بقدر الضرورة ولم يتعمم
عندكم، وضرورة تكلم البشر ترتفع بدوْن إثبات حكم العموم للمجاز.

قال رحمه الله: (والصحيح ما قلنا) إلى قوله: (والضرورات)

أقول: الصحيح ما ذهب إليه علماءنا رحمة الله عليهم وهو ثبوت العموم للمجاز؛ لأنَّ
المجاز أحد نوعي الكلام، إذ الكلام ينقسم إلى حقيقة ومجاز؛ لأنه لا يخلو إما أن يكون
مستقرًا في محله أو لا يكون، فلا واسطة بينهما، وإذا كان المجاز أحد نوعي الكلام فكانَ
بمنزلة النوع الآخر وهو الحقيقة في احتمال العموم؛ لأنَّ العموم في الحقيقة لم يكن لكونها
حقيقة إذ لو كان لكونها حقيقة لما جاز الخصوص في الحقيقة، وليس كذلك؛ فإن قولك:
جاءني زيد أو رجلٌ حقيقة مع أنه ليس بعام، بل العموم فيها لدلالة زائدة على كونها حقيقة
من إدخال الألف واللام عليها للجنس، أو وقوعها نكرة في موضع النفي، أو اتصافها
بصفة عامة، وغير ذلك، ألا ترى أنَّ رجلًا اسم خاص فإذا دخل عليه لام التعريف من
غير معهود مذكور لفظًا أو تقديرًا انصرف إلى تعريف الجنس / ج: ١٥٧ / فصار عامًا بهذه
الدلالة، وقد وجدت إحدى هذه الدلالات في الصاع لأنه نكرة اقترن بها لام التعريف من
غير معهود ينصرف إليه فانصرف إلى جنس ما أُريدَ به وهو ما يحويه ويجاوره، ولو أُريدَ
بالصاع عينه لصار هو عامًا لوجود ما يدلُّ عليه وهو اللام، فكذا إذا أُريدَ به ما يحله ويجاوره

كالثوب يلبسه المستعير كان أثره في دفع الحرِّ والبردِ مثلَ عمله إذا لبسَ بحقِّ الملكِ، إلا أنَّهما تتفاوتانِ لزوماً وبقاءً، والمجازُ طريقٌ مطلقٌ لا ضروريٌّ حتى كثر في كتابِ الله تعالى وهو أفصحُ اللغات، واللهُ سبحانه وتعالى عَلِيٌّ عَنِ العجزِ والضروراتِ،

بطريقِ المجازِ بِذَلِكَ الدليلِ وهو اللام، والمجاز وهو ما يحويه الصَّاع قابلٌ للعمومِ ألا ترى أنَّه استعير له ذَلِكَ أي: لما يحويه ويُجاوره الصَّاع بعينه ليعمل ما يجاوره في ذَلِكَ الحكمِ عملِ الصَّاع في موضعِ الصَّاع، وَلَا يتحقق ذَلِكَ إلا بإثباتِ صفةِ العمومِ فيه كالثوبِ الَّذِي يلبسه المستعير بطريقِ العاريةِ كَانَ عمله مثلِ عملِ الملبوسِ بطريقِ الملكِ فيها هو المقصود وهو دفعِ الحرِّ والبرِّ وغيرِ ذَلِكَ، إِلَّا أَنَّ الحقيقةَ والمجازِ تتفاوتانِ لزوماً وبقاءً؛ إذ الحقيقةُ لازمةٌ في موضعها باقيةٌ لا تسقطُ أبداً وَلَا يُزيلُها عَن موضعها مزيل، والمجازُ لا يلزم وَلَا يبقى ويَزول عَن موضوعه بوجودِ مزيل، وَهَذَا هو العلامةُ الفارقةُ بينِ الحقيقةِ والمجازِ.

وأما قوله: إِنَّ المجازِ ضروريٌّ لتوسعةِ الكلامِ فنقول: إِنَّ المجازِ طريقٌ مطلقٌ لا ضروريٌّ؛ لِأَنَّهُ كَثُرَ فِي كتابِ الله عزَّ و علا، مِنْ ذَلِكَ قوله تَعَالَى: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ فَاقَامَهُ﴾ [الكهف: ٧٧] فَإِنَّ إرادةَ الجدارِ مجازاً؛ لصحةِ نفيِ الإرادةِ عَن الجهاداتِ بأسرها، والمعنى أَنَّهُ متهمٌ للانقضاضِ والسقوطِ مشرفٌ عَلَيْهِ، وقوله: ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ [الأعراف: ٣١] أي: مَا يُوَارِي عورتكم عندَ كُلِّ صلاةٍ، وقوله: ﴿قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فصلت: ١١] وقوله: ﴿فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا﴾ [الأحزاب: ٧٢] وقوله: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ﴾ [البقرة: ١٦] وغيرِ ذَلِكَ مِنَ الآياتِ. وكتابِ الله تَعَالَى أفصحُ اللغات؛ لِأَنَّهُ نَزَلَ عَلَى أَعْلَى طبقاتِ الفصاحةِ، وقد يكونُ المجازِ في موضعه أفصحَ اللغاتِ، حَتَّى إِنْ الحقيقةُ لَو ذُكِرَتْ فِي موضعه لزمَ عدمُ الفصاحةِ، كما قَالَ تَعَالَى: ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧] ولو قال: حتى يطلع الفجر لم يكن عَلَى تِلْكَ الفصاحةِ، فثبت بِذَلِكَ أَنَّ المجازِ موجود

ومن حكم الحقيقة أنه لا تسقط عن المسمى بحال، وإذا استعير لغيره احتمل السقوط، يُقال للوالد أب، ولا يُنفي عنه بحال، ويُقال للجد أب مجازاً، ويصح أن يُنفي عنه؛ لما بينا أن الحقيقة وضع، وهذا مستعار، فكانا كالملك والعارية،

في كتاب الله تعالى والله عز وعلا على أن يلحقه العجز والضرورات، ولا يقال: المقتضى موجود في كتاب الله تعالى نحو قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] أي: رقة مملوكة وإنه ضروري؛ لأننا نقول: المقتضى ثبت ضرورة صحة الكلام دون ضرورة التكلم، وذلك لا يدل على أن التكلم به ضروري، فإن وجود المخبر عنه شرط لصحة الخبر، وذلك لا يدل على أن الخبر ضروري، والدليل على أن الضرورة الثابتة في المقتضى راجعة إلى صحة الكلام هو أن السامع يعجز عن درك معاني المنطوق والمجتهد عن الاستدلال بالمنطوق إلا بالمقتضى فيجعل غير المنطوق منطوقاً لصحة المنطوق، ولهذا قيل في تعريف المقتضى: جعل غير المنطوق منطوقاً لتصحيح المنطوق، والضرورة لو ثبتت في المجاز لكانت راجعة إلى المتكلم؛ لأن الحقيقة والمجاز من باب استعمال اللفظ وذلك حظ المتكلم دون السامع، ولذلك وقع المقتضى في تقسيم الوقوف على المراد بالاستدلال، ووقع المجاز في تقسيم بيان المتكلم باستعمال النظم.

وأما قوله: إن المقتضى لم يتعمم عندكم لما ثبت ضرورة، فنقول: إن دلالات العموم من دخول الألف واللام ونحو ذلك يمكن أن توجد في المجاز؛ لأن المجاز ملفوظ والعموم باعتبار اللفظ عند وجود دليله، أما المقتضى فغير ملفوظ فكيف يتحقق فيه ما هو من خصائص اللفظ؟! ثم رجحان الحقيقة على المجاز عند التعارض لا يدل على أن المجاز ضروري؛ لأن الأقوى راجح على الأضعف أبداً كرجحان المحكم على المفسر، وذلك لا يدل على أن المفسر ضروري، وإنما رجحان الحقيقة لكونها ألزم وأدوم بخلاف المجاز.

قال رحمه الله: (ومن حكم الحقيقة أنه لا تسقط عن المسمى بحال) إلى قوله: (فأكل

إلا أن يكون مهجورًا فيصير ذلك دلالة لاستثناء كما قلنا فيمن حلف لا يسكن الدار، فانتقل من ساعته، وكمن حلف لا يقتل وقد كان جرح، ولا يطلق وقد كان حلف،

من عين الشجرة لم يحنث)

أقول: من حكم الحقيقة أن الشأن لا تسقط هي عن المسمى أبدًا، وإذا استعير لفظ الحقيقة لغيره احتمل السقوط، ولهذا يقال للوالد أب، ولا يجوز نفيه عنه بحال، ويقال لأبي الأب أب ويحوز نفيه عنه بأن يقال: إنه جد وليس بأب؛ لما بينا أن الحقيقة وضع أي: ذو وضع أو موضوع وهذا أي: المجاز مستعار، فكان الحقيقة والمجاز كالمملك والعارية في كون المملك أصلًا والعارية مستعارة.

وكذا يصح أن يقال لبليد أطلق عليه^(١) لفظ الحمار أنه ليس بحمار / س: ١٠٦ / ولا يصح أن يقال للحيوان المفترس إنه ليس بأسد.

وأورد على هذا أنه يؤدي إلى الدور؛ لأن إطلاق اللفظ على المعنى دال على صدقه عليه، وإنما يصح نفيه إذا عرف أن ذلك الإطلاق مجاز فحينئذ تتوقف صحة النفي على معرفة المجاز، فلو توقف معرفة المجاز على صحة النفي لزم الدور! ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون دور معية لا دور تقدم كما في المتضايقين^(٢)؟

(١) عليه: ساقطة من ج.

(٢) الدور: هو توقف كل واحد من الشئين على الآخر، فالدور العلمي: هو توقف العلم بكل من المعلومين على العلم بالآخر، والإضافي المعني: هو تلازم الشئين في الوجود بحيث لا يكون أحدهما إلا مع الآخر، والدور المساوي كتوقف كل من المتضايقين على الآخر وهذا ليس بمحال، ودور تقديمي وهو توقف الشيء بمرتبة أو مراتب على ما يتوقف عليه بمرتبة أو مراتب، فإذا كان التوقف في كل واحدة من الصورتين بمرتبة واحدة كان الدور مصرحًا، وإن كان أحدهما أو كلاهما بمراتب كان مضمراً، والدور التقديمي محال. ينظر الكليات (ص: ٤٤٧).

وكمّن حلفَ لا يأكلُ من الدقيق لا يحنثُ بالأكل من عينه عند بعضِ مشايخنا،
وإذا حلفَ لا يأكلُ من هذا الشجر، فأكلَ من عينِ الشجرِ لم يحنثُ أيضًا،

وقوله: «إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَهْجُورًا» متّصل بقوله: «أَنَّهُ لَا تَسْقُطُ عَنِ الْمُسْتَمَى بِحَالٍ» أي: ما سبق أَنَّ الحَقِيقَةَ لَا تَسْقُطُ عَنِ الْمُسْتَمَى لَيْسَ عَلَى إِطْلَاقِهِ بَلْ بِشَرَطِ أَنْ لَا تَكُونَ الْحَقِيقَةُ مَهْجُورَةً، فَإِنَّهَا إِذَا كَانَتْ مَهْجُورَةً يَتَعَيَّنُ الْمَجَازُ لِتَصْحِيحِ الْكَلَامِ وَتَسْقُطُ الْحَقِيقَةُ كَقَوْلِهِمْ: دِيْنُكَ يُحْنَثُ^(١)، فَإِنَّ النَّاسَ يَفْهَمُونَ مِنْ هَذَا الْكَلَامِ طَبْخَ الطَّعَامِ لَا طَبْخَ نَفْسِ الْقَدْرِ وَهُوَ حَقِيقَتُهَا، فَيَصِيرُ ذَلِكَ أَي: كَوْنِ الْحَقِيقَةِ مَهْجُورَةً دَلَالَةَ الْإِسْتِثْنَاءِ أَي: دَلَالَةَ عَلَى أَنَّ الْحَقِيقَةَ الْمَهْجُورَةَ مُسْتِثْنَاءٌ مِنَ الْعَامِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا لَا تَرَادُ بِمَطْلُوقِ الْكَلَامِ فَيَصِيرُ كَأَنَّهُ اسْتِثْنَاهَا بِنَصِّهِ فَقَالَ: إِلَّا الْحَقِيقَةَ الْمَهْجُورَةَ. كَذَا قَالَ الْإِمَامُ الْكُرْدِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ.

أَوْ فَيَصِيرُ ذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ دَلِيلِ الْإِسْتِثْنَاءِ مِنْ حَيْثُ إِنَّ الْحَقِيقَةَ الْمَهْجُورَةَ لَيْسَتْ بِمَرَادٍ مِنَ الْكَلَامِ كَمَا أَنَّ الْمُسْتَمَى لَيْسَ بِمَرَادٍ مِنْ صَدْرِ الْكَلَامِ، كَمَنْ حَلَفَ لَا يَسْكُنُ هَذِهِ الدَّارَ وَهُوَ سَاكِنُهَا فَشَرَعٌ فِي الْحَالِ فِي الْإِنْتِقَالِ مِنْهَا أَنَّهُ لَا يَحْنَثُ^(٢)، وَصَارَ ذَلِكَ الْقَدْرُ مِنَ السَّكُونِ وَإِنْ كَانَ مَوْجُودًا حَقِيقَةً مُسْتَمَى عَنِ هَذِهِ الْيَمِينِ بِدَلَالَةِ حَالِ الْحَالِفِ وَهِيَ أَنَّ مَقْصُودَهُ مَنَعَ نَفْسَهُ عَمَّا يُمْكِنُ لَهُ لَا عَمَّا لَا يُمْكِنُ، لِأَنَّ مَا لَا يُمْكِنُ مَمْتَنَعٌ فِي نَفْسِهِ، وَهَذَا الْقَدْرُ مِنَ السَّكُونِ لَا يُمْكِنُ الْإِمْتِنَاعُ عَنْهُ، فَلَا يَحْصُلُ بِهِ مَا هُوَ الْمَقْصُودُ مِنَ الْيَمِينِ وَهُوَ الْمَنَعُ فَتَصِيرُ كَأَنَّهُ قَالَ: لَا أَسْكُنُ هَذِهِ الدَّارَ إِلَّا زَمَانَ الْإِنْتِقَالِ، إِذِ السَّكُونُ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ صَارَ مَهْجُورًا.

أَوْ لِأَنَّ الْمَقْصُودَ مِنَ الْيَمِينِ هُوَ الْبِرُّ وَلَا يُمْكِنُ تَحْقِيقُ الْبِرِّ إِلَّا أَنْ تَكُونَ سَاعَةَ الْإِنْتِقَالِ مُسْتِثْنَاءً، وَكَمَنْ حَلَفَ لَا يَقْتُلُ فَلَانًا وَقَدْ كَانَ جَرَحَهُ قَبْلَ ذَلِكَ ثُمَّ مَاتَ الْمَجْرُوحُ لَمْ يَحْنَثْ، وَيَصِيرُ ذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْإِسْتِثْنَاءِ لِمَعْرِفَةِ مَقْصُودِهِ وَهُوَ الْإِمْتِنَاعُ عَمَّا فِي وَسْعِهِ وَذَلِكَ لَا يُمْكِنُ

(١) بالفارسية. ومعناها: طبخ القدر.

(٢) ينظر: الأصل للشيباني (٩ / ٤٧٦)، أصول السرخسي (١ / ١٧٢).

ومن أحكام الحقيقة والمجاز استحالة اجتماعيهما مرادين بلفظ واحد لما قلنا أن أحدهما موضوع والآخر مستعار منه، فاستحال اجتماعهما كما استحال أن يكون الثوب على رجل لبسه ملكاً وعارية معاً،

عما قبل اليمين فكأنه قال: لا أقتله إلا قتلاً بسبب الجرح السابق على اليمين، وكمن حلف لا يطلق امرأته وقد كان حلف أي: علق الطلاق بشرط قبل هذه اليمين فوجد الشرط لم يحنث، كما إذا قال لامرأته: إن دخلت الدار فأنت طالق، ثم قال: إن طلق امرأتي فعبدتي حرّاً، ثم دخلت الدار لم يعتق عبده؛ لأن مقصود الحالف من الحلف منع نفسه عن التطليق، ولا يمكنه الامتناع عن الحلف السابق لثلاً يقع الطلاق عند وجود الشرط، فصار الحلف السابق مستثنى عن هذا الحلف.

وكمن حلف لا يأكل من هذا الدقيق لا يحنث بأكل عين الدقيق عند بعض مشايخنا رحمهم الله، وقيل: يحنث؛ لأنه مأكول، والأول هو الأصح؛ لأن أكل عين الدقيق مهجور فينصرف عنه إلى المجاز وهو ما يتخذ منه من الخبز. كذا ذكر الإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله (٢).

وإذا حلف لا يأكل من هذا الشجر فأكل من عين الشجر لم يحنث؛ لأن أكل ذلك مهجور وإنما ينصرف الحلف إلى ثمر الشجر (١).



(١) ينظر المبسوط للسرخسي (٨/١٨٠-١٨١). وقال الإمام محمد في الأصل (٢/٣١٩): إذا حلف الرجل لا يأكل من هذا الدقيق شيئاً فأكل من خبزه ولم يكن له نية حين حلف فإنه يحنث؛ لأن الدقيق هكذا يؤكل. وإن كان عنى حين حلف لا يأكل الدقيق بعينه لم يحنث. فأما إذا لم تكن له نية فإنها يقع هذا على ما يضع الناس.

(٢) ينظر: أصول الشاشي (ص: ٤٩)، أصول السرخسي (١/١٧٢).

ولهذا قلنا فيمن أوصى لمواليه وله موالٍ أعتقهم ولمواليه موالٍ أعتقوهم أنّ الثالث للذين أعتقهم، وليس لموالي معتقيه شيء؛ لأنّ معتقيه مواليه حقيقة بأنّ أنعم عليهم وصار ذلك كأولاده لإحيائهم بالإعتاق،

[استحالة اجتماع الحقيقة والمجاز مرادين]

قال رحمه الله: (ومن أحكام الحقيقة والمجاز استحالة اجتماعهما مرادين) إلى قوله: (أولى أن لا يجتمعا)

أقول: إنّ للحقيقة والمجاز أحكاماً، منها استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد في حالة واحدة بجهة واحدة؛ لما سبق أنّ أحدهما وهو الحقيقة موضوع، والآخر وهو المجاز مستعار من الأحد الموضوع فاستحال اجتماعهما؛ إذ الشيء الواحد يستحيل أن يكون مستعملاً في موضوعه غير مستعمل في ذلك في حالة واحدة، كما استحال كون الثوب الواحد على اللابس ملكاً وعارية في زمان واحد، والجامع أنّ اللفظ في مترلة اللباس والمعنى بمنزلة اللابس، والمجاز يجري من الحقيقة مجرى العارية من الملك فكما لا يجوز أن الثوب الواحد ملبوساً بطريق الملك والعارية معاً لا بالنسبة إلى شخص واحد ولا بالنسبة إلى شخصين فكذا لا يجوز أن يكون اللفظ الواحد حقيقةً ومجازاً لا بالنسبة إلى مسمى واحد ولا بالنسبة إلى أكثر منه.

وفيه نفي لقول من قال: إنه يجوز الجمع بينهما في محلين مختلفين^(١) حتى قالوا: [حرمة الجدات]^(٢) تثبت بقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] لأننا نقول: حرمة الجدات تثبت بالنص؛ لأنّ الأم هي الأصل لغة، ومنه قيل لملكة: أمّ القرى، فتناول / ج: ١٥٨ /

(١) قاله بعض العراقيين من الحنفية. ينظر أصول السرخسي (١ / ١٧٧).

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من ج.

فأما موالى الموالى فمواليه مجازاً؛ لأنه لما أعتق الأولين فقد أثبت لهم مالكية الإعتاقِ فصارَ ذلك مسبباً لإعتاقهم فنُسبوا إليه بحكم السببية مجازاً، والحقيقة ثابتة فلم يثبت المجازُ،

النص هُنَّ بطريق الحقيقة أيضاً، أو نقول: حُرمة الجدات تثبت بالإجماع أو بدلالة النص، والتمسك بهما أولى؛ إذ فيهما ينساق الحكم بوجه واحد؛ لجريانها في البنات أيضاً، ووجه الدلالة أنه لما ثبتت حُرمة العَمَّات وهُنَّ أخوات الأب والاتصال بينهما اتصال مجاورة فلأن تثبت حرمة أم الأب وبينهما اتصال جزئية بالطريق الأولى، وكذا في باب البنات^(١)، ولهذا الأصل قال محمد رحمه الله في جامع الكبير: لو أن عربياً لا ولاء^(٢) عليه أوصى لمواليه وله موالٍ أعتقهم ولمواليه موالٍ أعتقوهم^(٣) أن الثلث للذين أعتقهم، وليس لموالي مُعتقيه أي: لمعتقي معتقيه شيء^(٤)؛ لأن اسم المولى لمعتقيه حقيقة بسبب إنعامه عليهم بالإعتاقِ فصار ذلك المنعم عليهم كأولاده لإحيائهم بالإعتاق، وذلك لأنه باشر سبب حياتهم بأحداث قوة المالكية فيهم وإزالة الرق عنهم بالإعتاق؛ إذ الحرّية حياةٌ حكماً والرق أثر الكُفر، ولهذا لا يجوز ضرب الرق على المسلم ابتداءً، والكُفر موتٌ حكماً؛ لأن الكافر لكونه لا يقبل الحق بمنزلة الميت. قال الله تعالى: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ [الأنعام: ١٢٢] أي: كافرًا فهديناه، وقال تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى﴾ [النمل: ٨٠] ولأن الكافر لما لم يكتسب الحياة الأبدية ولم ينتفع بها صار كأنه ميت جماد، ألا ترى أن الله تعالى سمى الكفار صُماً بكما عمياً مع أنهم [ذوو]^(٥) سمع وبصر؛ لما أنهم ينتفعوا بذلك في الاستدلال على وجود الصانع تعالى وتقدس وسماح

(١) ينظر المبسوط للسرخسي (٣٠/٢٩٠-٢٩١).

(٢) قال في أصول السرخسي (١/١٧٣): قال في الجامع: لو أن عربياً لا ولاء عليه أوصى لمواليه وله معتقون ومعتق المعتقين فغن الوصية لمعتقه وليس لمعتق المعتق شيء... إلخ.

(٣) في س: أعتقهم.

(٤) ينظر: أصول الشاشي (ص: ٤٦)، أصول السرخسي (١/١٧٣).

(٥) ما بين المعقوفتين في النسختين: ذوي.

ألا ترى أن الاسم المشترك لا عموم له مثل الموالي لا يعمُّ الأعلى والأسفلين حتى أن الوصية للموالي وللموصي موالٍ أعتقهم وموالٍ أعتقوه باطلة، وهذه معانٍ يحتملها الاسم احتمالاً على السواء،

كلمة الحق والتلفظ بها، وإذا كان الرق أثر الكفر الذي هو بمنزلة الموت كان الإعتاق بمنزلة الإحياء فصار معتقوه كأولاده؛ إذ المولى يصيرُ بالإعتاق سبباً لحياته كالأب يصير سبباً لحياة الولد، ولأنَّ معتقيه منسوبون إليه بالولاء كما أن الولد منسوب إلى أبيه.

وإلى هذا المعنى أشار رسول الله ﷺ بقوله: لن يجزي ولدٌ والده إلا أن يجده مملوكاً فيشتريه فيعتقه^(١).

وذلك لأنَّ الجزاء مكافأة وهي تُنبئ عن المماثلة فكل ما يوجد من الولد من الإحسان في حق الأب لا يُماثل ما يوجد من الأب في حقه؛ لأنَّ ذلك تحصيل الحياة في ابنه، فكان مثل ما وجد من أبيه في حقه، فيصير ذلك جزاءً عنه بهذا الاعتبار. كذا أشار الإمام العلامة شمس الأئمة الكردي سقى الله ثراه إلى هذا المعنى.

فأما معتقو معتقيه فمعتقوه مجازاً؛ لأنَّ المولى لما أعتق الأولين أتت لهم مالكية إعتاق الآخرين فصار المولى مسبباً لإعتاق معتقي معتقيهم فنسب معتقو معتقيه إلى المولى بحكم السببية مجازاً، كولد الولد فإنه ولد الجد مجازاً، وإذا كان معتقوه مواليه حقيقة وهي ثابتة فلم يثبت المجاز لئلا يؤدي إلى أمر مستحيل وهو اجتماع الحقيقة والمجاز، حتى لو لم يكن للمولى معتقون فالوصية لمعتقي معتقيه؛ إذ الحقيقة ههنا غير مُرادَة فتعين المجاز، ولو كان له مُعتق واحد والوصية بلفظ الموالي فاستحق هو نصف الثلث وهو السدس كان الباقي مردوداً على الورثة، ولا يكون لمولى مواليه شيء من ذلك؛ لأنَّ الحقيقة هنا مرادة فانتفى

(١) صحيح مسلم (٢/ ١١٤٨)، كتاب العتق - باب فضل عتق الوالد، برقم (١٥١٠) بلفظ: «لَا يَجْزِي وُلْدٌ وَالِدًا، إِلَّا أَنْ يَجِدَهُ مَمْلُوكًا فَيَشْتَرِيَهُ فَيُعْتِقَهُ».

إلا أنها لما اختلف سقط العموم، فالحقيقة والمجاز وهما مختلفان ودلالة الاسم عليها متفاوتة أولى أن لا يجتمعا،

المجاز، وإنما استحق المعتق الواحد نصف الثلث لما عرف أن للمثنى حكم الجمع في باب الميراث، والوصية أخت الميراث؛ لكونها خلافة بعد الموت كالوراثة، ولو كان معه آخر استحق الثلث كله عند الانفراد يستحق نصف الثلث لا ثلث الثلث، وقول محمد رحمه الله: عربيا لا ولاء عليه^(١) أي: ليس بمعتق أحد؛ لأن العرب لا تسترق؛ إذ الحكم في مشركي العرب الإسلام أو السيف. قال الله تعالى: ﴿تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾ [الفتح: ١٦] وَقَالَ ﷺ: لا يجتمع دينان في جزيرة العرب.

وفائدة هذا القيد أن الموصي لو أوصى لمواليه وعليه الولاء وله الولاء كانت الوصية باطلة إلا أن يبين في حياته أن المراد من هم؟ لما سيأتي بيانه.

ولا يقال: قد وقع الاستغناء عن هذا القيد وهو «لا ولاء عليه» بقوله: «عربيا» لأن فيه فائدتين الأولى ما مر أن الموصي لو كان عليه الولاء وله الولاء كانت الوصية باطلة والثانية التأكيد والإحكام كما ذكر في التقويم: قد قالوا فيمن أوصى لمواليه ثلث ماله وهو حر الأصل لم يعتق وله مولى واحد أعتقه وموالي أعتقهم كان نصف الثلث لمولاه والنصف للورثة^(٢)، فقيل: لم لا يحمل على ولاء الموالاة لتكثير الفائدة؟ قلنا: لما منع الحمل عليه؛ إذ من شرط ولاء الموالاة كون المولى من غير العرب. نص عليه أبو نصر رحمه الله عليه^(٣)،

(١) قال في أصول السرخسي (١/١٧٣): قال في الجامع: لو أن عربيا لا ولاء عليه أوصى لمواليه وله معتق المعتقين فإن الوصية لمعتقه وليس لمعتق شيء... إلخ.

(٢) لأن الحقيقة وهو المولى دخل تحت الوصية فلا يدخل تحته موالي المولى؛ لأنه مجاز. تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ١٢٢).

(٣) أبو النصر: لعله الإمام أحمد بن محمد، المعروف: بأبي نصر الأقطع. أحد شراح المختصر سكن بغداد، درس الفقه على مذهب أبي حنيفة على أبي الحسين القدوري حتى برع فيه، وقرأ الحساب حتى أتقنه وخرج من بغداد إلى الأهواز وأقام وشرح المختصر وكان يدرس هناك إلى أن توفي (سنة ٤٧٤هـ). ينظر:

لأنَّ العربي نصرته بالنسبة إلى قبيلته وهو أكد من النصره بالموالاة؛ لأنَّها لا يلحقها الفسخ.

ثُمَّ إِنَّ مَا يوضح ما قلناه من استحالة الجمع بين الحقيقة والمجاز كون الاسم المشترك لا عموم له مثل اسم الموالي فإنه ينطلق على المولى الأعلى لأنَّه منعم، وعلى الأسفل لأنَّه منعم عليه بمعنى اسم الفاعل مرةً وبمعنى اسم المفعول أخرى، فلا يعمُّ الأعلى والأسفل؛ لأنَّ العام ما ينتظم جمعاً بمعنى واحد، وهذا ليس كذلك، حتَّى إنَّ الوصية باطلة للموالي وللموصي موالٍ أعتقهم وموالٍ أعتقوه وهذا ظاهر الرواية^(١).

وَعَنْ أَبِي حنيفة رحمه الله عليه أنها جائزة ويكون الثلث بين الفريقين^(٢)؛ لأنَّ الاسم حقيقةً لهما فيتناولهما، كما لو أوصى بثلث ماله لإخوته وله ستة إخوة، إخوان لأبٍ وأمٍّ وإخوان لأم كان الثلث بينهم بالسوية، وجه ظاهر الرواية أنَّ معاني الاسم المشترك وهي ما سبق ذكرها معانٍ يحتملها الاسم المشترك احتمالاً على السواء؛ لكون كل واحد منهما قد وضع له الاسم المشترك بوضع على حدة، لكن المعاني المذكورة لما اختلفت باعتبار الأعلى والأسفل كما مرَّ ذكره سقط العموم؛ لاختلاف المعنى والمقصود وبطل التعيين؛ لاختلاف المقاصد، فإنَّ من الناس من يقصد الأعلى مجازةً وشكراً لإنعامه، ومنهم من يقصد الأسفل زيادةً للإنعام، إذ كُـلُّ مِنْهُمَا مندوب إليه.

قَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: مَنْ لَمْ يَشْكُرِ النَّاسَ لَمْ يَشْكُرِ اللَّهَ^(٣).

وَقَالَ: مَنْ أَتَى بِالْمَبْرَةِ فَلَيْتَمَّ^(٤).

الجواهر المضية في طبقات الحنفية (١ / ١١٩)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (٢ / ١٦٣١).

(١) ينظر الأصل للشيباني (٥ / ٤٣٣ - ٤٣٤).

(٢) عن الإمام غير ما رواية ففي رواية أنها باطلة ولم يذكر الطحاوي غيرها، وفي رواية أنها بينهم. ينظر:

مختصر اختلاف العلماء (٥ / ٥٧) عيون المسائل للسمرقندي الحنفي (ص: ٣٢١ - ٣٢٢).

(٣) سنن الترمذي (٣ / ٤٠٣)، برقم (١٩٥٥).

(٤) لم أفق عليه.

ولهذا قلنا في غير الخمر: إنه لا يلحق بالخمير في الحد؛ لأن الحقيقة أريدت بذلك النص، فبطل المجاز، ولهذا قلنا في قوله تعالى: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [النساء: ٤٣] أن المس باليد غير مراد؛

وقد نظم الحديث مع سنده بعض الفضلاء فقال:

أنا حديث عن الهيثم عن الليث عن بردة الأسلمي
عن المصطفى أنه قال: من أتى بالمبرة فليتم^(١)

وقيل: بالشكر تتجدد النعمة وتزيد، والنعمة إذا سمعت نعمة الشكر تأهبت للمزيد، وقيل: الشكر قيد للنعمة الموجودة، وصيد للنعمة المفقودة، وإذا بطل التعيين ولم يمكن الصرف إلى أحدهما غير عين / س: ١٠٧ / بجهالته وجب التوقف حتى يرد البيان؛ لعدم الاطلاع على مقصود الموصي، فإذا مات من غير بيان بطلت الوصية لفوات البيان، وكون الوصية للمجهول غير جائزة؛ إذ التملك من المجهول باطل، بخلاف ما إذا أوصى لإخوته؛ لأن اسم الإخوة يتناول الكل بمعنى واحد وهو التفريع عن أصل واحد فجاز أن يتناول الأشخاص المختلفة لمعنى واحد، وعن أبي يوسف رحمه الله أنه قال: الوصية للمولى الأعلى أولى؛ لأنه منعم، وشكر المنعم واجب، والزيادة على الإنعام ليست بواجبة، فصرف الوصية لأداء الواجب أولى، قلنا: هذا الوجوب لا يدخل تحت الحكم فلا يصح اعتباره في الحكم، وعن أبي يوسف رحمه الله للمولى^(٢) الأسفل^(٣)؛ لأن كونه منعمًا عليه دليل الحاجة، والصرف إلى المحتاج أولى، وعن محمد رحمه الله لا يجوز الوصية إلا أن يصطلح المولى^(٤)، كما لو قال لرجلين: لأحدكما علي ألف درهم.

(١) من المتقارب، ولم أقف عليها.

(٢) في ج: لمولى.

(٣) ينظر: مختصر اختلاف العلماء (٥ / ٥٨)، عيون المسائل للسمرقندي الحنفي (ص: ٣٢٢).

(٤) ينظر عيون المسائل للسمرقندي الحنفي (ص: ٣٢١).

لأنَّ المجازَ مرادٌ بالإجماع وهو الوطءُ حتى حلَّ للجنبِ التيمُّمُ، فبطلَ الحقيقة،
ولهذا قيلَ فيمن أوصى لأولادِ فلانٍ أو لأبنائه وله بنونٌ وبنو بنينَ جميعاً أنَّ الوصيةَ
لأبنائه دونَ بني بنيه؛ لما قلنا،

قَالَ محمد رحمه الله: الإقرار باطلٌ إِلَّا أَنْ يَصْطَلِحَ الْمُقْرُّ لَهَا عَلَى شَيْءٍ، وَلَا يَرُدُّ عَلَى هَذَا مَا
إِذَا حَلَفَ لَا يَكْلَمُ مَوْلَاهُ حَيْثُ يَتَنَاوَلُ الْأَعْلَى وَالْأَسْفَلَ، حَتَّى لَوْ كَلَّمَ أَيُّهَا كَانَ حَنْثٌ؛ لِأَنَّ
الْيَمِينَ تَنَاوَلَتْ أَحَدَهُمَا لَا عَلَى التَّعْيِينِ فَحَنْثٌ بِكَلَامِ أَيُّهَا وَجَدَ؛ لِأَنَّ أَحَدَهُمَا لَا عَلَى التَّعْيِينِ
نَكْرَةً، وَإِنَّهَا فِي مَوْضِعِ النَّفْيِ تَعَمُّ كَمَا لَوْ حَلَفَ لَا يَكْلَمُ أَحَدَ هَذَيْنِ، وَالْجَهَالَةُ غَيْرُ مَانِعَةٍ
لِانْعِقَادِ الْيَمِينِ لِأَنَّ الدَّاعِيَ إِلَى الْيَمِينِ الْمَغَايِظَةُ وَهِيَ وَاحِدَةٌ غَيْرُ مُخْتَلِفَةٍ فِي الْأَعْلَى وَالْأَسْفَلَ،
فَلَا يَتَحَقَّقُ فِيهِ الْإِشْتِرَاكُ، فَكَانَ بِمَنْزِلَةِ الْعَامِ^(١)، بِخِلَافِ مَا إِذَا أُوصِيَ لِأَحَدِ هَذَيْنِ فَإِنَّ
الْوَصِيَّةَ لَا تَصَحُّ؛ إِذِ الْمَعْنَى الْمَقْصُودُ مُخْتَلَفٌ فِي حُكْمِ الْوَصِيَّةِ فَكَانَ اللَّفْظُ مُشْتَرَكًا، وَالْمُشْتَرَكُ
لَا عَمُومَ لَهُ، وَإِذَا ثَبِتَ أَنَّهُ لَمْ يَجْزِ الْاجْتِمَاعُ بَيْنَ مَعَانِي الْأَسْمِ الْمَشْتَرِكِ مَعَ أَنَّهُ لَا اخْتِلَافَ بَيْنَهُمَا
بِاعْتِبَارِ أَسْلِ الْوَضْعِ إِذْ كُلُّ مِنْهَا مَوْضِعٌ حَقِيقَةٌ فَالْحَقِيقَةُ وَالْمَجَازُ وَهُمَا مُخْتَلِفَانِ بِحَسَبِ
الْوَضْعِ وَدَلَالَةِ اسْمِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ عَلَيْهِمَا مُتَفَاوِتٌ؛ لِأَنَّ اسْمَ الْحَقِيقَةِ دَلٌّ عَلَى أَنَّ مَسْمَاهُ ثَابِتٌ
فِي مَحَلِّهِ غَيْرُ مُتَعَدِّ عَنْهُ، وَاسْمَ الْمَجَازِ دَلٌّ عَلَى أَنَّ مَسْمَاهُ تَعَدَّى عَنْ أَصْلِهِ أَوْلَى أَنْ لَا يَجْتَمِعَا.

قَالَ رحمه الله: (وَلِهَذَا قُلْنَا فِي غَيْرِ الْخَمْرِ إِنَّهُ لَا يَلْحَقُ بِالْخَمْرِ فِي الْحَدِّ) إِلَى قَوْلِهِ: (لِمَا قُلْنَا)

أقول: قَالَ عَلَمًا وَنَارِحَةً رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ بِنَاءً عَلَى مَا سَبَقَ أَنَّ الْحَقِيقَةَ وَالْمَجَازَ لَا يَجْتَمِعَانِ مَرَادِينَ
بِلَفْظٍ وَاحِدٍ أَنَّ سَائِرَ / ج: ١٥٩ / الْأَشْرِبَةُ الْمُسْكِرَةُ غَيْرِ الْخَمْرِ لَا يَلْحَقُ بِالْخَمْرِ فِي إِجْبَابِ الْحَدِّ
بِشْرَبِ الْقَلِيلِ؛ لِأَنَّ اسْمَ الْخَمْرِ لِلنَّبِيِّ مِنْ مَاءِ الْعَنْبِ الْمُسْتَدَّ حَقِيقَةٌ، وَلِسَائِرِ الْأَشْرِبَةِ الْمُسْكِرَةِ
مَجَازٌ، وَالْحَقِيقَةُ قَدْ أُرِيدَتْ مِنَ النَّصِّ الْوَاردِ فِي تَحْرِيمِ الْخَمْرِ، وَإِجْبَابِ الْحَدِّ بِشْرَبِهَا وَهُوَ قَوْلُهُ ﷺ:

(١) ينظر أصول السرخسي (١/ ١٢٧).

مَنْ شَرَبَ الْخَمْرَ فَاجْلِدُوهُ (١).

فبطل المجاز فَلَا يجب الحدُّ بشرَبِ غيرِ الخمرِ مِنْ سائرِ الأشربةِ المسكرةِ مَا لَمْ يَسْكُرْ (٢)،
وَلِهَذَا قلنا فِي قوله تَعَالَى: ﴿أَوْ لَأَمْسُتُمْ النِّسَاءَ﴾ [المائدة: ٦٦] إِنَّ الحَقِيقَةَ وَهِيَ الْمَسُّ بِالْيَدِ غيرُ
مراد؛ لِأَنَّ المجازَ مُرادٌ بالاتِّفَاقِ وَهُوَ الجَماعُ، حَتَّى حَلَّ لِلجَنبِ التيممُ اتِّفَاقًا بِهَذَا النَّصِّ؛ إِذ
لَا ذَكَرَ لِحَلِّ التيممِ لِلجَنبِ فِي كتابِ الله تَعَالَى إِلَّا ههنا فبطلت الحَقِيقَةُ وَهِيَ الْمَسُّ بِالْيَدِ، فَلَا
يكون الْمَسُّ ناقِضًا.

فَإِنَّ قِيلَ: يَحْتَمِلُ أَنَّ الشَّافِعِي رَحِمَهُ اللهُ جَوَزَ التيممَ لِلجَنبِ بِدليلٍ آخَرَ غيرِ هَذِهِ الآيةِ،
وحيثُ لَا يتمُّ الاستدلالُ عَلَى أَنَّ المجازَ هُوَ المرادُ مِنْ هَذِهِ الآيةِ، قلنا: لَا يَحْتَمِلُ ذَلِكَ؛ لِأَنَّهُ
لَمَّا قَالَ بجوازِ التيممِ لِلجَنبِ لَا يخلو إِما أَنَّ يَقولُ بِهَذِهِ الآيةِ بِغيرِ الوجهِ الَّذِي ذَكَرناه فِيهَا
بِأَنَّ يَقولُ بالتقديمِ والتأخيرِ عَلَى تقدير: وَإِنْ كُنتُمْ جُنُبًا فَتيمموا، أَوْ لحدِيثِ عَمَّارٍ وَغيرِهِ (٣)،
وَلَا يجوزُ الأولُ؛ لِأَنَّ الصَّحابةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُم كانوا مُختلفين فِي جوازِ التيممِ لِلجَنبِ عَلَى

(١) سنن الترمذي (٣ / ١٠١)، برقم (١٤٤٤) بلفظ: مَنْ شَرَبَ الْخَمْرَ فَاجْلِدُوهُ، فَإِنْ عَادَ فِي الرَّابِعَةِ فَأَقْتُلُوهُ.

(٢) ينظر المبسوط للسرخسي (٩ / ١٠٥).

(٣) صحيح البخاري (١ / ٧٧)، كتاب التيمم-باب التيمم ضربة، برقم (٣٤٧) بلفظ: عن شقيق، قال:
كنت جالسًا مع عبد الله وأبي موسى الأشعري، فقال له أبو موسى: لو أن رجلاً أجنب فلم يجد الماء
شهرًا، أما كان يتيمم ويصلي، فكيف تصنعون بهذه الآية في سورة المائدة: ﴿فلم تجدوا ماء فتيمموا
صعيدًا طيبًا﴾ [النساء: ٤٣] فقال عبد الله: لو رخص لهم في هذا لأوشكوا إذا برد عليهم الماء أن يتيمموا
الصعيد. قلت: وإنما كرهتم هذا لذا؟ قال: نعم، فقال أبو موسى: ألم تسمع قول عمار لعمر: بعثني رسول
الله ﷺ في حاجة، فأجنبت فلم أجد الماء، فتمرغت في الصعيد كما تمرغ الدابة، فذكرت ذلك للنبي ﷺ،
فقال: «إنما كان يكفيك أن تصنع هكذا، فضرب بكفه ضربة على الأرض، ثم نفضها، ثم مسح بها ظهر
كفه بشماله أو ظهر شماله بكفه، ثم مسح بها وجهه» فقال عبد الله: أفلم تر عمر لم يقنع بقول عمار؟ وزاد =
= يعلى، عن الأعمش، عن شقيق: كنت مع عبد الله وأبي موسى، فقال أبو موسى: ألم تسمع قول عمار
لعمر: إن رسول الله ﷺ بعثني أنا وأنت، فأجنبت فتمعكت بالصعيد، فأتينا رسول الله ﷺ فأخبرناه،
فقال: «إنما كان يكفيك هكذا. ومسح وجهه وكفيه واحدة»، وبنحوه في صحيح مسلم (١ / ٢٨٠)،
كتاب الحيض باب التيمم، برقم (٣٦٨).

فإن قيل: قد قالوا فيمن حلف أن لا يضع قدمه في دار فلان أنه يحنث إذا دخلها حافياً أو متنعلًا، وفيمن قال: عبدي حرُّ يومَ يقدمُ فلانُ أنه إن قدم ليلاً أو نهاراً عتق عبده، وفي السَّير الكبير قال في حرِّ استأمنَ على نفسه وأبنائه أنه يدخلُ فيه البنونَ وبنو البنين، وفيمن حلفَ لا يسكنُ دارَ فلانٍ أنه يقعُ على الملكِ والإجارةِ والعاريةِ جميعاً،

قولين، قال علي وابن عباس رضي الله عنهما بجوازه، وقال عمر وابن مسعود رضي الله عنهما بعدم جوازه^(١)، فكلٌّ من قالَ بالجواز حملَ اللمسَ والملاسةَ على مجازهما وهو المجامعة، ولم يقل أحدٌ بالتقديم والتأخير، وكلٌّ من قالَ بعدم جواز التيمم للجنب قال: المراد من اللمس اللمس باليد فجوز التيمم للحدث خاصة، فكان الفريقان كلاهما متفقين على عدم جواز التقديم والتأخير، فكان القول به باطلاً؛ إذ الاختلاف على قولين إجماعٌ منهم على بطلان قول ثالث.

وكذا لا يجوزُ التمسكُ في جواز التيمم للجنب بحديثِ عمار وغيره رضي الله عنه؛ لأنَّ ذلك كله من أخبار الآحاد فلا تجوز الزيادة على كتاب الله تعالى بخبر الواحد، فعلم بهذا أنَّ الدليلَ على جواز التيمم للجنب إنما كان لحملِ اللمس والملاسة على المجاز الذي هو الجماع لا غير، وإنما علم ذلك بجواز التيمم للجنب فكان الاستدلال لجواز التيمم للجنب دليلاً على أن المراد من الآية المجاز، ولما سبق من الأصل قال أبو حنيفة رحمه الله فيمن أوصى لأولاد فلان أو لأبنائه وله بنون وبنو بنين إن الوصية لأبنائه ولا يستحق بنو البنين شيئاً؛ لأنَّ الحقيقة وهي بنوه مرادة فبطل المجاز؛ لما قلنا من استحالة الجمع بينهما مرادين^(٢).



(١) ينظر المبسوط للسرخسي (١ / ١١١).

(٢) ينظر أصول السرخسي (١ / ١٧٣).

قيل له وضع القدم مجاز عن الدخول؛ لأنه موجب، والدخول مطلق، فوجب العمل بإطلاق المجاز وعمومه، وكذلك اليوم اسم للوقت وليباض النهار،

[مسائل ظاهرها اجتماع الحقيقة والمجاز والجواب عنها]

قال رحمه الله: (فإن قيل: قد قالوا فيمن حلف لا يضع قدمه في دار فلان) إلى قوله: (جميعاً)

أقول: هو بيان لما اعترض على الأصل السابق وهو أن الحقيقة والمجاز لا يجتمعان، وتقرير الاعتراض أنهم قالوا جميعاً فيمن حلف لا يضع قدمه في دار فلان إن الحالف يحنث إن دخل الدار، حافياً كان ومتعلاً، وحقيقة الكلام المذكور وضع القدم فيها حافياً لا حائلاً بينها وبين الدار وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز، وكذا قالوا فيمن قال: عبدي حر يوم يقدم فلان إن الحالف يعتق عبده إن قدم فلان ليلاً أو نهاراً، مع أن اليوم اسم لبياض النهار حقيقة لسواد الليل مجازاً، وقال محمد رحمه الله في السير الكبير في حربي استأمن من المسلمين في حالة المحاصرة على نفسه وأبنائه أنه يدخل في الأمان بنوه وبنو بنيه، وكذا لو استأمن على مواله يدخل في الأمان مواله ومولى مواله^(١)، وذلك جمع بين الحقيقة والمجاز، وقالوا فيمن حلف لا يسكن دار فلان إن الحلف يقع على الملك والإجارة والعارية جميعها، حتى لو دخل داراً مملوكة أو مستأجرة أو مستعارة حنث، وحقيقة النسبة الملك^(٢).

قال رحمه الله: (قيل له) إلى قوله: (فبقي ظاهر الاسم شبهته)

أقول: هو جواب عن الاعتراضات السابقة وتقريره أن مقصود الحالف من وضع القدم الامتناع عن الدخول في الدار لا وضع القدم نفسه، ولهذا لو وضع القدم ولم يدخل لم يحنث،

(١) ينظر شرح السير الكبير (ص: ٣٢٩).

(٢) ينظر أصول الشاشي (ص: ٤٦).

ودلالة تعين أحد الوجهين أن يُنظر إلى ما دخل عليه، فإن كان فعلاً يمتدُّ كان النهار أولى به؛ لأنه يصلح معياراً له، وإذا كان لا يمتدُّ كان الظرف أولى، وهو الوقت، ثم العمل بعموم الوقت واجب،

واعتبار المقاصد والأغراض لازم في الأيمان، ألا ترى أنه إذا حلف لا يسكن هذه الدار فانتقل من ساعته لم يحنث وبصير ذلك القدر من السكون مستثنى؛ لمعرفة مقصود الحالف وهو منع نفسه باليمين عمّا في وسعه دون ما ليس في وسعه، ويمين الفور أيضاً تدلّ على هذا، وإذا كان كذلك فيصير وضع القدم مجازاً عن الدخول؛ لأن وضع القدم سبب الدخول، والدخول مسببه وموجب أي: حكمه، فذكر السبب وأراد منه المسبب، والدخول مطلق فوجب العمل بإطلاق المجاز وهو الدخول وبعمومه؛ إذ الدخول عامٌ باعتبار أحوال الداخل من الحفاء والنعل والركوب، فبأي وجه دخل حنث، وعند الدخول حافياً إنمّا يحنث باعتبار الدخول الذي هو المقصود لا باعتبار حقيقة وضع القدم، وإذا كان كذلك فالحنث في ذلك باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز فلا يرد الاعتراض، لكن في قوله: «وضع القدم صار مجازاً عن الدخول» نوع اشتباه؛ إذ حقه أن يقول: صار مجازاً للدخول، فإن الدخول مستعار^(١) له لا مستعار^(٢) عنه، فكان ينبغي أن يذكر باللام لا بـ«عن»، إلا أنه أراد بلفظ المجاز العبارة مسامحةً، أي: صار عبارة عن الدخول، ومثل هذه المسامحات تجري في كلامهم؛ إذ مقصودهم النظر إلى المعنى، أو أنه ضمن في المجاز معنى العبارة فكانت كلمة «عن» صلةً تضمينيةً، وكذلك اليوم اسم^(٣) لمطلق الوقت وليباض النهار بحسب الاستعمال. قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤَلِّمِهِمْ يُؤَمِّدْ ذُبْرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَى فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِعَصَبٍ مِنَ اللَّهِ﴾ [الأنفال: ١٦] والمراد - وقت الذب - من فر من الزحف ليلاً أو

(١) في ج: مستعاراً.

(٢) في ج: مستعاراً.

(٣) في ج: لاسم.

فلذلك دخل الليل والنهار، بخلاف قوله: ليلة يقدم فلان، فإنه لا يتناول النهار؛ لأنه اسمٌ للسوادِ الخالص لا يحتمل غيره مثل النهار اسمٌ للبياض الخالص لا يحتمل غيره،

نهارًا فَإِنَّ هَذَا الوعيد يلحقه كذا في المبسوط^(١).

وصدر الآية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحَفُوا زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوهُمْ الْأَدْبَارَ﴾ [الأنفال: ١٥] الزحف: الجيش الذي يرى لكثرتة كأنه يزحف أي: يدب دبيبًا، من زحف الصبي إذا دب على استه قليلًا قليلًا، ونصبه على الحال من «الذين كفروا» والمعنى إذا لقيتموهم للقتال وهم كثيرٌ وأنتم قليلٌ فلا تفروا، وقوله تعالى: «إِلَّا مَتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ» هو الكر بعد الفر يخيل عدوه أنه منهزمٌ ثم يعطف عليه، وهو باب خدع الحرب «أو متحيزًا» أو محتازًا «إِلَى فِتْنَةٍ» إِلَى جماعة أخرى من المسلمين سوى الفتنه التي هو فيها^(٢)، ويقال: يومٌ لنا ويومٌ علينا، ويرادُ به مطلق الوقت، ويستعمل لبياض النهار، قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩] وَقَالَ تَعَالَى: ﴿مَوْعِدُكُمْ يَوْمَ الزَّيْنَةِ﴾ [طه: ٥٩] وَقَالَ ﷺ: أَجِبْ أَخَاكَ وَأَفْطِرْ وَاقْضِ يَوْمًا مَكَانَهُ^(٣).

وَإِذَا سَاغَ اسْتِعْمَالُهُ فِيهِمَا وَشَاعَ فَلَا بَدَّ لَهُ مِنْ ضَابِطٍ يَمْتَأَزُّ بِهِ أَحَدُهُمَا عَنِ الْآخَرِ وَيَتَعَيَّنُ وَيَرْجَحُ بِهِ كُلُّ مِنْهُمَا عَلَى الْآخَرِ، وَدَلَالَةُ ذَلِكَ أَنْ يَنْظَرَ إِلَى مَا دَخَلَ الْيَوْمَ عَلَيْهِ فَإِنْ كَانَ مَا دَخَلَ عَلَيْهِ هُوَ فَعَلًا لَا يَمْتَدُّ فَبِيَاضِ النَّهَارِ أَوْلَى بِالْيَوْمِ؛ لِأَنَّهُ لَا يَصْلُحُ مَعْيَارًا^(٤) لِذَلِكَ الْفِعْلِ، وَإِذَا كَانَ مَا دَخَلَ عَلَيْهِ الْيَوْمُ فَعَلًا لَا يَمْتَدُّ كَانَ الظرفُ وَهُوَ مَطْلُوقُ الْوَقْتِ أَوْلَى بِالْيَوْمِ؛ إِذْ

(١) ينظر المبسوط للسرخسي (٣/ ١٤٣).

(٢) ينظر تفسير الزمخشري (٢/ ٢٠٦).

(٣) السنن الكبرى للبيهقي (٧/ ٤٣٠)، بلفظك: صنع رجل طعاما ودعا رسول الله ﷺ وأصحابه فقال

رجل: إني صائمٌ فقال رسول الله ﷺ: «أخوك صنع طعامًا ودعاك، أفطر واقض يوما مكانه».

(٤) في ج: معيار.

وأما إضافة الدار فإنما يُرادُ به نسبةُ السكنى إليه فيستعارُ الدارُ للسكنى، فوجبَ العملُ بعمومِ نسبةِ السكنى، وفي نسبةِ الملكِ نسبةُ السكنى موجودةٌ لا محالة، فيتناولُه عمومُ المجاز،

الظرفُ الممتدُّ وهو النهارُ زائدٌ على احتياجه إلى نفسِ الظرفِ فكانَ إثباتُ الزائدِ اشتغالا بما لا يفيد.

والمرادُ بالامتدادِ أن يكونَ قابلاً للتأقيتِ ويتصورُ له ضربُ المدةِ كاللبسِ والركوبِ، فإنه يقال: لبستُ يوماً وركبتُ يوماً، ومعناه وُجدَ مني امتدادُ اللبسِ والركوبِ من أولِ بياضِ النهارِ إلى آخرِهِ بتجددِ الأمثالِ، وكذا أمرُك بيدك مما يمتدُّ فإنَّ الداخلَ اليدِ وهو الأمرُ مما يمتدُّ لآلتهُ يتصورُ بقاءه على الصفةِ التي تثبتَ حتى إذا قال: أمرُك بيدك يومَ يقدمُ فلانُ، فقدم ليلًا لا يصيرُ الأمرُ بيدها، وما لا يقبلُ التأقيتِ وضربُ المدةِ كالدخلِ والخروجِ والقدومِ فإنَّ معنى قوله خرجتُ يوماً وجدَ مني الخروجِ ساعةً من ساعاتِ اليومِ من غيرِ امتدادِ بياضِ النهارِ إلى آخرِهِ؛ إذ الخروجُ هو الانفصالُ من الباطنِ إلى الظاهرِ وذلكَ معنى غيرِ قابلٍ للامتدادِ كما ترى، ولا يمكنُ أن يقالَ هنا بتجددِ الأمثالِ؛ إذ الخروجُ في المرةِ الثانيةِ والثالثةِ غيرُ الخروجِ في المرةِ الأولى للفتاوتِ في نقلِ الخطواتِ ووضعِ الأقدامِ، فكانَ تكرارًا محضًا لا امتدادًا، والدليلُ على التفرقةِ بينَ الدخولِ وبينَ اللبسِ من حيثِ الحكمِ أن لا بس الثوبِ /س: ١٠٨/ إذا قال: إن لبستُ هذا الثوبَ فامرأتِي طالقٌ، فمكثَ ساعةً ولم ينزعه تطلق امرأته؛ لأنَّ الدوامَ فيما يستدامُ من الأفعالِ كالفعلِ المنشأ، بخلافِ ما إذا قالَ داخلَ الدارِ: إن دخلتُ هذه الدارَ فامرأتِي طالقٌ، لا تطلقُ امرأته ما لم يخرج ثم يدخل، وهذا الفرقُ إنَّما ينشأ من حيثِ إن اللبسَ مما يمتدُّ والدخولَ مما لا يمتدُّ.

فإن قيل: قد وجدت في الكلامِ علامةَ الامتدادِ من ضربِ المدةِ فيه بأن /ج: ١٦٠/ قيل: تكلمتُ إلى المساءِ، كما يقال: لبستُ يوماً إلى الليلِ، ومع ذلكَ جعلوه غيرَ ممتدِّ فما وجهه؟

وأما مسألة السير ففيها رواية أخرى بعد ذلك الباب أنه لا يتناولهم، ووجه الرواية الأولى أن الأمان لحقن الدم فبني على الشبهات، وهذا الاسم بظاهره يتناولهم لكن بطل العمل به لتقدم الحقيقة عليه فبقي ظاهر الاسم شبهة،

قلنا: قال الإمام الأستاذ مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله: يشترط لكون الفعل ممتداً أن يكون له أمثال من كل وجه كاللبس يمتد بتجدد اللباس؛ لأن استدامة اللبس في المرة الثانية مثل الأولى، أما الكلام الثاني لا يكون مثل الأول من كل وجه؛ إذ يكون بعضه خبراً وبعضه أمراً وبعضه نهيًا وغير ذلك، وذلك لأن الفعل لا يمتد حقيقة إلا أنه ألحق بالمتد بهذين الشرطين أحدهما تجدد الأمثال والثاني صحة ضرب المدة، وفي مسألتنا قرن اليوم بالقدم أو الحرية، وكل منهما لا يمتد، فإنه لا يقال: أعتقتك يوماً بمعنى التوقيت ولا قدمت يوماً، فكان المراد من اليوم مطلق الوقت، ثم العمل بعموم الوقت واجب نظراً إلى إطلاقه فلذلك دخل الليل والنهار، فإذا قدم ليلاً عتق باعتبار أنه وقت قدومه لا باعتبار أنه ليل، وإذا قدم نهاراً عتق أيضاً باعتبار أنه وقت قدومه لا باعتبار أنه نهار، فالعتق في الوجهين إنما هو بعموم المجاز وهو الوقت، لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز، بخلاف قول الرجل: ليلة يقدم فلان، فإنه لا يتناول النهار؛ لأن ما سبق وهو الليلة اسم للسواد الخالص، كالنهار فإنه اسم للبياض الخالص لا غير، ثم اعتبار الامتداد وعدمه في جانب الجزاء عند الأكثر وهو الحرية في مسألتنا كأنه قال: حررتك يوم يقدم فلان، استدلالاً بما إذا قال لامرأته: أمرك بيدك يوم يقدم فلان، فقدم فلان ولم يعلم بقدومه حتى جن الليل لا خيار لها، وإذا قال لامرأة: يوم أتزوجك فأنت طالق، فتزوجها ليلاً حث؛ لأن الأمر باليد جزاء للقدم في المسألة الأولى، والطلاق جزاء للتزوج في المسألة الثانية.

وإلى هذا مال صاحب الهداية رحمه الله حيث اعتبر الطلاق في المسألة الثانية فقال في

الهداية: والطلاق من هذا القبيل فينتظم الليل والنهار^(١).

وَعَلَى هَذَا اعتمد مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله حيث قَالَ: إِنَّ ثبوت الحرية الَّتِي هِيَ جِزَاء هَذِهِ اليمين غير ممتدة، فَإِنَّ ثبوت الحرية ثبتت القوة ويزول الضعف وَهَذَا مما لَا يمكن امتداده، فَإِنَّ زوال الضعف الحكمي مما لَا يبقى، بَل الباقي أثره، بخلاف الأمر باليد فَإِنَّ الداخل في اليد وهو الأمر باليد مما يمتد فإنه يتصور بقاؤه عَلَى الصفة الَّتِي ثبتت.

وعند البعض في جانب الشرط وهو القدوم وقالوا: إن اليوم قُرْن بالقدوم وإنه غير ممتد.

وهو منقول بخط الإمام حافظ الدين النسفي رحمه الله استدلالاً لمسألتي الجامع الصغير للمصنّف رحمه الله، إحداهما قوله: يومَ أَكَلَم فلاناً فامرأته طالق، وصرّح فِيهِ بِأَنَّ المقرونَ باليوم هو الكلام، والكلامُ مما لَا يمتد^(٢).

والثانية قوله: يوم أتزوجك فأنت طالق، فتزوجها ليلاً طلقت؛ لِأَنَّ التزويج مما لَا يمتد، وصرّح أَنَّ المقرون باليوم هو التزويج، وأما قوله: أمرُك بيدك يوم يقدم فلان فَإِنَّمَا ترجح جانب الجزاء لِمَا أَنَّ فعل الجزاء مَعَ فعل الشرط اختلف حكمهما بالامتداد وعدمه، والامتداد في جانب الجزاء فَلِذَلِكَ ترجح جانب الجزاء؛ لِأَنَّ اليوم غالب استعماله في حق بياض النهار، حتّى أَنَّهُ يذكر في مقابلة الليل كالنهار فلَمَّا وجدت جهة وإن ضعفت تستدعي استعماله في حق بياض النهار عملاً بِمَا يغلب استعماله فِيهِ^(٣)، وأما في قوله: عبده حرّ يوم يقدم فلان، كلا الفعلين غير ممتدّ ففي نظيره اعتبر جانب الشرط كما في مسألتي الجامع الصغير، فَكَذَلِكَ ههنا، وفيه أيضاً رعاية لفظ القرآن.

فإن قيل: اجتمع في قوله: أمرُك بيدك يوم يقدم فلان ما هو فعل ممتدّ وهو الأمر باليد،

(١) ينظر الهداية في شرح بداية المبتدي (١/ ٢٣٠).

(٢) لم أقف على كلام حافظ الدين. وينظر الهداية في شرح بداية المبتدي (٢/ ٣٢٩).

(٣) ينظر الهداية في شرح بداية المبتدي (١/ ٢٣٠).

وَمَا هُوَ فِعْلٌ غَيْرٌ مَمْتَدٌّ هُوَ الْقُدُومُ فَلَمْ تَرْجَعْ جَانِبُ الْأَمْرِ بِالْيَدِ وَلَمْ يَتْرَجَّ جَانِبُ الْقُدُومِ مَعَ أَنْ قِرَانَ الْيَوْمِ بِالْقُدُومِ أَوْلَى؛ لِأَنَّهُ مُضَافٌ إِلَى الْقُدُومِ؟ قُلْنَا: لِلْمَعْنَى الَّتِي تَقْدُمُ ذِكْرَهُ.

وَقَدْ (١) مَالَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللَّهُ إِلَى اعْتِبَارِ جَانِبِ الشَّرْطِ حَيْثُ قَالَ: «وَدَلَالَةِ تَعْيِينِ أَحَدِ الْوَجْهَيْنِ أَنْ يَنْظَرَ إِلَى مَا دَخَلَ عَلَيْهِ» إِلَى آخِرِهِ، وَأَمَّا مَسْأَلَةُ دَارِ فُلَانٍ فَإِنَّ الْمَقْصُودَ مِنْ هَذِهِ الْإِضَافَةِ نِسْبَةُ السَّكْنِيِّ إِلَى فُلَانٍ لَا نِسْبَةُ الْمَلِكِ؛ إِذِ الْبَاعِثُ عَلَى هَذَا الْحَلْفِ هُوَ الْغَيْظُ الْلَا حَقُّ مِنْ فُلَانٍ، وَذَلِكَ يَعْمُ السَّكْنِيُّ بِطَرِيقِ الْمَلِكِ وَالْإِجَارَةِ وَالْعَارِيَةِ فَتَسْتَعَارُ الدَّارُ لِلْسَّكْنِيِّ بِأَنْ يَلْفِظُ بِإِضَافَةِ الدَّارِ إِلَى فُلَانٍ وَيُرَادُ الدَّارُ الْمَسْكُونَةُ لَهُ، [وَلِلدَّارِ الْمَسْكُونَةِ لَهُ] (٢) مَعْنَى عَامٌ يَتَنَاوَلُ مَحَلَّ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَهُوَ نِسْبَةُ السَّكْنِيِّ، فَوَجِبَ الْعَمَلُ بِعَمُومِ نِسْبَةِ السَّكْنِيِّ، فَإِذَا دَخَلَ فِي دَارٍ مَمْلُوكَةٍ لِفُلَانٍ فَإِنَّهُ يَحْنُثُ بِاعْتِبَارِ أَنَّهَا [مُضَافَةٌ إِلَى فُلَانٍ بِالْسَّكْنِيِّ؛ إِذْ فِي نِسْبَةِ الْمَلِكِ وَجَدْتَ نِسْبَةَ السَّكْنِيِّ لَا بِاعْتِبَارِ أَنَّهَا] (٣) مَمْلُوكَةٌ لَهُ حَتَّى إِذَا دَخَلَ دَارَ فُلَانٍ وَهِيَ مَمْلُوكَةٌ لَهُ لَكِنْ يَسْكُنُهَا غَيْرُهُ لَا يَحْنُثُ؛ لِعَدَمِ الْإِضَافَةِ إِلَى فُلَانٍ بِالْسَّكْنِيِّ وَإِنْ كَانَتْ مُضَافَةً إِلَيْهِ بِاعْتِبَارِ الْمَلِكِ.

وَأَمَّا مَسْأَلَةُ السَّيْرِ فَإِنَّ فِيهَا رِوَايَةً أُخْرَى ذَكَرْتُ بَعْدَ بَابِ السَّيْرِ أَنَّ الْأَمَانَ لَا يَتَنَاوَلُ بَنِي الْبَنِينَ وَهُوَ الْقِيَاسُ (٤)، فَعَلَى هَذِهِ الرِّوَايَةِ لَا يَرُدُّ شَيْءٌ، وَأَمَّا عَلَى الرِّوَايَةِ الْأُخْرَى وَهِيَ أَنَّهُ يَتَنَاوَلُهُمْ (٥) عَلَى سَبِيلِ الْإِسْتِحْسَانِ فَوَجْهُهَا أَنَّ الْأَمَانَ لِحَقْنِ الدَّمِ وَصَوْنِهِ فَبَنِي هُوَ عَلَى الشَّبَهَاتِ؛ إِذِ الْأَمَانُ مِمَّا يَثْبُتُ بِهَا صَوْنُ الدَّمِ كَمَا يَثْبُتُ بِمَجْرَدِ الْإِشَارَةِ مِنَ الْغَازِي إِذْ دَعَا بِهَا الْكَافِرَ إِلَى نَفْسِهِ لَصُورَةِ الْمَسَالِمَةِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ حَقِيقَةً؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ فِي الدَّمَاءِ أَنْ تَكُونَ

(١) فِي ج: وَقَالَ.

(٢) مَا بَيْنَ الْمَعْقُوفَيْنِ سَاقِطٌ مِنْ ج.

(٣) مَا بَيْنَ الْمَعْقُوفَيْنِ سَاقِطٌ مِنْ ج.

(٤) يَنْظُرُ شَرْحَ السَّيْرِ الْكَبِيرِ (ص: ١٨١٦).

(٥) فِي ج: يَتَنَاوَلُهُمْ.

محقونة مصونة، قَالَ ﷺ: الأدميُّ بنيانُ الربِّ ملعونٌ مَنْ هدمَ بنيانَ الربِّ^(١).

وَهَذَا وجبت الدعوة إِلَى الإسلامِ ثُمَّ إلى الجزية ثم إِلَى القتالِ إِنْ لم^(٢) يقبل أحدهما، وَهَذَا الاسم وهو اسم البنين والموالي بظاهره يتناولُ بني البنين؛ لِأَنَّ قولهم: بنو آدم يتناولنا بظاهره وَإِنْ لم نكن بنيه حقيقة، وَهَذَا يقال: ابنُ فلانٍ لابنِ ابنه كما يقال لابنه الصلبي، أَلَا ترى إِلَى قوله تَعَالَى: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ٤٠] ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ﴾ [الأعراف: ٣١] ونحو ذَلِكَ، وَإِلَى قوله ﷺ: يا بني هاشم^(٣).

ولقوله: أنا ابنُ عبدِ المطلب^(٤).

وإلى قول الشاعر:

بنونا بنو أبنائنا، وبنائنا بنوهنَّ أبناءِ الرجالِ الأبعدِ^(٥)

وَكَذَا مولى فلانٍ كما يطلق عَلَى معتنقه يطلق عَلَى معتنقِ معتنقه أيضًا، لَكِنَّ بطلَ العملِ بظاهرِ يتناولُ اسمُ البنينِ والمواليِ الفروعَ ومواليِ الموالِيِ لإثباتِ الأمانِ فِي حقهم؛ لتقدم الحقيقة، فَإِنَّ الحقيقةَ حقيقٌ بِأَنَّ ترادفًا، فَلَا يدخلُ بنو البنينِ ومواليِ الموالِيِ فِي اسمِ البنينِ والمواليِ، فينبغي أَنْ

(١) لم أقف عليه في كتب الأثر، وذكره الرازي في تفسيره (١ / ٢٠١) من غير سند أو مصدر. وكذلك ذكره الزمخشري في تفسيره (١ / ٥٥١): بلفظ: «إِنَّ هَذَا الْإِنْسَانَ بُنْيَانُ اللَّهِ فَمَلْعُونٌ مَنْ هَدَمَ بُنْيَانَهُ»، وقال الزيلعي في تخريج أحاديث الكشاف (١ / ٣٤٦): غريب جدًا.

(٢) لم ساقطة من ج.

(٣) في روايات كثيرة، منها ما في صحيح مسلم (١ / ١٩٢)، كتاب الإيمان - باب في قوله تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾، برقم (٢٠٤).

(٤) صحيح البخاري (٤ / ٣٠)، كتاب الجهاد والسير - باب من قاد دابة غيره في الحرب، برقم (٢٨٦٤)، صحيح مسلم (٣ / ١٤٠٠)، كتاب الجهاد والسير باب في غزوة حنين، برقم (١٧٧٦).

(٥) من الطويل. ولم أقف على قائله.

قال العيني: استشهد به النحاة على جواز تقديم الخبر، والفرضيون على دخول أبناء الأبناء في الميراث، وأن الانتساب إلى الآباء، والفقهاء كذلك في الوصية، وأهل المعاني والبيان في التشبيه.

غريب الحديث لابن قتيبة (١ / ٢٣٠)، المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية (١ / ٥٠٣).

فإن قيل: قد قال أبو يوسف ومحمدُ فيمن حلفَ لا يأكلُ من هذه الحنطةِ أنه
يحنثُ إن أكلَ من عينها أو ما يتخذُ منها، وفيه جمعُ بينهما، وكذلك قالوا فيمن
حلفَ لا يشربُ من الفراتِ أنه يحنثُ إن كرعَ أو اغترفَ،

لأثبتَ لهم الأمانُ أصلاً لكنه بقي مجردَ تناولِ اسمِ البنينِ والمواليِ الفروعِ^(١) بظاهره شبهة
في صونِ دمايتهم عن السفك؛ لأنَّ الشبهةَ ما يشبهُ الثابتَ وليسَ بثابتٍ، وهذا لما كانَ متناولَ
اللفظِ كانَ مشابهاً للثابتِ لكنه ليسَ بثابتٍ؛ لأنَّهُ غيرُ مرادٍ باللفظِ على ما مرَّ، والقتلُ عقوبةُ
محضةٌ فيدراً بالشبهة، وهذا اعتبار شبهةٍ أورثها مجردُ تناولِ الاسمِ إياهم لحفظِ دمايتهم عن
السفكِ لا جمعُ بين الحقيقةِ والمجازِ.

فإن قيل: إنكم اعتبرتم مجردَ تناولِ الاسمِ ظاهراً شبهةً في حقنِ الدَّمِ ثمَّ أثبتتم الأمانَ
لبنِي البنينِ ومواليِ المواليِ فلم لا تعتبروا^(٢) ذلكَ شبهةً فيما إذا استأمنَ على الآباءِ والأمهاتِ
في حقِّ دخولِ الأجدادِ والجداتِ في الأمانِ؟ قلنا: لأنَّ الحقيقةَ لما صارت مرادةً ثمَّ اعتبرنا
صورةَ التناولِ شبهةً في حقنِ الدَّمِ وألحقنا بني البنينِ بالبنينِ ومواليِ المواليِ بالمواليِ على سبيلِ
التبعيةِ وذلكَ إنما يليقُ بالفروعِ وهو بنو البنينِ ومواليِ المواليِ دونَ الأصولِ وهي الأجدادُ
والجداتُ؛ لأنَّ في إلحاقهم بالآباءِ والأمهاتِ جعلَ الأصلِ تبعاً والتبعِ أصلاً وذلكَ قلبُ
الموضوعِ ونقضُ الأصولِ، وهو جعلُ المتبوعِ تبعاً والتبعِ متبوعاً، ولو ارتكبَ هذا لترك
الأصلانِ معاً وذلكَ لا يجوزُ.

فإن قيل: إنَّ المكاتبِ إذا اشترى أباه^(٣) يكاتبُ عليه بطريقِ التبعيةِ، قلنا: لو لم تعتبر هناك
التبعيةَ مع قلبِ الأصولِ للزم شيءٌ هو أبعدُ منه وأشنعُ وهو كونُ الأبِ مملوكاً للابنِ، أما

(١) في ج: الفراغ.

(٢) بحذف النون في النسختين، وإن كان الأصول إثبات النون؛ إذ لا جازم، لكن له وجه في العربية. فقد
ورد حذف النون من غير جازم شعراً ونثراً. ينظر شرح التسهيل لابن مالك (١/ ٥٣).

(٣) أباه: ساقطة من ج.

وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن قال: لله عليّ أن أصومَ رجبَ أنه إن نوى اليمينَ كان نذرًا ويمينا، وهو جمعُ بينهما، قيلَ له: أما أبو يوسفَ ومحمدَ رحمهما الله فقد عملا بإطلاقِ المجازِ وعمومه؛ لأن الحنطةَ في العادةِ اسمٌ لما في باطنها،

ههنا لو لم نقل بدخوله في أمانِ الابنِ بطريقِ التبعيةِ ليسلمَ له بنفسه وماله أمكنَ أمرٌ آخرٌ لسلامةِ نفسه وماله معَ عدمِ التبعيةِ وهو أن يستأمنَ الأبُ ابتداءً لنفسه أو يسلمَ هو بنفسه ليدخلَ بنفسه في الأمانِ في الدنيا والآخرةِ معَ إبقاءِ المتبوعِ متبوعًا والتبعِ تبعًا، أو نقول: إن دخولَ الأبِ في كتابةِ الابنِ ليسَ باعتبارِ التبعيةِ، بل باعتبارِ أن المكاتبَةَ شعبةٌ من شعبِ الحريةِ ظاهرًا، فكما أن الحرَّ إذا اشترى أباه يعتقَ عليه فكذا المكاتبُ إذا اشترى أباه تكاتبَ عليه؛ إذ الحكمُ يثبتُ على حسبِ ثبوتِ العلةِ لا لدفعِ الشناعةِ التي مرّت؛ لما أن الأبَ لا يجعلُ تبعًا للابنِ فيما هو أشنعُ منه وهو الكفرُ حتّى لا يجعلُ الأبُ مسلمًا بإسلامِ ابنه، ولأنَّ في تناولِ الأبناءِ للفروعِ عملاً بالشبهةِ باعتبارِ حقنِ الدمِ، فلو قلنا بتناولِ الآباءِ للأجدادِ لكان عملاً بشبهةِ الشبهةِ؛ لأننا إننا نقولُ ذلكَ حينئذٍ لشبهه بالأبناءِ في أن كلَّ واحدٍ منهما يتناولُ غيرهَ ظاهرًا وكلُّ منهما في موضعِ حقنِ الدمِ، والشبهةُ هيَ المعتبرةُ دونَ شبهةِ الشبهةِ؛ لأنَّها نازلةٌ عنها، فلذلكَ لا يجوزُ دخولُ /ج: ١٦١/ الأجدادِ في استئمانِ الآباءِ وإن كانَ هو في موضعِ حقنِ الدمِ.

قَالَ رحمه الله: (فإن قيل: قد قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله) إلى قوله: (فهذا مثله)

أقول: هو إشارة إلى اعتراضاتٍ على ما سبقَ من الأصلِ وهو أن الحقيقةَ والمجازَ لا يجتمعان، وإلى أجوبتها.

تقريرُ الاعتراضاتِ^(١) أن يقال: إن أبا يوسفَ ومحمدَ رحمهما الله قالوا فيمن حلفَ لا يأكلُ من هذه الحنطةِ إنَّه يحنثُ إن أكلَ من عينِ الحنطةِ أو مما يتخذُ منها، وفي ذلكَ جمعٌ بين الحقيقةِ

(١) في ج: اعتراضات.

وَمَنْ أَكَلَهَا أَوْ مَا يُتَّخَذُ مِنْهَا فَقَدْ أَكَلَ مَا فِيهَا، وَالشَّرْبُ مِنَ الْفَرَاتِ مَجَازٌ لِلشَّرْبِ
مِنَ الْمَاءِ الَّذِي يُجَاوِرُ الْفَرَاتَ وَيُنْسَبُ إِلَيْهِ، وَهَذِهِ النِّسْبَةُ لَا تَنْقَطِعُ بِالْأَوَانِي لَمَّا
ذَكَرْنَا فِي الْجَامِعِ، فَصَارَ ذَلِكَ عَمَلًا بَعْمومِهِ لَا جَمْعًا بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ،

والمجاز^(١)، وَكَذَا قَالَا فَيَمْنُ حَلْفٌ لَا يَشْرَبُ مِنَ الْفَرَاتِ إِنَّهُ يَحْنُثُ إِنْ كَرَعَ أَوْ اغْتَرَفَ مِنْهُ،
وَفِيهِ أَيْضًا جَمْعٌ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ؛ لِأَنَّ دَلِيلَ حَقِيقَةِ ذَلِكَ الْكَلَامِ الْكَرْعُ، وَهُوَ يَتَنَاوَلُ الْمَاءَ
بِفِيهِ مِنْ مَحَلِّهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَشْرَبَ بِكَفِيهِ وَلَا بِإِنَاءٍ، يُقَالُ: كَرَعَ الْمَاءُ يَكْرَعُ كَرْعًا كَرَوَعًا^(٢).

وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٌ رَحِمَهُمَا اللَّهُ فَيَمْنُ قَالَ: اللَّهُ عَلَيَّ أَنْ أَصُومَ رَجَبًا إِنْ نَبِئْتُ بِهِ الْيَمِينِ
/ س: ١٠٩ / كَانَ نَذْرًا وَيَمِينًا، وَهُوَ أَيْضًا جَمْعٌ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ^(٣)؛ إِذِ اللَّفْظُ لِلنَّذْرِ حَقِيقَةٌ
وَلِلْيَمِينِ مَجَازٌ. فَهَذِهِ اعْتِرَاضَاتٌ ثَلَاثٌ.

تَقْرِيرُ الْجَوَابِ عَنِ الْاعْتِرَاضَةِ الْأُولَى أَنَّ أَبَا يُوسُفَ وَمُحَمَّدَ رَحِمَهُمَا اللَّهُ عَمَلًا بَعْمومِ الْمَجَازِ،
فَإِنَّ الْحَنْطَةَ عِنْدَهُمَا عِبَارَةٌ عَمَّا فِي بَاطِنِهَا بِطَرِيقِ الْمَجَازِ؛ لِأَنَّ الْعَرَفَ وَالْعَادَةَ ذَلِكَ، يُقَالُ: أَهْلُ
بَلَدَةٍ كَذَا يَأْكُلُونَ الْحَنْطَةَ، وَالْمُرَادُ مَا فِي بَاطِنِ الْحَنْطَةِ، وَفِي أَكْلِ الْحَنْطَةِ وَمَا يُتَّخَذُ مِنْهَا أَكْلُ مَا
فِيهَا، فَحَنْثٌ لِذَلِكَ، وَهَذَا عَمَلٌ بَعْمومِ الْمَجَازِ لَا بِالْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ.

وَعَنِ الْاعْتِرَاضَةِ الثَّانِيَةِ أَنَّ الشَّرْبَ مِنَ الْفَرَاتِ اسْتِعَارَةٌ لِلشَّرْبِ مِنَ الْمَاءِ الَّذِي يُجَاوِرُ
الْفَرَاتَ وَيُنْسَبُ إِلَيْهِ؛ إِذِ الْمَقْصُودُ مِنْ هَذَا الْكَلَامِ ذَلِكَ، يُقَالُ: بَنُو فُلَانٍ يَشْرَبُونَ مِنَ الْوَادِي
وَمِنَ الْفَرَاتِ، وَالْمُرَادُ مَا قَلْنَا، وَلَا تَنْقَطِعُ هَذِهِ النِّسْبَةُ بِسَبَبِ الْأَوَانِي بَأَنَّ يَجْعَلُ ذَلِكَ الْمَاءَ فِيهَا
أَوْ بِالْأَخْذِ بِالْأَوَانِي لَمَّا ذَكَرَهُ فِي الْجَامِعِ مِنْ أَنَّ الْأَوَانِي لَا تَعْمَلُ عَمَلَ الْأَنْهَارِ، يَعْنِي أَنَّهَا دُونَ
الْأَنْهَارِ فِي الْإِمْسَاكِ، وَعِنْدَ الْكَرْعِ إِنَّمَا يَحْنُثُ لِأَنَّهُ شَرِبَ مَاءَ الْفَرَاتِ، حَتَّى لَوْ تَحَوَّلَ الْمَاءُ مِنْ

(١) ينظر: أصول الشاشي (ص: ٥٢)، الفصول في الأصول (١ / ٧٨-٧٩)، تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ١٢١).

(٢) ينظر: الفصول في الأصول (١ / ٧٨-٧٩)، تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ١٢١).

(٣) ينظر أصول السرخسي (١ / ١٧٤).

وأما مسألة النذرِ فليس بجمع، بل هو نذرٌ بصيغته، ويمينٌ بموجبه، وهو الإيجاب؛ لأن إيجاب المباح يصلح يمينا بمنزلة تحريم المباح، وصار ذلك كسراء القريب تملك بصيغته، وتحريرٌ بموجبه، فهذه مثله،

الفرات إلى نهرٍ آخر لما حثَّ إن شرب منه؛ لانقطاع نسبته عن الفرات بالتحويل إلى نهرٍ آخر، وهذا عملٌ بعموم المجاز لا جمعٌ بين الحقيقة والمجاز^(١) كما في وضع القدم.

وقيل: إن الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يصحُّ على قول أبي حنيفة رحمة الله عليه، أما على قولهما فيجوز، والصحيح أن الجمع بينهما لا يجوز اتفاقاً.

وإنما يحنث بالكرع عندهما لما مرّ، وقيل: إن قوله: لا أشرب من الفرات مجازٌ عندهما عن قوله: لا أشرب من ماء الفرات^(٢)، وليس بسديد؛ لأنه لو كان كذلك لكان ينبغي أن يحنث إذا شرب من نهرٍ يأخذ من الفرات، ألا ترى أنه لو صرح به حث، نصَّ عليه محمد رحمه الله، ونصَّ في مسألتنا على أنه لا يحنث إذا شرب من نهرٍ يأخذ من الفرات^(٣)، فدل ذلك أن ما قالوه غيرٌ صحيح.

وعن الاعتراضة الثالثة وهي مسألة النذرِ أن ذلك ليس بجمع بين الحقيقة والمجاز من جهة واحدة وإنما هو نذر بصيغته وهي قوله: علي، فإنه حقيقة في الإيجاب والإلزام وهو معنى النذر، وذلك لأن موجب النذر لا يتوقف على النية، وموجب اليمين يتوقف عليها، والحقيقة ما أصيبت عند الإطلاق، وأما المجاز يتوقف حكمه إلى قرينة نطقية، كقولك: رأيت أسداً يرمي، أو عقلية كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ﴾ [الكهف: ٧٧]؛ لأن المجاز يعرف منه عند التأمل باعتبار إسناد الإرادة إلى الجهاد، لا باعتبار لفظ مثل يرمي،

(١) والمجاز ساقط من ج.

(٢) تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ١٢١).

(٣) ينظر شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٧ / ٤٨٩).

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَهُوَ نَذْرٌ بِحَقِيقَتِهِ يَمِينٌ بِمَوْجِبِهِ، وَهُوَ الْإِيجَابُ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ الْكَلَامَ إِنَّمَا يَصِيرُ يَمِينًا بِاعْتِبَارِ الْإِيجَابِ، وَإِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّهُ يَمِينٌ بِمَوْجِبِهِ عِنْدَ إِرَادَةِ الْيَمِينِ؛ لِأَنَّ إِيجَابَ الْمُبَاحِ يَصْلُحُ يَمِينًا لِكُونِهِ مُتَضَمَّنًا تَحْرِيمَ التَّرْكِ، وَالتَّرْكِ كَانَ مُبَاحًا لَهُ قَبْلَ الْإِيجَابِ وَبَعْدَهُ، لَا لِأَنَّهُ حَرَمَهُ عَلَى نَفْسِهِ فَيَكُونُ إِيجَابُ الْمُبَاحِ فِي مَعْنَى تَحْرِيمِ الْمُبَاحِ، وَتَحْرِيمُ الْمُبَاحِ يَمِينٌ بِالنَّصِّ، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾ [التحریم: ١] إِلَى أَنْ قَالَ تَعَالَى: ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾ [التحریم: ٢] أَي: قَدَرَ اللَّهُ لَكُمْ مَا تَحَلُّونَ بِهِ أَيْمَانِكُمْ وَهُوَ الْكُفَارَةُ الْمَقْدَرَةُ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلَا يَكُونُ مَا ذَكَرَ جَمْعًا بَيْنَ الْحَقِيقَةِ الْمَجَازِ بِجِهَةٍ وَاحِدَةٍ بَلْ بِجِهَتَيْنِ.

أَوْ يُقَالُ: قَدْ حَصَلَ هَهُنَا دَلِيلَانِ أَحَدُهُمَا يَدُلُّ عَلَى الْوَجُوبِ لِعَيْنِهِ وَهُوَ الصِّيغَةُ، وَالْآخَرُ عَلَى الْوَجُوبِ لِغَيْرِهِ وَهُوَ مَوْجِبُهَا، فَيَعْمَلُ بِالذَّلِيلَيْنِ لِعَدَمِ التَّنَافِي بَيْنَهُمَا؛ إِذِ الْوَاجِبُ لِعَيْنِهِ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ وَاجِبًا لِغَيْرِهِ، وَهَذَا لَوْ حَلَفَ لِيُصَلِّيَنَّ ظَهَرَ الْيَوْمِ صَحَّ، فَإِذَا لَمْ يُصَلِّ وَجَبَ الْقَضَاءُ بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ تَرَكَ الْوَاجِبَ لِعَيْنِهِ، وَالْكَفَاوَةَ بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ تَرَكَ الْوَاجِبَ لِغَيْرِهِ، وَإِذَا جَازَ الْاجْتِمَاعُ بَيْنَهُمَا فَيَعْمَلُ بِهِمَا، وَذَلِكَ عَمَلٌ بِالذَّلِيلَيْنِ لَا جَمْعَ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ، كَالهَبَةِ بِشَرَطِ الْعَوْضِ فَإِنَّهَا هَبَةٌ بِاعْتِبَارِ الصِّيغَةِ بِيَعٍ بِاعْتِبَارِ الْمَعْنَى.

وقوله رحمه الله: «يمين بموجبه» أي: بوجوبه؛ لِأَنَّ مَوْجِبَ الْيَمِينِ الْوَجُوبَ لَا الْإِيجَابَ، وَإِنَّمَا قَالَ: «وهو الإيجاب» بطريق المجاز؛ لِأَنَّ الْوَجُوبَ لَا يَكُونُ إِلَّا بِالْإِيجَابِ؛ إِذْ هُوَ مُقْتَضَى الْإِيجَابِ، فَأُطْلِقَ عَلَيْهِ اسْمَ الْمُقْتَضَى، وَيُؤَيِّدُ هَذَا مَا ذَكَرَهُ الْإِمَامُ شَمْسُ الْأَيْمَةِ السَّرْحَسِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي أُصُولِهِ: وَأَمَّا مَسْأَلَةُ النَّذْرِ فَقَدْ قِيلَ: مَعْنَى النَّذْرِ هُنَاكَ ثَبَتَ بِلَفْظِ وَمَعْنَى الْيَمِينِ بِلَفْظِ آخَرَ، فَإِنَّ قَوْلَهُ: «الله» عِنْدَ إِرَادَةِ الْيَمِينِ كَقَوْلِهِ: بِاللَّهِ؛ إِذِ الْبَاءُ وَاللَّامُ يَتَعَاقَبَانِ، قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: دَخَلَ آدَمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْجَنَّةَ، فَلَمَّا غَرَبَتِ الشَّمْسُ حَتَّى خَرَجَ.

