

المملكة العربية السعودية

وزارة التعليم العالي

جامعة أم القرى بمكة المكرمة

الدراسات الإسلامية

الدراسات العليا الشرعية

فرع الفقه والأصول

شعبة أصول الفقه



٩٦٧

التقرير لأصول فخر الإسلام البزدوي لأكمل الدين محمد بن محمود البابر تي المتوفى سنة (٧٨٦ هـ)

من أول الكتاب حتى آخر باب جملة ما ترك به الحقيقة
دراسة وتحقيقاً

رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في أصول الفقه

دراسة وتحقيق

الطالب : خالد محمد العروسي عبد القادر

إشراف فضيلة الأستاذ الدكتور

السيد صالح عوض

(المجلد الثاني)

١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م

[باب تقسيم المأمور به في حكم الوقت]

قال رحمه الله :

« وهذا باب تقسيم المأمور به في حكم الوقت . العبادات نوعان : مطلقة ، ومؤقتة . فأما المطلقة فنوع واحد . وأما المؤقتة فأنواع : نوع جعل الوقت ظرفاً للمؤدى ، وشرطاً للأداء ، وسبباً للوجوب . وهو وقت الصلاة . ألا ترى أنه يفضل عن الأداء فكان ظرفاً محضاً لا معياراً ، والأداء يفوت بفوته فكان شرطاً ، والأداء يختلف باختلاف صفة الوقت ويفسد التعجيل قبله فكان سبباً » .

— أقول : العبادات نوعان : عبادة مطلقة عن الوقت غير متعلقة بوقت محدود ، وعبادة مؤقتة ، أي متعلقة بذلك .

أما أصل الوقت فلا بد لكل مأمور به ، إذ هو لا يوجد بدونه ، ولهذا قال : « مطلقة » ولم يقل غير مؤقتة كما قال غيره .

فأما المطلقة فنوع واحد لا محالة .

وأما المؤقتة فأنواع^(١) :

نوع جعل الوقت ظرفاً للمؤدى ، وشرطاً للأداء ، وسبباً للوجوب وهو وقت الصلاة^(٢) .

قيل : قوله : « ظرفاً للمؤدى » يغني عن قوله : « شرطاً للأداء » ، لأن الشرطية تستفاد من قوله : « ظرفاً » ، لأن الظرف محل ، والمحال شروط^(٣) .

وأجيب : بأن المؤدى غير الأداء بالضرورة ، فإن المؤدى هو الركعات مثلاً ، والأداء هو اخراجها من العدم إلى الوجود فكانا غيرين^(٤) فلا يلزم من كونه ظرفاً

(١) انظر هذه المسألة في : أصول السرخسي ، ١ / ٣٠ ؛ شرح المغنى ، ١ / ١١٢ ؛ التحقيق ، ٢ / ٦٧٨ ؛ شرح ابن ملك على المنار ، ٢٢٤ .

(٢) ويسمى هذا النوع عند المتكلمين بالواجب الموسع . انظر : المستصفى ، ١ / ٦٩ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ، ١ / ٢٤١ ؛ تيسير التحرير ، ١ / ١٨٨ .

(٣) انظر الاعتراض وجوابه في : التحقيق ، ٢ / ٦٧٩ ؛ ببيان الوصول (٥٢ / ب) ؛ كشف الأسرار ، ١ / ٤٤٧ ؛ شرح ابن ملك على المنار ، ٢٢٥ .

(٤) راجع اعتراض ابن الهمام على التفريق بين الأداء والمؤدى في : تيسير التحرير ، ١ / ١٨٩ ، وانظر كذلك فتح الغفار ، ١ / ٦٧ . وانظر تعريف الغيرين في ص ٢٦٨ .

لشيء من كونه شرطاً لآخر .

[وبأن]^(١) مقصوده بيان ما به الاشتراك ، وما به الامتياز من الصلاة والصوم ، فكونه ظرفاً هو الثاني . وكونه شرطاً وسبباً هو الأول . فلهذا ذكره صريحاً .

أما الدليل على الظرفية فهو أن الوقت يفضل عن الأداء ، وكل ما يفضل [في]^(٢) الأوقات عن الأداء فهو ظرف .

وأما الأولى فلأنه إذا صلى واكتفى بمقدار القراءة المفروضة والركوع والسجود كذلك يقضى المؤدى قبل فراغ الوقت .

وأما الثانية فلأن المراد بالظرف أن لا يكون الفعل مقدراً [به]^(٣) فإذا ازداد الوقت عن الأداء كان ظرفاً على هذا التفسير .

وأكد الظرف بكونه محضاً وزاده تأكيداً بقوله : « لا معياراً »^(٤) فإن المعتاد وهو الوقت الذي يكون الواجب مقدراً به ، يزيد بازدياده وينقص بنقصانه . فهو وإن كان قسيماً للظرف على التفسير لكنه قد يطلق عليه لغة ، فرد ذلك وبالغ فيه تحقيقاً للمراد .

وأما على الشرطية فهو أن الأداء يفوت بفوته ، وكل ما يفوت الأداء بفوته شرط ، فهذا الوقت شرط^(٥) .

أما الأولى فظاهرة فإن الوقت إذا خرج كان الاتيان بها قضاء بالإجماع .
وأما الثانية فبالقياس على سائر شروط الصلاة ، كالطهارة ، وستر العورة ، واستقبال القبلة ، والنية .

وأما على السببية فهو أن الأداء يختلف باختلاف صفة الوقت فإن كان الوقت صحيحاً كان الأداء كاملاً ، وإن كان ناقصاً فناقص . وكل ما يتغير الواجب بتغيره

(١) في ج : « ولأن » .

(٢) في ج : « من » .

(٣) الزيادة من أ و ب .

(٤) في ج : « معتاداً » .

(٥) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ٣٠ ؛ شرح المغنى ، ١ / ١١٤ ؛ تيسير التحرير ، ١ / ١٨٨ ؛ شرح

النسفي على المنتخب ، ١ / ٤٠٩ .

فهو سبب ، لأن الحكم يثبت بقدر سببه^(١) .

ورد الوجهين :

أحدهما : أن أثر الوقت في نفس الوجوب لا في وجوب الأداء فتغير الأداء لا يدل على سببية الوقت .

والثاني : أن المناسبة بين الأسباب والمسببات لا بد منها ، كما بين العقوبات والجنايات ولا مناسبة بين الأوقات ووجوب العبادات .

وأجيب عن الأول : بأن المراد باختلاف الأداء اختلاف الواجب في الذمة ، فإنه يجب كاملاً بكمال الوقت ، ناقصاً بنقصانه^(٢) .

قليل : هذا الجواب إنما يتم على قول من جعل الوقت ناقصاً أما على قول من لم يجعله كذلك فلا^(٣) .

وأجيب : بأن الاستدلال أيضاً على ذلك المذهب .

وعن الثاني : بأن الأوقات ليست بأسباب حقيقية ، بل السبب تتابع نعم الله على العباد فيها ، وذلك يصلح سبباً عقلاً وشرعاً . لكن ترادف النعم لما كان فيها جعلت الأوقات سبباً ، لأنها زمان حدوث النعم فأقيمت مقام النعم تيسيراً . كذا ذكره أبو اليسر^(٤) .

ولقائل أن يقول : إقامة الشيء مقام غيره بطريقين :

أحدهما : إقامة السبب الداعي مقام المدعو ، مثل السفر والنوم .

والثاني : أن يقام الدليل مقام المدلول ، مثل الخبر عن الحبة على ما سيحيى . وإقامة الأوقات مقام النعم ليست منها .

والأولى أن يقال : قولكم : لا مناسبة بين الأوقات ووجوب العبادات عُرف بالبديهة أو بالدليل . فإن قيل بالبديهة فهو مكابرة . وإن قيل بالدليل فأين الدليل ؟

(١) انظر : المراجع السابقة .

(٢) الاعتراض الأول وجوابه لصاحب الكشف ، ١ / ٤٤٨ .

(٣) هو قول شيخه قوام الدين الكالى في بيان الوصول (٥٣ / أ) .

(٤) الاعتراض الثاني وجوابه لقوام الدين الكالى في بيان الوصول (٥٣ / أ) . وانظر كذلك شرح ابن

ملك على النار مع حراشيه / ٢٢٨ ؛ التحقيق ، ٢ / ٦٨٤ .

غاية ما في الباب أنكم لا تعقلون المناسبة بينهما ، وعدم تعقلها لا يدل على عدمها في نفس الأمر ، فإن الشرع جعلها سبباً ، قال الله تعالى : ﴿ أقم الصلاة لدلوك الشمس ﴾^(١) فكانت المناسبة موجودة في نفس الأمر ، معلومة له تعالى وتقدس ، غير معلومة لنا^(٢) .

قيل : قوله : « ويفسد التعجيل قبله » دليل آخر على السببية . فإن تقديم المسبب على السبب غير جائز .

ورد بأن التعجيل كما لا يجوز قبله ، فكذا لا يجوز قبل الشرط فكيف يصلح دليلاً ؟

وأجيب : بأن عدم الجواز قبله يدل عليهما لكن يرجح ههنا كون عدم الجواز لعدم السبب بالدليل السابق ، وهو تغير المؤدى بتغير الوقت^(٣) .

ورد : بأن هذا الجواب يقتضي أن يكون الدليل الثاني غير مستقل بنفسه . بل الجواب : أن عدم جواز التعجيل قبل الشرط ممنوع لجواز صدقة الفطر قبل الوقت ، وجواز تعجيل الزكاة قبل الحول والوقت ، والحول شرط^(٤) .

وأجيب : بأن الوقت والحول شرط الوجوب لا شرط الجواز ، والوقت في الصلاة شرط الجواز والوجوب أيضاً^(٥) .

وقيل : هذا ليس بدليل آخر مستقل ، بل المجموع دليل واحد [لافتقاره]^(٦) إلى الأول^(٧) .

وضعف بأنه على تقدير افتقاره لا يلزم أن لا يكون دليلاً لجواز أن يكون

(١) الإسراء : ٧٨ .

(٢) نقل هذا القول الرهاوي بنصه في حاشيته على شرح ابن ملك على المنار / ٢٢٩ .

(٣) الاعتراض وجوابه لصاحب الكشف نقله الشارح عن شيخه .

انظر : كشف الأسرار : ١ / ٤٤٨ ؛ بيان الوصول (٥٣ / أ) .

(٤) الرد والجواب نقلاً عن شيخه قوام الدين الكالي في بيان الوصول (٥٣ / أ) .

(٥) الجواب لشيخه قوام الدين الكالي في بيان الوصول (٥٣ / أ) .

(٦) في ج : « لاقتصاره » .

(٧) انظر المرجع السابق .



المجموع دليلاً ، وجزؤه دليلاً آخر^(١) .

ويمكن أن يجاب بأن كون جزء الدليل دليلاً بالنسبة إلى مدلول [لاستلزامه]^(٢) الدلالة من حيث النظر إليه ، وعدم استلزامه إياها كذلك .

ولعل [الصواب]^(٣) أن يقال : قوله : « ويفسد التعجيل قبله » دليل مستقل للمطالب الثلاثة ، فإنه لما ذكر [لكل]^(٤) واحد منها دليلاً خاصاً عم الكلام بدليل يشملها . فإن تقديم المظروف على الظرف ، والمشروط على الشرط ، والمسبب على السبب مستحيل .

وقوله : « فكان سبباً » راجع إلى قوله : « والأداء يختلف باختلاف صفة الوقت » إذ ذكره فيما يلي الدليل العام تأكيداً لنفي من عسى ينفي السببية عن الوقت ، أو تغليباً لجانب السببية على غيرها لوقوعه فيما يلي دليل السببية .

فإن قيل : عدم جواز تقديم الصلاة على الوقت معرفته موقوفة على كون الوقت سبباً ، فلو توقف معرفة كونه سبباً على عدم جواز التعجيل دار .

فالجواب : أن عدم جواز تقديمها على الوقت عرف إجماعاً لا يكون الوقت سبباً له فلا يدور .

(١) ضعفه صاحب ببيان الوصول (٥٣ / أ) .

(٢) في ج : « لاستلزام » .

(٣) في ج : « الأصوب » .

(٤) ساقطة من ب .

قال رحمه الله :

« وهذا القسم أربعة أنواع : نوع منها ما يضاف إلى الجزء الأول . والثاني : ما يضاف إلى ما يلي ابتداء الشروع من سائر أجزاء الوقت . ونوع آخر ما يضاف إلى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وفساده . والنوع الرابع : ما يضاف 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 .

والقسم الثالث : ما جعل الوقت معياراً له ولم يجعل سبباً مثل أوقات صيام الكفارة والندور » .

- أقول : أي الوقت الذي هو ظرف نظراً إلى كونه ظرفاً لأربعة أنواع بالاستقراء :

نوع هو ما يضاف إلى الجزء الأول حتى لو شرع فيه تعين للسببية عندنا ، ولو لم يشرع فيه انتقلت إلى الجزء الثاني كما نذكره^(١) .

وعند الشافعي : الجزء الأول متعين شرع فيه أولاً^(٢) .

وفائدة الخلاف تظهر في امرأة حاضت بعد ما مضى من الوقت قدر ما يسع فيه الفرض ، فإن عنده القضاء واجب عليها^(٣) . وعندنا يسقط القضاء وإن بقي من الوقت جزء يسير^(٤) .

(١) وهذا مذهب عامة الحنفية .

انظر : شرح المغنى ، ١ / ١١٩ ؛ تيسير التحرير ، ٢ / ١٨٩ ؛ فواتح الرحموت ، ١ / ٧٣ ؛ التحقيق ، ٢ / ٦٨٨ .

(٢) وهو قول الجمهور ، ورواه محمد بن شجاع عن الحنفية وقال السرخسي : وهو الأصح : أن الوجوب يتعلق بأول الوقت وجوباً موسعاً .

انظر : أصول السرخسي ، ١ / ٣١ ؛ ميزان الأصول / ٢١٨ ؛ المستصفى ، ١ / ٦٩ ؛ شرح تنقيح الفصول / ١٥٠ ؛ التمهيد ، ١ / ٢٤٠ .

(٣) انظر : نهاية المحتاج ، ١ / ٣٣٠ .

(٤) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ٢١ ؛ ميزان الأصول / ٢١٩ ؛ حاشية الرهاوي على شرح المنار / ٢٣٣ .

وهذا بناء على أصل وهو أن الخطاب بالأداء يتعجل في أول الوقت عنده .
وعندنا يلحق في آخر الوقت ، فالأداء قبله يقع صحيحاً ولا يجب .

((نوع هو ما يضاف إلى ما يلي ابتداء الشروع)) أي يلي الشروع ولفظ
((ابتداء)) لبيان قلة الجزء المتصل بالشروع من أجزاء الوقت يعني إذا لم يصل في أول
الوقت .

((ونوع هو ما يضاف إلى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وفساده)) وذلك في
تأخير العصر إلى الأحمرار .

قليل : قوله : ((وفساده)) تفسير لضيق الوقت . وإنما فسر له لأنه ربما يظن أن
الجزء الأخير من وقت كل صلاة ناقص ففسر به دفعاً لهذا الوهم^(١) .

((والنوع الرابع : ما يضاف إلى جملة الوقت)) أي كله فيما إذا فات الوقت .
قوله : ((ودلالة كون الوقت سبباً تذكره في موضعه)) ، قيل : معناه أن الدليل
على سببية الوقت تذكره في موضعه ، وما ذكره آنفاً كان اشارة عليها . ولعل الذي
ذكره ههنا أدل على السببية من الذي ذكره هناك .

والأولى أن يقال : إنما قاله لأن موضع بيان الدليل على السببية هو ذلك الباب
لكنه لما ذكره ههنا بطريق الاستطراد لبيان الآخرين ، وعد ببيان ذكره ثانياً في
موضعه .

والقسم الثاني من المؤقتة ما جعل الوقت له معياراً أو سبباً لوجوبه كشهر
رمضان .

والقسم الثالث منها ما جعل الوقت معياراً له ولا يكون سبباً مثل أوقات صيام
الكفارات والنذور والقضاء . وهذه جملة ستهدى إلى تفاصيلها إن شاء الله .

ولم يذكر الحج لأن وقته مشكل لا يمكن إدخاله في الظرف ، ولا في المعيار .
وفيه نظر لأن الإدخال في أحدهما لم يكن لازماً فجاز أن يقال : والقسم الرابع
وهو المشكل وقت الحج .

والجواب : أن الأصل في المؤقت أن يكون الوقت ظرفاً أو معياراً للمؤدى ،
[وشرطاً]^(٢) للأداء ، وسبباً للووب . ولم يوجد ذلك إلا في وقت الصلاة الفرض ،

(١) هو قول صاحب بيان الوصول (٥٣ / أ) .

(٢) في ج : « وسطاً » .

والصوم [الفرض]^(١) .

أما الثانية فظاهرة مما ذكرنا .

وأما الأولى فلأن المؤدى يتعلق بمثل ذلك تعلقاً قوياً مؤكداً فالأحق بالذكر للاحتمال هو القسم الأول والثاني . وإنما ذكر القسم الثالث لكونه في المعيار مشاركاً للقسم الثاني بخلاف وقت الحج ، فإنه لا مشاركة مع أحد القسمين بعينه فلم يذكر .

ولعل مراد الشيخ نوع بسط في الكلام . والایجاز أن يقول : العبادة المؤقتة ثلاثة أنواع : نوع وقته ظرف ، ونوع معيار له ، ونوع مشكل يشبه كل واحد منهما بوجه .

والأول ظرف للأداء وسبب للوجوب وهو على قسمين ، لأن الأداء إما أن يقع في الوقت أو في غيره .

فالأول سببه ما يلي الشروع من أجزاء الوقت مطلقاً .

والثاني سببه كل الوقت على ما سيحيى بيانه في أثناء تقرير كلامه .

والثاني أيضاً على قسمين : لأنه إما أن يكون سبباً أولاً .

والأول كرمضان .

والثاني كسائر أوقات الصيام .

والثالث : قسم واحد لا غير .

فبالقسمة الأولية ينقسم إلى ثلاثة أقسام ، وبالثالثة إلى خمسة .

وعلى تقسيم الشيخ ينقسم بالقسمة الأولية إلى أربعة ، وبالثانية إلى سبعة .

فإن قيل : قد اعتبر المؤقت بأنه الذي يتعلق بوقت يفوت الواجب بفواته ،

فكيف يجعل سائر الصيامات والحج من العبادات المؤقتة ؟

فالجواب : أن الشيخ لم يعرف المؤقت بذلك فلا يكون هذا وارداً عليه . وإنما

المعتبر في تعريفه ما ذكرنا أن المؤقت ما يتعلق بوقت محدود .

(١) الزيادة من ب و ج .

قال رحمه الله :

« 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 ، فوجب أن يجعل بعضه سبباً ، وهو ما يسبق الأداء حتى يقع الأداء بعد سببه ، وليس بعد الكل جزء مقدر ، فوجب الاقتصار على الأدنى ، ولهذا قالوا في الكافر إذا أدرك الجزء الأخير بعدما أسلم لزمه فرض الوقت . وقد قال محمد رحمه الله في نواذر الصلاة في مسألة الحائض إذا طهرت وأيامها عشرة ، أن الصلاة تلزمها إذا أدركت شيئاً من الوقت قليلاً كان ذلك أو كثيراً . وإذا ثبت هذا كان الجزء السابق أولى أن يجعل سبباً لعدم ما يزاحمه ، وبدليل أن الأداء بعد الجزء الأول صحيح ، ولولا أنه سبب لما صح ، ولما صار الجزء الأول سبباً أفاد الوجوب بنفسه وأفاد صحة الأداء ، لكنه لم يوجب للحال ، لأن الوجوب جبر من الله تعالى بلا اختيار من العبد . ثم ليس من ضرورة الوجوب تعجيل الأداء ، بل الأداء مترخ إلى الطلب كتمن المبيع ومهر النكاح يجبان بالعقد ، ووجوب الأداء يتأخر إلى المطالبة وهو الخطاب . وأما الوجوب فبالإيجاب لصحة سببه لا بالخطاب ، ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل » .

— أقول : يعني أن المأخذ في تقسيم النوع الأول إلى أقسامه الثلاثة الأول ، وإنما قلنا ذلك لأن الرابع لا يحتاج إلى شيء لكون الكل سبباً ، هو أن الوقت لما جعل سبباً لوجوبها وظرفاً لأدائها لم يستقم أن يكون كل الوقت سبباً ، لأن ذلك يؤدي إلى تأخير الأداء عن وقته ، أو تقديم المسبب على السبب ، وكل ما أوجب تأخيره عن وقته أو تقديمه على السبب باطل ، فجعل كل الوقت سبباً باطل .

أما الأولى فلأنه لا يخلوا إما أن يصلي في الوقت أو بعده ، والأول تقديم له على السبب لأن الفرض أن كل الوقت مسبب فتقديم المسبب على بعض السبب ، والثاني تأخير له عن الوقت لا محالة .

وأما الثانية فلأن تقديم المسبب على السبب باطل بالضرورة ، وتأخير الأداء عن الوقت يبطل ظرفيته ، والفرض أنه ظرف هذا خلف . وإذا بطل جعل كل الوقت سبباً وجب أن يجعل بعضه سبباً وهو ما يسبق الأداء حتى يقع الأداء بعد السبب ، وليس بعد الكل جزء مقدر أي معلوم شرعاً كالربع والخمس وغير ذلك ، فوجب

الاقتصار على الأدنى ، وهو الجزء الذي لا يتجزء [لتيقنه]^(١) على كل حال .
وعدم الدليل على الزائد^(٢) .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون مطلق الوقت سبباً ، والمطلق مغاير للبعض والكل .
أجيب : بأن المطلق لا يوجد إلا في البعض والكل ، فإن كان في الكل عاد
المحذور ، وإن كان في البعض فهو المطلوب .

((ولهذا)) أي ولأن [السبب]^(٣) هو الجزء الأدنى قالوا أي أصحابنا ،
والشافعي وأصحابه : ان الكافر إذا أدرك الجزء الأخير بعدما أسلم لزمه فرض الوقت
لوجود السبب حال صيرورته أهلاً^(٤) ، وقد تقدم بيانه .

وقد قال محمد في نواذر الصلاة أي التي رواها أبو سليمان^(٥) عنه في مسألة
الحائض إذا طهرت وأيامها عشرة : إن الصلاة تلزمها إذا أدركت شيئاً من الوقت
قليلاً كان أو كثيراً^(٦) .

وخص [محمداً]^(٧) بالذكر وإن كان هذا قول الكل باعتبار التصنيف .
وإنما قيد بقوله : ((وأيامها عشرة)) لأنها أدركت وأيامها دون العشرة ، فلو
كان بعد زمان الاغتسال بقى شيء من الوقت ، وجبت الصلاة عليها وإلا فلا^(٨) .
وهذا الاستدلال لبيان المذهب لا لاثبات القاعدة لئلا يدور .
((وإذا ثبت هذا)) أي وجوب الاقتصار على الأدنى كان الجزء السابق حال

(١) في ج : « لنفيه » .

(٢) انظر : ببيان الوصول (٥٣ / ب) .

(٣) في ج : « المسبب » .

(٤) انظر : المبسوط ، ١ / ١٥٢ ؛ شرح النسفي عن المنتخب ، ١ / ٤٣٠ ؛ نهاية المحتاج ، ١ / ٣٩٤ .

(٥) هو موسى بن سليمان ، أبو سليمان الجوزاني ، صاحب الإمام محمد بن الحسن ، أخذ الفقه عنه
وروى كتبه ، له مصنفات منها " السير " الصغير و " الرهن " وكتاب " الصلاة " توفي بعد المائتين .

انظر : تاج التراجم / ٢٩٨ ؛ الجواهر المضية ، ٢ / ١٨٦ ؛ الفوائد البهية / ٢١٦ ؛ سير أعلام
النبلاء ، ١٠ / ١٩٤ ؛ الاعلام ، ٧ / ٣٢٣ .

(٦) انظر هذه الرواية في أصول السرخسي ، ١ / ٣٤ .

(٧) ساقطة من ج .

(٨) راجع هذه المسألة في المبسوط ، ٢ / ١٥ .

وجوده أولى أن يجعل سبباً لعدم ما يزاحمه ، فإن المعدوم لا يزاحم الموجود)) وبدليل أن الأداء بعد الجزء الأول صحيح ، ولولا أنه سبب لما صح)) للزوم تقدم المسبب على السبب وهو باطل .

((ولما صار الجزء الأول سبباً أفاد الوجوب بنفسه)) أي بلا انضمام شيء آخر إليه ، أو بلا توقف على استطاعة .

وقيل : يجوز أن تكون الباء زائدة ، والضمير يعود إلى الوجوب ، أي أفاد نفس الوجوب . ويؤيده بعض النسخ فإنه وقع ((نفسه)) بلا باء .

ونفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بالواجب وهو أمر حكمي يعرف بحكمه . وحكمه أنه لو أتى بما في ذمته وقع عن الواجب وأفاد صحة الأداء ، ولكنه لم يوجب الأداء للحال .

والشيخ ذكر ههنا ثلاثة مطالب وهي إفادة نفس الوجوب ، وصحة الأداء ، وعدم وجوب الأداء في الحال .

واستدل على الأول بقوله : ((لأن الوجوب جبر من الله بلا اختيار من العبد)) ، وكل ما يكون جبراً من الله لا يفتقد إلى انضمام شيء آخر في إفادة ما أوجب عليه . أما الأولى فظاهرة لأن الإيجاب الذي يثبت به الوجوب غيب ، وما هو غيب غير معلوم لوجود فيه الاختيار أو عدمه .

وأما الثانية فلأن أقرب ما يحتاج إليه في التكليف هو الاستطاعة ، وهي ليست بشرط في الوجوب .

ولم يذكر [للثاني شيئاً]^(١) لظهوره ، فإن الأداء بعد تحقق السبب صحيح بالاتفاق .

وعلى الثالث بقوله : ((ثم ليس من ضرورة الوجوب تعجيل الأداء)) أي وجوب الأداء ((بل الأداء [متراج]^(٢) إلى الطلب كضمن المبيع والمهر في النكاح يجبان بالعقد ، ووجوب الأداء يتأخر إلى المطالبة وهو الخطاب)) .

((وأما الوجوب فبالإيجاب لصحة سببه لا بالخطاب)) فكان أحدهما منفصلاً

(١) في ج : « الثاني سبباً » .

(٢) في ج : « امتزاج » .

عن الآخر ، « ولهذا » أي ولكون نفس الوجوب منفصلاً عن وجوب الأداء كانت الاستطاعة^(١) .

قيل : يعني سلامة الأسباب والآلات مقارنة للفعل ، أي مشروطة للفعل ، أي مشروطة للفعل لا لنفس الوجوب^(٢) .

وقيل : معناه ولكون نفس الوجوب لا يفتقر إلى فعل المكلف وقدرته كانت الاستطاعة مقارنة للفعل . وكذا وجوب الأداء لا يفتقر إلى وجود الفعل والقدرة الحقيقية [لأنها مقارنة للفعل فنفس الوجوب ووجوب الأداء منفصل عن وجود الفعل والقدرة الحقيقية]^(٣) ، لأن الوجود من وجوب الأداء غير مراد عند أهل السنة ، إذ لو كان لوجود الإيمان من جميع الكفرة لأنهم مخاطبون بالإيمان ، فظهر من هذا ثلاثة أشياء : نفس الوجوب ، ووجوب الأداء ، ووجود الفعل .

فنفس الوجوب بالسبب ، ووجوب الأداء بالخطاب ، ووجود الفعل بإرادة الله تعالى ، لكن عدم الفعل بعد توجه الخطاب إليه لعدم إرادة الله تعالى لا يكون للعبد ، لأن ذلك غيب عنه فكان العبد محجوباً بعد توجه الخطاب ، لأن توجه الخطاب يعتمد الأسباب والآلات [لا القدرة]^(٤) الحقيقية ، لأنه [أجرى سنته]^(٥) بخلق القدرة الحقيقية عند إرادة العبد الفعل ، فعلى هذا قوله : « ولهذا كانت الاستطاعة » متصل بقوله : « ثم ليس من ضرورة الوجوب تعجيل الأداء »^(٦) .

وقيل : معناه أن الاستطاعة مقارنة لا سابقة ، للإحتراز عن تكليف العاجز ، لأنها لو كانت سابقة لكانت عدماً عند وجود الفعل لاستحالة بقاء الاعراض ، فيكون الفعل واقعاً بلا قدرة ، ولو تصور الفعل بلا قدرة لم يكن لاشتراطها في التكليف فائدة ويصح تكليف العاجز وهو خلاف النص والعقل .

(١) وتام العبارة : كانت الاستطاعة مقارنة للفعل .

(٢) هو قول صاحب الكشف ، ١ / ٤٥٣ ، ٤٥٤ .

(٣) ساقطة من ج .

(٤) ساقطة من ج .

(٥) ساقطة من ج .

(٦) نقل صاحب الكشف ، ١ / ٤٥٤ ؛ وصاحب ببيان الوصول (٥٣ / ب) هذا القول ونسبوه إلى بعض الشارحين .

ثم لو لم يتأخر [وجوب]^(١) الأداء من نفس الوجوب ، مع أن نفس الوجوب
يثبت جبراً عند العجز وعدم القدرة كما في النائم والمغمى عليه ، لزم تكليف العاجز
الذي احتزنا عنه في مسألة الاستطاعة^(٢) .

قيل : هذا الكلام حسن لكن لا ينقاد له سوق الكلام ، إذ ليس لاسم الإشارة
فيه مرجع لعدم تقدم ذكر تكليف العاجز [إلا]^(٣) بالاضمار .
والوجه الأول أولى وإن لم يخل عن تمحل^(٤) .

(١) في ب : « وجود » والمثبت منقول عن الكشف وبيان الوصول .

(٢) نقل هذا القول صاحب الكشف ، ١ / ٤٥٥ ؛ وبيان الوصول (٥٤ / أ) من غير نسبة . وراجع
هذه المسألة في أصول السرخسي ، ١ / ٣٣ .

(٣) ساقطة من ج .

(٤) هو قول صاحب الكشف ، ١ / ٤٥٥ .

قال رحمه الله :

« وهو كثوب هبت به الريح في دار إنسان لا يجب عليه تسليمه إلا بالطلب . وفي مسألتنا لم توجد المطالبة بدلالة أن الشرع خيّر في وقت الأداء ، فلا يلزمه الأداء إلا أن يسقط خياره لضيق الوقت ، ولهذا قلنا : إذا مات قبل آخر الوقت لا شيء عليه . وهو كالتائم والمغمى عليه إذا مرّ عليهما جميع وقت الصلاة وجب الأصل ، وتراخى وجوب الأداء والخطاب ، فكذاك عن الجزء الأول . وتبين أن الوجوب يحصل بأول الجزء خلافاً لبعض مشايخنا ، وأن الخطاب بالأداء لا يتعجل خلافاً للشافعي رحمه الله » .

— أقول : أي تحقيق نفس الوجوب وتأخير وجوب الأداء نظير ثوب هبت به الريح في دار إنسان ، وفي بعض النسخ : « فألقته في دار إنسان ، لا يجب عليه تسليمه إلا بالطلب »^(١) .

وإنما ذكر هذا بعد ما استوضح كلامه بنظيرين وهما : البيع ، والنكاح . لأنه [أوفق]^(٢) بمرامه ، إذ لا خيار له في مباشرة هذا السبب وتحقيقه كالوقت ونفس الوجوب . فأما البيع والنكاح فله في مباشرتهما اختيار تام . قوله : « يسقط خياره » أي تخييره حتى يائمه بتركه بخلاف ما قبل ضيق الوقت . وفي مسألتنا المطالبة معدومة بدليل تخيير الشرع في وقت الأداء ، والتخيير ينافي اللزوم فلا يلزمه الأداء إلا أن يسقط خياره بضيق الوقت . « ولهذا » أي ولكون نفس الوجوب منفصلاً عن وجوب الأداء « قلنا : إذ مات قبل آخر الوقت لا شيء عليه »^(٣) .

فإن قيل : لا يلزم من كونه مخيراً أن لا يكون مخاطباً كما في الزكاة ، فإنه مخير في الأداء في العمر مع كونه مخاطباً بالأداء بعد الحول .
أجيب : بأن ذلك ممنوع على قول البعض ، فإن الكرخي وغيره ذكر أن على قول أبي يوسف يجب الأداء في الحال ، حتى لو أخر أثم .

(١) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ٣٣ .

(٢) في ج : « أوفر » .

(٣) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ٣٣ .

وأما على قول العامة فالمطالبة المطلقة هي التي تنافي التخيير ، وفي مسألتنا كذلك ، بخلاف الزكاة فإن المطالبة فيها بصفة التراخي ، وهو لا ينافي التخيير ، لأن معناها أفعل في أي وقت شئت بشرط أن لا يفوته من العمر^(١) .

ورد : بأننا لا نسلم عدم وجوب الصلاة في الوقت بهذه الصفة^(٢) ، والجواب الصحيح أن يقال : التخيير الذي يدل على عدم الخطاب هو التخيير الذي لم ينشأ من إطلاق الأمر ، بقرينة أن الكلام في الأمر المقيد ، والزكاة ليست كذلك . فوزان مسألتنا مسألة الزكاة قبل الحول لا بعده .

قوله : « وهو » أي تراخي وجو الأداء عن نفس الوجوب نظير تراخي وجوب الأداء عن النائم والمغمى عليه إذا مر عليهما وقت الصلاة ولم يزد الاغماء على يوم وليلة ، فإنه وجب الأصل أي نفس الوجوب عليهما ، وتراخي وجوب الأداء والخطاب ، فكذلك يتأخر وجوب الأداء عن الجزء الأول .

وعبارة الشيخ ههنا تدل على أن ما يأتي به النائم والمغمى عليه بعد اليقظة والانتباه أداء لا قضاء ، وهو المناسب للقواعد .

أما أولاً : فلأن الأداء تسليم نفس الواجب بالأمر ، وما وجب عليهما بالأمر هو ما [يأتيان]^(٣) به بعد خروج الوقت .

وأما ثانياً : فلأن القضاء تسليم مثل الواجب بالأمر ، والمثل إنما يتحقق إذا كان المكلف مخاطباً بالأصل وقد فاته فوجب عليه مثله ، وهذا ليس كذلك لعدم أهليتهما لفهم الخطاب .

فإن قيل : فالأداء المعهود من الاصطلاح هو ما يكون في الوقت ، فإن الفوت شرط للأداء ، والأداء يفوت بفوته كما تقدم .

فالجواب : أن الأداء تسليم نفس الواجب بالأمر ، ولا أمر فيما نحن فيه في الوقت ، إذ الفرض كذلك فلم يكن الوقت المار شرطاً له حتى يفوت بفوته ، فشرط أدائه الوقت الذي ورد فيه الخطاب لما ذكرنا من عدم أهليتهما لفهم الخطاب في

(١) انظر الاعتراض وجوابه في بيان الوصول (٥٤ / أ) .

(٢) الرد لصاحب بيان الوصول (٥٤ / أ) .

(٣) في ج : « يأتي » .

الوقت المتقدم ، وهو كانتقال صلاة المغرب في مزدلفة من وقتها إلى وقت العشاء أداءً . وإلى هذا أشار عليه الصلاة والسلام بقوله : « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها »^(١) .

فإن قيل : فما يصنع بعارة القوم النائم والمغمى عليه يقضيان ما فاتهما إذا كان أقل من يوم وليلة ؟

فالجواب : أنه على تقدير وقوعه في عبارة الشيخ في تصانيفه يحمل على أن إطلاق القضاء على ذلك إنما هو بالنظر إلى العمومات ، فإن عامة ما سمي قضاء ما خرج عن الوقت فهو تسمية مجازية ، يؤيده ما ذكرنا من خروج صلاة المغرب عن وقتها مع عدم تسميتها قضاء ، على أن ذلك أيضاً غير لازم ، لجواز أنه اختار هذا المعنى في هذا التصنيف .

فإن قيل : السببية أيضاً تثبت بالخطاب . فإنه قبل ورود الشرع لم تكن السببية ثابتة للوقت .

أجيب : بأن الخطاب عرف به أن الشرع جعل الوقت سبباً ، [فبعد]^(٢) ذلك يفتى بالوجوب في حق كل أهل بثبوت ، ولا يشترط خطاب كل فرد [لصيرورته]^(٣) سبباً في حقه ، لأن العلم بالوجوب ليس بشرط لثبوت جبراً . ألا ترى أن الاتلاف والنكاح جعلاً [سببين]^(٤) للضمان ، والحل في حق الصبي والمجنون وإن لم يثبت الخطاب في حقهما^(٥) .

والحق أن هذا مغالطة ، لأن الخطاب الذي يثبت به السببية غير الخطاب الذي وقع الكلام فيه ، فلا مدخل له فيما نحن فيه .

وفي بعض الشروح^(٦) في هذا الموضع كلام طويل لا طائل تحته ، ولعل السلامة

(١) سبق تخريج الحديث في ص ٣٠٢ .

(٢) في ج : « فعند » .

(٣) في ج : « يصيرونه » .

(٤) في ج : « سبباً » .

(٥) نقله تبعاً لصاحب الكشف ، ١ / ٤٥٦ : وصاحب بيان الوصول (٥٤ / أ) عن طريقة الشيخ أبي المعين .

(٦) يشير إلى كشف الأسرار ، ١ / ٤٥٦ ، ٤٥٧ ؛ وبيان الوصول (٥٤ / أ - ب) حيث أطلالا في هذا الموضع .

ما قدرناه والله أعلم .

فتبين بما ذكرنا يعني والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الأداء أن الوجوب يحصل بأول جزء من الوقت خلافاً لبعض مشايخنا ، يريد به العراقيين ، فإنهم قالوا : الوجوب بآخر الوقت . حتى قال بعضهم : ما أدى في أول الوقت فهو نفل يمنع لزوم الفرض في آخره كالوضوء قبل الوقت^(١) .

قال شمس الأئمة : هذا غلط بيّن لأنه لا تتأدى هذه الصلاة إلا بنية الظهر ، والظهر اسم للفرض لا للنفل ، ولو نوى النفل لم يصح الفرض^(٢) .

قوله : « وإن الخطاب بالأداء لا يتعجل » تقي لقول الشافعي ، حيث قال : نفس الوجوب ووجوب الأداء شيء واحد في العبادات البدنية^(٣) .

واعلم أني أذكر ههنا ما وصل إليه البحث في هذا المقام بحسب تحرير المذاهب ردلائها توضيحاً لهذا المقام .

ذهب جمهور أصحابنا وأصحاب الشافعي وعامة المتكلمين^(٤) إلى أن الواجب إذا تعلق بوقت يفضل عن أدائه سمي واجباً موسعاً ، بمعنى أن جميع أجزاء الوقت وقت لأدائه ، ويجوز له التأخير إلى أن يتضيق الوقت .

وأنكر بعض العلماء التوسع في الوجوب وقالوا : إنه ينافي الوجوب ، إذ الواجب ما لا يسع تركه ويعاقب عليه . والموسع يجوز تركه ولا يعاقب عليه . وهذا جمع بين المتنافيين .

ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم : الوجوب في أول الوقت فإن أخر فهو قضاء ،

(١) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ٣١ ؛ ميزان الأصول / ٢١٨ .

(٢) أصول السرخسي ، ١ / ٣١ .

(٣) انظر : شرح النسفي على المنتخب ، ١ / ٤١٣ .

وهو قول بعض الحنفية ، بل إن أبا المعين النسفي في طريقته جعل القول بأن أصل الوجوب غير وجوب لأداء مبنى على مذهب أبي الهذيل العلاف من شياطين القدريّة ، وهو أن الصوم والصلاة والحج ليست بحركات ولا سكون ، وهي معان تقارن الحركات والسكون .

انظر كلامه مطولاً في كشف الأسرار ، ١ / ٤٦٢ ، ٤٦٣ ، ٤٦٤ ؛ وبيان الوصول (٥٥ / أ) .

(٤) انظر : ميزان الأصول / ٢١٧ ؛ أصول السرخسي ، ١ / ٣٠ ؛ جمع الجوامع ، ١ / ١٨٩ ؛ المستصفى ، ١ / ٦٩ ؛ شرح تنقيح الفصول / ١٥٠ .

وهو قول [بعض] ^(١) أصحاب الشافعي ^(٢) .

وقال بعضهم : انه يتعلق بآخره . وهو قول بعض أصحابنا العراقيين ، والصلاة في أول الوقت نفل يمنع لزوم الفرض في آخره ^(٣) .

وعند بعضهم موقوفة على ما يظهر حال المصلي في آخر الوقت ، فإن بقي [أهلاً] ^(٤) للوجوب فيه كان المؤدى واجباً وإلا كان نفلاً ^(٥) .

وجه قول من جعله متعلقاً بأول الوقت أن الواجب المؤقت لا ينتظر وجوبه بعد [وجود] ^(٦) شرائطه سوى دخول الوقت كما في سائر الأحكام مع أسبابها ، فإذا ثبت بأول الوقت لا يتعلق بما بعده لما ذكرنا من امتناع التوسع .

ووجه من جعله متعلقاً بآخره أنه لما جاز له التأخير إلى أن يتضيق كان متعلقاً بآخره ، فكان المؤدى في أوله نفلاً لجواز تركه لا إلى بدل ، ولا يعاقب على تركه وهو النفل . إلا أن المطلوب يحصل بأدائه وهو إظهار فضيلة الوقت فيمنع لزوم الفرض ، كمن توضأ قبل الوقت يقع نفلاً ومع هذا يمنع لزوم الفرض بعد دخوله . ومن قال أنه موقوف قاسه على الزكاة المعجلة قبل الحول ^(٧) .

والجمهور تمسكوا بالنص والإجماع فإن قوله تعالى : ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ لَدُلُوكَ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ ﴾ ^(٨) . وقول جبريل في حديث الإمامة : « فَإِنْ هَذَا وَقْتُ

(١) ساقطة من ج .

(٢) نسبة هذا المذهب إلى بعض أصحاب الشافعي غير صحيح ، فقد خطأ ابن السبكي في الإبهاج ، ١ / ٩٥ نسبة هذا المذهب إلى بعض أصحاب الشافعي ويُنْشَأُ هذا الوهم فقال : وفرقة خاصة قالوا يختص بالأول فإن فعله فيه كان أداء وإن آخره وفعله في آخر الوقت كان قضاء ، وهذا القول نسب إلى بعض أصحابنا . وقد كثر سؤال الناس من الشافعية عنه فلم يعرفوه ، ولا يوجد في شيء من كتب المذهب ولى حين من الدهر أضل أن الوهم سرى إلى ناقله من قول أصحابنا ان الصلاة تجب بأول الوقت وجوباً موسعاً .

(٣) انظر : أصول السرخسي / ٣١ .

(٤) في ج : « أصلاً » .

(٥) وهذه رواية عن الكرخي . انظر : ميزان الأصول / ٢١٧ .

(٦) في ج : « وجوب » .

(٧) انظر : أدلة هذه المذاهب في المراجع السابقة .

(٨) الإسراء : ٧٨ .

لك ولأمتك»^(١) ، وقوله : « إن للصلاة أولاً وآخرًا »^(٢) أي لوقتها يتناول جميع أجزاء الوقت . وليس المراد تضيق الصلاة على أوله وآخره ، ولا فعلها في كل جزء بالإجماع ، فلم يبق إلا أنه أريد به أن كل جزء صالح للأداء ، والمكلف مخير فيه فيثبت التوسع شرعاً ضرورة لامتناع قسم آخر .

وليس التوسع مع الوجوب ممتنعاً ، فإن السيد إذ قال لعبده : خط هذا الثوب في هذا اليوم ، إما في أوله أو في وسطه أو في آخره كان صحيحاً عقلاً . ولا يخلوا إما أن يقال : ما أوجب شيئاً ، أو أوجب مضيقاً وهما محالان ، فينبغي أن يقول : [أوجب]^(٣) موسعاً .

والإجماع منعقد على أن الواجب إنما يتأدى بنية الفرض لا بنية النفل ولمطلق النية . ولو كان نفلاً كما قالوا لتأدى بنية النفل .

ولو كان موقوفاً أيضاً لتأدى بمطلق النية ولاستوت فيه نية الفرض والنفل . وقولهم : لا يعاقب على تركه غير مسلم لأن ذلك تأخير بإذن الشرع ، لا ترك . وكذا الإجماع منعقد على وجوبها على من أدرك أو أسلم أو طهر في وسط الوقت أو في آخره ، ولو كان الوجوب متعلقاً بأوله لما وجب عليهم بعد فوات أوله ، كما لو فات جميع الوقت في هذه الأحوال^(٤) .

(١) ولفظ جبريل وهو من حديث طويل : « يا محمد هذا وقت الأنبياء من قبلك والوقت فيما بين هذين الوقتين » . أخرجه الترمذي في كتاب الصلاة ، باب ما جاء في المواقيت ، ١ / ٢٧٨ ، وأبو داود - مع بذل الجهود - في كتاب الصلاة ، باب المواقيت ، ٣ / ١٤٩ عن ابن عباس رضي الله عنهما .

قال الترمذي : حديث حسن صحيح . قال ابن حجر في تلخيص الحبير ، ١ / ١٧٣ : في إسناده عبد الرحمن بن الحارث بن عياش بن أبي ربيعة يختلف فيه لكنه توبع ... قال ابن دقيق العيد هي متابعة حسنة .

(٢) أخرجه الترمذي في كتاب الصلاة ، باب ما جاء في المواقيت ، ١ / ٢٨٣ من أبي هريرة رضي الله عنه . والحديث يختلف في رفعه فراجع في نصب الراية ، ١ / ٢٣٠ .

(٣) ساقطة من ج .

(٤) انظر أدلة الجمهور في المراجع السابقة .

قال رحمه الله :

« ثم إذا انقضى الجزء الأول فلم يؤد ، انتقلت السببية إلى الجزء الثاني . ثم كذلك ينتقل لما قلنا من ضرورة تقدم السبب على وقت الأداء ، وكان ما يلي الأداء به أولى ، لأنه لما وجب نقل السببية عن الجملة إلى الأقل لم يجز تقريره على ما يسبق قبيل الأداء ، لأن ذلك يؤدي إلى التخطي عن القليل بلا دليل . وإذا انتهى إلى آخر الوقت حتى تعين الأداء لازماً استقرت السببية لما يلي الشروع في الأداء ، فإن كان ذلك الجزء صحيحاً كما في الفجر وجب كاملاً ، فإذا اعترض الفساد بطلوع الشمس بطل الفرض ، وإن كان ذلك الجزء فاسداً انتقص الواجب كالعصر يستأنف في وقت الاحمرار ، فإذا غربت الشمس وهو فيها لم يتغير فلم يفسد ، ولا يلزم إذا ابتداء العصر في أول الوقت ثم مده إلى أن غربت الشمس قبل فراغه منها ، فإنه نص محمد أنه لا يفسد وقد كان الوجوب مضافاً إلى سبب صحيح . ووجهه أن الشرع جعل الوقت متسعاً ، ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالأداء ، فإذا شغله بالأداء جاز وإن اتصل به الفساد ، لأن ما يتصل من الفساد بالبناء جعل عفواً ، لأن الاحتراز عنه مع الإقبال على الصلاة متعذر . وقد روى هشام عن محمد رحمه الله فيمن قام إلى الخامسة في العصر أنه يستحب له الإتمام لأنه من غير قصده ثبت ، فإذا اتصل به الفساد صار في الحكم عفواً ، فصار بمنزلة المؤدى في وقت الصحة ، بخلاف حالة الابتداء لأنه بقصده ثبت الفساد ، إذ الاحتراز عنه ممكن بأن يختار وقتاً لا فساد فيه » .

أقول : هذا بيان القسم الثاني من الأقسام ، ومعناه إذا انقضى الجزء الأول فلم يشرع فيه انتقلت السببية إلى الجزء الثاني ، وكذلك إلى الثالث والرابع إلى آخر الوقت ، جزءاً فجزءاً لما ذكرنا من وجوب تقديم السبب على وقت الأداء ، يعني الشروع فيه ، فكان ما يلي الأداء به أي الجزء الذي يتصل به أولى^(١) .

ويجوز أن يكون الأداء منصوباً وتقديره : كان الجزء الذي يلي الأداء به أي بالسبب أولى ، وهذا لأن نقل السببية لما كان واجباً ، والتقدير على الأجزاء الماضية

(١) انظر أقوال العلماء في هذا القسم في : التحقيق ، ٢ / ٦٩٣ ؛ شرح النسفي على المنتخب ،

١ / ٤١٥ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٢٣٤ .

قبل الأداء غير جائز كان الجزء المتصل بالمسبب أولى .
أما وجوب الانتقال فلما تقدم من وجوب الصلاة على من صار أهلاً بعد الجزء الأول .

وأما أن التقدير على الأجزاء الماضية غير جائز فلما قال الشيخ : « وذلك يؤدي إلى التخطي عن القليل إلى الكثير بلا دليل » ، دل على أن الكل سبب أو الجزء الأدنى ، فإثبات السببية لغيرهما إثبات بلا دليل .

وأما أن ما يلي الأداء أولى فلأن الأصل في السبب الاتصال .
وعورض : بأن الانتقال لم يكن إلا لضرورة ، ولا ضرورة في الانتقال عن الجزء الأول .

إما لأن بقاء الحكم يستغنى عن بقاء السبب ، وإما بأن يجعل باقياً شرعاً كالعتود ، ويكون الوجوب على الأهل بعده لبقائه [سبباً]^(١) شرعاً .
والجواب عن الأول بما تقدم .

وعن الثاني : بأن الموجود حقيقة وحكماً أولى من الموجود حكماً فقط ، وبأن أداء العصر وقت الاحمرار جائز بالإجماع^(٢) . ولو كان السبب هو الجزء الأول لم يكن كذلك .

بيان الملازمة باتفاقهم أن ما وجب كاملاً لا يتأدى ناقصاً .
قوله : « وإذا انتهى بيان القسم الثالث ههنا » ومعناه إذا انتهى الانتقال إلى آخر الوقت بحيث لا يسع فيه الأداء المفروض بطل خيار التأخير حتى لو أخر عنه الأداء أتم بالإجماع .

وعلى ذلك الجزء تقررت السببية أيضاً عند زفر رحمه الله ، لأن الانتقال مبني على خيار التأخير عنده ، ولم يبق^(٣) .

وعندنا ينتقل إلى آخر الوقت لما ذكرنا أن كل جزء صالح للسببية وكما أن

(١) ساقطة من ب .

(٢) انظر : المبسوط ، ١ / ١٥٢ ؛ كشف الأسرار ، ١ / ٤٦٩ ؛ التحقيق ، ٢ / ٦٩٥ .

(٣) انظر هذه المسألة في : شرح النسفي على المنتخب ، ١ / ٤١٧ ؛ أصول السرخسي ، ١ / ٣٤ ؛

شرح المغني ، ١ / ٢٢٢ .

المعدوم لا يعارض الموجود ، وإنما لا يسعه التأخير لئلا يفوت شرط الأداء وهو الوقت ، لأن ما بعده لا يصلح لانتقال السببية إليه ، ويعتبر حال المكلف في الإسلام والبلوغ والعقل والجنون والسفر والإقامة والحيض والنفاس ، أي في حدوث هذه العوارض وزوالها عند ذلك^(١) .

قيل : كلام الشيخ ههنا لم يخل عن تسامح لأن قوله : « إلى آخر الوقت » إن حمل على وقت التضييق نظراً إلى قوله : « حتى تعين الأداء لازماً » صار مذهب زفر لا العلماء الثلاثة .

وإن حمل على الجزء الأخير لم يبق لقوله : « حتى تعين الأداء لازماً » فائدة ، لأنه ثابت قبل ذلك .

وأجيب : بأن المراد بقوله : « استقرت السببية » الاستقرار في وجوب الأداء .
ورد : بأنه بعيد عن سوق الكلام .

وقيل في الجواب عن أصل السؤال : أن المراد من تعيين الأداء تقرر الواجب ، يعني تستقر السببية عليه أن اتصل الشرع به ولا ينتقل إلى غيره إذ لم يبق بعده جزء يحتمل الانتقال إليه ، ولهذا اعتبر حال المكلف فيه ، وإن لم يتصل الشرع به ينتقل إلى الكل .

ورد بأنه أبعد من الأول^(٢) .

وقال صاحب المنار^(٣) في الجواب : « إنما قال : استقرت السببية نظراً إلى حال المكلف حتى لو كان أهلاً فيه وجبت عليه ، ولم يبق له ولاية التأخير لضيق الوقت

(١) فتلزمه الصلاة عند ذلك الجزء ، فإن فات واحد من هذه الأوصاف في ذلك الجزء لم تجب .

انظر : شرح النسفي على المنتخب ، ١ / ٤٣٠ ؛ شرح المغنى ، ١ / ١٢٢ ،

(٢) الاعتراضات والأجوبة والردود لصاحب الكشف ، ١ / ٤٦٩ ، ٤٧٠ ، نقلها الشارح بالمعنى عن صاحب ببيان الوصول (٥٥ / ب) .

(٣) هو عبد الله بن أحمد بن محمود ، حافظ الدين النسفي ، أبو البركات ، تفقه على شمس الأئمة الكردي ، له كتاب « المصفى » و « الوافي » و « المنار » وشرحه في كتاب سماه كشف الأسرار توفي سنة ٧٠١ هـ في بلدة ايزح .

انظر : تاج التراجم / ١٧٤ ؛ الفوائد البهية / ١٠١ ؛ الجواهر المضية ، ٢ / ٢٩٤ ؛ هدية العارفين ، ١ / ٤٦٤ ؛ الاعلام ، ٤ / ٦٧ .

[إذ]^(١) الظاهر أنه يشرع في الأداء^(٢) .

ورد : بأن الكلام ليس في ولاية التأخير وإنما هو في الانتقال بناء على توهم الامتداد .

ولعل الصواب في الجواب : أن المراد بآخر الوقت هو الجزء الأخير بناء على ما تقدم من توهم الامتداد في الوقت .

وقوله : « حتى تعين الأداء لازماً » إشارة إلى اعتبار حال المكلف في ذلك الجزء ، فإن عند ذلك الجزء يعتبر أمران : حال المكلف باعتبار حدوث العوارض وزوالها كما مر آنفاً .

وصفة ذلك الوقت من حيث الصحة والفساد فأشار الشيخ إلى الأول بقوله : « حتى تعين الأداء لازماً » . [وإلى الثاني بقوله : « فإن كان ذلك الجزء صحيحاً » إلى آخره .

أما بيان الإشارة الأولى فلأن قوله : « لازماً » تمييز من الجملة ، ومعناه حتى تعين الأداء^(٣) من جهة اللزوم وهو إنما يكون بالنسبة إلى من يصير أهلاً فتعين الأداء من حيث اللزوم في ذلك الوقت .

وأما من كان أهلاً قبل ذلك فكان التعين عليه من حيث انتهى خيار التأخير بالإجماع ، لا من حيث اللزوم في ذلك الوقت .

ويؤيد هذا قوله : « فإذا اعترض الفساد بطلوع الشمس » و « فإذا غربت » بكلمة [إذا]^(٤) فإنها إنما تدخل في المقطوع به ، واعتراض الفساد بالطلوع وغروب الشمس إنما يكون مقطوعاً به إذا كان ذلك الجزء هو الجزء الأخير الذي هو المضيق . وأما إذا كان المراد بآخر الوقت ما ينتهي إليه خيار التأخير كان اعتراض الفساد وغروب الشمس مشكوكاً بل موهوماً ، لأن الغالب أن لا يطول الأركان ليقع الفساد .

(١) في ج : « أداء » .

(٢) لم أقف عليه لا في كشف الأسرار ولا في شرحه على المنتخب . وقد نقله الشارح عن صاحب ببيان الوصول (٥٥ / ب) .

(٣) ساقطة من ج .

(٤) في ج : « اداء » .

وأما بيان الإشارة الثانية فما ذكره الشيخ بقوله : « فإن كان ذلك الجزء صحيحاً » يعني لا يكون موصوفاً بالكراهة ولا منسوباً إلى الشيطان^(١) كما في وقت الفجر وجب الفرض به كاملاً ، فإذا اعترض الفساد بطلوع الشمس في خلال الصلاة بطل الفرض عندنا^(٢) خلافاً للشافعي^(٣) .

هو يستدل بقوله عليه الصلاة والسلام : « من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح »^(٤) وتعبيره بالغروب .

ولنا أن الجزء الذي تقررت السببية عليه سبب صحيح فيثبت الواجب به كاملاً ، وما وجب كاملاً لا يتأدى ناقصاً كالمندور المطلق من الصوم لا يتأدى في يوم النحر وأيام التشريق ، ولا يلزم إذا ترك المصلي واجباً من واجبات الصلاة ، فإن ذلك واجب كامل أدى بالناقص ، لأن ذلك النقصان ليس برافع إلى نفس المأمور به ، فإن المأمور به هو القيام والقراءة والركوع والسجود والقعدة ، وقد أتى به إلا أنه لم يعمل بما ثبت بأخبار الآحاد التي لا يزداد بها على الكتاب .

فأما النقصان الواقع بسبب الوقت فراجع إلى نفس المأمور به فإنه أمر بالصلاة في الوقت الكامل بقوله تعالى : ﴿ اقم الصلاة لذكرك الشمس ﴾^(٥) وقوله : ﴿ إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً ﴾^(٦) فالأداء في الأوقات المكروهة يُدخل النقصان في المأمور به^(٧) .

وفيه نظر لأن الآية تدل على أنها مؤقتة أما على الكمال فلا .

والجواب : أنها تدل على مطلق الوقت ، والمطلق ينصرف إلى الكامل .

(١) الحديث أخرجه مسلم « فإذا طلعت فأمسك عن الصلاة فإنها تطلع بين قرني شيطان » .

(٢) انظر : المبسوط ، ١ / ١٥٢ ؛ التحقيق ، ٢ / ٦٩٩ ؛ شرح المغنى ، ١ / ١٢٢ .

(٣) فيكرهه عند الشافعي . انظر : المجموع ، ٣ / ٤٤ .

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الصلاة ، باب من أدرك من الفجر ركعة ، ١ / ١٥١ . ومسلم في كتاب

المساجد ، باب من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة ، ١ / ٢٤٤ ؛ من أبي هريرة رضي الله عنه .

(٥) الإسراء : ٧٨ .

(٦) النساء : ١٠٣ .

(٧) انظر دليل الحنفية في : التحقيق ، ٢ / ٦٩٩ ، ٧٠٠ ؛ شرح النسفي على المنتخب ، ١ / ٤٢٠ .

والجواب عن الحديث ما ذكره الطحاوي^(١) في شرح الآثار أنه كان قبل نهيهِ
عن الصلاة في الأوقات المكروهة^(٢).

لا يقال : إن ذلك نهي عن التطوع خاصة فلا يوجب نسخ هذا الحديث ، لأنه
نهي عن الفرائض فإن قضاء الفوائت أيضاً لا يجوز فيها ، أو بأنه مأول ببيان الوجوب
بإدراك جزء من الوقت^(٣).

وعن الاعتبار بأنه اعتبار ما يتحقق به الكراهة ، ولا ينتفي [بما ينتفي]^(٤) به
الكراهة ولا شك في بطلانه .

وبيانه : أن التطوع إنما هو بظهور حاجب الشمس وبه يتحقق الكراهة
ولا ينتفي فكان مفسداً والغروب بآخره وبه تنتفي الكراهة فلا يكون مفسداً^(٥) .
وقوله : « بطل الفرض » إشارة إلى نفي قول محمد أن أصل الصلاة تبطل
ببطلان جهتها^(٦).

وقوله : « إن كان الجزء فاسداً » أي بكونه منسوباً إلى الشيطان « انتقض
الواجب كالعصر يستأنف في الاحمرار ، فإذا غربت الشمس وهو فيها لم يتغير فلم
يفسد » لأنها وجبت ناقصة ، فإن نقصان السبب مؤثر في نقصان الحكم كالبيع
الفاسد فإنه يؤثر في فساد الملك فيتأدى بصفة النقصان^(٧).

(١) هو أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي ، أبو جعفر ، كان ثقة نبيلاً فقيهاً إماماً ، صاحب المزني وتفقه
عليه ثم ترك مذهبه وصار حنفياً ، من مصنفاته " بيان مشكل الآثار " و " العقيدة " و " أحكام
القرآن " وغيرها . توفي سنة ٣٢١ هـ .

انظر : تاج التراجم / ١٠٠ ؛ الجواهر المضية ، ١ / ٢٧١ ؛ سير أعلام النبلاء ، ١٥ / ٢٧ ؛ تذكرة
الحفاظ ، ٣ / ٨٠٨ ؛ الاعلام ، ١ / ٢٠٦ .

(٢) شرح معاني الآثار ، ١ / ١٥٠ .

(٣) انظر الاعتراض وجوابه في : كشف الأسرار ، ١ / ٤٧١ ؛ التحقيق ، ٢ / ٧٠٣ ؛ حاشية الرهاوي
على شرح ابن ملك على المنار / ٢٣٦ ، ٢٣٧ .

(٤) الزيادة من أ و ب .

(٥) كذا في المبسوط ، ١ / ١٥٢ .

(٦) عز صاحب الكشف ، ١ / ٤٧٢ هذه الرواية إلى " شرح الجامع الصغير " للبزدوي وذكرها صاحب
المبسوط ، ١ / ٨٨ .

(٧) انظر : شرح المغني ، ١ / ١٢٤ ؛ التحقيق ، ٢ / ٧٠٦ ؛ شرح النسفي على المنتخب ، ١ / ٤٢١ .

فإن قيل : إذا انتهى الوقت إلى الجزء الفاسد كان الواجب أن ينتقل السببية إلى كل الوقت كما لو خرج الوقت ، لئلا يقع الفاسد سبباً للعبادة .

فالجواب : أن المراد بالفاسد هو الناقص ، ونقصان السبب يؤثر في نقصان الحكم لا محالة . ولو انتقل إلى كل الوقت وجازت الصلاة فيه لزم تقدم المسبب على السبب ، وإن لم يجز لزم تفويت الصلاة عن الوقت مع القدرة على الأداء فيه ، وكلاهما باطل .

قوله : « ولا يلزم » نقض إجمالي تقديره : لو كان ما وجب كاملاً لا يتأدى ناقصاً لفسد العصر إذا ابتدأ في أول الوقت ثم مده إلى أن غربت الشمس قبل فراغه . واللازم باطل فإن محمداً رحمه الله نص على عدم فساده^(١) .

وبيان الملازمة بأن الوجوب قد كان مضافاً إلى سبب صحيح كامل ، وما وجب كاملاً لا يتأدى ناقصاً .

وتقرير الجواب : أن الشرع جعل الوقت [موسعاً]^(٢) يفضل عن الأداء ، وجعل للمكلف ولاية شغل كل الوقت بالأداء وهو العزيمة ، إذ الأصل أن يكون العبد مشغولاً بخدمة مولاه في جميع الأوقات إلا أن الله تعالى رخص له في صرف بعضه في حوائج نفسه ، ولهذا جعلنا الوقت في المعذور قائماً مقام الأداء لحاجته شغله بالأداء ، فإذا شغل الوقت بالأداء جاز وإن اتصل به الفساد ، لأنه حصل بالبناء لا قصداً ، وما كان كذلك فهو معفو لأن الاحتراز عنه مع الإقبال على الصلاة في جميع الوقت متعذر .

والدليل على صحة هذا ما روى هشام عن محمد فيمن قام إلى الخامسة في العصر أنه يستحب الإتمام ، أي ضم السادسة مع كراهة التطوع بعد العصر^(٣) ، لأنه من غير قصده ثبت ، فإذا اتصل به الفساد صار في الحكم عفواً بمنزلة المؤدى في وقت الصحة^(٤) .

(١) انظر : كتاب الأصل لمحمد بن الحسن ، ١ / ١٥٤ .

(٢) في ج : « واسعاً » .

(٣) عزاه الرواية صاحب الكشف ، ١ / ٤٧٢ لكتاب النوادر لمحمد بن الحسن .

(٤) انظر هذه المسألة في : شرح النسفي على المنتخب ، ١ / ٤٢٣ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ١٢١ ؛

التحقيق ، ٢ / ٧١٠ .

وذكر في التتمة^(١) أن الفتوى على رواية هشام بخلاف حالة الابتداء بالتطوع بعد العصر فإنه مكروه لأنه بقصده ثبت الفساد لكون الاحتراز عنه ممكناً باختياره وقتاً لا فساد فيه^(٢).

(١) لعله كتاب "تتمة الفتاوى" لأبى المعالي محمود بن أحمد بن عبد العزيز .

انظر : تاج التراجم / ٢٨٨ .

(٢) انظر هذه المسألة في : شرح النسفي على المنتخب ، ١ / ٤٢٤ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ١٢١ .

قال رحمه الله :

« وأما إذا خلا الوقت عن الأداء أصلاً فقد ذهبت الضرورة الداعية عن الكل إلى الجزء ، وهو ما ذكرنا من شغل الأداء فانتقل الحكم إلى ما هو الأصل ، وهو أن يجعل كل الوقت سبباً ، فإذا فات العصر أصلاً أضيف وجوبها إلى جملة الوقت دون الجزء الفاسد فوجبت بصفة الكمال فلم يجز أداؤها بصفة النقصان . ولا يلزم الكافر إذا أسلم آخر وقت العصر ثم لم يؤد حتى احمرت الشمس في اليوم الثاني وقد نسي ثم تذكر فأراد أن يؤديها عند احمرار الشمس لأن هذا لا يروى » .

— أقول : هذا بيان القسم الرابع من الأقسام المتقدمة وهو الذي يكون السبب فيه كل الوقت ، وذلك لأن الوقت إذا خلا عن الأداء أصلاً فقد ذهبت الضرورة الداعية إلى الانتقال عن الكل إلى الجزء ، فإن الضرورة الداعية إلى ذلك هو أن يقع الأداء في الوقت ، فإذا فات ذلك انتقل حكم السبب من الجزء إلى ما هو الأصل ، وهو جعل كل الوقت سبباً ، إذ الإضافة وجدت إلى كله ، يقال : صلاة الظهر . والظهر اسم لجميع الوقت^(١) . وفيه بحث من أوجه :

الأول : أنه يلزم التخطي من القليل إلى الكثير وقد منعتم ذلك^(٢) .

الثاني : أن القضاء يجب بما يجب به الأداء عند المحققين من أصحابنا . والأداء وجب بآخر الوقت ، أو بالجزء المضيق ، أو بما دونه . فلو انتقل إلى الكل لزم النقص . الثالث : [أنتم ذكرتم]^(٣) أن الجزء الأخير يتعين للسببية ، فأما إن أردتم به تعينه على تقدير الشروع فيه ، أو تعينه مطلقاً ، لا سبيل إلى الأول لأن كل جزء من أجزاء الوقت على تقدير الشروع فيه متعين أيضاً ، فلا وجه لتخصيصه فتعين الثاني ، وذلك ينافي الانتقال إلى الكل لأن إضافته إلى الكل يستلزم عدم تعينه^(٤) .

(١) انظر أقوال العلماء في هذا القسم في : أصول السرخسي ، ١ / ٣٤ ؛ التحقيق ، ٢ / ٧١١ ؛ شرح النسفي على المنتخب ، ١ / ٤٢٤ .

(٢) الإعتراض وجوابه لصاحب بيان الوصول (٥٦ / أ) .

(٣) ساقطة من ج .

(٤) انظر الاعتراض وجوابه في التحقيق ، ٢ / ٧١٥ .

الرابع : أن السببية لما انتقلت إلى الكل صار كاملاً ، وكمال السبب يستلزم كمال الحكم ، فيكون القضاء أكمل من الأداء ، والأكمل أكثر ثواباً لا محالة .
والجواب عن الأول : أن التخطي ممنوع إذا كان بلا دليل ، والدليل يدل على أن الكل سبب ولكن امتنع ذلك لمانع ، فإذا زال المانع عاد الدليل يعمل عمله .
وما ذهب إليه أبو اليسر من التقرير على الجزء الناقص فضعيف لعدم جواز قضاء العصر الفائت في وقت الاحمرار .

وعن الثاني : أن قولهم : القضاء يجب بما يجب به الأداء يتعلق بوجوب الأداء فهو بالأمر لا بالوقت .

وعن الثالث : أنه يتعين مطلقاً [يعني ^(١)] سواء شرع فيه أو لا . ولا نسلم أن ذلك ينافي الانتقال إلى الكل ، لأن تعينه إنما كان لضرورة وقوع الأداء فيه كما تقدم ، فإذا لم يشرع فيه فات المعنى الذي تعين الجزء لأجله فوجب العمل بالأصل .
وعن الرابع : أن بإضافة الوجوب إلى كل الوقت لا يلزم أن لا يكون آثماً بتركه فيه ، لأن الانتقال إلى الكل بعد اليأس عن وقوع الأداء فيه ، فلا يلزم منه انتفاء الوجوب ، وإذا كان الوجوب قائماً وقد فوته كان إثماً ، فكان أقل ثواباً . وإذا ثبت أنه عاد إلى الأصل فصار كل الوقت سبباً ، فإذا فات العصر أضيف وجوبها إلى جملة الوقت دون الوقت الفاسد فوجبت بصفة الكمال فلم يجز ادائها بصفة النقصان .

فإن نوقض بما إذا أسلم الكافر في آخر وقت العصر فلم يصلها فنسى ولم يقض حتى احمرت الشمس في اليوم الثاني ، فتذكرها وأراد أن يقضيها عند احمرار الشمس ، فإنه لا يجوز وكان ذلك وجب ناقصاً ، وما وجب ناقصاً جاز أن يتأدى ناقصاً ^(٢) .

وهذا النقص إنما يرد بناء على من يختلف حاله كالكافر الذي يسلم أو الصبي الذي يبلغ فيه ونحوهما السبب في حقهم إنما هو الجزء الأخير لا غير لعدم أهليتهم في كل الوقت فلا يمكن أن يكون الكل سبباً .

(١) الزيادة من أ و ب .

(٢) انظر هذه المسألة وجوابها في : أصول السرخسي ، ١ / ٣٤ - ٣٥ ؛ التحقيق ، ٢ / ٧١٧ ؛ شرح المغنى ، ١ / ١٢٩ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ١٢١ .

فالجواب : أن ذلك لا يروى عن علماءنا^(١) .

ومن المشايخ من قال : إنه لا يجوز لأن الفوات عن الوقت يوجب القضاء مطلقاً عن الوقت فلا يجوز في وقت ناقص ، كما قالوا في قضاء اعتكاف رمضان ، وفي الفوائد الظهيرية^(٢) ناقلاً عن الشيخ^(٣) أنها يجوز^(٤) .

فإن قيل : لو أضيف الوجوب إلى كل الوقت وبعضه ناقص في العصر يكون الواجب ناقصاً فيجوز قضاؤه في الوقت الناقص .

أجيب بوجه :

منها ما قيل : أن السبب كامل من وجه ناقص من وجه فيكون الواجب كذلك ، فلا يتأدى ناقصاً من كل وجه^(٥) .

ورد : بأن هذا يقتضي أنه لو قضى العصر في اليوم الثاني فوق بعضه في الوقت الناقص كان جائزاً ، وليس كذلك . ذكره قاضي خان في جامعه^(٦) .

ومنها ما قيل : أن الكامل أكثر من الناقص فيكون الكل كاملاً تغليبا للأكثر^(٧) .
ورد : بأنه لما وقع بقصده لم يعتبر التغليب لإمكان اختياره وقتاً كاملاً . أما إذا لم يقع بقصده فقد يُعذر كما تقدم .

[ومنها]^(٨) ما قال شمس الأئمة أن الصلاة بمضي الوقت تصير ديناً في ذمته فيثبت بصفة الكمال ، لأن النقصان لم يكن بمعنى في الوقت لأنه وقت كسائر الأوقات ، وإنما جاء النقصان فيه بإعتبار الأداء ، لأن الصلاة فيه تشبه عبادة الكفرة ، فإذا مضى من غير أداء لم يتحقق فيه نقصان فيجب كاملاً في الذمة وإنما النقصان

(١) أي أبا حنيفة ومحمد وأبا يوسف . انظر : كشف الأسرار ، ١ / ٤٧٥ .

(٢) الفوائد الظهيرية لمحمد بن أحمد ظهير الدين البخاري . انظر : تاج التراجم / ٢٣٣ .

(٣) أي فخر الإسلام .

(٤) انظر : بيان الوصول (٥٦ / ب) .

(٥) والجواب للقاضي الغنى . ذكره صاحب كشف الأسرار ، ١ / ٤٧٤ وصاحب بيان الوصول (٥٦ / ب) .

(٦) الرد لصاحب الكشف ، ١ / ٤٧٤ وانظر كذلك بيان الوصول (٥٦ / ب) .

(٧) انظر : بيان الوصول (٥٦ / ب) .

(٨) في ج : « وههنا » .

متحماً في الوقت بالأمر في الأداء فيه ، فإذا مضى الوقت لم يبق متحماً فيجب كاملاً فلا يتأدى بصفة النقصان ولا يلزم عليه ما إذا كان مقيماً في أول الوقت ثم سافر في آخره وفاتت الصلاة ، حيث يجب عليه صلاة المسافر ، مع أن الوجوب مضاف إلى الكل ، لأن النقصان ههنا لم يثبت من قبل السبب ، بل من قبل حال المصلي ، فلا يتفاوت بالإضافة إلى الجزء والكل^(١) .

واعلم أن البحث المذكور في الجزء والكل باعتبار السببية آت فيهما باعتبار الشرطية ، وذلك لأن الوقت شرط للأداء لما عرف . ولا يجوز أن يكون كل الوقت شرطاً وإلا لكان الأداء في الوقت تقديماً للمشروط على الشرط وذلك باطل ، فلا بد أن يجعل الشرط بعضاً منه ، والجزء الأول متعين لعدم المزاحم ، ثم ينتقل إلى الثاني والثالث وهلم جرا ، إلى الجزء الأخير كما في السبب .

غير أنه لا ينتقل من الجزء الأخير إلى الكل لأنه شرط للأداء وفات فلم يبق حاجة إلى اعتباره^(٢) .

(١) نقل عن أصول السرخسي . معناه . ورجح صاحب الكشف ، ١ / ٤٧٤ هذا الجواب .

انظر : أصول السرخسي ، ١ / ٣٤ - ٣٥ .

(٢) وقد أورد ابن نجيم اعتراضاً على الشارح بعد أن ساق ما تقدم فقال : « وفيه نظر لأنهم إنما قالوا بانتقال السببية عن الأول لأن الأصل اتصال الأداء بالسبب وليس الأصل اتصال المشروط بشرطه فالظاهر عدم الانتقال » .

انظر : فتح الغفار ، ١ / ٧٠ .

قال رحمه الله :

« ومن حكم هذا القسم أن وقت الأداء لما لم يكن متعيناً شرعاً ، ولا اختيار فيه للعبد ، لم يقبل التعيين بتعيينه قصداً ونصاً . وإنما يتعين ضرورة تعيين الأداء ، وهذا لأن تعيين الشرط أو السبب ضرب تصرف فيه ، وليس إلى العبد ولاية وضع الأسباب والشروط ، فصار إثبات ولاية التعيين قصداً ينزع إلى الشركة في وضع المشروعات وإنما إلى العبد أن يترفق بما هو حقه ثم يتعين به المشروع حكماً . ونظير هذه الكفارة الواجبة في الإيمان أن الحانث فيها بالخيار ، إن شاء أطعم عشرة مساكين ، وإن شاء كساهم ، وإن شاء حرر رقبة ، ولو عيّن شيئاً من ذلك قصداً لم يصح ، وإنما يصح ضرورة فعله لما قلنا . ومن حكمه أن التأخير عن الوقت يوجب الفوات لذهاب شرط الأداء ، ومن حكم كونه ظرفاً للواجب أنه لا ينفي غيره لأنه مشروع أفعالاً معلومة في ذمة من عليه ، فبقى الوقت خالياً ، وبقيت منافعه على حقه فلم ينتف غيرها من الصلوات . ومن حكمه أن النية شرط ليصير ماله مصروفاً إلى ما عليه . ومن حكمه أن تعيين النية شرط ، لأن المشروع لما تعدد لم يصر مذكوراً بالإسم المطلق إلا عند تعيين الوصف . ومن حكمه أنه لما لزمه التعيين لما قلنا يسقط بضيق وقت الأداء ، لأن التوسعة أفادت شرطاً زائداً وهو التعيين فلا يسقط هذا الشرط بالعوارض ولا بتقصير العباد . »

أقول : عقب هذا النوع من الوقت باحكام منها :

أن وقت الأداء لما لم يكن متعيناً شرعاً لكونه واجباً موسعاً ، والحال أن الاختيار في الأداء للعبد لم يقبل التعيين بتعيين العبد لا بالقلب ولا بالقول ، بأن يقول : عينت هذا الجزء للسببية ، بل لو تصور تعيين جزء أو نص بالقول ثم أدى قبله أو بعده جاز . وإنما يتعين جزء من الأجزاء بضرورة تعيين الأداء فيه .

« وهذا » أي عدم قبوله التعيين لأن [الوقت شرط وسبب ^(١)] وتعيين الشرط والسبب ضرب تصرف منه وليس إلى العبد شيء من ولاية التصرف في الأسباب أو الشروط .

أما الأولى : فلأنه تقييد للمطلق وهو نسخ لاطلاقه على ما سيجيء إن شاء الله .

(١) في ج : « لأن للوقت شرط فيه » .

وأما الثانية : فلأن إثبات ولاية التعيين قصداً ينزع إلى الشركة في وضع المشروعات ، وليس للعبد ذلك ، وإنما إلى العبد أن يرتفق بما هو حقه ، لأن الاختيار المطلق إنما أي من غير أن يتضمن رفقا ، إنما يليق بالربوبية ، يفعل الله ما يشاء^(١) ، ويحكم ما يريد . وسيأتي لهذا زيادة بيان إن شاء الله .

فإن قيل : قد يرتفق العبد باختيار جزء من الأجزاء .

أجيب : بأنه قد يتضرر بذلك لأنه ربما يختار آخر الوقت فيفوت الأداء أصلاً فكان ذلك في خير التعارض فلم يعتبر .

((ونظير هذا)) في عدم التعيين بالتعيين القصدي ، وفي التعيين في ضمن الفعل الكفارة في الإيمان بعد الحنث . فإن الحانث بالخيار في الكفارة بين أن يطعم عشرة مساكين وأن يكسوهم وأن يحرر رقبة ، ولو عيّن شيئاً من ذلك قصداً لم يتعين ، ويصح أن يكفر بغيره لما قلنا أن ذلك ينزع إلى الشركة ، وإنما يتعين ضرورة فعله ، فإن ذلك لا ينزع إليها^(٢) .

ومنها أن التأخير عن الوقت يوجب الفوات لذهاب شرط الأداء ، ومن حكم كونه ظرفاً للأداء أن لا ينفي غيره أي لا يمنع صحة صلاة أخرى لأنه مشروع أفعالاً معلومة في الذمة ، والمشروع إذا كان معلوماً وأتى به على ما هو عليه فضل الظرف عليه ، فالواجب إذا أتى به على ما هو عليه فضل الظرف عنه .

أما الأولى : فظاهرة لأن الواجب فيما يجب فيه عبارة عن الأفعال الصلواتية المعلومة .

وأما الثانية : فلأن الصلاة إذا أتى بها تامة بأركانها وواجباتها وسننها من غير تطويل فيها ، يفضل الوقت عنها لا محالة ، فيبقى الوقت خالياً والمنافع مملوكة باقية على حقه ، له أن يصرفها إلى أي نوع شاء ، فلم ينتف غيرهما من الصلوات ، كمن عليه دين وله مال لا ينفي ذلك وجوب دين آخر ، ولا قضاء دين آخر . وقوله : ((أفعالاً)) احترازاً عن الصوم فإنه فعل واحد بالنهار .

(١) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ٣٥ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ١٢٢ .

(٢) انظر هذه المسألة في : أصول السرخسي ، ١ / ٣٥ ؛ شرح المغنى ، ١ / ١٣٥ ؛ كشف الأسرار

للسنفي ، ١ / ١٢٣ ؛ حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٢٤٣ .

ومنها أن النية شرط ليصير ماله وهو المنافع الصالحة لأداء الفرض وغيره مصروفاً إلى ما عليه وهو الفرض ، ولتمتاز العبادة عن العادة .

قيل : هذا الحكم مختص بالصلاة ، فإن النية شرط في كل عبادة ولهذا لم يذكره في التقويم^(١) .

والجواب : أن الاشتراك في الحكم لو منع عن ذكره لمنع عن ذكره في جميع ما اشترك فيه ولزم خفاؤه ، وتوهم عدم اشتراكه إذ ذاك على أنه يجوز أن يكون ذكره تمهيداً للحكم الذي بعده ، فإن اشتراط نية التعيين تعتمد اشتراط أصلها فذكره تمهيداً لذلك .

ولا يتوهم بتقديم الظرف اختصاص النية [بكونها]^(٢) من أحكام الصلاة ، لأن التقديم ههنا لقصر الصفة على الموصوف دون عكسه ، ومعناه بعض أحكام هذا القسم مختص بكونه نية ولا خلل فيه .

ومنها أن تعيين النية شرط لأن المشروع لما تعدد لم يصح مذكوراً بالإسم المطلق إلا عند تعيين الوصف فيجب تعيينه ، والمقدم حق [فالثاني]^(٣) كذلك .

أما بيان الملازمة فلأن تمييز بعض أفراد المتعدد عن بعض لا يكون إلا بوصف معين ، وأما [حقيقة]^(٤) المقدم [فلما]^(٥) تقدم أن الوقت ظرف لا يمنع غيره .

وعورض بأن ما ذكرتم وإن دل على ثبوت المدعى لكن عندنا ما ينفيه ، فإن فرض الوقت هو الواجب الأصلي لاختصاص الوقت به من وجوه ، وغيره من المتعدد إنما هو من المحتملات ، والمحتاج إلى التعيين إنما هو المحتمل كالجواز من الحقيقة .

والجواب : إن ما ذكرنا راجح لأنه يدل على وجوب اشتراط النية لوصف العبادة ، ووصف العبادة عبادة كأصلها ، فيشترط له النية كالأصل ، لأن العبادة لا بد لها من النية . وصورته أن يقول : نويت فرض الظهر ، أو يقصد بقلبه ذلك .

(١) هو قول شيخه قوام الدين الكاكي في بيان الوصول (٥٦ / ب) .

(٢) في ج : « بكونه » .

(٣) في ج : « فالباقى » .

(٤) في ج : « حقيقة » .

(٥) في ج : « فلا » .

وذكر فرض الوقت ليس بشرط عند بعض ، والأصح أنه شرط^(١) .

ومنها : أنه لما لزمه التعيين لم يسقط بضيق وقت الأداء ، لأن التوسعة أفادت شرطاً زائداً وهو التعيين ، وكل ما [أفاده]^(٢) التوسعة لا يسقط بالعوارض^(٣) ولا بتقصير العباد أي بالفوات والتفويت ، فهذا الشرط لا يسقط بهما^(٤) .

أما الأولى : فظاهرة مما تقدم .

وأما الثانية : فلأن سبب التوسعة ما شرع الواجب إلا بصفة التعيين ، وما شرع بصفة لا يبقى بدونها كما عرف في القدرة الميسرة ، فإن الواجب لما وجب بصفة اليسر بسبب القدرة الميسرة لم يبق بدونها .

فإن قيل : قد مرَّ هنالك أن الأصل انتفاء الحكم بانتفاء العلة ، والتوسعة قد زالت ، فكان الواجب زوال ما أفادته .

فالجواب : أن زوال التوسعة ممنوع ، فإنه لو قضى فرضاً عند ضيق الوقت وصلى نقلاً جاز ، وليس الكلام في ذلك ، وإنما هو في أن العوارض كالنوم والإغماء ونحوهما ، هل يكون معارضة لهذه العلة فيسقطها عن عليّة ما أفادت أو لا^(٥) ؟

قال الشيخ : لا تكون معارضة لأن العوارض لا تعارض الأصول لكون الأصل فيها العدم ، ولهذا لا تسقط الصلاة الواجبة بالسبب الشرعي إذا لم تُفَضَّ إلى الحرج ، بل يجب القضاء . وإذا لم تسقط بها فلأن لا تسقط بتقصير العبد بطريق الأولى ، لأن التقصير لا يصلح سبباً لسقوط الواجب .

وذكر الشارحون أن ذكر هذا الحكم جواب سؤال تقديره : أن التعيين إنما شرط باعتبار اتساع الوقت ، فإذا ضاق ولم يسع فيه غير الواجب ينبغي أن يسقط التعيين^(٦) .

(١) وهو قول أكثر الحنفية ، وفي فتاوى العتابي الأصح أنه ليس بشرط .

انظر : شرح فتح القدير ، ١ / ٢٣٣ ؛ فتح الغفار ، ١ / ٧٢ ؛ شرح المغنى ، ١ / ١٣٥ ؛ حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٢٤١ .

(٢) في ج : « أفادت » .

(٣) كالنوم والإغماء .

(٤) انظر : كشف الأسرار للنسفي ١ / ١٢٢ ؛ شرح المغنى ، ١ / ١٣٦ ؛ التحقيق ، ٢ / ٧٣٠ .

(٥) انظر الجواب في فتح الغفار ، ١ / ٧٢ .

(٦) ذكر الرهاوي هذا الجواب عن السؤال المقدر ونسبه لبعض الشراح . انظر : حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك / ٢٤٢ .

وفيه نظر لأن بالتضييق إن تعين الواجب تعين رمضان ، فالسقوط واجب بالضرورة وإن لم يتعين تعينه ، وهو الحق كما ذكرنا آنفاً فالسؤال ساقط^(١) .
على أن قوله : « ومن حكمه كذا » تصريح في أنه بيان لحكم آخر ، لا جواب سؤال مقدر .

(١) الإعتراض نقله الرهاوي بنصه في حاشيته على شرح ابن ملك / ٢٤٢ .

قال رحمه الله :

« وأما النوع الثاني من المؤقتة فما جعل الوقت معياراً له وسبباً لوجوبه ، مثل شهر رمضان . وإنما قلنا إنه معيار له لأنه قُدِّرَ وعرف به وسبب له ، وذلك شهود جزء من الشهر لما نذكر في باب السبب إن شاء الله . ومن حكمه أن غيره صار منفيّاً ، لأن الشرع لما أوجب شغل المعيار به وهو واحد ، فإذا ثبت له وصف انتفى غيره كالمكيل والموزون في معياره فانتفى غيره لكونه غير مشروع » .
- أقول : النوع الثاني من المؤقتة ما جعل الوقت معياراً له وسبباً لوجوبه كشهر رمضان^(١) .

أما أنه معيار فلأن المراد به الوقت المثبت لقدر الفعل ، والصوم قدر بالوقت حتى ازداد بازدياده ، ونقص بانتقاصه .

وعُرف به فقيل : « هو الإمساك عن المفطرات الثلاث نهاراً مع النية »^(٢) فإذا دخل الوقت وهو النهار في تعريفه لا يعرف إلا به .

قوله : « وسبب له » خبر مبتدأ محذوف أي الوقت سبب للصوم على ما يعرف في بيان السبب إن شاء الله تعالى .

وهو شرط للأداء أيضاً إلا أنه لم يذكره ، لأنه يعرف بكونه مؤقتاً ، فإن الوقت شرط في كل مؤقت إذا كان سببه ، بخلاف كونه معياراً وسبباً ، لأن الوقت وإن كان معياراً قد لا يكون سبباً كما في المنذور المعين .

ومع كونه [سبباً]^(٣) قد لا يكون معياراً بل ظرفاً كوقت الصلاة ، ولا يلزم ذكره في الصلاة لأننا لم ندع وجوب الترك^(٤) .

(١) ويسميه الجمهور : الواجب المضيق .

انظر هذه المسألة في : أصول السرخسي ، ١ / ٣٦ ؛ المستصفى ، ١ / ٦٩ ؛ جمع الجوامع ،

١ / ١٠٩ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ، ١ / ٢٤١ ؛ شرح الكوكب المنير ، ١ / ٣٦٩ .

(٢) انظر هذا التعريف في : كشف الأسرار ، ١ / ٤٧٧ . وانظر تعريفات الصوم في :

التعريفات / ١٧٨ ؛ الكليات / ٥٦٣ .

(٣) ساقطة من ج .

(٤) وتخصيص المعيار والسبب بالذكر دون الشرط هو ما فعله أصحاب المختصرات من بعد فخر الإسلام .

انظر : التحقيق ، ٢ / ٧٢٠ ؛ شرح المغنى ، ١ / ١٣٨ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٢٤٤ .

ومن حكمه أن غيره صار منفياً لأن الشرع أوجب شغل المعيار بالصوم
[حال]^(١) كون المعيار واحداً . ووجوب شغل المعيار الواحد ينفي غيره ، فالشرع
نفي غيره .

أما الأولى فلقوله تعالى : ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾^(٢) .
وأما الثانية فلأن الوجود الشرعي كالوجود الحسي ، والمكيال الواحد بعد
ما شغل بشيء لا يسع فيه غيره من المكيالات ، فكذا المعيار الشرعي إذا وجد فيه
شيء مما شغله لا يسع فيه غيره ، وهو معنى قوله : « كالمكيل والموزون في معياره
فانتفى غيره لكونه غير مشروع » قال النبي ﷺ : « إذا انسلخ شعبان فلا صوم إلا
عن رمضان »^(٣) .

ولقائل أن يقول : ان أردتم بالمعيار أن اليوم معيار لصومه فمسلم . ولكن
لا يلزم أن [لا]^(٤) تكون بعض الأيام عن رمضان وبعضها عن غيره بالنية .
وإن أردتم به أن الشهر معيار فممنوع^(٥) .

والجواب : أنا نختار الأول ، وكل يوم إذا كان على هذه الصفة لا يسع الغير فيه^(٦) .
قيل : وإنما قال : « وهو واحد » مع أن قوله : « أوجب شغل الوقت به » يغني
عن ذلك ، لأنه لما كان مشغولاً بشيء ولا يسع فيه غيره كان واحداً لا محالة ،
تأكيداً لقوله : « أوجب شغل الوقت » أو بياناً [لتوحيد]^(٧) المشروع في ركنه
بخلاف الصلاة فإن لها أركاناً مختلفة^(٨) .

(١) في ج : « جاز » .

(٢) البقرة : ١٨٥ .

(٣) الحديث أخرجه الترمذي في كتاب الصوم ، باب كراهية الصوم في النصف الثاني من شعبان لحال
رمضان ، ٣ / ١١٥ ، وابن ماجه في كتاب الصوم باب ما جاء في النهي أن يتقدم رمضان بصوم إلا
من صام صوماً فوافقه ، ١ / ٣٠٣ عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : « إذا كان
النصف من شعبان فلا صوم » أي يجيء رمضان .

والحديث احتج به ابن حجر في فتح الباري ، ٤ / ١٢٩ وقال : صححه ابن حبان وغيره .

(٤) ساقطة من ج .

(٥) لأن الشهر اسم لليالي والأيام .

(٦) انظر الجواب في : فتح الغفار ، ١ / ٧٢ .

(٧) في ج : « لتوحيد » .

(٨) القول لشيخه قوام الدين الكاكي في بيان الوصول (٥٧ / أ) .

قال رحمه الله :

« قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : ولما لم يبق غيره مشروعاً لم يجز أداء الواجب فيه من المسافر ، لأن شرع الصوم فيه عام . ألا ترى أن صوم المسافر عن الفرض يجزيه ؟ فيثبت أنه مشروع في حقه إلا أنه رخص له أن يدعه بالفطر وهذا لا يجعل غير الفرض مشروعاً فانعلم فعله لعدم مانواه . وكذلك على قولهما إذا نوى النفل أو أطلق النية ، وكذلك المريض في هذا كله . وقال أبو حنيفة : الوجوب واقع على المسافر ، ولهذا صح أدائه بلا توقف إلا أنه رخص له الترك قضاء لحقه وتخفيفاً عليه . فلما ساء له الترخيص بما يرجع إلى مصالح بدنه ، ففيما يرجع إلى مصالح دينه وهو قضاء ما عليه من الدين أولى . وصار كونه ناسخاً لغيره متعلقاً بإعراضه عن جهة الرخصة وتمسكه بالعزيمة . وإذا لم يفعل بقى مشروعاً فصح أدائه ، ولأن الأداء غير مطلوب منه في سفره ، فصار هذا الوقت في حق تسليم ما عليه بمنزلة شعبان قبل سائر الصيامات . والطريق الأول يوجب أن لا يصح النفل بل يقع عن الفرض ، والثاني يوجب أن يصح ، وفيه روايتان عنه . وأما إذا أطلق النية فالصحيح أن يقع عن رمضان ، لأن الترخيص والترك لا يتحقق بهذه العزيمة » .

— أقول : يعنى لما ثبت هذا الأصل بنى أبو يوسف ومحمد عليه ، وقالوا : لما لم يبق غيره مشروعاً كان أداء واجب آخر من المسافر في الشهر غير جائز ، لأن شرعية صوم رمضان ينفي غيره لما تقدم ، وكل ما ينفي غيره عام في حق المسافر والمقيم لقوله تعالى : ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ ^(١) .

واستوضح بقوله : « ألا ترى أن صوم للمسافر عن الفرض يجزيه » فلو كان شرعيته عامة لما جاز ^(٢) .

فإن قيل : [لو كان عاماً] ^(٣) لما جاز له أن يدع الصوم بالإفطار كالمقيم ؟
أجاب الشيخ بقوله : « إلا أنه رخص له أن يدعه بالفطر » يعني دون غيره ،

(١) البقرة : ١٨٥ .

(٢) انظر هذه المسألة في : المبسوط ، ٣ / ٦١ ؛ أصول الشرخسي ، ١ / ٣٦ ؛ شرح المغنى ، ١ / ١٤٠ ؛

كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ١٢٥ ؛ التحقيق ، ٢ / ٢٢٢ .

(٣) ساقطة من ج .

وهذا أي الترخيص له على وجه خاص لا يجعل غير الفرض مشروعاً فأنعدم فعله ،
أي أداء واجب آخر لعدم ما نواه في نفسه شرعاً كالصوم في الليل .

وهذا الجواب كما ترى مبني على أن ترخصه بالفطر لا غير ، فإن ثبت ذلك تمَّ
الكلام في ذلك .

وكذلك على قولهما إذا نوى النفل يقع عن رمضان ، كما لو نوى عن
واجب آخر .

وكذلك إذا أطلق النية وقع عن فرض الوقت ، وكذلك المريض في هذا كله لما
تقدم من الدليل^(١) .

قال أبو حنيفة رحمه الله : ((الوجوب واقع على المسافر)) أي نفس الوجوب
ثابت في حقه لوجود سببه ، وهو شهود الشهر لما تلونا ، وهو قول منه بموجب العلة .
وتقريره : سلمنا أن شرعية الصوم عامة في حق المقيم والمسافر حتى صح أدأؤه .
وسلمنا أنه رخص له الترك بالفطر قضاء لحقه ، وتخفيفاً عليه لكن لا يقدر ذلك فيما
نحن فيه ، لأن كلامنا في جواز الترخيص له بأمر دينه الحاقاً له بأمر دنياه بطريق
الدلالة ، وليس فيما ذكرتم ما يدل على نفيه ، بل الدليل دال عليه ، لأن أمر دينه
يشارك أمر دنياه في مناط الحكم مع زيادة فكان الإلحاق به جائزاً .

أما اشتراكهما في ذلك فلأن معنى الترخيص ترك مشروع الوقت بالميل إلى
الأخف ، والاشتغال بواجب آخر ميل إلى الأخف .

أما الأولى : فظاهرة .

وأما الثانية : فلأن إسقاط واجب آخر من ذمته أخف من إسقاط فرض الوقت ،
لأنه لو لم يدرك عدة من أيام آخر لم يؤخذ بفرض الوقت ، ويؤخذ بواجب آخر
فكان أخف نظراً إلى مصالح دينه .

وأما الزيادة فلأن النظر إلى مصالح الدين أولى منه إلى مصالح الدنيا .

واعلم أن صحة أداء رمضان من للمسافر منقبة أكثر الصحابة وجمهور
الفقهاء^(٢) .

(١) انظر المراجع السابقة .

(٢) حكى ابن قدامة الإجماع وهو قول الأئمة الأربعة . انظر : المغنى ، ٣ / ٤٣ ؛ نهاية المحتاج ، ٣ /

١٨٦ ؛ مواهب الجليل ، ٢ / ٤٠١ .

وذهب أصحاب الظاهر إلى أنه غير صحيح ، وهو مروى عن ابن عمر وأبى هريرة رضي الله عنهما^(١) ، لأن الوجوب في حقه مضاف إلى عدة من أيام آخر بالنص ، فصار الأيام الآخر في حقه كرمضان في حق المقيم ، فلا يجوز قبلها . يؤيده قوله عليه الصلاة والسلام : « الصائم في السفر كالمفطر في الحضر »^(٢) وقوله عليه الصلاة والسلام : « ليس من البر الصيام في السفر »^(٣) .
ولجمهور الفقهاء أن قوله تعالى : ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾^(٤) يعم المسافر والمقيم .

ثم قوله تعالى : ﴿ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾^(٥) لبيان الترخص فينتفى به وجوب الأداء لا جوازه .
لا يقال : انتفاء الوجوب مستلزم انتفاء الجواز عندكم فعاد الدليل مشتركاً ، لأن الجواز الذي تضمنه وجوب الأداء بالخطاب قد انتفى بانتفاءه . وإنما الباقي هو الجواز الذي أفاده السبب ، وهو المطلوب .
وسيجيء جواب آخر في باب العزيمة والرخصة .

(١) وهو مروى عن عبد الرحمن بن عوف قال ابن قدامة في المغنى ، ٣ / ٤٣ : قال أحمد : كان عمر وأبو هريرة يأمرانه بالإعادة . وروى عن عبد الرحمن بن عوف أنه قال : الصائم في السفر كالمفطر في الحضر .

(٢) رواه ابن ماجه في كتاب الصيام ، باب ما جاء في الإفطار في السفر ، ١ / ٥٣٢ عن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ : « صائم رمضان في السفر كالمفطر في الحضر » .
قال ابن حجر في فتح الباري ، ٣ / ١٨٤ : سنده ضعيف ثم قال : « وأخرجه الطبراني من طريق أبي سلمة عن عائشة مرفوعاً أيضاً وفيه ابن لهيعة وهو ضعيف ، ورواه الأثرم من طريق أبي سلمة عن أبيه مرفوعاً والمخفوط عن أبي سلمة عن أبيه موقوفاً ، كذلك أخرجه النسائي وابن المنذر ، ومع وقفه فهو منقطع لأن أبا سلمة لم يسمع من أبيه » .

(٣) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الصوم ، باب قول النبي ﷺ لمن طلل عليه واشتد الحر « ليس من البر الصوم في السفر » مع فتح الباري ، ٣ / ١٨٣ في كتاب الصيام ، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر ، ٢ / ٧٨٦ عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه .

(٤) البقرة : ١٨٥ .

(٥) البقرة : ١٨٥ .

وفي حديث أنس : « سافرنا مع رسول الله ﷺ فمننا الصائم ومننا المفطر »^(١)
دلالة على ذلك .

وفي الاخبار في ذلك كثرة .

وتأويل حديثهم : إذا كان يجهد الصوم ويخاف عليه الهلاك ، على ما روى أنه
عليه الصلاة والسلام مرّ بمغشي عليه فسأل عن حاله فقيل له : إنه صائم . فقال :
« ليس من البر الصيام في السفر »^(٢) .

وقوله : « بلا توقف » قيل : هو احتراز عن أداء الصلاة في أول الوقت فإنه
موقوف على قول بعض مشائخ العراق كما تقدم^(٣) .
وقيل : هو احتراز عن أداء الزكاة في أول الحول ، فإنه موقوف على كمال
النصاب في آخر الحول^(٤) .

وقيل : احتراز عن أداء المقيم الظهر يوم الجمعة في أول الوقت ، فإنه موقوف ،
فإن أدى الجمعة بعده أو سعى إليها وقع نفلاً ، ولو لم يؤدها بعده وقع فرضاً^(٥) .
وقيل : معناه بلا تردد [وشك]^{(٦)(٧)} .

ويجوز أن يكون الكل مراداً ، إذ لا مانع عن ذلك .

قوله : « فصار كونه ناسخاً » جواب عما يقال : قد سلمت أن شرعية رمضان
ينفى غيره ، فلو وقع الصوم عن واجب آخر حين نواه لم يكن نافياً غيره ، فما
فرضناه نافياً لم يكن نافياً هذا خلف .

وتقريره أن كونه ناسخاً لغيره صار متعلقاً بأعراضه عن جهة الرخصة ، وتمسكه
بالعزيمة يعني شرعيته إنما تنفى غيره إذا ترك الرخصة وهو الافطار ، أو قضاء واجب

(١) الحديث أخرجه البخاري - مع فتح الباري - كتاب الصوم ، باب لم يعب أصحاب النبي ﷺ بعضهم
بعضاً في الصوم والإفطار ، ٤ / ١٨٦ ، ومسلم في صحيحه في كتاب الصوم ، باب جواز الصوم
والفطر في شهر رمضان للمسافر في ذي معصية ، ٢ / ٧٨٧ .

(٢) انظر هذا التأويل في : المبسوط ، ٣ / ٩١ .

(٣) هو قول صاحب الكشف ، ١ / ٤٨٠ وصاحب بيان الوصول (٥٧ / أ) .

(٤) انظر المرجعين السابقين .

(٥) هو قول شيخه في بيان الوصول (٥٧ / أ) .

(٦) في ج : « شكر » .

(٧) ذكر هذا القول صاحب بيان الوصول من غير نسبة . انظر : بيان الوصول (٥٧ / أ) .

آخر . فإذا لم يعرض عنها بقى غير صوم الوقت مشروعا فصح أدائه .

فإن قيل : هذا تخصيص العلة والشيخ لا يجوز .

فالجواب : أن مخلص ذلك سنذكره في موضعه إن شاء الله تعالى .

قوله : ((ولأن الأداء غير مطلوب منه في سفره)) دليل آخر على وقوع صوم المسافر عما نوى .

وتقريره : أن الأداء منه غير مطلوب لتأخره إلى عدة أيام آخر بالنص ، فصار هذا الوقت يعني رمضان في حق تسليم ما عليه كشعبان . ولو نوى عن قضاء واجب آخر في شعبان وقع عما نوى ، فكذا ههنا^(١) .

لا يقال : لو كان كذلك لزم أن لا يجوز له صوم الوقت فيه كما لم يجوز في شعبان ، لأن الوقت سبب ، وتحقيقه يوجب صحة الأداء كما تقدم ، وشعبان ليس كذلك .

والطريق الأول يوجب أن لا يصح نية النفل بل يقع عن فرض الوقت ، كما روى ابن سماعة^(٢) عن أبي حنيفة ، وهو الأصح^(٣) . لأن مناط الحكم فيه منتف لكونه ميلا إلى الأثقل ، فإن فائدة النفل الثواب ، وهو في فرض الوقت أكثر . والطريق الثاني يوجب أن يصح نية النفل كما روى الحسن عنه^(٤) ، لأنه لما كان الوقت في حقه كشعبان صار مخيرا بين الأداء والتأخير فيجوز النفل .

وأما إذا أطلق المسافر النية فعلى الرواية الأولى يقع عن فرض الوقت ، لأن نية النفل لما وقع عنه مع أنها لا تحتمله ، فبالنية المطلقة التي تحتمله أولى أن يقع عنه .

(١) انظر هذا الدليل في : شرح النسفي على المنتخب ، ١ / ٤٣٣ ؛ شرح المغنى ، ١ / ١٤٠ .

(٢) هو محمد بن سماعة بن عبيد التميمي ، أبو عبد الله ، من الحفاظ الثقات حدث عن الليث بن سعد وأبي يوسف ومحمد بن الحسن ، كتب النوادر عن أبي يوسف ومحمد ، ولى القضاء للمأمون ببغداد إلى أن ضعف بصره فعزل ، توفي سنة ٢٣٣ هـ .

انظر : تاج التراجم / ٢٤٠ ؛ الفوائد البهية / ١٧٠ ؛ الجواهر المضية ، ٣ / ١٦٨ ؛ سير أعلام النبلاء ، ١٠ / ٦٤٦ ؛ الاعلام ، ٧ / ١٥٣ .

(٣) وهو اختيار شمس الأئمة وصاحب المنار وصاحب المنتخب ، وصاحب المغنى .

انظر : المبسوط ، ٣ / ٦١ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٢٤٧ ؛ شرح النسفي على المنتخب ،

١ / ٤٣٣ ؛ شرح المغنى ، ١ / ١٤٢ .

(٤) انظر هذه الرواية في المبسوط ، ٣ / ٦١ .

وعلى الرواية الثانية لا يقع عنه ، لأن رمضان لما صار في حقه كشعبان كان المطلق يحتمل النفل ، والفرض والوقت يقبلهما فيحمل على الأدنى وهو النفل .
والصحيح أنه يقع عن الفرض لأن الترخص وترك العزيمة لا يثبت بهذه العزيمة لأنها لا تحتمل واجباً آخر لاحتياجه إلى التعيين ، والنفل لم يثبت صريحاً ، فلم يثبت الترخص بها فالتحقق بالمقيم ، وينصرف الاطلاق منه إلى صوم الوقت بخلاف نية واجب آخر ، ونية النفل على رواية الحسن^(١) .

(١) انظر المبسوط ، ٣ / ٦١ .

قال رحمه الله :

« وأما المريض فإن الصحيح عندنا فيه أن يقع صومه بكل حال عن الفرض ، لأن رخصته معلقة بحقيقة العجز ، فيظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فيلحق بالصحيح . فأما المسافر فيستوجب الرخصة بعجز مقدر بقيام سببه وهو السفر ، فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فلا يبطل الترخص ، فيتعدى حينئذ بطريق التنبيه إلى حاجته الدينية » .

- أقول : المريض إذا صام وقع صومه عن الفرض بكل حال ، يعني سواء نوى النفل ، أو واجباً آخر ، أو أطلق النية ، عند الشيخ ومن تابعه^(١) . وهو اختيار شمس الأئمة^(٢) . لأن رخصة المريض متعلقة بحقيقة العجز ، وكل رخصة تتعلق بحقيقة العجز لا تظهر بالقدرة على الصوم ، فرخصته لا تظهر بالقدرة على الصوم .
أما الأولى : فلأن العجز عن الصوم ليس بأمر خفي فيقام غيره مقامه ، لأنه إذا صام فلم يهلك دل على أنه ليس بعاجز .

وأما الثانية : فلأن انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط بالضرورة ، فإذا قدر على الصوم من غير مشقة انتفى العجز ، فتتفنى الرخصة المتعلقة به ، فيلحق بالصحيح . بخلاف المسافر لأنه يستوجب الرخصة بعجز مقدر وهو أمر خفي ، فيجوز أن يقوم [السبب]^(٣) الداعي إليه - وهو السفر - مقامه ، فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فلا يبطل الترخص ، فيتعدى الترخص حينئذ بطريق التنبيه ، وكأنه يريد به الدلالة على ما مر إلى حاجته الدينية ، ومعناه جواز الترخص بالفطر لحاجته الدنيوية وهي دفع المشقة بنية ، على جوازه بأداء الصوم لحاجته الدينية وهي تخليص نفسه عن العقوبة بالطريق الأولى لأنه أهم .

قوله : « فإن الصحيح عندنا » قيل^(٤) : هو الاحتراز عما روى الكرخي أن

(١) كحسام الدين الاخسيكي ، وجلال الدين الخبازي ، وحافظ الدين النسفي .

انظر : شرح النسفي على المنتخب ، ١ / ٤٣٣ ؛ شرح المغنى ، ١ / ٤٢ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٢٤٧ .

(٢) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ٣٧ ؛ المبسوط ، ٣ / ٦١ .

(٣) في ج : « المسبب » .

(٤) هو قول صاحب الكشف ١ / ٤٨٢ .

الجواب في المريض والمسافر سواء على قول أبي حنيفة^(١) . وهو اختيار [شيخ الإسلام]^(٢) ، وصاحب الهداية ، وقاضيه خان ، وظهير الدين الولواجي^(٣) ، وظهير الدين البخاري ، وأبي الفضل الكرمانى^(٤) ، فإنه قال في إيضاحه : وكان بعض مشايخنا يفصل بين المسافر والمريض ، وأنه ليس بصحيح ، والصحيح أنهما متساويان . وروى أبو يوسف عن أبي حنيفة أن المريض إذا نوى التطوع يقع عنه^(٥) . قال صاحب الكشف في كشفه : وكشف هذا أن الرخصة لا تتعلق بنفس المرض بإجماع الفقهاء ، خلافاً لأهل الحديث ، لأنه متنوع إلى ما يضر به الصوم كالحميات ووجع الرأس والعين وغيرها ، وإلى ما لا يضر به الصوم كالأمراض الرطوبية وفساد الهضم وغير ذلك . والترخص إنما يثبت للحاجة إلى دفع المشقة ترفيهاً ، ومن البعيد أن يثبت الترخص فيما لا حاجة فيه إلى دفع المشقة . فعلم أن الترخص في النوع الأول متعلق بخوف إزدياد المرض ، ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعاً للخرج .

وفي النوع الثاني بحقيقة العجز فإذا صام هذا المريض عن واجب آخر ، أو النفل ولم يهلك ظهر أنه لم يكن عاجزاً ، فلم يثبت له الترخص فيقع ما نوى عن فرض الوقت .

وأما المريض الذي يضره الصوم إذا نوى عن واجب آخر أو النفل يقع عما

(١) انظر هذه الرواية في المبسوط ، ٣ / ٦١ .

(٢) في ج : « شمس الإسلام » . والمثبت مذكور في كشف الأسرار أيضاً .

(٣) هو إسحاق بن أبي بكر ، ظهير الدين الولواجي ، نسبة إلى ولواج مدينة بيدخشان ، له كتاب " الفتاوى المشهورة " وتعرف بالولواجية ، توفي سنة ٧١٠ هـ .

انظر : تاج التراجم / ١٢٩ ؛ الجواهر المضية ، ١ / ٣٧٥ ؛ الاعلام ، ١ / ٢٩٤ ؛ كشف الظنون ، ٢ / ١٢٣٠ .

(٤) هو عبد الرحمن بن محمد الكرمانى ، ركن الدين ، أبو الفضل ، انتهت إليه رئاسة المذهب بخراسان ، له كتاب " شرح الجامع الكبير " و " التجريد " و " الاشارات " وغيرها ، توفي بمرو سنة ٥٤٣ هـ . انظر : تاج التراجم / ١٨٤ ؛ الفوائد البهية / ٩١ ؛ الجواهر المضية ، ٢ / ٣٨٨ ؛ طبقات المفسرين ، ١ / ٢٨١ ؛ هدية العارفين ، ٥ / ٥١٩ .

(٥) راجع هذه المسألة في : التحقيق ، ٢ / ٧٣٧ ، ٧٣٨ ؛ شرح المغنى ، ١ / ١٤٣ ؛ شرح ابن ملك على النار مع حاشية الرهاوي / ٢٤٧ ، ٢٤٨ .

نوى ، لأنه تعلق برخصته بعجز مقدر ، وهو إزدیاد المرض فكان كالمسافر ، فيستقيم جواب كلا الفريقين .

وإلى هذا أشار شمس الأئمة حيث قال : وذكر الكرخي أن الجواب في المريض والمسافر سواء على قول أبى حنيفة . وهذا سهو أو مؤول ، ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف منه إزدیاد المرض ، فكان من إطلاق العام على الخاص^(١) .
فهذا يدل بأدنى تأمل على صحة ما ذكرنا ، فعلم أن مراد الكرخي المريض الذي يضره الصوم ، ومراد المصنف من قوله : « رخصته متعلقة بحقيقة العجز » المريض الذي يضره الصوم .

وقوله : « الصحيح عندنا » كذا أراد به نفسه ومن تابعه . وإنما قال هذا لأن الكرخي أجرى الجواب على ظاهر المرض وعمومه بلا تأويل ، والمصنف نظر إلى العموم الظاهري وأشار إلى الفساد بقوله : « والصحيح عندنا كذا » إلى ههنا كلامه^(٢) .

ورد بأن حمل كلام المصنف على أنه أراد المريض الذي لا يضره الصوم بعيد لأنه عدول عن المفهوم من ظاهر قوله تعالى : ﴿ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا ﴾^(٣) ومعلوم أن المريض الذي لا يضره الصوم غير مرخص عند أئمة الفقه كما شهدت كتبهم بذلك . ولاستلزام أن يكون قول أبى الفضل الكرماني وأنه ليس بصحيح غير صحيح وطعنًا على اعتقاد غير صحيح ، ولوقوع قول المصنف وشمس الأئمة : والصحيح عندنا فاسدًا ، لأن مراد الكرخي مريض يضر به الصوم ، وقد اعتقدا العموم عليه ، وأشار إلى فساده .

وللزم أن يكون قول مؤول : وقوله : عندنا ، أراد به نفسه ومن تابعه عبثًا ، لأن هذا الحكم في هذا المريض عند الكل من مشايخنا كذلك ، كالشيخ الفاني والمكره^(٤) .

(١) انظر : المبسوط ، ٦١ / ٣ .

(٢) أي كلام صاحب الكشف . نقله عنه بتصريف تبعاً لصاحب ببيان الوصول (٥٧ / ب) .

انظر كلام الشيخ عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ، ١ / ٤٨٣ ، ٤٨٤ ؛ التحقيق ،

٧٣٩ - ٧٤٤ .

(٣) البقرة : ١٨٥ .

(٤) هذا الرد ذكره صاحب ببيان الوصول (٥٧ / ب) من غير نسبة .

ثم قيل^(١) : بل مراد المصنف مريض يضره الصوم ، وحقيقة العجز معناها نفس العجز الثابت شرعاً ، وهو أن تلحقه المشقة إذ صام لا نفس المرض .

قال المصنف في باب تقسيم العلة : وكذلك المرض إلا أنه متنوع فما هو سبب للمشقة أقيم مقامها ، وذلك يثبت بغلبة الظن ، أو بقول الطبيب الحاذق غير المتهم ، وبدون ذلك لا رخصة .

ومن المعلوم أن الترخيص إنما يثبت له لدفع المشقة والضرر ، فكان الضرر منظوراً إليه . فإذا صام ولحقه المشقة أولاً كان صومه عن الفرض ، لأن الترخيص له كان على تقدير الإقبال على دفع المشقة ، كما كان شرعية واجب آخر على تقدير الإقبال على الترخيص والاعراض عن العزيمة .

وإنما قال حقيقة العجز في مقابلة إقامة السفر مقام المشقة ، فحاصله أن المرض لتنوعه لا يقال مطلقاً أنه مرخص ، بل يقال مرض [يعسر]^(٢) معه الصوم . وفي السفر يقال أنه مرخص مطلقاً لإقامته مقام المشقة فيكون رخصة المرض متعلقة بنفس العجز الشرعي .

ومعنى ما ذكره شمس الأئمة أن الكرخي أطلق المرض ، والحال أن مراده مريض يطيق الصوم ويخاف ازدياده ، فعند ارادته بيان حكم هذا المريض ذكره مطلقاً ، وترك ذلك إما سهو منه أو مأول . ولولا المعنى ما ذكرنا لكان طعن أبي الفضل غير صحيح ، وقول المصنف : فالصحيح فاسد أو تفسير عندنا بعندى بلا فائدة لما مر ، هذا ما قيل^(٣) .

ولعل الصواب مع الثاني ، وهو أن يكون المتنازع فيه مريضاً يضره الصوم ، ونقل فيه روايتان :

رواية نقلها الكرخي وصححها العلماء المذكورة ، ولكن نقلها الكرخي مطلقاً ، والمراد به مقيد . ونسبه شمس الأئمة إلى السهو أو التأويل بهذا الاعتبار لأنه موضع اشتباه ، فترك القيد مخل .

وأخرى اختارها الشيخ وشمس الأئمة . والله أعلم .

(١) هو قول صاحب بنية الوصول (٥٧ / ب) .

(٢) في ج : « يعتبر » .

(٣) هو قول شيخه قوام الدين الكاكي في بنية الوصول (٥٧ / ب) (٥٨ / أ) .

قال رحمه الله :

« قال زفر رحمه الله : ولما صار الوقت متعيناً لهذا المشروع صار ما يتصور من الإمساك في هذا الوقت مستحقاً على الفاعل فيقع للمستحق بكل حال ، كصاحب النصاب إذا وهب من الفقير بعد الحول ، وكأجير الواحد يستحق منافعه . قلنا : ليس التعيين باستحقاق لمنافع العبد لأن ذلك لا يصلح قرينة ، وإنما القرينة فعل يفعل العبد عن اختياره بلا جبر ، بل الشرع لم يشرع في هذا الوقت مما يتصور فيه الإمساك قرينة إلا واحداً ، فأنعدم غير الفرض الوقي لعدم كونه مشروعاً لا باستحقاق منافعه كما ينعدم في الليل أصلاً ، ولا استحقاق ثمة ، وإذا بقيت المنافع له لم يكن بُد من التعيين ، ولم يوجد ، لأن عدم العزيمة ليس بشيء ، بخلاف هبة النصاب لأنه عبادة تصلح مجازاً عن الصدقة استحساناً » .

- أقول : قد ظهر مما ذكرنا أن وقت الصوم متعين له بتعيين الشارع حتى تأدى الفرض بنية النفل ومطلق النية ، وبنى على ذلك زفر رحمه الله ، فذهب إلى الاستغناء عن أصل النية وقال : إذا أمسك في نهار رمضان ولم ينو شيئاً فهو صائم ، لأنه لما صار الوقت متعيناً لهذا المشروع صار ما يتصور من الإمساك فيه مستحقاً على الفاعل فيقع للمستحق بكل حال والمقدم حق والتالي كذلك^(١) .

بيان الملازمة بالقياس على صاحب النصاب إذا وهبه من الفقير بعد الحول بلا نية فإن بذلك يخرج عن العهدة^(٢) ، والجامع أن كل واحد منهما عبادة مأمور بها ، فكما خرج عن عهدة أحدهما بلا نية فكذلك الآخر .

وبالقياس على الاجير الواحد فإن منافعه تقع عن المستحق سواء قصد به [التبرع]^(٣) أو غيره ، أو لم يقصد شيئاً ، والجامع أن كل واحد منهما مستحق على

(١) انظر مذهب زفر في هذه المسألة في : أصول السرخسي ، ١ / ٣٧ ؛ المبسوط ، ٣ / ٦٠ ؛ الهداية مع شرح العناية ، ٢ / ٢٣٨ ؛ شرح المغنى ، ١ / ١٤٥ .

(٢) قال صاحب الهداية : ومن تصدق بجميع ماله لا ينوي الزكاة سقط فرضها عنه استحساناً ، لأن الواجب جزء منه فكان متعيناً فيه فلا حاجة إلى التعيين .

انظر : الهداية مع شرح العناية ، ٢ / ١٢٦ .

(٣) في ج : « الشرع » .

الفاعل^(١) .

والجواب : أن الشارع عين الوقت بذلك ، ولا نسلم أن التعيين استحقاق لمنافع العبد ، فإن ما يكون مستحقاً لا يصلح قربة ، فإن القربة فعل يفعل العبد عن اختياره بلا جبر بل بمحبته ، ومتى كانت المنافع أي الصلاحية التي يتمكن بها العبد من أداء العبادة وغيرها مستحقة عليه لم ينصرف إلى العبادة باختياره بل بغيره فكان مجبوراً فلا يقع الفعل عبادة لانتفاء الاختيار إذ ذاك ، وعدم مساع الغير لم ينشأ من التعيين ، ولا من الاستحقاق ، بل عدمه باعتبار أن الشرع لم يشرع في هذا الوقت مما يتصور فيه من الإمساك قربة إلا واحداً فانعدم غير الفرض لكونه غير مشروع ، لا باستحقاق منافعه كما ينعدم في الليل أصلاً^(٢) ، ولا استحقاق ثمة ولا تعيين .

وإذا انتفى كون المنافع مستحقة بقيت له ولم يكن بد من التعيين والفرض عدمه ، لأن عدم العزيمة ليس بشيء فلا يصح أن يجعل مجازاً عن النية ، بخلاف هبة النصاب من الفقير لأن عقد الهبة عبادة ، والعبادة شيء ، فيصلح أن يكون مجازاً عن الصدقة لاشتراكهما في المعنى المشروع كيف شرع في أن كل واحد منهما تمليك بلا عوض^(٣) .

ولقائل أن يقول : جعلها مجازاً عن الصدقة لا يدفع القياس لأنه بعد ذلك محتاج إلى نية تميز النفل عن الفرض ، والفرض أن لا يميز من جهة العبد ، فلم يبق إلا أن يكون من جهة الشرع ، وهو قول زفر .

والجواب : أن يجعلها مجازاً عن الصدقة يوجد أصل النية للعبادة . غاية ما في الباب أن يكون مشتملاً على وصف كونه نفلاً وذلك يسقط استحساناً ، وليس من ضرورة سقوط الوصف سقوط الأصل .

ورد : بأننا لا نسلم أن أصل النية في الزكاة كاف .

والأصوب أن يقال : [صاحب]^(٤) النصاب إذا وهبه من الفقير برئت ذمته

(١) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ٣٧ ؛ شرح المغني ، ١ / ١٤٦ .

(٢) فالصوم في الليل غير مشروع .

انظر هذا الجواب على دليل زفر في : كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ١٢٧ ؛ فتح الغفار ، ١ / ٧٣ .

(٣) انظر : المراجع السابقة وانظر كذلك شرح المغني ، ١ / ١٤٧ ، ١٤٨ .

(٤) ساقطة من ج .

سقوطاً لا أداء لأن ما يجب على صفة لا يبقى بدونها ، والزكاة واجبة بصفة اليسر فلا يبقى بدونها . وبراءة الذمة سقوطاً لا يحتاج إلى نية وإنما المحتاج إليها ما يكون بطريق الأداء ، وبخلاف الاجارة ، لأن كلامنا في العبادة في أنها تجوز بلا نية أولاً . والاجارة وتسليم المنفعة ليس من ذلك .

وكان الكرخي ينكر هذا القول من زفر ويقول : مذهبه كمذهب مالك وهو جواز صوم الشهر بنية واحدة^(١) .

وهذا الاختلاف في الصحيح المقيم ، وأما المريض والمسافر فلا يكون صائماً إلا بالنية بالاتفاق .

والفرق لزفر أن الأداء غير مستحق عليهما في هذا الوقت فلا يتعين إلا بالنية ، وهبة النصاب من الفقير إنما يستقيم مقيساً عليه لزفر إذا لم يحصل للفقير غنى بهذه الهبة ، بأن كان مديوناً أو وهبه متفرقاً ، أما لو لم يكن كذلك فلا .

قيل : إلا إن أراد به الإلزام على مذهب الخصم^(٢) .

وفيه نظر ، لأنه ذكره في مقام الاستدلال به على مدعاه فلا يجوز بدليل هو ليس بقائل بصحته .

(١) انظر هذه الرواية في المبسوط ، ٣ / ٦٠ .

(٢) هو قول صاحب الكشف ، ١ / ٤٨٧ .

قال رحمه الله :

« 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 وخلا معنى العبادة عن الإقبال والعزيمة . وقلنا : الأمر على ما قلت إلا أنه لما اتحد المشروع في هذا الوقت تعين في زمانه فأصيب بمطلق الاسم ، ولم يفقد بالخطأ في الوصف كالتعيين في مكانه ، فصار جوازه بهذه النية على أنه تعيين لا على أن التعيين عنه موضوع ، فكان هذا منا قولاً بموجب العلة » .

— أقول : قال الشافعي رحمه الله : لما كانت منافعه بقيت على ملك العبد ، وجب التعيين فلا يصح إلا بنية فرض رمضان^(١) .

بيان الملازمة: إن الصوم كما تنوع ذاته إلى عادة وعبادة فاحتاج إلى النية لذلك ، فكذلك تنوع وصفه إلى كونه فرضاً ونفلًا ، كما أن معنى العبادة معتبر في الأصل فكذا في الوصف لأنه يحصل به زيادة ثواب ، فلو وضعنا [عن الصوم]^(٢) تعيين الجهة صار مجبوراً في صفة العبادة ، وخلا معنى العبادة عن العزيمة والإقبال . والجواب بالقول بموجب العلة وتقريره : سلمنا أن معنى العبادة معتبر في الوصف كاعتباره في الأصل ، ولكن كلامنا في أن إطلاق النية فيه تعيين أولاً ، وما ذكرتم لا يتعرض لذلك .

وقلنا : هو تعيين لأن المشروع في هذا الوقت لما اتحد تعين في زمانه ، وتعيين المعين باطل فأصيب بمطلق الاسم ، ولم يفقد بالخطأ في الوصف كالتعيين في مكانه ، فإن من يوجد في مكان ينال باسم جنسه كما ينال باسم نوعه ، وباسمه العلم فصار جوازه بهذه النية على أنه تعيين له لا أن التعيين عنه موضوع^(٣) . وفيه بحثان :

الأول : أن الواحد في المكان إنما [ينال]^(٤) باسم جنسه إذا كان موجوداً ،

(١) انظر مذهب الشافعي في : نهاية المحتاج ٣ / ١٥٩ ؛ المجموع ٦ / ٢٩٤ .

(٢) الزيادة من أ و ب .

(٣) انظر جواب الحنفية على استدلال الشافعي في : أصول السرخسي ١ / ٣٨ ؛ شرح المغني ١ / ١٥٠ ؛

كشف الأسرار للنسفي ١ / ١٢٧ ؛ الهداية مع شرح العناية ١ / ٢٣٩ .

(٤) في ج : « يقال » .

وفيما نحن فيه إنما يوجد بتحصيله ، فكيف ينال بإسم جنسه ؟

الثاني : ما ذكرتم يقتضي الإصابة بمطلق النية دون نية النفل أو القضاء أو غيرهما ، لأن المتوحد ينال بإسم جنسه ولا ينال بإسم غيره ، فإن زيدا لا ينال بإسم عمرو ، وكيف وأنه بهذه النية معرض عن الفرض ؟ لأن ما نواه من الوصف لا يجتمع مع فرض الوقت ، فمع الاعراض عنه لا يجعل مقبلاً عليه .

والجواب عن الأول : أن كونه معدوماً لما لم يمنع أن ينال بإسم نوعه بأن نوى الصوم المشروع في الوقت لا يمنع أن ينال بإسم جنسه أيضاً دفعاً للتحكم . وهذا لأنه وإن لم يكن موجوداً تحصيلاً فهو موجود شرعاً .

وعن الثاني : بأنه نوى أصل الصوم ووصفه ، والوقت لا يقبل الوصف ، فلغت نية الوصف ، وبقيت نية الأصل ، إذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الأصل ، وأصل الصوم جنسه لا اسم غيره . والاعراض إن ثبت فإنما هو في ضمن نية النفل أو القضاء وقد لغت بالاتفاق فيلغو ما في ضمنها^(١) .

قيل : قولهم : إذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الأصل على أصل أبي حنيفة وأبي يوسف مطرد ، فإنهما قالا : إذا بطلت صفة الصلاة لا يبطل أصلها . لكن على قول محمد غير مستقيم لأن مذهبه أن بطلان الوصف يستلزم بطلان الأصل في الصلاة فكذا في الصوم دفعاً للتحكم .

وأجيب : بأن هذا يجوز أن يكون على اختيار الشيخين ، وعلى تقدير أن يكون ذلك قول الجميع ، فالتحكم مدفوع بأن الوصف في الصلاة كالفصل المنوع ، فإن وقتها ظرف لا معيار يجوز أن يسع فيه غير المؤقت من النوافل وغيرها ، وكل واحد منها مخالف لفرض الوقت بالحقيقة لاختلاف لوازمها ، فإن النفل مثلاً إذا كان في المغرب لا يجوز أن يكون في الكم مثل الفرض لكون البتراء منهيّاً عنها^(٢) ، وإذا كان في الظهر أو العصر أو العشاء فكل شفع منه صلاة على حدة ، والقعدة الأخيرة فيه فرض ، فكانت المخالفة في الكم أيضاً ثابتة .

وإذا كان في الفجر فالمخالفة بحسب الكيف من الجهر في القراءة واستتار مقدار

(١) الاعتراضان مع أجوبتهما لصاحب الكشف ١ / ٤٨٨ ، ٤٨٩ .

(٢) انظر الكلام عن الحديث في ص ٣٠٩ .

معين فيها ، وكذا في غيره من قضاء الواجبات ، فإن المخالفة باعتبار الكم والكيف موجودة ، وإذا كان الموصف كالفصل المنوع فبانتفاءه ينتفي الحصة التي تحته لا محالة فيبطل أصل الصلاة ببطلان وصفها .

وأما الوصف في الصوم فليس كذلك لأن وقته معيار لا يمكن أن يقع فيه صوم أقل من صوم أو أكثر ، أو يختلف بحسب الكم والكيف فلم يكن الوصف كالفصل المنوع ، بل هو كالعرضي ، ولا يلزم من بطلان مثله بطلان الأصل .

وهذا فاسد لأن مبناه على أن الفصل علة للجنس ، وإذا كان الفصل وصفاً يستحيل ذلك ، لأن الوصف لا يكون علة للموصوف .

واعلم أن مشايخنا ذهبوا إلى أن مسألة نية صوم النفل في رمضان من الصحيح المقيم إنما هي متصورة في يوم الشك^(١) ، بأن شرع لهذه النية ثم ظهر أنه من رمضان حتى يكون هذا الظن مغفواً فأما لو وجدت في غيره يخشى عليه الكفر ، لأنه ظن أن الأمر بالإمسك المعين ، ويمثل هذا الظن يخشى عليه الكفر .

(١) قال صاحب الهداية : « ولا يصومون يوم الشك إلا تطوعاً لقوله عليه الصلاة والسلام : « لا يصام اليوم الذي يشك فيه أنه من رمضان إلا تطوعاً » » قال الزيلعي في نصب الراية : حديث غريب جداً . انظر : الهداية مع شرح العناية ٢ / ٢٤٣ ؛ نصب الراية ٣ / ٤٤٠ .

قال رحمه الله :

« وقال الشافعي : لما وجب التعيين شرطاً بالإجماع وجب من أوله ، لأن 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 به بعد ، فإذا فسد ذلك الجزء فسد الباقي لأنه لا يتجزأ ، 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 تصح ؟ وألا ترى أن في الصوم الدين ؟ وجب الفصل بين هذين الوجهين » .

- أقول : هذه مسألة مختلف فيها . قال الشافعي : لما وجب التعيين شرطاً بالإجماع ، وجب من أوله^(١) ، والمقدم حق فالباقي كذلك .

بيان الملازمة : أن أول أجزاء الصوم فعل مفتقر إلى العزيمة افتقار الشروط إلى الشرط ، وكل مفتقر كذلك إذا تقدم على الشرط بطل ، فكذلك الجزء بطل .
أما الأولى : فبالإجماع فإنكم شرطتم تعيين للشروع بتعيين الأصل ونحن نتعين الوصف أيضاً .

فإن قيل : دعوى الإجماع باطلة ، لأن زفر يحوزه بلا نية فضلاً عن التعيين ، وخلاف الواحد في الإجماع كخلاف الأكثر على ما سيجيء في بابه .

فالجواب : أن زفر إنما يقول بالجواز بلا تعيين من العبد لأن الشارع قد عينه فلا يحتاج إلى تعيين المعين ، فالتعيين موجود ، إما بتعيين الشارع أو بتعيين العبد من حيث هو الأصل والوصف .

وأما الثانية : فلأن إنتفاء الشرط يستلزم إنتفاء المشروط ، وإذا بطل بالتراضي فالعزيمة المعترضة من بعد لا تؤثر في تصحيح ذلك الجزء الماضي بوجه بطريق الإلحاق بأول النهار لعدم قدرته عليه ، لأن إخلاص العبد فيما قد عمله غير متحقق ، وهذا ضروري .

(١) فيجب تبين النية من الليل لحديث « من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له » انظر : نهاية

وبالنية فإنه لو تحقق ذلك لأمكن أن يجعل العبد أفعاله القبيحة الماضية أو المباحة عبادة يثاب عليها وذلك باطل . وإنما يتحقق إخلاصه فيما لم يتحقق بعد ، وإذا فسد ذلك الجزء فسد الباقي ، لأنه لا يتجزأ .

فإن قيل : لما لم [يكن] ^(١) متجزئاً وقد صح الباقي بالعزيمة صح الكل ضرورة عدم التجزي .

أجاب : بأن فساد الماضي يوجب فساد الباقي ، وصحة الباقي يوجب صحة الماضي ضرورة عدم التجزي ، فوجب ترجيح الفساد ، لأنه في باب العبادات أولى ، لكونه أقرب إلى الاحتياط ، لأن فيه خروجاً عن العهدة بيقين ، ولا يلزم عليه النفل حيث يجوز بنية من النهار عنده أيضاً ، لأنه متجزئ عنده فيكون صائماً من حين نوى .

فإن قيل : فساده بتراخي النية إنما هو لانفصال المشروط عن الشرط ، وذلك موجود في تقديم النية من الليل .

أجاب : بأن هذا على خلاف التقديم ، لأن التقديم واقع على جملة الإمساك ، ولم يعترض على ما تقدم من النية ما يبطله مما يضاذه من ترك العزيمة والإفطار بعد الصبح ، إذ المفطر في الليل لا ينافي الصوم ولا عزيمته بالإجماع . فإذا لم يبطل يحكم ببقائها إلى حين الشروع لتعذر اعتبارها مع الشروع ، لأن وقت الشروع لا يعرف إلا بالنجوم ومعرفة ساعات الليل ، مع أنه وقت أمر مباح مناف للعزيمة وهو النوم ، فكان اعتبارها فيه مفضياً إلى الحرج وهو مدفوع .

أما المتأخرة فلا يمكن تقدمها كالنية في الصلاة جعلت باقية إلى آخرها . أما الموجودة في أثنائها فلا معتبر فيها .

واستوضح بقوله : ((ألا ترى أن النية بعد نصف النهار)) يعني لو جاز الحكم باقترانها بأول الإمساك لما اختلف الحكم بين أول النهار وآخره ، كما لم يختلف في المتقدمة بين أول الليل وآخره .

ولما اختلف الحكم بين صوم هو دين وبين غيره ، واللازم باطل فيهما فإن المتأخرة عن نصف النهار غير معتبرة بالإتفاق ، فإن الصوم الدين لا يجوز إلا بنية متقدمة بالإجماع ، وبيان الملازمة ظاهرة ^(٢) .

(١) ساقطة من ج .

(٢) انظر أقوال العلماء في هذه المسألة في : المبسوط ٣ / ٦٢ ؛ الهداية مع شرح فتح القدير ٢ / ٢٣٦ ، ٢٣٧ ؛ كشف الأسرار للنسفي ١ / ١٢٨ ؛ أصول السرخسي ١ / ٣٩ - ٤٠ .

قال رحمه الله :

« وقلنا نحن : إن الحاجة إلى النية لأن يصير الإمساك قرينة ، وهذا الإمساك واحد غير متجزئ صحة وفساداً ، والثبات على العزيمة حال الأداء ساقط بالإجماع للعجز ، وحال الابتداء ساقط أيضاً للعجز ، وصار حال الابتداء هنا نظير حال البقاء في الصلاة ، وحال البقاء نظير حال الابتداء في صلاة . ثم العجز أطلق التقديم مع الفصل عن ركن العبادة وجعل موجوداً تقديرًا فصار له فضل الاستيعاب ونقصان حقيقة الوجود عند الأداء على حد الإخلاص . والعجز الداعي إلى التأخير موجود في الجملة في حق من يقيم بعد الصبح أو يفيق من إغمائه ، وفي يوم الشك ضرورة لازمة لأن تقديم النية في الليل عن صوم الفرض حرام ، ونية النفل عندك لغو فقد جاءت الضرورة فلأن يثبت بها التأخير مع الوصل بالركن أولى . ولهذا رجحان في الوجود عند الفعل وهو حد حقيقة الأصل . ونقصان القصور عن الجملة بقليل يحتمل العفو فاستويا في طريق الرخصة بل هو أرجح ، وهذا الوجه يوجب الكفارة بالنظر فيه . وروي ذلك عنهما . ولما صح الاقتصار على البعض للضرورة وجب المصير إلى ماله حكم الكل من وجه خلفاً عن الكل من كل وجه ، وهو أن يشترط الوجود في الكثير ، لأن الأقل في مقابلته في حكم العدم ، ولا ضرورة في ترك هذا الكل تقديرًا فلم نجوزه بعد الزوال ، ورجحنا الكثير على القليل لأنه في الوجود راجح . وبطل الترجيح على ما قلنا بصفة العبادة لأنه حال بعد الوجود ، والكثرة والقلة من باب الوجود ، والوجود قبل الحال فوجب الترجيح به على ما يأتي بيانه في باب الترجيح إن شاء الله تعالى » .

- أقول : ذكر الشيخ في طرفنا أموراً مسلمة لا بد من قبولها للخصم لكونها مبنية جواز تقديم النية على وقت الشروع ثم الحق جواز تأخيرها بذلك بالأولوية^(١) ، فإن من المسلمات أن الحاجة إلى النية لأن يصير الإمساك قرينة للفرق بين العادة والعبادة .

(١) انظر هذا المبحث في : كشف الأسرار للنسفي ١ / ١٢٨ ؛ التلويح على التوضيح ١ / ٢١١ .

وأن منها أن الإمساك ركن واحد ممتد^(١) إلى آخر النهار غير متجزئ صحة وفساداً .

وأن منها الثبات أي الدوام على العزيمة حال الأداء إلى أن تنتهي العبادة ساقط للعجز^(٢) كما في سائر العبادات .

وأن منها أن وجود العزيمة حقيقة حال إبتداء الشروع أيضاً ساقط^(٣) لذلك لما تقدم .

وأن منها أن حال إبتداء الصوم نظير حال بقاء الصلوات من حيث لزوم الحرج ، وحال البقاء في الصوم نظير حال الإبتداء في الصلاة من حيث إمكان اقتران النية به من غير حرج^(٤) .

ثم هذا العجز يعني تعذر إقتران النية بإبتداء الصوم أطلق تقديم النية مع فصلها عن ركن العبادة حتى لو نوى في أول الليل ولم يخطر الصوم بباله إلى الغروب ، يجوز صومه بالإجماع^(٥) مع أن النية لم توجد حال الشروع ولا حال البقاء حقيقة ، وإنما جعلها العذر موجوداً تقديراً ، فصار للعزم المتقدم بسبب هذا العجز أمران : ((فضل الاستيعاب)) حيث استوعب جميع أجزاء الإمساك تقديراً . ((ونقصان حقيقة الوجوب عند الأداء على حد الإخلاص)) فإنه ليس بموجود في حال الأداء حقيقة .

وكلمة ((على)) متعلقة بالأداء ، والأداء على حد الإخلاص أن تكون النية مقترنة بالأداء لتمتاز العبادة عن العادة ، وقد عدت ههنا حقيقة وإن وجدت تقديراً

(١) بخلاف الصلاة فإنها أركان . انظر مزيد تفصيل لهذه المسألة في كشف الأسرار ١ / ٩٤ .

(٢) بالإجماع لأن إعتبار النية على هذا الوجه يوقعه في الحرج . انظر مزيد تفصيل لهذه المسألة في :

كشف الأسرار للنسفي ١ / ١٢٨ ؛ كشف الأسرار ١ / ٩٤ ؛ شرح المغني ١ / ١٥٢ .

(٣) بالإجماع فإنه لو نوى في أول الليل لا يشترط أن تستديم تلك النية إلى حالة الشروع . انظر المراجع السابقة .

(٤) قال صاحب الكشف : والغرض من إيراد هذا الكلام هو الإشارة إلى أن النية المتصلة به في حالة البقاء أولى بالإعتبار من المتقدمة عليها لكونها متصلة بركن العبادة كالنية المتصلة بإبتداء الصلاة أولى بالإعتبار من المتقدمة عليها لهذا المعنى . انظر : كشف الأسرار ١ / ٩٥ ؛ وانظر كذلك المرجعين السابقين .

(٥) انظر المراجع السابقة .

فثبت بهذا أن جواز التقديم إنما هو بإعتبار العجز الداعي إلى التقديم ، وكما أن العجز الداعي إليه موجود فالعجز الداعي إلى التأخير كذلك ، فإن « العجز الداعي إلى التأخير موجود في الجملة » ، أي في حق بعض المكلفين ، كمن يقيم بعد الصبح ، والمغمى عليه يفيق من إغمائه بعد الصبح ، والمرأة الحائض إذا طهرت ولم يعلم به إلا بعد الصبح ، والصبي يبلغ في الليل ولا يعلمه إلا بعد الصبح ، والكافر يسلم في الليل ولا يعلم بوجوبه إلا بعد الصبح ، وقد ينسى النية من الليل وهو أمر غالب ، وقد يشتهه عليه رأس الشهر وهو أيضاً معتاد^(١) .

وفي يوم الشك ضرورة لازمة في حق الكل ، لأن تقديم النية من الليل عن صوم الفرض حرام^(٢) ، ونية النفل لغو عند الخصم^(٣) فقد جاءت الضرورة وإذا جاءت الضرورة والداعي إلى التأخير وكان التقديم للعجز مع الفصل في النية كذلك حقيقة ، والاقتران التقديرى ليس كذلك « ونقصان القصور عن الجملة حقيقة تعليل يحتمل العفو » ، لأن القليل في محل العفو كالنجاسة القليلة^(٤) ، والإنكشاف القليل في الصلاة^(٥) ، وإبتلاع ما دون الحمصة مما بين الأسنان في الصوم^(٦) ، وغير ذلك ، فاستوى عن ركن العبادة [ثابتاً]^(٧) فلأن يثبت بسبب الضرورة الداعية إلى التأخير مع الوصل بالركن أولى .

وكما حصل لما تقدم من العزيمة أمران ، كذلك حصل لما تأخر عنها أمران :

(١) انظر : شرح المغني ١ / ١٥٣ .

(٢) للحديث السابق وهو : « لا يصام اليوم الذي يشك فيه إلا تطوعاً » انظر : كشف الأسرار للنسفي

١ / ١٢٨ ؛ شرح المغني ١ / ١٥٣ .

(٣) لما سبق بيانه أن مذهب الشافعية أن تعيين النية واجب في صوم رمضان ، فلو نوى واجباً آخر أو تطوعاً فلا يصح .

(٤) وهو قدر الدرهم في النجاسة الغليظة أخذاً عن موضع الاستنجاء ، وفي الحقيقة يعتبر الربع .

انظر : الهداية مع شرح فتح القدير ١ / ١٧٨ ، ١ / ٢٢٩ .

(٥) وهو قدر الربع في العورة غير الغليظة كالفخذ للرجل والساق للمرأة . انظر : الهداية مع شرح العناية

١ / ٢٢٧ ، ٢٢٨ .

(٦) لما روى محمد أن الصائم إذا ابتلع سمسة بين أسنانه لا يفسد صومه ولو أكلها ابتداءً يفسد صومه .

انظر : الهداية مع شرح العناية ٢ / ٢٥٩ .

(٧) في ج : « ثانياً » .

« رجحان في الوجود عند [الفعل] ^(١) » وهو أي الوجود عند الفعل هو حدّ حقيقة الأصل لكونها مقترنة بالعمل ، والأصل التقديم والتأخير في طريق الرخصة من حيث أن الكل واحد منهما كملاً ونقصاناً .

فالكمال في المتقدمة الاستيعاب ، والنقصان عدمها عند الفعل .
وفي المتأخرة الكمال وجودها عند الفعل ، والنقصان قصورها عن الجملة ،
[فاستويا] ^(٢) فيه .

بل ما ذهبنا إليه وهو الترخّص بالتأخرة منها أرجح ، لأن الاستيعاب فيه موجود أيضاً تقديراً ، لأننا أقمنا النية في الأكثر مقام الكل فصار جهة النقصان في المتأخرة معارضة لجهة الكمال في المقدمة ، فبقي جهة الكمال للمتأخرة سالمة عن المعارض فصار التأخير [أرجح] ^(٣) .

وقيل في وجه الرجحان : إن في المتأخرة شبه العزيمة ، وهو اقتران النية بالعمل ، وفيما ذكرنا بعض العزيمة موجودة ، والمتقدمة تمحضت رخصة وليس فيها شبه العزيمة ، فكانت المتأخرة أرجح ، وإذا كانت أرجح أوجب الفطر فيه الكفارة ^(٤) .
وقد روي ذلك عن أبي يوسف ومحمد ^(٥) .

هذا تقرير هذا الموضع وفيه بحث من أوجه :

الأول : أن حال الإبتداء في الصوم لما كان نظير حال البقاء [في الصلاة] ^(٦)
وجب أن يستويا ، فكما أن النية حال بقاء الصلاة لا تجعل الصلاة صحيحة من أولها كذلك في الصوم .

الثاني : أن اعتبار المتأخرة تقديراً كالمقدمة غير ممكن ، لأن المتقدمة صحت في نفسها عزمًا في المستقبل فبقيت كذلك وأقترنت بكل جزء ، والمتأخرة لا تعمل في

(١) في ج : « العقد » .

(٢) في ج : « فنبوتاً » .

(٣) في ج : « راجح » .

(٤) ذكر هذا القول صاحب بنية الوصول (٥٩ / ب) من غير نسبة .

(٥) انظر : الهداية مع شرح العناية ٢ / ٢٥٥ .

(٦) ساقطة من ج .

الماضي بوجه ، فلا يمكن جعله تقديراً^(١) .

الثالث : أن مساواة الحاجتين ممنوعة ، فإن الحاجة إلى جواز التقديم عامة في جميع المكلفين ، والحاجة إلى جواز التأخير خاصة في حق البعض في بعض الأوقات ، وأحكام الشرع مبنية على الغالب لا النادر^(٢) .

الرابع : أن جواز التقديم له نظائر في الشرع كتقديم نية الصلاة ونية الزكاة ، وليس لجواز تأخيرها نظير^(٣) .

الخامس : أن التأخير لو كان أرجح لكان النية من النهار أفضل ، ولستم قائلين به^(٤) .
والجواب عن الأول : أنه من القلب الذي يسميه الأصوليون عكساً^(٥) على ما سيأتي ونحن لا نسلم صحته .

وعن الثاني : أنا قد بينا أن علة جواز التقديم هي الضرورة ، وهي موجودة في المتأخرة بلا مانع لاتصاله بالعبادة ، بخلاف التقديم فإن المانع مما ينافي الإمساك من الأكل والشرب موجود ، فإذا جعل ذلك كالموجود مع وجود المنافي فلأن يجعل موجوداً تقديراً بدونه أولى^(٦) .

وقوله : « المتقدمة لما صحت عزمها في المستقبل بقيت كذلك » تمسك باستصحاب الحال ، وهو ليست بحجة مثبتة^(٧) .

(١) انظر هذا الاعتراض في : كشف الأسرار ١ / ٤٩٦ .

(٢) راجع هذا الاعتراض في كشف الأسرار ١ / ٤٩٢ ؛ شرح المغني ١ / ١٥٥ .

(٣) انظر هذا الاعتراض في شرح المغني ١ / ١٥٦ .

(٤) انظر الاعتراض في كشف الأسرار ١ / ٤٩٧ ؛ شرح المغني ١ / ١٥٦ .

(٥) العكس هو « إنتفاء الحكم لإنتفاء العلة » وهو نوعان : نوع يصلح للترجيح ، ونوع فاسد وهو مراد الشارح هنا . انظر تعريف العكس وسبب إيراد في باب القلب في : فتح الغفار ٣ / ٧ / ٤ ؛ تيسير التحرير ٤ / ٢٢ ؛ فواتح الرحموت ٢ / ٢٨٢ .

(٦) انظر جواب الاعتراض في كشف الأسرار ١ / ٤٩٦ .

(٧) استصحاب الحال هو « التمسك بدليل عقلي أو شرعي لم يظهر عنه ناقل مطلقاً » . وهو حجة للدفع لا للإثبات عند أبي زيد وشمس الأئمة وفخر الإسلام وصدر الإسلام . ونفاه كثير من الحنفية مطلقاً في الإثبات والدفع ، وقال بحجته مطلقاً طائفة من الحنفية كأبي منصور الماتريدي وصاحب الميزان . انظر : تيسير التحرير ٤ / ١٧٧ ؛ أصول السرخسي ٢ / ١٤٧ ؛ وانظر كذلك المستصفي ١ / ٢١٨ ؛ شرح تنقيح الفصول ٤ / ٤٤٧ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ٢ / ٢٨٤ ؛ شرح الكوكب المنير ٤ / ٤٠٣ .

وعن الثالث : أنا لا نسلم أن الحاجة إلى جواز التقديم عامة في حق جميع المكلفين ، فإن عامة المسلمين يستيقظون في ذلك الوقت لاسيما أيام الشتاء عند طول الليالي والشبع عن النوم ، وأن السحور سنة ، والغالب من حال الصائمين الاستئناس بالسنة^(١) .

ولا نسلم أن الحاجة إلى جواز التأخير خاصة في حق البعض في بعض الأوقات لكثرة جهاتها ، على أن الحاجة إلى التأخير بالنسبة إلى النسيان ، وفي [يوم الشك]^(٢) أكثر وأعم في حق الكل من النوم في وقت الطلوع^(٣) .

وعن الرابع : أنا لم نجعل المتأخرة متقدمة حقيقة بل جعلنا الإمساكات موقوفة على النية ، [فبعد]^(٤) وجودها في الأكثر تنقلب صوماً شرعياً فصارت كالمتقدمة حكماً^(٥) .

وعن الخامس : أن في النية من الليل مسارعة إلى الأداء ، والتأهب له ، والأخذ بالاحتياط ، لا لإكمال في الصوم . كما أن الابتكار^(٦) يوم الجمعة أولى من السعي بعد النداء لما فيه من المسارعة لا لتعلق كمال الصلاة به . وكذلك المبادرة إلى سائر الصلوات^(٧) .

قوله : « ولما صح الاقتصار » جواب عن قول الشافعي : « ألا ترى أن النية بعد نصف النهار لا تصح » .

وتقريره : أن الاقتصار على البعض لما كان صحيحاً للضرورة الداعية وجب المصير إلى ماله حكم الكل من وجه هو أن يشترط [الوجود]^(٨) في الأكثر ، لأن

(١) انظر هذا الجواب وغيره في : كشف الأسرار ١ / ٤٩٣ ؛ شرح المغني ١ / ١٥٥ ؛ التلويح على التوضيح ١ / ٢١١ .

(٢) « في نومه السكر » هكذا في ج .

(٣) انظر المراجع السابقة .

(٤) في ج : « فعند » .

(٥) انظر الجواب مع التمثيل في : شرح المغني ١ / ١٥٧ .

(٦) من بكر وابتكر يقال : بكر فلان وابتكر أدرك الخطبة من أولها وهو من الباكورة . انظر : مختار الصحاح مادة : « بكر » .

(٧) الجواب نقلاً عن الأسرار . انظر : شرح المغني ١ / ١٥٦ .

(٨) في ج : « الوجوب » والمثبت هو الموجود في متن فخر الإسلام .

الأقل في مقابلة الأكثر في حكم العدم .

فإن قيل : قد تكون الضرورة داعية إلى ترك ما هو في حكم الكل من وجه في حق من أفاق بعد الزوال ، أو بلغ ، أو أسلم في الليل ، ولم يعلم بالبلوغ والوجوب إلا بعد الزوال^(١) .

أجاب بقوله : ((ولا ضرورة في ترك هذا الثابت تقديراً ، فلم يجوز)) ولم يتبين إنتفاء الضرورة .

وقد قيل في بيانه : انا إنما اعتبرنا الضرورة في ترك اعتبار الكل لوجود خلفه وهو الأكثر وقد فات ، وبفواته فات الصوم لأن الأقل الذي [صادفته]^(٢) النية في مقابلة الأكثر الذي لم تصادفه في حكم العدم ، فكان وجود الضرورة ههنا كوجودها بعد الفوات فلا يعبأ بها^(٣) ، إذ لو اعتبرنا ذلك صار الأقل خلفاً عن الأكثر ، والأكثر خلفاً عن الكل ، ولزم الخلف للخلف ، ولا نظير له في الشرع .

ورد : بأنا لا نسلم أنه لو اعتبر ذلك لصار خلفاً عن الأكثر لم لا يجوز أن يكون خلفاً عن الكل ؟ كما اعتبر ذلك في الثلث والرابع في بعض المواضع^(٤) .

والصواب أن يقال : إلحاق النية المتأخرة بالمتقدمة إنما هو أمر ثابت باستنباط مناط الحكم ، وإلحاق البعض بالكل فيجب أن يكون بعضاً قام مقام الكل غالباً وهو الأكثر . وأما الثلث والرابع فإنما يقوم مقامه في بعض المواضع بالنص ، ولا نص فيما نحن فيه .

ولما كان هذا البيان مفهوماً من كلام الشيخ يجعل الأقل في مقابلة الأكثر كالعدم حقيقة وحكماً تركه .

أما حقيقة فلأن [في]^(٥) القليل بالنسبة إلى الكثير [شبهة العدم]^(٦) .

(١) انظر الاعتراض في كشف الأسرار ١ / ٩٨ ؛ وانظر حكم المسألة في المبسوط ٣ / ٦٣ .

(٢) في ج : « صار فيه » .

(٣) إلى هنا الكلام لصاحب الكشف ١ / ٩٨ . وتممة الكلام ذكرها صاحب بن بيان الوصول (٥٩ / ب) ونقلها عنه الشارح .

(٤) الرد لشيوخه قوام الدين الكاكي في بنیان الوصول (٥٩ / ب) .

(٥) في ج : « با » .

(٦) ساقطة من ج .

وأما حكماً فلأن ذلك غالباً يكون بالنص كقوله عليه الصلاة والسلام :
« الثلث والثلث كثير »^(١) وكقوله : « ومسح على ناصيته »^(٢) وهي الربع^(٣)
وغير ذلك .

وقوله : « ورجحنا الكثير » جواب لقوله : « ووجب ترجيح الفساد احتياطاً » .
وتقريره : إنما رجعنا الكثير على القليل لأنه في الوجود راجح وكل ما هو في
الوجود راجح أولى مما هو في الصفة راجح كالفساد والصحة ، فالكثرة راجحة على
الفساد والصحة .

أما الأولى : فلأن القلة والكثرة وإن كانت من الأوصاف كالصحة والفساد إلا
أن القلة والكثرة ترجعان إلى زيادة في أجزاء الذات ونقصان فيها ، فكانتا راجعتين
إلى الذات ، والفساد والصحة حالان بعد الذات فالترجيح باعتبار الكثرة ترجيح
بالسبق وهو من أسبابه ، أو ترجيح باعتبار الذات ، وهو أولى على ما سيأتي بيانه في
باب الترجيح إن شاء الله تعالى .

(١) الحديث رواه سعد بن أبي وقاص قال : جاء النبي ﷺ يعودني في حجة الوداع من وجع أشفيت منه
على الموت فقلت يا رسول الله بلغني ما ترى من الوجع وأنا ذو مال ولا يرثني إلا ابنة واحدة
أفأتصدق بثلثي مالي قال : لا فقلت : أفأتصدق بشطره قال : لا ، الثلث والثلث كثير . إنك إن تذر
ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس ... » .

انظر : فتح الباري كتاب الوصايا ، باب أن يترك ورثته أغنياء خير من أن يتكففوا الناس ٥ / ٣٦٣ ؛
شرح صحيح مسلم كتاب الوصية ١١ / ٧٦ .

(٢) الحديث رواه المغيرة بن شعبة أن النبي ﷺ توضأ فمسح بناصرته وعلى العمامة والخفين .

انظر : شرح صحيح مسلم ، كتاب الطهارة ، باب المسح على الخفين ومقدم الرأس ١ / ١٧٤ .

(٣) أي ربع الرأس . انظر : الهداية مع شرح العناية ١ / ١٥ .

قال رحمه الله :

« ولأن صيانة الوقت الذي لا درك له أصلاً على العباد واجبة ، وهو معنى قول مشايخنا : إن أداء العبادة في وقتها مع النقصان أولى فصار هذا الترجيح متعارضاً ، وهذا الوجه يوجب أن لا كفارة فيه . ويروى ذلك عن أبي حنيفة رحمه الله . ولم نقل بالاستناد 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 تقديراً لا تحقيقاً ، وفاءً لحقه وتوفيراً لحظه » .

— أقول : قيل : هذا يجوز أن يكون معطوفاً على الدليل المتقدم من حيث المعنى ، ويجوز أن يكون معطوفاً على قوله : « لأنه في الوجود راجح » ومعناه رجحنا الكثير على القليل لأنه في الوجود راجح^(١) .

« ولأن صيانة الوقت الذي لا درك له أصلاً » أي في حق فضيلة الوقت واجبة . قال النبي ﷺ : « من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله »^(٢) « وهو معنى قول مشايخنا : إن أداء العبادة في وقتها مع النقصان أولى » ، يعني من القضاء كأداء العصر وقت الاحمرار فإنه أولى من القضاء ، ولا وجه للصيانة في وقت الأصحاب المذكورين إلا بتجويز هذا الصوم بنية قبل الزوال فوجب القول به مع تمكن [خلل]^(٣) فيه .

فإنه قيل : يعتبر الشرط وهو النية أو إسقاطه لفوات الفضيلة لا يجوز ، كم خاف فوت الجمعة لا يسقط عنه الترتيب الواجب ، وكذا لا يجوز التيمم في الجمعة وغيرها ، لخوف فوت الجمعة أو الجماعة أو الوقت لأن الفائت هو الفضيلة^(٤) .
أجيب : بأننا لم نقل بإسقاط الشرط ولا بتغيره لاستدراك الفضيلة ، بل قلنا : ينبغي أن تكون النية مشروعة على وجه لا يؤدي إلى فوت الفضيلة ، إذ الحاجة تدفع

(١) هو قول صاحب الكشف ١ / ٤٩٩ ، وصاحب ببيان الوصول (٥٩ / ب) .

(٢) سبق تخريجه في ص ٣٠٧ .

(٣) ساقطة من ج .

(٤) قال صاحب الهداية : « ولا يتيمم للجمعة وإن خاف الفوت . لو توضأ فإن أدرك الجمعة صلاها وإلا صلى الظهر أربعاً لأنها تفوت إلى خلف وهو الظهر » انظر : الهداية مع شرح العناية ١ / ١٢٣ .

ما أمكن . وإنما لا يجوز التيمم عند خوف فوت الجمعة أو الجماعة أو الوقت لأنه لا يمكن استدراك هذه الفضائل إلا بفوت فضيلة أخرى ، وهي الأداء بالوضوء ، لأنه أفضل من الأداء بالتيمم .

وكذا لا يسقط الترتيب لفوت الجمعة ، لأن الوقت وقت الفائتة بالحديث^(١) ، فلا يجوز أداء الجمعة قبل الوقت^(٢) .

وفي قوله : « لا درك له على العبادة أصلاً » إشارة إلى الجواب عن الصوم القضاء ، حيث لا تجوز نيته من النهار ، لأننا جوزناه في رمضان بها لصيانة فضيلة الوقت كما بينا ، ولا حاجة في القضاء إلى صيانة الوقت لأن كل الأوقات فيه سواء .

قوله : « فصار هذا الترجيح » قيل : يعني ترجيح الكثير على القليل بصحة التأخير متعارضاً ، لأن ما يوجب ترجيحه معنيان :

أحدهما : إقتران النية بركن العبادة وهذا يقتضي أن يكون التأخير أولى من التقديم ، وأن تجب الكفارة بالفطر .

والثاني : صيانة الوقت وهذا يوجب أن يكون التأخير دون التقديم ، وأن لا تجب الكفارة لتمكن خلل ، والكفارة تسقط بالشبهة ، فهذا معنى كونه متعارضاً^(٣) .

وقيل : معناه أن ترجيح [الكثير على القليل]^(٤) في التأخير لصيانة فضيلة الوقت يعارضه ترجيح الشافعي ، لأن كل واحد من الترجيحين راجع إلى حال العبادة ، بخلاف الترجيح الثاني فإنه [راجع إلى الذات فلا يعارضه ترجيح الشافعي لأنه راجع إلى الحال ولهذا دل على وجوب الكفارة بخلاف الترجيح الثاني فإنه]^(٥) ضعيف

(١) وهو حديث « من نام عن الصلاة أو نسيها فليصلها إذ ذكرها » ووقت التذكر هو وقت الفائتة ، وصورة ذلك إذا صلى الجمعة ثم تذكر الفجر وكان بحيث لو اشتغل بالفجر تفوته الجمعة ولا يفوته الوقت فعند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله يلزمه مراعاة الترتيب وعند محمد لا يلزمه ولكن يتم الجمعة . انظر : المبسوط ٢ / ٩٠ .

(٢) الاعتراض وجوابه لشيخه قوام الدين الكاكي في بيان الوصول (٦٠ / أ) .

(٣) هو قول صاحب الكشف ١ / ٥٠٠ وصاحب بيان الوصول (٦٠ / أ) .

(٤) في ج : « القليل على الكثير » .

(٥) ساقطة من ج .

فصار فيه شبهة العدم فلا تجب الكفارة به ، وقد روي ذلك عن أبي حنيفة^(١) .
قوله : « (ولم نقل بالإسناد) » جواب عن قول الشافعي أن النية المعترضة لا تؤثر
في الماضي .

وتقريره : أن ذلك إنما يلزم على قول من يقول به كما اختاره بعض مشايخنا ،
كما في البيع بشرط الخيار ، ونحن لم نقل بذلك ، لأن الإسناد يظهر أثره في الموجود
لا في المعدوم كما قال الشافعي .
وفي البيع نظير أثر الإسناد في الباقي من الاكساب لا الهالك حتى لا يسقط
بمقابلته شيء من الثمن .

وفي الصوم عدت النية في أول النهار فلا يمكن الحكم [بالإسناد]^(٢) ^(٣) .
وقوله : « (ولا بفساد الجزء الأول) » ردّ لقوله : « (إن الجزء الأول قد فسد بعدم
النزعة ، والبناء على الفاسد فاسد .

وتقريره : إنا لم نقل بفساد الجزء الأول ، لأن ذلك إنما يصار إليه إذا لم يكن
طريق الصحة محتملاً ، وهو محتمل بجعل النية في الأكثر بمنزلة المقارنة للكل ، لكون
الصوم جزء واحد غير متجزئ ، فكان كل جزء مقترناً بالنية تقديرًا ، وذلك لأن
الإمساك في أول النهار قرينة لكن في معنى الطاعة فيه نوع قصور ، لأنه لا مشقة في
الإمساك في أول النهار ، وكل ما لا مشقة فيه ففي معنى الطاعة فيه قصور .

أما الأولى : فلأن المعتاد في الأكل الغداء والعشاء ، ولهذا وعد الله في الجنة
بذلك . قال الله تعالى : ﴿ وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴾^(٤) . وما سواه سرف
وشره . وليس في الصوم ترك العشاء ، بل تأخيرها إلى الغروب ، ففيه ترك الغداء ،
والغداء المعتاد إنما هو عند الضحوة ، ففي تركه قبل ذلك عدت المشقة^(٥) .

وأما الثانية : فلأن الصوم مشروع عبادة لقهر النفس ، وما لا مشقة فيه قلّ

(١) انظر : المبسوط ٣ / ٨٧ . وهذا القول ذكره صاحب الكشف ١ / ٥٠٠ وصاحب ببيان الوصول
(٦٠ / أ) من غير نسبة .

(٢) في ج : « (إلا بالإسناد) » .

(٣) انظر هذا الجواب في شرح المغني ١ / ١٥٧ ؛ التلويح على التوضيح ١ / ٢١٠ .

(٤) مريم : ٦٢ .

(٥) انظر : المبسوط ٣ / ٦٣ .

القهر فيه ، فكأن إبتداء الركن إنما هو من الضحوة بشرط ترك الأكل قبلها ، فكان وجوب تحصيل ترك الأكل في أول النهار ضرورة ، وعند الضحوة أصلاً ، فإذا وجدت النية عندها صارت كأنها موجودة في أول النهار تقديراً بطريق الاستتباع لا تحقيقاً .

((وفاء لحقه)) أي الحق أول النهار ، ((وتوفيراً لحظه)) فإن الإمساك فيه إذا لم يكن كاملاً في معنى الطاعة لم يستحق تحقيق النية ، فحقه وحظه أن يكون النية فيه أعم من كونه حقيقة أو تقديراً .