وقوله: «علي» نذر، فيثبت اليمين بالأول والنذر بالثاني، ونحن إنما أنكرنا اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد مع أن تلك الكلمة نذر بصيغتها يمين بموجبها إذا أراد اليمين؛ لِأَنَّ

موجبها وجوب المنذور به، وإيجاب المباح يمين كتحرим المباح^(١) [وقد حمل بعضهم لفظ الإيجاب على حقيقته وقال: «الله على أن أصوم» موضوع للنذر، وهذه الصيغة موجب وهو إيجاب المباح؛]^(٢) لأن هذه الصيغة ليست نفس الإيجاب بل الإيجاب موجب بهذه الصيغة ومدلولها من حيث إنه يثبت بها وتدلل هي عليه؛ لأن الإيجاب صفة قائمة بالموجب، وهذه العبارة دالة على ثبوت تلك الصفة كما قلنا في الأمر إن قوله: «افعل» ليس بأمر في الشاهد والغائب جميعاً عند أهل السنة والجماعة بل هو عبارة دالة على الأمر، وهو صفة قائمة بالمتكلم، وكذلك قلنا في الكلام إنه معنى قائم بالذات منافٍ صفة السكوت والآفة كالخرس ونحوه، وهذه العبارات دلالات عليه في الشاهد والغائب جميعاً.

[...] ^(٣) وبعضهم قالوا: إنه سمي الوجوب إيجاباً مجازاً؛ إذ الوجوب لا يكون إلا بالإيجاب من الشارع^(٤)، وأورد عليهم أنه لو كان كذلك للزم منه أن يكون وجوب المباح يميناً وذلك منتفٍ، فإن من كان معه طعامٌ يباح له الأكل فإن لم يأكله حتى غلب عليه الجوع بحيث لو لم يأكله لمت يجب عليه الأكل مع أنه ليس يمين، ويمكن أن يجاب عن هذا بأن المراد من قولهم: إيجاب المباح يمين هو إيجابه من جهة العباد على أنفسهم، وأما إيجاب الأكل في حالة المخمصة فليس من هذا الباب؛ لأنه إيجاب من جهة خالق العباد تعالى وتقدس فأين أحدهما عن الآخر؟! ولا يقال: لما كان إيجاب المباح متضمناً بتحريم المباح فأني فائدة في نية اليمين؟ لآنا نقول: فائدته هي أن المجاز يتوقف على النية ويتعين بها؛ لأنه محتمل الكلام، فإذا لم ينو اليمين لا يترتب عليه حكم اليمين.

فإن قيل: لما ثبت بالنذر وجوب أحد المباحين وحرمة الآخر لا يجوز جعل هذه الصيغة يميناً بموجبها؛ لأنه يلزم أحد الأمور الثلاثة المنتفية، وهو إما الاشتغال بها لا يفيد أو إثبات

(١) أصول السرخسي (١ / ١٧٦).

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

(٣) ما بين المعقوفتين في س: قال. وفي ج: وقال. وهي إما زيادة من النسخ وإما أن يكون بعدها كلام ساقط!

(٤) ينظر كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٢ / ٥٩).

الثابت أو جعل الشيء الواحد واجب الإتيان به مع كونه واجب الامتناع عنه في زمان واحد، وما يؤدي إلى الانتفاء فهو منتفٍ، بيان الملازمة أن يقال: إن الأمر لا يخلو إما أن تعمل اليمين في شيء من المباحين من حيث الإيجاب والتحريم أو لا، فإن لم تعمل لزم الأمر الأول، وإن عملت فلا يخلو إما أن تعمل هي مثل عمل المنذور في حق الإيجاب أو تعمل على خلافه بأن أوجبت ما حرّمه النذر أو حرّمت ما أوجبه النذر، فإن كان الأول لزم الأمر الثاني، وإن كان الثاني لزم الأمر الثالث، قلنا: نختار أنها تعمل مثل عمل النذر، وهو أن اليمين توجب ما أوجبه النذر، لكن النذر موجب لعينه، واليمين موجبة لغيرها، كما مرّ تقرير ذلك، وعلى هذا لا يلزم اثبات الثابت.

ثم إن ههنا أربع مسائل إحداها: إذا نذر مطلقاً وقال: عليّ نذر أو نذراً لله، ولم يقل شيئاً آخر، وفي هذه الصورة يلزم كفارة اليمين؛ لأنه التزمها ابتداءً بهذه العبارة، قال عليه السلام: مَنْ نَذَرَ نَذْرًا فَعَلِيهِ الْوَفَاءُ بِمَا سَمَى، وَمَنْ نَذَرَ وَلَمْ يُسَمِّ فَعَلِيهِ كَفَارَةُ الْيَمِينِ^(١).

والثانية إذا نذر صوم يوم الجمعة فعليه الوفاء به وهذا مطلق من حيث إنه لم يُعلِّقه بشرط، ومسألتنا من هذا القبيل، والثالثة إذا نذر وعلّقه بشرط كما إذا قال: إن جاء / ج: ١٦٢ / فلان فعليّ صوم يوم الجمعة أو صوم رجب ونحوه.

والرابعة إذا قال: عليّ نذر أن لا أفعل كذا، وعليّ نذر الله أن لا أفعل، فهذا ينعقد يميناً وموجباً موجب اليمين. كذا ذكره الإمام بدر الدين الكردي رحمه الله.

ثم الاختلاف في مسألتنا فيما نوى أن يكون يميناً ولم يخطر بباله النذر، أو نوى أن يكون نذراً ويميناً، فعند أبي حنيفة ومحمد رحمة الله عليهما يكون نذراً ويميناً في الصورتين، وعند أبي يوسف رحمه الله يكون نذراً لا غير.

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وفي سنن ابن ماجه (١ / ٦٨٧) برقم (٢١٢٨)، بلفظ: «من نذر نذراً ولم يسمه، فكفارته كفارة يمين، ومن نذر نذراً لم يطقه، فكفارته كفارة يمين، ومن نذر نذراً أطاقه، فليف به».

وهذه المسألة على ستة أوجه، وقع الاختلاف في الوجهين منها كما مر ذكره، ووقع الاتفاق في ثلاثة أوجه منها على أن يكون نذرًا لا غير، وهي إذا لم ينو شيئًا أو نوى النذر لا غير، أو نوى النذر ونوى أن لا يكون يمينًا، ووقع الاتفاق في وجه واحد منها على أن يكون يمينًا لا غير وهو إذا نوى اليمين ونوى أن لا يكون نذرًا.

ثم المصنف سقى الله ثراه ذكر لما نحن فيه نظيرًا فقال: «وصار كسراء القريب» إلى آخره أي: صار ما سبق وهو مسألة النذر في كونه ليس بجمع بين الحقيقة والمجاز من جهة واحدة بل من جهتين كسراء القريب فإن النبي ﷺ جعل شراء القريب إعتاقًا^(١)، ومحال أن يكون الشراء مثبت للملك مزيلاً له للتضاد بينهما؛ إذ الجالب للملك بجهة لا يكون سالبًا من تلك الجهة، وإنما شراء القريب ملك بصيغته؛ لكونها موضوعة لذلك، تحريراً بموجبه وهو الملك؛ لأن الشراء علة للملك، وملك القريب علة للعتق، فيضاف العتق إلى الشراء بتلك الجهة لا بجهة الصيغة، ولما اختلف الجهتان صح الجمع بينهما كالرمي فإنه سبب لنفوذ السهم في الهواء ومضيه فيه، والمضئ سبب للوقوع في الرمي، والوقوع سبب لتمزق الصورة، وذلك سبب للموت، ويضاف ذلك كله إلى الرمي.

فإن قيل: التشبيه في مسألة شراء القريب غير مستقيم؛ لأن في شراء القريب يعتق عليه نوى أو لم ينو، كاهبة بشرط العوض فإنه يكون بيعًا وإن لم ينو، وفي مسألتنا إذا لم ينو لا يصير يمينًا؛ لأن اليمين محتمل كلامه، فلا يصير يمينًا إلا عند وجود ما يعين ذلك المحتمل وهو النية، فلو ثبت اليمين بموجب هذا الكلام لثبت حكم اليمين وإن لم ينو كما في هاتين المسألتين قلنا: المدعى أن هذه الصيغة صلاحية كونها يمينًا باعتبار تضمن معناها، لا أن تكون علة لها، فلذلك لا تعتبر ما لم توجد النية، وفي مسألة شراء ملك القريب علة العتق، والعلة توجب المعلول جبرًا فثبت المعلول نواه أو لم ينوه.

فإن قيل: إذا استعار الراهن الثوب المرهون ليلبسه فإنه يصير المرهون في يد الراهن ملكًا

(١) قال رسول الله ﷺ: «من ملك ذا رحم محرم فهو حر». سنن ابن ماجه (٢/ ٨٤٤)، برقم (٢٥٢٥).

وطريق الاستعارة عند العرب الاتصال بين الشئين، وذلك بطريقتين لا ثالث لهما، الاتصال بينهما صورة أو معنى؛ لأن كل موجود من الصور له صورة ومعنى لا ثالث لهما، فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث،

وعارية في زمان واحد، وهو جمع بين الحقيقة والمجاز، وهذا الاعتراض قد نقل عن الإمام فخر الدين الرازي رحمه الله^(١)، قلنا: إن حقيقة العارية بتملك المنافع بغير عوض، والتملك إنما يتحقق من المالك، والمرتهن غير مالك للمنفعة، فكيف يتمكن من تملكها؟! والراهن إنما يتمكن من الانتفاع باعتبار أنه مالك؛ إذ الملك هو المطلق الحاجر، إلا أن سبب تعلق حق المرتهن صار ممنوعاً / س: ١١٠ / عن الانتفاع، وقد أبطل المرتهن حقه لما أعاره، وأطلق لفظ الإعارة مجازاً لبقاء عقد الرهن حتى إن للمرتهن أن يسترده المرهون؛ لأن الانفساخ لم يرد على عقد الرهن.



(١) لم أقف عليه فيما بين يدي من مصنفات الرازي.

أما المعنى فمثل قولهم للبليد: حمار، وللشجاع: أسد؛ لاتصالٍ ومشابهةٍ في المعنى بينهما، وأما الصورُ فمثلُ تسميةِ المطرِ سماءً، قالوا: ما زلنا نطأ السماءَ حتى أتيناكم، أي: المطر؛ لاتصالٍ بينهما صورةً؛

[بيان طريق الاستعارة المملوكة عند العرب]

قال رحمه الله: (وطريق الاستعارة عند العرب الاتصال بين الشئين) إلى قوله: (ومائه وقشره)

أقول: لما ذكر أن طريق معرفة المجاز هو التأمل في مواضع الحقائق شرع في بيان طريق الاستعارة المملوكة عند العرب فقال: «وطريق الاستعارة عند العرب الاتصال» إلى آخر.

ثم الاستعارة تحتاج إلى ستة أشياء: إلى المستعار وهو لفظ الأسد، وإلى المستعار له وهو الرجل الشجاع، وإلى المستعار عنه، وهو الأسد الحقيقي، وإلى المستعير وهو المتلفظ بلفظ الاستعارة، وإلى الاستعارة وهي ذكر أحد الشئين وإرادة الآخر مدعيًا دخول المشبه في جنس المشبه به، دالًا على ذلك بإثباتك للمشبه ما يخص المشبه به، وإلى ما يقع به الاستعارة وهو الاتصال بين المستعار عنه والمستعار له، وذلك الاتصال بطريقتين لا ثالث لهما وهما الاتصال بين الشئين صورةً أو معنى؛ لأن كل موجود من الصور أي: مما له صورة كالمحدثات يكون له صورة ومعنى لا ثالث لهما، فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث.

وقوله: «من الصور» احتراز عن الباري عز وجل وعلا؛ إذ هو منزّه عن الصورة، وقيل: هو احتراز عن موجودات لا تشهد كالعلم والقدرة والغضب فإنها موجودات غير مرئية فلم يكن لها اتصال بشيء صورةً، أما الاتصال بطريق المعنى فكإطلاق لفظ الحمار على البليد؛ لاشتراكهما في البلادة، وإطلاق لفظ الأسد على الرجل الشجاع؛ لاشتراكهما في الشجاعة، وهي صفة لازمة للأسد مشهورة له، حتى لا يجوز إطلاق لفظ الأسد على

لأنَّ كلَّ عالٍ عندَ العربِ سماءٌ، والمطرُ من السحابِ ينزلُ، وهو سماءٌ عندهم
فُسِّمِي باسمه، وقولُ الله عزَّ وجل: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِنَ الْغَائِطِ﴾ [النساء: ٤٣]،
وهو المظمئنُ من الأرضِ، يسمَّى الحدثُ بالغائطِ لمجاورته صورةً في العادة،

الأبخر والمحموم؛ لأنَّ البخرَ والحمى وإن كانا من الأسدِ أيضًا لكنها صفتان خفيتان غيرُ
مشهورتين، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمَجَازَ مِنَ الْحَقِيقَةِ كَالْقِيَاسِ مِنَ النَّصِّ؛ لِأَنَّ الْحُكْمَ فِي الْمَنْصُوصِ
يُثَبِّتُ ابْتِدَاءً مِنْ غَيْرِ أَنْ يَعْقَلَ مَعْنَاهُ، ثُمَّ إِذَا أُرِيدَ إِحْقَاقُ شَيْءٍ آخَرَ بِهِ يُطَلَّبُ مَعْنَاهُ الْمُؤَثَّرُ فِي
اسْتِجْلَابِ ذَلِكَ الْحُكْمِ، وَكَذَلِكَ الْاسْمُ الْمَوْضُوعُ لِلشَّيْءِ يَدُلُّ عَلَى مَا وَضَعَ لَهُ سِوَاءَ عَقْلِ
مَعْنَاهُ أَوْ لَا؛ إِذِ الْحَقِيقَةُ مَوْقُوفَةٌ عَلَى السَّمَاعِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَعْقَلَ مَعْنَاهَا، ثُمَّ إِذَا أُرِيدَ إِحْقَاقُ شَيْءٍ
آخَرَ بِهِ يَتَأَمَّلُ فِي مَعَانِي مَحَلِّ الْحَقِيقَةِ لِاسْتِخْرَاجِ الْمَعْنَى اللَّازِمِ الْمَشْهُورِ فِي مَحَلِّ الْحَقِيقَةِ لَا كُلِّ
مَعْنَى، كَمَا فِي النَّصِّ فَإِنَّهُ لَا يَعْتَبَرُ كُلُّ مَعْنَى بَلْ يَعْتَبَرُ الْوَصْفُ الصَّالِحُ الْمَعْدِلُ؛ لِمَا فِي اعْتِبَارِ
كُلِّ وَصْفٍ رَفَعُ الْإِبْتِلَاءِ.

ثُمَّ الْقِيَاسُ يَجْرِي فِي الْمَعْنَى الشَّرْعِيَّةِ، وَالْمَجَازِ فِي الْمَعْنَى اللَّغَوِيَّةِ، فَكَانَ الْمَجَازُ تَعْدِيَّةَ اللَّفْظِ
كَمَا أَنَّ الْقِيَاسَ تَعْدِيَّةَ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ.

وأما الاتصال بطريق الصورة أي: بطريق اتصال ذات بذات ومجاورتها بها فمثل تسمية
العربِ المطرَ سماءً، فإنهم قالوا: ما زلنا نطأ السماءَ حتَّى أتيناكم، يعنون: المطر، وهو من قبيل
إطلاق اسم السبب على المسبب، وقالوا: سقطَ السماءُ أي: المطر.

قَالَ قَائِلُهُمْ:

إِذَا سَقَطَ السَّمَاءُ بِأَرْضِ قَوْمٍ رَعِينَاهُ وَإِنْ كَانُوا غَضَابًا^(١)

(١) من الوافر، لمعاوية بن مالك بن جعفر بن كلاب، ونسبه بعض لجرير، وليس في ديوانه.

الحيوان (٥ / ٢٢٧)، غريب الحديث لابن قتيبة (١ / ٤٤٠)، الاقتضاب في شرح أدب الكتاب (٣ /

٨٣)، الحماسة البصرية (١ / ٧٩).

وقال تعالى: ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ [يوسف: ٣٦]، أي: عنبًا؛ لاتصالِ بينهما ذاتًا؛ لأنَّ العنبَ مرَّكَّبٌ بثقله ومائه وقشره،

قال الراجز:

... أسنمة الآبال في سحابه^(١)

سمى الماء بـ«أسنمة الآبال»؛ لأنه سببُ سمنِ المال وارتفاع أسنمته. كذا في الكشاف^(٢)؛ وذلك لاتصالِ بين السماء والمطرِ صورةً إذ المطرُ ينزلُ من السحابِ وهو سماءٌ عندهم؛ لأنَّهم يسمون كلَّ عالٍ سماءً، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا﴾ [الأنعام: ٦] أي: المطر.

وإذا^(٣) كَانَ كَذَلِكَ فيسمى المطرُ باسم السحاب، ومثل قوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ﴾ [المائدة: ٦] والغائطُ في اللغة هو المظمئن من الأرض أي: المنخفض منها، من^(٤) غاط الشيء يغوط إذا دخل، سمي به أي: بالمظمئن من الأرض الغائط أي: الحدث؛ لمجاورة الحدث المكان المظمئن صورةً؛ لأنه يكونُ ذلك فيه عادة تسترًا عن أعين الناس. وَقِيلَ لكلِّ مَنْ قَضَى حاجته قد أتى الغائط فعبّر به عن العذرة.

وعن بعض المشايخ رحمهم الله: الأدميُّ فهرست الملكوت، فيه الملكية والإنسية والبهيمية والشيطانية، فالأكلُ والشربُ والتغوطُ والبولُ من خواصِّ البهائم فينبغي أن يستترَ الإنسانُ

(١) لم أقف على راجزه، وأوله قوله:

أقبل في المستن من ربابه ...

الكامل في اللغة والأدب (٣/ ٦٩)، الفائق في غريب الحديث (٢/ ٢٧٩).

(٢) تفسير الزمخشري (٣/ ٥٤٨).

(٣) في ج: إذا.

(٤) من: ساقطة من س.

فسلكنا في الأسباب الشرعية والعلل هذين الطريقتين في الاستعارة، وهو الاستعارة بالاتصال في الصورة وهو السببية والتعليل؛ لأنّ المشروع ليس بصورة مُحسّ فصار الاتصال في السبب نظير الصور فيما مُحسّ،

ما يشبه به البهائم، ولذالك وقع في الشرع والعادة أن يكون الحدث في المكان المطمئن سترًا عن أعين الناس، ولذالك قال ﷺ: الأكل عورة، رحم الله من ستره^(١) (٢).

ومثل قوله تعالى: ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْرَضُ خَمْرًا﴾ [يوسف: ٣٦] أي: عنبًا لإتصال بين العنب والخمر من حيث الذات أي: من حيث مجاورة ذات العنب ذات الخمر؛ إذ العنب مشتمل على الشغل والماء والقشر لكنه بالعصر يصير خمرًا، الثفل بالضم: ما سفل من كل شيء.

ومنه قوله تعالى: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [المائدة: ٦] فإنّ المراد منه الجماع؛ لأنّ اللمس سببه صورة، ومثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ [الأحزاب: ٤٩] أي: عقدتموها، بدليل قوله تعالى بعده: ﴿ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ﴾ [الأحزاب: ٤٩]، والنكاح هو الوطء حقيقة والعقد سببه، ومثل قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا﴾ [المائدة: ٦] أي: إذا أردتم القيام إليها، والقيام مسبب وإرادته سبب، ولما سبق أنّ طريق الاستعارة الاتصال بين الشئين قيل: إنّ المجاز موضوع - أي: وضع - أنّ عند الاتصال بين الشئين يطلق اسم أحدهما على الآخر، فصار المجاز موضوعًا بهذا التفسير.

قاله الإمام بدر الدين الكردي رحمه الله.



(١) لم أقف عليه.

(٢) القائل هو شيخ الإمام السغناقي. ينظر الكافي شرح البزودي (٢ / ٧٧٩).

والاتصال في معنى المشروع كيف شرع اتصال، هو نظير القسم الآخر من المحسوس، ولا خلاف بين الفقهاء أن الاتصال بين اللفظين من قبل حكم الشرع يصلح طريقاً للاستعارة،

[الاستعارة في الأسباب الشرعية والعلل]

قال رحمه الله: (فسلكنا في الأسباب الشرعية والعلل هذين الطريقتين في الاستعارة) إلى قوله: (عن استعمال المجاز)

أقول: إذا ثبت أن طريق الاستعارة الاتصال وأنه بالطريقتين المذكورين في الحسيات فسلك في الأسباب الشرعية وفي العلل هذان الطريقتان في الاستعارة، أحدهما هو الاستعارة بسبب /ج: ١٦٣/ الاتصال في الصورة الحكيمية من حيث المجاورة كاستعارة السبب للمسبب والعلّة للمعلول أو المعلول للعلّة؛ إذ المشروع ليس له صورة محسوسة حتى يقال إنها يتجاوران صورة حساً فلا يكون الاتصال بينهما من حيث الصورة، وكذا من حيث المعنى؛ لأن معنى السبب لا يوجد في المسبب؛ إذ السبب كونه طريقاً إلى المسبب ومفضياً إليه، والمسبب ليس كذلك، وكذا معنى العلة لا يوجد في المعلول؛ إذ العلة هي الموجبة والمعلول هو الموجب، ولأن أثر الموجب المؤثر القوة، وأثر الموجب المتأثر الضعف فإن أحدهما من الآخر لكن بينهما قرب ومجاورة؛ لأن حال وجود السبب حال وجود المسبب، وكذا العلة والمعلول فقام الاتصال من حيث الأسباب والعلل مقام الصورة فيما يحس، فصار ذلك الاتصال نظير الاتصال الصوري في المحسوسات.

وبيان ذلك آنا إذا نظرنا إلى حكمين ووجدنا بين سببهما اتصالاً بأن كان أحدهما يثبت حكماً مثل ما أثبتته الآخر كالبيع والنكاح فإن حكم البيع ملك الرقبة أصالة وملك المتعة تبعاً، وحكم النكاح ملك المتعة أصالة، فالبيع يثبت ما أثبتته النكاح في الجارية عند عدم المانع، فيجوز

فإنه ليس بحكم يختص باللغة؛ لأنَّ طريق الاستعارة القرب والاتصال، وذلك ثابت بين كلِّ موجودين من حيث وجداء، والمشروع قائمٌ بمعناه الذي شرع له وسببه الذي تعلق به، فصحت به الاستعارة،

استعارة لفظ البيع لحكم النكاح حتى ينعد النكاح بلفظ البيع ولا ينعد البيع بلفظ النكاح وإن كانت المناسبة بين الشئين إنَّما تتحقق من الطرفين جميعاً؛ لأنَّه لا يلزم من ثبوت ملك المتعة ثبوت ملك الرقبة، بخلاف العكس فصحت الاستعارة من أحد الطرفين دون الآخر.

والطريق الثاني اتصال في معنى المشروع كيف شرع وأنه نظير القسم الآخر من المحسوس وهو الاتصال من حيث المعنى في المحسوسات، كاستعارة الأسد للرجل الشجاع، بيانه أنك إذا تأملت في مشروع ووقفت على معناه بأي صفة شرع هذا المشروع فإن وجدت هذا المعنى في المشروع الآخر فيجوز استعارة أحدهما للآخر، كما أنك إذا تأملت في معنى شرعية الميراث وكيفيةها فرأيت أنه شرع بعد فراغ الميت عن حوائجه ورأيت الوصية كذلك شرع أي: بعد فراغ الميت عن حوائجه فاتصلا في معنى المشروع كيف شرع فجازت الاستعارة بأن تذكر الميراث وتريد به الوصية أو تذكر الوصية وتريد بها الميراث، ومنه قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: ١١] أي: يورثكم، وكذلك نجد الوصي يتصرف في مال اليتيم بغير ملك، وكذلك المكاتب يتصرف في مكاسبه بغير ملك فجاز أن يستعير الوصي للمكاتب وبالعكس، وكذلك معنى الحوالة هو نقل الدين من ذمة [إلى ذمة] (١) ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف فتستعير لفظ الحوالة للوكالة، فتقول: أجل رب المال أي: وكَّله، كما استعار محمدٌ رحمه الله في كتاب المضاربة فقال: يقال للمضارب: أجل رب المال أي: وكَّله (٢)، وكذلك البيع تمليك مال بمال، ووجد هذا المعنى في التعاطي فيقال:

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

(٢) قال في الجامع الصغير (ص: ٤٢١) ما نصه: مضارب أدان وفي المضاربة فضل فإنه يجبر على التقاضي وإن لم يكن فضل لم يجبر ويحبل رب المال.

ولأنَّ حكمَ الشرعِ متعلِّقًا بلفظِ شرعٍ سببًا أو علةً لا يثبتُ من حيثِ يعقلُ إلا واللفظُ دالٌّ عليه لغةً، والكلامُ فيما يعقلُ، ولا استعارةً فيما لا يعقلُ، ألا ترى أنَّ البيعَ لتمليكِ العينِ شرعًا، ولذلك وضعَ لغةً،

التعاطي بيع، وَلِذَلِكَ قالوا: الصَّلَاةُ تشبهُ الصومَ معنى من حيثِ إنها عبادةٌ بدنية فأوجبوا فيها الفديةَ المنصوصةَ في الصومِ، وَقَالَ تَعَالَى ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩]، والقصاصُ إماتةٌ لا إحياءٌ معنى من حيثِ الشرعُ والاستيفاءُ فأطلقَ لِذَلِكَ اسمَ الحياةِ عَلَى القصاصِ.

وَلَا خلافَ بينَ الفقهاءِ رحمهم اللهُ أَنَّ الاتصالَ بينَ اللفظينِ في المعاني والأحكامِ الشرعيةِ يصلحُ طريقًا للاستعارة، وأنَّ ما ذكرَ وهو الاستعارة لَيْسَ بحكمٍ يختصُّ باللغة؛ لِأَنَّ طريقَ الاستعارة هو القربُ والاتصالُ، وَذَلِكَ القربُ ثابتٌ متحققٌ بينَ كلِّ موجودينِ من حيثِ وُجُودِهما، سواءً كانا شرعيينِ أو حسيينِ.

وقوله: «والمشروع قائم بمعناه» إلى آخره جواب عما يقال: إن الاستعارة إنما تتحقق بين كل موجودين، والمشروع ليس بموجودٍ فلا تجري فيه الاستعارة، فأجاب عن ذلك بقوله: «والمشروع قائم بمعناه الذي شرع له» أي: بِبَاهِيتهِ التِّي شرعٌ هو لأجلها وبسببه الذي تعلق به، كالولد فإنه قائم بمعناه أي: بِبَاهِيتهِ التِّي هي له وقائمٌ بسببه وهو الوالدان، وكالنكاح فإنه قائم بمعناه الذي هو الانضمامُ والازدواجُ، وقائمٌ بسببه وهو زوجت وتزوجت، وكذا هذا في البيع والهبة وفي جميع المشروعات، فَإِنَّ عندَ وجدانِ المعنى الجامع بطريقه تجري الاستعارة لَكِنِ الشَّأنُ فِي الطَّلَبِ والوَجْدَانِ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فيكونُ الحكمُ المشروعُ موجودًا حكمًا فصحتِ الاستعارة فيه كما صحت في الموجود حسًا.

هَذَا عَلَى تَقْدِيرِ أَنَّ الاستعارة غيرُ مختصةٍ باللغة، وأما عَلَى تَقْدِيرِ تَسْلِيمِ أَنَّ الاستعارة مختصةٌ باللغة فنقول: إِنَّ حكمَ الشرعِ متعلِّقٌ بلفظِ شرعٍ ذَلِكَ اللفظُ سببًا أو علةً له لا يثبت

فكذلك ما شاكله، وهذا في مسائل أصحابنا لا يخصى، وقال الشافعي رحمه الله:
إنّ الطلاق يقع بلفظ التحرير مجازاً، والعتاق يقع بلفظ الطلاق مجازاً، ولم يمتنع
أحد من أئمة السلف عن استعمال المجاز،

ذَلِكَ الْحَكْمُ مِنْ حَيْثُ كَوْنُهُ مَعْقُولٌ الْمَعْنَى إِلَّا وَاللَّفْظُ دَالٌ عَلَى ذَلِكَ الْحَكْمِ بِاعْتِبَارِ اللَّغَةِ
كَالْبَيْعِ وَالْهَبَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ فَإِنَّ الْأَحْكَامَ الثَّابِتَةَ بِهَذِهِ الْأَلْفَاظِ تَدْرِكُ مَعَانِيهَا بِالْعَقْلِ / س: ١١١ /
لِأَنَّ الْعَقْلَ يَقْتَضِي أَنَّ مَنْ فَازَ بِالسَّبَبِ فَازَ بِالْحَكْمِ؛ لِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ أَدَى^(١) إِلَى التَّنَازُعِ
وَالْتِقَاتِ، فَالشَّرْعُ جَعَلَ هَذِهِ الْأَحْكَامَ مَخْتَصَّةً بِأَسْبَابٍ مِنْ فَازَ بِهَا فَازَ بِأَحْكَامِهَا، فَالْأَلْفَاظُ
إِذْ دَلَّالَاتٌ عَلَى مَعَانِيهَا لُغَةً، فَكَانَتْ هَذِهِ الِاسْتِعَارَةُ شَرْعِيَّةً فِيهَا مَعْنَى اللَّغَةِ أَيْضًا، فَكَانَ
هَذِهِ الِاسْتِعَارَةُ اسْتِعَارَةً مِنْ حَيْثُ اللَّغَةُ أَيْضًا، وَهَذَا الَّذِي ذَكَرْنَاهُ فِي حَكْمٍ شَرْعِيٍّ يَدْرُ
مَعْنَاهُ بِالْعَقْلِ، وَأَمَّا الْحَكْمُ الَّذِي لَا يَدْرِكُ مَعْنَاهُ بِالْعَقْلِ فَغَيْرٌ صَالِحٌ لِلِاسْتِعَارَةِ.

وقوله: «ألا ترى أن البيع لتمليك العين» إيضاح للحكم الذي يعقل معناه، فإن البيع
شرع لتمليك العين ووضع له لغة والكلام فيها هو معقول المعنى؛ إذ الاستعارة إنما تصح
فيه، لا فيما لا يعقل معناه، فإن الاستعارة نظير القياس، والقياس إنما يجري فيما ما يعقل
معناه لا فيما لا^(٢) يعقل معناه كالمقدرات من الحدود وغيرها، فكذا الاستعارة، ولهذا جازت
استعارة لفظ البيع للنكاح؛ لأن في تمليك العين تمليك المنفعة في محله، والنكاح أيضًا يثبت
ملك المتعة مقصودًا، فلما اتّحدا في إثبات ملك المتعة وإن كانا يتفاوتان في الأصالة وغير
الأصالة [جوزنا استعارته للنكاح]^(٣) ولم يجز استعارة الخمر لغير الخمر في إثبات حكم
ثبت بشرب الخمر وهو ضرب ثمانين سوطاً أو أربعين^(٤)؛ لأن هذا حكم غير معقول المعنى،

(١) أدى: ساقطة من س.

(٢) لا: ساقطة من س.

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة من الكافي شرح البزودي (٢ / ٧٨٥).

(٤) للحر ثمانون جلدة، وللعبد أربعون. ينظر الهداية في شرح بداية المبتدي (٢ / ٣٥٥).

فقد انعقد نكاح النبي عليه السلام بلفظ الهبة مجازاً مستعاراً، لا أنه [انعقد] ^(١) هبة؛ لأن تملك المال في غير المال لا يتصور، وقد كان في نكاحه وجوب العدل في القسم والطلاق والعدة، ولم يتوقف الملك على القبض، فثبت أنه كان مستعاراً، ولا اختصاص للرسالة بالاستعارة،

وَكَذَلِكَ مَا شَاكَلَهُ كَاهِبَةٌ اسْتَعِيرَتْ لِلنِّكَاحِ وَكَذَلِكَ الْكِفَالَةُ وَالْحَوَالَةُ يَجُوزُ اسْتِعَارَةُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا لِالأُخْرَى.

وفي بعض نسخ الكتاب: «وَلِأَنَّ حُكْمَ الشَّرْعِ مُتَعَلِّقًا» وهو حالٌ عَنِ حُكْمِ الشَّرْعِ وَالْعَامِلُ فِيهِ قَوْلُهُ: «لَا يَثْبُتُ» أَي: أَنَّ حُكْمَ الشَّرْعِ لَا يَثْبُتُ حَالَ كَوْنِهِ مُتَعَلِّقًا، كَقَوْلِهِ: زَيْدٌ فِي الدَّارِ قَائِمًا، أَوْ يَكُونُ حَالًا مِنَ الضَّمِيرِ فِي «لَا يَثْبُتُ» وَإِنَّمَا قَالَ: «مُتَعَلِّقًا بِلَفْظٍ؛ لِأَنَّ عَامَّةَ وَجُوبِ الْعِبَادَاتِ مُتَعَلِّقَةٌ بِالْمَعْنَى لَا بِاللَّفْظِ كَوَجُوبِ الصَّلَاةِ مُتَعَلِّقٌ بِدَلُوكِ الشَّمْسِ، وَالصَّوْمِ بِشَهْرِ الشَّهْرِ، وَهَذَا الَّذِي سَبَقَ ذَكَرُهُ مِنَ اسْتِعَارَةِ فِيهَا يَعْقِلُ كَثِيرٌ فِي مَسَائِلِ عُلَمَائِنَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ عَلَيْهِمُ، وَهَذَا اتَّفَقَ الْعُلَمَاءُ رَحِمَهُمُ اللَّهُ عَلَيَّ جَوَازِ اسْتِعَارَةِ لَفْظِ التَّحْرِيرِ لِإِقْبَاعِ الطَّلَاقِ بِهِ ^(١)، وَجَوَازِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ اسْتِعَارَةَ لَفْظِ الطَّلَاقِ لِلْعَتَقِ ^(٢)، وَلَمْ يَمْنَعْ أَحَدٌ مِنَ أَيْمَّةِ السَّلَفِ رِضْوَانِ اللَّهِ عَلَيْهِمُ عَنِ اسْتِعْمَالِ الْمَجَازِ أَي: اسْتِعَارَةَ.

(١) ينظر: المدونة (٢/ ٢٩٠)، الأصل للشيباني (٤/ ٤٥٣)، مختصر المزني (٨/ ٢٩٦)، مختصر الخرقى (ص: ١١١).
(٢) ينظر الحاوي الكبير (١٠/ ١٦٤).

ووجوه الكلام، بل الناس في وجوه التكلم سواء، فثبت أن هذا فصل لا خلاف فيه غير أن الشافعي رحمه الله أبي أن ينعقد النكاح إلا بلفظ النكاح أو التزويج؛ لأنه عقد شرع لأموار لا تُحصى من مصالح الدين والدنيا، ولهذا شرع بهذين اللفظين، وليس فيهما معنى التملك، بل فيها إشارة إلى ما قلنا،

قَالَ رحمه الله: (وقد انعقد نكاح النبي ﷺ بلفظة الهبة) إلى قوله: (رواية الأحاديث بالمعاني)

أقول: قد انعقد نكاح رسول الله ﷺ بلفظة الهبة على سبيل الاستعارة من غير خلاف لا على سبيل حقيقة الهبة. كذا ذكر الإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله (٢)؛ لأن الهبة لتمليك المال، والحرّة لئست بهال، فلا تعمل بما لئس بهال؛ إذ تملك المال في غير المال لا يتصور.

وقد كان في نكاح النبي ﷺ وجوب العدل في القسم ويتعلق به حكم الطلاق والعدة ولم يتوقف ملك البضع على القبض بل يثبت دونه فيثبت بذلك أن لفظ الهبة كان مستعاراً عن النكاح؛ إذ الأحكام المذكورة لا تثبت في ملك اليمين.

فإن قيل: سلمنا أن لفظ الهبة كان مستعاراً عن النكاح لم لا يجوز أن يكون ذلك مختصاً بالرسول ﷺ حتى لا يجوز لغيره أن يستعير لفظ الهبة للنكاح كما هو مذهب الشافعي رحمه الله (٣)؟ قلنا: لا اختصاص للرسالة بالاستعارة ووجوه الكلام وطرقه؛ لأن معنى الخصوصية هو التخفيف والتوسعة، وما كان يلحق النبي ﷺ حرج في استعمال لفظ النكاح؛ لأنه ﷺ أفصح البشر فلا معنى لاختصاصها به، فكان جميع الناس في وجوه التكلم سواء، فثبت بما ذكرناه أن الاستعارة في الأحكام الشرعية فصل لا خلاف في ذلك لأحد، وأما قوله تعالى:

(١) ما بين المعقوفتين في المطبوع: العقد.

(٢) ينظر المبسوط للسرخسي (٥ / ٥٩).

(٣) ينظر الأم للشافعي (٥ / ٤٠).

فلم يصح الانتقال عنه؛ لقصور اللفظ عن اللفظ الموضوع له في الباب، وهذا معنى قولهم: عقد خاص شرع بلفظ خاص، وهذا كلفظ الشهادة لما كان موجبا بنفسه بقوله: أشهد، لم يقم اليمين مقامه وهو أن يقول: أحلف بالله؛ لأنه موجب لغيره فلم يصلح الاستعارة،

﴿خَالِصَةٌ لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الاحزاب: ٥٠]، فهي متعلقة بـ ﴿أَحْلَلْنَا﴾، أي: خلص لك إحلال ما أحللنا لك. ﴿خَالِصَةٌ﴾ بمعنى خلوصا. كذا في الكشاف^(١).

فإن قيل: إذا كان ما ذكرتم وهو صحة الاستعارة في الحكم الشرعي ثابتا من غير خلاف فلم أبى الشافعي رحمه الله أن ينعقد نكاح غير النبي ﷺ بلفظة الهبة على سبيل الاستعارة؟ قلنا: إنه لم يأت عن ذلك لعدم صحة الاستعارة قبيها، بل لأن النكاح شرع لأمر ومقاصد لا تحصى من مصالح الدين والدنيا، أما مصالح الدين فإن مباشرة منكوخته تمنع عن طموح العين إلى غيرها التي هي حرام محض عليه، ويؤيد ذلك قوله ﷺ: من تزوج فقد حصن نصف دينه^(٢).

وأما مصالح الدنيا فإنها تقوم بأمر داخل البيت كما أن الزوج يقوم بأمر خارج البيت، وبهذين الأمرين ينتظم المعيشة في الدنيا، وكذا يحصل بالنكاح التوارث وحصول المصاهرة التي تشبه قرابة الآباء والأمهات وغير ذلك، وإذا كان كذلك فلا ينعقد النكاح بلفظ إلا بلفظ النكاح أو التزويج؛ لأنها يدلان على تلك المقاصد باعتبار أنها يثبتان عن معنى الاتحاد؛ إذ التزويج تليق بين الشئين على وجه يثبت الاتحاد بينهما في المعنى المقصود كزوجي الخف، والنكاح ضم يبنى عن الاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة، ولهذا شرع النكاح بالنص الوارد بهذين اللفظين، وليس فيها معنى يدل على التملك، وأنها لا يثبت بها ملك الغير

(١) تفسير الزمخشري (٣ / ٥٥١).

(٢) لم أقف عليه.

وكذلك عقدُ المفاوضة لا ينعقدُ إلا بلفظِ المفاوضةِ عندكم، كذلك حُكيَ عن الكرخي؛ لأنَّ غيره لا يؤدي معناه، ولهذا لم يُجوزوا روايةَ الأحاديثِ بالمعاني، والجوابُ أنَّ لفظَ البيعِ والهبةِ وُضعَ لملكِ الرقبةِ، وملكُ الرقبةِ سببُ ملكِ المتعة؛ لأنَّ ملكَ المتعةِ يثبتُ به تبعًا،

بل فيهما إشارة إلى ما قلنا إنه شرعٌ لأمرٍ لا تحصى، وإذا كان كذلك فلم يصح الانتقال عما ذكرناه من اللفظين لقصور لفظ البيع والهبة والتمليك عن اللفظ الموضوع للنكاح شرعًا في باب النكاح وهو لفظ النكاح والتزويج؛ لأنَّ لفظَ البيعِ والهبةِ ونحو ذلك لا ينبى عن المقاصد المذكورة، ولأنَّ لفظَ النكاحِ والتزويجِ وضع لإثبات ملكِ المتعة من غير واسطة، ولفظ التملكِ والهبة يثبت ذلك بواسطة ملكِ الرقبة فكانا قاصرين عنهما في إثبات ملكِ المتعة.

وهذا الذي ذكرناه معنى قول الشافعي وَمَنْ تَابَعَهُ^(١) رَحِمَهُمُ اللَّهُ فِي عَقْدِ النِّكَاحِ: عقدٌ خاصٌّ شرعٌ بلفظٍ خاصٍّ وهو النكاحُ والتزويجُ.

ونظيرُ ما نحن فيه لفظُ الشهادةِ فإنه لما كان موجبًا بنفسه بقوله: «أشهد»، لم يَقم «أحلف بالله» ونحوه مقامه حتى لو قال: أحلفُ بالله أن هَذَا الرجلُ عَلَى ذَلِكَ الرجلِ كذا من المال لا يقضي القاضي به؛ لأنَّ الحلفَ موجبٌ بغيره وهو صيانةُ اسمِ الله تعالى عن الهتك، فلا يقوم مقامَ ما هو موجبٌ بنفسه بطريق الاستعارة؛ لقصورٍ فيه^(٢)، وكذا عقد المفاوضة لا ينعقد عندكم إلا بلفظِ المفاوضة فيما حكي عن أبي الحسن الكرخي رحمه الله؛ لأنَّ غير ذلك العقد [...] ^(٣) لا يؤدي معنى ذلك العقد^(٤)، وإِنَّمَا قَيْدُ بقوله: «عندكم» لِأَنَّ شركة المفاوضة لا

(١) من قال بقوله الحنابلة. ينظر المغني لابن قدامة (٧٨ / ٧).

(٢) ينظر المبسوط للسرخسي (١٦ / ٨٩ - ٩٠).

(٣) ما بين المعقوفين في ج: أن.

(٤) روى الحسن عن أبي حنيفة أن المفاوضة لا تنعقد إلا بلفظ المفاوضة، حتى إذا لم يذكر لفظة المفاوضة كان =

عنانًا عامًا. المبسوط للسرخسي (١١ / ١٥٤)

فإذا كان كذلك قام هذا الاتصال مقام ما ذكرنا من المجاورة التي هي طريق الاستعارة، فصحت الاستعارة بهذا الاتصال بين السبين والحكمين، والجواب عما قال أن هذه الأحكام من حيث هي غير محصورة جعلت فروغاً وثمرات للنكاح وبني النكاح على حكم الملك له عليها؛ لأنه أمر معقول معلوم، ألا ترى أن المهر يلزم بالعقد لها،

تجوز عنده (١).

ثم ما ذكره من أن (٢) عقد المفاوضة لا ينعقد إلا بلفظ المفاوضة غير مجرى على إطلاقه بل ذلك فيما إذا لم يعرف المتعاقدان أحكام المفاوضة، أما إذا عرفا تلك الأحكام صح العقد بينهما إذا ذكرا معنى المفاوضة وإن لم يصرحا بلفظها؛ لأن المعنى المعنى دون اللفظ.

ثم فيما إذا لم تنعقد مفاوضة وهو فيما إذا لم يعلمها أحكامها ولم يذكر لفظ (٣) المفاوضة كانت الشركة عنانا. كذا في المبسوط (٤).

ولالأصل المذكور لم يجوز الشافعي رحمه الله رواية الأحاديث بالمعاني.

قال رحمه الله: (والجواب أن لفظ البيع والهبة) إلى قوله: (ما هو صريح في التملك)

أقول: الجواب عما قال الشافعي رحمه الله من أن النكاح شرع بهذين اللفظين وليس فيها معنى التملك إلى آخره أن لفظ البيع والهبة موضوع لملك الرقبة، وملك الرقبة يوجب ملك المتعة في محله؛ لأن ملك المتعة يثبت بملك الرقبة تبعاً لا قصداً؛ لأن الأمة تخدم المولى والمولى

(١) بل قال: لا أعرف شيئاً من الدنيا يكون باطلاً إن لم تكن شركة المفاوضة باطلاً. الأم للشافعي (٣) / ٢٣٦.

(٢) أن: ساقطة من ج.

(٣) في ج: اللفظ.

(٤) ينظر المبسوط للسرخسي (١١ / ١٥٤).

ولو كان ما ذكرت أصلاً وهو مشترك لما صحَّ إيجابُ العوضِ على أحدهما، ولهذا كان الطلاقُ بيدِ الزوج؛ لأنه هو المالك، وإذا كان كذلك قلنا لما شرعَ هذا الحكمُ بلفظِ النكاحِ والتزويجِ، ولا يختصانِ بالملكِ وضِعاً ولغةً، فلأنَّ يثبتُ بلفظِ التملكِ والبيعِ والهبةِ وهي للتمليكِ وضِعاً أولى، وإنما صلحَ الإيجابُ بلفظِ النكاحِ والتزويجِ، وإن لم يوضِعاً للملك؛

يخلو بها، فلو لم يثبت ملكُ المتعةِ بملكِ الرقبةِ لكان لا يحلُّ له الخلوةُ بها واستخدامُها، فثبت ملكُ المتعةِ له فيها ليهنأ له ذلك، لكن المقصودُ منها ملكُ رقيبتها، وإذا كان كذلك قامَ هذا الاتصالُ وهو الاتصالُ من حيث السببيةُ بينَ لفظِ البيعِ والهبةِ مقامَ ما ذكرنا من المجاورةِ في المحسوسات التي هي طريقُ الاستعارةِ على ما مرَّ، فصحت الاستعارةُ بذلك الاتصالُ بين السبينِ وهما الهبةُ والنكاحُ أو البيعُ والنكاحُ، وبين الحكيمين وهما ملكُ الرقبةِ وملكُ المتعةِ.

والجوابُ عما قال الشافعيُّ رحمه الله من أنَّ النكاحَ عقدٌ شرعٌ لأموالٍ لا تحصى إلى آخره أن هذه الأحكامَ من حيث هي غيرُ محصورةٍ جعلت فروغاً وثمراتٍ لما هو المطلوبُ وهو عقدُ النكاحِ لوجود تلكِ الأمورِ من غيرِ النكاحِ ووجود النكاحِ معَ عدمِ تلكِ الأمورِ، فإنَّ من تلكِ الأمورِ التوارثُ وهو معدومٌ في صورةِ نكاحِ الكتابيةِ، وكذلك المصاهرةُ لا تثبتُ فيما إذا طلقَ الرجلُ امرأتهِ قبلَ الدخولِ بها في حقِّ بنتها حتى حلَّ له نكاحُها، وأما نكاحُ ما فلا يوجد بدونَ إثباتِ الملكِ له عليها في حلِّ الاستمتاعِ، فعلم بهذا أنَّ تلكِ الأمورَ من الثمراتِ، وثبوتُ الملكِ له عليها في حلِّ الاستمتاعِ من المقاصدِ، فلذلكِ بني النكاحَ على ما هو المقصودُ منه وهو ثبوتُ حكمِ الملكِ للزوجِ على الزوجةِ؛ لأنَّ حكمَ الملكِ له عليها أمرٌ معقولٌ، ولهذا لزمَ الزوجُ البدلَ الذي هو المهرُ للزوجةِ ولو كان المقصودُ ما سواه وهو ما ذكره الشافعيُّ رحمه الله من الأمورِ التي لا تحصى وهو مشترك بين الزوجين لما صحَّ إيجابُ البدلِ على أحدهما وهو الزوجُ، ولذلك جعلَ الطلاقُ في يدِ الزوجِ؛ لكونه هو المالكُ فإليه إزالةُ الملكِ.

لأنهما اسمان جُعلا علما لهذا الحكم، والعلمُ يعملُ وضعا لا بمعناه بمنزلة النص في دلائل الشرع، وإنما يعتبر المعاني لصحة الاستعارة على نحو ما يُستعمل للقياس، فلما ثبت الملكُ بهما وضعا صححت التعدية إلى ما هو صريحٌ في التملك، فإن قيل: فهلا صححت استعارة النكاح للبيع والمناسبة التي ذكرتم قائمة؛

فإن قيل: ملك المتعة أيضا مشترك بينهما ألا ترى أن للمرأة أن تطالب زوجها حتى إذا لم يوف حقها في ذلك يفرق بينهما كما في العنين، قلنا: ثبوت حق المطالبة لا يدل على الملك كما في نفقة المالك، أو لأن حد الملك الذي هو الاختصاص بالمطالبة الحاجز يوجد في حق الرجل، لا في حق المرأة، فإن المرأة ممنوعة عن تزوج غيره، وليس لها أن تمنع زوجها عن تزوج غيرها حتى يختل حقها في الوطء، وإذا كان بناء النكاح على ثبوت ملك المتعة له عليها قلنا: لما شرع هذا الحكم وهو حكم ملك المتعة له عليها بلفظ النكاح والتزويج ولا يختص هذان اللفظان بما هو المقصود وهو الملك وضعا شرعيا ولغويا فلأن ثبت النكاح بلفظ التملك والبيع والهبة والحال أن هذه الجملة للتملك وضعا شرعيا ولغويا بالطريق الأولى.

وإنما صح إيجاب العقد بلفظ النكاح والتزويج وإن لم^(١) يوضعا لإثبات ملك المتعة بهما لغة، والأحكام الشرعية لا تثبت على خلاف اللغة؛ لأن لفظ النكاح والتزويج اسمان جُعلا علما لإثبات حكم ملك المتعة بهما، وإعمال العلم إنما هو بطريق الوضع لا بمعناه، بمنزلة النص في دلائل الشرع فإنه يوجب الحكم فيما تناوله، سواء كان هو معقول المعنى أو لم يكن؛ لما أن الاسم الموضوع للشيء يدل على ما وضع له؛ إذ الحقيقة موقوفة على السماع من غير أن يعقل.

ألا ترى أن الرضيع يسمى عالما وأميرا وإن لم يوجد معناها فيه / س: ١١٢ / وكذا القصير يسمى طويلا والرجل يسمى زيدا وهو من أقصر خلق الله تعالى، ويسمى الأعمى

(١) لم: ساقطة من س.

لأنها تقوم بالطرفين جميعاً لا محالة لا يناسب الشيء غيره إلا وذلك يناسبه كالأخوين قيل له: الاتصال من هذا الوجه على نوعين: أحدهما اتصال الحكم بالعلة، والثاني اتصال الفرع بما هو سبب محض ليس بعلة وُضعت له، فالأول يُوجب الاستعارة من الطرفين؛ لأن العلة لم يشرع إلا لحكمها،

أبا العيناء، والمخرّب عامراً، والأسود كافوراً من غير أن توجد تلك المعاني فيهم، وإنّما تعتبر المعاني في الأعلام لصحة الاستعارة كما أنّ المعاني إنّما تعتبر في النصوص لصحة القياس، فلما ثبت ملك البضع بلفظ النكاح والتزويج وضعا شرعياً حيث جعلنا علمين لذلك شرعاً صحّت التعديّة أي: بثبوت ملك البضع باللفظين المذكورين إلى ما هو صريح في التملك شرعاً ولغة وهو البيع وأخواته؛ إذ لا شك أنّ اللفظ الدالّ على معنى باعتبار وضع اللغة أحقّ بذلك المدلول من لفظ لا يدلّ عليه بذلك الاعتبار فكان ثبوت ملك البضع بلفظ البيع وأخواته من قبيل ما يثبت الحكم بدلالة النص.

قال رحمه الله: (فإن قيل فهلا صحّت استعارة النكاح للبيع) إلى قوله: (لاستعنا به)

أقول: هذا اعتراض على ما سبق من أنّ استعارة لفظ البيع والهبة يجوز للنكاح لما بين ذلك من الاتصال والمجاورة على ما تقدّم.

وتقرير الاعتراض أنّه لم يعتبر هذا الاتصال في حق إثبات ملك الرقبة باللفظ الذي هو موضوع لإثبات ملك المتعة فلم تجوز استعارة لفظ النكاح للبيع فإنه لو قال البائع للمشتري: نكحت هذا العبد أو هذه الجارية لك، فقال المشتري: قبلت، لا يصحّ البيع، مع أنّ المناسبة المذكورة وهي الاتصال والمجاورة قائمة؛ لأنّه تقوم بالطرفين جميعاً لا يختصّ بأحدهما؛ إذ لا يناسب الشيء / ج: ١٦٥ / غيره إلا وذلك الغير يناسبه، كالأخوين فإن نسبة الأخوة بينهما قائمة بهما غير مختصة بأحدهما، وتقرير الجواب أنّ الاتصال من هذا الوجه وهو الاتصال الذاتي على نوعين، الأول: اتصال الحكم بالعلة والثاني: اتصال الفرع بما هو سبب محض

والحكم لا يثبت إلا بعلته، فاستوى الاتصال فعمت الاستعارة، ولهذا قلنا فيمن قال: إن ملكت عبداً فهو حرٌّ، فملك نصف عبداً ثم باعه ثم ملك النصف الباقي لم يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه،

«ليس بعله وضعت له»، والمراد بالسبب المحض ما لا يكون موضوعاً للمسبب لكن قد يفضي إليه، كملك الرقبة فإنه لم يوضع لملك المتعة لكن قد يفضي إليه؛ إذ التملك إذا صادف الجوارى الخالية عما يمنع الاستمتاع بهن يثبت ملك المتعة تبعاً، وكذا الإعتاق وضع لإزالة ملك الرقبة لكن قد يفضي إلى زوال ملك المتعة.

ثم السبب قد يطلق على العلة ولهذا قالوا: إنَّ الشراء سببُ الملك والنكاح سببُ الحل، فلهذا قيد السبب بالمحض.

وأشار بقوله: «ليس بعله وضعت له» إلى أن العلة ما تكون موضوعاً لحكمها كالشراء فإنه موضوع لإثبات ملك الرقبة، ولهذا لم يشع في موضع لا يتصور فيه الملك، وكالإجارة فإنها موضوعاً لتمليك المنفعة، ولهذا لا تنعقد في محل لا يفيد ملك المنفعة، كما إذا أضيف العقد إلى الجحش وإلى الأرض السبخة، فالنوع الأول يثبت الاستعارة من الطرفين أي: استعارة العلة للحكم واستعارة الحكم لها؛ لأن العلة غير مطلوبة لعينها، بل لثبوت الحكم بها، والحكم لا يثبت بدون العلة فاستوى الاتصال والقرب؛ لافتقار كل منهما إلى الآخر فعمت الاستعارة وشاعت؛ إذ الاتصال علة صحة الاستعارة، فإذا ثبت من الجانبين شاعت الاستعارة من الطرفين حتى صح إطلاق اسم كل منهما وإرادة الآخر به.

وهذا قال محمد رحمه الله في الجامع الكبير فيمن قال: إن ملكت عبداً فهو حرٌّ فاشتري نصفه فباعه ثم اشتري النصف الباقي لم يعتق العبد حتى يجتمع كله في ملك الحالف، ولو قال: إن اشتريت عبداً فهو حرٌّ، فاشتري نصفه فباعه ثم اشتري النصف الباقي عتق هذا

ولو قال: إن اشتريت عبداً عتق النصف الباقي وإن لم يجتمع، وفي العبد المعين يستويان، وإن قال: عتيت بالملك الشراء، كان مصدقاً في الحكم والديانة، وإن قال: عتيت بالشراء الملك كان مصدقاً في الديانة؛ لأنه استعار الحكم لسببه في الفصل الأول، واستعار السبب لحكمه في الثاني،

النصف وإن لم يجتمع النصفان في ملك الخالف^(١).

وهذا الذي ذكرنا في العبد المنكر من اجتماع النصفين في ملكه هو جواب الاستحسان، وأما جواب القياس فهو كالشراء لأن الشرط ملك العبد مطلقاً من غير شرط الاجتماع، وقد حصل، وأما وجه الاستحسان فهو مبني على أصل مقرر معهود في الشرع وهو أن^(٢) المطلق يتقيد بدلالة العادة، وتقيد مطلق اسم الدراهم مبني على هذا، وذلك أن الملك وإن ذكر مطلقاً لكنه تقيد بوصف الاجتماع بحكم العادة، فكأنه قال: إن ملكت بوصف الاجتماع.

ألا ترى أن من أخبر وقال: ما ملكت ألف دينار كان صادقاً في كلامه إذا لم يملك ذلك بوصف الاجتماع، وإن ملك الألف بوصف التفرق.

وفي فصل الشراء لم يوجد مثل هذه العادة المقيدة فبقي على إطلاقه، وإتمام هذا الفرق بهذا الطريق يحكي عن بعض الكبار من السلف رحمة الله عليهم. كذا أفاد الإمام المحقق الأستاذ ظهير الدين البخاري نور الله ضريحه.

وتسمى هذه المسألة إسحاقية، فإنه حكى عن الشيخ الإمام أبي بكر الإسكافي^(٣) رحمه الله أنه كان إماماً ببلخ وله بواب يقال له إسحاق، فكلما درّس هذه المسألة يدعوه ويقول له:

(١) ينظر أصول السرخسي (١ / ١٨١).

(٢) أن: ساقطة من ج.

(٣) محمد بن أحمد الاسكافي البلخي أبو بكر الحنفي المتوفى سنة ٣٣٣ ثلاث وثلاثين وثلاثمائة. له شرح الجامع الصغير للشيباني في الفروع. هدية العارفين (٢ / ٣٧).

وأما الاتصال الثاني فيصلحُ طريقاً للاستعارة من أحد الطرفين وهو أن يُستعار الأصل للفرع والسبب للحكم؛ لأن هذا الاتصال ثابتٌ في حق الفرع؛ لافتقاره،

هل ملكت مثتي درهم؟ فيقول: لا، ثم يقول له: هل اشتريت بمثتي درهم؟ فيقول: نعم بل بالوف، فيوضح على أصحابه أن العرف كما ذكر، ولأن الملك ينبى عن الشد والجمع، ومنه: ملكت العجين، إذا بالغت في عجنه، والمبالغة في الملك أن يكون مجتمعاً لا متفرقاً؛ إذ هو ملك من كل وجه، ولأن الملك مطلقه يتصرف إلى الكمال، والملك الكامل في الشيء إنما يكون إذا كان صاحبه مالكا لجميعه، أما لو ملك بعضه يكون مملوكاً له من وجه دون وجه فلا يعتق، بخلاف الشراء فإن الملك الكامل لا يراد فيه، بل يراد نفس الشراء، مجتمعاً كان أو متفرقاً، بعد أن كان مشترى كله، ولأن المقصود من مثل هذا الكلام الغنى بملك العبد والغنى إنما يحصل بالملك بصفة الاجتماع، بخلاف الشراء؛ لأن الإنسان قد يشتري شيئاً^(١) ولا يثبت له الملك كالوكيل من غيره، ولأن صفة كونه مشترياً يبقى بعد زوال الملك، أما صفة كونه مالكا لا يبقى بعد زوال الملك، وهذا لأن الاشتراء لا يقتضي أصل الملك فكيف يقتضي وصفه، ألا ترى أنه لو^(٢) قال: إن اشتريت عبداً فامرأتي طالق، أنه لو اشتراه لغيره حنث في يمينه، وإنما وضع هذه المسألة في العبد المنكر لأنه إذا كان العبد معيناً بأن قال لعبد: إن ملكتك فأنت حرّ، وإن اشتريتك فأنت حرّ، يستوي الملك والشراء في الحكم حتى يعتق النصف في كلا وجهي التفرق والاجتماع، سواء كانا في صورة الملك أو في صورة الشراء؛ لأن الاجتماع والتفرق من الأوصاف، والوصف في الحاضر لغو، وفي الغائب معتبر؛ لأن الحاضر يعرف بالإشارة إليه كمن حلف لا يدخل هذه الدار أنه لا تعتبر فيها صفة العمران، وتعتبر في غير العين.

وإن قال الحالف: عنيت بالملك الشراء كان مصدقاً في القضاء والديانة، ويعتق النصف

(١) شيئاً: ساقطة من س.

(٢) لو: ساقطة من س.

ولا يصحُّ أن يُستعار الفرع للأصل؛ لأنَّ هذا الاتصال في حقِّ الأصلِ معدومٌ؛
لاستغنائهِ،

الباقي، وإن قال: عنيت بالشراء الملك كان مصدقاً في الديانة أي: فيما بينه وبين الله تعالى لا في القضاء، فيعتق هذا النصف؛ لأنه استعار الحكم لسببه أي: لعلته في الفصل الأول وهو ما إذا قال: عنيت بالملك الشراء، واستعار السبب أي: العلة لحكمه في الفصل الثاني وهو ما إذا قال: عنيت بالشراء الملك، وهما صحيحان لأنَّ استعارة الحكم لعلته والعلة لحكمها صحيحة، لكن فيما فيه تخفيف عليه لا يصدق في القضاء، فإذا قال: إن اشتريت عبداً، ثم قال: عنيت به إن ملكت، حتى لا يعتق النصف الباقي لا يصدق في القضاء؛ لأنه نوى فيما فيه تخفيف على نفسه، وهو خلاف الظاهر فكان متهماً فلا يصدقه القاضي لهذا، لا^(١) لأن استعارة العلة لحكمها لا [يجوز، ولهذا]^(٢) يصدق في الديانة، وأما إذا قال: إن ملكت عبداً ثم قال: عنيت به الشراء يصدق ديانة وقضاء؛ لأنه لا تخفيف فيه بل تغليظ على نفسه فلا يكون متهماً فيصدقه القاضي، وأما النوع الثاني وهو اتصال الفرع بما هو سبب محض فيصلح طريقاً للاستعارة من أحد الطرفين لا غير، وذلك أن يستعار الأصل للفرع أي: السبب للحكم، وقوله: «والسبب للحكم» بمنزلة التفسير للأصل والفرع، وفي كل واحدة من العبارتين نوع فائدة، فلذلك لم يقتصر على إحداها؛ إذ الأولى تشعر بأنَّ السبب أصل والحكم فرع، والثانية تؤذن بأنَّ المراد من الأصل السبب لا العلة، ومن الفرع الحكم لا المعلول، واقتصر على إحداها لما خلا عن نوع اختلال لأنه لا يفهم أن المراد من الأصل السبب ومن الفرع الحكم عند الاقتصار على الأولى من أول الأمر، ولا الأصالة والفرعية عند الاقتصار على الثانية. وقيل: الأوجه فيه أن يقال: هو مجرى على حقيقته من تحقق المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه فكان المراد من المعطوف على نفسه الفرعية والأصالة من غير رعاية معنى

(١) لا: ساقطة من ج.

(٢) ما بين المعقوفين في ج: يجوز، لهذا.

وهذا كالجملّة الناقصة إذا عطفّت على الجملة الكاملة توقّف أوّل الكلام على آخره؛ لصحة آخره وافتقاره، فأما الأوّل فتأمّن في نفسه لاستغنائه،

السببية فيه كما إذا استأمن على آبائه لا تدخل الأجداد فيه؛ إذ لو دخلوا يلزم أن يكون لفظ الآباء مستعاراً للأجداد فكان استعارة الفرع، للأصل وإنه لا يجوز.

وأما الاستعارة بطريق السببية فهي ما ذكر في المتن فكانا متغايرين، ويؤيده ما ذكر شمس الأئمة السرخسي رحمه الله: لا تصلح استعارة الحكم للسبب كما لا تصلح استعارة الفرع للأصل^(١).

وهذا آية ظاهرة على تغييرهما.

وإنما قلنا: إن الاستعارة في النوع الثاني إنما تصح من أحد الطرفين؛ لأنّ هذا الاتصال ثابت في حق الفرع لاحتياجه إلى الأصل لأنّه تابع له فتصبح استعارة الأصل للفرع كاستعارة البيع للنكاح، ولا تصح استعارة الفرع للأصل؛ لأنّ الاتصال بينهما في حق الأصل كالمعدوم؛ لاستغناء الأصل عن الفرع.

فلو جوزنا الاستعارة في ذلك لأدّى إلى جوازها بدوّن الاتصال وإنه لا يجوز.

وعلى هذا لا يجوز استعارة النكاح للبيع؛ لأنّ موجب النكاح ملك المتعة، وإنه ليس بسبب لملك الرقبة، فكان ملك المتعة في حق ملك الرقبة بمنزلة العدم، فلو جازت الاستعارة في ذلك لأدّى إلى استعارة المعدوم للموجود، وإنّها غير جائزة؛ لعدم الاتصال بينهما، وكذا ملك الرقبة مستغن عن ملك المتعة؛ لوجوده بدوّن ملك المتعة، كالأخت من الرضاع والأمة المجوسية وملك الخمر فكان وجود ملك المتعة في حق ملك الرقبة بمنزلة العدم، فلا تصح استعارة الفرع للأصل، وكذا لا تثبت الهبة بالعارية؛ لأنّه لا اتصال بينهما معنى، وثبتت

(١) أصول السرخسي (١ / ١٨١).

وعلى هذا الأصل قلنا إن ألفاظ العتق تصلح أن يُستعارَ للطلاق؛ لأنها وُضعت لإزالة ملك الرقبة، وذلك يُوجبُ زوال ملك المتعة تبعًا لا قصدًا على نحو ما قلنا، فصحت الاستعارة،

العارية بالهبة إذ أضيف إلى المنفعة لوجود الاتصال ولذالك قلنا: اقتداء البالغ برجل يصلي صلاةً مظنونة / ج: ١٦٦ / جائز مع أن فيه اقتداء القوي على الضعيف لما أن المظنونة غير مضمونة عليه، ولكن لما كان عدم الضمان في حق الإمام بعارض يخص الإمام جعل الضمان الذي جاء من قبل شروعه ساهياً على عزم أداء ما عليه معدوماً في حق المقتدي، فيجعل كأنها مضمونة أيضاً في حق الإمام ليصح اقتداؤه به، فلذالك ههنا جعل اتصال الفرع بالأصل في حكم العدم فلا تصح استعارته للأصل، وهما مختلفان في الحكم، ولكن المعنى الموجب لاختلاف الحكم بينهما شيء واحد وهو الشيء الموجود صورة بجعله معدوماً حكماً، فلانعدامه حكماً يثبت الحكم في كل محل على حسب ما يقتضيه عدم ذلك المعنى حكماً، ثم الاتصال بين الفرع وسببه نظير الاتصال بين الجملة الناقصة والجملة الكاملة في كون الاتصال فيها / س: ١١٣ / من جانب واحد وذلك أن الجملة الناقصة المعطوفة على الجملة الكاملة مفتقرة إلى الجملة الكاملة كافتقار الفرع إلى الأصل والمسبب إلى السبب، والجملة الكاملة لا تفتقر إلى الناقصة كما أن الأصل لا يفتقر إلى الفرع والسبب لا يفتقر إلى المسبب كما إذا قال: فاطمة طالق ثلاثاً وعائشة، فإن قوله: وعائشة يفتقر إلى قوله: فاطمة طالق ثلاثاً؛ لكونها غير تامة بنفسها فإنها محتاجة إلى الخبر، فكان وجودها بدوّن الجملة الأولى وهي الكاملة غير متصور، كوجود الفرع بدوّن الأصل، أما قوله: فاطمة طالق ثلاثاً جملة كاملة تامة لا يفتقر إلى قوله: وعائشة.

فكان الافتقار في حق الثانية معتبراً، وفي حق الأولى غير معتبر؛ لاستغنائها عن الخبر فتكون الثانية في حقها بمنزلة العدم، فتكون هذه وزان ذاك بلا تفاوت، وإذا كان كذلك فإنما توقف أول الكلام على آخره لصحة آخره واحتياجه إلى الخبر، لا لصحة الأول

وقال الشافعي رحمه الله: يصحُّ أن يستعارَ الطلاقَ للعتق؛ لأنها في المعاني يتشابهان؛ لأنَّ كلَّ واحدٍ منهما إسقاطٌ بُنيَ على السراية، واللزومُ والمناسبةُ في المعاني من أسبابِ الاستعارةِ مثلُ المناسبةِ في الأسبابِ،

واحتياجه لكونه تامًّا في نفسه مستغنياً عن الثاني، والدليل على أنَّ أولَ الكلام يتوقفُ على آخره مسألتان:

الأولى هي أنَّه لو أدخل حرفَ الشرطِ على آخر الجملة الناقصة تعلق الكلُّ بذلك الشرط، ولو لا ذلك لما تعلق أولُ الكلام بالشرط، بل وقع منجزاً، ثمَّ بعد الوقوع لا يحتملُ التعليق ولكن وقفت الجملة الأولى أي: جعلت باقية تقديرًا وإن كان من حق الكلام أن يضمحل ويتلاشى بمجرد ما وجد لكونه عرضاً وأنه لا يبقى زمانين لافتقار الجملة الثانية إلى الخبر.

الثانية أنَّ الرجل إذا قال لامرأته التي دخل بها: أنت طالقٌ وطالقٌ وطالقٌ يقع الثلاث، ولو لم يتوقف أول الكلام على آخره لما وقع الطلاق الثاني؛ لأنَّه حينئذ يبقى وطالقٌ ولا يقع به الطلاق لعدم المسند إليه.

ونقصان الجملة غير منحصر على ترك ذكر الخبر، بل قد يكون بترك المبتدأ وهو المسند إليه، وقد يكون بترك المسند وهو الخبر، وقد يكون بترك الشرط.

قال رحمه الله: (وعلى هذا الأصل قلنا: إنَّ ألفاظ العتق تصلح أن تستعار للطلاق) إلى قوله: (والأسد للجبان)

أقول: على الأصل الذي سبق ذكره أنَّ الاتصال في النوع الثاني يوجب استعارة الأصل للفرع دون عكسه قلنا: إنَّ ألفاظ العتق تصلح أن تستعار هي للطلاق؛ لأنَّها موضوعة لإزالة ملك الرقبة، وزوال ملك الرقبة سبب لزوال ملك المتعة تبعاً لا قصداً على ما سبق في قوله: «وملك الرقبة سببٌ لملك المتعة» إلى آخره، وهذا نظيرُ عزل السلطان واحداً من

وقلنا: لا تصحُّ هذه الاستعارةُ لما قلنا في المسألة الأولى أنّ اتصالَ الفرع بالأصل في حقِّ الأصلِ في حكمِ العدم، ولا تصحُّ الاستعارةُ للمناسبةِ في المعاني من الوجهِ الذي قلنا؛

أمراته فإنه يكونُ عزلاً لأتباع ذلك الأمير بطريق التبعية، فإذا قال الرجل لامرأته: أنت حرة، ونوى به الطلاق يقع الطلاق بالإجماع^(١)؛ لكون الاستعارة صحيحة إلا أن الطلاق لا يقع بدوّن النية؛ لأنَّ المحل الذي أضيف إليه الحرية غير متعين لهذا المجاز؛ إذ هو محل حقيقة الوصف بالحرية فيحتاج إلى النية ليتعين بها المجاز فإن قيل: ما الفرق بين هذا وبين استعارة ألقاظ التملك للنكاح حيث لا يحتاج إلى النية؟ قلنا: الفرق هو أن إجراء العتق على حقيقتها ممكنٌ بأن يخبر بها عن حرّيتها بقوله: أنت حرة، كما ذكرنا فلم يتعين هو للاستعارة للطلاق إلا عند النية لاحتماله الطلاق على ما مر من استلزام هذه اللفظة زوال ملك المتعة في محل الاستلزام، والنية وضعت لتعيين بعض ما احتمله اللفظ، فلما كان المستعار له من محتملات اللفظ احتيج إلى النية، وأما ألقاظ التملك المضافة إلى الحرة عند وجود شرائط النكاح لم تقبل شيئاً إلا النكاح فتعينت الاستعارة بها للنكاح من غير نية لثلاث تلغو، وهذا لأنَّ الأب إذا قال: بعث ابنتي منك، أو وهبت لك لا يحتمل هذا المحل حقيقة البيع والهبة، ولللفظ التملك صلاحية الاستعارة للنكاح بطريق السببية؛ إذ البيع أو الهبة يصلح أن يكون سبباً لملك المتعة في الأمة بواسطة ملك الرقبة، واستعارة السبب للمسبب طريق من طرق الاستعارة فتجوز، ولا يحتاج إلى نية لعدم احتمال شيءٍ آخر، وأما إذا قال المولى لأمته: أنت طالق، ونوى به الحرية فإنها لا تعتق عندنا^(٢).

(١) ينظر: المدونة (٢ / ٢٩٠)، الأصل للشيباني (٤ / ٤٥٣)، مختصر المزني (٨ / ٢٩٦)، مختصر الخرقى (ص: ١١١).

(٢) وهو إحدى الروايتين عن أحمد. ينظر: التجريد للقدوري (١٠ / ٤٨٥٧)، تحفة الفقهاء (٢ / ٢٥٧)، الهداية في شرح بداية المبتدي (٢ / ٢٩٩)، الكافي في فقه الإمام أحمد (٢ / ٣٢٢).

لأنَّ طريقَ الاستعارة من قبلِ المعاني المشاكلة في المعاني التي هي من قبيل الاختصاص الذي به يقومُ الوجود، فأما بكلِّ معنى فلا، وهذا الطريقُ من الخصم نظيرُ طريقه في أوصافِ النصِّ أنَّ التعليلَ بكلِّ وصفٍ صحيحٍ من غيرِ أثرٍ خاصٍّ، قلنا نحن: هو باطلٌ؛ لأنَّ الابتلاءَ يسقطُ، فكذلك الاستعارةُ تقعُ بمعنى له أثرُ الاختصاصِ،

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رحمه الله: تعتق^(١)؛ لصحة استعارة الطلاق للعتق عنده؛ لأنَّ الطلاق والعتق يتشابهان في المعاني؛ إذ كلُّ مِنْهُمَا إسقاطٌ بني عَلَى السراية واللزوم أي: عَلَى أن يسري البعض إلى الكل، وَلَا يحتملُ النسخَ والإبطال، وَهَذِهِ المعاني موجودة في الإعتاق، والمناسبة في المعاني من أسباب الاستعارة أي: من طرقها، كالمناسبة في الأسباب التي هي من طرق الاستعارة كما مر بيانه.

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فيجوز استعارة كلِّ مِنْهُمَا للآخر، وَكَذَلِكَ كُلُّ مِنْهُمَا بني عَلَى الغلبة فصورة السراية كما إذا قَالَ الرجل لامرأته: نصفك طالق، أو ثلثك، يسري إِلَى كلها^(٢)، وصورة الإسقاط كما إذا علق الطلاق بشرط فإنه صحيح وَلَوْ كَانَ للإثبات لما صح التعليق، وَكَذَا ثبت من غير قبول المرأة، واللزوم هو أَنَّهُ غيرُ قابلٍ للفسخ والرد والرجوع، والغلبة كما إذا قَالَ لها: أنت طالق نصف طلق طلق تامة^(٣)؛ لِأَنَّ الموجودَ يغلبُ عَلَى المعدوم، وقلنا: لَا تصحُّ استعارة لفظِ الطلاق للعتق؛ لما مرَّ في المسألة الأولى أن اتصال الفرع بالأصل في حق الأصل في حكم العدم؛ لاستغنائه عن الفرع، فَلَوْ صححنا هَذِهِ الاستعارة لأدَّى إِلَى

(١) وبه قال المالكية وهو إحدى الروايتين عن أحمد. ينظر: الحاوي الكبير (١٠ / ١٦٤)، الكافي في فقه الإمام أحمد (٢ / ٣٢٢)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (٤ / ٥٦).

(٢) عند المذاهب الأربعة. ينظر: الأصل للشيباني (٤ / ٤٦٧)، مختصر الخرقى (ص: ١١٢)، عيون المسائل للقاضي عبد الوهاب المالكي (ص: ٣٥٢)، الحاوي الكبير (١٠ / ٢٤١).

(٣) عند المذاهب الأربعة. ينظر: الأصل للشيباني (٤ / ٥١٢)، الحاوي الكبير (١٠ / ٢٤٤)، الهداية على مذهب الإمام أحمد (ص: ٤٢٥)، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة (٢ / ٥٣٠).

ألا ترى أن العرب تسمى الشجاع أسداً للاشتراك في المعنى الخاص وهو الشجاعة، فأما بكل وصف فلا؛ لأن ذلك يبطل الامتحان ويصيّر الموجودات في الأحكام كلها متناسبة، ولا مناسبة بينهما من هذا الوجه؛ لأن معنى الطلاق ما وُضع له اسمه، وما احتمله محله وهو رفع القيد؛ لأن الإطلاق عبارة عنه، والنكاح لا يوجب حقيقة الرق ولا يسلب الملكية، وإنما يوجب قيدها،

استعارة المعدوم للموجود وإنه غير جائز؛ لعدم الاتصال، والجواب عما تمسك به الشافعي رحمه الله أنه لا تصح الاستعارة في المعاني من الوجه الذي قلنا أي: في طرف الشافعي رحمه الله وهو أنها يتشابهان في المعاني إلى آخره؛ لأن طريق الاستعارة من قبل المعاني المشاكلة والمشابهة في المعاني التي هي من قبيل الاختصاص الذي يقوم به الموجود وهو أن يكون المعنى ذاتياً له ومختصاً به على سبيل الاشتهار كإطلاق اسم الكل على البعض فإن الاتصال بينهما اتصال ذاتي، وكما يقول أبو يوسف وأبو حنيفة، تريد: في الفقه، وإن ذلك مختص به. كذا أشار إليه الإمام بدر الدين الكردي رحمه الله.

وقيل: إن المعاني التي كان الوضع لأجلها فأما لكل معنى فلا يصح به الاستعارة كالوجود والحيوانية، ولهذا لا يسمى الجبان أسداً المناسبة بينهما من حيث الوجود والحيوانية، ولا الذكي حمارة تلك المناسبة، ويسمى الشجاع أسداً للمناسبة التي بينهما في وصف خاص وهو الشجاعة، وهذا الطريق من الخصم وهو الشافعي رحمه الله نظير طريقه في أوصاف النص حالة القياس فإن التعليل عنده بكل وصف من غير أن يكون لذلك الوصف أثر خاص كما علل في مسح الرأس بقوله: إنه ركن في الوضوء فيسن فيه التلث، وليست الركنية بأثر خاص في استدعاء التلث؛ لانتقاضه بالمضمضة والاستنشاق، وقلنا نحن: هو باطل أي: التعليل بكل وصف باطل؛ لأنه لو صح ذلك لسقط معنى الابتلاء؛ لأنه يستوي فيه العالم والجاهل فكذا ههنا لو صحت الاستعارة لكل معنى لصارت الموجودات في الأحكام متناسبة لاشتراكها في معنى من المعاني كاللون فإنه يجمع السواد والبياض،

فلا يحتمل إلا إطلاق القيد، وأما الاعتاق فإثبات القوة الشرعية؛ لأن ذلك معناه لغة، يقال: عتق الطير إذا قوي وطار عن وكره، ومنه عتاق الطير، ويقال: عتقت البكر إذا أدركت، وهذا شائع في كلام العرب، وكذلك الرق ثابت على الكمال، وسلطان المالكية ساقط فصح الإعتاق إثباتاً، وليس بين إزالة القيد لتعمل القوة الشرعية عملها وبين إثباتها بعد العدم مشابهة،

والكون فإنه يجمع الحركة والسكون والافتراق والاجتماع مع أن بين ذلك مضادة وأنه لا يجوز، فعرفنا أن الاستعارة إنما تصح بوصف خاص، ولا مناسبة بين الطلاق والعتق من هذا الوجه أي: من الوجه المذكور وهو الاشتراك في المعنى الخاص الذي وضع كل واحد منهما لأجله؛ لأن معنى الطلاق هو الذي وضع له اسم الطلاق والذي احتمله محل الطلاق وهو رفع القيد لا بإحداث قوة الانطلاق في محله؛ إذ الإطلاق عبارة عنه، ومنه إطلاق الأسير وإطلاق الإبل، والنكاح لا يوجب حقيقة الرق؛ إذ لا تصير المنكوحة مرقوقة حقيقة، ألا ترى أنها لو وطئت بشبهة لكان العقر لها لا للزوج، وعقر الأمة لمولاها / ج: ١٦٧ / والتقييد بحقيقة الرق احتراز عن تعليل الشافعي رحمه الله في موضع آخر بقوله: لأن النكاح فيه معنى الرق.

قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: النِّكَاحُ رِقٌّ (١) (٢).

وكذا لا يسلب النكاح المالكية؛ لأن المنكوحة مالكة كما كانت قبل النكاح وقوله ﷺ: النكاح رق. محمول على المجاز، وهو نوع ملك يثبت للزوج عليها بالنكاح، وإنما يوجب قيدها يظهر أثره في نوع ملك له عليها يتوصل به إلى قضاء الشهوات واستحداث النسل وإقامة مصالح المعيشة، فلا يحتمل أي: الطلاق إلا إطلاق ما أثبتته وهو القيد عن الزوج

(١) سنن سعيد بن منصور (١ / ١٩١)، برقم (٥٩١) موقوفاً على أسماء بنت أبي بكر، بلفظ: «يا بني وبني بني، إن هذا النكاح رق، فليُنظر أحدكم عند من يرق كريمة».

(٢) ينظر المبسوط للسرخسي (٧ / ٦٣).

كما ليس بين إحياء الميت وبين إطلاق الحيّ مشابهة، فما هذا إلا كمن استعار الحمار للذكي والأسد للجبان، فإن قيل: أليس لا يصح أن يُستعار البيع للإجارة كما لا يُستعار الإجارة للبيع، وملك المنفعة تابع لملك الرقبة؟ قيل له: قد قال بعض مشايخنا: إن البيع لا ينعقد بلفظ الإجارة، والإجارة تنعقد به،

والحبس عند التزوج بالملك الذي له عليّتها، فكان حاجتها إلى رفع المانع وذلك يكون بالطلاق كما يكون برفع القيد عن الأسير؛ لأن المرأة بعد النكاح حرة ممنوعة عن التزوج فإذا ارتفع القيد يعمل المقتضى السابق عمله، وإذا كان النكاح لا يوجب الرق حقيقة فلا يكون الطلاق رافعاً للرق فلا تصح استعارته لإزالة الرق، وقيل: قوله: «ولا مناسبة بينهما من هذا الوجه» أي: من الوجه الذي ذكره الشافعي رحمه الله من المناسبة بينهما من حيث الإسقاط والسراية واللزوم، وفيه بعد عن سياق الكلام.

وأما الإعتاق فإنه إثبات القوة الشرعية؛ إذ هو معناه لغة، يقال: عتق الطير إذا قوي وطار عن وكره وهو عشه حيث ما كان من جبل أو شجر، ومنه عتاق الطير بكسر العين وهي الجوارح منها، والعتاق من فرخ الطائر وهو فوق الناهض، يقال: أخذت فرخ قطة عاتقا وذلك إذا طار فاستقل، ويقال: عتقت البكر إذا أدركت فقويت، وهذا المعنى وهو القوة المستفادة من الاعتاق شائع في كلام العرب، وذلك دليل على أن الإعتاق إحداث معنى في الذات يوجب قوة؛ إذ ليس في الرقيق صفة المالكية، وإنما تحدث له تلك الصفة بالعتق، وكذلك الرق ثابت على الكمال في المملوك وسلطان المالكية وقوتها ساقط من كل وجه، فصح الإعتاق إثباتاً للمالكية، بخلاف المنكوحة فإن مالكيته باقية، وليس بين إزالة القيد وهي الطلاق لتعمل القوة الشرعية التي هي الحرية عملها وبين إثبات القوة الشرعية وهو الإعتاق بعد العدم أي: بعد عدم تلك القوة الشرعية في المملوك مشابهة؛ إذ لا مشابهة بين إحداث القوة وبين إزالة المانع، كما أنه ليس بين إحياء الميت وإطلاق الحيّ مناسبة، فما هذا أي: الذي استعار الطلاق للعتق لاشتراكهما في الإسقاط المبني على السراية واللزوم إلا كما

وذلك يُتصورُ في الحرِّ تقولُ: بعثُ نفسي منك شهراً بدرهمٍ لعملِ كذا، وهذا جائز، فأما إذا قال: بعثُ منك منافعِ هذه الدارِ شهراً بكذا، لم يجز. كذا ذكره في أولِ كتابِ الصلح،

استعارَ الحمارَ للذكي والأسدَ للجبان لمشابهة بينهما في الوجود والحيوانية؛ لأنَّ تلكَ المشابهة في حيزِ العدم؛ لكونها غيرَ معتبرة في الاستعارة لِأَنَّهَا لَيْسَتْ بوصفٍ خاصٍّ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلَا تَصَحُّ استعارة لفظِ الطلاقِ للعتقِ بِمَا ذَكَرَ الخِصْمُ مِنَ المناسبةِ.

فَإِنْ قِيلَ: / س: ١١٤ / قوله: «وأما الإعتاق فإثباتُ القوة الشرعية» إِنَّمَا يَسْتَقِيمُ عَلَى قولها؛ لِأَنَّ الإعتاقَ عندهما إثباتُ العتق وهو القوة، وأما عند أبي حنيفة رحمة الله عَلَيْهِ فعبارة عن إزالة الملك^(١)، فَكَانَ عَلَى هَذَا بَيْنَ الطلاقِ والعتقِ مناسبةٌ مِنْ حَيْثُ إِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَوْضُوعٌ لِإزالة الملكِ فينبغي أنْ تَجُوزَ الاستعارة عَلَى مذهبِهِ مِنَ الجانِبين، قلنا: فِي الطلاقِ إزالةٌ مُحضَةٌ مِنْ غيرِ شائبةِ إثباتِ القوةِ لَأَنَّ مِنْ حَيْثُ اللُّغَةِ وَلَا مِنْ حَيْثُ الشَّرْعِ، وَأما العتقُ فإزالةُ الملكِ مَعَ دلالتِهِ عَلَى إثباتِ القوةِ نَظْرًا إِلَى مَوْضُوعِ القوةِ ونَظْرًا إِلَى حِكْمَةِ العتقِ مِنْ ولايتهِ عَلَى نَفْسِهِ وصلاحيتهِ للولايةِ عَلَى غيرِهِ مِنَ القضاءِ والشهادةِ والإرثِ ووجوهِ التصرفِ مِنْ تَمَلُّكِ المَالِ وتمليكه ونفاذِ وصيته وإعتاقِهِ وغيرِ ذَلِكَ، فَكَانَ بَيْنَ الإزالةِ تَفَاوُتٌ فَاحِشٌ، فَلَا تَصَحُّ الاستعارة لِذَلِكَ.

قَالَ رَحِمَهُ اللهُ: (فَإِنْ قِيلَ: أَلَيْسَ لَا يَصَحُّ أَنْ يَسْتَعَارَ البَيْعُ لِلإِجَارَةِ) إِلَى قولِهِ: (إِلَى غيرِ محلِّهِ)

أقول: هو اعتراض عَلَى مَا سَبَقَ وهو أَنَّ البَيْعَ يَصَحُّ أَنْ يَسْتَعَارَ لِلنِّكَاحِ؛ لِأَنَّ البَيْعَ سَبَبٌ لملك الرقبة، وملك الرقبة سببٌ لملك المتعة، وتقريرُ الاعتراضِ أَنَّ يُقَالُ: أَلَيْسَ لَا يَصَحُّ أَنْ يَسْتَعَارَ البَيْعُ لِلإِجَارَةِ أَي: أَلَيْسَ الشَّأْنُ أَنَّ استعارةَ البَيْعِ لِلإِجَارَةِ لَا تَصَحُّ عِنْدَكُمْ حَتَّى

(١) ينظر الهداية في شرح بداية المبتدي (٢ / ٣٠١).

وهذا ليس لفساد الاستعارة، لكن لفساد في المحل؛ لأن المنفعة لا تصلح محلاً للإضافة؛ لأن ذلك معدوم ليس في مقدور البشر، حتى لو أضاف إليها الإجارة لم يجز، فكذلك ما يُستعار لها،

لا تنعقد الإجارة بلفظ البيع، نص على ذلك في كتاب الصلح^(١)، كما لا تصح استعارة الإجارة للبيع حتى لا ينعقد البيع بلفظة الإجارة مع أن المصحح للاستعارة موجود، وهو أن البيع سبب لملك الرقبة وملك الرقبة سبب لملك المتعة التي هي الإجارة، وكذا استعارة الشراء للإعتاق جائزة عندكم حيث قلتم: شراء القريب إعتاق مع أنه لا اتصال بينهما بل بينهما منافاة، فانتقض ما ذكرتم طرداً أو عكساً، وتقرير الجواب أنه قد قال بعض مشايخنا رحمهم الله: إن البيع لا ينعقد بلفظة الإجارة، لكن الإجارة تنعقد بلفظ البيع وفي هذا منع لقوله: أليس لا يصح أن يستعار البيع للإجارة فإنه قد استعير عند بعضهم^(٢) عند إضافة البيع إلى الحر.

وقد ذكر شمس الأئمة السرخسي رحمه الله جواز استعارة لفظ البيع للإجارة عند إضافة البيع إلى الحر مطلقاً من غير تقييد بذكر بعض المشايخ^(٣).