قال رحمه الله :

« وعلى هذا الأصل قلنا : إن صوم النفل مقدر بكل اليوم حتى فسد بوجود المنافى في أوله ولم يتأد إلا من أوله ولم يتأد بالنية في الآخر ، لأن الصوم عرف قرينة بمعياره ، ولم يعرف معياره إلا بيوم كامل ، فلم يجز شرع العبادة بالرأي . وأما الإمساك في أول يوم النحر فلم يشرع صوماً ولكن ليكون ابتداء التناول من القرابين كراهية للأضياف أن يتناولوا من غير طعام الضيافة قبل طعامها » .

— أقول : قيل : أي على أن الإمساك واحد لا يتجزأ ، وهو ينافي السياق .

وقيل : أي على أن الصوم معيار^(١) فيكون هذا وضع موضع ذلك .

قلنا : إن صوم النفل مقدر بكل اليوم حتى فسد بوجود المنافى من الأكل والشرب في أوله ، ولم يتأد بالنية بآخره ، يعني بعد انتصاف النهار ، فإن ما بعد النصف يقال له آخر ، لأن الصوم عرف قرينة بمعياره ، وليس مما عرف بمعياره إلا بيوم كامل فليس من الصوم إلا يوم كامل .

أما الأولى : فلقوله تعالى : ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا ﴾ إلى قوله : ﴿ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾^(٢) .

وأما الثانية : فلأن من نذر أن يصوم بعد الزوال لا يصح بالإجماع ، ولو كان إمساك بعض اليوم صوماً لصح كالنذر بالصدقة ، فإنه يجوز وإن قلت .
وقال الشافعي : النفل غير مقدر شرعاً حتى يصير صائماً من حين نوى سواء كان قبل الزوال أو بعده في قول ، بشرط عدم الأكل في أول النهار^(٣) لقوله عليه الصلاة والسلام : « إني إذا لصائم »^(٤) وهي كلمة تبنى على الإخبار للحال ، ولأن مبناه على النشاط فيتأدى بقدر ما يؤديه . ألا ترى أن الصلاة النافلة تجوز قاعداً وراكعاً مع القدرة على القيام والنزول ؟ وكذلك الصدقة النافلة غير مقدرة .

(١) هو قول صاحب الكشف ١ / ٥٠٣ .

(٢) البقرة : ١٨٧ .

(٣) انظر : نهاية المحتاج ١ / ١٥٩ ؛ المجموع ٥ / ٣٠٢ .

(٤) الحديث أخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب الصيام ، باب جواز صوم النافلة بنية النهار قبل الزواج وجواز فطر الصائم نفلاً من غير عذر ٢ / ٨٠٨ عن عائشة رضي الله عنها قالت : قال لي رسول الله ﷺ : هل عندكم شيء ؟ قالت : ما عندنا شيء قال : فإني صائم .

وأجاب عن المعقول بقوله : « فلم يحز شرع العبادة بالرأي » يعني إذا كان مقدراً شرعاً بما ذكرنا . فقوله : « بالرأي » قياساً على الصلاة أو غيرها لا يكون جائزاً .

وقوله : « مبناه على النشاط » غير صحيح ههنا ، فإن النشاط لا أثر له في تقدير العبادة بمقدار ، فإنه لو أراد أن يصلي ركعة ويكتفى بسجدة واحدة ، أو يقدم السجود على الركوع ، أو أراد أن يصوم أول النهار إلى الظهر ، لا يجوز بالإجماع . وإنما أثر النشاط في اختياره المشروع وتركه .

ولم يجب عن الحديث لأنه لا تمسك فيه ، فإن قوله عليه الصلاة والسلام : « إني إذا لصائم » إخبار عن حال العزم ، لا عن جعله صوماً من ذلك الوقت ، بل فيه بيان جواز العزم من النهار .

وأيضاً قوله : « لصائم » منصرف إلى الصوم الشرعي ، وهو ما يكون من أول النهار لما بينا .

قوله : « وأما الإمساك في أول يوم النحر » جواب عما يقال : لو كان الصوم الشرعي مقدراً بيوم كامل لما كان الإمساك في أول يوم النحر إلى ما بعد الصلاة مشروعاً^(١) ، واللازم باطل فالملزوم مثله .

بيان الملازمة ظاهر . وتقريره : أنا لا نسلم أن ذلك مشروع صوماً ، ولهذا لم يشترط فيه النية بالإجماع ، بل ليكون ابتداء تناوله من طعام القرابين ، فإن الناس فيه أضياف الله ، وكره الشرع أن يتناول الأضياف من غير طعام الضيافة قبل طعامها فجعل الإمساك مندوباً إليه ، لا لأنه صوم . ولهذا لم يندب هذا الحكم في حق أهل السواد لجواز تضحيتهم قبل الصلاة^(٢) .

(١) لحديث أخرجه الترمذي وابن ماجه وغيرهم أن النبي ﷺ كان لا يخرج يوم الفطر حتى يطعم ولا

يطعم يوم الأضحى حتى يرجع فيأكل من الأضحية . انظر : الهداية مع شرح فتح القدير ٢ / ٤٧ .

(٢) قال صاحب الهداية : « لا يجوز لأهل الأمصار الذبح حتى يصلي الإمام العيد فأما أهل السواد

فيذبحون بعد الفجر » انظر : الهداية مع شرح فتح القدير ٨ / ٤٣٠ .

قال رحمه الله :

« ومن هذا الجنس الصوم المنذور في وقت بعينه لما انقلب بالنذر صوم الوقت واجباً لم يبق نفلاً ، لأنه واحد لا 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 ، وولايته لا تعدوه فصح التعيين فيما يرجع إلى حقه ، وهو أن لا يبقى النفل مشروعاً . فأما في ما يرجع إلى حق صاحب الشرع ، وهو أن لا يبقى الوقت محتملاً لحقه فلا . فاعتبر في احتمال ذلك العارض بما لو لم ينذر » .

- أقول : ومن جنس ما صار الوقت متعيناً له كتعين شهر رمضان لصومه ، الصوم المنذور بوقت معين ، مثل أن يقول : نذرت أن أصوم رجب ، أو يوم الخميس . واحترز بذلك عن النذر المطلق بأن يقول : يوماً أو شهراً^(١) .

وبيان ذلك : أن صوم الوقت وهو النفل لما انقلب بالنذر واجباً لم يبق نفلاً . أما أن صوم الوقت هو النفل فلا أنه في غير رمضان ، كصوم رمضان فيه ، وسائر الصيامات بمنزلة العوارض بدليل اشتراط التعيين ، والتبيين في سائر الصيامات دونه^(٢) . وأما أنه لم يبق نفلاً فلما قال : ان الصوم واحد فلا يقبل وصفين متضادين ، وهو الوجوب والنفل ، فإنهما صفتان وجوديتان يتعاقبان على موضوع واحد وهو الصوم . وقد يصير بينهما غاية الخلاف أيضاً ، فإن الوجوب يقتضي المؤاخذه بترك الواجب ، والنفل عدمها . وإذا كانا متضادين وقد ثبت الوجوب بالنذر انتفى النفل ضرورة .

قوله : « فصار » يعني الصوم المشروع « في هذا الوقت واحداً من هذا الوجه » أي من حيث عدم احتمال [النفل]^(٣) . وإنما قيد بذلك لأنه احتمال القضاء

(١) راجع هذه المسألة في : شرح المغني ١ / ١٥٩ ؛ شرح النسفي على المنتخب ١ / ٤٣٥ ؛ تيسير التحرير ٢ / ٢١٠ .

(٢) انظر دليل الحنفية على هذه المسألة في : المبسوط ٣ / ٩٤ ؛ الهداية مع شرح فتح القدير ٢ / ٢٤٠ .

(٣) ساقطة من أ .

والكفارة فلم يكن واحداً من كل وجه ، فإذا كان واحداً من ذلك الوجه أصيب بمطلق الاسم ، ومع الخطأ في الوصف وتوقف مطلق الإمساك فيه على صوم الوقت وهو المنذور ، حتى لو نوى قبل إنتصاف النهار عنه وقع عنه . كما في رمضان ، لكنه إذا صامه أي صوم الوقت ، أو صام الوقت بطريق الإتساع عن كفارة ، أو قضاء ما عليه صح عما نوى ، لأن التعيين أي تعيين الناذر حصل بولاية الناذر ، وولايته لا تعدوه أي لا تتجاوزته إلى حق الشرع ، فتعيينه لا يعدوه فصح التعيين فيما يرجع إلى حقه ، وهو إبطال مشروعية النفل .

فأما فيما يرجع إلى حق صاحب الشرع وهو أن لا يبقى الوقت محتملاً لحقه فلا . فاعتبر هذا الوقت في حق احتمال ذلك العارض ، وهو ما يرجع إلى حق صاحب الشرع بما لم ينذر ، أي بالوقت الذي لم ينذر فيه ، فإنه لا يتمتع هناك من حق الشرع فكذلك ههنا ، أو اعتبر النذر أو التعيين في حق إبطال ذلك وهو القضاء والكفارة بما لم ينذر أي بعدم النذر ، لأن نذره بولايته ، وولايته وعدمها بالنسبة إلى ذلك على حد سواء .

قال صاحب الكشف : وإيراد هذا القسم في هذا النوع مشكل ، لأنه في بيان ما جعل الوقت معياراً أو سبباً ، وفي هذا القسم وإن كان معياراً لكنه ليس بسبب ، إذ السبب فيه هو النذر . بل إيراده في القسم الذي يليه أولى ، وإنما أورده في هذا النوع لشيبهه بصوم رمضان في كون الوقت معياراً وشرطاً للأداء كرمضان بخلاف صوم القضاء والكفارة^(١) .

وكأن مراده أن هذا القسم ليس من هذا النوع ، وهو ظاهر . فبعد ذلك إما أن يذكر فيه أو في الذي بعده ومناسبتة له بوجهين : بكونه معياراً وشرطاً . ولما بعده بوجه واحد : وهو كونه معياراً .

والحاقة بما ناسبه بوجهين أولى من إلحاقه بما ناسبه بوجه واحد ، وهذا كما ترى مستلزم أن يكون قول الشيخ : « ومن هذا الجنس » باطلاً ، ولكن قد تقدم في تفسير قوله : « وعلى هذا الأصل » أنه كون الصوم معياراً فقوله : « ومن هذا الجنس » يكون إشارة إلى كونه معياراً ، المفهوم من قوله : « وعلى هذا الأصل » .

ويذكر في وجه تخصيصه بالذكر ههنا دون ما بعده ما ذكرنا من المناسبة بوجهين .

(١) كشف الأسرار ١ / ٥٠٦ ، ٥٠٧ ؛ وانظر كذلك شرح المغني ١ / ١٦١ .

قال رحمه الله :

« وأما الوقت الذي جعل معياراً لا سبباً فمثل الكفارات المؤقتة بأوقات غير متعينة ، وكقضاء رمضان والنذر المطلق ، والوقت فيها معيار لا سبب ، ومن حكمها أنها من حيث جعلت قرينة لا تستغني عن النية ، وذلك في أكثر الإمساك ، ومن حيث أنها غير متعينة لا يتوقف الإمساك فيها إلا لصوم الوقت وهو النفل ، فأما على الواجب فلا . لأنه محتمل الوقت . وإنما التوقف على الموضوعات الأصلية ، فأما على المحتمل فلا . فلهذا كانت النية من أوله شرطاً ليقع الإمساك من أوله من العارض الذي يحتمله الوقت ، فأما إذا توقف على وجه فلا يحتمل الانتقال إلى غيره ، ومن حكمه أنه لا فوات له ما لم يكن الوقت متعيناً » .

— أقول : القسم الثالث بما ذكر في أول الباب ما يكون الوقت معياراً لا سبباً ، كالكفارات المؤقتة بأوقات هي النهار دون الليالي غير متعينة ، وكقضاء رمضان والنذر المطلق ، فإن الوقت فيها معيار لا يتحقق فيه صومان ، من جنس واحد كانا أو من جنسين^(١) . وليس بسبب ، فإن السبب ما يضاف فيه من ظهار أو قتل أو يمين أو شهر رمضان الذي لم يصمه أو نذر مطلق .

« ومن حكمها » أي حكم هذه الصيامات أنها من حيث جعلت قرينة لا تستغني عن النية^(٢) ، وكونها في أكثر الإمساك كاف لصوم رمضان والنذر المعين . ومن حيث أنها غير متعينة في ذلك الوقت صارت من المحتملات فإذا أطلق الإمساك فيها لا يتوقف إلا على صوم الوقت وهو النفل دون هذه الواجبات ، لأن التوقف إنما يكون على الموضوعات الأصلية توقف صحة أسد في قولك : رأيت أسداً على الهيكل المخصوص دون الإنسان الشجاع ، لكون الأول موضوع اللفظ ، والثاني من محتملاته .

« فلذلك » أي فلكون هذه الواجبات من المحتملات لا يتوقف عليها الإمساك ،

(١) راجع هذه المسألة في : كشف الأسرار للنسفي ١ / ١٣١ ؛ أصول السرخسي ١ / ٤٢ ؛ شرح ابن

ملك على المنار مع حواشيه / ٢٤٩ .

(٢) قال صاحب الهداية : « والضرب الثاني ما يثبت في الذمة كقضاء رمضان والنذر المطلق وصوم

الكفارة فلا يجوز إلا بنية من الليل » انظر : الهداية مع شرح فتح القدير ٢ / ٢٤٠ ، ٢٤١ .

كانت النية شرطاً من أوله^(١) ليقع الإمساك من أوله من العارض الذي هو محتمل الوقت ، فإنه إذا توقف على وجه وهو التوقف على الموضوع الأصلي وهو النفل ههنا ، لا يحتمل الانتقال إلى غيره وهو محتمل الوقت . وفي هذا إشارة إلى الفرق بين صوم رمضان وصوم القضاء في جواز تأخير النية في الأول دون الثاني .

((ومن حكمه أنه لا فوات له لما لم يكن الوقت متعيناً .))

وعن الكرخي عن أبي يوسف أنه يتضيق كالحج . والصحيح ما ذكرنا . ذكره الشيخ في شرح التقويم^(٢) .

(١) راجع المصدر السابق .

(٢) انظر هذه الرواية في كشف الأسرار ١ / ٥٠٨ .

قال رحمه الله :

« وأما النوع الرابع من المؤقتة فهو المشكل منه ، وهو حجة الإسلام . ومعنى قولنا أنه مشكل أن وقته العمر ، وأشهر الحج في كل عام صالح لأدائه ، أم أشهر الحج من العام الأول وقت متعين لأدائه ؟ ولا خلاف في الوصف الأول حتى إذا أخرج 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 فإذا أدرك العام الثاني صار ذلك بمنزلة العام الأول ، ولا يصير كذلك إلا بشرط الإدراك . وقال محمد رحمه الله : بل لا يتعين هذا الوقت للأداء ، وإنما وقته العمر فيسعه التأخير بشرط إلا يفوته عن العمر ، وأشهر الحج من هذا العام بمنزلة يوم أدركه في حق قضاء رمضان ، وإنما يعرف بأن الحج يجب مضيقاً أو موسعاً . فقال أبو يوسف : مضيقاً لا يسع فيه التأخير عن العام الأول . وقال محمد : موسعاً يسع تأخيره » .

— أقول : النوع الرابع من العبادة المؤقتة هو المشكل منه أي من المؤقتة على تأويل المذكور ، وهو حجة الإسلام^(١) .

وإطلاق المشكل عليها مجازي ، إذ الاشكال في وقته لا فيه ، وفسر الاشكال بقوله : « ومعنى قولنا أنه مشكل أن وقته العمر ، وأشهر الحج في كل عام صالح لأدائه ، أم أشهر الحج من العام الأول وقت متعين لأدائه » ، وهو أحد الوجهين المذكورين في الباب فإنهم قالوا : الاشكال بالنسبة إلى سني العمر ، فإن الحج فرض العمر ووقته أشهر الحج ، وهي من السنة الأولى تتعين على وجه لا يفضل عن الأداء ، وباعتبار أشهر الحج من السنين التي تأتي بفضل وذلك محتمل في نفسه ، فكان مشبهاً فسمي مشكلاً^(٢) .

ولا خلاف لأحد في الوصف الأول وهو أن أشهر الحج في كل عام صالح لأدائه ، فإنه لو أخر عن العام الأول كان مؤدياً ، ولو لم يصلح للأداء كان قاضياً .

(١) انظر هذه المسألة في : أصول السرخسي ١ / ٤٢ ؛ التحقيق ٢ / ٧٥٣ ؛ شرح المغني ١ / ١٦٢ ؛

شرح ابن ملك على المنار / ٢٥١ .

(٢) نقله تبعاً لصاحب الكشف ١ / ٥٠٨ عن أصول السرخسي ١ / ٤٢ .

فأما الوصف الثاني وهو تعيين أشهر الحج من العام الأول للأداء فمختلف فيه عند أبي يوسف ، صحيح أي ثابت مع الوصف الأول من غير نظر إلى الحياة في العام القابل فيأثم بتأخيرها ، فصار أشهر الحج في هذا العام الذي لحقه الخطاب بمنزلة وقت الصلاة يأثم بتأخيرها عنه ، لكنه إذا أدرك العام الثاني صار ذلك بمنزلة العام الأول ، ولا يصير كذلك إلا بشرط الإدراك^(١) .

وقال محمد : لا يتعين هذا الوقت للأداء ، وإنما وقته العمر ، فيسعه التأخير بشرط أن لا يفوته عن العمر . وأشهر الحج من هذا [بانقضاء]^(٢) أشهر الحج من هذا العام ، بخلاف وقت الصلاة لأنه لم يتخلل بين أجزاءه ما يمنع الأداء ، ولا يعرف حقيقة الحال في تعيين الأشهر من العام الأول إلا بمعرفة كيفية وجوب الحج ، أهو واجب بطريق التضيق أو بطريق التوسع ؟

فقال أبو يوسف : وجب مضيقاً لا يسع فيه التأخير العام بمنزلة يوم أدركه في حق قضاء رمضان ، فإن من أدرك يوماً من أيام آخر وعليه شيء من قضاء رمضان ، لا يتعين عليه وجوب القضاء فيه ، لأن وقت القضاء جميع العمر^(٣) . وإنما خص هذا النظير دون أول أجزاء الوقت في الصلاة مع أنه مثله ، لأنه أشبه بوقت الحج من حيث أنه ينقطع أداء الصوم بإقبال الليل كوقت الحج ، فإنه ينقطع عن العام الأول . فكان قوله لا يسع فيه التأخير تفسير للمضيق .

وقال محمد : وجب موسعاً يسع تأخيرها .

قيل : لما علم أنه ثابت عند أبي يوسف مضيقاً كوقت الصوم ، وعند محمد موسعاً كوقت الصلاة ، لم يبق فيه اشكال .

وأجيب : بأن كلاهما يقول بما يقول مكيفاً ، فإن أبا يوسف يقول بالتضيق بطريق الاحتياط حتى لا يؤدي إلى تفويته ، لا من حيث أنه ينقطع جهة التوسع بالكلية ، ولهذا إذا حج في العام الثاني كان أداء وإن محمداً يقول بالتوسع نظراً إلى

(١) انظر هذه المسألة في : كشف الأسرار للنسفي ١ / ١٣٣ ؛ شرح المغني ١ / ١٦٣ ؛ أصول السرخسي

١ / ٤٣ .

(٢) ساقطة من ج .

(٣) انظر قول محمد في المراجع السابقة .

ظاهر الحال ، لا أنه لا يحتمل التضييق ، فإنه لو مات قبل إدراك العام الثاني كان العام الأول متعيناً عنده وأثم ، فعلم أن الاشكال لم يزل بما قالاه^(١) .

(١) الاعتراض وجوابه لصاحب الكشف ١ / ٥١٠ ، ٥١١ ؛ وانظر كذلك شرح ابن ملك على المنار /

٢٥٢ ؛ شرح المغني ١ / ١٦٤ .

[خلاف العلماء في الأمر المطلق هل يوجب الأداء على الفور أم لا ؟]

قال رحمه الله :

« قال 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 . 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 فمسألة مبتدأة ، فذهب محمد رحمه الله في ذلك أن الحج فرض العمر بلا خلاف ، إلا أنه لا يتأدى في كل عام إلا في وقت خاص ، فيكون وقته نوعاً من أنواع أشهر الحج في عمره ، وإليه تعيينه كصوم القضاء ، وقته النهر دون الليالي ، وإلى العبد تعيينه فلا يتعين الذي يليه إلا بتعيينه بطريق الأداء ، ألا ترى أنه متى أداه كان مؤدياً ؟ ولو كان الأول متعيناً لصار بالتأخير مفوتاً . والدليل على أنه بقي وقتاً للنفل مع أنه لم يشرع في مدة واحدة إلا حج واحد . ولو تعين للفرض لما بقي النفل مشروعاً كما في شهر رمضان ، فثبت أنه غير متعين إلا بالأداء . ومتى تعين بالأداء لم يبق النفل فيه مشروعاً . ولأبي يوسف رحمه الله أن أشهر الحج من العام الأول متعينة للأداء ، فلا يحل له التأخير عنها كوقت الظهر للظهر ، وإنما قلنا هذا لأن الخطاب للأداء يحقه في هذا الوقت ، وهذا واحد لا مزاحم له ، لأن المزاحمة لا تثبت إلا بإدراك وقت آخر ، وهو مشكوك ، لأنه لا يدركه إلا بالحياة إليه ، والحياة والمات في هذه المدة سواء في الاحتمال فلا يثبت الإدراك بالشك ، فيبقى هذا الوقت متعيناً بلا معارضة ، ويصير الساقط بطريق التعارض كالساقط بالحقيقة فيصير كوقت الظهر في التقدير بخلاف الصوم لأن تأخيره عن اليوم الأول لا يفوته ، والتعارض للحال غير قائم ، لأن الحياة إلى اليوم الثاني غالبية ، والموت في ليلة واحدة بالفجاءة نادر ، فلا يترك الظاهر بالنادر . وإذا كان كذلك استوت الأيام كلها ، كأنه أدركها جملة ، فخير بينها ولا يتعين أولها ولا يلزم أن النفل بقي مشروعاً ، لأننا إنما اعتبرنا التعيين احتياطاً واحترازاً عن الفوت ، فظهر ذلك في حق المأثم لا غير . فأما أن يبطل اختيار جهة التقصير والمأثم فلا . ولا

يلزم إذا أدرك العام الثاني ، لأننا إنما عيّنا الأول لوقوع الشك ، فإذا أدركه وذهب الشك صار الثاني هو المتعين ، وسقط الماضي لأن الماضي لا يحتمل الأداء بعد مضيه . وفي إدراك الثالث شك فقام الثاني مقام الأول » .

— أقول : زعم الكرخي وجماعة من مشايخنا أن هذا ، أي الاختلاف في التضييق والتوسع راجع إلى أن الأمر المطلق عن الوقت أيوجب الأداء على الفور أم لا^(١) ؟ مثل وجوب الزكاة وصدقة الفطر والعشر والنذر وبالصدقة المطلقة .

جمع الشيخ بين ما وجب بإيجاب الله تعالى وبين ما وجب بإيجاب العبد كالنذر بالصدقة المطلقة أي غير المؤقتة بوقت إشارة إلى أن إيجاب العبد معتبر بإيجاب الشرع . فقال أبو يوسف : يوجب الأداء على الفور^(٢) .

وقال محمد : على التراخي^(٣) .

((فكذلك في الحج ، فأما تعيين الوقت)) ، يعني فأما أن يكون الوقت مختلفاً فيه ابتداء ((فلا)) .

والذي عليه عامة مشايخنا أن الأمر المطلق لا يوجب الأداء على الفور بلا خلاف بينهما^(٤) ، وأن مسألة الحج ليست بنائية ، بل هي مسألة مبتدأة .

فذهب محمد في ذلك إلى أن الحج فرض العمر بلا خلاف ، لكنه لا يتأدى في كل عام إلا في وقت خاص ، فيكون وقته نوعاً من أنواع أشهر الحج . قيل : يعني فرداً من أفرادها^(٥) .

وهذا التفسير يدل على قصور باع المفسر ، وإلا فهو نوع على حقيقته لأننا إذا اعتبرنا أول عام فرض فيه الحج ثم مضى على ذلك سنة كان العام الثاني نوعاً من

(١) انظر هذه المسألة في : أصول السرخسي ، ١ / ٢٦ ؛ المستصفي ، ٢ / ٩ ؛ شرح تنقيح

الفصول / ١٢٨ ؛ جمع الجوامع ، ١ / ٣٨١ ؛ تيسير التحرير ، ١ / ٣٥٦ .

(٢) أي مسألة الحج ، وعن أبي حنيفة رحمه الله ما يدل عليه .

انظر : الهداية مع شرح العناية ، ٢ / ٣٢٣ .

(٣) انظر المرجع نفسه .

(٤) وخالف الشيخ أبو منصور الماتريدي وأبو الحسن الكرخي فقالا بالفور .

انظر : شرح المغنى ، ١ / ١٠٤ ؛ أصول السرخسي ، ١ / ٢٦ ؛ فتح الغفار ، ١ / ٦٦ .

(٥) هو قول صاحب الكشف ، ١ / ٥١٢ .

أنواع أشهر الحج ، والثالث نوعاً آخر ، والرابع نوعاً آخر ، إلى ما لا يحصى على ما عرف في موضعه .

وإذا كان كذلك فإلى المكلف تعيينه كصوم القضاء ، فإن وقته النهار دون الليالي ((وإلى العبد تعيينه)) ، فلا يتعين الذي يليه إلا بتعيينه بطريق الأداء .

واستدل على ذلك بقوله : ((ألا ترى أنه متى أداه كان مؤدياً)) سواء كان في العام الأول أو الثاني ، ولو كان الأول متعيناً لصار بالتأخير مفوتاً ، واللازم باطل لأنه أداء في كل عام ، فالملزوم مثله .

بيان الملازمة : أن تعيين الوقت بشيء ينافي الأداء في غيره كما في وقت الصلاة والصوم ، [وبأن]^(١) الوقت بقى وقتاً للفعل ، ولو تعين للفرض لما بقى النفل مشروعاً كما في رمضان .

وبيان الملازمة أنه لم يشرع في مدة واحدة إلا حج واحد ، ومتى جاز النفل فيه تعين أنه لم يتعين للفرض ، فثبت أنه غير متعين إلا بالأداء ، ومتى تعين بالأداء لم يبق النفل فيه مشروعاً .

واستدل أبو يوسف بأن أشهر الحج من العام [الأول]^(٢) متعينة للأداء ، وكل ما تعين له الوقت لا يحل تأخيره .

أما الثانية : فظاهرة كوقت الظهر [للظهر]^(٣) .

وأما الأولى : فلأن الخطاب لحقه في هذا الوقت ، أعني أشهر الحج في العام ، وهذا أي أشهر الحج واحد لا مزاحم له ، لأن المزاحمة لا تثبت إلا بإدراك وقت آخر وهو مشكوك ، لأنه لا يدركه إلا بالحياة إليه ، والحياة والممات في هذه المدة في الاحتمال سواء ، فلا يثبت الإدراك بالشك ، وإذا لم يثبت الإدراك بالشك بقى هذا الوقت متعيناً بلا معارضة ، لأن المعارض وهو إدراك العام القابل سقط بطريق التعارض بين دليل الإدراك وهو الحياة ، وبين دليل عدمه وهو الموت لما بيننا . والساقط بطريق التعارض كالساقط في الحقيقة في عدم الاعتبار ، فبقى هذا الوقت بلا

(١) في ج : « ولأن » .

(٢) الزيادة من أ و ب .

(٣) الزيادة من أ و ب .

معارض وصار كوقت الظهر في التقدير ، فيكون التأخير عنه تفويتاً .

بخلاف صوم القضاء الذي شبهه به محمد ، فإن تأخيره عن اليوم الأول غير مفوت ، والتعارض للحال غير قائم ، لأن الحياة إلى اليوم الثاني غالبية ، والموت في ليلة واحدة بالفجأة نادر ، فلا يترك الظاهر بالنادر . وإذا كان كذلك استوت الأيام كلها ، كأنه أدركها جملة فخير بينها ولم يتعين أولها^(١) .

فإن قيل : قد ثبت أنه عليه الصلاة والسلام حج سنة عشر من الهجرة ، ونزلت فريضته سنة ست منها^(٢) ، وذلك مما يدل على أن تأخيره جائز .

أجيب : بأن تأخيره كان للعدر ، وهو اشتغاله بأمر الحروب أو غيره ، فإن المشركين كانوا يطوفون بالبيت عراة ويلبون تلبية فيها شك ، ولم يمكن تغييره للعهد . فإذا تمت مدته بعث علياً فقرأ عليهم سورة براءة ونادى : ألا يطوفن بهذا البيت عرياناً . ثم حج بنفسه^(٣) .

قيل في الجواب أيضاً : إن فريضة الحج بقوله تعالى : ﴿ ولله على الناس حج البيت ﴾^(٤) وهي نزلت سنة عشر من الهجرة ، والتي نزلت سنة ست هي قوله تعالى : ﴿ وأتموا الحج والعمرة لله ﴾^(٥) وهذا أمر بالإتمام بعد الشروع ، فلا يثبت بمثله الفريضة^(٦) .

وقيل فيه أيضاً : إن التأخير حرام للفوت وذلك بالشك في الحياة ، وقد ارتفع ذلك في حقه عليه الصلاة والسلام لعلمه أنه يعيش إلى أن يبين أمر الحج ، ويعلم

(١) انظر دليل محمد وأبي يوسف وغيرها في : أصول السرخسي ، ١ / ٢٩ ؛ شرح المغنى ، ١ / ١٠٩ ؛

كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ١٣٣ ، وانظر كذلك شرح فتح القدير ، ٢ / ٢٢٤ .

(٢) ونسب هذا القول ابن حجر للجمهور لنزول قوله تعالى : ﴿ وأتموا الحج والعمرة لله ﴾ في تلك السنة . وقيل سنة تسع وقيل سنة خمس .

انظر خلاف العلماء في هذه المسألة في : تفسير القرطبي ، ٤ / ١٤٤ ؛ فتح الباري ، ٣ / ٣٧٨ ؛

شرح فتح القدير ، ٢ / ٣٢٤ .

(٣) هذا الاعتراض وجوابه لصاحب ببيان الوصول (٦١ / ب) .

(٤) آل عمران : ٩٧ .

(٥) البقرة : ٩٦ .

(٦) ذكره صاحب ببيان الوصول من غير نسبة . انظر المرجع السابق .

الناس مناسكه ، فلما ارتفع الشك في حقه عليه الصلاة والسلام صار كأول وقت الصلاة ، وهذا الدليل لم يثبت في حق غيره^(١) .

فإن قيل : الحياة ثابتة فيبقى عملاً بالاستصحاب .

أجيب : بأن الانفصال عن القابل ثابت في الحال ، فيبقى كذلك ، فتعارض الاستصحابان فتساقطا^(٢) .

ثم ما ذكر محمد من القول بجواز التأخير بشرط سلامة العاقبة مشكل ، لأن العاقبة مستورة ولا يجوز بناء الأمر عليها ، لأنه لا بد في حق السائل الجاهل بالجرم من التحليل والتحريم في التأخير ، فيلزم منه القول بعدم الإثم إن مات كما هو مذهب الشافعي^(٣) ، والإثم بنفس التأخير إن لم يمت كما قال أبو يوسف^(٤) .

وذكر أبو الفضل في " إشارات الأسرار " قال محمد والشافعي : يحل التأخير إلا إذا غلب على ظنه أنه إذا أخر يفوت . ثم ذكر في آخر كلام محمد : أما إذا مات قبل أن يحج ، فإن كان الموت فجأة لم يلحقه إثم ، وإن كان بعد ظهور إمارات يشهد بأنه لو أخر يفوت لم يحل له التأخير ، ويصير مضيقاً عليه لقيام الدليل ، فإن العمل بدليل القلب واجب عند عدم الأدلة^(٥) .

قيل : هذا هو الصحيح^(٦) .

وقيل في جوابه^(٧) : إن معنى قول محمد يسعه التأخير بشرط أن لا يفوته ،

(١) ذكره صاحب الكشف ، ١ / ٥١٤ وعزاه لكتاب " الأسرار " . وانظر هذا الجواب في شرح المغنى ، ١ / ١١٠ ؛ بيان الوصول (٦١ / ب) .

(٢) أورد النسفي هذا الاعتراض وجوابه بصيغة أخرى فراجع في كشف الأسرار ، ١ / ١٣٥ ؛ وشرحه على المنتخب ، ١ / ٤٤١ .

(٣) لأنه فعل ما له فعله واعتبار سلامة العاقبة ممنوع لأنه غيب .

انظر : المستصفى ، ١ / ٧٠ ؛ جمع الجوامع ، ١ / ١٩١ ؛ مختصر ابن الحاجب ، ١ / ٢٤٣ ؛ شرح الكوكب المنير ، ١ / ٣٧٢ .

(٤) هذا إذا لم يؤده في العام الأول ، أما إذا أداه في عمره فيرتفع الإثم نص عليه الصدر الشهيد في مختلفه .

انظر : شرح المغنى ، ١ / ١٦٥ ؛ حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار ، ٢٥٢ .

(٥) انظر هذه الرواية في كشف الأسرار ، ١ / ٥١٢ ؛ بيان الوصول (٦١ / ب) .

(٦) هو قول صاحب الكشف ، ١ / ٥١٤ .

(٧) ذكر صاحب بيان الوصول (٦١ / ب) هذا الجواب من غير نسبة .

كقول من يقول : سلام من عليه السهو يخرج منه عن الصلاة ، بتقدير أن لا يسجد للسهو فيكون متعلقاً بالشرط .

ويجيب في حق السائل الجاهل بأننا لا ندري ، كما قال أبو حنيفة في مسألة الدهر .

فمحمد لا يحكم بجواز التأخير بل علقه بعدم الفوات والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده .

وما ذكر أبو الفضل رواية أخرى عنه ، مع أن قوله : فإن كان الموت فجأة لم يلحقه إثم لا يصح على إطلاقه ، لأنه إذا ظهرت الامارات ومع ذلك أخر حتى انقضى ، ثم مات فجأة إثم .

على أنه يحتمل أن يكون قوله : يحل فيه التأخير بتقدير أن لا يفوته ، توفيقاً بين الروايات . وإذا غلب على ظنه أنه إذا أخر يفوت إنما لا يحل له التأخير لأنه لم يبق مشكلاً ، إذ الغالب كالمحقق ، والاختلاف في المشكل^(١) .

وقيل^(٢) : فيه نظر لأنه يلزم مما قال تسليم الاشكال ، لأنه يلزم أن [يجب]^(٣) في حقه بقوله : لا أدري ، وهو عين الاشكال^(٤) .

وما قال أن قول أبي الفضل رواية أخرى عن محمد فليس بقوي لأنه لم يذكره أحد في كتابه^(٥) .

قوله : « ولا يلزم أن النفل بقى مشروعاً » جواب عن قول محمد أن مشروعية النفل في العام الأول توجب عدم التعيين .

وتقريره : إن ذلك ليس بلازم ، لأننا إنما اعتبرنا التعيين احتياطاً واحتراراً عن الفوت . وأثر ذلك إنما يظهر في حق الإثم ، فأما أن يبطل اختيار جهة التقصير والمأثم وهو اختيار النفل لكونه ترك الفرض فلا . لأن له اختيار تلك الجهة ، كما أنه له اختيار جهة الترك أصلاً ، إذ لو لم يبق له اختيار حصلت العبادة جبراً ، وذلك

(١) انظر : بيان الوصول (٦١ / ب) .

(٢) هو قول صاحب بيان الوصول .

(٣) في ج : « يجب » .

(٤) في بيان الوصول : السؤال .

(٥) انظر : بيان الوصول (٦١ / ب) .

لا يجوز . وبهذا لو اشتغل في آخر وقت الظهر بالنفل جاز ويأثم بتأخير الظهر^(١)
فكذا هذا .

وقوله : « لا يلزم إذا أدرك العام الثاني » جواب عن قوله : « ألا ترى أنه متى
أداه كان مؤدياً » سواء كان في العام الثاني أو غيره ، ولو كان الأول متعيناً لصار
بالتأخير مفوتاً لا مؤدياً .

وتقريره : إنما عيناً العام الأول لوقوع الشك في إدراك العام الثاني بطريق
التعارض بين الحياة والممات ، فإذا أدركه وذهب الشك صار الثاني محققاً فتعين
وسقط الماضي ، لأن الماضي لا يمكن الأداء فيه . ووقع الشك في إدراك الثالث ،
فقام الثاني مقام الأول ، والثالث مقام الثاني .

(١) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ٤٣ ؛ شرح النسفي على المنتخب ، ١ / ٤٤١ ؛ شرح المغنى ،

١ / ١٦٥ ؛ العناية شرح الهداية ، ٢ / ٣٢٤ .

قال رحمه الله :

« ومن حكم هذا الأصل أن وقت الحج ظرف له لا معيار ، ألا ترى أنه يفصل عن أدائه ، وأن الحج أفعال عرفت بأسمائها وصفاتها ، لا بمعيارها فاشبه وقت الظهر ، فلا يدفع غيره من جنسه ولهذا قلنا : إن التطوع بالحج يصح ممن عليه حجة الإسلام ، كالنفل ممن عليه الظهر . وقال الشافعي : لما عظم أمر الحج استحسنا في الحجر عن التطوع صيانة له وإشفاقاً عليه ، وهو نظير حجر السفه فإن هذا من السفه . ومثل هذا مشروع فإنه صح بإطلاق النية ، وصح أصله بلا نية ممن أحرم عنه أصحابه عند اغمائه ، وبإحرام الرجل عن أبويه ، لكننا نقول : الحجر عن هذا يفوت الاختيار ، وهذا ينافي العبادة ، وقط لا تصح العبادة بلا اختيار ، لكن الاختيار في كل باب بما يليق به ، والاحرام عندنا شرط بمنزلة الوضوء ، فصح غيره بدلالة الأمر . فأما الأفعال فلا بد من أن تجري على بدنه ، وجوازه عند الإطلاق بدلالة التعيين من المؤدى ، إذ الظاهر أنه لا يقصد النفل ، وعليه حجة الإسلام ، فصار التعيين لمعنى في المؤدى لا في المؤدى . فإذا نوى النفل فقد جاء صريح يخالفه فيبطل به ، بخلاف شهر رمضان لأنه متعين لا مزاحم في وقته ، لا لمعنى في المؤدى . وهذا كنقد البلد لما تعين لمعنى في المؤدى ، وهو تيسير إصابته دلالة ، بطل عند التصريح بغيره » .

— أقول : أي من حكم وقت الحج .

وقيل : من حكم وقت المشكل^(١) .

والأول أولى لقوله : « أن وقت الحج ظرف له » فيكون من قبيل وضع الظاهر موضع المضمَر « ألا ترى أنه يفضل عن أدائه ، وأن الحج أفعال عرفت بأسمائها » كالوقوف والطواف والسعي والرمي وغيرها ، « وصفاتها » أي كيفية هذه الأفعال من صفة الوقوف والطواف والسعي ، « لا بمعيارها » فإنه لا مدخل للوقت في معرفة هذه العبادة بخلاف الصوم . فأشبه وقت الظهر فلا [يدفع]^(٢) غيره من جنسه كوقت الظهر .

(١) قال صاحب الكشف ، ١ / ٥١٦ : قوله : « ومن حكم هذا الأصل » أي وقت الحج أو الوقت المشكل .

(٢) في ج : « فلا بدّ مع » .

ولهذا أي ولكونه ظرفاً قلنا : إن التطوع بالحج يصح ممن عليه حجة الإسلام ، كالنفل ممن عليه الظهر^(١) .

وقال الشافعي : لما عظم أمر الحج استحسنا في الحجر عن التطوع . فإذا نوى النفل وعليه حجة الإسلام ألغينا نيته ، ووقع عن حجة الإسلام^(٢) ، لأن الحج اشتمل على زيادة مشقة على المكلف ليست في غيره ، ولهذا لم يجب في العمر إلا مرة ، فكان وقوعه صيانة للمؤدى عن الفوت ، وإشفاقاً على المؤدى .

وهو أي الحجر عن التطوع نظير حجر السفية ، لأن تحمل المشاق العظيمة ، وإنفاق الأموال ، واختيار النفل ، وترك الفرض ، مع أن الثواب في الفرض أكثر ، والعقاب على تركه يتحقق لا يكون إلا من السفية . والسفيه يستحق الحجر في أمر الدنيا صيانة لماله ، ففي أمر الدين والدنيا أولى .

وإذا لغت نية التطوع بقى أصل النية زمثله مشروع ، فإنه يصح بإطلاق النية ، ويصح أصله بلا نية فمن أغمى عليه فأحرم عنه أصحابه ، وبإحرام الرجل عن أبويه^(٣) .

واعترض عليه بأن نية النفل لما لغت لم يبق أصل النية كما في الصوم عنده . وأجيب عنه : بأن الصفة في هذه العبادة قد ينفصل عن الأصل ، فإنه لو عدم وصف الصحة في الحج بقى أصل الإحرام . بخلاف الصوم لأن الصفة لا تنفصل عن الأصل ، فإن الصحة إذا عدت لم يبق أصل الصوم^(٤) .

وفيه نظر لأن الصحة في الحج إذا عدت أيضاً لم يبق أصل الحج ، وبقاء الإحرام ليس ببقاء للحج ، فإن بقاء الشرط أو بقاء بعض الأركان لا يكون بقاء للمشروط ، ولا للجميع لا محالة .

((لكننا نقول : الحجر عن هذا)) أي عن التطوع يفوت الاختيار ، وكل ما يفوت الاختيار ينافي العبادة ، فالحجر عن التطوع ينافي العبادة .

(١) انظر : شرح ابن ملك على المنار / ٢٥٣ ؛ التحقيق ، ٢ / ٧٦١ ؛ شرح المغنى ، ١ / ١٦٦ ؛ الهداية مع شرح فتح القدير ، ٢ / ٣٤٣ .

(٢) انظر : الأم ، ٢ / ١٢٦ ؛ نهاية المحتاج ، ٣ / ٢٦٨ .

(٣) انظر : المبسوط ، ٤ / ١٥١ .

(٤) الاعتراض وجوابه لصاحب الكشف ، ١ / ٥١٦ ، وانظر كذلك ببيان الوصول (٦٢ / أ) .

أما الأولى : فلو قوع ما لم يُرد ، وعدم وقوع ما أراد ولم يُرد من مفوت الاختيار إلا ذلك .

وأما الثانية : فلأن العبادة قط لا تصح بلا اختيار ، وقد تقدم واحد المتنافيين وهو العبادة ثابت فينبغي الآخر وهو الحجر .

فإن قيل : هذا منقوض بما ذكرنا من إحرام الرفقة عنه عند الإغماء ، فإن الحج يقع عنه ولا اختيار هناك .

أجاب الشيخ بقوله : « لكن الإختيار في كل باب بما يليق به » يعني لا نسلم أن الإختيار معدوم بل هو موجود تقديراً فإن إختيار كل باب بما يناسبه .

والإحرام عندنا شرط بمنزلة الوضوء في الصلاة^(١) ، فصح بفعل غيره بدلالة الأمر ، فإن عقد الرفقة إنما يكون ليعين بعضهم بعضاً عند العجز ، ولما عاقدتهم عقد الرفقة فقد استعان بهم في كل ما يعجز وأذن لهم بذلك ، والإذن دلالة كالأذن صريحاً كما في شرب ماء السقاية ، فقامت نيتهم مقام نيته ، كما لو أمرهم بذلك نصاً^(٢) . وهذا النوع من الإختيار كاف فيما هو شرط العبادة ، كما لو وصاه غيره فصلى به .

فأما الأفعال فلا بد من أن تجري على بدنه ، فإن النيابة فيها غير جائزة ، فلا يجوز أن يصلي أحد عن أحد . وهذا الذي مال إليه الشيخ قول بعض مشايخنا^(٣) . ويوضحه أن النيابة إنما تصح عند تحقق العجز ، وفي أصل الإحرام تحقق لعجز بسبب الإغماء .

فأما الأفعال فلم يتحقق فيها العجز ، لأنهم إذا أحضروه المواقف كان هو المواقف ، وإذا طافوا به كان هو الطائف ، كمن طاف ركباً بعذر . وعند بعض مشايخنا نيابته عن في الأفعال أيضاً صحيحة . قال شمس الأئمة : وهو الأصح إلا أن الأولى أن يقفوا به ليكون أقرب لأدائه ، ولو أدوا عنه كان جائزاً^(٤) ، لأن الحج يؤدي بالنائب عند العجز بالإجماع .

(١) انظر : الهداية مع شرح فتح القدير ، ٢ / ٣٤٣ ؛ أصول السرخسي ، ١ / ٤٤ .

(٢) انظر هذا الدليل بتفصيل أكثر في المبسوط ، ٤ / ١٦٠ .

(٣) وهو مروي عن محمد . انظر : المبسوط ، ٤ / ١٤٨ .

(٤) إلى هنا كلام شمس الأئمة في المبسوط ، ٤ / ١٦٠ وقوله : ولأن الحج ... لعله زيادة من صاحب

الكشف ، ١ / ٥١٩ فنقله عنه الشارح .

وفيه نظر لأن ذلك عند العجز الدائم .

قوله : ((وجوازه عند الإطلاق)) جواب عن قوله : ((فإنه صح بإطلاق النية)) .
وتقريره : أن جوازه بإطلاق النية لم يكن باعتبار أن التعيين ساقط ، بل هو
فرض ، ولكن لا يحتاج إلى ذكره باللسان أو القلب حالة الإحرام ، بل دلالة التعيين
من المؤدى كافية وقد وجدت ، إذ الظاهر من حال المسلم أنه لا يقصد النفل وعليه
حجة الإسلام ، فصار التعيين لمعنى في المؤدى لا لمعنى في المؤدى^(١) .

بخلاف ما إذا نوى النفل فإنه قد جاء صريح بخلافه ، فيبطل به لأن الدلالة
[لا]^(٢) تعارض الصريح .

فإن قيل : هو منقوض بشهر رمضان إذا نوى النفل فيه فإنه يقع عن رمضان ،
وإن كان ما يخالف الدلالة وهو الصريح موجوداً .

أجاب الشيخ : بأن الصوم فيه متعين لا مزاحم له في وقته فكان وقوعه عن
رمضان لتعيينه في وقته بكونه معياراً ، لا لدلالته في المؤدى ، ولا كلام فيه . وهذا
تَنقِذُ البلد فإنه تعين لمعنى في المؤدى ، وهو تيسير إصابته دلالة بطل عند التصريح
بغيره^(٣) .

ولم يذكر الجواب عن إحرامه عن أبيه لأنه ليس مما نحن فيه ، إذ ليس
ذلك بطريق أن تكون الأفعال الحجية واقعة عنهما ، ولهذا لم يسقط حجة الإسلام
عنهما ، وكان له أن يجعل عن أحدهما بعدما أحرم عنهما ، وإنما ذلك بطريق
أن يجعل ثوابه لهما أو لأحدهما . وله ذلك عند أهل السنة لأنه حقه ، فيصرفه إلى
حيث شاء .

قال في المبسوط : إذا حج عن أبيه أو أمه حجة الإسلام بلا وصية يجزئه إن شاء
الله تعالى^(٤) .

(١) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ٤٤ ؛ شرح المغنى ، ١ / ١٦٧ ، ١٦٨ .

(٢) ساقطة من ج .

(٣) انظر الجواب في : التحقيق ، ٢ / ٧٦٤ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ١٣٧ ؛ أصول السرخسي ،

١ / ٤٤ .

(٤) المبسوط ، ٤ / ١٦١ .

وتمسك فيه بالأحاديث^(١) ، ثم ذكر في آخر المسألة : وإنما قيد الجواب بالاستثناء ، لأن سقوط حجة الإسلام عن الميت بأداء الورثة طريقة الاستثناء ، لأنه أمر بينه وبين الله تعالى ، والعلم لا يثبت بخير الواحد ، ولهذا قيد الجواب بالاستثناء^(٢) .

(١) أي شمس الأئمة .

(٢) انظر المصدر نفسه .

قال رحمه الله :

« وأما المطلق عن الوقت فعلى التراخي خلافاً للكرخي على ما أشرنا إليه » .

— أقول : قد سبق لنا تعريف الأمر المطلق ، فلا يحتاج إلى إعادته .

ومن الناس من عرفه بقوله : هو ما لم يتعلق أداء المأمور به بوقت محدود ، على وجه يفوت الأداء بفواته ، كالأمر بالزكاة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء رمضان .

وفيه نظر لأن هذا التعريف صادق على الكفارات وقضاء رمضان ، وقد تقدم أن ذلك من الوقت .

واختلف الناس في أنه هل يوجب الأداء على الفور ، أو على التراخي .

ومعنى الفور أنه يجب تعجيله في أول أوقات الامكان .

ومعنى التراخي أنه يجوز تأخيره عنه ، لا أنه يجب تأخيره بحيث لو أتى به فيه لا يكون معتداً به ، فإنه لم يذهب إلى ذلك أحد .

فذهب أكثر أصحابنا وأصحاب الشافعي وأكثر المتكلمين إلى أنه يدل على

التراخي^(١) .

وذهب الكرخي وبعض أصحاب الشافعي إلى أنه على الفور^(٢) .

وذكر أبو سهل^(٣) أن عند أبي يوسف على الفور ، خلافاً لمحمد والشافعي .

وعن أبي حنيفة مثل أبي يوسف^(٤) .

(١) ونسبه القرافي لأصحاب مالك المغاربة والقاضي أبي بكر ، وهو قول أكثر الشافعية .

انظر هذه المسألة في : أصول السرخسي ، ١ / ٢٦ ؛ المستصفى ، ٢ / ٩ ؛ شرح المحلى على جمع الجوامع ، ١ / ٣٨١ ؛ شرح تنقيح الفصول / ١٢٨ .

(٢) وهو مذهب الإمام مالك وأحمد وأصحابهما . وأبي بكر الصيرفي وأبي حامد من الشافعية ، وقال به الشيخ أبو منصور الماتريدي من الحنفية .

انظر : شرح تنقيح الفصول / ١٢٨ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ٤٨ ؛ شرح المغنى ، ١ / ١٠٤ .

(٣) هو أبو سهل الزجاجي ، ويقال له أبو سهل الفرضي ، وأبو سهل الغزالي تفقه على أبي الحسن الكرخي ، ويذكره شمس الأئمة في مبسوطه ، له كتاب " الرياض " .

انظر ترجمته في : الجواهر المضية ، ٤ / ٥١ ؛ تاج التراجم / ٣٣٥ .

(٤) انظر هذه الرواية في كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ١١٤ .

وقال فخر الدين الرازي^(١) : أنه لا يقتضي الفور ولا التراخي ، بل يدل على القدر المشترك ، فلا يحمل على أحدهما إلا بدليل ، لأن صيغة الأمر تدل على طلب الموجود ، لا الفور والتراخي ، لا مطابقة ولا تضمناً ولا إلزاماً ، فيكون القول به قولاً بلا دليل^(٢) .

وضَعَفَ بأن معنى التراخي على ما فسر لا ينافي الإطلاق ، فأما الفور فقيّد ، ولأن الفعل يدل على وجود زمان اقتضاء ، إذ بدونه لا يتصور ، فيثبت وجوده اقتضاء^(٣) .

استدل القائلون بالفور^(٤) بقوله تعالى : ﴿ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ﴾^(٥) فإنه يقتضي الفور ، حيث عوقب على ترك المبادرة .
وبأن الأمر يقتضي وجود الفعل في أول أوقات الإمكان ، بدليل أنه لو أتى به سقط عنه الفرض . فجواز التأخير نقض لوجوبه ، إذ الواجب لا يسع تركه .
وبأن ثبوت الوقت به ضروري ، وما ثبت بالضرورة ، يتقدّر بقدر الضرورة .
وأول أوقات الإمكان مراد بالإجماع فينتفي غيره .
وبأن الثابت بالأمر اعتقاد الوجوب ، وأداء الفعل . والأول يثبت للحال ، فكذا الثاني .

وبالقياس على النهي ، فإن الانتهاء يثبت على الفور ، فكذا الائتمار .
واحتج من قال بالتراخي^(٦) : بأننا فرضنا هذا الأمر مطلقاً عن الوقت ، فلو كان

(١) محمد بن عمر بن الحسين ، أبو عبد الله ، فخر الدين الرازي ، أصولي ، مفسر ، متكلم له مصنفات مشهورة منها " التفسير " و " المحصول " و " المعالم " وغيرها ، توفي سنة ٦٠٦ هـ .
انظر : طبقات الشافعية ، ٨ / ٨١ ؛ طبقات المفسرين ، ٢ / ٢١٤ ؛ وفيات الأعيان ، ٣ / ٣٨١ ؛ الاعلام ، ٦ / ٣١٣ .

(٢) وهذا المذهب هو اختيار الأمدى وابن الحاجب والبيضاوي .

انظر : الأحكام ، ١ / ٦٥ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ، ١ / ٨٤ ؛ نهاية السؤل ، ٢ / ٦٣ .

(٣) هو قول شيخه قوام الدين الكاكي في ببيان الوصول (٦٢ / ب) .

(٤) انظر أدلة هذا الفريق في المراجع السابقة .

(٥) الأعراف : ١٢ .

(٦) انظر أدلتهم في المراجع السابقة .

للفور على معنى أن أول أوقات الإمكان متعين لم يكن مطلقاً عن الوقت . هذا خلف .

وبأن صيغة الأمر لطلب الفعل فقط ، والفور خارج عن موضوعه . نعم الأمر يقتضي زماناً اقتضاء الأفعال ، فتعين الأول تحكّم كتعيينه فيها .

والجواب عن الآية : أنا لا نسلم أن العقاب كان لكون الأمر للفور ، بل لكونه لم ير للأمر بالسجود حكمة ، حيث قال : خلقتني من نار وخلقته من طين ، وهو كفر فعوقب به .

سلمنا ولكن كان بدلالة قرينة ، وهي موافقة الملائكة في ذلك الوقت . وقولهم : جواز التأخير نقض لوجوبه دور ، لأنه إنما يثبت على تقدير الوجوب بالفور ، كالواجب المضيق . فأما الموسع فيجوز تأخيرهِ إلى وقت مثله بشرط ألا يخلّي الوقت عنه ، فإن أخلى أثم^(١) .

وأما قولهم : « أول أوقات الإمكان متعين » فمصادرة على المطلوب . وأما اعتقاد الفور فلضرورة الاستغراق ، لأن الاعتقاد مستغرق جميع العمر ، ومن ضرورته التعجيل بخلاف الفعل لأنه غير مستغرق جميع العمر . على أنا نقول : الاعتقاد على التوسع كالفعل .

وكذلك الجواب عن القياس فإن النهي مستغرق دون الأمر . فإن قيل : الأمر إذا يفيد الفور ، فماذا يكون حكم الشرع فيمن ، مات بغته ، أيكون عاصياً أم لا ؟

والأول محال لأن جواز التأخير ينافي العصيان .

والثاني يفضي إلى إضاعة الوجوب .

فالجواب : أنه لا يكون عاصياً .

قوله : يفضي إلى إضاعة الوجوب . قلنا : ممنوع . وإنما أفضى أن لو فوته ، وليس مجرد التأخير تفويتاً ، لأنه يتمكن من الأداء في جزء آخر يدركه بعد الجزء الأول . والموت فجأة نادر لا يصلح لبناء الحكم ، فبمجرد التأخير لا يكون عاصياً ، لأن الفوات مضاف إلى صنع الله ، لا إليه .

(١) انظر الاعتراض وجوابه في كشف الأسرار ، ١ / ٥٢١ .

ولا يدل على بطلان فائدة الوجوب ، لأن أثر الواجبية بالنسبة إلى فعل العبد ، ترك التفويت حذار استحقاق العقاب ولم يفوت شيئاً ، وإنما فات بصنع الله^(١) .
قوله : « على ما أشرنا إليه » قيل : هو متعلق بقوله : « على التراخي » ، لا بقوله : « خلافاً للكرخي » . فإنه لم يشر إلى مذهبه ، والإشارة قوله : « والذي عليه عامة مشايخنا »^(٢) .

(١) انظر تمام المناقشة في كشف الأسرار ، ١ / ٥٢١ ، ٥٢٢ ؛ ببيان الوصول (٦٢ / ب) .

(٢) هو قول صاحب الكشف ، ١ / ٥٢٢ .

[باب النهي]

قال رحمه الله :

« ومن هذا الأصل باب النهي » .

- أقول : ومن الخاص باب النهي لصدق تعريف الخاص عليه ، لأنه لفظ وضع
لمعنى معلوم على الانفراد .

والنهي في اللغة : المنع . ومنه النهي للعقل لمنعه عن الرذائل .

وفي الاصطلاح : قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل ^(١) .

ولكونه مقابلاً للأمر ورد على تعريفه من التصحيح والتزييف ما ورد على
تعريف الأمر .

ثم صيغته وإن كانت مترددة بين التحريم كقوله تعالى : ﴿ ولا تقربوا الزنا ﴾ ^(٢) .

والكراهة كقوله تعالى : ﴿ وذروا البيع ﴾ ^(٣) معناه : لا تبايعوا .

والتحقير كقوله تعالى : ﴿ ولا تمدن عينيك ﴾ ^(٤) .

وبيان العاقبة كقوله تعالى : ﴿ ولا تحسبن الله غافلاً ﴾ ^(٥) .

والدعاء كقول الداعي : لا تكلني إلى نفسي .

والئأس كقوله تعالى : ﴿ لا تعتذروا اليوم ﴾ ^(٦) .

والإرشاد إلى ما هو الأوثق كقوله تعالى : ﴿ لا تسألوا عن أشياء ﴾ ^(٧) .

والشفقة كقوله عليه الصلاة والسلام : « لا تتخذوا الدواب كراسي » ^(٨) .

(١) واختار هذا التعريف صاحب المغنى والمنار .

انظر : شرح المغنى ، ١ / ٢٧٩ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ١٤٠ ، وانظر تعريفات أخرى
للأمر في : ميزان الأصول / ٢٢٣ ؛ أصول السرخسي ، ١ / ٧٨ ؛ المستصفى ، ١ / ٤١١ ؛ جمع
الجوامع ، ١ / ٣٩٠ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ، ٢ / ٩٤ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ٧٧ .

(٢) الإسراء : ٣٢ .

(٣) الجمعة : ٩ .

(٤) طه : ١٣١ .

(٥) إبراهيم : ٤٢ .

(٦) التحريم : ٧ .

(٧) المائدة : ١٠١ .

(٨) سبق تخريجه في ص ٢٦٤ .

فهو مجاز في غير التحريم ، والكراهة بالإتفاق .

واختلف فيهما ف قيل : انه حقيقة في التحريم دون الكراهة^(١) .

وقيل : بالعكس .

وقيل : بالإشتراك اللفظي .

وقيل : بالمعنوي .

وقيل : بالتوقف .

على ما تقدم في الأمر من الزيف والمختار^(٢) .

وموجبه وجوب الانتهاء عن المنهي عنه ، لأنه ضد الأمر ، وموجبه وجوب
الائتمار .

وذكر في الميزان : أن حكمه صيرورة المنهي عنه حراماً . فأما وجوب الانتهاء
فحكمه من حيث هو أمر بضده ، ففي الحقيقة وجوب الانتهاء حكم الأمر الثابت
بالنهي ، أما حكمه فصيرورة المنهي عنه حراماً^(٣) .

وفيه نظر لاحتمال العكس وهو الظاهر من : لا تفعل .

وكون المنهي عنه حراماً مقتضاه لا موجبه ، ولهذا قيل : وإنه يقتضي صفة القبح
للمنهي عنه ، ضرورة حكمة الناهي . فإن الحكيم لا ينهى عن فعل إلا لقبحه ، كما
أنه لا يأمر إلا لحسنه^(٤) .

قال الله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى
عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ﴾^(٥) .

(١) وهو قول الأئمة الأربعة .

انظر : شرح المغنى ، ١ / ٣٨٠ ؛ جمع الجوامع ، ١ / ٣٩٣ ؛ شرح تنقيح الفصول ، ١٦٨ ؛ شرح
الكوكب المنير ، ٣ / ٨٣ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ، ٢ / ٩٥ .

(٢) انظر المراجع السابقة .

(٣) نقله عن الميزان بتصرف . انظر : ميزان الأصول ، ٢٣٥ .

(٤) قال التفنيزاني في التلويح ، ١ / ٢١٦ : « أشار بلفظ الاقتضاء إلى أن القبح لازم متقدم بمعنى أنه
يكون قبيحاً فينبه الله تعالى عنه لا أن النهي يوجب قبحه كما هو رأي الأشعري » .

وانظر كذلك فتح الغفار ، ١ / ٧٧ .

(٥) النحل : ٩٠ .

وقيل : وفيه نظر لجواز تحريم ما لا مفسدة فيه ، عقوبة لمخالفه وحرماناً أو تعبداً .

أما تحريم الحرمان فكما حرم على اليهود كل ذي ظفر^(١) ، وكما حرم عليهم الثروب^(٢) من البقر والغنم عقوبة لهم^(٣) ، لا مفسدة فيه ، كما حل لنا ذلك ، مع أنا أكرم عليه منهم . ونص على ذلك بقوله : ﴿ ذلك جزيناهم ببغيهم ﴾^(٤) .
وأما تحريم التعبد فكما في تحريم الصيد في حالة الإحرام^(٥) .

والجواب : أنا لا ندعي أن في كل منهي عنه مفسدة ، بل نقول : إن الحكيم لا ينهى إلا عن القبيح . والحسن والقبح شرعيان ، فكل ما نهى الشارع عنه فهو قبيح ، كما أن كل ما أمر به فهو حسن . غاية ما في الباب أنا لا ندرك القبح ، وذلك لا يوجب العدم في نفسه^(٦) .

وقوله تعالى : ﴿ ذلك جزيناهم ببغيهم ﴾ لا دلالة فيه على عدم القبح ، وإنما دلالته على أن حكمه النهي ، وجعله قبيحاً المجازاة ببغيهم ، وكذا في حرمة الصيد لا دلالة له على عدم قبحه سوى عدم العلم به ، وهو ليس بدليل .

(١) لقوله تعالى : ﴿ وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ﴾ الأنعام : ١٤٦ .

(٢) الثروب : هو شحم قد غشى الكرش والأمعاء رقيق .

انظر : مادة « ثرب » في مختار الصحاح .

(٣) لقوله تعالى : ﴿ ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما ﴾ الأنعام : ١٤٦ .

(٤) الأنعام : ١٤٦ .

(٥) لقوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ﴾ المائدة : ٩٥ .

(٦) انظر الإعتراض وجوابه في حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك / ٢٥٨ ، ٢٥٩ .

[أنواع النهي المطلق وخلاف العلماء فيه]

قال رحمه الله :

« النهي المطلق نوعان : نهى عن الأفعال الحسية ، مثل الزنا والقتل وشرب الخمر . ونهى عن التصرفات الشرعية ، مثل الصوم والصلاة والبيع والاجارة ، وما أشبه ذلك . فالنهي عن الأفعال الحسية دلالة على كونها قبيحة في أنفسها لمعنى في أعيانها بلا خلاف ، إلا إذا قام الدليل على خلافه .

وأما النهي المطلق عن التصرفات الشرعية فيقتضي قبحاً لمعنى في غير المنهي عنه ، لكن متصلاً به حتى يبقى المنهي عنه مشروعاً مع إطلاق النهي وحقيقته .

وقال الشافعي : بل يقتضي هذا القسم قبحاً في عينه حتى لا يبقى مشروعاً أصلاً ، بمنزلة القسم الأول إلا أن يقوم الدليل . فيجب إثبات ما احتمله النهي وراء حقيقته على اختلاف الأصول . وبيان هذا الأصل في صوم يوم العيد وأيام التشريق والربا أو البيع الفاسد أنها مشروعة عندنا لأحكامها ، وعنده باطلة منسوخة لا حكم لها » .

- أقول : النهي المطلق وهو ما عرى عن القرينة المشعرة بكون المنهي عنه قبيحاً لعينه أو لغيره نوعان :
نهي عن الأفعال الحسية .

ونهى عن التصرفات الشرعية ، لأنه لا يخلوا إما أن يكون عن الأفعال التي تعرف حساً ، ولا يتوقف تحققها على الشرع أو لا^(١) .

فإن كان الأول كالزنا والقتل وشرب الخمر ، سمي نهياً عن الأفعال الحسية لتحققها قبل ورود الشرع .

وإن كان الثاني كالصوم والصلاة والاجارة ، وما أشبه ذلك كالنكاح والطلاق والعتاق ، سمي نهياً عن الأفعال الشرعية لتوقف تحققها على الشرع .

فإن قيل : لا نسلم أن البيع والاجارة ونحوهما مما لا يتوقف تحققها على الشرع ، فإن أهل [الملل]^(٢) وغيرهم تعاطوها قبله .

(١) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ٨٠ ؛ شرح النسفي على المنتخب ، ٢ / ٥٠١ ؛ شرح المغنى ، ٣٠٦ / ١ .

(٢) في ج : « المدن » .

أجيب : بأنهم تعاطوها باعتبار المبادلة والاستمتاع ، لا باعتبار كونها عقوداً يترتب عليها الأحكام^(١) .

وفيه نظر لبطلان القسمة حينئذ ، لأن الأفعال الحسية أيضاً تعاطوها قبل الشرع ، وترتب عليها أحكامه بعده ، فلا فرق بينهما إذ ذاك^(٢) .
والصواب أن تفسير الأفعال الحسية بما لم يتصرف الشارع فيه ، بتجويزه في غير محل العوارض ، فيندفع الإشكال^(٣) .

فالنهي عن الأفعال الحسية دليل على كونها قبيحة في أنفسها بمعنى في أعيانها بلا خلاف^(٤) ، إلا إذا قام الدليل على خلافه ، أي على خلاف كونها قبيحة لعينها ، كالوطء في حالة الحيض ، فإنه منهي عنه^(٥) لغيره وهو الأذى . قال الله تعالى : ﴿ قل هو أذى ﴾^(٦) ولهذا يحل للزوج الأول ، ويثبت به النسب ، ويكمل به المهر ، ويثبت به الإحصان^(٧) .

(١) الاعتراض وجوابه لصاحب الكشف ، ١ / ٥٢٦ ، وذكره ابن ملك في شرحه على المنار / ٢٦٥ ، وسراج الدين الهندي في شرحه على المغنى ، ١ / ٣٣٨ .

(٢) ووجه كونه لا فرق بينهما ما ذكره ابن ملك في شرحه على المنار / ٢٦٥ فقال : « ولقائل أن يقول ما عدت من الحسيات إنما كانوا يعرفونها من حيث أنها أفعال وأما معرفتها من حيث كونها على صفة معلومة وهي أن القتل إنما يوجب القصاص إذا كان المقتول محقوق الدم على التأييد وقد قتل بآلة كذا عمداً ولا يكون القاتل أباً له . وكذا الزنا من حيث كونه وطأ في القبل في غير ملك وشبهته وكون الشبهة إما في الفعل أو في المحل موجب للرجم أو الجلد فلا تحصل إلا بالشرع فلا فرق بين القسمين » .

(٣) وهو ما استصوبه ابن ملك ونقله عن الشارح .

انظر شرح ابن ملك على المنار / ٢٦٦ .

(٤) وهذا عند الأئمة الأربعة وجمهورهم .

انظر : شرح العضد على ابن الحاجب ، ٢ / ٩٥ ؛ المستصفى ، ٢ / ٢٤ ؛ جمع الجوامع ، ١ / ٣٩٣ ؛

تيسير التحرير ، ١ / ٣٧٦ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ٨٤ .

(٥) لقوله تعالى : ﴿ فاعتزلوا النساء في الحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن ﴾ البقرة : ٢٢٢ .

(٦) البقرة : ٢٢٢ .

(٧) يعني إذا طلقت ثلاثاً وتزوجت آخر .

انظر : أصول السرخسي ، ١ / ٨١ ؛ شرح النسفي للمنتخب ، ١ / ٥٠٠ ؛ شرح المغنى ،

١ / ٣١٣ .

ومعنى قبحها في نفسها هو معنى قولهم لمعنى في عينها ، فذكر الشيخ الثاني كالبيان والتفسير للأول .

ولقائل أن يقول : إذا أرادوا بقولهم : قبيح في نفسه أن القبح باعتبار النظر إلى ذاته ، لا بالنظر إلى أمر خارج عنه ، كما يدل عليه ظاهر هذه العبارة في أمثاله . فلا نسلم أن قبح شرب الخمر والقتل والزنا كذلك . فإن قبح شرب الخمر باعتبار صيانة عقله ودينه ، ولهذا لو أكره على شرب الخمر لم يحل له الامتناع . ولو كان القبح لذاته حل له ذلك ، لأن ما بالذات لا يزول بالغير .

وقبح القتل باعتبار الفساد في الأرض .

وقبح الزنا باعتبار اشتباه الأنساب المفضي إلى الفساد . وكل ذلك خارج عن حقائقها بالضرورة ، وإن أرادوا غير ذلك فمع أنه خلاف الظاهر لم يبينه حتى نعلم صحته وسقمه .

ويمكن أن يجاب عنه : بأن المراد بالقبيح في نفسه هو الباطل ، وهو ما لم يحكم الشرع بصحته لا أصلاً ولا وصفاً ، بدون طرو عارض من العوارض^(١) .

((وأما النهي المطلق)) أي عن القرينة الدالة على أن المنهي عنه قبيح لعينه أو لغيره ((عن التصرفات الشرعية)) ، وهي ما تصرف الشارع فيه بتحويله في غير محل العوارض ، فمختلف فيه :

فعندنا يقتضي قبحاً لمعنى في غير المنهي عنه ، لكن يكون القبح متصلاً بالمنهي عنه مشروعاً مع إطلاق النهي ، أي مع كونه كاملاً ، وعلى حقيقته وهي أن يكون النهي لطلب الإمتناع عن الفعل بناء على إختيار العبد ، لا أن يصير مجازاً عن النسخ والنفي^(٢) .

وقال الشافعي : هذا القسم يقتضي قبحاً في عينه حتى لا يبقى مشروعاً أصلاً

(١) انظر الاعتراض وجوابه في حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك / ٢٦٤ .

(٢) هذا بناء على أصل الحنفية في أنهم يفرقون بين ما قبح لعينه فيسمونه باطلاً وبين ما قبح لغيره فيسمونه فاسداً . والنهي لا يقتضي رفع المنهي عنه بل يقتضي رفع المعنى المقبح فيكون ذات المنهي عنه مشروعاً بعد النهي غير أنه مكروه .

انظر : شرح النسفي على المنتخب ، ٢ / ٥٠٤ ؛ أصول السرخسي ، ١ / ٨٠ ؛ تيسير التحرير ، ١ / ٣٧٦ .

بمنزلة القسم الأول^(١) ، إلا إذا قام الدليل على خلاف حسنه ، على اختلاف
الاصلين ، على ما عرف أن حقيقته عندنا القبح لغيره [فلا يترك إلا بدليل كبيع
المضامين والملاقيح^(٢) .

وعنده حقيقته القبح لعينه فلا يترك إلا بدليل^(٣) كالصلاة في الأرض
المغصوبة^(٤) ، فكل ما جعلناه حقيقته جعلناه من احتمالاته ، فالاستثناء ينصرف إلى
القولين .

وذكر الجميع في قوله : ((على اختلاف الأصول)) وأراد به التثنية ، وبيان هذا
الأصل أي أثر هذا الاختلاف ، يظهر في صوم يوم العيد وأيام التشريق والربا والبيع
الفاسد ، فإنها مشروعة عندنا لأحكامها^(٥) . باطلة منسوخة عنده لا حكم لها^(٦) .

والفاسد ما يكون مشروعاً بأصله دون وصفه .
والباطل ما لا يكون مشروعاً لأصلاً ولا وصفاً .
والصحيح ما كان مشروعاً أصلاً ووصفاً^(٧) .

(١) وهذا قول الجمهور فلا فرق عندهم بين المنهي لعينه أو لغيره ، فالفاسد والباطل مترادفان والتفريق
بينهما إنما يكون بسبب الدليل والنهي يقتضي رفع المنهي عنه فيكون نسخاً .
انظر : جمع الجوامع ، ١ / ١٠٦ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ، ٢ / ٧ ؛ تيسير التحرير ،
٢ / ٢٣٦ ؛ شرح الكوكب المنير ، ١ / ٤٧٣ .

(٢) المضامين : ما تضمنته أصلاب الفحول من ضمن الشيء . بمعنى تضمنه يقال : ضمن كتابه كذا .
والملاقيح : ما في البطون من الأجنة ، جمع ملقوح أو ملتوحة : يقال لقحت الدابة إذا حبلت .
وصورته : أن يقول : بعث الولد الذي سيحصل من هذا الفحل أو من هذه الناقة وقد نهى النبي ﷺ
عن ذلك ، وحرم هذا البيع للغرر فعسى أن لا تلد تلك الناقة أو تموت قبل ذلك .
انظر : شرح فتح القدير ، ٦ / ٥٠ ؛ التحقيق ، ٢ / ٨٩٥ ؛ مختار الصحاح مادة : « ضمن »
و « لقح » .

(٣) ساقطة من ج .

(٤) فالصلاة عند الشافعي صحيحة لأن المنع لا يختص بالصلاة فلا يمنع صحتها .

انظر : المجموع شرح المذهب ، ٣ / ١٦٣ .

(٥) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ٨١ ؛ شرح المغنى ، ١ / ٣١٣ ، ٣١٤ ؛ شرح ابن ملك على
المنار ، ٢٥٩ ؛ المبسوط ، ٢ / ١٢٤ ، ٣ / ٩٤ .

(٦) انظر : شرح العضد على ابن الحاجب ، ٢ / ٨ ، ٩٨ ؛ البحر المحيط ، ٢ / ٤٣٩ - ٤٤٦ .

(٧) كما تقدم هذا التقسيم عند الحنفية أما الجمهور فالفاسد والباطل مترادفان ويقابلان الصحيح أما إذا
كان الفساد في العبادات بفوات ركن أو شرط فالحنفية مع الجمهور في أن الفساد فيها بمعنى البطلان .
انظر : أصول السرخسي ، ١ / ٨١ ؛ المحصول ، ١ / ١٤٣ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ،
٢ / ٨ ؛ جمع الجوامع ، ١ / ١٠٣ ؛ فواتح الرحموت ، ١ / ١٢٢ ؛ تيسير التحرير ، ٢ / ٢٣٦ .

[أدلة الشافعي]

قال رحمه الله :

« احتج الشافعي 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 ، ويحتمل القاصر والكمال في صفة القبح فيما قلنا . فمن قال بأنه يكون مشروعاً في الأصل ، قبيحاً في الوصف يجعله مجازاً في الأصل حقيقة في الوصف . وهذا عكس الحقيقة وقلب الأصل » .

— أقول : احتج الشافعي^(١) بأن العمل بحقيقة كل قسم واجب لا محالة ، والنهي في اقتضاء القبح حقيقة ، فيكون العمل به واجباً .
أما أن العمل بحقيقة كل قسم واجب فلأن الحقيقة أصل في كل باب ، والعمل بالأصل واجب .

وأما أن النهي في اقتضاء القبح حقيقة^(٢) فبالقياس على الأمر في اقتضاء الحسن حقيقة ، والعمل بحقيقة الأمر واجب ، حتى كان المأمور به حسناً لمعنى في عينه إلا بدليل . فكذاك النهي^(٣) .

« وهذا » [أي ما]^(٤) ذكرنا من اقتضاء النهي القبح لعينه باعتبار أن الفرض في النهي المطلق ، والمطلق من كل شيء ينصرف إلى الكامل ، ويحتمل القاصر . فالكمال في صفة القبح فيما قلنا ، في كونه قبيحاً لعينه كما في جانب الحسن^(٥) ، فثبت [أنه]^(٦) الموجب الأصلي ، فوجب القول به . وحينئذ لا يتصور

(١) انظر أدلة الشافعي والجمهور في : البحر المحيط ، ٢ / ٤٤١ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ٨٨ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ، ٢ / ٩٦ .

(٢) ذكر التفتازاني في التلويح ، ١ / ٢١٦ أن الشافعي لا يقول باقتضاء النهي القبح إنما يقول أن القبح ثابت بالنهي ولولا هو لم يثبت . انظر كذلك : فتح الغفار ، ١ / ٨٣ .

(٣) انظر : التحقيق ، ٣ / ٩١٢ ؛ شرح المغنى ، ١ / ٣١٥ .

(٤) في ج : « الذي » .

(٥) وهو دليل ثاني للشافعي وهو أن النهي يقتضي القبح مطلقاً والمطلق ينصرف إلى الكامل ، فالنهي في الحسية والشرعية ينصرف إلى النهي المطلق .

انظر : شرح ابن ملك على المنار / ٢٧٧ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ١٥٢ .

(٦) في ج : « أن » .

أن يكون مشروعاً بعد النهي .
فمن قال بكونه مشروعاً في الأصل ، قبيحاً في الوصف ، جعله مجازاً في الأصل ،
حقيقة في الوصف . وهذا عكس ما يقتضيه حقيقة الكلام ، لأن الأصل أن يثبت
حكم النهي ، ومقتضاه فيما أضيف إليه ، وما أضيف إليه هو أصل النهي لا وصفه ،
فمتى ثبت مقتضاه فيما لم يضاف إليه كان عكس الحقيقة وقلب الأصل ، لأن
الوصف تابع للأصل ، وفيما قلتم يصير الأصل تابعاً للوصف في صحة إضافة النهي
إليه ، وهو في التحقيق مرادف للأول^(١) .

وفيه بحث :

أما أولاً : فلا نسلم أن العمل بحقيقة كل قسم واجب ، ودعوى الضرورة
بقوله : « لا محالة » باطلة ، فإنه لو كان واجباً لانسد باب المجاز . واللازم باطل
بالضرورة فالملزوم مثله .

وأما ثانياً : فلأننا لا نسلم أن النهي في اقتضاء القبح حقيقة ، فإن الحقيقة
استعمال اللفظ فيما وضع له ، فقياسه على الأمر قياس في اللغة ، وهو باطل على ما
سنبين إن شاء الله تعالى .

ولئن سلم أن النهي في القبح حقيقة ، لكن ماذا أردتم بذلك القبح ، لعينه أم
لغيره ؟

والأول ممنوع ، والثاني هو المطلوب .

قوله : « لأن المطلوب من كل شيء يتناول الكامل منه » قلنا : مسلم له .

قوله : « والكمال في صفة القبح فيما قلنا » يعني القبح لعينه^(٢) .

قلنا : في الحسيات أو في الشرعيات أو مطلقاً ؟

والأول مسلم وليس الكلام فيه ، وكل من الآخريين ممنوع ، فإن الكمال فيه أن
يكون القبح لغيره إبقاءً للنهي على حقيقته كما تقدم ، وإذا ظهر هذا ، وبطل الدليل
اندفع التشنيع .

(١) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ٨٢ .

(٢) وردت زيادة ج بعد هذه العبارة وهي : قلنا : يعني القبح لعينه .

قال رحمه الله :

« وإذا ثبت هذا الأصل كان لتخريج الفروع طريقان : أحدهما : أن ينعدم المشروع باقتضاء النهي . والثاني : أن ينعدم بحكمه .

وبيان ذلك أن من ضرورة كون التصرف مشروعاً ، أن يكون مرضياً . قال الله تعالى : ﴿ شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً ﴾ 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 وقضائه وحكمه توجد لا برضاه . فصار النهي عن التصرفات نسخاً بمقتضاه ، وهو التحريم السابق .

والثاني : أن من حكم النهي وجوب الإنتهاء ، وأن يصير الفعل على خلاف موجهه معصية ، هذا موجب حقيقته . وبين كونه معصية وبين كونه مشروعاً وطاعة تضاد وتناف .

— أقول : أي إذا ثبت أن النهي بحقيقته يقتضي القبح في عين المنهي عنه كان

لتخريج [أن] ^(١) الأفعال الشرعية المنهي عنها ليست بمشروعة طريقان :

أحدهما : أن [ينعدم] ^(٢) المشروع باقتضاء النهي .

والثاني : أن ينعدم بحكمه ^(٣) .

والفرق بينهما أن ما كان بطريق الاقتضاء يقتضي سبق التحريم على النهي .

وما كان بطريق الحكم يقتضي تأخره .

بيان الطريق الأول على ما ذكر في المتن أن من ضرورة كون التصرف مشروعاً أن يكون مرضياً ، لأن القبائح وإن كانت توجد بمشيئة الله وقضائه وقدرته وحكمه ، لكنها ليست برضاه .

واستدل الشيخ على هذا بقوله تعالى : ﴿ شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً ﴾ ^(٤) أي بين وأوضح .

(١) الزيادة من أ و ب .

(٢) في ج : « يتقدم » .

(٣) انظر هذه المسألة في : أصول السرخسي ١ / ٨٢ ؛ كشف الأسرار للنسفي ١ / ١٥٥ .

(٤) الشورى : ١٣ .

ووجهه أن التوصية هو الأمر بطريق المبالغة ، وشرع الشارع دليل على كون المشروع مرضياً ، فكيف إذا أوصى به الأنبياء^(١) ؟

وفيه نظر لأن التمسك بها إنما يستقيم أن لو كان المراد جميع الشرائع ، فأما لو كان المراد به ما اتفق عليه من الشرائع على ما يدل عليه ظاهر تفسيره بقوله : ﴿ أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه ﴾^(٢) وذهب إليه أهل التفسير^(٣) ، فليس فيه دليل على ما ادعاه^(٤) .

وبالمعقول وهو قوله : « وللمشروعات درجات » ككونها فرضاً واجباً مندوباً . وأدناها أن تكون مرضية ، لأن الشرع [استبعاد]^(٥) من الشارع بطريق يصلون به إلى رضاه ، فيلزم أن يكون مرضياً له ، وكون الفعل قبيحاً منهياً عنه وإن كان داخلاً في المشيئة والقضاء والحكم كالكفر وسائر المعاصي ، فإنها توجد بمشيئة الله وقضائه وحكمه . لا برضاه ، عند أهل السنة^(٦) ينافي هذا الوصف يعني وصف كونه مرضياً ، فصار النهي عن هذه التصرفات [نسخاً]^(٧) بمقتضاه أي باقتضائه ، فثبت القبح سابقاً على النهي ، ليصح النهي على ما هو مقتضى مقتضى ، فصار كأن النهي قال : حرمت عليكم هذا الفعل ، فيصير التحريم سابقاً على النهي^(٨) .

وفيه نظر لأن قوله : « كون الفعل قبيحاً ينافي هذا الوصف » إن أراد به أنه ينافيه بحسب ذاته فمسلّم ولا يفيد ، وإن أراد بحسب وضعه فهو عين النزاع فلا بد من بيان آخر .

(١) ذكر هذا الوجه صاحب الكشف ١ / ٥٣٣ .

(٢) الشورى : ١٣ .

(٣) انظر : تفسير القرطبي ١٦ / ١٠ ، ٦ / ٢١١ ؛ تفسير ابن كثير ٤ / ١٠٩ .

(٤) انظر هذا الجواب في كشف الأسرار ١ / ٥٣٣ ؛ بيان الوصول (٦٣ / ب) .

(٥) في ج : « استعار » .

(٦) فأهل السنة يفرقون بين المشيئة والإرادة وبين المحبة والرضا يقول أبو حنيفة في : « والطاعات كلها ما كانت واجبة بأمر الله تعالى ومحبه وبرضائه وعلمه ومشيتته وقضائه وتقديره والمعاصي كلها بعلمه وقضائه وتقديره ومشيتته لا بمحبه ولا برضائه إلا بأمره » .

انظر : شرح الفقه الأكبر ٨٣ / ١ ؛ شرح العقيدة الطحاوية ١ / ٣٢٠ .

(٧) في ج : « قبيحاً » .

(٨) عزا هذا الكلام صاحب الكشف ١ / ٥٣٤ للعلامة حميد الملة والدين في فوائده .

وهذا إنما يستقيم على قول بعض أصحاب الشافعي ، وهو من قال بإباحة الأشياء قبل الشرع . وأما من قال بحرمتها قبله فلا حاجة له إلى هذا البيان ، ويكون معنى قوله : « نسخاً بمقتضاه » بمفهومه ، لأن هذه الأفعال لما كانت منهيّاً عنها قبيحة لعينها كانت باقية على تحريمها .

والثاني : أن من حكم النهي وجوب الإنتهاء ، وأن يصير الفعل على خلاف موجهه معصية . هذا موجب حقيقته .

وبين كون الفعل معصية وطاعة تضاد ، وبين كونه معصية وبين كونه مشروعاً تناف ، لأن أحدهما يوجب الإقدام عليه ، والآخر يوجب الإنتهاء عنه . والظاهر أن قوله : بين كونه معصية وبين كونه مشروعاً وطاعة عبارتان عن معبر واحد .

وقيل : مشروعاً فيما إذا كان المنهي عنه من المعاملات كعقد الربا . وطاعة فيما إذا كان من العبادات^(١) .

والتضاد راجع إلى كونه طاعة ومعصية ، والتنافي راجع إلى كونه مشروعاً ومعصية ، من قبيل اللف والنشر المشوش .

أما التضاد بين الطاعة والمعصية فظاهر ، لأنهما أمران وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد ، بينهما غاية الاختلاف .

وأما التنافي بين المشروعية والمعصية فلأن المشروعية تقتضي جواز الإقدام عليه ، والمعصية تقتضي عدمه .

وفي هذا الدليل نظر لأن التنافي بين الشئيين إنما يكون مانعاً عن الجمع إذا كان من جهة واحدة ، وأما إذا كان من جهتين كما نحن فيه فلا .
وأما أن وجوب الإنتهاء حكم النهي فقد تقدم الكلام فيه .

(١) هذا قول صاحب الكشف ١ / ٥٣٤ ، ٥٣٥ .

قال رحمه الله :

« ولهذا لم يثبت حرمة المصاهرة بالزنا ، لأنها شرعت نعمة تلحق بها الأجنبية بالأمهات ، والزنا حرام محض ، فلم يصلح سبباً لحكم شرعي هو نعمة . وكذلك الغصب لا يفيد الملك لما قلنا » .

- أقول : أي ولأن النهي يقتضي قبح المنهي عنه وإنتفاء مشروعيته ، لم تثبت حرمة المصاهرة ، وهي حرمة المرأة الموطوءة على آباء الواطئ وإن علوا ، وأولاده وإن سفلوا . وحرمة أمهاتها وإن علون ، وبناتها وإن سفلن ، عليه بالزنا^(١) ، لأنها شرعت نعمة وكل ما هو نعمة لا يجوز أن يثبت لسبب حرام ، والزنا حرام محض فلا يثبت به حرمة المصاهرة^(٢) .

أما أنها نعمة فلأن الأجنبيةات تلحق [بها]^(٣) بالأمهات ، وقد من الله علينا بها بقوله : ﴿ فجعله نسباً وصهراً ﴾^(٤) .

وأما أن كل ما هو نعمة لا يجوز أن يثبت لسبب محذور فلأن المناسبة بين الأسباب لا بد منها ، وهو ما نقل عن الشافعي : الزنا فعل رُجمت عليه ، والنكاح أمر حمدت عليه ، فلا يجوز أن يعمل أحدهما عمل الآخر^(٥) .

وأما أن الزنا حرام محض فبالإجماع يجب الجلد أو الرجم .

واحترز بقوله : « محض » عن الوطئ بشبهة كالوطئ بالنكاح الفاسد ، ووطئ جارية مشتركة ، وغيرها . فإن حرمة المصاهرة يثبت فيها بالاتفاق^(٦) .

وقيد الحكم الشرعي بقوله : « هو نعمة » حتى [لا]^(٧) يلزم الاغتسال وفساد الصوم والاحرام والاعتكاف ، لأنها وإن كانت أحكاماً شرعية لكنها ليست بنعم^(٨) .

(١) انظر : الهداية مع شرح العناية ٣ / ١٢٦ .

(٢) انظر هذه المسألة في : أصول السرخسي ١ / ٨٣ ؛ التحقيق ٣ / ٩٦٠ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٢٧٨ .

(٣) ساقطة من ج .

(٤) الفرقان : ٥٤ .

(٥) هذا الكلام جزء من حوار بينه وبين بعض الناس . راجعه في الأم ٥ / ١٥٣ ، ١٥٤ .

(٦) انظر : شرح فتح القدير ٣ / ١٢٨ .

(٧) ساقطة من ج .

(٨) انظر : حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٢٧٨ ، ٢٨٨ .

وكذلك الغصب لا يفيد الملك لما قلنا ، وصورته : رجل غصب شيئاً وهلك عنده ، وقضى القاضي بالضمان أو تراضياً على ذلك ، يثبت الملك للغاصب في المغصوب مستنداً إلى وقت الغصب عندنا^(١) ، خلافاً للشافعي^(٢) (٣) .
وثمره الاختلاف تظهر في ملك الاكساب ونفوذ البيع ووجوب الكفن على الغاصب وغير ذلك .

فعنده لا يملك الاكساب ولا ينفذ البيع ولا يجب الكفن^(٤) .

قيل : في هذا التفريع نظر من وجهين :

أحدهما : أن كلامنا فيما يتحقق فيه جهة الحسن والقبح من جهتين ، وليس كذلك في هاتين المسألتين وجود ، وإنما فيهما عدم المناسبة بين الأسباب والمسببات ، وليس ذلك مما نحن فيه .

والثاني : أن القبح فيهما حسي ، ولا خلاف فيه^(٥) .

ويمكن أن يجاب عن الأول : بأنه أتى بذلك لبيان أنه لو كان المنهي عنه مشتملاً على الحسن بوجه ما ، لجاز إضافة المشروع إليه من تلك الجهة .
وعن الثاني : أنه أتى بالمسألتين لبيان التنافي بين المشروع والمنهي لا غير .
قال رحمه الله :

((ولا يلزم إذا جامع المحرم، أو أحرم مجامعاً أنه يبقى مشروعاً مع كونه فاسداً،

(١) انظر : الهداية مع شرح العناية ٨ / ٢٧٢ .

(٢) انظر : المهذب مع تكملة المجموع ١٤ / ٢٣٧ .

(٣) راجع هذه المسألة في : شرح النسفي على المنتخب ٢ / ٥٣٣ ؛ شرح المغني ١ / ٣٤٩ ؛ أصول السرخسي ١ / ٨٣ ؛ كشف الأسرار للنسفي ١ / ١٥٧ .

(٤) يعني إذا مات العبد المغصوب فعند الحنفية الكسب للغاصب والكفن عليه والبيع صحيح وعند الشافعي الكسب والكفن على المغصوب والبيع باطل حتى إن للمشتري بعد هلاله في يده أن يطالب الغاصب بالثمن ولا يلزمه شيء من الهلاك . انظر : شرح ابن ملك على المنار مع حواشيه / ٢٨٠ .

(٥) وهو اعتراض أورده الشافعية على هذا التفريع ، يقول الزركشي في البحر المحيط ٣ / ٤٤١ : «وبالغوا في التخريج على هذه القاعدة حتى قالوا : إن الزنى يترتب عليه حرمة المصاهرة من أم المزني بها وبناتها وإن الكفار إذا استولوا على أموال المسلمين ملكوها . والحق أن هذا ليس من هذه المسألة لأن الزنى والاستيلاء من الأفعال الحسية ولا خلاف عندهم أن النهي عن الأفعال الحسية لإنتفاء المشروعية ولهذا لم يقل أحد بمشروعية الزنى والغصب .

لأن الإحرام منهي عنه لمعنى في الجماع ، وهو غيره لا محالة ، لكنه محذور فصار مفسداً . والإحرام لازم شرعاً ، لا يحتمل الخروج باختيار العباد ففسد ولم ينقطع لجناية الجاني . وكلامنا فيما ينعدم شرعاً ، لا فيما لا ينقطع بجناية الجاني . ولا يلزم الطلاق في الحيض أو في طهر جامعها ، لأنه منهي عنه لمعنى في غيره ، وهو الضرر بالمرأة بتطويل العدة ، أو بتلبيس أمر العدة عليها . »

- أقول : هذا جواب دخل^(١) تقريره إذا جامع المحرم صار إحرامه منهيّاً عنه مع بقاءه مشروعاً^(٢) . فقد اجتمع جهة كونه معصية ومشروعاً^(٣) .

وتقرير الجواب : أن الإحرام منهي عنه لمعنى الجماع ، وهو غيره فكان من قبيل النهي عن الصلاة في الأرض المغصوبة ، فلم يوجب إعدامه ، فانهقد لازماً . أما أن الإحرام منهي عنه لمعنى الجماع فلأنه مقدمة العبادة فلا يكون منهيّاً عنه لذاته . أن

وأما على الجماع غيره ، فلأن الجماع فعل ، والإحرام قول ، وأحدهما ليس عين الآخر ولا وصفه لكنهما يوجدان متجاوبين ، فصار النهي عن هذا الإحرام نهياً لمعنى في غيره متصل به محاوراً .

قوله : « (لكنه محذور) » جواب سؤال آخر وهو أن يقال : فعلى ما ذكرت لزوم أن لا يفسد بالجماع كالصلاة في الأرض المغصوبة .

وتقريره أن الجماع محذور كالكلام في الصلاة فكان مفسداً .

فإن قيل : لما كان محذور وجب أن لا ينعقد معه ، إذ الدفع^(٤) [أسهل]^(٥) من الرفع .

أجيب : بأنه محذور بعد وجود الإحرام لا قبله ، لأن الشيء ما لم يوجد لم

(١) الدخول المكر والخديعة ومنه قوله تعالى : ﴿ لا تتخذوا إيمانكم دخلاً ﴾ أي مكرراً وخديعة ، فهذا وصف للجواب . انظر مادة : « دخل » في لسان العرب .

(٢) قال السرخسي في المبسوط ٤ / ١١٨ : « إذا جامع الرجل امرأته وهما مهلان بالحج قبل أن يقفا بعرفة فعلى كل واحد منهما شاة ويمضيان في حجتهم وعليهما الحج من قابل » .

(٣) انظر هذه المسألة في : كشف الأسرار للنسفي ١ / ١٥٦ ؛ التحقيق ٣ / ٩٢٥ ؛ شرح المغني ١ / ٣٢٢ .

(٤) الاعتراض أورده صاحب الكشف ١ / ٥٣٩ وذكره صاحب ببيان الوصول (٦٤ / ب) بلفظ : « المنع » .

(٥) في ج : « أشهر » .

يوصف بأن له محظوراً ، فلم يكن الجماع المقارن محظوراً له فلم يمنع من الانعقاد ، فإذا داوم عليه بعدما انعقد أفسده ، لأنه صار من محظوراته^(١) .

قوله : « والإحرام لازم شرعاً » [جواب سؤال تقريره : فعلى هذا ينبغي أن لا يبقى بعد الفساد . وتقريره]^(٢) أن الإحرام لازم شرعاً لا يحتمل [النقض]^(٣) بإختيار العبد كالصوم والصلاة ، فأثر المفسد في إيجاب القضاء لا في الخروج من الإحرام ، فلزمه المضي ضرورة ليخرج عنه كما شرع .

وكلامنا فيما انعدم شرعيته لأجل النهي ، لا فيما ينقطع بجناية الجاني وهي الجماع ، لأن إنقطاع الإحرام بجنائه نوع نعمة فلا يصلح أن يكون أثر جنائته .

وتحقيقه أن إنعقاده على الفساد وإلزامه أفعاله نوع معاقبة من الشارع والمواخذات في الشرع أنواع ، فيجوز أن يكون إلزام أفعاله وإبقاؤه في عهدة الإحرام ليفعلها ولا يسقط بها الحج ولا يثاب على فعلها نوع معاقبة منه ، لإرتكابه المنهي عنه فلم يدخل هذه المسألة على أصلنا . وإنما قال : « أو أحرم مجامعاً » لأنه لو أجاب عن المسألة الأولى بأن الإحرام قد انعقد صحيحاً وهو لازم ولا يمكن الخروج عنه إلا بالأداء ، فلم يؤثر المفسد في رفعه صورة وإن أثر معنى ، حتى وجب عليه القضاء ، لو رُد عليه هذه المسألة لأن الفساد فيها مقارن فينبغي أن يمنع من الإنعقاد ، فجمع بينهما بجواب شملهما .

وقوله : « ولا يلزم الطلاق أيضاً » [جواب سؤال تقريره : أنتم نفيتم إجماع المشروعية مع المنهي عنه^(٤) ، وفي هذه المسألة ذلك حتى كان الطلاق واقعاً^(٥) ، وموجباً لحكم شرعي وهو الفرقة .

وتقرير الجواب : أن ذلك بدليل ونحن نفينا ما لم يكن بدليل ، وذلك لأنه منهي عنه لغيره ، وهو الضرر بالمرأة بتطويل العدة ، فإن الحيضة التي وقع فيها الطلاق

(١) انظر الجواب في المصادر السابقة .

(٢) ساقطة من ج .

(٣) في ج : « البعض » .

(٤) وهو الطلاق البدعي إذا طلقها وهي حائض ، أو طلقها في طهر جامعها فيه فهو منهي عنه .

(٥) انظر البحث في هذه المسألة مطولاً في المبسوط ٦ / ٥٧ وراجع هذه المسألة في : أصول السرخسي

١ / ٨٤ ؛ كشف الأسرار للنسفي ١ / ١٥٦ ؛ شرح المغني ١ / ٣٢٣ .

ليست بمحسوبة من العدة بالإجماع المركب^(١) .

أما عندنا فلأن الإعتداد بالطهارة ، وأما عندكم فلتلا ينتفض مدلول الخاص ، ولهذا لم يحرم الطلاق في الحيض إذا لم يتضرر به ، كما فيما قبل الدخول أو بتلبس أمر العدة في طهر الجماع ، لأنها لا تدري أن الوطء معلق فتعتد بالحمل ، أو ليس بمعلق فتعتد بالاقرار .

وفيه نظر فإن الحامل عنده تحيض فالالتباس حاصل وإن لم يجامع في طهر الطلاق .

(١) الإجماع المركب عبارة عن الاتفاق في الحكم مع الاختلاف في المأخذ لكن يصير الحكم مختلفاً فيه بفساد أحد المأخذين مثاله : إنعقاد الإجماع على انتفاض الطهارة عند وجود القيء والمس معاً ، لكن مأخذ الانتقاض عند الحنفية القيء وعند الشافعي المس ، فلو قدر عدم كون القيء ناقضاً . فالحنفية لا يقولون بالانتقاض فلم يبق الإجماع . ولو قدر عدم كون المس ناقضاً فالشافعي لا يقول بالانتقاض فلم يبق الإجماع أيضاً .

وفي هذه المسألة الحيضة التي وقع فيها الطلاق ليست بمحسوبة من العدة لإختلاف المأخذ فعند الحنفية الإعتداد يكون بالإطهار لا بالحيض فهي غير محسوبة أصلاً . وعند الشافعي لا تحتسب هذه الحيضة من حيض العدة لانتقاضها .

انظر : التعريفات / ٢٥ ؛ كشف الأسرار ١ / ٥٣٩ ؛ بنیان الوصول (٦٤ / ب) .

قال رحمه الله :

« ولهذا لم يكن سفر المعصية سبباً للرخصة للنهي ، ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء للنهي أيضاً ، فلم يصلح سبباً مشروعاً . ولا يلزم الظهار لأن كلامنا وقع في حكم مطلوبٍ تعلق بسبب مشروع له ليبقى سبباً ، والحكم به مشروعاً مع وقوع النهي عليه . فأما ما هو حرام غير مشروع تعلق به جزاء زاجر عنه فيعتمد حرمة سببه ، كالقصاص ليس بحكم مطلوب لسبب مشروع ، بل جزاء شرع زاجراً فاعتمد حرمة سببه » .

— أقول : أي ولما قلنا : أن النهي ينفي المشروعية . قلنا : سفر المعصية كسفر الآبق وقطاع الطريق وغيره ، لا يكون سبباً للرخصة لكونه منهيّاً عنه^(١) .
والرخصة نعمة شرعت نعمة لدفع الحرج ، فلا يجوز أن تتعلق بالمعصية^(٢) .
وكذلك لا يملك الكافر مال المسلم بالاحراز بدار الحرب ، لأن الاستيلاء على مال معصوم منهي عنه ، فلا يكون سبباً لما هو نعمة^(٣) .
ويرد عليهما ما ورد على مسألتَي الزنا والغصب بما يجاب به ثمة .
قوله : « ولا يلزم الظهار » جواب سؤال تقدير أن يقال : الظهار منهي عنه ، وقد انعقد سبباً لما هو عبادة وهو الكفارة^(٤) .

(١) وانظر هذه المسألة في أصول السرخسي ١ / ٨٣ ؛ شرح المغني ١ / ٣٥٠ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٢٨١

(٢) بل المعصية في التمرد على المولى وقطع الطريق والبغي ، وإلا فالسفر ليس بقبيح في نفسه وليس منهيّاً عنه لعينه ، إذ هو قطع مسافة . ولهذا لو قصد ذلك المكان بدون قصد الإغارة صار مسافراً ، ولو قصد الإغارة بدون المكان البعيد لم يصّر مسافراً . راجع المصادر السابقة لمزيد إيضاح .

(٣) قال صاحب الهداية : « وإذا غلبوا على أموالنا والعياذ بالله وأحزروها بدارهم ملكوها » لأن إنتقال أموالنا إلى دارهم لم تبق محرزة لأنه إما باليد أو بالدار وقد عدما فيكون استيلاؤهم على مال مباح فيملكونه . انظر : الهداية مع شرح العناية ٥ / ٢٥٤ ؛ شرح المغني ١ / ٣٤٨ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٢٨٢ .

(٤) لقوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يظَاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ، ذلكم توعظون به والله بما تعملون خبير فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً ذلك لتؤمنوا بالله ورسوله وتلك حدود الله وللكافرين عذاب أليم ﴾ المجادلة : ٣ .

وتقرير الجواب^(١) : أن كلامنا في نهى ورد عن تصرف موضوع لحكم مطلوب شرعاً ، بأن المنهى لا يكون سبباً لمثل ذلك لعدم المناسبة ، ووجود التنافي بينهما وأما ما وجب جزاء وعقوبة فلا بد من حرمة سببه كالقتل عمداً فإنه محظور محض صار سبباً للقصاص الذي هو جزاء وعقوبة . ولهذا صار الظهار سبباً للكفارة .

ولقائل أن يقول : العقوبات المشروعة إما أن تكون مشتملة على جهة حسن أو لا . والثاني باطل لتعلق مصلحة العامة أو الخاصة بها بالاتفاق ، فتعين الأول ، ولا بد له من سبب مناسب ، ومائة بالاستقراء إلا النهي ، أي المنهى فاشتمل على جهة صالحة لسببية الحسن بالضرورة ، فاستوت الأفعال عباداتها وعقوباتها في جواز وقوع النهي سبباً لها .

(١) انظر : التحقيق ٣ / ٩١٣ ؛ كشف الأسرار للنسفي ١ / ١٥٧ ؛ شرح المغني ١ / ٣٤٠ .

قال رحمه الله :

« ولنا ما احتج به محمد رحمه الله في كتاب الطلاق أن صيام العيد وأيام التشريق منهي ، والنهي لا يقع على ما لا يتكون . وبيانه أن النهي يراد به عدم الفعل مضافاً إلى اختيار العبد وكسبهم ، فيعتمد تصوره ليكون العبد مبتلىً بين أن يكف عنه باختياره فيثاب عليه ، وبين أن يفعله باختياره فيلزمه جزاؤه . والنسخ لاعدام الشيء شرعاً لينعدم فعل العبد ، لعدم المشروع بنفسه ليصير امتناعه بناءً على عدمه . وفي النهي يكون عدمه بناءً على امتناعه ، وهما في طرفي نقيض فلا يصح الجمع بحال ، والحكم الأصلي في النهي ما ذكرنا .

فأما القبح فوصف قائم بالنهي مقتضى به تحقيقاً لحكمه ، فكان تابعاً ، فلا يجوز تحقيقه على وجه يبطل به ما أوجبه واقتضاه ، فيصير المقتضى دليلاً على الفساد ، بعد أن كان دليلاً على الصحة . بل يجب العمل بالأصل في موضعه ، والعمل بالمقتضى بقدر الإمكان ، وهو أن يجعل القبح وصفاً للمشروع ، فيصير مشروعاً بأصله غير مشروع بوصفه ، فيصير فاسداً . هذا غاية تحقيق هذا الأصل . فأما الشافعي رحمه الله فقد حقق المقتضى وأبطل المقتضي وهذا في غاية المناقضة والفساد » .

— أقول : إذا طلق الرجل امرأته حالة الحيض ، أو في طهر جامعها فيه ، وقع عند جمهور الفقهاء^(١) ، خلافاً للشيعة .

وإذا طلقها ثلاثاً جملة ، وقع عندنا^(٢) خلافاً للإمامية .

واحتج محمد قال : « نهى النبي ﷺ عن صوم يوم النحر »^(٣) أنها ناهية عما يتكون أو لا يتكون ؟ والنهي مما لا يتكون لغو ، لا يقال للأعمى : لا تبصر . وللأدمي : لا تطر^(٤) .

(١) وهو قول الأئمة الأربعة . انظر : المبسوط ٦ / ٥٧ ؛ مواهب الجليل ٤ / ٣٩ ؛ نهاية المحتاج ٧ / ٣ ،

١٨ ؛ شرح منتهى الإرادات ٣ / ١٢٣ ؛ المغني ٧ / ٢٧٩ .

(٢) وهو قول الأئمة الأربعة . انظر المراجع السابقة .

(٣) الحديث أخرجه البخاري - مع فتح الباري - في كتاب الصوم ، باب صوم يوم الفطر ٤ / ٢٣٩ .

ومسلم في كتاب الصوم ، باب النهي عن صوم يوم الفطر ويوم الأضحى ٢ / ٧٩٩ عن أبي سعيد

الخدري قال : « نهى رسول الله ﷺ عن صوم يومي الفطر والنحر .. » .

(٤) انظر هذه الرواية في أصول السرخسي ١ / ٨٥ .

وأشار الشيخ إلى هذا بقوله : « إن صيام العيد وأيام التشريق منهي عنه ، والنهي لا يقع عما لا يتكون » ، رامياً بذلك أن صوم يوم العيد مما يتكون ، أي ليس بمعدوم شرعاً .

أما بيان أن صيام يوم العيد منهي عنه لقوله عليه الصلاة والسلام : « ألا تصوموا في هذه الأيام فإنها أيام أكل وشرب وبعل »^(١) .

وأما أن النهي لا يقع عما لا يتكون فقد بيّنه الشيخ بقوله : « إن النهي يراد به عدم الفعل مضافاً إلى اختيار العباد وكسبهم فيعتمد تصويره » .

أما بيان أن النهي يراد به عدم الفعل مضافاً إلى اختيار العباد فلأن النهي تكليف ، وترك المنهي عنه عبادة ، وقطّ لا تصح العبادة بدون الاختيار . واكتفى الشيخ عن بيان هذه المقدمة بما تقدم في آخر باب الأمر .

وأما بيان أن كل ما يضاف إلى اختيار العبد يستدعي تصويره فقد أشار إليه الشيخ بقوله : « ليكون العبد مبتلى بين أن يكف عنه باختياره فيثاب عليه ، وبين أن يفعل باختياره فيلزمه جزاؤه » وهذا ما صدق عليه النهي^(٢) .

وأما النسخ فلانعدام المشروعية عن الشيء . أي لينعدم فعل العبد لعدم كونه مشروعاً ، فالامتناع عنه بناءً على عدمه في نفسه شرعاً ، لا تعلق له باختيار العبد ، ولهذا لا يثاب عن الامتناع عن المنسوخ ، فإن من ترك التوجه إلى بيت المقدس لا يثاب عليه ، وهذا ما صدق عليه النسخ ، وهما في طرفي نقيض فلا يصح الجمع بين كونه منهياً عنه وبين كونه قبيحاً لعينه ، أي منسوخاً بحال في المشروعات^(٣) .

فإن قيل : إذا كانا على طرفي نقيض ، فكيف جعلتم النهي عن [الأفعال]^(٤)

(١) الحديث بهذا اللفظ أخرجه الدارقطني في كتاب الصوم ، باب طلوع الشمس بعد الإفطار ٢ / ١١٢ ؛ والطبراني في المعجم الكبير ١١ / ١١٠ عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ أرسل صائحاً يصيح أن لا تصوموا هذه الأيام فإنها أيام أكل وشرب وبعل والبعل وقاع النساء .

قال الهيثمي عن رواية الطبراني في مجمع الزوائد ٣ / ٢٠٣ : « إسناده حسن » وورد الحديث بألفاظ أخرى في كتب السنن راجعها في تلخيص الخبير ٢ / ١٩٦ ، ١٩٧ .

(٢) انظر هذا الدليل في : شرح النسفي على المنتخب ٢ / ٥١٠ ؛ أصول السرخسي ٨٥ / ١ ؛ شرح المغني

٣١٦ / ١ .

(٣) انظر : المراجع السابقة .

(٤) في أ و ج : « للأفعال » .

الحسية مجازاً [عن النفي]^(١) ، وتمنعون عن جعل التضاد مجوزاً للمجاز .

فالجواب : أن المراد من المتناقضين ههنا ليس حقيقتهما وإنما المراد بهما المتنافيان ،

ولم يجعل التضاد مجوزاً للمجاز ، بل المجوز غيره على ما سيأتي^(٢) .

وإذا ظهر هذا ثبت المنافاة بين النهي الحقيقي والقبح لعينه لاسيما في الشرعيات ، فإنها لا تتحقق قبيحة لعينها إلا بدليل .

وتوضيح هذا بما ذكرنا أن الأفعال الشرعية ما تصرف الشارع فيه بتجويزها في غير محل العوارض ، والمتصرف فيه بالتجويز استحالة قبح عينه ، فإذا نهى عنها يقتضي شيئين :

تصور المنهي عنه ، وإليه أشار الشيخ بقوله : « والحكم الأصلي في النهي ما ذكرنا » .

وصفة قبح^(٣) فيه ، وهي تثبت بالنهي مقتضى ، تحقيقاً لحكم النهي ، وهو طلب الإعدام .

والثاني تابع للأول لا محالة ، فلا يجوز تحقيقه على وجه يبطل به موجهه ومقتضاه وهو النهي ، وفي جعله قبيحاً لعينه ذلك فيصير المقتضى التابع دليلاً على فساد مقتضيه ومتبوعه بعد أن كان دليلاً على صحته ، فإن وجود الصفة دليل على قيام الموصوف بالضرورة^(٤) .

وإنما لتحقيق في مثل هذا أن لا يهمل واحد منهما ، فيعمل بالأصل في موضعه ، أي تحقيقه النهي بإبقاء المشروعية . ويجب العمل بالمقتضى بقدر الإمكان ، وذلك بما أشار الشيخ بقوله : « وهو أن يجعل القبح وصفاً للمشروع فيصير مشروعاً بأصله غير مشروع بوصفه ، فيصير فاسداً . هذا غاية تحقيق هذا الأصل » .

قوله : « فأما الشافعي فقد حقق المقتضى وأبطل المقتضي » أي جعل قبح المنهيات الشرعية لعينها ، فصار منفيّاً ، وأبطل حقيقة النهي وهو مناقضة ، لأن

(١) الزيادة من ب .

(٢) انظر : كشف الأسرار ١ / ٥٤٣ ؛ بيان الوصول (٦٥ / أ) .

(٣) هكذا في كل النسخ ولعلها « القبح فيه » .

(٤) انظر تفصيل هذه المسألة في : أصول السرخسي ١ / ٨٦ ، ٨٧ ؛ شرح النسفي على المنتخب ٢ /

٥١١ ، ٥١٢ ؛ شرح المغني ١ / ٣١٧ .

وجود التابع مستلزم وجود المتبوع ، وجعل القبيح لعينه يستلزم إنتفاء المتبوع وهو النهي ، وذلك باطل معارضة بالتشنيع ، لتشنيع الشافعي فيما سلف .

واعلم أن جواب أبي حامد^(١) بما معناه أن الموضوعات اللغوية متعينة لصرف الأسماء إليها عند الخلو عن عرف الشرع ، أو عارض يعارضه ، وقد خلت المنهيات عن ذلك ، فيصرف النهي في الصوم عن الصوم اللغوي لا وصفه^(٢) .

وجواب صاحب القواطع^(٣) بما معناه أن وجود الفعل المشروع في الصوم مثلاً بالإمساك والنية وهو فعل العبد ، ويكونه صوماً وعبادة وهو بإطلاق الشرع ، ففي وسع العبد الإمساك والنية .

وأما صيرورته عبادة فباعتبار الشرع ، فلم لا يجوز أن يرجع النهي إلى المقصود حساً لا شرعاً^(٤) ؟

(١) أي الغزالي في المستصفى .

(٢) وتام عبارة الغزالي كما وردت في المستصفى ٢ / ٢٩ : « قد ألفينا عرف الشرع في الأوامر أنه يستعمل الصوم والنكاح والبيع لمعانيها الشرعية أمام المنهيات فلم يثبت هذا العرف المغير للوضع بدليل قوله : دعي الصلاة أيام اقراءك ﴿ ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء ﴾ وأمثال هذه المناهي مما لا يتعقد أصلاً فلم يثبت فيه عرف استعمال الشرع فيرجع إلى أصل الوضع ونقول إذا تعارض فيه عرف الشرع والوضع فمن صام يوم النحر فقد ارتكب النهي وإن لم يتعقد صومه » .

(٣) هو منصور بن محمد السمعاني التميمي المروزي ، أبو المظفر ، كان حنفياً ثم صار شافعياً ، وبرع فيه ، وصنف كتاب " القواطع " و " الرهان " في الخلاف و " الأوساط " وغيرها وجميع تصانيفه على مذهب الشافعي ولم يوجد له شيء على مذهب أبي حنيفة ، توفي سنة ٤٨٩ هـ بمرو .

انظر : طبقات الشافعية ٥ / ٣٣٥ ؛ تاريخ الإسلام ٣٢١ / ٣٣٩ ؛ طبقات المفسرين ٢ / ٣٣٩ ؛ سير أعلام النبلاء ٩٢ / ١١٤ ؛ الاعلام ٧ / ٣٠٣ .

(٤) السمعاني أورد هذه المسألة رداً على أبي زيد الذي قال أن النهي لطلب امتناع من المنهي عنه فلا بد من تصور المنهي عنه حتى يتحقق النهي عنه فعلى هذا المنهى عنه هو الصوم يومي العيد وأيام التشريق ، والصوم اسم لفعل مخصوص ولا يقال أنه تصور صورة الإمساك . فرد عليه صاحب القواطع بقوله - وهو ما نقله الشارح بمعناه - : « الصوم الذي هو فعل العبد ليس إلا النية مع الإمساك وهذا متصور من العبد وقد صح النهي لتصوره منه فأما خروجه عن كونه صوماً شرعاً ليس لمعنى من قبله لكن لعدم إطلاق الشرع ذلك ، أو يقال لعدم قبول الشرع إياه لنهييه عنه والصوم لا يكون صوماً إلا بفعل العبد وإتصال أمر الشرع به فصار المفعول صوماً من حيث النظر إلى فعل العبد وصح النهي عنه لذلك ولكل يكن صوماً من حيث النظر إلى إطلاق الشرع ... » .

انظر : قواطع الأدلة ١ / ٢٣١ .

وجواب بعض أصحاب الشافعي أن الفعل عند النهي كان متصوراً فكفى ذلك لصحة النهي^(١) كلها سقط^(٢) .

أما الأول : فلأنه لو أمسك حمية أو لعدم اشتهاٍ لم يكن مرتكباً للمنهي عنه لا محالة .

وأما الثاني : فلأن الكلام في النهي عن الفعل الشرعي لا الحسي .

وأما الثالث : فلأن النهي إعدام المنهي عنه من قبل المكلف في المستقبل لا في الماضي .

(١) نقله صاحب القواطع عن بعض الشافعية وقال عنه : « وهذا لا يدفع الاشكال فليس مما يقنع به

الخصم » . انظر المصدر نفسه ١ / ٢٣٠ .

(٢) السقط ردئ المتاع والسقط أيضاً الخطأ في الكتابة والحساب . انظر مادة « سقط » في مختار

الصالح ، المغرب .

قال رحمه الله :

« فإن قيل : هذا في الأفعال الحسية لأنها لا تنعدم بصفة القبح ، فأما الشرعية فتتعدم لما قلنا . فلا بد من إقامة الدلالة على أن المشروعات يحتمل هذا الوصف . قيل له : قد وجدنا المشروع يحتمل الفساد بالنهي كالإحرام الفاسد ، والطلاق الحرام ، والصلاة الحرام ، والصوم المحظور يوم الشك ، وما أشبه ذلك . فوجب إثباته على هذا الوجه رعاية لمنازل المشروعات ، ومحافظة لحدودها . »

— أقول : « فإن قيل هذا » ، أي الجمع بين العمل بحقيقة النهي وبين القبح في المنهي عنه في الأفعال الحسية صحيح ، لأنها لا تنعدم بصفة القبح . فأما الجمع بينهما في الأفعال الشرعية فغير ممكن ، لأنها تنعدم مع القبح ، لما قلنا أن بين المشروعية والقبح تضاد وتناف .

فالجواب : أن الجمع بينهما واقع ، والوقوع دليل الصحة . فإننا قد وجدنا الإحرام قد يتصف بصفة الفساد كما تقدم ، والطلاق كذلك إذا كان في حالة الحيض ، فإن عدد الطلاق [الثلاث]^(١) ينتقص به ، والرجعة بعده لازمة ، وترتب الحكم عليه دليل المشروعية ، ولزوم المراجعة دليل الفساد . وكذلك الصلاة فإنها إذا كانت في أرض مغصوبة وفي الأوقات المكروهة توصف بالحرمة .

وكذلك الصوم في يوم الشك . والاستدلال به أوضح لأن المحظور في وصف الصوم وما أشبه ذلك ، فوجب إثباته على هذا الوجه رعاية لمنازل المشروعات ، وهو أن يترك الأصل وهو المقتضى في منزلة ، والتبع وهو المقتضى في منزلة ، وذلك بأن لا يجعل [التبعية]^(٢) مبطلاً للأصل . ومحافظة لحدودها وهي أن يبقى النهي نهياً والنسخ نسخاً^(٣) ، لا أن يجعل كلاهما واحداً في المشروعات بلا ضرورة .

(١) ساقطة من ج .

(٢) ساقطة من ج .

(٣) فالنهي تصرف في المخاطب بالمنع والنسخ تصرف في المحل بالرفع . انظر : شرح النسفي على

قال رحمه الله :

« وعلى هذا الأصل يخرج الفروع كلها منها : أن البيع بالخمر منهي بوصفه وهو الثمن ، لأن الخمر مال غير متقوم ، فصلح ثناً من وجه دون وجه ، فصار فاسداً لا باطلاً . ولا خلل في ركن العقد ولا في محله فصار قبيحاً بوصفه مشروعاً بأصله . وكذلك إذا اشترى خمرأ بعبد ، لأن كل واحد منهما ثمن لصاحبه ، فلم ينعقد في الخمر لعدم محله ، وانعقد في العبد لوجود محله ، وفسد بفساد ثمنه . بخلاف الميتة لأنها ليست بمال ولا بمتقومة ، فوقع البيع بلا ثمن وهو غير مشروع . وكذلك جلد الميتة ليس بمال ولا متقوم . وكذلك بيع الربا مشروع بأصله ، وهو وجود ركنه في محله ، غير مشروع بوصفه ، وهو الفضل في العوض فصار فاسداً لا باطلاً . وكذلك الشرط الفاسد في البيع مثل الربا . ولهذا قلنا في قوله تعالى : ﴿ ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ﴾ : أن النهي يُعدم الوصف من شهادته وهو الأداء ، ويبقى الأصل فيصير فاسداً . »

— أقول : أي على أن النهي في المشروعات يقتضي بقاء مشروعيتها يخرج

الفروع :

فمنها : أن البيع بالخمر منهي عنه بوصفه وهو الثمن ، لأن الخمر مال غير متقوم ، وما كان كذلك صلح ثناً من وجه دون وجه ، فكان البيع بثمان من وجه دون وجه ، فصار فاسداً لا باطلاً^(١) .

أما الأولى : فلأن المالية إنما تكون بكون العين منتفعاً^(٢) بها وقد أثبت الله تعالى ذلك في كتابه بقوله : « ومنافع للناس »^(٣) . ولهذا كانت متقومة قبل التحريم ، وبالنص ثبت حرمة تناولها ونجاسة عينها . وليس من ضرورتهما إنعدام المالية كالسارقين إلا أنه فسد تقومها ضرورة الاجتناب عنها بالنص^(٤) .

(١) انظر هذه المسألة في : أصول السرخسي ١ / ٩١ ؛ التحقيق ٣ / ٩٢٦ ؛ شرح المغني ١ / ٣٢٨ ؛ الهداية مع شرح فتح القدير ٦ / ٤٣ .

(٢) قال صاحب الهداية : « البيع بالخمر والخنزير فاسد لوجود حقيقة البيع وهو مبادلة المال بالمال فإنه مال عند البعض » قال شارح فتح القدير : وهو أهل الذمة . انظر : شرح فتح القدير ٦ / ٤٣ .

(٣) البقرة : ٢١٩ .

(٤) نقل الشارح هذه المقدمة عن المبسوط ١٣ / ٢٥ .

وأما الثانية : فلأنه بالنظر إلى كونه مالاً صالحاً ، وبالنظر إلى كونه غير متقوم ليس بصالح ، وهذا خلل وقع باعتبار ما هو كالوصف تابع وهو الثمن ، فإن البيع مبادلة المال بالمال على وجه التراضي ، إلا أن الأصل فيه المبيع دون الثمن ، ولهذا لا يشترط وجود الثمن ولا القدرة عليه بخلاف المبيع . وينفسخ البيع بهلاك المبيع لا الثمن ، وهذا لأن المقصود من شرعية البيع الانتفاع والوصول إلى الحاجة ، وذلك بالمبيع دون الثمن ، إذ ليس في ذوات الأثمان نفع إلا من حيث الوسيلة إلى المقاصد ، فكان المبيع أصلاً والثمن تابعاً له بمنزلة الوصف . ولا خلل في ركن العقد ولا في محله وهو المبيع^(١) ، والخلل الواقع بحسب الوصف يجعل المنهي عنه فاسداً لا باطلاً . وكذلك إذا اشترى خمرًا بعبد فإن حكمه حكم بيع العبد بالخمر . وإنما ذكر هذه المسألة لأن دخول الباء في أحد البدلين يدل على كونه ثمنًا ، لأنها تدخل في الوسائل والأثمان^(٢) بهذه الصفة لما مر .

وقد دخلت في هذه المسألة في العبد فيقتضي أن يكون الخمر مبيعاً فيبطل البيع كما إذا باعها بالدراهم ، فقال : هما سواء لأن هذا يبيع مقايضة أي يبيع عرض بعرض ، فكل واحد يصلح ثمنًا ومثمنًا ، بخلاف بيعها بالدراهم لأن الخمر تعينت فيه مبيعة .

قوله : « بخلاف الميتة » يعني في المسألتين ، فإنه إذا باع الميتة بالعبد ، أو العبد بالميتة بطل البيع ، لأن الميتة ليست بمال ولا بمتقومة ، فلم تصلح ثمنًا من كل وجه

(١) ركن البيع هو قوله : بعث واشترت . ومحلّه هو المال المتقوم أو المبيع . والقاعدة المقررة عند الحنفية أن البيع يكون باطلاً إذا لم يكن أحد العوضين مالاً في دين سماوي كالبيع بالميتة والحر . أما إذا كان أحد العوضين مالاً في بعض الأديان السماوية دون بعض فالبيع فاسد كالبيع بالخمر والخنزير . يقول ابن الهمام : « البيع بالميتة والدم باطل لا فاسد بإجماع علماء الأمصار وكذا بالحر بأن يجعل الميتة والحر ثمنًا لثوب مثلاً وذلك لإنعدام ركن البيع الذي هو مبادلة المال بالمال فإن هذه الأشياء لا تعد مالاً عند أحد يعني ممن له دين سماوي فلذا كان البيع بالحر بإطلاق إن كان مالاً عند بعض الناس وأما البيع بالخمر والخنزير ففاسد لوجود حقيقة البيع وهو مبادلة المال فإنه أي كلاً من الخمر والخنزير مالاً عند البعض » . انظر : شرح فتح القدير ٦ / ٤٣ ؛ شرح النسفي على المنتخب ٥١٦ / ٢ .

(٢) يقال : كتبت بالقلم والأثمان أتباع . انظر : الكفاية شرح الهداية ٦ / ٤٣ ؛ كشف الأسرار ١ /

فوق البيع بلا ثمن وهو غير مشروع^(١) .

والمراد من كونها غير مال بالنسبة إلى دين سماوي ، فلا معتبر بعادة الكفرة في اعتبارها مالا .

وكذلك جلد الميتة ليس بمال لا في الحال ولا في المآل ، وإنما تحصل المالية عند الدباغ بصنع العبد . ولهذا اتفق العلماء على بطلان بيعه^(٢) حتى لو قضى قاض بجواز بيعه لا ينفذ ، فلم ينعقد فيه لإنعدام ما هو ركنه . ولا يمتقوم لأنه جزء الميتة ، ولهذا يتألم بقطعه بخلاف الشعر . والميتة غير متقومة فكذا جزءها ، ولهذا لم يضمن مستهلكة .

وقيل : قوله : « ولا متقوم » إحترار عن المنافع بأنها ليست بأموال حقيقة ولكنها متقومة في العقود .

قال صاحب الكشف : وجدت بخط شيخني أن المراد بالميتة التي ماتت حتف أنفها^(٣) ، أما التي ماتت بالخنق والجرح في غير المذبح فالبيع فاسد^(٤) .

وفي الذخيرة^(٥) قال أبو الحسن^(٦) في الجامع : ذبيحة الجوسي بكل شيء عندهم ذكوه ، كالتخنيق والوقد فإنه يجوز البيع بينهم عند أبي يوسف ، ولو استهلكها مسلم ضمن وليست كالميتة حتف أنفها .

وقال محمد : هي والميتة حتف أنفها سواء ، لأن الزكاة فعل شرعي ، والفاعل ليس من أصله .

ولأبي يوسف أنهم يتمولون به كالخمر ، ونحن أمرنا ببناء الأحكام على ما يدينون ، بخلاف الميتة حتف أنفها لأنها ليست بمال في حق أحد^(٧) .

(١) انظر : شرح المغني ١ / ٣٢٩ ؛ الهداية مع شرح العناية ٦ / ٤٣ .

(٢) نقل ابن الهمام إجماع علماء الأمصار على بطلان البيع . انظر : شرح فتح القدير ٦ / ٤٣ .

(٣) الحنفية نظروا إلى المعنى اللغوي للميتة فهو الحيوان الذي مات حتف أنفه فلا يرد المخنوقة وأمثالها .

انظر : الهداية مع شرح العناية والكفاية ٦ / ٤٣ .

(٤) كشف الأسرار ١ / ٥٤٩ .

(٥) الذخيرة لمحمد بن محمد السرخسي برهان الإسلام المتوفى سنة ٥٧١ . انظر : تاج التراجم ٣٥٢ / ٣٥٢ .

(٦) أي علي بن أبي بكر الفرغاني صاحب الهداية .

(٧) انظر : كشف الأسرار ١ / ٥٤٩ ؛ ببيان الوصول (٦٤ / ب) (٦٥ / أ) .

وهكذا ذكر في التجنيس^(١) من غير خلاف^(٢) .

« وكذلك الربا » أي بيع هو الربا مشروع بأصله غير مشروع بوصفه^(٣) .

أما الأول : فوجود ركنه وهو مبادلة المال بالمال على وجه التراضي في محله ، وهو المال المتقوم .

وأما الثاني : فلكونه منهيًا عنه لمعنى في غيره .

قال الله تعالى : ﴿ وأحل الله البيع وحرم الربا ﴾^(٤) والربا عقد معاوضة مال بمال ، في أحد الجانبين فضل حال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة^(٥) .

وغير مشروعيته باعتبار الفضل ، فإنه تفوت المساواة التي هي شرط الجواز لقوله عليه الصلاة والسلام : « لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق إلا سواء بسواء »^(٦) والفضل وصف فلا ينعدم به الأصل المشروع أعني الإيجاب والقبول الصادرين من الأهل في المحل فكان فاسدًا لا باطلاً .

والشرط الفاسد وهو مالا يقتضيه العقد ولأحد المتعاقدين أو المعقود عليه وهو من أهل الإستحقاق نفع كبيع العبد . وشرط الخدمة مثل بيع الربا من حيث أنه فضل استحق بعقد المعاوضة فأخذ حكم الدرهم الزائدة في الربا مما روي أنه عليه الصلاة والسلام : « نهى عن بيع وشرط »^(٧) إنما هو بإعتبار الفضل المستحق بالعقد الخالي عن العوض .

(١) التجنيس مصنف لصاحب الهداية . انظر : تاج التراجم / ٢٧٠ .

(٢) وعبارة صاحب الهداية كما ذكرها في التجنيس : « أهل الكفر إذا باعوا الميتة بينهم لا يجوز لأنها ليست بمال عندهم ولو باعوا ذبيحتهم بأن يخنقوا الشاة أو يضربوها حتى تموت جاز لأنها عندهم بمنزلة الذبيحة عندنا ألا ترى أن المجوسي لو ذبح وباع فيما بينهم يجوز وإن كان هذا ميتة » .

نقله الكرلاني في الكفاية شرح الهداية ٦ / ٤٣ .

(٣) انظر : أصول السرخسي ١ / ٩١ ؛ شرح النسفي على المنتخب ٢ / ٥١٨ ؛ شرح المغني ١ / ٣٣٠ .

(٤) البقرة : ٢٧٥ .

(٥) انظر : المبسوط ١٢ / ١٠٩ .

(٦) سبق تخرجه في ص ١٣٤ .

(٧) أخرجه الطبراني في الأوسط عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده في قصة طويلة . قال الهيثمي في

جمع الزوائد ٤ / ٨٥ : وفي طريق عبد الله بن عمرو مقال . انظر الحديث في مجمع البحرين ٣ /

« ولهذا » أي ولكون النهي في المشروعات يقتضي القبح لوصفه قلنا في قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا ﴾^(١) أن النهي يُعَدُّ الوصف من شهادة الحدود في القذف وهو الأداء ، أما أصل الشهادة فهو باق^(٢) . ولهذا ينعقد النكاح بشهادته كشهادة الأعمى فيصير فاسداً^(٣) .

(١) وتام الآية : ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾
النور : ٤ - ٥ .

(٢) ووجه الدلالة ذكره الشارح في شرحه على الهداية فقال : « ووجه الاستدلال أن الله تعالى نص على الأبد وهو ما لا نهاية له ، والتنصيص عليه ينافي القبول في وقت ما ، وأن معنى قوله « لهم » أي للمحدودين في القذف ، وبالتوبة لم يخرج عن كونه محدوداً في قذف ، ولأنه يعني رد الشهادة من تمام الحد لكونه مانعاً عن القذف كالجلد ، والحد وهو الأصل يبقى بعد التوبة لعدم سقوطها بها فكذا تتمته إعتباراً له بالأصل » .

انظر : العناية شرح الهداية ٦ / ٤٧٥ ؛ شرح فتح القدير ٦ / ٤٧٥ .

(٣) لأن العدالة لا تشترط في النكاح ، لأن الشاهد من أهل الولاية . انظر : الهداية مع شرح فتح القدير

قال رحمه الله :

« ومنها صوم يوم العيد وأيام التشريق حسن مشروع بأصله ، وهو الإمساك لله في وقته طاعة وقربة ، قبيح بوصفه وهو الإعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم . فلم ينقلب الطاعة معصية ، بل هو طاعة أنضم إليها وصف هو المعصية . ألا ترى أن الصوم يقوم بالوقت ولا فساد فيه ؟ والنهي يتعلق بوصفه وهو أنه يوم عيد فصار قاصداً . ومعنى الفاسد ما هو غير مشروع بوصفه مثل الفاسد من الجواهر ، وبيانه على وجه يعقل أن الناس أضياف الله تعالى يوم العيد ، والمتناول من جنس الشهوات بأصله طيب بوصفه فصار تركه طاعة بأصله ، معصية بوصفه على مثال البيع القاسد . ولهذا صح النذر به ، لأنه نذر بالطاعة . وإنما وصف المعصية متصل بذاته فعلاً لا باسمه ذكراً . 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 . »

- أقول : أي ومن الفروع صوم يوم النحر وأيام التشريق فإنه مشروع عندنا بأصله استحساناً^(١) .

قال زفر والشافعي^(٢) وهو رواية ابن المبارك^(٣) عن أبي حنيفة : إنه غير مشروع^(٤) .

فعلى ظاهر الرواية لو نذر به صح ويقتى بالإفطار والقضاء في يوم آخر ليتخلص عن المعصية . ولو صام في هذه الأيام خرج عن العهدة^(٥) .

(١) انظر هذه المسألة في : أصول السرخسي ١ / ٨٨ ؛ شرح النسفي على المنتخب ٢ / ٥٢٠ ؛ شرح المغني ١ / ٣٣١ .

(٢) قال صاحب نهاية المحتاج ٣ / ١٧٧ : « ولا يصح صوم العيد أصغر أو أكبر ولو عن واجب للنهي عنه » .

(٣) عبد الله بن المبارك ، أبو عبد الرحمن المروزي الحنظلي ، الإمام الزاهد الفقيه الأديب ، سمع السفينين ، وروى عنه محمد بن الحسن وابن مهدي توفي سنة ١٨١ هـ .

انظر : الجواهر المضية ٢ / ٣٢٤ ؛ الفوائد البهية / ١٠٣ ؛ تاريخ بغداد ١٠ / ١٥٢ ؛ التاريخ الكبير ٣ / ٢١٢ ؛ كشف الظنون ١ / ٥٧ ، ٩١١ .

(٤) انظر هذه الرواية في المبسوط ٣ / ٩٥ ؛ والعناية شرح الهداية ٢ / ٢٩٨ .

(٥) انظر : الهداية مع شرح فتح القدير ٢ / ٢٩٨ ، ٢٩٩ .

وجه قولهما أن الشرع عين هذا الزمان للأكل والشرب بقوله : « فَإِنَّهَا أَيَّامُ أَكْلٍ وَشَرَبٍ وَبَعَالٍ »^(١) . وإذا تعين المحل لأحد الضدين انتفى الضد الآخر لا محالة ، فكان الصوم فيها ممتنعاً شرعاً ، كما في الليل وأيام الحيض فلا يصح النذر به^(٢) . ولنا : أن صوم يوم العيد وأيام التشريق حسن مشروع بأصله ، فإن أصله الإمساك لله تعالى في وقته على وجه القربة ، وذلك حسن مشروع لا محالة . وهذا الإمساك في وقته فيكون حسناً مشروعاً ، ولا يحتاج شيء منها إلى البيان سوى كونه في وقته .

وبيانه : أن الشرائع تقتضي الحكمة ، والحكمة في الصوم حصول التقوى ، إذ لا مشروع أدل منه على التقوى ، وإليه الإشارة بقوله تعالى : ﴿ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾^(٣) . وفيه أيضاً [معرفة قدر النعم]^(٤) ومعرفة ما على الفقراء من تحمل مرارة الجوع ، فيحمله على المواساة إليهم .

وفيه انطفاء حرارة الشهوة الخداعة المنسية للعواقب ، وقهر النفس الأمارة بالسوء لطاعة ربها .

ثم لا بد للصوم من وقت لأن الوصال متعذر ، وقد تعينت النهر ، لأن الليالي أعدت للسكون والإسراحة ، والنهار للإكتساب وإبتغاء الرزق . قال الله تعالى : ﴿ وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ ﴾^(٥) وذلك مؤد إلى الجوع والعطش ، وحامل على الأكل والشرب ، لما في الحركة من التحليل الذي يستدعي البذل لبقاء الشخص فتعينت النهر للصوم ليكون على خلاف العادة . وبالنظر إلى هذه الحكمة لا تفاوت بين هذه الأيام وغيرها ، فكان الشرع الوارد في جعل سائر الأيام محلاً له ، وارداً يجعل هذه الأيام محلاً له أيضاً ، فثبت أن أصله وهو الإمساك لله في وقته على وجه القربة موجود حسن لا قبح فيه ، وإنما هو قبيح بوصفه وهو الإعراض بالصوم عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت ، [فيبين أن

(١) سبق تخريجه ص ٥٦٥ .

(٢) انظر هذا الدليل في الهداية مع شرح فتح القدير ٢ / ٢٩٨ ؛ المبسوط ٣ / ٩٥ ، ٩٦ .

(٣) البقرة : ١٨٣ .

(٤) الزيادة من أ و ب .

(٥) القصص : ٧٣ .

الصوم يقوم بالوقت ^(١) لأنه معياره ، لا يتصور الصوم بدونه ، ولا فساد فيه .
والنهي معلق بوصفه وهو كونه يوم عيد فلم تنقلب الطاعة المشروعة بسبب هذا
الوصف معصية ، بل هو طاعة انضم إليها وصف هو معصية فصار فاسداً ^(٢) .
ثم قوله : « طاعة وقربة » يجوز أن يكونا مترادفين ، وهو الظاهر .
ويجوز أن يكون المراد بالطاعة الفرض ، لأن الطاعة اسم لفعل عُمل بأمر ، وما لم
يوجد فيه أمر لا يسمى طاعة ، كذا ذكره أبو المعين ^(٣) ^(٤) .

قوله : « قربة » يراد به النفل لأنه اسم لكل ما به يتقرب إلى الله ، فصار
التقدير: أصل الصوم الإمساك لله تعالى فإذا وجد الأمر به كصوم رمضان فهو طاعة ،
وإن لم يوجد كصوم أيام البيض وغيرها فهو قربة . وفيما نحن فيه إن لم يتحقق
الصوم على وجه الطاعة فقد يتحقق على وجه القربة فكان مشروعاً .
وقيد الإعراض بالصوم لأن الإعراض لا يحصل إلا به ، حتى لو أمسك حمية ، أو
لعدم اشتها ، أو غداء ^(٥) لا يحصل الإعراض ، لكنه غيره . ولأن ما يحصل به الشيء
غيره ضرورة ^(٦) .

ثم بين معنى الفاسد بقوله : « ومعنى الفاسد ما هو غير مشروع بوصفه »
مأخوذ من الفاسد من الجواهر . يقال : جوهر فاسد إذا بقي أصله ، وذهب لمعانه
وبياضه واصفر .

وكذا يقال : لحم فاسد إذا بقي أصله ، ولم يبق منتفعاً به ^(٧) .

(١) ساقطة من ج .

(٢) انظر دليل الحنفية في المراجع السابقة . وانظر : كشف الأسرار ١ / ٥٥٢ ، ٥٥٣ .

(٣) هو ميمون بن محمد بن معبد النسفي ، أبو المعين ، الإمام الزاهد العالم له كتاب « تبصرة الأدلة » و
« التمهيد لقواعد التوحيد » و « شرح الجامع » توفي سنة ٥٠٨ هـ .

انظر : تاج التراجم / ٣٠٨ ؛ الفوائد البهية / ٢١٦ ؛ الجواهر المضئية ٣ / ٥٢٧ ؛ الاعلام ٧ / ٣٤١ .

(٤) راجع كشف الأسرار ١ / ٥٥٣ ؛ بيان الوصول (٦٥ / ب) .

(٥) أي أو لعدم وجود غداء .

(٦) والدليل على المغايرة قصور الصوم بدون الإعراض . انظر : كشف الأسرار ١ / ٥٥٣ ؛ بيان

الوصول (٦٥ / ب) .

(٧) انظر : مادة « فسد » في لسان العرب .

ثم يبين كون هذا الصوم مشروعاً بأصله ، قبيحاً بوصفه ، بوجه معقول وهو أن الناس أضياف الله في هذا اليوم ، والمتناول أي الذي يطعم الإنسان فيه بحسب أصله من جنس الشهوات ، ولا خفاء في ذلك ، وبحسب وصفه طيب لكونه طعام ضيافة الله ، ووصفه بالطيب لاستواء الغني والفقير والهاشمي فيه ، بخلاف الصدقة فصار تركه أي [ترك]^(١) المتناول طاعة بأصله ، لكونه [ترك]^(٢) ما هو من جنس الشهوات ، معصية بوصفه لكونه ترك طعام الضيافة ، فصار على مثال البيع الفاسد ، حسن بأصله قبيح بوصفه .

واعترض عليه بأن النهي بقوله عليه الصلاة والسلام : « ألا لا تصوموا في هذه الأيام »* ورد عن الصوم ، فصرفه إلى غيره عدول عن حقيقته بلا دليل وذلك لا يجوز .

وبأننا لا نسلم أن الإعراض عن الضيافة غير الصوم ، بل عينه لأن فعل أحد الضدين ترك لصاحبه إن لم يكن بينهما واسطة كالحركة مع السكون .
وقد طوّل أبو المعين^(٣) في هذا الفصل وخلاصة كلامه أن المنهي عنه عين الصوم بجهة ، والمشروع أيضاً عينه بجهة ، وجاز أن يكون الشيء الواحد مشروعاً وحراماً بجهتين مختلفتين عند عامة الفقهاء ، فما زاد على أن جعل الإعراض الذي جعله الشيخ وصفاً عين الصوم وسماه جهة .

والجواب عن الأول : أن النهي الوارد [عن]^(٤) عين الصوم إما أن يكون [عن]^(٥) الصوم اللغوي أو الشرعي ، وليس كلامنا في الأول .

والثاني : إما أن يكون منهيّاً عنه لكونه صوماً بنفسه أو لأمر آخر .
لا سبيل إلى الأول لأنه من حيث كونه صوماً عبادة ، فلا يجوز أن يكون من تلك الحثيثة منهيّاً عنه ، وذلك لا خفاء فيه ، والثاني هو المطلوب .

(١) ساقطة من ج .

(٢) ساقطة من ج .

* سبق تخريجه ص ٥٦٥ .

(٣) فهو صاحب الاعتراض . انظر إعتراضه مطولاً في : كشف الأسرار ١ / ٥٥٥ ؛ بنيان الوصول

(٦٥ / ب) .

(٤) في ج : « غير » .

(٥) في ج : « غير عين » .

وعن الثاني : بأن عين الصوم عبارة عن الإمساك عن المفطرات نهائياً مع النية ، وهذا [يتصور]^(١) أن يكون قبل يوم العيد وأيام التشريق ، وفيها وبعدها . وأما الإعراض عن الضيافة فلا يكون إلا فيها ، فأنى يكون أحدهما عين الآخر ؟ غاية ما في الباب أن الصوم فيها يستلزم الإعراض عنها ، وبه يحصل المطلوب .

وقوله : جاز أن يكون الشيء الواحد مشروعاً وحراماً بجهتين مختلفتين هو إجمال ما فصله الشيخ ، فإن الجهة التي بها يكون الصوم مشروعاً هي أصله ، والتي يكون بها حراماً هي وصفه .

«ولهذا» أي ولأن الطاعة وهي لم تنقلب معصية بالنهاي كان النذر به صحيحاً ، لأنه نذر بالطاعة ، والنذر بالطاعة جائز بالإجماع .

وإنما وصفتُ المعصية متصل بذاته فعلاً ، وإما بإسمه ذكراً ، وهو حال النذر فلا معصية ، فعند تصور المعصية لا نذر ، وعند النذر لا معصية فيصح النذر ، وهذا ظاهر الرواية^(٢) .

وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه لو أضاف النذر إلى يوم النحر لم يصح نذره ، ولو أضافه إلى الغد ، والغد يوم النحر صح نذره . والفرق أنه صرح في نذره بما هو منهي عنه ، وفي الثاني لم يصرح لأنه قال : غداً . وهذا كما لو قالت المرأة : لله علي صوم يوم حيضي ، لم يصح النذر . ولو قالت : غداً . وغداً يوم حيضها صح النذر^(٣) .

وجواب ظاهر الرواية عنه أن الحيض وصف المرأة لا وصف اليوم ، وقد ثبت بالإجماع أن طهارتها شرط لأدائه . فلما علقت النذر بصفة لا تبقى معها أهلاً للأداء لم يصح ، لأنه لا يصح إلا من الأهل ، كالرجل يقول : لله علي أن أصوم يوماً أكلت فيه .

«ولهذا» أي ولكون الصوم معصية بوصفه ، أو لكون وصف المعصية متصلاً به فعلاً وهو أولى تعرف بالتأمل ، قلنا في ظاهر الرواية : لا يلزم بالشروع ، لأن

(١) في ج : «التصور» .

(٢) انظر : المبسوط ٣ / ٩٦ .

(٣) كذا في المبسوط ٣ / ٩٦ .

الشروع فيه متصل بالمعصية ، وما اتصل بالمعصية وجب قطعه شرعاً ، وما وجب قطعه شرعاً لا يجب على القاطع شيء لأنه يضمن .

وروى بشر بن الوليد^(١) عن أبي يوسف : أنه يلزم القضاء بالشروع^(٢) .
وذكر في المبسوط أن عندهما عليه القضاء ، لأن الشروع كالنذر وكالشروع في الأوقات المكروهة^(٣) .

(١) بشر بن الوليد الكندي القاضي ، أحد أعلام المسلمين وأحد المشاهير كان متقدماً عند أبي يوسف وروى له كتبه وأماله توفي سنة ٢٣٨ هـ .

انظر : الجواهر المضية ١ / ٥٢ ؛ الفوائد البهية / ٥٤ ؛ تاريخ بغداد ٧ / ٨٠ ؛ سير أعلام النبلاء ١٠ / ٦٧٣ .

(٢) قال صاحب الكشف ١ / ٥٦١ بعد نقل هذه المسألة : كذا في الأسرار والكشف لأبي جعفر .

(٣) المبسوط ٣ / ٩٧ .

قال رحمه الله :

« ومنها أن 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 لأنه ظرفها لا معيارها ، وهو سببها ، فصارت الصلاة ناقصة
لا فاسدة ، فقليل : لا يتأدى به الكامل ، ويُضمن بالشروع . والصوم يقوم
بالوقت ويعرف به ، فازداد الأثر فصار فاسداً ، فلم يضمن بالشروع . والنهي
عن الصلاة في أرض مغصوبة متعلق بما ليس بوصف فلن تفسر . فكذاك البيع
وقت النداء » .

- أقول : أي ومن الفروع الصلاة عند طلوع الشمس والدلو - أي الزوال -
والغروب ، فإنها مشروعة بأصلها ، إذ لا قبح في أركانها من القيام والركوع
والسجود وغير ذلك ، وشروطها من الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة .
والوقت صحيح بأصله لكونه كسائر الأوقات صالح لظرفية العبادة . قال عليه
الصلاة والسلام : « الصلاة خير موضوع »^(١) من غير تقييد . لكنه فاسد بوصفه ،
لكونه منسوباً إلى الشيطان كما جاءت به السنة أنه عليه الصلاة والسلام سئل عن
الصلاة بعد صلاة الصبح ، فقال : « صل صلاة الصبح ثم أقصر عن الصلاة حين
تطلع الشمس حتى ترتفع ، فإنها تطلع بين قرني الشيطان وحينئذ يسجد لها
الكفار »^(٢) .

وفي حديث آخر أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن الصلاة فيه وقال : « فإنها
تطلع بين قرني الشيطان ، فإن الشيطان يزيناها في عين من يعبدها حتى يسجدوا
لها ، فإذا مالت فارقتها ، فإذا دنت المغيب قارنها ، فإذا غربت فارقتها ، فلا تصلوا

(١) الحديث أخرجه الطبراني في الأوسط عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ :

« الصلاة خير موضوع فمن استطاع أن يستكثر فليستكثر » .

قال الهيثمي : فيه عبد المنعم بن بشير وهو ضعيف .

انظر : مجمع البحرين ١ / ٤٢١ ؛ مجمع الزوائد ٢ / ٢٤٩ .

(٢) أخرجه مسلم في حديث طويل عن عمرو بن عبسة .

انظر : صحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب صلاة المسافرين ٦ / ١١٤ .

في هذه الأوقات»^(١) .

وذكر في المبسوط أن قرن الشيء قوته ، وقوة الشيء في هذه الأوقات ، لأنه يزينا لعبدتها أن يسجدوا لها فيها . والنسبة للمبالغة^(٢) .

قيل : لما كان الشيطان يزينا فيها ، وجب أن يستحب الصلاة فيها رغماً له ، ورداً لتزينه .

وأجيب : بأن النسبة كافية في الكراهية ، ككراهة الوقوف في بطن عُرنه ووادي محسّر معاً^(٣) .

فإن قيل : لما كان كذلك ثبت التسوية بين الصلاة فيها وصوم الأيام الخمسة ، فكانت الصلاة فيها فاسدة كالصوم .

أجاب الشيخ بقوله : «إلا أن الصلاة لا توجد بالوقت لكونه ظرفها لا معيارها» فلا يؤثر بالفساد بخلاف الصوم^(٤) .

فإن قيل : لما كان ظرفها وجب أن لا يؤثر في النقصان أيضاً فإن فساد الظرف لا يؤثر في فساد المظروف ، كالصلاة في الأرض المغصوبة ، وأنتم تقولون بنقصانها . أجاب الشيخ بقوله : « وهو سببها » يعني أثر النقصان ليس باعتبار كونه ظرفاً ، بل لأنه سببها ، وفسادها يؤثر في فساد المسبب لا محالة ، إلا أنه لما كان مجاوراً ولم يكن وصفاً أثر في النقصان^(٥) .

وفائدة النقصان تظهر في عدم تأدية الكامل به ، لأن ما وجب كاملاً لا يتأدى^(٦) ناقصاً .

(١) الحديث بهذا اللفظ أخرجه ابن ماجه في كتاب إقامة الصلاة ، باب ما جاء في الساعات التي تكره فيها الصلاة ١ / ٣٩٧ عن أبي عبد الله الصناجي .

قال البوصيري في مصباح الزجاجة ١ / ٤١٢ : هذا إسناد مرسل ورجاله ثقات .

(٢) لم أقف على هذا القول في مبسوط السرخسي ، فلعله في مبسوط فخر الإسلام . انظر هذا القول في : بيان الوصول (٦٦ / أ) .

(٣) الجواب لصاحب بيان الوصول . انظر : المصدر السابق .

(٤) انظر هذا الجواب في : التحقيق ٣ / ٩٤٢ ؛ شرح المغني ١ / ٣٣٢ ؛ التلويح على التوضيح ١ / ٢٢٠ .

(٥) انظر : شرح المغني ١ / ٣٣ ؛ التحقيق ٣ / ٩٤٢ ، ٩٤٣ .

(٦) وردت في نسخة ج عبارة لا تستقيم مع سياق الكلام وهي : لا يتأدى فساد المسبب لا محالة ناقصاً .

وفائدة عدم الفساد تظهر في الضمان بالشروع بخلاف الصوم^(١) فإنه يقوم بالوقت ويعرّف به لكونه معياراً ، فازداد الأثر فصار فاسداً ، فلم يضمن بالشروع في ظاهر الرواية كما تقدم^(٢) .

وأما الصلاة في الأرض المغصوبة فإن النهي عنها متعلق بما ليس بوصف ، فلم يؤثر في الفساد ولا في النقصان . وكذلك البيع وقت النداء .

أما في الصلاة فلأن النهي متعلق بشغل أرض الغير .

وأما في البيع وقت النداء فبترك البيع ، وهما أمران منفكان عن الصلاة والبيع ، لأن الصلاة توجد بدون الشغل ، والشغل يوجد بدون الصلاة . والبيع يوجد بدون الترك بأن تبايعا في الطريق ، ويوجد ترك السعي بدون البيع بأن مكث من غير بيع . وإذا كان كذلك كان النهي لأمر مجاور ، فأورث الكراهة لا الفساد^(٣) .

وهنا بحث من وجهين :

الأول : أن هذا الكلام إنما يستقيم على تقدير أن يكون الوقت سبباً للنفل ، لأن كلامنا فيه ، والنفل ليس بموقت ولا مأمور به .

والثاني : أن النقصان لا يمنع الجواز كالكراهة ، بدليل من ترك بعض الواجبات في أدائها أو قضائها يخرج عن العهدة ، فينبغي أن يتأدى بها الكامل كالصلاة في الأرض المغصوبة^(٤) .

(١) ذلك لأن الصلاة عبادة معلومة بأركانها فلا يصير مؤدياً لها بمجرد الشروع والمحرم هو الأداء .

بخلاف الصوم لأنه عبارة عن الإمساك وبمجرد الشروع يصير مباشراً للنهي فلا يضمن بالشروع .

انظر : شرح النسفي على المنتخب ٢ / ٥٢٤ .

(٢) وبيان الفرق بين الصوم في الأيام المنهية والصلاة في الأوقات المنهية حيث يلزم بالشروع دون الصوم .

ذكره صاحب الكشف مطولاً عن الشيخ أبي المعين فراجع في كشف الأسرار ١ / ٥٦٤ ، ٥٦٥ ؛

والتحقيق ٣ / ٩٤٧ ، ٩٤٨ . وانظر هذه المسألة في : شرح ابن ملك على المنار مع حاشية

الرهاوي / ٢٦٢ ؛ شرح فتح القدير ٢ / ٣٠٢ .

(٣) انظر : أصول السرخسي ١ / ٨١ ؛ شرح ابن ملك على المنار مع حواشيه / ٢٦٢ ، ٢٦٣ .

(٤) انظر هذا الاعتراض وجوابه في كشف الأسرار ١ / ٥٦٣ .

وأجيب عن الأول : بالتزام أن الوقت سبب للنفل ، وذكر في ذلك وجهان^(١) :
أما الأول : فمما ذكر في الميزان أن إدراك كل زمان نعمة تستدعي شكراً ،
وكان ينبغي الاشتغال بالشكر [إلا أن]^(٢) الله رخص بالإيجاب في البعض ، فإذا
نذر أو شرع فقد أتى بما هو العزيمة^(٣) .

والثاني : أن الوقت لما كان سبباً للفرائض ، ألحق النفل بها فجعل الوقت سبباً
له ، لما أنه يجب بفعل العبد [وهو] الشروع أو النذر . وإيجاب العبد معتبر بإيجاب
الشرع ، والوقت سبب فيما يوجبه الشرع ، فكذلك فيما أوجبه العبد ، بدليل أنه لو
شرع في النفل في الوقت المكروه ثم أفسده وجب القضاء لا في وقت مكروه كما في
الواجب بإيجاب الشرع^(٤) .

وعن الثاني : أن النقصان إنما لا يمنع عن الجواز إذا كان فيما لم يدخل تحت
الأمر لعدم الإخلال بالمأمور به ، وأما إذا كان راجعاً إلى نفس المأمور به أصلاً
ووصفاً فلا نسلم عدم المنع ، فإنه يخل بالمأمور به .

والوقت في الصلاة داخل تحت الأمر بالدلائل القطعية ، فالنقصان فيه يمنع الجواز
كوصف العمى في رقبة كفارة اليمين .

فأما واجباتها فلم يدخل تحت الأمر لثبوتها بأخبار الآحاد التي لا يزداد بها على
الكتاب ، فيوجب العمل لا العلم ، فقواته لا يؤثر في منع الجواز كفوات صفة الإيمان
في رقبة كفارة اليمين ، إذ المأمور به كامل أصلاً ووصفاً^(٥) .

قيل : لا نعلم أن المأمور به كامل وصفاً عند فوات الإيمان .

وأجيب : بأن صفة الإيمان ثابتة بخبر الواحد أو بالقياس فلا تكون داخلية تحت
الأمر .

(١) نقلهما الشارح عن شيخه قوام الدين الكاكي في بيان الوصول (٦٦ / ب) .

(٢) في ج : « لان » .

(٣) لم أقف على هذا النص في الميزان . وقد ذكره الشيخ عبد العزيز البخاري في التحقيق من غير عزو .

انظر : التحقيق ٣ / ٩٤٣ ، ٩٤٤ .

(٤) بيان الوصول (٦٦ / ب) .

(٥) كشف الأسرار ١ / ٥٦٣ ، ٥٦٤ وانظر كذلك التحقيق ٣ / ٩٤٤ ، ٩٤٥ .

قال رحمه الله :

« وهذا بخلاف بيع الحر والمضامين والملاقيح ، لأنه أضيف إلى غير محله فلم ينعقد ، فصار النهي مجازاً عن النفي . وهذه الاستعارة صحيحة لما بينهما من المشابهة ولا خلاف فيه ، وإنما الخلاف في حكم حقيقته . وكذلك صوم الليالي ، لأن الوصال غير مشروع ولا ممكن ، والنهار هو المتعين لشهوة البطن غالباً فتعين للصوم تحقيقاً للإبتلاء ، فصار النهي مستعاراً عن النفي » .

- أقول : هذا جواب نقض يرد على ما ذكره . تقديره : لو كان ما ذكرتم من الدليل صحيحاً بجميع مقدماته ، لكان بيع المضامين^(١) وهو ما تضمنه أصلاب الآباء ، جمع مضمون وهو ما ضمنه الشيء بمعنى تضمنه ، والملاقيح^(٢) : وهي ما في البطون من الأجنة . جمع ملقوح أو ملقوحة ، من لقحت الدابة إذا حبلت ، وبيع آخر فاسداً لا باطلاً لكون النهي فيها عن التصرفات الشرعية ، فيكون مفيداً للملك بالقبض ، واللازم باطل لأنكم ما تقولون به ، فاللزوم مثله .

وتقرير الجواب : « هذا » أي إبقاء المشروعية بعد النهي مخالف بيع الحر والمضامين والملاقيح ، لأنه أضيف إلى غير محله ، وكل بيع أضيف إلى غير محله باطل ، فهذا البيع باطل .

أما الأولى : فلأن البيع مبادلة المال بالمال ، والحر ليس بمال . وكذلك ما في الصلب والرحم ، لأنه غير موجود ، والمعدوم غير محل للبيع .

وأما الثانية : فلأن المحال شروط ، وعدم الشرط مستلزم عدم المشروط ، وإذا كان باطلاً فهو منسوخ ، فصار النهي مجازاً عن النفي^(٣) .

وهذه إستعارة صحيحة لما بينهما من المشابهة ، وهو استواءهما في نفس الرفع ، فإن أحدهما يرفع الأصل ، والآخر الوصف . ولأن كل واحد منهما للإعدام كما

(١) انظر مادة « ضمن » في لسان العرب ومختار الصحاح . وانظر كذلك التحقيق ٣ / ٨٩٤ .

(٢) انظر مادة « لقح » في المصادر السابقة .

(٣) انظر : كشف الأسرار للنسفي ١ / ١٥٠ ؛ شرح ابن ملك على المنار مع حواشيه ٢٧٥ ؛ التحقيق

تقدم، ولهذا صحت إستعارة النفي للنهي في قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفْثَ وَلَا فُسُوقَ﴾^(١).
وليس كلامنا في نفس الإستعارة، فإنها جائزة بلا خلاف. وإنما الخلاف في حكم
حقيقة التصرفات الشرعية على ما مر^(٢).

«وكذلك» أي كبيع الحر وغيره «(صوم الليالي)»، فإن النهي الوارد بقول
الراوي: «نهى النبي ﷺ عن صوم الوصال»^(٣) مجاز عن النفي لعدم محلية الليل
للصيام، لأن الوصال - وهو أن يواصل الأيام بالليالي بالصوم - غير مشروع بحسب
أصله، إذ الشرع لم يجعل الليل وقتاً للصوم. قال الله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا﴾^(٤).
وليس بممكن أيضاً لأن الآدمي بلا أكل لا يعيش عادة، فلا بد من أن يعين بعض
الزمان للصوم، وبعضه للفطر، والنهار هو المتعين لشهوة البطن غالباً، لأن الحركة
المحوجة إلى الأكل والشرب فيه، فتعين للصوم تحقيقاً للإبتلاء إذ بناء العبادة على
مخالفة العادة، والعادة في الأكل والشرب النهار.

فإن قيل: الجماع يوجد في الليل وهو أحد المفطرات.

أجيب: بأن شهوة الفرج تابعة لشهوة البطن، ولهذا كان الصوم وجاء على ما
ورد به الأثر^(٥)، فلا تعتبر بنفسها^(٦).

(١) البقرة: ١٩٧.

(٢) انظر وجه الشبه بين النفي والنهي في المصادر السابقة؛ وانظر كذلك فتح الغفار ١ / ٨٢، ٨٣.

(٣) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه - مع شرح فتح الباري - في كتاب الصوم، باب الوصال ٤ /

٢٠٢، ومسلم في صحيحه - مع شرح النووي - في كتاب الصوم، باب النهي عن الوصال ٦ /

٢١١ عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: نهى رسول الله ﷺ عن الوصال قالوا إنك تواصل قال:

إني لست مثلكم إني أطعم وأسقى.

(٤) البقرة: ١٨٧.

(٥) وهو قوله ﷺ: «من استطاع الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج ومن لم يستطع فعليه

بالصوم فإنه له وجاء». انظر: صحيح البخاري مع شرح فتح الباري ٤ / ١١٩.

(٦) الاعتراض وجوابه لصاحب الكشف ١ / ٥٧٠.

قال رحمه الله :

« ولا يلزم النكاح بغير شهود ، لأنه منفي بقوله ﷺ : « لا نكاح إلا بشهود » فكان نسخاً وإبطالاً . وإنما يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لشبهة العقد ، ولأن النكاح شرع لملك ضروري لا ينفصل عن الحل حتى لم يشرع مع الحرمة . ومن قضية النهي التحريم ، فبطل العقد لمضادة ثبتت بمقتضى النهي ، بخلاف البيع لأنه وضع لملك العين ، والتحريم لا يضاده لأن الحل فيه تابع . ألا ترى أنه شرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل أصلاً ، كالأمة المجوسية والعبيد والبهائم وكمالك الخمر ؟ وكذلك نكاح المحارم منفي لعدم محلّه ، ولفظ النهي في قوله تعالى : ﴿ ولا تنكحوا ما نكح آبائكم من النساء ﴾ مستعار عن النفي . »

- أقول : هذا جواب معارضه^(١) ، تقريرها أن يقال : ما ذكرتم وإن دل على ثبوت ما ذكرتم ، لكن عندنا ما ينفيه وهو أن قوله عليه الصلاة والسلام : « لا نكاح إلا بشهود »^(٢) مجاز عن النهي . كما في قوله تعالى : ﴿ فلا رفث ولا فسوق ﴾^(٣) والنهي يقتضي المشروعية عندكم ، ولا نكاح مشروعاً بلا شهود أصلاً ، فدل على أن النهي لا يقتضي المشروعية .

أما كونه مجازاً فثلاً يلزم الخلف في كلام الشارع لأنه قد يوجد حساً بلا شهود . وأما أنه لا نكاح بلا شهود أصلاً ، فلا لأنه لا ينعقد أصلاً باتفاق بيننا وبينكم^(٤) .

(١) انظر هذه المسألة في : شرح النسفي على المنتخب ٢ / ٥٢٦ ؛ شرح المغني ١ / ٣٤١ ؛ كشف الأسرار للنسفي ١ / ١٥١ .

(٢) الحديث بهذا اللفظ قال عنه ابن قطلوبغا في تخريج أحاديث أصول البزدوي ٥٨ : « قال مخرجوا أحاديث الهداية لم نجده ... قلت : أخرجه محمد في الأصل بلاغاً مرفوعاً بلفظ الكتاب وأخرجه الدارقطني عن أبي سعيد موقوفاً » .

والحديث أخرجه الدارقطني بلفظ آخر في كتاب النكاح ٣ / ٢٢ عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : قال رسول الله ﷺ : « لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل » .

قال ابن حجر في تلخيص الحبير ٣ / ١٥٦ : في إسناده عبد الله بن محرز وهو متروك .

(٣) البقرة : ١٩٧ .

(٤) وهو مذهب الشافعي وأحمد فالشهادة شرط من شروط صحة العقد . وعند مالك هي شرط تمام للنكاح يؤمر به عند الدخول وليست من شروط صحة العقد .

انظر : الهداية مع شرح فتح القدير ٣ / ١١٠ ؛ المذهب مع تكملة المجموع ١٦ / ١٩٨ ؛ شرح منتهى الإرادات ٣ / ٢٥ ؛ مواهب الجليل ٣ / ٤٠٨ .