وذلك يتصور في الحر أي: انعقاد الإجارة بلفظ البيع إنما يتصور في الحر، يقول: بعث نفسي منك شهراً بدرهم لعمل كذا، وأنه جائز لأن حقيقة البيع فيه متعذرة فينعقد إجارة، بخلاف العبد فإنه إذا قال ذلك يصير بيعاً لا إجارة؛ لأن حقيقة البيع فيه غير متعذرة لتصورها، والعمل بالحقيقة متى أمكن سقط المجاز فلا ينعقد إجارة كما إذا أضيف البيع إلى عين الدار فإنه لا ينعقد إجارة لكون الدار قابلة للبيع فلا يجعل البيع مجازاً عن الإجارة.

(١) ينظر أصول السرخسي (١ / ١٨٣).

(٢) في ج: بعض.

(٣) ينظر المبسوط للسرخسي (٢٠ / ١٦١).

ولكن العين تقام مقامها في حق الإضافة في الأصل، فكذلك فيما يُستعار لها،
وصار هذا كالبيع يُستعار للنكاح في غير محله وهي المحرم من النساء، فيثبت أن
فساده الإضافة إلى غير محله،

فأما إذا قال رجل لآخر: بعت منك منافع هذه الدار شهراً بكذا لا تنعقد إجارة. كذا ذكر
في أول كتاب الصلح.

وذلك ليس لفساد في الاستعارة ولكن لفساد في المحل الذي أضيف إليه البيع وهو
المنافع؛ لأن المنفعة [لا تصلح محلاً لإضافة البيع إليها، وفي نسخة: لا تصلح محلاً للإجارة
أي: لعقد الإجارة؛ لأن ما ذكر وهو المنفعة^(١) معدوم غير مقدور للبشر، والمعدوم لا
يكون محلاً للتملك، واللفظ متى صار مجازاً عن غيره يجعل كأنه وجد اللفظ بلفظ المجاز،
ولوجود ذلك لا تنعقد إجارة حتى لو أضاف إلى المنافع الإجارة وقال: أجرتك منافع هذه
الدار لم يجز، فكذلك ما يستعار لها أي: فكذلك لفظ البيع الذي يستعار للإجارة، ولكن
عين الدار أقيمت مقام المنفعة في حق إضافة العقد إليها في الأصل وهو الإجارة فيما إذا قال:
أجرتك هذه الدار تصحيحاً للعقد؛ لأن محل العقد وهو الدار صالح لإضافة عقد الإجارة
إليها لكونها موجودة لا معدومة كالمنافع، وإذا أقيمت العين مقام المنفعة في حق الأصل وهو
الإجارة فكذلك تقام العين في حق ما يستعار للإجارة وهو لفظ البيع الذي أريد به الإجارة
مجازاً مقام المنفعة، ولكن إنما يكون ذلك إذا أضاف لفظ البيع إلى الحر مع بيان المدة كما في
قول الحر: بعت نفسي منك شهراً بكذا، وأما إذا أضيف لفظ البيع إلى منافع العين وأريد به
الإجارة لا ينعقد به الإجارة، كما لو أضيف صريح لفظ الإجارة إلى منافع العين بأن قيل:
أجرتك منافع هذه الدار، لا يجوز، فكذلك لا يجوز فيما استعير لها وهو لفظ البيع إذا أضيف
إلى منافع العين.

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

وقد ذكر في التقويم أن البيع إذا أضيف إلى منافع العين يجوز عند قيام الدلالة على إرادة المجاز فإنه لو قال: بعت منافع عبدي هذا شهرًا بعشرة دراهم كانت إجارة صحيحة بلفظ البيع لقيام القرين الدال على إرادة المجاز^(١).

قوله: «وصار هذا» أي: لفظ البيع إذا أضيف إلى منافع الدار كالبيع في صورة النكاح فإنه إذا استعار البيع للنكاح في غير محل النكاح وهي المحرم من النساء فإنها ليست بمحل لحقيقة لفظ النكاح فكذا ليس بمحل للفظ المستعار للنكاح وهو لفظ البيع الذي أريد به النكاح فكان هذا عين نظير لفظ البيع الذي أريد به الإجارة إذا أضيف إلى منافع العين فإن هناك لا تصح الإجارة لإضافته إلى المحل الذي لو أضيف إليه حقيقة لفظ الإجارة لا تصح، فكذا إذا أضيف إليه اللفظ المستعار للإجارة، فكذا ههنا لم يصح النكاح بحقيقة لفظ النكاح إذا أضيف إلى المحرم من النساء، وهذا لأن المستعار لا يكون أقوى حالًا من الحقيقة، فلما لم يصح النكاح بصريح لفظ النكاح الذي هو حقيقة فيه في هذا المحل لم يصح هو أيضًا باللفظ المستعار للفظ النكاح وهو لفظ البيع إذا أضيف إلى هذا المحل.

فعلم بهذا كله أن عدم جواز استعارة البيع للإجارة فيما لا يجوز ليس لفساد الاستعارة، بل لأن اللفظ المستعار لم يضاف إلى محله، حتى لو أضيف إلى محله / ج: ١٦٨ / وهو عين غير قابلة للبيع يجوز كما في لفظ المستعار له وهو لفظ الإجارة إنما ينعقد إجارة إذا أضيف إلى العين لا إلى المنفعة؛ لما أن اللفظ المستعار إنما يعمل على حسب حقيقة لفظ المستعار له فإنما يعمل فيه حقيقة لفظ المستعار له بعمل اللفظ المستعار في ذلك المحل، وما لا فلا، وأما شراء القريب فليس بإعتاق عندنا بطريق المجاز، وكيف يكون ذلك وهو عامل بحقيقته وهي ثبوت الملك به ولا يجمع بين الحقيقة والمجاز في محل واحد، بل بطريق أن الشراء موجب ملك الرقبة وملك الرقبة موجب للعتق في هذا المحل للحديث، فكان العتق مضافًا إلى الشراء باعتبار أن الشراء علة العتق وكما أن الحكم يضاف إلى العلة يضاف إلى علة العلة

(١) ينظر تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ١٢٤).

ومن أحكام هذا القسم أيضاً المجاز [خلف] ^(١) عن الحقيقة في حق التكلم، لا في حق الحكم عند أبي حنيفة رحمه الله، وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: هو خلف عن الحكم، بيانه فيمن قال لعبيده وهو أكبر سنًا منه: هذا ابني، لم يعتق عندهما؛ لأن هذا الكلام لم ينعقد لما وُضع له أصلاً، فصار لغواً لا حكم له،

أيضاً، فكان هذا من قبيل إضافة الحكم إلى العلة لا من قبيل أن الشراء مستعار للعتق، فاندفع النقض والطرْد ^(١) الأصل.



(١) في ج: والطرْد.

فلا يجبُ العملُ بمجازه؛ لأنه خلفٌ عنه في إثبات الحكم، ومن شرط الخلفِ أنْ ينعقدَ السببُ للأصلِ على الاحتمال، وامتنعَ وجودُه بعارضٍ، كمن حلفَ لِيَمَسَنَّ السماءَ، أنَّ اليمينَ انعقدت للبرِّ؛ لاحتمالِ وجوده، فانعقدت للكفارة خلفًا عنه، فأما الغموسُ فلم ينعقد للحكم الأصلي، فلا ينعقدُ خلفه، وهذا نظيرُ مسألة الغموس،

[هل المجازُ خلفٌ عن الحقيقة في حقِّ التكلم أو في حقِّ الحكم]

قال رحمه الله: (وَمِنْ أَحْكَامِ هَذَا الْقِسْمِ أَيْضًا) إِلَى قَوْلِهِ: (وَهَذَا نَظِيرُ مَسْأَلَةِ الْغَمُوسِ) أقول: مِنْ أَحْكَامِ هَذَا الْقِسْمِ وَهُوَ الْحَقِيقَةُ وَالْمَجَازُ أَنَّ الْمَجَازَ خَلْفٌ عَنِ الْحَقِيقَةِ بَلَا خِلَافٍ، وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي أَنَّ الْخَلْفِيَّةَ فِي حَقِّ التَّكْلِمْ أَوْ فِي حَقِّ الْحُكْمِ؟ فَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ: إِنَّ الْخَلْفِيَّةَ فِي حَقِّ التَّكْلِمْ بِأَنَّ صَارَ التَّكْلِمْ بِلَفْظِ الْمَجَازِ خَلْفًا عَنِ التَّكْلِمْ بِلَفْظِ الْحَقِيقَةِ، وَذَلِكَ لِقِيَامِ التَّلْفِظِ بِلَفْظِ الْأَسَدِ عِنْدَ إِرَادَةِ الرَّجُلِ الشُّجَاعِ بِهِ مَقَامَ التَّلْفِظِ بِلَفْظِ الرَّجُلِ الشُّجَاعِ الْمَفْرُطِ فِي الشُّجَاعَةِ، أَوْ كَقِيَامِ هَذَا الْأَسَدِ لِلرَّجُلِ الشُّجَاعِ مَقَامَ هَذَا الْأَسَدِ لِلْهَيْكَلِ الْمَخْصُوصِ لَكِنَّ لِإثْبَاتِ الْحُكْمِ ضَمْنًا؛ إِذِ الْمَنْظُورُ إِلَيْهِ هُوَ الْحُكْمُ؛ لَكُونَ الصِّيغَةُ مَوْضُوعَةٌ لِإثْبَاتِهِ فَكَانَ إِثْبَاتُ الْحُكْمِ مَطْلُوبًا عِنْدَ الْكُلِّ، لَكِنَّ عِنْدَهُ ضَمْنًا وَعِنْدَهُمَا قَصْدًا^(٢)، وَلَا يُقَالُ: كَيْفَ يَسْتَعَارُ هَذَا الْأَسَدُ عَنْ قَوْلِهِ: هَذَا أُسْدٌ، وَهُمَا جَمِيعًا عَلَى عِبَارَةٍ وَاحِدَةٍ؟ لِأَنَّا نَقُولُ: يَجُوزُ ذَلِكَ عِنْدَ قِيَامِ قَرِينَةٍ دَالَّةٍ عَلَى الْمَجَازِ بِأَنَّ أَشَارَ إِلَى إِنْسَانٍ بِقَوْلِهِ: هَذَا أُسْدٌ، وَلَا يَعْدُ فِي اخْتِلَافِ الشَّيْءِ اسْمًا وَحِكْمًا بِاخْتِلَافِ صِفَتِهِ، أَلَا تَرَى أَنَّ الْعَصِيرَ حَلَالًا شَرِبُهُ وَإِذَا تَخَمَّرَ صَارَ حَرَامًا، ثُمَّ إِذَا تَخَلَّلَ صَارَ حَلَالًا، وَمَعْتَبَرُ الْأَسْمَاءِ وَالْأَحْكَامِ بِاعْتِبَارِ الصِّفَاتِ وَالْمَاهِيَةِ شَيْءٌ وَاحِدٌ وَهُوَ النَّبِيُّ مِنْ مَاءِ الْعَنْبِ، فَكَذَلِكَ قَوْلُهُ: هَذَا أُسْدٌ عِنْدَ الْاسْتِعْمَالِ فِيهَا وَضَعُ لَهُ حَقِيقَةٌ، وَعَيْنُ هَذَا اللَّفْظِ عِنْدَ الْاسْتِعْمَالِ فِي غَيْرِ مَا وَضَعُ لَهُ مَجَازٌ بِسَبَبِ اخْتِلَافِ مَحَلِّهِ.

(١) ما بين المعقوفتين في المطبوع: حلف.

(٢) ينظر أصول السرخسي (١ / ١٨٤ - ١٨٥).

وقال أبو حنيفة رحمه الله: إنَّ المجازَ خلفٌ عن الحقيقة في التكلّم لا في الحكم، بل هو في الحكم أصلٌ، ألا ترى أن العبارة تتغيرُ به دون الحكم فكان تصرّفًا في التكلّم، فتشترطُ صحة الأصل من حيثُ إنه مبتدأ وخبرٌ موضوعٌ للإيجاب بصيغته،

ثمَّ الحكمُ الثابتُ بالمجاز كالحكم الثابت في الحقيقة كما في الوكالة فإنَّ الحكم الثابت للوكيل كالحكم الثابت للموكل حتّى حلّ للموكل وطءٌ جارية اشتراها الوكيل لموكله كما لو باشر شراءها بنفسه، وكذلك الترابُ مع الماء فإنَّ الخلفية هناك في حق الآلة وهي الماء والتراب، وأما حصول الطهارة فيهما فبطريق الأصاله؛ لأنَّ ذلك حكمٌ لها فلا خلفية فيه.

وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: المجاز خلف عن حكم الحقيقة بأن يتعذر حكم الحقيقة لعارض فيصار إلى المجاز لإثبات حكم حكم الحقيقة خلفًا عن حكم الحقيقة؛ لثلا تنتفي الحقيقة من كل وجه ولا يلغو الكلام، فصار التكلّم بلفظ المجاز خلفًا عن التكلّم بلفظ الحقيقة في حق إثبات الحكم وهو الشجاعة مثلاً، وذلك لأنَّ المقصود هو الحكم؛ إذ الكلام موضوعٌ له فاعتبار الخلفية فيما هو المقصود أولى من اعتبارها فيما هو الوسيلة وهو العبارة، ثمَّ بعد ذلك اتفقوا على أن الأصل وهو الحقيقة لا بد أن يكون متصوّر الوجود حتّى يصحّ المجاز عنه؛ لأنّه لما كان غيره مجازًا عنه لا بد أن يكون هو بنفسه متصوّرًا حتّى يصير شيءٌ آخر مجازًا عنه، لكن عند أبي حنيفة رحمة الله عليه يشترط ذلك في صحة التكلّم لغة لا في الحكم، وعندهما يشترط تصور ذلك في حكم الحقيقة، حتّى لو كان حكمها مستحيلًا بمرّة لا يمكن أن يكون المجاز خلفًا عن حكم الحقيقة؛ إذ لا حكم للحقيقة أصلاً حيثنذ فكيف يصحّ المجاز عنه؟ كما أن عند أبي حنيفة رحمة الله عليه إذا لم يصح التكلّم لغة بلفظ المجاز لا يصير ذلك مجازًا عن الحقيقة في حق التكلّم لأنّه لم يصح التكلّم فكذا هذا.

بيان الخلاف فيمن قال لعبده وهو أكبر سنًا منه: هذا ابني، لم يعتق عندهما^(١)؛ لأنَّ هذا الكلام - وهو قوله: هذا ابني - لم ينعقد لما وضع له أصلاً، وهو البنوة؛ لأنّه مستحيل فصار لغواً لا حكم له فلا يجب العمل بمجاز هذا الكلام، وهو الحرية التي هي حكم البنوة؛ لأنَّ المجاز خلف عمّا ذكر وهو الحقيقة في حق إثبات الحكم، ومن شرط الخلف أن ينعقد السبب

(١) ينظر أصول السرخسي (١/ ١٨٥).

وقد وجد ذلك، فإذا وجد وتعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعين صار مستعاراً لحكمه بغير نية، كالنكاح بلفظ الهبة، وقالوا: لفظ الهبة ينعقد لحكمه الأصلي في الحرّة؛ لأن احتمال بيع الحرّة وهبتها مثل احتمال مسّ السماء، وأما هذا فمستحيل بمرّة،

للأصل على احتمال وجود الأصل وامتنع وجود الأصل بسبب عارض من العوارض كمن حلف ليمسّن السماء أو ليقبلن هذا الحجر ذهباً أن اليمين انعقدت للبر؛ لاحتمال وجود البر الذي هو الحكم الأصلي لليمين، إذ مسّ السماء وتقليب الحجر ذهباً من الممكنات بإقدار الله تعالى وتحويله، وهذا كانت الجن تمس السماء قبل بعثة نبينا صلوات الله عليه وسلامه على ما نطق على به الكتاب المجيد خبراً عن الجن ﴿وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ﴾ [الجن: ٨] فانعقدت اليمين للكفارة خلفاً عن البر الذي هو الأصل حتى وجبت الكفارة عقب اليمين لحكم العجز الثابت عادة، فأما يمين الغموس / س: ١١٥ / فإنها لما لم تنعقد للحكم الأصلي وهو البر؛ لاستحالته، لم تنعقد خلف الحكم الأصلي وهو الكفارة، وكذا الحائض والنفساء فإنها لما لم يخاطبا بآية الوضوء لم يخاطبا بآية التيمم.

وهذا أي: ما سبق ذكره - وهو قوله لعبدته وهو أكبر سنّاً منه: هذا ابني - نظير مسألة يمين الغموس من حيث إن الحكم الأصلي في كل منهما مستحيل، حتى لو كان الأصل وهو الحقيقة متصوراً وتعذر إثبات حكمه لما منع بأن قال للأصغر سنّاً منه وهو ثابت النسب من غيره: هذا ابني، عتق؛ لأن الحقيقة ممكنة بأن كان ولده واشتهر نسبه من غيره.

قال رحمه الله: (وقال أبو حنيفة رحمة الله عليه إن المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم إلى قوله: (فصار المعنى مطلوباً بكل حال)

أقول: استدّل أبو حنيفة رحمة الله عليه على أن الخلفية في حق التكلم لا في حق الحكم، بل المجاز في حق الحكم أصل بأن الحقيقة والمجاز وصف اللفظ بالإجماع فكان اعتبار الخلفية في حق التكلم أولى من اعتبارها في حق الحكم، ألا ترى أن العبارة تتغير بالمجاز دون الحكم وهو الحرية فإنها في الحاليين واحدة والعبارة متغيرة فإن أصل الكلام أن يقال: زيد شجاع، فإذا قيل: هو أسد، مستعاراً عن الهيكل المخصوص تغيرت العبارة لا محالة، وهذا هو

وقال أبو حنيفة رحمه الله: هذا تصرف في التكلم، فلا يتوقف على احتمال الحكم كالاستثناء، فإن من قال لامرأته: أنت طالق ألفاً إلا تسعمائة وتسعة وتسعين أنه تقع واحدة، ذكره في المنتقى، وإيجاب ما زاد على الثلاث من طريق الحكم باطل،

المستمر في جميع محال المجاز، إذ لو لم تتغير العبارة لما حصل المجاز، وكذا الألفاظ تقبل النقل من محل إلى محل فجاز أن تنقل من موضع إلى غيره بخلاف المعاني فإن الانتقال غير متصور فيها، إذ الشجاعة الثابتة في الأسد لا تنتقل إلى الرجل الشجاع باستعارة لفظ الأسد له، وقد يتغير اللفظ رعاية للأدب وكرهية عن الإتيان بلفظ سمج شنيع، وإن شئت فتأمل قوله تعالى ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِبِ﴾ [المائدة: ٦] كيف تغيرت العبارة دون المعنى والحكم، ولو كان المجاز خلفاً عن الحقيقة في حق الحكم لتغير الحكم به دون العبارة؛ لانعدام الأصل عند وجود الخلف، وليس كذلك، فإن الحرية الثابتة بقوله: «هذا ابني» مثل حرية الثابتة بقوله: «أنت حرٌّ» لا تفاوت بينهما فيها، وإنما التفاوت في التكلم ولذا لا يتفاوت الحكم بين قوله: «عتق علي من حين ملكته» وبين قوله للأبكر سنأمنه: «هذا ابني» إذ في قوله: «هذا ابني» يعتق عليه من حين ملكه مجازاً كما في قوله: «عتق علي من حين ملكته» وإذا لم يتغير الحكم به فلا يتصور الرجحان فيه، ولا بد من رجحان الأصل على الخلف فتعين أن الرجحان راجع إلى التكلم؛ لأن المجاز تصرف من المتكلم في الألفاظ باستعمال عبارة مقام أخرى؛ إذ ليس له التصرف في الأحكام؛ لكونها لا تتغير أصلاً لما مر، وهذا آية الخلفية في حق التكلم لا في حق الحكم، وإذا كانت الخلفية في حق التكلم فيشترط صحة الأصل وهو الحقيقة لصحة الخلف من حيث التكلم وإنها موجودة في محل الخلاف وهو [...] (١) قوله: «هذا ابني» للأبكر سنأمنه؛ لأنه مبتدأ وخبر لكنه تعذر العمل بحقيقته، وله مجاز متعين وهو الحرية من يوم ملكه، إذ لو كان العمل بالحقيقة ممكناً لثبت حكمها الأصلي وهو البنوة، وبثبوتها ثبت الحرية، فعند التعذر يصير مستعاراً لحكم حكم الأصل

(١) ما بين المعقوفتين في ج: في.

لكن من طريق التكلّم صحيح، والاستثناء تصرّف في التكلّم بالمنع فصح،
فكذلك هذا لما كان تصرّفًا في التكلّم صحّت الاستعارة به لحكم حقيقته وإن لم
ينعقد لإيجاب تلك الحقيقة،

الذي هو الحقيقة وهو العتق عليه من حين ملكه؛ لثلا يبطل الكلام ولا يحتاج إلى النية؛ لأنّ
المجاز متعين لتعذر الحقيقة فلا مزاحم له إذن والنية لدفع المزاحم، كالنكاح بلفظ الهبة فإنه
إذا أريد بها النكاح في حق الحر صار مستعارًا عن حكم الهبة وهو ملك المتعة، فإنّ ملك
الرقبة حكم الهبة، وملك المتعة حكم حكمها؛ لأنّه بواسطة ملك الرقبة ولا يفتقر انعقاد
النكاح بهذا اللفظ إلى النية؛ لأنّ حقيقة تمليك العين غير متصور فيتعين مجازها وهو ملك
المتعة، وما قالوا - وهو أنّ الحكم / ج: ١٦٩ / مقصود فيجعل المجاز خلفًا عما هو المقصود،
قلنا: كما أنّ الحكم مقصود في المجاز هو مقصود أيضًا في الحقيقة؛ إذ التكلّم لإثبات الحكم
في الموضوعين فلا يرد علينا ما قالوا؛ لأننا لم نلغي^(١) الحكم ولم نضيعه لكن محز الكلام وراء
ذلك هو أنّ محلّ الخلفية ما هو؟ أهو العبارة أم الحكم؟ فنحن نقول: ما وقع فيه التغيير
- وهو العبارة - هو محلّ لها لظهور الأثر فيه؛ إذ عند ظهور الأثر يستدل به على وجود المؤثر
فيه، وجعل الحكم الذي لم يظهر فيه التغيير والأثر محلًا للحقيقة خارج عن المعهود.

فإن قيل: يشكل ما ذكرتم من شرط صحة الأصل من حيث إنّه مبتدأ وخبر بما إذا
قال المولى لعبده الصغير: «هذا جدي» أو لعبده: «هذه ابنتي» أو لأمه: «هذا ابني» أو قال
لغلامه: «أعتقك قبل أن أخلق» لا يعتق هؤلاء بهذا الكلام مع أنّ التلفظ بذلك صحيح
لغة، وكذلك لو قال في غير هذا الباب: قطعت يد فلان، وله على الأرش، فأخرج يده
صحيحة لم تستوجب الأرش^(٢)، قلنا: أما مسائل الإعتاق ففيه منع، وعلى ذلك التقدير لا
يحتاج إلى الفرق، وعلى تقدير التسليم إذا قال لعبده الصغير: «هذا جدي» نقول: لا موجب

(١) هكذا في النسختين بإثبات الياء، والأشهر فيه حذفها، والإثبات له وجه، كما مر سابقًا.

(٢) ينظر: الأصل للشيباني (٥ / ٦٧)، المبسوط للسرخسي (٧ / ٦٧).

ومن حكم الحقيقة عتقه من حين ملكه، فجعل إقراراً به فعتق في القضاء بخلاف النداء؛ لأنه [لاستحضار] ^(١) المنادى بصورة الاسم لا بمعناه، فإذا لم يكن المعنى مطلوباً لم تجب الاستعارة لتصحيح معناه،

لهذا الكلام في ملكه إلا بواسطة الأب وتلك الوساطة غير ثابتة وبدونها لا موجب لكلامه حتى يكون كناية عن موجه مجازاً، وإذا قال لعبد: «هذه ابنتي» نقول: إن المشار إليه إذا لم يكن من جنس المسمى فالعبرة للمسمى كما لو باع فصاً على أنه يا قوت فإذا هو زجاج كان البيع باطلاً، والذكور والإناث من بني آدم جنسان مختلفان، وإذا لم يكن المشار إليه من جنس المسمى تعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم ولا يمكن تصحيحه إيجاباً ولا إقراراً في المعدوم، فلا يمكن أن يجعل البنت مجازاً عن الابن بوجه وكذا عكسه، ألا ترى أنه لا يعتق وإن احتمل أن يكون ولده بأن كان يولد مثله لمثله، بخلاف ما نحن فيه فإنه إن ^(١) كان يولد مثله يعتق بالاتفاق، وتثبت البنوة إن كان مجهول النسب، وفي معروف النسب يثبت لازمة البنوة وهي الحرية مجازاً.

وقوله: أعتقتك قبل أن أخلق لا موجب له فكذا ما يقوم مقامه؛ لما أن الاعتاق قبل الخلق إعتاق قبل الملك، ولو أعتقه قبل أن يملكه ثم ملكه لم يلزم العتق فكذا هنا، وأما قوله: قطعت يدك فلأنه لا موجب للجرح بعد البرء إذا لم يبق أثر فلا يمكن تصحيح كلامه بأن يجعل كناية عن موجه فكان لغواً.

هذا كله مما أشار إليه في المبسوط والأسرار ^(٣).

وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: لفظة الهبة ينعقد لحكمها الأصلي في الحرية وهو ملك

(١) إن ساقطة من س.

(٢) ما بين المعقوفين في المطبوع: لاستحضار.

(٣) المبسوط للسرخسي (٧ / ٦٨)

بخلاف قوله: يا حرُّ فإنه يستوي نداؤه وخبره؛ لأنه موضوعٌ للتحريمِ فصار عينه قائماً مقامَ معناه فصار المعنى مطلوباً بكل حال،

الرقبة؛ لأنَّ تملك الحرِّ كان مشروعاً فكان الأصل متصوراً في الجملة لكنه تعذّر حكم الأصل لما منع شرعي وهو تأكيد الحرية على وجه لا يحتمل الإبطال، لا لأنَّ السبب ليس بصالح لإثبات الحكم الأصلي به في هذا المحل، فكان احتمال بيع الحرِّ وهبتها مثل احتمال مسّ السماء في التصور، وإذا كان فصلح لفظ الهبة مجازاً عن حكم الحقيقة وهو ملك الهبة فكان ذلك من التكلم اعترافاً بالتزويج، وأما هذا أي: الحكم وهي البنوة في مسألتنا وهي قوله: هذا ابني لأكبر سنًا منه فمستحيلٌ بمرّة، فلم ينعقد لحكم حكمه وهو الحرية، وقال أبو حنيفة رحمة الله عليه في جواب ذلك: إنَّ المجاز تصرفٌ في التكلم كما مر بيانه فلا يتوقف على احتمال الحكم كالاستثناء فإنه تصرف في التكلم ولهذا ننظر إلى صحته من حيث اللفظ وإن لم يصادف محلاً صالحاً له من حيث الحكم، فإنَّ من قال لامرأته: أنت طالق ألفاً إلا تسعمائة وتسعة وتسعين أنه يقع واحدة. كذا في المتقى^(١).

وإيجاب ما زاد على الثلاث من طريق الحكم باطل لكون المحمل غير صالح لذلك ومع ذلك كان الاستثناء صحيحاً لما ذكرنا فكذا ههنا، وكذا من كان له أربع نسوة فقال: نسائي طوالت إلا فلانة وفلانة وفلانة، لم تطلق واحدة منهن^(٢)، وجعل استثناء البعض من الكل وإن كان هو في الحكم كاستثناء الكل من الكل لما كان تصرفاً في التكلم اشترط صحة التكلم لا احتمال الحكم، وإنتما قلنا: إنَّه استثناء البعض من الكل لأنَّ «نسائي» يتناول الثلاث فصاعداً لغة فكان استثناء الأربع منها استثناء البعض من الكل في التكلم، أو لأنَّه لما قال: «إلا فلانة» فقد صح باعتبار أنها واحدة من الكل، وإذا كان الاستثناء كذلك فكذا المجاز؛ لأنَّه تصرف في التكلم فصحت الاستعارة به بحكم حكم الحقيقة [وإن لم ينعقد الكلام

(١) المتقى للحاكم الشهيد، وهو من المفقودات بحسب علمي. وينظر أصول السرخسي (١ / ١٨٦).

(٢) ينظر المحيط البرهاني في الفقه النعماني (٣ / ٢٩١).

ومن حكم هذا الباب أن العمل بالحقيقة متى أمكن سقط المجاز؛ لأن المستعار لا يُزاحم الأصل، وذلك مثل قولنا في الأقرء: إنها الحيض؛ لأن القرء للحيض حقيقة وللطهر مجاز، من قبل أنه مأخوذ من الجمع وهو معنى حقيقة هذه العبارة لغة،

لإيجاب حكم تلك الحقيقة، فصحَّ أن يكون «هذا ابني» للأكبر منه سنًا خلفًا عن التحرير مع استحالة حكم الحقيقة^(١) وهو البنية ومن حكم الحقيقة عتقه من حين ملكه، فجعل قوله: «هذا ابني» إقرارًا بعتقه من حين ملكه، فعتق العبد في القضاء، وهذا بخلاف قوله^(٢) لعبده: «يا ابني» فإنه لا يعتق؛ لأن صحة الاستعارة لإثبات المعنى وذلك غير مطلوب في النداء؛ لأنه لاستحضار المنادي بصورة اسمه لا بمعناه؛ إذ المنادى هو المطلوب إقباله، وإذا لم يكن المعنى مطلوبًا في النداء لم تثبت الاستعارة لتصحيح معنى اسم المنادى، ولأن الكلام هنا صحيح من غير أن يستعار للحرية لكون المقصود منه حاصلًا وهو استحضار المنادى فلا ضرورة إلى استعارته للحرية، بخلاف «هذا ابني» للأكبر سنًا منه فإنه إنما يصير فيه إلى الاستعارة للحرية احترازًا عن الغاية؛ إذ المعنى المقصود منه غير ممكن، بخلاف قوله لعبده: يا حر أو يا عتيق، فإنه يعتق وإن كان النداء لاستحضار المنادى بصورته لا بمعناه؛ لأنه وضع علمًا للتحرير وإسقاط الرق لا باعتبار المعنى فيه فصارت عينه قائمة مقام معناه وعاملاً على أي وجه أضافه إلى مملوكه بنداء أو خبر فصار المعنى مطلوبًا بكل حال، فلذلك استوى ذكره على وجه النداء أو الخبر^(٣)، وقوله: «قائماً» بالتذكير؛ لأن العين مضافة إلى الضمير المذكور فاكسبت التذكير منه كقوله تعالى ﴿إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف: ٥٦] على أحد الوجوه^(٤)، أو على تأويل العين بالشخص كقولهم: امرأة عاشق.

(١) ما بين المعقوفين ساقط من س.

(٢) قوله: ساقط من ج.

(٣) ينظر: الأصل للشيباني (٥ / ٦٥)، أصول السرخسي (١ / ١٨٧)، المبسوط للسرخسي (٧ / ٦٢).

(٤) ومن الوجوه الأخرى أن العرب تؤنث قرابة النسب فقط، أما المكان والمنزلة فلا، فيقولون: فلانة قريب منك، أي مكانها قريب منك. ينظر معاني القرآن للفراء (١ / ٣٨٠ - ٣٨١).

وذلك صفة الدم المجتمع، فأما الطهر فإنما وصف به بالمجاورة مجازاً، ولأن معنى القرء الانتقال، يقال: قرأ النجم إذا انتقل، والانتقال بالحيض لا بالطهر، فصارت الحقيقة أولى، وكذلك العقد لما ينعقد حقيقته،

وذكر في الهداية: وَلَوْ قَالَ يَا بَنِي أَوْ يَا أَخِي لَمْ يَعْتَقْ؛ لِأَنَّ النِّدَاءَ لِإِعْلَامِ الْمُنَادِي، إِلَّا أَنَّهُ إِذَا كَانَ بِوَصْفٍ يُمْكِنُ إِثْبَاتُهُ مِنْ جِهَتِهِ كَانَ لِتَحْقِيقِ ذَلِكَ الْوَصْفِ فِي الْمُنَادِي اسْتِحْضَارًا لَهُ بِالْوَصْفِ الْمَخْصُوصِ، وَإِذَا كَانَ النِّدَاءُ بِوَصْفٍ لَا يُمْكِنُ إِثْبَاتُهُ مِنْ جِهَتِهِ كَانَ لِلْإِعْلَامِ الْمَجْرُودِ دُونَ تَحْقِيقِ الْوَصْفِ لِتَعْذُرِهِ، وَالْبِنُوءُ لَا يُمْكِنُ إِثْبَاتُهَا حَالَةَ النِّدَاءِ مِنْ جِهَتِهِ؛ لِأَنَّهُ لَوْ أَعْلَقَ مِنْ مَاءِ الْغَيْرِ لَا يَكُونُ ابْنًا لَهُ بِهَذَا النِّدَاءِ فَكَانَ لِمَجْرُودِ الْإِعْلَامِ.

وروي عن أبي حنيفة رحمة الله عليه شاذاً أنه يعتق فيهما، والاعتماد على الظاهر^(١).

قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: (وَمِنْ حُكْمِ هَذَا الْبَابِ) إِلَى قَوْلِهِ: (وَأَمْثَلُهُ هَذَا أَكْثَرَ مِنْ أَنْ تَحْصِيَ)

أقول: من حكم هذا الباب أي: باب الحقيقة والمجاز أو من حكم هذا النوع؛ إذ الباب يذكر ويراد به النوع، قَالَ ﷺ: مَنْ خَرَجَ يَطْلُبُ أَبَا بَنِي الْعَلَمِ^(٢). أي: نوعاً منه، أَنَّ الْعَمَلَ بِالْحَقِيقَةِ مَتَى أُمْكِنَ سَقَطَ الْمَجَازُ؛ لِأَنَّ الْمُسْتَعَارَ لَا يَزَاحِمُ الْأَصْلَ لِدُنُوِّ مَنْزِلَتِهِ عَنِ الْمَنْزِلَةِ الْأَصْلِ، وَالشَّيْءُ لَا يَزَاحِمُ مَا هُوَ فَوْقَهُ وَلَا يِعَارِضُهُ، أَوْ لِأَنَّ الْمُسْتَعَارَ خَلْفَ وَلَا وَجُودَ لِلْخَلْفِ مَعَ وَجُودِ الْأَصْلِ، فَكَانَ الْأَصْلُ خَالِيًا عَنِ الْمَزَاحِمِ فَثَبَّتَ حُكْمُهُ، أَلَا تَرَى أَنَّهُ إِذَا حَلَفَ / س: ١١٦ / لَا يَنْكُحُ فَلَانَةً وَهِيَ مَنْكُوحَتُهُ أَنَّهُ يَحْمِلُ عَلَى الْوِطْءِ لَا عَلَى الْعَقْدِ؛ لِأَنَّ الْوِطْءَ حَقِيقَةً، حَتَّى لَوْ أَبَانَهَا ثُمَّ تَزَوَّجَهَا لَمْ يَحْنِثْ مَا لَمْ يَطَّأَهَا وَذَلِكَ مِثْلُ قَوْلِنَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، أَنَّ الْقُرُوءَ هِيَ الْحَيْضُ دُونَ الْأَطْهَارِ؛ لِأَنَّ الْقُرُوءَ اسْمٌ لِلْحَيْضِ

(١) الهداية في شرح بداية المبتدي (٢ / ٢٩٨).

(٢) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وفي سنن ابن ماجه (١ / ٧٩) برقم (٢١٩)، بلفظ: عن أبي ذر، قال: قال لي رسول الله ﷺ: «يا أبا ذر، لأن تغدو فتعلم آية من كتاب الله، خير لك من أن تصلي مائة ركعة، ولأن تغدو فتعلم باباً من العلم، عمل به أو لم يعمل، خير من أن تصلي ألف ركعة».

وللعزم مجاز، وكذلك النكاح للجمع في لغة العرب على ما عرف، والاجتماع في الوطء، ويسمى العقد به مجازاً؛ لأنه سببه حتى يسمى الوطء جماعاً فكانت الحقيقة أولى، وأمثلة هذا أكثر من أن تحصى،

بطريق الحقيقة، وللطهر بطريق المجاز.

فإن قيل: ذكر المصنف رحمه الله في أول الكتاب القراء في قسم المشترك، وذكر ههنا في قسم الحقيقة والمجاز وبينهما منافاة؛ لأن المشترك حقيقة في أنواعه، قلنا: لا يبعد أن يسمى الشيء الواحد باسمين مختلفين كما جعلوا الغائط في موضع مجازاً حيث أطلقوا على الحدث، وفي موضع كناية باعتبارين، فالمجاز باعتبار أنه أطلق في غير موضعه الأصلي لاتصال بينه وبين الحدث بطريق المجاورة، والكناية باعتبار ذكر اللازم وإرادة الملزوم، فكذلك ههنا جاز أن يكون القراء مشتركاً بين الحيض والطهر للاستعمال فيهما على السواء، وجاز أن يكون للحيض حقيقة وللطهر مجازاً كما هو مذهب بعض أهل اللغة؛ لقوة دلالة على الحيض من قبل أن لفظ القراء مأخوذ من الجمع أي: من القراء الذي هو الجمع وكونه للجمع هو معنى حقيقة هذه العبارة لغة وهي القراء، والجمع صفة الدم المجتمع، لا الطهر؛ لأن الاجتماع حقيقة يوجد من قطرات الدم على وجه لا بد منه ليكون حيضاً، وأما /ج: ١٧٠ / [...]^(١) الطهر فإنما وصف بالاجتماع [...]^(٢) مجازاً بسبب المجاورة؛ لكون الطهر مجاوراً زمان اجتماع الدم، فكان الحمل على الحيض أولى، ولأن الطهر زمان انقطاع الدم لا اجتماع الدم، فكان ما وضع له اللفظ موجوداً في الحيض فكان هو أقرب إلى الحقيقة، ولأن معنى القراء بالفتح الانتقال لغة، يقال: قرأ النجم إذا انتقل، وحقيقة الانتقال إنما تكون بالحيض لا بالطهر؛ إذ الطهر أصل، فظهر بهذا الوجه من الاشتقاق أن دلالة القراء على الحيض أقوى فكان أحق بذلك من غيره، وعلى هذا لا يكون القراء مشتركاً بين الحيض والطهر، بل يكون حقيقة في

(١) ما بين المعقوفتين في ج: وأما. وهو تكرار.

(٢) ما بين المعقوفتين في ج: اجتماع.

الأول مجازاً في الثاني، وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْآيْمَانَ﴾ [المائدة: ٨٩]، لم ينعقد بطريق الحقيقة؛ لأنَّ العقد شدُّ الشيء بالشيء مأخوذ من عقد الحبل وهو شدُّ بعضه ببعض، والحلُّ ضدُّه، ومنه قول العرب: يا عاقدُ اذكر حلاً^(١)، وقال الشاعر:

... ولقلبِ المحبِّ حلٌّ وعقدُ^(٢)

والعقد في الكلام ربطُ بعضه ببعض، كربط كلام الخائف بالمحلف بالمحلف عليه لإثبات حكم وهو الصدق والبر وذلك فيما يتصور فيه البر وضده، وتصورهما إنما يكون في المستقبل لا في الماضي، ولعزم القلب على اليمين بطريق المجاز لكونه سبباً فكان ذلك دون العقد الذي وضع الاسم له وهو ضد الحل، فالحمل على الموضوع له وهو الحقيقة أحق، وقد أمكن الحمل عليها فسقط المجاز؛ لأنه لا يزاحم الحقيقة، ولهذا لا كفارة عندنا في يمين الغموس^(٣)؛ لأنها ثابتة في اليمين المعقودة بالنص ويمين الغموس ليست بمقصودة لما سبق، وعند الشافعي رحمه الله يجب فيها الكفارة^(٤)؛ لأنَّ القلب عزمٌ عليها كالمعقودة، وكذلك النكاح للجمع والضم لغة بطريق الحقيقة، قال الشاعر:

أَنْكَحْتُ صُمَّ صَفَاهَا خُفٌّ يَعْمَلَةٌ ...^(٥)

(١) من الأمثال، يضرب للنظر في العواقب، وأصله أن الرجل يشد حملة على بعيره فيسرف في الاستيثاق فيضرب ذلك به وبعيره عند الخلول. ينظر جمهرة الأمثال (٢/ ٤٢٧)

(٢) من الخفيف، ولم أقف على على قائله. وصدرة:

خَطْرَاتُ الْهَوَى تَرُوحُ وَتَغْدُو ...

التجريد للقدوري (١٢/ ٦٤٠١)، أصول السرخسي (١/ ١٩٨)، المبسوط للسرخسي (٨/ ١٢٩).

(٣) وبه قال المالكية، وهو ظاهر مذهب الحنابلة. ينظر: الأصل للشيباني (٢/ ٢٩٨)، مختصر اختلاف العلماء

(٣/ ٢٣٦)، المعونة على مذهب عالم المدينة (ص: ٦٣٣)، عيون المسائل للقاضي عبد الوهاب المالكي

(ص: ٤٩٩)، الكافي في فقه الإمام أحمد (٤/ ١٨٧).

(٤) وهو رواية عن أحمد. ينظر: الحاوي الكبير (١٥/ ٢٦٧)، الكافي في فقه الإمام أحمد (٤/ ١٨٧).

(٥) من البسيط، من قصيدة للمتنبى يمدح بها سعيد بن عبدالله المنبجي الكلابي، ومطلعها:

أحيي وأيسرُ ما قاسيتُ ما قتلا والبينُ جارَ على ضعفي وما عدلا

والبيت في شرح المعري بلفظ:

ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله في الدعوى في رجل له أمةٌ ولدت ثلاثة أولادٍ في بطونٍ مختلفة، فقال المولى: أحدٌ هؤلاءٍ ولدي ثم مات قبل البيان أنه يُعتق من كل واحدٍ ثلثه،

أي: جمعت، ويقال: أنكح الصبر أي: ضمه إليك والتزمه، ومعنى الجمع والضم إنهما يتحقق في الوطاء؛ لما يحصل به من الاتحاد بين الواطنين ولهذا سمي الوطاء جماعاً للاجتماع، ثم العقد سمي نكاحاً مجازاً باعتبار سبب يتوصل به إلى الاجتماع والضم، وإذا كان كذلك فكانت الحقيقة وهي الوطاء أولى وأحق عند إمكانها، ولهذا حمل علماءنا رحمة الله عليهم لفظ النكاح في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٢٢] على الوطاء، وقالوا: موطوءة الأب على الابن حرام، سواء كان ذلك الوطاء بالعقد أو بالزنا^(١)، والشافعي رحمه الله حمله على المجاز، وهو العقد، حتى لم يوجب حرمة المصاهرة بالوطاء الحرام^(٢)، وأمثلة ما ذكرناه أكثر من أن تحصى، منها قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾ [المائدة: ٨٩] قال علماءنا رحمة الله عليهم: اللغو ما يكون خالياً عن فائدة اليمين شرعاً ووضعاً، فإن فائدة اليمين إظهار الصدق من الخبر فإذا أضيف إلى خبر ليس فيه احتمال الصدق كان خالياً عن فائدة اليمين فكان لغواً^(٣).

تغشمرت بي إليك السهل والجبل

أنكحت صمّ حصاها خف يعملية

وفي الديوان بلفظ:

أوطأت صمّ حصاها خف يعملية ... إلخ

ديوانه (ص: ١٨)، اللامع العزيزي شرح ديوان المتنبي (ص: ١٠٦٢).

(١) وبه قال المالكية في أظهر الروايتين عن مالك، والحناابلة ينظر: الفصول في الأصول (١ / ٤٨)، المبسوط

للسرخسي (٤ / ٢٠٥)، المغني لابن قدامة (٧ / ١١٧)، حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني (٢ / ٦١).

(٢) وهي رواية عن مالك. ينظر: الأم للشافعي (٥ / ٢٧)، الحاوي الكبير (٩ / ٢١٤)، حاشية العدوي على

كفاية الطالب الرباني (٢ / ٦١).

(٣) ينظر تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ١٦١).

ولا يعتبر ما يصيب كل واحد من قبل أمه، حتى يُعتق الثالث كله، ونصف الثاني كما قال أبو يوسف رحمه الله؛ لأن إصابته من قبل أمه في مقابلة إصابته من قبل نفسه بمنزلة المجاز من الحقيقة، وأمثلة هذا أكثر من أن تحصى.

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رحمه الله: اللغو ما يجري على اللسان من غير قصد^(١)، وَلَا خِلافٍ فِي جَوَازِ الإِطْلَاقِ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا، وَلَكِنْ مَا قَلَنَاهُ أَحَقُّ؛ لِأَنَّ مَا يَجْرِي عَلَى اللِّسَانِ مِنْ غَيْرِ قَصْدٍ لَهُ اسْمٌ آخَرَ مَوْضُوعٌ وَهُوَ الخَطَأُ الَّذِي هُوَ ضِدُّ العَمْدِ، وَالسَّهْوُ الَّذِي هُوَ ضِدُّ التَّحْفِظِ، فَأَمَّا مَا يَكُونُ خَالِيًا عَنِ الفَائِدَةِ لِمَعْنَى فِي نَفْسِهِ لَا لِحَالِ التَّكَلُّمِ وَهُوَ عَدَمُ القَصْدِ فَلَيْسَ لَهُ اسْمٌ مَوْضُوعٌ سِوَى أَنَّهُ لَغْوٌ، فَحَمَلَهُ عَلَيْهِ أُولَى، أَلَا تَرَى إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ﴾ [القمر: ٥٥] أَي: الكلام الفاحش الذي هو خال عن فائدة الكلام دون ما يجري من غير قصد؛ لأن ذلك لا عيب فيه^(٢)، وأصل الخلاف في هذا راجع إلى أن الغموس هل هو داخل تحت اللغو أم لا؟ فعندنا داخل خلافًا له.

قَالَ رَحِمَهُ اللهُ عَلَيْهِ: (وَلِهَذَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ عَلَيْهِ فِي الدَّعْوَى فِي رَجُلٍ لَهُ أُمَّةٌ) إِلَى قَوْلِهِ: (وَأَمْثَلَةُ ذَلِكَ أَكْثَرُ مِنْ أَنْ تُحْصَى)

أقول: لما سبق من الأصل وهو أن العمل بالحقيقة متى أمكن سقط المجاز قال أبو حنيفة رحمه الله عليه في كتاب الدعوى في رجل له أمة ولدت ثلاثة أولاد «في بطون مختلفة» فقال الرجل: أحد هؤلاء ولدي، ثم مات قبل البيان أنه يعتق من كل واحد من الأولاد الثلاثة ثلثه^(٣)؛ لأن هذا الكلام صار عبارة عن قوله: أحد هؤلاء حر؛ لأن العمل بالحقيقة وهي البتة غير ممكن؛ إذ النسب لا يمكن إثباته إذا مات قبل البيان للجهالة، فإن نسب المجهول لا يمكن إثباته من واحد فإنه إنما يثبت في المجهول ما يحتمل تعليقه بالشرط ليكون متعلقًا

(١) ينظر: الأم للشافعي (٧ / ٢٥٧)، مختصر المزني (٨ / ٣٩٨).

(٢) ينظر تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ١٦١).

(٣) ينظر الأصل للشيباني (٨ / ٩١).

بخطر البيان، والنسبُ لا يحتملُ التعليقَ فلا يثبتُ في المجهول، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ عَتَقَ مِنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ ثَلَاثَةً؛ لِعَدَمِ الْأُولَوِيَّةِ، وَلَا يُعْتَبَرُ أَيُّ: أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ مَا يَصِيبُ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَوْسَطِ وَالْأَخِيرِ مِنْ قَبْلِ أُمَّهَآ بِسَبَبِ أُموميةِ الْوَالِدِ الْمُقْتَضِيَةِ [حَرِيَّةٍ] ^(١) الْأَوْلَادِ حَتَّى يُعْتَقَ لِأَجْلِ ذَلِكَ الثَّلَاثُ كُلُّهُ وَنِصْفُ الثَّانِي، لِأَنَّ إِصَابَةَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ قِبَلِ أُمِّهِ بِمَنْزِلَةِ الْمَجَازِ، وَإِصَابَتُهُ مِنْ قَبْلِ الْإِيجَابِ الْمُضَافِ إِلَيْهِ بِمَنْزِلَةِ الْحَقِيقَةِ؛ لِكُونَ هَذِهِ الْإِصَابَةَ مِنْ قِبَلِ نَفْسِهِ بَغَيْرِ وَاسِطَةِ الْأُمِّ، وَالْإِصَابَةَ الْأُولَى بِوَاسِطَتِهَا فَصَارَتْ كَالْمَجَازِ؛ إِذِ الْمَجَازُ إِنَّمَا يَصْحُحُ بِوَاسِطَةِ الْقَرِينَةِ وَالْإِتِّصَالِ بَيْنَ مَحَلِّ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ، وَالْعَمَلُ بِالْمَجَازِ سَاقِطٌ عِنْدَ إِمْكَانِ الْعَمَلِ بِالْحَقِيقَةِ.

وَقَالَ أَبُو يُونُسَ رَحِمَهُ اللَّهُ: يُعْتَقُ ثَلَاثُ الْأَوَّلِ وَنِصْفُ الثَّانِي وَكُلُّ الثَّلَاثِ ^(٢)؛ لِأَنَّ الثَّلَاثَ يُعْتَقُ بِكُلِّ حَالٍ، سِوَاءِ أُرِيدَ بِالْإِيجَابِ الْأَوَّلُ أَوِ الثَّانِي أَوِ الثَّلَاثَ نَفْسَهُ، وَالثَّانِي يُعْتَقُ فِي حَالَيْنِ، وَهُمَا: إِذَا أُرِيدَ بِهِ الْأَوَّلُ أَوْ هُوَ نَفْسَهُ، وَلَا يُعْتَقُ فِي حَالٍ وَهُوَ مَا إِذَا أُرِيدَ بِهِ الثَّلَاثُ، لَكِنَّ أَحْوَالَ الْإِصَابَةِ بِهِ حَالَةٌ وَاحِدَةٌ مِنْ حَيْثُ الْإِعْتِبَارِ فَكَأَنَّهُ يُعْتَقُ فِي حَالٍ دُونَ حَالٍ فَتَنْصَفُ، وَلَمْ يُعْتَبَرِ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ هَذِهِ الْأَحْوَالُ؛ لِأَنَّهَا مَبْنِيَةٌ عَلَى ثُبُوتِ النَّسَبِ، وَلَمْ يَثْبُتِ النَّسَبُ، وَلِأَنَّ جِهَةَ الْحَرِيَّةِ مُخْتَلِفَةٌ وَحُكْمُهَا مُخْتَلِفٌ، فَإِنَّهُ إِذَا كَانَ مَقْصُودًا بِالِدَعْوَةِ كَانَ حُرِّ الْأَصْلِ، وَإِذَا كَانَ الْمَقْصُودُ غَيْرَهُ كَانَتْ حَرِيَّتُهُ بِطَرِيقِ التَّبَعِيَّةِ لِلْأُمِّ بَعْدَ مَوْتِ الْمَوْلَى، وَبَيْنَ كَوْنِهِ مَقْصُودًا وَتَبَعًا مَنَافَاةً، فَلَا يُمْكِنُ إِعْتِبَارُ الْجِهَتَيْنِ جَمِيعًا فَلِهَذَا كَانَ يُعْتَقُ مِنْ كُلِّ وَاحِدٍ ثَلَاثَةً.

وَذَكَرَ فِي الْمَبْسُوطِ: وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللَّهُ: يُعْتَقُ مِنَ الْأَكْبَرِ ثَلَاثَةً، وَمِنَ الْأَوْسَطِ نِصْفَهُ، وَمِنَ الْأَصْغَرِ كُلَّهُ؛ لِأَنَّ الْأَكْبَرَ إِنْ كَانَ هُوَ الْمَقْصُودُ بِالِدَعْوَةِ فَهُوَ حُرٌّ، وَإِنْ كَانَ الْمَقْصُودُ هُوَ الْأَصْغَرُ أَوِ الْأَوْسَطُ لَمْ يُعْتَقِ الْأَكْبَرُ، فَهُوَ حُرٌّ فِي حَالٍ، عَبْدٌ فِي حَالَيْنِ، فَيُعْتَقُ ثَلَاثَةً، وَأَمَّا الْأَوْسَطُ فَإِنْ كَانَ هُوَ الْمَقْصُودُ فَهُوَ حُرٌّ، وَكَذَلِكَ إِنْ كَانَ الْمَقْصُودُ هُوَ الْأَكْبَرُ؛ لِأَنَّهُ وَلَدُ أُمِّ

(١) ما بين المعقوفتين في النسختين: حرة.

(٢) وفي رواية أخرى عنه يعتق ثلث الثاني. ينظر شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٨ / ٢٤٢).

الولد فيعتق بموت المولى كما تعتق أمه، وإن كان المقصود الأصغر لم يعتق الأوسط، فهو في حالين يعتق ولا يعتق في حال، وأحوال الإصابة حالة واحدة في الروايات الظاهرة، بخلاف أحوال الحرمان، فلهذا يعتق نصفه، وأما الأصغر فهو حر بيقين، سواء كان المقصود هو الأوسط أو الأكبر.

وقد روي عن أبي يوسف مثل قول محمد رحمهما الله إلا في حرف واحد وهو أنه قال: يعتق من الأكبر نصفه؛ لأن حاله يتردد بين شيئين فقط، أما إن كان ثابت النسب من المولى فيكون حراً كله أو لا يكون ثابت النسب منه فلا يعتق منه شيء، فلهذا عتق نصفه وسعى في نصف قيمته^(١).

وإنما صارت أحوال الحرمان أحوالاً وأحوال الإصابة به حالة واحدة؛ لأن عدم الشيء يجوز أن يكون لمعان شتى كما إذا قيل: إن زيداً غير مالك للنصاب؛ لأنه لم يكتسب، ولأنه لم يرث، ولأنه لم يتصدق عليه ولأنه لم يوهب، فيجتمع انعدام هذه الأسباب في حق عدم الملك، أما إذا ملك النصاب فلا بد أن يكون سبب ملك النصاب سبباً واحداً لا غير من تلك الأسباب، ومحال أن يتعدّد سبب الملك عند وجود الملك، وقوله: «في بطون مختلفة» احترازاً عما إذا كانوا في بطن واحد، فإنه لا يثبت فيه هذا الحكم، بل عند دعوى أحدهم يثبت نسب الآخرين؛ لأن الحكم في التوأمين ذلك؛ إذ من ضرورة ثبوت نسب أحدهما ثبوت نسب الآخر؛ لأنها خلقاً من ماء واحد، ولهذا الباب / ج: ١٧١ / غير نظير.



(١) ينظر المبسوط للسرخسي (١٧ / ١٤٢).

وإذا كانت الحقيقة متعذرة أو مهجورة صير إلى المجاز بالإجماع؛ لعدم المزاحمة، أما المتعذر فمثل الرجل حلف لا يأكل من هذه النخلة أو الكرمية أنه يقع على ما يتخذ منه مجازاً، بخلاف ما إذا حلف لا يأكل من هذه الشاة أو من هذا اللبن أو من هذا الرطب، فإنه يقع على عينه؛ لأن الحقيقة قائمة، وكذلك إذا حلف لا يأكل من هذا الدقيق وقع على ما يتخذ منه؛ لأن الحقيقة متعذرة، وكذلك لو حلف لا يشرب من هذا البئر لم يقع على الكرع وهو حقيقته لما قلنا، واختلفوا فيما إذا أكل عين الدقيق أو تكلف كرع من البئر، فقيل: لما كان متعذراً لم يكن مراداً فلا يحنث، وقيل: بل الحقيقة لا تسقط بحال فيحنث، والأول أشبه؛ لأن أصحابنا قالوا فيمن حلف لا ينكح فلانة وهي أجنبية أنه يقع على العقد فإن زنى بها لم يحنث فاسقطوا حقيقته،

[إذا كانت الحقيقة متعذرة أو مهجورة صير إلى المجاز]

قال رحمه الله: (وإذا كانت الحقيقة متعذرة أو مهجورة صير إلى المجاز) إلى قوله: (فاسقطوا منه حقيقته)

أقول: إن العمل بالحقيقة متى كان ممكناً كان العمل بالمجاز ساقطاً كما سبق بيانه، أما إذا لم يكن كذلك بأن كانت الحقيقة متعذرة أو مهجورة صير إلى المجاز إجماعاً؛ لعدم مزاحمة^(١) الحقيقة إياه، أما المتعذرة فما لا يمكن الوصول إليه إلا بالمشقة، يقال: تعذر الأمر إذا ضاق السبيل إليه، وقيل: هو ما لا يكون مراداً البتة، ولا يثبت به الحكم وإن وجد، وذلك كما إذا حلف لا يأكل من هذه النخلة أو الكرم أو القدر أن الحلف يقع على ما يتخذ منه مجازاً وهو التمر في الأولين، والطبخ في الآخر؛ لكون الحقيقة متعذرة، بخلاف ما إذا حلف لا يأكل

(١) في ج: لمزاحمة.

وأما المهجورة فمثل من حلف لا يضع قدمه في دار فلان أن الحقيقة مهجورة،
والمجاز هو المتعارف وهو الدخول فحنت كيف دخل،

مِن هَذِهِ الشَاةِ أَوْ مِنْ هَذَا اللَّبَنِ أَوْ مِنْ هَذِهِ الرُّطْبِ فَإِنَّ الْحَلْفَ يَقَعُ عَلَى عَيْنِ مَا سَبَقَ مِنْ الشَاةِ وَاللَّبَنِ وَالرُّطْبِ؛ لَكُونَ الْحَقِيقَةَ فِي ذَلِكَ قَائِمَةً غَيْرَ مُتَعَذِّرَةٍ، وَكَذَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذَا الدَّقِيقِ فَإِنَّ الْحَلْفَ وَقَعَ عَلَى مَا يَتَّخِذُ مِنَ الدَّقِيقِ؛ لَكُونَ الْحَقِيقَةَ فِيهِ مُتَعَذِّرَةً، وَكَذَا إِذَا حَلَفَ لَا يَشْرَبُ مِنْ هَذِهِ الْبَيْرِ لَمْ يَقَعِ الْحَلْفُ عَلَى حَقِيقَةِ كَلَامِهِ وَهِيَ الْكَرْعُ؛ لَمَا قُلْنَا أَنَّ الْحَقِيقَةَ مُتَعَذِّرَةٌ، وَاخْتَلَفَ مَشَايخُنَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ فِيهَا إِذَا تَكَلَّفَ فَأَكَلَ عَيْنَ الدَّقِيقِ أَوْ تَكَلَّفَ فَكَرَعَ مِنَ الْبَيْرِ هَلْ يَحْنُثُ أَمْ لَا؟ فَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: لَمَا كَانَ مَا سَبَقَ وَهُوَ الْحَقِيقَةُ مُتَعَذِّرًا لَمْ يَكُنْ هُوَ مُرَادًا فَلَا يَحْنُثُ بِذَلِكَ الْفِعْلِ، وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: بَلِ الْحَقِيقَةُ لَا تَسْقُطُ بِحَالٍ وَلَا تَتَعَطَّلُ وَإِنْ حَمَلَ اللَّفْظُ عَلَى الْمَجَازِ فَإِنَّهُ إِنْ أَخَذَ الْمَاءَ فِي كَوْزٍ وَشَرِبَهُ أَوْ كَرَعَهُ مِنَ الْبَيْرِ فَقَدْ شَرِبَ مِنَ الْبَيْرِ لَا مَحَالَةَ فَيَحْنُثُ، وَالْقَوْلُ الْأَوَّلُ أَشْبَهُ؛ فَإِنَّ أَصْحَابَنَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ قَالُوا فَيَمُنُ قَالَ لِأَجْنَبِيَّةٍ: إِنْ نَكَحْتِكِ فَعَبْدِي حُرٌّ، أَنَّ الْحَلْفَ يَقَعُ عَلَى الْعَقْدِ دُونَ الْوِطْءِ^(١)، فَإِنْ زَنَى بِهَا لَمْ يَحْنُثْ فَاسْقَطُوا حَقِيقَةَ كَلَامِهِ وَهِيَ الْوِطْءُ / س: ١١٧ / لَكُونَهَا مُتَعَذِّرَةً، وَلَوْ قَالَ لِزَوْجَتِهِ: إِنْ نَكَحْتِكِ فَعَبْدِي حُرٌّ، انصَرَفَ الْيَمِينُ إِلَى الْوِطْءِ دُونَ الْعَقْدِ حَتَّى لَوْ أَبَانَهَا ثُمَّ تَزَوَّجَهَا لَمْ يَحْنُثْ مَا لَمْ يَطَّأَهَا، وَلَوْ قَالَ لِلْمَطْلُوقَةِ الرَّجْعِيَّةِ: إِنْ رَاجَعْتِكِ، انصَرَفَ إِلَى الرَّجْعَةِ دُونَ ابْتِدَاءِ الْعَقْدِ، وَلَوْ قَالَهُ لِلْمَبَانَةِ انصَرَفَ إِلَى ابْتِدَاءِ الْعَقْدِ، بِنَاءً عَلَى مَا سَبَقَ مِنْ قِيَامِ الْحَقِيقَةِ وَتَعَذُّرِهَا^(٢).

قال رحمه الله: (وأما المهجورة) إلى قوله: (مهجور شرعاً)

أقول: الحقيقة المهجورة ما يتيسر الوصول إليه لكن الناس هجروه وتركوه، ويجوز أن يكون مراداً ويثبت الحكم به لا باعتبار كونه حقيقة بل باعتبار كونه فرداً من أفراد المجاز،

(١) ينظر أصول السرخسي (١/ ١٩٩).

(٢) ينظر أصول السرخسي (١/ ١٩٩)، الفروق للكرائسي (١/ ٢١٣).

ومثاله أن التوكيل بالخصومة صرف إلى جواب الخصم مجازاً، فيتناول الإنكار والإقرار بإطلاقه؛ لأن الحقيقة مهجورة شرعاً،

كما إذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان إن الحقيقة وهي وضع القدم حافياً مهجورة عرفاً، والمجاز هو المتعارف وهو الدخول، فيحتمل الحالف كيف دخل الدار سواء دخلها راكباً أو ماشياً أو حافياً أو منتعلاً عملاً بعموم المجاز.

ومثاله أيضاً أن التوكيل بمطلق الخصومة ينصرف إلى مطلق جواب الخصم مجازاً^(١)، والجواب يتناول الإنكار والإقرار بإطلاقه؛ إذ الجواب هو ما يقطع جواب الخصم، مأخوذاً من جاب الفلا إذا قطعها، قال الله تعالى: ﴿وَتُمَوِّدُ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ﴾ [الفجر: ٩] أي: نقبوه وجعلوا منه بيوتاً دخلوها، ومنه قولهم: جواب ليل، إذا كان قاطعاً للبلاد، وقال لقمان بن عاد في صفة أخيه: «جواب ليل سريد» أراد به: ليله كله^(٢)، والجواب تارة يكون بنعم ومرّة بلا، وإنما قلنا: إنه ينصرف إلى المجاز وهو جواب الخصم لأن الحقيقة - وهي الخصومة - مهجورة شرعاً؛ لأنها منازعة إذ هي عبارة عن أخذ كل واحد من الخصمين يد صاحبه ليؤدبه عند الحاكم مأخوذة من خصم الشيء وهو ناحيته وطرفه، يقال: ضع في خصم الفراش أي: جانبه، وخذوا بأخصام الغرارة أي: جوانبها التي فيها العرى^(٣)، وكل واحد من الخصمين يأخذ في ناحية من الدعوى غير ناحية صاحبه على سبيل التنازع، والمنازعة حرام بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَازَعُوا﴾ [الأفقال: ٤٦] فانصرف إلى مطلق الجواب، إطلاقاً لاسم الجزء على الكل؛ لأن الإنكار الذي ينشأ من الخصومة أحد جزئي الجواب، أو لاسم السبب على المسبب؛ إذ الخصومة سبب للجواب، أو لأن هذا التوكيل محكوم بصحته قطعاً، وصحته قطعاً يتناول ما يملكه الموكل قطعاً، وما يملكه الموكل قطعاً مطلق الجواب دون

(١) ينظر أصول الشاشي (ص: ٤٩).

(٢) ينظر: تهذيب اللغة (١١ / ١٥٠)، الفائق في غريب الحديث (١ / ٧٥)، لسان العرب (١ / ٢٨٥).

(٣) أساس البلاغة (١ / ٢٥١).

والمهجورُ شرعاً مثلُ المهجورِ عادةً، ألا ترى أن من حلفَ لا [يُكَلِّمُ] ^(١) هذا الصبيَّ لم يتقيّد بصباه؛ لأنَّ هجرانَ الصبيِّ مهجورٌ شرعاً،

الإنكار؛ لِأَنَّهُ إِذَا كَانَ مَبْطَلًا فِي دَعْوَاهُ فَخَصَّمَهُ يَمْلِكُ الْإِنْكَارَ شَرْعًا وَإِنْ كَانَ الْأَمْرُ بِخِلَافِهِ فَالْحُكْمُ بِخِلَافِهِ، فَلِهَذَا يَنْصَرَفُ التَّوَكُّيلُ إِلَى مُطْلَقِ الْجَوَابِ. كَذَا أَفَادَ مَوْلَانَا الْأَسْتَاذُ الْمُحَقِّقُ ظَهِيرُ الْمَلَّةِ وَالِدِينِ الْبُخَارِيُّ نَوَّرَ اللَّهُ ضَرْحَهُ.

لَكِنَّ الْجَوَابَ الْمَعْتَبَرَ فِي الشَّرْعِ هُوَ الْجَوَابُ فِي مَجْلِسِ الْقَضَاءِ فَيَتَّقِي بِهِ، وَالْمَهْجُورُ شَرْعًا كَالْمَهْجُورِ عَادَةً؛ لِأَنَّهُ لَمَّا هُجِرَ فِي الشَّرْعِ كَانَ الظَّاهِرُ مِنْ حَالِ الْمُسْلِمِ الْإِمْتِنَاعَ عَنْهُ؛ إِذْ عَقَلَهُ وَدِينَهُ يَمْنَعَانِ عَنْ ارْتِكَابِ مَا هُوَ مَهْجُورٌ فِي الشَّرْعِ فَصَارَ كَالْمَهْجُورِ فِيمَا بَيْنَ النَّاسِ، وَيُؤَيِّدُ ذَلِكَ أَنَّ مَنْ حَلَفَ لَا يَكَلِّمُ هَذَا الصَّبِيَّ لَمْ يَتَّقِدْ الْحَلْفَ بِزَمَانِ صِبَاهُ وَإِنْ كَانَ فِيهِ صِفَةٌ دَاعِيَةٌ إِلَى التَّقِيدِ بِهِ، وَيَحْنُثُ بِالتَّكَلُّمِ مَعَهُ وَإِنْ صَارَ شَيْخًا؛ لِأَنَّ هَجْرَانَ الصَّبِيِّ مَهْجُورٌ شَرْعًا، وَتَوْضِيحُ ذَلِكَ أَنَّ الْيَمِينَ مَتَى عَقَدْتَ عَلَى عَيْنٍ مَوْصُوفَةٍ بِصِفَةٍ صَالِحَةٍ لِلدَّعَاءِ إِلَى الْيَمِينِ تَبْقَى الْيَمِينُ بِبِقَاءِ تِلْكَ الصِّفَةِ وَيَنْعَدَمُ بِانْعِدَامِهَا، كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذَا الْبَسْرِ لَا يَحْنُثُ بِأَكْلِهِ رَطْبًا؛ إِذْ صِفَةُ الْبَسُورَةِ دَاعِيَةٌ إِلَى الْيَمِينِ لِكُونِهَا مُضِرَّةً، وَكَذَلِكَ إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذَا الرُّطْبِ فَأَكَلَهُ بَعْدَ مَا صَارَ تَمْرًا لَا يَحْنُثُ؛ لِأَنَّ صِفَةَ الرُّطْبِ دَاعِيَةٌ إِلَى الْيَمِينِ، فَإِنَّ الْإِنْسَانَ قَدْ يَضُرُّهُ أَكْلُ الرُّطْبِ، وَمَتَى عَقَدْتَ الْيَمِينَ عَلَى عَيْنٍ مَوْصُوفَةٍ بِصِفَةٍ غَيْرِ صَالِحَةٍ لِلدَّعَاءِ إِلَى الْيَمِينِ لَا تَرَاعَى تِلْكَ الصِّفَةَ حَتَّى لَا تَبْطُلَ الْيَمِينُ بِفَوَاتِهَا، كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ لَحْمَ هَذَا الْحَمَلِ فَإِنَّهُ يَحْنُثُ بِأَكْلِ لَحْمِهِ بَعْدَ مَا صَارَ كِبْشًا؛ لِأَنَّ كُونَهُ حَمَلًا لَيْسَ بِدَاعٍ إِلَى الْيَمِينِ بِنَاءً عَلَى أَنَّ لَحْمَ الْحَمَلِ نَافِعٌ كُلُّ النِّفْعِ.

ثُمَّ فِي مَسْأَلَتِنَا وَهِيَ مَا إِذَا حَلَفَ لَا يَكَلِّمُ هَذَا الصَّبِيَّ لَمَّا لَمْ يَتَّقِدْ بِزَمَانِ صِبَاهُ مَعَ أَنَّ الْمُقْتَضِيَّ لِلتَّقِيدِ مَوْجُودٌ وَهُوَ أَنَّ الصَّبِيَّ يُهْجَرُ بِمَنْعِ الْكَلَامِ عَنْهُ عَادَةً وَطَبِيعَتُهُ لِعِزَامِهِ وَقَلَّةِ أَدْبِهِ وَعَقْلِهِ

(١) ما بين المعقوفتين في المطبوع: يتكلم.

وعدم مبالاته ومع ذلك لم يتقيد بزمان صباه علم أن العدول عن الحقيقة إلى المجاز حتى صار بمنزلة ما لو حلف لا يكلم هذه الذات إنما كان لأن هجر الصبي بمنع الكلام عنه حراماً شرعاً؛ إذ الصبي مظنة الترحم لقوله عليه السلام: ليس منا من لم يوقر كبيرنا ويرحم صغيرنا ويوجل علينا^(١).

فإنه عليه السلام علق الوعيد بترك الترحم، وفي ترك التكلم ترك الترحم^(٢)، وإذا كان كذلك علم أن المهجور شرعاً وديانةً كالمهجور عادةً وطبيعةً.

فإن قيل: لو كان المهجور شرعاً كالمهجور عادةً لما تقيدت اليمين بزمان الصبا فيما إذا حلف لا يكلم صبياً، وكذا لا يتقيد بزمان الشباب فيما إذا حلف لا يكلم شاباً، قلنا: إن اليمين إذا عقدت على الذات الموصوفة بصفة وهي مهجورة شرعاً ولها مجازٌ يصر إليه وهو إرادة الذات وعدم تقيد اليمين بتلك الصفة فكانه قال: لا أكلم هذه الذات، أما إذا عقدت اليمين قصداً على ما هو مهجور شرعاً ولم يمكن اعتباره مجازاً فإنه ينصرف اليمين إلى الحقيقة وإن كانت مهجورة شرعاً، ولهذا لو حلف لا يسرق أو لا يزني حنث بالسرقة والزنى، والمعنى الفقهي في ذلك هو أنه متى حلف لا يكلم هذا الصبي دخلت الذات بلفظة الإشارة في هذه اليمين بيقين وزوال صفة الصبا إن كانت توجب زوال اليمين، فبقاء الذات توجب بقاء اليمين واليمين كانت ثابتة فلا تزول بالشك، بخلاف ما إذا حلف لا يكلم صبياً أو شاباً؛ لأن اليمين عقدت على صفة الصبا والشباب قصداً فكانت تلك الصفة معرفة للذات المحلوف عليها فلا تبقى الذات محلوقاً عليها إلا بقاء تلك الصفة، فلا يمكن إلغاؤها فكانت الصفة حينئذ بمنزلة الذات فتدور اليمين بتلك الذات التي حلف عليها، وإن كان الفعل الواقع على تلك الذات حراماً محضاً كما إذا حلف لا يأكل لحم خنزير أو لحم إنسان يحنث بأكل واحد منهما وإن كان هذا الفعل حراماً، وذلك لأن الحرام لعينه جاز أن

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وفي الفردوس بمأثور الخطاب (٣ / ٤١٤)، برقم (٥٢٦٥) بلفظ: «ليس منا من لم يوقر كبيرنا ولم يرحم صغيرنا ولم يعرف حقنا».

(٢) ينظر: أصول السرخسي (١ / ١٩٩ - ٢٠٠)، المبسوط للسرخسي (٣٠ / ٢٣٧).

يَكُونُ حَرَامًا لِغَيْرِهِ بِسَبَبِ الْيَمِينِ كَمَا فِي ضِدِّهِ وَهُوَ الْوَجُوبُ / ج: ١٧٢ / لِأَنَّ الْوَجُوبَ أَثْرُ الْأَمْرِ كَمَا أَنَّ الْحَرَمَةَ أَثْرُ النَّهْيِ، وَالْوَجِبُ لِعَيْنِهِ جَازٌ أَنْ يَكُونَ وَاجِبًا لِغَيْرِهِ كَمَا ذَكَرْنَا فِي مَسْأَلَةِ لِيَصِلَيْنِ ظَهَرَ الْيَوْمَ، فَعَلِمَ بِهَذَا أَنَّ الْيَمِينَ كَمَا تَتَعَدُّ فِي الْمَشْرُوعِ تَتَعَدُّ فِي الْمَحْظُورِ لِاخْتِلَافِ حُكْمِهَا مِنْ وَجُوبِ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ، وَكَذَا الْحُكْمُ فِيهَا إِذَا حَلَفَ لَا يَدْخُلُ هَذِهِ الدَّارَ أَوْ لَا يَدْخُلُ دَارًا؛ لَمَّا مَرَّ مِنَ الْمَعْنَى.

فَإِنْ قِيلَ: الْأَصْلُ أَنَّ الْوَصْفَ فِي الْحَاضِرِ لِعَوٍّ، وَفِي الْغَائِبِ مَعْتَبَرٌ عَلَى مَا عُرِفَ، فَعَدَمُ تَقْيِيدِ الْيَمِينِ بِصِفَةِ الصَّبَا وَنَحْوِهِ لَمْ لَا يَكُونُ مِضَافًا إِلَى ذَلِكَ الْأَصْلِ؟ قُلْنَا: الْوَصْفُ فِي الْحَاضِرِ مَعْتَبَرٌ إِذَا كَانَ دَاعِيًا إِلَى الْيَمِينِ شَرْعًا أَوْ عَرَفًا، كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذَا الْبَسْرِ وَالرُّطْبِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ دَاعِيًا إِلَى الْيَمِينِ شَرْعًا أَوْ عَرَفًا فَهُوَ غَيْرُ مَعْتَبَرٍ، كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَكَلِّمُ هَذَا الصَّبِيَّ وَهَذَا الشَّابَّ.



وعلى هذه الجملة يخرج قولهم في رجل قال لعبدِه ومثله يولد لمثله وهو معروف النسب من غيره: هذا ابني، أنه يعتق عملاً بحقيقته دون مجازِه؛ لأن ذلك ممكن،

[مسائل تخرج على قولهم بأن العمل بالحقيقة متى أمكن سقط المجاز]

قال رحمه الله: (وعلى هذه الجملة يخرج قولهم في رجل قال لعبدِه) إلى قوله: (يعتق من كل واحد ثلثه)

أقول: على جملة الأصل السابق وهو أن العمل بالحقيقة متى أمكن سقط المجاز يخرج قول علمائنا رحمة الله عليهم في رجل قال لعبدِه الذي يولد مثله لمثله وهو معروف النسب من غيره: «هذا ابني» أنه يعتق عملاً بحقيقته وهي البتة دون مجازِه وهو الحرية؛ لأن ذلك أي: العمل بالحقيقة ممكن، فإن الكلام المذكور صالح لإيجاب حكم الحقيقة وهي البتة، فإن النسب قد ثبت من زيد ويشهر من غيره فلا يصار حينئذ إلى حكم المجاز وهو الحرية خلفاً عن حكم الحقيقة وهو البتة، وإذا كان كذلك فيكون المقر مصداقاً في حق نفسه وهو العتق عليه لا في حق غيره وهو قطع النسب ممن اشتهر منه؛ لأن ذلك متعذر، وإلى ذلك أشار في كتاب الدعوى والعتاق أن أم العبد تصير أم ولد له؛ لأن هذا الكلام لما جعل إقراراً بالعتق على الوجه المذكور جعل إقراراً بأموية الولد فإن ما تكلم به موجب لها حق الحرية في ملكه كما هو موجب حقيقة الحرية للولد^(١).

وقال في الجامع الكبير في الباب الثالث عشر من كتاب الإقرار في عبد له ابن وولده ابنان ولدا في بطنين مختلفين فقال المولى في صحته: أحد هؤلاء ولدي، ثم مات هو قبل أن يبين، وكل واحد من الابنين المذكورين يصلح ابناً للمولى إنَّه يعتق من الأول ربه ويسعى في ثلاثة أرباعه، ويعتق من الثاني ثلثه ويسعى في ثلثيه، ويعتق من كل واحد من الآخرين ثلاثة

(١) ينظر: المبسوط للسرخسي (٦٦ / ٧)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٥١ / ٤).

فالنسبُ قد يثبتُ من زيدٍ ويشتهرُ من عمرو، فيكونُ المقرُّ مصدقاً في حقِّ نفسه،
وإليه أشارَ محمدٌ رحمه الله في الدعوى والعناق أنَّ الأمَّ تصيرُ أمَّ ولدٍ له،

أرباعه ويسعى في ربهه^(١)، وإِنَّمَا قيد بقوله: في بطنين مختلفين، إذ لو ولدا في بطنٍ واحدٍ لعتق كلُّ واحدٍ مِنْهُمَا جميعاً؛ لِأَنَّ أَحَدَ التوأمين إذا صار ولداً لشخصٍ صارَ الآخر ولداً له ضرورةً من غير ادعائه^(٢)، فقيّد بِذَلِكَ ليتأتى التفريع المذكور في الكتاب وهو عتق البعض من كلِّ واحدٍ مِنْهُمَا، وَإِذَا ثبتَ ذَلِكَ فنقول: يعتق من الأول وهو العبد ربه؛ لِأَنَّهُ لو كَانَ هو مراداً من الإيجاب المذكور عتق هو وعتق أولاده جميعاً، وَلَوْ كَانَ الثاني - وهو ابن العبد - مراداً عتق هو وولده لما ذكرنا، وَلَا يعتق الأول، فَإِنْ كَانَ أَحَدُ الآخرين مراداً عتق هو ولم يعتق الأول والثاني وأحد الآخرين، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فيعتق الأول في حالٍ وَلَا يعتق في ثلاثة أحوالٍ كما مرَّ بيانه، فيعتق ربه والثاني يعتق في حالين وَلَا يعتق في حالين، وأحوال الإصابة حالة واحدة على ما عرف، فيعتق في حالٍ وَلَا يعتق في حالين، وأحوال الحرمان أحوال فيعتق ثلثه وأحد الآخرين حرَّ بيقين؛ إذ هو حرٌّ بكلِّ حالٍ، سواءً عنى أحد الآخرين أو عنى أباهما أو جدَّهما، والآخر مِنْهُمَا يعتق في ثلاثة أحوالٍ وهي ما إذا عناه أو أباه أو جدَّه، وَلَا يعتق في حالة واحدة وهي ما إذا عنى أخاه، وأحوال الإصابة حالة واحدة، فيعتق في حالٍ ولا يعتق في حالٍ فيعتق نصفه فيحصل عتق رقيه ونصف عتق رقيه بين الآخرين فيتوزع عليهما على السواء لعدم الأولوية؛ لِأَنَّهُ يحتملُ أن يَكُونَ كلُّ مِنْهُمَا هو الحرَّ كله وأن يَكُونَ الحرُّ نصفه، فيعتق من كلِّ واحدٍ مِنْهُمَا ثلاثة أرباعه ويسعى في الربع الآخر.

فإن قيل: إن العتق لا يسري من الأب إلى الولد، فإن الأب لو كان حرّاً لا يلزم أن يَكُونَ ولده حرّاً وإِنَّمَا يسري ذلك من الأم الحرّة إلى الولد لما عرف، فكيف يسري فيما نحن فيه من الأب إلى الولد؟ قلنا: إنا لا نقول بسراية العتق من الأب إلى الولد حتّى يرد علينا ذلك وإِنَّمَا

(١) ينظر الجامع الكبير (ص ١٣٩).

(٢) ينظر: شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٨ / ٢١٨ - ٢١٩)، الهداية في شرح بداية المبتدي (٣ / ١٧٥).

وقال في الجامع في عبد له ابنٌ ولابنه ابنانِ فقال المولى في صحته: أحدٌ هؤلاء ولدي، ثم مات، وكلُّهم يصلحُ ابناً له أنه يُعتقُ من الأول ربعه، ومن الثاني ثلثه، ومن كلِّ واحدٍ من الآخرين ثلاثة أرباعه،

نقول: هؤلاء الأربعة عبيدُ المولى، فعند كونِ الأول مراداً من قوله: أحدٌ هؤلاء ولدي يَكُونُ الثاني حافده، والثالثُ ولدٌ ولده وهما في ملكه، ومَن ملكٌ ولده أو ولدٌ ولده يعتقُ عليه لقوله ﷺ: من ملكَ ذا رحمٍ محرمٍ منه عتقَ عليه^(١).

فيتوزع العتقُ عليهم بهذه الطريقة / س: ١١٨ / لا بطريقة السراية، ثمَّ إنَّه لا يثبتُ نسبٌ واحدٍ من الأربعة؛ لأنَّ المدعى نسبٌ مجهول، وذلك لا يمكنُ إثباته من أحدٍ^(٢) كذا في المبسوط^(٣).

ثمَّ قيل: هذا الذي ذكر قولُ أبي يوسف ومحمد رحمهما الله، وأما على قول أبي حنيفة رحمة الله عليه ينبغي أن يعتق من كلِّ واحدٍ ربعه؛ لأنَّ من أصله أن الإقرار بالنسب إذا لم يفد إثبات النسب للجهالة ينقلب إقراراً بالعتق كما مرَّ في المسألة الأولى وهي أنَّه من له جارية وله ثلاثة أولاد في بطونٍ مختلفة فقال المولى: أحدٌ هؤلاء ولدي، يُعتقُ من كلِّ واحدٍ ثلثه عنده، ولا تعتبر الأحوال، فهذا كذلك.

وإذا صار إقراراً بالحرية صار كأنه قال: أحدهم حرٌّ بين أربعة نفرٍ، فيعتق هناك ربعُ كلِّ واحدٍ منهم وهنا كذلك، والأصحُّ أن هذا قولهم جميعاً، وأبو حنيفة رحمة الله عليه فرق بين هذه المسألة وبين المسألة التي مرت فقال: هناك جهة الحرية مختلفة في الحكم، فمنها باعتبار

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وفي سنن ابن ماجه (٢ / ٨٤٤)، برقم (٢٥٢٥)، بلفظ: «من ملك ذا رحم محرم فهو حر».

(٢) في س: واحد.

(٣) ينظر المبسوط للسرخسي (١٧ / ١٤٢).

وعلى قياس ذلك الجواب لو كان لابن العبد ابن واحد وكلهم يولد لمثله أنه يعتق من الأول ثلثه، ومن الثاني نصفه، ومن الثالث كله؛ لاحتمال النسب، ولو كان تحريراً لعنت من كل واحد ثلثه،

النسب ومنها باعتبار أمومية الولد من قبل أن ابن أم الولد له حكم أم الولد وهما يختلفان لأن باعتبار النسب تنتجز الحرية فتكون مقصودة، وباعتبار أمومية الولد تتأخر إلى ما بعد الموت ويكون تبعاً لأمه.

وبين كونها تبعاً ومقصودة تضاداً، فهذا لم تعتبر الأحوال هناك، أما ههنا فجهة الحرية واحدة باعتبار النسب وهذا لأنه ابنه أو ابن ابنه وهو في كل ذلك مقصود، فهذا اعتبر الأحوال. كذا في شرح الجامع الكبير للإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله (١).

وعلى قياس ذلك التخريج وهو أن العمل بالحقيقة متى أمكن سقط المجاز لو كان لابن العبد ابن واحد وكلهم يولد مثله لأنه يعتق من الأول - وهو العبد - ثلثه، ومن الثاني - وهو ابن العبد - نصفه، ومن الثالث - وهو ابن ابن العبد - كله؛ لأن الأول يعتق في حال وهو ما أريد بالإيجاب نفسه، ولا يعتق في حالين وهما إذا أريد به الثاني والثالث، وأحوال الحرمان أحوال فيعتق ثلثه، والثاني يعتق في حالين وهما إذا أريد به هو نفسه أو الأول، ولا يعتق في حال وهو ما أريد به الثالث، وأحوال الإصابة حال واحد فيتصرف، والثالث يعتق بكل حال سواء أريد به هو نفسه أو الثاني أو الأول.

ثم العتق في هذه المسألة وفيما ذكر قبلها بحكم الحقيقة وهي البنوة لاحتمال ثبوت النسب فكان العمل بالحقيقة ممكناً نظراً إلى ذاتها، ولو كان العتق فيما ذكرناه بحكم المجاز وهو التحرير لعنت من كل واحد ثلثه في هذه المسألة وفيما ذكر قبلها رابعه، ولما لم يكن كذلك علم

(١) هذا الشرح لما يطبع، قيل: إنه حقق برسائل جامعية في السعودية. وينظر الكافي شرح البرزدي (٢/ ٨٢٧

وأما في الأكبر سنًا منه فلابي حنيفة رحمه الله طريقان: أحدهما أنه إقرارًا بالحرية فيجب أن يصير مقرًا بحق الأم أيضًا؛ لأنه يحتمل الإقرار، والثاني أنه تحريرٌ مبتدأ من قبل أن الإقرار بالنسب لو ثبت ثبت تحريرًا مبتدأ حتى قلنا في كتاب الدعوى في رجلين ورثا عبدًا ثم ادعى أحدهما أنه ابنه غرم لشريكه كأنه أعتقه؛

أن العتق بحكم الحقيقة دون المجاز، وحينئذ كان تخريج ما ذكرنا من المسألتين على الأصل المذكور ظاهرًا غير ملتبس، ثم ما يولد مثله إننا يمكن تصوّره إذا كان المقر أكبر من المقر له إذا كان غلامًا باثني عشرة سنة ونصف سنة؛ لأن أقل مدة بلوغ الغلام اثنتا عشرة سنة، وأقل مدة الحمل ستة أشهر، وفي الجارية يشترط أن يكون المقر أكبر منها بتسع سنين ونصف سنة؛ لأن أقل مدة بلوغ الجارية تسع سنين وأقل مدة الحمل نصف سنة.

قال رحمه الله: (وأما في الأكبر سنًا منه) إلى قوله: (فلم يثبت بدونه)

أقول: في الأكبر سنًا من المقر احتمال النسب غير ثابت لاستحالة فلا يثبت العتق فيه بحكم الحقيقة، وإنما يثبت ذلك عند أبي حنيفة رحمه الله عليه بطريقين أحدهما أن قوله: هذا ابني إقرارًا بالحرية من حين ملكه مجازًا كأنه قال: عتق علي من حين ملكته، فإن ما صرح به وهو البتة سبب للحرمة وعلى هذا الطريق يجب أن يصير المتكلم مقرًا بحق أم الولد / ج: ١٧٣ / أيضًا وهو أمومية الولد؛ لأن حقها يحتمل الإقرار كما يحتمل حقه، وذلك لأن كلامه كما جعل إقرارًا بحرية الولد جعل إقرارًا بأمومية الولد، فإن ما تكلم به سبب موجب لها هذا الحق في ملكه كما هو موجب حقيقة الحرية للولد، وإذا جعل هذا الكلام مجازًا عن الإقرار بحكم حقيقته وهو الحرية جعل إقرارًا بكون الأم أم ولد؛ لأنه من حكم حقيقة هذا الكلام أيضًا.

والطريق الثاني أنه تحريرٌ مبتدأ مجازًا؛ لأنه ذكر كلاماً هو سبب للتحرير في ملكه وهو البتة، فيكون هذا إنشاءً إعتاق به، ولهذا في كتاب الدعوى في رجلين ورثا عبدًا ثم ادعى أحدهما أنه ابنه وكذبه الآخر أنه ابنه، وغرم لشريكه قيمة نصيبه إذا كان موسراً، كأنه أعتقه؛

لأن ثبوت النسب مضاف إلى خبره؛ لأن المخبر به قائم بخبره، فإذا كان كذلك جعل مجازاً عن التحرير، وحق الأم لا يحتمل الوجود بابتداء تصرف المولى؛ لأنه ليس في وسع البشر إثبات أمومية الولد قولاً؛ لأنها من حكم الفعل فلم يثبت بدونه

لأن دعوة التحرير بعد الملك بمنزلة الإعتاق المبتدأ إذا كذبه الشريك؛ إذ لو لم يكن كالإعتاق المبتدأ بل كان بطريق النسب لما غرم لشريكه بدليل أنه إذا ورث الرجلان قريب أحدهما لا يضمن الوارث القريب لشريكه لعدم فعل منه يكون سبباً للضمان، فعلم أنه بمنزلة الإعتاق المبتدأ وإذا كان كذلك فكأنه أعتقه بقوله: هذا ابني؛ لأن ثبوت النسب مضاف إلى خبره إذ المخبر به وهو البنوة قائم بخبره، لكن ثبوت البنوة منه متعذر لاستحالتها، فجعل الإخبار بالبنوة مجازاً عن التحرير المبتدأ، باعتبار ذكر السبب وإرادة المسبب، وعلى هذا الطريق لا تصير الأم أم ولد له؛ لأن حق الأم لا يحتمل الوجود والثبوت «بابتداء تصرف المولى» فيها بأن يقول لها بعبارة: أنشأت فيك أمومية الولد؛ إذ ليس في وسع البشر إثبات أمومية الولد من جهة القول؛ لأنها من حكم الفعل المخصوص وهو الاستيلاء على المخصوص والخلوص فلم تثبت أمومية الولد بدون ذلك الفعل، ولأنه ليس لتحرير العبد ابتداء تأثير في إثبات أمومية الولد لأمه، وقوله: «بابتداء تصرف المولى» احتراز عن تصرف المولى في أمومية الولد بطريق الإقرار؛ لأن ذلك ليس بتصرف في أمومية الولد ابتداءً بل هو إخبار عن كونها أم الولد وهو صحيح فيثبت به أمومية الولد، والطريق الأول هو الأصح كما أشار إليه الإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله فقد قال في كتاب الإكراه: إذا أكره على أن يقول لعبده: هذا ابني، فأقدم عليه لا يعتق.

والإكراه إنما يمنع صحة الإقرار بالعتق لا صحة إنشاء العتق، وأما وجوب الضمان في مسألة كتاب الدعوى فإنه أيضاً بهذا الطريق وهو الإقرار بالحرية لا باعتبار إنشاء التحرير، فإنه لو قال: عتق علي من حين ملكته، كان ضامناً لشريكه، فكذلك إذا قال: هو ابني؛ لأن موجب هذا القول عتقه من حين ملكه، فأبى ضرورة تدعو إلى جعله تحريراً

وقد يتعذرُ الحقيقةُ والمجازُ معاً إذا كان الحكمُ ممتنعاً لأنَّ الكلامَ وُضِعَ لمعناه،
فيبطلُ إذا استحالَ حكمُه ومعناه، وذلك أن يقولَ الرجلُ لامرأته: هذه بنتي،
وهي معروفةُ النسبِ وتولدُ لمثله أو أكبرُ سنّاً منه،

مبتدأً وهو إخبار؟^(١).

وَقَالَ الإِمَامُ بدر الدين الكردي رحمه الله: إنَّ قوله «هَذَا ابني» فِي الأكبرِ سنّاً مِنْهُ صارَ مجازاً لإثباتِ العتقِ مِنْ حينِ ملكه عَن قوله: هَذَا ابني.

وَقَدْ زعم بعضهم أَنَّ قوله: هَذَا ابني مجازٌ عَن قوله: عتق عليّ مِنْ حينِ ملكته، أو عَن قوله: هَذَا حرٌّ^(٢)، وَلَيْسَ كَذَلِكَ؛ لِأَنَّ الحقيقةَ ممكنةٌ هنا وَلَا يَخْتَلِفُ أَحَدٌ فِي هَذَا، وقد وقع الاختلافُ فِي «هذا ابني» أَنَّ الحقيقةَ غيرُ ممكنةٍ فَلَا يجعلُ غيرها مجازاً عنها.

قَالَ رحمه الله: (وَقَدْ تتعذرُ الحقيقةُ والمجازُ معاً) إِلَى قوله: (لِهَذَا العذرُ الَّذِي أبليناه)

أقول: قَدْ تتعذرُ الحقيقةُ والمجازُ معاً إذا كَانَ حكمُها ممتنعاً؛ لِأَنَّ الكلامَ إِنَّمَا وُضِعَ لمعناه وحكمه فتبطلُ إذا استحالَ حكمُه - وهو الحرمةُ ههنا أو البتيةُ عَلَى مَا قيل - ومعناه وهو ثبوتُ النسبِ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلَا تصحُّ الاستعارة؛ لِأَنَّ الاستعارةَ لإثباتِ حكمِ الحقيقةِ فِي محلِّ المجازِ ليعملَ المجازُ فِي محلِّ الحقيقةِ عمله كما أَنَّ القياسَ لإثباتِ حكمِ النَّصِّ فِي محلِّ الفرعِ، فَإِذَا امتنعَ حكمُ النَّصِّ استحالَ إثباتُه فِي الفرعِ، فمثالُ المجازِ من الحقيقةِ مثالُ القياسِ من النَّصِّ، وَمِنْ شرطِ صحةِ القياسِ ثبوتُ الحكمِ فِي المنصوصِ عَلَيْهِ عَلَى وجهِ لَا يتغيرُ بالقياسِ، فَإِذَا تغيرَ حكمُ النَّصِّ به بطلَ القياسُ، كَذَلِكَ ههنا إذا تعذرَ حكمُ الحقيقةِ بالمجازِ بطلتِ الاستعارةُ، ومثالُ مَا نحنُ فِيهِ إذا قَالَ الرجلُ لامرأته: هَذِهِ ابنتي، وهي معروفةُ النسبِ وتولدُ هِيَ لمثله، أو هِيَ أكبرُ سنّاً مِنْهُ أَنَّ الحرمةَ لَا تقعُ بِهَذَا الكلامِ أبداً

(١) ينظر: أصول السرخسي (١ / ١٨٦ - ١٨٧)، المبسوط للسرخسي (٢٤ / ٨٣).

(٢) ينظر كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٢ / ٩١).

فإن الحرمة لا تقع به أبداً عندنا، خلافاً للشافعي رحمه الله؛ لأن الحقيقة في الأكبر سناً منه [متعدرة] ^(١) وفي الأصغر سناً تعذر إثبات الحقيقة مطلقاً؛ لأنه مستحق من اشتهر منه نسبها وفي حق المقر متعذر أيضاً في حكم التحريم؛

عندنا، سواء كانت أكبر سناً من الزوج أو أصغر منه، غير أنه إذا دام الزوج على هذا اللفظ يُفترق القاضي بينهما لا باعتبار أن هذا اللفظ يُوجب الحرمة؛ لأنه لو كان يوجبها لكان لا يشترط الدوام كما ^(٢) في الرضاع وغيره من المحرمات، ولكنه لما دام على ذلك ولا يقربها صار ظالماً في حقها وصارت هي كالمعلقة لا ذات بعل ولا مُعلقة فرّق القاضي بينهما دفعاً للظلم، ولأن الإمساك بالمعروف لما فات تعين التسريح بالإحسان ^(٣).

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ: تقع به الحرمة.

وإنما قلنا: إن الحرمة لا تقع بهذا الكلام أبداً لأن المرأة إذا كانت أكبر سناً من الزوج كانت الحقيقة متعدرة باعتبار كبر سنّها أو باعتبار اشتهاّر النسب من غيره، فإن ذلك يمنع ثبوت النسب منه حقيقة، وإذا كانت أصغر سناً منه كان إثبات الحقيقة لأجل المقر متعذراً مطلقاً أي: في حق من اشتهر نسبها منه، وفي حق المقر أيضاً، أما في حق من اشتهر منه نسبها فلأن حكم الحقيقة وهو ثبوت النسب مستحق من اشتهر منه نسبها فلا يمكن إثبات النسب من المقر لاستحقاق غيره إياه، وأما في حق المقر فمتعذر أيضاً في حكم التحريم؛ ليرتفع نكاحها بوقوع الطلاق عليها، وكذا في حق إثبات النسب، أما الأول فلأن التحريم الثابت بهذا الكلام - وهو: هذه ابنتي - لو صحّ لكان معنى هذا الكلام وهو البنتية منافياً لملك النكاح لا محالة؛ إذ حكم حكم الحقيقة الحرمة المؤبدة، وذلك ينافي وجود النكاح، وإذا كان كذلك فلم

(١) ما بين المعقوفتين في المطبوع: متعذر.

(٢) كما: ساقطة من ج.

(٣) ينظر: الأصل للشيباني (١٠ / ٢٨٩)، أصول الشاشي (ص: ٥٣ - ٥٦)، المبسوط للسرخسي (٧ / ٦٦)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٤ / ١٤).

لأنَّ التحريمَ الثابتَ بهذا الكلامِ لو صحَّ معناه منافٍ للملك، فلم يصلح حقاً من حقوق الملك، وكذلك العملُ بالمجاز وهو التحريمُ في الفصلينِ متعذراً لهذا العذر الذي أبليناه،

يصلح التحريم حقاً من حقوق ملك النكاح، كالطلاق فإنه حق من حقوق ملك النكاح؛ لكون الطلاق يملك بالنكاح، ولهذا كان الإعتاق حقاً من حقوق الملك؛ لكون الإعتاق يملك بالملك، وإذا لم يصلح التحريم حقاً من حقوق ملك النكاح لم يصلح أن يكون قوله: «هذه ابنتي» مجازاً عن التحريم؛ لأن^(١) الشيء لا يصير مجازاً عما يُنافيه، ولأنه حينئذ يتغير حكم الحقيقة؛ لأنَّ الحرمةَ الثابتةَ بتفريق الزوج يعتمدُ صحةَ النكاح ووجوده، والحرمةُ الثابتةُ بحكم الحقيقة منافيةٌ للنكاح، فيستحيلُ أن تثبتَ مرتبةً على صحة النكاح فتغير حكم الحقيقة فبطل المجاز وبطلت الحقيقة أيضاً فلغا كلاهما.

وقال الإمام بدر الدين الكردي رحمه الله: إنَّ المحليةَ تنتفي أصلاً عند ثبوت البتية، وعند صيرورة قوله: «هذه ابنتي» مجازاً عن لازمه لا يمكنُ إثباتُ مثل تلك الحرمة؛ لأنَّ تلك حرمةُ المحليةِ المنافية للنكاح، والثابتُ بالمجاز الحرمةُ الطارئةُ الرافعةُ للنكاح، فلا يثبتُ بالمجاز ما هو الثابتُ بلازم الحقيقة عند ثبوتها، فلم يصر مجازاً عن الطلاق، وكذلك التحريمُ الثابتُ بطريق المجاز تعذّر العملُ به في الفصلينِ أي: في فصلِ معروفةِ النسب التي يولدُ مثلها لمثله، وفي فصلِ المرأة التي هي أكبر سنّاً من المقر للعذر الذي أبليناه أي: أظهرناه، وهو أن معنى الحقيقة منافٍ لملك النكاح إلى آخره، وأمّا الثاني فلأنه لا يمكنُ إثباتُ النسب في حق المقر بناءً على إقراره؛ / س: ١١٩ / لأنَّ الرجوعَ عن الإقرار بالنسب صحيح؛ لأنَّ النسبَ أمرٌ باطنٌ يثبتُ فيه، ويؤيد ذلك ما أشار إليه في علم الفرائض بقوله: ثمَّ المقر له بالنسب إذا مات المقرُّ على إقراره.

(١) في ج: أن.

فلا يمكن أن يجعل النسب ثابتاً في حق المقر بناءً على إقراره؛ لأن الرجوع عنه صحيح والقاضي كذبه ههنا فقام ذلك مقام رجوعه، بخلاف العتاق؛ لأن الرجوع عنه لا يصح،

فإن تقيده بذلك دليل على أنه إذا رجع عن إقراره بالنسب صح رجوعه، والشرع -أي (١)- القاضي - كذب هذا المقر ههنا لكون امرأته معروفة النسب من غيره فقام تكذيب الشرع المقر في ذلك الإقرار مقام رجوعه عن إقراره فيما يحتمل الرجوع، إذ ثبوت النسب من الغير عند تكذيب القاضي المقر بمنزلة الرجوع عن الإقرار، وعند الرجوع عن الإقرار يتنفي الإقرار بالرجوع عنه، فكذا ما بني عليه وهو الحرمة.

فإن قيل: إذا لم يثبت موجب حقيقة كلامه وهو البتية باعتبار تكذيب القاضي فلم لا تثبت لازمة تلك الحقيقة / ج: ١٧٤ / وهي الحرمة المؤبدة كما يثبت لازم الحقيقة في قوله لعبده وهو أكبر سنأ منه: «هذا ابني» وهو الحرية عند أبي حنيفة رحمة الله عليه، وكما قالوا في الأصغر سنأ منه إذا اشتهر نسبه من الغير وقال له: هذا ابني، فإنه لا يثبت نسبه منه بسبب اشتهار نسبه من الغير ويثبت لازمه وهو الحرية؟ قلنا: لا وجه لذلك؛ لأن في ثبوت الحرمة المؤبدة إقراراً بها على المرأة لا على نفسه؛ لأن ملك الحل واقع عليها ولو أثبتنا لازم حكم الإقرار ههنا لكان هو واقعاً عليها؛ لأن العين هي التي تتصف بالحرمة وهو مكذب شرعاً في إقراره على غيره، وذلك لأن الحرمة مالكة على نفسها فلا يصح إقرار الغير عليها، بخلاف العبد فإنه ليس بمستبد بنفسه، وهو في حق الملك بمنزلة الجمادات المملوكة، والإقرار يبطلان الملك فيه إقراراً على نفسه فصح، ولأن قوله هذا ابني ههنا قائم مقام قوله: عتق علي من حين ملكته، فكان هذا إقراراً منه بالعتق، والرجوع عن العتق لا يصح وإن كان يصح رجوعه عن الإقرار بالنسب فلا يتنفي عتق العبد المذكور وتنفي حرمة المرأة لما مر، ولأن

(١) أي: ساقطة من ج.

الفرقة الصادرة من جانب الزوج إنما تثبت شرعاً بالطلاق أو بالمستعار عن الطلاق الذي يعمل عمل الطلاق، والطلاق يستدعي سابقة النكاح والبتية مانعة للنكاح فكيف تكون البتية موجبة لما ثبت بالنكاح وهو الفرقة الصادرة من قبل الزوج بناءً على صحة النكاح، يوضحه أن المجاز يقرر حكم الحقيقة، وحكم الحقيقة ههنا انتفاء المحلية والحرمة الثابتة التي لا تنكشف أصلاً ومثل هذه الحرمة لا تثبت في محل المجاز لو كان هو مجازاً عن الطلاق، ولو كان هو مجازاً عن الطلاق مع ذلك كان فيه تغيير حكم الحقيقة بالمجاز، والمجاز للتغيير في اللفظ لا في الحكم، بخلاف قوله: هذا ابني، فإنه يعمل مثل عمله في محل حقيقته وهو عتقه من حين ملكه لا انتفاء الملك من الأصل، فكذا يعمل في محل المجاز بالعتق من حين ملك فاتحد الحكم ولم يتغير فلذلك صح ولم يلبس، والحاصل أن أنواع الحقيقة والمجاز لا يخلو عن أقسام وهي أنه يتعذر الحقيقة والمجاز معاً كما مر من مسألة الكتاب، أو لا تتعذر الحقيقة والمجاز كقوله ﷺ: المتعاقدان بالخيار ما لم يتفرقا^(١). فإن المراد منه حقيقة التعاقد ما دام متعاقدين بأن قال أحدهما: بعت، ولم يقل الآخر: اشتريت. والمراد منه المجاز كما قال الشافعي رحمه الله: إن اسم المتعاقدين عليهما باسم ما كان أو بتعذر الحقيقة دون المجاز، كما في ذكر المسبب واردة السبب كذكر الطلاق واردة العتاق، وكما تكون الحقيقة غير معقولة المعنى كبعض أسماء الأعلام.



(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وفي صحيح البخاري (٣ / ٥٩)، كتاب البيوع - باب ما يمحق الكذب والكتمان في البيع، برقم (٢٠٨٢)، صحيح مسلم (٣ / ١١٦٤)، كتاب البيوع - باب الصدق في البيع والبيان، برقم (١٥٣٢)، بلفظ: البيعان... الحديث.

ومن حكم هذا الباب أن الكلام إذا كانت له حقيقة مستعملةً ومجازاً متعارفٌ فالحقيقة أولى عند أبي حنيفة رحمه الله، وقال أبو يوسف ومحمدٌ رحمهما الله: العملُ بعمومِ المجازِ أولى،

[الكلام إذا كان له حقيقة مستعملةً ومجازاً متعارفٌ فأيهما يرجحُ]

قال رحمه الله: (ومن حكم هذا الباب) إلى آخر الباب أقول: من حكم باب الحقيقة والمجاز أن الكلام إذا كان له حقيقة مستعملةً ومجازاً متعارفٌ أي: كثيراً استعماله في عرف الناس بالنسبة إلى استعمال الحقيقة فتعارض على هذا ضرباً ترجيح، ترجيح الحقيقة باعتبار الأصالة، وترجيح المجاز باعتبار غلبة استعماله وعمومه؛ لأنه يتناول الحقيقة والمجاز، وكل منهما جهة في الترجيح، فذهب أبو حنيفة رحمه الله عليه إلى ترجيح الحقيقة المستعملة، وذهب أبو يوسف ومحمد رحمهما الله إلى ترجيح المجاز المتعارف^(١)، وهذا الاختلاف يرجع إلى ما سبق من الأصل وهو أن المجاز عندهما خلف عن الحقيقة في حق الحكم؛ لأن الحكم هو المقصود من وضع الكلام، وللمجاز رجحان في الحكم على الحقيقة؛ لأن الحكم ينطلق على الحقيقة والمجاز فصار هو مشتملاً على حكم الحقيقة من غير عكس، فكان حمل الكلام على المجاز المتعارف أولى، وذلك لأن بواسطة غلبة الاستعمال ينصرف مطلق الكلام إلى ما هو المتعارف عند الناس وإن لم يكن أصلاً، كمن حلف لا يأكل رأساً لا تنصرف يمينه إلى رأس العصفور وأمثاله بالاتفاق وإن كان رأساً حقيقة، بل ينصرف إلى ما هو المتعارف وهو رأس الغنم والبقر أو الغنم خاصة على حسب ما اختلفوا بقضاء العرف، وعند أبي حنيفة رحمه الله عليه أن المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم لا في حق الحكم؛ لأن الحقيقة والمجاز من أوصاف اللفظ إجماعاً فاعتبر رحمه الله عليه الرجحان في التكلم لا في الحكم مقصوداً

(١) هذا إذا كان للحقيقة مجاز متعارف، فإن لم يكن فالحقيقة المستعملة أولى بلا خلاف. ينظر: أصول الشاشي (ص: ٥٠-٥٢)، أصول السرخسي (١/ ١٨٤).

وهذا يرجع إلى ما ذكرنا من الأصل أنّ المجازَ عندهما خلفٌ عن الحقيقة في الحكم، وفي الحكم للمجاز رجحان؛ لأنه ينطلق على الحقيقة والمجاز معاً فصار مشتملاً على حكم الحقيقة، فصار أولى،

فصارت الحقيقة بالاعتبار أولى.

مثال ما نحن فيه إذا حلفَ لا يأكل من هذه الخنطة أنّ الحلف يقع على عينها دون ما يتخذ منها عند أبي حنيفة رحمة الله عليه؛ لما قلنا: إنّ الحقيقة المستعملة أولى عنده، وحقيقة الخنطة حقيقة مستعملة فإنّها توكل قسماً وتغلى وتُقلى فتوكل، وعندهما يقع الحلف على مضمون الخنطة فيحنتُ بأكل الخنطة أيضاً بناءً على عموم المجاز، وهذا المجاز متعارف، فإنه يقال: أهل بلدة كذا يأكلون الخنطة، والمراد ما في باطن الخنطة، لكنّ هذا الاختلاف فيما إذا لم يكن للحالف نية، أما إذا نوى أن يأكل الخنطة حباً كما هي فأكل من خبزها لا يحنت بالاتفاق. كذا في المبسوط^(١).

وأما إذا أطلق ولم ينو شيئاً ثمّ أكل الخنطة قسماً بعد الحلف هل يحنت عندهما؟ ذكر في الهداية أنّه يحنت عندهما هو الصحيح بعموم المجاز^(٢)، وذكر في الجامع الصغير للصدر الشهيد رحمه الله: وعلى قولها إذا أكل عين الخنطة هل يحنت؟ في كتاب الإيثار دليل على أنّه لا يحنت؛ لأنّه قال: اليمين تقع على ما يصنع الناس منه^(٣).

(١) ينظر المبسوط للسرخسي (٨ / ١٨١).

(٢) ينظر الهداية في شرح بداية المبتدي (٢ / ٣٢٥ - ٣٢٦).

(٣) نصّ ما في كتاب الأيمان في الأصل للشيباني (٢ / ٣١٩ - ٣٢٠): ولو حلف لا يأكل من هذه الخنطة شيئاً وهو يعني أن يأكلها حباً كما هي فأكل مما يخبز منها أو من سويقها لم يحنت. وإن لم تكن له نية فأكل من خبزها فإن أبا حنيفة قال: إنه لا يحنت. وإنما يضع من يقول هذا القول اليمين على القياس، يقول: لا يحنت إلا أن يأكلها حباً. والقول الآخر قول أبي يوسف ومحمد: إن اليمين إنما هي على ما يصنع الناس، فإذا أكل من خبزها حنت، إلا أن يعني الحب بعينه. وإذا أكل الرجل من سويقها لم يحنت في قول أبي حنيفة وأبي يوسف. ألا ترى أنك تقول: هذا الخبز حنطة، ويقول الرجل: أكلنا أجود حنطة في الأرض، يعني الخبز.

ومن أصل أبي حنيفة أنه خلف في التكلم دون الحكم فاعتبر الرجحان في التكلم دون الحكم فصارت الحقيقة أولى، مثاله من حلف لا يأكل من هذه الحنطة يقع على عينها دون ما يتخذ منها عند أبي حنيفة رحمه الله لما قلنا،

وفي الجامع الصغير دليل على أنه يحنث؛ لأنه قال: وإذا أكل من خبزها يحنث أيضاً^(١).

وقوله: «أيضاً» دليل على أنه إذا أكل من عينها يحنث.

وكذا إذا حلف لا يشرب من الفرات يقع الحلف على الكرع خاصة عند أبي حنيفة رحمه الله عليه وهو أن يضع فمه على الفرات ويشرب منه بغير واسطة؛ لأن حقيقة الشرب من الشيء وهو الكرع^(٢) إذ كلمة من هنا لا ابتداء الغاية، وذلك يقتضي أن يكون ابتداء شربه من الفرات، وهذه الحقيقة مستعملة فإنه روي أن النبي ﷺ قال لقوم نزل عندهم: هل عندكم ماء بات في الشن؟ وإلا كرعنا في الوادي كرعا^(٣). وهو عادة أهل البوادي والقرى، وعندهما يقع الحلف على شرب ماء يجاور الفرات ويتسبب هو إلى الفرات، وهو ما ذكر وهو المجاورة، والنسبة لا تنقطع بالأواني؛ لأن الأواني دون النهر في إمساك الماء لكونها محتمة الانكسار دون النهر^(٤)، هذا إذا قلنا: إن المراد من النهر هو الصغير منه لأن الصغير منه لا

(١) قال في الجامع الصغير (ص: ٢٥٧) ما نصه: وإن حلف لا يأكل هذا الدقيق فأكله خبزاً حنث، وإن حلف لا يأكل هذه الحنطة لم يحنث حتى يقضمها، وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله إن أكلها خبزاً حنث أيضاً.
(٢) الكرع ساقطة من ج.

(٣) صحيح البخاري (٧/ ١١٠)، كتاب الأشربة- باب شوب اللبن بالماء، برقم (٥٦١٣) بلفظ: عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما: أن النبي ﷺ دخل على رجل من الأنصار ومعه صاحب له، فقال له النبي ﷺ: «إن كان عندك ماء بات هذه الليلة في شنة وإلا كرعنا» قال: والرجل يحول الماء في حائطه، قال: فقال الرجل: يا رسول الله، عندي ماء باتت، فانطلق إلى العريش، قال: فانطلق بهما، فسكب في قدح، ثم حلب عليه من داجن له، قال: فشرب رسول الله ﷺ، ثم شرب الرجل الذي جاء معه.

(٤) ينظر: الجامع الكبير (ص ٣٠)، أصول الشاشي (ص: ٥٢)، شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٧/ ٤٨٧)، تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ١٢١)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٣/ ٦٦).

وعندهما يقع على مضمونها على العموم مجازاً، وكذلك إذا حلف لا يشرب من الفرات يقع على الكرع خاصة عند أبي حنيفة رحمه الله، وعندهما يقع على شرب ماء مجاور الفرات، وذلك لا ينقطع بالأواني؛ لأنها دون النهر في الإمساك.

يقطع نسبة الماء إلى الفرات فيحنت بشرب ماء يجري فيه من الفرات، وأما إذا كان المراد من النهر هو الكبير منه فلا يتأتى ما مر من التقرير؛ لأن النهر الكبير قاطع لنسبة ما يجري فيه من ماء الفرات إلى الفرات، فبيانه على هذا أن يقال: لما كانت الأواني دون النهر الكبير في الإمساك، والنهر الكبير قاطع للنسبة كانت الأواني غير قاطعة للنسبة؛ لكونها دون النهر في قطع النسبة فلا تلحق هي به. كذا ذكر مولانا حميد الدين الضير رحمه الله^(١)، وذكر في شرح الجامع الكبير: نص محمد رحمه الله على أنه لا يحنت إذا شرب من نهر يأخذ من الفرات^(٢)، وذلك لأن ماء الفرات إذا جرى في نهر آخر يضاف فعل الشرب إلى ذلك النهر؛ لأن الشرب من الفرات إنما يكون من الفرات إذا كان الفرات ظرفاً للماء الجاري، وهذا الماء جارٍ في نهر لا يسمى فراتاً.

وإنما قيد المصنف رحمه الله صورة المسألة بقوله: إذا حلف لا يشرب من ماء الفرات فشراب من نهر يأخذ من نهر الفرات كرعاً أو في إناء حنت في قولهم؛ لأنه عقد يمينه ههنا على ماء الفرات، وهذا الماء ماء الفرات وإن تحول إلى نهر آخر، بخلاف الأول فإن هناك عقد اليمين على المحل وهو الفرات، ثم تفرع من الأصل السابق - وهو أن المجاز خلف في الحكم أو في التكلم لكلا المذهبين - فروع منها أن الرجل إذا قطع كف رجل من الفصل وفيها إصبع واحدة ففيه عشر الدية، وإن كان إصبعان فالخمس، ولا شيء في الكف عند أبي حنيفة رحمه الله عليه؛ لأن الإصبع أصل وإن قل، فيستبغ غيره وإن جل، وعندهما العبرة

(١) ينظر فوائد البزدوي (١/٥٢٧).

(٢) ينظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٣/٦٦-٦٧).

لكثرة الأرشين إذ أرش الإصبع والكف أكثر فيستبع الأقل^(١).

وَمِنْهَا أَنَّ الْقِسَامَةَ عَلَى أَهْلِ الْخِطَّةِ وَإِنْ بَقِيَ وَاحِدٌ مِنْهُمْ دُونَ الْمَشْتَرِينَ عِنْدَهُ؛ لِمَا أَنَّ أَهْلَ الْخِطَّةِ أَصِيلٌ وَالْمَشْتَرِيُّ دَخِيلٌ^(٢).

وَمِنْهَا أَنَّ الْجُمُعَةَ تَجُوزُ بِالْخِطْبَةِ الْقَصِيرَةِ عِنْدَهُ؛ لِكُونِهَا خِطْبَةً حَقِيقَةً وَهِيَ حَقِيقَةٌ مُسْتَعْمَلَةٌ وَهِيَ مَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ اسْمُ الذِّكْرِ، وَعِنْدَهُمَا لَا يَجُوزُ إِلَّا بِالْمَتَعَارِفِ مِنْهَا، وَهُوَ الذِّكْرُ الطَّوِيلُ^(٣).

وَمِنْهَا أَنَّ الصَّلَاةَ تَجُوزُ بِآيَةٍ قَصِيرَةٍ عِنْدَهُ لِكُونِهَا قِرْآنًا حَقِيقَةً، وَلَا يَجُوزُ /ج: ١٧٥/ عِنْدَهُمَا اعْتِبَارًا لِلْمَتَعَارِفِ وَهُوَ الْآيَةُ الطَّوِيلَةُ أَوْ ثَلَاثَةُ آيَاتٍ قَصَارٍ^(٤).

وَمِنْهَا أَنَّ مَنْ حَلَفَ لَا يَسْكُنُ هَذِهِ الدَّارَ وَهُوَ سَاكِنٌ فِيهَا يَبْقَى سَاكِنًا عِنْدَهُ وَإِنْ بَقِيَ وَتَدُّ لَهُ فِيهَا؛ لِأَنَّ السُّكْنَِيَّ كَانَتْ أَصْلًا فَتَبْقَى أَصَالَتُهَا كَمَا كَانَتْ بَقَاءُ شَيْءٍ لَهُ وَإِنْ قَلَّ^(٥)، وَعَلَى هَذَا بَقَاءُ وَقْتِ الظُّهْرِ عِنْدَ تَعَارُضِ دَلِيلِ الخُرُوجِ^(٦)، وَبَقَاءُ العَصِيرِ عِنْدَ تَعَارُضِ دَلِيلِ التَّخْمَرِ^(٧)، وَبَقَاءُ دَارِ الإِسْلَامِ عِنْدَ تَعَارُضِ دَلِيلِ دَارِ الحَرْبِ اعْتِبَارًا لِلْأَصَالَةِ^(٨).



(١) ينظر الهداية في شرح بداية المبتدي (٤/ ٤٦٧-٤٦٨).

(٢) ينظر: اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى (ص: ١٤٦-١٤٧)، الأصل للشيباني (٦/ ٥٦٧-٥٦٨)، مختصر اختلاف العلماء (٥/ ١٩٠)، المبسوط للسرخسي (٢٦/ ١١٢).

(٣) ينظر: شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٢/ ١٤٦-١٤٨)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (١/ ٢٦٢).
(٤) عن الإمام في مقدار الفرض ثلاث روايات. ينظر: الأصل للشيباني (١/ ١٩٦)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (١/ ١١٢).

(٥) أما أبو يوسف فاعتبر الأكثر إقامة له مقام الكل، ولأنه قد يتعذر نقل الكل. وأما محمد فاعتبر نقل ما لا بد منه في البيت من آلات الاستعمال دون ما لا حاجة إليه في الاستعمال، وقد استحسنوا ذلك لأنه أرفق بالناس. ينظر: الاختيار لتعليل المختار (٤/ ٥٨)، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي (٣/ ١٢٠).

(٦) ينظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (١/ ١٢٢-١٢٣)، الهداية في شرح بداية المبتدي (١/ ٤٠).

(٧) ينظر المبسوط للسرخسي (١٠/ ١١٤).

(٨) ينظر: شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٧/ ٢١٥-٢١٨)، المبسوط للسرخسي (١٠/ ١١٣-١١٤).

بابُ جملة ما يُتركُ به الحقيقة

وهو خمسة أنواع، قد تركُ بدلالة الاستعمال والعادة، وقد تركُ بدلالة اللفظ في نفسه،

[بابُ جملة ما يُتركُ به الحقيقة]

قَالَ رَحِمَهُ اللهُ: (باب جملة ما يترك به الحقيقة) إلى قوله: (وهذا ثابتٌ بدلالة العادة لا غيرُ)

أقول: لما ذكرَ نَوَّرَ اللهُ ضريحه أحكامَ الحقيقة والمجاز وكيفية العمل بهما شرعَ في ذكر ما يتركُ به الحقيقة من غير معارضة لفظ آخر إياها مثل دلالة الاستعمال وكثرته ودلالة اللفظ في نفسه وسياق الكلام ودلالة معنى ترجع إلى المتكلم ودلالة محل الكلام، فإنَّ هَذَا المجموعَ ليسَ بلفظٍ معارضٍ للفظ الحقيقة، وَهَذِهِ خمسةُ أنواعٍ، ووجه الانحصار فيها أنَّ الموجبَ لترك الحقيقة إما أن يكونَ أمراً عاماً أو خاصاً، فإنَّ كَانَ عاماً فهو دلالة الاستعمال والعادة، وإنَّ كَانَ خاصاً فلا يخلو إما أن يكونَ في المفرد أو في المركب، فإنَّ كَانَ في المفرد فهو دلالة اللفظ في نفسه، وإنَّ كَانَ في المركب فلا يخلو إما أن يكونَ لمعنى راجع إلى الكلام أو لا، فإنَّ كَانَ فهو دلالة سياق النظم، وإنَّ لَمْ يَكُنْ فلا يخلو إما أن يكونَ لمعنى راجع إلى المتكلم أو إلى غيره، فالأول دلالة ترجع إلى المتكلم، والثاني دلالة في محلِّ الكلام، أما النوعُ الأولُ فمثل الصَّلَاةِ فَإِنَّهَا اسْمٌ للدعاء حقيقةً، قَالَ:

... وَصَلَّى عَلَي دُنْهَا وَارْتَسَمَ^(١)

(١) من المتقارب، للأعشى من قصيدة مطلعها:

أَتَهَجُرُ غَايَةَ أَم تَلِيَمُ
أَم الْحَبْلُ وَاهٍ، بِهِمَا مُنْجِذِمُ

وقبل العجز قوله:

وَصَهْبَاءَ طَافَ يَهُودِيَّتِهَا
وَأَبْرَزَهَا، وَعَلَيْهَا خْتَمُ

وقابلها الرِّيحُ فِي دُنْهَا
وَصَلَّى عَلَي دُنْهَا وَارْتَسَمُ

ديوانه (١٦٨)، غريب الحديث للقاسم بن سلام (١/ ١٧٨ - ١٧٩)، جمهرة اللغة (١/ ١١٥).

وقد تركُ بدلالة سياق النظم، وقد تركُ بدلالة ترجع إلى المتكلم، وقد تركُ بدلالة في محل الكلام، أما الأول فمثل الصلاة فإنها اسمٌ للدعاء، قال الله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٠٣] أي: ادعُ، ثم سمي بها عبادة معلومة مجازاً؛

أي: دعاء بالبركة وختم، ثم سمي بها عبادة معلومة مشروعة بأركانها مجازاً لما أن الصلاة شرعت للذكر قال الله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ [طه: ١٤]، ففيه دليل على أن الصلاة /س: ١٢٠/ شرعت للذكر، وكل ذكرٍ دعاءٌ لغته، فكان في الصلاة الشرعية معنى الصلاة اللغوية وهي الدعاء تحقيقاً أو تقديرًا، وكالحج فإنه في اللغة عبارة عن القصد، ثم صار هو اسماً لعبادة معلومة وهي زيارة البقاع المشرفة المعلومة وأداء أفعال مخصوصة فيها في زمانٍ مخصوصٍ مجازاً، لما في تلك العبادة وهي الحج من قوة العزيمة والقصد للزيارة بقطع المسافة، وكذلك نظائر هذه العبادة - وهي الحج - من العمرة والزكاة والصوم، فإن العمرة في أصل اللغة هي الزيارة، يقال: اعتمر فلان فلاناً إذا زاره، ثم صارت في الشرع اسماً لزيارة مخصوصة وهي زيارة البيت والسعي بين الصفا والمروة مع الإحرام.

والزكاة في اللغة عبارة عن النماء والتطهير، ثم صارت في الشرع عبارة عن إيتاء طائفة من المال إلى الفقير على وجه مخصوص.

والصوم في اللغة هو مطلق الإمساك، ثم صار في الشرع عبارة عن إمساك مخصوص من شخصٍ مخصوصٍ في زمانٍ مخصوصٍ، حتى صارت الحقيقة اللغوية في جميع ما ذكرناه مهجورة.

وإنما صار هذا النوع وهو دلالة الاستعمال والعادة دلالة على ترك الحقيقة؛ لأن الكلام موضوعٌ للإفهام، والمطلوب منه ما يسبق إلى أفهام^(١) الناس لاستعمالهم وحاجتهم، فإذا تعارف الناس استعماله لشيءٍ آخر بطريق المجاز صار ذلك المجاز باستعمالهم كالحقيقة وما

(١) في س: أوهام.

لما إنها شرعت للذكر، قال الله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ [طه: ١٤]، وكلُّ ذكرٍ دعاءٌ، وكالحج فإنه القصد في اللغة، فصار اسماً لعبادة معلومة مجازاً؛ لما فيه من قوة العزيمة والقصد بقطع المسافة، وكذلك نظائرُها من العمرة والزكاة حتى صارت الحقيقة مهجورةً،

سواه كالمهجور لانعدام العرف، لا يتناوله الكلام إلا بقريظة، ولهذا كان اسمُ الدراهم عند الإطلاق يتناولُ نقدَ البلدِ لوجود العرف الظاهر في التعامل ولا يتناول غيره إلا بقريظة لترك التعامل به في ذلك الموضع.

ومثال هذا النوع ما قاله علماءنا رحمة الله عليهم فيمن نذر صلاةً أو حجاً يلزمه العبادة المخصوصة من غير نية؛ لكون مطلق اللفظ ينصرف إليها في عرف الشرع^(١)، وإذا قال: لله عليّ المشي إلى بيت الله لم يلزمه شيء في القياس؛ لأنه إنما يجب بالنذر ما يكون من جنسه واجباً شرعاً، والمشي إلى بيت الله تعالى ليس بواجب شرعاً، أو لأنه لا يلزمه عين^(٢) ما التزم وهي المشي فلأن لا يلزمه شيء آخر وهو الحج أو العمرة أولى.

وفي الاستحسان يلزمه حجة أو عمرة، كذا روي عن علي رضي الله عنه^(٣)، ولأن في عرف الناس يذكر هذا اللفظ بمعنى التزام الحج والعمرة في المنذور، وفي الأيمان يعتبر العرف فجعل هذا عبارة عن التزام حجة أو عمرة مجازاً، وهو مخير بينهما؛ لأن النسكين المتعلقين بالبيت لا يتوسل إلى أدائهما إلا بالإحرام وبالذهاب إلى ذلك الموضع، ثم يتخير إن شاء مشى وإن شاء ركب وأراق دمًا.

(١) ينظر أصول السرخسي (١/ ١٩١).

(٢) في س: غير.

(٣) قال محمد بن الحسن: بلغنا عن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - أنه قال: من جعل عليه الحج ماشياً حج ركباً وذبح لركوبه شاة. الأصل للشيباني (٢/ ٢٧٨).

وإنما صار هذا دلالة على ترك الحقيقة؛ لأن الكلام موضوع لاستعمال الناس وحاجتهم، فيصيرُ المجازُ باستعمالهم كالحقيقة، ومثاله ما قال علماءنا رحمهم الله فيمن نذر صلاةً أو حجًّا أو المشي إلى بيت الله أو أن يضرب بثوبه حطيم الكعبة أن ذلك ينصرفُ إلى المجاز المتعارف، ومثاله كثير،

وَإِذَا قَالَ: اللهُ عَلَيَّ أَنْ أَضْرِبَ بِثُوبِي حَطِيمَ الْكَعْبَةِ، إِنَّ ذَلِكَ يَنْصَرَفُ إِلَى الْمَجَازِ الْمُتَعَارَفِ وَهُوَ التَّصَدُّقُ بِالثَّوْبِ لِلِاسْتِعْمَالِ عَرَفًا فِي ذَلِكَ، وَاللَّفْظُ حَقِيقَةً فِي غَيْرِ ذَلِكَ. كَذَا ذَكَرَ الْإِمَامُ شَمْسُ الْأَيْمَةِ السَّرْحَسِيُّ رَحِمَهُ اللهُ (١).

وَقِيلَ: ضَرَبُ الثَّوْبِ عَلَى حَطِيمِ الْكَعْبَةِ عِبَارَةٌ عَنِ إِهْدَاءِ الثَّوْبِ إِلَى مَكَّةَ، (٢) وَمِثَالُ ذَلِكَ النَّوْعِ كَثِيرٌ.

مِنْ ذَلِكَ مَا قَالُوا: اللهُ عَلَيَّ أَنْ أُذْبِحَ الْهَدْيَ، يَجِبُ عَلَيْهِ ذَبْحُ الْهَدْيِ فِي الْحَرَمِ.

وَمِنْ ذَلِكَ مَا قَالُوا: أَنْ أَنْحَرُ (٣) وَلَدِي أَوْ أَضْحِي بَوْلَدِي يَلْزِمُهُ ذَبْحُ شَاةٍ فِي قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللهُ عَلَيْهِمَا اسْتِحْسَانًا (٤).

وَقَالُوا فَيَمْنُ حَلْفٌ لَا يَأْكُلُ رَأْسًا وَلَا يَشْتَرِيهِ إِنَّ الْحَلْفَ يَقَعُ عَلَى الْمُتَعَارَفِ اسْتِحْسَانًا عَلَى حَسَبِ مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُوَ أَنَّ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ عَلَيْهِ يَقَعُ عَلَى رَأْسِ الْبَقْرِ وَالْغَنَمِ، وَعِنْدَهُمَا عَلَى رَأْسِ الْغَنَمِ خَاصَّةً اعْتِبَارًا لِلْعَرَفِ، وَإِنْ كَانَ اسْمُ الرَّأْسِ يَتَنَاوَلُ كُلَّ رَأْسٍ بِطَرِيقِ الْحَقِيقَةِ لَكِنَّهُ يَسْقُطُ غَيْرَ الْمُتَعَارَفِ كَرُؤُوسِ الْعَصَافِيرِ وَهُوَ حَقِيقَةٌ أَيْ: وَذَلِكَ

(١) ينظر: الأصل للشيباني (٢/ ٢٧٨-٢٧٩)، أصول الشاشي (ص: ٨٩)، أصول السرخسي (١/ ١٩١)، المبسوط للسرخسي (٤/ ١٣٠-١٣١)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٥/ ٨٣-٨٤).

(٢) ينظر أصول السرخسي (١/ ١٩١).

(٣) في ج: نحر.

(٤) وقال أبو يوسف: لا يلزمه شيء. ينظر: أحكام القرآن للجصاص (٥/ ٢٥٢)، المبسوط للسرخسي (٨/ ١٣٩).

وقالوا فيمن حلف لا يأكل رأساً أنه يقع على المتعارف استحساناً على حسب ما اختلفوا ويسقط غيره وهو حقيقة، وكذلك لو حلف لا يأكل بيضاً أنه يختص ببيض الإوز والدجاجة استحساناً، ولو حلف لا يأكل طيخاً أو شواءً أنه يقع على اللحم خاصة استحساناً،

الغير حقيقة^(١).

وَكَذَلِكَ قَالُوا: لَوْ حَلَفَ لَا يَأْكُلُ بَيْضًا إِنَّ الْحَلْفَ يَخْتَصُّ بَيْضَ الْإِوزِ وَالِدِجَاجِ خَاصَّةً اسْتِحْسَانًا لِاسْتِعْمَالِ ذَلِكَ عِنْدَ الْأَكْلِ عَرَفًا، وَلَا يَتَنَاوَلُ بَيْضَ الْحَمَامِ وَالْعَصْفُورِ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ^(٢). الْإِوزَةُ وَالْإِوزُ الْبَطُّ. وَيَجْمَعُ بِالْوَاوِ وَالنُّونِ: أَوْزُونَ^(٣). وَلَوْ حَلَفَ لَا يَأْكُلُ طَيْخًا أَوْ شَوَاءً إِنَّ الْحَلْفَ يَقَعُ عَلَى اللَّحْمِ خَاصَّةً لِلْعَرَفِ^(٤).

وقوله: «وكل عام سقط بعضه كان شبيهاً بالمجاز» جواب إشكال يرد على قوله: «وقالوا فيمن حلف لا يأكل رأساً أنه يقع على المتعارف، وكذلك لو حلف لا يأكل بيضاً» إلى آخره فإنه لما أفرد هذه الأشياء مثلاً للكلام الذي تركت حقيقته بدلالة الاستعمال والعادة قيل له: كيف يكون هذا الذي ذكرته من قبيل ترك الحقيقة في الكلام فإن حقيقته مرادة؛ إذ رأس الغنم حقيقة فإنه يحنث بأكله في يمينه لا يأكل رأساً بالاتفاق، وكذا بيض الإوز والدجاج بيض حقيقة وقد أريد هو في يمينه لا يأكل بيضاً فكيف تكون هذه الصورة من قبيل ترك الحقيقة؟ فأجاب عن ذلك بأنه كذلك إلا أنه يشبه المجاز من حيث إن حقيقة العموم هي أن

(١) ينظر: الأصل للشيباني (٢/ ٣١٧)، مختصر اختلاف العلماء (٣/ ٢٧١)، المبسوط للسرخسي (٨/ ١٧٨).

(٢) ينظر الأصل للشيباني (٢/ ٣١٧)، تحفة الفقهاء (٢/ ٣٢٠)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٣/ ٥٩).

(٣) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (٣/ ٨٦٤).

(٤) إلا أن ينوي كل ما يشوي من بيض أو غيره، فتعمل نيته لما فيه من التشديد عليه. ينظر المبسوط للسرخسي (٨/ ١٧٨).

وكلُّ عامٍّ سقطَ بعضُهُ كانَ شبيهاً بالمجاز على ما سبق، وهذا ثابتٌ بدلالة العادة لا غير، وأما الثابتٌ بدلالة اللفظِ في نفسه فمثلُ قوله حلفَ لا يأكلُ لحماً أنه لا يقعُ على السمكِ وهو لحمٌ في الحقيقةِ لكنه ناقصٌ؛ لأنَّ اللحمَ يتكاملُ بالدم، فما لا دمَ له قاصرٌ من وجه، فخرج عن مطلقه بدلالة اللفظ،

يراد عمومُه، ولما لم يجرِ العامُّ علىٰ عمومهِ تُركتُ حقيقته فكانت مجازاً، ولما أريد به بعضُ تلك الحقيقة كانَ حقيقته فلذلك قلنا: كلُّ عامٍّ سقطَ بعضُهُ بطريق الخصوص كانَ حقيقة، شبيهاً بالمجاز علىٰ ما سبق في العام إذا خُصَّ منه بعضُهُ وهذا النوع الذي يتركُّ به الحقيقة ثابتٌ بدلالة الاستعمال والعادة لا غير ذلك، والفرق بين الاستعمال والعادة أنَّ العادة مشتقة من العود فتدلُّ هي علىٰ التكرار في الفعل، بخلاف الاستعمال فإنه لا يدلُّ علىٰ التكرار في الفعل.

قال رحمه الله: (وأما الثابتٌ بدلالة اللفظِ في نفسه) إلى قوله: (وعن أبي يوسف رحمه الله روايتان في هذه المسألة)

أقول: النوع الثاني من الأنواع السابقة هو الثابتٌ بدلالة اللفظِ في نفسه كما إذا حلفَ لا يأكلُ لحماً أنَّ الحلفَ لا يقعُ علىٰ لحم السمك^(١) وإن كان هو لحماً في الحقيقة لكنه ناقصٌ فخرج عن مطلق الاسم بدلالة لفظ اللحم، وبيان ذلك أنَّ اللحم اسم لما يتولد من الدَّم ويتكامل به إذ مأخذ اشتقاقه يدلُّ علىٰ القوة والشدة فإنَّ العرب تقول: التحميت الحرب إذا اشتد والتحمت الجراحة إذا قويت واشتدت، ومنه لحمه الثوب بضم اللام وفتحها والملحمة وهي الحرب / ج: ١٧٦ / والوقعة العظيمة بالفتنة فإنَّ فيها شدة وإظهار قوة.

قال ﷺ: أنا نبيُّ الملحمة^(٢).

(١) ينظر أصول السرخسي (١ / ١٩١).

(٢) صحيح ابن حبان (١٤ / ٢٢٠)، برقم (٦٣١٤) بلفظ: «أنا مُحَمَّدٌ، وَأَحْمَدُ، وَالْمُقَفِّي، وَالْحَاشِرِيُّ، وَنَبِيُّ الرَّحْمَةِ، وَنَبِيُّ الْمَلْحَمَةِ».

وكذلك قول الرجل: كلُّ مملوكٍ لي حرٌّ، لا يتناولُ المكاتبَ، وكلُّ امرأةٍ لي طالقٌ لا يتناولُ المتبوتةَ المعتدة؛ لما قلنا، فصار مخصوصاً، وللمخصوص شبهة بالمجاز، ومن هذا القسم ما ينعكس، وذلك مثل رجلٍ حلفَ لا يأكلُ فاكهةً لم يحنث عند أبي حنيفة رحمه الله بأكل الرطب والرمان والعنب،

وفي اللحم من القوة والشدة ما فيه فإنه يتقوى ويتكامل بحرارة الدَّم، فما لا دم له قاصرٌ من وجهِ كلحم السمك، فإنه فيه نوعٌ قصورٍ ورخاوةٍ باعتبار أنه لا دم له حقيقةً لسكونه في الماء والدمويُّ لا يسكنُ الماء؛ إذ لو سكنه لحنقه، ولأنَّ السمكَ يحلُّ بغير ذكاةٍ ولو كان فيه دمٌ لما حلَّ بغيرها كسائر الدمويات؛ إذ الذكاة شرعت لإزالة الدماء المسفوحة، وإذا كان كذلك كان قاصراً في معنى اللحمية، ولهذا لا يذكرُ إلاً بقريته فإنه يقال: لحم (١) السمك، بالإضافة فخرج حينئذٍ عن مطلق لفظ اللحم؛ لقصوره بدلالة لفظ اللحم، كصلاة الجنابة فإنها لما كانت قاصرة لا يتناولها مطلق اسم الصلاة ولا تذكر إلاً بقريته بالإضافة.

فإن قيل: إن الحالف إذا أكل لحم الإنسان أو لحم الخنزير يحنث في يمينه مع أنه لا يذكرُ إلاً بقريته، وكذا يقال: لحم الشاة ولحم البقر كما يقال: لحم السمك، قلنا: ذكرُ القريته وهي إضافة اللحم إلى الإنسان والخنزير ليس لقصور معنى اللحمية فيها؛ لأنَّ لحمها مختلطٌ بالدم مُتقوٍ بقوته وحرارته فكان كاملاً في اللحم لكنه حرامٌ أكله فكان مغايراً للحلال بوصف الحرمة، فأضيف إلى الإنسان والخنزير ليطمئن بالإضافة عن الحلال فكانت بالإضافة لتعريف كونه حراماً لا للقصور والنقصان، وذلك لأنَّ الإضافة على نوعين إضافة تعريف كما في صلاة الظهر وماء البحر، وإضافة تقييد كما في صلاة الجنابة وماء الباقي، وإضافة لحم الأدمي والشاة والخنزير من قبيل إضافة التعريف؛ لأنه يقع عليه مطلق اسم اللحم، ولحم السمك من قبيل إضافة التقييد؛ لأنَّ قصور الماهية في المضاف قیده، فلا يقع عليه مطلق

(١) لحم: ساقطة من ج.

وقالا: يحنث؛ لأن الاسم مطلق فيتناول الكامل منه، وقال أبو حنيفة: الفاكهة اسم للتوابع؛ لأنه من التفكه مأخوذ، وهو التنعم، قال الله تعالى: ﴿انقلبوا فكهين﴾ [المطففين: ٣١]، أي: ناعمين، وذلك أمر زائد على ما يقع به القوام وهو الغذاء، فصار تابعا،

اسم اللحم^(١)، وَعَلَى هَذَا قَلْنَا فِي قَوْلِ الرَّجُلِ: كُلُّ مَمْلُوكٍ لِي حُرٌّ، إِنَّهُ لَا يَتَنَاوَلُ الْمَكَاتِبَ بِدُونِ النِّيَّةِ؛ لِأَنَّهُ يَلْفِظُ بِمَطْلُوقِ الْمَمْلُوكِ، وَالْمَكَاتِبُ مَتَرَدِّدٌ بَيْنَ كَوْنِهِ مَالِكًا وَبَيْنَ كَوْنِهِ مَمْلُوكًا، فَإِنَّهُ مَمْلُوكٌ رَقَبَةٌ مَالِكٌ يَدَا وَتَصْرَفًا، فَلَا يَكُونُ مَمْلُوكًا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ^(٢)، وَهَذَا لَمْ يَجِزْ وَطءُ الْمَكَاتِبَةِ لِمَوْلَاهَا، وَلَوْ نَكَحَ الْمَكَاتِبُ بِنْتَ مَوْلَاهُ لَمْ يَفْسُدْ نِكَاحُهَا بِمَوْتِ الْمَوْلَى لِأَنَّهَا لَمْ تَمْلِكْهُ بِالْإِرْثِ؛ إِذِ الْمَكَاتِبُ لَا يَمْلِكُ بِالْإِرْثِ كَمَا لَا يَمْلِكُ بِسَائِرِ أَسْبَابِ الْمَلِكِ، وَهَذَا لَمْ يَنْفِذْ عَتَقُهُ بِإِعْتَاقِ أَحَدِ الْوَرِثَةِ، وَأَمَّا إِذَا أَعْتَقُوهُ جَمِيعًا فَإِنَّهُ يَصِيرُ إِبْرَاءً عَنِ بَدْلِ الْكِتَابَةِ فَإِنَّهُ حَقُّهُمْ فَلِهَذَا عَتَقَ، وَلِأَنَّهُ صَرَّحَ الْمَوْلَى بِالْإِضَافَةِ إِلَى نَفْسِهِ بِقَوْلِهِ: كُلُّ مَمْلُوكٍ لِي، وَالْمَكَاتِبُ مُضَافٌ إِلَى الْمَوْلَى مِنْ وَجْهِ دُونَ وَجْهِ فَلَا يَتَنَاوَلُهُ مَطْلُوقُ اسْمِ الرَّقَبَةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩]؛ لِأَنَّهُ يَتَنَاوَلُ الذَّاتَ الْمَرْقُوقَةَ، وَالرَّقْ فِي الْمَكَاتِبِ كَامِلٌ لَمْ يَنْتَقِصْ بِعَقْدِ الْكِتَابَةِ، بِدَلِيلِ احْتِمَالِهِ الْفَسْخَ، وَاشْتِرَاطِ الْمَلِكِ بِقَدْرِ مَا يَصِحُّ بِهِ التَّحْرِيرُ وَذَلِكَ مَوْجُودٌ فِي الْمَكَاتِبِ فَيَتَأَدَّى بِهِ الْكُفَّارَةُ، بِخِلَافِ الْمَدْبِرِ وَأُمِّ الْوَلَدِ؛ لِأَنَّهَا لَمْ يَدْخُلَا تَحْتَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، فَلَمْ يَجِزْ إِعْتَاقُهُمَا عَنِ الْكُفَّارَةِ، وَلَكِنْ دَخَلَا تَحْتَ قَوْلِهِ: كُلُّ مَمْلُوكٍ لِي حُرٌّ؛ لِأَنَّ عِنَاكَ الْعِلَّةَ وَهُوَ نَقْصَانُ الرَّقِّ فِيهِمَا، بِدَلِيلِ أَنَّهَا لَمْ يَقْبَلَا الْفَسْخَ، وَكَمَا أَنَّ الْمَلِكَ فِيهِمَا بِدَلِيلِ أَنَّهُ يَجُوزُ لِلْمَوْلَى وَطءُ الْمَدْبِرَةِ وَأُمِّ الْوَلَدِ، وَكَذَا قَوْلُهُ: كُلُّ امْرَأَةٍ لِي طَالِقٌ لَا يَتَنَاوَلُ الْمَبْتُوتَةَ مِنْ غَيْرِ نِيَّةٍ وَإِنْ كَانَتْ فِي الْعِدَّةِ^(٣)؛ لَمَا قَلْنَا: إِنَّ الْقَاصِرَ يَخْرُجُ عَنِ الْمَطْلُوقِ بِدَلَالَةِ اللَّفْظِ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمَلْفُوظَ

(١) ينظر: أصول السرخسي (١/ ١٩١-١٩٢)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني (٤/ ٢٨٢).

(٢) ينظر: الأصل للشيباني (٢/ ٣٣٨)، أصول السرخسي (١/ ١٩٢)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٥/ ١٠٧).

(٣) ينظر المبسوط للسرخسي (٦/ ١٧٥).

والرطبُ والعنبُ قد يصلحان للغذاء، وقد يقعُ بهما القوامُ، والرمانُ قد يقعُ به القوامُ؛ لما فيه من معنى الأدوية، وإذا كان كذلك كان فيها وصفٌ زائدٌ والاسم ناقصٌ مقيدٌ في المعنى، فلم يتناولِ الكامل،

هو مطلقُ المرأةِ والمبتوتةُ قاصرةٌ في معنى الزوجية؛ لزوالِ أصلِ ملكِ النكاحِ وإن بقيَ في بعض أحكامه، فخرجت عن مطلقِ المرأةِ بدلالةِ اللفظِ فصار لفظُ «كُلُّ مملوكٍ وكلُّ امرأةٍ» مخصوصاً بخروجِ بعضِ أفرادهِ، وللمخصوصِ شبهٌ بالمجاز؛ لأنَّ الحقيقةَ في العامِّ إجراؤه علىِّ عمومهِ، وكونُهُ مخصوصاً مجازاً فكانت الحقيقةُ فيه متروكةً حينئذٍ فكانَ من قبيلِ ما تُركت حقيقتهُ بدلالةِ اللفظِ في نفسه.

هَذَا الَّذِي مَرَّ ذَكَرُهُ هُوَ مَا كَانَ اسْمًا يَدُلُّ عَلَى كِمَالِ الصِّفَةِ فِي مَسَاءِ لُغَةٍ وَلِبَعْضِ أَفْرَادِهِ نَوْعٌ قِصُورٍ فِي تِلْكَ الصِّفَةِ فَهُوَ عِنْدَ الإِطْلَاقِ لَا يَتَنَاوَلُ ذَلِكَ الْفَرْدَ الْقَاصِرَ لِقِصُورِهِ، ثُمَّ مِنْ هَذَا الْقِسْمِ وَهُوَ مَا يَتْرِكُ الْحَقِيقَةَ بِدَلَالَةِ الْفَلِظِ فِي نَفْسِهِ عَلَى عَكْسِ مَا مَرَّ وَهُوَ مَا كَانَ اسْمًا يَدُلُّ عَلَى الْقِصُورِ وَالتَّبَعِيَةِ فِي مَسَاءِ لُغَةٍ، وَفِي بَعْضِ أَفْرَادِ ذَلِكَ الْمَسْمُومِ نَوْعٌ كِمَالٍ، فَإِنَّ ذَلِكَ الْاسْمَ عِنْدَ الإِطْلَاقِ لَا يَتَنَاوَلُ ذَلِكَ الْفَرْدَ الْكَامِلَ، وَذَلِكَ كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ فَاكِهَةً فَأَكَلَ عِنْبًا أَوْ رُطْبًا أَوْ رَمَانًا أَمْ يَحْنُثُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحْمَةَ اللَّهِ عَلَيْهِ، وَقَالَ أَبُو يُونُسَ وَمُحَمَّدٌ رَحِمَهُمَا اللَّهُ: يَحْنُثُ؛ لِأَنَّ اسْمَ الْفَاكِهَةِ مُطْلَقٌ فَيَتَنَاوَلُ الْكَامِلَ مِنْهُ.

وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ: الْفَاكِهَةُ اسْمٌ لِلتَّوَابِعِ فَلَا يَتَنَاوَلُ مَا هُوَ أَصْلٌ مِنْ وَجْهِه (١)، وَذَلِكَ لِأَنَّ اسْمَ الْفَاكِهَةِ مَأْخُودٌ مِنَ التَّفَكُّهِ وَهُوَ التَّنَعُّمُ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿انْقَلِبُوا فَكِهِينَ﴾ [المطففين: ٣١] أَي: نَاعِمِينَ كَذَا فِي الصَّحَاحِ (٢).

(١) ينظر أصول السرخسي (١/ ١٩٢).

(٢) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (٦/ ٢٢٤٣). وهذا التفسير على قراءة من قرأ (فاكهين) بالألف وهم سائر السبعة إلا عاصمًا في رواية حفص. ينظر: السبعة في القراءات (ص: ٦٧٦)، الحجة للقراء السبعة (٦/ ٣٨٨).

وكذلك طريقه فيمن حلف لا يأكل إداماً أنه يقع على ما يتبع الخبز؛ لأن الإدام اسمٌ للتابع فلم يجوز أن يتناول ما هو أصلٌ من وجه وهو اللحمُ والجبُنُ والبيضُ،

والتنعم أمرٌ زائدٌ على ما يقع به قوائمُ البدنِ وهو الغذاء؛ إذ المقدارُ الذي يتعلقُ به قوائمُ البدنِ لا يسمى تنعماً عرفاً / س: ١٢١ / فإنَّ كلَّ الناسِ سواءٌ في تناول ما يقعُ به قوائمُ البدنِ، واختصَّ بعضُ الناسِ بالتنعمِ وباسمِ المتنعمِ فصار التنعمُ تابعاً لما يقعُ به قوائمُ البدنِ، وفي الرطبِ والعنبِ والرمانِ معنى التبعيةِ قاصراً لما فيها من جهة الأصالة والكمال والزيادة على الكمال نقصاناً، أما الرطبُ والعنبُ فإتباعهما يصلحان للغذاء، وقد يقومُ بهما قوائمُ البدنِ، وأما الرمانُ فلا تقعُ به قوائمُ البدنِ لما فيه من معنى الأدويةِ المصلحة للبدنِ المذيلة للسقمِ، ولهذا لو حلفَ لا يتغذى حنثاً بأكلِ الرطبِ والعنبِ، ولو حلفَ لا يتداوى حنثاً بأكلِ الرمانِ، ولو كانَ كذلكَ كانَ الأمرُ الزائدُ في تلكَ الأشياءِ الثلاثةِ وهي الرطبُ والعنبُ والرمانُ وصفاً زائداً، واسمُ الفاكهةِ ناقصٌ مقيدٌ في المعنى أي: مقيدٌ بنقصانه في المعنى لكونه تابعاً لا يقع به الغذاء فلا يتناول الكامل وهو العنبُ وأخواته.

فإن قيل: لم لا يجعلُ الزائدُ في حقِ الناقصِ بمنزلة الطرارِ في حقِ السارقِ حيث تناوله النَّصُّ بطريقِ الدلالة؟ قلنا: الزيادةُ في فعلِ الطرارِ من جنسِ معنى النَّصِّ؛ إذ معنى السرقةِ فيه موجودٌ مع زيادةِ حذاقةٍ فكانت الزيادةُ مكملَةً لمعنى السرقةِ فيتناولُه مطلقاً اسمُ السارقِ، كاسمِ الكاتبِ يقعُ على مَنْ يخلطُ في كتابتهِ وعلى مَنْ انتهى في علمِ الكتابةِ؛ لأنَّ الزائدَ والناقصَ من جنسٍ واحدٍ، وأما الذي يقعُ به القوائمُ من الطعامِ فالزيادةُ فيه لمعنى الأصالة في الغذاء فلا تكونُ الزيادةُ مكملَةً لمعنى التفكه، بل باعتبار هذا المعنى صار شيئاً آخرَ فلا يتناولُه اسمُ الفاكهةِ.

يوضحه أن التفكه لما كانَ عبارةً عن التلذذِ والتنعمِ، والتنعمُ يقتضي سبقَ المقصودِ الذي يحصلُ به قوائمُ النفسِ؛ إذ لا يستملحُ من أحدِ التلذذِ وهو غرثان، بخلاف الطرارِ مع

وعند محمدٍ يحنثُ في ذلك كما في المسألة الأولى، وعن أبي يوسفَ رحمه الله روايتانٍ في هذه المسألة، وأما الثابتُ بسياقِ النظم

السارق فإنَّ الزائدَ هناك بعد الناقص، وفي الفاكهة الناقص الذي هو التلذذ بعد الزائد في معنى الغذاء، فكانا في طرفي نقيضٍ، وهذا إذا لم ينو الكامل، فأما إذا نواه يحنث بالإجماع كذا في الإيضاح؛ لأنَّ فيه تشديداً عليه، وكذلك طريقة أبي حنيفة رحمة الله عليه فيمن حلف لا يأكل إداماً أن الحلف يقع عنده على ما يتبع الخبز وهو ما لا يؤكل وحده ويصطحب به كالخل واللبن والملح؛ لأنَّ الإدام اسمٌ لما يؤكل تبعاً لا متبوعاً، فلا يتناول ما هو أصل من وجه ويتأتى أكله مقصوداً وهو الخبز واللحم والجبن والبيض إلا أن ينوي ذلك فتعمل نيته حينئذٍ لما فيه من التشديد. كذا في المبسوط^(١).

وعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله يحنث في ذلك الحلف وهو الحلف على الإدام بما هو كامل كاللحم كما يحنث عندهما في المسألة الأولى وهي / ج: ١٧٧ / الحلف على الفاكهة بأكل الكامل وهو الرطبُ والعنب والرمان، وعن أبي يوسف رحمه الله روايتان في ذلك في رواية هو مع أبي حنيفة رحمة الله عليه، وفي رواية مع محمد رحمهما الله وهي رواية الأمالي، ووجه هذا الرواية أن الإدام من المواد وهي الموافقة، وكلُّ ما يؤكل مع الخبز فهو موافق له كاللحم والبيض، والعنبُ والبطيخ ليسا بإدام على الصحيح؛ لأنهما يؤكلان على الانفراد، بخلاف الملح فإنه لا يؤكل بانفراده عادةً، وكذا الخُلُّ واللبن لا يؤكلان بانفرادهما، بل يشربان وذلك شربٌ لا أكلٌ^(٢).

قال رحمه الله: (وأما الثابت بسياق النظم) إلى قوله: (بدلالة سياق نظمه)

(١) ينظر: المبسوط للسرخسي (٨ / ١٧٩)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني (٤ / ٢٨٥).

(٢) ينظر: الأصل للشيباني (٢ / ٣١٦)، مختصر اختلاف العلماء (٣ / ٢٦٠)، المبسوط للسرخسي (٨ / ١٧٦-

فمثل قول الله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا﴾ [الكهف: ٢٩] تُركت حقيقة الأمر والتخير بقوله عز وجل: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا﴾ [الكهف: ٢٩] ومحل على الإنكار والتوبيخ مجازاً،

أقول: النوع الثالث من الأنواع الخمسة التي بها يترك الحقيقة هو الثابت بسياق اللفظ أي: بما تأخر منه، مثل قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا﴾ [الكهف: ٢٩] فَإِنَّ حَقِيقَةَ الْأَمْرِ بِالْكَفْرِ وَالتَّخْيِيرِ بَيْنَ الْإِيمَانِ وَالتَّكْفِيرِ تَرَكْتَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا﴾ [الكهف: ٢٩] إِذْ بِسِيَاقِهِ تَبَيَّنَ أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الْآيَةِ الْإِنْكَارَ وَالتَّزَجُّرَ وَالتَّوْبِيخَ دُونَ الْأَمْرِ وَالتَّخْيِيرِ؛ لِأَنَّ الْأَمْرَ لِلْإِجَابِ عِنْدَ الْأَكْثَرِ، وَلِلنَّدْبِ أَوْ الْإِبَاحَةِ عِنْدَ الْبَعْضِ، وَالتَّكْفُرُ بِاللَّهِ تَعَالَى غَيْرٌ وَاجِبٌ وَلَا مَنْدُوبٌ وَلَا مَبَاحٍ، وَإِنَّمَا هُوَ حَرَامٌ مَحْضٌ فِي جَمِيعِ الْأَحْوَالِ بِحَيْثُ لَا تَنْكَشِفُ حَرَمَتُهُ أَصْلًا، وَهَذَا تَجِبُ الْعُقُوبَةُ عَلَى مَرْتَبِهِ، وَذَلِكَ دَلِيلٌ عَلَى تَرْكِ حَقِيقَةِ الْأَمْرِ، وَالتَّخْيِيرِ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ الْمُخِيرُ مَأْذُونًا فِيهَا خَيْرٌ فِيهِ غَيْرٌ مَلُومٌ وَلَا مُسْتَوْجِبٌ لِلْعُقُوبَةِ، وَحَيْثُ رَتَّبَتْ الْعُقُوبَةُ عَلَى الْكُفْرِ عَقِيبَ التَّخْيِيرِ عَلَّمَ أَنَّ حَقِيقَةَ التَّخْيِيرِ غَيْرُ مُرَادَةٍ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ حَمَلَ الْأَمْرُ الْمَذْكُورَ فِي الْآيَةِ عَلَى الْإِنْكَارِ وَالتَّوْبِيخِ بِطَرِيقِ الْمَجَازِ، وَمَجُوزُهُ هُوَ أَنَّ مَحَلَّ الْأَمْرِ وَالتَّنْهِيِ وَالتَّوْبِيخِ وَاحِدٌ وَهُوَ الْمَكْلُوفُ، وَيَجُوزُ إِطْلَاقُ أَحَدِ الضَّدَيْنِ وَإِرَادَةُ الْآخَرِ لِمُلَازِمَةِ بَيْنَهُمَا فِي الْمَعَاقِبَةِ. كَذَا أَفَادَ مَوْلَانَا الْعَلَامَةُ شَمْسُ الْأَيْمَةِ الْكُرْدِي رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ حِينَ سئِلَ عَنْ مَجُوزِ الْمَجَازِ فِي هَذَا الْمَحَلِّ.

وبيان ذلك أن الإنكار والتوبيخ ضد الأمر؛ لأن الأمر شرع للمأمور به وفتح له، والإنكار والتوبيخ إذهاب له وإعدام، فكانا ضدِّي الأمر، وبين الضدين ملازمة من حيث إنَّ خلو المحلِّ عنهما واجتماعهما لا يجوز فكانا مُتَلَازِمِينَ، أَوْ لِأَنَّهُ يَلْزَمُ عِنْدَ تَرْكِ الْمَأْمُورِ بِهِ مَا يَوْجِبُ الْإِنْكَارَ وَالتَّوْبِيخَ فَكَانَ الَّذِي يَوْجِبُ الْإِنْكَارَ وَالتَّوْبِيخَ بِمَنْزِلَةِ مَوْجِبِ الْمَأْمُورِ بِهِ، فَيَجُوزُ إِرَادَتُهُ عِنْدَ دَلَالَةِ الدَّلِيلِ عَلَيْهِ.

ومثاله ما قال محمدٌ رحمه الله في السير الكبير في الحربي إذا استأمن مسلماً فقال له: أنت آمنٌ، كان أماناً، فإن قال: أنت آمنٌ ستعلم ما تلقى، لم يكن أماناً، ولو قال: انزل إن كنت رجلاً لم يكن أماناً، ولو قال لرجل: طلق امرأتك إن كنت رجلاً، أو: إن قدرت، أو: اصنع في مالي ما شئت إن كنت رجلاً، لم يكن توكيلاً، ولو قال رجلٌ لرجل: لي عليك ألف درهم فقال الرجل: لك علي ألف درهم ما أبعدك، لم يكن إقراراً، وصار الكلام للتوبيخ بدلالة سياق نظمه،

ثم في الآية المذكورة تقييد السياق بالسياق والسباق بالسباق وذلك أن قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا﴾ [الكهف: ٢٩] يقتضي حقيقة عموم الظلم، وليست هي بمرادة، فإن من ارتكب صغيرة لا يستحق ذلك الوعيد مع أنه ظالم، فكانت حقيقة العموم غير مرادة، وإنما المراد من الظالمين الكافرون، بدلالة قوله تعالى: ﴿فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] ومن هذا النوع قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١] فإننا نرى الكافرين يقتلون المؤمنين ويأسرونهم وذلك سبيلٌ منهم على المؤمنين، وقد سئل ابن عباس رضي الله عنه عن هذه الآية فقال: إذا سألتهم أو شككتم في حرفٍ أو آية فتأملوا ما قبله أو ما بعده، ألا تراه قال: ﴿فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [النساء: ١٤١] أي: ذلك اليوم^(١).

فاستدل على ذلك بسياق النظم.

وقال الزجاج: معناه عندنا - والله أعلم - سبيلاً في الحجة^(٢)، ألا ترى يقول الله تعالى: ﴿حُجَّتْهُمْ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ [الشورى: ١٦] وروي عن الحسن بن الفضل أنه قال: لن يجعل الله للكافرين أي: لجملة الكافرين على المؤمنين أي: على جملة المؤمنين سبيلاً.

مثال هذا النوع من الفروع ما قاله محمد رحمه الله في السير الكبير في حربي إذا استأمن

(١) لم أقف على هذا الأثر بهذا اللفظ، وأما أنه يوم القيامة ففي تفسير الطبري (٩/ ٣٢٨).

(٢) ينظر معاني القرآن وإعرابه للزجاج (٢/ ١٢٢).

وأما الثابت بدلالة من قبيل المتكلم فمثل قول الله تعالى: ﴿وَاسْتَفْزِرُ مَنِ اسْتَظَعَتْ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ﴾ [الإسراء: ٦٤] أنه لما استحال منه الأمر بالمعصية والكفر حمل على إمكان الفعل وإقداره عليه مجازاً؛ لأن الأمر للإيجاب فكان [بيناً] (١) المعنيين اتصالاً،

مسلياً فقال له المسلم: أنت آمن، كَانَ ذَلِكَ أماناً (٢)، فَإِنْ قَالَ: أنت آمن ستعلم ما تلقى لم يكن أماناً، إذ صار الكلام للتهديد والتوبيخ بدلالة سياقه (٣)، وَلَوْ قَالَ مسلمٌ لِحزبي محصور: انزل، فنزل كَانَ ذَلِكَ أماناً، وَلَوْ قَالَ: انزل إن كنت رجلاً، فنزل ذَلِكَ لم يكن أماناً وَكَانَ فَيْئاً (٤)، وَلَوْ قَالَ لرجلٍ: طلق امرأتي إن كنت رجلاً، أو إن قدرت، أو اصنع في مالي ما شئت إن كنت رجلاً، لم يكن ذَلِكَ توكيلاً بدلالة سياق النظم، وَلَوْ قَالَ رجل لآخر: لي عليك ألف درهم، فقال هو: لك علي ألف درهم ما أبعدك، لم يكن ذَلِكَ الكلام إقراراً منه وصار للتوبيخ بدلالة سياق لفظه (٥).

قَالَ رحمه الله: (وأما الثابت بدلالة من جهة المتكلم) إِلَى قوله: (ومثاله كثير)

أقول: النوع الرابع من الأنواع المذكورة هو ما ثبت بدلالة من جهة المتكلم مثل قوله تَعَالَى: ﴿وَاسْتَفْزِرُ مَنِ اسْتَظَعَتْ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ﴾ [الإسراء: ٦٤] فإنه لما استحال من الله تَعَالَى الأمر بالمعصية والكفر حمل الأمر المذكور عَلَى لازمه أو مسببه وهو إمكان الفعل وإقداره عَلَيْهِ؛ إذ تكليف ما لَيْسَ فِي الوَسع محالٌ، فَكَانَ مِنْ قبيل ذكر الملزوم وإرادة اللازم، أو ذكر السبب وإرادة المسبب، والمراد بالقدرة هنا سلامة الآلات والأسباب.

(١) ما بين المعقوفتين في المطبوع: من.

(٢) ينظر شرح السير الكبير (ص: ٢٨٤).

(٣) ينظر شرح السير الكبير (ص: ٥٠٥).

(٤) ينظر شرح السير الكبير (ص: ٥٠٦).

(٥) ينظر: أصول السرخسي (١ / ١٩٣)، شرح السير الكبير (ص: ٥٠٦).

ومثاله من دُعِيَ إلى [غداء] ^(١) فحلف لا [يتغذى] ^(٢) أنه يتعلّق به لما في غرض المتكلم من بناء الجواب عليه، وكذلك امرأة قامت لتخرج فقال لها زوجها: إن خرجت فأنت طالق، أنه يقع على الفور لما قلنا، ومثاله كثير،

فإن قيل: ما الفرق بين قوله تعالى: ﴿وَاسْتَفْزِرْ مَنْ اسْتَطَعَتْ مِنْهُمْ﴾ [الإسراء: ٦٤] وهو صيغة أمر بالمعصية والكفر وبين قوله تعالى: ﴿وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] فإنه أيضاً صيغة أمر بالكفر وقد جعل الأول من قبيل ترك الحقيقة بدلالة من قبل المتكلم، وجعل الثاني من قبيل ترك الحقيقة بدلالة سياق النظم؟ قلنا: كل ما كان ترك الحقيقة فيه من قبل المتكلم لم يذكر فيه سياق يدل على ترك الحقيقة، وكل ما كان ترك الحقيقة فيه لسياق النظم كان في سياقه لا محالة شيئاً مذكوراً يدل على ترك الحقيقة في الأول وإن اتفق هذان الموضعان في وصف واحد، ألا ترى أنه الحق في سياق قوله تعالى: ﴿فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] ما يدل على ترك حقيقة الأمر وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا﴾ [الكهف: ٢٩] وإن كان يعلم ذلك أيضاً من قبل المتكلم، ولكن المنظور إليه السياق بخلاف قوله تعالى: ﴿وَاسْتَفْزِرْ﴾ [الإسراء: ٦٤] لأنه ليس في سياقه ما يدل على ترك حقيقة الأمر بل الدليل فيه من قبل المتكلم ^(٣)، ومن هذا النوع قول القائل: اللهم اغفر لي، فإنه يعلم منه أنه سؤال لا أمر بدلالة معنى يرجع إلى المتكلم وهو أن العبد محتاج إلى نعمة مولاه فلا يطلب النعمة منه إلزاماً وإنما يسأله ذلك سؤلاً.

ومثال هذا النوع من الفروع إذا قال رجل لغيره: تعال تغدّ معي فقال: والله لا أتغدى، أن الحلف يتعلّق بالغداء [الذي بين يدي] [الداع] ^(٤) لما في عرض المتكلم من بناء الجواب عليه لأنه دعاه الداعي إلى ذلك الغداء ^(٥) وأخرج المتكلم كلامه مخرج الجواب فيتقيد الجواب

(١) ما بين المعقوفتين في المطبوع: غداء.

(٢) ما بين المعقوفتين في المطبوع: يتغذى.

(٣) ينظر الكافي شرح البزدي (٢/ ٨٤٧).

(٤) الداع: هكذا في ج، بحذف الياء، وله وجه عربية.

(٥) ساقط من س.

بالغداء؛ إذ الجواب يتضمن إعادة ما في السؤال فكأنه قال: والله لا أتغدي الغداء الذي أنت دعوتني إليه، فإذا رجع الحالف إلى بيته فتغدي لم يحث^(١)، وكذلك امرأة قامت لتخرج من البيت فقال لها زوجها: إن خرجت فأنت طالق إن الحلف يقع على الفور لما قلنا من دلالة معنى ترجع إلى المتكلم؛ لأن هذه الخرجة هي التي غاظته فحملته على اليمين فانحصرت بها فكأنه قال: إن خرجت هذه الخرجة فأنت طالق، حتى لو رجعت وقعدت ثم خرجت لا تطلق، وتسمى هذه يمين الفور^(٢)، من فارت القدر^(٣) فوراً وفوراناً إذا غلت، فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا مكث على شيء من صاحبها، فقيل: خرج من فور كما يقال: خرج من ساعته^(٤).

ولم يقدر في الكتاب وقت الفور وكذا لم يقدره في المبسوط، وفي الهداية أشار إلى ما يقطع الفور وإن قل حيث قال: ولو أرادت الخروج، فقال: إن خرجت فأنت طالق، فجلست، ثم خرجت لم يحث^(٥).

وتفرد أبو حنيفة رحمة الله عليه بإظهار يمين الفور ولم يسبقه أحد في تلك، وكانوا يقولون قبل ذلك: اليمين نوعان، مؤبدة مثل: والله لا أفعل كذا، ومؤقتة مثل: لا أفعل كذا اليوم، فخرج أبو حنيفة رحمة الله عليه قسماً ثالثاً وهو ما يكون مطلقاً من حيث اللفظ مؤقتاً من حيث المعنى^(٦).

(١) ينظر: أصول الشاشي (ص: ٩٤)، المبسوط للسرخسي (٨ / ١٣١)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٣ / ١٣).

(٢) ينظر: أصول الشاشي (ص: ٩٤)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٣ / ١٣).

(٣) القدر ساقطة من س.

(٤) ينظر المغرب في ترتيب المعرب (ص: ٣٦٧).

(٥) الهداية في شرح بداية المبتدي (٢ / ٣٢٤).

(٦) قال السرخسي: وهذا النوع من اليمين سبق به أبو حنيفة - رحمه الله تعالى -، ولم يسبق به، وأخذه من حديث جابر بن عبد الله وابنه حين دعيا إلى نصره إنسان، فحلفا أن لا ينصراه، ثم نصراه بعد ذلك، ولم يحثا وبناء على ما عرف من مقصود الحالف وهو الأصل في الشرع أن يبتني الكلام على ما هو معلوم من

وأما الثابتُ بدلالة محلّ الكلام فمثلُ قوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى
وَالْبَصِيرُ﴾ [فاطر: ١٩] سقطَ عمومُه وذلك حقيقة؛ لأن محلّ الكلام وهو المخبرُ
عنه لا يَحتملُه؛ لأنَّ وجوهَ الاستواءِ قائمةٌ، فوجبَ الاقتصارُ على ما دلَّت عليه
صيغةُ الكلام وهو التغاير في البصر،

ومثال هذا النوع وهو الثابت بدلالة من قبل المتكلم كثير، من ذلك إذا قالت المرأة
لزوجها: إنك / ج: ١٧٨ / تغتسل الليلة في هذه الدار من الجنابة، فقال: إن اغتسلت فعبدني
حرًّا، ثم اغتسل فيها في غير تلك الليلة من الجنابة أو في تلك الليلة من غير الجنابة لم يحنث
لما سبق بيانه^(١).

قال رحمه الله: (وأما الثابت بدلالة محل الكلام) إلى قوله: (لأنّ المحلّ يَحتمل)

أقول: النوع الخامس من الأنواع السابقة هو الثابت بدلالة محلّ الكلام مثل قوله تعالى:
﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ﴾ [فاطر: ١٩] فإنَّ حقيقته العموم؛ إذ الاستواءُ مذكورٌ فيه لغةً؛
لكون ذكرِ الفعل ذكراً للمصدر المنكر؛ لدلالة الفعل على الحدث والزمان، والمصدر حدثٌ،
وأما المنكرُ فلأنه الأصل، والتعريفُ عارضٌ والأصلُ عدمُ العارض، والنكرةُ في سياق النفي
تفيدُ العمومَ، لكنَّ عمومَه سقط؛ / س: ١٢٢ / لأنَّ محلّ الكلام وهو المخبرُ عنه بعدم الاستواء
لا يَحتملُ العمومَ؛ لقيام المساواة بوجوه كثيرة بين الأعمى والبصير من الموجودية والإنسانية
والرجولية وغيرها، فوجبَ الاقتصارُ على ما دلَّ عليه صيغةُ الكلام وهو التغايرُ في البصر
وذلك ظاهرٌ معلومٌ، فلذلك لم يذكر في الآية؛ إذ المقدماتُ الظاهرةُ لا يستحسنُ ذكرها.

وقيل: العمى والبصير والله أعلم مجازٌ عن عمى القلب وبصر البصير أي: ذو البصيرة

= مقصود المتكلم. المسوط للسرخسي (١٣١ / ٨).

(١) ينظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ١٥٥)، أصول السرخسي (١ / ١٩٤)، بدائع الصنائع في
ترتيب الشرائع (٣ / ١٣).

وكذلك كاف التشبيه لا يوجب العموم لما قلنا من قيام المغايرة من وجوه كثيرة، حتى إذا قيل: زيدٌ مثلك، لم يثبت عمومُه إلا أن يقبل المحل العموم مثل قول علي رضي الله عنه في أهل الذمة: إنما بذلوا الجزية؛ ليكون دماؤهم كدمائنا، وأموالهم كأموالنا. فإن هذا عامٌ عندنا؛ لأن المحل يحتمله،

لا يساوي من عمي قلبه، كقوله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩] أي: هل يستوي العالمون العاملون والجاهلون؟.

وعلل بعضهم في انتفاء عموم الآية وسقوطه بأن المساواة مطلقاً أعم من المساواة بوجهٍ خاصٍ وهو المساواة من كل الوجوه أو من بعض الوجوه، والأعم لا يشعر بالأخص، وبأنها لو أفادت العموم لما صدقت؛ إذ لا بد من نوع مساواة ولو في نفي سواهما عنهما، وإذا كان كذلك كانت الآية من قبيل ما تركت حقيقته بدلالة محل الكلام لا بدلالة سياق النظم؛ لأن حقيقة العموم إنما تركت هنا لكون المحل لا يقبل العموم كما مر تقريره، بخلاف ما إذا تركت حقيقته بدلالة سياق النظم، فإن العمل بحقيقته قد يكون ممكناً وإنما تركت بدلالة سياق النظم، فإن قوله: «أنت آمن» حقيقته ثبوت الأمان وهو ممكن الحمل على حقيقته، لكن لما قرنه بقوله: «سيعلم ما يلقي» تركت حقيقته بهذه الدلالة، بخلاف ما نحن فيه فإنه لم يمكن العمل بحقيقة العموم قبل الرجوع إلى سياقه، وأما قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾ [الحشر: ٢٠] فإن العموم لما انتفى بدلالة محل الكلام ولم يكن بد من صرفه إلى خاصٍ صرف إلى الخاص الذي دل عليه سياق النظم، وهذا الذي ذكرناه من سقوط عموم الآية هو مذهب أصحابنا ومن تابعهم رحمة الله عليهم^(١)، وذهب غيرهم من الأصوليين إلى أن نفي المساواة في مثل

(١) ينظر: الفصول في الأصول (١/ ٧١ - ٧٢)، أصول السرخسي (١/ ١٩٤)، المحصول للرازي (٢/ ٣٧٧ - ٣٧٨).

ومن هذا الباب قول النبي عليه السلام: (إنما الأعمال بالنيات) و(رُفِعَ عن أمتي الخطأ والنسيان) سقطت حقيقته؛ لأنَّ المحلَّ لا يَحْتَمِلُهُ من قِبَلِ أَنَّ غيرَ الخطأ غيرُ مرفوع، بل هو متصوّرٌ، فسقطَ حقيقته وصار ذكرُ الخطأ والعملِ مجازاً عن حكمه وموجبه، وموجبه نوعانِ مختلفانِ،

مَا ذكر يقتضي العموم فيما لَا يَكُونُ ضرورياً؛ لِأَنَّهُ إِنَّمَا يَنْفِي مساواة يصح انتفاؤها دون مَا يمتنع لكونه ضرورياً^(١)، وَكَذَلِكَ كَافِ التشبيه لا يوجب العموم في مثل: زيدٌ كعمرو؛ لِأَنَّ المحلَّ لَا يقبل العموم؛ لقيام المغايرة من وجوه كثيرة وَهَذَا قلنا فيما روي عن عائشة رَضِيَ اللهُ عنها: سارقُ أمواتنا كسارقِ أحيائنا. إنه لَيْسَ بين السارقِ مِنَ الأمواتِ والسارقِ مِنَ الأحياءِ تسويةٌ من جميع الوجوه بالإجماع، فنحمل التسوية على حكم خاصٍ وهو الإثم، لَا على المعنى الموجب للقطع لعدم المساواة في ذلك، وَهَذَا قلنا: إذا حلف الرجلُ لَا يبيعُ فباع حرّاً لَا يَحْنُثُ بدلالة محلِّ الكلام؛ لِأَنَّ محلَّ البيعِ عَيْنٌ قابلةٌ للبيع، والحرُّ لَا يقبله^(٢)، إِلَّا أَن يقبلَ المحلُّ العمومَ كقول علي رَضِيَ اللهُ عنه في حق أهل الذمة: إِنَّمَا بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا، وأموالهم كأموالنا. فَإِنَّ هَذَا عامٌّ عندنا؛ لِأَنَّ المحلَّ وهو الدماءُ والأموالُ تحتملُ العمومَ حتَّى يقتل المسلمُ بالذميِّ ويضمن المسلمُ خمرَ الذميِّ.

قَالَ رحمه الله: (وَمِنْ هَذَا الباب قول النبي ﷺ: إِنَّمَا الأعمالُ بالنيات) إلى قوله: (وسائر الأسماء المشتركة).

أقول: من هذا النوع وهو ما تُرِكَت حقيقته بدلالة محلِّ الكلام قوله ﷺ: إِنَّمَا الأعمالُ بالنيات. وقوله: رُفِعَ عن أمتي الخطأ والنسيانُ وَمَا استكرهوا عَلَيْهِ.

(١) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٢/ ٢٤٧-٢٤٨)، التحصيل من المحصول (١/ ٣٥٩)، شرح تنقيح الفصول (ص: ١٨٦).

(٢) ينظر تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ١٢٩).