وتقرير الجواب : أن ذلك غير لازم ، لأنه منفي لكونه إخباراً عن عدم كما في قوله عليه الصلاة والسلام : « لا صلاة إلا بطهارة »^(١) فيوجب إنتفاء المشروعية ضرورة صدق الخبر . ولزوم الخلف ممنوع لأن الكلام في النكاح الشرعي ، وهو متنف أصلاً ، بخلاف الرفث ونحوه فإنه يوجد حساً .

فإن قيل : لو لم يبق النكاح مشروعاً أصلاً لما سقط ولما ثبت النسب ، ولما وجبت العدة والمهر ، واللازم باطل فاللزوم مثله .

أما الملازمة فلأن ما لا يكون مشروعاً أصلاً لا يكون سبباً للمشروع .

أجاب الشيخ : بأن ثبوت هذه الأشياء لشبهة العقد وهو وجود صورته في محله ، لا لإنعقاد العقد ، إذ الشبهة ما يشبهة الثابت بثابت ، وههنا كذلك^(٢) .

قوله : « ولأن النكاح » جواب آخر^(٣) ، وتقديره : أن النكاح شرع للملك ضروري لا ينفصل عن الحل ، وكل ما كان كذلك لا يجتمع مع الحرمة ، فالنكاح لا يجتمع مع الحرمة .

أما الأولى : فلأن الأصل فيه عدم المشروعية ، لكونه إستيلاء على [الحرية]^(٤) واستزقاً لها حكماً بلا جناية . وإنما شرع ضرورة بقاء النسل ، إذ الوطء على وجه السفاح بداعية الشهوة يوجب الفساد ، فشرع النكاح ضرورة الحل . ولهذا سمي ملك النكاح . ولا يظهر أثره في غيره حتى [بقيت]^(٥) الحرية مالكة لأجزائها ومنافعها بعد النكاح كما كانت قبله ، حتى لو قطع طرفها أو أجرت نفسها أو وطئت بشبهة ، كان الإرش والأجرة والعقر لها^(٦) .

(١) قال ابن حجر في تلخيص الخبير ١ / ١٢٩ : لم أر هذا الحديث بهذا اللفظ ، نعم روى الترمذي من حديث ابن عمر : « لا يقبل صلاة إلا بطهور » وأصله في صحيح مسلم بلفظ « لا يقبل صلاة بغير طهور » .

انظر الحديث المشار إليه في صحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب الطهارة . وجوب الطهارة للصلاة ١٠٢ / ٣ .

(٢) انظر هذا الجواب في : التحقيق ٣ / ٩٥١ ؛ شرح المغني ١ / ٣٤٢ .

(٣) انظر هذا الجواب في : التحقيق ٣ / ٩٥١ ؛ شرح المغني ١ / ٣٤٢ .

(٤) في ج : « الحرية » .

(٥) في ج : « يثبت » .

(٦) راجع هذا التفصيل في كشف الأسرار ١ / ٥٧١ ؛ التحقيق ٣ / ٩٥٢ .

وأما الثانية : فلأن الجمع بينهما جمع بين النقيضين ، فثبت أن النكاح لا يجتمع مع الحرمة . ومن قضية النهي التحريم فينعدم الحل بمضاده [يثبت]^(١) . بمقتضى النهي ، ومن ضرورة عدمه خروج النكاح عن كونه مشروعاً ، لأن الأشياء الشرعية تراد لأحكامها ، لا لذواتها .

فإن قيل : يلزمكم إنعقاد النكاح مع حرمة الاستمتاع في حالة الإحرام والإعتكاف والحيض .

أجيب : بأنه إنما العقد في هذه الصور ليظهر أثره بعد زوال هذه العوارض ، لأنها لا محالة . فأما فيما نحن فيه فالحرمة ثابتة ، ولا غاية لها ليتمكن إظهار أثر النكاح بعد انتهائها ، فلا فائدة في الإنعقاد أصلاً^(٢) .

« بخلاف البيع لأنه وضع للملك العين ، والتحريم لا يضاده » لأن التضاد إنما يكون بين الصفات ، وأما الحل فإنه وإن كان يضاد التحريم لكنه في البيع تابع . « ألا ترى أنه شرع في موضع الحرمة ، وفيما لا [يحتمل]^(٣) الحل أصلاً كالأمة الجوسية والعبد والبهائم ، وكملك الخمر ؟ » .

فإن قيل : هذا يشير إلى أن النهي عن الأفعال الشرعية يقتضي القبح لغيره إن لم يمنع عن ذلك مانع ، وهو تخصيص العلة والشيخ لا يجوز .
فالجواب عن ذلك بملخص سنذكره إن شاء الله .

« وكذلك » أي كالنكاح بغير شهود نكاح المحارم ، فإنه منفي لعدم محله ،

ولفظ النهي الوارد في قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ ﴾^(٤) مستعار للنفي ، وقد تقدم وجه ذلك .

(١) الزيادة من أ و ب .

(٢) الاعتراض وجوابه لصاحب الكشف ١ / ٥٧١ ، ٥٧٢ .

(٣) في ج : « يحل » .

(٤) النساء : ٢٢ .

قال رحمه الله :

« وأما استيلاء أهل الحرب فإنما صار منهيًا بواسطة العصمة ، وهي ثابتة في حقنا دون أهل الحرب لإنقطاع ولايتنا عنهم ، ولأن العصمة متناهية بتناهي سببها وهو الإحراز ، فسقط النهي في حكم الدنيا . »

- أقول : لما فرغ عن الجواب عما يرد على الأصل المختلف فيه ، شرع في الجواب عما يرد على الأصل المتفق عليه ، وهو أن النهي في الأفعال الحسية توجب إنتفاء المشروعية ، فقال : « وأما استيلاء الكفار » وتقريره : أن الاستيلاء فعل حسي ، والنهي عنه يوجب قبلاً لعينه فتنتفي مشروعيته ، وقد جعلتموه سبباً للملك وهو نعمة ، ولا بد لها من سبب مشروع رعاية للتناسب .

وتقرير الجواب^(١) : أن النهي عن الحسيات توجب القبح لعينه إذا لم يدل دليل على خلافه ، وقد دلّ فإن النهي عن الاستيلاء لم يكن لذاته ، بدليل أنهم لو استولوا على مال مباح من ديارنا كالصيد مثلاً ملكوه بالإجماع ، فثبت أنه منهي لغيره ، وهو عصمة الحل ، والعصمة ثابتة في حقنا دون أهل الحرب لأنها ثابتة بالخطاب ، وهو معدوم في حقهم لانقطاع ولايتنا [عنهم]^(٢) ، فكان استيلاؤهم على أموالنا كاستيلائهم على الصيد فيملكونه .

فإن قيل : يلزم على هذا استيلاؤهم على أرقابنا فإنهم يعتقدون إباحة ذلك [ومع]^(٣) هذا لا يملكونها .

فالجواب : أن مدار المسألة ليس اعتقادهم الإباحة ، بل هو العصمة . والعصمة في الرقاب متأكدة بالحرية ، المتأكدة بالإسلام فلا يحتمل السقوط^(٤) .

قوله : « ولأن العصمة .. » جواب آخر ، وتقريره : سلمنا أن العصمة ثابتة على الإطلاق في حق الجميع ، إلا أنها تنتهي بتناهي سببها وهو الإحراز ، فإذا انتهى الإحراز انتهى العصمة الثابتة به .

(١) انظر أجوبة الحنفية على هذا النقص في : كشف الأسرار للنسفي ١ / ١٥٧ ؛ شرح المغني ١ / ٣٤٨ .

(٢) ساقطة من ج .

(٣) في ج : « ومعنى » .

(٤) انظر هذا الاعتراض مع جوابه في حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك / ٢٨٢ .

أما أن العصمة سببها الإحراز فلأن العصمة عبارة عن كون الشيء حرام التعرض لحق الشرع أو العبد ، وهي تثبت بالإحراز .

وأما أنها تنتهي بتناهي سببها فلأن الحكم ينتهي بإنتهاء السبب لا محالة ، كما ينتهي عصمة النفس بإنتهاء الإسلام .

والإحراز يتحقق اما بالبدل على الشيء بأن كان في تصرفه ، أو حكماً بأن كان في دار الإسلام . وقد انتهت كلامنا بإحرازهم المأخوذ بدارهم ، فتنتهي العصمة الثابتة به ، وإذا انتهت العصمة سقط النهي في حكم الدنيا ، فلم يبق الاستيلاء محظوراً لبنائه على عصمة المحل . ولا يلزم إحراز رقابنا وعدم تملكهم إياها ، لأن قابلية المحل شرط لعلية العلة ، وأرقابنا لم تقبل سقوط العصمة لما مر .

فإن قيل : لو كان قابلية المحل شرطاً لكان الاستيلاء على أموالنا باطلاً ، فالملزوم حق لما ذكرتم ، فاللازم مثله .

بيان الملازمة : ان ابتداء الاستيلاء إنما يرد على مال معصوم ، وهو ليس بمحل فيلغوا لعدم مصادفته محله . ثم لا يفيد زوال العصمة بعده كمن أخذ صيد الحرم وأخرجه لا يملكه ، ولو هلك في يده وجب الضمان ، وإن زالت عصمة الحرم بعد الإخراج ، لأن ابتداء الاستيلاء لم يلاق محله .

فالجواب أن ما يرجع إلى المحل فالابتداء والبقاء فيه سواء كما في لبس الخف في حق [المسح]^(١) ، فصار كأنه استولى ابتداء على مال غير معصوم في دارهم^(٢) .

فإن قيل : لما كان الابتداء والبقاء سواء ، وفي الابتداء كان الاستيلاء على مال معصوم ، فكذا في الانتهاء .

أجيب : بأن ذلك غير مسموح عند عامة الأصوليين ، لكونه أضعف وجوه القلب كما سنذكره إن شاء الله .

وكذلك تقول في صيد الحرم أنه يملك بعد الإخراج ، حتى جاز بيعه . نص

(١) في ج : « الشيخ » .

(٢) انظر الاعتراض وجوابه في : كشف الأسرار ١ / ٥٧٣ ، ٥٧٤ ؛ شرح المغني ١ / ٣٤٩ ؛ شرح ابن

ملك على النار / ٢٨٢ ، ٢٨٣ .

عليه في الجامع^(١) . ولو أكله حل إلا أنه يجب إرساله^(٢) ، فلو لم يرسله وجب الجزاء
تعظيماً للحرم .

(١) انظر : شرح المغني ١ / ٣٤٩ .

(٢) يعني إلى بيته أو إلى صديقه أو يضعه في يد رجل ودیعة ليحفظه له إلى أن يحل من إحرامه إذ بذلك
يحصل عدم التعريض لأن يطيره ويضيعه . ولم يزل ملكه بالإرسال حتى له أن يسرده بعد الإحلال .

انظر : حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك / ٢٨٣ .

قال رحمه الله :

« وأما الملك بالغصب فلا يثبت مقصوداً به بل شرطاً لحكم شرعي وهو الضمان ، لأنه شرع جبراً ، ولا جبر مع بقاء الأصل على ملكه ، إذ الجبر يعتمد القوات ، وشرط الحكم تابع له فصار حسناً لحسنه ، وإنما قبح لو كان مقصوداً به . وفي ضمان المدبر قلنا بزوال المدبر عن ملك المولى لكونه مالاً مملوكاً ، تحقيقاً لشرط المشروع وهو وجوب الضمان ، ولا يدخل في ملك المشتري صيانة لحقه . ولأن ضمان المدبر جعل مقابلاً بالفائت وهو اليد دون الرقبة ، وهذا طريق جائز لكن لا يصار إليه عن المقابلة بالرقبة إلا عند العجز والضرورة ، فالطريق الأول واجب وهذا جائز » .

- أقول : ذهب المتقدمون من مشايخنا إلى أن سبب الملك للغاصب في المغصوب بقدر الضمان عليه ، كيلا يجتمع البذل والمبدل في ملك شخص واحد^(١) .
قليل : وهو غلط لأن الملك عندنا يثبت من وقت الغصب فيه ، ولهذا يصح بيع الغاصب ، وسلم الكسب له^(٢) .

وقال بعض المتأخرين : السبب هو الغصب عند أداء الضمان^(٣) .

قليل^(٤) : وهذا غير صحيح ، فإن الملك لا يثبت للغاصب عند الأداء حقيقة ، ولهذا لا يسلم له الولد . فلو كان الغصب هو السبب لملك الزوائد المتصلة والمنفصلة ، كالبيع الموقوف إذا تم بالإجازة . ومع هذا في هذه العبارة شُنع لأن الغصب عدوان محض ، فكيف يكون سبباً للملك ؟

فالأسلم أن يقال : الغصب سبب لرد العين والقيمة عند الهلاك بطريق الجبر مقصوداً بالغصب^(٥) ، ثم يثبت الملك شرعاً لحكم شرعي وهو الضمان ، فإن الضمان متوقف على الملك لأنه شرع جبراً ، ولا جبر مع بقاء الأصل على ملك

(١) انظر نسبة هذا القول في : المبسوط ١١ / ٦٧ ؛ شرح المغني ١ / ٣٥١ .

(٢) هو قول صاحب الكشف ١ / ٥٧٥ نقلاً عن المبسوط .

(٣) انظر : المبسوط ١١ / ٦٧ .

(٤) هو قول صاحب الكشف ١ / ٥٧٥ نقلاً عن المبسوط .

(٥) في كشف الأسرار والمبسوط : « بالسبب » .

المالك ، فلا ضمان مشروعاً مع بقاء الأصل على ملكه^(١) .

أما الأولى : فظاهرة .

وأما الثانية : فلأن الجبر يعتمد الفوات عن ملكه ، فثبت أنه كان شرطاً للضمان ، وشرط الحكم تابع له لأنه يثبت لتصحيحه ، لا مقصوداً بنفسه ، ولهذا يثبت بثبوت المشروط ويسقط بسقوطه كالطهارة للصلاة ، فيكون حسناً بحسنه . وإنما قبح الملك لو كان مقصوداً به أي بالغصب .

قيل^(٢) : وحقيقة الخلاف راجعة إلى الضمان . يجب بمقابلة العين عندنا ، وبمقابلة اليد عند الشافعي^(٣) .

هو يقول : القاضي يقضي بالضمان في المدبر^(٤) المغصوب ، ووجوب ضمانه بمقابلة اليد بالاتفاق ، فحيث لا حاجة إلى زوال ملك العين ، إذ ليس فيه اجتماع البذل والمبدل .

ودلينا في ذلك قوله عليه الصلاة والسلام في الشاة المغصوبة المصلية : « أطعموها الأسارى » * أمرهم بالتصدق بها ، والتصدق بملك الغير إذا كان مالكة معلوماً لا يجوز ، بل يحفظ عليه ملكه ، فإن تعذر يحفظ عليه ثمنه . وإن الضمان يجب بمقابلة ما هو المقصود ، ومقصود المالك عين الدراهم لا امتلاء يده وكيسه ، بدليل أن الضمان الأصلي في المغصوب عينه بالإجماع ، حتى وجب رده إلى ملكه .

(١) انظر : المبسوط ١١ / ٦٨ ؛ كشف الأسرار ١ / ٥٧٥ .

(٢) هو قول صاحب الكشف ١ / ٥٧٥ .

(٣) انظر المذهب مع تكملة المجموع ١٤ / ٢٣٧ .

(٤) المدبر : من اعتق دبر . فالمطلق منه : أن يعلق عتقه بموت مطبق مثل : إن مت فأت حر ، أو بموت يكون الغالب وقوعه مثل : إن مت إلى مائة سنة فأت حر .

والمقيد منه : أن يعلقه بموت مقيد مثل : إن مت في مرضي هذا فأت حر .

انظر : التعريفات ٢٦٥ / ؛ مختار الصحاح مادة « دبر » .

* الحديث أخرجه أبو داود في كتاب البيوع ، باب اجتناب الشبهات (رقم ٣٣٣٢) وأحمد في مسنده - الفتح الرباني - عن عاصم بن كليب عن أبيه عن رجل من الأنصار قال خرجنا في جنازة فلما رجع النبي استقبله داعي امرأه وجيء بالطعام فوضع يده فأكلوا فلاك ﷺ لقمة في فيه فقال : إني أجد شاة أخذت بغير إذن أهلها فقالت امرأة : إني لم أجد شاة اشتريها فأرسلت إلى جاري فلم أجدته فأرسلت إلى امرأته فأرسلت لي شاة له فقال : اطعمها الأسارى .

ووجوب المثل أو القيمة خلف عنه ، فلا يعدل عنه إلى ما ذكره الخصم إلا عند العجز ، كما لا يقضي بالقيمة إلا عند العجز عن رد المغصوب .
وما قلنا أولى مما قاله الخصم لأنه بدل عما هو متقوم عند الإمكان ، والخصم جعله بدلاً عما ليس بمتقوم مع إمكان جعله بدلاً عن المتقوم ، ولا نظير له في الشرع^(١) .

فإن قيل^(٢) : هذا بدل خلافه كالتيمن مع الوضوء ، بدليل اشتراط عدم الأصل . وفي بدل الخلافة القدرة على الأصل تسقط الخلف ، كالقدرة على الماء فإنها تسقط جواز التيمم . وههنا إذا عاد العبد الآبق من الغاصب جاءت القدرة على الأصل ، فوجب أن يسقط اعتبار الخلف ، ولم يسقط .

فالجواب : أن القدرة على الأصل قبل حصول المقصود بالخلف يسقط الخلف . وههنا القدرة إنما حصلت بعد حصول المقصود بالخلف وهو الحكم بإزالته عن الملك حالة القضاء إحترازاً عن إجتماع البدل والمبدل في ملك واحد ، فلا يسقط الخلف كمن تيمم وصلى ثم قدر على الماء لم تجب الإعادة .

فإن قيل : لو كان الملك للغاصب شرطاً للضمان لما لزم الضمان في غصب المدير ، واللازم باطل لوجوب الضمان ، فالملزوم كذلك .

بيان الملازمة : أن المشروط ينتفي بإنتفاء الشرط ، والمدير ليس بقابل الإنتقال من ملك إلى ملك ، فانتفى الملك الذي هو شرط فينتفي المشروط .

أجاب الشيخ عن ذلك بجوابين^(٣) :

أحدهما : بتعيين المدعى ، وهو أن يقول : شرط الضمان إما الزوال أو الملك . وقد قلنا بزوال المدير عن ملك المولى لكونه مالاً مملوكاً تحقيقاً لشرط المشروع وهو الضمان ، لكن لا يدخل في ملك المشتري أي الغاصب . وسماه مشترياً لأنه كالمشتري عند أداء الضمان صيانة لحقه ، أي حق المدير .

(١) انظر دليل الحنفية في : كشف الأسرار ١ / ٥٧٦ ؛ حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك / ٢٨١ .

(٢) انظر الإعتراض وجوابه في كشف الأسرار ١ / ٥٧٧ ؛ بيان الوصول (٧٧ / ب) .

(٣) انظر الجوابين في شرح المغني ١ / ٣٥٣ .

والثاني : أن ضمان المدير جعل مقابلاً بالفئات ، والفئات هو اليد دون الرقبة .
وهذا أي هذا الطريق وهو جعل المال مقابلاً بما ليس بمال طريق جائز في الشرع كما
في القتل الخطأ ، ولكن لا يصار إليه عن المقابلة بالرقبة إلا عند العجز والضرورة .
فالطريق الأول وهو جعل المال مقابلاً بالعين طريق واجب ، أي ثابت متقرر لا يجوز
العدول عنه بلا ضرورة . وهذا أي جعله مقابلاً بفوت اليد طريق جائز يجوز المصير
إليه عند العجز والضرورة كالمجاز مع الحقيقة^(١) .
وهذا الجواب قريب من الأول باعتبار العدول من اشتراط الملك إلى اشتراط
الزوال .

(١) انظر تفصيل هذه المسألة في المبسوط ١١ / ٦٩ .

قال رحمه الله :

« وأما الزنا فلا يوجب حرمة المصاهرة أصلاً بنفسه ، إنما هو سبب للماء ، والماء سبب للولد وجوداً ، والولد هو الأصل في استحقاق الحرمات ، ولا عصيان ولا عدوان فيه . ثم يتعدى منه إلى أطرافه ويتعدى منه إلى أسبابه . وما يعمل لقيامه مقام غيره فإنما يعمل بعلّة الأصل ، ألا ترى أن التراب لما قام مقام الماء نُظر إلى كون الماء مطهراً وسقط وصف التراب ؟ فكذلك يهدر وصف الزنا بالحرمة لقيامه مقام ما لا يوصف بذلك في إيجاب حرمة المصاهرة . »

- أقول : وأما الجواب : سببية الزنا بجرمة المصاهرة^(١) ، فهو أنه لا يوجب حرمة المصاهرة بنفسه ، أي من حيث أنه زنا أصلاً لما مر أن الحرام لا يكون سبباً للنعمة . وإنما الزنا سبب للماء ، والماء سبب وجود الولد ، والولد أصل في استحقاق الحرمات يعني حرمة آباء الوطاء وأبنائه على المرأة ، وحرمة أمها وبناتها على الرجل . ولا عصيان ولا عدوان في الولد بالنظر إلى حقوق الله ، ولا عدوان فيه بالنظر إلى حقوق العباد ، لأنه مخلوق بصنع الله ولا عدوان في صنعه ، ولهذا استحق جميع كرامات البشر كولد الرّشدة^(٢) ، وحينئذ لا مانع من كونه سبباً للحرمة المذكورة ، كما أنه لا مانع عن كون ولد الرّشده - بالكسر - سبباً لها ، فإنها فيه ليس باعتبار ملك النكاح ، بل باعتبار أن ماء الرجل يختلط بماء المرأة ، ويتولد منه الولد . قال الله تعالى : ﴿ إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نَظْفَةِ أَمْشَاجٍ ﴾^(٣) جمع مشج - بكسر الميم - وهو ما اختلط [من ماء الرجل]^(٤) بماء المرأة^(٥) ، فثبت البعضية بين الولد والواطيء والموطوءة .

(١) انظر جواب الحنفية على هذه المسألة في : شرح المغني ١ / ٣٥٤ ؛ شرح النسفي على المنتخب ٢ /

٥٣٣ ، ٥٣٥ ؛ حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك : ٢٧٩ .

(٢) الرشد ضد الغنى وفي الحديث : من أدعى ولداً لغير رشدة فلا يرث ولا يورث . يقال : هذا ولد

رشدة إذا كان النكاح صحيح كما يقال في هذه : ولد زنية بالكسر فيهما .

انظر مادة « رشد » في لسان العرب .

(٣) الإنسان : ٢ .

(٤) ساقطة من ج .

(٥) انظر : مادة « مشج » في لسان العرب .

وإليه أشار عمر رضي الله عنه في المنع عن بيع أمهات الأولاد بقوله: «أتبيعوهن وقد اختلط لحمكم بلحومهن ودماءكم بدماءهن»^(١).

ثم يثبت حكم البعضية التي بين الموطوءة وأمها وبناتها ، والبعضية بين الواطئ وآبائه وأبنائه لذلك الولد ، لأنه بعضهما . ثم يتعدى منه حرمة آباء الواطئ وأبنائه إلى المرأة ، وحرمة أمها وبناتها إلى الرجل ، لصيرورة كل واحد من الرجل والمرأة بعضاً للآخر بواسطة الولد ، لأن جزءه صار جزءاً منها ، وجزؤها صار جزءاً منه ، لأن الولد يضاف إلى كل واحد بكماله ، فثبت أن الولد هو الأصل في هذه الحرمة ، إلا أن الوقوف على حقيقة العلوق متعذر لكونه أمراً مبطناً ، فأقيم السبب الظاهر وهو الوطء مقام الولد ، وجعل الولد كالحاصل منه تقديراً واعتباراً .

وكما أن الوطء الحلال مفضٍ إلى الولد فالحرام كذلك بلا تفاوت بالضرورة ، والمنازع مكابر . فكما تعدى من الوطء الحلال إلى أطرافه ، أي طرفيه وهو الأب والأم لا غير ، لأن حرمة أمهات الموطوءة وبناتها لا يتعدى منه إلا إلى الأب ، وكذا حرمة آباء الواطئ وأبنائه لا يتعدى إلا إلى الأم . ولا يستقيم تفسير الأطراف بالأبوين والأجداد والجدات ، لأن بنت الموطوءة لا تحرم على أبي الواطئ^(٢) .

« وإلى أسبابه » أي أسباب الولد كالنكاح والوطء والتقييل والمس بشهوة والنظر إلى الفرج ، خلافاً للشافعي ، فكذا في الوطء الحرام^(٣) .

فإن قيل : فعلى هذا كان الواجب أن يثبت الحرمة بين الواطئ والموطوءة ، لما أن الاستمتاع بالجزء حرام لقوله تعالى : ﴿ فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ

(١) الأثر أخرجه ابن أبي شيبة وعبد الرزاق في مصنفيهما عن محمد بن عبد الله بن قارب الثقفني عن أبيه أنه اشترى من رجل جارية بأربعة آلاف قد كانت أسقطت عن مولاهما سقطاً فبلغ ذلك عمر فأتاه ، فعلاه بالذرة ضرباً وقال : بعد ما اختلطت لحومكم بلحومهن ودماءكم بدماءهن بعموهن لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها .

انظر : مصنف بن أبي شيبة ٤٠٦ / ٦ ؛ مصنف عبد الرزاق ٢٩٦ / ٧ .

(٢) راجع المسألة بالتفصيل المذكور في : كشف الأسرار ١ / ٥٧٩ ؛ التحقيق ٣ / ٩٦١ ؛ وانظر كذلك حواشي شرح ابن ملك على المنار ٢٧٩ / ٣ ؛ شرح فتح القدير ٣ / ١٢٧ .

(٣) قال صاحب الهداية : « ومن مسته امرأة بشهوة حرمت عليه أمها وابنتها » . انظر الهداية مع شرح فتح القدير ٣ / ١٥٩ .

العادون ﴿١﴾ . ولقوله عليه الصلاة والسلام : « ناكح اليد ملعون » ﴿٢﴾ .

أجيب : بأن ذلك كان واجباً لكن تركناه في حقهما ضرورة النسل ، كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم عليه السلام حتى حلت له حواء للضرورة ، فثبت أن حرمة المصاهرة إنما تثبت بالزنا لقيام الوطء مقام الولد ﴿٣﴾ .

« وما يعمل لقيامه مقام غيره فإنما يعمل لعللة الأصل » ، أي بالمعنى الذي يعمل به الأصل من غير نظر إلى أوصاف نفسه . ألا ترى أن التراب لما قام مقام الماء في التطهير نظراً إلى صلاحية الماء للتطهير ، ولم يلتفت إلى وصف التراب الذي هو تلويث ، فكذلك يهدر وصف الزنا بالحرمة لقيامه مقام مالا يوصف بذلك في إيجاب حرمة المصاهرة وهو الولد .

فإن قيل : ما ذكرتم أمر ثابت بالرأي فلا يعارض ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه سئل عمن غشى أم امرأته هل تحرم عليه امرأته ؟ فقال : « لا . الحرام لا يحرم الحلال » ﴿٤﴾ . وهكذا نقل عن عائشة رضي الله عنها .

فالجواب : أن ذلك موقوف فيحتمل أن يكون مذهباً لهما . ولئن كان مرفوعاً فإننا لا نجعل الحرام محرماً للحلال ، وإنما تثبت الحرمة باعتبار ما لا يوصف بالحرمة على أنه غير مجرى على ظاهره ، فإن كثيراً من الحرام يحرم الحلال كوقوع قطره خمراً أو دم في ماء قليل ، وكوطء الأب جارية ابنه . وما روي أنه عليه الصلاة والسلام

(١) المؤمنون : ٧ . المعارج : ٣١ .

(٢) قال الرهاوي في حاشيته على شرح ابن ملك / ٢٧٩ : « لم أجده في كتب الحديث وإنما ذكره المشايخ في كتب الفقه » .

(٣) انظر الجواب في : كشف الأسرار ١ / ٥٨٠ ؛ التحقيق ٣ / ٩٦٣ .

(٤) المحفوظ عن ابن عباس رضي الله عنهما ما أخرجه البخاري تعليقاً ووصله البيهقي حين سئل عمن

غشى أم امرأته قال : « تخطئ حرمتين ولا تحرم عليه امرأته » قال ابن حجر : إسناده صحيح .

أما اللفظ الذي أورده الشارح فهو حديث مرفوع أخرجه الدارقطني عن عائشة رضي الله عنها

قالت سئل رسول الله ﷺ عن رجل زنا بامرأة فأراد أن يتزوجها أو ابنتها قال : « لا يحرم الحرام

الحلال إنما يحرم ما كان بنكاح » قال ابن حجر في الفتح : في إسناده عثمان بن عبد الرحمن الواقصي

وهو متروك . انظر : فتح الباري ، كتاب النكاح ، باب ما يحل من النساء ويحرم ٩ / ١٥٣ ، ١٥٦ ؛

سنن البيهقي ، كتاب النكاح ، باب الزنا لا يحرم الحلال ٧ / ١٦٨ ، سنن الدارقطني ، كتاب النكاح

٣ / ٢٦٨ .

قال : « ولد الزنا شر الثلاثة »^(١) فذلك في مولود خاص ، لأننا نشاهد أن ولد الزنا قد يكون أصلح من ولد الرّشده ، ومنفعته للناس أكثر .
ومذهبنا في هذه المسألة مذهب عمر وعلي وابن مسعود ، وابن عباس ، وأبيّ ، وعمران بن حصين ، ومسروق^(٢) ^(٣) . وذكر في الأسرار والطريقة البرغرية ، أن في المسألة إجماع الصحابة رضي الله عنهم^(٤) .

-
- (١) أخرجه أبو داود في كتاب العتق ، باب في عتق ولد الزنا ١٦ / ٢٩٥ - مع شرح بذل المجهود -
والحاكم في المستدرک في کتاب العتق ٢ / ٢١٤ عن أبي هريرة رضي الله عنه قال الحاكم : صحيح على شرط مسلم ووافقه الذهبي .
- (٢) هو مسروق بن الأجدع بن مالك الهمداني ، أبو عائشة ، تابعي ثقة من أهل اليمن ، قدم المدينة أيام أبي بكر فسمع منه ومن عمر وعثمان وعلي وغيرهم من كبار الصحابة ، سكن الكوفة وشهد الحروب مع علي توفي سنة ٦٣ هـ .
- انظر : سير أعلام النبلاء ٤ / ٦٣ ؛ تاريخ بغداد ١٣ / ٢٣٢ ؛ تذكرة الحفاظ ١ / ٤٩ ؛ تاريخ الإسلام ٧ / ٢٣٥ ؛ الاعلام ٧ / ٢١٥ .
- (٣) وهو مذهب مالك وأحمد وطائفة من التابعين . انظر هذه المسألة في : مواهب الجليل ٣ / ٤٦٢ ؛ المغني ٧ / ٩٠ ؛ شرح فتح القدير ٣ / ١٢٦ .
- (٤) انظر هذه النسبة في كشف الأسرار ١ / ٥٨١ .

قال رحمه الله :

« وأما سفر المعصية فغير منهي لمعنى فيه ، لأنه من حيث أنه خروج مديد مباح ، وإنما العصيان في فعل قطع الطريق ، أو التمرد على المولى ، وهو مجاور له فكان كالبيع وقت النداء . ولا يلزم على هذا النهي عن الأفعال الحسية ، لأن القول بكمال القبح فيها وهو مقتضى مع كمال المقصود ممكن على ما قلنا . والنهي في صفة القبح ينقسم إنقسام الأمر : ما قبح لعينه وضعاً مثل الكفر والكذب والعبث ، وما قبح ملحقاً بالقسم الأول وهو بيع الحر والمضامين والملاقيح ، لأن البيع لما وضع لتمليك المال كان باطلاً في غير محله . وما قبح لمعنى في غيره وهو البيع وقت النداء والصلاة في أرض مغصوبة . وما قبح لمعنى في غيره وهو ملحق به وصفاً ، وذلك مثل البيع الفاسد وصيام يوم النحر . والنهي عن الأفعال الحسية يقع على القسم الأول ، وعن الأمور المشروعة يقع على هذا القسم الذي قلنا أنه ملحق به وصفاً . »

— أقول : سفر المعصية غير منهي عنه بمعنى فيه ، لأنه من حيث أنه خروج مديد مباح ، وكل ما هو مباح فمن حيث كونه مباحاً لا يكون معصية ، وإنما العصيان في فعل قطع الطريق ، أو التمرد على المولى إن كان المسافر عبداً أبقاً ، وهو مجاور له منفك عنه^(١) .

ولهذا لو قصد ذلك المكان بلابغي ولا تمرد كان مسافراً . ولو قصد البغي والتمرد بدون قصد المكان البعيد لم يصر مسافراً وإن طاف الدنيا . وكذا لو تبدل قصده بقصد الحج ، أو لحقه الإذن من مولاه خرج من العصيان ولم يتغير سفره ، فتبين أن المعصية مجاورة لسفره لا لذاته ، فصار كالبيع وقت النداء ، فصلح سبباً للترخص .

قوله : « ولا يلزم على هذا » أي على ما ذكرنا أن النهي المطلق عن الأفعال الشرعية يوجب قبحاً في غيرها للأفعال الحسية ، حيث يوجب قبحاً في عينها ، « لأن القول بكمال القبح » الذي هو مقتضى النهي في الحسن مع كمال المقصود ، وهو

(١) انظر الجواب على هذا النقص في : شرح المغني ١ / ٣٥٠ ؛ شرح ابن ملك على المنار مع حواشيه /

٢٨١ ؛ وانظر : العناية شرح الهداية ٢ / ١٩ .

تصور الوجود من العبد لتحقيق الإبتلاء ((ممكن على ما قلنا قبل هذا))^(١) .

قوله : ((والنهي في صفة القبح ..)) يعني أن النهي المطلق في صفة القبح ينقسم إنقسام الأمر في صفة الحسن تحقيقاً للمقابلة .

ما قبح لعينه وضعاً وهو قسمان^(٢) : ما لا يقبل السقوط كالكفر ، وهو في مقابلة الإيمان .

وما يقبل السقوط كالكذب فإن قبحه يسقط في إصلاح البين ، وفي الحروب ، وفي رضا المنكوحة كما ورد الأثر بذلك^(٣) . وهو في مقابلة الصلاة .

وما قبح لعينه شرعاً ملحق بالقسم الأول ، مثل بيع الحر والمضامين والملاقيح والصلاة بغير طهارة ، لأن البيع لما شرع لتمليك المال كان في غير المال باطلاً ، والحر غير مال ، وكذا قبل أن يخلق الحيوان فصار بيعه عبثاً .

وكذا الصلاة لما قصرت أهلية العبد لها حال عدم الطهارة ، صار فعله مع الحدث عبثاً من وجه ، لصدوره من غير أهله ككلام الطائر والمجنون ، فألحقناه بالقبح وصفاً لعدم الأهلية والمحلية ، وهذا في مقابلة الصوم والزكاة والحج .

وما قبح بمعنى في غيره مجاور ، وهو البيع وقت النداء والصلاة في أرض مغصوبة ، وهذا في مقابلة السعي والطهارة .

وما قبح بمعنى في غيره ملحق وصفاً مثل البيع الفاسد وصوم يوم النحر ، وهذا في مقابلة الجهاد والصلاة على الميت .

((والنهي عن الأفعال الحسية يقع على القسم الأول كما مر ، وعن الأمور المشروعة - وفي بعض النسخ الشرعية - على هذا القسم الذي قلنا : إنه ملحق به وصفاً .))

(١) وهو أن الأفعال الحسية لا تنعدم بصفة الحسن .

(٢) انظر أقسام صفة القبح في : شرح المغني ١ / ٣٠٧ ؛ شرح النسفي على المنتخب ٢ / ٤٩٥ ؛ فتح الغفار ١ / ٧٨ .

(٣) وهو حديث في الصحيحين عن أم كلثوم رضي الله عنها أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول : ((ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس فينمى خيراً أو يقول خيراً)) وزاد مسلم في رواية : ((قالت أم كلثوم : ولم أسمع يرخص في شيء مما يقول الناس إلا في ثلاث تعني الحرب والإصلاح بين الناس وحديث الرجل امرأته وحديث المرأة زوجها)) .

وفيه اشكال لأن القسم الذي هو ملحق به وصفاً مثل له بالبيع الفاسد وصوم يوم النحر ، وقد ذكر قبل هذا أن ذلك يفيد الفساد ، والقسم الذي قبله كالصلاة في أرض مغصوبة النهي فيه نهى عن الأفعال الشرعية ، ولم يقع على الملحق به وصفاً ، وقد ذكر قبل هذا أنه لا يفيد الفساد .

واعلم أنني أذكر في هذا الموضع ما وصل إلي من الكتب وغيرها ، وما سنع لي ، فنخذ ما صفاً ، ودع ما كدر .

قيل : إن المعنى الموجب للقبح في القسم الملحق لما كان بمنزلة الوصف كان أشد اتصالاً به ، فأوجب فساد المشروع . وفي القسم الذي قبله لما كان لمعنى مجاور ممكن الانفكاك أوجب صحة البيع حتى انعقد البيع وقت النداء ، موجباً للملك من غير توقف على القبض ، لكنه يكون مكروهاً .

والوطء في حالة الحيض يحلها على الزوج الأول ، ويصير المرء محصناً يرجم إن زنى بعده ، ويحد قاذفه ليكون الحكم ثابتاً بقدر دليله .
وفيه بحث من أوجه :

الأول : أن القبح في ذلك إن كان شديداً هلا ألحق بالقبيح لعينه ، فإن القبح لما كان باعتبار الوقت وهو داخل في الصوم ، كان الواجب إن لم يكن قبيحاً لعينه أن يكون ملحقاً به .

الثاني : قولهم : أوجب فساد المشروع إن أرادوا به عدم الجواز فممنوع . لأن صوم يوم النحر كمن نذر فيه ، يجوز ويكره . وإن أرادوا به الجواز مع الكراهة لم يبق بين القسمين فرق .

الثالث : قولهم : ((يكون مكروهاً)) إن أرادوا به كراهة التحريم يكون أعلى حالاً من الملحق به وصفاً ، والفرض أنه دونه هذا خلف . وإن أرادوا به التنزيه لزم أن لا يكون مستحل وطء الحائض كافراً ، واللازم باطل لأن المنصوص عليه خلافه .
وبيان الملازمة : أن مستحل المكروه لا يكون كافراً .

والجواب عن الأول : أن القبح لو كان لذات الوقت لزم ما ذكرتم ، ولكنه بأمر متصل بالوقت وهو معنى الضيافة فلم يلحق بالقبيح لعينه .

وأما التقصي عن عهدة السؤالين الآخرين فمشكل ، ولعله أن يقال : نختار أن يكون المراد من الفساد الجواز مع الكراهة لئلا يرد صوم يوم النحر نقضاً .

قوله : لم يبق بين القسمين فرق .

قلنا : ملزم من هذا الوجه . وكذا المراد بالكراهة في القسم الآخر كراهة التنزيه .

قوله : لزم أن لا يكون مستحل وطء الحائض كافراً .

قلنا : ثبت ذلك بالإجماع .

فإن قيل : فعلى هذا يكون الحكم ثابتاً بقدر دليله .

قلنا : ممنوع . فإن قبح القسمين بالنظر إلى كونه بالغير يوجب الكراهة ، ولا

عبرة للجهة الزائدة على ذلك . كما أن القبح لعينه يفيد التحريم بقسميه من غير

نظر إلى كون أحدهما وضعاً ، والآخر شرعاً .

وعلى هذا حصل الجواب من الاشكال الوارد على قوله : « وعن الأمور

الشرعية يقع على القسم الذي قلنا انه يلحق به وضعاً » بأن يكون المراد ما قبح لغيره

من غير اعتبار الجهة الزائدة ، ويكون تقديره : وعن الأمور الشرعية يقع على ما قبح

لغيره ، وخص الملحق به وصفاً بالذكر لكونه أكثر وأشهر .

هذا ما سنح لي في هذا الموضع ، وجهد المقل دموعه ، والله أعلم وأحكم .

[باب معرفة أحكام العموم]

قال رحمه الله :

« باب معرفة أحكام العموم . العام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله قطعاً و يقيناً ، بمنزلة الخاص فيما يتناوله . والدليل على أن المذهب هو الذي حكينا أن أبا حنيفة رحمه الله قال : إن الخاص لا يقضي على العام ، بل يجوز أن ينسخ الخاص به ، مثل حديث العرنيين في بول ما يؤكل لحمه نسخ ، وهو خاص بقول النبي ﷺ : « استنزها من البول » ومثل قوله عليه الصلاة والسلام : « ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة » نسخ بقوله : « ما سقته السماء ففيه العشر » . »

— أقول : لما فرغ من بيان أحكام الخاص بأنواعه شرع في بيان أحكام العام . وقدم الخاص لكونه أبعد عن الاحتمال من العام .

وقيل : إنه جزء من العام ، والجزء مقدم^(١) . وهو فاسد^(٢) .

وقيل : لأن حكمه قطعي بالاتفاق بيننا وبين الشافعي^(٣) .

والعام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله حكماً و يقيناً بمنزلة الخاص فيما تناوله . وقد فسرنا القطع واليقين في باب أحكام الخصوص ، وهو مذهب أكثر مشايخنا^(٤) . وقوله : « والعام بعمومه » يشير إلى استواء الجميع في ذلك ، أمراً كان أو نهياً أو خبراً ، إلا إذا لم يكن المحل قابلاً كما في قوله تعالى : ﴿ لا يستوي أصحاب النار ﴾^(٥) الآية . فإنه يجب التوقف إلى أن يتبين المراد ، ولا يعمل به بقدر الإمكان ، وفيه خلاف الشافعي .

واستدل الشيخ على أن هذا المحكى هو المذهب عندنا بما حكى عن أبي حنيفة رحمه الله أنه قال : الخاص لا يقضي على العام أي لا يترجح منقول من قضى عليه

(١) هو قول شيخه قوام الدين الكاكي في ببيان الوصول (٦٩ / أ) .

(٢) ولعل وجه الفساد أن الجزء في المركب ويلزم من زواله زوال المركب والخاص بالنسبة إلى العام ليس كذلك . انظر : حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٢٨٤ .

(٣) هو قول شيخه . انظر المصدر السابق .

(٤) وخالف في ذلك مشايخ سمرقند منهم الشيخ أبو منصور الماتريدي . انظر : شرح المغني ٢ / ٥٤٥ ؛

حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٢٨٧ .

(٥) الحشر : ٢٠ .

إذا حكم^(١) ، لأن الراجح حاكم على المرجوح ، بل يجوز نسخ الخاص بالعام مثل حديث العرينيين في بول ما يؤكل لحمه ، وهو ما روى أنس رضي الله عنه أن قوماً أتوا المدينة فلم توافقهم ، فاصفرت ألوانهم وانتفخت بطونهم فأمرهم النبي ﷺ أن يخرجوا إلى إبل الصدقة ، ويشربوا من أبوالها وألبانها ففعلوا وصحوا ، ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة واستاقوا الإبل ، فبعث النبي عليه الصلاة والسلام في أثرهم قوماً فأخذوا فأمر بقطع أيديهم وأرجلهم وسمل^(٢) أعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا . قال الراوي : رأيت بعضهم يكدم^(٣) الأرض بفيه من شدة العطش^(٤) .

وعُرنة : وادٍ بجذاء عرفات . وبتصغيرها سميت عرينة وهي قبيلة ينسب إليها العرينيون^(٥) . وحذفت ياء التصغير عند النسبة إليها ، لأن ياء فُعيلة تحذف عندها ، يقال : جُهني في جهينة .

وهذا خاص ورد في أبوال الإبل ثم نسخ بقوله عليه الصلاة والسلام : « استنزها من البول فإن عامة عذاب القبر منه »^(٦) وهو عام ، لأنه محلى بلام الجنس فيتناول الأبوال كلها ، ولو لم يكن العام مثل الخاص لما نسخ الأول الثاني ، إذ من شرطه المماثلة^(٧) .

لا يقال : إنما يصح القول بالنسخ إذا ثبت تقدم الأول ، لأنه ثبت تقدمه [بالمثلثة]^(٨) التي تضمنها ، وقد نسخت بالاتفاق^(٩) لأنها كانت في بدء الإسلام ،

(١) يقال : قضى الحاكم له بكذا وقاضيته أي حاكمته . انظر : مادة « قضى » في المغرب ومختار الصحاح .

(٢) سمل العين فتوَّها وقلعها . انظر : مادة « سمل » في المغرب ومختار الصحاح .

(٣) الكدم : العض بمقدم الأسنان كما يكدم الحمار . انظر : مادة « كدم » في المغرب ومختار الصحاح .

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الوضوء ، باب أبوال الإبل ١ / ٣٣٥ ، ومسلم في كتاب القسامة ، باب حكم المحاريين والمرتدين (رقم ١٦٧١) .

(٥) كذا في المغرب مادة « عرن » .

(٦) أخرجه الدارقطني في كتاب الطهارة ١٥ / ١٢٨ ، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال ابن قطلوبغا في تخريج أحاديث البزدوي / ٥٩ : إسناده صحيح وقال الحاكم : صحيح لا أعلم له علة .

(٧) انظر هذه المسألة في : شرح ابن ملك على النار مع حواشيه / ٢٨٩ ؛ فتح الغفار ١ / ٨٧ ؛ الهداية مع شرح العناية ١ / ٨٨ .

(٨) في ج : « بالمثلثة » .

(٩) لما روى محمد بن الفضل بإسناد صحيح منه إلى ابن سيرين قال : « كان شأن العرينيين قبل أن تنزل الحدود التي أنزل الله عز وجل في المائدة من شأن المحاريين أن يقتلوا أو يصلبوا فكان شأن العرينين منسوخاً بالآية التي يصف فيها إقامة حدودهم » .

انظر الأدلة على نسخ المثلثة في : أحكام الأحكام ٤ / ١٠٨ ؛ فتح الباري ١ / ٣٤١ .

فدل انتساخه على تقدمه^(١) .

ولقائل أن يقول : سلمنا تقدمه . لكن لا نسلم أن الحديث عام . قوله لأنه محلى بلام الجنس فيتناول الأنواع كلها ممنوع . لم لا يجوز أن يكون للحقيقة أو للعهد ؟ ويكون المراد بول ما لا يؤكل لحمه عملاً بالدليلين .

والجواب عن الأول : أن الحقيقة إنما توجد في الخارج ضمن الأشخاص ، فإن كانت تمام الأفراد فهو المطلوب ، وإن كانت بعضها لا تكون الألف واللام للحقيقة بل للعهد ، والفرض أنه للحقيقة هذا خلف .

وعن الثاني : بسبب ورود الحديث وهو ما ورد في قصة سعد بن معاذ^(٢) رضي الله عنه أنه حين مات ، وشيعت الناس جنازته ، نزلت الملائكة للصلاة عليه حتى كان النبي عليه الصلاة والسلام يمشي على رؤوس أصابعه من زحامهم ، فلما وضعوه في الأرض ضغطته الأرض ضغطة اختلفت أضلاعه ، فقال ﷺ : ((استنزهوا البول ..)) الحديث . وكان رجلاً كثير الإبل ولم يكن يتقي أبوالها^(٣) ، فهذا دليل

(١) انظر الإعتراض وجوابه في : كشف الأسرار ١ / ٥٨٩ ؛ شرح ابن ملك على شرح المنار مع حاشية الرهاوي / ٢٩٠ ، ٢٩١ .

(٢) هو سعد بن معاذ بن النعمان الخزرجي الأنصاري ، يكنى أبا عمر ، أسم بين العقبة الأولى والثانية ، وشهد بدرًا وأحدًا والخندق ، تواتر عن النبي ﷺ قوله حين توفي : ((اهتز عرش الرحمن لموت سعد)) توفي لجرح أصابه بعد غزوة الخندق .

انظر : الإصابة ٢ / ٣٧ ؛ الاستيعاب ٢ / ٢٧ ؛ تهذيب الأسماء واللغات ٢ / ٢٢٩ ؛ الاعلام ٣ / ٨٨ .
(٣) ويُن الشارح في شرحه على الهداية ١ / ٨٨ عدم حمل الحديث على بول نفسه لأن من لا يستنزه لا تجوز صلاته وإنما أراد بول الإبل عند معالجتها .

وهذه الرواية التي ساقها الشارح باطلة لا تليق بصحابي شهد له النبي ﷺ بالفضل ، ولم تذكرها كتب السنن والمسانيد ، وإنما رواها القرطبي في التذكرة ١ / ١٩٧ عن بعض أصحابه وضعفها وقد ذبَّ الحافظ بن حجر في فتح الباري ١ / ٣٢٠ عن معاذ رضي الله عنه وأبطل أصل هذه الرواية فقال : ((تنبيه : لم يعرف اسم المقبرين ولا أحدهما والظاهر أن ذلك كان على عمد من الرواة لقصد الستر عليهما وهو عمل مستحسن وينبغي أن لا يبالغ في الفحص عن تسمية من وقع في حقه ما يذم به . وما سكاه القرطبي في التذكرة وضعفه عن بعضهم أن أحدهما سعد بن معاذ فهو قول باطل لا ينبغي ذكره إلا مقرونًا ببيانه وفيما يدل على بطلان الحكاية المذكورة أن النبي ﷺ حضر دفن سعد بن معاذ كما ثبت في الحديث الصحيح ، وأما قصة المقبرين ففي حديث أبي إمامة عند أحمد أنه قال لهم : ((من دفنتم اليوم ههنا ؟)) فدل على أنه لم يحضرهما وإنما ذكرت هذا ذبًا عن هذا السيد الذي سماه النبي ﷺ « سيدًا » وقال لأصحابه : « قوموا لسيدكم » وقال : « إن حكمه قد وافق حكم الله » وقال : « إن عرش الرحمن اهتز لموته » . إلى غير ذلك من مناقبه الجليلة خشية أن يغتر ناقص العلم بما ذكره القرطبي فيعتقد صحة ذلك وهو باطل » .

على أن المراد من البول ليس ما لا يؤكل لحمه^(١) .

فإن قيل : الاعتبار للفظ لا للسبب ، واللفظ يحتمل ذلك لا محالة .

فالجواب : أن ذلك إحتمال لم ينشأ بدليل فلا يكون مراداً ، والنظر إلى اللفظ باعتبار عدم تقيده بشيء من الأبوال يفيد المطلوب لبقائه على العموم ، وإذا ثبت أنه ليس للحقيقة ولا للعهد وهو محرم ، يجعل مؤخراً لئلا يلزم النسخ مرتين^(٢) كما سيحيي تقريره .

قوله : ((ومثل قوله ..)) دليل آخر فإن قوله عليه الصلاة والسلام : ((ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة))^(٣) خاص في مقدار معين ، نسخ بقوله عليه الصلاة والسلام : ((ما سقته السماء ففيه العشر))^(٤) وهو عام . وهذا لأن الخاص والعام إذا وردا في حادثة ولم يعرف تاريخهما ، يجعل العام متأخراً للإحتياط^(٥) ، وفيما نحن فيه كذلك .

قيل : لا نسلم أن أبا حنيفة رحمه الله يقول بالنسخ فإنه ذكر في المبسوط : والمراد من الصدقة في قوله : ((ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة)) العشر ، لأن الزكاة تجب فيما دونها إذا بلغت قيمته نصاباً . وأبو حنيفة يؤول الصدقة بزكاة التجارة فإنهم يتبايعون بالأوساق ، [وقيمة]^(٦) خمسة أوسق مئتا درهم^(٧) فلم يكن

(١) انظر الإعتراض وجوابه في حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٢٩٠ .

(٢) لأن المبيع والمحرم إذا وردا جعل المحرم متأخراً ناسخاً .

انظر هذا الدليل في : الكفاية شرح الهداية ١ / ٨٨ ؛ فتح الغفار ١ / ٨٧ ؛ وانظر أدلة أخرى للحنفية في العناية شرح الهداية ١ / ٨٨ .

(٣) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الزكاة ، باب ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة ٢ / ١٥٦ ، ومسلم في كتاب الزكاة ٢ / ٦٧٤ عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه .

(٤) الحديث أخرجه البخاري في كتاب الزكاة ، باب العشر فيما يسقى من ماء السماء ٢ / ١٥٥ عن عبد الله عن أبيه عن النبي ﷺ قال : ((فيما سقت السماء والعيون أو كان عثرياً العشر وما سقي بالنضح نصف العشر)) .

(٥) وهذا القول لأبي حنيفة فالزكاة تجب في كل قليل وكثير مما أخرجته الأرض ، وخالفه صاحباه في ذلك . انظر المسألة في : الهداية مع شرح العناية وشرح فتح القدير ٢ / ١٨٦ ؛ أصول السرخسي ١ / ١٣٣ .

(٦) في ج : ((وقيمه)) ،

(٧) انظر : المبسوط ٣ / ٣ .

قوله : ((ما سقته السماء ..)) ناسخاً .

وأجيب : بأن الكتاب والسنة قد يكون لهما ضروب من التخريج ، فعلى طريق النسخ يكون حجة لمن تمسك به . ومثل هذا كثير في التمسكات ، كما ذكر في شرح التأويلات في قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا ﴾^(١) . واختلف أهل التفسير في سبب نزولها :

قليل : في حق الكفرة الذين قالوا : ﴿ لَا تَسْمَعُوا إِلَى هَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوَا فِيهِ ﴾^(٢) .
وقيل : في الخطبة^(٣) .

قليل : في حق الصلاة^(٤) .

وقال^(٥) : فعلى نزولها في حق الصلاة تكون حجة هنا على الخصم في أن المقتدي لا يقرأ خلف الإمام .

وفيه نظر لأنه يكون استدلالاً بخصوص السبب ، ولسنا قائلين به ، بل هو حجة باعتبار أن الأمر لهم يدل على وقت معين فيجب استماعه في أي وقت كان .

والأصوب أن يقال : المذكور في المبسوط إنما هو بطريق التنزل .

وتقريره أن يقال : ما سقته السماء ناسخ لذلك على ما ذهب إليه الشيخ ، ثم لما كان ذلك بالطريق الذي قلنا : إن العام يجعل متأخراً للإحتياط أمكن أن لا يكون في الواقع كذلك فيزل يعني إن لم يكن ناسخاً فيكون موقلاً بكذا على ما ذكره في المبسوط^(٦) .

(١) الأعراف : ٢٠٤ .

(٢) الإعتراض وجوابه لشيخه قوام الدين الكاكي في ببيان الوصول (٦٩ / ب) .

(٣) فصلت : ٢٦ . وهذا القول روي عن سعيد بن المسيب قال : كان المشركون يأتون رسول الله ﷺ إذا صلى فيقول بعضهم لبعض بمكة ﴿ لَا تَسْمَعُوا هَذَا الْقُرْآنَ وَالْغَوَا فِيهِ ﴾ فأنزل الله عز وجل جواباً لهم ﴿ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا ﴾ .

انظر : تفسير القرطبي ٧ / ٣٥٣ ؛ تفسير ابن كثير ٢ / ٢٨٠ .

(٤) وهو قول سعيد بن جبير ومجاهد وعطاء وعبد الله بن المبارك وغيرهم . انظر المصادر نفسها .

(٥) وهو قول ابن عباس وابن مسعود وأبي هريرة وجابر وعطاء بن رباح وغيرهم . انظر المصادر السابقة .

(٦) أي صاحب شرح التأويلات . انظر هذا القول في ببيان الوصول (٦٩ / ب) .

(٧) المبسوط ٣ / ٣ .

قال رحمه الله :

« ولما ذكر - رحمه الله - فيمن أوصى بخاتمه لإنسان ، ثم بالفص منه لآخر بكلام مفصول ، أن الحلقة للأول والفص بينهما . وإنما استحققه الأول بالعموم والثاني بالخصوص . وهذا قولهم جميعاً . وقالوا في رب المال والمضارب إذا اختلفا في العموم والخصوص : إن القول قول من يدعي العموم . ولولا استوائهما وقيام المعارضة بينهما لما وجب الترجيح بدلالة العقد . وقد قال عامة مشايخنا : ان العام الذي لم يثبت خصوصه لا يحتمل الخصوص بخبر الواحد والقياس . هذا هو المشهور ، واختاره القاضي الشهيد في كتاب " الغرر " فثبت بهذه الجملة أن المذهب عندنا ما قلنا » .

أقول : هذا عطف على ما تقدم من حيث المعنى . وتقريره : العام مثل الخاص عندنا لما حكى عن أبي حنيفة رحمه الله ، ولما ذكر محمد في الزيادات فيمن أوصى بخاتمه لإنسان ثم بالفص منه لآخر ، يعني في كلام مفصول ، أن الحلقة للأول والفص بينهما . لأن اسم الخاتم يتناول الحلقة والفص فكان استحقاق الأول بالعموم ، والثاني بالخصوص ، والتخصيص إنما يصح إذا كان موصولاً ، والفرض أنه مفصول فكان معارضاً لا مخصصاً . والعام مثل الخاص في إيجاب الحكم فيثبت المساواة بينهما في الوصية بالفص ، فجعلنا الفص بينهما . وهذا قول محمد رحمه الله^(١) .

وروي عن أبي يوسف أن الحلقة للأول والفص للثاني كما لو كانت الوصية بالفص موصولاً ، فإن في تلك الصورة الحلقة للأول والفص للثاني بالاتفاق^(٢) .

فأبو يوسف لم يفرق بينهما لأن الوصية لا تلزم شيئاً في الحياة ، بل إنما تجب بعد مماته ، فكان البيان الموصول والمفصول سواء .

وكان الشيخ أطلع على رواية عنهما موافقة لقول محمد حيث قال : « وهذا قولهم جميعاً » . يؤيده ما ذكر في التقويم وزيادات شمس الأئمة هذه المسألة من غير ذكر خلاف^(٣) .

(١) انظر : أصول السرخسي ١ / ١٣٢ ؛ تقويم الأدلة (٤٨ / أ) ؛ كشف الأسرار للنسفي ١ / ١٦٤ ؛ فتح الغفار ١ / ٨٨ .

(٢) انظر : كشف الأسرار للنسفي ١ / ١٦٥ ؛ شرح ابن ملك على المنار مع حواشيه ٢٩٢ .

(٣) وقد ذكر الخلاف شمس الأئمة في مبسوطه وصاحب الهداية وقال صاحب الكشف أن الخلاف المذكور كذلك في الزيادات لقاضي خان والزيادات للإمام العتابي . انظر : تقويم الأدلة (٤٨ / أ) ؛ المبسوط ٢٧ / ١٨٤ ؛ الهداية مع شرح العناية ٩ / ٤١٣ ؛ كشف الأسرار ١ / ٥٩١ .

ويجوز أن يكون اسم الإشارة راجعاً إلى أصل المسألة .
وتقريره : ان كون العام مثل الخاص قولهم جميعاً^(١) .

واعلم أن الخاتم ليس بعام مصطلح^(٢) ، بل هو شبيه به باعتبار ما دخل تحته من
الحدين ، ومثل هذا لا يضر بالتمسك كالتمسك بالواحد من العشر في مسألة
الصفات ، ولا نظير لذاته وصفاته .

((وقالوا)) يعني العلماء الثلاثة في رب المال والمضارب إذا اختلفا في العموم
والخصوص : إن القول قول من يدعي العموم^(٣) . فإذا قال المضارب بعد التصرف
وظهور الربح^(٤) : أمرتني بالبز^(٥) وقد خالفت . وقال رب المال : لم اسم شيئاً
فالقول لرب المال والربح بينهما على ما شرط بالاتفاق .

ولو قال المضارب^(٦) : ولم يسم شيئاً وفي العقد خسران . وقال رب المال :
دفعت في البز^(٧) وقد خالفت . فالقول قول المضارب مع يمينه استحساناً .
وقال زفر : القول لرب المال وهو القياس ، لأن الإذن مستفاد من جهة رب المال ،
فلو أنكر الإذن أصلاً كان القول له . فكذا إذا أقر بصفة كالمعير مع المستعير إذا
اختلفا في صفة الإعارة^(٨) .

وجه الاستحسان أن المضاربة تقتضي العموم ، لأن المقصود منها وهو الربح

(١) وبهذا التأويل قال صاحب الكشف ١ / ٥٩٢ .

(٢) لأنه لا يتناول أفراداً متفقة الحدود ، بل الفص فيه بمنزلة الرأس والرجل في اسم الإنسان .

انظر : كشف الأسرار ١ / ٥٩٢ ؛ شرح ابن ملك على المنار ٢٩٣ .

(٣) انظر هذه المسألة في : أصول السرخسي ١ / ١٣٣ ؛ تقويم الأدلة (٤٨ / ب) ؛ كشف الأسرار
للنسفي ١ / ١٦٥ .

(٤) وكان الرجل قد دفع مالا للمضارب بالنصف فاشترى به حنطة كذا في المبسوط ٢٢ / ٤٢ .

(٥) البز : الثياب أو متاع البيت من الثياب وبائعه يسمى : البزاز وفي نسخ المبسوط قال : أمرتني بالبر .

انظر : مادة « بز » في مختار الصحاح ، الكليات / ٢٤٩ .

(٦) وفي المبسوط وكشف الأسرار قال المضارب : « دفعته إلى مضاربة ولم يسم شيئاً » فلعل
الشارح سها عن ذكرها .

(٧) في المبسوط : « البر » .

(٨) فالقول فيه قول المعير ، وكذلك الوكيل مع الموكل إذا اختلفا كان القول قول الموكل . انظر :
المبسوط ٢٢ / ٤٣ .

يُحصل باعتباره . بدليل أنه لو قال : خذه مضاربة بالنصف . صح ويملك جميع التجارات ، فلو لم يكن مقتضى العقد العموم لما صح إلا بالتنصيص كالوكالة ، فكان قول مدعي العموم راجحاً . ولولا استواء العام والخاص وقيام المعارضة بينهما لما وجب الترجيح بدلالة العقد ، وحيث أوجبوا ذلك دل على أن مذهبهم المساواة بين العموم والخصوص . فأما إذا كان قبل التصرف فالاختلاف حجر المضارب عن العمل .

وقد قال عامة مشايخنا^(١) : إن العام الذي لم يلحقه خصوص - يعني من الكتاب والسنة المتواترة - لا يحتمل الخصوص^(٢) . أي لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ، لأنهما ظنيان ، والعام منهما فرض قطعياً ، فلا يجوز تخصيص القطعي بالظني .
قيل : لأن التخصيص بطريق المعارضة ، ولا معارضة بين القطعي والظني^(٣) .
وفيه نظر سيأتي في باب البيان إن شاء الله .

هذا أي عدم جواز التخصيص بهما هو المشهور من مذهب علماءنا - رحمهم الله - . نقله الجصاص^(٤) وابن أبان^(٥) ، وهو قول أكثر أصحاب أبي حنيفة ،

(١) وخالف في ذلك مشايخ سمرقند منهم الشيخ أبو منصور الماتريدي فقالوا أن موجه غير قطعي فيجوز تخصيص العام بالقياس أو المخير الواحد . وهذا هو قول الجمهور وقالت طائفة بالوقف .
انظر : أصول السرخسي ١ / ١٣٢ ؛ كشف الأسرار للنسفي ١ / ١٦٦ ؛ شرح المغني ٢ / ٥٤٦ ؛
جمع الجوامع ٢ / ٢٧ : شرح العضد على ابن الحاجب ٢ / ١٠٢ ؛ شرح الكوكب المنير ٣ / ٣٥٩ ،
٣٦٣ .

(٢) وهذا موطن النزاع . أما انعام إذا دخله التخصيص فقد اتفقوا على أن دلالاته على ما بقي من الأفراد دلالة ظنية فيجوز تخصيصه بالدليل الظني كخبر الواحد والقياس . انظر : المراجع السابقة .

(٣) هو قول صاحب الكشف ١ / ٥٩٣ .

(٤) يقول الجصاص في أصوله ١ / ١٥٥ : « أما تخصيص عموم القرآن والسنة الثابتة بخبر الواحد وبالقياس فإن ما كان من ذلك ظاهر المعنى يبين المراد غير مفتقر إلى البيان فما لم يثبت خصوصه بالاتفاق فإنه لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس . وما كان من ظاهر القرآن أو السنة قد ثبت خصوصه بالاتفاق . أو كان في اللفظ احتمال للمعاني أو اختلف السلف في معناه وسوغوا الاختلاف فيه وترك الظاهر بالاجتهاد ، أو كان اللفظ في نفسه مجملاً مفتقراً إلى البيان فإن خبر الواحد مقبول في تخصيصه والمراد به . وكذلك يجوز تخصيص ما كان هذا أو صفة بالقياس وهذا عندي مذهب أصحابنا » .

(٥) وقد نقل الجصاص كلام ابن أبان عن كتابيه "الحج الصغير" و "الحج الكبير" مفصلاً فليراجع ثمة .

انظر : أصول الجصاص ١ / ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٥٨ .

وبعض أصحاب الشافعي^(١) . وهو قول أبي بكر وعمر وعبد الله بن عباس وعائشة رضي الله عنهم ، فإن أبا بكر رضي الله عنه جمع الصحابة وأمر برد حديث مخالف للكتاب^(٢) .

ورد عمر رضي الله عنه حديث فاطمة^(٣) في المبتوتة^(٤) .
وعائشة رضي الله عنها ردت حديث تعذيب الميت ببكاء أهله بقوله تعالى :
﴿ ولا تزرر وازرة وزر أخرى ﴾^(٥) ^(٦) .

(١) نسبة هذا القول بهذا التفصيل إلى بعض أصحاب الشافعي غير موجودة في مصادرهم ، وإنما ذكروا مذهباً نسب إلى بعض المتكلمين وهو القول بعدم جواز تخصيص العموم بخير الواحد مطلقاً .
انظر : الإيهاج ٢ / ١٧٢ ؛ التمهيد ٢ / ١٠٦ .

(٢) لم أقف على هذا الحديث ، وقد ذكر شمس الأئمة في أصوله ١ / ١٣٦ طرفاً من كلام أبي بكر وليس فيه ما يدل على رد الحديث المخالف للكتاب قال : يؤيد ما قلنا حديث أبي بكر رضي الله عنه حين بلغه اختلاف الصحابة في نقل الأخبار جمعهم فقال : إنكم إذا اختلفتم فمن بعدكم يكون أشد اختلافاً - إلى أن قال - فبكم كتاب الله تعالى فأحلوا حلاله وحرموا حرامه . ولم يخالف أحد منهم في ذلك .
(٣) فاطمة بنت قيس بن خالد القرشية الفهرية ، أخت الضحاك بن قيس ، من المهاجرات الأول ، تزوجت أسامة بن زيد بعد أن طلقها أبو حفص بن المغيرة ، في بيتها اجتمع أصحاب الشورى عند قتل عمر . انظر : الإصابة ٤ / ٣٨٤ ؛ الاستيعاب ٤ / ٣٨٣ ؛ تهذيب الأسماء واللغات ٢ / ٣٥٣ ؛ الاعلام ٥ / ١٣١ .

(٤) أخرجه مسلم - مع شرح النووي - في كتاب الطلاق ، باب المطلقة البائن لا نفقة لها ١٠ / ١٠٤ عن أبي إسحاق قال كنت مع الأسود بن يزيد جالساً في المسجد الأعظم ومعنا الشعبي فحدث الشعبي بحديث فاطمة بنت قيس أن رسول الله ﷺ لم يجعل لها سكنى ولا نفقة ثم أخذ الأسود كفاً من حصي فحصبه به فقال : ويلك تحدث بمثل هذا قال عمر : لا نترك كتاب الله وسنة نبيه ﷺ لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت لها السكنى والنفقة قال الله عز وجل : ﴿ لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة ﴾ .

(٥) الأنعام : ١٦٤ ، الإسراء : ١٥ .

(٦) الحديث رواه ابن عباس أن عمر لما أصيب دخل صهيب يبكي يقول : وإخاه وأصحاباه فقال عمر رضي الله عنه يا صهيب أتبكي علي وقد قال رسول الله ﷺ : إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه . قال ابن عباس : فلما مات عمر رضي الله عنه ذكرت ذلك لعائشة رضي الله عنها فقالت : رحم الله عمر والله ما حدث رسول الله ﷺ أن الله يعذب المؤمن ببكاء أهله عليه ولكن رسول الله ﷺ قال : إن الله ليزيد الكافر عذاباً ببكاء أهله عليه وقالت : حسبكم القرآن ﴿ ولا تزرر وازرة وزر أخرى ﴾ .
انظر صحيح البخاري - مع شرح فتح الباري - كتاب الجنائز ، باب قول النبي : يعذب الميت ببكاء أهله ٣ / ١٥١ ، وصحيح مسلم - مع شرح النووي - كتاب الجنائز ، باب الميت يعذب ببكاء أهله ٦ / ٢٣٢ .

واختاره القاضي الشهيد في كتاب " الغرر " .

وذكر في بعض الشروح أن المراد به أبو الفضل محمد بن محمد بن أحمد السلمي^(١)
صاحب المختصر في الفقه .

وقال صاحب الكشف : ظني أنه أراد القاضي الشهيد أبا نصر المحسن بن أحمد
بن المحسن بن علي الخالدي المروزي^(٢) ، لأنه هو المعروف بالقاضي الشهيد . أما أبو
الفضل فمعروف بالحاكم الشهيد^(٣) .

فثبت بهذه الجملة أن المذهب عندنا ما قلنا من أن العام مثل الخاص .

(١) أبو الفضل ، الحاكم ، الشهيد ، كان بمرور وهو شيخ الحنفية في زمانه ، جمع وصنف الكثير من ذلك
" المختصر الكافي " جمع فيه كتب محمد بن الحسن المبسوطة وما في جوامعه المؤلفه ، قتل شهيداً وهو
في صلاة الصبح سنة ٣٣٤ هـ .

انظر : تاج التراجم / ٢٧٢ ؛ الجواهر المضية ٣ / ٣١٣ ؛ الفوائد البهية / ١٨٥ ؛ الأنساب ٧ / ٤٢٤ ؛
كشف الظنون ٢ / ١٣٧٨ .

(٢) لم أقف على ترجمته .

(٣) انظر : كشف الأسرار ١ / ٥٩٦ .

قال رحمه الله :

« ولهذا قلنا : إن قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ ﴾ عام لم يلحقه خصوص ، لأن الناسي في معنى الذّاكر لقيام الملة مقام الذّكر ، فلا يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد . »

— أقول : أي ولأن تخصيص العام من الكتاب لا يجوز بخبر الواحد والقياس قلنا : إن قول الله تعالى : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ ﴾^(١) عام لم يلحقه خصوص ، وكل ما كان كذلك لا يجوز تخصيصه بهما ، فقول الله هذا لا يجوز تخصيصه بهما^(٢) .

أما الأولى : فلأن الناسي في معنى الذّاكر لقيام الملة مقام الذّكر ، كما أقيم الأكل ناسياً مقام الإمساك في الصوم ، وإذا كان في معناه كان داخلاً فيه فلا يكون مخصوصاً .

وأما الثانية : فظاهرة مما تقدم . فلا يجوز أكل متروك التسمية بحديث البراء بن عازب^(٣) وأبي هريرة رضي الله عنهما أنه عليه الصلاة والسلام قال : « المسلم يذبح على اسم الله سمي أو لم يسم »^(٤) أو بحديث عائشة رضي الله عنها وهو ما قالت سئل رسول الله ﷺ عن أقوام يأتون [بلحمان]^(٥) لا ندري يذكرون اسم الله

(١) الأنعام : ١٢١ .

(٢) انظر هذه المسألة في : أصول السرخسي ١ / ١٣٣ ؛ كشف الأسرار للنسفي ١ / ١٦٥ ؛ الهداية مع شرح العناية ٨ / ٤٠٩ ، ٤١٠ .

(٣) هو البراء بن عازب بن الحارث بن مالك بن الأوس الأنصاري ، يكنى أبا عمار له ولأبيه صحبة ، استصغره النبي ﷺ يوم بدر هو وابن عمر فردهما ، وأول غزوة شهدها غزوة الخندق ، شهد مع علي رضي الله عنهما الجمل وصفين والنهروان ثم نزل الكوفة ومات بها أيام مصعب بن الزبير .

انظر : الإصابة ١ / ١٤٢ ؛ الاستيعاب ١ / ١٣٩ ؛ الاعلام ٢ / ٤٦ .

(٤) قال الزيلعي في نصب الراية ٤ / ١٨٢ : « غريب بهذا اللفظ » وأشار إلى معناه وهو ما أخرجه الدارقطني في باب الصيد والذبائح ٤ / ٢٩٦ والبيهقي في كتاب الصيد والذبائح ، باب من ترك التسمية وهو ممن تخل ذبيحته ٩ / ٢٣٩ عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال : « المسلم يكتنيه اسمه فإن نسي أن يسمي حين يذبح فليسم وليذكر اسم الله ثم ليأكل » قال الزيلعي : قال الدارقطني الصحيح أن هذا الحديث موقوف على ابن عباس .

(٥) في ج : « بالحمار » .

عليها أم لا ، فقال عليه الصلاة والسلام : « اذكروا اسم الله عليه وكلوا »^(١) .
أو بالقياس على الناسي فإنه عليه الصلاة والسلام حين سئل عن متروك التسمية
ناسياً قال : « كلوه فإن تسمية الله في قلب كل أمرئ مسلم »^(٢) فيحضر العائد
بالقياس عليه لشمول العلة المنصوصة إياهما ، وهو التسمية في القلب - كما ذهب
إليه الشافعي^(٣) - لأن الآية غير مخصوصة ، وبعمومها تدل على حرمة أكل متروك
التسمية عامداً ، وبكونه مؤكداً بحرف « من » على حرمة كل جزء منه ، لأنه في
موضع النهي يفيد المبالغة^(٤) .

قيل : أنها غير مخصوصة لأن الاعتبار لعموم اللفظ وهو يقتضي حرمة كل ما لم
يذكر اسم الله عليه . وقد خص منها بعض ذلك كأكل طعام لم يذكر اسم الله
عليه بالإجماع ، فيجوز تخصيص العامد في الذبح بالقياس عليه .
وأجيب : بأن الإجماع لا يصلح مخصصاً^(٥) على ما سنذكر إن شاء الله .
على أن السلف أجمعوا على أن المراد به الذكر حال الذبح لا غير^(٦) .

(١) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب البيوع ، باب من لم ير الوسواس ونحوها من الشبهات
٣ / ٦ ولفظه : « سموا الله عليه وكنوه » وانظر كذلك سنن ابن ماجه كتاب الذبائح باب التسمية
عند الذبح ٢ / ١٠٥٩ .

(٢) الحديث أخرجه الدارقطني في باب الصيد والذبائح ٤ / ٢٩٥ عن أبي هريرة رضي الله عنه قال :
سأل رجل رسول الله ﷺ فقال : يا رسول الله أرأيت الرجل منا يذبح وينسى أن يسمي الله فقال
النبي ﷺ : « اسم الله على كل مسلم . وفي رواية : اسم الله على فم كل مسلم » .
قال الزيلعي في نصب الراية ٤ / ١٨٣ : قال الدارقطني : ومروان بن سالم ضعيف وأعله ابن القطان
أيضاً به .

(٣) يقول صاحب نهاية المحتاج ٨ / ١١٩ : « ويكره تعمد تركها - أي التسمية - فلو تركها ولو عمداً
حل لأن الله أباح ذبائح أهل الكتاب بقوله : ﴿ وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم ﴾ وهم لا
يذكرونها » .

(٤) انظر هذا الدليل وغيره للحنفية في : المبسوط ١١ / ٢٣٦ ؛ الهداية مع شرح العناية ٨ / ٤١٠ .

(٥) لأن الإجماع كخبر الواحد لا يصلح أن يكون مخصصاً للعام في المرة الأولى .

انظر : فواتح الرحموت ١ / ٣٥٢ ؛ حاشية عزمي زادة على شرح ابن ملك ٢٩٣ .

(٦) ذكر الشارح الإجماع أيضاً في العناية ٨ / ٤١٠ وتبعه ابن الهمام بالنقض في شرح فتح القدير ٨ /
٤١٠ فقال : « مقتضى هذا الكلام أن يكون قوله تعالى ﴿ ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ﴾
دالاً على أن لا يؤكل المذبوح بالذبح الاضطراري أصلاً لأن ذكر اسم الله عليه إنما يكون حال

فإن قيل : لا نسلم أن المراد به الذكر باللسان ، بل أعم من كونه باللسان أو بالقلب .

أجيب^(١) : بأن لفظة « عليه » تدل على ذلك ، إذ يقال : ذكر عليه ، إذا ذكره باللسان . وذكره : إذا ذكره بالقلب . كذا في المحيط^(٢) .

وما ذكره ابن عباس رضي الله عنهما أن المراد به ذبائح المشركين أو المجوس أو الميتة أو المنخنقة^(٣) . وما ذكره الكلبي^(٤) أن المراد ما ذبح لغير الله^(٥) . وغير ذلك تأويل فلا يكون حجة على الغير .

فإن قيل : لو كان المراد به متروك التسمية عامداً لكان أكله فسقاً لقوله تعالى : ﴿ **وإنه لفسق** ﴾^(٦) واللازم باطل فالملزوم مثله .

بيان الملازمة : أن أكل المحرم يوجب الفسق لا محالة ، وبطلان اللازم بكونه مقبول الشهادة ، والفاسق لا تقبل شهادته .

والجواب : أن بطلان اللازم ممنوع ، فإن من أكل معتقداً حرمة يفسق . وأما المعتقد بإباحته فإنما لا يفسق لتأويله ، كما لا يحرم الباغي عن الميراث بقتل العادل لأنه متأول . وفي الكلام في هذا المقام طول .

وذكر في المبسوط^(٧) : كان ابن عمر لا يفصل بين النسيان والعمد ويحرم

الإرسال والرمي لا حال الذبح كما نصوا عليه فكان مما لم يذكر اسم الله عليه حال الذبح فلزم أن يدخل تحت النهي عن الأكل في الآية المذكورة مع أن حل أكل المذبح بالذبح الاضطراري إذا ذكر اسم الله عليه حال الإرسال والرمي يجمع عليه بلا ريب .

(١) انظر هذا الجواب في العناية ٨ / ٤١٠ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٢٩٣ .

(٢) المحيط لبرهان الإسلام محمد بن محمد السرخسي ت ٥٧١ . انظر تاج التراجم / ٢٤٩ .

(٣) ذكر هذه الرواية ابن كثير في تفسيره ٢ / ١١٩ عن ابن أبي حاتم عن ابن عباس رضي الله عنهما قال في الآية ﴿ **ولا تأكلوا مما لا يذكر اسم الله عليه** ﴾ قال هي : الميتة .

(٤) هو محمد بن السائب بن بشر الكلبي ، أبو النضر ، صاحب التفسير وعلم النسب كان إماماً في هذين العلمين ، والكلبي نسبة إلى كلب بن وبر وهي قبيلة كبرى من قضاة ، توفي سنة ٤٤٦ هـ بالكوفة .

انظر : وفيات الأعيان ٤ / ٣٠٩ ؛ طبقات المفسرين ٢ / ١٤٤ ؛ الفهرست / ٩٢ .

(٥) وهو مروي عن عطاء بن رباح والشافعي . انظر : تفسير ابن كثير ٢ / ١٦٩ .

(٦) الأنعام : ١٢١ .

(٧) المبسوط ١١ / ٢٣٦ .

كليهما . وبه أخذ مالك^(١) .

وعلي وابن عباس رضي الله عنهما كانا يفصلان بينهما ، وهو مذهبنا . فكانوا مجتمعين على تحريم متروك التسمية عامداً وكفى بإجماعهم حجة .
ولهذا قال أبو يوسف : لو قضى القاضي بجواز بيعه لا ينفذ قضاؤه ، لأنه مخالف للإجماع^(٢) .

وقد وقع لي في الأنوار في دفع التخصيص عن الآية أن كونها مخصوصة مسبوق بإحتمال التخصيص ، والآية لا تحتمله لأن " من " في قوله « مما » زائدة في سياق النفي ، لأن معناه يتم بقوله : « لا تأكلوا ما لم يذكر اسم الله عليه » ، ومتى كانت زائدة أفادت التأكيد لا محالة ، وتأكيد العام ينفي احتمال الخصوص على ما سيجيء . وإذا لم يحتمل التخصيص لم يكن العامد مخصوصاً منها^(٣) .

(١) بل مذهب مالك في هذه المسألة موافق لمذهب أبي حنيفة . انظر : حاشية الدسوقي على الشرح

الكبير ٢ / ١٠٦ ؛ مواهب الجليل ٣ / ٢١٩ .

(٢) المبسوط ١١ / ٢٣٦ ونقل هذه المسألة أيضاً صاحب الهداية ٨ / ٤١٠ . وانظر - إن شئت - رد

الحافظ ابن كثير على كلام صاحب المبسوط وصاحب الهداية في تفسيره ٢ / ١٧٠ .

(٣) أورد هذا المسألة صاحب فتح الغفار ١ / ٨٨ نقلاً عن الشارح .

قال رحمه الله :

« وكذلك قوله تعالى : ﴿ ومن دخله كان آمناً ﴾ لم يلحقه خصوص ، فلا يجوز تخصيصه بالآحاد والقياس . »

— أقول : مباح الدم بردة أو زنا أو قطع طريق أو قصاص إذا التجأ بالحرم لا يقتل فيه عندنا ، ولا يؤذى ليخرج ، بل لا يطعم ولا يسقى ولا يجالس ولا يبيع حتى يضطر إلى الخروج فيقتل خارج الحرم^(١) .

فإن قيل : هذا الكلام متناقض لأن عدم الإطعام والسقي نهاية في الإيذاء^(٢) .

فالجواب : أن المراد من الإيذاء هو التعرض له بشيء من الضرب أو إيلاء أو شتم أو نحوه ، وهو من مقولة أن يفعل . وترك الإطعام واخواته من مقولة : أن يفعل فلا تناقض فيه^(٣) .

والدليل على ما ذهبنا إليه قوله تعالى : ﴿ ومن دخله كان آمناً ﴾^(٤) أي صار آمناً ، فإنه عام في كل من دخل الحرم خائفاً يستحق الأمن به .

ووجه الاستدلال أنها شرطية ، وقد عرفت أن الثاني فيها [مسبب]^(٥) عن المقدم ، فيكون معناه والله أعلم : آمناً مسبباً عن الدخول ، وهو لا يتحقق إلا في داخل خائف وقت الدخول حتى يزول ذلك بالدخول ، والآية لا تتناول غير الجاني لأنه ليس بخائف ، فلا يتصور فيه الأمن بالدخول لثبوته قبله^(٦) . وإذا كان كذلك فهو باق على عمومته ، والعام موجب للقطع كما تقدم ، فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس .

(١) انظر هذه المسألة في : شرح المغني ٢ / ٥٥٨ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٢٩٤ .

(٢) وقد أورد هذا التناقض على مذهب أبي حنيفة القرطبي في تفسيره ٤ / ١٤٠ .

(٣) انظر الاعتراض وجوابه نقلاً عن التقرير في فتح الغفار ١ / ٨٨ . وذكر الرهاوي في حاشيته على شرح ابن ملك على المنار / ٢٩٥ هذا الجواب بوجه آخر فقال : « أن عموم الأمان ثابت إذ الأمان بترك التعرض له وهذا حاصل إذ عدم الإطعام والإسقاء ليس بتعرض » .

(٤) آل عمران : ٩٧ .

(٥) في ج : « سبب » .

(٦) انظر وجه الدلالة من الآية في كتاب أحكام القرآن للخصاص ٢ / ٢١ .

وقال الشافعي^(١) : يقتل فيه لأن الجاني فيه قد خص من الآية بما روي أنه عليه الصلاة والسلام لما وصل مكة أمر بقتل نفر ، منهم ابن خطل^(٢) . وبقوله عليه الصلاة والسلام : « الحرم لا يعيذ عاصياً ولا فاراً بدم »^(٣) .
والقياس على الاطراف فإن القصاص إذا كان في الطرف يستوفى في الحرم ، فلما لم ييطل أدنى الحقين ، فلأن لا ييطل أعلاهما أولى .
وبالقياس على من أنشأ القتل في الحرم ، فإنه يقتل بالاتفاق .
وعلى هذا يكون معنى الآية عنده . ومن دخل وحج كان آمناً من الذنوب ومن النار^(٤) .

قلنا : أما ابن خطل وغيره ممن قتل فيه فقد كان في ساعة أحلت مكة للنبي عليه

(١) انظر مذهب الشافعي مع الأدلة في : شرح النووي على صحيح مسلم ٩ / ١٣٢ ؛ تكملة المجموع شرح المذهب ١٨ / ٤٧٢ .

(٢) الحديث أخرجه البخاري - مع شرح فتح الباري - في كتاب المغازي ، باب أين ركز النبي ﷺ الراية يوم الفتح ٨ / ١٥ ، ومسلم - مع شرح النووي - في كتاب الحج ، باب دخول مكة بغير إحرام ٩ / ١٣١ عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن النبي ﷺ دخل مكة عام الفتح وعلى رأسه مغفر فلما نزع جاءه رجل فقال ابن خطل متعلق بأستار الكعبة فقال : « اقتلوه » .
وابن خطل هو عبد العزى وقيل عبد الله وقيل غالب بن عبد الله بن عبد مناف بن أسعد وكان يهجو النبي ﷺ بالشعر .

(٣) هذا ليس من كلام النبي ﷺ ، بل هو من كلام عمرو بن سعيد ابن أبي العاص بن سعيد بن العاص بن أمية القرشي ، ويعرف بالأشدق ، قالها وهو يبعث البعوث إلى مكة لقتال عبد الله بن الزبير فجاءه أبو شريح الصحابي المشهور فقال : ائذن لي أيها الأمير أحدثك قولاً قام به النبي ﷺ الغد من يوم الفتح سمعته أذنأى ووعاه قلبي وأبصرته عيناى حين تكلم به حمد الله وأثنى عليه ثم قال : « إن مكة حرمها الله ولم يحرمها الناس فلا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفك بها دماً ولا يعضد بها شجرة فإن أحد ترخص لقتال رسول الله ﷺ فقولوا : إن الله قد أذن لرسوله ولم يأذن لكم ، وإنما أذن لي فيها ساعة من نهار ثم عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس وليبلغ الشاهد الغائب » فقيل لأبي شريح : ما قال عمرو ؟ قال : أنا أعلم منك يا أبا شريح ، لا يعيذ عاصياً ولا فاراً بدم ، ولا فاراً بخربة .

قال الحافظ ابن حجر : وأعزب عمرو بن سعيد في سياقه الحكم مساق الدليل وفي تخصيصه العموم بلا مستند . انظر : صحيح البخاري - مع شرح فتح الباري - كتاب العلم ، باب ليبلغ العلم الشاهد الغائب ١ / ١٩٧ ، ٤ / ٤٥ .

(٤) وهذا التفسير مروي عن بعض السلف . انظر تفسير ابن كثير ١ / ٣٨٤ ؛ تفسير القرطبي ٤ / ١٤١ .

الصلاة والسلام ، كما ورد به الأثر .
وأما قوله : الحرم لا يعيد عاصياً . فالصحيح من المروى : « الحرم لا يعيد عاصياً » . والزيادة غير مذكورة^(١) .

وفيه نظر فإن الفار بدمٍ عاصٍ فيكون داخلاً بثبوت الزيادة أو لا .
والأولى أن يقال : أنه محمول على أنه لا يسقط العقوبة^(٢) .
وأما الأطراف فإنها يسلك بها مسلك الأموال ، والآية تتناول الأنفس لا غير .
وأما منشىء القتل فيه فلأن [النص]^(٣) يتناول الداخل المستحق للأمن بالدخول كما مر ، ولأن الملتجئ معظم حرمة بالإلتجاء ، فاستحق الأمن . وأما المنشىء فهاتك حرمة فلا يستحقه .

هذا ما ذكره في الجواب^(٤) . ولعل الاستدلال على الوجه المار لا [يحوج]^(٥) إلى ذلك ، لأن النص إذا لم يتناول ما يدعون تخصيصه من الصور لا يجوز تخصيصه بشيء من ذلك .

واعلم أن بعض مشايخنا استشكلوا الاستدلال بالآية لأن ضمير ﴿ دخله ﴾ يرجع إلى البيت لا محالة ، لأنه هو المذكور دون الحرم ، إلا إذا جعل النزاع في الجاني إذا دخل البيت فيصح التمسك بها ، ويثبت الحكم في الحرم لعدم القائل بالفصل عند من جوّز ذلك .

فأما إذا ذهب الخصم إلى أن دخول البيت يفيد الأمن دون الحرم ، وهو مذهب بعض أصحاب الشافعي ، فالإلزام بالآية مشكل^(٦) .

(١) أي قوله : ولا فاراً بدم . وعزا الشيخ عزمي زادة هذا الجواب لجامع الأسرار . انظر هذا الجواب في

شرح المغني ٢ / ٥٦١ ؛ حاشية عزمي زادة على شرح ابن ملك على المنار / ٢٩٥ .

(٢) انظر هذا الجواب في شرح المغني ٢ / ٥٦١ .

(٣) ساقطة من ج .

(٤) والجواب لصاحب الكشف ١ / ٦٠٢ . وانظر كذلك بيان الوصول (٧٠ / ب) .

(٥) في ج : « يحوجه » .

(٦) لاختلاف محل النزاع لأن الخصم يقول دخوله البيت هو المفيد للأمان دون الحرم والحنفية يقولون

دخول الحرم هو المفيد له . انظر : حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك / ٢٩٥ .

لا يقال: ليس المراد عين الكعبة بدليل قوله: ﴿فيه آيات بينات مقام إبراهيم﴾^(١) ومقامه خارج البيت، لأن المراد بالمقام ما قام يتعبد فيه، وهو كان يقوم في البيت^(٢).
فإن قيل: لما صار البيت مأمناً صار الحرم كذلك بالتبعية لأنه من حرمة .
أجيب: بأن حرمة التبعية دون حرمة المتبوع . ألا ترى أنه لا يلزم من كون البيت قبلة ومضافاً كون الحرم كذلك^(٣) ؟
والصحيح أن صفة الأمن يعمهما . قال الله تعالى: ﴿ألم يروا أنا جعلنا حرماً آمناً﴾^(٤) . وقال: ﴿رب اجعل هذا البلد آمناً﴾^(٥) ومتى أخذ الحرم حكم البيت في الأمن بالدلالة، صار بمنزلة شيء واحد فيما يمكن أن يكون كذلك، فجاز عود الضمير إلى البيت متناولاً للحرم، ولهذا قال: ﴿فيه آيات بينات﴾ ولم يقل: في حرمة . مع أن مقام إبراهيم خارج البيت .
وما قيل: المراد هو البيت باعتبار العبادة فيه، فلم يذهب إليه أحد من المفسرين .
ولعله فاسد في المعنى لأن الله تعالى بين الآيات بعطف بيانها وهو قوله: ﴿مقام إبراهيم﴾ فيكون معناه في البيت وفساده ظاهر .
ولأنه ليس في كون البيت معبداً آية، بل هي ظهور أثر قدمه في الصخرة، وغوصها فيه إلى الكعبين، وابقاؤه سنين دون سائر آيات الأنبياء لإبراهيم خاصة، وحفظه ألوف سنة، ولهذا قيل فيه ﴿آيات بينات﴾، ولو كان المراد ما قالوا لقليل: آية بينة .

(١) آل عمران: ٩٧ .

(٢) انظر الإعتراض وجوابه في: كشف الأسرار ١ / ٦٠١؛ شرح المغني ٢ / ٥٦٢ .

(٣) الإعتراض وجوابه ذكره صاحب الكشف ١ / ٦٠١ نقلاً عن كتاب "الطريقة" للصدر الحجاج

قطب الدين .

(٤) العنكبوت: ٦٧ .

(٥) إبراهيم: ٣٥ .

قال رحمه الله :

« وقال الشافعي : يوجب الحكم لا على اليقين . وعلى هذا دلت مسائله .
وقال بعض الفقهاء : الوقف واجب في كل عام حتى يقوم الدليل . وقال بعضهم :
بل يثبت به أخص الخصوص . »

- أقول : دلت مسائل الشافعي رحمه الله على أن العام عنده يوجب الحكم ، لا
على سبيل اليقين ، بل هو دليل ظني فيجوز تخصيصه ابتداء بخبر الواحد والقياس .
وجعل الخاص أولى بالعمل منه سواء كان الخاص متقدماً أو متأخراً^(١) .
فمن مسائله الدالة على ذلك أنه رجح خبر العرايا على عموم قوله عليه الصلاة
والسلام : « التمر بالتمر .. » الحديث^(٢) .

ذكر شمس الأئمة أنه أجاز العرية ، وهي أن يبتاع الرجل ما على النخيل خرصاً
تشمل ما يعود إليه بعد الجفاف تماً فيما دون خمسة أوسق لأنه عليه الصلاة والسلام :
« رخص في العرايا »^(٣) .

وسئل زيد بن ثابت : ما عراياكم ؟ قال : ان محاييج الأنصار قالوا : يا رسول
الله إن الرطب يأتينا وليس بأيدينا نقد نبتاعه ، وعندنا فضول من التمر ، فرخص لنا
أن نبتاع بخرصها تماً فنأكل مع الناس الرطب^(٤) .

وقلنا : لا يجوز هذا البيع لعموم قوله : « التمر بالتمر » . وما على النخيل تمر ،
والعرية التي رخص فيها هي العطية ، وهي أن يهب الرجل من ثمرة بستانه لرجل ، ثم

(١) انظر : جمع الجوامع ٢ / ٢٧ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ٢ / ١٠٢ ؛ الإبهاج في شرح المنهاج
١٧٢ / ٢ .

(٢) انظر مذهب الشافعي في نهاية المحتاج ٤ / ١٥٧ ؛ شرح النووي على صحيح مسلم ١٠ / ١٨٩
والحديث سبق تخريجه ص ١٣٤ .

(٣) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه - مع شرح فتح الباري - في كتاب البيوع ، باب تفسير العرايا
٤ / ٣٩٠ ، ومسلم في صحيحه - مع شرح النووي - في كتاب البيوع ، باب تحريم بيع الرطب
بالتمر إلا في العرايا ١٠ / ١٨٤ عن زيد بن ثابت أن رسول الله ﷺ : « رخص في العرايا أن تباع
بخرصها كيلاً » .

(٤) ذكر هذه الرواية وما تقدم شمس الأئمة في مبسوطه ١٢ / ١٩٢ ، وعزاها الحافظ بن حجر في فتح
الباري ٤ / ٣٩٢ للشافعي في « اختلاف الحديث » عن محمود بن لبيد . وفي سند هذه الرواية مقال
راجع في فتح الباري ٤ / ٣٩٣ .

يشق على المعرى دخوله في بستانه لمكان أهله فيه ، ولا يرضى من نفسه خلف الوعد والرجوع في الهبة ، فيعطيه مكان ذلك تمراً مجدوداً بالحرص . وهذا جائز عندنا لأنه هبة مبتدأة ، لا عوض عما على النخيل لأنه لم يصير ملكاً للموهوب له مادام متصلاً بملك الواهب . وإنما يسمى ذلك بيعاً مجازاً لأنه في الصورة عوض يعطيه للتجاوز عن خلف الوعد ، واتفق أن ذلك كان فيما دون خمسة أوسق ، فظن الراوي أن الرخصة مقصورة عليه فنقل كما وقع عنده^(١) .

ومنها المسألتان المذكورتان في متروك التسمية والمتجئ إلى الحرم ، فإنه خصص النصين بخبر الواحد والقياس مع عدم ورود تخصيصهما قبل .

ومنها فرضية تعديل الأركان وفرضية الطواف بخبر الواحد مع إطلاق قوله : ﴿ واركعوا واسجدوا ﴾^(٢) وقوله : ﴿ وليطوفوا ﴾^(٣) .

ومنها أنه رجح قوله عليه الصلاة والسلام : « ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة »^(٤) على عموم قوله عليه الصلاة والسلام : « ما سقته السماء ففيه العشر »^(٥) كما رجح أبو يوسف ومحمد^(٦) ، إلا أن الشافعي رجح نظراً إلى خصوصه ، وهما رجحاه باعتبار جهالة التاريخ ، وجعلا كأنهما وردا معاً فجعلا الخاص مخصصاً .

وقال بعض الفقهاء : الوقف واجب في كل عام حتى يقوم الدليل على الخصوص^(٧) .

(١) كذا في المبسوط ١٢ / ١٩٣ .

(٢) الحج : ٧٧ .

(٣) الحج : ٢٩ .

(٤) سبق تخريجه ص في ٦٠٨ .

(٥) سبق تخريجه في ص ٦٠٨ .

(٦) انظر : نهاية المحتاج ٣ / ٧٠ ، ٧١ ، ٧٢ ؛ الهداية مع شرح العناية ٢ / ١٨٦ .

(٧) وهو قول عامة المرجئة وذهب إليه أبو بكر الباقلاني والأشعري وأبي سعيد البردعي من الحنفية .

انظر : كشف الأسرار للنسفي ١ / ١٦٦ ؛ جمع الجوامع ١ / ٤١٠ ؛ شرح تنقيح الفصول / ١٩٢ ؛

شرح الكوكب المنير ٣ / ١٠٩ .

وقال بعضهم : بل يثبت به أخص الخصوص ، وهو الواحد في الجنس والثلاثة في الجمع . وقيل : هو قول الثلجي^(١) من أصحابنا ، والجبائي من المعتزلة^(٢) ^(٣) .
وههنا تفاصيل آخر تركناها متابعة للشيخ^(٤) رحمه الله .

(١) هو محمد بن شجاع الثلجي ، من أصحاب الحسن بن زياد ، فقيه أهل العراق في وقته والمقدم في الفقه والحديث ، له كتاب ” المناسك ” وكتاب ” تصحيح الآثار ” وغيرها توفي فجأة سنة ٢٦٦ هـ وهو ساجد في صلاة العصر .

انظر : تاج التراجم / ٢٤٢ ؛ الفوائد البهية / ١٧١ ؛ الجواهر المضية / ٣ / ١٧٣ ؛ الأنساب / ٣ / ١٣٨ الاعلام / ٦ / ١٥٧ .

(٢) القول لصاحب الكشف / ١ / ٦٠٥ .

(٣) انظر : كشف الأسرار للنسفي / ١ / ١٦٦ ؛ أصول السرخسي / ١ / ١٣٢ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب / ٢ / ١٠٢ ؛ شرح تنقيح الفصول / ١٩٢ ؛ شرح الكوكب المنير / ٣ / ١٠٩ .

(٤) أما صاحب الكشف فاستطرد في ذكر وتفصيل غير هذه المذاهب . انظر : كشف الأسرار / ١ /

قال رحمه الله :

« أما من قال بالوقف فقد احتج بأن اللفظ العام مجمل فيما أريد به لاختلاف أعداد الجمع . ألا ترى أنه يؤكد بما يفسره فيقال جاءني القوم أجمعون وكلهم ؟ فلما استقام تفسيره بما يوجب الإحاطة علم أنه كان محتملاً ، ألا ترى أن الخاص لا يؤكد بمثله يقال جاءني زيد نفسه لا جميعه ؟ لأنه يحتمل المجاز دون البيان ، فلا يؤكد بالجميع .

وقد ذكر الجمع وأريد به البعض مثل قوله : ﴿ الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم ﴾ وإنما هو واحد فلذلك وجب الوقف . ووجه القول الآخر أن الأخص وهو الثلاثة من الجماعة والواحد من الجنس متيقن فوجب القول به . ووجه قولنا والشافعي أنه موجب ، لأن العموم معنى مقصود بين الناس شرعاً وعرفاً ، فلم يكن له بد من أن يكون لفظ وضع له ، لأن الألفاظ لا يقصر عن المعاني أبداً . ألا ترى أن من أراد أن يعتق عبيده كان السبيل فيه أن يعمهم فيقول : عبيدي أحرار ؟ والاحتجاج بالعموم من السلف متوارث ، فقد احتج ابن مسعود رضي الله عنه في الحمل أنه نسخ سائر وجوه العدد بقوله : ﴿ وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن ﴾ وقال إنه آخرهما نزولاً ، وصار ناسخاً للخاص الذي في سورة البقرة . فدل على ما قلنا : إنه موجب مثل الخاص . واحتج علي رضي الله عنه في تحريم الجمع بين الأختين وطناً بملك اليمين فقال : أحلتها آية وهو قوله تعالى : ﴿ إلا على أزواجهن أو ما ملكت أيمانهم ﴾ . وحرمتها آية وهو قوله تعالى : ﴿ وأن تجمعوا بين الأختين ﴾ فصار التحريم أولى ، وذلك عام كله » .

— أقول : احتج الواقف^(١) بأن اللفظ العام مجمل فيما أريد به وكل مجمل حكمه التوقف .

أما الأولى : فلاختلاف أعداد الجمع ، إذ الاستغراق ليس بشرط كما تقدم ، وبديل أنه يؤكد بما يوجب الإحاطة كقولك : جاءني القوم كلهم أجمعون . قال

(١) انظر : حجج الواقف في أصول السرخسي ١ / ١٣٤ ؛ تقويم الأدلة (٤٨ / ب) ؛ كشف الأسرار للنسفي ١ / ٦٦ ؛ المستصفي ٢ / ٤٦ .

الله تعالى : ﴿ فسجد الملائكة كلهم أجمعون ﴾^(١) فإنه لو كان موجباً بنفسه للاستغراق لما جاز ذلك لعدم جواز تأكيد الخاص بمثله . لا يقال : جاءني زيد كله ولا جميعه ، وإنما يقال : جاءني زيد نفسه . لأنه يحتمل المجاز من مجيء خبره أو كتابه دون البيان ، فبيانه وتأكيداه لا يكون إلا لأن البعض مراد منه عدم البيان والتأكيد وهو غير معلوم فكان مجملاً .

وأيضاً يجوز أن يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى : ﴿ الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم ﴾^(٢) والمراد نعيم بن مسعود^(٣) ^(٤) فيجب التوقف إلى أن يتبين المراد منه .

أما الثانية : فظاهرة مما تقدم في أول الكتاب .

واحتج من قال بأخص الخصوص^(٥) أن الثلاثة من الجماعة والواحد من الجنس متيقن ، والعمل بالمتيقن واجب إلى أن يظهر الدليل على غيره . وكل من مقدمتيه ظاهرة .

ولنا وللشافعي المعقول والإجماع^(٦) .

(١) الحجر : ٣٠ .

(٢) آل عمران : ١٧٣ .

(٣) هو نعيم بن مسعود بن عامر بن أشجع ، يكنى أبا سلمة الأشجعي ، صحابي مشهور له ذكر في البخاري ، أسلم ليالي الخندق وهو الذي أوقع الخلف بين الحيين قريظة وغطفان في غزوة الخندق ، له رواية عن النبي ﷺ ، قتل في وقعة الجمل في أول خلافة علي .

انظر : الإصابة ٣ / ٥٦٨ ؛ الاستيعاب ٣ / ٥٥٧ ؛ تهذيب الأسماء واللغات ٢ / ١٣١ .

(٤) حدث ذلك بعد غزوة أحد وبعد أصيب المسلمون فنادى النبي ﷺ بأتباع المشركين فانتدب منهم سبعون رجلاً كان بينهم أبو بكر والزيير ، وكان فيهم الثقيل بالجراح لا يستطيع المشي فلما وصلوا حمراء الأسد لقيهم نعيم بن مسعود فأخبرهم أن أبا سفيان ومن معه قد جمعوا جموعهم وأجمعوا رأيهم أن يأتوا المدينة فيستأصلوا أهلها فقالوا : ﴿ حسبنا الله ونعم الوكيل ﴾ . وهذا قول مجاهد ومقاتل وعكرمة والكلبي . وهناك أقوال أخرى . انظر : تفسير ابن كثير ١ / ٤٣٠ ؛ تفسير القرطبي ٤ / ٣٧٧ ؛ فتح الباري ٨ / ٢٢٩ .

(٥) انظر دليلهم في : أصول السرخسي ١ / ١٣٤ ؛ كشف الأسرار للنسفي ١ / ١٦٦ ؛ المستصفى ٢ / ٤٥ .

(٦) انظر أدلة الجمهور في : أصول السرخسي ١ / ١٣٥ ؛ كشف الأسرار للنسفي ١ / ١٦٧ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ٢ / ١٠٣ ؛ المستصفى ٢ / ٣٨ ؛ شرح الكوكب المنير ٣ / ١١٠ .

أما المعقول فهو أن العموم مقصود بين الناس عرفاً وشرعاً ، وكل ما هو كذلك لابد له من لفظ يدل عليه ، فالعموم لابد له من لفظ يدل عليه .

أما الأولى : فلأن من أراد أن يعتق عبيده كان السبيل فيه أن يعمهم بلفظ فيقول : عبيدي أحرار^(١) . ومن أراد الإنعام العام بين أفراد لا تنحصر ، أو أن يتعذر أفراد كل بالذكر يحتاج أن يقول : كل من يأتيني فله كذا . وقد اتفق مثل ذلك من الشارع ، قال الله تعالى : ﴿ كل نفس ذائقة الموت ﴾^(٢) . وقال عليه الصلاة والسلام : « من دخل دار أبي سفيان فهو آمن »^(٣) .

وأما الثانية : فلأن الألفاظ لا تقصر عن المعاني أبداً ، فإن في المهملات كثرة ، والحكمة تقتضيه .

واعترض على هذا الدليل : بأن ما ذكرتم استدلال في اللغة ولا يجوز ذلك فيها لما سيأتي . ولو سلم أن ذلك واجب في الحكمة فلا نسلم عصمة واصغر اللغة حتى لا يخالفوا الحكمة في وضعها ، فإن العرب قد علقت الماضي والمستقبل والحال ، ولم تضع للحال لفظاً خاصاً حتى لزم استعمال المضارع فيه . ولئن سلم أنهم وضعوا للعموم لفظاً لكن لا نسلم أنهم وضعوا لفظاً خاصاً فإن العين موضوعة لأشياء بصفة الاشتراك فكذا تكون صيغ العموم مشتركة بين العموم والخصوص^(٤) .

وعورض بأن الإجمال من الجمل معنى مقصود ، وكل ما هو كذلك لابد له من لفظ يدل عليه .

أما الثانية : فظاهرة .

وأما الأولى : فلأن الإفادة على نوعين : إجمالية ، وتفصيلية والأولى في كونها مقصودة كالثانية .

والجواب : أن هذا ليس باستدلال ولا قياس في اللغة وإنما هو لبيان أن الألفاظ

(١) أشار إلى هذا الدليل شمس الأئمة في أصوله ١ / ١٣٧ ، وانظر كذلك كشف الأسرار للنسفي ١ / ١٦٧ .

(٢) آل عمران : ١٨٥ ، الأنبياء : ٣٥ ، العنكبوت : ٥٧ .

(٣) قالها النبي ﷺ في فتح مكة . انظر : شرح النووي على صحيح مسلم ، كتاب الجهاد والسير ، باب فتح مكة ١٢ / ١٢٧ عن أبي هريرة رضي الله عنه .

(٤) انظر هذا الاعتراض في المستصفى ٢ / ٣٩ ؛ كشف الأسرار ١ / ٦٠٩ .

وقعت في الاستعمال على وفق الحكمة وقد يحتاج ذلك إلى تنبيه . والواضع هو الله تعالى فلا يقع منه ما يخالف الحكمة . والعموم يقابل الخصوص ، فاستعمال اللفظ فيهما إما أن يكون بإرادة [واحدة]^(١) أو على سبيل البدل ، والأول باطل لما تقدم ، والثاني يفيد المطلوب لأن اللفظ يفيد ما أريد به من غير إجمال ولا توقف إذ ذاك ، وبه يحصل الجواب عن المعارضة ، لأن إفادته ما يراد به من غير إجمال وتوقف يدل على أن ذلك بطريق التفصيل ، والمحمل ليس كذلك .

وأما الإجماع^(٢) فلأن الاحتجاج بالعموم متوارث من غير نكير ، فقد اختلف علي وابن مسعود رضي الله عنهما في المتوفى عنها زوجها إذا كانت حاملاً ، فقال علي : تعتد بأبعد الأجلين ، لأن قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يَتوفُونَ مِنْكُمْ .. ﴾^(٣) يقتضي أنها تعتد بأربعة أشهر وعشراً . وقوله : ﴿ وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ .. ﴾^(٤) الآية يقتضي أنها تعتد بوضع الحمل ، والتاريخ غير معلوم ، فوجب القول بالأبعد احتياطاً . وقال ابن مسعود رضي الله عنه : [تعتد بوضع الحمل لأن قوله تعالى]^(٥) : ﴿ وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ .. ﴾ الآية ، متأخرة عن قوله : ﴿ وَالَّذِينَ يَتوفُونَ ﴾ حتى قال : من شاء باهله^(٦) عند الحجر الأسود إن سورة النساء القصوى نزلت بعد التي في سورة البقرة^(٧) ، فصار بعمومه ناسخاً لما تقدم عليه ، فوجب الاعتداد بوضع

(١) ساقطة من ج .

(٢) انظر هذا الدليل بالتفصيل في : أصول السرخسي ١ / ١٣٥ ؛ المستصفى ٢ / ٤٣ ؛ التمهيد للكوداني ٢ / ٩ ، ١٠ ؛ كشف الأسرار للنسفي ١ / ١٦٧ .

(٣) وتام الآية : ﴿ وَالَّذِينَ يَتوفُونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً ﴾ البقرة : ٢٣٤ .

(٤) وتام الآية : ﴿ وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجْهَلُنَ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَ ﴾ الطلاق : ٤ .

(٥) ساقطة من ج .

(٦) المباهلة : الملاعبة . انظر مختار الصحاح مادة « بَهَلَ » .

(٧) الأثر بهذا اللفظ أخرجه أبو داود في سننه - مع بذل المجهود - كتاب الطلاق ، باب في عدة الحامل ١٠ / ٨٢ ، وابن ماجه في كتاب الطلاق ، باب المتوفى عنها زوجها إذا وضعت حلت للزواج ، ولفظه : من شاء لاعتته لأنزلت سورة النساء الصغرى بعد الأربعة أشهر وعشراً .

وأخرجه البخاري في كتاب التفسير ، باب تفسير قوله ﴿ وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ .. ﴾ - مع شرح فتح الباري - ٨ / ٦٥٤ بلفظ : أْتَمَعُونَ عَلَيْهَا التَّغْلِيظَ وَلَا تَجْعَلُونَ عَلَيْهَا الرَّحْصَةَ ؟ لنزلت سورة النساء الصغرى بعد الطولى .

الحمل . فصار قوله تعالى : ﴿ وأولات الأحمال ﴾ ناسخاً للخاص الذي في سورة البقرة .

وإنما قال لتلك الآية خاصاً لأن المعتدة على نوعين : معتدة بالطلاق ، ومعتدة بالوفاة . وقوله تعالى : ﴿ وأولات الأحمال ﴾ يتناولهما وتلك مخصوصة بعدة الوفاة فكانت خاصة وهذه عامة ، فدل على ما قلنا أنه موجب مثل الخاص .

واحتج علي رضي الله عنه في تحريم الجمع بين الأختين بملك اليمين فقال : أحلتها آية وهي قوله تعالى : ﴿ أو ما ملكت أيما نكم ﴾^(١) وحرمتها آية وهي قوله تعالى : ﴿ وأن تجمعوا بين الأختين ﴾^(٢) فقال : الأخذ بالمحرم أولى . ووافقه عثمان رضي الله عنه إلا أنه رجح الموجب للحل عملاً بالأصل^(٣) ، فعمل كل واحد منهما بالعموم .

لا يقال : المبيح عبارة ، والمحرم دلالة ، فأنتى يتعارضان . لأن الأمة المحوسية والأخت من الرضاع وغيرهما خصص من المبيح ، فصار أدنى من القياس ، فتعارضه الدلالة بل ترجح عليه ، مع أن الحرمة ثابتة بالعبارة أيضاً . لأن قوله : ﴿ وأن تجمعوا ﴾ يتناول الجمع نكاحاً ووطئاً^(٤) .

وقد احتجت الصحابة بالعمومات في الوقائع حتى استدلوا بقوله تعالى : ﴿ يوصيكم الله ﴾^(٥) على أرث فاطمة ، حتى نقل أبو بكر رضي الله عنه قوله عليه الصلاة والسلام : « نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة »^(٦) . وأخروا

(١) النساء : ٣ .

(٢) النساء : ٢٣ .

(٣) الأثر أخرجه البيهقي في سننه ، في كتاب النكاح : باب ما جاء في تحريم الجمع بين الأختين وبين المرأة وابنتها في الوطء . بملك اليمين ٧ / ١٦٤ عن قبيصة بن دؤيب أن رجلاً سأل عثمان بن عفان عن الأختين من ملك اليمين هل يجمع بينهما فقال عثمان : أحلتها آية وحرمتها آية أما أنا فلا أحب أن أصنع هذا . قال : فخرج من عنده فلقي رجلاً من أصحاب النبي ﷺ فقال : لو كان لي من الأمر شيء ثم وجدت أحداً فعل ذلك لجعلته نكالاً . قال مالك : قال ابن شهاب : أراه علي بن أبي طالب . قال مالك : وبلغني عن الزبير بن العوام مثل ذلك .

(٤) انظر الاعتراض وجوابه في كشف الأسرار ١ / ٦١١ .

(٥) النساء : ١١ .

(٦) الحديث أخرجه البخاري مع شرح فتح الباري في كتاب الفرائض ، باب قول النبي ﷺ لا نورث ما تركناه صدقة ١٢ / ٦ .

قوله تعالى : ﴿ والزانية والزاني ﴾^(١) ﴿ والسارق والسارقة ﴾^(٢) ﴿ ومن قتل مظلوماً ﴾^(٣) ﴿ وذروا ما بقي من الربا ﴾^(٤) ﴿ ولا تقتلوا أنفسكم ﴾^(٥) ﴿ ولا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ﴾^(٦) إلى غير ذلك مما فيه كثرة على العموم .

(١) النور : ٢ .

(٢) المائدة : ٣٨ .

(٣) الإسراء : ٣٣ .

(٤) البقرة : ٢٧٨ .

(٥) النساء : ٢٩ .

(٦) المائدة : ٩٥ .

قال رحمه الله :

« ثم قال الشافعي : كل عام يحتمل إرادة الخصوص من المتكلم ، فتمكنت فيه الشبهة فذهب اليقين . ولنا أن الصيغة متى وضعت لمعنى كان ذلك واجباً به حتى يقوم الدليل على خلافه ، وإرادة الباطن لا تصلح دليلاً ، لأننا لم نكلف درك الغيب فلا يبقى له عبرة أصلاً . والجواب عما احتج به طائفة أهل المقالة الأولى أنا ندعي أنه موجب لما وضع له ، لا أنه محكم لما وضع له . فكان محتملاً لأن يراد به بعضه فيصلح توكيده بما يحسم باب الإحتمال ليصير محكماً ، كالخاص يحتمل المجاز فتوكيده بما يقطعه لا بما يفسره . فيقال : جاءني زيد نفسه ، لأنه قد يحتمل غير المجيء مجازاً مراداً » .

— أقول : لما فرغ عن بيان ما كان متفقاً عليه بيننا وبين الشافعي وهو أن العام يوجب^(١) الحكم ليس بمجمل ، ولا يرجب التوقف ، شرع في بيان ما هو مختلف فيه وهو ما قال الشافعي أنه يوجب الحكم لا على سبيل اليقين بل يفيد الظن . وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين والشيخ أبي منصور ومن تابعه من مشائخ سمرقند ، حتى جوزوا تخصيصه بخبر الواحد والقياس ابتداءً ، وقالوا : لا يجب اعتقاد عمومته لأن كل عام يحتمل إرادة الخصوص من المتكلم ، وكل ما هو كذلك فقد تمكنت شبهة فذهب اليقين^(٢) .

أما الأولى : فظاهرة فإن جواز إرادة البعض من كل عام قائم إلا إذا دل الدليل الخارجي على عدمه ، كقوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾^(٣) ﴿ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ﴾^(٤) .

وأما الثانية : فلأن اليقين مع الاحتمال لا يجتمعان كما في القياس وخبر الواحد . وفيه بحث :

(١) في ج : « لا يوجب » .

(٢) انظر مذهب الجمهور مع أدلتهم في : جمع الجوامع ١ / ٤٠٧ ؛ فواتح الرحموت ١ / ٢٦٦ ؛ شرح

العقد على ابن الحاجب ٢ / ١٠٣ ؛ شرح الكوكب المنير ٣ / ١١٤ .

(٣) الأنفال : ٧٥ ، التوبة : ١١٥ ، المجادلة : ٧ .

(٤) البقرة : ٢٨٤ .

أما أولاً : فلأن قولهم : كل عام يحتمل الخصوص عام^(١) فلا يخلوا إما أن يكون محتملاً له أو لا .

فإن كان الأول فذلك إنما يكون لعدم احتمال بعض ذلك فكذب الكلية^(٢) .

وإن كان الثاني فقد انتقضت الكلية^(٣) .

قيل : المراد العام الوارد من الشارع .

ورد : يلزم التحكم . ولئن سلم فقد مر أن الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل لا يكون معتبراً .

وأما ثانياً : فلأن احتمال المجاز في الخاص كاحتمال الخصوص [في العام]^(٤) لا محالة . فكما أن الخاص لم يخرج به عن القطع ، فكذلك العام بإحتمال الخصوص دفعاً للتحكم^(٥) .

لا يقال : الاحتمال في العام من وجهين : المجاز ، والخصوص . وفي الخاص من وجه واحد : هو احتمال المجاز لا غير . لأننا لا نسلم أن جهة احتمال الخصوص ليست من جهات المجاز ، بل هي منها عند من يقول باشتراط الاستغراق في العام ، وتعدد الجهات المجازية لا يفيد زيادة احتمال ، فإن ذلك في كل حقيقة قائم^(٦) .

قوله : « ولنا » أي دليلنا على أنه موجب للقطع واليقين ، أن الصيغة متى وضعت لمعنى كان ذلك المعنى واجباً به ، أي ثابتاً حتى يقوم الدليل على خلافه ،

(١) واستفاد العموم من لفظة « كل » .

(٢) لقوله « كل عام » فإن كان البعض لا يحتمل الخصوص فيكون بذلك مكذباً لقوله : « كل » .

(٣) أي القول بأنه لا يحتمل الخصوص فهذا ينقض قوله : « كل عام يحتمل الخصوص » .

(٤) ساقطة من ج .

(٥) وقد أجاب التفتازاني في التلويح ١ / ٤٠ أن احتمال الخاص المجاز ليس بشائع في الخاص بخلاف احتمال العموم التخصيص فإنه شائع فيه لا يخلوا عنه إلا قليلاً حتى صار بمنزلة المثل أنه ما من عام إلا وقد خص .

(٦) فإذا كان لفظ خاص له معنى واحد مجازي ولفظ خاص آخر له معنيان مجازيان أو أكثر ولا قرينة للمجاز أصلاً فإن اللفظين متساويان في الدلالة على المعنى الحقيقي بلا ترجيح الأول على الثاني .

انظر : التوضيح مع شرحه التلويح ١ / ٤٠ .

والفرض عدمه فيكون واجباً^(١) .

فإن قيل : قد دل الدليل على خلافه وهو إرادة الخصوص .

أجاب الشيخ : بأن ذلك باطل . وإرادة الباطل لا يصلح دليلاً ، لأنه عيب عنا ، وليس في وسعنا الوقوف عليها بلا دليل ، فكان التكليف به تكليف بما ليس في الوسع . ومنع لزوم التكليف بما ليس في الوسع لأننا مكلفون بالعمل بظاهره ، لا بالوقوف على إرادة الباطن . وأثر الإحتمال إنما يكون في حق العلم دون العمل^(٢) . وأجاب الشيخ عنه في بعض مصنفاته : بأنه لما سقط اعتبار إرادة الخصوص في حق العمل بالاتفاق ، سقط في حق العلم بالطريق الأولى . لأن العلم عمل القلب ، والقلب أصل ، وعمل الجوارح تابع له ، فمتى سقط في حق التبع ففي حق الأصل أولى^(٣) .

واعترض عليه بخبر الواحد والقياس . فإن اعتبار الإحتمال فيهما ساقط في حق العمل دون العلم بالاتفاق^(٤) .

والجواب : أن ذلك إحتمال ناشئ من الدليل ، وهو القطع بكونه غير متواتر . والوصف غير منصوص عليه . حتى لو فرض متواتراً أو منصوصاً عليه زال الإحتمال ، ولا يلزم من عدم سقوط إحتمال ناشيء عن دليل عدم سقوط غير ناشيء فيه^(٥) . وهذا مذهب عامة مشايخنا العراقيين . منهم الكرخي والجصاص ، وتابعهم في ذلك القاضي وعامة المتأخرين ، كالشيخ وشمس الأئمة ، ومن تابعهما^(٦) .

((والجواب عن أهل المقالة الأولى)) ، وهم الواقفية ، وفي بعض النسخ ((عن

(١) انظر هذا الدليل في : كشف الأسرار للنسفي ١ / ١٦٨ ؛ التلويح على التوضيح ١ / ٣٩ ؛ التحقيق ١ / ٩١ .

(٢) انظر هذا الجواب في : التحقيق ١ / ٩١ ؛ التلويح على التوضيح ١ / ٤٠ .

(٣) انظر إلى هذا الجواب في : كشف الأسرار ١ / ٦١٨ ؛ التلويح على التوضيح ١ / ٤٠ .

(٤) الإعتراض لصاحب الكشف ١ / ٦١٨ ، وذكره صاحب التلويح ١ / ٤٠ وزاد عليه : « ولأن الأصل أقوى من التبع فيجوز أن لا يقوى مثبت التبع على إثبات الأصل » .

(٥) ذلك لأن العام الإحتمال فيه ناشيء عن غير دليل لكونه تجويزاً عقلياً . انظر الجواب في شرح ابن ملك على المنار مع حاشية الرهاوي / ٢٨٩ .

(٦) انظر : تقويم الأدلة (٤٨ / أ) ؛ أصول السرخسي ١ / ١٣٢ ؛ كشف الأسرار للنسفي ١ / ١٦١ .

الطائفة الأولى » : [أن المدعى]^(١) أن العام موجب لما وضع له وهو العموم ، لا أنه محكم فيما وضع له ، بحيث لم يبق له صلاحية الخصوص ، فكان في ذاته صالحاً لأن يراد به بعضه ، فصلح توكيده بما يحسم باب الإحتمال ، وإن كان بدونه [فيوجب]^(٢) العموم ليصير محكماً ، لا كما ظنه أنه يحمل أو مشترك ، فيصير بهذا التوكيد مفسراً كالخاص فإنه يحتمل [المجاز]^(٣) ، فتوكيده يكون بما يقطعه لا بما يفسره ، فيقال : جاء زيد نفسه . لأنه قد يحتمل غير المجيء مجازاً مراداً ، كمجيء كتابه أو خبره أو غلامه^(٤) .

ولم يتعرض لجواب من قال بأخص الخصوص ، لأن فيما ذكر جواباً عما احتجوا به أيضاً .

ولا فرق في هذا المعنى الذي [ذكره]^(٥) في إفادة القطع بين الخبر والأمر والنهي ، لأن ذلك حكم الصيغة وهي موجودة في الكل .

(١) ساقطة من ج .

(٢) في أ و ج : « يوجب » .

(٣) في ج : « الخاص » .

(٤) انظر الجواب على الواقفية في : كشف الأسرار للنسفي ١ / ١٦٨ ؛ التلويح على التوضيح ١ / ٤٠ .

(٥) ساقطة من ج .

[باب العام إذا لحقه الخصوص]

قال رحمه الله :

((باب العام إذا لحقه الخصوص .))

- أقول : التخصيص في اللغة : تمييز بعض الجملة بحكم^(١) .

وفي الاصطلاح : قصر العام على بعض أفرادها بدليل مستقل لفظي بمقارن^(٢) .

واحترز بمستقل عن الصفة والاستثناء فإنهما ليسا بمستقلين^(٣) .

وبلفظي عن العقل^(٤) .

وبمقارن عن الناسخ ، فإن المخصص إذا تراخى يكون ناسخاً . وسيجيء في

البيان .

قيل : هذا هو المرضي به من بين تعريفات التخصيص عن الشارحين .

وفيه نظر . لأنه لم يتناول التخصيص في المرة الثانية ، فإنه ليس بمقارن .

والأولى أن تجعل المقارنة شرطاً له أول مرة ، لا داخلاً في ماهيته^(٥) .

(١) يقال خصه بالشيء خصوصاً . انظر مادة « خصص » في لسان العرب ، مختار الصحاح .

(٢) وهذا هو التعريف الصحيح على مذهب الحنفية . انظر : شرح المغني ٢ / ٥٨٣ ؛ شرح ابن ملك على المنار ٢٩٦ / ١ ؛ فتح الغفار ٨٩ / ١ .

(٣) وعند الجمهور يجوز التخصيص بدليل متصل كالاستثناء والشرط والصفة والغاية . انظر : جمع الجوامع ٢ / ٩ ؛ شرح الكوكب المنير ٣ / ٣٨١ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ٢ / ١٣٢ .

(٤) كقوله تعالى : ﴿ الله خالق كل شيء ﴾ فإنه تعالى مخصوص منه ولم يذكر صاحب الكشف ١ / ٦٢١ وصاحب بنان الوصول (٧٢ / أ) هذا القيد في التعريف وذكره شارح المغني ٢ / ٥٨٥ ، وابن ملك في شرحه على المنار ٢٩٦ / ١ .

(٥) لأن تخصيص عام الكتاب - بعد أن يخصص بقطعي - بخير الواحد والقياس جائز بالإجماع وليس بشيء منها مقارناً له .

وقد أورد عزمي زادة في حاشيته على شرح المنار ٢٩٧ ، جواباً عن هذا الاعتراض فقال : « والظاهر أن مراد صاحب هذا التعريف أيضاً هو تعريف التخصيص في المرة الأولى فلا يحتاج إلى ما ذكره الشارح حينئذ من الجواب المردود » .

انظر الاعتراض وجوابه في شرح ابن ملك على المنار ٢٩٧ ، وعزاه عزمي زادة إلى ابن الهمام في شرحه على الهداية في كتاب أدب القاضي .

فإن قيل : التخصيص مفهوم واحد، فلا يجوز أن يكون بعض أفرادهِ [مشروطاً]^(١) بشيء دون غيره .

فالجواب : أن ذلك شرط العمل . فإن عمل التخصيص باعتبار المخصوص منه . وفي المرة الأولى العام قطعي دون الثانية فيجوز أن يكون الأفراد مختلفة الشروط باعتبار العمل ، لا لذاتها^(٢) .

وأقسام الكلام كلها ، كالأمر والنهي والخير سواء في جواز حقوق التخصيص^(٣) . ومنعه شذمة عن الخبر^(٤) ، لأنه يوهم الكذب . وهو فاسد . لأن قيام دليل الخصوص رافع لذلك الوهم ، ولأنه واقع في كلام الله منه كما في الأمر والنهي . قال الله تعالى : ﴿ ما تذر من شيء أتت عليه إلا جعلته كالريم ﴾^(٥) ، وقال : ﴿ وأوتيت من كل شيء ﴾^(٦) وقد أتت تلك الريح على الجبال والأرض ولم تجعلها كالريم ، وتلك المرأة لم تؤت كل شيء^(٧) .

وفيه نظر : فإن دليل الخصوص مأخوذ في تعريفه كونه لفظياً ، وليس في الألفاظ مقارناً لذلك ما يدل عليه^(٨) .

وكذلك قول من يقول : التخصيص إما أن يكون بكلام أو غيره ، وهو العقل^(٩)

(١) في ج : « مشروطاً » .

(٢) انظر الإعتراض وجوابه في حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٢٩٨ .

(٣) وهو قول الأئمة الأربعة وجمهورهم . انظر : المستصفى ٢ / ٩٨ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب

٢ / ١٣٠ ؛ شرح الكوكب المنير ٣ / ٢٦٩ ؛ فواتح الرحموت ١ / ٣٠١ .

(٤) انظر : شرح الكوكب المنير ٣ / ٢٦٩ .

(٥) الذاريات : ٤٢ .

(٦) النمل : ٢٣ .

(٧) انظر : كشف الأسرار ١ / ٦٢٢ ؛ ببيان الصول (٧٢ / أ) .

(٨) هذا يستقيم مع ما ذهب إليه الشارح من زيادة قيد في تعريف الخاس وهو كونه « لفظي » فلا مجال للعقل والحس في التخصيص . أما ما ذهب إليه صاحب الكشف وغيره . وعزاه ابن الهمام في

التحرير ١ / ٢٧١ إلى أكثر الحنفية فالتعريف المختار من غير ذكر هذا القيد .

(٩) والتخصيص بالعقل هو قول الجمهور خلافاً لشذوذ . انظر : فواتح الرحموت ١ / ٣٠١ ؛ تيسير

التحرير ١ / ٢٧١ ؛ جمع الجوامع ٢ / ٢٤ ؛ شرح تنقيح الفصول ٢ / ٢٠٢ ؛ شرح العضد على ابن

الحاجب ٢ / ١٤٧ .

نحو: ﴿الله خالق كل شيء﴾^(١) فإن الضرورة شاهدة على تخصيص الله تعالى منه .
وتخصيص الصبي والمجنون من خطاب الشرع من هذا القبيل . وإما بالعادة نحو : لا
تاكل رأساً . فإنه محمول على المتعارف^(٢) [وإما]^(٣) يكون بعض الأفراد ناقصاً ،
فيكون اللفظ أولى بالبعض الآخر نحو : كل مملوك لي حر ، لا يقع على المكاتب .
ويسمى [مشككاً]^(٤) . أو زائداً كالفاكهة لا يقع على العنب^(٥) .
وفيه نظر . لأن غاية هذه الأقسام - سوى ما يكون بالكلام - أن يكون في
حكم المستثنى . وقد عرفت أنه ليس من التخصيص على هذا الاصطلاح ، فحمله
على المجاز هو الحق^(٦) .

(١) الأنعام : ١٠٢ .

(٢) فلا يدخل فيه رأس العصفور والجراد .

(٣) في ج : « وإنما » .

(٤) في ج : « ملكاً » والكلمة مطموسة في نسخة أ .

(٥) هذه الاستثناءات بهذا التفصيل نقلها الشارح عن التوضيح لصدر الشريعة . انظر : التلويح على

التوضيح : ١ / ٤٢ .

(٦) وقد ذكر غير واحد من المحققين أن الخلاف لفظي أي عائد إلى اللفظ والتسمية فإن خروج

هذه الأمور من هذا العموم لا ينافي فيه مسلم غير أن الشارح ومن قال بقوله لا يسمى التخصيص

إلا ما كان باللفظ . انظر : شرح تنقيح الفصول / ٢٠٢ ؛ جمع الجوامع ٢ / ٢٥ ؛ فواتح الرحموت

١ / ٣٠١ .

[خلاف العلماء في حكم العام بعد التخصيص]

قال رحمه الله :

« فإن لحق هذا العام خصوص فقد اختلف فيه . فقال أبو الحسن الكرخي : لا يبقى حجة أصلاً ، سواء كان المخصوص معلوماً أو مجهولاً . وقال غيره من مشايخنا : وإن 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 كان على ما كان ، فأما إذا كان مجهولاً فإن دليل الخصوص يسقط . فعلى قول الكرخي يبطل الاستدلال بعامة العمومات لما دخلها من الخصوص ، وعلى القول الثاني لا يصح الاستدلال بآية السرقة وآية البيع ، لأن ما دون ثمن المجن خص من آية السرقة ، وهو مجهول . وخص الربا من قوله : ﴿ وأحل الله البيع وحرم الربا ﴾ وهو مجهول . وكذلك نصوص الحدود ، لأن مواضع الشبهة منها مخصوصة ، وفيها ضرب جهالة واختلاف . »

— أقول : اختلف العلماء في العام المخصوص في فصلين :

أحدهما : أنه [هل] ^(١) يبقى عاماً حقيقة في الباقي أو مجازاً ؟ فمن شرط الاستغراق فيه قال : انه يصير مجازاً ^(٢) .

ومن شرط [الاجتماع] ^(٣) دون الاستغراق قال : انه يبقى حقيقة في العموم بعده ^(٤) .

وقيل : هي مسألة مبتدأة سواء شرط في العموم الاستغراق أو لا . فإن عامة من شرط الاستغراق جعلوه حقيقة في الباقي بعد التخصيص . [وبعض] من شرط الاستيعاب قال : اجتمع فيه جهة الحقيقة والمجاز ، فمن حيث أنه يتناول المسميات

(١) ساقط من ج .

(٢) وهو قول أكثر أصحاب مالك والشافعي وبعض الحنفية كصاحب البديع وصدر الشريعة .

انظر : المستصفى ٢ / ٥٨ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ٢ / ١٠٦ ؛ تيسير التحرير ١ / ٣٠٨ ؛ أحكام الفصول ٢٤٥ ؛ التلويح على التوضيح ١ / ٤٣ .

(٣) في ج : « الإجماع » .

(٤) وهو قول أكثر الحنفية والحنابلة . انظر : أصول السرخسي ١ / ١٤٤ ؛ فواتح الرحموت ١ / ٣١١ ؛ شرح الكوكب المنير ٣ / ١٦٠ .

بعده كما يتناول قبله حقيقة . ومن حيث أنه اختص بها ، وقصر عما عداها كان مجازاً^(١) . وفي الأقوال في هذا الفصل كثرة .

والثاني : أنه هل يبقى حجة بعد التخصيص أو لا ؟ وعقد الباب [لهذا]^(٢) فقال أبو الحسن الكرخي والجرجاني^(٣) وابن أبان أبو ثور^(٤) من متكلمي أهل الحديث وغيرهم : لا يبقى حجة بعده أصلاً ، سواء كان المخصوص معلوماً ، كما هو قيل : اقتلوا المشركين ، لا تقتلوا أهل الذمة . أو مجهولاً كما لو قيل : لا تقتلوا بعضهم . إلا أنه يجب أخص المخصوص إذا كان معلوماً^(٥) .

وقال غيره من مشايخنا : إن كان المخصوص معلوماً بقي فيما وراءه على ما كان قبل التخصيص ، فمن قال أن موجه قطعي قبله قال بذلك بعده ، فلم يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس . ومن قال إن موجه ظني قبله قال بذلك بعده . وإن كان مجهولاً يسقط حكم العموم حتى لا يبقى حجة فيما بقي^(٦) .

وقال بعضهم : إن كان المخصوص معلوماً بقي العام فيما وراءه على ما كان على ما شرع . فأما إذا كان مجهولاً فإن دليل المخصوص يسقط ، ويبقى العام في الكل كما كان قبله . وإليه مال أبو المعين في طريقته^(٧) .

((فعلى قول الكرخي يبطل الاستدلال بعامة العمومات)) ، أي أكثرها لما دخلها من المخصوص .

(١) انظر هذا القول من غير نسبة في كشف الأسرار ١ / ٦٢٣ .

(٢) في ج : « بهذا » .

(٣) هو يوسف بن علي بن محمد الجرجاني ، أبو عبد الله ، تفقه على أبي الحسن الكرخي ، كان عالماً يرحل إليه في الواقعات ، له كتاب « خزنة الأكمّل » في ست مجلدات .

انظر : تاج التراجم / ٣١٨ ؛ الجواهر المضية ٣ / ٦٣٠ ؛ الفوائد البهية / ٢٣١ ؛ الاعلام ٨ / ٢٤٢ .
(٤) هو إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان ، أبو ثور الكلبي البغدادي ، أحد أئمة الدنيا فقهاً وعلماً وفضلاً ، كان يتفقه بالرأي حتى قدم الشافعي ببغداد فاختلف إليه ورجع عن الرأي إلى الحديث توفي سنة ٢٤٠ هـ . انظر : طبقات الشافعية ٢ / ٧٤ ؛ تذكرة الحفاظ ٢ / ٨٧ ؛ تاريخ بغداد ٦ / ٦٥ ؛ الاعلام ١ / ٣٧ .

(٥) انظر هذا المذهب في : أصول السرخسي ١ / ١٤٤ ؛ شرح المغني ٢ / ٥٨٨ .

(٦) انظر : كشف الأسرار ١ / ٦٢٥ ؛ شرح المغني ٢ / ٥٨٩ .

(٧) انظر : كشف الأسرار ١ / ٦٢٥ ؛ شرح المغني ٢ / ٥٨٩ .

« وعلى القول الثاني لا يصح الاستدلال بآية السرقة^(١) وآية البيع . لأن ما دون ثمن المجن مخصوص من الآية^(٢) ، وهو مجهول » ولهذا وقع الاختلاف فيه .

قيل : إنه ربع دينار^(٣) .

وقيل : ثلاثة دراهم^(٤) .

وقيل : عشرة دراهم^(٥) .

وخص الربا من قوله : ﴿ وأحل الله البيع وحرم الربا ﴾^(٦) وهو مجهول .
وبعدما التحق خير الأشياء الستة بياناً له لم تنزل الجهالة ، لأنه لم يثبت أنه مقتصر عليها ، حتى قال بعض الصحابة : قبض النبي عليه الصلاة والسلام ولم يبين لنا أبواب الربا^(٧) . وإذا بقيت الجهالة لا يجوز التمسك بقوله : ﴿ وأحل الله البيع ﴾^(٨) عندهم .

وكذلك أي وكآية السرقة والبيع نصوص الحدود ، وهي قوله تعالى :
﴿ الزانية والزاني ﴾^(٩) ﴿ والذين يرمون المحصنات ﴾^(١٠) « الشيخ والشيخة إذا

(١) وهو قوله تعالى : ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ .

(٢) وهو حديث عائشة رضي الله عنها قالت : « إن يد السارق لم تقطع على عهد النبي عليه الصلاة والسلام إلا في ثمن مجن حقة أو ترس » .

انظر : فتح الباري ، كتاب الحدود ، باب قوله الله : ﴿ والسارق والسارقة .. ﴾ ١٢ / ٩٦ .

(٣) وهو قول الشافعي أن النصاب ربع دينار ذهباً أو ما قيمته ربع دينار سواء كانت قيمته ثلاثة دراهم أو أقل أو أكثر . انظر : نهاية المحتاج ٧ / ٤٣٩ .

(٤) وهو قول مالك وأحمد أن النصاب ثلاثة دراهم أو ربع دينار أو ما قيمته أحدهما .

انظر مواهب الجليل ٦ / ٣٠٦ ؛ شرح منتهى الإرادات ٣ / ٣٦٤ .

(٥) وهو قول أبي حنيفة . انظر : الهداية مع شرح العناية ٥ / ١٢٢ .

(٦) البقرة : ٢٧٥ .

(٧) سبق تخريجه ص ١٣٤ .

(٨) البقرة : ٢٧٥ .

(٩) النور : ٢ .

(١٠) النور : ٤ .

زنيا فارجهوما»^(١) لأن مواضع الشبهة منها مخصوصة لقوله : « ادروا الحدود إن استطعتم »^(٢) « ادروا الحدود بالشبهات »^(٣) وهذا حديث تلقته العلماء بالقبول، فيجوز التخصيص به .
وفيه نظر . لاحتياجه إلى إثبات أنه مقارن ، إن كان أول مخصص ، أو بيان المخصص المقارن قبله .
(« وفيه ») أي فيما خص من مواضع الشبهة ضرب جهالة من حيث أنه لا يعرف [آية]^(٤) شبهة تعتبر . ولهذا اختلفوا فيها . ولو كان معلوماً ظاهراً لما وقع الاختلاف فيه .

(١) أخرجه الحاكم في كتاب التفسير ، باب من كفر بالرجم فقد كفر بالقرآن ٤ / ٣٦٠ عن أبي أمامة ابن سهل أن خالته أخبرته قالت : لقد قرأنا رسول الله ﷺ آية الرجم : « والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجهوما البتة .. » صححه الحاكم ووافقه الذهبي .

وأصله في الصحيحين من غير ذكر لفظ الآية . انظر : فتح الباري ١٠ / ١٤٣ ؛ تفسير ابن كثير ٣ / ٢٦١ .

(٢) الحديث أخرجه الترمذي في كتاب الحدود ، باب ما جاء في درء الحدود (رقم ١٤٤٤) عن عائشة رضي الله عنها قالت : قال رسول الله ﷺ : « اردوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فإن كان له مخرج فخلوا سبيله . فإن الإمام يخطيء في العفو خير من أن يخطيء في العقوبة » . والحديث ضعفه الزيلعي في نصب الراية ٤ / ٣٨٤ .

(٣) الحديث بهذا اللفظ أخرجه ابن عدي في جمعه لحديث أهل مصر والجزيرة من حديث ابن عباس . وضعفه الحافظ العراقي وذكر ابن قطلوبغا أن أبا حنيفة أخرجه في مسنده بهذا اللفظ .

انظر : تخريج أحاديث مختصر المنهاج / ٣٢ ؛ تخريج أحاديث البزدوي / ٦٤ .

(٤) في ج : « أنه » .

قال رحمه الله :

« والصحيح من مذهبنا أن العام يبقى حجة بعد الخصوص ، معلوماً كان
المخصوص أو مجهولاً . إلا أن فيه ضرب شبهة . وذلك مثل قول الشافعي في
العموم قبل الخصوص : ودلالة صحة هذا المذهب إجماع السلف على الاحتجاج
بالعموم . ودلالة أن في ذلك شبهة إجماعهم على جواز التخصيص بالقياس
والآحاد ، وذلك دون خبر الواحد ، حتى صحت معارضته بالقياس » .

- أقول : لما فرغ من تحرير المذاهب بين ما هو الصحيح منها . وهو أن العام
[يبقى] ^(١) حجة بعد الخصوص ، سواء كان المخصوص معلوماً أو مجهولاً . لكنه
فيه ضرب شبهة ^(٢) ، وهو عندنا بعد الخصوص كهو قبله عند الشافعي .
والدليل على صحة ما ذكره من المذهب أن أبا حنيفة رحمه الله استدل على
فساد البيع بالشرط « بنهي النبي ﷺ عن بيع وشرط » * لها وهذا عام دخله
خصوص . فإن شرط الخيار قد خص منه ^(٣) .

واستدل أيضاً على استحقاق الشفعة بالجوار بقوله عليه الصلاة والسلام : « الجار
أحق بصقبه » ^(٤) مع أن الجار عند وجود الشريك لا يكون أحق ^(٥) .
واستدل محمد على عدم جواز بيع العقار قبل القبض : « بنهيه عليه الصلاة
والسلام عن بيع ما لم يقبض » ^(٦) . وقد خص منه المهر والميراث وبدل الصلح قبل
القبض . وأبو حنيفة رحمه الله خص هذا العام بالقياس فعرفنا أنه حجة ، وإلا لما
صح القياس مخصصاً ^(٧) .

وهذا هو الصحيح من المذاهب بدليل إجماع السلف على الاحتجاج بالعمومات

(١) في ج : « يقع » .

(٢) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٤٤ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٥٩٠ ؛ فواتح الرحموت ، ١ / ٣٠٨ .

* سبق تخريجه ص ٥٧٣ .

(٣) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٤٤ ؛ الهداية مع شرح العناية ، ٥ / ٤٩٨ .

(٤) الحديث أخرجه البخاري في كتاب الحيل ، باب في الهبة (رقم ٦٩٧٨) عن أبي رافع رضي الله عنه .

(٥) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٤٤ .

(٦) أخرجه البخاري في كتاب البيوع ، باب بيع الطعام قبل أن يقبض عن ابن عمر رضي الله عنهما .

(٧) أصول السرخسي ، ١ / ١٤٤ .

التي خص منها البعض . فإن فاطمة رضي الله عنها احتجت على أبي بكر رضي الله عنه في حرمانها ميراثها بقوله تعالى : ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ﴾^(١) مع أن الكافر والقائل خصا منه . ولم ينكرها الصحابة ، بل عدل أبو بكر رضي الله عنه في حرمانها إلى قوله عليه الصلاة والسلام : « نحن معاشر الأنبياء لا نورث »^(٢) . وعلي رضي الله عنه احتج في جواز الجمع بين الأختين بقوله تعالى : ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾^(٣) مع أن الاخوات والبنات مخصوصة منه . وكذا الاحتجاج بهذا العام مشهور من الصحابة ومن بعدهم ، فكان إجماعاً . والدليل على أن فيه ضرب شبهة ، إجماعهم على جواز التخصيص بالقياس والآحاد . وذلك أي العام المخصوص من الكتاب والسنة ، دون خبر الواحد في الدرجة حتى صحت معارضته بالقياس ، مع عدم صلاحية القياس لمعارضة خبر الواحد .

(١) النساء : ١١ .

(٢) سبق تخريجه ص ٦٣٠ .

(٣) النساء : ٣ ، وراجع هذا الأثر ص ٦٣٠ .

قال رحمه الله :

« وأما الكرخي فقد احتج بأن دليل الخصوص إذا كان مجهولاً أوجب جهالة في الباقي ، لأن الخصوص بمنزلة الاستثناء ، لأنه بين أنه لم يدخل تحت الجملة كالاتثناء . وإذا كان معلوماً احتمل أن يكون معلولاً وهو الظاهر ، لأن دليل الخصوص نص قائم بنفسه فصلح تعليله ، ولا يدري أي القدر من الباقي صار مستثنى ، فيصير بمنزلة جهالة المخصوص . ووجه القول الثاني أن دليل الخصوص إذا كان مجهولاً فعلى ما قلنا ، وإن كان معلوماً بقى العام موجباً في الباقي ، لأن دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء على قلنا فلا يؤثر في الباقي ، لأن الاستثناء لا يحتمل التعليل ، فكذلك هذا . ووجه القول الآخر أن دليل الخصوص لما كان مستقلاً بنفسه ، حتى لو تراخى كان ناسخاً ، سقط بنفسه إذا كان مجهولاً ، لأن المجهول لا يصلح دليلاً بخلاف الاستثناء ، لأنه وصف قائم بالأول فأوجب جهالة فيه ، وهذا قائم بنفسه معارض للأول » .

— أقول : احتج الكرخي^(١) بأن دليل الخصوص إذا كان مجهولاً أوجب جهالة في الباقي ، لأن دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء ، والاستثناء المجهول يوجب جهالة الباقي ، والمجهول لا يصلح حجة .
أما أنه بمنزلة الاستثناء فلأنه يبين أن المخصوص لم يدخل تحت الجملة كالاتثناء ، ولهذا عدّ عامة الأصوليين الاستثناء من باب الخصوص . وهو أولاً لا يكون إلا مقارناً كالاتثناء .

وأما أن جهالة المستثنى توجب جهالة المستثنى منه فذلك بالإجماع .
وأما أن المجهول ليس بحجة [فكمجمل]^(٢) قبل البيان .
وإذا كان المخصوص معلوماً احتمل أن يكون معلولاً ، وهو الظاهر ، لأن دليل الخصوص نص قائم بنفسه ، وهذا ظاهر من تعريفه ، وكل ما هو كذلك يصح تعليله ، لأن الأصل في المنصوص التعليل ، إذ الدليل الدال على كون النصوص معلولة

(١) انظر دليل الكرخي في : أصول السرخسي ، ١ / ١٤٥ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٥٨٨ ؛ كشف الأسرار

للسفي ، ١ / ١٧٤ .

(٢) في ج : « فكالمجهول » .

لا يفصل بين نص ونص ، فيصح تعليله .

((ولا يدري)) أي قدر على تقدير التعليل صار مستثنى ، أي مخصوصاً فيوجب جهالة الباقي أيضاً ، كما لو خص منه بعض معلوم وبعض مجهول ، وقد عرف حال المجهول بما تقدم .

((ووجه القول الثاني)) ، وهو الذي فرق فيه بين تخصيص المعلوم والمجهول ، أن دليل الخصوص إذا كان مجهولاً فعلى ما قلنا أن دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء ، والاستثناء المجهول يوجب خروج الباقي عن الحجية قبل البيان .
وأما إذا كان دليل الخصوص معلوماً بقى العام موجباً فيما بقى ، لأن دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء على ما قلنا ، والمعلوم منه لا يوجب خللاً في الباقي ، فكذلك التخصيص .

ولا معنى لقولهم : إنه يحتمل التعليل . لأنه إذا كان بمنزلة الاستثناء ، والاستثناء لم يقبل التعليل لكونه عدماً ، فكذا هذا . وإنما قلنا : ان الاستثناء عدم ، لأنه تكلم بالباقي بعد الثبوت على ما سيجيء ، فيصير قدر المستثنى كأن لم يتكلم به فكان عدماً . والعدم لا يعلل ، لأن التعليل لتعديدة الحكم الثابت في الأصل إلى فرع هو نظيره ، ولا [نص]^(١) فيه على ما سيجيء . فما ليس بثابت كيف يتصور تعليله ؟
((ووجه القول الآخر)) أي الفريق الثالث أن دليل الخصوص لما كان مستقلاً بنفسه مقارناً حتى لو تراخى كان ناسخاً ، سقط إذا كان مجهولاً .

بيان الملازمة قوله : ((لأن المجهول لا يصلح دليلاً)) فلم يتغير به صيغة الكلام الأول ، وقد كانت موجبة للحكم قطعاً بمنزلة الخاص فيبقى كما كان ، ويسقط دليل الخصوص كالناسخ المجهول بخلاف الاستثناء ، لأنه بمنزلة وصف قائم بالأول لعدم انفصاله ، وعدم استقلاله بنفسه ، فإن قول القائل : إلا زيداً ، لا يفيد شيئاً بدون كلام سابق ، فاعتبر المستثنى مع المستثنى منه كلاماً واحداً ، فأوجبت جهالته جهالة المستثنى منه ، فلا يجب العمل به إلا بالبيان .

(١) ساقطة من ج .

قال رحمه الله :

« ودليل ما قلنا أن دليل الخصوص يشبه الاستثناء بحكمه ، لما قلنا إنه تبين أنه لم يدخل في الجملة . ألا ترى أنه لا يكون حجة إلا مقارناً ويشبه الناسخ بصيغته لأنه نص قائم بنفسه ؟ فلم يجز إلحاقه بأحدهما بعينه ، بل وجب اعتباره في كل باب بنظيره . فقلنا : إذا كان دليل الخصوص مجهولاً أوجب جهالة في الأول بحكمه إذا اعتبر بالاستثناء ، وسقط في نفسه بصيغته إذا اعتبر بالناسخ ، وحكمه قائم بصيغته فصار الدليل مشتبهاً فلم نبطله بالشك . وكذلك إذا كان المخصوص معلوماً ، لأنه يحتمل أن يكون معلولاً ، وعلى تقدير التعليل يصير مخصوصاً من الجملة ، كأنه لم يدخل تحت الجملة لا على سبيل المعارضة للنص ، فوجب العمل به ، فيصير قدر ما تناوله النص مجهولاً . هذا على اعتبار صيغة النص ، وعلى اعتبار حكمه لا يصح التعليل ، لأنه شبيه بالاستثناء وهو عدم ، والعدم لا يعلل ، فدخلت الشبهة أيضاً ، وقد عرف موجباً فلا يبطل بالإحتمال . وهذا بخلاف الناسخ إذا ورد في بعض ما تناوله النص معلوماً ، فإن الحكم فيما بقي لا يتغير لاحتمال التعليل ، لأن الناسخ إنما يعمل على طريق المعارضة للنص ، لا على تبين أنه لم يدخل تحت الصيغة ، فتصير العلة معارضة للنص . فأما ههنا فإن التعليل يقع على ما وضع له دليل الخصوص ، وهو أن لا يدخل تحت الجملة فلا يصير معارضاً للنص . فإذا ثبت الاحتمال فلم يخرج عن الدلالة بالشك ، فصار الدليل مشكوكاً بأصله ، فأشبه دليل القياس ، فاستقام أن يعارضه القياس بخلاف ما يثبت بخبر الواحد ، لأنه يقين بأصله فلم يصلح أن يعارضه القياس » .

أقول : الدليل على ما قلنا من المذهب^(١) هو أن دليل الخصوص يشبه الاستثناء بحكمه ، أي بسبب حكمه من حيث أنه يبين أن المخصوص لم يدخل تحت العام لا بطريق رفع الحكم عن المخصوص منه بعد أن كان ثابتاً . وليكن هذا المعنى على ذكر منك فإننا نحتاج إليه فيما بعد .

واستوضح ذلك بقوله : « ألا ترى أنه لا يكون مقارناً » فإن اشتراط المقارنة

(١) وهو الدليل من حيث المعقول بعد ما ذكر دليل الاجماع .

انظر هذا الدليل في : أصول السرخسي ، ١ / ١٤٨ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٥٩١ .

يحقق شبه الاستثناء من حيث أنه بيان ، ويشبهه الناسخ بصيغته ، لأنه نص قائم بصيغته كالناسخ ، وإلحاقه بأحدهما بعينه غير جائز ، لأنه إهمال لأحد الشبهين وإعمالهما ولو بوجه أولى من إهمال أحدهما ، فوجب اعتبار دليل الخصوص في كل نوع من المخصوص المعلوم والمجهول بنظيره في ذلك الباب وهو الناسخ والاستثناء فيعتبر دليل الخصوص في المعلوم بالاستثناء والناسخ المعلومين ، وفي المجهول بالناسخ والاستثناء المجهولين .

قيل : يجوز أن يكون الضمير في ((بنظيره)) راجعاً إلى كل باب ، أي وجب اعتباره في كل نوع من المشابهة بنظير ذلك النوع ، فيعتبر في شبهة الاستثناء تحقيقه الاستثناء معلوماً كان أو مجهولاً . وكذا في شبهة الناسخ [بحقيقة الناسخ]^{(١)(٢)} .

فقلنا إذا كان دليل الخصوص مجهولاً أوجب الجهالة في المخصوص منه بالنظر إلى حكمه عند اعتباره بالاستثناء ، [وسقط]^(٣) يعني دليل الخصوص في نفسه بالنظر إلى صيغته إذا اعتبر بالناسخ ، لأن الناسخ إن كان مجهولاً لا يعارض الأول ، بل يسقط بنفسه .

((وحكمه)) يعني حكم دليل الخصوص ثابت بصيغته فلا تتعدى جهالته إلى الأول لانفصاله فبقى الأول على ما كان .

ويمكن أن يكون معناه : حكمه قائم بصيغته ، وصيغته قد سقطت باعتبار شبهها بالناسخ ، فيسقط شبهه بالاستثناء أيضاً ، لأن ذلك الشبه باعتبار الحكم ، والحكم قائم بصيغته ، فيسقط لسقوط الصيغة ، فبقى العام على ما كان . ((فصار الدليل)) يعني العام مشتبهاً لتردده بين البقاء والزوال ، فإن شبه الاستثناء في دليل الخصوص أوجب زوال العام . وشبه الناسخ أوجب بقاءه على ما كان ، وقد كان حجة فلا يبطله بالشك ، لأن اليقين لا يزول بالشك ، لكن تمكنت فيه شبهة جهالة فأورثت زوال اليقين ، فيوجب العمل دون العلم^(٤) .

(١) ساقطة من ج .

(٢) القول لصاحب الكشف ، ١ / ٦٣٢ .

(٣) ساقطة من ج .

(٤) انظر : شرح المغنى ، ١ / ٥٩٢ .

ويجوز أن يكون المراد بالدليل دليل الخصوص . والضمير المنصوب في : « فلم نبطله » راجع إليه . ومعناه : فصار دليل الخصوص مشتبهاً في نفسه لتردده بين الثبوت وعدمه فلا يبطله بالشك ، وإذا لم يبطل بالشك ، لا يبطل العام بالشك أيضاً ، لأن بطلانه موقوف على ثبوت دليل الخصوص ، وبقاؤه على عدم ثبوته . وفيهما تردد^(١) .

ويحتمل أن يكون المراد بالدليل دليل الخصوص . والضمير في « فلم نبطله » للعام . ومعناه : فصار دليل الخصوص مشتبهاً لما قلنا ، فلم يبطل العام بالشك ، أي يمثل هذا الدليل المتردد . ولكن الوجه الأول أوضح^(٢) .

فإن قيل : دليل الخصوص يشبه الاستثناء بوجهين : باعتبار أن كل واحد منهما لبيان أنه لم يدخل تحت الجملة ، وباعتبار اشتراط المقارنة فيهما . وشبه [الناسخ]^(٣) بوجه واحد وهو الاستقلال [بالصيغة]^(٤) فكان الواجب ترجيح شبه الاستثناء على شبه الناسخ ، كما ذهب إليه الفريق الثاني .

فالجواب : أن هذا ترجيح بكثرة الأدلة . إذ كل شبه دليل على حده ، والترجيح بها غير جائز كما سنذكر إن شاء الله .

قوله : « وكذلك إذا كان المخصوص معلوماً » يعني يعتبر فيه جهة الاستثناء والناسخ . ويجوز أن يكون معناه كما صار العام مشتبهاً في المجهول فكذلك في المعلوم ، لأن دليل الخصوص يحتمل أن يكون معلولاً ، وهو الظاهر لما بينا^(٥) .

وعلى احتمال التعليل يصير ما تناوله العلة التي تضمنها دليل الخصوص مخصوصاً من الجملة التي دخلت تحت العام ، كأنه لم يدخل لا على سبيل المعارضة للنص ، فوجب العمل بهذا الاحتمال ، أو بالتعليل لخلوه عن معارضته ، فيصير قدر ما تناوله النص العام مجهولاً ، وقدر ما تناوله النص المخصص مجهولاً ، لجهالة ما دخل تحت علته ، ويلزم منه جهالة العام أيضاً .

(١) انظر هذا التوجيه في كشف الأسرار ، ١ / ٦٣٣ .

(٢) انظر هذا التوجيه مع الترجيح في المصدر نفسه .

(٣) في ج : « النسخ » .

(٤) ساقطة من ج .

(٥) انظر التوجيه والترجيح في كشف الأسرار ، ١ / ٦٣٤ ؛ بيان الوصول (٧٤ / ب) .

وإنما قيده بقوله : كأنه لم يدخل تحت الجملة لا على سبيل المعارضة للنص جواباً عما يقال : القياس لا يصلح معارضاً للنص ، ولهذا لا يجوز التخصيص به ابتداءً ، فكيف جاز ههنا ؟

وتقرير الجواب : أن القياس يثبت الحكم في غير المنصوص على وفق الأصل الذي يستنبط منه ، وعمل دليل الخصوص على وجه بيان أنه لم يدخل تحت الجملة لا على وجه المعارضة ، فكذا عمل القياس المستنبط منه . وعدم جواز التخصيص بالقياس ابتداءً بسبب أن الأصل الذي استنبط منه بالقياس لا يصلح مبنياً لهذا العام ، لعدم تناوله شيئاً من أفراد العام ، فكذا المستنبط منه لا يصلح مبنياً ، فكان معارضاً .

((هذا)) الذي ذكرنا ((على اعتبار صيغة النص)) المشابه بها النسخ ، وأما باعتبار حكمه فلا يصلح تعليله ، ((لأنه شبيه بالاستثناء وهو عدم ، والعدم لا يعلل ، فدخلت الشبهة أيضاً)) ، يعني في العام باعتبار المخصوص المعلوم ، كما دخلت باعتبار المجهول ، لأن باعتبار صيغة دليل الخصوص ، واحتمال التعليل فيه ، يخرج العام عن كونه حجة . وباعتبار حكمه يبقى موجباً قطعاً ، وقد عرف قطعاً فلا يطل بالشك ، ولكن تمكنت فيه شبهته فأوجب العمل دون العلم كما مر .

قوله : ((وهذا بخلاف الناسخ إذا ورد)) جواب سؤال تقريره : لما كان المخصوص كالناسخ وإن ورد معلوماً لم يقبل التعليل ، فالمخصص كيف يقبله^(١) ؟

وتقرير الجواب : ان الناسخ إذا ورد في بعض ما تناوله النص معلوماً ، إنما لا يتغير الحكم فيما بقي باحتمال التعليل ، لأنه يعمل بطريق المعارضة ، لا على تبين أنه لم يدخل تحت الصيغة ، وحينئذ تصير العلة معارضة للنص ، وهي لا تجوز ، فسقط الناسخ في نفسه ولا يتعين الحكم في الباقي .

فأما المخصص فإن التعليل يقع على ما وضع له دليل الخصوص ، وهو بيان أن المخصص لم يدخل تحت الجملة فلا يصير معارضاً للنص فيعتبر الحكم في الباقي ؛ فيثبت الاحتمال المتقدم . وإذا ثبت الاحتمال لم يخرج عن الدلالة بالشك ، فصار مشكوكاً بأصله فأشبه دليل القياس في كون كل واحد منهما وقعت الشبهة فيه في

(١) انظر الاعتراض وجوابه في شرح المغنى ، ٥٩٢ / ٢ .

الأصل ، فسقط العلم دون العمل ، فاستقام أن يعارضه القياس .
بخلاف خبر الواحد^(١) فإن القياس لا يعارضه لكونه يقيناً بأصله ، والشك إنما
وقع في طريقه ، والشبهة في الطريق لا تبطل أصله فلم يصح أن يعارضه القياس .

(١) وهذا إشارة إلى الفرق بين العام بعد التخصيص وبين خبر الواحد فإن كل واحد منهما دليل ظني ومع
هذا القياس يعارض العام المخصوص منه ولا يعارض خبر الواحد .
انظر : شرح المغنى ، ٢ / ٥٩٣ ؛ أصول السرخسي ، ١ / ١٤٩ .

قال رحمه الله :

« ونظير هذه الجملة من الفروع أن البيع إذا أضيف إلى حر وعبد بثمان واحد ، وإلى حيٍّ وميت وخمر وخل ، فهو باطل ، لأن أحدهما لم يدخل تحت العقد ، فيبقى الآخر وحده بحصته ابتداءً وكذلك إذا قال : بعت منك هذين العبدين بألف درهم إلا هذا بحصته من الألف . فصارت هذه الجملة نظير الاستثناء . وإذا باع عبدین فمات أحدهما قبل التسليم أو استحق أو وجد مكاتباً أو مدبراً صح البيع في الباقي ، لأن الآخر دخل في البيع . وكذلك المدبر والمكاتب يدخلان في البيع . وإنما امتنع الحكم صيانة لحقهما ، فصار الآخر باقياً في العقد بحصته ، فصار هذا من قسم دليل النسخ . ونظير دليل الخصوص مسألة خيار الشرط . قال في " الزيادات " في رجل باع عبدین بألف درهم على أنه بالخيار في أحدهما ، أن البيع لا يصح حتى يعين الذي فيه الخيار ويسمي ثمنه . فأما إذا أجمل الثمن ولم يعين الذي فيه الخيار ، أو عين أحدهما ولم يعين الآخر ، لم يجز البيع ، لأن الخيار لا يمنع الدخول في الإيجاب ويمنع الدخول في الحكم ، فصار في السبب نظير دليل النسخ ، وفي الحكم نظير الاستثناء ، فقليل : 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 بخلاف الحر والعبد وما شاكل ذلك في قول أبي حنيفة رحمه الله أنه يعتبر شرطاً فاسداً في الآخر لا محالة ، فيفسد به البيع » .

- أقول : أي نظير الاستثناء المحض والنسخ المحض ، وما أخذ شبهاً من كل واحد وهو دليل الخصوص ، هذه المسائل المذكورة .

أما نظير الاستثناء فكالبيع إذا أضيف إلى حر وعبد بثمان واحد ، كقوله : بعت هذا وهذا بألف درهم ، وكذا إذا أضيف إلى حيٍّ وميت ، وإلى خل وخمر ، فإن ذلك باطل^(١) ، لأن أحدهما لم يدخل تحت العقد فبقى الآخر وحده بحصته ابتداءً ، والبيع بالحصة ابتداءً باطل لا يتعقد ، كما لو قال : بعت هذا العبد بما يخصه من

(١) انظر هذه المسألة : أصول السرخسي ، ١ / ١٤٩ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٥٩٤ ؛ شرح ابن ملك على

الألف إذا قسم على قيمته . وقيمة هذا العبد الآخر لمعنى الجهالة . وكذلك إذا قال : بعت هذين العبدين بالألف درهم إلا هذا بحصته من الألف . فإنه لا يجوز للجهالة . وهذا إذا لم يفصل الثمن ، وهو المراد بقوله : بثمن واحد .

أما إذا فصله بأن قال : [بعتهما ^(١)] بألف كل واحد بخمس مائة فكذاك عند أبي حنيفة رحمه الله .

وعندهما العقد جائز في العبد [والذكية ^(٢)] والخل بما سمي بمقابلته ^(٣) ، لأن أحدهما منفصل عن الآخر في البيع ابتداء وبقاء ، ووجود المفسد في أحدهما لا يؤثر في الآخر كما لو كان أحدهما مدبراً أو مكاتباً ^(٤) .