أحدهما الثواب في الأعمال التي تفتقر إلى النية، والمآثم في الحرمات، والثاني الحكم المشروع فيه من الجواز والفساد وغير ذلك، وهذان معنيان مختلفان، ألا ترى أن الجواز والصحة يتعلق بركنه وشرطه، والثواب أو المآثم يتعلق بصحة عزيمته، فإن من توضأ بقاء نجس ولم يعلم حتى صلى [ومضى] ^(١)

فإنه سقطت حقيقة كل واحد من الحديثين وهي العموم؛ لأنَّ المحل وهي «الأعمال» و«الخطأ والنسيان» لا يحتمل العموم؛ لأنَّ العمل يتحقق بغير نية، وعين الخطأ غير مرفوعة؛ لكون الخطأ متصوراً وكذا النسيان، فسقطت الحقيقة فيهما وصار ذكر الخطأ والعمل مجازاً عن حكمه وموجبه فصار التقدير: حكم الأعمال بالنيات، ورُفِعَ عَن أمتي حكم الخطأ والنسيان، وحكم العمل وموجبه نوعان مختلفان، الأول حكم العقبي وهو الثواب في الأعمال التي تحتاج إلى النية، والمآثم في الحرمات، والثاني حكم الدنيا وهو حكم المشروع من الجواز والفساد وغير ذلك كالندب والإباحة، وهذان النوعان معنيان مختلفان؛ لأنَّ الجواز يتعلق بركن العمل وشرطه فإنه يبتني على الأداء بالأركان، والشرائط والثواب أو الإثم يتعلق بصحة قصده ونيته، فإن من توضأ بقاء نجس وهو لا يعلم به فصلً ومضى على ذلك ولم يكن مقصراً في تحقيق أمر ذلك الماء لم تجز صلاته في حكم الشرع؛ لانعدام شروط ما صلى، واستحق الثواب لصحة قصده، ولو علم حال الماء لزمته الإعادة ^(٢)، وإذا صار المعنيان مختلفين صار اسم العمل والخطأ بعد صيرورته مجازاً عن حكمه مشتركاً بين النوعين فسقط العمل به حتى يقوم الدليل على كون أحد الوجهين مراداً؛ لأنَّ حكم المشترك التوقف حتى يقوم الدليل على أحد مدلوليه، وإذا اقترن بأحد الوجهين دليل بصير هو مؤولاً، وهذا ليس بحجة على الخصم بعد التأويل؛ لأنَّ تأويل ذلك لا يكون حجة على خصمه، وكذا قبل التأويل؛ لأنَّ للمشارك عموماً عند الخصم، وإنما هو لبيان مذهبنا، وكذلك حكم المآثم

(١) ما بين المعقوفتين في المطبوع: ومعنى.

(٢) ينظر: الأصل للشيباني (٢/ ٢٢٤)، أصول السرخسي (١/ ٦٣).

على ذلك ولم يكن مقصراً لم يجز في الحكم لفقد شرطه، واستحق الثواب لصحة عزمته، وإذا صاراً مختلفين صار الاسم بعد صيرورته مجازاً مشتركاً فسقط العمل به حتى يقوم الدليل على أحد الوجهين فيصير مؤولاً،

عَلَى هَذَا أَي: حَكْمُ الْمَأْتَمِ أَيْضاً يَتَعَلَّقُ بِصِحَّةِ الْقَصْدِ وَالْعَزِيمَةِ، فَإِنَّ مَنْ جَرَى عَلَى لِسَانِهِ شَيْءٌ مِنْ كَلَامِ النَّاسِ مِنْ غَيْرِ قَصْدِهِ تَفْسُدُ صَلَاتُهُ، وَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ، وَلَا تَفْسُدُ صَلَاةُ الْمَرَاتِمِيِّ وَيَأْتُمُّ، وَصَارَ مَا ذَكَرْنَاهُ مِنَ الْحُكْمِ وَالْمَوْجِبِ نَظِيرَ اسْمِ الْمَوْلَى وَالْقَرَى وَسَائِرِ الْأَسْمَاءِ الْمَشْرُوكَةِ كَالْمَشْتَرِيِّ وَالْجَارِيَةِ، وَإِذَا كَانَ النَّوْعُ الْأَوَّلُ وَهُوَ الْإِثْمُ مَرَاداً إِجْمَاعاً لَا يَبْقَى النَّوْعُ الثَّانِي وَهُوَ الْجَوَازُ مَرَاداً؛ لِمَا أَنَّ الْمَشْرُوكَ لَا عَمُومَ لَهُ عِنْدَنَا.

فَإِنْ قِيلَ: إِنَّ لَفْظَ الشَّيْءِ يَقَعُ عَلَى السَّوَادِ وَالْبَيَاضِ وَالْحَرَكَةِ وَالسَّكُونِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْمُتَضَادَاتِ وَكَيْسَ بِاسْمٍ مَشْرُوكٍ، بَلْ هُوَ عَامٌّ فَكَذَا الْحُكْمُ لَا يَكُونُ مَشْرُوكاً وَإِنْ كَانَ يَقَعُ عَلَى الْجَوَازِ وَالْفُسَادِ وَالثَّوَابِ وَالْإِثْمِ؟ قُلْنَا: إِنَّ اسْمَ الشَّيْءِ إِنَّمَا يَتَنَاوَلُ السَّوَادَ وَالْبَيَاضَ وَنَحْوَهُمَا بِاعْتِبَارِ الشَّيْئَةِ، لَا بِاعْتِبَارِ السَّوَادِ وَالْبَيَاضِ، فَإِنَّهَا مَعْنَى وَرَاءَ الشَّيْئَةِ، وَلَمْ يَوْضَعِ اسْمُ الشَّيْءِ لِلْسَّوَادِ وَالْبَيَاضِ وَنَحْوَهُمَا، بِخِلَافِ الْأَسْمِ الْمَشْرُوكِ كَالْقَرَى أَوِ الْعَيْنِ فَإِنَّهُ مَوْضُوعٌ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ مَدْلُولِيهِ، وَالْحُكْمُ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ؛ لِأَنَّهُ يَتَنَاوَلُ الْجَوَازَ وَالْفُسَادَ وَالثَّوَابَ وَالْمَأْتَمَ بِالْوَضْعِ لِكُونَ هَذِهِ الْجُمْلَةِ أَحْكَاماً شَرْعِيَّةً بِالْقَصْدِ الْوَضْعِيِّ كَالْعَيْنِ لِلْيَنْبُوعِ وَعَيْنِ الْمِيزَانِ وَالشَّمْسِ وَغَيْرِ ذَلِكَ^(١).

ثُمَّ إِنَّ اسْمَ الشَّيْءِ إِذَا أُريدَ بِهِ الْمَحْدَثَاتُ يَكُونُ عَامّاً؛ لِأَنَّهُ يَتَنَاوَلُ الْكُلَّ بِمَعْنَى وَاحِدٍ وَهُوَ مَعْنَى الْوُجُودِ، فَأَمَّا إِذَا أُريدَ بِهِ ذَاتُ اللَّهِ تَعَالَى لَا يَكُونُ لَهُ عَمُومٌ؛ لِاخْتِلَافِ الْمَعْنَى، لِأَنَّهُ تَعَالَى شَيْءٌ قَدِيمٌ وَاجِبُ الْوُجُودِ لِدَاثِهِ لَا يُشَابَهُ شَيْئاً مِنْ مَخْلُوقَاتِهِ فَكَانَ الْاِخْتِلَافُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ أَكْثَرَ مِنَ الْاِخْتِلَافِ بَيْنَ الْيَنْبُوعِ وَعَيْنِ الْمِيزَانِ وَعَيْنِ الشَّمْسِ لَوْجُودِ التَّشَابُهِ بَيْنَهُمَا

(١) ينظر الكافي شرح البرزدي (٢/ ٨٥٢).

وكذلك حكمُ المأثم على هذا، فصار هذا كاسمِ المولى والقرءِ وسائرِ الأسماءِ المشتركة، ومن الناسِ مَنْ ظنَّ أنَّ التحريمَ المضاف إلى الأعيان مثلُ المحارمِ والخمرِ مجازاً لما هو من صفاتِ الفعل فيصيرُ وصفُ العين به مجازاً،

بوجوه كثيرة فكان اسم الشيء أولى بالاشتراك من العين فكان اسم الشيء مشتركاً بين الله تعالى وبين خلقه فكان لفظ الشيء إذا أريد به القديم لا يجوز دخول المحدث تحتها، وإذا أريد به المحدث يمتنع دخول القديم تحته، وعن هذا قلنا: إن الشيء ليس باسم جنس، والله تعالى وإن أطلق عليه لفظ الشيء ليس من جنس العالم، ولو كان لفظ الشيء عاماً في القديم والمحدث لكان اسم جنس لما تحته، وكان القديم نوعاً منه والمحدث نوعاً آخر، فيختلفان نوعاً ويستويان جنساً، والقول بإثبات المجانسة بين القديم والمحدث كفر. كذا في تبصرة الأدلة^(١).

وكان الأستاذ العلامة شمس الأئمة الكردي نور الله ضريحه يقول: /ج: ١٧٩/ إن الله تعالى يسمى شيئاً بمعنى الشائي، والمخلوقات تسمى شيئاً بمعنى المشيء، فكان المعنى مختلفاً قطعاً فكان مشتركاً.

قال رحمه الله: (ومن الناس من ظنَّ) إلى قوله: (مبني على هذه الجملة)

أقول: ظنَّ العراقيون من مشايخنا رحمهم الله أن التحريم إذا أضيف إلى الأعيان مثل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] الآية، وقوله ﷺ: حرمت الخمر^(٢). مجاز

(١) ينظر تبصرة الأدلة (٢/ ٨٥٨).

(٢) مسند أبي داود الطيالسي (٣/ ٤٦٢) برقم (٢٠٦٩) عن ابن عمر قال: نزلت في الخمر ثلاث آيات، فأول شيء نزل: ﴿يسألونك عن الخمر والميسر﴾ [البقرة: ٢١٩]، فقيل: حرمت الخمر، فقيل: يا رسول الله، دعنا نتفجع بها كما قال الله، عز وجل، فسكت عنهم، ثم نزلت هذه الآية: ﴿لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى﴾ [النساء: ٤٣]، فقيل حرمت، فقالوا: لا يا رسول الله، إنا لا نشربها قرب الصلاة، فسكت عنهم، ثم نزلت: ﴿يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر﴾ [المائدة: ٩٠] الآية، فقال رسول الله ﷺ: «حرمت الخمر».

وهذا غلطٌ عظيمٌ؛ لأنَّ التحريمَ إذا أُضيفَ إلى العينِ كانَ ذلكَ أمانةً لزومه وتحققه، فكيف يكون مجازاً؟! لكنَّ التحريمَ نوعان، تحريمٌ يلاقي نفسَ الفعلِ مع كونِ المحلِّ قابلاً كأكلِ مالِ الغيرِ،

لما هو من صفات الفعل وهو النكاح في صورة الأمهات والشرب في الخمر لكون الأعيان ليست بمحلٍ للتحريم؛ إذ التحريمُ هو المنع، يقال: حرّمه العطاء إذا منعه، وبالتحريم يصير المكلف ممنوعاً فيكون هو ممنوعاً عمّا في مقدوره وإمكانه، لا عما لا في مقدوره، وفي وسع المكلف الامتناعُ عن الفعل وإبقاؤه علىّ العدم، أما الأعيان فخارجةٌ عن مقدوره؛ لكونها خارجةٌ عن وسع البشر فلا قدرة له علىّ إعدام العين فسقطت الحقيقة لدلالة محل الكلام، وصار التحريم وصفاً لفعل المكلف؛ إذ التحريم والنهي من واحدٍ لكون التحريم مثبتاً للحرمة كالنهي والنهي إنّما يرد علىّ الفعل؛ لأنّه ينهى عن الفعل لكونه مشتقاً منه كما أنّ الأمر مشتقٌ من الفعل ويرد عليه، أو لأنّ التحريم تكليفٌ من الله تعالى فكان المقصد فيه تحريم الفعل لا العين كما في الأمر؛ لأنّ الأعيان لله تعالى علىّ الحقيقة فالمطلوب منا الفعل في الأعيان بالأمر كما في العبادات، وبالنهي أنّ يبقى المنهي علىّ العدم كسرب الخمر وإذا كان كذلك فيصير وصف العين بالتحريم مجازاً.

وهذا غلطٌ من الظانين بذلك؛ لأنّ التحريم إذا أُضيفَ إلى العين كان ذلك أي: كون التحريم مضافاً إلى العين أمانةً لزوم التحريم لتلك العين ولتحقيقه فيها؛ لأنّ إضافة التحريم إلى العين تنصيصٌ علىّ لزومه وثبوته فكيف يكون التحريم المذكور مع أمانة كونه لازماً للعين مجازاً، لأنّ المجاز يقبل النفي وهذا لا؛ لكونه لازماً لزوم العين، ولأنّه لو جعل مجازاً لصفة الفعل لما كان المحل حراماً، ألا ترى أنّ شرب عصير الغير وأكل مال الغير فعلٌ حرامٌ وليس هو دليلاً علىّ حرمة العين، لكننا نقول: التحريم الذي هو عبارة عن المنع نوعان، الأول منعك عن الشيء كالتحريم الذي يلاقي نفس الفعل مع كون المحل قابلاً له كأكل مال الغير، والنوع الثاني منع الشيء عنك بإدخاله في الحرز؛ إذ بالمنع والتحريم كأنه أحرزه

والنوع الثاني أن يخرج المحل في الشرع من أن يكون قابلاً لذلك الفعل فيندم
الفعل من قبل عدم محله فيكون نسخاً ويصير الفعل تابعاً من هذا الوجه فيقام
المحل مقام الفعل فينسب التحريم إليه ليعلم أن المحل لم يجعل صالحاً له،

حتى لا يبقى محلاً للتصرف الشرعي، وخروج المحل بذلك عن كونه قابلاً لذلك الفعل
كالخمر فإنه بالتحريم المضاف إليها بالحديث المذكور لم تبق محلاً للشرب شرعاً، كالحجر
فإنه ليس بمشروب طبعاً، ثم انعدم الفعل من قبل عدم محله كالنسخ فإنه إذهاب للحكم ثم
العمل يذهب بذهابه لكونه لم يبق مشروعاً وإذا كان كذلك فيكون خروج المحل عن قبول
ذلك الفعل في الشرع نسخاً له ويصير الفعل في الانعدام تابعاً لعدم المحل كالصوم في الليل
فإنه يندم بناءً على عدم المحل؛ إذ من ضرورة تبديل المحل من الحل إلى الحرمة تبديل الفعل
أيضاً من الحل إلى الحرمة، والنسخ إنما يجري في الأفعال فلذلك يقام المحل مقام الفعل؛
إذ الأصل في التحريم هو الفعل ولكن اشتداد الحرمة في الفعل إنما ينشأ إذا كانت الحرمة
مضافة إلى الفعل فينسب التحريم إلى المحل إشعاراً بأن المحل لم يجعل صالحاً للفعل، وهذا
في غاية التحقيق لتوكيد نفي الفعل من الوجه الذي يتصور التحريم في جانب المحل، فأما
أن يجعل التحريم المضاف إلى الأعيان مجازاً لما هو من صفات الفعل ليصير المحل موصوفاً
بالتحريم بطريق المجاز / س: ١٢٣ / كما ظنوا ويصير المحل مشروعاً بأصله غير مشروع
بوصفه وهو الفعل، مع أن التحريم مضاف إلى المحل فغلط فاحش؛ لأنه تحويل للتحريم
من محل إلى محل آخر، وجعل الفرع - وهو الفعل - أصلاً في حق التحريم، وجعل الأصل
- وهو المحل المضاف إلى التحريم - فرعاً^(١).

ثم إن المصنف رحمه الله جعل الاختلاف في هذا الفصل ابتدائياً، ومن المشايخ رحمهم الله
من جعل ابتدائياً حيث قال: إن هذا الاختلاف بناءً على مسألة خلق الأفعال، فإن عندنا جميع

(١) أصول السرخسي (١ / ١٩٥)، ميزان الأصول في نتائج العقول (١ / ٢٥١ - ٢٥٣).

وهذا في غاية التحقيق من الوجه الذي يُتصوّر في جانب المحلّ لتوكيد النفي،
فأما أن يُجعل مجازاً لبصير مشروغاً بأصله فغلطٌ فاحشٌ،

الأفعال الاختيارية للحيوانات مخلوقة لله تَعَالَى، وعند المعتزلة لَيْسَتْ بمخلوقة له تَعَالَى لما أن
في أفعال العباد ما هو قبحٌ وشرٌّ وفي خلقها نسبة القبح إلى الله تَعَالَى وَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ.

ثُمَّ إِنَّ التَّحْرِيمَ يَسْتَدْعِي الْقَبْحَ فِي الْمَحْرَمِ كَالنَّهْيِ يَقْتَضِي الْقَبْحَ فِي الْمَنْهِيِّ؛ إِذِ الْمَحْرَمِ
وَالنَّاهِي حَكِيمٌ عَلِيمٌ لَا يَجْرِمُ وَلَا يَنْهِي إِلَّا عَن قَبْحٍ فِي الْمَحْرَمِ وَالْمَنْهِيِّ، وَلَا قَبْحَ عِنْدَهُمْ فِي
العين لكونهم منكبين قبح الأعيان بناءً على أصولهم فَكَانَ التَّحْرِيمُ مَضَافاً فِي الْحَقِيقَةِ إِلَى
الْفِعْلِ الَّذِي هُوَ قَبْحٌ.

وقلنا: لَا نَسْلَمُ أَنَّ إِيجَادَ الْقَبْحِ قَبْحٌ وَإِنَّمَا هُوَ حَسَنٌ وَحَكْمُهُ عَلَى مَا عَرَفَ فِي مَوْضِعِهِ.

أَلَا تَرَى أَنَّ الْأَعْيَانَ بَعْضُهَا قَبِيحٌ وَبَعْضُهَا حَسَنٌ كَمَا يَشْهَدُ بِهِ الْحَسُّ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ
نِسْبَةُ الْقَبْحِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، وَالْمُعْتَزِلَةُ أَنْكَرُوا قَبْحَ الْأَعْيَانِ بِنَاءً عَلَى أَصُولِهِمُ الْفَاسِدَةِ، وَتَرْوِجًا
لِعَقَائِدِهِمُ الْبَاطِلَةَ، خَارِقِينَ إِجْمَاعَ الْعُقَلَاءِ عَلَى أَنَّ الْأَعْيَانَ مَنْقَسِمَةٌ إِلَى حَسَنَةٍ وَقَبِيحَةٍ^(١)، وَلَمَّا
أَمَكْنَ قَبْحَ الْأَعْيَانِ عِنْدَنَا جَازَ أَنْ تَكُونَ الْعَيْنُ مَحْرَمَةً لِكُونِهَا قَبِيحَةً فَإِذَا أَضِيفَ التَّحْرِيمُ إِلَيْهَا
كَانَ ذَلِكَ مَضَافاً إِلَيْهَا حَقِيقَةً لَا مَجَازاً لَمَّا سَبَقَ تَقْرِيرُهُ وَافِيًا، وَإِنَّمَا أورد المصنّف رحمه الله هَذَا
الْكَلَامَ هُنَا لِأَنَّ التَّحْرِيمَ هُنَا إِنَّمَا يَثْبُتُ عَلَى ظَنِّ ذَلِكَ الْبَعْضِ مِنَ النَّاسِ بِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ،
فَلِذَلِكَ امْتَنَعَ ثُبُوتُ حُكْمِ الْعُمُومِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] حَتَّى
جَازَتْ دَبَاغَةَ جِلْدِهَا، وَكَذَلِكَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] لَمْ
يَجْرِمِ النَّظْرَ وَالْمَسَّ فَلَمْ يَكُنْ حَرَاماً لِعَيْنِ الْمَحَلِّ، وَكَذَلِكَ فِي قَوْلِهِ ﷺ: حَرَمْتُ الْخَمْرَ لِعَيْنِهَا.
جَازَ اقْتِرَابَهَا وَإِمْسَاكَهَا لِلتَّخْلِيلِ فَلَمَّا تَرَكْتَ حَقِيقَةَ الْكَلَامِ مِنْ قَبْلِ دَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ كَانَ
إِيرَادُهُ مِنْ هُنَا أَوْفَقًا.

(١) ينظر تبصرة الأدلة (٢/٥٥٥) وما بعدها.

ومما يتصل بهذا القسم حروف المعاني، فإنها تنقسم إلى حقيقة ومجاز، وشطر من مسائل الفقه مبني على هذه الجملة،

ومما يتصل بقسم الحقيقة والمجاز الحروف التي تأتي للمعاني لمطلق الجمع والترتيب والتراخي ونحو ذلك فإن حروف المعاني تنقسم إلى حقيقة ومجاز كالأسماء والأفعال، واسم الحروف على تلك الحروف على طريق التغليب؛ فإن بعضها - مثل كل ومن ومتى - أسماء لكن عامتها حروف فسميت حروفاً لذلك، أو لأن الحرف من أنواع الكلمة فأطلق الحروف وأريد بها الكلم بطريق المجاز؛ لأنه انتقل من الملزوم إلى اللازم، ولهذا أطلق الحروف على الأسماء كما في حروف التهجي فإنها أسماء، والإطلاق مجازي، وبعض من مسائل الفقه مبني على هذه الجمل من الحروف ومرتب عليها فلا بد من بيانها وذكر طريق تخريج المسائل عليها، وإنما سميت حروف المعاني لأنها توصل معاني الأفعال إلى الأسماء، فإنك إذا قلت: خرجت من البصرة إلى الكوفة، علم من ذلك ابتداء خروجك من البصرة وانتهاءه إلى الكوفة، ولولا كلمة «من» التي هي لابتداء الغاية و«إلى» التي لانتهائها لم يعلم ابتداء الخروج ولا انتهاءه، وكان بهذه التسمية احترازاً عن حروف التهجي فإنها ليست من حروف المعاني على اصطلاح القوم.



وهذا الباب لبيان ما يتصل بها من الفروع. والله أعلم.

باب حروف المعاني

ومن هذه الجملة حروف العطف، وهي أكثرها وقوعًا، وأصل هذا القسم الواو، وهي عندنا لمطلق العطف من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب،

[حروف المعاني]

[حروف العطف]

[الواو]

قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: (وَهَذَا الْبَابُ لِبَيَانِ مَا يَتَّصِلُ بِهَا مِنَ الْفُرُوعِ، بَابُ حُرُوفِ الْمَعَانِي) إِلَى قَوْلِهِ: (مِنْ غَيْرِ تَعْرُضٍ لِمُقَارَنَةِ أَوْ تَرْتِيبٍ)

أقول: من جملة حروف المعاني حروف العطف، وهي أكثر حروف المعاني من حيث الوقوع فهي أولى ما يبدأ به لأن الحاجة إلى إثباتها أشد، وأصل هذا القسم وهو قسم حروف العطف [هو] (١): الواو؛ لأنها لمطلق العطف، وغيرها للعطف المقيد كالقران والتعقيب والتراخي، والمطلق أصل بالنسبة إلى المقيد؛ إذ المقيد محتاج إليه دون عكسه، أو لأن الواو بمنزلة الكلّي، وكل قسم من الأقسام العطف بمنزلة الشخصي، والأشخاص تفتقر إلى الكلّي دون العكس فكان كالأصل مع الفرع، أو لأن الواو لمطلق العطف وغيره للعطف مع شيء آخر كالتعقيب والتراخي، فكان الواو بمنزلة المفرد وغيره بمنزلة المركب، والمفرد مقدم على

(١) ما بين المعقوفتين في النسختين: وهو.

وعلى هذا عامة أهل اللغة وأئمة الفتوى، وقال بعض أصحاب الشافعي: إن الواو يوجب الترتيب حتى قالوا في قول الله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦] يوجب الترتيب،

المركب طبعاً فكذا وضعاً.

وقد اختلف العلماء رحمهم الله في الواو فقال علماءنا رحمهم الله/ج: ١٨٠ / إنها لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب، وعلى هذا أكثر أهل اللغة وأئمة الفتوى، وإليه ذهب المحققون^(١).

قال أبو علي الفارسي رحمه الله: اتفق اللغويون والنحويون البصريون والكوفيون على أن الواو للجمع المطلق^(٢)، وذكر جار الله العلامة في المفصل: فالواو للجمع المطلق من غير أن يكون المبدوء به داخلاً في الحكم قبل الآخر ولا أن يجتمعا في وقت واحد بل الأمران جائزان وجائز عكسهما، نحو قولك: جاءني زيد اليوم وعمرو أمس، واختصم بكر وخالد، وسيان قيامك وقعودك^(٣)، فعلم بالنظر الأول أن المبدوء به ليس بداخل في الحكم قبل الآخر بل يجوز فيه عكسه، وبالتالي علم أن الترتيب ليس بواجب فإن الاختصاص فعل يقع على الفاعلين معاً، وبالتالي علم أن الواو تستعمل في موضع استحيل الاقتران؛ إذ قيام واحد مع قعوده معاً يستحيل وجودهما، فكان الأولان لنفي الترتيب ولكن على وجهين على ما ذكر، والثالث لنفي المقارنة.

ونقل عن الفراء أن الواو تفيد الترتيب فيما يستحيل الجمع فيه كقوله تعالى:

(١) ينظر: الفصول في الأصول (١/ ٨٣- ٨٨)، أصول السرخسي (١/ ٢٠٠- ٢٠٣) المعتمد (١/ ٣٤

-٣٦)، العدة في أصول الفقه (١/ ١٩٤- ١٩٧).

(٢) ينظر الفصول المفيدة في الواو المزیدة (ص: ٧٣).

(٣) المفصل في صنعة الإعراب (ص: ٤٠٣).

واحتجوا بأن النبي صلى الله عليه وسلم بدأ بالصفة في السعي وقال: (نبدأ بما بدأ الله عز وجل) يريد به قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١٥٨] ففهم وجوب الترتيب، ووجوب الترتيب بقوله تعالى: ﴿ازْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ [الحج: ٧٧]،

﴿ازْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ [الحج: ٧٧] ^(١)، وَقَالَ مَالِكٌ رَحِمَهُ اللَّهُ: إِنَّهَا لِلْمُقَارَنَةِ وَالْمَعِيَةِ.

وَقَالَ بَعْضُ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ: إِنَّهَا تَوْجِبُ التَّرْتِيبَ حَتَّىٰ قَالُوا فِي قَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾ [المائدة: ٦] أَنَّ الْوَاوَ تَوْجِبُ التَّرْتِيبَ وَهُوَ مَنْقُولٌ عَنِ الشَّافِعِيِّ أَيْضًا رَحِمَهُ اللَّهُ ^(٢).

احتجَّ القائلون أَنَّ الْوَاوَ لِلتَّرْتِيبِ بِوَجْهِهِ:

الأول أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ بَدَأَ فِي السَّعْيِ بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ بِالصَّفَا وَقَالَ: نَبْدَأُ بِمَا بَدَأَ اللَّهُ تَعَالَىٰ ^(٣). يريد بذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١٥٨] فهم ﷺ مِنَ الْوَاوِ وَجُوبِ التَّرْتِيبِ.

الثاني أَنَّهُ لَمَّا نَزَلَ قَوْلُهُ تَعَالَىٰ: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١٥٨] قَالَتِ الصَّحَابَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ لِلنَّبِيِّ ﷺ: بِمَ نَبْدَأُ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ابْدُؤُوا بِمَا بَدَأَ بِهِ ^(٤).

وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَىٰ أَنَّ الْوَاوَ لِلتَّرْتِيبِ؛ إِذْ لَوْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ لَمَا كَانَ أَحَدُهُمَا مَبْدَأً.

(١) ينظر: قواطع الأدلة في الأصول (١/ ٣٧)، الجنى الداني في حروف المعاني (ص: ١٥٩)، الفصول المفيدة في الواو المزيدة (ص: ٧٢).

(٢) ينظر: التبصرة في أصول الفقه (ص: ٢٣١) وما بعدها، قواطع الأدلة في الأصول (١/ ٣٦) وما بعدها،

(٣) سنن الترمذي (٢/ ٢٠٨)، برقم (٨٦٢).

(٤) السنن الكبرى للنسائي (٤/ ١٤٢)، كتاب الجمعة - باب تخفيف الصلاة والخطبة، برقم (٣٩٥٤)، بلفظ: ابدؤوا بما بدأ الله به. وليس فيه سؤال الصحابة.

هذا حكم لا يُعرف إلا باستقراء كلام العرب وبالتأمل في موضوع كلامهم، كالحكم الشرعي إنما يُعرف من قبل اتباع الكتاب والسنة والتأمل في أصول الشرع، وكلاهما حجة عليه ودليل لما قلنا،

الثالث أنها أفادت الترتيب في قوله تعالى: ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ [الحج: ٧٧] بدليل أنه لا يجوز تقديم السجود على الركوع، فتفيد في غيره دفعا للاشتراك والمجاز.

الرابع ما روي أن رجلاً قام بين يدي رسول الله ﷺ وقال: من أطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى، فقال له رسول الله ﷺ: بشس خطيب قوم أنت اقل: ومن عصى الله ورسوله^(١).

فلو لم يكن الواو للترتيب لما كان فرق بين ما أمره ﷺ به وبين ما نهاه عنه.

والدليل على أن الواو لمطلق الجمع وجوه:

الأول: النقل عن أئمة اللغة أن الواو للجمع المطلق.

الثاني: أنه لو كانت للترتيب لما استعملوا فيما لا ترتيب فيه نحو: اشترك زيد وعمرو في هذه العين، وتقاتل زيد وعمرو، وسواء علي قيامك وعودك، فإن الاشتراك لا ترتيب فيه؛ إذ الاشتراك يوجد منهما معاً لا مرتباً، وكذا المساواة والمفاعلة إنما تصح عند وجود الفعلين دفعة، ولا شك في تحقق هذا الاستعمال، والأصل فيه الحقيقة.

الثالث أنها لو كانت للترتيب لكان قولنا: جاء زيد وعمرو بعده تكراراً، وجاء زيد وعمرو قبله تناقضاً.

(١) صحيح مسلم (٢ / ٥٩٤)، برقم (٨٧٠)، بلفظ: عن عدي بن حاتم، أن رجلاً خطب عند النبي ﷺ، فقال: من يطع الله ورسوله، فقد رشد، ومن يعصهما، فقد غوى، فقال رسول الله ﷺ: « بشس الخطيب أنت، قل: ومن يعص الله ورسوله ».

أما الأول فإن العرب تقول: جاءني زيد وعمرو، فيفهم منه اجتماعهما في المجيء من غير تعرضٍ للقران أو الترتيب في المجيء، ولأن الفاء يختص بالأجزئة، ولا يصلح فيها الواو، حتى إن من قال لامرأته: إن دخلت الدار وأنت طالق، طلقت في الحال،

الرابع أنها لو كانت للترتيب لتناقض قوله تعالى: ﴿وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً﴾ [البقرة: ٥٨] مع قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا حِطَّةً وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا﴾ [الاعراف: ١٦١] والقضية واحدة.

الخامس قوله تعالى: ﴿مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا﴾ [الجن: ٢٤] عن المنكرين للبعث ولو كانت الواو للترتيب لزم أن يكون ذكر الموت بعد الحياة ومع ذلك قدمه عليها فدل أنها ليست للترتيب.

السادس قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥]، فإن العبادة إنما تكون بعد الاستعانة ولو كانت الواو للترتيب لكانت الاستعانة مقدمة لفظاً.

السابع قوله تعالى: ﴿جَعَلْنَا عَلَيْهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ﴾ [هود: ٨٢] إذ الإمطار مقدم على جعل الأعالي أسافل، فلو كانت الواو للترتيب لقدم الإمطار.

الثامن قولهم: المال بين زيد وعمرو، ولو كانت الواو للترتيب لجاز أن يقال: المال بين زيد وعمرو بالفاء.

التاسع إن كون الواو للترتيب أو لغيره حكم لا يعرف إلا باستقراء كلام العرب وبالتأمل في موضع كلامهم، كالحكم الشرعي لا يعرف إلا من جهة اتباع الكتاب والسنة والتأمل في أصول الشرع وموارد التصوص، والاستقراء والتأمل حجة على من قال: إن الواو للترتيب ودليل لما قلنا إنها ليست للترتيب أما الأول وهو الاستقراء فإن العرب تقول: جاءني زيد وعمرو فيفهم بهذا القول اجتماعهما في المجيء من غير تعرضٍ لمقارنة وترتيب في المجيء

ولو احتمل الواو الترتيب لصلح للجزاء كالفاء، وقد صارت الواو للجمع في قول الناس: جاءني الزيدون، وأصله: جاءني زيدٌ وزيدٌ وزيدٌ، وقالوا: لا تأكل السمك وتشرب اللبن، معناه: لا تجمع بينهما من غير تعرضٍ لمقارنةٍ أو ترتيبٍ في الوجود، ولو استعمل الفاء مكانه لبطل المراد،

ويكون المتكلم صادقاً في أخباره سواء جاء معاً أو جاء عمرو أو لآثمٌ زيدٌ أو بالعكس، وأما الثاني وهو التأمل في موضع كلامهم فإنَّ كلام العرب أسماء وأفعال وحروف لا مزيد له على ذلك لما عرف في موضعه والأصل في كل قسمٍ من تلك الأقسام الثلاثة أن يكون موضوعاً لمعنى خاص ينفرد هو بذلك المعنى؛ إذ الاشتراك على خلاف الأصل؛ لأنه إنما يثبت بسبب غفلةٍ من الواضع أو بسبب عذرٍ دعا إليه وهو معنى الإيهام والإجمال والتأمل في معرفة وجوهه وكذا التكرار إنما يثبت بغفلةٍ من المكرر أو عذرٍ دعا إليه.

ثمَّ إنَّهم وضعوا الفاء للترتيب، ومَعَ للقران، وثمَّ للتراخي وإِنَّهُ يستلزم التعقيب، فلو كانت الواو للترتيب أو للقران لتكررت دلالة الترتيب والقران وإِنَّهُ خلاف الأصل.

فإن قيل: لم يلزم تكرر دلالة الترتيب؛ لأنَّ الفاء للترتيب مع الوصل، وثمَّ للترتيب مع التراخي، فلو وضعت الواو لمطلق الترتيب من غير تعرضٍ للترتيب مع الوصل أو التراخي لم يتكرر بها، قلنا: إن لم يتكرر معها يتكرر مع «بعد»؛ إذ هو موضوعٌ لمطلق الترتيب، فلو وضعت الواو لمطلق الترتيب لتكررت الدلالة، والتكرار على خلاف الأصل لكن لما كانت الواو أصلاً في باب العطف لما سبق، ولهذا لم يشترط لاستعماله معنى آخر سوى العطف كما اشترط للفاء الترتيب والتعقيب و«ثم» التراخي كان كونها أصلاً دلالةً على أنها موضوعاً لمطلق العطف على احتمال كل قسمٍ من الترتيب والتراخي وغيرهما من غير تعرضٍ لشيءٍ من تلك الأقسام بحسب الأصالة والوضع.

ثمَّ انشعبت الفروع كالفاء وثمَّ من الأصل الذي هو الواو وإلى سائر المعاني من التعقيب

ومثله قول الشاعر:

لا تَنَّهُ عَنْ خُلُقِي وَتَأْتِي مِثْلُهُ * عَارٌّ عَلَيْكَ إِذَا فَعَلْتَ عَظِيمٌ

أي: لا تجمع بينهما. فهذا لبيان الوضع. وأما الثاني فلأن كلام العرب أسماء وأفعال وحروف، والأصل في كل قسم منها أن يكون موضوعاً لمعنى خاص،

والتراخي وغير ذلك.

وَهَذَا الَّذِي ذَكَرْنَاهُ مِنَ الْوَاوِ وَفُرُوعِهَا نَظِيرُ مَا وَضَعَ لِكُلِّ جِنْسٍ اسْمٌ مُطْلَقٌ ثُمَّ وَضَعَتْ لِأَنْوَاعِ تِلْكَ الْأَجْنَاسِ أَسْمَاءٌ عَلَى الْخُصُوصِ كَالْإِنْسَانِ فَإِنَّهُ اسْمٌ جِنْسِيٌّ لِلْأَدَمِيِّ مُطْلَقاً ثُمَّ تَنَوَّعَ هُوَ أَنْوَاعاً لِكُلِّ نَوْعٍ مِنْهُ اسْمٌ خَاصٌّ كَالرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ وَكَزَيْدٍ وَعَمْرٍو، وَعَلَى هَذَا التَّمَرُّ فَإِنَّهُ جِنْسٌ وَلَهُ أَنْوَاعٌ كَالعَجْوَةِ وَاللَّيْنَةِ وَالْبَرْنِيِّ وَالصَّيْحَانِي، وَكَالْبَعِيرِ فَإِنَّهُ جِنْسٌ / س: ١٢٤ / وَهُوَ أَنْوَاعٌ فَالْبَعِيرُ كَالْإِنْسَانِ وَالْجَمَلُ كَالرَّجُلِ وَالنَّاقَةُ كَالْمَرْأَةِ وَصَارَتْ الْوَاوُ فِيهَا ذَكَرْنَاهُ نَظِيرَ اسْمِ الرَّقَبَةِ فِي كَوْنِهِ مُطْلَقاً غَيْرِ عَامٍ وَلَا مُجْمَلٍ، بِمَعْنَى أَنَّ كَلِمَةَ الْوَاوِ وَضَعْتَ لِلْمُطْلَقِ الْعَطْفِ كَمَا أَنَّ الرَّقَبَةَ وَضَعْتَ لِلْمُطْلَقِ الَّتِي هِيَ عِبَارَةٌ عَنِ الْبَنِيَّةِ السَّلِيمَةِ مِنْ غَيْرِ دَلَالَةٍ عَلَى تَقْيِيدِ بَوْصَفٍ؛ إِذِ الْمُطْلَقُ هُوَ الْمَتَعَرِّضُ لِلذَّاتِ دُونَ الصِّفَاتِ فَيَتَنَاوَلُ فَرْدًا مِنْ الْأَفْرَادِ غَيْرِ عَيْنٍ وَلِذَلِكَ لَمْ يَكُنِ الْمُطْلَقُ عَامًّا؛ لِأَنَّ الْعَامَّ مَا يَتَنَاوَلُ أَفْرَادًا عَلَى سَبِيلِ الْإِنْتِظَامِ وَالشُّمُولِ، وَكَذَا لَمْ يَكُنِ الْمُطْلَقُ مُجْمَلًا؛ لِأَنَّ الْمُجْمَلُ مَا لَا يُمْكِنُ الْعَمَلُ بِهِ مِنْ غَيْرِ تَوْقِفٍ وَاسْتِفْسَارٍ، وَالْمُطْلَقُ يُمْكِنُ الْعَمَلُ بِهِ مِنْ غَيْرِ اسْتِفْسَارٍ، فَكَانَ الْمُطْلَقُ قِسْمًا آخَرَ سَوِيَّ الْعَامِّ وَالْمُجْمَلِ، وَهَذَا الْأَصْلُ قَالَ عِلْمَاؤُنَا رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ: إِنَّ حُكْمَ النَّصِّ فِي آيَةِ الْوُضُوءِ وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦] الْآيَةَ هُوَ تَحْصِيلُ لَطَهَارَةِ الْغَسْلِ وَالْمَسْحِ مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِمُقَارَنَةٍ أَوْ تَرْتِيبٍ، ثُمَّ التَّرْتِيبُ إِنَّمَا كَانَ بِفِعْلِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَذَلِكَ لِلْإِكْمَالِ فَيَتَأَدَّى الرُّكْنَ بِمَا هُوَ الْمَنْصُوصُ فِي الْآيَةِ وَتَتَعَلَّقُ صِفَةُ الْكَمَالِ بِمُرَاعَاةِ التَّرْتِيبِ.

العاشر أن الفاء تختص بالأجزية ولا يصلح فيها الواو، حتى إن من قال لامرأته: إن

كذلك التكرار، وقد وجدنا حروف العطف وغيرها موضوعاً لمعانٍ يتفرّد كلُّ قسمٍ بمعناه، فالفاء للترتيب، ومع للقران، وثمّ للتعقيب والتراخي، فلو كان الواو للترتيب لتكررت الدلالة، وليس ذلك بأصل، لكنّ الواو لما كانت أصلاً في الباب كان ذلك دلالةً على أنها وُضعت لمطلق العطف على احتمال كلِّ قسمٍ من أقسامه من غير تعرّضٍ لشيءٍ منها،

دخلت الدار وأنت طالق إتها تطلق في الحال، ولو كان موجب الواو الترتيب لكان صالحاً للجزء بسبب الترتيب كالفاء وكان الطلاق يتأخر إلى وجود الشرط.

الحادي عشر أنّ الواو صارت للجمع في قولهم: جاءني الزيدون، وأصله: زيدٌ وزيد /ج: ١٨١/ وزيد، وهذا مطوّل، والأول مختصرٌ والمطول كالمختصر حكماً في حق الاجتماع.

الثاني عشر قول العرب: لا تأكل السمك وتشرب اللبن، فإنّ معناه لا تجمع بينهما، من غير تعرّضٍ لمقارنة أو ترتيبٍ في الوجود بأن يتكوّن شربُ اللبن مع أكلِ السمك أو بعده؛ إذ لو كانت الواو للترتيب لجاز استعمالُ الفاء مكانه، وليس كذلك؛ لبطلان المراد حينئذٍ؛ لأنّ المراد هنا الجمع بين أكلِ السمك وشربِ اللبن، لا جعلُ الأكلِ سبباً للشرب، ولو استعملت الفاء مكان الواو لكان الأكلُ سبباً للشرب؛ لأنّ الفاء إنّما تنصبُ الفعل المضارع بهذه الشريطة، ومن هذا القبيل قول الشاعر:

لَا تَنْهَ عَن خُلُقِي وَتَأْتِي مِثْلَهُ عَارٌ عَلَيْكَ إِذَا فَعَلْتَ عَظِيمٌ^(١)

إذ معناه: لا تجمع بين النهي عن نوعٍ من الخلق وهو المذموم منه وبين الإتيان بمثله، لا

(١) من الكامل، من أبيات، تنسب لغير واحد، قيل: للمتوكل الليثي، وقيل: لحسان بن ثابت، وقيل: لأبي الأسود الدؤلي، وقيل: للأخطل.

الجمل في النحو (ص: ٩٦)، عيون الأخبار (٢/ ٢٤)، الأغاني (١٢/ ٣٨٢)، شرح كتاب سيويه (٣/ ٢٣٥)، شرح أبيات سيويه (٢/ ١٧٨).

ثم انشعبت الفروع إلى سائر المعاني، وهذا كما وُضع لكل جنس اسم مطلق، مثل الإنسان والتمر، ثم وُضعت لأنواعها أسماء على الخصوص، وصارت الواو فيما قلنا نظير اسم الرقبة في كونه مطلقاً غير عام ولا مجمل، ولهذا قلنا: إن حكم النص في آية الموضوع التحصيل من غير تعرض لمقارنة أو ترتيب،

النهى عنه أولاً والإتيان بمثله آخرًا، حيث نبه عليه في المصراع الثاني بقوله: إذا فعلت على سبيل الإطلاق دون التقييد^(١).

وقوله: «فهذا لبيان الوضع» إشارة إلى ما سبق من قوله: أما الأول إلى هذا المحل فإنه لبيان أن الواو موضوع للجمع المطلق لا للترتيب، وقد أورد على الإمام المحقق فخر الدين المايمرغي رحمه الله قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [البقرة: ٢٧٧] فإن اعتبار العمل الصالح إنما يكون بعد تقديم الإيمان عليه، فكان العمل الصالح مرتباً على الإيمان لا محالة، فعلم أن الواو للترتيب، فأجاب رحمه الله بأن ترتب اعتبار العمل الصالح على الإيمان لم يعلم باعتبار الواو بل بآية أخرى وهي قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٤] جعل الإيمان شرطاً للعمل الصالح، والشرط مقدم على المشروط أبداً، فلذلك ترتب العمل الصالح على الإيمان لا الواو، وأما الجواب عن شبه القائلين بأن الواو للترتيب فنقول: إن الجواب عن الشبهة الأولى سيذكر بعد، وعن الشبهة الثانية أنها لو كانت للترتيب لما احتاجوا إلى السؤال عن البداية؛ لأنهم كانوا أهل اللسان، وإنما قال ﷺ: ابدؤوا بما بدأ الله تعالى. على وجه التقريب إلى الإفهام، لا لبيان أن الواو موجبة للترتيب، فإن الذي يسبق إلى الأفهام في مخاطبات العباد أن البداية تدل على زيادة العناية فيظهر بها نوع قوة صالحة للترجيح، وعن الشبهة الثالثة أن الترتيب لم يثبت بالآية لكون الآيات فيه متعارضة فإنه قال تعالى في

(١) ينظر أصول السرخسي (١/ ٢٠١).

وقد ظنَّ بعضُ أصحابنا أنَّ الواوَ للمقارنة، وليس كذلك، وزعمَ بعضهم أنها عندَ أبي يوسفَ ومحمدٍ رحمهما الله للمقارنة؛ لأنها قالوا فيمن قال لامرأته قبلَ الدخول بها: إن دخلتِ الدارَ فانتِ طالقٌ وطالقٌ وطالقٌ، إنها إذا دخلتِ طلقتِ ثلاثاً، وإنما عند أبي حنيفة رحمه الله تطلق واحدة،

موضع آخر: ﴿وَاسْجُدْ وَازْكِعْ مَعَ الرَّاِكِعِينَ﴾ [آل عمران: ٤٣] ولم يقل أحدٌ بترتيب الركوع على السجود، وإِنَّمَا ثبتَ الترتيبُ بدليلٍ خارجٍ وهو فعلُ النبي ﷺ أو كونُ الركوع وسيلةً إلى السجود، وهَذَا سَقَطَ الرُكُوعُ عَمَّنْ سَقَطَ عَنْهُ السُّجُودُ، وَالْوَسِيلَةُ مُتَقَدِّمَةٌ عَلَى الْمَقْصُودِ كَالْوَضُوءِ مَعَ الصَّلَاةِ، وَعَنْ الشَّبْهَةِ الرَّابِعَةِ أَنَا لَا نَسَلِّمُ أَنَّ النَّهْيَ إِنَّمَا حَصَلَ بِالتَّرْتِيبِ، بِدَلِيلٍ أَنَّ مَعْصِيَةَ اللَّهِ تَعَالَى وَمَعْصِيَةَ رَسُولِهِ صَلَّى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَرْتِيبَ بَيْنَهُمَا بَلْ كُلٌّ مِنْهُمَا تَسْتَلْزِمُ الْآخَرَى، وَإِنَّمَا النَّهْيُ لِتَرْكِ ذِكْرِ اسْمِ اللَّهِ تَعَالَى بِالتَّفْصِيلِ، وَلَا شَكَّ فِي أَنَّ الْإِفْرَادَ بِالذِّكْرِ أَنْسَبُ إِلَى التَّعْظِيمِ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ لَمْ تَكُنِ الْوَاوُ لِلتَّرْتِيبِ.

قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: (وَقَدْ ظَنَّ بَعْضُ أَصْحَابِنَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ) إِلَى قَوْلِهِ: (فَلَمْ يَتْرِكِ الْوَاوُ لِمَا قُلْنَا)

أقول: قَدْ ظَنَّ بَعْضُ أَصْحَابِنَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ أَنَّ الْوَاوُ لِلْمُقَارَنَةِ، وَلَيْسَ كَمَا ظَنُّوا لِمَا سَبَقَ بَيَانُهُ، وَزَعَمَ بَعْضُهُمْ أَنَّ الْوَاوُ لِلتَّرْتِيبِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ، وَعِنْدَهُمَا لِلْمُقَارَنَةِ، مُسْتَدَلِّينَ بِمَا إِذَا قَالَ الرَّجُلُ لَامْرَأَتِهِ قَبْلَ الدَّخُولِ بِهَا: إِنَّ دَخَلْتَ الدَّارَ فَانْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ، فَإِنَّمَا إِذَا دَخَلْتَ الدَّارَ تَطَلَّقُ وَاحِدَةً عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ، وَتَطَلَّقُ ثَلَاثًا عِنْدَهُمَا، وَذَلِكَ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ أَبَا حَنِيفَةَ جَعَلَ الْوَاوُ لِلتَّرْتِيبِ وَهَمَّا جَعَلَاهُ لِلْمُقَارَنَةِ، وَلَيْسَ الْأَمْرُ كَمَا زَعَمُوا، فَإِنَّ الْوَاوُ لِمَطْلُوقِ الْعَطْفِ مِنْ غَيْرِ تَرْتِيبٍ وَمُقَارَنَةٍ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي يُوسُفَ وَمُحَمَّدٍ رَحِمَهُمُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ غَيْرِ اخْتِلَافٍ بَيْنَهُمْ، بَلْ اخْتِلَافُهُمْ فِي تِلْكَ الْمَسْأَلَةِ رَاجِعٌ إِلَى مَعْنَى آخَرَ وَهُوَ أَنَّ ذِكْرَ الطَّلَاقِ مُتَعَابِقَةٌ عَلَى وَجْهِ يَتَّصِلُ الطَّلَاقُ الْأَوَّلُ بِالشَّرْطِ عَلَى التَّمَامِ وَالصَّحَّةِ، ثُمَّ الطَّلَاقُ الثَّانِي وَالثَّلَاثُ مَا مَوْجِبُ كُلِّ مِنْهُمَا؟ فَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ: مَوْجِبُ كُلِّ مِنْهُمَا الْإِفْتِرَاقُ فِي

فدَلَّ أنه جعلها للترتيب، وليس كذلك، بل اختلافهم راجعٌ إلى ذكر الطلقات متعاقبة يتصلُّ الأول بالشرط على التمام والصحة، ثم الثاني والثالث ما موجبُه؟ فقال أبو حنيفة رحمه الله: موجبُه الافتراق؛ لأنَّ الثاني اتصل بالشرط بواسطة الثالث بواسطة، والأول بلا واسطة، فلا يتغيرُ هذا الأصلُ بالواو؛ لأنه لا يتعرضُ للقران،

الوقوع بِدُونِ النظرِ إلى الواو؛ لِأَنَّ الطلاقَ الأوَّلَ اتصل بالشرط بلا واسطة، والثاني بواسطة الأول، والثالث بواسطة الثاني وهما الأول والثاني، فلا يتغير هذا الأصل وهو الاقتران الثابت بنفس الكلام لا بالواو وبسبب الواو؛ لِأَنَّهُ لمطلق العطف غيرُ مُتعرضٍ للقران، فلا يتغيرُ الاقترانُ فلا تقعُ الطلقتان المتعاقبتان حسًا بصفة القران؛ لعدم دليل يدلُّ عَلَيْهَا؛ إذ الواو لا تدلُّ عَلَى القرانِ وَذَلِكَ كاللآلئ المنظومة في سلكٍ واحدٍ إذا كَانَتْ معلقةً فانحلت يقعُ مَا يقربُ الأرضَ أولاً ثُمَّ مَا يليه إِلَى أَن يتهيأ، وَإِذَا لم يتغير الافتراق فعند وجود الشرط ينزلُ مَا تعلقَ، فينزلُ كما تعلقَ فلا بدَّ من وقوع الأول سابقاً؛ لِأَنَّهُ اتصل بالشرط من غير واسطة، وهو بوقوعه تنعدمُ المحلية؛ لِأَنَّهَا تَبَيَّنَ لَا إِلَى عِدَّةٍ فَلا يقعُ الطلاق الثاني والثالث بعدَ البيونة، فمن ذَلِكَ نشأ الترتيبُ لَا من الواو، ووضحَ الفرقُ بينَ مَا إذا كَانَ الشرطُ مقدماً وبينَ مَا إذا كَانَ مؤخراً، إذ الشرطُ مغيرٌ، فَإِذَا كَانَ مؤخراً يتوقفُ أولُ الكلامِ عَلَى آخره، فيتوقفُ الطلاقُ الأوَّلُ والثاني والثالث عَلَى الشرط فيتعلقنَ دفعةً واحدةً وينزلُ مَا تعلقَ، بخلافَ مَا إذا كَانَ الشرطُ مقدماً فإنه لَيْسَ فِي آخر الكلامِ مَا يغيرُ موجبَ أوله، فيتعلقُ الأوَّلُ ثُمَّ الثاني ثُمَّ الثالث، وَإِذَا لم يتوقف بانء بالطلاق الأول لَا إِلَى عِدَّةٍ؛ لكونها غيرَ مدخولٍ بِهَا فلغت الثاني والثالث؛ لعدم محلِّ الوقوع، وَقَالَ أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: موجبُ الاجتماعِ والاتحادِ فِي الوقوع؛ لِأَنَّ مَا ذكر ثانياً جملةً ناقصةً فشاركَت الجملةَ الأولى وهي تعلقت بلا واسطة فكذا الثانية، وَذَلِكَ لِأَنَّ باعتبار العطف يصيرُ الخبرُ المذكور

وقالا: موجب الاجتماع والاتحاد؛ لأن الثاني جملة ناقصة، فشاركت الأول وهو في الحال تكلم بالطلاق، وليس بطلاق، فصح التحصيل والترتيب في التكلم، لا في صيرورته طلاقاً، كما إذا حصل التعليق بشروط يتخللها أزمنة كثيرة فإن الترتيب لا يجب به، وإذا كان موجب الكلام ما قلنا لم يتغير بالواو؛ لأنها لا تتعرض للترتيب لا محالة ولا توجب، فلا يترك المقيد بالمطلق،

في الجملة الأولى كالمعاد في الثانية، فيتعلق كل تطبيق بالدخول بلا واسطة، والتعلق^(١) في الحال تكلم بالطلاق وليس بطلاق؛ لأن المعلق ما يصير طلاقاً إلا^(٢) عند وجود الشرط إذا وصل بالمحل، فصح تحصيل الطلقات الثلاث جملة وترتيبها في غير المدخول بها في التكلم لا في صيرورة التكلم طلاقاً ليقع واحدة وتبين لا إلى عدة، وإذا تعلق جملة على الوجه الذي ذكرنا وهو أن كل تطبيق يتعلق بالشرط بلا واسطة فعند وجود الشرط ينزل جملة كما إذا حصل التعليق بشروط يتخللها أزمنة كثيرة كما إذا قال لامرته: أنت طالق إن دخلت الدار، ثم قال بعد يوم أو أيام: أنت طالق إن كلمت زيداً، ثم قال بعد ذلك بأزمة: أنت طالق إن شمت عمراً فإن الترتيب لا يجب بهذا التعليق؛ إذ التفرق في أزمة التعليق لا يوجب تفرقاً في المعلق بالشرط، فتقع الطلقات جملة عند وجود الشرط وإن حصل الترتيب فيه تكلماً عند التعليق، وإذا كان موجب الكلام ما قلنا وهو الاجتماع فلم يتغير ذلك الموجب بالواو؛ لأن الواو لا تتعرض للترتيب ولا توجب؛ لما مر ذكره فلا يترك المقيد - وهو كون موجب هذا الكلام الاجتماع والاتحاد - بالمطلق - وهو كون الواو لمطلق الجمع - لا يتعرض للترتيب والتفرق وإنما تحتمل الوجوه المختلفة من الترتيب والجمع أي: لا يترك موجب هذا الكلام الذي يوجب الاجتماع لما قررنا بالواو، والمطلق الذي لا يتعرض للتفرق والترتيب، وإذا تقدمت الأجزئية في نحو قوله: أنت طالق وطالق وطالق إن دخلت الدار اتحد حال التعليق؛

(١) والتعلق ساقط من ج.

(٢) إلا ساقطة من س.

وإذا تقدمت الأجزئية فقد اتحد حال التعليق فصار موجب الكلام الاجتماع والاتحاد، فلم يُترك بالواو لما قلنا، فإن قيل: فقد قال أصحابنا فيمن قال لامرأته: أنت طالق وطلقت وطلقت، قبل الدخول، إنها تبين بوحدة، وهذا من باب الترتيب،

إذ في آخر الكلام ما يغير أوله، فيتوقف أوله على آخره فيتعلقن جملة فينزلن كذلك عند وجود الشرط فيقع الثلاث بالاتفاق إذا دخلت الدار، بخلاف ما إذا تأخرت الأجزئية؛ لأنه ليس / ج: ١٨٢ / في آخر كلامه ما يغير أوله، وإذا اتحد حال التعليق فصار موجب الكلام الاجتماع والاتحاد فلم يترك بالواو لما قلنا أنها لا تتعرض للترتيب ولا توجيه، وما قاله أبو حنيفة رحمه الله عليه أقرب إلى مراعاة حقيقة اللفظ؛ لأنه قد علم أن المفظوظ يصير طلاقاً عند وجود الشرط، ومن ضرورة العطف إثبات الوسطة ذكراً فعند وجود الشرط يصير طلاقاً واقعاً كذلك، ومن ضرورة تفرق الوقوع أن لا يقع إلا واحدة إذ بها تبين لا إلى عدة كما لو نجز وقال: أنت طالق وطلقت وطلقت، وقولهم: الخبر كالمعاد ممنوع؛ فإن الثاني يتعلق بواسطة الأول بعد تمامه باعتبار أن يجعل الثاني شريكاً مع الأول في حكم الأول، لا أن يجعل خبر الأول كالمعاد؛ لأن الشركة إنما تثبت ضرورة افتقار الجملة الناقصة، وبما ذكرنا تندفع الضرورة فلا وجه للمصير إلى الزيادة^(١).

قال رحمه الله: (فإن قيل: قد قال أصحابنا رحمهم الله) إلى قوله: (وهذا من باب القرآن)

أقول: هو إشارة إلى اعتراضات أوردت على ما سبق من الكلام، وتقريرها أن يقال: قد قال أصحابنا رحمه الله عليهم فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها: أنت طالق وطلقت وطلقت، وهذا يشعر أن الواو للترتيب، وقال في باب النكاح من الجامع

(١) ينظر: شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٥ / ٨١ - ٨٢)، تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ١٦٥)،
النتف في الفتاوى للسغدي (١ / ٣٤٠ - ٣٤١)، أصول السرخسي (١ / ٢٠٢)، بدائع الصنائع في ترتيب
الشرائع (٣ / ١٣٨).

وقال في النكاح من الجامع فيمن زوج أمتين من رجل بغير إذن مولاها وبغير إذن الزوج ثم أعتقها المولى معاً إنه لا يبطل نكاح واحدة منهما، ولو أعتقها في كلمتين منفصلتين بطل نكاح الثانية،

الكبير: إذا زوج فضولي أمتين^(١) من رجل بغير إذن مولاها وبغير إذن الزوج ثم أعتقها المولى معاً جاز نكاحها، ولو أعتقها في كلامين منفصلين بأن قال: أعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية وجاز نكاح الأولى^(٢)، وهذا يوهم أن الواو للترتيب حيث يبطل الثانية في المسألة الثانية، وقوله: «بغير إذن الزوج» قيد اتفاقي، ولهذا لم يذكره الإمام /س: ١٢٥/ شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في شرح الجامع وفي أصول الفقه^(٣)؛ لأن هذا الحكم الذي ذكره لا يحتاج إلى ذلك القيد.

وذكر الإمام قاضي خان رحمه الله في الجامع: ولو تزوج أمتين في عقده بغير إذن مولاها فأعتق المولى إحداها بعينها فأجاز الزوج نكاح الأمة لم يجز؛ لأن نكاح الأمة قد بطل فلا يلحقه الإجازة؛ لأنه لو جمع في عقده وإحداها حرة لا يصح نكاح الأمة، فكذا إذا صارت إحداها حرة في حالة البقاء، وكذلك لو زوج رجل رجلاً -يعني: بغير إذنه- أمتين في عقده بإذنها وإذن المولى فأعتقت إحداها قال: المسألة على وجوه:

أحدها: أن يعتقها بكلام واحد معاً بأن قال: أنتما حرّتان، أو أعتقتكما فنكاحهما [جائز]^(٤).

والثاني أن يقول: هذه حرة وهذه حرة، وهو على وجهين، أما إن فصل بينهما بالسكوت أو لم يفصل والجواب في الفصلين واحد إن أجاز نكاح الأولى جاز، وإن أجاز نكاح الثانية

(١) أمتين: ساقطة من س.

(٢) ينظر الجامع الكبير (ص ١٠٦).

(٣) ينظر أصول السرخسي (١/ ٢٠٤). وهذا القيد - بإذن الزوج - ليس موجوداً في المطبوع من الجامع الكبير.

(٤) ما بين المعقوفتين في النسختين: جائزة.

فإن قال: هذه حرّة وهذه حرّة، متصلًا بواو العطف بطل نكاح الثانية، وهذا أيضًا من باب الترتيب، وقال في هذا الباب فيمن زوج رجلًا أختين في عقدتين بغير إذن الزوج فبلغه فأجازهما معًا بطلًا وإن أجازته متفرقًا بطل الثاني،

لم يجز، وكذا إذا أجاز^(١) نكاحها جميعًا جاز نكاح الأولى في كلمتين منفصلتين بأن قال: هذه حرّة وهذه حرّة.

الفضولي بضم الفاء منسوب إلى جمع الفضل وهو الزيادة، وقد غلب جمعه على ما لا خير فيه، حتى قيل^(٢): شعر:

فضولٌ بلا فضلٍ وسِنٌّ بلا سِنِّي وطولٌ بلا طولٍ، وعرضٌ بلا عرضٍ^(٣)

ثم قيل لمن يشتغل بما لا يعنيه: فضولي، وهو في اصطلاح الفقهاء: من كئس بوكيل، وفتح الفاء خطأ. كذا في المغرب^(٤).

فإن قال: هذه حرّة وهذه حرّة، بواو العطف بطل نكاح الأمة الثانية كما في المسألة السابقة، وهذا أيضًا من باب الترتيب؛ لأن الأولى تعتق قبل التكلم بعقوبة الثانية.

وقال في هذا الباب أي: في باب النكاح فيمن زوج أختين رجلًا في عقدتين بغير إذن الزوج فبلغ ذلك التزويج الزوج فأجاز الزوج نكاحهما معًا بطل نكاحهما، وإن أجاز نكاحهما على سبيل التفرق بطل النكاح الثاني، وإن قال: أجزت نكاح هذه وهذه بطل نكاحهما كأنه قال: أجزتهما.

(١) في ج: جاز.

(٢) قيل: ساقطة من ج.

(٣) من الطويل، ولم أقف على قائله.

المغرب في ترتيب المغرب (ص: ٣٦٢)، الكليات (ص: ٦٨٣).

(٤) المغرب في ترتيب المغرب (ص: ٣٦٢).

وإن قال: أجزت نكاح هذه وهذه، بطلا، كأنه قال: أجزتُهما، وهذا من باب المقارنة، وقال في كتاب الإقرار من الجامع فيمن هلك عن ثلاثة أعبد قيمتهم سواءً وعن ابن لا وارث له غيره فقال الابن: أعتق أبي في مرض موته هذا وهذا، فإن أقر به في كلام متصل عتق من كل واحد ثلثه،

وهذه المسألة الأخيرة توهم أن الواو للمقارنة^(١).

وقال في كتاب الإقرار من الجامع الكبير فيمن مات عن ثلاثة أعبد قيمتهم على السواء وعن ابن لا وارث له غير ذلك الابن فقال الابن: أعتق أبي في مرض موته هذا العبد وهذا العبد وهذا العبد، فإن أقر الابن به في كلام متصل بأن قال: أعتق والدي في مرضه هذا وهذا وهذا من غير سكوت بينهما عتق من كل واحد من العبيد ثلثه ويسعى في ثلثي قيمته^(٢)؛ لأنه جمع بينهما بحرف الجمع وقد وجد في آخره ما يغير^(٣) أوله وهو حصول كل العتق للأول فصار كأنه قال: أعتقهم أبي. ولو قال كذلك لعتق من كل واحد منهم ثلثه كذا هذا.

وإنما قيد باستواء القيمة ليكون كل واحد منهم ثلث المال.

قال شمس الأمة السرخسي رحمه الله في الجامع^(٤): من أصحابنا من يقول: الملفوظ بحرف الجمع وهو الواو كالمجموع بلفظ الجمع فكأنه قال: أعتقهم والدي، وهذا ليس بصحيح؛ فإن الواو عندنا للعطف وليس له عمل في الجمع ولا في الترتيب، ولكننا نقول: الكلام بحرف العطف وفي آخره ما يغير حكم أوله؛ لأن أول الكلام سلامة جميع الثلث الأول، ويتغير ذلك بآخره فلا يسلم له إلا بثلث الثلاثة، وفي مثله يتوقف الكلام على آخره

(١) ينظر الجامع الكبير (ص ١٠٦).

(٢) ينظر الجامع الكبير (ص ١٣٨).

(٣) في ج: يغيره.

(٤) لعله: شرح السرخسي على الجامع الكبير، ولما يطبع بحسب علمي.

وإن سكت فيما بين ذلك عتق الأول ونصف الثاني وثلث الثالث، وهذا من باب
القران، قيل له: أما في المسألة الأولى فقد قال مالك بن أنس إنه تقع الثلاث،
وجعلها للقران، لكنه غلط؛ لما قدمنا، والواو للعطف المطلق،

كما لو ألحق بآخره شرطاً أو استثناءً، ولو قال: أعتق والدي هذا، وسكت ثم قال: وهذا،
عتق كل الأول، ونصف الثاني، وثلث الثالث؛ لأنه أقر للأول بالعتق وهو يخرج من الثلث
ولا مزاحم له في ذلك؛ لأن ما بعده لا يغير حقه؛ إذ المغير إنما يصح بشرط الوصل، وإذا
كان كذلك فيعتق كله، ولما أقر للثاني أقر أن الثلث وهو عتق رقية واحدة بين الأول والثاني
نصفان؛ لكون الأول يزاحم الثاني في ذلك الثلث إلا أن الرجوع عن الأول في النصف لا
يصح وإثبات النصف للثاني صحيح فينتصف عتق رقية بينهما ولا يزاحم الثالث؛ لأنه قن
بعد، ولما أقر للثالث زعم أن الثلث وهو عتق رقية بينهم أثلاث لكن الرجوع في حق الأولين
غير صحيح وإثبات الثلث للثالث صحيح فيعتق ثلثه، وهذا الذي سبق ذكره من الصورة
التي يعتق فيها من كل واحد ثلثه يدل على أن الواو للقران.

قال رحمه الله: (قيل له أما في المسألة الأولى) إلى قوله: (يذكر في باب البيان)

أقول: هو جواب عما سبق من الاعتراضات، وتقريره أن نقول: أما في المسألة الأولى
وهي مسألة الطلاق فقد قال مالك ابن أنس رحمه الله: إنه يقع فيها الثلاث، وجعل الواو
للقران لكنه ليس كذلك^(١)؛ لما ذكرنا أن للقران حرفاً موضوعاً له وهو «مع» فلو كان الواو

(١) ما وقفت عليه من نصوص المالكية لم يظهر لي أن الإمام مالكا يقول بالقران، بل نقلوا عنه التوقف في
الطلاق المعطوف بالواو، فمن هذي النصوص:

* التهذيب في اختصار المدونة (٢/ ٣٥٠):

وإن قال لامرأة: إن تزوجتك فأنت طالق، ثم قال: كل امرأة أتزوجها من بلد كذا لبلدها فهي طالق، أو
قال لها بعد ذلك ولنساء معها: إن تزوجتك فأنتن طواقتي، فإن نكحها لزمته طلقتان ولا ينوي، وإن قال
لأجنبية: إن تزوجتك أو يوم أتزوجك فأنت طالق طالق طالق، أو فأنت طالق أنت طالق، أو
قدم ذكر الطلاق قبل ذكر التزويج فهي ثلاث إن تزوجها، إلا أن يريد واحدة فيدين، وإن قال لامرأته: =

ولذلك لم يقع الثاني؛ لأن الأول وقع قبل التكلم بالثاني لما لم يكن الكلام نصاً على المقارنة ولم يقف على التكلم بالباقي فسقطت ولايته لفوات محل التصرف لا لخلل في العبارة، وكذلك في مسألة إنكاح الأمتين؛

أيضاً للقران لكان تكراراً وإنه خلاف الأصل.

وإنما الواو لمطلق العطف، ولذلك لم يقع الطلاق الثاني في غير المدخول بها؛ لأن الطلاق الأول وقع قبل التكلم بالطلاق الثاني؛ لكون الواو لا تدل على المقارنة بالنصوصية، ولم يقف الكلام على التكلم بالثاني؛ لأنه ليس في آخره ما يغير أوله، بل وجد في آخره ما يقرؤه أوله؛ لأن الطلاق الثاني يقرؤه الطلاق الأول في حق رفع القيد؛ إذ الطلاق موضوع لرفعه، وإذا وقع الطلاق الأول سقطت ولاية الزوج لفوات محل التصرف وهو المرأة؛ لأنها بانت لا إلى عدة، فلم تبقى محلاً للطلاق الثاني، لا لخلل في عبارة الواو أي: لا لكون الواو للترتيب؛ لأن الواو لو كان للترتيب لكان مقيداً بالترتيب، وفي المقيد نوع خلل بالنسبة إلى المطلق؛ إذ المطلق ينصرف إلى الكامل.

وبيان كماله أنه يتناول الترتيب والمقارنة، والمقيد لا يتناول المطلق، وإذا كان كذلك فوقع

= أنت طالق وأنت طالق وأنت طالق، أو ثم [ثم ثم] فهي ثلاث ولا ينوي، قال مالك: وفي النسق بالواو إشكال.

* التبصرة للخمي (٦ / ٢٦١٧):

واختلف إذا قال: أنت طالق، وأنت طالق، وأنت طالق، هل ينوي إن قال: أردت واحدة؟ فقال مالك: فيها إشكال، ووقف فيها.

* الفروق للقرافي (١ / ١١٤):

(المسألة الأولى) قال مالك - رحمه الله تعالى - إذا قال لغير المدخول بها: أنت طالق أنت طالق أنت طالق لزمه الطلاق الثلاث وقال الشافعي: لا يلزمه إلا طلقة واحدة وهو الحق واتفق الإمامان على أنه إذا قال: أنت طالق فأنت طالق أو ثم أنت طالق في غير المدخول بها لا يلزمه إلا طلقة واحدة قال مالك رحمه الله: وفي النسق بالواو إشكال، فحصل له فيها توقف.

والله أعلم

لأنَّ عتقَ الأولى يُبطلُ محلّيةَ الوقفِ في حقِّ الثانية؛ لأنه لا حلَّ للأمةِ في مقابلةِ الحرّةِ حالَ التوقفِ، فبطلَ الثاني قبلَ التكلمِ بعقّها، ثمّ لم يصحَّ التداركُ لفواتِ المحلِّ في حكمِ التوقفِ، ولأنَّ الواوَ لا تتعرّضُ للمقارنةِ،

الطلاقِ الأولِ دونَ الثاني والثالثِ بناءً على هذا، لا على أنَّ الواوَ للترتيبِ.

فإن قيل: وجبَ أنْ يحملَ الواوُ علىَ القرانِ تحرّزاً عنْ إلغاءِ كلامِ المتكلمِ في حقِّ الطلاقِ الثاني والثالثِ قلنا: لا يمكنُ الحملُ علىَ ذلك؛ لأنَّهُ يؤدي إلى خلافِ الوضعِ أو إلى خلافِ الأصلِ وهو التكرارِ.

فإن قيل: يشكُلُ علىَ ما سبق ذكره ما لو قالَ لامرأته قبلَ الدخولِ بها: أنت طالقٌ واحدةٌ وعشرينَ فإنّها تطلقُ ثلاثاً عندنا خلافاً لزفرِ رحمه الله مع وجودِ حرفِ العطفِ بينَ الطلاقِ الأولِ والثاني وليسَ في آخره ما يغيرُ أوله، وكذا لو قالَ لها: أنت طالقٌ واحدةٌ ونصفاً كانتِ طالقاً اثنتين عندنا، ولم يعتبرِ بالواوِ؟ قلنا: جعلَ هذا الكلامُ في الكلِّ بمنزلةِ كلامِ واحدٍ لا واوٍ فيه لما أنَّ هذهَ الجملِ من الكلامِ ليسَ لها صيغةٌ بدوّنِ الواوِ التي هي أجزءٌ منها فجعلتِ لذلكِ بمنزلةِ تركيبِ كلامٍ لا واوٍ فيه كما لو قالَ: أنت طالقٌ أحد عشر طلاقاً، وهناك تطلقُ ثلاثاً بالاتفاقِ، فكذا في غيره. كذا في المبسوط^(١).

وأما في مسألةِ نكاحِ الأمتينَ فإنَّ بطلانَ / ج: ١٨٣ / نكاحِ الثانيةِ منها دونَ الأولى ليسَ براجعٍ إلى أنَّ الواوَ للترتيبِ، بل إلى أمرٍ آخرَ وهو أنَّ الكلامَ المشتملَ علىَ الجملِ المعطوفِ بعضها علىَ بعضٍ يتوقفُ فيه صدرُ الكلامِ علىَ آخره إذا كانَ في آخره ما يغيرُ أوله، وإذا لم يكنْ في آخره ذلكَ فلا يتوقفُ، وفيما نحنُ فيه عتقُ الثانيةِ لا يغيرُ عتقَ الأولى فلا يتوقفُ صدرُ الكلامِ علىَ آخره، وإذا لم يتوقفِ عتقُ الأولى قبلَ التكلمِ بعقّ الثانية؛ لصدورِ التصرفِ من أهلِهِ مضافاً إلى محلِّه عن ولايةٍ شرعيّةٍ، وعتقُ الأولى يبطلُ محلّيةَ توقّفِ النكاحِ في حقِّ الأمةِ

(١) ينظر: أصول السرخسي (١ / ٢٠٣ - ٢٠٤)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٣ / ١٤١).

فأما في نكاح الأختين فإن صدر الكلام توقف على آخره لا لاقتضاء واو العطف، لكن لأن صدر الكلام وضع لجواز النكاح، وإذا اتصل به آخره سلب عنه الجواز، فصار آخره في حق أوله بمنزلة الشرط

الثانية؛ إذ لا حلّ للامة في حالة الانضمام إلى الحرة حال التوقف وهي ما إذا جمع بين الحرة والامة في عقد واحد، أو تزوج امة على حرة، وإذا كان كذلك لا يتوقف نكاح الامة مع نكاح الحرة، فيبطل النكاح الثاني قبل التكلم بعقوبة الثانية، وإذا بطلت محلبة التوقف لم يصح التدارك بعد عتقها لفوات محل النكاح في حكم التوقف، ولأن الباطل لا يعود، فلذلك نفذ نكاح الأولى دون الثانية، لا لكون الواو للترتيب لما سبق من الأدلة على أن الواو للجمع المطلق لا للترتيب، ولأن الواو غير متعرضة للقران فلا يبطل نكاحهما، وإنما يبطل نكاح الثانية؛ لما قرناه آنفاً.

وأما في نكاح الأختين فإن نكاحهما جميعاً قد بطلا، لا لكون واو العطف يقتضي القران، بل لأمر آخر وهو أن صدر الكلام توقف على آخره؛ لأن صدر الكلام موضوع لجواز النكاح، وإذا اتصل بصدر الكلام آخره سلب ذلك الاتصال عنه الجواز؛ إذ لا يصح نكاحهما معاً، وإذا كان كذلك كان آخره مغيراً لأوله، فيتوقف أول الكلام على آخره بمنزلة الشرط والاستثناء، فإن أول الكلام يتوقف على آخره إذا كان في آخره شرط أو استثناء، كما إذا قال الرجل لامرأته: أنت طالق إن دخلت الدار، أو إن شاء الله، فإن أول الكلام فيها يتوقف على آخرهما بشرط الوصل لما سيأتي بيانه في باب البيان إن شاء الله تعالى أن بيان التغيير إنما يصح إذا كان موصولاً لا مفصلاً، وإذا كان كذلك صار كأنه قال: أجزت نكاحهما وما ذكرناه لا يوجد في قول الرجل لامرأته: أنت طالق وطالق وطالق قبل الدخول بها؛ لأن صدر الكلام فيه لا يتوقف على آخره؛ إذ ليس في آخره ما يغير أوله فيقع الطلاق الأول قبل التكلم بالطلاق الثاني وتبين لا إلى عدة فلا يقع الثاني والثالث، وكذلك في مسألة نكاح الأمتين لا يتغير صدر الكلام بآخره؛ إذ عتق الامة الثانية إن ضم إلى الأولى لا يتغير

والاستثناء في قول الرجل: أنت طالق إن شاء الله، وصدُر الكلام يتوقّف عليه بشرط الوصل لما نبيّن في باب البيان إن شاء الله، فكذلك هذا، وهذا لا يوجد في قول الرجل: أنت طالق وطالق، قبل الدخول؛ لأنّ صدر الكلام لا يتغيّر بأخيره فلم يتوقّف، وكذا في مسألة إنكاح الأمتين لا يتغيّر صدر الكلام بأخيره؛ لأنّ عتق الثانية إنّ ضمّ إلى الأول لم يتغيّر نكاح الأولى عن الصحة إلى الفساد، وعن الوجود إلى العدم،

نكاح الأولى عن الصحة إلى الفساد وعن الوجود إلى العدم؛ لأنّ عتقها لا يسلب جواز عتق الأولى فلا يكون آخره مغيراً لأوله؛ إذ لو كان مغيراً له لتغير كما في قوله: لفلان علي ألف درهم إلا مائة، فإنه لو لا استثناء المائة لوجب عليه الألف كاملة فإذا لحقها استثناء المائة تغير أول الكلام من وجود وجوب المائة إلى عدمه فيتوقف أول الكلام على آخره لوجود المغير في آخره، ولما لم يتغير أول الكلام في مسألة الأمتين بأخيره لم يتوقف أول الكلام على آخره.

فإن قيل: نكاح الأختين في عقدة واحدة لا يجوز ولو عقد نكاحهما بطريق الفضولي في عقدتين متفرقتين لتوقف نكاحهما، وكذلك نكاح الأمة على الحرة لا يجوز، ولو كان بطريق الفضولي لا يتوقف نكاح الأمة ويجب أن يتوقف نكاحهما كما يتوقف نكاح الأختين بل أولى؛ لأنّ نكاح الأختين لا يجوز أصلاً، تقدم نكاح إحداهما على نكاح الأخرى أو اجتماعاً، ونكاح الأمة إذا كان متقدماً على نكاح الحرة يجوز فما وجه الفرق؟ قلنا: وجه الفرق نشأ من صيغة النص، ففي نكاح الأختين أضاف الحرمة إلى المباشرين بقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا﴾ [النساء: ٢٣]، لا إلى المحل فلم يكن خارجاً عن محلّة النكاح بل الحرام هو فعل الجمع، والفعل لا يوجد من الزوج في نكاح الفضولي فلم تكن الحرمة في حقه ثابتة فيتوقف، وأمّا نكاح الأمة على الحرة فقد أخرج النبي ﷺ الأمة في ذلك عن محلّة النكاح بقوله: لا تنكح الأمة على الحرة^(١).

(١) مصنف عبد الرزاق الصنعاني (٧ / ٢٦٨) برقم (١٣١٠١) مرسلًا عن الحسن قال: «نهى رسول الله ﷺ، أن تنكح الأمة على الحرة».

وكذلك في مسألة الإقرار صدر الكلام يتغير بآخره، ألا ترى أن موجب صدره عتقه بلا سعاية، وإذا انضم الآخر إلى الأول تغير الصدر عن عتق إلى رق عند أبي حنيفة رحمه الله؛ لأن المستسعي مكاتب عند أبي حنيفة، وعندهما يتغير عن براءة إلى شغل بدين السعاية، فلذلك وقف صدره على آخره، ولهذا قلنا إن قول محمد في الكتاب: وينوي من عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة إنه لا يوجب ترتيباً، وكذلك قوله: ﴿إِنَّ الصَّافَا وَالْمَرْوَةَ﴾ [البقرة: ١٥٨] لا يوجب ترتيباً أيضاً،

فَلَا يَجَلَّ عَلَيْهَا بوجهِ مِنَ الوجوه، ولما توقف نكاحها على نكاح الحرة كَانَ نكاح الأمة على الحرة من وجه وهو لا يجوز، وهذا لما عُرف من الأصل وهو أن كل حكم يرجع إلى المحل فالابتداء / س: ١٢٦ / والبقاء فيه سواء، وكذلك في مسألة الإقرار صدر الكلام يتغير بآخره فكانت مثل نكاح الأختين، إذ في آخره ما يغير موجب صدره؛ لأن موجب صدره عتقه بلا سعاية إذا كَانَ الإقرار في كلام موصول، فإذا انضم الآخر إلى الأول تغير صدر الكلام عن عتق إلى رق عند أبي حنيفة رحمه الله عليه؛ لأن المستسعي بمنزلة المكاتب عنده فيتغير به حكم أصل العتق، وعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله يتغير صدر الكلام عن براءة الذمة إلى شغلها بدين السعاية، فلذلك توقف صدر الكلام على آخره، لأن الواو للقران، ولهذا قلنا: إن قول محمد بن الحسن رحمه الله في الجامع الصغير في كتاب الصلاة: وينوي من عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة^(١)، أي: وينوي الإمام في التسليمة الأولى الذي عن يمينه من هؤلاء المذكورين إن قوله ذلك لا يوجب ترتيباً؛ إذ الترتيب في النية لا يتحقق فعرفنا أن المراد أن يجمعهم في نيته. كذا قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله^(٢).

وكذا قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّافَا وَالْمَرْوَةَ مِنَ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١٥٨] لا يوجب ترتيباً أيضاً؛ إذ المراد بالآية إثبات أئمة من الشعائر، ولا يتصور الترتيب في إثبات كونها من الشعائر؛ لأن

(١) الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير (ص: ١٠٥).

(٢) أصول السرخسي (١ / ٢٠٦).

ألا ترى أن المراد بالآية إثبات أنها من الشعائر، ولا يتصور فيه الترتيب، وإنما ثبت السعي بقوله تعالى: ﴿أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة: ١٥٨] غير أن السعي لا ينفك عن ترتيب، والتقديم في الذكر يدل على قوة المقدم ظاهراً، وهذا يصلح للترجيح فرجح به فصار الترتيب واجباً بفعله لا بنص الآية، وهذا كما قال أصحابنا رحمهما الله في الوصايا بالقرب النوافل إنه يبدأ بما بدأ به الميت؛ لأن ذلك دلالة على قوة الاهتمام، وصلح للترجيح، فأما قول الرجل: لفلان عليّ مائة ودرهم، ومائة وثوب، ومائة وشاة، ومائة وعبء، فليس [بمبني] ^(١) على حكم العطف، بل على أصل آخر يُذكر في باب البيان إن شاء الله،

الترتيب إنما يكون في الأفعال لا في الأعيان، وإنما ثبت وجوب السعي بين الصفا والمروة بقوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة: ١٥٨] أي: أي: بالصفا والمروة فإن مثله يستعمل للإباحة، وذلك ينفي أن يكون السعي ركناً أو واجباً وتبقى الإباحة إلا أنا عدلنا عن الإباحة إلى الإيجاب بدليل الإجماع لكن السعي لا ينفك عن ترتيب، وتقديم الصفا بالذكر في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا﴾ [البقرة: ١٥٨] يدل على قوة المقدم في الذكر ظاهراً، لا على أن الواو توجب الترتيب، وهذا يصلح للترجيح فإن الذي يسبق إلى الأفهام في مخاطبات الناس أن البداية تدل على زيادة العناية فيظهر بها نوع قوة صالحة للترجيح فرجح بما ذكرناه فترجح ابتداء السعي من الصفا بذلك وصار الترتيب وهو الابتداء في السعي بالصفا واجباً بفعله ﷺ لا بالواو في الآية.

فإن قيل: أفعال النبي ﷺ غير موجبة عندنا - على ما مر - فكيف يجب السعي بفعله؟ قلنا: نعم كذلك، إلا أن فعله هنا صار بياناً لمجمل قوله ﷺ: إن الله كتب عليكم السعي فاسعوا ^(٢). لما أن السعي بين الشيئين لا بد أن يكون له مقدم ومؤخر وهو مجمل فين عليه

(١) ما بين المعقوفين في المطبوع: ينشي.

(٢) المعجم الأوسط (٥ / ١٨٨)، برقم (٥٠٣٢).

وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها، فلا تجب به المشاركة في الخبر، مثل قول الرجل: هذه طالق ثلاثاً وهذه طالق، أن الثانية تطلق واحدة، فسمى بعضهم هذه واو الابتداء أو واو النظم، وهذا فضل من الكلام،

السلام ذلك بفعله في تقديم الصفا على المروة في السعي، ولأن مواظبة النبي ﷺ على الشيء بدون الترك يدل على الوجوب، وواظب النبي ﷺ على بداية السعي من الصفا من غير ترك فكان هو دليلاً على الوجوب لا مجرد الفعل وما سبق في الآية، كما قال أصحابنا رحمة عليهم في الوصايا بالقرب النوافل إذا لم يسع الثلث لها أنه يبدأ بما بدأ به الميت لأن ما بدأ به للدلالة على قوة الاهتمام، فصلح هو للترجيح وذلك كالوصية ببناء الرباطات والسقاية والمساجد، وإتياً قيد بالنوافل لأنه إذا أوصى بأشياء من الفرائض والنوافل وأخر الفرائض كالزكاة فإنه يقدم الفرائض على النوافل وإن أخرها الموصي؛ لما عرف^(١)، وأما قول الرجل: لفلان علي مائة ودرهم ومائة وثوب إلى آخره فإن اختلاف الحكم في هذه المسائل حتى صارت المائة دراهم في قوله: مائة ودرهم، وما صارت المائة أثواباً وشياهاً وعبداً في أخواتها ليس بيتي على حكم واو العطف الدالة على المغايرة حتى يقال: العطف يقتضي المغايرة ومع ذلك قد اختلف الأمر؛ لأنه لو كان مبنياً على الواو لكانت المائة من جنس المعطوف وكباقي الفصول، لكن الواو موجودة في جميعها وإتياً بيتي على أصل آخر يذكر في باب ال إن شاء الله تعالى.

قال / ج: ١٨٤ / رحمه الله: (وقد تدخل الواو على جملة كاملة لخبرها) إلى قوله: (والراسخون في العلم)

أقول: قد تدخل الواو بين جملتين أحدهما كاملة بخبرها والأخرى ناقصة فيجب المشاركة

(١) ينظر: شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٤ / ١٨٠ - ١٨١)، تحفة الفقهاء (٣ / ٢١٠ - ٢١١)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٧ / ٣٧١).

وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها، فلا تجب به المشاركة في الخبر، مثل قول الرجل: هذه طالق ثلاثاً وهذه طالق، أن الثانية تطلق واحدة، فسمى بعضهم هذه واو الابتداء أو واو النظم، وهذا فضل من الكلام،

السلام ذلك بفعله في تقديم الصفا على المروة في السعي، ولأن مواظبة النبي ﷺ على الشيء بدون الترك يدل على الوجوب، وواظب النبي ﷺ على بداية السعي من الصفا من غير ترك فكان هو دليلاً على الوجوب لا مجرد الفعل وما سبق في الآية، كما قال أصحابنا رحمة الله عليهم في الوصايا بالقرب النوافل إذا لم يسع الثلث لها أنه يبدأ بها بدأ به الميت لأن ما بدأ به للدلالة على قوة الاهتمام، فصلح هو للترجيح وذلك كالوصية ببناء الرباطات والسقاية والمساجد، وإنما قيد بالنوافل لأنه إذا أوصى بأشياء من الفرائض والنوافل وأخر الفرائض كالزكاة فإنه يقدم الفرائض على النوافل وإن أخرها الموصي؛ لما عرف^(١)، وأما قول الرجل: لفلان علي مائة ودرهم ومائة وثوب إلى آخره فإن اختلاف الحكم في هذه المسائل حتى صارت المائة دراهم في قوله: مائة ودرهم، وما صارت المائة أثواباً وشياهاً وعبداً في أخواتها ليس بيتي على حكم واو العطف الدالة على المغايرة حتى يقال: العطف يقتضي المغايرة، ومع ذلك قد اختلف الأمر؛ لأنه لو كان مبنياً على الواو لكانت المائة من جنس المعطوف كباقي الفصول، لكن الواو موجودة في جميعها وإنما بيتي على أصل آخر يذكر في باب البيان إن شاء الله تعالى.

قال / ج: ١٨٤ / رحمه الله: (وقد تدخل الواو على جملة كاملة لخبرها) إلى قوله: (والراسخون في العلم)

أقول: قد تدخل الواو بين جملتين أحدهما كاملة بخبرها والأخرى ناقصة فيجب المشاركة

(١) ينظر: شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٤ / ١٨٠ - ١٨١)، تحفة الفقهاء (٣ / ٢١٠ - ٢١١)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٧ / ٣٧١).

وإنما هي للعطف على ما هو أصلها، لكن الشركة في الخبر كانت واجبة لافتقار الكلام الثاني إذا كان ناقصاً، فأما إذا كان تاماً فقد ذهب دليل الشركة، ولهذا قلنا: إن الجملة الناقصة تشارك الأولى فيما تم به الأولى بعينه،

في الخبر، وتسمى هذه واو العطف بلا خلاف، وأما إذا دخلت الواو بين جملتين كاملتين بخبريهما فلا يجب بالعطف المشاركة في الخبر كما إذا قال الرجل: زينب طالق ثلاثاً وعمرة طالق، أن عمرة تطلق واحدة، واختلف المشايخ رحمهم الله في هذه الواو أهي للعطف أم لا؟ فقال بعض مشايخنا رحمهم الله: هي واو الابتداء لا واو العطف، وقيل: هي واو النظم، دخلت لحسن نظم الكلام، كما في قوله تعالى في حكم القذف: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٤-٥] وإنه ابتداء عندنا دون العطف؛ لأن قوله تعالى: ﴿فَاجْلِدُوا﴾ [النور: ٢] وقوله: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا﴾ [النور: ٤] جملتان إنشائيتان، وقوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ جملة خبرية، وعطف الجملة الخبرية على الإنشائية غير جائز، ولأن ﴿فَاجْلِدُوا﴾ أمرٌ للأئمة بفعل ﴿وَلَا تَقْبَلُوا﴾ نهي عن فعل وهو خطابٌ للأئمة أيضاً، ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ إثباتٌ وصفٍ لهم، فأنى تتحقق المشاركة بينه وبين ما تقدم ليسوغ عطفه عليه، ولأن قوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ بيانٌ لجريمتهم، وما تقدم بيانٌ للواجب بالجريمة، ولا يتحقق عطف الجريمة على الواجب بها، ولهذا لا يقال: جلد فزنى وذلك لأن واو العطف هي التي توجب الشركة في الخبرين المعطوف والمعطوف عليه، وهذه لا توجب الشركة فلا تكون هذه الواو واو العطف، وإنما هي واو الابتداء، والصحيح أنها للعطف على ما هو أصلها^(١)، ولهذا قال المصنف نور الله ضريحه: «وهذا فضلٌ من الكلام» أي: ما سمي من واو الابتداء أو واو النظم زيادة من الكلام؛ لكونه على خلاف الأصل؛ لأن الواو للعطف أصالة لكن الشركة في الخبر ليست من ضرورة العطف وموجباته الأصلية، بل لافتقار الجملة الثانية إذا كانت ناقصة، فأما إذا كانت كاملة فقد ذهب دليل الشركة في الخبر وهو الافتقار لكون الخبر

(١) ينظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ١٥٧-١٥٨)، أصول السرخسي (١/ ٢٧٣-٢٧٤).

حتى قلنا في قول: إن دخلت الدار فأنت طالق و طالق، إن الثاني يتعلّق بذلك الشرط بعينه، ولا يقتضي الاستبداد به، كأنه إعادة، وإنما يُصارُ إلى هذه الضرورة استحالة الاشتراك، فأما عند عدم استحالة الاشتراك في الخبر الأول هو الأصل،

موجوداً فبقي أصل العطف لانعدام دليل زواله، ولهذا قلنا: إن الجملة الناقصة تشارك الجملة الأولى وهي الكاملة في الذي تمّ به الأولى بعينه من الخبر إذا أمكن، كما في قوله: هَذِهِ طالق وَهَذِهِ؛ لأنّ خبرَ الأول يصلحُ خبراً للثاني فتشاركُ الجملة الناقصة الجملة الأولى فيما تمّ به بعينه ضرورة ثبوت الشركة، لا أن تكون مستقلةً بخبرها؛ لأنّ الحاجة ترتفعُ بِذَلِكَ، ولأنه لو أفردت بالخبر لم يكن ذلك شركة في خبر الجملة الأولى؛ لِأَنَّهَا تصيرُ حينئذٍ جملةً كاملةً، بخلاف ما إذا لم يصلح خبرُ الأولى خبراً للثانية؛ لمغايرتهما، كما في قوله: أنت طالق وعبدي حرٌّ، فإنه لا بدّ من الاستقلال بالخبر حينئذٍ.

فإن قيل: يرد على هذا قوله: هَذِهِ طالق ثلاثاً وَهَذِهِ، فإن الثانية تطلق ثلاثاً وإن كان^(١) الخبر صالحاً لهما جميعاً بأن يُقسم الثلاث عليهما ومع ذلك لم يجعل كذلك بل أفرد الثانية بالخبر من غير ضرورة، قلنا: لا يمكن ذلك؛ لأنّ الثلاث محرمة للمحل محرمة غليظة، وعند القسمة لا تكون محرمة للمحل فيقع على خلاف ما أوقع الزوج؛ وهذا لأنّ الطلاق إذا قرن بالعدد كان الاعتبار للعدد لا لقوله: أنت طالق، حتّى إذا ماتت المرأة قبل قوله: ثلاثاً لا يقع الطلاق بقوله: أنت طالق، وإن صادفها في حالة الحياة، ولأنّ عند القسمة يصيب كل واحدةٍ منهما طلاقٌ ونصف فيتكامل فيقع عليهما أربع تطليقات، وإنه يؤدي إلى خلاف ما أوقعه الزوج، فلمّا لم يقبل خبر الأولى الشركة أضمرت للثانية مثل خبر الأولى ضرورة، ولهذا قلنا في قول الرجل لامرأته قبل الدخول بها: إن دخلت الدار فأنت طالق و طالق، إن الطلاق الثاني يتعلّق بِذَلِكَ الشرط الذي تعلق به الأول بعينه، حتّى لو دخلت الدار وقعت

(١) كان: ساقطة من س.

مثل قولك: جاءني زيد وعمرو وإن الثاني يختص بمجيء على حدة؛ لأن الاشتراك في مجيء واحد، لا يتصور، فصار الثاني ضرورياً والأول أصلياً، ومن عطف الجملة قول الله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٤] في قصة القذف،

تطليقتان^(١) ولا يقتضي الطلاق الثاني الاستبداد أي: الاستقلال بالشرط كأن القائل أعاد الشرط أي: أفرد الطلاق الثاني بشرط على حدة؛ إذ لو كان الشرط كالمعاد في الجملة الثانية لوجب أن تقع تطليقتان عند أبي حنيفة رحمة الله عليه كما لو صرح بذلك وقال: إن دخلت الدار فأنت طالق وإن دخلت الدار فأنت طالق، وإنه يقع فيه تطليقتان بالاتفاق.

ولذا إذا قال لامرأته: إن دخلت الدار فأنت طالق وفلانة طالق أن الطلاق الثاني يتعلق بالشرط المذكور بعينه، حتى لو دخلت الأولى طلقتا، ولا يقتضي الاستقلال بالشرط كأنه قال: وفلانة إن دخلت الدار؛ لأن الاشتراك إنما كان لضرورة الحاجة فيتقدر الاشتراك بقدر الحاجة وهي تندفع بتعليق الطلاق الثاني بالشرط الأول بعينه فلا يتعلق بشرط آخر على حدة، ولهذا ينزل الجزء الثاني بوجود الشرط الأول فيها إذا قال: إن دخلت الدار فأنت طالق وفلانة، ولو كانت الثانية مستبدة بالشرط لما طلقت فلانة بدخول الأولى الدار، وإنما يصر إلى هذا أي: إلى الاستبداد في الخبر لضرورة استحالة الشركة كما في قولك: جاءني زيد وعمرو؛ فإن الثاني وهو المعطوف يختص بمجيء على حدة؛ لأن المشاركة في مجيء واحد غير متصور؛ لاستحالة أن يجتمع شخصان في مجيء واحد؛ لكونه عرضاً لا يبقى، فلهذه الضرورة أفردنا الثاني بمثل خبر الأول ولم ندخلها تحت خبر الأول بعينه وإن كان هو الأصل، كما في قولك: لفلان علي ألف درهم ولفلان، فإن الألف الواحدة بينهما، فصار الثاني أي: أفراد الكلام الثاني وهو الجملة الثانية بخبر على حدة ضرورياً؛ لاستحالة الاشتراك في خبر الأول، وصر الأول وهو اشتراك الجملة الناقصة في عين ما تم به الكلام الأول أصلياً كما في قوله: إن

(١) في هامش س: تطليقة.

ومثل قوله تعالى: ﴿يَخْتِمُ عَلَىٰ قَلْبِكَ وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ﴾ [الشورى: ٢٤]، ومثل قوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧]،

دخلت الدار فانتِ طالق وطلقت، أو فانتِ طالق وفلانة، ونحو ذلك.

وأما قوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٤] في قصة القذف فالواو فيه لعطف الجملة الكاملة على الجملة الكاملة، لا للابتداء كما قال بعض مشايخنا رحمهم الله^(١)؛ لأنه لا يصلح جزاء؛ إذ هو حكاية عن حال قائمة بهم وهي أنهم خرجوا عن أمر ربهم، والجزء ما يقام به ابتداء بولاية الإمام فكانت هذه الجملة في حق الجزاء في حكم المبتدأ فلا تلحق بالجملة الأولى وهي قوله تعالى: ﴿فَاجْلِدُوا﴾ [النور: ٢] بخلاف قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ [النور: ٤] فإنه وإن كان تاماً لكن من حيث إنه يصلح جزاء واحداً مفتقراً إلى الشرط وهو العجز عن إقامة البيّنة فجعل ملحقاً بالأول وهو ﴿فَاجْلِدُوا﴾ فلذلك تعلق بعين ما تعلق به الجلد، وإنّما قلنا: إن ردّ الشهادة يصلح جزاء؛ لأنه إيلام كالجلد، فكان قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا﴾ معطوفاً على ﴿فَاجْلِدُوا﴾ وكان بمنزلة حدّ واحد، وذلك أنّ القاذف هتك ستر المحصن بالقول فهتك ستر قوله وردّ شهادته جزاءً موافقاً لكنه يجلد ظهره أيضاً؛ لأنّ الزواجر وضعت للمنع فإنّ الكيس لا يقع في المحرم غالباً واللثيم يقع فيه ويرتكبه، وحق اللثيم أن يزجر بالجلد لما أنّه لم يزجره السمع، وردّ الشهادة إيلام عقلي عسى لا يكثر به اللثيم فيقذف المحصنات ويشيع الفاحشات، والشهادة تقع أوقاتاً فلو اكتفي بردها عسى لا يشهد القاذف أصلاً فلا يظهر في حقه أثر ردّ الشهادة فلا يقع به جبر المقذوف وزجر القاذف، وإذا كان كذلك فكان قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا﴾ عطفاً / س: ١٢٧ / على ﴿فَاجْلِدُوا﴾ لما مرّ بيانه، ولأنّها خطابان للأئمة فكانت كلّ واحدة من الجملتين آخذة بحجزة صاحبه كما جعل «ثمّ» في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شَهَدَاءَ﴾ [النور: ٤]

(١) ينظر: أصول السرخسي (١ / ٢٠٥)، المبسوط للسرخسي (١٦ / ١٢٧).

للعطف عَلَى الجملة الأولى، وهي قوله تَعَالَى: ﴿وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُبْحَنَاتِ﴾ [النور: ٤] حَتَّى يشترط العجز في ردِّ الشهادة؛ لِأَنَّ الرَّمِيَّ فِي الجملة الأولى متردِّدٌ بين حسبة وهتك سترٍ، فنظهر الحسبة من الهتك بإحضار الشهود، فَإِذَا أَحْضَرَهَا دَلٌّ أَنَّ القذف كَانَ حسبةً، وَإِذَا عَجَزَ عَنِ إِحْضَارِهَا دَلٌّ أَنَّهُ كَانَ هتكاً فيعاقبُ بعقوبة الهتك، أمَّا لمجرد الرمي لا تُردُّ شهادته؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَعْلَمْ بَعْدَ هتكه العَرَضُ فَاتَى بِعقوبة الهتك وقوله تَعَالَى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْقَاسِقُونَ﴾ [النور: ٤] عطفٌ عَلَى قوله تَعَالَى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ [النور: ٤] عطف جملة كاملة عَلَى جملة كاملة، وَلَا يلزم الاشتراك فِي الجزء؛ لكون المعطوف لَا يصلح للجزء لما سبق.

وأما قولهم: إِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْقَاسِقُونَ﴾ [النور: ٤] جملة خبرية، وَمَا قَبْلَهُ جملة إنشائية، وَلَا يصحُّ عطفُ الخبرية عَلَى الإنشائية.

فنقول: المنظور إليه فِي هَذَا العطف يجوز /ج: ١٨٥/ أَنْ يَكُونَ حال الرامين وهو كوثهم فاسقين عند الله تَعَالَى عَلَى وجه التأكيد، وحالهم عند الأئمة وهو كونهم غير مقبولي الشهادة عَلَى وجه التأييد، كما أجاز جار الله العلامة عطف قوله تَعَالَى: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [البقرة: ٢٥] الآية عَلَى مَا قَبْلَهُ مِنَ الجملة الخبرية وهي قوله تَعَالَى: ﴿أَعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤] وَقَالَ: لَيْسَ الَّذِي اعْتَمَدَ بِالْعطف هو الأمر حَتَّى يَطْلُبَ لَهُ مشاكل من أمرٍ أو نهيٍ يعطف عَلَيْهِ إِنَّمَا المعتمد بالعطف هو جملة وصف ثواب المؤمنين فهي معطوفة عَلَى جملة وصف عقاب الكافرين كما تقول: زيد يعاقب بالقيد والإرهاق، وبشر عمراً بالعمو والإطلاق^(١).

وَكَذَا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَإِنْ يَشَأِ اللَّهُ يُخْتِمْ عَلَى قَلْبِكَ وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ﴾ [الشورى: ٢٤] مِنْ عطف الجملة عَلَى الجملة.

فَإِنْ قِيلَ: إِنْ كَانَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ﴾ [الشورى: ٢٤] جملة مستقلة فما بال

(١) تفسير الزمخشري (١/ ١٠٤).

الواو ساقطة في الخط؟ قلنا هي ساقطة للتطرف كما في قوله تعالى: ﴿وَيَدْعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ﴾ [الإسراء: ١١] وقوله: ﴿سَتَدْعُ الزَّبَانِيَةَ﴾ [العتق: ١٨] وقوله: ﴿الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ﴾ [الرعد: ٩]، لا للعطف على المجزوم، ولذلك يوقف عليه بالواو، ولو كان مجزوما لوقف عليه بدوّن الواو، على أن الواو في «يمح» مثبتة في بعض المصاحف^(١)، وعلى هذا لا يكون المعطوف داخلاً في جزاء الشرط، بل هو جملة أخرى مستقلة، وهذا لأن محو الله الباطل غير متعلق بمشيئته، بل يمحوه على جهة الإطلاق بدليل قوله تعالى: ﴿لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ﴾ [الأنفال: ٨] ولأن قوله تعالى فيما بعده: ﴿يُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ﴾ [الشورى: ٢٤] مرفوع، فعلم أن المعطوف وهو «يمح الله الباطل» مرفوع أيضاً قال قتادة رحمة الله عليه: ﴿فَإِنْ يَشَاءِ اللَّهُ يَخْتِمْ عَلَى قَلْبِكَ﴾ أي: ينسك القرآن فلا تبغفه ولا يكذبونك^(٢).
وقال مقاتل: أي: يختم الصدر حتى لا تجد غصة التكذيب^(٣).

وكذا قوله تعالى ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] عطف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ آل عمران: ٧ عطف جملة على جملة على قول من يوجب الوقف على قوله: إِلَّا اللَّهُ.

وقد تقدم على ذلك كلام في أوائل كتابنا هذا.

(١) قال البناء الدمياطي في إتخاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر (ص: ٤٩٢) ما نصه: ويوقف لكل على «ويمح الله» بحذف الواو للرسم، وما ذكره في الأصل هنا من القطع ليعقوب بالوقف بالواو فهو مما انفرد به الداني ولم يتابع عليه فلا يقرأ به، وكذا ما ذكره من إثبات الواو لقبيل في أحد وجهيه لا يقرأ به ولا يعول عليه، إذ هو مما انفرد به فارس عن ابن شنبوذ عن قبل، فخالف سائر الناس كما في النشر، ولذا أسقط جميع ذلك من الطيبة على عادته.

وذكر الإثبات في بعض المصاحف ذكره في تفسير الزمخشري (٤ / ٢٢٢).

(٢) ينظر تفسير الطبري (٢١ / ٥٣٢).

(٣) لم أفق عليه، وإنما عن مجاهد أنه قال: يعني يربط عليه بالصبر حتى لا يشق عليك أذاهم. تفسير الثعلبي (٨ / ٣١٤).

وقد يُستعارُ الواوُ للحال، وهذا معنى يناسبُ معنى الواو؛ لأنَّ الإطلاقَ يحتملُه، قال الله عز وجل: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾ [الزمر: ٧٣] أي: إذا جاؤوها وأبوابها مفتوحة،

قَالَ رحمه الله: (وَقَدْ تَسْتَعَارُ الْوَاوُ لِلْحَالِ) إِلَى قَوْلِهِ: (وَتَبْقَى الْمُضَارَعَةُ عَامَّةً)

أقول: قَدْ تَسْتَعَارُ الْوَاوُ الْعَاطِفَةُ لِلْحَالِ لِكَوْنِ مَعْنَى الْجَمْعِ ثَابِتًا فِيهِمَا؛ إِذِ الْوَاوُ تَدُلُّ عَلَى الْجَمْعِ الْمَطْلُوقِ وَالْحَالِ يَجَامِعُ ذَا الْحَالِ فَإِنَّ الْحَالَ فِي الْحَقِيقَةِ صِفَةٌ لِذِي الْحَالِ، وَالصِّفَةُ تَجَامِعُ الْمَوْصُوفَ، وَهَذَا الَّذِي ذَكَرْنَاهُ وَهُوَ أَنَّ الْحَالَ يَجَامِعُ ذَا الْحَالِ مَعْنَى الْوَاوِ؛ لِأَنَّ الْوَاوُ بِمَطْلُوقِ الْجَمْعِ وَإِطْلَاقِ الْجَمْعِ يَحْتَمِلُ اجْتِمَاعَ الْحَالِ مَعَ ذِي الْحَالِ؛ إِذْ مَطْلُوقُ الْجَمْعِ يَحْتَمِلُ الْجَمْعَ الْمُقَيَّدَ فَصَحَّتْ اسْتِعَارَةُ الْوَاوِ الْعَاطِفَةُ أَصَالَةً لِلْحَالِ إِذَا لَمْ يُمْكِنْ حَمْلُهَا عَلَى أَصْلِهَا وَفِي الْكَلَامِ دَلَالَةٌ عَلَى الْحَالِ مِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا فَتُحْتَّ أَبْوَابُهَا﴾ [الزمر: ٧٣] أي: جاءوها حال كون أبوابها مفتوحة؛ لِأَنَّ الْآيَةَ سَيِّقَتْ فِي بَيَانِ الْإِكْرَامِ لِأَهْلِ الْإِسْلَامِ، وَهَذَا حَذْفُ شَطْرِ الْجُمْلَةِ الْمُحْكِيَّةِ بَعْدَ حَتَّىٰ وَهُوَ كَانَ^(١) مَا كَانَ؛ لِيَتَأَدَّى أَنَّ الْجِزَاءَ شَيْءٌ لَا يَحِيطُ بِهِ الْوَصْفُ فَلَوْ^(٢) لَمْ تَكُنْ الْوَاوُ لِلْحَالِ لَمْ تَدُلْ عَلَى أَنَّ أَبْوَابَهَا مَفْتُوحَةٌ حَالٌ وَصَوْلُهُمْ إِلَيْهَا؛ لِأَنَّهُ مَجْرَدُ إِخْبَارٍ عَنِ الْفَتْحِ حِينَئِذٍ، وَاللَّائِقُ بِشَأْنِ الْكِرْمَاءِ أَنْ تَكُونَ أَبْوَابُ دَوْرِهِمُ الَّتِي مِظَنَّةُ التَّبَجِيلِ وَالتَّعْظِيمِ مَفْتُوحَةٌ وَصَوْلَ الضِّيْفَانِ إِلَيْهَا، وَهَذَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَسَيِّقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا﴾ [الزمر: ٧٣] بِلَفْظِ السُّوقِ، وَالْمُرَادُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ سَوْقُ مَرَاجِبِهِمْ إِذْ لَا يُذْهَبُ بِهِمْ إِلَى دَارِ الْكِرَامَةِ وَالرِّضْوَانِ إِلَّا رَاكِبِينَ كَمَا يُفْعَلُ بِالْإِشْرَافِ مِنَ الْوَافِدِينَ عَلَى الْمَلُوكِ.

وَقَالَ تَعَالَى فِي حَقِّ الْكُفَّارِ: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا فَتُحْتَّ أَبْوَابُهَا﴾ [الزمر: ٧٣] مِنْ غَيْرِ وَاوٍ؛ إِذِ اللَّائِقُ بِالْكَرِيمِ أَنْ يَكُونَ تَعْذِيْبُهُ فِي حَقِّ أَهْلِهِ مُتَأَخَّرًا وَإِنَّمَا ذَكَرَ بِلَفْظِ الْمَاضِي وَإِنْ كَانَ هُوَ فِي

(١) كان: ساقطة من س.

(٢) في ج: فلم.

واختلف مسائل أصحابنا على هذا الأصل، فقالوا في رجل قال لعبده: أد إلي ألفاً وأنت حرٌّ، أن الواو للحال، حتى لا يُعتق إلا بالأداء، وكذلك من قال لحرٍّ: انزل وأنت آمنٌ، لم يأمن حتى ينزل، فيكون الواو للحال،

المستقبل تنزيلاً لما هو للوقوع لا محالة بمنزلة الواقع كقوله تعالى: ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾ [الأعراف: ٤٤] ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ﴾ [الأعراف: ٤٨] ﴿أَتَى أَمْرَ اللَّهِ﴾ [النحل: ٦١]، وغير ذلك.

ويؤيد ما قلناه ما ذكره جار الله العلامة في هذه الآية في الكشاف: وَقِيلَ: حَتَّى إِذَا جَاءَهَا وَفَتَحَتْ أَبْوَابَهَا أَي: مَعَ فَتْحِ أَبْوَابِهَا، وَقِيلَ: أَبْوَابُ جَهَنَّمَ لَا تَفْتَحُ إِلَّا عِنْدَ دُخُولِ أَهْلِهَا فِيهَا، وَأَمَّا أَبْوَابُ الْجَنَّةِ فَمُتَقَدِّمٌ فَتَحَهَا، بِدَلِيلِ قَوْلِهِ: ﴿جَنَّاتٍ عَدْنٍ مُمْتَسِحَةً لَهُمُ الْأَبْوَابُ﴾ [ص: ٥٠] فَلِذَلِكَ جِيءَ بِالْوَاوِ كَأَنَّهُ قِيلَ: حَتَّى إِذَا جَاءَهَا وَفَتَحَتْ أَبْوَابَهَا وَالْمُرَادُ بِسُوقِ أَهْلِ النَّارِ طَرْدُهُمْ إِلَيْهَا بِالْهَوَانِ وَالْعَنْفِ كَمَا يُفْعَلُ بِالْأَسْرَى وَالْخَارِجِينَ عَلَى السُّلْطَانِ إِذَا سَيَقُوا إِلَى حَبْسٍ.

أَوْ قِيلَ: وَالْمُرَادُ بِسُوقِ أَهْلِ الْجَنَّةِ سُوقَ مَرَاجِبِهِمْ لِأَنَّهُ لَا يَذْهَبُ بِهِمْ إِلَّا رَاكِبِينَ إِسْرَاعاً بِهِمْ إِلَى دَارِ الْكِرَامَةِ وَالرِّضْوَانِ كَمَا يُفْعَلُ بِمَنْ يُشَرَّفُ وَيُكْرَّمُ مِنَ الْوَافِدِينَ عَلَى بَعْضِ الْمُلُوكِ، فَشَتَّانَ مَا بَيْنَ السُّوقِينَ^(١).

واختلفت مسائل أصحابنا رحمة الله عليهم على هذا الأصل فقالوا في رجل قال لعبده: أد إلي ألفاً وأنت حرٌّ إن الواو للحال حتى لا يعتق العبد إلا بأداء الألف^(٢)، حيث جعل الحرية حالاً للأداء فلا تسبق الأداء؛ لأنها معمولة للأداء والمعمول لا يوجد إلا بعد وجود العامل أو لأن الأحوال شروط كما في قوله: إن دخلت الدار راكبة فأنت حرة بجعل الركوب شرطاً أيضاً كالدخول. كذا قيل.

(١) تفسير الزمخشري (٤ / ١٤٧).

(٢) ينظر الأصل للشيباني (٨ / ٤٩٧).

وقالوا فيمن قال لامرأته: أنت طالق وأنت مريضة، أو: وأنت تصلين، أو: مصلية، أنه لعطف الجملة حتى يقع الطلاق في الحال على احتمال الحال، حتى إذا نوى بها واو الحال تعلق الطلاق بالمرض والصلاة،

فإن قيل: ذكر في المبسوط في قوله: أد إلي ألفاً وأنت حرٌّ أن الواو للحال حتى لا يعتق العبد إلا بأداء الألف حيث جعل الحرية حالاً للأداء فلا تسبق الأداء لأنها معمولة للأداء، والمعمول لا يوجد إلا بعد وجود العامل ولأن الأحوال شروطٌ كما في قوله: إن دخلت الدار راكبة فأنت حرة، فجعل الركوب شرطاً أيضاً كالدخول. كذا قيل.

فإن قيل: ذكر في المبسوط في قوله: أد إلي ألفاً وأنت حرٌّ، أي: وأنت حرٌّ في حال أدائك^(١)، فما وجه هذا التفسير والواو إنَّما دخلت على قوله: أنت حرٌّ، وهو قد جعل معنى الحال في الأداء؟ قلنا: لما كان هذا المجموع عبارة عن كلام واحد جاز تقديم المؤخر وتأخير المقدم على حسب ما يؤدي إليه معنى الكلام، ألا ترى إلى ما ذكر في الجامع: رجل قال: كلُّ امرأة أتزوجها إن دخلت الدار فهي طالق ثلاثاً^(٢)، فتزوج امرأة ثم دخل الدار ثم تزوج أخرى تطلق التي تزوجها بعد الدخول خاصة على طريق التقديم والتأخير فصار كأنه قال: إن دخلت الدار فكلُّ امرأة أتزوجها فهي طالق كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ﴾ [مرد: ٣٤] فإنَّ معناه إن كان يريد أن يغويكم لا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم^(٣) ثم معنى الكلام يسوق إلى ما ذكره في المبسوط؛ لأنَّ مثل هذا الكلام إنَّما يذكر للتحريض على أداء المال ولا يتأتى ذلك إلا على ذلك التقدير، وإذا كان كذلك كانت الواو فيما نحن فيه للحال لا للعطف؛ لأنَّ العطف

(١) ينظر المبسوط للسرخسي (٦ / ١٨٠).

(٢) لم أقف عليه في الجامعين!

(٣) ما بين المعقوفين ساقط من س.

وقالوا في المضاربة: إذا قال رجل لرجل: خذ هذا المال مضاربةً واعمل به في البرّ، أنّ هذا الواو لعطف الجملة للحال حتى لا تصير شرطاً بل تصير مشورةً، وتبقى المضاربة عامّةً،

ليس بمرادٍ فيه مع أنّ عطف الجملة الخبرية على الإنشائية غير جائز^(١).

وكذلك من قال لحربي: انزل وأنت آمن، إنه لا يأمن حتى ينزل؛ لأنّ الواو فيه للحال^(٢)، وقالوا فيمن قال لامرأته: أنت طالق وأنت مريضة، أو أنت تصلين أو أنت مصليّة أنها تُطلق في الحال؛ لأنّ الواو لعطف الجملة على الجملة لكونها للعطف أصالةً وليس في الكلام ما ينافي العطف فلا يكون المرض شرطاً لوقوع الطلاق لكنّ الواو تحتل الحال فإذا نوى بها واو الحال وقال عنيت إذا مرضت يدين فيما بينه وبين الله تعالى؛ لأنه محتمل كلامه، فإنّ هذا اللفظ يذكر ويراد به الحال يقال: دخلت على فلان وهو يفعل كذا أي: في تلك الحالة فكأنه قال: في حال مرضك وحال اشتغالك بالصلاة فيتعلق الطلاق بالمرض والصلاة ولا يدين في القضاء لأنه خلاف الظاهر^(٣)، ولو قال: أنت طالق مصليّة تُطلق في الحال وإن قال عنيت إذا صليت دين فيما بينه وبين الله تعالى لمعنى الحال.

وأهل النحو يقولون: إن قال: «مصليّة» بالرفع لا يدين فيما بينه وبين الله تعالى، وإن قال بالنصب يصدق في القضاء أيضاً وهو نصب على الحال.

وكذا قوله: أنت طالق مريضة صدق في القضاء إذا قال عنيت إذا مرضت، وعند الفقهاء

(١) هي مسألة خلافية فقد منعه البيانون وابن مالك في شرح باب المفعول معه من كتاب التسهيل وابن عصفور في شرح الإيضاح ونقله عن الأكثرين، وأجازه الصفار تلميذ ابن عصفور وجماعة. ينظر مغني اللبيب عن كتب الأعراب (ص: ٦٢٧).

(٢) ينظر: أصول الشاشي (ص: ١٨٩)، أصول السرخسي (١ / ٢٠٧).

(٣) ينظر: أصول الشاشي (ص: ١٩٣)، أصول السرخسي (١ / ٢٠٦)، الهداية في شرح بداية المبتدي (١ / ٢٢٨).

واختلفوا في قول المرأة لزوجها: طلقني ولك ألف درهم، فحمله أبو يوسف
ومحمد على المعاوضة، حتى إذا طلقها وجب له الألف، وحمله أبو حنيفة رحمه
الله على واو عطف الجملة،

رحمهم الله يدين فيما بينه وبين الله تعالى^(١)، وقالوا في المضاربة: إذا قال رجل لآخر: خذ هذه
الألف واعمل بها مضاربة في البز أن هذا الواو لعطف الجملة على الجملة لا للحال حتى
لا يصير عمل البز شرطاً، ولا يتقيد تصرفه به بل يصير هو مشورة وتبقى المضاربة عامة
للمضارب أن يتجر في الألف ما بدا له من وجوه التجارات؛ إذ الواو للعطف أصالة فلا
يتغير بهذا العطف الإطلاق الثابت بأول الكلام^(٢).

فإن قيل: لماذا لم يجعل الواو لمعنى الحال / ج: ١٨٦ / كما في قوله: أذ إلى ألفاً وأنت حر؟
قلنا: لأنه غير صالح للحال ههنا، وحال العمل لا يكون وقت الأخذ وإنما يكون العمل
بعد الأخذ مع أن الواو تستعار للحال مجازاً، وإنما يصار إليه للحاجة إلى تصحيح الكلام،
والكلام صحيح ههنا باعتبار الحقيقة، فلا حاجة إلى حمل حرف الواو على المجاز. كذا
في المبسوط^(٣).

قال رحمه الله: (واختلفوا في قول المرأة لزوجها: طلقني ولك ألف درهم) إلى قوله:
(والكلام يحتمل الحال أيضاً)

أقول: اختلف علماءنا رحمهم الله في قول المرأة لزوجها: طلقني ولك ألف درهم، فطلقها
وجب له الألف عليها عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله؛ حملاً للواو في قولها: ولك ألف
درهم على المعاوضة، وعند أبي حنيفة رحمة الله عليه لم يجب له شيء حملاً للواو على عطف

(١) ينظر المبسوط للسرخسي (٦ / ١١٧).

(٢) ينظر أصول السرخسي (١ / ٢٠٦).

(٣) ينظر المبسوط للسرخسي (٢٢ / ٤١).

حتى إذا طلقها لم يجب له شيء، ولأبي يوسف ومحمد طريقان: أحدهما أن الواو قد يُستعار للباء كما استعير له في باب القسم على ما نبين إن شاء الله عز وجل، فحمل على هذا المجاز بدلالة حال المعاوضة؛ لأن حال الخلع حال المعاوضة، كما قيل في قول الرجل لآخر: احمِلْ هذا الطعامَ إلى منزلي ولكَ درهمٌ، أنه يُحمَلُ على الباء، أي: بدرهم،

الجملة على الجملة^(١).

لها في تقرير ما قالا طريقان، أحدهما أن الواو قد تستعار للباء كما استعير هو للباء في القسم فإن قوله: والله بدل من قوله: بالله؛ لكونها من مخرج واحد، فحمل الواو على هذا المجاز وهو أن الواو بدل من الباء بدليل دل عليه وهو حالة المعاوضة، فإن الخلع عقد معاوضة وفي المعاوضات لا يعطف أحد العوضين على الآخر، بل يلصق أحدهما بالآخر كما لو قال: احمِلْ هَذَا الطعامَ أو المتاعَ إلى منزلي ولك ألف درهم، فإن الواو فيه تحمل على الباء أي: احمله بدرهم.

والطريق الثاني أن الواو في قولها: ولك ألف درهم للحال كأنها قالت: طلقني وحال ما يكون علي ألف درهم بسبب دلالة حال^(٢) المعاوضة عليه كما في الخلع، فإنه إذا قال لها: أدِّي إلي ألفاً وأنت طالق، فإن الواو فيه للحال لدلالة حال المعاوضة عليه، وإذا كان كذلك يصير كون الواو للحال شرطاً في الطريق الثاني؛ لأن الأحوال شروط معني، فلا تطلق إلا بوجوب الألف، وكذا يصير ذلك بدلاً وحينئذ تتوزع أجزاء العوض على المعوض كما عرف في قولها: طلقني ثلاثاً بألف / س: ١٢٨ / وفي الطريق الأول لا توزع؛ لما عرف أن أجزاء

(١) ينظر: الأصل للشيباني (٤ / ٥٥٥)، أصول السرخسي (١ / ٢٠٦)، المبسوط للسرخسي (٦ / ١٨٠)،

بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٣ / ١٥٢).

(٢) في ج: الحال.

والثاني أنّ الواو للحال بدلالة حال المعاوضة أيضاً ليصير شرطاً وبدلاً، ونظيره قوله: أَدِّإِيَّ أَلْفَا وَأَنْتِ حَرْ، وانزل وأنت آمن، بخلاف: خذ هذا المآل واعملى به، فإنه لا معنى للباء هنا، وإنما محمل في مسألة الخلاف على الحال لدلالة المعاوضة، ولم يوجد، وكذلك في قوله: أنت طالق وأنت مريضة،

الشرط لا تتوزع على أجزاء المشروط.

ونظير الطريق الثاني قول المولى لعبده: أَدِّإِيَّ أَلْفَا وَأَنْتِ حَرْ، وقول الغازي للحربي: انزل وأنت آمن، فإن الواو فيهما للحال كما مرّ تقريره.

بخلاف المضاربة فإن رب المال إذا قال للمضارب: خذ هذا المآل واعملى به، فإنه لا يجعل الواو فيه عبارة عن الباء؛ إذ لا معنى للباء هناك وهو المعاوضة؛ لأنه لا يصح أن يقال: خذ هذا المآل مضاربة واعملى به في البز، وإنما حمل الواو في مسألة الخلاف وهي قولها: طلقني ولك ألف درهم، على الحال لدلالة المعاوضة كما مرّ بيانه، ولم توجد تلك الدلالة في مسألة المضاربة، فلم يحمل الواو فيها على الحال أيضاً.

وقال [أبو حنيفة] (١) رحمه الله عليه: الواو للعطف حقيقة فلا تترك الحقيقة إلاً بدليل، ولا تصلح المعاوضة دليلاً على ترك الحقيقة؛ لأنّ المعاوضة في الطلاق أمر زائد، فإنّ الطلاق في الغالب يكون بغير عوض.

وقوله: «لأنّ ذلك في الطلاق» إشارة إلى المعاوضة بتأويل ما ذكر أو بحمل المعاوضة على العوض أو بسبب الخبر وهو أمر زائد.

وقوله: «ألا ترى» إيضاح لقوله: «إنّ ذلك في الطلاق أمر زائد» وذلك أنّ الطلاق إذا دخله العوض كان يميناً من جانب الزوج حتى لا يمكنه أن يرجع عنه قبل قبولها، وفي المعاوضات الأصلية يمكن الرجوع قبل قبول الخصم، فكانت في الطلاق أمراً زائداً لا

(١) ما بين المعقوفين ساقط من ج.

وقال أبو حنيفة رحمه الله: الواو في الحقيقة للعطف فلا تُترك إلا بدليل ولا تصلح
المعاوضة دلالة؛ لأن ذلك في الطلاق أمرٌ زائدٌ، ألا ترى أن الطلاق إذا دخله
العوض كان يميناً من جانب الزوج، فلم يستقم ترك الأصل بدلالة هي من
باب الزوائد، بخلاف الإجارة؛ لأنها شرعت معاوضةً أصليةً كسائر البيوع،

أصلياً فلم يستقم ترك الأصل وهو الحقيقة بدلالة أمر زائد على ما وضع له في الأصل.

بخلاف ما ذكرنا من مسألة الإجارة وهي قوله: حمل هذا الطعام إلى منزلي ولك ألف
درهم؛ لأن الإجارة عقدٌ مشروعٌ يبدل فكانت المعاوضة فيها أصليةً كسائر البيوع فأمكن
حمل اللفظ فيها على المجاز بدلالة معنى المعاوضة في الإجارة، وأما الواو في قولها: ولك ألف
درهم لا يمكن حملها على الحال كما قالوا؛ لأن صيغة قولها: ولك ألف درهم ليست بصيغة
الحال؛ لأن الحال حقيقة فعل مضارعٌ أو اسم فاعلٍ كقولك: زيدٌ يتكلم أو راكباً؛ إذ الحال
صفةٌ لذي الحال في المعنى، وهي إنَّما تثبت بطريق التحقيق فيما ذكرنا من المثالين، وأما ما
جاء من الحال التي ليست بفعلٍ ولا اسم فاعلٍ من الجمل الاسمية والظرفية كقولهم: كلمته
فوه إلى في، ولقيته عليه جبة وشي، فعلى تقدير اسم الفاعل وهو مشافهاً ومستقرراً عليه جبة
وشي، وأما قوله: أد إلى ألفاً وأنت حرٌّ فصيغة قوله: وأنت حرٌّ للحال؛ لأن حرّاً (١) صفة
مشبهة بمعنى اسم الفاعل فإن معناه خالصٌ من الرق، يقال: طينٌ حرٌّ أي: خالصٌ فكأنه
قال: وأنت عتيقٌ، وصدر الكلام فيما نحن فيه وهو أول قوله: أد إلى ألفاً وأنت حرٌّ غير مفيد
شيئاً إلا شرطاً للتحرير بآخره فإنه يصير به تعليقاً للعتق بأداء المال، فحمل الواو فيه على
الحال لكونه في معنى الشرط فإن الأحوال شروطٌ معنى كما في قوله: إن دخلت الدار راكبةً
فأنت طالق فإنه يجعل الركوب شرطاً كالدخول، وتحقيق ذلك أن الحرية لما كانت حالاً
للأداء لا تسبق الأداء؛ لأن الحال اسمٌ لما يطرأ على الذات لكونها صفةً فكانت طارئة لا
سابقةً فيقتضي سبق الأداء لا محالة، فلا يعتق العبد قبل الأداء، وإذا كان الحال بمعنى الشرط
كان آخر الكلام يناسب صدره فناسب أن يكون الواو للحال.

(١) حرّاً: ساقطة من ج.

وقولها: ولك ألف، ليست بصيغة الحال أيضاً؛ لأنّ الحال فعلٌ أو اسمٌ فاعلٍ،
وأما قوله: أدّ ألفاً وأنت حرٌّ، فصيغته للحال، وصدُرُ الكلام غيرٌ مفيدٌ إلا
شرطاً للتحرير فحُمِلَ عليه، [وقوله] ^(١): أنت طالقٌ، مفيدٌ بنفسه، وقوله: أنت
مريضةٌ، جملةٌ تامةٌ لا دلالةً فيها على الحال لكنه يحتملُ ذلك فصحت نيته، وأما
قوله: أدّ ألفاً لا يصلحُ ضربيةً فصلحَ دلالةً على الحال،

وقوله: أنت طالقٌ كلامٌ مفيدٌ بنفسه وأنت مريضةٌ جملةٌ تامةٌ لا دلالةً فيها على الحال؛ لأنّ
حالة المرض حالة العطف والتحنن وهي منافيةٌ للوحشة التي هي التطبيق لكنّ قوله: وأنت
مريضةٌ يحتملُ الحال؛ لأنّ حالة المرض حالةٌ عدم الاستمتاع فعسى أن يقابلها بالطلاق
فصحت نية الحال لذلك، ولصلاحه للحال لكون المريضة صفةً مشبهةً.

وأما قوله: أدّ إليّ ألفاً لا يصلحُ ضربيةً؛ لأنّ الضريبة في الاصطلاح لم تجز بجعلها ألفاً
لأنّها لا تزيد في العادة على عشرين أو ثلاثين، ولأنّها لا تكون من غير عقدٍ واصطلاح بينهما،
ولأنّها إنّما تكون منجمةً وهذا مطلقٌ، فكان ذلك دليلاً ظاهراً وأمارةً بينةً على أن أداء الألف
شرطٌ للتحرير فجعل دليلاً على أن الثاني للحال فكانت الواو بهذه الدلالة للحال الصرفة
على العبد، وقوله في باب المضاربة: «واعمل به في البز» لا يصلح حالاً للأخذ أي: مقيداً
لفعل الأمر وهو ضد؛ لأنّ الأصل في المضاربة هو العموم في التصرف والإطلاق ليحصل
الربح ولهذا تنعقد مضاربة عند الإطلاق وإن كانت وكالةً في الأول على ما عرف، والوكالة
على شراء شيءٍ مطلقاً لا تصحُّ، فظهر أن الإطلاق هو الأصل في المضاربة، فإذن لا دلالةً
في قوله: خذ هذا المال مضاربةً على جعل الثاني وهو: «واعمل به في البز» حالاً مع أن قوله:
«واعمل به» ليس بصالح للحال؛ لأنّ العمل منتظرٌ معدومٌ غيرٌ ثابتٍ لأخذ المال مضاربةً
فلا يجعل الواو فيه للحال بل للعطف والمشورة، فلم يتقيد الأول بالثاني.

وقوله: «انزل وأنت آمن» فيه دلالةٌ على الحال؛ لأنّ الأمان إنّما يراد إعلاء كلمة الله تعالى

(١) ما بين المعقوفتين في المطبوع: قوله.

وقوله: واعمل به، في باب المضاربة لا يصلح حالاً للأخذ، فبقي قوله: خذ هذا المال مضاربة، مطلقاً، وقوله: انزل وأنت آمن، فيه دلالة الحال؛ لأن الأمان إنما يُرادُ إعلاء الدين، وليعاین الحربی معالم الدين ومحاسنه، فكان الظاهرُ فيه الحالُ ليصيرَ معلقاً بالنزول إلينا، والكلامُ يحتملُ الحال.

والدعوة إلى الإيمان ليعاین الحربی معالم الدين ومحاسنه وشعائر الشرع فيفضي ذلك إلى إسلامه. قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] وبالنزول على الأمان عسى أن يظهر ذلك المراد فكان الظاهر الحال في ذلك الكلام ليصير الأمان معلقاً بالنزول إلينا تحصيلاً للمقاصد المذكورة، وهذا الكلام وهو «أنت آمن» يحتمل الحال أيضاً؛ لأن الأمان اسم فاعل مع أن فيه دلالة على الحال لأن الأمان يصلح وصفاً للنازل كالحريّة فإنّها تصلح وصفاً للعبد في قوله: وأنت حرّ.

فإن قيل: ما جواب أبي حنيفة رحمة الله عليه عن قولها: لا يستقيم ههنا حمل الواو على العطف الذي هو حقيقته؛ / ج: ١٨٧ / لأنه لا يعطف أحد العوضين على الآخر، بل يلصق أحدهما بالآخر وذلك معنى الباء فكان مستعاراً، قلنا: قال: بل يستقيم إجراء الواو على حقيقته التي هي العطف فإن معنى قولها: طلقني ولك ألف درهم: ولك ألف درهم في بيتك فلا حاجة لك إلي، بل لك سعة أن تتزوج غيري أو تشتري جارية، فكان هو عطف الجملة على الجملة، وفي عطف الجملة بعضها على بعض لا يطلب تمام المناسبة، أو بمعنى الابتداء فيكون وعداً منها إيتاؤه المال، والمواعيد لا يتعلّق بها اللزوم، ولأن أكثر ما في الباب أن يكون حرف الواو محتملاً لجميع ما ذكرنا، والمال لا يجب بالشك. كذا أشار إليه في المبسوط^(١).



(١) ينظر المبسوط للسرخسي (٦ / ١٨١).

وأما الفاء فإنه للوصل والتعقيب، حتى إن المعطوف بالفاء يترأخى عن المعطوف عليه بزمان وإن لطف، هذا موجب الذي وُضِعَ له، ألا ترى أن العرب تستعمل الفاء في الجزاء؛ لأنه مرتب لا محالة، وتُستعمل في أحكام العلل كما يُقال: جاء الشتاء فتأهب؛ لأن الحكم مرتب على العلة، ويقال: أخذت كل ثوب بعشرة فصاعداً، أي: كان كذلك فازداد الثمن صاعداً مرتفعاً، ولما قلنا إن وجوه العطف منقسمة على صلاته فلا بد من أن يكون الفاء مختصاً بمعنى هو موضوع له حقيقة وذلك هو التعقيب،

[الفاء]

قال رحمه الله: (وأما الفاء فإنه للوصل والتعقيب) إلى قوله: (من غير تراخ)

أقول: الفاء للعطف، وموجبه التعقيب بصفة الوصل، حتى إن المعطوف بالفاء يترأخى عن المعطوف عليه بزمان وإن لطف ذلك الزمان نظراً إلى التعقيب والترتيب، ولهذا كانت العرب تستعمل الفاء في الجزاء وتسميه حرف الجزاء؛ لأن نزول الجزاء مرتب على وجود الشرط من غير فصل، وكذا يُستعمل الفاء في أحكام العلل أي: يُستعمل لعطف الحكم على العلة، يقال: جاء الشتاء فتأهب، وضرب فأوجع أي: بذلك الضرب، وأطعم فأشبع أي: بذلك الإطعام؛ لكون الحكم مرتباً على العلة.

ويقال: أخذت كل ثوب بعشرة فصاعداً أي: كان الثمن كذلك فازداد الثمن صاعداً مرتفعاً، ولما تبين مما سبق أن وجوه العطف منقسمة على صلاته أي: حروفه وكلماته، وإنما سماها صلات العطف؛ لأنه لا وجود للعطف في الخارج بدون هذه الوجوه وهي القران والوصل مع التعقيب، أو الفصل مع الترتيب؛ لكون مطلق العطف أمراً كلياً لا وجود له في الخارج إلا في ضمن جزئي، فلا وجود لمطلق العطف إلا بصلته، كما لا وجود للموصول

ولذلك قال أصحابنا فيمن قال لآخر: بعث منك هذا العبد بكذا، فقال الآخر: فهو حرٌّ، أنه قبولٌ للبيع، ولو قال: هو حرٌّ، أو: وهو حرٌّ، لم يجز البيع، وقال مشايخنا فيمن قال لحياط: انظر إلى هذا الثوبِ أيكفيني قميصًا؟ فنظر فقال: نعم، فقال: فاقطعه، فقطعه فإذا هو لا يكفيه أنه يضمن، كما لو قال فإن كفاني قميصًا فاقطعه، فقطعه فإذا هو لا يكفيه أنه يضمن، ولذلك قالوا فيمن قال لامرأته: إن دخلتِ الدارَ فأنت طالقٌ فطالقتُ، فدخلتِ الدارَ وهي غيرُ مدخولٍ بها أنه يقع على الترتيب، فتبينُ بالأولى،

بِدُونِ صلته، وَكَذَا لَا تَحَقُّقَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الوجوه المذكورة إِلَّا بِصلته لَا بَدَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ الفاءُ مُتَّصَةً بِهَا هو موضوعٌ له حقيقةٌ وهو التعقيب.

وَهَذَا الْأَصْلُ قَالَ أَصْحَابُنَا رَحِمَهُ اللهُ عَلَيْهِمْ فِيمَنْ قَالَ لِأَخْر: بَعَثُ مِنْكَ هَذَا الْعَبْدَ بِأَلْفِ دَرَاهِمٍ، فَقَالَ الْمُشْتَرِي: فَهُوَ حُرٌّ إِنْ قَوْلُهُ: فَهُوَ حُرٌّ قَبُولٌ لِلْبَيْعِ ثُمَّ إِعْتَاقٌ بَعْدَهُ، وَلَوْ قَالَ: هُوَ حُرٌّ أَوْ هُوَ حُرٌّ لَمْ يَجْزِ الْبَيْعُ، وَيَكُونُ ذَلِكَ رَدًّا لِلْإِجَابِ لَا قَبُولًا لَهُ فَلَا يَعْتَقُ^(١).

وَقَالَ مَشَايخُنَا رَحِمَهُ اللهُ عَلَيْهِمْ فِيمَنْ قَالَ لِحِيَاظٍ: انظُرْ إِلَى هَذَا الثَّوْبِ أَيَكْفِينِي قَمِيصًا؟ فَنَظَرَ فَقَالَ: نَعَمْ، فَقَالَ: فَاقْطَعْهُ، فَقطعه، فَإِذَا هُوَ لَا يَكْفِيهِ قَمِيصًا [إِنْ الْحِيَاظُ يَضْمَنُ قِيمَةَ الثَّوْبِ؛ لِأَنَّ الْفَاءَ لِلْوَصْلِ مَعَ التَّعْقِيبِ، فَكَأَنَّهُ قَالَ: فَإِنْ كَفَانِي قَمِيصًا فَاقْطَعْهُ، بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ: اقْطَعْ، فَقطع، فَإِذَا هُوَ لَا يَكْفِيهِ قَمِيصًا]^(٢) فَإِنَّهُ لَا يَكُونُ ضَامِنًا لَوْجُودِ الْإِذْنِ مُطْلَقًا^(٣).

وَقَالَ مَشَايخُنَا رَحِمَهُ اللهُ عَلَيْهِمْ فِيمَنْ قَالَ لِامْرَأَتِهِ وَهِيَ غَيْرُ مَدْخُولٍ بِهَا: إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ فَطَالَقْتُ، فَدَخَلْتَ الدَّارَ إِتْمَا تَطَلَّقُ وَاحِدَةً عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ عَلَيْهِ

(١) ينظر: أصول السرخسي (١/ ٢٠٨)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني (٧/ ٥٨٠).

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من ج.

(٣) ينظر: الأصل للشيباني (٣/ ٤٤٤)، أصول الشاشي (ص: ١٩٤)، أصول السرخسي (١/ ٢٠٨).

ولذلك اختصّ الفاء بعطف الحكم على العليل كما يُقال: أطعمته فأشبعته، أي: بهذا الإطعام، وقال النبي عليه السلام: (لن يجزي ولدٌ والدٌ حتى يجده مملوكاً فيشتريه فيعتقه) فدل ذلك على أنّ كونه معتقاً حكماً للشراء بواسطة الملك، ولهذا قلنا فيمن قال: إن دخلت هذه الدار فهذه الدار فعبدني حرّاً، أنّ الشرط أن يدخل الأخيرة بعد الأولى من غير [تراخٍ] (١)،

باعتبار جعل الفاء مستعاراً عن الواو لمقاربة بينهما من حيث العطف.

قال الإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله: والأصح عندي أنها تطلق واحدة عندهم جميعاً؛ لأنّ الفاء للتعقيب فيثبت بترتيب بين الثانية والأولى في الوقوع ومع الترتيب لا يمكن إيقاع الثانية؛ لأنّها تبين بالأولى ومع إمكان اعتبار الحقيقة لا يصار إلى المجاز.

قال: والدليل على أنّ الصحيح هذا ما قال في الجامع فيمن قال لامرأته: إن دخلت هذه الدار فدخلت هذه الدار الأخرى فأنت طالق أنّ الشرط أن تدخل الأخيرة بعد دخول الدار الأولى من غير تراخٍ، حتّى لو دخلت الثانية قبل الأولى ثمّ دخلت في الأولى لم تطلق؛ لأنّه لم يتحقق التعقيب، بخلاف ما لو قال: ودخلت هذه الدار (٢).

وأشار المصنّف نور الله ضريحه إلى الصحيح بقوله: إنّه يقع على الترتيب، فتبين بالأول أي: بالطلاق الأول، وكذلك اختصّ الفاء بعطف الحكم على العليل كما ذكرنا أمثلته، وقال ﷺ: لن يجزي ولدٌ والدٌ حتّى يجده مملوكاً فيشتريه فيعتقه. أي: بذلك الشراء، وذلك دليل على أنّ كون الولد معتقاً حكماً للشراء بواسطة الملك؛ لأنّ الإعتاق يستحيل أن يكون حكماً للشراء بلا واسطة؛ لأنّ الشراء لإثبات الملك، والإعتاق لإزالته، فيستحيل أن يكون إثبات الملك إزالةً له، لكنّ الشراء حكمه الملك، والملك في القريب سببٌ للعتق فكان العتق حكماً للشراء

(١) ما بين المعقوفين في المطبوع: تراخي.

(٢) ينظر أصول السرخسي (١/ ٢٠٨).

وقد تدخل الفاء على العليل أيضاً إذا كان ذلك مما يدوم، فتصيرُ بمعنى التراخي كما يُقال: أبشُرُ فقد أتاك الغوثُ وقد نجوت، ونظيره ما قال علماءنا في المأذون فيمن قال لعبده: أدِّ إليّ ألفاً فانتَ حرٌّ، إنه يُعتقُ للحال،

بواسطة الملك، والحكم كما يضاف إلى العلة يضاف إلى علة العلة، ولكون الفاء للوصل مع التعقيب قلنا فيمن قال لامرأته: إن دخلت هذه الدار فهذه الدار فعبدني حرّاً إن شرط الحنث أن تدخل المرأة الدار الأخيرة بعد الأولى من غير تراخٍ ومهلة؛ لاقتضاء الفاء ذلك^(١).

قال رحمه الله: (وقد تدخل الفاء على العليل أيضاً) إلى قوله: (والحقيقة أحق ما أمكن)

أقول: من حق الفاء أن تدخل على الأحكام كما مر ذكره دون العلل؛ لأن الحكم يعقبُ علته من غير عكس، والفاء للتعقيب / س: ١٢٩ / وقد تدخل على العليل أيضاً إذا كان ما ذكر وهو العليل مما يحتمل الامتداد فيصيرُ بمعنى التراخي من الحكم فيحصل التعقيب بالنسبة إلى زمان بقاء العلة وابتداء الحكم، وإذا كان كذلك فيجوز دخول الفاء في مثل هذه العلة، نظير ذلك ما يقول الرجل لغيره: أبشُرُ فقد أتاك الغوثُ وقد نجوت، فإن حصول الغوث يبقى بعد الحكم وهو أبشُر، فيحصل التعقيب، ثم الإخبار قد يكون متعدياً لازماً بمعنى الفرج، يقال: بشرته بمولود فأبشُر إشاراً، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَبشُرُوا بِالْحِجَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ﴾ [فصلت: ٣٠] وههنا لازم، والغوث المعين، إنما يقال هذا عند ظهور الفرج حال ضيق الأمر وتبين اليسر عند العسر، وإذا كانت العلة مما لا تدوم لا يجوز دخول الفاء عليها كالكسر والقطع فلا يُقال: انكسر الشيء فكسره زيد، وانقطع الحبل فقطعه عمرٌو؛ لأن الكسر والقطع من العلل التي لا تدوم، بل يقال: كسره فانكسر، وقطعه فانقطع.

ونظير ذلك من الفروع ما قال علماءنا رحمه الله عليهم فيمن قال لعبده: أدِّ إليّ ألفاً فإنك

(١) ينظر أصول الشاشي (ص: ١٩٤).

وتقديره: أَدَّ إِلَيَّ أَلْفًا فَإِنَّكَ قَدْ عُنْتَقْتَ؛ لِأَنَّ الْعَتَقَ دَائِمٌ، فَأَشْبَهَ الْمَتْرَاحِي، وَقَالُوا فِي السَّيْرِ الْكَبِيرِ: أَنْزَلَ فَأَنْتَ آمِنٌ، أَنَّهُ آمِنٌ نَزَلَ أَوْ لَمْ يَنْزَلْ، لَمَّا قَلْنَا، فَلَمْ يُجْعَلْ بِمَعْنَى التَّعْلِيقِ كَأَنَّهُ أَضْمَرَ الشَّرْطَ؛ لِأَنَّ الْكَلَامَ صَحَّ بَدُونَ الْإِضْمَارِ،

قَدْ عُنْتَقْتَ أَوْ فَأَنْتَ حَرٌّ أَنَّهُ يَعْتَقُ فِي الْحَالِ وَإِنْ لَمْ يُوَدَّ؛ لِأَنَّ الْعَتَقَ يَصْلُحُ عِلَّةً لِأَدَاءِ الْأَلْفِ، وَالْعَتَقُ مِمَّا يَدُومُ فَأَشْبَهَ هُوَ الْمَتْرَاحِي بَعْدَ الْحُكْمِ وَصَارَ كَأَنَّهُ قَالَ: أَدَّ إِلَيَّ أَلْفًا لِأَنَّكَ قَدْ عُنْتَقْتَ وَصَرْتَ حَرًّا، وَكَذَا لَوْ قَالَ لِحَرْبِي: أَنْزَلَ فَأَنْتَ آمِنٌ، كَانَ آمِنًا نَزَلَ أَوْ لَمْ يَنْزَلْ^(١)؛ لَمَّا قَلْنَا إِنَّ الْعِلَّةَ إِذَا كَانَتْ مِمَّا تَدُومُ يَصَحُّ دُخُولُ الْفَاءِ عَلَيْهَا، وَمَعْنَى الْكَلَامِ: أَنْزَلَ لِأَنَّكَ آمِنٌ، وَالْأَمَانُ يَمْتَدُّ وَيَبْقَى بَعْدَ الْحُكْمِ وَهُوَ النُّزُولُ.

فَإِنْ قِيلَ: لِمَ لَا يُجْعَلُ الْمَثَلَانِ الْمَذْكُورَانِ بِمَعْنَى التَّعْلِيقِ وَيَضْمَرُ فِيهِمَا حَرْفَ الشَّرْطِ كَأَنَّهُ قَالَ: إِنْ أَدَيْتَ إِلَيَّ أَلْفًا فَأَنْتَ حَرٌّ، وَإِنْ نَزَلْتَ فَأَنْتَ آمِنٌ، كَمَا يَقُولُ لِحِيَاظِ بَعْدَ قَوْلِهِ «نَعَمْ»: فَاقْطَعَهُ، وَحِينَئِذٍ تَكُونُ الْفَاءُ لِلْجَزَاءِ دَاخِلًا فِي مَحَلِّهِ وَيَكُونُ الْأَمَانُ مَعْلَقًا بِالنُّزُولِ فَلَا يَثْبِتُ قَبْلَهُ؟ قَلْنَا: إِنَّ الْكَلَامَ صَحِيحٌ بِدُونِ الْإِضْمَارِ، وَالْإِضْمَارُ لِلضَّرُورَةِ فَلَا يُصَارُ إِلَيْهِ مِنْ غَيْرِ ضَّرُورَةٍ.

فَإِنْ قِيلَ: فِي صُورَةِ الْعِلْيَةِ أَيْضًا لَا يَصَحُّ الْكَلَامُ بِدُونِ الْإِضْمَارِ، أَلَا تَرَى أَنَّهُ كَيْفَ ذَكَرَ تَقْدِيرَهُ بِقَوْلِهِ: أَدَّ إِلَيَّ أَلْفًا فَإِنَّكَ قَدْ عُنْتَقْتَ، وَلَمَّا كَانَ كَذَلِكَ كَانَ إِضْمَارُ الشَّرْطِ أَوْلَى؛ لِأَنَّهُ طَرِيقٌ مَسْلُوكٌ فِي أَفْصَحِ اللُّغَاتِ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ﴾ [الماعون: ٢] أَي: إِنْ لَمْ تَعْرِفْ فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ، قَلْنَا: نَعَمْ كَذَلِكَ إِلَّا أَنَّ هَذَا الَّذِي ذَكَرَهُ مِنَ التَّقْدِيرِ لَيْسَ بَيَانًا لِلْإِضْمَارِ، بَلْ هُوَ بَيَانٌ لِعِلْيَةِ قَوْلِهِ: فَأَنْتَ حَرٌّ، فَصَارَ التَّقْدِيرُ الَّذِي ذَكَرَهُ أَصْلَ الْكَلَامِ وَمَا هُوَ الْمَذْكُورُ نَائِبًا مَنَابَهُ، وَالنَّائِبُ مَعَ الْمُنُوبِ لَا يَجْتَمِعَانِ، بِخِلَافِ إِضْمَارِ الشَّرْطِ حَيْثُ يَجْتَمِعُ مَعَ

(١) ينظر: أصول الشاشي (ص: ١٩٨)، أصول السرخسي (١/ ٢٠٨-٢٠٩).

وإنما الإضمارُ ضروريٌّ في الأصل، ولهذا قلنا فيمن قال: لفلانٍ عليٌّ درهمٌ فدرهمٌ، أنه يلزمه درهمان؛ لأنَّ المعطوفَ غيرُ الأوَّلِ ويُصرفُ الترتيبُ إلى الوجوبِ دونَ الواجبِ، أو يُجعلُ مستعارًا بمعنى الواو،

جزائه؛ إذ لا يصحُّ الجزاء المذكور بِدُونِ إضمارِ^(١) الشرطِ فَكَانَ إضماراً، وَمَا نَحْنُ فِيهِ بِصَحِّ بِدُونِ الإضمارِ؛ لِأَنَّهُ قَارٌّ عَلَى أَصْلِهِ، لَكِنَّهُ غَيْرُ وَاضِحٍ فَأَوْضَحَ بِهَذَا التَّقْدِيرِ، فَكَانَ تَفْسِيرَ الْمُبْهَمِ لَا إِضْمَاراً، وَلَا جُلَّ أَنْ الإضمارِ فِي أَصْلِهِ لَا يَصَارُ إِلَيْهِ مِنْ غَيْرِ ضَرُورَةٍ قُلْنَا: إِذَا قَالَ: لِفُلَانٍ عَلِيٌّ دَرَهْمٌ / ج: ١٨٨ / فدرهمٌ أَنَّهُ يَلْزَمُ الْمَقْرَ دَرَهْمَانِ^(٢)؛ لِأَنَّ هَذَا الْكَلَامَ بِصَحِّ بِدُونِ الإضمارِ وَالْمَعطوفِ فِي غَيْرِ الأوَّلِ وَهُوَ الْمَعطوفُ عَلَيْهِ حَقِيقَةٌ وَيُصْرَفُ التَّرْتِيبُ الْمُسْتَفَادُ مِنْ حَرْفِ الْفَاءِ إِلَى الْوَجُوبِ وَهُوَ الْفِعْلُ لَا إِلَى الْوَاجِبِ وَهُوَ الدَّرَهْمُ؛ إِذِ التَّرْتِيبُ إِنَّمَا يَكُونُ فِي الْأَفْعَالِ دُونَ الْأَعْيَانِ، وَالْوَجُوبُ إِنَّمَا يَثْبُتُ بِالْإِقْرَارِ الصَّادِرِ مِنَ الْمَقْرِ، أَوْ نَقُولُ: لَمَّا تَعَدَّرَ اعْتِبَارَ حَقِيقَةِ مَعْنَى حَرْفِ الْفَاءِ وَهُوَ التَّرْتِيبُ جَعَلَ الْفَاءُ مُسْتَعَاراً لِمَعْنَى الْوَاوِ، فَكَانَتْ قَالٌ: دَرَهْمٌ وَدَرَهْمٌ.

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ: لَزِمَهُ دَرَهْمٌ^(٣)؛ لِأَنَّ مَوْجِبَ حَرْفِ الْفَاءِ وَهُوَ التَّرْتِيبُ لَا يَتَحَقَّقُ هَهُنَا إِذْ لَا يُقَالُ: هَذَا [الدَّرَهْمُ]^(٤) أَوَّلٌ وَهَذَا آخِرٌ، كَمَا يُقَالُ فِي قَوْمٍ اجْتَمَعُوا فِي مَكَانٍ: هَذَا جَاءَ أَوَّلًا وَهَذَا آخِرًا، فَيَكُونُ مَعْنَى التَّرْتِيبِ فِي الْفَاءِ لَغْوًا فَحَمَلَ عَلَى إِضْمَارِ الْمَبْتَدَأِ لِيُصِيرَ الْكَلَامَ جُمْلَةً مَبْتَدَأَةً لِتَحْقِيقِ الْمَذْكُورِ أَوَّلًا وَتَأْكِيدِهِ كَأَنَّهُ قَالَ: عَلِيٌّ دَرَهْمٌ فَهُوَ دَرَهْمٌ، كَمَا قَالَ الْحَطِيبَةُ: وَالشَّعْرُ لَا يَسْطِيعُهُ مَنْ يَظْلَمُهُ إِذَا ارْتَقَى فِيهِ الَّذِي لَا يَعْلَمُهُ

(١) في س: الإضمار.

(٢) ينظر: الأصل للشيباني (٨ / ٢١٠)، أصول السرخسي (١ / ٢٠٩).

(٣) قال الشافعي ما نصه: وإذا قال الرجل: لفلان علي درهم ودرهم فعليه درهمان، وإذا قال: له علي درهم فدرهم، قيل له: إن أردت درهما ودرهما فدرهمان، وإن أردت فدرهم لازم لي أو درهم جيد، فليس عليك إلا درهم. الأم للشافعي (٦ / ٢٣٨).

(٤) ما بين المعقوفتين في النسختين: لدرهم.

وقال الشافعي: لزمه درهم؛ لأن معنى الترتيب لغو، فحمل على جملة مبتدأة؛
لتحقيق الأول فهو درهم، كما قال الشاعر:

والشعر لا يستطيعه من يظلمه * يريد أن يعربه فيعجمه

زلت به إلى الحضيض قدمة يريد ان يعربه فيعجمه^(١)

أي: يريد أن يعرب شعره فإذا هو يعجمه أي: يأتي به أعجمياً يعني يلحن فيه، فرفع
«يعجمه»؛ لأنه استأنفه، ولو نصب على سبيل العطف فسد المعنى؛ لأنه يؤدي إلى أن إعجام
شعره يكون مراداً له، وذلك فاسد، كما لو قلت: أريد أن أزورك فيمنعني الثواب بالنصب
لكان فاسداً؛ لأنه يقتضي حينئذ أن يكون منع الثواب إياه مراداً وإنه فاسد كما ترى.

وذكر في الصحاح شعر الحطيئة هكذا:

الشعر صعب وطويل سلمه إذا ارتقى فيه الذي يعلمه

إلى آخره^(٢)

وقيل: قوله: يريد أن يعربه أي: يظهر به فيعجمه أي: عين ذلك الإعراب إعجام له،
ويقال: أعرب في كلامه إذا لم يلحن في الإعراب، والإعجام خلاف الإعراب، وكما قال
تعالى: ﴿لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ﴾ [إبراهيم: ٤] أي: أي: فهو يضل الله، على سبيل

(١) من الرجز، للحطيئة، وسيبويه نسبة لرؤية، ولفظه:

الشعر صعب وطويل سلمه إذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه

زلت به إلى الحضيض قدمه يريد أن يعربه فيعجمه

وبعض يزيد عليه.

الكتاب لسيبويه (٣/ ٥٢)، الأغاني (٢/ ٤٥٨)، شرح شواهد المغني (١/ ٤٧٥).

(٢) الذي وجدته في الصحاح - وقد نسبة لرؤية - بلفظ:

والشعر لا يستطيعه من يظلمه يريد أن يعربه فيعجمه

تاج اللغة وصحاح العربية (٥/ ١٩٨٢).

وقوله: ﴿لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ﴾ [إبراهيم: ٤]، إلا أن هذا لا يصلح إلا بإضمار فيه ترك الحقيقة، والحقيقة أحق ما أمكن.

الابتداء والاستئناف، لا اعتبار لمعنى الترتيب في ذلك؛ لأن الإضلال لا يترتب على التبيين، لكن هذا الذي ذهب إليه الخصم لا يصح إلا بإضمار فيه ترك حقيقة الفاء، والإضمار إنما يسوغ لتصحيح ما وقع عليه التنصيص لا لإلغائه، وهنا إضمار المبتدأ يؤدي إلى إلغاء الفاء الذي هو حقيقة في العطف المخصوص ومحكم فيه فلا بد من اعتباره بحسب الإمكان؛ إذ الحقيقة أحق بالاعتبار ما أمكن.

فإن قيل: أنتم أيضاً تركتم الحقيقة في هذا المقام حيث جعلتم الفاء مستعاراً للواو، قلنا: إنما استعرنا الفاء للواو لتقرير حقيقة العطف وهي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه، وأنتم أضمرتم لتغيير حقيقة الكلام وهي التغاير المذكور، فقد تركتم الحقيقة وأغيتم حرف الفاء فلزم على قولكم محذوران، وكيس على قولنا [إلا استعارة] (١) حرف لحرف مع وجود المناسبة بينهما وأنه سائغ شائع، فكان ما قلناه أولى.

على أنا تمسكنا بأحد الدليلين من غير تعيين فلا يتوجه الإشكال على أحدهما بتعين.



ب

(١) ما بين المعقوفين في ج: الاستعارة.

وأما ثمَّ فللعطفِ على سبيلِ التراخي وهو موضوعه ليختصَّ بمعنى ينفردُ به،
واختلف أصحابنا في أثر التراخي، فقال أبو حنيفة رضي الله عنه: هو بمعنى
الانقطاع، كأنه مستأنفٌ حكماً قولاً بكمال التراخي،



قَالَ رحمه الله: (وأما ثمَّ فللعطفِ عَلَى سبيلِ التراخي) إِلَى قوله: (ذَكَرَهُ فِي النَوَادِرِ)

أقول: حرفُ ثمَّ موضوعٌ للعطفِ عَلَى سبيلِ التراخي مِنْ غيرِ خلافٍ ليختصَّ بمعنى
عَلَى وجهِ الانفرادِ كقولك: جاءَ زيدٌ ثمَّ عمرو، فإنه يُفهمُ مِنْهُ مَا يُفهمُ مِنْ قولك: جاءَ زيدٌ
وبعدهُ عمرو.

فَإِنْ قِيلَ: إِنَّ ذَلِكَ مَنْقُوضٌ بقوله تَعَالَى: ﴿وَإِنِّي لَعَقَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ
اهْتَدَى﴾ [طه: ٨٢] فَإِنَّ الْاهْتِدَاءَ قَبْلَ التَّوْبَةِ وَالْعَمَلَ الصَّالِحَ لَا بَعْدَهَا، وَحَرْفُ ثُمَّ يَقْتَضِي أَنْ
يَكُونَ الْاهْتِدَاءُ بَعْدَ التَّوْبَةِ، قُلْنَا: إِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿ثُمَّ اهْتَدَى﴾ مَحْمُولٌ عَلَى دَوَامِ الْاهْتِدَاءِ
وِثْبَاتِهِ؛ إِذْ مَحَلِّيَةُ الْغُفْرَانِ تَثَبُّتٌ بِهِ فَكَأَنَّهُ قَالَ تَعَالَى: ثُمَّ دَامَ لَهُ الْاهْتِدَاءُ، وَلَا شَكَّ أَنَّ دَوَامَ
الْاهْتِدَاءِ مَتْرَاحٌ عَنِ التَّوْبَةِ وَالْإِيْمَانِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ.

ثُمَّ إِنَّ عُلَمَاءَنَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ اخْتَلَفُوا فِي أَثَرِ التَّرَاخِيِّ، فَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ: إِنَّ ذَلِكَ
بِمَعْنَى الْانْقِطَاعِ، بِمَنْزِلَةِ مَا لَوْ سَكَتَ ثُمَّ اسْتَأْنَفَ كَلَامًا آخَرَ بَعْدَ الْأَوَّلِ قَوْلًا بِكَمَالِ التَّرَاخِيِّ،
وَذَلِكَ لِأَنَّ التَّكْلِمَ سَبَبٌ، وَوُقُوعَ الطَّلَاقِ حَكْمٌ، وَلَوْ لَمْ يَجْعَلْ مَتْرَاحِيًّا فِي حَقِّ التَّكْلِمِ بَلْ فِي
حَقِّ وَجُودِ الْحَكْمِ لَمْ يَثْبُتِ التَّرَاخِيُّ الْكَامِلُ فِي حَقِّ الْحَكْمِ وَهُوَ التَّرَاخِيُّ مِنْ كُلِّ وَجْهِ؛ لِمَا أَنَّهُ
بِالنَّظَرِ إِلَى السَّبَبِ لَمْ يَكُنْ مَتْرَاحِيًّا فَكَانَ مَعْنَى التَّرَاخِيِّ فِيهِ مَوْجُودًا^(١) مِنْ وَجْهِ دُونَ وَجْهِ،
وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَيَنْبَغِي أَنْ يَظْهَرَ التَّرَاخِيُّ فِي حَقِّ التَّكْلِمِ أَيْضًا قَوْلًا بِكَمَالِهِ، وَذَلِكَ دَلِيلٌ عَلَى

(١) فِي س: مَوْجُود.

وقال أبو يوسف ومحمد رحمة الله عليهما: التراخي راجع إلى الوجود، فأما في حكم التكلم فمتصل بيانه فيمن قال لامرأته قبل الدخول: أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار، قال أبو حنيفة رحمة الله: الأول يقع ويلغو ما بعده كأنه سكت على الأول، ولو قدم الشرط تعلق الأول ووقع الثاني ولغا الثالث،

أن التراخي بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف كلاماً آخر بعد الأول ليكون متراخياً من كل وجه؛ إذ لو كان متصلاً تكلماً متراخياً وجوداً لا يكون متراخياً من كل وجه بل من وجه^(١).

وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: أثر التراخي راجع إلى الوجود في الخارج لا غير، فأما في حق التكلم فمتصل لا مستأنف؛ لأنه لو لم يكن متصلاً تكلماً متراخياً وجوداً لما كان خبر الأول خبراً للثاني فيما إذا قدم الشرط وقال: إن دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق، ولأن الكلام متصل ببعضه ببعض حقيقة وحسناً، فكان حكم الكلام متصلاً أيضاً، حتى صار معلقاً عند التعليق لمراعاة معنى العطف فيه ولكن حكم وقوع الطلاق يتراخي بعضها عن بعض^(٢)، والجواب لأبي حنيفة رحمة الله عليه عن هذا أن الكلام متصل ببعضه ببعض حسناً ومسروداً على نظام واحد من غير قطع ومذكور فيه حرف العطف وذلك أمر محسوس لا ينكر، غير أنه في الحكم كأنه سكت بين الكلمات عملاً بكلمة ثم، والثاني قاصر محتاج إلى الأول في صيرورته كلاماً، ومتصل بالأول، فأضمرنا في الثاني المبتدأ ليصح الكلام، ولم يحتاج الثاني في صيرورته كلاماً إلى أن يضم فيه الشرط، والحال أن المتكلم قد تكلم بكلمة ثم المستدعية للتراخي فلا يضم الشرط ويجعل في الحكم كأنه سكت ثم تكلم بقوله: أنت طالق، فلهذا تعلق الأول وينجز الثاني عنده رحمة الله عليه.

بيان الاختلاف المذكور في أثر التراخي فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها: أنت طالق ثم

(١) ينظر: أصول السرخسي (١/ ٢٠٩)، المبسوط للسرخسي (٦/ ١٢٩).

(٢) ينظر: أصول السرخسي (١/ ٢٠٩).

كما إذا قال: إن دخلت الدار فأنت طالق طالق طالق، وقال أبو يوسف ومحمد: يتعلقن جميعاً، وينزلن على الترتيب، سواء قدم الشرط أو آخر، ولو كانت مدخولاً بها نزل الأول والثاني وتعلق الثالث إذا آخر الشرط،

طالق ثم طالق إن دخلت الدار، قال أبو حنيفة رحمه الله عليه: إن الأول يقع في الحال ويلغو ما بعده. كأنه قال: أنت طالق، وسكت، ثم قال: ثم طالق إن دخلت الدار.

ولو كان كذلك لما تعلق الطلاق الأول بالشرط فكذا ههنا لكونه في معنى المنقطع حكماً فكان كالمنقطع تكليماً، ولو قدم الشرط على الجزاء تعلق الأول بالشرط ووقع الثاني في الحال بإضمار المبتدأ؛ لأنه محتاج لتصحيح الكلام إلى الأول ومتصل به، ولم يحتج في صيرورته كلاماً إلى إضمار الشرط كما مر، ولغا الثالث؛ لكونها بانته بالثاني لا إلى عدة، بمنزلة ما إذا قال لها: إن دخلت الدار فأنت طالق طالق طالق، من غير حرف عطف حتى ينقطع بعض الكلام عن بعضه؛ لكون أثر التراخي عنده راجعاً إلى معنى الانقطاع.

وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: تتعلق الطلقات الثلاث جميعاً بالشرط سواء قدم الشرط أو آخر، وينزلن على الترتيب فتقع واحدة في غير المدخول بها؛ لأن كلمة ثم للعطف فتعلق الكل بالشرط ولمعنى التراخي يقع مرتباً عند وجود الشرط فلا تقع إلا واحدة عملاً بمعنى التراخي، ولو كانت المرأة مدخولاً بها تطلق ثنتين في الحال، ويتعلق الثالث إذا آخر الشرط عند أبي حنيفة رحمه الله عليه، وإذا قدم الشرط تعلق الأول بالشرط ووقع الثاني والثالث في الحال عنده، وعندهما يتعلق الكل بالشرط، فإذا وجد الشرط تطلق ثلاثاً قدم الشرط أو آخره.

هكذا ذكره مفسراً في النوادر^(١).

(١) النوادر: وهي مرويات أصحاب محمد عنه في المسائل الفقهية المختلفة. وتنسب تارة إلى الراوي لها عن الإمام محمد، مثل نوادر هشام التي رواها هشام بن عبيد الله الرازي، ونوادر أبي سليمان الجوزجاني، =

وإذا قدمه تعلق الأول ونزل الباقي عند أبي حنيفة رحمه الله، وعندهما: يتعلق الكل. ذكره في النوادر.

فإن قيل: إذا كان التراخي بمنزلة السكوت ينبغي أن لا يقع الثاني والثالث عنده بقوله: ثم طالق، سواء كانت المرأة مدخولاً بها / ج: ١٨٩ / أو لم تكن؛ لأن قوله: ثم طالق ليس بجملة تامة فيقع الثاني والثالث لغوا؛ لعدم المبتدأ، فكان بمنزلة ما لو قال لامرأته: أنت طالق، ثم قال بعد سكتة: أنت طالق، فإنه لا يقع إلا واحدة، قلنا: الكلام متصل بعبءه ببعض حسياً إلى آخر ما ذكرنا فأضمرنا المبتدأ في الثاني تصحيحاً للكلام لاحتياج الثاني إليه فيصير كأنه قال: / س: ١٣٠ / أنت طالق، ولم يضم فيه الشرط؛ لأن الإضمار باعتبار الحاجة، وليست حاجة الخبر إلى الشرط كحاجته إلى المبتدأ؛ إذ لو لم يضم المبتدأ لغا كلامه أصلاً فيلحق بكلام المجانين، بخلاف الشرط فإن الكلام مفيد بدونه والإضمار إنما كان للحاجة وقد اندفعت هي بإضمار المبتدأ، حتى صحح الكلام في الطلاق الثاني فوقت الغنية عن إضمار الشرط.

فإن قيل: كيف احتيج إلى إضمار الشرط في قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق، وعبدي حر مع استقلال قوله: وعبدي حر بفائدته حتى تعلقا جميعاً بالشرط؟ قلنا: ليس اتصال الجمل بالواو كاتصالها بثم، فلو كان مقصوداً^(١) الخالف تعليق كل الطلقات لذكرها بحرف الواو، فإن حرف ثم بمنزلة السكتة عند أبي حنيفة رحمه الله عليه، فكان أثرها في قطع

= ونوادر المعلى بن منصور الرازي، والجرجانيات نسبة إلى علي بن صالح الجرجاني، والهارونيات نسبة إلى شخص اسمه هارون؛ وتارة إلى مكان الرواية مثل الرقيات التي رواها محمد بن سماعة عن الإمام محمد عندما كان قاضياً بالرقعة. وقد ضاعت معظم هذه النوادر. وتوجد نسخة من نوادر المعلى في إسطنبول. ويذكر السرخسي وغيره من الفقهاء الأحناف المتقدمين نقولاً كثيرة عن هذه النوادر. مقدمة تحقيق الأصل للشيباني (مقدمة / ٣٦).

(١) في ج: المقصود.

وقد يُستعارُ ثم بمعنى واو العطف مجازاً للمجاورة التي بينهما، قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [البلد: ١٧]، ﴿ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ﴾ [يونس: ٤٦]،

التعليق عنده^(١).

قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: (وَقَدْ تَسْتَعَارُ ثُمَّ لِمَعْنَىٰ وَاوِ الْعَطْفِ) إِلَىٰ قَوْلِهِ: (فَعَلَىٰ هَذَا أَيْضًا)

أقول: إِنَّ حَقِيقَةَ كَلِمَةِ ثُمَّ لِلْعَطْفِ عَلَىٰ سَبِيلِ التَّرَاخِي كَمَا سَبَقَ الْكَلَامَ عَلَيْهَا، ثُمَّ أَنَّهَا قَدْ تُسْتَعَارُ لِمَعْنَىٰ وَاوِ الْعَطْفِ لِمَجَاوِرَةٍ بَيْنَهُمَا وَهِيَ أَنَّ الْوَاوِ لِلْجَمْعِ الْمَطْلُوقِ وَفِي كَلِمَةِ ثُمَّ أَيْضًا جَمْعٌ، فَإِنَّ فِي قَوْلِهِ: جَاءَنِي زَيْدٌ ثُمَّ عَمَّرُوا اجْتِمَاعًا فِي الْمَجِيءِ وَإِنْ كَانَ بِصِفَةِ التَّرَاخِي، أَوْ لِأَنَّ ثُمَّ بِمَنْزِلَةِ النَّوْعِ لِلْوَاوِ.

قَالَ اللَّهُ تَعَالَىٰ: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [البلد: ١٧] إِذِ الْمَعْنَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ: وَكَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا، وَذَلِكَ لِتَعَذُّرِ الْعَمَلِ بِحَقِيقَةِ ثُمَّ؛ لِأَنَّ الْإِيمَانَ أَصْلٌ كُلُّ طَاعَةٍ وَمَقَوْمٌ كُلُّ عِبَادَةٍ، وَقَدْ ذَكَرَ قَبْلَ هَذِهِ الْآيَةِ الْأَعْمَالَ الصَّالِحَةَ، وَإِنَّمَا تَكُونُ الْأَعْمَالَ صَالِحَةً وَمَنْجِيَةً عَنِ الْعَذَابِ أَنْ لَوْ كَانَتْ مَقْرُونَةً بِالْإِيمَانِ، فَلَوْ عَمِلَ بِحَقِيقَةِ ثُمَّ لَكَانَ وَجُودُ الْإِيمَانِ مَتْرَاحِيًا عَنِ وَجُودِ تِلْكَ الْأَعْمَالَ وَإِنَّهُ غَيْرُ مَتَصَوِّرٍ؛ لِأَنَّ كَوْنَهُ مُؤْمِنًا شَرْطٌ لَصِحَّةِ عَمَلِهِ وَكَوْنَهُ سَبَبًا لِاسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ؛ إِذْ لَا اعْتِبَارَ لِعَمَلِ الْكَافِرِ وَإِنْ كَانَ صَالِحًا مِنْ حَيْثُ الظَّاهِرِ كَتَخْلِيصِ الْأَسَارِيِّ وَالصَّدَقَاتِ وَإِطْعَامِ الْجَائِعِينَ فَاسْتَعِيرَتْ ثُمَّ لِمَعْنَىٰ الْوَاوِ لِذَلِكَ.

وَكَذَا قَوْلُهُ تَعَالَىٰ: ﴿ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ﴾ [يونس: ٤٦] تَعَذُّرِ الْعَمَلِ فِيهِ بِحَقِيقَةِ ثُمَّ لِأَنَّهَا لِلتَّرْتِيبِ، وَلَا تَرْتِيبَ فِي صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَىٰ؛ لِمَا أَنَّ تَعَالَىٰ قَدِيمٌ بِجَمِيعِ صِفَاتِهِ الْعَلِيَا لَيْسَ بِمَحَلٍّ لِلْحَوَادِثِ فَيَمْتَنَعُ أَنْ يَكُونَ تَعَالَىٰ شَهِيدًا بَعْدَ مَا لَمْ يَكُنْ، فَاسْتَعِيرَتْ كَلِمَةَ ثُمَّ

(١) ينظر: أصول الشاشي (ص: ٢٠٣)، شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٥ / ٨٢ - ٨٣)، أصول السرخسي (١ / ٢٠٩ - ٢١٠)، المبسوط للسرخسي (٦ / ١٢٩).

ولهذا قلنا في قول النبي صلى الله عليه وسلم: (مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَلْيَأْتِ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ، ثُمَّ لِيَكْفُرْ يَمِينَهُ) أنه يُحْمَلُ عَلَى حَقِيقَتِهِ؛ لِأَنَّ الْعَمَلَ بِهِ مُمْكِنٌ؛

لمعنى الواو للمجاورة^(١) المذكورة.

وذكر في الكشاف: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [البلد: ١٧] جاء بضم لتراخي الإيمان وتباعده في الرتبة والفضيلة عن العتق والصدقة، لا في الوقت؛ لِأَنَّ الْإِيمَانَ هُوَ السَّابِقُ بِهِ الْمَقْدَمُ عَلَى غَيْرِهِ، وَلَا يَثْبُتُ عَمَلٌ صَالِحٌ إِلَّا بِهِ^(٢)، وَهَذَا إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ التَّرَاخِيَّ الْمُسْتَفَادَ مِنْ كَلِمَةِ ثُمَّ فِي الْآيَةِ هُوَ التَّرَاخِيَّ فِي الْمَرْتَبَةِ لَا فِي الزَّمَانِ، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا﴾ [فصلت: ٣٠]، وَذَكَرَ فِي التَّيْسِيرِ: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [البلد: ١٧] أي: أي: مَعَ هَذَا كَانَ مُؤْمِنًا فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ كَافِرًا لَمْ يَكُنْ لَصَدَقْتَهُ قَبُولٌ وَلَا نَفْعٌ، وَثُمَّ لِتَرْتِيبِ الْإِخْبَارِ، لَا لِتَرْتِيبِ الْوُجُودِ، أَي: ثُمَّ أَخْبَرَكَ أَنَّ هَذَا مَنْ كَانَ مُؤْمِنًا.

وهو كقول الشاعر:

إِنَّ مَنْ سَادَ ثُمَّ سَادَ أَبُوهُ ثُمَّ قَدْ سَادَ قَبْلَ ذَلِكَ جَدُّهُ^(٣)

وَهَذَا الْأَصْلُ قُلْنَا فِي قَوْلِهِ ﷺ: مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ وَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَلْيَأْتِ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ ثُمَّ لِيَكْفُرْ يَمِينَهُ^(٤). أَنَّهُ يُحْمَلُ عَلَى حَقِيقَتِهِ وَهِيَ التَّرَاخِيَّ؛ لِأَنَّ الْعَمَلَ بِحَقِيقَتِهِ مُمْكِنٌ، فَإِنَّ وَجُوبَ الْكُفْرَاتِ إِنَّمَا هُوَ بَعْدَ الْحَنْثِ كَمَا هُوَ مُوجِبُ الْأَمْرِ، وَلِأَنَّ الْإِتْيَانَ بِالَّذِي

(١) في ج: لمجاورة.

(٢) تفسير الزمخشري (٤/ ٧٥٧).

(٣) من الخفيف، لأبي نؤاس.

الأزمنة والأمكنة (ص: ٣٦)، البديع في علم العربية (١/ ٣٥٩)، المعجم المفصل في شواهد العربية (٢/

٢٣٣).

(٤) لم أقف عليه.

لأننا نعملُ بحقيقةٍ موجبِ الأمرِ فيجعلُ الكفارةَ واجبةً بعدَ الحنثِ، وروي:
(فَلْيُكْفَرُ يَمِينُهُ ثُمَّ لِيَأْتِ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ) فحملنا هذا على واو العطف؛ لأنَّ
العملَ بحقيقته غيرُ ممكنٍ وهو موجبُ الأمرِ؛

هو خيرٌ إنَّما هو الحنثُ فتجبُ الكفارةُ بعده لا محالة؛ إذ الكفارةُ إنَّما تجبُ بعدَ الحنثِ بالإجماع.
وروي: فليُكْفَرُ يَمِينُهُ ثُمَّ لِيَأْتِ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ^(١).