ولأبي حنيفة أنه لما جمع بينهما في الإيجاب فقد جعل قبول العقد في الحر شرطاً لجواز العقد في الآخر ، وقبول البيع في الحر شرط فاسد ، والبيع يبطل بالشروط للفاصلة ، فصارت المسألة نظير الاستثناء من حيث أن الحر [والميتة ^(٥)] والخمر لم يدخل في العقد أصلاً ، وأن العقد ورد على العبد [والذكية ^(٦)] والخل ابتداء بالحصّة ، كما في الاستثناء ^(٧) .

وأما نظير النسخ فكما إذا باع عبيدين فمات أحدهما قبل التسليم أو استحق أو

(١) في ج : « بعتها » .

(٢) في ج : « الركن » وهو خطأ .

(٣) قال صاحب الهداية : « ومن جمع بين حر وعبد أو شاة ذكية وميته بطل البيع فيهما وهذا عند أبي حنيفة رحمه الله . وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله إن سمي لكل واحد ثمنًا جاز في العبد والشاة الذكية » .

انظر : الهداية مع شرح العناية ، ٦ / ٨٩ .

(٤) فالعقد يفسد في المدبر ويبقى صحيحاً في العبد .

انظر هذا الدليل في : شرح المغنى ، ٢ / ٥٩٥ ؛ العناية شرح الهداية ، ٦ / ٨٩ .

(٥) في ج : « والميت » .

(٦) في ج : « الركن » .

(٧) ووجه كون هذه المسألة نظير الاستثناء ما ذكره صاحب الكشف ، ١ / ٦٣٨ فقال : لأن الحر والميت والخمر لم تدخل تحت العقد أصلاً فصار كأن كل واحد منهما مستثنى لم يدخل تحت المستثنى منه وإن الكلام صار تكليماً بالباقي بعد الثنيا .

وانظر دليل أبي حنيفة في شرح فتح القدير ، ٦ / ٩٠ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٥٩٥ .

وجد مكاتباً أو مدبراً ، فإن البيع في الباقي صحيح ، سمي لكل واحد ثمناً أو لا عندنا ، خلافاً لزفر رحمه الله^(١) فيما إذا وجد أحدهما مدبراً أو مكاتباً أو أم ولد ، لأن الإيجاب لما فسد في أحدهما لما لمن من حق [العتق]^(٢) فجعل ذلك شرطاً لقبول العقد في القن ، فيفسد العقد كما في مسألة الحر^(٣) .

وقلنا : كل واحد منهما دخل في العقد إما في صورة الموت والإستحقاق فظاهر . وأما في المتنازع فيه فلأن بيع المدبر من نفسه ومن غيره جائز ، إذا قضى القاضي بجوازه^(٤) .

وكذلك بيع المكاتب من نفسه ومن غيره جائز في أصح الروايتين^(٥) . وكذا بيع أم الولد جائز من نفسها ومن غيرها إذا قضى القاضي بجوازه عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله^(٦) .

فثبت أن المحل قابل للبيع فعرف أنهم دخلوا في العقد ثم خرجوا لحق العتق لهم ، وعدم ثبوت ملك المشتري عليهم كما لو هلك أحدهما قبل التسليم حيث يبطل البيع في الهلاك^(٧) ويبقى في الحر بحصته من الثمن^(٨) ، فصار هذا نظير دليل النسخ من حيث الدخول ثم الخروج . وفائدة ذلك^(٩) تصحيح كلام العاقل ، مع رعاية

(١) قال صاحب الهداية : « وإن جمع بين عبد ومدبر أو بين عبده وعبد غيره صح البيع في العبد بحصته من الثمن عند علماءنا الثلاثة . وقال زفر رحمه الله فسد فيهما » .

انظر : الهداية مع شرح العناية ، ٦ / ٨٩ ، وانظر كذلك شرح المغنى ، ٢ / ٥٩٧ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٣٠٩ .

(٢) في ج : « الخير » .

(٣) انظر هذه المسألة في : أصول السرخسي ، ١ / ١٥٠ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٥٩٧ ؛ فتح الغفار ، ١ / ٩٣ .

(٤) انظر : كشف الأسرار ، ١ / ٦٣٩ ؛ حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٣٠٩ .

(٥) انظر المصادر السابقة .

(٦) انظر المصادر السابقة .

(٧) وذلك لتعذر التسليم .

(٨) وذلك لأن الجهالة بأمر عارض إذ الثمن كله كان معلوماً وقت البيع .

انظر : كشف الأسرار ، ١ / ٦٣٩ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٣٠٩ .

(٩) أي الدخول ثم الخروج ، وهو جواب عن سؤال ذكره صاحب الكشف ، ١ / ٦٣٩ : فإن قيل

ما الفائدة في دخولهم ثم خروجهم .

حقهم ، وانعقاد العقد في الآخر .

وأما نظير دليل الخصوص فمسألة خيار الشرط ، وهي ما قال في ” الزيادات “ :
رجل باع عبيدين بألف درهم على أنه بالخيار في أحدهما ، إن البيع لا يصح حتى
يعين الذي فيه الخيار ويسمي ثمنه^(١) .

والمسألة على أربعة أوجه^(٢) :

[أحدهما : أن يعين من فيه الخيار ويفصل الثمن^(٣) ، فيصح العقد ويلزم في
الذي لا خيار فيه بما سمي من الثمن ، لزوال الجهالة بالكلية]^(٤) .

والثاني : أن لا يعين من فيه الخيار ولا يفصل الثمن بأن قال : [بعتهما]^(٥)
بألف على أني بالخيار في أحدهما ثلاثة أيام . ففي هذا الوجه يفسد البيع لجهالة
المبيع^(٦) أو الثمن ، لأن حكم العقد لو ثبت في الذي لا خيار فيه ، ثبت بهته من
الثمن ابتداء^(٧) .

والثالث : أن يفصل الثمن ولا يعين الذي فيه الخيار بأن قال : بعت كل واحد
بخمسة مائة على أني بالخيار في أحدهما وهو فاسد لجهالة المبيع^(٨) .
والرابع : أن يعين من فيه الخيار ولا يفصل الثمن بأن قال : بعتهما بألف على
أني بالخيار في هذا بعينه . وهو أيضاً فاسد لجهالة الثمن^(٩) .

(١) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٥٠ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٥٩٨ ؛ الهداية مع شرح العناية ،
٥ / ٥١٩ .

(٢) انظر هذا التفصيل في المراجع السابقة .

(٣) بأن قال : بعت منك هذين العبيدين بألف درهم كل واحد بخمسة مئة على أني بالخيار ثلاثة أيام في
هذا بعينه . انظر : كشف الأسرار ، ١ / ٦٤١ .

(٤) ساقطة من ب .

(٥) في ج : « بعتهما » .

(٦) لأن العقد لازم في أحدهما ، وهو الذي لا خيار فيه وهو مجهول .

(٧) وجهالة الثمن ابتداء يمنع صحة العقد .

انظر : شرح المغنى ، ٢ / ٥٩٨ ، وانظر تعليل هذه المسألة في الهداية شرح العناية ، ٥ / ٥١٩ .

(٨) والبيع يلزم فيما لا خيار فيه ، وهو مجهول .

انظر شرح المغنى ، ٢ / ٥٩٨ ، وانظر تعليل المسألة في : العناية شرح الهداية ، ٥ / ٥٢٠ .

(٩) لأن المبيع وإن كان معلوماً بتعين من فيه الخيار ، إلا أن ثمنه مجهول ، والثمن لا ينقسم عليهما بالسوية .

انظر : شرح فتح القدير ، ٥ / ٥٢٠ .

وذكر القاضي في هذا الوجه : يصح العقد في الذي لا خيار فيه ، حتى لو فسخ العقد في الذي [فيه]^(١) الخيار ، بقى في الآخر على الصحة . لأن العقد منعقد فيهما^(٢) ، لأنهما محلان للبيع . وتسميته صحت جملة إلا أن الخيار عارض دخل في الحكم فمنع ثبوت الحكم في أحدهما ، فصح الإيجاب في الآخر ، ووجبت صحته من الثمن بعد أن صحت التسمية جملة .

وأجاب الشيخ في شرح التقويم^(٣) : بأن الخيار وإن دخل على الحكم ، لكن العقد لحكمه ، وحكم العقد في الذي فيه الخيار ، والخيار ثابت من كل وجه ، فأوجب اعدام الحكم من كل وجه ، فصار الإيجاب قاصراً عنه في حق الحكم من وجه ، فجعل الإيجاب كأن لم يكن في حقه ، كما في بيع الحر ، فبقى في حق الآخر بحصته من الثمن ابتداء ، وذلك لا يجوز .

بخلاف المدير مع القن ، فإن الإيجاب يتناولهما . وامتنع الحكم ضرورة صيانة حقه ، لا خيار قائم يمنع ثبوت الحكم ، وما ثبت بالضرورة لا يظهر في حق الغير . فالحاصل أن المانع فيما نحن فيه مقترن بالعقد لفظاً ومعنى فيؤثر المفسد . وفي بيع المدير مع القن المانع مقترن معنى لا لفظاً فلا يؤثر .

وإلى هذه الأوجه الثلاثة الأخيرة أشار الشيخ بقوله : « فإذا أجمل الثمن ولم يعين الذي فيه الخيار ، أو عين أحدهما ولم يعين الآخر لم يجر البيع » .

قوله : « (لأن الخيار) » دليل على الوجوه الأربعة مع بيان وجه الشبه بذكر تحقق الشبهين في الخيار . وتقريره : أن الخيار لا يمنع الدخول في الإيجاب ويمنع الدخول في الحكم ، وكل ما كان كذلك فله شبه بالناسخ والاستثناء ، فخيار الشرط له شبه بهما .

أما الأولى : فلأن الأصل في البياعات أن لا يدخلها الخيار أصلاً ، لأن فيه خطراً ينافي مقتضى البيع ، لكن ثبت بالنص على خلاف القياس ، فجعل داخلاً في الحكم

(١) ساقطة من ج .

(٢) قال القاضي أبو زيد في تقويم الأدلة (٥٦ / ب) : وكذلك إذا باع عبدين له بألف على أنه بالخيار ثلاثة أيام في واحد منهما بعينه فإن ثمنه لا يجب والبيع لا يعمل فيه ، ويصح في الآخر ويعمل . وكذلك يبقى على الصحة لو فسخ العقد في الذي فيه الخيار لهذا المعنى ...

(٣) انظر الجواب صاحب الكشف ، ١ / ٦٤١ .

دون السبب ، صرفاً إلى أدنى الخطرين . وذلك معلوم في موضعه .

وأما الثانية : فلأنه باعتبار الدخول في السبب يشبه الناسخ ، وباعتبار عدم دخوله في الحكم يشبه الاستثناء ، فصار شبهه لهما كدليل الخصوص . فعلمنا في الوجوه الأربعة بالشبهين في الوجه الأول لشبه الناسخ لعدم الجهالة ، وفي الوجوه الباقية شبه الاستثناء لوجود الجهالة .

وتقريره : ما أشار إليه الناسخ بقوله : « فقل لا بد من إعلام الثمن والمبيع لجواز البيع » ، فإذا لم يوجد كلاهما أو واحد منهما لم يجز البيع ، كما لا يجوز عند الجمع بين الحر والعبد الذي هو من أشباه الاستثناء عند عدم الإعلام بالاتفاق .

وأما إذا وجد التعيين وإعلام الحصة كما في الوجه الأول فإن البيع صحيح اعتباراً بشبه الناسخ لدخول كل واحد منهما تحت العقد ، ولم يعتبر الذي شرط فيه الخيار شرطاً فاسداً في الآخر ، لأن الشرط لما لم يؤثر في السبب ، ولم يمنع من الانعقاد ، كان اشتراط القبول في الذي شرط فيه الخيار ، اشتراط القبول في المبيع ، فكان من مقتضيات العقد فلم يكن شرطاً فاسداً .

بخلاف الحر والعبد وما شاكلة على قول أبي حنيفة . لأن الحر وما شاكلة لم يدخل تحت العقد لعدم المحلية ، فلم يكن اشتراط القبول من مقتضيات العقد ، لأن اشتراطه للإنعقاد ، فكان شرطاً فاسداً^(١) .

(١) انظر : شرح المغنى ، ٢ / ٥٩٩ ؛ التلويح على التوضيح ، ١ / ٤٨ .

[باب ألفاظ العموم]

قال رحمه الله :

« باب ألفاظ العموم . ألفاظ العموم قسمان : عام بصيغته ومعناه ، وعام بمعناه دون صيغته . أما العام بصيغته ومعناه فهو صيغة كل جمع مثل : الرجال ، والنساء ، والمسلمين والمسلمات ، والمشركون والمشركات ، وما أشبه ذلك . أما صيغته فموضوعة للجمع . وأما معناه فكذلك . وذلك شامل لكل ما ينطلق عليه . وأدنى الجمع ثلاثة . ذكر ذلك محمد صريحاً في كتاب " السير " في الأنفال وفي غيرها ، فصار هذا الاسم عاماً متناولاً لجميع ما ينطلق عليه اسم الجمع ، غير أن الثلاثة أقل ما يتناوله فصار أولى . ولهذا قلنا في رجل قال : إن اشتريت عبيداً فعليه كذا . أو إن تزوجت نساء . إن ذلك يقع على الثلاثة فصاعداً لما قلنا . والكلمة عامة لكل قسم يتناوله » .

— أقول : قدم ذكر أحكام العموم على ألفاظه لأنها هي المقصودة . وألفاظ

العموم على قسمين : قسم عام بصيغته ومعناه ، وآخر عام بمعناه دون صيغته^(١) .
أما الأول فهو صيغة كل جمع ، سواء كان جمع قلة أو كثرة ، معرفاً أو منكرأ ، مثل رجال ونساء ، والمسلمين والمسلمات ، وغير ذلك .

وفي ذكره بكلمة « كل » إشارة إلى نفي قول من يقول من الأصوليين إن جمع القلة^(٢) إذا كان منكرأ ليس بعام^(٣) ، لكونه ظاهراً في العشرة ، بناء على ما ذكر أن العام عندنا ما يتناول أفراداً .

(١) انظر مباحث ألفاظ العموم في : أصول السرخسي ، ١ / ١٥١ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ١٧٧ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ، ٢ / ١٠٢ ؛ جمع الجوامع ، ٢ / ٤٠٨ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ١١٩ .

(٢) جمع القلة ما يدل على العشرة فما دونها إلى الثلاثة وأمثله : أفعال وأفعل وأفعلة وفعله كأثواب وأفلس وأجربة وغلطة . انظر : كشف الأسرار ، ٢ / ٦ .

(٣) وهذا القول هو اختيار عامة الأصوليين من الحنفية من غير مشايخ ما وراء النهر ، وهو قول جمهور المتكلمين ، وقال بعض الفقهاء لا فرق بين جمع القلة وبين جمع الكثرة وإن صرح به النحاة .

انظر : شرح المغني ، ٢ / ٦١٠ ؛ تيسير التحرير ، ١ / ٢٠٥ ؛ جمع الجوامع ، ١ / ٤١٩ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ، ٢ / ١٠٤ ؛ شرح تنقيح الفصول ، ١٩١ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ١٤٢ ؛ فواتح الرحموت ، ١ / ٢٧١ .

ولا يظن بايراد الأمثلة في الكتاب معرفة أن التعريف^(١) شرط عنده ، فإن اللام فيها زائدة لتحسين الكلام ، لئلا يناقض قوله : كل جمع^(٢) .

ثم يبين عموم الصيغة والمعنى بقوله : « أما صيغته فموضوعة للجمع » فإن واضع اللغة وضع ألفاظ الجموع للأعداد المجتمعة ، وأما معناه فلأنه شامل لكل ما يتناوله عند الإطلاق . « وذلك » أي العام بصيغته ومعناه شامل لجميع ما ينطلق عليه هذا الاسم إن أمكن العمل به ، وعند التعذر يحمل على أخص الخصوص وهو الثلاثة ، لأنه أدنى الجمع^(٣) . ذكر ذلك محمد رحمه الله في كتاب « السير » في الأنفال وغير الأنفال ، فيمن قال : لفلان علي ألف درهم . وكذا لو اختلعت من زوجها بما في يدها من دراهم ، وليس في يدها شيء ، فإنه يلزمها ثلاثة دراهم ، فصار هذا الاسم عاماً متناولاً لجميع ما ينطلق عليه اسم الجمع . وعند التعذر يحمل على الثلاثة أقل ما يتناوله ، فهو أولى لتيقنه^(٤) .

« ولها » أي ولأنه ينطلق على الأقل وهو الثلاثة عند تعذر العمل بالكل قلنا في رجل قال : إن اشتريت عبداً ، أو إن تزوجت نساء فعليه أن يتصدق بكذا . إن ذلك يقع على الثلاثة فصاعداً^(٥) لما قلنا ، وإن كانت الكلمة ، يعني عبداً ، عامة لكل قسم يتناوله .

قليل^(٦) : لا يقال قوله : « لما قلنا » وقع مكرراً من حيث المعنى ، لأن قوله : « ولهذا » تعليل لهذا الحكم ، لأن مثل هذا التركيب كثير في كلامهم لاهتمامهم بالتأكيد لتصحيح المعنى المقصود .

(١) أي لام التعريف .

(٢) بقول صاحب الكشف ، ٢ / ٦ : لهذا ذكرت هذه النظائر في التقويم والميزان وأصول الفقه لأبى اليسر بلفظ التنكير كقولنا رجال ونساء ومسلمون ومسلمات .

(٣) وهو قول جمهور الأصوليين من الحنفية والمتكلمين ، وذهب آخرون منهم أبو إسحاق الإسفراييني والغزالي وابن داود وعلي بن عيسى النحوي وغيرهم أن أدنى الجمع اثنين .

انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٥١ ؛ جمع الجوامع ، ١ / ٤١٩ ؛ المستصفى ، ٢ / ٩١ ؛ شرح تنقيح الفصول / ٢٣٣ ؛ تيسير التحرير ، ١ / ٢٠٧ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ١٤٤ .

(٤) ولأن ما زاد عليه شك واحتمال فلا يجب إلا المتيقن . انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٥١ .

(٥) انظر : ميزان الأصول / ٢٩٤ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ١٧٧ .

(٦) هو قول صاحب الكشف ، ٢ / ٧ .

قال رحمه الله :

« وقد يصير هذا النوع مجازاً عن الجنس إذا دخله لام المعرفة ، لأن لام المعرفة للعهد ، ولا عهد في أقسام الجموع ، فجعل للجنس ليستقيم تعريفه . وفيه معنى الجمع أيضاً لأن كل جنس يتضمن الجمع ، فكان فيه عمل بالوصفين ، ولو حمل على حقيقته بطل حكم اللام أصلاً ، فصار الجنس أولى . قال الله تعالى : ﴿ لا يحل لك النساء من بعد ﴾ وقال أصحابنا فيمن قال : إن تزوجت النساء ، أو اشتريت العبيد فامرأته طالق . أن ذلك يقع على الواحد فصاعداً ، لما قلنا : إنه صار عبارة عن الجنس ، فسقطت حقيقة الجمع ، واسم الجنس يقع على الواحد على أنه كل الجنس . ألا ترى أنه لو لا غيره لكان كلاً ، فإن آدم عليه السلام وحده كان كل الجنس للرجال ، وحواء وحدها كانت كل الجنس للنساء ، فلا يسقط هذه الحقيقة بالمزاحمة ، فصار الواحد للجنس مثل الثلاثة للجمع ، فكما كان اسم الجمع واقعاً على الثلاثة فصاعداً ، كان اسم الجنس واقعاً على الواحد فصاعداً ، وصار كمن حلف لا يشرب الماء أنه يقع على القليل على احتمال الكل » .

— أقول : قد يجعل هذا النوع وهو الجمع مجازاً عن الجنس^(١) ، أي عبارة عن الحقيقة من حيث هي ، وذلك عند دخول لام المعرفة عليه ، لأن المعرفة للعهد لتدل على معهود ، ولا معهود في أقسام الجمع ليتمكن الإشارة إليه ، فجعل مجازاً عن الجنس ، ليتمكن تعريفه من حيث الذهن ، فإن اللام التي لتعريف الجنس هو ما يكون للعهد الذهني على قول المحققين . وقد عرف ذلك في المفتاح^(٢) .

(١) وهذا قول الجمهور وأئمة اللغة .

انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٥٣ ؛ التلويح على التوضيح ، ١ / ٥٣ ؛ شرح تنقيح الفصول / ١٨٠ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ، ٢ / ١٠٢ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ١٣١ .
(٢) وحاصل ما قاله السكاكي في المفتاح ، بناءً على ما حكاه عن بعض أئمة أصول الفقه من كون اللام موضوعة لتعريف العهد لا غير أن المراد بتعريف الحقيقة تنزيلها منزلة المعهود بوجه من الوجوه الخطائية ، إما لكون الشيء حاضراً في الذهن لكونه محتاجاً إليه على طريق التحقيق أو التهكم أو لأنه عظيم الخطر معقود به الهيم على أحد الطريقتين وإما لأنه لا يغيب عن الحس على أحد الطريقتين فهو لذلك كله كالحاضر في الذهن .

انظر : مفتاح العلوم / ٢١٥ ، وانظر كذلك : الإيضاح ، ١ / ١٢٤ ؛ شرح التلخيص / ٢٠٩ .

قوله : « وفيه معنى الجمع » كأنه إشارة إلى أنه مجاز قريب إلى الحقيقة ، فإن في الجنس معنى الجمع أيضاً ، لأن كل جنس يتضمن الجمع يعني الافراد ، فإنه كلي ولا بد له من افراد ، إما حقيقة أو توهماً ، فكان فيه عمل بالوصفين ، يعني المعنيين ، أي معنى اللام والجمع من وجه ، وذلك أولى من ابطال أحدهما .

ولو حمل الجمع على حقيقته بطل حكم اللام وهو التعريف بالكلية فصار الجنس أولى [من] ^(١) إبقائه على حقيقته . قال الله تعالى : ﴿ لا يحل لك النساء من بعد ﴾ ^(٢) .

« وقال أصحابنا فيمن قال : إن تزوجت النساء ، أو اشترت العبيد فامرأته طالق ان ذلك » أي لفظ النساء يقع على الواحد فصاعداً ، حتى لا يتوقف الحنث على تزوج ثلاث من النساء ، وشراء ثلاث من العبيد ، كما لو كان منكراً . قوله : « فصاعداً » أنه يحنث بشراء عبيدين وثلاثة وأربعة وألف كما في المنكر ، لما قلنا : انه صار عبارة عن الجنس ، فسقطت حقيقة الجمع ^(٣) .

قوله : « واسم الجمع يقع على الواحد » . قيل ^(٤) : هو جواب سؤال تقديره : لما صار الجمع عبارة عن الجنس فينبغي أن لا يحنث بتزوج امرأة واحدة ، ولا شراء عبد واحد ، لأنهما ليسا بجنسين تامين ، إذ الجنس التام كل النساء ، وكل العبيد .
وتقرير الجواب : أن الواحد يصلح أن يكون جنساً كاملاً كالكل لأن افراده لو عدت ، ولم يبق إلا ذلك الواحد كان كل الجنس كآدم عليه السلام للرجال ، وحواء رضي الله عنها للنساء . وإنما صار بعضاً بمزاحمة أمثاله ، فلا تسقط هذه الحقيقة ، وهي صلاحية الواحد أن يكون كل الجنس بسبب المزاحمة ، فصار الواحد للجنس مثل الثلاثة للجمع . فكما كان اسم الجمع واقعاً على الواحد فصاعداً [كان اسم الجنس واقعاً على الواحد فصاعداً] ^(٥) .

(١) ساقطة من ج .

(٢) الأحزاب : ٥٢ .

(٣) لأنه لو بقي على حقيقته وهو الجمع لغا حرف العهد أصلاً وإذا جعل جنساً بقي حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان أولى .

انظر : كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ١٧٨ ؛ التلويح على التوضيح ، ١ / ٥٣ .

(٤) هو قول صاحب الكشف ، ٢ / ٩ .

(٥) ساقطة من ج . والشارح نقلها عن الكشف ، ٢ / ٩ بتصرف .

وفيه نظر لأنه جعل الجنس معهوداً يشار باللام إليه ، وما هو المعهود من معنى الجنس لا يوصف بالتمام والنقصان ، لأنها عبارة عن الحقيقة من حيث هي ، وهي ليست بواحدة ولا لا واحدة^(١) ، وإنما يتحقق تحت كل منهما .

ولعل الصواب في تقرير السؤال أن يقال : الجمع إذا دخله اللام صار مجازاً للجنس ، والجنس يتحقق بواحد على ما ذكر ثم ومثلتم له ، وقد قلتم إنه يتناول الواحد فصاعداً ، فعندما وصل إلى حد الجمع ، صار الجمع أيضاً مراداً به ، وهو جمع بين الحقيقة [والمجاز]^(٢) .

وفي تقرير الجواب : ان اسم الجنس يقع على الواحد على أنه كل الجنس معناه أن جعل الجمع المعروف باللام للجنس مجاز ، لكن الجنس لا يوجد في الخارج ، وإنما الموجود فيه اما الافراد أو فرد واحد ، ووقوع الجنس على كل واحد منهما بطريق الحقيقة كوقوع الجمع على الثلاثة وما فوقها ، وطريق ذلك أن الموجود من الحقيقة في الخارج [قد يكون واحداً كالشمس مثلاً ، وما يقتضيه من الأفراد إنما هو في الذهن ، وقد يكون أكثر فيكون ما يقتضيه من الافراد موجوداً في الخارج]^(٣) ، وإطلاق اسم تلك الحقيقة عليهما على حد سواء ، فيكون حقيقة فيهما ، لا جمعاً بين الحقيقة والمجاز ، كإطلاق اسم الجمع على الثلاثة فما فوقها . وهذا كمن حلف لا يشترى الماء ، فإنه اسم للحقيقة ، ويقع على القليل لتعذر الكل لكن مع احتمالته . والبحث في هذه المسألة قد تقدم مستوفى فليطلب ثمة .

(١) وذلك لأن الحقيقة تتحقق مع الوحدة تارة ومع التعدد تارة أخرى وإن كانت لا تنفك في الوجود عن أحدهما فهي صالحة للتوحد والتكثر فيكون الحكم استغراقاً أو غير استغراق إلى مقتضى المقام فإذا كان خطائياً مثل : « المؤمن غرّ كريم والفاجر خب لئيم » حمل المعرف باللام مفرداً كان أو جمعاً على الاستغراق . وإذا كان استدلالياً حمل على أقل ما يحتمل وهو الواحد في المفرد والثلاثة في الجمع .

انظر : مفتاح العلوم / ٢١٥ ؛ الإيضاح ، ١ / ١٢٥ ؛ شرح التلخيص / ٢٠٩ .

(٢) في ج : « الجواب » .

(٣) ساقطة من ج .

قال رحمه الله :

« وأما العام بمعناه دون صيغته فأنواع : منها ما هو فرد وضع للجمع ، مثل الرهط والقوم ، ونحو ذلك مثل الطائفة والجماعة ، فصيغة رهط وقوم مثل زيد وعمرو معنهما الجمع . ولما كان فرداً بصيغته ، جمعاً بمعناه ، كان اسماً للثلاثة فصاعداً ، إلا الطائفة فإنه اسم للواحد فصاعداً . كذلك قال ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى : ﴿ فلولاً نفر من كل فرقة منهم طائفة ﴾ أنه يقع على الواحد فصاعداً ، لأنه نعت فرد صار جنساً بعلامة الجماعة » .

— أقول : العام الذي يكون عاماً معنى لا صيغة أنواع :

منها ما هو فرد وضع للجمع ، مثل : الرهط والقوم وغير ذلك مما ذكر في الكتاب ، فإن لفظ كل واحد منهما كلفظ زيد وعمرو من حيث أنه يثنى ويجمع . يقال : رهط ، رهطان ، أراهط . وقوم ، قومان ، أقوام . والرهط لما دون العشرة من الرجال خاصة^(١) ، والقوم لجماعة الرجال خاصة ، لأنهم القوامون على النساء^(٢) . قال زهير^(٣) :

وما أدري ولست أخال أدري أقوم آل حصن أم نساء^(٤)

وإنما أفرد الطائفة والجماعة بالذكر ، وإن كانا مثل الرهط والقوم دفعا لتوهم أنهما عامان صيغة ومعنى ، إذ التاء علامة الجمع كالواو في مسلمون ، فإنه ليس كذلك ، لأن كل واحد يثنى ويجمع . يقال : طائفة ، طائفتان ، طوائف . وجماعة ، جماعتان ، جماعات ؟ فظهر أن صيغة الجمع مفردة والمعنى جمع ، وكل ما كان جمعاً

(١) انظر مادة « رهط » في لسان العرب ، مختار الصحاح .

(٢) انظر مادة « قوم » في لسان العرب ، مختار الصحاح .

(٣) هو زهير بن أبي سلمى واسمه ربيعة بن رباح المزني ، أحد الشعراء الثلاثة الفحول : امرئ القيس وزهير والنابعة الذبياني ، كان ينظم القصيدة في شهر وينقحها ويهذبها في سنة وكانت قصائده تسمى حوليات زهير .

انظر : شرح أبيات المغنى ، ١ / ١٩٩ ؛ الاعلام ، ٣ / ٥٢ .

(٤) وبعده : فإن قالوا النساء مخبات فحق لكل محصنة هداء

والقصيدة هجا بها قوماً من بنى عليم من غير إساءة إليه ، فلما ظهر له ذلك ندم وحلف أن لا يهجو أهل بيت أبداً .

انظر : شرح أبيات مغنى اللبيب ، ١ / ١٩٥ .

كان اسماً للثلاثة فصاعداً كما تقدم ، إلا الطائفة فإنه اسم للواحد فصاعداً . وهذا قول ابن عباس رضي الله عنهما ، فإن العلماء اتفقوا على أن الطائفة النفر اليسير ، فقال ابن عباس رضي الله عنهما ومحمد بن كعب^(١) واحد^(٢) ، وهو قول أكثر أهل العلم .

وقال عطاء^(٣) : اثنان^(٤) .

وقال الزهري^(٥) : ثلاثة^(٦) .

وقال الحسن^(٧) : عشرة^(٨) .

(١) هو محمد بن كعب القرطبي ، أبو حمزة ، كان أبوه من سبي بني قريظة فنزل الكوفة وولد بها محمد فيما قيل . كان ثقة عالماً كثير الحديث ورعاً من حلفاء الأوس ، روى عن علي وابن مسعود وأبي الدرداء وغيرهم توفي سنة ١٠٨ هـ .

انظر : تاريخ الإسلام / ٢٥٠ ؛ التاريخ الكبير ، ١ / ٢١٦ ؛ سير اعلام النبلاء ، ٥ / ٦٥ ؛ تهذيب الأسماء واللغات ، ١ / ٩٠ .

(٢) وهو قول مجاهد . انظر : تفسير الطبري ، ١٨ / ٦٩ ، ٧٠ ؛ الكشف ، ٣ / ١٦٦ ؛ تفسير القرطبي ، ١٢ / ١٦٦ .

(٣) هو عطاء بن أبي رباح بن أسلم القرشي مولاهم ، ولد في خلافة عثمان ، كان أسود فصيحاً كثير العلم . لقب بمفني مكة ومحدثها ، سمع العبادلة الأربعة وغيرهم من الصحابة . توفي سنة ١١٤ هـ بمكة .

انظر : تذكرة الحفاظ ، ١ / ٩٨ ؛ تهذيب الأسماء واللغات ، ١ / ٣٣٣ ؛ تاريخ الإسلام / ٤٢٠ ؛ تقريب التهذيب / ٦٧٧ .

(٤) وهو قول عكرمة . انظر المراجع السابقة .

(٥) محمد بن مسلم بن عبيد الله بن كلاب القرشي الزهري ، أبو بكر ، فقيه حافظ ، متفق على جلالته واتقائه ، ولد سنة خمسين ، فحدث عن ابن عمر وأنس بن مالك وغيرهم . توفي سنة ١٢٤ هـ .

انظر : تذكرة الحفاظ ، ١ / ١٠٨ ؛ تقريب التهذيب / ٨٩٦ ؛ تهذيب الأسماء واللغات ، ١ / ٩٠ .

(٦) وهو قول قتادة . انظر : المراجع السابقة .

(٧) الحسن بن أبي الحسن يسار البصري ، تابعي مجمع على لالته في كل فن . ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر ، كان جامعاً عالماً رفيعاً ثقة حجة . حدث عن عثمان وعمران بن حصين والمغيرة وغيرهم توفي ١١٠ هـ .

انظر : تذكرة الحفاظ ، ١ / ٧١ ؛ تهذيب الأسماء واللغات ، ١ / ١٦١ ؛ تاريخ الإسلام / ٤٨ ؛

طبقات المفسرين ، ١ / ١٤٧ .

(٨) انظر : المراجع السابقة .

قال رحمه الله :

« ومن ذلك كلمة « من » وهي تحتل العموم والخصوص . قال الله تعالى : ﴿ ومنهم من يستمعون إليك ﴾ ﴿ ومنهم من ينظر إليك ﴾ وأصلها العموم ، قال النبي ﷺ : « من دخل دار أبي سفيان فهو آمن » وقال أصحابنا فيمن قال لعبيده : من شاء من عبيدي العتق فهو حر . فشاؤا جميعاً عُتقوا . وأما إذا قال : من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه . فقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : للمأمور أن يعتقهم جميعاً ، لأن كلمة مَنْ عامة ، وكلمة مِنْ لتمييز عبيده من غيرهم مثل قوله تعالى : ﴿ فاجتنبوا الرجس من الأوثان ﴾ . وقال أبو حنيفة : له أن يعتقهم إلا واحداً منهم ، لأن المولى جمع بين كلمة العموم والتبعض ، فصار الأمر متناولاً بعضاً عاماً ، وإذا قصر عن الكل بواحد كان عملاً بهما ، وهذا حقيقة التبعض . وكذلك قوله : من شاء من عبيدي عتقه فهو حر . يتناول البعض ، إلا أنه موصوف بصفة عامة ، فسقط بها الخصوص . وهذه الكلمة تحتل الخصوص ، لأنها وضعت مبهمة في ذوات من يعقل مثاله ما قال في السير الكبير : من دخل منكم هذا الحصن أولاً فله النفل كذا . فدخل واحد فله النفل ، فإن دخل اثنان معاً فصاعداً بطل النفل ، لأن الأول اسم للفرد السابق ، فلما قرنه بهذه الكلمة دل ذلك على الخصوص ، فتعين به احتمال الخصوص ، فسقط العموم ، فلم يجب النفل إلا الواحد متقدماً ، ولم يوجد » .

— أقول : أي ومن العام بمعناه دون صيغته كلمة « مَنْ » ^(١) فإن لفظها لفظ مفرد ، ويطلق على الافراد ، وهي مختصة بذوي العقول وضعاً ، وقد تستعمل في غيره . قال الله تعالى : ﴿ ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على أربع ﴾ ^(٢) . ويستوي فيه الواحد والمثنى والجمع ، والمذكر والمؤنث ، حتى لو قال : من دخل من ممالكي الدار فهو حر . يتناول العبيد والإماء ، ولفظه موحد مذكر .

(١) انظر مباحث الأصوليين في هذه الكلمة في : أصول السرخسي ، ١ / ١٥٥ ؛ شرح المغنى ،

٢ / ٦١٣ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ، ٢ / ١٠٢ ؛ شرح تنقيح الفصول / ١٩٩ ؛ شرح

الكوكب المنير ، ٣ / ١١٩ .

(٢) النور : ٤٥ .

وهي تحتل الخصوص والعموم .

قيل^(١) : معناه يستعمل في الاستفهام والشرط والخبر ، ويعم الأوليين لا محالة .
تقول : من في هذه الدار ؟ فيقال : زيد وبكر وخالد . ويعد من فيها .

وفي الشرط تقول : من زارني فله درهم . فكل من زاره يستحق العطاء .
وأما في الخبر فقد تكون عامة ، وقد تكون خاصة . تقول : زرت من أكرمني .
وتريد واحداً بعينه . [فمعنى]^(٢) قوله : يحتل العموم أي في الشرط والاستفهام
وبعض محال الخبر والخصوص ، أي في بعض مواضع الخبر^(٣) .

وفيه نظر فإن الشيخ ذكر الخصوص في الشرط على ما نقل في السير الكبير : من
دخل منكم هذا الحصن أولاً فله من النفل كذا^(٤) .

والحق أن احتمال العموم والخصوص في الجميع أما في الخبر فظاهر ، وأما في
الشرط فلما نقلنا من المسألة ، وأما في الإستفهام بأن المستفهم بقوله : من في الدار ؟
يريد واحداً^(٥) .

فإن قيل : إذا كان العموم والخصوص من محتملاته ، فما المعنى الموضوع له ؟
فالجواب : أنه وضع مبهماً في ذوات من يعقل على ما يذكره الشيخ .
فإن قيل : فيكون أقسام النظم زائدة على الأربع .
قلنا : ممنوع . فإن الأقسام الأربعة إنما هي باعتبار الخارج . وهذا المبهم
لا وجود له فيه إلا في ضمن عام أو خاص .

فإن قيل : إذا كان من محتملاته فما معنى قوله من بعد : والأصل فيها العموم ؟

(١) هو قول صاحب الكشف ، ١ / ١١ ، ١٢ .

(٢) ساقطة من ج .

(٣) كشف الأسرار ، ١ / ١١ ، ١٢ ونقل هذا التحقيق ابن ملك في شرحه على المنار / ٣١٣ .

(٤) وقد تعقب بعض الشراح هذا الاعتراض فقالوا إن احتمال الخصوص إنما استفيد من قيد الأولية ،
لا من لفظ « من » الشرطية ، فإنها عند الإطلاق إنما هي للعموم ، غايته أن يكون على سبيل البدل
دون الشمول .

انظر : حاشية عزمي زاده والرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٣١١ ، ٣١٢ .

(٥) وقد ردّ صاحب فتح الغفار ، ١ / ٩٦ بأن الاعتبار في العموم للوضع لا لإرادة المتكلم . وانظر
حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك / ٣١٤ .

فالجواب : أن الكثير الشائع فيها العموم ، وقد يكون الشيء أكثر وجوداً مع أحد محتمليه^(١) .

ومثل للعموم والخصوص بقوله : ﴿ ومنهم من يستعمون إليك ﴾^(٢) ﴿ ومنهم من ينظر إليك ﴾^(٣) . فإن الأول نظير العموم لكون صلتها جمعاً ، والثاني نظير الخصوص لأفرادها^(٤) .

لكن أهل التفسير قالوا : المراد به العموم أيضاً ، وإنما أفردت صلتها نظراً إلى اللفظ ، فإن الحمل على اللفظ والمعنى جائز . وقالوا : معناه : منهم ناس يستمعون إليك إذا قرأت القرآن ، وعلمت الشرائع ، لكن لا يقبلون . ومنهم ناس ينظرون ويعاينون أدلة الصدق وأعلام النبوة ، ولكن لا يصدقون .

واستدل على أن الأصل فيها العموم بقوله عليه الصلاة والسلام : « من دخل دار أبي سفيان فهو آمن »* ووجه أنهم فهموا العموم ، وبادروا إلى الدخول ، ولولا كثرة استعماله فيه لربما توقف بعض^(٥) .

فإن قيل : العموم مفهوم من اتصافه بالصفة العامة وهي الدخول . وأما كلمة « من » فهي خاصة .

أجيب : بأن هذا ضرب من الاجتهاد يحصل بالاستقراء ، وفي السامعين من لم يكن منهم ، وقد فهم العموم . وبأن عموم اللفظ باعتبار نفس اللفظ ، وذلك باعتبار الدليل ، فكان عموم اللفظ باعتبار نفسه أولى^(٦) .

وفيه نظر لأن عموم اللفظ في محل النزاع .

« وقال أصحابنا فيمن قال لعبيده : من شاء من عبيدي العتق فهو حر . فشاؤا جميعاً عتقوا » بالاتفاق . « وأما إذا قال : من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه » .

(١) انظر : شرح ابن ملك على المنار / ٣١٤ ؛ فتح الغفار ، ١ / ٩٦ .

(٢) يونس : ٤٢ .

(٣) يونس : ٤٣ .

(٤) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٥٥ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ١٨٠ .

* سبق تخريجه ص ٦٢٨ .

(٥) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٥٥ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٦١٣ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ١٨٠ .

(٦) الاعتراض وجوابه لصاحب بيان الوصول (٧٥ / أ) .

فقد اختلفوا فيه :

قال أبو حنيفة رحمه الله : للمأمور أن يعتقهم إلا واحداً منهم^(١) .
وقال أبو يوسف ومحمد رحمه الله : له أن يعتقهم جميعاً^(٢) . لأن كلمة « من » عامة وكلمة « من » لتمييز عبيده من غيرهم ، إذ لو لم يقل من عبيدي كان كلاماً [مختلفاً]^(٣) ، والعمل بالعموم واجب ، فيتناولهم جميعاً ، كما لو قال : من شاء .

ولأبي حنيفة : أن المولى جمع بين كلمة العموم وهي « من » وكلمة التبعض وهي « من » ، فصار الأمر متناولاً بعضاً عاماً ، عملاً بهما ، وإذا قصر عن الكل بواحد حصل ذلك ، فإن حقيقة التبعض موجودة كالعموم .

فإن قيل : يلزم على ما ذكرتم في المسألة الأولى وهو قوله : من شاء من عبيدي عتقه . فإنه لم يعمل فيها بأحد الدليلين ، وهو التبعض .

أجاب الشيخ : بأن الكلام فيها أيضاً يتناول البعض ، لدخول حرف التبعض في العبيد ، كما في صورة النزاع ، لأن البعض الداخِل تحت الشرط نكرة ، وقد وصفت بصفة عامة وهي المشيئة ، فيسقط بها الخصوص .

وليس المراد بالصفة الصفة الاصطلاحية ، فإن المشيئة ههنا صلة « من » لا صفتها ، وقد عرفت أن هذه الكلمة تحتمل الخصوص ، لا أنها وضعت له ، لأنها وضعت مبهمة في ذوات من يعقل بإجماع أهل اللغة . حتى لو قيل : من في الدار ؟ فجوابه : زيد وبكراً . ولو قيل : فرس أو شاة . كان مخطئاً . ومعنى ابهامها عدم دلالتها على معين .

ومثال احتمال الخصوص ما قال محمد في السير الكبير^(٤) : من دخل منكم هذا الحصن أولاً فله من النفل كذا . فدخل واحد منهم فله نفله فإن دخل اثنان معاً فصاعداً ، بطل النفل ، لأن الأول اسم للفرد والسابق ، فلما قرنه بهذه الكلمة^(٥)

(١) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٥٥ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ١٨١ .

(٢) انظر : المصادر السابقة .

(٣) في ج : « محتملاً » .

(٤) السير الكبير ، ٣ / ٨٥٧ .

(٥) وهو محكم في الفرد السابق فيحمل المحتمل على المحكم ، بخلاف إذا دخل جماعة معاً لم يوجد الفرد السابق فيسقط النفل لفوات الوحدة . انظر هذه المسألة في : شرح المغنى ، ٢ / ٦١٨ ؛ أصول السرخسي ، ١ / ١٥٦ ؛ التلويح على التوضيح ، ١ / ٦١ .

كان دليلاً على الخصوص ، وعين جهة احتمال الخصوص فسقط العموم ، فلم يجب النفل إلا بواحد متقدم ، ولم يوجد .

وأما في صورة النزاع^(١) فلم توجد الصفة العامة ، لكون المشيئة مسندة إلى فاعل

خاص^(٢) ، وذلك لا يفيد العموم . وسيأتي لهذا بيان شاف إن شاء الله تعالى .

قيل : فعلى هذا التقدير يكون في كلام الشيخ تسامح ، لأن كلمة « من » إنما

تكون من هذا الباب عند استعماله في أحد محتمليه ، فقوله : « ومن ذلك » مشيراً به

إلى ما هو عام بمعناه [ليس]^(٣) على [ما]^(٤) ينبغي .

والجواب : أن موجب فصله عما تقدم بقوله : ومن ذلك . هو هذا المعنى .

فيكون على ما ينبغي .

وقوله تعالى : ﴿ فاجتنبوا الرجس من الأوثان ﴾^(٥) أجاب الشيخ وشمس الأئمة

في جامعيهما^(٦) بأن العقل صارف عن العمل بحقيقة « من » لأن الاجتناب عن

الرجس كله واجب عقلاً ، فلا يمكن العمل بالتبويض^(٧) . ولعلهما أرادا بذلك أن

العقل آلة لا موجب على ما سيعرف .

وهذا الاعتذار إنما يحتاج إليه بناء على أن « من » حقيقة للتبويض على مذاهب

الفقهاء^(٨) . وسيجيء البحث في ذلك في الحروف .

(١) أي فيمن قال : من شاء من عبيدي العتق فهو حر . ومن قال : من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه .

(٢) وهو ضمير المخاطب في قوله : من شئت . وقد تعقب ابن ملك في شرحه على المنار / ٣١٥ القول

بعدم افادة اسناد المشيئة إلى خاص العموم فقال : لكنه ليس بصحيح لأن قوله تعالى : ﴿ ومن يشأ الله

يضلله ﴾ عام مع أن المشيئة مسندة إلى خاص وهو الله تعالى .

(٣) ساقطة من ج .

(٤) ساقطة من ج .

(٥) الحج : ٣٠ .

(٦) انظر هذا العزو في كشف الأسرار ، ١ / ١٤ .

(٧) ذكره شمس الأئمة في أصوله ، ١ / ١٥٥ ، وانظر كذلك كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ١٨٠ .

(٨) الجمهور على أنها حقيقة لا ابتداء الغاية وتكون في غيره من المعاني مجازاً .

انظر : فواتح الرحموت ، ١ / ٢٤٤ ؛ جمع الجوامع ، ١ / ٣٦٢ ؛ شرح الكوكب المنير ، ١ / ٢٤١ .

[بحث في كلمة ((كل))]

قال رحمه الله :

« وقسم آخر كلمة ((كل)) وهي للإحاطة على سبيل الافراد . قال الله تعالى : ﴿ كل نفس ذائقة الموت ﴾ ومعنى الافراد أن يعتبر كل مسمى منفرداً كأن ليس معه غيره ، وهذا معنى ثبت بهذه الكلمة لغة فيما أضيفت إليه ، كأنها صلة ، حتى لم تستعمل مفردة . وهي تحمل الخصوص أيضاً مثل كلمة ((من)) ، إلا أنها عند العموم تخالفها في إيجاب الافراد ، فإذا دخلت على النكرة أوجبت العموم مثل قول الرجل : كل امرأة أتزوجها فهي طالق . ولا تصحب الأفعال بصلة ، فإذا وصلت أوجبت عموم الأفعال . قال الله تعالى : ﴿ كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ﴾ وعلى ذلك مسائل أصحابنا . وبيان ما قلنا من الفرق بين كلمة ((كل)) و ((من)) فيما قال محمد في السير : من دخل منكم هذا الحصن أولاً فله من النفل كذا فدخل جماعة بطل النفل ولو قال : كل من دخل منكم هذا الحصن أولاً فله كذا . فدخل عشرة معاً ، وجب لكل منهم النفل كاملاً على حياله ، لما قلنا إنه يوجب الإحاطة على سبيل الافراد ، فاعتبر كل واحد منهم على حيالة ، وهو أول في حق من تخلف من الناس . وفي كلمة ((من)) وجب اعتبار جماعتهم ، وذلك ينافي الأولية . ولو دخلت العشرة فرادى في مسألة ((كل)) ، كان النفل للأول ، لأنه هو الأول من كل وجه ، وهي تحمل الخصوص فسقط عنها الإحاطة وصارت للخصوص » .

— أقول : قسم آخر من أقسام العام بمعناه كلمة ((كل))^(١) وهي للإحاطة على سبيل الافراد ، مأخوذة من تكملت النسب إذا أحاطت . ومنه الأكليل المحيط بجوانب الرأس ، فلهذا يوجب الإحاطة^(٢) .

ومعنى الافراد أن يعتبر كل مسمى بانفراده كأن ليس معه غيره ، وهي تلزم

(١) وهي أقوى صيغة .

انظر مباحث الأصوليين في هذه الكلمة في : أصول السرخسي ، ١ / ١٥٧ ؛ جمع الجوامع ،

١ / ٤٠٩ ؛ شرح تنقيح الفصول / ١٧٩ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ١٢٣ .

(٢) انظر : مادة ((كل)) في لسان العرب ، مختار الصحاح .

الإضافة فلا تدخل إلا على الأسماء^(١). قال الله تعالى : ﴿ كل نفس ذائقة الموت ﴾^(٢) ولا يلزم ﴿ وكل أتوه داخرين ﴾^(٣) لأن التنوين عوض عن المضاف إليه ، وهي لا تخلوا إما أن تضاف إلى المعرفة أو إلى النكرة .

فإن كان الثاني أوجبت عموم افراد المضاف إليه ، لأن إيراد عمومه إنما يظهر فيه ، فيصدق : كل رمان مأكول ، أي كل فرد من أفراد .
وإن كان الأول أوجبت عموم أجزائه^(٤) فلا يصدق : كل الرمان مأكول ، لأن قشره غير مأكول .

((وهذا)) أي الإحاطة على سبيل الافراد ((ثبت بهذه الكلمة لغة فيما أضيفت إليه)) ، يعني عمومه يظهر فيه . ((كأنها)) يعني كلمة كل [حرف]^(٥) من حيث أنها تحتاج إلى الإفادة إلى شيء يضاف إليه ، حتى لم تستعمل مفردة ، لكونها لازم الإضافة .

وهي تحتمل الخصوص ككلمة ((من)) كما سيحيء ، إلا أنها عند العموم تخالفها في إيجاب الافراد . فإن كلمة من ليس فيها معنى الافراد ، فإذا ادخلت على النكرة أوجبت العموم ، يعني عموم الافراد ، مثل قول الرجل : كل امرأة أتزوجها فهي طالق . فإن كل امرأة يتزوجها تطلق .

((ولا تدخل على الأفعال إلا بصلة)) لما قلنا أنه لازم الإضافة وهي من خصائص الأسماء ، ((فإذا أوصلت)) أي دخلتها الصلة أوجبت عموم الأفعال ، لأنها توجب عموم ما دخلت عليه ، ويكون مانع الفعل الذي بعده في تأويل الاسم ، لأن ((ما)) مصدرية يصير الفعل بها في تأويل المصدر^(٦) . قال الله تعالى : ﴿ كلما نضجت

(١) والمضاف إليه إنما يكون إسماً .

انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٥٧ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٦١٨ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٣١٨ .

(٢) آل عمران : ١٨٥ ، الأنبياء : ٣٥ ، العنكبوت : ٥٧ .

(٣) النمل : ٨٧ .

(٤) ويسمى الكل المجموعي ، والأول : الكل الافرادي .

انظر : شرح ابن ملك على المنار مع حواشيه / ٣١٨ ؛ فتح الغفار ، ١ / ٩٨ .

(٥) ساقطة من ج .

(٦) انظر هذا المبحث في : كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ١٨٤ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٣١٨ ؛

فتح الغفار ، ١ / ٩٨ .

جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ^(١) .

وعلى هذا أي على أن كلمة « كل » توجب العموم في النكرات ، « وكلما »
توجيه في الأفعال ، ثبتت مسائل أصحابنا . فإذا قال : كل امرأة ^(٢) ، عمت الأعيان
دون الأفعال . فلو تزوج امرأة مرتين لا يحنث في المرة [الثانية] ^(٣) . ولو قال :
كلما تزوجت امرأة فتزوج بها مرتين حنث ^(٤) . وكذا في « كل عبد اشتريته » وفي
« كلما اشتريت عبداً » . ويثبت فيه عموم الأسماء ضمناً كما يثبت عموم الأفعال
في كلمة [كل] ^(٥) ضمناً . وفي جنس هذه المسائل كثرة . وباقي كلامه في
الكتاب ظاهر لا يحتاج إلى شرح .

(١) النساء : ٥٦ .

(٢) وتام العبارة : كل امرأة أتزوجها فهي طالق .

(٣) في ج : « الثالثة » .

(٤) قال صاحب الهداية ، ٣ / ٤٥٠ : « إن قال كلما تزوجت امرأة فهي طالق يحنث بكل مرة وإن كان

بعد زوج آخر » . انظر كذلك : شرح المغني ، ٢ / ٦٢٨ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٣١٨ .

(٥) في ج : « كلما » وهو خطأ .

[بحث في كلمة ((الجميع))]

قال رحمه الله : « وقسم آخر كلمة « الجميع » وهي عامة مثل كلمة كل ، إلا أنها توجب الاجتماع دون الإنفراد ، فصارت بهذا المعنى مخالفة للقسمين الأولين ، ولذلك صارت مؤكدة لكلمة كل . وبيان ذلك في قول محمد في السير الكبير : إذا قال : جميع من دخل هذا الحصن أولاً فله كذا . فدخل عشرة منهم ان لهم نفلاً واحداً بينهم جميعاً بالشركة ، ويصير النفل واجباً لأول جماعة تدخل ، فإن دخلوا فرادى كان للأول ، لأن الجميع يحتمل أن يستعار بمعنى الكل » .

— أقول : كلمة « الجميع »^(١) قسم آخر من أقسام العام بالمعنى ، وهي عامة ككلمة كل من حيث أنها توجب الاحاطة ، إلا أنها توجب الاجتماع دون الانفراد ، وبهذا المعنى صارت مخالفة لكلمة كل وكلمة من ، فإن « من » توجب العموم دون الاحاطة قصداً ، وكلمة « كل » توجب الاحاطة على سبيل الافراد ، وكلمة الجميع توجب الاجتماع قصداً ، فكانت عامة مقيدة بصفة الاجتماع ، وكلمة كل عامة مقيدة بصفة الانفراد^(٢) .

« ولذلك » أي لكونها توجب الاجتماع دون الانفراد « صارت مؤكدة بكلمة كل »^(٣) .

قيل : كيف يصح تأكيد الشيء بمخالفة^(٤) ؟

وأجيب : بأن كلمة كل توجب عموم الانفراد ، لكن لا تتعرض للوقوع مرة أو مرتين . وكلمة [الجميع]^(٥) توجب الاجتماع والوقوع مرة ، فيكون التأكيد بالجميع قاطعاً لتوهم التفرقة . قال تعالى : ﴿ فسجد الملائكة كلهم أجمعون ﴾^(٦) .

(١) انظر مباحث الأصوليين في هذه الكلمة في : أصول السرخسي ، ١ / ١٥٨ ؛ جمع الجوامع ، ١ / ٤٠٩ ؛ شرح تنقيح الفصول / ١٧٩ ؛ تيسير التحرير ، ١ / ٢٢٥ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ١٢٧ .

(٢) انظر : شرح ابن ملك على المنار / ٣١٩ ؛ فتح الغفار ، ١ / ٩٩ .

(٣) فيقال : جاعني القوم كلهم أجمعون . انظر : كشف الأسرار ، ١ / ٢٠ .

(٤) الاعتراض وجوابه لشيخه قوام الدين الكاكي في بيان الوصول (٧٦ / أ) .

(٥) في ج : « كل » وهو خطأ .

(٦) الحجر : ٣٠ ، ص : ٧٣ .

((وبيان ذلك)) أي بيان أنها توجب الاجتماع ((في قول محمد في السير الكبير^(١) : جميع من دخل هذا الحصن أولاً ...)) وألفاظ الكتاب ظاهرة إلى قوله : ((لأن الجميع يحتمل أن يستعار لمعنى الكل)) ، لأن كلا منهما للإحاطة والعموم ، فيعمل به عند تعذر العمل بالحقيقة . وقد قام الدليل على أن الواحد يستحق النفل كالجميع ، لأن النفل للتشجيع وإظهار الجلالة في قتال العدو ، بدليل قوله : أولاً . فلما استحق النفل جماعة بالدخول أولاً ، فالواحد أولى ، لأن الجلالة فيه أقوى^(٢) .

فإن قيل : هلاً جعلت كلمة ((من)) بمعنى كلمة ((كل)) بطريق الاستعارة فيما إذا دخله جماعة ، ليثبت لكل واحد منهم نفلاً . وبمعنى الجميع ليثبت لكل نفل واحد .

أجيب : بأن ذلك غير ممكن لأن كلمة من لا تدل على الإحاطة والاجتماع قصداً ، بل عمومها ضرورة ابهامها ، كعموم النكرة في موضع النفي ، والاستعارة تعتمد الاشتراك في المعنى الخاص الموضوع لكل واحد^(٣) .

فإن قيل : في استعارة الجميع لمعنى الكل ، جمع بين الحقيقة والمجاز ، لأنه لو دخل جماعة أولاً ، استحقوا النفل عملاً بحقيقتها . ولو دخل واحد فله النفل أيضاً عملاً بالمجاز .

أجيب : بأن ليس المراد كليهما ، بل أحدهما . لأن الشرط وهو الدخول أولاً لا يوجد إلا في واحد أو أكثر . فإن وجد في أكثر يعمل بحقيقتها ، وإن وجد في واحد يعمل بمجازها . وإنما يلزم الجمع ان لو تصور اجتماعهما ، ولم يتصور^(٤) .

ورد^(٥) : بأنه يلزم الجمع في الإرادة^(٦) ، وإن لم يتصور اجتماعهما في الوقوع ،

(١) السير الكبير ، ٣ / ٨٥٨ .

(٢) انظر هذه المسألة في : شرح المغنى ، ٢ / ٦١٩ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٣١٩ ؛ فتح الغفار ، ٩٩ / ١ .

(٣) الاعتراض وجوابه لصاحب الكشف ، ١ / ٢١ .

(٤) الاعتراض وجوابه لصاحب الكشف ، ١ / ٢١ وذكره ابن ملك في شرحه على المنار / ٣٢٠ .

(٥) الرد لصاحب ببيان الوصول (٧٦ / أ) .

(٦) لأنه في حالة التكلم لابد أن يراد أحدهما معنياً وإرادة كل منهما معنياً تنافى إرادة الآخر .

انظر هذا الرد بتفصيل أكثر في : شرح ابن ملك على المنار مع حاشية الرهاوي / ٣٢٠ ؛ فتح الغفار ، ٩٩ / ١ .

ولا معنى للجمع بينهما إلا أن يثبت الحكم على تقدير وقوع كل واحد . وههنا كذلك^(١) .

وأجيب : بأن الحكم يثبت في كليهما بعموم المجاز^(٢) ، وهو مطلق الدخول في الحصن . فإن مطلق الدخول فيه لازم من لوازم كل واحد منهما ، فيكون من قبيل ذكر الملزوم وإرادة اللازم ، والحق أن ارادتهما معاً محال لما سيأتي .

(١)

(٢) وهو السابق سواء كان منفرداً أو مجتمعاً ولا يشترط الاجتماع بقرينة أن هذا الكلام للتحريض والحث على الدخول إلى الحصن أولاً .

والجواب لصدر الشريعة في التوضيح .

انظر : التلويح على التوضيح ، ١ / ٦٢ ؛ فتح الغفار ، ١ / ٩٩ .

[بحث في كلمة ((ما))]

قال رحمه الله :

« وقسم آخر كلمة ((ما)) وهي عامة في ذوات ما لا يعقل ، وصفات من يعقل . تقول : ما في الدار ؟ فجوابه : شاه أو فرس . وتقول : ما زيد ؟ فجوابه : عاقل أو عالم . وقال أصحابنا - رحمهم الله - فيمن قال لأمته : إن كان ما في بطنك غلاماً فأنت حرة . فولدت غلاماً وجارية لم تعتق ، لأن الشرط أن يكون جميع ما في البطن غلاماً . قال الله تعالى : ﴿ والله ما في السموات وما في الأرض ﴾ وكذلك كلمة ((الذي)) في مسائل أصحابنا ، وهذه في احتمال الخصوص مثل كلمة ((من)) ، وعلى هذا يخرج قول الرجل لامرأته : طلقي نفسك من الثلاث ما شئت . أن على قولهما تطلق نفسها ثلاثاً ، وعند أبي حنيفة - رحمه الله - واحدة أو اثنتين ، ثم قلنا في الفصل الأول . ويجوز أن يستعار كلمة ((ما)) بمعنى ((من)) ، وهذه كلمات موضوعة غير معلومة .

أقول : كلمة ((ما))^(١) عامة في ذوات ما لا يعقل ، وفي صفات من يعقل^(٢) . ولم يتعرض الشيخ لذكر اختصاصه باختلاف فيه .

فمنهم من يقول : ((من)) مختصة بذوي العقول ، و ((ما)) لغيرها . ومنهم من قال : ((من)) مختصة بالعقلاء بلا خلاف^(٣) . وفي ((ما)) خلاف : فمنهم من يقول أنها مختصة بما لا يعقل . ومنهم من يقول : إن إبهامها زائد ، فيصلح لمن يعقل ولما لا يعقل^(٤) .

قال صاحب المفتاح : ((ما)) للسؤال عن الجنس . تقول : ما عندك ؟ أي الأجناس عندك ؟ وجوابه : إنسان أو فرس . أو عن الوصف : تقول : ما زيد ؟ وجوابه : الكريم أو الفاضل .

(١) انظر مباحث الأصوليين في كلمة ((ما)) في : أصول السرخسي ، ١ / ١٥٦ ؛ جمع الجوامع ،

١ / ٤٠٩ ؛ شرح تنقيح الفصول / ١٩٩ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ١١٩ .

(٢) فتقول : ما زيد ؟ فيقال : الكريم أو العالم .

(٣) نقل الاتفاق صاحب الكشف ، ٢ / ٢٢ .

(٤) انظر : شرح المغنى ، ٢ / ٦١٤ ؛ حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٣١٤ .

ولكون ما للسؤال عن الجنس أو عن الوصف ، وقع بين فرعون وموسى ما وقع ، حين كان جاهلاً بالله ، معتقداً أن لا موجود مستقلاً بنفسه سوى أجناس الأجسام اعتقاد كل جاهل لا نظر له . ثم سمع موسى قال : ﴿ إنا رسول رب العالمين ﴾ ^(١) سأل « بما » عن الجنس سؤال مثله فقال : ﴿ وما رب العالمين ﴾ ^(٢) كأنه قال : أي أجناس الأجسام هو . وحين كان موسى عالماً بالله أجاب عن الوصف تبينها على النظر المؤدي إلى العلم بحقيقته الممتازة عن حقائق الممكنات ^(٣) . وقال أصحابنا فيمن قال لأمته : إن كان ما في بطنك غلاماً فأنت حرة . فولدت غلاماً وجارية ، لم تعتق إلا بانتفاء الشرط ، لأن الشرط أن يكون جميع ما في البطن غلاماً ، فإن الحمل اسم للمجموع ^(٤) . قال الله تعالى : ﴿ الله ما في السموات وما في الأرض ﴾ ^(٥) أي جميع ما فيما .

وكذلك أي مثل كلمة « ما » كلمة « الذي » ^(٦) فإنها مبهمة مستعملة فيما يعقل ، وفيما لا يعقل ، وفيها معنى العموم كما هو فيها . حتى لو قال : إن كان الذي في بطنك غلاماً فأنت حرة . كان بمنزلة قوله : إن كان ما في بطنك غلاماً ^(٧) . وكذلك حكم الألف واللام ^(٨) بمعنى « الذي » . حتى لو قال لبيده : الضارب منكم زيداً حر . عتق الذي ضربه .

وهذه الكلمة يعنى كلمة « ما » في احتمال الخصوص ككلمة « من » لكونها

(١) الشعراء : ١٦ .

(٢) الشعراء : ٢٣ .

(٣) نقله بتصرف يسير عن مفتاح العلوم : ٣١٠ ، وانظر كذلك كشف الأسرار ، ٢ / ٢٢ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٦١٥ ، ٦١٦ .

(٤) انظر المسألة في : أصول السرخسي ، ١ / ١٥٧ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ١٨١ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٣١٧ .

(٥) البقرة : ٢٨٤ .

(٦) سواء كان مفرداً أو مجموعاً .

انظر مباحث الأصوليين في هذه الكلمة في : أصول السرخسي ، ١ / ١٥٧ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ، ٢ / ١٠٢ ؛ جمع الجوامع ، ١ / ٤٠٩ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ١٢٣ .

(٧) انظر المسألة في : أصول السرخسي ، ١ / ١٥٧ ؛ فتح الغفار ، ١ / ٩٧ .

(٨) في هامش نسخة ج : الذي في معنى العموم أل الموصولة فيها معنى العموم .

مبهمة كهي ، فيقع على الواحد والأكثر .

((وعلى هذا)) أي على أنها تحتل الخصوص يخرج قول الرجل لامرأته : طلقي نفسك من ثلاث ما شئت . فإن لها ان تطلق نفسها ثلاثاً على قولهما ، لجعلهما كلمة ((من)) لتمييز العدد من بين سائر الأعداد . ولا يقال : هذا التمييز غير صحيح ، إذ لا عدد مشروفاً فوقه في الطلاق لتمييزه عنه . لأن ذلك تصرف لفظي فلا يعتمد الوجود شرعاً ، كما في قوله : أنت طالق ألفاً إلا تسع مئة وتسعة وتسعين^(١) .

وعند أبي حنيفة - رحمه الله - ليس لها [ذلك]^(٢) لأن كلمة ((ما)) عامة ، وقد عارضها حرف التبويض ، فيحمل على الخصوص وهو التبويض ، ثم يعمل بالعموم فيه بقدر الإمكان ، ليحصل العمل بهما . كما في الفصل الأول . أعني في قوله : اعتق من عبيدي من شئت^(٣) .

وعلى ما ترى تخريج المسألة على قول أبي حنيفة مبني على احتمال الخصوص دون مذهبهما .

ويجوز أن يستعمل كلمة ((ما)) في موضع ((من)) مجازاً . قال الله تعالى : ﴿ والسماء وما بناها ﴾^(٤) أي ومن بناها عند بعض المفسرين^(٥) .

وقال بعضهم^(٦) : ليس ثمة مجاز . وإنما أوثرت كلمة ((ما)) على ((من)) لإرادة معنى الوصفية . فكأنه قيل : والقادر العظيم الذي بناها . وليس هذا بمخرج عن المجازية ، بل هو بيان لمجوز المجاز .

وهذه الألفاظ يعني المذكورة من قوله : ((وأما العام بمعناه مثل الرهط ...)) إلى

(١) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٥٧ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ١٨١ .

(٢) ساقطة من ج .

(٣) انظر : المراجع السابقة .

(٤) الشمس : ٥ .

(٥) وهو قول مجاهد والحسن واختاره الطبري .

انظر : تفسير ابن كثير ، ٤ / ٥١٥ ؛ تفسير القرطبي ، ٢٠ / ٧٤ .

(٦) عزاه صاحب الكشف ، ٢ / ٢٣ لبعض المفسرين . وانظر كذلك حاشية الرهاوي على شرح ابن

ملك على النار / ٣١٧ .

قوله : وكذلك أي كلمات غير [معلومة]^(١) لا يقال فيها : إنها وضعت لهذه المعاني لسبب هذه العلة ، بخلاف المسلمين والمؤمنين وسائر الألفاظ المشتبهة ، فإنها وضعت لمعانيها باعتبار عللها ، وهي قيام الإسلام والإيمان بهم .
وأما ما ورد من استعارة بعضها لبعض فليس ذلك باعتبار علل وجدت في كلمات آخر فاستعيرت ، بل باعتبار وجود بعض أوصاف كلمة أخرى كما استعير الأسد للشجاع ، لوجود الشجاعة فيهما .

(١) في ب و ج : « معلومة » وهو خطأ .

[النكرة في سياق النفي]

قال رحمه الله :

« وقسم آخر النكرة إذا اتصل بها دليل العموم تعم . 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 لمعنى 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 » .

— أقول : لما فرغ من العموم الوضعي معنى لا صيغة ، شرع في بيان ما هو عام بدليل . وذلك ضروب :

فضرب منه النكرة إذا اتصل بها دليل العموم ، لأن النكرة تحتل العموم ، فإذا اتصل بها دليل العموم تعم^(١) . مثل ما قلنا في كلمة « كل » أنها إذا دخلت على النكرة أوجبت عمومها ، وإن كانت النكرة في ذاتها خاصة ، إذ هي موضوعة لفرد . ودلائل عمومها أنواع :

منها أنها إذا وقعت في النفي تعم ، لأن النفي دليل العموم ، وما وجد فيه دليل العموم يعم . ولا فرق في ذلك بين أن يكون النفي داخلاً عليها نحو : لا رجل في الدار . وبين أن يكون داخلاً على الفعل العامل فيها^(٢) .

أما أن النفي دليل العموم فهو ضروري لا لمعنى في صيغة الاسم ، فإن الصيغة في النفي والإثبات تتناول واحداً منكراً لا غير ، لكن إذا نفيت فقلت : ما جاءني رجل . فقد نفيت مجيء رجل واحد نكرة ، ومن ضرورة نفيه نفي الجملة ليصح عدم ذلك الواحد ، إذ لو جاء واحد منهم لما صدق النفي عن النكرة . فإن من قال لك :

(١) انظر هذا المبحث في : أصول السرخسي ، ١ / ١٦٠ ؛ المستصفي ، ٢ / ٩٠ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ، ٢ / ١٠٢ ؛ شرح تنقيح الفصول ، ١٨١ ؛ جمع الجوامع ، ١ / ٤١٣ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ١٣٦ .

(٢) نحو : ما رأيت رجلاً .

انظر : شرح المغنى ، ٢ / ٦٣٣ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ١٣٦ ؛ شرح تنقيح الفصول ، ١٨٤ .

أكلت اليوم شيئاً . وأردت تكذيبه تقول : ما أكلت اليوم شيئاً . ولم لم يفد العموم لما كان كلامك هذا تكديماً له ، لأن الإيجاب الجزئي إنما يناقضه [السلب]^(١) الكلي^(٢) .

قيل : قد نقل عن سيبويه^(٣) صحة أن يقال : ما رأيت رجلاً ، بل رجلين . فلو كان موجباً للعموم لما صح . كما لم يصح : ما رأيت رجلاً ، بل رجالاً^(٤) .
وأجيب : بأنا لا نسلم صحة ذلك . ولئن سلم فهي بقرينة الاضراب^(٥) ، لأنه

(١) في ج : « السبب » .

(٢) السلب والإيجاب أن يبني الكلام على نفي شيء من جهة وإثباته من جهة أخرى ، والأمر من جهة والنهي من جهة أخرى كقوله تعالى : ﴿ فلا تخشوا الناس واخشون ﴾ وقوله : ﴿ ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً ﴾ والسلب لا يقابل النسبة الحكيمة وإنما يقابل الإيجاب بمعنى الإيقاع ، والسلب الكلي هو رفع الإيجاب الجزئي لا الإيجاب الكلي ، فالسلب الكلي مع الإيجاب الكلي متقابلان ليس أحدهما عدماً للآخر ويمكن تعقل أحدهما مع قطع النظر عن الآخر فهما متضادان كقولنا بعض الانسان ليس بحيوان وكل إنسان حيوان .

انظر : الكليات / ٥١٢ ؛ التلويح على التوضيح ، ١ / ٥٥ ؛ حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك / ٣٢٣ .

(٣) هو عمرو بن عثمان بن قنبر ، أبو بشر ، مولى بني الحارث بن كعب ، أعلم المتقدمين والمتأخرين بالنحو ، لقب سيبويه ومعناه رائحة التفاح ، أصله من فارس ونشأ بالبصرة ، وأخذ عن الخليل ويونس والأخفش ، توفي سنة ١٨٠ هـ .

انظر : بغية الوعاة ، ٢ / ٢٢٩ ؛ وفيات الأعيان ، ٣ / ٤٦٧ ؛ تاريخ بغداد ، ١٢ / ١٩٥ ؛ الاعلام ، ٥ / ٨١ .

(٤) هو قول صاحب الكشف ، ٢ / ٢٥ وأصل الكلام للقرافي ذكره اعتراضاً على إطلاق العلماء القول أن النكرة في سياق النفي تعم فقال : « وأما النكرة في سياق النفي فهي من العجائب في إطلاق العلماء من النحاة والأصوليين يقولون النكرة في سياق النفي تعم ، وأكثر هذا الإطلاق باطل . قال سيبويه رحمه الله وابن السيد البطليوسي في شرح الجمل : إذا قلت لا رجل في الدار بالرفع لا تعم بل هو نفي للرجل بوصف الوحدة فتقول العرب لا رجل في الدار بل اثنان ، فهذه نكرة في سياق النفي وهم لا تعم اجماعاً » . انظر : شرح تنقيح الفصول / ١٨١ ، ١٨٢ .

(٥) لذا قسم بعض الأصوليين دلالة النكرة في سياق النفي على العموم قسمين : قسم يكون نصاً وصورته ما إذا بنيت فيه النكرة على الفتح لتركيبها مع لا نحو لا إله إلا الله . وقسم يكون ظاهراً وصورته ما إذا لم تبين انكرة مع لا نحو لا في الدار رجل بالرفع لأنه يصح أن يقال بعده : بل رجلان فدل على أنها ليست نصاً . فإن زيدت فيها « من » كانت نصاً .

انظر : شرح الكوكب المنير ، ٣ / ١٣٨ .

يدل على أن المراد به نفي صفة الوحدة ، لا نفي الجنس ، كما لو قيل : ما رأيت رجلاً كوفياً . يفهم منه نفي هذه الحقيقة لا مطلقها^(١) .
وأما أن ما وجد فيه دليل العموم يعم فظاهر . والنكرة إذا وقعت في الإثبات تحض . فإذا قلت : رأيت رجلاً . كان اثباتاً لرؤية واحد ، وليس من ضرورة رؤية رجل واحد رؤية غيره بالضرورة .

(١) الجواب لصاحب الكشف ، ٢ / ٢٥ .

قال رحمه الله :

« وضرب آخر لام التعريف إذا دخل فيما لا يحتمل التعريف بعينه بمعنى العهد ، وذلك مثل قول الله تعالى : ﴿ والعصر إن الإنسان لفي خسر ﴾ أي هذا الجنس . وكذلك قوله : ﴿ السارق والسارقة ﴾ ﴿ والزانية والزاني ﴾ ومثاله قول علماءنا - رحمه الله - المرأة التي أتزوجها طالق » .

- أقول : لام التعريف إذا دخل فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد ، يعني لا يكون راجعاً إلى معهود ، أفاد العموم ^(١) .

لكن اختلف العلماء في أن ذلك بطريق صيرورته للجنس أو الاستغراق ، وذلك لقوله تعالى : ﴿ والعصر إن الإنسان لفي خسر ﴾ ^(٢) ﴿ والسارق والسارقة ﴾ ^(٣) ﴿ الزانية والزاني ﴾ ^(٤) :

فذهب بعض مشايخنا المتأخرين ، والقاضي أبو زيد ، والشيخ ^(٥) إلى أنه يصير للجنس ، ويتناول الكل والأدنى بطريق الحقيقة ، وعند الإطلاق ينصرف إلى القل لتيقنه ، واحتمل الكل كما تقدم . وأشار إليه الشيخ بقوله : « أي هذا الجنس » . وذهب جمهور الأصوليين ، وعامة مشايخنا ، وعامة أهل اللغة ^(٦) إلى أنه يفيد الاستغراق . قالوا : اجمع العلماء إلى اجراء قوله تعالى : ﴿ والسارق والسارقة ﴾ ^(٧) ﴿ الزانية والزاني ﴾ ^(٨) وغير ذلك على عمومه واستغراقه لجميع الافراد ^(٩) .

(١) انظر هذا المبحث في : أصول السرخسي ، ١ / ١٦٠ ؛ جمع الجوامع ، ١ / ٤١٢ ؛ تيسير التحرير ،

١ / ٢٠٩ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ١٣٣ .

(٢) العصر : ١ ، ٢ .

(٣) المائدة : ٣٨ .

(٤) النور : ٢ .

(٥) وهو قول صاحب المغنى جلال الدين الخبازي ، والنسفي ، وقال به أبو هاشم ، وأبو علي النحوي .

انظر : تقويم الأدلة (٥٨ / ب) ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٦٢٦ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٣٣١ ؛

جمع الجوامع ، ١ / ٤١٢ .

(٦) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٦١ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٦٢٧ ؛ جمع الجوامع ، ١ / ٤١٢ ؛ شرح

الكوكب المنير ، ٣ / ١٣٤ .

(٧) المائدة : ٣٨ .

(٨) النور : ٢ .

(٩) نقل الاجماع صاحب الكشف ، ٢ / ٢٦ ؛ وشارح الكوكب المنير ، ٣ / ١٣٤ .

واستدل القاضي والشيخ بقول الرجل : والله لا أشرب الماء ، ولا أتزوج النساء ، ولا أشتري العبيد . ووجه ذلك أن اللام فيها إما أن تكون للاستغراق أو للجنس لعدم الثالث بالاتفاق . ولا سبيل إلى الأول ، لأننا أجمعنا على أن الحالف فيها يحنت بالأدنى^(١) ، فتعين الثاني . وإذا كان فيها للجنس كان في غيرها كذلك ، لعدم القائل بالفصل .

وأجاب الجمهور : بأن اللام فيها للاستغراق عندنا ، لكننا عدلنا عن الكل بدلالة الحال ، لأن الإنسان يمنع نفسه عما يمكن الاقدام عليه . وتزوج نساء العالم ، وشراء عبيد الدنيا ، وشرب مياهها غير ممكن ، فعلم أن البعض مراد ، فصرف إلى الأقل المتيقن^(٢) .

ورد : بأن ذلك لو كان باعتبار تعذر صرفها إلى الكل لما وقع واحدة فيمن قال لامرأته : أنت [الطلاق]^(٣) لإمكان صرفه إلى الكل ، واللام باطل فالملزوم مثله^(٤) .
وأجيب : بأن جميع جنس الطلاق لا يدخل في ملك شخص واحد ، فلا يمكن إيقاعه ، فصرف إلى البعض ، وذلك البعض مجهول القدر ، والواحد متيقن ، فصرف إليه^(٥) .

ورد : بأننا لا نسلم أن ذلك البعض مجهول ، فإن الثلاث في ملكه وهو معلوم ، فكان جائز الصرف إليه^(٦) .

(١) وهو الواحد لأن اسم الجنس حقيقة فيه .

انظر أدلة هذا الفريق في : تقويم الأدلة (٥٨ / ب) ؛ شرح ابن ملك على المنار مع حاشية الرهاوي / ٣٣٢ .

(٢) لذا قال محمد في الجامع : لو قال : إن كلمت بني آدم فامرأته طالق فكلهم واحداً حيث لأن يمينه تقع عليه لتعذر كلام بني آدم كلهم .

انظر هذا الجواب في : بنیان الوصول (٧٧ / أ) .

(٣) في ج : « الطالق » .

(٤) انظر : كشف الأسرار ، ٢ / ٢٦ .

(٥) الجواب لصاحب بنیان الوصول (٧٧ / أ) وعزاه إلى طريقة أبي المعين .

(٦) الرد لصاحب بنیان الوصول (٧٧ / أ) وانظر هذه المناقشة في حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٣٣٤ ، ٣٣٥ .

قيل : المعرف باللام إن كان عاماً^(١) ينبغي أن يتناول الكل عند الاطلاق ،
متملاً لما دونه كما هو موجب سائر ألفاظ العموم . وإن لم يكن عاماً [لم]^(٢)
يصح عده من العمومات . ولا يقال لما ساوى الكل الفرد بالدخول تحت اللفظ
حقيقة ترجع الفرد لتيقنه ، لأن العام يتناول الكل لعدم المزاحم ، ولا يحمل على
أخص الخصوص^(٣) .

قال صاحب الكشف : لم يتضح لي سر كلام المصنف^(٤) .

والجواب : أنه لما احتمل الأقل والكل كان له اعتباران ، فالاعتبار الثاني يكون
من العمومات لا محالة ، فكان عده منها كذلك^(٥) .

قوله : ((ومثاله)) أي مثال ما ذكرنا من ان النكرة تصير للجنس ((قول علماءنا
- رحمهم الله - : المرأة التي أتزوجها طالق)) فإن اللام في المرأة للجنس حتى يقع
على الأدنى ، وهي الواحدة ، وهي مجهولة لأن الفرض عدم العهد ، وإضافة الطلاق
إلى المجهولة لا يصح . إلا أنها تعرفت بالوصف وهو التزوج ، فتعينت بهذا الوصف ،
لأن وقوع الطلاق لا بد منه ، لأنه في معنى الشرط لتوقف صيرورتها معلومة عليه ،
وهو يصلح شرطاً لما عرف في مسألة إضافة الطلاق إلى التزوج ، وهو وصف عام
فيعم الحكم به ، ويصير كما إذا قال : كل امرأة أتزوجها فهي طالق^(٦) بخلاف ما إذا

(١) أي عند المصنف كما هو مذهب الجمهور .

(٢) ساقطة من ج .

(٣) القول لصاحب الكشف ، ٢ / ٢٩ نقله عنه بتصرف .

(٤) وتام عبارة صاحب الكشف : وفي الجملة لم يتضح لي حقيقة معنى كلام الشيخ في هذه المسألة ، ولا
غرو إذ هو كان رحمه الله في أعلى طبقات أهل التحقيق ، متغلغلاً في مضايق مسالك التدقيق ، فأين
نحن من العثر على مقصوده ومرامه والوقوف على حقائق نكته وأسرار كلامه فلذلك اخترنا قول
الجمهور والله أعلم . انظر : كشف الأسرار ، ٢ / ٢٩ .

(٥) وقد ذكر شارح المغنى : ٢ / ٦٢٧ جواباً وجد استحساناً عند المتأخرين كالرهابي وعزمي زاده
فقال : فخر الإسلام لا ينكر الاستغراق عند قيام الدليل فلا يرد عليه ما ذكره من الدلائل - أي
صاحب الكشف - فإن الدليل قد قام على إرادة الاستغراق فيما ذكر فلا يلزم منه إرادة الاستغراق في
جميع المواضع . ففخر الإسلام إنما يصرفه إلى الجنس إذا لم يكن هناك دليل العهد والاستغراق فلا
منافاة بين ما ذكره الجمهور وبين ما اختاره فخر الإسلام .

انظر : حاشية الرهابي وعزمي زاده على شرح ابن ملك على المنار / ٣٣٣ ، ٣٣٤ .

(٦) انظر : كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ١٩٢ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ٣٠ .