فحملنا ثُمَّ ههنا عَلَى واو العطف عملاً بحقيقة الأمر وهو «فليُكْفَرُ»؛ لِأَنَّ العملَ بحقيقته
وهي موجبُ الأمرِ الَّذِي هو وجوبُ الكفارةِ غيرُ ممكنٍ؛ لِأَنَّ التكفيرَ قبلَ الحنثِ غيرُ واجبٍ
إجماعاً وإنَّ كَانَ جَائِزاً عِنْدَ الْخِصْمِ فِي الْمَالِيِّ^(٢)، فَكَانَ الْمَجَازُ فِي حَرْفِ ثُمَّ مَتَعِيناً تَحْقِيقاً لِمَا هُوَ
المقصودُ مِنَ الأمرِ وهو وجوبُ الكفارةِ؛ إذ الكلامُ مسوقٌ له، والبرُّ فِي اليمينِ واجبٌ أصالةً
والكفارةُ واجبةٌ خلفاً عَنِ البرِّ، وَلَوْ أُجْرِيَ ثُمَّ عَلَى حقيقته لما حصلَ هذا المقصودُ، أَلَّا تَرَى
أَنَّهُ لَوْ كَفَرَ بِالصُّومِ قَبْلَ الْحَنْثِ لَا يَجُوزُ اتِّفَاقاً^(٣).

وقوله ﷺ: «فليُكْفَرُ» شاملٌ، فهذه الضرورة جعلنا حرفَ ثُمَّ مستعاراً ليبقى الأمرُ
موجباً ويتحقق ما هو المقصودُ مِنْهُ، أو نقول: الأصلُ أنْ يُخْرَجَ حَدِيثُ الرَّسُولِ ﷺ عَلَى وَفْقِ
الكتابِ؛ لِأَنَّهُ ﷺ بَعَثَ مَبِيناً، وَالْكَفَارَةُ وَاجِبَةٌ بِالْكِتَابِ، فَيُحْمَلُ الْحَدِيثُ عَلَى الْوَجُوبِ،
وعندَ ذَلِكَ تَعَيَّنَ الْمَجَازُ فِي حَرْفِ ثُمَّ.

أو نقول: لَوْ حُمِلَ الْأَمْرُ عَلَى الْمَجَازِ لِمَا عَمِلَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ بِحَقِيقَةِ ثُمَّ؛ لِكَوْنِهِ لِلتَّرَاخِي،

(١) المعجم الكبير للطبراني (٢٣ / ٣٠٧)، برقم (٦٩٤) بلفظ: «من حلف على يمين فرأى خيراً منها فليُكفر

عن يمينه، ثم ليفعل الذي هو خير».

(٢) ينظر الأم للشافعي (٧ / ٦٦).

(٣) أي: بيننا وبين الشافعية، وقال مالك والثوري والليث والأوزاعي: تجزئ قبل الحنث. ينظر: الأصل

للشيباني (٢ / ٢٩٢)، الأم للشافعي (٧ / ٦٦)، مختصر اختلاف العلماء (٣ / ٢٤٦ - ٢٤٧).

لأن التَّكْفِيرَ قَبْلَ الْحَنْثِ غَيْرٌ وَاجِبٌ، فَكَانَ الْمَجَازُ مُتَعَيَّنًا تَحْقِيقًا لِمَا هُوَ الْمَقْصُودُ، وَإِذَا صَحَّ بِأَنْ يُسْتَعَارَ ثُمَّ لِلْوَاوِ فَالْفَاءُ بِهِ أَوْلَى؛ لِأَنَّ جَوَازَهُ بِالْفَاءِ أَقْرَبُ، وَهَذَا قَالَ مَشَائِخُنَا فَيَمْنُ قَالَ لِامْرَأَتِهِ: إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ فَطَالِقٌ فَلَمَّا دَخَلَ بِهَا، إِنْ هَذَا عَلَى الْإِخْتِلَافِ مِثْلَ مَا اخْتَلَفُوا فِي الْوَاوِ،

وَعِنْدَهُ إِذَا كَفَرَ قَبْلَ الْحَنْثِ ثُمَّ فَعَلَ الْمَحْلُوفَ عَلَيْهِ مِنْ غَيْرِ تَرَاحٍ يَجُوزُ فَيَكُونُ ذَلِكَ تَرْكَاً لِحَقِيقَةِ حَرْفٍ ثُمَّ فِي قَوْلِهِ، وَذَلِكَ يَسْتَلْزِمُ تَرْكَ الْعَمَلِ بِالْحَقِيقَتَيْنِ وَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ مِنْ غَيْرِ ضَرُورَةٍ مَاسِيَةٍ، وَلَا ضَرُورَةٍ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَحَمَلْنَا حَرْفَ ثُمَّ عَلَى الْمَجَازِ وَالْأَمْرَ عَلَى الْحَقِيقَةِ بِنَاءً عَلَى مَا مَرَّ.

فَإِنْ قِيلَ: إِذَا اسْتَعْرْتُمْ ثُمَّ لِمَعْنَى الْوَاوِ، وَالْوَاوِ لِمَطْلُوقِ الْعَطْفِ فَيَقْتَضِي ذَلِكَ جَوَازَ التَّكْفِيرِ كَيْفَ مَا كَانَ قَبْلَ الْحَنْثِ وَبَعْدَهُ، وَذَلِكَ لَا يَجُوزُ عِنْدَكُمْ، قُلْنَا: إِنَّمَا اسْتَعْرْنَا حَرْفَ ثُمَّ لِلْوَاوِ عَمَلًا بِمَوْجِبِ الْأَمْرِ وَهُوَ الْوَجُوبُ فَلَا يَجُوزُ التَّكْفِيرُ قَبْلَ الْحَنْثِ لِذَلِكَ وَلَوْ جَازَ لَوْجِبَ بِتَقْدِيرِ حَرْفٍ ثُمَّ عَلَى حَقِيقَتِهِ وَنَفِي صِحَّةِ الْاسْتِعَارَةِ.

فَإِنْ قِيلَ: إِنْ كَانَ فِي قَوْلِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَرَكَ الْحَقِيقَةَ وَهُوَ تَرَكَ إِجْرَاءَ الْأَمْرِ عَلَى حَقِيقَتِهِ فَفِي قَوْلِكُمْ أَيْضاً تَرَكَ الْحَقِيقَةَ وَهُوَ تَرَكَ الْعَمَلِ بِحَقِيقَةٍ ثُمَّ، فَمِنْ أَيْنَ ظَهَرَ رَجْحَانُ قَوْلِكُمْ عَلَى قَوْلِهِ؟ قُلْنَا: فِيهَا قَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَرَكَ الْحَقِيقَةَ فِي الْمَوْضِعَيْنِ وَهُوَ تَرَكَ الْعَمَلِ بِمَوْجِبِ الْأَمْرِ وَتَرَكَ الْعَمَلِ بِجَوَازِ التَّكْفِيرِ قَبْلَ الْحَنْثِ حَيْثُ أَرَادَ بِهَذَا جَوَازَ التَّكْفِيرِ قَبْلَ الْحَنْثِ وَلَا يَجُوزُ الصُّومُ، وَفِيهَا قُلْنَا تَحْقِيقَ الْمَقْصُودِ وَهُوَ الْقَوْلُ بِوَجُوبِ الْكُفَّارَةِ فِيهَا هُوَ مُقْتَضِيٌّ لِلْوَجُوبِ، وَالْأَوْلَى فِيهِ أَنْ يُقَالَ: إِنْ فِيهَا قَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَرَكَ الْحَقِيقَةَ فِي أَمْرِ الشَّارِعِ وَهُوَ فَعَلٌ بِلا خَلْفٍ، وَفِيهَا قُلْنَا تَرَكَ الْحَقِيقَةَ بِحَرْفٍ ثُمَّ بِخَلْفٍ، وَثُمَّ حَرْفٍ، وَأَمْرٍ الْحَرْفِ أَسْهَلُ مِنْ أَمْرِ الْفِعْلِ، وَالِاعْتِبَارُ لِقُوَّةِ الْأَثْرِ فِي التَّعْلِيلِ، وَإِنَّمَا قُلْنَا: إِنْ هَذَا أَوْلَى؛ لِأَنَّ عَلَى التَّقْرِيرِ السَّابِقِ لَزُومَ التَّرْجِيحِ بِكَثْرَةِ الْعِلَلِ، وَذَلِكَ لَا يَجُوزُ، وَالَّذِي يُؤَيِّدُ مَا قُلْنَا مَا قَالَهُ فِي الْمَبْسُوطِ وَهُوَ أَنَّ مَجْرَدَ الْيَمِينِ لَيْسَ بِسَبَبٍ لَوْجُوبِ الْكُفَّارَةِ؛ لِأَنَّ أَدْنَى السَّبَبِ أَنْ يَكُونَ

إلا أن الحقيقة أولى، فلذلك اخترنا الاتفاق في هذا، وإذا قدم الجزاء بحرف الفاء فعلى هذا أيضاً.

مؤدياً إلى الحكم طريقاً له، واليمين مانعة من الحنث محرمة له، فكيف تكون موجبة لما يجب بعد الحنث؟ ألا ترى أن الصوم والإحرام لما كان كل واحد منهما مانعاً مما تجب به الكفارة وهو ارتكاب المحظور لم يكن بنفسه سبباً لوجوب الكفارة، بخلاف الجرح فإنه طريق مفضي إلى زهوق الروح^(١)، فعلم بهذا أن الاعتبار في الأسباب للسبب الذي هو مفضي إلى حكمه وضعاً لا للسبب الذي يعد سبباً لحكم بعد ارتفاع المانع، ولئن سلمنا أن اليمين سببٌ للكفارة إنما تجب خلفاً عن البر الواجب باليمين ليتيسر عند أدائها كأنه تم على بره، ولا اعتبار / ج: ١٩٠ / للحلف في حال بقاء الأصل، وقبل الحنث ما هو الأصل باقٍ وهو البر فلا تكون الكفارة خلفاً كما لا يكون التيمم طهارة مع القدرة على الماء، وإذا صح أن تستعار ثم للواو للمجاورة المذكورة فالفاء بأن يستعار للواو أولى؛ لأن جوار الواو بالفاء أقرب من جوار الواو بضم بوجهين:

الأول أن المشايخ رحمهم الله اختلفوا في موجب الفاء على ما يأتي كما اختلفوا في موجب الواو لقرب معناهما، ولم يختلفوا في ثم لبعدها عن معنى الواو.

والثاني أن الواو لمطلق الجمع والفاء للوصل والتعقيب ومعنى الوصل في الجمع موجود، وأما ثم فللتراخي، والوصل ومع التراخي ضدان، فعلم أن جوار الفاء بالواو أقرب من جوار الواو به، ولهذا قال بعض مشايخنا رحمهم الله - والمراد به الطحاوي - فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها: إن دخلت الدار فانتِ طالق فطالق فطالق أتمها إذا دخلت الدار تطلق واحدة عند أبي حنيفة رحمة الله عليه، وثلاثاً عندهما، كما لو قال بالواو^(٢)، ولو قال لها:

(١) ينظر المبسوط للسرخسي (٨ / ١٤٨).

(٢) ينظر: أصول السرخسي (١ / ٢٠٨)، المبسوط للسرخسي (٦ / ١٢٩).

إِنْ دَخَلَتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ تَطْلُقُ وَاحِدَةً بِالِاتِّفَاقِ^(١)، وَهَذَا دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ جَوَارَ الْفَاءِ بِالْوَاوِ أَقْرَبُ؛ لِأَنَّهُمْ اخْتَلَفُوا فِي فَصْلِ الْفَاءِ كَاخْتِلَافِهِمْ فِي فَصْلِ الْوَاوِ فِي حَقِّ الْوُقُوعِ، وَلَمْ يَخْتَلَفُوا فِي فَصْلِ ثُمَّ فِي حَقِّ الْوُقُوعِ، بَلْ اتَّفَقُوا عَلَى وَقُوعِ الْوَاحِدَةِ.

وَذَكَرَ فِي الْمَبْسُوطِ^(٢): وَكَو قَالِ إِنْ دَخَلَتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ فَطَالِقٌ فَطَالِقٌ ذَكَرَ الطُّحَاوِي أَنَّ هَذَا أَيْضاً عَلَى اخْتِلَافٍ فَإِنَّ الْفَاءَ لِلْعَطْفِ كحرف الواو فتطلق ثلاثاً عندهما، والأصح أنها تطلق واحدة عند وجود الشرط، يعني بالاتفاق؛ لِأَنَّ الْفَاءَ لِلتَّعْقِيبِ فِي أَصْلِ الْوَضْعِ لَا لِلْعَطْفِ مُطْلَقاً، وَإِذَا كَانَ لِلتَّعْقِيبِ فَفِي كَلَامِهِ تَنْصِيبٌ عَلَى أَنَّ الثَّانِيَةَ تَعْقِبُ الْأُولَى، فَتَبِينُ بِالْأُولَى لَا إِلَى عِدَةٍ، بِخِلَافِ الْوَاوِ، إِلَّا أَنَّ حَقِيقَةَ الْفَاءِ بِاعْتِبَارِ مَنْ حَمَلَهَا عَلَى الْمَجَازِ وَهُوَ الْوَاوِ فَلِذَلِكَ اخْتَرْنَا بِالِاتِّفَاقِ فِي فَصْلِ الْفَاءِ يَعْنِي تَطْلُقُ وَاحِدَةً بِالِاتِّفَاقِ فِي قَوْلِهِ: إِنْ دَخَلَتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ فَطَالِقٌ فَطَالِقٌ، وَمَا اعْتَبَرْنَا اخْتِلَافَ ذَلِكَ الْبَعْضِ.

وَالْفَقِيهِ أَبُو اللَّيْثِ رَحِمَهُ اللَّهُ^(٣) جَعَلَ الْفَاءَ بِمَنْزِلَةِ بَعْدِ.

هَذَا إِذَا قَدَّمَ الْحَالِفَ الشَّرْطَ، وَأَمَّا إِذَا قَدَّمَ الْجِزَاءَ بِحَرْفِ الْفَاءِ أَي: فِي فَصْلِ حَرْفِ الْفَاءِ فَعَلَى هَذَا أَيْضاً أَي: يَقَعُ وَاحِدَةً عَلَى الْأَصْحَحِ، وَثَلَاثاً عِنْدَ الطُّحَاوِي رَحِمَهُ اللَّهُ كَمَا فِي التَّعْلِيقِ بِالْوَاوِ. وَذَكَرَ فِي شَرْحِ الطُّحَاوِي فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ أَنَّهَا إِذَا دَخَلَتِ الدَّارَ طَلَقْتَ ثَلَاثاً بِالْإِجْمَاعِ^(٤).



(١) ينظر: أصول الشاشي (ص: ٢٠٣)، شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٥ / ٨٢ - ٨٣).

(٢) ينظر المبسوط للسرخسي (٦ / ١٢٩).

(٣) لم أقف على هذا النقل في كتابه عيون المسائل.

(٤) ينظر شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٥ / ٨١ - ٨١).

وأما بَل فموضوع لإثبات ما بعده والإعراض عما قبله على سبيل التدارك، يقال: جاءني زيدٌ بَل عمرو، ولهذا قال زفرٌ رحمه الله فيمن قال: لفلانٍ عليّ ألفٌ درهمٍ بَل ألفانٍ، أنه يلزمه ثلاثة آلاف؛ لأنه أثبت الثاني وأبطل الأول، لكنه غيرُ مالكٍ إبطال الأول فلزمه، كما لو قال لامرأته: أنتِ طالقٌ واحدةً، لا بَل ثنتينٍ إنما تطلقُ ثلاثاً، وقلنا نحن: إنما وُضعت هذه الكلمة للتدارك وذلك في العادات بأن ينفي انفراده ويراد بالجملة الثانية كماها بالأولى، وهذا في الإخبار ممكنٌ، كرجلٍ يقول: سني ستونٌ بَل سبعون، زيادةً عشرٍ على الأول،

[بَل]

قَالَ رَحِمَهُ اللهُ: (وَأَمَّا بَل فموضوعٌ لإثبات ما بعده والإعراض عما قبله) إلى قوله: (فقد جاء الترتيب)

أقول: إن حرفَ بَل موضوعٌ لإثبات ما بعده والإعراض عما قبله في سبيل تدارك الغلط بإقامة الثاني مقام الأول، وإظهار أن الأول كان غلطاً، كما يقال: جاءني زيدٌ بَل عمرو، فإنه يفهم منه الإخبار بمجيء عمرو خاصةً، وهذا الذي ذكرنا في صورة يصح الإعراض عما قبلها، أما إذا لم يصح ذلك يثبت الثاني مع الأول، ولهذا الأصل قال زفر رحمه الله فيمن قال: لفلانٍ عليّ ألفٌ درهمٍ بَل ألفانٍ يلزمه ثلاثة آلاف درهمٍ؛ لأنَّ المقرَّ أثبت الثاني بكلمة بَل وأبطل الأول بها، لكنَّ المقرَّ غير مالكٍ إبطال الأول؛ لأنَّ بالإقرار تعلق حق المقر له بالمقرِّ به فلا يملك المقرُّ إبطال ذلك بعد التعلق، ولهذا لا يملك الرجوع عن الإقرار؛ لأنَّ فيه إبطال حق المقر له بعد التعلق، وإذا كان كذلك فلزمه الأول والثاني، كما لو قال لامرأته قبل الدخول بها: أنتِ طالقٌ واحدةً لا بَل اثنتين فإثباتها تطلق ثلاثاً، وقلنا: إنَّه يلزمه ألفانٍ؛ لأنَّ كلمة بَل إنما وُضعت لتدارك الغلط، وذلك التدارك عادةً بأن ينفي انفراد الأول، ويراد

فأما الإنشاء فلا يحتمل تدارك الغلط وقع ثلاث تطليقات حتى إذا قال: كنت طلقْتُ أمسِ امرأتي واحدةً بل اثنتين، أو: لا بل اثنتين، وقعت اثنتان، لما قلنا، ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته: أنتِ طالقٌ واحدة، لا بل اثنتين، أو: بل اثنتين، ولم يدخل بها أنها تطلق واحدة؛ لأنه قصد إثبات الثاني مقام الأول ولم يملك؛ لأنها بانث، ولهذا قالوا جميعاً فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها: إن دخلتِ الدارَ فأنتِ طالقٌ واحدة، لا بل اثنتين، أو: بل اثنتين، إنها إذا دخلت طلقث ثلاثاً؛ لأن هذا لما كان لإبطال الأول وإقامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط إبطال الأول ليس في وسعه إبطال الأول

بالجملة الثانية إكمالها بالجملة الأولى فكأنه قال: بل مع تلك الألف ألفٌ أخرى فهما ألفان عليّ، وتدارك الغلط في الإخبار / س: ١٣١ / ممكن. ألا ترى أن الرجل يقول: سني ستون بل سبعون، فإنه يفهم من كلامه بل سبعون [أني سبعون]^(١) بعشرة زائدة على الستين التي أخبرت بها أولاً، وأما الإنشاء فلا يحتمل تدارك الغلط؛ إذ لا غلط في الإيقاع وإنما الغلط في قصده أنه قصد الاثنتين فأوقع الواحدة غلطاً، والطلاق لا يتبدل بالقصد وعدمه فلا غلط في الإيقاعين جميعاً فلذلك وقع ثلاث تطليقات فيما استشهد به لكونه من الإنشاءات، وجعلنا إيقاع الاثنتين فيه رجوعاً عن الأول، ورجوعه لا يصح، بخلاف ما نحن فيه فإنه إخبارٌ والغلط يتصور فيما أخبر، حتى لو قال الزوج: كنت طلقْتُ أمسِ امرأتي واحدةً بل اثنتين، أو: لا بل اثنتين، وقعت اثنتان؛ لما قلنا: إنه يراد بالجملة الثانية [كمها بالأولى، وهذا في الإخبار ممكن، ولو قال لها ابتداءً: أنتِ طالقٌ واحدةً بل اثنتين تطلق ثلاثاً؛ لأنه إنشاء، ولهذا الأصل قلنا فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها: أنتِ طالقٌ واحدةً لا بل اثنتين أو بل اثنتين أيتها]^(٢) تطلق واحدة؛ لأن الزوج قصد بقوله: لا بل اثنتين أو بل اثنتين إثبات

(١) ما بين المعقوفين ساقط من ج

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من س.

ولكن في وسعه إفراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة، كأنه قال: لا بل أنت طالق ثنتين إن دخلت الدار فيصير كالحلف باليمينين، وهذا بخلاف العطف بالواو عند أبي حنيفة رحمه الله لو قال: إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة وثنيتين، ولم يدخل بها إنها تبين بالواحدة؛ لأن الواو للعطف على تقدير الأول، فيصير معطوفاً على سبيل المشاركة فيصير متصلاً بذلك الشرط بواسطة ولا يصير منفرداً بشرطه لأن حقيقة الشركة في اتحاد الشرط فيصير الثاني متصلاً به بواسطة الأول، فقد جاء الترتيب

الثاني مقام الأول، ولم يملك ذلك؛ لأنها بانته بالطلقة الأولى، فلم تبق محلاً لإيقاع الاثنتين عليهما، ولهذا قالوا جميعاً فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها: إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة لا بل اثنتين أتمها إذا دخلت الدار تطلق ثلاثاً؛ لأن حرف بل لما كان لإبطال الأول وإقامة الثاني مقامه كان من حكمه اتصال الثاني بالشرط المذكور بلا واسطة لكن بشرط إبطال الأول، وليس في وسعه إبطاله؛ لأنه رجوع عنه وإنه غير صحيح، وبعد ما بانته بالأولى لم يبق المحل ليصح إيقاع الاثنتين عليهما، وفي وسعه إفراد الثاني بالشرط ليتصل الثاني بالشرط بلا واسطة كأنه أعاد الشرط وقال: لا بل أنت طالق ثنتين إن دخلت الدار فيصير كلامه ذلك في حكم الحلف بيمينين إحداهما بطلقة واحدة معلقة بدخول الدار والأخرى بطلقتين معلقتين به، فإذا وجد الشرط تقع الثلاث جملة لتعلق الكل بالشرط بلا واسطة، وهذا بخلاف ما قاله أبو حنيفة رحمه الله عليه في العطف بالواو فإنه لو قال لغير المدخول بها: إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة وثنيتين أتمها تبين بالواحدة عنده؛ لأن الواو للعطف على تقرير الأول فيصير الثاني معطوفاً على الأول على سبيل المشاركة معه، فيصير الثاني متصلاً بالشرط المذكور بواسطة الأول لا منفرداً بذلك الشرط؛ إذ حقيقة الشركة في اتحاد الشرط لا في تعدده، وإذا اتصل الثاني بالشرط بواسطة الأول جاء الترتيب فينزل كذلك ومن ضرورته الافتراق في الوقوع فبين بالطلاق الأول قبل الثاني والثالث، بخلاف كلمة

ويتصل بهذا أن العطف متى تعارض له شبهان اعتبر أقواهما لغةً فإن استويا اعتبر أقربهما، مثاله ما قال في الجامع: أنت طالق إن دخلت الدار لا بل هذه لامرأة أخرى أنه جعل عطفًا على الجزاء دون الشرط؛ لأننا لو عطفناه على الشرط كان قبيحًا لأنه ضميرٌ مرفوعٌ متصلٌ غيرٌ مؤكدٍ بالضمير المرفوع المنفصل وهو التاء في قوله: دخلت،

بل؛ لأنَّ بهما ينتفي الأول في قولك: جاءني زيد بل عمرو^(١) كما ثبت الثاني بهما فإنتها لتمحيق الأول وتحقيق الثاني فتستدعي شرطاً آخر^(٢).

قال رحمه الله: (ويتصل بهذا) إلى قوله: (فصار ما جاوزه أولى)

أقول: يتصل بهذا أي: بالأصل الذي سبق وهو أن حرف بل لإثبات ما بعده والإعراض عما قبله أن العطف متى تعارض له شبهان يصح العطف بأيهما كان اعتبر أقواهما من حيث اللغة، فإن استويا في القوة اعتبر أقربهما إلى المعطوف عليه.

مثاله [ما قاله]^(٣) محمد رحمه الله في الباب الثامن عشر في الجامع الكبير: أنت طالق إن دخلت الدار لا بل هذه لامرأة أخرى أن قوله: لا بل هذه جعل عطفًا على الجزاء وهو أنت طالق دون الشرط وهو إن دخلت حتى إذا دخلت الأولى الدار طلقنا، ولو دخلت الثانية لم تطلق واحدة منهما^(٤)؛ لأنه تعارض لهذا العطف شبهان أحدهما الضمير المرفوع المنفصل وهو أنت في أنت طالق، والمعنى على هذا التقدير: لا بل هذه طالق، والثاني الضمير المرفوع المتصل وهو التاء في إن دخلت ومعناه على هذا: لا بل هذه إن دخلت الدار، وحكم ذلك

(١) عمرو: ساقط من ج.

(٢) أصول السرخسي (١/ ٢١٠-٢١١).

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

(٤) ينظر الجامع الكبير (ص ٤٢).

وذلك قبيحٌ قال الله تعالى: ﴿اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ [البقرة: ٣٥]، فأكدّه وذلك أنّ الفاعل مع الفعل كشيءٍ واحدٍ وإذا كان ضميرُهُ لا يقومُ بنفسه تأكد الشبهُ بالعدمِ،

أنَّهُ إذا دخلت الثانية طلقت الأولى إن نوى الزوج ذَلِكَ وطلقت بدخولها أيضاً، لكنّ عَلَى سبيل البدل، حتّى لو دخلتا لم تطلق الأولى إلاً واحدة، ولو دخلت الأولى طلقت الثانية /ج: ١٩١/ أيضاً، ولا يصدق الزوج في صرف الطلاق عن الثانية، وحكم الأولى ما ذكرنا، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَ العطف باعتبار كل واحدٍ من الشبهين جائزاً، لكنّ إن عطفنا عَلَى الشرط أي: عَلَى الضمير المتصل بفعل الشرط كَانَ قبيحاً مستكرهاً؛ لِأَنَّ المعطوف عَلَيْهِ ضميرٌ مرفوعٌ متصلٌ وهو التاء في «دخلت» وَإِنَّهُ غير مؤكّد بالضمير المنفصل وهو أنت، ومثل ذَلِكَ العطف قبيحٌ؛ لِأَنَّ المتصل المرفوع تأكد اتصاله بالفعل لفظاً ومعنى حتّى صار كالجزء^(١)؛ لطريان حكم الجزء عَلَيْهِ، وَلِذَلِكَ سَكَنُوا اللام في نحو: ضربت؛ كراهة توالي أربع حركات فيما هو في حكم كلمة واحدة، وَلِذَلِكَ جاز وقوع الضمير المرفوع المتصل بين لام الفعل وحركته في قولك: يضربان، فَإِنَّ حرف الإعراب وهو النون وقع بعد ضمير الفاعل وهو الألف، والإعراب إِنَّمَا يَرِد عَلَى آخر المعرب بعد تمامه كما علم، فَلَوْ لم يكن الفاعل جزءاً^(٢) من الفعل حكماً لما وَرَد حرفُ إعرابه بعد ضميرِ الفاعل، وَإِذَا صارَ كالجزء كرهوا العطفَ عَلَيْهِ في الصورة، أو لِأَنَّ ضميرَ الفاعلِ وهو التاء في دخلت لما كَانَ لا يقومُ بنفسه لاحتياجه إِلَى ما يتصلُ هو به تأكد شبه العطفِ عَلَى الضميرِ المتصل وهو القربُ بالعدم حتّى صار كأنه عطفٌ عَلَى معدومٍ فَكَانَ موجوداً له شبهٌ بالمعدوم، فمن حيث إنَّهُ موجودٌ جاز العطفُ عَلَيْهِ، وَمِنْ حيث إنَّ له شبهاً بالمعدوم قبح العطفُ عليه، وَإِذَا كَانَ الضميرُ المذكور في حكم الجزء أتوا باسمٍ مستقلٍ موافقٍ له في المعنى لكونها ضميرين

(١) في ج: كالجزء.

(٢) في ج: جزء.

فقبح العطف بخلاف ضمير المفعول؛ لأنه منفصل في الأصل؛ لأنه يتم الكلام بدونه على ما ذكرنا، نظيره: أنت طالق إن ضربتك، لا بل هذه، ينصرف إلى الثانية فإذا عطفناه على الجزاء كان معطوفاً على ضمير مرفوع منفصل وذلك أحسن، فلذلك قدمناه،

مرفوعين ليكون العطف على ذلك المستقل في الصورة، أو ليصير ما هو كالجزء في حكم المستقل بسبب التأكيد فيحسن العطف عليه.

قال الله تعالى: ﴿اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ [البقرة: ٣٥] فإنه أكد الضمير المستكن في قوله: «اسكن» بالضمير المرفوع المنفصل، وقال تعالى: ﴿فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا﴾ [المائدة: ٢٤].

وقول المصنف سقى الله ثراه: «وذلك أن الفاعل مع الفعل كشيء واحد» إشارة إلى الوجه الأول من الوجهين المذكورين آنفاً، وقوله: «فإذا كان ضميره لا يقوم بنفسه» إشارة إلى الوجه الثاني منهما، بخلاف ضمير المفعول فإنه يحسن العطف عليه من غير تأكيده بضمير منفصل، فحسن أن يقول: ضربتك وزيداً، وإن ضربتك وضرتك فأنتما طالقان، من غير تأكيد.

وقال تعالى: ﴿فَأَخَذْنَاَهُمْ وَجُودَهُ﴾ [القصص: ٤٠]، لأن الضمير المفعول منفصل أصالة ليس فيه معنى الجزئية، لكون المفعول فضلة يتم الجملة بدونها، ولهذا لم يسكنوا اللام في ضربتك، وإذا تعارض فيها العطف عطف على ما هو جائز مستحسن، ولم يعطف على ما هو قبيح؛ لأن الجائز المستحسن أقوى من الجائز القبيح، والعطف على الجزاء حسن وعلى الشرط قبيح، فقدمنا العطف على الجزاء على العطف على الشرط، وأما إذا تعذر العطف على الجزاء فيصير إلى العطف على الشرط [لضرورة تمس إليه وهي [عدم] (١) إلغاء تصرف العاقل؛ لأن

(١) في ج: العدم. والصواب حذف «أل».

وأما إذا استويا فمثاله ما ذكرنا في الإقرار أن لفلان علي ألف درهم إلا عشرة دراهم ودينار، أن الدينار صار داخلاً في الاستثناء، وصار مشروطاً مع العشرة لا مع الألف؛ لما ذكرنا أن عطفه على كل واحدةٍ منهما صحيح، فصار ما جاوره أولى.

إلغاء تصرفه أقبح من العطف على الشرط^(١) كما إذا قال: أنت طالق إن دخلت الدار لا بل فلان، فإنه جعل عطفاً على الشرط وإن كان قبيحاً لتعذر العطف على الجزاء؛ لأن فلاناً يستحيل أن يكون طالقاً.

فإن قيل: إن العطف على الضمير المرفوع المتصل حسن أيضاً عند وجود الفاصل، وإن لم يؤكد بالضمير المرفوع كقولك: ضربت اليوم وزيد، وفي مسألة الجامع الفصل موجود وهو الظرف فاستوى الشبهان في الحسن فلم يترجح العطف على الجزاء، قلنا: ترك التأكيد في صورة الفصل إنما يجوز لضرورة داعية إلى ذلك وهي طول الكلام، لا لانتفاء العطف على الجزاء أو على ما له شبه بالعدم فلا تخلو عن نوع قبح، بخلاف العطف مع التأكيد بالضمير المرفوع المنفصل، فإنه لا قبح فيه بوجه من الوجوه، فلذلك ترجح شبه العطف على الجزاء.

ثم إن المصنف رحمه الله قال في غير هذا الكتاب: ما ذكره محمد رحمه الله محتمل وجوهاً ثلاثة أحدها أن يكون تقديره: لا بل هذه طالق إن دخلت أنت، وهذا الذي اختاره محمد رحمه الله، والثاني: لا بل هذه إن دخلت هذه المرأة الدار فأنت طالق، ولم يحمل على هذا إلا بالنية، والثالث: أنت طالق إن دخلت هذه الدار لا بل هذه المرأة الأخرى إن دخلت فهي طالق.

ولم يحمل على هذا أصلاً أي: لا بالنية ولا بغيرها.

وقال الإمام القاضي خان رحمه الله في شرح الجامع: وإذا جعلنا هذا رجوعاً عن الجزاء والرجوع عن الأول لم يصح، وإقامة الثانية مقام الأولى صحيح فيتعلق طلاق الثانية بدخول

(١) ما بين المعقوفين ساقط من س.

الأولى حسب تعلق طلاقها بدخولها، فإذا دخلت الأولى الدار يقع الطلاق عليهما، وإن نوى به الرجوع عن الشرط صحت نيته؛ لأنه نوى ما يحتمله لفظه، وأيتها دخلت وقع الطلاق على الأولى قضاءً وديانةً؛ لأن طلاق الأولى كان متعلقاً بدخولها وهو قصد الرجوع عن دخول الأولى بإقامة دخول الثانية مقام دخول الأولى، فيتعلق طلاق الأولى بدخول الثانية والرجوع عن الأول لم يصح، وإقامة الثاني مقام الأول صحيح فيتعلق طلاق الأولى بدخول الثانية حسب تعلق طلاقها بدخولها، فأيتها دخلت وقع الطلاق على الأولى وتطلق الثانية أيضاً بدخول الأولى؛ لأن كلامه كان رجوعاً عن الجزاء ظاهراً، وطلاق الثانية كان متعلقاً بدخول الأولى، والرجوع عنه لم يصح فيبقى معلقاً كما كان.

قوله: «وأما إذا استويا» أي: استوى الشبهان^(١) في حسن العطف اعتبر أقربهما إلى المعطوف عليه.

مثاله ما ذكر في كتاب الإقرار: إن لفلان علي ألف درهم إلا عشرة دراهم وديناراً، فإنه تعارض في عطف الدينار شبهان أحدهما العطف على المستثنى وهو عشرة دراهم، والآخر على المستثنى منه وهو ألف درهم، كلاهما مستويان في الحسن، لكن أحدهما وهو المستثنى أقرب إلى المعطوف من المستثنى منه، فيرجح بالقرب؛ لكونه من أسباب الترجيح، ويعطف قوله: ديناراً على عشرة دراهم حتى صار داخلياً في الاستثناء أي: في المستثنى أو في الإخراج، وصار مشروطاً مع العشرة، لا مع الألف، فيلزمه ألف درهم سوى عشرة دراهم وقيمة دينار.

فإن قيل: إن العطف على العشرة يؤدي إلى الاختلاف، وهو استثناء الدينار من الدراهم، وإذا كان كذلك فيعطف على الألف ليكون استثناء الدراهم من الدراهم، قلنا: لو عطف على الألف لأدى إلى الاختلاف أيضاً فإنه يصير استثناء عشرة الدراهم ودينار من ألف درهم مع بعد المعطوف عن المعطوف عليه، ولا كذلك العطف على العشرة؛ لوجود القرب فيه، ولأن فيه عملاً بالأصل وهو براءة الذمة عن الدين، فيصار إليه عند الاشتباه.

(١) في ج: الشبها.

وذكر في المبسوط ما يدل على أن هذا التقرير فيما إذا كان المقر له اثنين، وإذا كان واحداً فالاستثناء / س: ١٣٢ / من الجنس جواب الاستحسان وإن كان أبعد فقال: وكو قال: لفلان علي ألف درهم ولفلان علي مائة دينار إلا درهماً جعل ذلك استثناء من الدينار؛ لأن المستثنى موصول بالإقرار بالدنانير، وحقيقة الاستثناء ما يكون موصولاً بالمستثنى منه، وهذا على أصل أبي حنيفة وأبي يوسف رحمة الله عليهما ظاهر؛ لأن عندهما سواء جعلته مستثنى من الأول والآخر كان الاستثناء صحيحاً، فلما استويا يرجح الدنانير لاتصال المستثنى بها، وكو قال لرجل علي ألف درهم ومائة دينار إلا درهماً، ففي القياس هذا الاستثناء [صحيح] ^(١) أيضاً ^(٢)؛ لأنه متصل بها ولكنه استحسن فقال: إذا كان المقر له واحداً فالاستثناء من الدراهم؛ لأننا إن جعلنا المستثنى من الدينار صح باعتبار المعنى، وإن جعلناه من الدراهم صح باعتبار الصورة والمعنى، وضرر النقصان في الوجهين يدخل على واحد فكان جعله من الدراهم أولى.



(١) ما بين المعقوفتين في س: صحيحاً.

وهو ساقطة من ج.

(٢) أيضاً: ساقطة من س.

وأما لكن فقد وُضع للاستدراك بعد النفي، تقول: ما جاءني زيدٌ لكن عمرٌو،
فصار الثابتُ به إثباتٌ ما بعده، فأما نفي الأول فيثبتُ بدليله، بخلاف كلمة بل،
غير أن العطفَ إنما يستقيم عند اتساق الكلام،

[لكن]

قال رحمه الله: /ج: ١٩٢/ (وأما لكن فقد وضع للاستدراك بعد النفي) إلى قوله:
(لا الواجب)

أقول: حرفُ لكن موضوعٌ للاستدراك بعد النفي تقول: ما جاءني زيدٌ لكن عمرٌو،
فصار الثابتُ بهذا الحرف إثباتٌ ما بعده، فأما نفي الأول وهو ما قبله فليس ثابتاً به بل يثبت
بدليله وهو حرف النفي المذكور في أول الكلام ينتفي بنفيه صريحاً، بخلاف كلمة بل؛ لأنَّ
بها ينتفي الأول؛ لأنَّها لتمحيق الأول وتحقيق الثاني، وإطلاق قوله: «بعد النفي» إنما يصح
في عطف المفرد على المفرد، وأما في عطف الجملة على الجملة فيجيء بعد الإيجاب أيضاً كما
يجيء بعد النفي، تقول: جاءني زيدٌ لكن عمرٌو لم يجيء، وما جاءني زيدٌ لكن عمرٌو قد جاء.

وذكر في الإقليد في شرح المفصل^(١): فإن قلت: كيف صارت هي من حروف العطف
وقد جاز الجمع بين الواو ولكن، والجمع بين حرفي العطف ممتنع، ولهذا لم يجعل أبو علي
الفارسيّ أما من حروف العطف^(٢)؟ قلت: إذا جاءت الواو خرجت عن العطف، وجعلت
لإفادة الاستدراك^(٣)، وشبهتها فيما ذكرنا حتى، فإنك إذا قلت: علمتُ الناس حتى زيداً
وحتى عمرًا، فحتى الأولى للعطف والثانية لإفادة معنى الغاية.

(١) الإقليد في شرح المفصل (ص ١٠٧).

(٢) ينظر المفصل في صنعة الإعراب (ص: ٤٠٥).

(٣) ينظر البديع في علم العربية (١ / ٣٦٤).

فإذا اتسق الكلام تعلق النفي بالإثبات الذي وصل به، وإلا فهو مستأنف، مثاله ما قال علماؤنا في الجامع في رجل في يده عبدٌ فأقر أنه لفلان، فقال: فلان ما كان لي قط، لكنه لفلان آخر فإن وصل الكلام فهو للمقر له الثاني،

ثم العطف بلكن إنهما يستقيم عند اتساق الكلام وهو انتظامه، من: وسقت الشيء وسقاً أي: جمعته، والمراد أن ينتظم الكلام عند وصل آخره بأوله، ويصحح النفي والإثبات.

وقيل: المراد من الاتساق هنا إمكان التوفيق بين المتنافيين، وهو قريب مما سبق فإذا اتسق الكلام تعلق النفي بالإثبات الذي وصل به أي: ثبتا جميعاً كما في قولك: ما جاءني زيدٌ لكن عمرو؛ إذ قضية العطف ثبوت المعطوف مع المعطوف عليه، ولا يكون النفي مطلقاً؛ لأن الاستدراك إنهما يصح إذا توهم متوهم عدم مجيء عمرو عند سماع نفي مجيء زيدٍ لدوام ملازمة كل واحدٍ منهما بالآخر، فيزول ذلك الوهم بهذا الاستدراك فكان كل واحدٍ من النفي والإثبات في محزه فيصح، وإن لم يتسق الكلام لعدم ارتباط الثاني بالأول وعدم اجتماعه معه لكون الثاني مناقضاً للأول يجعل حرفٌ لكن للاستئناف والابتداء حكماً، فيكون المتكلم مستأنفاً.

مثاله ما قال علماؤنا رحمه الله عليهم في الجامع الكبير في رجل في يديه عبدٌ فأقر هو أن هذا العبد لفلان فقال فلان: ما كان لي قط لكنه لفلان آخر، فإن وصل المقر له الكلام فالعبد للمقر له الثاني، وإن فصله كان العبد للمقر فيرد عليه إقراره، لأن المقر له الأول نفي ملك العبد عن نفسه بقوله: ما كان لي قط، فاحتمل أن يكون ذلك النفي نفياً عن نفسه أصلاً فيرجع الملك إلى الأول وهو المقر، واحتمل أن يكون ذلك النفي نفياً متوجهاً إلى غير الأول فإذا وصل المقر له الأول في كلامه الإثبات بالنفي كان ذلك بياناً منه أنه نفي الملك إلى الثاني بإثبات الملك له بقوله: لكن، ولا يكون قوله: ما كان لي قط رداً للمقر في إقراره؛ إذ من الجائز أن يكون هذا العبد معروفاً بكونه للمقر له الثاني ثم وقع في يد المقر بسبب من الأسباب

وإن فصل يردُّ على المقرِّ؛ لأنه نفى عن نفسه فاحتمل أن يكون نفيًا عن نفسه أصلاً فيرجع إلى الأول، ويحتمل أن يكون نفيًا إلى غير الأول، فإذا وصل كان بيانًا أنه نفاه إلى الثاني،

فأقرَّ أنه له، وإذا فصل المقرُّ له كلامه كان قوله: ما كان لي قط نفيًا للملكه مطلقاً، فصار ذلك تكديباً للمقرِّ ورداً لإقراره، والمقرُّ له ينفرد بإقراره فيرتد الإقرار برده فوق قوله بعد ذلك: لكنه لفلان آخر كلاماً ضائعاً لا فائدة فيه؛ لكونه شهادةً بالملك للثاني على المقر، وبشهادة الفرد لا يثبت الملك.

فإن قيل: إذا نفى الملك لنفسه من الأصل فالإقرار بعد ذلك إقرارٌ للغير بملك الغير، وإنه باطل، فينبغي أن لا يثبت الملك للمقرِّ له الثاني وإن كان الكلام موصولاً، وبه أخذ زفر رحمه الله، قلنا: الإقرار متصل بالنفي فكان ككلام واحد فنفي المقر له الأول الملك أولاً لم يعمل في إبطال إقراره لما عرف أن الكلام يتوقف على آخره إذا كان في آخره ما يغير أوله، أو لأن الكلام يحتمل التقديم والتأخير فيقدم الإقرار على النفي صيانةً لإقرار المقر له الأول عن الإلغاء.

وقال علماؤنا رحمه الله عليهم في مقضي له بدار بالبينة إذا قال: ما كانت الدار لي قط لكنها لفلان، وقال فلان: إن المقضي له باعني إياها أو وهبني بعد القضاء له أن الدار للمقر له^(١)؛ لأن المقضي له نفى ملك الدار عن نفسه بإثباته للثاني كما في المسألة الأولى حيث وصل بكلامه البيان، وإثباته للثاني يحتمل الإنشاء بسبب كان بعد القضاء فيحمل عليه في حق المقر له، ثم إن المقر له وهو المقضي له يصير ضامناً قيمة الدار للمقضي عليه؛ لأن قوله: ما كانت لي قط تكذيبٌ لشهوده وإقرارٌ بأن القضاء باطل، وهذا حجة عليه، وكان ينبغي أن يكون الدار للمقضي عليه؛ لبطلان الشهادة والقضاء، لكن المقر بهذا الإقرار استهلك الدار

(١) ينظر: الفروق للكرابيسي (٢/ ١٧٧-١٧٨)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني (٨/ ٣٩-٤٠)

وإذا فصلَ كانَ مطلقاً فصارَ تكذيباً للمقرِّ وقالوا في المقضيِّ له بدارٍ بالبينةِ إذا قال: ما كانت لي قطُّ لكنها لفلانٍ، وقال فلان: إنه باعني بعد القضاء، أو وهبني أن الدارَ للمقرِّ له، وعلى المقضيِّ له القيمةُ للمقضيِّ عليه؛

بإقراره فيضمنُ قيمتها إلا أن المقضيِّ له بإسناد الملك للمقضيِّ عليه من الأصل بالنفي بقوله: ما كانت لي قطُّ صار شاهداً على المقرِّ له بأن الملك للمقضيِّ عليه، وبأن إقراره للمقرِّ له كان باطلاً، فلم تصحَّ شهادته؛ لأنَّ الإقرارَ حقٌّ ثابتٌ للغيرِ عليه وهو مصدقٌ فيما يرجعُ إلى حقه لا فيما يرجعُ إلى حقِّ غيره وهو إبطالُ الإقرار، فلا يصدقُ في إبطاله، ولأنَّ شهادته تتضمنُ بطلانَ القضاء له، وبطلانُ الملك للملكِ لنفسه لزم منه بطلانُ الإقرار، فصار قوله: لكنها لفلانٍ تملكاً مطلقاً للمقرِّ له، ونفيه الملكِ أولاً لم يعمل في إبطال هذا الإقرار؛ لما عرف أن أول الكلام لا يفيدُ موجبه بل يتوقفُ على آخره إذا كان في آخره ما يغيرُ موجبَ الأول.

فإن قيل: هذا إنما يستقيمُ فيما إذا قدمَ الإقرارَ ثمَّ قال: ما كانت لي قطُّ، أما إذا قال: ما كانت قطُّ لكنها لفلانٍ فقد أكذبَ شهوده أولاً فلا يصحُّ إقراره بعد ذلك؛ لأنَّ الإقرارَ لا يصحُّ إلا في الملك؟ قلنا: إن الكلام صدر جملة واحدة بعضها ببعض فلا ينفصلُ البعض عن البعض في حق الحكم؛ لأنَّ الكلام يتوقفُ على آخره إذا كان في آخره ما يغيرُ أوله، وههنا تعلق النفي بالإثبات فصار بمنزلة قوله: أنت طالق إن دخلت الدار.

وذكر صورة هذه المسألة في شرح الجامع: رجل ادعى داراً في يد رجلٍ أنها له، والذي في يده يحدد ذلك فأقام المدعي البينة أنها داره فقضى القاضي له بها، ثمَّ أقرَّ المقضيِّ له أنها لفلانٍ لا حقَّ له فيها وصدقه المقرُّ له وقال المقضيُّ عليه: إن المقضيِّ له قد أكذبَ شاهديه فأنا أحقُّ بها فلا شيء للمقضيِّ عليه وهي للمقرِّ له؛ لأنَّ قوله: هي لفلانٍ لا حقَّ له فيها يحتملُ أنها صارت له بسبب تملكها إياه بعد الحكم بالبيع منه، وإذا احتمل ذلك والأصل في الإقرار القصرُ على أدنى ما يمكنُ لم يبطل القضاء بالشك.

لأنه نفاها عن نفسه إلى الثاني أيضاً حيث وصل به البيان إلا أنه بالإسناد صار شاهداً على المقر له، فلم تصح شهادته على ما بيننا في شرح الجامع، وقال في نكاح الجامع في أمة تزوجت بغير إذن مولاها بمائة درهم

فإن قيل: هذا التقرير إنما يصح أن لو احتمل الوقت التملك، أما إذا لم يكن بين القضاء والإقرار زمان يتم التملك فيه فكيف يمكن التوفيق بين الدعوى لنفسه وبين الإقرار لغيره أتمها له بسبب تمليكي إياها له بعد القضاء؟ قلنا: يحمل ذلك على إمكان التوفيق وإن كان نادراً بأن باعها قبل القضاء وبقي خصماً؛ لأنه لم يسلمها إلى المقر له وبقيت النسبة إليه باعتبار حق الحبس، يعني يقول: إن الدار كانت لي من الأصل، وقد كنت بعثها قبل القضاء من المقر له على أني بالخيار ثلاثة أيام حتى بقيت الدار على ملكي في يده الخيار فصحت النسبة إلي بهذا الطريق، ثم إن المقضي عليه استولى على الدار وغصبها مني ثم قضى القاضي بالدار وانقضت مدة الخيار عقبيه بلا فصل، فأمكن الجمع بين هذا الإقرار والدعوى الأولى والشهادة بهذا الوجه، ولما احتمل هذا لم يبطل الحكم بالشك ولا شيء للمقضي عليه على أحد / ج: ١٩٣ /
هكذا^(١) الاحتمال، فإن قال المقضي له: هي دار فلان، ولم تكن لي قط، أو قال: ما كانت لي قط ولكنها لفلان، فإن صدقه المقر له في ذلك كله فقد تصادقا أن الدعوى والبينة والحكم كان باطلاً، فوجب رد الدار على المقضي عليه، وإن قال المقر له: كانت الدار للمقر ولكنها وهبها لي بعد القضاء وقبضتها وهي لي بالهبة فإنه يدفع الدار إلى المقر له، ويضمن المقر قيمة الدار للمقضي عليه؛ لأنه أقر بطلان القضاء، وأنه يبطل الإقرار، والإقرار حق عليه والقضاء حق له، فإذا كذبه المقر له أي: في قوله: لم تكن لي قط بطل ما له دون ما عليه، وإذا لم يبطل إقراره بقي الدار للمقر له ويضمن قيمة الدار للمقضي عليه؛ لأنه لما أقر بطلان القضاء قد أقر على نفسه بوجوب رد الدار على المقضي عليه وبالإقرار للغير صار متلفاً للدار، والدار تضمن بالإتلاف عند الكل كما تضمن بالشهادة الباطلة.

(١) في ج: هذه

فقال المولى: لا أجزى النكاح ولكن أجزه بمائة وخمسين، أو: إن زدني خمسين
أن هذا فسخ للنكاح وجعل لكن مبتدأ؛ لأن الكلام غير متسق؛ لأنه نفي فعل
وإثباته بعينه فلم يصلح للتدارك،

وهذا الجواب فيما إذا بدأ بالإقرار وثنى بالنفي وإن بدأ بالنفي وثنى بالإقرار فكذلك الجواب.

وقال في نكاح الجامع الكبير في أمة تزوجت بغير إذن مولاها بمائة درهم فقال المولى
للزوج: لا أجزى النكاح لكن أجزه بمائة وخمسين، أو قال: لكن أجزه إن زدني في الصداق
خمسين إن هذا القول من المولى فسخ للنكاح^(١)؛ لأن الكلام غير متسق؛ لأنه نفي فعل وهو
النكاح بقوله: لا أجزى النكاح، وإثباته بعينه بقوله: أجزه، فيناقض آخر كلامه أوله، فلم
يصلح حرف لكن للاستدراك^(٢) ويرتد العقد بقوله: لا أجزه، وجعل لكن أجزه ابتداء
كلام بعد انفساخ العقد، وإنما تعرض لقوله: لكن فيما سبق لأن كون قوله: لا أجزى النكاح
يقتضي الفسخ إنما نشأ من ذكر لكن عقيب، إلى هذا أشار في شروح الجامع، ألا ترى أنه لو
قال: لا أجزى النكاح إلا بزيادة الخمسين أو حتى تزيدني خمسين درهماً لا يفسخ العقد بل
يتوقف؛ لأن قوله: إلا بزيادة استثناء بعد النفي فيكون إجازة بشرط الزيادة، ويصير قوله: لا
أجزى عبارة عن الكف عن الإجازة لا عن الفسخ؛ لأن الكف عن الإجازة هو الذي يحتمل
الاستثناء وهو الذي يحتمل الغاية أيضاً في قوله: حتى تزيدني، أما الفسخ فلا يحتمل الاستثناء
ولا الغاية، وأما قوله: لا أجزى النكاح ولكن أجزه بمائة وخمسين فيبطل النكاح رضي الزوج
بالزيادة أو لم يرض؛ لأن لا أجزى مطلقة للفسخ؛ لأن النفي حصل مطلقاً / س: ١٣٣ / إلا
أن يدخل عليه ما يدل على أن المراد به الإمساك عن الإجازة لا الفسخ، وهذا لأن قوله: لكن
أجزه بمائة وخمسين كلام مبتدأ مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء.

(١) ينظر الجامع الكبير (ص ١٠٥).

(٢) في ج: الاستدراك.

وفي قول الرجل: لك علي ألف درهم قرض، فقال المقر له: لا، ولكنه غصب الكلام متسق، فيصح الوصل لبيان أنه نفى السبب لا لواجب،

فإن قيل: الكلام فيما سبق متسق بالنظر إلى المال وهو المهر، قلنا: النكاح أصل والمال تبع، فإن نظرنا إلى الأصل لا يتسق الكلام لما مر أنه نفى شيء وإثبات لذلك الشيء بعينه، وإن نظرنا إلى التبع فالكلام متسق فيتعارض الجانبان، فاعتبر جانب الأصل؛ لكونه أولى بالاعتبار من جانب التبع.

فإن قيل: لم لا يقدم قوله: لكن أجزئه بمائة وخمسين على قوله: لا أجزئ النكاح كما يجوز التقديم والتأخير فيما مر من الإقرار؟ قلنا: إنما صرنا إلى التقديم والتأخير ثمة تصحيحاً للإقرار، وليس هنا في التقديم تصحيح للعقد؛ لأننا إذا قدمنا قوله: لكن أجزئه بمائة وخمسين لا ينعقد العقد في الحال بل يبقى موقوفاً على إجازة الزوج، فإذا قال بعد ذلك: لا أجزئه يفسخ العقد؛ إذ عدم الإجازة لاقى عقداً موقوفاً فيبطله فلم يكن في تقديمه تصحيحه، وفي قول الرجل لآخر: لك علي ألف درهم قرض، فقال المقر له: لا، ولكنه غصب أنه يلزمه الألف؛ لأن الكلام متسق أي: كلام المقر له مع كلام المقر متوافقان لا متنافيان؛ لأنها توافقا في أصل الوجوب وإن اختلفا في السبب فصح وصل قول المقر له، ولكنه بما قبله لبيان أنه ينفي السبب لا الواجب وأصل المال وأنه صدق المقر في إقراره بأصل المال وهو الألف ولا تفاوت في الحكم بين السببين؛ إذ الأسباب مطلوبة لأجل الأحكام، وعند انعدام التفاوت يتم تصديقه فيما أقر به ويلزم المقر المال.



وأما أو فإنها تدخل بين اسمين أو فعلين، فيتناول أحد المذكورين، هذا موضوعها الذي وضعت له، يقال: جاءني زيد أو عمرو أي: أحدهما، ولم يوضع للشك، وليس الشك بأمر مقصود يقصد بالكلام وضعا لكنها وضعت لما قلنا، فإن استعملت في الخبر تناولت أحدهما غير معين،



قَالَ رحمه الله: (وَأَمَّا أَوْ فَإِنَّهَا تَدْخُلُ بَيْنَ اسْمَيْنِ أَوْ فَعْلَيْنِ) إِلَى قَوْلِهِ: (مِنْ قَبْلِ مَحَلِّ الْكَلَامِ) أَقُولُ: إِنَّ كَلِمَةَ أَوْ تَدْخُلُ بَيْنَ اسْمَيْنِ كَقَوْلِنَا: جَاءَ زَيْدٌ وَعَمْرٌو، أَوْ بَيْنَ فَعْلَيْنِ كَقَوْلِنَا: زَيْدٌ قَامَ أَوْ قَعَدَ، فَيَتَنَاوَلُ أَحَدَ الْمَذْكُورَيْنِ بِاعْتِبَارِ أَصْلِ الْوَضْعِ.

قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَخْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩] إِذِ الْوَاجِبِ فِي كِفَارَةِ الْيَمِينِ أَحَدُ الْأَشْيَاءِ الْمَذْكُورَةِ، وَلَمْ يَوْضِعْ أَوْ لِلشَّكِّ أَي: لِأَنَّ الشَّكَّ بِهَذَا اللَّفْظِ غَيْرُهُ؛ لِأَنَّ الشَّكَّ لَيْسَ بِأَمْرٍ مَقْصُودٍ حَتَّى يَفْرَدَ لَهُ وَضْعٌ؛ لِأَنَّ وَضْعَ الْأَلْفَاظِ لِلإِفْهَامِ أَصَالَةٌ وَغَرَضًا وَبِالشَّكِّ تَخْتَلُّ الْأَفْهَامُ، وَلِأَنَّهُ لَوْ كَانَ حَرْفٌ أَوْ مَوْضُوعًا لِلشَّكِّ لَكَانَ مَفِيدًا لَهُ أَيْنَمَا وَجَدَ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ، فَإِنَّهُ لَوْ اسْتَعْمَلَ فِي الْإِبْتِدَاءِ لَا يَفِيدُ الشَّكَّ، فَعَلِمْنَا أَنَّ الشَّكَّ فِيهِ لَيْسَ مِنْ جِهَةِ الْوَضْعِ.

وَهَذَا هُوَ اخْتِيَارُ الْإِمَامَيْنِ شَمْسِ الْأُمَّةِ السَّرْحَسِيِّ رَحِمَهُ اللهُ وَفَخْرِ الْإِسْلَامِ الْبَزْدَوِيِّ رَحِمَهُمَا اللهُ (١).

وَخَالَفَهُمَا فِي ذَلِكَ الْقَاضِي أَبُو زَيْدٍ رَحِمَهُ اللهُ فَقَالَ فِي التَّقْوِيمِ: زَعَمَ عَامَّةُ النَّاسِ أَنَّ أَوْ لِلتَّخْيِيرِ فِي الْإِبْثَاتِ، وَلِلنَّفْيِ فِي النَّفْيِ.

(١) ينظر أصول السرخسي (١/ ٢١٣).

فأفضى إلى الشك وإذا استعملت في الابتداء والإنشاء تناولت أحدهما من غير شك نقول: رأيت زيدا أو عمرا، فيكون للتخيير؛ لأن الابتداء لا يتحمل الشك فعلمت أن الشك إنما جاء من قبل محل الكلام،

إلى أن قال: والصحيح عندي أن كلمة أو تشكيك؛ لأننا متى جعلناها للتخيير مرة وللنفي أخرى كان كلاما محتملا، والأصل أن الاسم له معنى واحد، وقد قيل في تعليل ذلك: إن الرجل إذا قال: رأيت زيدا وعمرا كان مخبرا برؤية كل منهما عينا، وإذا قال: أو عمرا كان مخبرا برؤية أحدهما غير عين على أنه شك في رؤية كل منهما إلا إنه في الابتداءات والأمر والنهي يتعذر حمله على التشكيك؛ لأن ذلك لا يكون إلا عند التباس العلم بالشيء فيحمل على التخيير^(١).

وهذا ليس بصحيح؛ لما سبق أن الشك ليس بأمر مقصود حتى يوضع له لفظ، وإنما الشك نشأ من قبل محل الكلام وهو الخبر، فإن كلمة أو إذا استعملت في الخبر تناولت أحد المخيرين بها وذلك غير عين فأفضت إلى الشك؛ وذلك لأن الخبر وضع للدلالة على أمر كان أو سيكون غير مضاف كينونته إلى الخبر، وقد ترددت الدلالة فيما إذا قال: جاءني زيد أو عمرو بين أن يكون الجاني زيدا أو عمرا فتساوى الدليلان من غير رجحان لأحدهما على الآخر فيقع للسامع الشك من تردد هذا الخبر لا أن أو للشك في أصل وضعه، وإنما الشك جاء من قبل محل الكلام حتى إذا استعملت كلمة أو في الابتداء كقوله: بع هذا العبد أو هذا العبد، وايت زيدا أو عمرا فإن هذا من المولى ابتداء توكيل لا إنشاء تصرف، وأما في الإنشاء فكقوله: هذا حر أو هذا، وأعتقت هذا أو هذا، وطلقت هذه أو هذه؛ لأن الإنشاء إثبات أمر لم يكن فاستعمل هو في الإلزامات، بخلاف التوكيل فإنه ليس بالإلزام، وإذا كان كذلك أوجبت التخيير في الابتداء والإنشاء لا الشك؛ إذ الشك هو تساوي الدليلين ولا

(١) ينظر تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ١٦٥).

وعلى هذا قلنا في قول الرجل: هذا حرٌّ أو هذا، وهذه طالقٌ أو هذه، أنه بمنزلة قوله أحدكما، وهذا الكلام إنشاءٌ يحتمل الخبر، فأوجب التخيير على احتمال أنه بيانٌ حتى جعل البيان إنشاءً من وجه وإظهاراً من وجه على ما ذكرنا في مسائل العتاق في الجامع والزيادات

مرجع لأحدهما، وهذا تحقق في الخبر لا في الابتداء والإنشاء؛ إذ الخبر هو الدليل؛ لما عرف أن الدليل مظهرٌ أمرٍ قد كان أو سيكون، أما الإنشاء فأمرٌ أولي ينشئه المرء من عنده نفسه غير مستندٍ إلى أمرٍ آخر، بمنزلة عملٍ سائر الجوارح من البطش والمشى، وكذا الابتداء^(١) فلا يكونان محلاً للشك.

قال رحمه الله: (وعلى هذا قولنا في قول الرجل هذا حرٌّ أو هذا) إلى قوله: (فاحتمل في الثلاث استحساناً)

أقول: على الأصل الذي سبق أنفاً قلنا في قول الرجل: هذا العبد حرٌّ أو هذا، وهذه المرأة طالقٌ أو هذه أنه بمنزلة قوله: أحدكما حرٌّ وإحداكما طالقٌ؛ إذ الإيجاب تناول أحد العبدتين وإحدى المرأتين، وهذا الكلام - وهو قوله: هذا حرٌّ أو هذا، وأخواته - / ج: ١٩٤ / إنشاءٌ يحتمل الخبر؛ لأنه خبرٌ في أصل وضعه، ولهذا لو جمع بين عبدٍ وحرٍّ وقال: أحدكما حرٌّ لا يُعتق العبد؛ لأنه أمكن حمله على الإخبار، لكنه صار في الشرع إنشاءً فأوجب التخيير، على احتمال أن كلامه هذا بيانٌ عملاً بموجبه الأصلي والشرعي، أما التخيير فباعتبار موجبه الشرعي وهو الإنشاء، وأما البيان فباعتبار موجبه الأصلي وهو الخبر حتى جعل البيان وهو تعيين العتق المبهم في أحدهما إنشاءً من وجه أي: إعتاقاً مبتدأ حتى شرط قيام المحل حالة البيان؛ إذ قيام المحل شرط لإنشاء العتق، حتى لو قال المولى لعبيده: هذا حرٌّ وهذا، فمات أحدهما، فقال المولى: كنت أردت بذلك الميت لا يصدق ويُعتق الحي؛ عملاً بجهة الإنشاء،

(١) في ج: لابتداء.

ولهذا قلنا فيمن قال: وكَلْتُ فلانًا أو فلانًا ببيع هذا العبد أنه صحيحٌ وبيع أيهما شاء؛ لأنَّ أو في موضعِ الابتداءِ تخييرٌ، والتوكيلُ صحيحٌ استحسانًا، وأيها باعه صحَّ، وكذلك إذا قال: وكَلْتُ به أحدَ هذين، وكذلك إذا قال: بع هذا أو هذا، أنه صحيحٌ وبيعُ أيهما شاء؛ لأنَّ أو في موضعِ الابتداءِ للتخيير والتوكيلُ إنشاءً،

وَلَوْ كَانَ إِخْبَارًا مِنْ كُلِّ وَجِهٍ لَمَا اشْتَرَطَ قِيَامُ الْمَحَلِّ.

وإظهارًا من وجهٍ وَهَذَا يُجِبُّ الْمَوْلَى عَلَى الْبَيَانِ وَالتَّعْيِينَ إِذَا كَانَ الْعَبْدَانِ حَيَيْنِ، وَلَوْ كَانَ إِنْشَاءً مِنْ كُلِّ وَجِهٍ لَمَا أُجْبِرَ عَلَى الْبَيَانِ، وَكَذَلِكَ لَوْ كَانَ فِي الطَّلَاقِ الْمُبْهَمِ بَيْنَ الْمُرَاتِينِ لَوْ مَاتَ إِحْدَاهُمَا قَبْلَ التَّعْيِينِ طَلَّقَتْ الْبَاقِيَةَ؛ لِأَنَّهُ إِتْمَا كَانَ لَا يَتَعَيَّنُ قَبْلَ الْمَوْتِ فِي إِحْدَاهُمَا لِمَزَاحِمَةِ الْأُخْرَى مَعَهَا وَقَدْ زَالَتْ بِالْمَوْتِ، فَإِذَا خَرَجَتْ إِحْدَاهُمَا عَنْ أَنْ تَكُونَ مَحَلًّا لِلطَّلَاقِ تَعَيَّنَتْ الْأُخْرَى، وَإِنْ قَالَ: عَنَيْتُ الْمَيْتَةَ حِينَ تَكَلَّمْتُ صَدَقَ فِي حَقِّ نَفْسِهِ حَتَّى يَبْطُلَ مِيرَاثُهُ عَنْهَا، وَلَا يُصَدَّقُ فِي إِبْطَالِ الطَّلَاقِ عَلَى الْحَيَّةِ؛ لِأَنَّ الطَّلَاقَ يَتَعَيَّنُ فِيهَا شَرْعًا فَلَا يَمْلِكُ صَرْفَ الطَّلَاقِ عَنْهَا بِقَوْلِهِ، وَهَذَا الْأَصْلُ قُلْنَا فِيْمَنْ قَالَ: وَكَلْتُ فَلانًا أو فلانًا ببيع هذا العبد إنَّ التَّوَكُّلَ صَحِيحٌ وَيَبِيعُ أَيُّ الْوَكِيلَيْنِ شَاءَ، بِمَنْزِلَةِ مَا لَوْ قَالَ: وَكَلْتُ أَحَدَهُمَا بِيَعِهِ حَتَّى لَا يُشْتَرَطَ اجْتِمَاعُهُمَا عَلَى الْبَيْعِ؛ لِأَنَّ أَوْ فِي مَوْضِعِ الْإِبْتِدَاءِ تَخْيِيرٌ عَلَى مَا مَرَّ فَأَيُّهُمَا بَاعَ صَحَّ بِيَعُهُ، وَلَمْ يَكُنْ لِلْآخِرِ بَعْدَ ذَلِكَ أَنْ يَبِيعَهُ وَإِنْ عَادَ إِلَى الْمَوْكَلِ، بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ: وَكَلْتُ فَلانًا وَفَلانًا فَإِنَّهُ يَشْتَرَطُ اجْتِمَاعُهُمَا، وَالْقِيَاسُ أَنْ لَا يَصَحَّ هَذَا التَّوَكُّلُ لِإِبْهَامِ مَنْ لَهُ وَلايَةُ التَّصَرُّفِ وَكَالَةِ، وَيَصَحُّ اسْتِحْسَانًا؛ لِأَنَّ هَذِهِ الْجَهَالَةَ جَهَالَةٌ مُسْتَدْرَكَةٌ فَتَحَمَّلَتْ فِيهَا هُوَ مَبْنِي عَلَى التَّوَسُّعِ.

ثُمَّ قَالَ فِي الْمَبْسُوطِ^(١): قَدْ نَصَّ عَلَى الْقِيَاسِ وَالِاسْتِحْسَانِ هَهُنَا وَلَمْ يَنْصُرْ فِي تَوْكِيلِ الْوَاحِدِ بَيْعِ أَحَدِ الْعَبْدَيْنِ حَتَّى تَكْلُفَ بَعْضُهُمْ لِلْفَرْقِ فَقَالَ: الْجَهَالَةُ فِيْمَا تَنَاوَلَتْهُ الْوَكَالَةُ بِالْبَيْعِ دُونَ الْجَهَالَةِ فِيْمَنْ هُوَ وَكَيْلٌ بِالْبَيْعِ كَمَا بَيَّنَّا فِي الْإِقْرَارِ أَنَّ جَهَالَةَ الْمُقَرَّبِ بِهِ لَا تَمْنَعُ صِحَّةَ

(١) ينظر المبسوط للسرخسي (١٩ / ٥٥).

والتخيير لا يمنع الامتثال، وقلنا في البيع والاجارة: إذا دخلت أو في المبيع أو في الثمن فسد العقد إلا أن يكون من له الخيار معلومًا في اثنين أو ثلاثة فيصح استحسانًا؛ لأنه إذا لم يكن معلومًا أوجب جهالة ومنازعة، وإذا كان من له الخيار معلومًا لم يوجب منازعة لكنه يوجب خطرًا فاحتمل في الثلث استحسانًا،

الإقرار، وجهالة المقر له تمنع من ذلك، ولكن الأصح أن القياس والاستحسان في الفصلين، وكذا لو قال: يبيعه أحد هذين الرجلين أنه يصح التوكيل، ويبيع أيهما شاء، وكذا إذا قال لواحد: بع هذا العبد أو هذا أن التوكيل صحيح، وللوكيل أن يبيع أي العبدين شاء، بمنزلة ما لو قال: بع أحدهما؛ لأن كلمة أو في موضع الابتداء للتخيير والتوكيل إنشاء أي: ابتداء، والتخيير لا يمنع امتثال الوكيل بما وكل به؛ لأن كلمة أو تتناول أحد المذكورين من غير تعيين كما في كفارة اليمين وتعين بالفعل.

وهذا جواب عما يقال: الثابت بالتخيير أحد المذكورين لا على التعيين فلا يمكن الامتثال به لكون البيع إنما يرد على المعين لا محالة، وقلنا: البيع والاجارة إذا دخلت كلمة أو في المبيع أو في الثمن فسد عقد البيع والاجارة؛ للجهالة؛ لأن كلمة أو للتخيير، ومن له الخيار من البائع والمشتري غير معلوم، فإن كان من له الخيار أي: خيار التعيين معلومًا صح في الاثنين والثلاثة استحسانًا عندنا خلافاً لزفر رحمه الله.

وصورة هذه المسألة إذا اشترى رجل أحد ثوبين بعشرة على أنه بالخيار يأخذ أيهما شاء ويرد الآخر وكذلك أحد الأثواب الثلاثة وهذا الشرط جاز استحسانًا عندنا، وعند زفر رحمه الله لا يجوز قياسًا كما لو اشترى أحد الأثواب الأربعة على أنه بالخيار.

وجه الاستحسان أن فساد البيع لجهالة المبيع مثل فساد البيع بالشرط؛ لأن كل واحد منهما يفسد، فلما احتتمل الشرط في مدة الثلاثة نفيًا فلأن يحتتمل الجهالة من الثلاثة نفيًا للغبن أولى، ثم يحتتمل في الشرط أكثر من ثلاثة فكذا ههنا من طريق الأولى أيضًا؛ لأن الثلاثة

وقال أبو يوسف ومحمد في المهر إذا دخله أو أن التخيير إذا كان مفيداً أوجب التخيير مثل قوله في الجامع تزوجتك على ألف حالة أو ألفين إلى سنة أو ألف درهم أو مائة دينار، أن للزوج أن يعطي أي المهرين شاء، وإذا لم يفد التخيير مثل ألف أو ألفين لزمه الأقل إلا أن يعطي الزيادة؛ لأن النكاح لما لم يفتقر إلى التسمية اعتبرت التسمية بالإقرار بالمال مفرداً وبالوصايا وببديل الخلع والعتق والصلح عن القود، وصار من استفاد من جهته أولى بالبيان والتخيير؛ لأنه هو الموجب،

تشتمل على كل الأصناف جيد ووديء ووسط فتصير الزيادة لغواً. كذا أشار في الأسرار.

وأما تقرير ما في الكتاب فهو أنه إذا لم يكن من له الخيار معلوماً أوجب ذلك جهالة ومنازعة، وإذا كان معلوماً لم يوجب جهالة ومنازعة لكنه يوجب خطراً؛ لأنه يحتمل أن يختار المشتري هذا فيكون هو المبيع ويحتمل أن يختار ذلك فيكون هو المبيع فشابه القمار، وشبهه الحرمة ملحقة بحقيقتها، فالقياس أن لا يجوز لكن السير من الخطر لا يمنع جواز العقد، والفاحش يمنع، والخطر في الثلاثة يسير فاحتمل ذلك فيه استحساناً بدلالة النص وهي أن النبي ﷺ جوز شرط الخيار بثلاثة أيام، بخلاف القياس ونبهنا على العلة وهي دفع الغبن والخسران فإنه قال للمشتري: لك ولاية دفع الغبن، وهذا في معناه؛ لأن دفع الغبن كما يحصل بالتأمل في عين واحدة يحصل باختيار عين واحدة من الأعيان، بل ههنا أقوى فكان في معناه، وإنما صح في الثلاثة دون ما فوقه؛ لأن الأعيان لا تخلو عن جيد ووسط ووديء، والثلاث تشتمل على تلك الأوصاف فاندفعت الحاجة بها فيبقى ما وراءها على قضية القياس^(١).

قال رحمه الله (وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله في المهر إذا دخله أو) إلى قوله: (فلا ينعقد إلا بمهر المثل)

(١) ينظر: الأصل للشيباني (٢/ ٤٦٥)، المبسوط للسرخسي (١٣/ ٥٥)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (١٥٧/ ٥).

وقال أبو حنيفة رحمه الله: يُصار إلى مهر المثل؛ لأنَّ الثابتَ بطريق التخييرِ غيرُ معلومٍ إلا بشرطِ الاختيار، فلا ينقطعُ الموجبُ المتعينُ بخلاف العتقِ والخلعِ والصلحِ عن القود؛ لأنه لا يعارضُه موجبٌ متعيَّنٌ؛ لأنه جائزٌ بغيرِ عوضٍ، فأما النكاحُ فلا ينعقدُ إلا بمهرِ المثل،

أقول: قَالَ أَبُو يوسف ومحمد رحمهما الله في المهر إذا دخله حرفُ أو أنَّ التخييرَ وجبَ بها إذا كَانَ التخيير مقيداً كما إذا قَالَ لامرأته: تزوجتك على ألفِ درهمٍ حالةً أو على ألفين إلى سنة، أو تزوجتك على ألفِ درهمٍ أو مائة دينار فإن الزوج له أن يعطي أيَّ المهرين شاء، وإذا لم يكن التخيير مفسداً لا يثبت الخيار كما إذا قال: تزوجتك على ألفِ درهمٍ أو على ألفين، بل يلزمه الأقل عينا؛ لأنه لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنسٍ واحدٍ فيثبت الأقل؛ للتيقن به إلا أن / س: ١٣٤ / يُعطي الزوجُ الزيادة، ولأنَّ صحَّةَ النكاحِ لما لم يفتقر إلى تسمية البدلِ اعتبرت تسمية البدلِ بالإقرار بالمالِ مفرداً عن ذكر عوضٍ معه، كمن أقر لإنسانٍ بألفٍ أو بألفين فإنه يلزمُ الأقلُ فيه، وكذا اعتبرت بالوصايا وببدل الخلع والعتق والصلح عن القود، فإنه إذا وصى لرجل بألفٍ أو ألفين أو خالع امرأته على ألفٍ أو ألفين أو أعتق عبده على ألفٍ أو ألفين أو صالح عن دم العمدة على ألفٍ أو ألفين يلزمُ الأقلُ للتيقن به، وصار من استفاد من جهته الوجوبُ وهو الزوجُ في مسألة التزويج أولى بالبيان والتخيير؛ لكونه هو الموجب، وَقَالَ أَبُو حنيفة رحمه الله عَلَيْهِ: يصار إلى مهر المثل في الصورتين المذكورتين^(١) أي: يحكم فيهما بمهر المثل؛ لأنَّ الثابتَ بطريق التخيير وهو أحدُ المذكورين لا يعلمُ إلا باختيار الزوجة لا قبله؛ إذ حكمُ «أو» يمنعُ كونَ المسمى معلوماً قطعاً، والموجبُ الأصلي في النكاح مهرُ المثل بطريق التعيين، فلا يقطع^(٢) ما ثبت بالتخيير هذا الموجب المتعين فوجب المصير

(١) ينظر أصول السرخسي (١ / ٢١٥)، الكافي شرح البزودي (٢ / ٩٣٥).

(٢) في س: يقع.

وعلى هذا قلنا في قول الله تعالى: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩] أن الواجب واحدٌ من هذه الجملة يتعيّن باختياره من طريق الفعل لما ذكرنا أنها ذكرت في موضع الإنشاء فأوجب التخيير على احتمال الإباحة حتى إذا فعل الكلّ جاز،

إليه، فإن كان مهرٌ مثلها ألفين فلها الخيار إن شاءت أخذت الألف^(١) الحالة، وإن شاءت أخذت الألفين إلى سنة؛ لأنه تعلق بكل واحد نفع؛ إذ الألفان إلى سنة كاملة في المقدار ناقصة في المعنى، والحالة ناقصة في المقدار كاملة في المعنى، وإن كان مهرٌ مثلها ألفاً وله الخيار؛ لأنه لا ضررَ عليّهما في تعيين الأقل، وإن كان مهرٌ مثلها فيما بين ذلك فلها مهرٌ مثلها، وعندهما الخيارُ للزوج فيهما؛ لأنّ الواجب عندهما الأقل، فإن طلقها قبل الدخول فلها نصف ما يختاره الزوج بالإجماع. كذا ذكره الإمام التمرتاشي^(٢) رحمه الله.

بخلاف العتق على مال والخلع والصلح عن القود؛ لأنه لا يعارض ما ثبت / ج: ١٩٥ / بالتخيير موجب متعيّن، إذ ليس في ذلك العقد موجبٌ أصليٌ لكونه جائزاً بغير بدل، فلها واجبٌ في ذلك القدر المتيقن به، ويبطل ما زاد على ذلك؛ لكونه مشكوكاً فيه، فأما النكاح فلا ينعقد من غير مهرٍ المثل.

قال رحمه الله: (وَعَلَى هَذَا قُلْنَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩]) إلى قوله: (فَكَذَلِكَ الْجُزْءُ) أقول: على الأصل الذي سبق وهو أن حرف أو لأحد المذكورين، وإذا ذكر في موضع الابتداء والإنشاء أوجب التخيير قال علماءنا رحمه الله عليهم في قوله تعالى:

(١) في ج: ألف.

(٢) ظهير الدين: أحمد بن إسماعيل التمرتاشي، الخوارزمي، الحنفي. توفي في حدود سنة ٦٠٠هـ. ينظر كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (٢/ ١٢٤٦). ولعله في شرحه الذي على الجامع الصغير، ولم يطبع.

فأما أن يكون الكل واجباً فلا على ما زعم بعض الفقهاء، وكذلك قولنا في كفارة الحلق وجزاء الصيد، فأما قوله تعالى: ﴿أَنْ يُقْتَلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ﴾ [المائدة: ٣٣] فقد جعله بعض الفقهاء للتخيير فأوجبوا التخيير في كل نوع من أنواع قطع الطريق،

﴿إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ﴾ [المائدة: ٨٩] أن الواجب واحد من الجملة المذكورة في هذه الآية؛ لأن كلمة أو ذكرت في موضع الإنشاء على طريق الجزاء لما وقع من الهتك فأوجبت التخيير بين أحد الأشياء الثلاثة من غير عين، ويتعين باختيار المخاطب المؤدى من طريق الفعل أي: في ضمن الفعل؛ لأنه ما لم يفعل أحد هذه الأشياء يكون ما عداه محتملاً وتعين أحدها بانتفاء الآخر، وانتفاء الآخر بأن لا يبقى محتملاً، وذلك لا يكون إلا بالفعل، ولا يتعين من طريق القول، فإنه لو عين أحد الأشياء الثلاثة بالقول لا يتعين؛ لأن التعيين بالقول نصب شريعة، وليس للعبد ذلك، وذلك كالجزء من الوقت فإنه يتعين للسببية في ضمن الفعل لا بالقول، والجزء الواحد من النصاب فإنه يتعين للزكاة في ضمن الفعل، وذلك بالأداء إلى الفقير، فكذلك هنا صار الواجب أحد الأشياء غير عين، ويتعين في ضمن أداء الكفارة، ولكل واحد من هذه الأشياء صلاحية التكفير به ضرورة جواز تعيينه للواجب باعتبار الفعل، ثم في ضمن الواجب الإباحة ضرورة عند تعيينه بالفعل، فلهذا أوجب حرف أو التخيير على احتمال إباحة التكفير بكل فرد منها على الانفراد؛ لأن أو مذكور في موضع الإباحة وموجب الإباحة هو العموم، حتى إذا كفر بكل الأفراد على سبيل الاجتماع جاز، لكنه يكون مؤدياً للواجب بأحد الأنواع في الصحيح من المذهب^(١)، فأما أن يكون كل الأنواع واجباً فلا يجوز كما ذهب إليه بعض الفقهاء حيث قال: إن الكل واجب؛ إذ كل واحد منها يحتمل أن يكون واجباً على سبيل البدل، فإذا فعل الكل وليس أحدها بأولى من غيره يقع الكل

(١) ينظر أصول السرخسي (١/ ٧٠، ٢١٣).

وقلنا نحن: هذه ذكرت على سبيل المقابلة بالمحاربة، والمحاربة معلومة بأنواعها عادة بتخويف أو أخذ مال، أو قتل أو قتل وأخذ مال، فاستغنى عن بيانها واكتفى بإطلاقها بدلالة تنوع الجزاء فصارت أنواع الجزاء مقابلة بأنواع المحاربة، فأوجب التفصيل والتقسيم على حسب أحوال الجناية وتفاوت الأجزاء

واجباً^(١)، وقد علم جواب ذلك مما سبق أن أو في موضع الإنشاء للتخير.

فإن قيل: إن المكفر إذا وكل بكل نوع من الأنواع الثلاثة رجلاً ففعلوا معاً يجوز ذلك ويخرج عن العهدة، وكان القياس أن لا يجوز؛ لأنه لم يثبت التخير، فلا تثبت الإباحة؛ إذ الإباحة ثبتت في ضمن التخير كما مر أنه سبحانه وتعالى أثبت التخير بقوله تعالى: ﴿إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ﴾، فثبت الإباحة في ضمنه، وإذا ثبتت بقيت ما لم يقم دليل يدل على زوالها، ولم يحتج بقاؤها إلى السبب؛ لأن بقاء الحكم يستغني عن بقاء السبب، بخلاف ما لو قال: بع هذا أو هذا، فإنه ثبت الإباحة بالتخير، ثم قد تزول عقبيه؛ لقيام المزيل وهو عدم الرضا ببيع كليهما، فيبقى الاختيار المجرد من غير إباحة، وكذلك قولنا في كفارة الحلق وجزاء الصيد الثابتين بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: 196] وبقوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا﴾ [المائدة: 95] إن كلمة أو في الآيتين للتخير لعدم اختلاف الجناية في قتل الصيد وجزاء الحلق؛ لأن قتل الصيد واحد وكذلك الحلق، فأما قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّن خِلَافٍ﴾ [المائدة: 33] فقد جعله بعض الفقهاء وهو مالك رحمه الله للتخير في كل نوع من

(١) هو قول المعتزلة كما قال الكاساني. ينظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٥ / ٩٦).

وقد ورد بيانه على هذا المثال بالسنة في حديث جبريل عليه السلام حين نزل بالحد على أصحاب أبي بردة على التفصيل، فأما فيما سبق فلا أنواع للجناية على حسب اختلاف الأجزية، فأوجب التخيير،

أنواع قطع الطريق؛ لِأَنَّ هَذَا النَّصَّ فِيهِ بَيَانُ الْأَجْزِيَةِ وَأَنَّهُ مَقْرُونٌ بِكَلِمَةٍ أَوْ وَهِيَ لِلتَّخْيِيرِ حَقِيقَةٌ، وَالْكَلَامُ مَحْمُولٌ عَلَى الْحَقِيقَةِ حَتَّى يَقُومَ دَلِيلٌ مَجَازُهُ^(١)، وَقَلْنَا: هَذِهِ الْأَجْزِيَةُ الَّتِي وَرَدَتْ فِي هَذَا النَّصِّ إِنَّمَا ذَكَرَتْ عَلَى سَبِيلِ الْمُقَابَلَةِ بِالْمُحَارَبَةِ؛ إِذْ فِي أَوَّلِ الْآيَةِ تَنْصِيفٌ عَلَى أَنَّ مَا ذَكَرَ جِزَاءً عَلَى الْمُحَارَبَةِ، وَجِزَاءُ الشَّيْءِ يُقَابَلُ سَبَبُهُ، كَمَا يُقَالُ: الرَّجْمُ يُقَابَلُ زَنِىُّ الْمُحَصَّنِ، وَالْقَطْعُ يُقَابَلُ السَّرْقَةُ، وَالْمُحَارَبَةُ أَنْوَاعٌ مِنْ تَخْوِيفٍ وَأَخْذِ مَالٍ أَوْ قَتْلِ نَفْسٍ أَوْ جَمْعٍ بَيْنَ الْقَتْلِ وَأَخْذِ الْمَالِ، وَهَذِهِ الْأَنْوَاعُ تَتَوَعَّدُ فِي صِفَةِ الْجِنَايَةِ، وَالْأَجْزِيَةُ الْمَذْكُورَةُ مُتَفَاوِتَةٌ شَدَّةً فَوْقَ الْإِسْتِغْنَاءِ بِذَلِكَ عَنِ بَيَانِ أَنْوَاعِ الْمُحَارَبَةِ مَنْقَسِمَةً عَلَيْهَا أَجْزِيَّتُهَا نَصًّا وَاكْتْفَى بِإِطْلَاقِ الْمُحَارَبَةِ عَنِ بَيَانِ أَنْوَاعِهَا بِسَبَبِ دَلَالَةِ تَنَوُّعِ الْجِزَاءِ عَلَى تَنَوُّعِ الْجِنَايَةِ وَهِيَ الْمُحَارَبَةُ، فَلِذَلِكَ انْقَسَمَتْ أَنْوَاعُ الْأَجْزِيَةِ عَلَى أَنْوَاعِ الْجِنَايَةِ وَصَارَتْ أَنْوَاعُ الْجِزَاءِ مُقَابَلَةً بِأَنْوَاعِ الْمُحَارَبَةِ؛ لِأَنَّ جِزَاءَ الشَّيْءِ يُقَابَلُ سَبَبُهُ، وَجِنَايَةُ الْمُحَارَبَةِ مَعْلُومَةٌ، وَهِيَ مُخْتَلَفَةٌ فَتَنْقَسِمُ الْأَجْزِيَةُ عَلَى حَسَبِ أَنْوَاعِ الْجِنَايَةِ، وَهُوَ مَعْنَى قَوْلِهِ: «فَأَوْجِبْتَ التَّفْصِيلَ وَالتَّقْسِيمَ» أَي: فَأَوْجِبْتَ أَنْوَاعَ الْجِزَاءِ الْمَذْكُورَةَ تَفْصِيلًا أَنْوَاعِ الْمُحَارَبَةِ وَتَقْسِيمًا عَلَى حَسَبِ أَحْوَالِ الْجِنَايَةِ وَتَفَاوُتِ الْأَجْزِيَةِ؛ لِأَنَّ حَالَ الْجِنَايَةِ يَخْفُ مَرَّةً كَالِإِخَافَةِ لَا غَيْرُ، وَيَغْلُظُ أُخْرَى كَأَخْذِ الْمَالِ، وَالْجِزَاءُ يَنْاسِبُ الْجِنَايَةَ فَيُقَابَلُ الْخَفِيفُ الْخَفِيفَ وَالْغَلِيظُ الْغَلِيظَ؛ إِذِ الْغَلِيظُ فِي مُقَابَلَةِ الْخَفِيفِ وَالْخَفِيفُ فِي مُقَابَلَةِ الْغَلِيظِ غَيْرُ مُسْتَحْسَنٍ.

وَقَدْ وَرَدَ بَيَانُ النَّصِّ الْمَذْكُورِ عَلَى هَذَا الْمَثَالِ بِالسَّنَةِ وَهِيَ مَا رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَنِ أَبِي يَوْسُفَ عَنِ الْكَلْبِيِّ عَنِ أَبِي صَالِحٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ وَادَعَ أَبَا

(١) ينظر المعونة على مذهب عالم المدينة (ص: ١٣٦٦ - ١٣٦٧).

وهذا لأن مقابلة الجملة بالجملة يُوجب التقسيم لا محالة، والجناية بأنواعها لا تقع إلا معلومةً فكذلك الجزاء، حتى قال أبو حنيفة رحمه الله فيمن أخذ المال وقتل أن الإمام بالخيار إن شاء قطعه ثم قتله أو صلبه،

بردة هلال بن عويمر الأسلمي فجاءه أناس يريدون الإسلام فقطع أصحاب [أبي] (١) بردة عليهم الطريق فنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم أن من قتل وأخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل، ومن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده أي: لأخذ المال ورجله من خلاف أي: لإخافة السبيل، ومن جاء مسلماً هدم الإسلام ما كان منه في الشرك (٢).

وفي رواية عطية: ومن أخاف الطريق ولم يقتل ولم يأخذ المال نفى (٣).

وفي هذا الخبر دليل على أن أو ليست للتخيير إنما مرتبة للحكم باختلاف الجناية، كما يقال لمن يتساءل عن حدود الكبائر: هي الجلد أو الرجم أو القطع، فإنه لا يراد به التخيير.

وذكر علم الهدى رحمه الله (٤) في هذه الآية أن كلمة أو متى ذكرت بين الأجزئة المختلفة الأسباب يراد بها الترتيب كما في هذه الآية وإلا فهي للتخيير كما في قوله تعالى: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ﴾ [المائدة: ٨٩]، إلى أن قال: ﴿أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩]، فأما فيما سبق وهو كفارة اليمين وإخوتها فلا أنواع للجناية على حسب اختلاف الأجزاء؛ إذ الحنث واحد فأوجب حرف أو فيه التخيير، وهذا التقسيم الذي مر ذكره في حق قطاع الطريق ثابت بأصل معلوم وهو أن مقابلة الجملة بالجملة يوجب انقسام البعض على البعض لا محالة، والجناية بأنواعها لا تقع حين تقع إلا معلومة، فالأجزاء ترتب عليها كذلك.

ولهذا الأصل قال أبو حنيفة رحمه الله عليه فيمن جمع بين أخذ المال والقتل أن الإمام

(١) ما بين المعقوفين زيادة من نص رواية محمد بن الحسن.

(٢) ينظر الأصل للشيباني (٧/ ٢٢٧).

(٣) لم أقف عليها.

(٤) ينظر تفسير الماتريدي (٣/ ٥٠٦-٥٠٧).

وإن شاء قتله ابتداءً أو صلبه؛ لأن الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد فكذلك الجزاء، ولهذا قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن قال لعبيده ودابته: هذا حرٌّ أو هذا، أنه باطلٌ لأنه اسمٌ لأحدهما غير عين، وذلك غير محلٍ للعتق، وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: هو كذلك، لكن على احتمال التعيين حتى لزمه التعيين في مسألة العبدین، والعمل بالمحتمل أولى من الاهدار، فجعل ما وُضع لحقيقته مجازاً عما يحتمله وإن استحالت حقيقته كما ذكرنا من أصله فيما مضى وهما يُنكران الاستعارة عند استحالة الحكم؛

بالخيار إن شاء قطع يده ورجله من خلاف ثم قتله أو صلبه، وإن شاء قتله ابتداءً أو صلبه ولم يقطعه^(١)؛ لأن الجناية وهي المحاربة تحتمل الاتحاد والتعدد، أما التعدد فظاهرٌ بأن أخذ المال ثم قتل النفس أو قتلها ثم أخذ المال ونحو ذلك، وكل واحد من ذلك على الانفراد يوجب الجزاء، فإذا وجد على صفة الاجتماع تعددت الجناية لا محالة فتعدد موجبها، وأما الاتحاد فبأثرها و[هو]^(٢) قطع الطريق / ج: ١٩٦ / وانقطاع المارة، فكانت الجناية متحدةً بأثرها متعددةً بنفسها، والشيء قد يُعلم بأثره كما يُعلم بمؤثره، وإذا احتملت الجناية التعدد والاتحاد فالجزاء يحتملها كذلك، فلهذا خير أبو حنيفة رحمة الله عليه الإمام بين إقامة حد الأخذ والقتل عملاً بالتعدد، وبين إقامة حد القتل عملاً بالاتحاد.

قال رحمه الله: (ولهذا قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن قال لعبيده ودابته: هذا حرٌّ أو هذا) إلى قوله: (كقوله أحدكما حرٌّ وهذا)، أقول: لما سبق من الأصل وهو أن كلمة أو لأحد المذكورين غير عين قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن قال لعبيده ودابته: هذا حرٌّ أو هذا أن قوله باطل^(٣)؛ لأن حرف أو اسم - أي: علامة - لأحد المذكورين غير معين،

(١) ينظر أحكام القرآن للجصاص (٤ / ٥٤).

(٢) هو: ساقطة من ج.

(٣) ينظر أصول السرخسي (١ / ٢١٣ - ٢١٤).

لأن الكلام للحكم وُضِعَ على ما سبق، ولهذا قلنا فيمن قال: هذا حرٌّ أو هذا وهذا، أن الثالث يُعتق ويُخَيَّرُ بين الأولين؛ لأن صدر الكلام تناول أحدهما عملاً بكلمة التخيير، والواو توجب الشركة فيما سبق له الكلام فيصير عطفاً على المعتق من الأولين، كقوله: أحكما حرٌّ وهذا،

وغير المعين غير محل للعتق، وذلك لأن كلمة أو لأحد الأمرين، وأحدهما عام يقع على كل أحد منهما وقد وصف بالحرية واحداً منهما فينبغي أن يتصف بها ما يقع عليه كلمة أو وهو أحدهما والمعطوف شارك المعطوف عليه في حكمه، ولا يصح اتصاف الذابة بالحرية؛ لأنه لا رق فيها فلم يصلح الإيجاب بقوله: هذا حرٌّ أو هذا.

وقال أبو حنيفة رحمة الله عليه: نعم حرف أو لأحد المذكورين من غير تعيين لكن على احتمال التعيين ألا ترى أنه لزمه التعيين فيما إذا قال لعبيده: هذا حرٌّ وهذا، وإذا مات أحدهما تعين الحي بالاتصاف بالحرية لانعدام المزاحمة إذا احتمل التعيين كان العمل بهذا المحتمل أولى من إهداره، فجعل ما وضع لحقيقته وهو كون حرف أو وموضوعاً لأحد المذكورين لا على التعيين مجازاً عما يحتمله وهو تعيين أحد المذكورين، فيصح الإيجاب هنا باعتبار هذا المجاز استحالت حقيقته لما مر أن اتصاف الذابة بالحرية غير صحيح^(١)، وذلك كما مضى من أصل أبي حنيفة رحمة الله عليه في مسألة هذا ابني لعبيده وهو أكبر سنّاً منه، فإن ذلك محمول على المجاز عنده وهو الحرية وإن استحالت حقيقته وهي البتة؛ لعدم صلاحية المحل لها بناءً على أصله وهو أن المجاز / س: ١٣٥ / خلف عن الحقيقة في حق التكلم، فيشترط صحة التكلم لغةً، وأبو يوسف ومحمد رحمهما الله ينكران صحة المجاز عند استحالة حكم الحقيقة [بناءً على أصلهما وهو أن المجاز خلف عن الحقيقة في حق الحكم، فيشترط تصور حكم الحقيقة]^(٢) وهو غير متصور فيما نحن فيه، فلا تصح الخلفية لسقوط اعتبار العمل بالخلف،

(١) ينظر أصول السرخسي (١ / ٢١٤).

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

وَهَذَا الْأَصْلُ وَهُوَ أَنَّ حَرْفَ أَوْ لِأَحَدِ الْمَذْكُورِينَ غَيْرِ عَيْنٍ وَلِلتَّخْيِيرِ فِي الْإِنْشَاءِ قَلْنَا فَيَمْنُ قَالَ: هَذَا حُرٌّ وَهَذَا وَهَذَا أَنْ الْعَبْدَ الثَّالِثَ يُعْتَقُ وَيُخَيَّرُ الْمَوْلَى فِي الْعَبْدِينَ الْأَوَّلِينَ؛ لِأَنَّ صَدْرَ كَلَامِهِ يَتَنَاوَلُ أَحَدَ الْعَبْدِينَ عَمَلًا بِكَلِمَةِ التَّخْيِيرِ وَهِيَ أَوْ وَالْوَاجِبُ أَنْ يُشَارَكَ الْمَعْطُوفُ وَالْمَعْطُوفُ عَلَيْهِ فِي مَا سَبَقَ الْكَلَامَ لَهُ فَيَصِيرُ هُوَ عَطْفًا عَلَى الَّذِي أَعْتَقَ مِنَ الْعَبْدِينَ الْأَوَّلِينَ كَقَوْلِهِ لِعَبْدِيهِ: أَحَدُكُمَا حُرٌّ وَهَذَا، أَي: وَهَذَا الْعَبْدَ الْآخَرَ، فَإِنَّ الثَّالِثَ يُعْتَقُ لِكَوْنِهِ مَعْطُوفًا عَلَى الَّذِي أَعْتَقَ مِنْهُمَا^(١).



(١) ينظر المحيط البرهاني في الفقه النعماني (٤ / ٢٣٩).

ثم قد يُستعارُ هذه الكلمة للعموم بدلالةٍ تقترن فيصيرُ شبيهاً بواو العطف لا عينه، فمن ذلك إذا استعملتُ في النفي صارت بمعنى العموم، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُطْعَمُنَّهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٢٤] أي: لا هذا ولا هذا، وقال أصحابنا في الجامع في رجلٍ قال: والله لا أكلمُ فلاناً أو فلاناً أن معناه فلاناً ولا فلاناً حتى إذا كلم أحدهما يحنثُ ولو كلمهما لم يحنثُ إلا مرةً واحدةً ولا خيار له في ذلك حتى أنه لو استعمل هذا في الإيلاء باننا جميعاً،

[«أو» قد تستعار للعموم]

قال رحمه الله: (ثم قد تُستعار هذه الكلمة للعموم) إلى قوله: (دون الأفراد)

أقول: قد تُستعار كلمة أو للعموم بسبب دلالة تقترن بالكلام فيصير حرف أو شبيهاً بواو العطف لا عين الواو؛ إذ لو كان عينه لما كان كل واحد من المذكورين منفيًا على الانفراد بل على الاجتماع كالواو، وليس كذلك، بل لحرف أو شبه بالواو من حيث إن كل واحد منهما [منفي] (١) كما في واو العطف أو من حيث إن كل واحد منهما مراد على الانفراد، فكان معنى أو فيه مرعيًا، ويظهر ذلك في مسائل يأتي ذكرها.

ثم الدلالة على أن حرف أو للعموم أنواع، منها إذا كانت مُستعملة في موضع النفي كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطْعَمُنَّهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٢٤] أي: أي: لا هذا ولا هذا، ولو كان أو هنا بمعنى الواو من كل وجه لكان مُرتكبًا للنهي عند طاعته لأحدهما، كما لو قال: لا أدخل هذه الدار وهذه الدار.

والحاصل أنه من حيث إن كليهما منفيان تشبه واو العطف ومن حيث إن كل واحد منهما

(١) ما بين المعرفتين في النسختين: منفيان.

ووجه ذلك أن كلمة أو لما تناولت أحد المذكورين كان ذلك نكرة وقد قامت فيها دلالة العموم وهو النفي على ما سبق، فلذلك صار عامًا إلا إنها أوجبت العموم على الأفراد لما أن الأفراد أصلها حتى إن من قال: لا تطع فلانًا أو فلانًا فأطاع أحدهما كان عاصيًا ولو قال: وفلانًا لم يكن عاصيًا حتى يطيعهما،

مراد على الأفراد تثبت على حقيقتها.

وذكر في الكشف: فإن قلت: معنى أو ولا تطع أحدهما، فهلا جيء بالواو ليكون نهيًا عن طاعتها جميعًا؟ قلت: لو قيل: ولا تطعها لجاز أن يطيع أحدهما، وإذا قيل: لا تطع أحدهما علم أن النهي عن طاعة أحدهما كان عن طاعتها جميعًا أنهى، كما إذا نهى أن يقول لأبويه: «أف» علم أنه منهي عن ضربها على الطريق الأولى^(١).

ثم إننا خصّ هذان؛ لأنهم إما أن يدعو لمساعدتهم على فعل هو إثم أو كفر وغير إثم ولا كفر كالمعاملات من البيع والشراء فنهى أن يساعدهم على الاثنين دون الثالث، وقيل: الآثم العتبه والكفور الوليد؛ لأن عتبه كان ركابًا للمآثم متعاطيًا لأنواع الفسوق، وكان الوليد غالبًا في الكفر شديد الشكيمة في العتو^(٢)، وكقول أصحابنا رحمهم الله في الجامع الكبير في رجل قال: والله لا أكلم فلانًا أو فلانًا أن معنى هذا القول فلانًا ولا فلانًا^(٣)، حتى إذا كلم أحدهما يحنث اعتبارًا للمعنى كلمة أو وهو يتناولها أحدهما بخلاف واو العطف ولو كلمهما لم يحنث إلا مرة واحدة، حتى لا تجب إلا كفارة واحدة اعتبارًا لشبهها بالواو، بمنزلة ما لو قال: لا أكلم هذان، إذ يصير بمعنى لا أكلم هذين، وذلك لأنه لما حنث بكلام أحدهما لم تبق اليمين فلم يحنث إلا مرة واحدة، ولا خيارًا للمتكلم في تعيين أحدهما

(١) ينظر تفسير الزمخشري (٤ / ٦٧٥).

(٢) ينظر تفسير الزمخشري (٤ / ٦٧٤ - ٦٧٥).

(٣) ينظر: الجامع الكبير (ص ٥٢)، أصول الشاشي (ص: ٢١٣)، عيون المسائل للسمرقندي الحنفي (ص: ١٩٣).

وإذا حلف رجل لا يكلم فلاناً وفلاناً لم يحنث حتى يكلمهما، ولو قال: أو فلاناً حنث إذا كَلِمَ أحدهما لأن الواو للعطف على سبيل الشركة والجمع دون الأفراد، ومن ذلك إذا استعملت في موضع الإباحة نصيرُ عامة؛ لأن الإباحة دليلُ العموم،

اعتباراً لشبهها بالواو، وهذا لأنه لما كان اليمين مراداً لم يبق له الخيار، وثبوت الخيار إنما يلزم من كون أحدهما مراداً، وليس كذلك، حتى أنه لو استعمل أو في الإيلاء بأن قيل: لا أقرب فلانة أو فلانة صار مولىً منهما جميعاً وبناتاً جميعاً إذا انقضت المدة، ووجه العموم في كلمة أو أنها لما تناولت أحد المذكورين كان أحد نكرة، وقد قامت فيها دلالة العموم وهي النفي على ما سبق من أن النكرة في موضع النفي تعمُّ فلذلة العموم صار حرفاً أو عامّاً، إلا أن كلمة أو توجب العموم على الأفراد؛ لأن أصلها الأفراد حتى أن من قال لآخر: لا تطع فلاناً أو فلاناً فأطاع أحدهما كان عاصياً؛ لكون كلمة أو موجبة للعموم على سبيل الأفراد، ولو قال: لا تطع فلاناً وفلاناً لم يكن عاصياً حتى يطعها جميعاً؛ لكون عموم الواو على سبيل الاجتماع، وإذا حلف رجل لا يكلم فلاناً وفلاناً لم يحنث حتى يكلمهما جميعاً اعتباراً لعموم الاجتماع وهو عموم الواو، ولو قال: لا أكلم فلاناً أو فلاناً حنث إذا كَلِمَ أحدهما اعتباراً لعموم الأفراد وهو عموم أو، وقوله: «لأن الواو للعطف على سبيل الشركة» إلى آخره تعليل لقوله: «لم يحنث حتى يكلمهما».

قال رحمه الله: (ومن ذلك إذا استعملت في موضع الإباحة) إلى قوله: (ويجوز الواو فيهما).

أقول: من الأنواع التي سبق ذكرها من دلالة عموم كلمة أو هو أنها إذا استعملت في موضع الإباحة فإنها نصيرُ عامة عموم الاجتماع؛ لأن الإباحة دليل العموم؛ لأنها رفع القيد، [...] ^(١) يثبت الإطلاق على العموم، سواء كان ما أطلق جمعاً أو أفراداً، فعمت النكرة وهي

(١) كان هنا سقطاً، والعبارة في الكافي شرح البزودي (٢ / ٩٤٤)، بلفظ: لأن الإباحة دليل العموم؛ لأن =

فعمت بها النكرة كما يُقال: جالس الفقهاء أو المحدثين، أي: أحدهما أو كليهما إن شئت، وفرق ما بين التخيير والإباحة أن الجمع بين الأمرين في التخيير يجعل المأمور مخالفاً، وفي الإباحة موافقاً، وإنما يُعرفُ الإباحةُ من التخيير بحالٍ تدلُّ عليه،

أحد بدلالة الإباحة، كما يُقال: جالس الفقهاء أو المحدثين أي: أحدهما أو كليهما إن شئت، فإنه يُفهم منه الإذن له في المجالسة مع كل واحد من الفريقين ورفع القيد عنه، وكما يقول الطبيب للمريض: كل هذا أو هذا، فإنه يفهم منه أن كل واحد منهما صالح لأكل المريض، واعتبر هذا برفع القيد في الحسيات وكذا في الشرعيات كما إذا حلف لا يخرج إلا إلى جنازة فخرج إليها وفعل أفعالاً أخر لم يحنث؛ لأنه في موضع الإباحة، وكذا إذا أذن لعبده في نوع من أنواع التجارة يصير مأذوناً في الأنواع كلها لكونه في موضع الإباحة؛ إذ العبد ممنوع عن التصرفات فيصير الإذن فكاً للحجر، فكان الإذن موضع الإباحة.

ثم الفرق بين التخيير والإباحة أن الجمع بين الأمرين /ج: ١٩٧/ في صورة التخيير يجعل المأمور مخالفاً لأمر الأمر؛ لأن الامتثال في التخيير يقع بأحدهما دون الآخر، وفي الإباحة يجعله موافقاً؛ لأن الامتثال قد يقع بهما؛ لأن موضع الإباحة موضع التعميم.

بيان الأول في قوله تعالى: ﴿مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَخْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩] هو أن المكفر لما كان مخيراً بين أنواع الكفارات فلو كفر بالأنواع كلها كان مؤدياً للواجب بأحد الأنواع في الصحيح من المذهب.

وبيان الثاني في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوْ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ﴾ [الأنعام: ١٤٦] فإن الاستثناء من التحريم إباحة ثم ثبت هذه الإباحة في جميع هذه الأشياء، فعرفنا أن موجب هذه الكلمة العموم في موضع الإباحة، وإنما تعرف الإباحة من التخيير بحال تدل على معنى الإباحة وهي أن يكون أو بعد سبق الحظر كما في قوله: لا أكلم أحداً إلا

= الإباحة رفع القيد، وعند ارتفاع القيد ثبت الإباحة على سبيل العموم.

وعلى هذا قال أصحابنا في الجامع فيمن حلف لا يكلم أحداً إلا فلاناً أو فلاناً
أنّ له أن يكلمهما جميعاً، وكذلك قال: لا أقربكّن إلا فلانة أو فلانة، فليس
[بمولٍ] ^(١) منها،

فلاناً أو فلاناً، أو أن تعرف الصفة المرغوبة في كل واحدٍ منهما وكان له رضى في الجمع
بينهما كما في قوله: جالس الفقهاء أو المحدثين، أو استعمل أو في موضع إظهار السباحة
والجود كما في قوله: خذ من مالي هذا أو هذا، فهذه دلالات الإباحة، وإنما تعرف الإباحة
من التخيير بحالٍ تدل على معنى الإباحة وعلى هذا قال أصحابنا رحمة الله عليهم في الجامع
الكبير فيمن حلف لا يكلم أحداً إلا فلاناً أو فلاناً له أن يكلمهما جميعاً من غير حنث ^(٢)،
وكذا لو قال لأربع نسوة له: لا أقربكّن إلا فلانة أو فلانة أنه لا يكون مولياً منهما جميعاً حتى
لا يحنث إن قربهما ولا تقع الفرقة بينه وبينهما بمضي المدة قبل القربان ^(٣).

وقالوا فيمن قال: قد برئ فلان من كل حق لي قبله أي: عنده إلا دراهم أو دنائير أن
له أن يدعي المالين جميعاً؛ لأن ما بعد إلا في هذا الكلام موضع الإباحة، فإن صدر الكلام
للتحريم معنى؛ لكونه حرّم على نفسه الدعوى بقوله: قد برئ فلان إلى آخره، فكان حظراً
معنى فكان الاستثناء منه استثناء من الحظر والتّحريم وذلك هو موضع الإباحة، فكان
الاستثناء إباحة معنى، وقال محمد رحمه الله في الجامع الصغير: ومن اشترى منزلاً فوقه منزلاً
فليس له الأعلى إلا أن يشتره بكل حق هو له أو بمرافقه أو بكل قليل أو كثير هو له فيه أو
منه ^(٤)، على معنى الإباحة أي: بكل شيء منه قليلاً أو كثيراً؛ لأنّ الموضع موضع الإباحة؛
إذ من الحقوق ما لا يدخل بمطلق البيع فيقول البائع: بكل قليل أو كثير إباحة للمشتري في

(١) ما بين المعقوفين في المطبوع: بمولي.

(٢) ينظر: أصول السرخسي (١ / ٢١٧)، الفتاوى الهندية (٢ / ١٠٢).

(٣) ينظر أصول السرخسي (١ / ٢١٧).

(٤) الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير (ص: ٣٥٦).

وقالوا فيمن قال: قد برئ فلان من كل حق لي قبله إلا دراهم أو دنانير أن له أن يدعي المالين جميعاً؛ لأن هذا موضع الإباحة فصار عامّاً، ألا ترى أنه استثنى من الحظر فكان إباحة، وقال محمد رحمه الله بكل قليل أو كثير على معنى الإباحة أي: بكل شيء منه قليلاً كان أو كثيراً،

الانتفاع بالحقوق كالشرب والطريق، أو لأن هذا يُذكر في حقوق المبيع والمبيع هو المستحق بمطلق البيع دون حقوقه، ولهذا لا يدخل الطريق في المبيع لمجرد البيع، فكانت حقوق المبيع باقية على ملك البائع ثم تستحق بذكر الحقوق وبذكر قوله: بكل قليل أو كثير، فكان هذا القول من البائع في هذا المحل إباحة، وكان من حق هذا الكلام أن لا يلزم هذه الحقوق؛ لأن الإباحة غير لازمة فينبغي للبائع أن يجوز الرجوع فيها إلا أنها تلزم تبعاً للمعاوضة وهي لازمة فكذا ما يتبعه، والحكم إذا ثبت في ضمن شيء يعطى له حكم المتضمن في اللزوم، فلذلك لم يملك البائع الرجوع فيها، نظيره التوكيل في ضمن عقد الرهن، فإنه يلزم لزوم عقد الرهن حتى لا يملك الراهن عزل الوكيل.

وكذلك إذا باع داراً بكل حق هو له داخل فيها أو خارج عنها فإن معناه الإباحة أي: لكل شيء منها داخلًا كان أو خارجاً، ولهذا المعنى [من الإباحة] (١) صارت كلمة أو بمعنى الواو حتى يجوز ذكر الواو مكان أو في المسألتين المذكورتين.

قال رحمه الله: (وكذلك أحكام هذه الكلمة في الأفعال) إلى قوله: (وجب العمل بمجازه)

أقول: أحكام كلمة أو إذا دخلت على الأفعال كأحكامها إذا دخلت على الأسماء من الشك والتخيير على ما مر، فإنها إن دخلت في الخبر نحو: فعلت كذا أو فعلت كذا، أفضت إلى الشك، وإن دخلت في الابتداء أوجبت التخيير، وهذه المسألة على وجوه:

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

وكذلك داخل فيها أو خارج أي: داخلًا أو خارجًا، ويجوز الواوُ فيهما وكذلك أحكام هذه الكلمة في الأفعال إن دخلت في الخبر أفضت إلى الشك، وإن دخلت في الابتداء أوجبت التخيير

الأول أتمها تدخل بين إثباتين كقول الرجل: والله لأدخلن هذه الدار اليوم أو لأدخلن هذه الدار، وحكمه أن أي الدارين دخل برّ في يمينه؛ لأنه ذكر كلمة أو في موضع الإثبات فيقتضي التخيير في شرط البرّ.

أصله قوله تعالى: ﴿إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩].

الثاني أتمها تدخل بين نفيين كقوله: لا أدخل هذه الدار أو لا أدخل هذه الدار، وحكمه أنه يقتضي انتفاءهما جميعًا كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطْعَمَ مِنْهُمُ آيْمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٢٤] فأى الدارين دخل حنث في يمينه؛ لأنه ذكر كلمة أو في موضع النفي فكانت بمعنى: ولا، قال المصنف رحمه الله في شرح الجامع الكبير: لأنه التزم أحد الأمرين، فلو لم يحنث بأحدهما لصارت اليمين واقعة جميعًا معًا، وذلك باطل، ألا ترى أنه لو عطف بالواو مع إعادة حرف النفي لكان الجواب ما قلنا، فهذا أولى.

وقوله: «إن له الخيار» يتعلّق بالوجه الأول وهو المبتان، ولا يمكن أن يقال: قوله: «إن له الخيار» أي: في المسألة الثانية أيضًا بأن يكون مختارًا بين الدخول في إحدى هاتين الدارين مع الحنث؛ لأنه لا يُطلق في مثله اسم الخيار.

ألا ترى أنه كيف نفى الخيار قبل هذا في ذلك في قول رجل قال: لا أكلّم فلانًا أو فلانًا إلى قوله: «لا خيار له في ذلك» ثمّ يحتمل أن تكون فائدة إعادة ذكر هذه المسألة الثانية مع ذكر نظيرها قبلها إعلام أنه لا يتفاوت ذكر كلمة أو في موضع النفي بين أن تكون هي بين اسمين كما في المسألة السابقة أو بين فعلين كما في هذه المسألة، ففي كل منهما يقتضي التعميم.

مثل قول الرجل: والله لا أدخل هذه الدار أو لأدخلن هذه الدار أو لا أدخل هذه الدار أو لا أدخل هذه الدار أن له الخيار ولها وجه آخر هنا وهو أن يجعل بمعنى حتى أو إلا أن، وموضع ذلك أن يفسد العطف؛ لاختلاف الكلام ويحتمل ضرب الغاية، وذلك

الوجه الثالث أن كلمة أو تدخل بين نفي وإثبات كقوله: لا أدخل هذه الدار أو لأدخل^(١) هذه.

وهو في نسخة مكان الوجه الثاني، وعلى هذا / س: ١٣٦ / يتعلق قوله: «إن له الخيار» بهذا أيضاً، والمعنى أنه يتخير بين أن لا يدخل الأولى أبداً وبين أن يدخل الثانية فيبرّ بعدم الدخول في الأولى أبداً وبالذخول في الثانية، حتى لو دخل الأولى بعد ذلك لا يحنث، بمنزلة قوله: لا أدخل هذه الدار حتى أدخل هذه الدار، فكان الدخول في الأخرى غاية ليمينه، فإذا دخلها انتهت اليمين، وإذا دخل الأولى أولاً حنث لوجود الشرط حال بقاء اليمين.

وهذه النسخة هي المعتبرة لمناسبتها في هذا المحل لثبوت التخيير فيها، لا النسخة الأولى؛ لكونها غير مناسبة لهذا المحل لعدم التخيير فيها.

الوجه الرابع أن كلمة أو تدخل بين^(٢) إثبات ونفي كقوله: لأدخل^(٣) هذه الدار أو لا أدخل هذه الدار، وحكمه أنها للتخيير كالإثباتين؛ لأن المثبت غير صالح لضرب الغاية فلا يجعل ما بعده غاية لما قبله.

ولكلمة أو وجه آخر فيها إذا دخلت على الأفعال، وهو أن تجعل هي بمعنى «حتى» أو بمعنى «إلا أن» إذا لم يحسن حملها على العطف لاختلاف الكلام من نفي أو إثبات، ويمكن حملها على الغاية بسبب احتمال صدر الكلام ضرب المدة كقوله: «لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ

(١) في ج: لا أدخل.

(٢) بين: ساقطة من ج.

(٣) في ج: لا أدخل.

مثل قول الله عز وجل: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ [آل عمران: ١٢٨]، أي: حتى يتوب عليهم أو إلا أن في بعض الأقاويل؛ لأن العطف لم يحسن الفعل على الاسم وللمستقبل على الماضي فسقطت حقيقته واستعير لما يحتمله وهو الغاية؛

شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ [آل عمران: ١٢٨]، أي: حتى يتوب عليهم، أو: إلى أن يتوب عليهم في بعض الأقاويل، وَذَلِكَ لِأَنَّ عطفَ الفعلِ وهو يتوب على الاسم وهو شيءٌ غيرُ حسنٍ، وَكَذَا عطفُ فعلِ المستقبلِ أي: المضارع وهو يتوب على الماضي وهو لَيْسَ؛ لعدم المناسبة، وَإِذَا لَمْ يحسن العطف فسقطت حقيقة العطف من حرف أو استعير حرف أو لما يحتمله وهو الغاية.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّهُ يَحْتَمِلُ الغَايَةَ لِأَنَّ كَلِمَةً أَوْ لَمَّا تَنَاوَلت أَحَدَ المذکورين وَضَعًا كَانَ احْتِمَالُ كُلِّ واحدٍ مِنْهُمَا متناهياً بوجودِ صاحبه فشابهة الغاية من هَذَا الوجهِ فاستعيرَ أو للغاية والكلام يحتمل معنى الغاية؛ لِأَنَّ الكَلَامَ للتَّحْرِيمِ، فَإِنَّ صدره وهو ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ يدلُّ على التَّحْرِيمِ، والتَّحْرِيمُ يحتملُ الامتدادَ فيحتملُ ضربَ الغاية.

أو نقول: إنَّ غَايَةَ الشَّيْءِ شَيْءٌ يَنْتَهِي به المعيارُ ويتَّصَلُ هو بالمعيار كما يتَّصَلُ المعطوف بالمعطوف عَلَيْهِ وينتهي المعطوفُ عَلَيْهِ بالمعطوف، فبهذا الاتِّصالِ صحَّت الاستعارةُ.

وَكَذَلِكَ يُقَالُ: وَاللهِ لَا أَفَارُقُكَ أَوْ تَقْتَضِينِي حَقِي، بِمعنى: حَتَّى تَقْتَضِينِي، أَوْ: إِلَّا أَنْ تَقْتَضِينِي، وتقديره بِمعنى «إِلَّا أَنْ» فِي مِثْلِ هَذَا المَحَلِّ هو قولُ سيبويه^(١)، وَفِي قولِ غيره هو بِمعنى «حَتَّى» أَوْ «إِلَى أَنْ» وَهَذَا كثيرُ النُّظيرِ فِي كَلَامِ العَرَبِ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَكَانَ أَوْ فِي الآيَةِ بِمعنى: إِلَّا أَنَّهُ، عَلَى معنى: لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ / ج: ١٩٨ / إِلَّا أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ فتنفخَ بحالهم، أَوْ يَعْذِبُهُمْ فتشفي مِنْهُمْ. كذا فِي الكشاف^(٢).

(١) ينظر الكتاب لسيبويه (٣/ ٤٧).

(٢) تفسير الزمخشري (١/ ٤١٣).

لأن كلمة أو لما تناولت أحد المذكورين كان احتمال كل واحد منها متناهيًا بوجود صاحبه فشابة الغاية من هذا الوجه، فاستعير للغاية، والكلام يحتمله؛ لأنه للتحریم وهو يحتمل الامتداد،

جعل هذا الوجه آخر الوجوه وذكر فيه قبل هذا أنه معطوف على ما قبله وهو قوله تعالى: ﴿لِيَقْطَعَ طَرَفًا﴾ آل عمران: ١٢٧ وقوله: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ [آل عمران: ١٢٨] اعتراض، والمعنى أن الله مالك أمرهم فإما أن يهلكهم أو يهزمهم أو يتوب عليهم إن أسلموا ويُعذبهم إن أصروا على الكفر، وليس لك من أمرهم شيء^(١)، وعلى هذا الأصل قال أصحابنا رحمهم الله فيمن قال: والله لا أدخل هذه الدار أو أدخل الدار الأخرى بالنصب أن معناه حتى أدخل هذه الدار الأخرى، فإن دخل الدار الأولى أو لا حث في يمينه، وإن دخل الأخيرة أو لا انتهت اليمين وتم البر، حتى لو دخل الأولى بعد ذلك لا يحث.

بمترلة قوله: لا أدخل هذه الدار حتى أدخل هذه الدار، فكان الدخول في الدار الأخرى غاية ليمينه فإذا دخلها انتهت اليمين وإذا لم يدخلها حتى دخل الأولى حث؛ لوجود شرط الحث في حال بقاء اليمين^(٢).

وإنما جعل ههنا للغاية دون معنى التخيير أو معنى مطلق العطف لتعذر إثبات معنى العطف؛ لاختلال معنى الكلام عند ذلك من نفي وإثبات، والعطف يقتضي المجانسة ولا مجانسة بينهما، وفي التخيير أيضا معنى فيستدعي المجانسة من حيث المعنى والغاية صالحة لأن أول الكلام - وهو لا أدخل - حظر وتحريم، وهو يحتمل الامتداد فأمكن جعل الثاني غاية التحريم، فلذلك وجب العمل بمجاز حرف أو وهو الغاية.

وذكر الإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في شرح الجامع في تقرير هذه المسألة فقال:

(١) تفسير الزمخشري (١/ ٤١٣).

(٢) ينظر المحيط البرهاني في الفقه النعماني (٤/ ٢٢٠).

وكذلك يقال: والله لا أفارقك أو تقضيني حقي، معناه: حتى تقضيني حقي، أو: [إلا]^(١) أن تقضيني حقي، وهذا كثير في كلام العرب لا يحصى، وعلى هذا قال أصحابنا فيمن قال: والله لا أدخل هذه الدار أو أدخل هذه الدار الأخرى أن معناه حتى أدخل هذه، فإن دخل الأولى أو لا حنث،

والأصل فيه أن حرف أو متى ذكر عقيب فعلٍ منفيٍ وبعده فعلٌ مثبتٌ كان المثبت غايةً وكان أو بمعنى حتى.

فإن قيل: إذا كان حرف أو بمعنى حتى ينبغي أن لا يحنث في قوله: والله لا أدخل هذه الدار أو أدخل هذه الدار الأخرى اليوم بمضي اليوم إذا لم يدخل واحدةً منهما وأنه يحنث عند ذلك، بخلاف صريح حتى، فإنه إذا قال: لا أدخل هذه الدار حتى أدخل هذه الدار الأخرى اليوم فمضى اليوم ولم يدخلها لا يحنث، قلنا: قد بينا أنه بمنزلة الغاية ولكن لا يصير كالتصريح بكلمة حتى من كل وجه؛ لأن عند التصريح الدخول في الأولى موجب اليمين عيناً، فأما الدخول في الثانية فليس بموجب اليمين ولكنه غاية لانتهاء اليمين، فأما إذا لم يصرح بكلمة حتى في المؤقت دخول كل واحد من الدارين موجب اليمين على ما اقتضاه حرف أو لأنه للتخير فلا يجوز أن يكون أحدهما موجب اليمين عيناً دون الأخرى، وإذا كان كل واحدٍ منهما موجب اليمين على الانفراد صار عدم الدخول في الثانية شرطاً حثه على الانفراد، فإذا لم يدخل واحدةً منهما حتى مضى اليوم وجد شرط حثه وهو عدم الدخول في الثانية اليوم فحنث، وإن دخل في الثانية في اليوم برّ لوجود شرط البرّ، ومن هذا الطريق جعلناه بمعنى الغاية فحصل من هذا المجموع أن لحرف أو مراتب أربعاً، الأولى تناول أحد المذكورين وهو حقيقته، والثانية استعارته لمعنى الواو مع رعاية حقيقته من وجه، والثالثة استعارته لمعنى حتى مع انسلاّب حقيقته، والرابعة استعارتها لمعنى حتى مع

(١) ما بين المعقوفتين في المطبوع: لا.

وإن دخل الأخيرة أو لا انتهت اليمين وتم البر لما قلنا أن العطف متعذر لاختلاف الفعلين من نفي وإثبات، والغاية صالحة لأن أول الكلام حظر وتحريم فلذلك وجب العمل بمجازه. والله أعلم.

رعاية حقيقته من وجه.

ثم إن ما ذكرناه من [أن] ^(١) أو مُستعاراً لمعنى الغاية هو قول الأكثر.

وقال أبو بكر الأعمش: إن كلمة أو للتخير ههنا أيضاً إذا لم يكن الإثبات مؤقتاً؛ لأنه حقيقته فلا يترك إلا لضرورة أو دليل ولم يوجد، وجوابه ما قلنا وما نقول وهو أن في الحمل على الغاية قولاً بانعقاد يمين واحدة ممدودة إلى الغاية وأن في الحمل على التخير قولاً بانعقاد يمينين يتخير الحالف بينهما، والأصل عدم الانعقاد، ومخالفة الحقيقة الوضعية أهون وأولى من مخالفة هذا الأصل؛ لأنها أظهر وأغلب في الاستعمال، يؤيده قول محمد رحمه الله: أو في هذا الموضع بمعنى حتى.

وثمره الاختلاف لا تظهر ما دام الحالف حياً؛ لأنه لو دخل الأولى حث اتفاقاً.

أما عند أبي بكر الأعمش فلاختيار يمين النفي، وأما عند الأكثر فوجود شرط الحث قبل الغاية، ولو دخل الثانية لا يحث اتفاقاً.

أما عنده فلاختيار يمين الإثبات وقد بر فيها بشرطه، وأما عندهم فلانتهاء يمين النفي، وإنما يظهر الخلاف إذا مات الحالف قبل دخول الدارين، فعندهم لا يحث حتى لا يجب عليه الإيضاء بالكفارة؛ لأن عندهم المنعقدة يمين النفي لا غير، ممدودة إلى الغاية ولم يحث فيها، وعنده يحث؛ لأنه لما كان تخيراً عنده كان يمين الإثبات منعقدة عنده، فإذا مات قبل الدخول فات شرط البر فيها فيحث.

(١) ما بين المعرفتين زيادة مني.

واعلم أنّ هذا الاشتباه إنّما يقع فيه أن لو وقف الحالف على اللام من قوله: أدخل وأسكنها ليحتمل التّخيير والغاية، أما لو نصبها فلا يحتمل سوى الغاية؛ لأنّ انتصابها بإضمار أن، ثمّ قوله: حتّى أن أدخل لا يحتمل غير الغاية، فكذا أدخل منصوباً من غير إظهار أن، وإن رفعها لا يحتمل غير التّخيير لعدم النّاصب. كذا في شرح الجامع للهاشمي^(١).



(١) هو عبد المطلب بن الفضل بن عبد المطلب بن الحسين الهاشمي افتخار الدين الحلبي الحنفي المتوفى سنة (٦١٦هـ)، له شرح الجامع الكبير. ينظر كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (١/ ٥٦٩). ولم أقف على هذا الشرح.

باب حتى

هذه كلمة أصلها للغاية في كلام العرب هو حقيقة هذا الحرف لا يسقط ذلك عنه إلا مجازاً ليكون الحرف موضوعاً لمعنى يخصه وقد وجدناها تستعمل للغاية لا يسقط عنها ذلك،

[حتى]

قال رحمه الله: (باب حتى) إلى قوله: (وعلى هذا مسائل أصحابنا في الزيادات)

أقول: إن حتى كلمة وضعت للغاية في كلام العرب، والغاية هي التي ينتهي إليها الشيء ويمتد إليها هو حقيقة حرف حتى ليكون هذا الحرف موضوعاً لمعنى يخصه أي: يخص هذا الحرف ذلك المعنى نفيًا للاشتراك أو يخص ذلك المعنى الحرف نفيًا للترادف فلا يسقط معنى الغاية عن هذا الحرف أينما وجد إلا إذا استعمل مجازاً فإن الغاية حينئذ لا تكون مرادة كما إذا استعمل للعطف المحض مثل قوله: عبده حر إن لم آتكَ حتى أتغذّ عندك، وقد وجدنا كلمة حتى تستعمل للغاية لا يسقط عن تلك الكلمة معنى الغاية ولا يصح نفيها عنها، وهذا هو المعنى بقولهم: الحقائق لا تسقط عن مسمياتها أبدًا، فعلمنا أن كلمة حتى وضعت لمعنى الغاية؛ لكون ذلك المعنى لا يسقط عنها، فأصل كلمة حتى كمال معنى الغاية فيها وخصوصها لذلك المعنى بمنزلة إلى كقوله تعالى: ﴿سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾ [القدر: ٥] وكقول العرب: أكلت السمكة حتى رأسها، فإنه بقي، أي: رأسها، وفي بعض النسخ: فإنه نفي بالتون والفاء أي: انتفى الأكل عند الرأس، وقوله: «أي: إلى رأسها» بيان لخصوص معنى الغاية في حتى؛ لأن كلمة إلى خاصة في الغاية؛ فإنه لو قيل في هذا المقام: أكلت السمكة

فعلمنا أنها وُضعت له فأصلها كمال معنى الغاية فيها وخلصها لذلك بمعنى إلى، كقول الله عز وجل: ﴿حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾ [القدر: ٥]، وتقول: أكلت السمك حتى رأسها، أي: إلى رأسها، فإنه بقي، أي: بقي الرأس، وهذا على مثال سائر الحقائق ثم قد يُستعمل للعطف لما بين العطف والغاية من المناسبة مع قيام معنى الغاية، تقول: جاءني القوم حتى زيد،

إلى رأسها كان معناها هكذا وهو أن يُقال: إن رأسها بقي، فلما جاءت كلمة حتى ههنا بمعنى إلى في حق بقاء الرأس علم أن حتى جاءت للغاية الخالصة؛ إذ لو لم تكن خالصة للغاية ههنا لجاءت على ما يقوله أهل النحو وهو أن يدخل ما بعد حتى فيما قبلها، والفرق بين حتى وإلى في معنى الغاية أن كلمة حتى تدخل في الغاية الوضعية لا في الجعلية، ونعني بالوضعية أن ينتهي بها المغيا أو ينتهي عندها، ولهذا لا يقال: نمت البارحة حتى نصف الليل؛ لأن الليل لا ينتهي به ولا عنده، وكلمة إلى تدخل فيهما جميعاً كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] وقوله: ﴿وَأَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦] فإن الأيدي لا تنتهي بالمرافق ولا عندها، وكذا صح أن يُقال: نمت البارحة إلى نصف الليل، وفرق آخر بينهما على ما ذكر في كتب النحو من أن حتى في حق حتى أن يدخل ما بعدها فيما قبلها، ففي مسألتي السمكة والبارحة قد أكل الرأس ونيم الصباح^(١)، بخلاف كلمة إلى، وهذا الذي ذكر وهو أن معنى حتى باعتبار الوضع لا يسقط عنه أبداً هو على مثال سائر الحقائق، فإن الكمال هو الأصل فيها وهو استعمالها فيما وُضعت له إلا إذا تعذر ذلك فيحمل على المجاز، كذا ههنا قد تستعمل حتى للعطف عند تعذر حقيقتها مع قيام معنى الغاية؛ لما بين العطف والغاية من المناسبة وهي التعاقب والاجتماع، فإن المعطوف يعقب المعطوف عليه ويجمع كما أن الغاية تذكر عقب المغيا وتجمع معه فنقول: جاءني القوم حتى زيد بالرفع، ورأيت القوم حتى زيداً بالنصب فزيد مرفوعاً / ج: ١٩٩ / كان أو منصوباً فيه معنى العطف؛ إذ هو جاء في المثال

(١) الفصل في صنعة الإعراب (ص: ٣٨٠).

ورأيتُ القومَ حتى زيدا، فزيدٌ إما أفضلهم وإما أردلهم ليصلحَ غايةً، ألا ترى إلى قولهم: استنتتِ الفِصالُ حتى القرعى، فجعل عطفًا هو غاية فكانت حقيقةً قاصرةً، وعلى هذا: أكلتُ السمكةَ حتى رأسها بالنصب، أي: أكلته أيضًا، وقد تدخلُ على جملةٍ مبتدأةٍ على مثالِ واوِ العطفِ إذا استعملتُ لعطفِ الجملِ وهي غاية مع ذلك فإن كان خبرُ المبتدأ مذکورًا فهو خبره،

الأول ومرثيٌّ في الثاني، وفيه معنى الغاية من حيث إن مجيء القوم ينتهي به؛ لأنه إنما يقال هكذا إذا كان زيدٌ أفضلهم أو أردلهم ليصلحَ غايةً؛ لأنه إذا كان أفضلهم لا يتوقع مجيئه عادةً فيسبق القوم في المجيء، ثم إذا جاء زيدٌ بعدهم فينتهي مجيء القوم لمجيئه، وإذا كان أردلهم لا يأتي هو إلى القادم إلا آخرًا عادةً بعد إتيان القوم وحينئذ ينتهي مجيء القوم بمجيئه.

ألا ترى إلى قول العرب: استنتتِ الفِصالُ حتى القرعى.

فإن الاستنان وهو العدو من المرح والنشاط لا يتوقع من القرعى لما بها من القرع فينتهي استنان الفصال باستنان القرعى، فعلم بهذا أنه أراد الأراذل.

واستن في الأصل مثل قمص الفرس وغيره قمصاً وقمصاً وهو أن يرفع يديه ويطرهما معاً ويعجن برجليه، والفِصالُ جمعُ الفصيلِ وهو ولدُ الناقة / س: ١٣٧ / إذا فصل عن أمه، والقرعى جمع القريع كمرضى ومريض، والقريع الذي به قرعٌ بتحريك الراء وهو بشرٌ أبيضٌ يخرج بالفصال ودواؤه الملح، فإذا لم يجدوا ملحاً نتفوا أوبارَه ونضحوا جلده بالماء ثم جروه إلى السبخة، ومنه المثل: هو أحرُّ من القرع، وقولهم: استنتت الفصال، مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي له أن يتكلم بين يديه لجلالة قدره^(١)، وإذا كان بين العطف والغاية من المناسبة التي مر ذكرها فجعل حتى عطفًا هو غاية من وجه فكانت كلمة حتى في محل العطف حقيقةً قاصرةً، أما كونها حقيقةً فوجود معنى الغاية فيها، وأما كونها قاصرةً فلأن

(١) ينظر مجمع الأمثال (١/ ٣٣٣).

وإلا فيجب إثباته من جنس ما قبله تقول: ضربت القوم حتى زيد غضبان، فهذه جملة مبتدأة هي غاية معنى، ومن ذلك: أكلت السمكة حتى رأسها، إلا أن الخبر غير مذكور هنا، فيجب إثباته من جنس ما سبق على احتمال أن ينسب إليه أو إلى غير، أعني حتى رأسها مأكولي، أو: مأكول غيري، وموضعها في الأفعال أن يجعل غاية بمعنى إلى أو غاية هي جملة مبتدأة،

كحال الغاية هو أن لا تدخل الغاية في المغيا كما أشار إليه قبل هذا بقوله: «فأصلها كمال معنى الغاية فيها وخلوصها لذلك بمعنى إلى» وهناك لم تدخل الغاية تحت المغيا، ولما دخلت الغاية هتتا تحت المغيا باعتبار وجود معنى العطف في «حتى» حتى دخل زيد تحت الجائين في قوله: جاءني القوم حتى زيد كانت حقيقة حتى قاصرة، وعلى هذا أي: وعلى أن حتى في مثل هتتا المحل للعطف على معنى الغاية يقول: أكلت السمكة حتى رأسها بالنصب أي: أكلت رأسها أيضاً كما يقول: رأيت القوم حتى زيدا.

وذكر في بعض كتب النحو أن ما بعد حتى إما أن ينتهي الأمر به أو عنده، فإن كان الأول جاز فيما بعده النصب والكسر بحسب معتقدك، نحو: أكلت السمكة حتى رأسها، إن وقع الأكل على الجسد والرأس نصبت بحتى، وإن وقع على الجسد فقط خفضت به؛ لأن التقدير إلى رأسها، وإن كان الثاني نحو: صمت رمضان حتى الفطر، خفضت به لا غير؛ لأن صوم يوم الفطر محرّم، فلا معنى للعطف منه.

ثم إن هذا الذي مر ذكره فيما إذا كانت كلمة حتى داخلة على المفرد، ثم إنها قد تدخل على جملة من مبتدأ وخبر كقوله:

... حتى ماء دجلة أشكل^(١)

(١) من الطويل، لجرير يهجو الفرزدق من قصيدة مطلعها:

أجداك لا يضحو الفؤاد المعلن وقد لاح من شيب عذار ومسحل

وعلامة الغاية أن يحتمل الصدر الامتداد وأن يصلح الآخر دلالة على الانتهاء، فإن لم يستقم فللمجازاة بمعنى لام كي، وهذا إذا صلح الصدر سبباً ولم يصلح الآخر غايةً وصلح جزاء، وهذا نظيرُ قسمِ العطفِ من الأسماء، فإن تعذر هذا جعل مستعاراً للعطف المحض، وبطل معنى الغاية، وعلى هذا مسائل أصحابنا في الزيادات،

على مثال واو العطف إذا استعملت لعطف الجملة على الجملة نحو قولك: زيد قائم وعمرو قاعد، وتكون كلمة حتى غاية مع دخولها على الجملة المذكورة، ثم في هذه الجملة إن كان خبر المبتدأ مذكوراً فذلك هو خبر المبتدأ، وإن لم يكن الخبر مذكوراً فيجب إثبات الخبر من جنس ما قبله نحو: أكلت السمكة حتى رأسها، فإن خبر المبتدأ ههنا غير مذكور فيجب إثباته من جنس ما سبق على احتمال أن تنسب إلى المتكلم أو إلى غيره نحو: حتى رأسها مأكولي، أو حتى رأسها مأكول غيري.

وقوله: «ضربت القوم حتى زيد غضبان» نظير جملة ابتدائية ذكر الخبر فيها وهي غاية لما قبلها فإن غضبة زيد تصلح دليلاً على انتهاء ضرب القوم، ومواضع كلمة حتى في الأفعال بحسب الأصالة أن تجعل غاية بمعنى إلى أو غاية هي جملة ابتدائية، نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾ [النساء: ٤٣]: أي: إلى أن تغتسلوا.

وقوله تعالى: ﴿وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ﴾ [البقرة: ٢١٤] بالرفع أي: حتى الرسول يقول، وعلامة الغاية أن يحتمل صدر الكلام الامتداد وأن يصلح آخره دليلاً على الانتهاء؛ لأن الغاية هي التي ينتهي إليها الشيء فلا بد من أن يصلح الصدر للامتداد والآخر للانتهاء، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢٢٤]

وتمام البيت كما في الديون بلفظ:

فما زالت القتلى تمور دماؤها بدجلة، حتى ماء دجلة أشكل

ديوانه (ص ٣٦٧)، الجمل في النحو (ص: ٢٠٦)، الصحاح تاج اللغة وصرح العربية (١/ ٢٤٦).

ولهذه الجملة ما خلا المستعار المحض ذكر في كتاب الله تعالى، قال الله تعالى: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]، و﴿حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾ [النساء: ٤٣]، هي بمعنى إلى، وكذلك ﴿حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا﴾ [النور: ٢٧]،

٢٣٠] فَإِنَّ النفي يقتضي الامتداد ونكاح الزوج الثاني يصلح دليلاً على انتهاء عدم الحل، وكما إذا قال: إِنْ لَمْ آتِكْ غَدًا حَتَّى تَغْدِينِي فَعَبْدِي حُرٌّ، فأتاه فلم يغده لم يحنث؛ لِأَنَّ الإتيان يصلح سبباً للتغذية والغداء جزاءً له أيضاً وفيه معنى الغاية؛ لِأَنَّ السبب ينتهي بجزائه.

فإِنْ لَمْ يَسْتَقِمْ جَعَلَ حَتَّى غَايَةً فَلِلْمَجَازَاةِ بِمَعْنَى لَامِ كِي، وَهَذَا إِذَا صَلَحَ صَدْرُ الْكَلَامِ أَنْ يَكُونَ سَبَباً لِمَا بَعْدَهُ وَلَمْ يَصْلُحِ الْآخِرُ دَلِيلًا عَلَى الْإِنْتِهَاءِ وَصَلَحَ الْآخِرُ جَزَاءً لِلصَّادِرِ وَحُكْمًا لَهُ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَتَكُونُ حَتَّى لِلْمَجَازَاةِ مَعَ قِيَامِ مَعْنَى الْغَايَةِ مِنْ وَجْهِ؛ لِأَنَّ جَزَاءَ الْمَسْبُوبِ غَايَةٌ لِسَبَبِهِ وَهَذَا الَّذِي ذَكَرْنَاهُ مِنْ أَنَّ كَلِمَةَ حَتَّى لِلْمَجَازَاةِ فِي مَحَلِّ مَخْصُوصٍ نَظِيرُ قَسَمِ الْعَطْفِ مِنَ الْأَسْمَاءِ مِثْلُ: مَرَرْتُ بِالْقَوْمِ حَتَّى زِيدَ غَضَبَانِ، فَإِنَّ حَتَّى فِيهِ لِلْعَطْفِ مَعَ قِيَامِ مَعْنَى الْغَايَةِ فَإِنَّ الْمُرُورَ سَبَبٌ لَغَضَبِ زَيْدٍ، وَغَضَبُهُ يَصْلُحُ جَزَاءً لِلْمُرُورِ وَغَايَةً لَهُ كَمَا أَنَّ حَتَّى فِيهَا سَبَقٌ لِلْمَجَازَاةِ مَعَ قِيَامِ مَعْنَى الْغَايَةِ مِنْ وَجْهِ، فَإِنَّ تَعَدَّرَ جَعَلَ حَتَّى لِلْمَجَازَاةِ جَعَلَ مُسْتَعَارًا لِلْعَطْفِ الْمَحْضِ بِحَرْفِ الْفَاءِ لِمُنَاسَبَةِ بَيْنَهُمَا، وَهِيَ كَوْنُ الْغَايَةِ تَعَقِبَ الْجُمْلَةَ كَالْمَعْطُوفِ، وَيَطَّلُ مَعْنَى الْغَايَةِ، وَعَلَى هَذَا أَي: وَعَلَى جَمِيعِ مَا سَبَقَ ذِكْرَهُ فِي هَذَا الْبَابِ مَسَائِلُ أَصْحَابِنَا رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ فِي الزِّيَادَاتِ. وَيَأْتِي ذِكْرُهَا فِي هَذَا الْكِتَابِ عَنْ قَرِيبٍ.

قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: (ولهذه^(١) الجملة ما خلا المستعار المحض ذكر في كتاب الله تعالى) إِلَى قَوْلِهِ: (متناهيًا به).

أقول: للجملة التي مر ذكرها أنفاً من أن كلمة حتى إذا دخلت على الأفعال أن تجعل

(١) في ج: هذه.

ومثله كثير، ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِئْتَةً﴾ [البقرة: ١٩٣]، وقال: ﴿وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ﴾ [البقرة: ٢١٤]، بالنصبِ على وجهين: أحدهما: إلى أن يقول الرسول، فلا يكون فعلهم سبباً لمقالة الرسول،

غاية بمعنى إلى أو غاية هي جملة مبتدأة أو مستعارة للمجازاة أو للعطف المحض [ذكر في كتاب الله تعالى سوى المستعارة للعطف المحض] (١) فإنه ليس لها ذكر فيه، نظير الأولى قوله تعالى: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩] وما قبله: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [التوبة: ٢٩] إلى قوله: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ﴾ [التوبة: ٢٩] فإن المقاتلة ههنا تصلح دليلاً للامتداد؛ لأنه يقال: قاتل شهراً قاتل ستة، والآخر يصلح دليلاً للإنتهاء؛ لأن الكفر نفسه غير مبيح للقتل، فإن قاتل رهائن الكفار وشيوخهم وتسائهم غير مشروع، بل المبيح للقتل كفر المحارب، والجزية خلف عن الإسلام، وقبول ما هو خلف عن الإسلام يصلح دليلاً للإنتهاء القتال، فلذلك كانت كلمة حتى ههنا للغاية بمعنى إلى.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾ [النساء: ٤٣] من هذا القسم، فإن صدره يحتمل الامتداد للنفي، وآخره يصلح دليلاً على الإنتهاء.

وكذا قوله تعالى: ﴿حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا﴾ [النور: ٢٧] لأن صدره وهو قوله: ﴿لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ﴾ [النور: ٢٧] محتمل للامتداد، وآخره للإنتهاء.

ومثله كثير نحو قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَأْتِيَ لِي أَبِي﴾ [يوسف: ٨٠]، ﴿حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ [الحجر: ٩٩] ونظير الثانية قوله تعالى: ﴿وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ﴾ [البقرة: ٢١٤] على قراءة من قرأ «يقول» بالرفع (٢) على معنى جملة ابتدائية أي: حتى الرسول يقول ذلك؛ ليكون ما دخل عليه حتى جملة من مبتدأ وخبر في معنى الحال، كقولهم: شربت الإبل حتى يجيء البعير يجز

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

(٢) هي قراءة نافع. ينظر السبعة في القراءات (ص: ١٨١).

وينتهي فعلهم عند مقاله على ما هو موضوع الغايات، إنها أعلام الانتهاء من غير أثر، والثاني: وزلزوا لكي يقول الرسول، فيكون فعلهم سبباً لمقالته، وهذا لا يوجب الانتهاء وقرئ: (حتى يقول) بالرفع على معنى جملة مبتدأة، أي: حتى الرسول يقول ذلك، فلا يكون فعلهم سبباً ويكون متناهيًا به،

بطنه، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلَا يَكُونُ فَعْلُهُمْ وَهُوَ الزَّلْزَالُ سَبَبًا لِأَنَّ يَقُولُ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ؛ لِأَنَّ حَتَّى عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ لَمْ تَتَّصِفْ بِمَعْنَى كَيْ، وَيَكُونُ فَعْلُهُمْ مَتْنَاهِيًا بِقَوْلِ الرَّسُولِ؛ لِأَنَّ حَتَّى لِلْغَايَةِ كَقَوْلِهِمْ: أَكَلْتُ السَّمَكَةَ حَتَّى رَأَسَهَا مَأْكُولِي.

ومعنى زلزوا حركوا بأنواع البلايا وأزعجوا إزعاجاً شديداً بالزلزلة بآ أصابهم من الأهوال والأفزع «حتى يقول الرسول» أي: إلى الغاية التي قال الرسول ومن معه فيها: متى نصر الله؟ أي: بلغ بهم الضجر ولم يبق صبر حتى قالوا ذلك، ومعناه طلب النصر وتمنيه واستطالة زمان الشدة.

وَفِي هَذِهِ الْغَايَةِ دَلِيلٌ عَلَى تَنَاهِي الْأَمْرِ فِي الشَّدَةِ وَتَمَادِيهِ فِي الْعِظَمِ؛ لِأَنَّ الرَّسُولَ / ح: ٢٠٠ / لَا يَقَادِرُ قَدْرُ ثَبَاتِهِمْ وَاصْطِبَارِهِمْ وَضَبْطِهِمْ لِأَنْفُسِهِمْ، فَإِذَا لَمْ يَبْقَ لَهُمْ صَبْرٌ حَتَّى ضَجَّجُوا كَانَ ذَلِكَ الْغَايَةَ وَالشَّدَةَ لَا مَطْمَاحَ وَرَاءَهَا.

فَإِنْ قِيلَ: لَيْسَ لَهُمُ الْفِعْلُ فِي زَلْزَلُوا بَلْ وَقَعَ الزَّلْزَالُ عَلَيْهِمْ فَكَيْفَ ذَلِكَ فَعْلُهُمْ؟ قُلْنَا: إِنَّهُمْ لَمَّا زَلْزَلُوا كَانَ التَّلْزُلُ مَوْجُودًا مِنْهُمْ فَإِنَّهُمْ إِذَا حَرَّكَوْا كَانَ التَّحْرُكُ قَدْ وَجَدَ مِنْهُمْ خُصُوصًا عَلَى قَوْلِ مَنْ يَقُولُ مِنَ النَّحَاةِ: إِنَّ مَفْعُولَ مَا لَمْ يَسْمَ فَاعِلُهُ دَاخِلٌ فِي حَدِّ الْفَاعِلِ، وَنَظِيرُ الثَّلَاثَةِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً﴾ [البقرة: ١٩٣] فَإِنَّ حَتَّى هُنَا لِلْمَجَازَةِ بِمَعْنَى لَمْ كَيْ، أَيْ: كَيْ لَا تَكُونَ فِتْنَةً لِتَعَذُّرِ الْغَايَةِ؛ لِأَنَّ آخِرَ الْكَلَامِ لَا يَصْلُحُ دَلِيلًا عَلَى إِنْهَاءِ (١) صَدْرِهِ؛ لِأَنَّ الْقِتَالَ وَاجِبٌ مَعَ عَدَمِ الْفِتْنَةِ وَعَدَمِ الْبَدَايَةِ مِنَ الْكُفَّارِ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿قَاتِلُوا

(١) في س: الإنهاء.

وقال محمد في الزيادات في رجل قال لرجل: عبدي حر إن لم أضربك حتى تصبح، أو حتى تشتكي يدي، أو حتى يشفع فلان، أو حتى يدخل الليل،

الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ ﴿التوبة: ١٢٣﴾ الآية على سبيل الإطلاق لَكِنَّ صدر الكلام يصلح سبباً لانتهاه الفتنه فيحمل حتى على المجازاة.

هذا على تفسير الفتنه بالحرب والقتال، وأما على تفسيرها بالشرك والكفر فهو غاية للقتال؛ لأن القتال ينتهي بانعدام الشرك^(١)، وتفسيرها بالشرك أولى بدلالة ما بعد الآية وهو قوله تعالى: ﴿وَيَكُونَنَّ الَّذِينَ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: ٣٩]، وقوله تعالى: ﴿وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ﴾ [البقرة: ٢١٤] بالنصب محتمل وجهين، أحدهما أن يكون حتى بمعنى إلى، أي: إلى أن يقول الرسول، فلا يكون فعلهم وهو الزلزال سبباً لمقالة الرسول؛ لانعدام حرف السبب وينتهي فعلهم عند مقالة الرسول على ما هو موضوع الغايات وهو أنها إعلام الانتهاه من غير أثر في إنهاء صدر الكلام؛ إذ وضع الغاية لأن تكون هي علامة على إنهاء صدر الكلام من غير أن يكون للغاية أثر في إنهاء الصدر وهو المعنى؛ إذ هي الحد إليها ينتهي المحدود لما عرف أن علامة الشيء أن يعرف ذلك الشيء ولا يوجب ولا يضاف ذلك الشيء إليه وجوداً ولا جوباً كالإحصان مع الرجم فإنه علامة لوجوب الرجم إذا وجد الزنى من المحصن من غير أن يكون الرجم مضافاً إلى الإحصان لا وجوداً ولا جوباً.

والثاني أن يكون حتى بمعنى كي أي: وزلزلوا كي يقول الرسول، فيكون فعلهم سبباً لمقالة الرسول؛ لأن كي يدل على معنى السببية فيوجب كون الأول سبباً للآخر ولا يوجب إنهاء الآخر لانعدام معنى الغاية فيه على هذا.

قال رحمه الله: (وقال محمد رحمه الله في الزيادات) إلى قوله: (لأن الغاية تجانس التعقيب)

(١) ينظر تفسير الماتريدي (٥ / ٢٠١ - ٢٠٢).

أن هذه غايات حتى إذا قلع قبل الغايات حنث؛ لأن الفعل بطريق التكرار
يحتمل الامتداد في حكم البر والكف عنه محتمله في حكم الحنث لا محالة، وهذه
الأمور دلالات الإقلاع عن الضرب فوجب العمل بحقيقتها فصار شرط
الحنث الكف عنه قبل الغاية،

أقول: لما ذكر نظائر وجوه حتى من القرآن المجيد شرع في نظائر تلك الوجوه من الأحكام
فقال: «وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللَّهُ» إِلَى آخِرِهِ نَظِيرُ الْوَجْهِ الْأَوَّلِ مِنْهَا وَهُوَ أَنَّ حَتَّى لِلْغَايَةِ بِمَعْنَى
إِلَى مَا قَالَهُ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي الزِّيَادَاتِ فِي رَجُلٍ قَالَ لِرَجُلٍ: عَبْدِي حَرٌّ إِنْ لَمْ أَضْرِبْكَ حَتَّى
تَصِيحَ أَوْ حَتَّى تَشْتَكِيَ يَدِي أَوْ حَتَّى يَشْفَعَ فَلَانٌ أَوْ حَتَّى يَدْخُلَ اللَّيْلُ أَوْ حَتَّى يَصْبَحَ أَنْ هَذِهِ
الْأَفْعَالُ غَايَاتٌ، حَتَّى إِذَا أُلْقِيَ أَيُّ: امْتَنَعَ عَنِ الضَّرْبِ قَبْلَ الْغَايَاتِ وَهِيَ الصِّيَاحُ وَأَخْوَاتُهَا
حَنْثٌ؛ لِأَنَّ الْفِعْلَ وَهُوَ الضَّرْبُ بِطَرِيقِ التَّكْرَارِ يَحْتَمِلُ الْإِمْتِدَادَ فِي حُكْمِ الْبَرِّ بِتَجَدُّدِ أَمْثَالِهِ
كَالْجُلُوسِ وَغَيْرِهِ^(١)، فَإِذَا ضَرَبَهُ إِلَى هَذِهِ الْغَايَاتِ بَرٌّ فِي يَمِينِهِ، وَالْكَفُّ عَنْهُ أَيُّ: عَنِ الْفِعْلِ
وَهُوَ الضَّرْبُ يَحْتَمِلُ الْإِمْتِدَادَ فِي حُكْمِ الْحَنْثِ لَا مُحَالَةً؛ لِأَنَّ الضَّرْبَ لَمَّا قَبْلَ الْإِمْتِدَادِ بِتَرَادُفِ
أَمْثَالِهِ وَتَوَالِي أَحَادِهِ مَعَ أَنَّهُ عَرَّضَ لَا يَقْبَلُ الْبَقَاءَ وَالِدَوَامَ فَالْكَفُّ عَنْهُ أَوْلَى أَنْ يَحْتَمَلَ وَيَقْبَلَ
الْإِمْتِدَادَ فِي حُكْمِ الْحَنْثِ؛ لِأَنَّ الْكَفَّ امْتِنَاعٌ وَالْإِمْتِنَاعُ عَنِ الشَّيْءِ أَكْثَرُ إِمْتِدَادًا مِنْ ذَلِكَ
الشَّيْءِ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَإِذَا امْتَنَعَ عَنِ الضَّرْبِ قَبْلَ وَجُودِ هَذِهِ الْغَايَاتِ حَنْثٌ؛ لِقَوَاتِ الْبَرِّ،
وَهَذِهِ الْأُمُورُ وَهِيَ الصِّيَاحُ وَأَخْوَاتُهَا دَلَالَاتُ الْإِمْتِنَاعِ عَنِ الضَّرْبِ؛ لِأَنَّ الصِّيَاحَ يَصْلُحُ
دَلِيلًا عَلَى إِنْهَاءِ الضَّرْبِ وَكَذَا أَخْوَاتُهَا فَوَجِبَ الْعَمَلُ بِحَقِيقَةِ كَلِمَةِ الْغَايَةِ وَصَارَ شَرْطُ الْحَنْثِ
الْكَفُّ عَنِ الْفِعْلِ قَبْلَ الْغَايَةِ.

فَإِنْ قِيلَ: شَرْطُ الْبَرِّ مَتَّصِرٌ الْوُجُودِ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي [فَلِمَاذَا]^(٢) يَحْنُثُ فِي الْحَالِ وَفِي مِثْلِهِ

(١) ينظر أصول الشاشي (ص: ٢٢١).

(٢) ما بين المعقوفتين في النسختين: فلمت.

والثبت من كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٢/ ١٦٥).

ولو قال: عبدي حرٌّ إن لم آتِكَ حتى [تغديني] (١) فأتاه فلم [يغده] (٢) لم يحنث؛ لأنَّ قوله حتى [تغديني] (٣) لا يصلحُ دليلاً على الانتهاء، بل هو داعٍ إلى زيادة الإتيان، والإتيانُ يصلحُ سبباً والغذاءُ يصلحُ جزاءً فحملَ عليه؛

لَا يحنثُ الحالفُ كما إذا قال: إن لم أطلقك فأنتِ طالقٌ، فإنه يمتدُّ عدمُ الحنثِ إلى وقت الموت؛ لتصوره في الزمان الثاني؟ قلنا: اليمينُ تقع على أوّل الوهلة؛ لأنَّ الحاملَ على اليمينِ غيظٌ لحقه من جهة المخاطب في الحال هذا هو العادة فيتقيّد اليمين به، وهذا إذا لم يغلب على الحقيقة عرفٌ راجحٌ كما نحن فيه أمّا إذا غلبَ عليها ذلك فيترك الحقيقة حينئذٍ، ويحملُ على العرف؛ لأنَّ الثابتَ بالعرف ظاهرٌ بمنزلة الحقيقة، وذلك كقوله: إن لم أضربك حتى أقتلك أو حتى تموت، فإنه يُحملُ على الضرب الشديد باعتبار العرف، فإنه متى كان قصده القتل لا يذكر لفظ الضرب، وإتياً يذكر ذلك إذا لم يكن قصده القتل، وجعل القتل غايةً لبيان شدة الضرب عادةً حتى إذا ضربه ضرباً شديداً ثم أمسك عن ضربه قبل أن يقتله أو يموت فقد برّ، ولو قال: إن لم أضربك حتى يغشى عليك فأمسك عن الضرب / س: ١٣٨ / قبل أن يصير مغشياً عليه حنث؛ لأنه لم يغلب على الحقيقة عرفٌ راجح؛ فإنَّ الضرب إلى أن يغشى عليه كالضرب إلى أن يشفع فلانٌ وغير ذلك. كذا ذكر مولانا الإمام حميد الدين الضرير رحمه الله (٤).

ونظيرُ الثالث وهو كونُ حتى مستعاراً للمجازاة ما إذا قال: عبدي حرٌّ إن لم آتكَ غداً حتى تغديني، فأتاه فلم يغده لم يحنث؛ لأنَّ قوله: حتى تغديني لا يصلحُ دليلاً على إنهاء الإتيان بل هو داعٍ إلى ازدياده؛ لأنَّ الإحسانَ خصوصاً بالتغذية دليلُ الصداقة والمحبة فكان

(١) ما بين المعقوفتين في المطبوع: تغديني.

(٢) ما بين المعقوفتين في المطبوع: يغده.

(٣) ما بين المعقوفتين في المطبوع: تغديني.

(٤) ينظر فوائد البزدوي (١ / ٦٠١).

لأنَّ جزاءَ السببِ غايتهُ فاستقامَ العملُ به فصارَ شرطُ برِّه فعلُ الإتيانِ على وجهِ
يصلحُ سبباً للجزاءِ بالغذاءِ وقد وجد، ولو قال: عبدي حرٌّ إن لم آتَكَ حتى أتغذَّ
عندك كان هذا للعطفِ المحض؛ لأنَّ هذا الفعلُ إحسانٌ،

مستجلباً زيادةَ الإتيانِ، ومِنهُ مَا قِيلَ:

... والمَشْرَبُ العَذْبُ كثيرُ الرَّحَامِ^(١)

والإتيانِ إلى مثله محبوبٌ طبعاً مسموعٌ شرعاً، ألا ترى إلى قوله ﷺ: لَو دُعِيتُ إِلَى كُرَاعٍ
لَأَجِبْتُ^(٢).

ولمَّا لم يصلح منهيّاً للإتيانِ لم يمكن حملُهُ على الغاية، وصدرُ الكلامِ وهو الإتيانُ يصلحُ
سبباً للتغذية، والغذاءُ يصلحُ جزاءً فحملَ على الجزاءِ أي: على المجازاة؛ لأنَّ جزاءَ السببِ
غايته أي: غاية السببِ، فكانَ معنى الغاية فيه قائماً من وجهه، ولأنَّ الفعلَ الَّذِي هو سببُ
يتهي بوجود الجزاءِ كما يتهي الفعلُ المحلوفُ عليه بوجود الغاية، وإذا كانَ كذلك فاستقامَ
العملُ بكونِ حَتَّى للمجازاةِ فصارَ شرطُ برِّ الحالفِ الإتيانَ على وجهِ يصلحُ سبباً للجزاءِ
بواسطة الغذاءِ، وَقَدْ وجدَ ذَلِكَ الشرطُ فَلَا يَحْتِثُ، غيرَ أَنَّهُ إِنَّمَا يَحْمَلُ على المجازاةِ إذا أمكنَ
ذَلِكَ بِأَنْ يَكُونَ أَحَدُ الفاعِلينِ مِنْ شَخْصٍ والفعلُ الآخرُ مِنْ شَخْصٍ آخَرَ، أمَّا إذا كَانَ
الفاعلانِ مِنْ واحدٍ فَلَا يَحْمَلُ على المجازاةِ كما يأتي ذكره.

(١) من السريع، وتمامه:

مَنْ أَكثَرَ الإِحْسَانَ مِنْ فَعْلِهِ
يَزِدْهُمْ النَّاسَ عَلَى بَابِهِ

ولم أقف على قائله.

عيون الأخبار (١/ ١٦٤)، الكامل في اللغة والأدب (١/ ١٤١)، ديوان المعاني (٢/ ٢٤٤).

(٢) صحيح البخاري (٧/ ٢٥)، برقم (٥١٧٨) كتاب النكاح-باب من أجاب إلى كراع، بلفظ: «لَو دُعِيتُ
إِلَى كُرَاعٍ لَأَجِبْتُ، وَلَو أَهْدَيْتَنِي إِلَى كُرَاعٍ لَقَبِلْتُ».

فلا يصلح غاية للإتيان، ولا يصلح إتيانه سبباً لفعله، ولا فعله جزاءً لإتيان نفسه، فإذا كان كذلك حمل على العطف المحض، وكذلك إن لم آتِكَ حتى [أغديك] ^(١) فصار كأنه قال: إن لم آتِكَ [فأتغذ] ^(٢) عندك،

ونظير الرابع وهو كون حتى مستعاراً للعطف المحض لو قال رجل: عبدي حرٌّ إن لم آتِكَ حتى أتغذي عندك اليوم؛ لأنَّ هذا الفعل وهو التغذي عند الغير وأكل مال الغير بإذنه إحسانٌ من المتغذي لصاحب الطعام؛ إذ هو دليل الصداقة والمحبة كما مرَّ فلا يصلح هو منهياً للإتيان، بل هو داعٍ إليه فلا يمكن حمله على الغاية.

فإن قيل: كيف يكون أكل طعام الغير إحساناً لذلك الغير، بل هو إحسانٌ لنفسه وهو الأكل؟ قلنا: هو إحسانٌ لنفسه وهو ظاهرٌ، ومع ذلك هو إحسانٌ لصاحب الطعام أيضاً، ألا ترى إلى قصة ضيف إبراهيم عليه السلام في قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ﴾ ﴿إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا﴾ [الذاريات: ٢٤-٢٥] إلى قوله: ﴿فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً﴾ [الذاريات: ٢٧-٢٨] فلما خاف إبراهيم عليه السلام بسبب تركهم الأكل علم أن أكل طعامه إحسانٌ له منهم؛ لأنَّهم يزيلون به خوفه، وإزالة الخوف من الغير إحسانٌ له ^(٣)، ولا يصلح إتيانه أي: ولا يصلح فعل الحالف وهو إتيانه سبباً لفعله؛ لأنَّه موقوفٌ على اختيار مختارٍ وفعلٍ بإرادةٍ والحكم ما يحصل عقب السبب كالمملك عقب الشراء والحل عقب النكاح، فلذلك لم يصلح إتيانه سبباً لفعله ولا فعله جزاءً لإتيان نفسه؛ لأنَّ الإنسان لا يجازي نفسه؛ إذ المجازي غير المجازي والمكافئ غير المكافأ لا محالة، وهذا لأنَّ الجزاء بطريق المكافأة إنما تفعل عادةً ليكون ذلك داعياً إلى الفعل الذي صار ذلك الفعل سبباً لوجود مثل هذا الجزاء الحسن الذي يحصل من الغير بطريق الشكر والمكافأة، وذلك

(١) ما بين المعقوفين في المطبوع: أغديك.

(٢) ما بين المعقوفين في المطبوع: فأتغذ.

(٣) الكافي شرح البزدي (٢/٩٦٣).

حتى إذا أتاه فلم [يتغذَّ] ^(١) ثم [تغدى] ^(٢) من بعد غير متراخ فقد برّ، وإن لم [يتغذَّ] ^(٣) أصلاً حنث، وهذه استعارة لا يوجد لها ذكر في كلام العرب ولا ذكرها أحد من أئمة النحو واللغة فيما أعلم،

إنّما يصحّ من الغير لا من نفسه لنفسه، وإذا تعذر حملُه / ج: ٢٠١ / على المجازاة حمل على العطف المحض لتصحيح الكلام، ثمّ يحمل الجزاء المذكور في الكتاب على الجزاء الحسن الذي يحصل من الغير بطريق الشكر، وبهذا يخرج الجواب عمّا يقولون: إنّ فعل الإنسان يصلح جزاءً لفعل نفسه، ألا ترى أنّ أداء المثل كفارة فعل نفسه في قتل الصيد الذي هو فعل نفسه أيضاً وكذلك سجدة السهو في الصلاة وكذلك ضمان إلتلاف مال الغير كل ذلك فعلٌ منه صلح جزاءً لفعل نفسه، لأننا نقول: قد أوجب الله تعالى تلك الأفعال إما جزاءً كما في كفارة قتل الصيد أو جزاءً للنقصان كما في سجدة السهو وضمن الإلتلاف فلا يردُّ نقضاً لما أنّ الجزاء المذكور هو الجزاء الحسن الذي يجازى به بطريق الشكر، وذلك لا يتصور من نفسه لنفسه، وكذلك قول الرجل: عبدي حرٌّ إن لم آتكَ حتّى أغديك من هذا القسم وهو العطف المحض؛ لأنّ الفعلين من شخص واحد فلا يمكن حمل حتّى على المجازاة، وقوله: «فصار» كأنه قال: «إن لم آتكَ فأتغذّ عندك» متصل بقوله: «ولو قال: عبدي حرٌّ إن لم آتكَ «حتّى أتغذّ عندك»؛ لأنّ قوله: «حتّى أتغذّ» لا يصلح تفسيراً لقوله: «إن لم آتكَ حتّى أغديك» لمنافاة بينهما كما ترى، فلم يكن متصلاً به وإنّما هو متصل بما ذكرناه، فإنه إذا حمل حتّى في المثال السابق على العطف المحض صار كأنه قال: إن لم آتكَ فأتغذى عندك، وحمل على العطف بحرف الفاء لما سيأتي بيانه، حتّى إذا أتاه فلم يتغذَّ ثمّ تغدى من بعد من

(١) ما بين المعقوفين في المطبوع: يتغذ.

(٢) ما بين المعقوفين في المطبوع: تغدى.

(٣) ما بين المعقوفين في المطبوع: يتغذ.

لكنها استعارةٌ بديعةٌ اقترحها أصحابنا على قياسِ استعاراتِ العرب؛ لأنَّ بينَ العطفِ والغايةِ مناسبةً من حيثُ يوصلُ الغايةَ بالجملةِ كالمعطوف، وقد استعملتُ بمعنى العطفِ معَ قيامِ الغايةِ بلا خلاف،

غير تراخٍ برٍّ في يمينه؛ لوجودِ شرطِ البرِّ وهو وجودُ الأمرينِ في اليومِ على سبيلِ الوصلِ دونِ الفصلِ.

فإن قيل: في هذا اللفظ تناقض؛ لأنه لما لم يتغذى حين أتاه ثم تغذى بعده لا بد أن يقع تغذيه متراخياً عن الإتيان، فكيف قال بعد ذلك: ثم تغذى من بعد غير متراخٍ؟ قلنا: المراد من قوله: لم يتغذى لم يتغذى مقارناً بالإتيان، ولكن تغذى بعد الوصول إليه من غير تراخٍ، أو المراد من غير تبدل المجلس، فإنَّ الفعل إذا أتى به من غير تبدل المجلس لا يسمى متراخياً وإن لم يتغذى أصلاً أو تغذى بعد إتيانه لكن بزمانٍ متراخٍ حث، بخلاف ما إذا كان الفعل بين اثنين كقوله: إن لم أتك حتى تغذيني فإنَّ حتى فيه للمجازاة كما مر، حيث صار الأول سبباً للثاني والثاني حكماً للأول، وإن توقفت التغذية على فعل فاعلٍ مختارٍ؛ لأنَّ الثاني يجعل كآته يحصل من غير اختيارٍ من الثاني فراراً من اللوم وشين التعيير، فإنه في العرف يُلام ويعيَّر على أن يأتيه وهو لا يقدم إليه الطعام، ولا كذلك في مسألتنا فإنه لا يعدُّ من اللوم فافترقا، فحصل من ذلك كله أن في الغاية لا يبرُّ في يمينه إذا أفلح عن الفعل قبل وجود الغاية بل يحث، وفي المجازاة لا يتوقف البرُّ على وجود الفعل الثاني فلا يحث بعدم وجود الفعل الثاني، وفي العطف المحض يتوقف البرُّ على وجود الفعلين، فيحث بعدم الفعل الثاني، ولو أتاه في اليوم وتغذى عنده برٍّ في يمينه إلا إذا عنى به الفور؛ لأنَّ شرط البرِّ وجود الفعل بوصف التعقيب والتعقيب قد يكون بوصف الاتصال وقد يكون بوصف التراخي، وإذا وجد الفعلان فقد وجد شرط البرِّ. كذا ذكره صاحب الهداية رحمه الله في الزيادات^(١)،

(١) لم أهد إليه.

فاستقام أن يُستعارَ للعطفِ المحضِ إذا تعذرت حقيقته، وهذا على مثال استعارات أصحابنا في غير هذا الباب، وينبغي أن يجوزَ على هذا: جاءني زيدٌ حتى عمرو، وهذا غيرُ مسموعٍ من العرب،

وهذا يخالف ما سبق ذكره.

فإن قيل: إن أهل اللغة لم يذكروا هذه الاستعارة وهي استعارةٌ حتى للعطفِ المحضِ وكذا النحاة لم يذكروها، فإتهم لا يقولون: رأيت زيداً حتى عمراً، باعتبار العطف؛ لأن شرط العطفِ بحتى عندهم أن يكون المعطوف جزءاً من المعطوفِ عليه ليفيد قوةً كقولك: مات الناس حتى الأنبياء، أو ضعفاً كقولك: قدم الحاج حتى المشاة؛ لأن الغرض كون المعطوف غايةً للمعطوفِ عليه، والغاية إنما تكون في الجزء الأخير، وعمرو ليس بجزءٍ من زيد، قلنا: هذه استعارةٌ بديعةٌ اقترحها أصحابنا رحمة الله عليهم - أي: قالها - على قياسات استعارات العرب؛ إذ في الاستعارة لا يعتبر السماع على الأصح؛ وإنما يعتبر المعنى الصالح للاستعارة، والمناسبة التي بين العطف والغاية وهي أن الغاية تُوصلُ بالجملة كالمعطوف معنى صالحٍ للاستعارة، فلذلك بنوا جواب المسألةِ عليها، مع أن قول محمدٍ رحمه الله حجةٌ في اللغة، فإن أبا عبيدة^(١) وغيره احتجوا بقوله، وذكر ابن السراج أن المبرد سئل عن معنى الغزاة فقال: هي الشمس، قاله محمد بن الحسن وقد قال لخدام له يوماً: انظر هل دلكت الغزاة؟ فخرج ثم دخل فقال: لم أر الغزاة! وإنما أراد محمد رحمه الله: هل زالت الشمس؟ كذا ذكر الإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله^(٢).

وقد استعملت كلمة حتى بمعنى العطف مع قيام الغاية من غير خلافٍ كقولهم: استنتِ الفصائل حتى القرعى على ما سبق بيانه، فاستقام أن تستعار هي للعطف المحض عند تعذر

(١) في كتابه غريب الحديث.

(٢) ينظر: الفصول في الأصول (١/ ٨٤-٨٦)، أصول السرخسي (١/ ٢٢٠).

وإذا استُعيرَ للعطفِ استُعيرَ لمعنى الفاء دون الواو؛ لأنَّ الغايةَ تُجانسُ التعقيبَ

حقيقتها، وَهَذَا الَّذِي ذَكَرْنَاهُ أَنْفَاءً مِنْ اسْتِعَارَةِ حَتَّى لِلْعُطْفِ الْمُحْضِ عَلَى مِثَالِ اسْتِعَارَاتِ أَصْحَابِنَا رَحِمَهُ اللهُ عَلَيْهِمْ فِي غَيْرِ هَذَا الْبَابِ كَاسْتِعَارَةِ الْبَيْعِ وَالْهَبَةِ لِلنِّكَاحِ وَاسْتِعَارَةِ الْعِتَاقِ لِلطَّلَاقِ وَغَيْرِ ذَلِكَ، وَعَلَى هَذَا يَنْبَغِي أَنْ يَجُوزَ فِي الْعُطْفِ الْمُحْضِ: جَاءَنِي زَيْدٌ حَتَّى عَمَرُوا، بِمَعْنَى: فَعَمَرُوا، وَلَكِنَّهُ غَيْرُ مَسْمُوعٍ.

وَمَا شَرَطَهُ النَّحَاةُ فِي الْمَعْطُوفِ بِكَلِمَةٍ حَتَّى مِنْ أَنْ يَكُونَ هُوَ جِزَاءً مِنَ الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ إِنَّمَا هُوَ فِي الْعُطْفِ الَّذِي فِيهِ مَعْنَى الْغَايَةِ لَا فِي الْعُطْفِ الْمُحْضِ.

ثُمَّ إِذَا اسْتُعِيرَ حَرْفٌ حَتَّى لِلْعُطْفِ اسْتُعِيرَ لِمَعْنَى الْفَاءِ دُونَ الْوَاوِ؛ لِأَنَّ الْغَايَةَ الَّتِي فِي حَتَّى تَجَانِسُ التَّعْقِيبَ الَّذِي فِي الْفَاءِ؛ لِأَنَّ الْمَعْطُوفَ بِالْفَاءِ يَتَّعَبُ الْمَعْطُوفَ عَلَيْهِ كَمَا أَنَّ الْغَايَةَ تَتَّعَبُ الْمَغْيَا.



فهرس الجزء الثاني

- أنواع القدرة.....٤٦٥
- أقسامُ المأمورِ به في حكم الوقت.....٥٠٠
- بابُ النهي٥٩٢
- تخريجُ الفروعِ على كونِ النهيِ يقتضي قبح المنهي عنه٦١٥
- بابُ معرفةِ أحكامِ العامِ٦٥٦
- بابُ العامِ إذا لحقه الخصوص٦٧٧
- بابُ ألفاظِ العمومِ.....٧٠٠
- من العامِ معنًى: مَنْ.....٧٠٨
- من العامِ معنًى: كَلِّ.....٧١٣
- من العامِ معنًى: الجميع٧١٧
- من العامِ معنًى: مَا.....٧٢٠
- من العامِ معنًى: النكرة إذا اتصل بها ما يدلُّ على العموم.....٧٢٤
- من العامِ معنًى: وصف عام ملحوقٌ بالنكرة٧٣١
- النكرةُ المفردة.....٧٣٧
- ما ينتهي إليه الخصوص نوعان.....٧٤١
- أحكامُ الظاهرِ والنصِّ والمفسرِ والمحكمِ.....٧٥٣
- مثالُ التعارضِ بينَ الظاهرِ والنصِّ والمحكمِ من مسائل أصحابنا٧٥٨
- الظاهرُ والخفيُّ ومثالهما٧٦٣
- بابُ أحكامِ الحقيقةِ والمجازِ والصريحِ والكناية٧٦٧
- استحالةُ اجتماعِ الحقيقةِ والمجازِ مرادين٧٧٦
- مسائلُ ظاهرها اجتماعُ الحقيقةِ والمجازِ والجوابُ عنها.....٧٨٥

-
- بيانُ طريقِ الاستعارةِ المسلوكةِ عند العرب ٨٠٢
- الاستعارةُ في الأسبابِ الشرعيةِ والعلل ٨٠٦
- هل المجازُ خلفٌ عن الحقيقةِ في حقِّ التكلمِ أو في حقِّ الحكم ٨٣٥
- إذا كانتِ الحقيقةُ متعذرةً أو مهجورةً صير إلى المجاز ٨٥٠
- مسائلُ تخرجُ على قولهم بأنَّ العملَ بالحقيقةِ متى أمكن سقطَ المجازُ ٨٥٦
- الكلامُ إذا كان له حقيقةٌ مستعملةٌ ومجازٌ متعارفٌ فأيهما يرجحُ ٨٦٧
- بابُ جملةٍ ما يُتركُ به الحقيقةُ ٨٧٢
- حروف المعاني ٨٩٨
- حروف العطف ٨٩٨
- الواو ٨٩٨
- الفاء ٩٣٨
- ثمَّ ٩٤٦
- بل ٩٥٦
- لكن ٩٦٥
- أو ٩٧٢
- «أو» قد تستعار للعموم ٩٨٧
- حتى ١٠٠٠
-