قال : هذه المرأة التي أتزوجها طالق . فتزوجها لا تطلق ، لأنه عرفها بأبلغ جهات التعريف ، فلا يصح التعريف بالوصف فلم يكن في معنى الشرط ، فبقى إيقاعاً للحال فبلغوا .

ونظيره : العبد الذي اشترته فهو حر . فاشترى عبداً يعتق . ولو قال : هذا العبد الذي اشترته فكذا ، فاشتراه لا يعتق^(١) .

(١) انظر مسائل أخرى نظير هذه المسألة في : كشف الأسرار ، ٢ / ٣٠ .

قال رحمه الله :

« وأصل ذلك أن لام المعرفة للعهد ، وهو أن تذكر شيئاً ثم تعاوده فيكون معهوداً . قال الله تعالى : ﴿ كما أرسلنا إلى فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول ﴾ أي هذا الذي ذكرناه ، فيكون الثاني هو الأول . ومثاله قول علمائنا فيمن أقر بألف مقيداً 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 . وعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله يحمل الثاني على الأول وإن اختلف المجلس ، لدلالة العادة على معنى العهد . وذلك معنى قول ابن عباس رضي الله عنهما في قول الله تعالى : ﴿ فإن مع العسر يسراً ﴾ : « لن يغلب عسر واحد يسرين » لأن العسر أعيد معرفة ، واليسر أعيد نكرة ، إن صحت هذه الحكاية عنه . وفيه نظر عندنا بل هذا تكرير مثل قوله تعالى : ﴿ أولى لك فأولى ثم أولى لك فأولى ﴾ وإذا تعذر معنى العهد حمل على الجنس ليكون تعريفاً له ، مثل قولك : فلان يحب الدينار . أي هذا الجنس ، إذ ليس فيه عين معهودة ، وذلك مثل قوله : أنت طالق الطلاق » .

- أقول : أي أصل ما ذكرنا أن النكرة بدخول اللام تصير للجنس لأن لام المعرفة - وفي بعض النسخ لام التعريف ، وهي أولى - موضوعة للعهد يعني الخارجي ، وإذا تعذر معنى العهد حمل على الجنس ، فيكون تعريفاً له ، فإن الحقيقة إذا تعذرت يصار إلى المجاز ، والحمل على الجنس لمشاركة العهد في وصف لازم مشهور وهو التعريف ، بل مطلق العهد . فإن الحمل على الجنس معناه العهد الذهني على ما عليه المحققون ، وقد حققناه في شرح التلخيص^(١) ، فصار الجنس والعهد الخارجي متشاركين في مطلق العهد اللازم لهما ، فجاز أن يجعل مجازاً عنه .

والعهد الخارجي على ما ذكره الشيخ هو أن يذكر شيئاً ثم يعاوده ، فيصير ذلك الشيء معهوداً . قال الله تعالى : ﴿ كما أرسلنا إلى فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول ﴾^(٢) أي هذا الذي ذكرناه ، فيكون الثاني هو الأول^(٣) .

(١) شرح التلخيص / ٢٠٩ .

(٢) الزمل : ١٥ ، ١٦ .

(٣) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٥٤ ؛ شرح المغني ، ٢ / ٦٢٩ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ١٣٢ ؛

فتح الغفار ، ١ / ١٠٨ .

ومن هذا يتبين أصل وهو أن النكرة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى .
ومثاله من المسائل قول علماءنا فيمن أقر بألف مقيد بصك ، ثم أقر كذلك أي مقيداً
بذلك الصك ، بأن أدار الصك على الشهود ، ثم أقر بما فيه ، أن الثاني هو الأول ،
فلا يلزم إلا الألف بالاتفاق^(١) .

وإذا كان كل واحد من الاقرارين نكرة ، أي غير مقيد بصك بأن أقر بألف
مطلقاً بحضرة شاهدين ، ثم أقر بألف مطلقاً بحضرة آخرين ، والمجلس واحد ، كان
الثاني عين الأول بالاتفاق ، لأن للمجلس تأثيراً في [جمع]^(٢) المتفرقات ، فيصير
دلالة على العهد .

وإن كان المجلس مختلفاً فكذلك عندهما ، بدلالة العرف على معنى العهد^(٣) .
وعند أبي حنيفة غير الأول لعدم الدلالة على العهد ، فيلزمه ألفان .
ومن هذا يتبين أصل آخر ، وهو أن النكرة إذا أعيدت نكرة ، كانت الثانية غير
الأولى . وذلك أي كون النكرة الثانية المعادة غير الأولى معنى قول ابن عباس رضي
الله عنهما في قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ﴾^(٤) : « لن
يغلب عسر يسرين »^(٥) .

وجعل ذلك قول ابن عباس ، وأظن أنه أراد بذلك أنه موقوف عليه ، فإنه روى
عن ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه خرج يوماً إلى الصحابة مستبشراً وهو

(١) انظر هذه المسألة بالتفصيل الآتي في : المبسوط ، ١٨ / ٩ ، ١٠ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٦٣٠ ، ٦٣١ ،
وانظر كذلك كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ١٩٥ .

(٢) في أوج : « جميع » .

(٣) ودلالة العرف أن الإنسان يكرر الاقرار بمال واحد بين يدي كل فريق للاستيثاق ، والمال لا يجب مع
الشك فلاحتمال الاعادة بطريق العادة لم يتعدد المال .

وذكر شمس الأئمة نقلاً عن بعض نسخ أبي سليمان أن أبا يوسف رحمه الله كان يقول أولاً يقول أبي
حنيفة ثم يرجع على قول محمد رحمه الله . انظر المراجع السابقة .

(٤) الشرح : ٤ ، ٥ .

(٥) قال ابن قطلوبغا في تخريج أحاديث البيهقي / ٧٠ : حكاه عنه ابن الجوزي في تفسيره المسمى بـ زاد
المسير ، والزخشي في الكشف . وقال الزيلعي في تخريج أحاديث الكشف هو غريب . ومراده أنه
تبع مطاوعة فلم يجده . قلت لكنه روى من وجه آخر مرفوعاً وموقوفاً . وسيأتي تخريجه .

انظر : زاد المسير ، ٩ / ١٦٤ .

يقول : ((لن يغلب عسر يسرين))^(١) .

وعنه عن النبي ﷺ أنه قال عند نزول هذه الآية : ((والذي نفسي بيده لو كان العسر في جحر لطلبه اليسر حتى يدخل عليه . ولن يغلب عسر يسرين))^(٢) وهذا لأن العسر أعيد معرفة ، واليسر أعيد نكرة . ومن هذا يتبين أصل آخر وهو أن المعرفة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى^(٣) .

فهذه ثلاثة أصول . والقسمة العقلية تقتضي قسماً آخر ، وهو أن المعرفة إذا أعيدت نكرة هل تكون الثانية عين الأولى أو غيرها ؟
فقليل^(٤) : إنها تكون عين الأولى مستشهداً بقول الشاعر :
صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان

عسى الأيام أن يرجعن قوماً كالذي كانوا^(٥)
وقيل : إنها تكون غيرها ، لأنها لو كانت عينها لم تكن نكرة . والمفروض خلافه .

وسئل الشيخ في رواية هذه الحكاية عن ابن عباس رضي الله عنهما فقال : إن صحت هذه الحكاية عنه . ونظر فقال : ((وفيه نظر عندنا))^(٦) .
فقليل^(٧) : النظر في الأصلين المعلومين من هذه الحكاية ، فإن المعرفة قد أعيدت

(١) الحديث أخرجه الحاكم في المستدرک في کتاب التفسیر ، باب تفسیر سورة ألم نشرح ، ٢ / ٥٢٨ عن

الحسن عن النبي ﷺ . قال الحاكم والذهبي : الحديث مرسل .

(٢) الحديث أخرجه ابن أبي حاتم من حديث أنس بن مالك . وفي سنده عائذ بن شريح . قال أبو حاتم : في حديثه ضعف .

انظر : تخريج أحاديث البزدوي / ٧١ ؛ تفسير ابن كثير ، ٤ / ٥٢٥ .

(٣) انظر : كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ١٩٣ ؛ شرح المغني ، ٢ / ٦٣١ .

(٤) انظر : كشف الأسرار ، ٢ / ٣٢ .

(٥) هي أول بيت للفند الزماني قالها في حرب البسوس أوردها أبو تمام في أول الحماسة .

انظر : شرح أبيات المغني ، ٨ / ١٨ ؛ خزائن الأدب ، ٣ / ٤٣١ .

(٦) هو قول حافظ الدين النسفي في كشف الأسرار ، ١ / ١٩٥ .

(٧) نسب هذا القول صاحب الكشف ، ٢ / ٣٤ لبعض الشروح .

معرفة ، والثانية غير الأولى ، كقوله تعالى : ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ ﴾^(١) فإن الكتاب الثاني بالضرورة غير الأول ، لأن الشيء لا يكون مصدقاً لنفسه .

والنكرة قد أعيدت نكرة ، والثانية عين الأولى ، كما في قوله تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ ﴾^(٢) فإن المذكورين واحد لا محالة . قال الله تعالى : ﴿ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ ﴾^(٣) وبدليل التمانع المذكور في علم [الكلام]^(٤) .

وقيل^(٥) : وقوله : وفيه نظر ليس بمتعلق بذلك ، فإنه مذهب أهل البصرة والكوفة . ذكره في [التيسير]^(٦) . وإنما هو راجع إلى ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما ، يعني لو ثبت هذه الحكاية عنه لخرج عن الأصلين المذكورين ، ولكن الصحيح عندنا أنها مذكورة على وجه التكرير^(٧) للجملة الأولى ، كما في قوله تعالى : ﴿ أَوَّلَى لَكَ فَأُولَى ﴾^(٨) وعلى هذا التقدير يتوجه النظر إلى المنقول عنه . والأول هو الظاهر ، لأن الحكاية مروية عن ابن مسعود رضي الله عنه مرفوعة إلى النبي عليه الصلاة والسلام كما ذكرنا آنفاً . والنظر من الشيخ وقع في الأصل بناء على صورة النقض .

وأجيب^(٩) عنها بأن الأصل عبارة عن حالة مستمرة لا تتغير إلا بأمور ضرورية ، وقد وجدت الضرورة في الآيتين المذكورتين ، فترك الأصل لأجلها . أما في الآية الأولى فلأن الكتاب الأول لما وصف بكونه مصدقاً لما بين يديه من

(١) المائدة : ٤٨ .

(٢) الزخرف : ٨٤ .

(٣) النحل : ٥١ .

(٤) في ج : « الكتاب » .

(٥) هو قول صاحب الكشف ، ٢ / ٣٤ .

(٦) في ب : « التفسير » والمثبت هو المنقول عن كشف الأسرار ، ٢ / ٣٤ .

(٧) لتمكين معناها في القلوب . انظر شرح المغني ، ٢ / ٦٣٢ .

(٨) القيامة : ٣٤ .

(٩) انظر الجواب في : كشف الأسرار ، ٢ / ٣٥ ؛ شرح المغني ، ٢ / ٦٣٢ .

الكتب السماوية ، وجعل الكتاب الثاني بياناً له بكلمة من ، لا يمكن صرفه إلى الكتاب الأول بالضرورة ، وإلا يلزم تصديق الشيء لنفسه وتقدمه عليه .

وأما في الثانية فلأن الآية الدالة على الوحدانية تنافي الكثرة ، وكذلك الدليل العقلي . فالتوفيق بين الأدلة كانت الثانية عين الأولى .

وعلى هذا خرج أصحابنا قول الرجل لامرأته : أنت طالق نصف تطليقة ، وثلاث تطليقة ، وسدس تطليقة . فإنه يقع الثلاث ، لأنه أضاف كل جزء إلى تطليقة نكرة ، فكانت غير الأولى^(١) .

ولو قال نصف تطليقة وثلاثها وسدسها وقعت تطليقة لأنها أعيدت معرفة ، فكانت عين الأولى^(٢) . فكأنه قال : نصف تطليقة ، وثلاث تلك التطليقة ، وسدس تلك التطليقة .

قوله : « وإذا تعذر معنى العهد حمل على الجنس » ، متصل بأول الكلام كما ذكرنا في موضعه .

وقوله : « فلان يحب الدينار . أي هذا الجنس » نظير لذلك . وكذلك قوله : أنت طالق الطلاق . فإن اللام فيه لتعريف الجنس ، لأنه معهود فيه ، فيثبت العموم . حتى إذا نوى الثلاث وقع ، ولو لم ينو وقع واحد لتيقنه^(٣) .

(١) قال شمس الأئمة في المبسوط ، ٦ / ١٣٩ : إن قال أنت طالق نصف تطليقة من التطليقات الثلاث وثلاث تطليقة وربيع تطليقة وقد دخل بها فهي طالق ثلاثاً لأنه أوقع من كل تطليقة من التطليقات الثلاث جزءاً ، فإنه نكر التطليقة في كل كلمة : والمنكر إذا أعيد منكراً فالثاني غير الأول .

(٢) قال شمس الأئمة : لأنه أضاف الأجزاء المذكورة إلى تطليقة واحدة بحرف الكناية ولم يذكر ما لو قال : أنت طالق نصف تطليقة وثلاثها وربيعها فمن أصحابنا من يقول هنا تطلق اثنتيت لأنك إذا جمعت هذه الأجزاء المذكورة تكون أكثر من واحدة ، والأصح أنها لا تطلق إلا واحدة لأنه أضاف الأجزاء المذكورة إلى تطليقة واحدة بحرف الكناية فلا يقع إلا واحدة . انظر المصدر نفسه .

(٣) قال صاحب الهداية ، ٣ / ٣٥٥ : « وإذا قال أنت الطلاق أو أنت طالق الطلاق ، أو أنت طالق طلاقاً فإن لم تكن له نية أو نوى واحدة أو اثنتين فهي واحدة رجعية » .

انظر كذلك : شرح فتح القدير ، ٣ / ٣٥٥ : ٣٥٦ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ١٩٢ .

قال رحمه الله :

« وضرب آخر من دلائل العموم إذا اتصل بها وصف عام ، مثل قول الرجل : والله لا أكلم أحداً إلا رجلاً كوفياً ، ولا أتزوج امرأة إلا امرأة كوفية ، والله لا أقربكما إلا يوماً أقربكما فيه . لا يصير مولياً أبداً ، لأن المستثنى في هذا كله يكون عاماً لعموم وصفه ، والنكرة تحتل ذلك » .

— أقول : عموم الوصف كونه بحيث أن يصح اتصاف كل فرد من أفراد نوع الموصوف به من غير أن يختص بواحد^(١) .

فالنكرة وإن كانت خاصة في نفسها في الإثبات لكنها إذا اتصفت بصفة عامة ، عمت ضرورة عموم الوصف ، ولهذا لو قال : والله لا أكلم أحداً إلا رجلاً كوفياً . له أن يكلم جميع رجال الكوفة^(٢) .

ولو قال : والله لا أقربكما إلا يوماً أقربكما فيه . لم يصير مولياً ، لأن المستثنى يوم وقع القربان فيه ، فيمكنه القربان كل يوم ، فعدم الإيلاء . بخلاف ما لو قال : إلا رجلاً . إلا يوماً . بدون الصفة فإن له أن يكلم واحداً سواء كان كوفياً أو غيره . حتى لو كلم اثنين حنث ، وصار مولياً بعد القربان من بعد غروب الشمس من ذلك اليوم ، لأنها في موضع الإثبات ، لكون الاستثناء من النفي اثباتاً^(٣) .

ولقائل أن يقول : هذا النوع فيه فساد الوضع^(٤) ، لأن فيه إضافة خلاف

(١) انظر هذا المبحث في : شرح المغنى ، ٢ / ٦٤٣ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٣٢٧ ؛ التلويح على التوضيح ، ١ / ٥٥ ؛ تيسير التحرير ، ١ / ٢١٩ .

(٢) انظر : شرح المغنى ، ٢ / ٦٤٣ ؛ شرح ابن منث على المنار / ٣٢٨ .

(٣) وذكر شمس الأئمة الفرق بينهما وهو أن النكرة إذا كانت غير موصوفة فلا استثناء باسم الشخص فيتناول واحداً . وإذا كانت موصوفة فلا استثناء بصفة النوع فيختص ذلك النوع بصيرورته مستثنى قال التفتازاني : وتحقيق ذلك أن في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا أجالس إلا رجلاً معناه رجلاً واحداً فيحنث بمجالسة رجلين إلا أنه قد تنضم إليها قرينة دالة على أن القصد منها إلى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا يختص بعض الافراد كما إذا وصفت بصفة عامة .

انظر : التلويح على التوضيح ، ١ / ٥٦ ؛ أصول السرخسي ، ١ / ١٦١ ؛ فتح الغفار ، ١ / ١٠٢ .

(٤) فساد الوضع : هو عبارة عن كون العلة معتبرة في نقيض الحكم بالنص أو الاجماع .

انظر : التعريفات / ٢١٤ .

مقتضى الوصف إليه ، فإن مقتضاه التخصيص والتقييد ، سواء كان في النفي أو الإثبات . فإن قولك : رأيت رجلاً عالماً . أخص بالنسبة إلى قولك : رأيت رجلاً . وقولك : ما رأيت رجلاً عالماً . أخص من قولك : ما رأيت رجلاً . على أنه لا [يطرد]^(١) لاتنقاضه بقوله : لأكلمن اليوم رجلاً كوفياً ، ولأتزوجن اليوم امرأة كوفية . فإن البر يتعلق بكلام رجل واحد ، وتزوج امرأة واحدة . وكذا بقوله : ﴿ فتحرير رقبة مؤمنة ﴾^(٢) .

ويمكن أن يجاب عن الأول : بأن المراد بالعموم ، العموم في الجملة وذلك لا ينافي الخصوص بوجه ما ، فيكون إضافة مقتضى الوصف إليه بذلك الوجه^(٣) .
وعن الثاني : لا بما قيل أن هذا الأصل مختص بالاستثناء من النفي وبكلمة أي^(٤) لما ذكر محمد في الجامع الكبير ، وشمس الأئمة في جامعهم أن النكرة إذا لم تكن موصوفة فالاستثناء باسم الشخص ، فيتناول شخصاً واحداً . وإذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع ، فيصير هذا النوع مستثنى ، لأنه وإن كان كلاماً حسناً فهو تحكم ، بل بما قيل الأصل مطرد^(٥) .

(١) في ج : « مطرد » .

(٢) النساء : ٩٢ ، وانظر هذا الاعتراض في : كشف الأسرار ، ١ / ٣٦ ؛ التوضيح بشرح التلويح ، ١ / ٥٦ .

(٣) وهذا الجواب لصدر الشريعة فقال : فإن قيل : نكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من أقسام الخاص . قلنا : هو خاص من وجه ، أي خاص بالنسبة إلى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام في أفراد ما يوجد فيه ذلك القيد .

انظر : التلويح على التوضيح ، ١ / ٥٦ ، وانظر كذلك : فتح الغفار ، ١ / ١٠٢ .

(٤) وذكر هذا القول صاحب الكشف ، ٢ / ٣٦ فقال : كنت في مجلس شيخنا العلامة واستاذ الأئمة مولانا حافظ الملة والدين أسكنه الله مجبوحة جناحه وكان المجلس غاصاً بالعلماء النحارير والفضلاء الحذاق المهرة إذ جرى الكلام في هذه المسألة فقال بعض الكبار : تعميم النكرة الموصوفة مختص بالاستثناء من النفي وبكلمة أي دون ما عداهما وتمسك بنحو ما ذكرنا من المسائل والنظائر فلم يقابل برء مسموع ولم يجبه أحد جواباً شافياً .

وانظر هذه القول في : شرح المغنى ، ٢ / ٦٤٤ ؛ شرح ابن ملك على المنار ، ٣٢٩ .

(٥) انظر الجواب في : التلويح على التوضيح ، ١ / ٥٦ ؛ شرح ابن ملك على المنار ، ٣٢٩ .

وتخلف المسئلتين^(١) لمانع وهو أنه ليس في وسعه تزوج جميع نساء الكوفة ،
وكلام جميع رجالها عادة . وكذلك ليس في وسعه اعتاق جميع الرقيات المؤمنات ،
إما لعدم التصور أو لعدم الملك في الجميع . وقيد عدم المانع في الأحكام الكلية غير
مانع^(٢) .

فإن قيل^(٣) : فيلزم الحكم فيما يمكن .
أجاب : بأن مقداره مجهول والأقل في مثله متعين .

(١) أي عن الأصل المطرد .

(٢) انظر هذا الجواب في : بنيان الوصول (٧٧ / ب) ، حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على
المنار / ٣٢٩ .

(٣)

قال رحمه الله :

« ومن هذا الضرب كلمة « أي » وهي نكرة يراد بها جزء مما تضاف إليه .
على هذا إجماع أهل اللغة ، قال الله تعالى : ﴿ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا ﴾ ولم يقل :
يأتوني . ويقال : أي رجال أذاك ولم يقل : أتوك . وقال محمد رحمه الله : أي
عبيدي ضربك فهو حر . فضربوه إنهم يعتقون ، ولم يقل ضربوك . فثبت أنها
كلمة فرد . لكنها متى اتصفت بصفة عامة عمت بعمومها ، كسائر النكرات في
موضع الإثبات . فإذا قال : أي عبيدي ضربك . فقد وصفها بالضرب فصارت
عامة . وإذا قال : أي عبيدي ضربته . فقد قطع الوصف عنها ، فلم يُعتق إلا
واحد . وعلى ذلك مسائل أصحابنا . وكذلك إذا قال : أيكم حمل هذه الخشبة
فهو حر . وهي لا يحملها واحد ، فحملوها ، عتقوا ، وإن كان يحملها واحد ،
فحملوا كلهم فرادى ، عتقوا . وإذا اجتمعوا على ذلك لم يعتقوا ، لأن المراد به
فيما يخف حمله انفراد كل واحد منهم في العادة لاظهار الجلادة ، وفيما لا يخف
ولا يطبق يكون المراد مجرد الحمل فقط » .

— أقول : أي ومن القسم الأخير ، وهو أن النكرة إذا اتصفت بصفة عامة عمت
بالوصف ، كلمة أي^(١) . فإنها نكرة يراد بها جزء مما تضاف إليه ، فإذا اتصفت
بصفة عامة تعم .

أما أنها نكرة فلأنها في هذا الاصطلاح هو ما يكون فيه إبهام^(٢) كقولهم : المرأة
التي أتزوجها طالق .

وقوله : « على هذا إجماع اللغة » ، كأنه دليل على قوله : يراد بها جزء مما
تضاف إليه . وكونها يراد بها جزء مما تضاف إليه دليل على كونها نكرة ، لأن
ذلك الجزء غير معين^(٣) ، فكان شائعاً وهو معنى النكرة .

(١) انظر مباحث هذه الكلمة في : أصول السرخسي ، ١ / ١٦١ ؛ جمع الجوامع ، ١ / ٤٠٩ ؛ تيسير
التحرير ، ١ / ٢٢٦ ؛ شرح تنقيح الفصول ، ١٧٩ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ١٢٢ .

(٢) هذا لدفع ما يقال : كيف يكون أياً نكرة وقد تضاف إلى المعرفة ويجاب بأنها شبه مثل وغير في
التوغل في الإبهام فلا يتعرف بالإضافة .

انظر حاشية الرهاوي وعزمي زاده على شرح ابن ملك على المنار / ٣٣٠ .

(٣) ذلك لأن كلمة أي للخصوص باعتبار أصل الوضع فيقال : أي رجل أذاك ، وأي دار تريدها والمراد
الفرد فقط ، فيكون مدلولها بعضاً من الكل غير معين .

انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٦١ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٦٤٦ .

واستدل على ذلك أيضاً بقوله تعالى : ﴿ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا ﴾^(١) ولم يقل :
يأتوني . لأن المراد فرد من المخاطبين . ويقال : أي رجال أذاك . ولا يقال : أتوك
لذلك^(٢) .

« وقال محمد - رحمه الله - : أي عبيدي ضربك فهو حر . فضربوه انهم
يعتقون ، ولم يقل : ضربوك »^(٣) . وقوله حجة في اللغة . فثبت أنها كلمة فرد .
لكنها متى اتصفت بصفة عامة عمت بعمومها كسائر النكرات في موضع
الاثبات . فإذا قال : أي عبيدي ضربك . فقد وصفها بالضرب فصارت عامة .
وإذا قال : أي عبيدي ضربته . فقد قطع عنها الوصف فلم يعتق إلا واحد^(٤) .
وتقريره : أن أياً إذا وقعت في موضع الشرط لابد أن يتعقب ما دخل فيه فعل ،
لأنها للزوم اضافتها لا تدخل إلا على الاسم ، وهو لا يصلح شرطاً ، فلا بد أن يليه
فعل يكون شرطاً . ثم إن كان الفعل مسنداً إلى خاص لا يصلح أن يكون وصفاً
لأي^(٥) ، فعرف أن المراد به المخصوص . وإن كان مسنداً إلى ضمير أي^(٦) صلح أن
يكون وصفاً ، فيعم بعموم تلك الصفة .

(١) النمل : ٣٨ .

(٢) انظر : المصادر السابقة .

(٣) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٦١ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٣٢٩ .

(٤) بين شمس الأئمة الفرق بين المسألتين فقال : فإن قيل : أليس أنه لو قال : أي عبيدي ضربك فهو حر
فضربوه اعتقوا جميعاً ؟ قلنا : نعم ولكن كلمة أي تتناول الفرد مما يقرن به من النكرة فإذا قال ضربك
فإنما تتناول نكرة موصوفة بفعل الضرب وهذه الصفة عامة فيتعمم بتعميم الصفة فيعتقون جميعاً . وإذا
قال : ضربته فإنما أضاف الضرب إلى المخاطب لا إلى النكرة التي تتناولها كلمة أي فبقيت نكرة غير
موصوفة فلهذا لا تتناول إلا الواحد منهم ونظيره قوله تعالى : ﴿ أَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ ﴾ والمراد
أحدهما بدليل قوله : ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ ﴾ .

انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٦١ ، ١٦٢ ، وانظر كذلك : شرح المغنى ، ٢ / ٦٤٥ ، ٦٤٦ ،
٦٤٧ .

(٥) لأن الضرب إنما أضيف إلى المخاطب في قوله : أي عبيدي ضربك ، ولم يضاف إلى النكرة التي تناولها
أي فبقيت غير موصوفة بصفة عامة .

انظر : التلويح على التوضيح ، ١ / ٥٨ ؛ تيسير التحرير ، ١ / ٢٢٧ .

(٦) في قوله : أي عبيدي ضربك فهو حر ، وأي نكرة وصفت بصفة عامة وهي الضرب فعمت بعموم
تلك الصفة . انظر المراجع السابقة .

ومن هذا يعلم أن مرادهم بالوصف ههنا ليس ما يكون وصفاً لفظياً^(١) ، فإن أي موصوف بالضرب لفظاً ، سواء كان فاعلاً في الصورة الأولى ، أو مفعولاً في الصورة الثانية . وإنما المراد به أن يكون وصفاً قائماً به . ولا شك أن الفعل إنما يكون قائماً بالفعل لا المفعول^(٢) .

ولقائل أن يقول : عموم أي إنما يحصل بالصلة التي هي الضرب مثلاً ، فهو موقوف على عموم الصفة . فلو كان عموم الصفة موقوفاً على عموم فاعله ، الذي هو ضمير أي دار .

والجواب : أنا لا نسلم ذلك . فإن عموم أي موقوف على كونه متصفاً بصفة الضرب ، وكونه متصفاً بصفة الضرب لو كان موقوفاً على كونه عاماً ، كان دوراً . وليس كذلك . على أن التوقف إن كان توقف معية ، فإن الضرب لما أسند إلى ضمير أي ، وجعل صفة له ، حصل عموم الصفة والموصوف معاً . ولا دور في ذلك .

وقد استشكل هذه المسألة من وجه آخر^(٣) ف قيل : لا فرق بينهما ، لأن أي في الأولى موصوف بالضاربة ، وفي الثانية بالمضروبية . فكما أن قولنا : لا أقربكما إلا يوماً أقربكما فيه . أفاد العموم بعموم الوصف^(٤) ، كذلك : أي عييدي ضربته . يفيد ذلك . فإنهما شيئان في أن الموصوف ليس بفاعل فيهما .

وأجيب بالفرق بينهما بأن المضروبية ثابتة اقتضاء لتصحيح الكلام ، ولا وجود

(١) وهذا جواب عن الاشكال الذي أورده صدر الشريعة وهو أن الفرق مشكل من جهة النحو لأنه إن أريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في شيء من الصورتين إذ الجملة صلة أو شرط ، لأن أيأ هنا موصولة أو شرطية .

انظر : التوضيح مع شرح التلويح ، ١ / ٥٨ ، وانظر كذلك : تيسير التحرير ، ١ / ٢٢٧ .

(٢) وانظر تقرير هذه المسألة في : كشف الأسرار ، ١ / ٤٠ ، ٤١ ؛ التلويح على التوضيح ، ١ / ٥٩ .

(٣) وهو استشكل من جهة المعنى ذكره صدر الشريعة .

انظر : التوضيح مع شرحه التلويح ، ١ / ٥٨ ، وانظر كذلك : شرح المعنى ، ٢ / ٦٤٨ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٣٣٠ .

(٤) وهو القربان مع أنه سند إلى ضمير المتكلم فعرف أن كونه مفعولاً لا ينافي العموم بعد وجود الموجب له .

للاقتضاء فيما وراء صحة المقتضى^(١) وثبوت الحرية وراءه ، فلا يظهر في حقه بخلاف اليوم في قوله : إلا يوماً أقربكما فيه . فإنه صرح بذكره ، وجعله موصوفاً قصداً ، فيعم بالصفة . كذا في الجامع الكبير لقاضي خان ، وجامع المصنف ، وفوائد حميد الدين^(٢) .

وفيه نظر . لأن المفعول مذكور صريحاً كالיום .

وأجيب أيضاً : بأن أيّاً لا تتناول إلا الواحد المنكر^(٣) . ففي الأول لما كان عتقه متعلقاً بضربه قطع النظر عن الغير ، فعتق كل واحد باعتبار أنه منفرد ، فحينئذ لا تبطل الوحدة . ولو لم يثبت هذا ، وليس البعض أولى من البعض بطل بالكلية . وفي الثانية يثبت الواحد ويتخير فيه الفاعل^(٤) .

وفيه نظر . لأنه لا يخلوا إما أن ضرب على الترتيب ، أو دفعة . فإن كان الأول تعين ، [الأول]^(٥) لعدم المراحم ، وإن كان الثاني فالخيار للمولى ، لا للفاعل^(٦) .

ولعل التقصي بما ذكرنا أن مرادهم بالاتصاف قيام الوصف بالوصوف ، لا مطلقة . ولهذا فصل الشيخ هذا القسم عما قبله بقوله : « ومن هذا الضرب » . فإنه وإن كان مشتركاً مع ما قبله في كونه نكرة متصفة بصفة عامة ، لكنه اتصاف خاص ، وهو كونه قائماً به . وللمستقصى أن يحكم بالتحكم ، ويدفع بأن ثبوت هذا العموم ليس بوضعي ، بل من ضرورة خارج ، فيعتبر فيما يتوفر فيه الداعي ،

(١) لأن الضرب وصف قائم بالضارب ومتصل به ، لأن الوصف الواحد يستحيل أن يقوم بشخصين ، والمتصل بالمضروب أثر الضرب لا الضرب فلهذا لم يعم به .

(٢) انظر هذا الجواب بتفصيل أكثر في المراجع السابقة وانظر كذلك كشف الأسرار ، ١ / ٤١ ؛ تيسير التحرير ، ١ / ٢٢٧ ؛ فتح الغفار ، ١ / ١٠٣ .

(٣) قال التفتازاني في التلويح ، ١ / ٥٩ أن هذا الفرق مما انفرد به صدر الشريعة .

(٤) انظر هذا الجواب في المصدر السابق وانظر كذلك شرح المغنى ، ٢ / ٦٤٨ ؛ حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٣٣١ .

(٥) ساقطة من ج .

(٦) انظر هذا الاعتراض وغيره في : التلويح على التوضيح ، ١ / ٥٩ ؛ حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٣٣٢ .

وهو في الصورة الأولى . لأنه لما علق عتق كل واحد منهم على ضربه توفر الداعي ،
لأن الطبيعة مجبولة على خلاص الرتبة من الرق ، والمولى عالم بذلك فهو مريد له .
ولا كذلك الغير . لأنه قلما يسعى في إضاعة مال الغير على العموم ، ولهذا لو
قال : اعتق هذا أو هذا . لا يجوز الجمع بينهما . وليس بعد الكل قدر معين ،
فتعين الواحد على ما ذكرنا . هذا والله أعلم بحقيقة الحال^(١) .
قوله : « وعلى ذلك » أي على أن النكرة إذا اتصفت بصفة عامة تعم ، أو على
أن كلمة أي تعم بالوصف العام ، وهو أقرب « مسائل أصحابنا » . فإذا قال : أي
نسائي كلمتها فهي طالق . فكلمن طلقت واحدة .
ولو قال : أي نسائي كلمتك فهي طالق . فكلمته جميعاً طلقت .
وكذا لو قال : أي نسائي شاءت طلاقها ، أو شئت طلاقها . على هذا .
وكذلك إذا قال لعبيده : أيكم حمل هذه الخشبة فهو حر . وهي بحيث لا يطبق
حملها [واحد]^(٢) ، فحملوها عتقوا . لأن المراد حينئذ صيرورة الخشبة محمولة .
وذاك يحصل بطريق الاستعانة ، فوجب التجاوز عن واحد . فإذا تجاوزنا لم يجز
التعليق بشيء دون الكل لعدم ما يدل عليه^(٣) .
وإن كانت بحيث يحملها واحد ، فحملوها فرادى عتقوا^(٤) .
وان اجتمعوا على ذلك لم يعتقوا . لأن المراد فيما يخف حمله انفراد كل
واحد منهم في العادة ، لاظهار الجلادة . وذلك يحصل بحمل كل واحد لا بحمل
الجميع^(٥) .

(١) نقل هذا الفرق عن الشارح ابن ملك في شرحه على المنار / ٣٣١ . وقال الرهاوي : هذا فرق في
الجملة وليس بالقوى على ما لا يخفى . وانظر كذلك كلام عزمي زاده على هذا الفرق في المصدر
نفسه .

(٢) ساقطة من ج .

(٣) انظر هذه المسألة في : أصول السرخسي ، ١ / ١٦٢ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٦٤٩ ؛ تيسير التحرير ،
١ / ٢٢٨ ؛ فتح الغفار ، ١ / ١٠٣ .

(٤) انظر المراجع السابقة .

(٥) انظر المراجع السابقة .

قال رحمه الله :

« فأما النكرة المفردة في موضع الاثبات فإنها تخص عندنا ولا تعم ، إلا أنها مطلقة . وقال الشافعي رحمه الله : هي توجب العموم أيضاً . حتى قال في قوله تعالى : ﴿ فتحرير رقبة ﴾ : إنها عامة تتناول الصغيرة والكبيرة ، والبيضاء والسوداء ، والكافرة والمؤمنة ، والصحيحة والزمنة . وقد خص منها الزمنة بالإجماع ، فصح تخصيص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل . وقلنا نحن : هذه مطلقة لا عامة . لأنها فرد فيتناول واحداً على احتمال وصف دون وصف . والمطلق يحتمل التقييد ، وذلك مانع من العمل بالمطلق ، فصار نسخاً . وقد جعل وجوب التحرير جزاء الأمر ، فصار ذلك سبباً له ، فيتكرر مطلقاً بتكرره ، فصار مقيداً بالملك لاقتضاء التحرير الملك ، لا على جهة الخصوص . ولم يتناول الزمنة ، لأن الرقبة اسم للبنية مطلقاً ، فوقعت على الكامل منه الذي هو موجود مطلق ، فلم يتناول ما هو هالك من وجه . وكذلك التحرير المطلق لا يخلص فيما هو هالك من وجه ، فلم يدخل الزمن . فأما أن يكون مخصوصاً فلا » .

— أقول : لما كان الكلام في بيان العام ، وزعم قوم أن النكرة المفردة عامة^(١) ، ولم يكن الشيخ قائلًا بذلك ، ذكره للدفع .

وقيد النكرة بالمفردة فيجوز أن يكون مراد بها ما هو مقابل لما يدل على الكثرة لفظاً ومعنى كرجال ونساء ، أو معنى فقط كرهط وقوم . ويجوز أن يكون مراده بها المجردة عن دلائل العموم كرجال ورقبة ، فإنها في موضع الاثبات تخص عندنا^(٢) ، لكنها مطلقة .

(١) أي إذا كانت في موضع الاثبات فذكر الاسنوي وابن النجار أنها تعم إن كانت للامتنان نحو قوله تعالى : ﴿ فيها فاكهة ونخل ورمان ﴾ ونفى الزركشي كونها للعموم وقال : « هذا هو المشهور وحكاه الاستاذ أبو منصور عن الاكثرين » . وفرق الرازي بين النكرة في الاثبات إذا كانت خيراً فلا تعم ، وإذا كانت أمراً فالأكثرون على أنها للعموم .

انظر : التمهيد في تخريج الفروع على الأصول / ٣٢٥ : شرح الكوكب المنير ، ٣ / ١٣٩ ؛ المحصول ، ١ / ٢ / ٥٦٤ ؛ البحر المحيط ، ٣ / ١١٧ .

(٢) وهو قول أبي هاشم المعتزلي والغزالي .

انظر : المعتمد ، ١ / ٢٢٩ ؛ المستصفى ، ٢ / ٩٠ .

واعلم أنهم عرفوا المطلق بقولهم : « ما يتعرض للذات دون الصفات ، لا بالنفي ولا بالإثبات »^(١) وهذا هو الماهية من حيث النظر إلى الوجود كما ترى ، والنكرة [قريبة من]^(٢) ذلك ، على ما عليه المحققون^(٣) .

وذلك جعل [يحمل]^(٤) في قوله تعالى : ﴿ كمثل الحمار يحمل أسفارا ﴾^(٥) صفة للحمار^(٦) . فإن اللام للحقيقة ، والنكرة في معناها ، فلم يتحاشى عن التوصيف بالنكرة .

ولما كان التكاليف الشرعية باعتبار أمور توجد جعل النكرة مطلقة ، لأن التكليف الأول يتوجه إلى فعل ما كلف به ، أو ترك فعله ، ولا بد مما يدل على ذلك .

(١) ذكر هذا التعريف النسفي في شرحه على المنار ، ١ / ١٨٧ ، وذكره التفتازاني في التلويح ، ١ / ٥٦ والزرکشي في البحر المحیط ، ٣ / ١٥٠ .

(٢) في ج : « قرينته على » .

(٣) لأن النكرة مطلقة دلالتها على نفس الحقيقة دون التكثر بخلاف العام فدلالته على الحقيقة مع التعرض للكثرة الغير المتعينة كالناس وهذا قول الحنفية والأمدى وابن الحاجب .

وأنكر ابن السبكي على من لم يفرق بين المطلق والنكرة وقال : « الفرق بين المطلق والنكرة أسلوب المنطقيين والأصوليين وكذا الفقهاء » وهذا قول الإمام وأتباعه وهو قول الخنابلة فقالوا : اللفظ إن دل على الماهية من حيث هي فهو المطلق كالإنسان أو على وحدة معينة كزبد فهو العلم أو غير معينة كرجل فهو النكرة .

وذهب فريق ثالث إلى أن الخلاف لفظي يقول الزرکشي : والتحقيق أن المطلق قسمان :

أحدهما أن يقع في الإنشاء ، فهذا يدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لأمر زائد وهو معنى قولهم : المطلق هو التعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالإثبات كقوله تعالى : ﴿ إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة ﴾ .

الثاني : أن يقع في الاخبار ، مثل رأيت رجلاً فهو الاثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعين عند السامع ، وجعل مقابلاً للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة . وبمثل هذا قال التفتازاني في شرح التوضيح .

انظر : كشف الأسرار ، ٢ / ٤٣ ؛ الاحكام ، ٢ / ١٦٢ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ، ٢ / ١٥٥ ؛ جمع الجوامع ، ٢ / ٤٦ ، ٤٧ ؛ البحر المحیط ، ٣ / ١٣ - ١٥ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ١٠١ ؛ التلويح على التوضيح ، ١ / ٥٦ .

(٤) في ج : « محمد » .

(٥) الجمعة : ٥ .

(٦) هذا وجه ، والآخر أن تكون حالاً . انظر : تفسير القرطبي ، ١٨ / ٩٥ .

والنكرة أدناه معنى ولفظاً ، فعل الدال عبارة عن المدلول ، وإلا فهما في الحقيقة مفهومان متغايران . فإن المطلق هو الماهية لا بشرط شيء^(١) ، فإن أخذ معها وحده غير معينة فهي النكرة ، أو وحدة معينة فهي المعرفة وإن أخذ معها كثرة معينة فهو العدد ، أو غير معينة فهو العام . ولكن الأصوليين لم يفرقوا بينهما بالتقرير الذي قررناه .

وقال الشافعي رحمه الله : هي أيضاً توجب العموم كما كانت توجب في النص . قال في قوله تعالى : ﴿ فتحرير رقبة ﴾^(٢) تناول الصغيرة والكبيرة ، والبيضاء والسوداء . وغير ذلك مما ذكر في المتن .

واستدل على ذلك بقبول التخصيص ؟ قال : العمياء والمجنونة والمديرة^(٣) قد خصت بالإجماع ، ولا تخصيص بدون العام^(٤) .

وكذلك يجوز الاستثناء مثل أن يقول : اعتق رقبة إلا كافرة . والاستثناء إخراج ما يتناوله اللفظ العام . وتمسك [أصحابه]^(٥) لذلك بقوله تعالى : ﴿ إنما قولنا لشيء ﴾^(٦) فإن قوله : الشيء وإن كان في الإثبات فهو شامل لجميع ما يسمى به ، لشمول قدرة الله جميعها ، وإذا ثبت تخصيصها وعمومها ، صح تخصيص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل^(٧) . وفي بعض النسخ : بكفارة القتل . وهي أولى رواية .

(١) أي بلا قيد فلا تدل على الوحدة والكثرة .

انظر : كشف الأسرار ، ٢ / ٤٣ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٣٢٤ .

(٢) النساء : ٩٢ .

(٣) هكذا في جميع النسخ والمثبت في المتن الزمنية .

(٤) وتام عبارة الشافعي وردت في الأم ، ٥ / ٢٨٢ قال : « ظاهر الآية أن كل رقبة مجزئة عمياء وقطعاء ومعيبة ما كان العيب إذا كانت فيه الحياة ، لأنها رقبة ، وكانت الآية محتملة أن يكون أريد بها بعض الرقاب دون بعض قال : ولم أر أحداً ممن مضى من أهل العلم ولا حكى لي عنه ولا بقى خالف في أن ذوات النقص من الرقاب ما لا يجزيء فدل ممن مضى في أن من ذوات النقص ما يجزيء فدل ذلك على أن من ذوات العيب ما يجزيء » .

(٥) في ب : « الصحابة » .

(٦) النحل : ٤٠ .

(٧) لو زودها مقيدة في كفارة القتل : ﴿ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهلها ﴾ فيحمل المطلق على

المقيد قياساً والجامع بينهما حرمة سببيهما أي الظهار والقتل .

انظر : جمع الجوامع ، ٢ / ٥١ ؛ الأم (مختصر المزني) / ٢٠٤ .

وقلنا : « هذه » أي الرقبة .

أما الأولى : فلأن النكرة موضوعة لفرد صيغة ومعنى أما صيغة فلأنها تنشئ وتجمع ، وأما معنى فللدلالته على الفرد . قال الله تعالى : ﴿ إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ﴾^(١) والمراد به واحد لا محالة .
وأما الثانية : فلأنه لو كانت عامة لما خرج المكفر عن العهدة باعتناق رقبة واحدة . واللازم باطل بالإجماع فالملزوم كذلك .

وكذا لو نذر أن يعتق رقبة ، ما لزمه إلا رقبة واحدة ، وإذا لم تكن عامة كانت مطلقة لعدم القائل بالغير^(٢) .

قوله : « والمطلق يحتمل التقييد » معناه يحتمل أن يكون مع أحد الأوصاف فيتقيد به ، ويجوز أن يكون دليلاً آخر .

وتقريره : المطلق يحتمل التقييد . وكل ما يحتمل التقييد لا يكون عاماً .
أما الأولى فظاهرة .

وأما الثانية فلأن العام يستلزم تناول الأفراد على سبيل الانتظام ، والمطلق يستلزم تناول الصفات على سبيل البدل ، واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات .
وقوله : « وذلك مانع من العمل بالمطلق أيضاً » يجوز أن يكون دليلاً آخر .

وتقريره : إن ذلك أي تقييد المطلق مانع من العمل بالمطلق فصار نسخاً ، والتخصيص ليس بنسخ . فما يرد عليه التقييد غير ما يرد عليه التخصيص ، غير أنه يحتاج إلى بيان أن التقييد نسخ وسيدكر في باب النسخ إن شاء الله .

ويجوز أن يكون جواباً عما يقال : هب أن الرقبة مطلقة فتقيدها بالقياس على كفارة القتل يكون جائزاً باعتبار أن الكفارات كلها جنس واحد .

وتقرير الجواب : أن التقييد مانع من العمل بالإطلاق . فإنه لو أعتق كافراً في كفارة القتل لا يجوز ، فكان نسخاً ، والنسخ بالقياس لا يجوز فكذلك التقييد^(٣) .

قوله : « وقد جعل وجوب التحرير جزاء الأمر » جواب سؤال تقريره : ان

(١) الملزوم : ١٥ .

(٢) انظر هذه الأدلة في : أصول السرخسي ، ١ / ١٦٠ ؛ تقويم الأدلة (٥٩ / ب) .

(٣) انظر هذه المسألة في : كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ١٨٧ ؛ شرح المغني ، ٢ / ٦٥٥ .

الأمر لا يوجب التكرار ، وإن كان مقيداً بوصف ، أو مطلقاً بشرط . وقد يكون وجوب التحرير بتكرر الحنث والظهار ، فعرف أن الرقبة عامة .

وتقرير الجواب : أن التحرير جعل جزاءً لشأن وهو الحنث والظهار لدخول حرف الفاء فيه ، فصار ذلك الأمر سبباً له ، فيكون وجوب التحرير مطلقاً أي غير مقيد بوصف الإيمان ، يتكرر ذلك الأمر الذي هو سببه ، وتكرر الحكم بتكرر سببه ليس من باب العموم^(١) .

قوله : « وصار مقيداً بالملك » جواب سؤال آخر يمكن تقريره على وجهين : أحدهما : أن تقييد المطلق نسخ عندكم ، فكيف قيدت الرقبة بالملك بالرأي ؟
وتقرير الجواب : اشتراط الملك فيها ثبت لضرورة التحرير اقتضاء ، فإن التحرير لا يصح في غير الملك شرعاً لقوله عليه الصلاة والسلام : « لا تعتق فيما لا يملك ابن آدم »^{(٢)(٣)} .

والثاني : أن تخصيص غير المملوكة من هذا النص يدل على العموم .
وتقرير الجواب : على هذا الوجه اشتراط الملك ثبت اقتضاء ، لا بطريق التخصيص . فلا يلزم فيه العموم^(٤) .

وقوله : « ولم يتناول الزمنة » ، جواب عن قوله : « خص منه الزمنة بالإجماع » .
وتقريره : التخصيص إنما يكون فيما تناوله اللفظ ظاهراً ، وهذا النص لم يتناول الزمنة ، لأن الرقبة اسم للبنية مطلقاً^(٥) ، وما هو اسم للشيء مطلقاً يقع على الكامل ، فالرقبة تقع على الكامل الذي يكون موجوداً مطلقاً^(٦) .

(١) انظر : كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ١٨٧ .

(٢) الحديث أخرجه الترمذي في كتاب الطلاق ، باب لا طلاق قبل نكاح (رقم ١١٨١) ، وأبو داود في كتاب الطلاق ، باب لا طلاق قبل نكاح عن عمرو بن سعيد عن أبيه عن جده .

قال الترمذي : حديث حسن صحيح وهو أحسن شيء روى في هذا الباب . وصححه الزيلعي في نصب الراية ، ٣ / ٢٧٨ .

(٣) انظر هذا الجواب في : كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ١٨٧ .

(٤) انظر : كشف الأسرار ، ٢ / ٤٦ .

(٥) والاطلاق تقيض الكمال . انظر : حاشية عزمي زاده على شرح ابن ملك على المنار / ٣٢٦ .

(٦) انظر هذا الجواب في : كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ١٨٨ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٣٢٦ .

أما الأولى : فلوضع اللغة .

وأما الثانية : فلأن العلة إذا تحققت ولم يوجد المانع ، يتحقق المعلول على أتم ما يكون ، وهو الكامل الذي خلقه الله تعالى من جنس منفعه . والزمنة هالكة من وجه فلا يتناولها اسم الرقبة ، وكذلك التحرير مطلق فيقع على الكامل فلا يخلص فيما هو هالك من وجه ، فلم يدخل الزمن^(١) . ولهذا شرط كمال الرق ، حتى لم نجز اعتناق المدبر وأم الولد^(٢) ، لأن اعتناقهما لما صار مستحقاً لم يكن اعتناقاً مطلقاً .

والجواب عن قولهم : إنما قولنا لشيء . أن العموم في قوله الشيء ثبت بطريق الدلالة دون التناول اللفظي ، وذلك لأن [الأشياء]^(٣) كلها متساوية في قدرته ، فإذا أخبر عن نفوذ قدرته في بعضها دل على نفوذها في سائرها^(٤) .

على أنا لا نسلم [أنه نكرة]^(٥) في سياق الإثبات . لأن إنما في معنى ما وإلا . وعن الاستثناء أنا لا نسلم أن الاستثناء على تقدير الصحة يكون متصلاً ، فلا يدل على العموم .

على أنه يمكن أن يكون الاستثناء من الأحوال أي اعتق رقبة واحدة على أي حالة كانت ، إلا حالة الكفر . وحينئذ يثبت عموم الصدر في الأحوال ضرورة صحة الاستثناء^(٦) . فأما إذا عدم الاستثناء فلا ضرورة في إثبات الأحوال ، مع أنها غير مذكورة فلا ثبت العموم .

وههنا بحث : وهو أن أصحابنا نقلوا عن الشافعي في احتمال الأمر التكرار ، أنه

(١) لأن إطلاق الرقبة على المعيبة والسليمة زان كان جائزاً لغة ، لكنها عند الإطلاق تنصرف إلى الكامل لما عرف أن المطلق ينصرف إلى الكامل .

انظر : كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ١٨٨ ؛ حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٣٢٦ .

(٢) انظر : الهداية مع شرح العناية ، ٤ / ٩٧ .

(٣) في ج : « الأسباب » .

(٤) انظر هذا الجواب في كشف الأسرار ، ٢ / ٤٧ .

(٥) في ج : « أن النكرة » .

(٦) يقول صاحب الكشف ، ٢ / ٤٧ : « لا بد في الاستثناء الحقيقي من أن يكون صدر الكلام متناولاً

للمستثنى وغيره حقيقة وليس كذلك ههنا لأن صدر الكلام لم يتناول إلا الواحد فلا يمكن اخراجه عنه

فيكون بمعنى « لكن » وذلك لا يدل على العموم » .

مشتمل على المصدر ، وهو نكرة في موضع الإثبات ، [وهي ^(١)] توجب لخصوص
على احتمال العموم . ونقلوا عنه ههنا أنها توجب العموم . فإن صح النقلان عنه
تناقض كلامه ^(٢) .

ولعل المخلص حملة على الروايتين ^(٣) .

(١) في ج : « وهو » .

(٢) انظر الإعتراض نقلاً عن الشارح في : شرح ابن ملك على المنار مع حاشية عزمي زاده / ٣٢٤ .

(٣) والصحيح ما ذكره المحققون كالتفتازاني والزرکشي وما نقله صاحب الكشف عن بعض الشافعية أن
الخلاف لفظي وليس حقيقي يقول التفتازاني : « النزاع في عموم النكرة في الانشاء والخبر فالحق أنه
لفظي لأن القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم بكل فرد حتى في مثل : اعط الدرهم فقيراً صرفه
إلى كل فقير وفي مثل ﴿ أن تذبحوا بقرة ﴾ ذبح كل بقرة وفي مثل ﴿ فتحرير رقبة ﴾ تحرير كل رقبة
بل المراد الصرف إلى فقير أي فقير كان وكذا المراد ذبح بقرة أي بقرة كانت وتحرير رقبة أي رقبة
كانت فإن سمي مثل هذا عاماً فعام وإلا فلا » .

انظر : التلويح على التوضيح ، ١ / ٥٧ ، ٥٨ ؛ البحر المحيط ، ٣ / ١١٩ ؛ كشف الأسرار ،

٢ / ٤٤ ؛ فتح الغفار ، ١ / ١٠١ ؛ حاشية عزمي زاده على شرح ابن ملك على المنار / ٣٢٥ .

ما ينتهي إليه الخصوص

قال رحمه الله :

« وصار ما ينتهي إليه الخصوص نوعين : الواحد فيما هو فرد بصيغته أو ملحق بالفرد . أما الفرد فمثل الرجل والمرأة والإنسان والطعام والشراب وما أشبه ذلك أن الخصوص يصح إلى أن يبقى الواحد . وأما الفرد بمعناه فمثل لا يتزوج النساء ، ولا يشتري العبيد . أنه يصح الخصوص حتى يبقى الواحد . وأما ما كان جمعاً صيغة ومعنى مثل قوله : إن اشتريت عبيداً ، أو تزوجت نساء ، أو اشتريت ثياباً . فإن ذلك يحتمل الخصوص إلى الثلاثة . والطائفة يحتمل الخصوص إلى الواحد ، بخلاف الرهط والقوم . وهذا لأن أدنى الجمع ثلاثة . نص محمد على ذلك في السير الكبير . وعلى هذا عامة مسائل أصحابنا . وقال بعض أصحاب الشافعي : ان أدنى الجمع اثنان . لما روى عن النبي ﷺ أنه قال : « الاثنان فما فوقهما جماعة » ولأن اسم الاخوة ينطلق على الاثنين في قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ كَانَ لَهُ اخوة فَلَئِمَهُ السُّدُسُ ﴾ وفي المواريث والوصايا يصرف الجمع إلى المثنى بالإجماع ، ويستعمل المثنى استعمال الجمع في اللغة ، يقال : نحن فعلنا في الاثنين . وقال تعالى : ﴿ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا ﴾ ولا خلاف أن الإمام يتقدم إذا كان خلفه اثنان ، وفي المثنى اجتماع كما في الثلاثة » .

— أقول : يعني ولما تبين أن ألفاظ العموم على قسمين ، بعضها ينطلق على الثلاثة فصاعداً ، وبعضها على الواحد فصاعداً ، صار ما ينتهي إليه الخصوص نوعين . واعلم أن جمهور الأصوليين قالوا : يجوز التخصيص في جميع الألفاظ إلى الواحد^(١) .

وقال بعضهم : إلى الثلاثة . لا فيما دونها إلا بما يجوز به النسخ^(٢) .
وبعضهم فصل . فأجاز في « مَنْ » و « ما » ونحوهما ، وأسماء الأجناس المعرفة

(١) وهو المختار عند الحنفية وبه قال المالكية وأكثر الحنابلة .

انظر : تيسير التحرير ، ١ / ٣٢٦ ؛ شرح تنقيح الفصول / ٢٢٤ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ٢٧٢ .

(٢) وهذا القول نسبته الشيخ عبد العزيز البخاري للفقهاء الشافعية وهو قول ابن برهان وغيره .

انظر : كشف الأسرار ، ٢ / ٤٨ ؛ البحر المحيط ، ٣ / ٢٥٧ .

إلى الواحد . ولم يجوز في الجمع المعرف إلا إلى الثلاثة^(١) .

وقال الشيخ : ما ينتهي إليه الخصوص نوعان^(٢) :

الواحد فيما هو فرد بصيغته ، كالرجل والمرأة والإنسان والطعام والشراب وغير ذلك ، فإن الخصوص فيه يصح إلى الواحد .

أو ملحق بالفرد ، وهو الفرد بمعناه ، مثل قوله : لا يتزوج النساء ، ولا يشترى العبيد . فإنه أيضاً يصح فيه الخصوص إلى أن يبقى واحد .

والثلاثة فيما كان جمعاً صيغة ومعنى ، مثل قوله : إن اشتريت عبيداً ، أو تزوجت نساءً . فإن ذلك يحتمل الخصوص إلى الثلاثة لما عرف بالعقل أن الكل غير مراد ، وإن ما دون الكل لا يمكن ترجيح بعضه لاستحالة بلا مرجح ، فتعينت الثلاثة للتيقن به فكان هذا الدليل مخصصاً [لما]^(٣) وراء الثلاثة إلى الكل .

وكذلك الرهط والقوم لأنهما وضعاً للجمع بخلاف الطائفة ، فإنها محتملة للواحد^(٤) .

استدل الجمهور بأن التخصيص إلى الواحد لو امتنع في شيء من الألفاظ لانسد بابه . واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله^(٥) .

بيان الملازمة : أنه لو امتنع لكان امتناعه لصيرورته مجازاً لانتفاء غيره ، وهو غير موجود في جميع صوره .

وأجيب : بأن هذا مبني على اشتراط الاستغراق في العام وهو غير ملتزم^(٦) .

(١) وهذا قول جمهور الشافعية .

انظر : البحر المحيط ، ٣ / ٢٥٨ ؛ جمع الجوامع ، ٢ / ٣ ؛ شرح تنقيح الفصول / ٢٢٤ .

(٢) وهذا القول بهذا التفصيل اختاره من الحنفية النسفي وصدر الشريعة .

انظر : كشف الأسرار ، ١ / ١٩٥ ؛ فتح الغفار ، ١ / ١٠٨ .

(٣) في ج : « بما » .

(٤) قال عزمي زاده في حاشيته على شرح ابن ملك على المنار / ٣٣٧ : كأنه مبني على ما قيل ان الطائفة نعت فرد في أصلها فانضمت إليها علامة الجماعة فروعاً فيها المعنيان .

(٥) انظر هذا الدليل وغيره في : كشف الأسرار ، ٢ / ٤٨ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ٢٧٤ ؛ شرح تنقيح الفصول / ٢٢٥ ؛ فواتح الرحموت ، ١ / ٣٠٦ .

(٦) لأن التخصيص يجعله مجازاً فيما دونه ، لأن إطلاق اسم الكل على البعض من أقسام المجاز .

انظر هذا الجواب في كشف الأسرار ، ٢ / ٤٨ .

واحتج الفريق الثاني^(١) بأن تجويزه إلى ما دون الثلاثة مستلزم انتفاء العام . لأن لفظ العموم يدل على الجمع ، وأقله ثلاثة على ما سنبين ، فلا يجوز تخصيص إلى ما دونه ، لئلا يخرج عن كونه دالاً على الجمع ، فصار بمنزلة النسخ . لا بما يجوز به النسخ .

وتمسك الفريق الثالث بأن التخصيص في « من » و « ما » لا يخرج اللفظ عن موضوعه ، فيجوز التخصيص إليه بخلاف الجمع^(٢) .

وللشيخ أن الجمع المعروف صار في حكم الجنس المعروف كما مر ، فكان العموم فيه وفي اسم الجنس معنوياً « كمن » و « ما » ، فيجوز تخصيصه إلى الواحد . وأما إذا كان العام جمعاً صيغة ومعنى فلا يجوز تخصيصه إلا إلى الثلاثة .

قال : « وهذا » أي انتهاء الخصوص إلى الثلاثة فيما ذكر من النظائر من قوله : عبيد أو نساء وأمثالهما ، باعتبار أن أدنى الجمع ثلاثة . نص على ذلك محمد في السير الكبير^(٣) . وهو مذهب عثمان وابن عباس وأكثر الصحابة رضي الله عنهم وعامة الفقهاء والمتكلمين^(٤) وأهل اللغة . وعلى هذا بنيت مسائل أصحابنا .

وقال بعض أصحاب الشافعي ومالك وعامة الأشعرية ونفطويه^(٥) من أهل اللغة : أن أقل الجمع اثنان ، وهو مذهب عمر وزيد بن ثابت^(٦) .

(١) انظر هذا الدليل وغيره في : كشف الأسرار ، ٢ / ٤٨ ؛ شرح تنقيح الفصول / ٢٢٥ .

(٢) انظر : كشف الأسرار ، ٢ / ٤٨ .

(٣) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٥١ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ١٩٦ .

(٤) وهو قول جمهور الحنابلة وجمهور الشافعية وحكاه القاضي عبد الوهاب عن مالك .

انظر : جمع الجوامع ، ١ / ٤١٩ ؛ المحصول ، ١ / ٢ / ٦٠٦ ؛ تيسير التحرير ، ١ / ٢٠٧ ؛ شرح تنقيح الفصول / ٢٣٣ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ١٤٤ .

(٥) هو إبراهيم بن محمد بن عرفة بن المهلب الواسطي ، أبو عبد الله . سمي نفطويه لشبهه بالنفط لدمامته وادامته ، وجعل على مثال سيبويه لاتسابه في النحو إليه ، كان عالماً باللغة والحديث ، حافظاً للقرآن ، فقيهاً على مذهب داود الظاهري رأساً فيه ، أخذ عن ثعلب والميرد ، صنف « إعراب القرآن » « المقنع في النحو » « الأمثال » توفي سنة ٣٢٣ هـ .

انظر : بغية الوعاة ١ / ٤٢٨ ؛ طبقات المفسرين ، ١ / ١٢٩ ؛ سير أعلام النبلاء ، ١٥ / ٧٥ ؛ تاريخ الإسلام / ١٢٥ ؛ تاريخ بغداد ، ٦ / ١٥٩ .

(٦) وهذا قول القاضي أبي بكر وحكاه عن مالك ، وهو قول بعض الحنابلة .

انظر : شرح تنقيح الفصول / ٢٣٣ ؛ المستصفى ، ٢ / ٩١ ؛ فواتح الرحموت ، ١ / ٢٦٩ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ١٤٤ .

وفائدة الخلاف تظهر في [جواز]^(١) التخصيص إلى اثنين^(٢) .

واستدلوا بالسمع ، والإجماع ، واستعمال اللغة ، والحكم والعقل .

أما السمع فما روي عن النبي ﷺ : « الاثنان فما فوقهما جماعة »^(٣)^(٤) وأن اسم الاخوة ينطلق على الاثنين في قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ ﴾^(٥) .

وإنما قدم السنة على الكتاب لأنها نص في المقصود . والكتاب يحتمل استعماله فيه مجازاً .

وأما الإجماع فلأن في المواريث والوصايا^(٦) يصرف الجمع إلى المثني استحقاقاً وحجباً .

أما استحقاقاً فلقلوله تعالى : ﴿ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ ﴾^(٧) صرف لفظ النساء إلى اثنتين مع تأكده بقوله : ﴿ فَوْقَ اثْنَتَيْنِ ﴾ .

(١) في ج : « جواب » .

(٢) فلو حلف لا يتزوج نساء فعلى الصحيح لا يحنث بتزوج امرأتين وعلى الآخر يحنث .

انظر : فتح الغفار ، ١ / ١٠٨ ، وانظر فوائد أخرى للخلاف في : البحر المحيط ، ٣ / ١٤٣ ، ١٤٤ .

(٣) أخرجه ابن ماجه في كتاب إقامة الصلاة ، باب الاثنان فما فوقهما جماعة ، ١ / ٣١٢ ، والحاكم في كتاب الفرائض ، باب الاثنان فما فوقهما جماعة ، ٤ / ٣٣٤ عن أبي موسى الأشعري .

قال البوصيري : فيه الربيع وولده وهما ضعيفان ، وضعفه ابن حجر في تلخيص الحبير ، ٣ / ٨١ ، وقال الحافظ العراقي في تخريج أحاديث مختصر المنهاج / ١٥ : ضعيف .

(٤) الذي عليه المحققون أن لا ورود للحديث أصلاً ، إذ ليس النزاع في ج م ع ، لأنه في اللغة ضم شيء إلى شيء وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف ، وإنما الخلاف في نحو رجال ومسلمين وضربوا .

انظر : شرح العضد على ابن الحاجب ، ٢ / ١٠٥ ؛ فتح الغفار ، ١ / ١٠٩ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ١٥١ .

(٥) النساء : ١١ ووجه الدلالة أن الاخوان يحجبان الام من الثلث إلى السدس كالثلاثة .

انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٥٢ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ١٩٦ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ، ٢ / ١٠٥ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ١٤٧ .

(٦) فلو أوصى لأقرباء فلان يتناول المثني فصاعداً ، وللاثنين من الميراث ما للثلاث فصاعداً .

انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٥٢ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ١٩٦ .

(٧) النساء : ١١ .

وأما حجباً فلقوله تعالى : ﴿ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ ﴾ كما مر بالإجماع^(١) .
وأما استعمال اللغة فلأن العرب تستعمل المثنى استعمال الجمع^(٢) . يقال : نحن
فعلنا في الاثنين . كما يقال ذلك في الجمع فوجب أن يكون حقيقة ، [لأن]^(٣)
الأصل في الاستعمال الحقيقة .
وإليه أشار الشيخ بقوله : « ويستعمل المثنى » .
قيل : هو من قبيل القلب^(٤) لأن حق الكلام : ويستعمل الجمع استعمال المثنى
في محل يجب استعمال المثنى . قال الله تعالى : ﴿ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا ﴾^(٥) .
وأما الحكم فلأنه لا خلاف لأحد في أن الإمام يتقدم إذا كان خلفه اثنان ، كما
يتقدم إذا كان ثلاثة^(٦) .
وأما العقل فلأن اسم الجماعة حقيقة فيما فيه معنى الاجتماع ، وفي المثنى معنى
الاجتماع ، كما في الثلاثة^(٧) .

(١) انظر : المراجع السابقة ، وانظر : شرح العضد على ابن الحاجب ، ١٠٥ / ٢ .
(٢) انظر هذا الدليل في : أصول السرخسي ، ١ / ١٥٢ ؛ المستصفى ، ٢ / ٩٢ ؛ كشف الأسرار
للسفي ، ١ / ١٩٦ .
(٣) في ج : « فإن » .
(٤) هو قول صاحب الكشف ، ٢ / ٥٣ قال : ويستعمل المثنى استعمال الجمع بضم الياء من مقلوب
الكلام مثل قولهم عرضت الناقة على الخوض .
(٥) التحريم : ٤٠ .
(٦) انظر : كشف الأسرار للسفي ، ١ / ١٩٧ ؛ شرح ابن ملك على المنار مع حواشيه / ٣٣٨ .
(٧) انظر هذا الدليل في : أصول السرخسي ، ١ / ١٥١ ، ١٥٢ .

قال رحمه الله :

« ولنا قوله ﷺ : « الواحد شيطان والإثنان شيطانان والثلاثة ركب » ولنا أيضاً دليل من قبل الإجماع ودليل معقول . أما الدليل من قبل الإجماع فإن أهل اللغة مجمعون على أن الكلام ثلاثة أقسام : أحاد ومثنى وجمع . وعلى ذلك تثبت أحكام اللغة . فللمثنى صيغة خاصة لا تختلف . وللواحدان بنية مختلفة . وكذلك الجمع أيضاً تختلف أبنيته . وليس للمثنى إلا مثال واحد ، وله علامات على الخصوص . وأجمع الفقهاء على أن الإمام لا يتقدم على الواحد ، ولو كان مثنى أو جمعاً لتقدم الإمام ، لأن التقدم سنة الصلاة بجماعة ، والإمام من الجماعة ، فثبت أنه قسم منفرد . وأما المعقول فإن الواحد إذا أضيف إليه الواحد ، تعارض الفردان فلم يثبت الاتحاد ولا الجمع . وأما الثلاثة فإنما يعارض كل فرد اثنان فقط معنى الاتحاد أصلاً ، وقد جعل الثلاثة في الشرع حداً في ابلاء الأعذار » .

— أقول : واحتج الجمهور أيضاً بالسمع والإجماع والدليل [المعقول] .

أما السمع فقوله عليه الصلاة والسلام : « الواحد شيطان ، والإثنان شيطانان ، والثلاثة ركب »^(١) فصل بين التثنية والجمع وأحقها بالواحد^(٢) فدل على أن التثنية ليست بجمع^(٣) .

فإن قيل : الاستدلال به غير صحيح ، لأن كلامنا في الاتحاد في الحقيقة ، لا في الحكم . ويجوز أن يكون الشيئان متحدين باعتبار الحقيقة دون الحكم ، كجمع القلة مع الكثرة وبالعكس .

أجيب : بأن الافتراق بين الشيئين يوجب المغايرة ، وههنا يثبت الافتراق في حكم الجمع ، لأن معنى الركب لغة : الجماعة ، فثبت الافتراق في هذا المعنى

(١) الحديث أخرجه الترمذي في الجهاد ، باب ما جاء في كراهة أن يسافر الرجل وحده (رقم ١٦٧٤) ، والحاكم في الجهاد ، باب التشديد في السفر بدين الثلاث ، ٢ / ١٠٢ عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده .

قال الترمذي : حديث حسن صحيح . وصححه الحاكم ووافقه الذهبي .

(٢) ساقطة من ج .

(٣) لأنه فصل بين التثنية والجمع وأحقها بالواحد دون الجمع .

انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٥٢ ؛ كشف الأسمار للتسفي ، ١ / ١٩٧ .

ضرورة ، وهو المطلوب^(١) .

وفيه نظر . لأن السؤال أن الافتراق في الحكم لا يوجب الافتراق في الحقيقة ، وليس في الجواب ما يدفع ذلك .

ولعل الأولى أن يقال : الافتراق بين الحقيقتين ثابت بالبديهية ، لأن الاثنين جزء الثلاثة ، فالحقيقة المركبة من جزئين غير الحقيقة المركبة من ثلاثة أجزاء . وإنما المقصود الافتراق بين الحكمين لأن الشرع ميسر الشرائع والاحكام دون الحقائق ، والخصم معترف بذلك ، فكان سؤاله ساقطاً . وجمع القلة مع جمع الكثرة ليسا بمختلفين في حكم الجمعية ، بل^(٢) في عوارضه من القلة والكثرة .

وأما الاجماع فإن أهل اللغة مجمعون^(٣) على أن الكلام ثلاثة أقسام : آحاد ، ومثنى ، وجمع . وعلى هذه الأقسام تثبت أحكام اللغة اسماً وصفة ومظهراً ومضمراً ، فقالوا : رجل ، رجلان ، رجال ، عالم ، عالمان ، عالمون . هو فعل ، هما فعلا ، هم فعلوا . فللوحدان أبنية مختلفة ، فإن كان الاسم ثلاثياً فله عشرة أبنية ، وإن كان رباعياً مجرداً فله خمسة أبنية ، وإن كان خماسياً فله أربعة أبنية . وكذلك الجمع تختلف ابنية على ما عرف . وأما المثنى فليس له إلا مثال واحد ، وله علامات على الخصوص ، فإن رفعه بالالف والنون ، ونصبه وجره بالياء الساكنة المفتوح ما قبلها والنون المكسورة . وفي الدلائل على ذلك كثرة .

قوله : « وأجمع الفقهاء على أن الإمام لا يتقدم على الواحد » . يجوز أن يكون دليلاً آخر ، وتقريره : أن الإمام من الجماعة في غير الجمعة بالإتفاق ، والتقدم سنة الجماعة بالإتفاق . ولو كان الاثنين جماعة لتقدم الإمام على الواحد^(٤) . واللازم

(١) الاعتراض وجوابه لصاحب الكشف ، ٢ / ٥٤ وزاد : كأنه قيل الواحد ليس بركب والاثنان ليسا بركب أي يجمع والثلاثة ركب أي جمع .

(٢) وردت زيادة في ج لا تستقيم مع سياق النص وهي كلمة : « هي » .

(٣) انظر هذا الدليل في : أصول السرخسي ، ١ / ١٥٢ : المستصفي ، ١ / ٩٥ : كشف الأسرار

للسفي ، ١ / ١٩٧ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٣٣٧ .

(٤) ولهذا يقدم الإمام إذا كان خلفه رجلان فصاعداً .

انظر هذا الدليل مع نقل الاجماع في : أصول السرخسي ، ١ / ١٥١ ؛ كشف الأسرار للسفي ،

١ / ١٩٧ .

باطل بإجماع الفقهاء فاللزوم مثله .

وقيل : هو جواب عن قول الخصم : إن الإمام يتقدم إذا كان خلفه اثنان .
وهو ليس بشيء .

وأما المعقول^(١) فلأن الواحد إذا انضم إليه الواحد ، تعارض الفردان ، فامتنع كل واحد عن صيرورته تبعاً للآخر فلم يثبت الاتحاد لوجود الانضمام . ولا الجمعية لبقاء معنى الفردية بامتناع استتباع كل منها خاصة . وأما الثلاثة فإنما تقابل كل فرد اثنان ، فيستبعانه ، ويصير الكل كشيء واحد ، فسقط معنى الاتحاد أصلاً ، وكمل معنى الجمع ، فيطلق عليه صيغة الجمع .

وقوله : « وقد جعل الثلاثة في الشرع » دليل آخر^(٢) . وتقريره : ان الشرع جعل اظهار الاعداد محدوداً بثلاثة أيام ، كإمهال القاضي الخصم لدفع الحجة ثلاثة أيام ، وإمهال المرتد للتأمل ثلاثة أيام ، ومدة المسح في حق المسافر ثلاثة أيام ، ومدة السفر ثلاثة أيام ، وخيار الشرط وأقل مدة الحيض ثلاثة أيام . وكما في قصة موسى والخضر عليهما السلام في ابلاء العذر* ، وقصة صالح في وعد العذاب ثلاثة أيام . ولو كان الاثنان جمعاً لم يكن في التجاوز عنه معنى لازماً ، [لأن ما]^(٣) وراء أقل الجمع يساوي بعضه بعضاً^(٤) .

وفي التمسك ببعض هذه الأمثلة نظر . لأن الخصم لم يقل به كمدة السفر ، ومدة أقل الحيض . لكن النظر في [المثال]^(٥) ليس من عادة المحققين ، على أن ذلك ثابت بأدلتة في موضعه .

(١) انظر هذا الدليل في : كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ١٩٧ .

(٢) انظر هذا الدليل في : كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ١٩٨ .

* وإبلاء الأعذار أي إظهارها كإمهال القاضي للخصم لدفع الحجة مقدر بثلاثة أيام ، وإمهال المرتد للتأمل . انظر : كشف الأسرار ٢ / ٥٥ .

(٣) ساقطة من ج .

(٤) هذه الأمثلة أوردها الشيخ عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ، ٢ / ٥٥ .

(٥) في ج : « المآل » .

قال رحمه الله :

« فأما الحديث فمحمول على المواريث والوصايا ، أو على سنة تقدم الإمام في الجماعة ، أنه يتقدم على المثنى كما يتقدم على الثلاثة . وفي المواريث ثبت الاختصاص بقوله تعالى : ﴿ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثَّلَاثَانِ مِمَّا تَرَكَ ﴾ والحجب يتبنى على الإرث أيضاً ، والوصية تبتنى عليه أيضاً . والثاني قلنا أن الخبر محمول على ابتداء الإسلام حيث نهى الواحد عن المساخرة ، وأطلق الجماعة على ما رويناه ، فإذا ظهرت قوة المسلمين قال : « الاثنان فما فوقهما جماعة » . وأما الجماعة فإنها تكمل بالإمام ، حتى شرطنا في الجمعة ثلاثة سوى الإمام . وأما قوله : ﴿ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا ﴾ فلأن عامة أعضاء الإنسان زوج ، فألحق الفرد بالزوج لعظم منفعته كأنه زوج . وقد جاء في اللغة خلاف ذلك وقولهم : نحن فعلناه . لا يصح إلا من واحد يحكي عن نفسه وعن غيره كأنه تابع له ، فلم يصح أن يفرد الصيغة ، فاختر لهما الجمع مجازاً ، كما جاز للواحد أن يقول : فعلنا كذا . وأما المشترك فحكمه التوقف بشرط التأمل ليرجح بعض وجوهه للعمل به . وأما المؤول فحكمه العمل به على احتمال السهو والغلط » .

— أقول : لما فرغ من الاستدلال شرع في الجواب عن أدلة الخصم فقال : « فأما الحديث » . وهو قوله عليه الصلاة والسلام : « الاثنان فما فوقهما جماعة » « فمحمول على المواريث والوصايا ، أو على سنة تقدم الإمام في الجماعة » . يعني أنه يتقدم على المثنى كما يتقدم على الثلاثة . أو على أن الإثنين حكم الثلاثة في ثواب الجماعة وانعقادها ، إذ النبي ﷺ بعث لبيان الأحكام دون اللغات والحقائق^(١) . على أن الحديث لم يصح من جهة النقل . ذكره الجصاص وغيره^(٢) .

قوله : « وفي المواريث » جواب سؤال تقريره : لم خصت المواريث من بين

الأحكام بحمل الحديث عليه ؟

(١) انظر استدلال العلماء بهذا الحديث والاعتراضات الواردة عليه في : أصول السرخسي ، ١ / ١٥٣ ؛

شرح ابن ملك على المنار مع حواشيه / ٣٣٧ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ١٩٨ ؛ شرح العضد

على ابن الحاجب ، ٢ / ١٠٥ ؛ شرح تنقيح الفصول / ٢٣٦ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ١٤٩ .

(٢) سبق ذكر أقوال العلماء في الحديث في ص ٧١١ . أما ما نقل عن الجصاص فلم أقف عليه في كتابه

المسمى الفصول ، وقد عزا صاحب الكشف ، ٢ / ٥٦ هذا القول للجصاص أيضاً .

وتقرير الجواب : ثبت الإختصاص في المواريث بقوله تعالى : ﴿ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثَّلَاثَانِ مِمَّا تَرَكَ ﴾^(١) فإن صريح النص يوجب للأختين الثلثين^(٢) . وقوله : ﴿ فَإِنْ كُنْ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثَلَاثًا مِمَّا تَرَكَ ﴾^(٣) يدل على أن ليس لما فوق الأختين أكثر من الثلثين^(٤) . فعرفنا أن [للثنتين]^(٥) حكم الجمع في الاخوات . ولما كان للأختين الثلثان مع توسط قربتهما - وهي قرابة مجاورة - فلا أن يكون للبتين الثلثان مع قرب قرابتهما - وهي قرابة الجزئية - أولى . فثبت أن للبتين الثلثين بهذا النص أيضاً^(٦) .

وليس في المواريث صورة إلا هاتان ، فحمل الحديث عليهما فكان النص الموجب لاستحقاق البنتين الثلثين هو هذا النص ، [لا]^(٧) النص الوارد بصيغة الجمع^(٨) وإن لم يكن ثابتاً به فلا أقل أن يكون قرينة للمجاز يحمل بها صيغة الجمع على التثنية .

وبه ظهر الجواب أيضاً عن قوله : في المواريث والوصايا يصرف الجمع إلى المثني بالإجماع^(٩) ، وإذا ثبت ذلك في المواريث ثبت في الحجب أيضاً^(١٠) لأنه يمتنى على

(١) النساء : ١٧٦ .

(٢) وهما من يرث بالاخوة يعني الأختين لأب وأم ، أو لأب .

(٣) النساء : ١١ .

(٤) وذلك ثابت بدلالة الآية .

(٥) في ج : « الابنتين » وهو خطأ .

(٦) أي بطريق دلالة النص ، ويعلم أيضاً بطريق الإشارة من قوله تعالى : ﴿ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ ﴾ فإنه يدل على أن حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ اليتيم أي البنتين .

انظر تفصيل هذه المسألة في : المبسوط ، ٢٩ / ١٣٩ ، ١٤٠ ؛ أصول السرخسي ، ١ / ١٥٣ ؛ ميزان الأصول / ٢٩٥ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ١٩٨ ؛ شرح ابن ملك علي المنار مع حواشيه / ٣٣٧ ؛ التلويح على التوضيح ، ١ / ٥٠ .

(٧) في ب : « لأن » .

(٨) وهو قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ كُنْ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ ﴾ .

(٩) كما إذا أوصى بثوب على اخوة زيد وكان له اخوان فهو لهما بالإجماع .

انظر : شرح ابن ملك على المنار / ٣٣٨ ؛ فتح الغفار ، ١ / ١٠٩ .

(١٠) فتحجب الأم من الثلث إلى السدس بالاخوين بإتفاق الصحابة لما روى أن ابن عباس رضي الله عنه قال لعثمان رضي الله عنه حين رد الأم من الثلث إلى السدس بالاخوين قال الله تعالى : ﴿ فَإِنْ كَانَ لَهُ اخوة فَلَأُمُّهُ السَّدْسُ ﴾ وليس الاخوان اخوة . قال عثمان : نعم لكن لا استجيز أن أخالفهم فيما رأوا .

انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٥٣ ؛ المبسوط ، ٢٩ / ١٤٤ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ١٩٨ ؛ التلويح على التوضيح ، ١ / ٥٠ .

الإرث ، إذ الحاجب وارث بالفعل أو بالقوة حتى لا يحجب المحروم عند عامة الصحابة . وهو مذهبنا .

أو معناه : الحجب لا يتصور بدون الارث فثبت للإثنين فيه حكم الجمع أيضاً . وكذلك في الوصية فإنها أيضاً تبنى على الارث من حيث أن كل واحد منهما سبب الملك بعد الموت أو لأن الارث فرض والوصية نافلة وهما بعد الموت ، فكانت الوصية تابعة للإرث ، كما أن النوافل تتبع الفرائض^(١) .

قوله : ((والثاني)) أي التأويل الثاني^(٢) لذلك الحديث أنه محمول على إباحة السفر للإثنين . وذلك أن النبي ﷺ نهى في بدء الإسلام عن مسافرة الواحد والإثنين الغلبة الكفار ، فإذا كانوا جماعة سلموا غالباً . فقال : ((الواحد شيطان)) إلى آخره . ثم لما ظهرت شوكة المسلمين كان الإثنين فما فوقهما جماعة .

قيل : لو كان الثالث مكان الثاني كان أولى لأنه أوّل الحديث أولاً بتأويلين ، وهذا ثالث . لكن جعل التأويلين كتأويل واحد من حيث اتحادهما في إطلاق الجمع على الاثنين ، بخلاف الثاني لأنه لبيان أن الحديث نسخ ما ثبت في ابتداء الإسلام كما مر^(٣) .

ويجوز أن يقال في تأويله : ان فيه تقديماً وتأخيراً . وتقريره : ما فوق الاثنين جماعة كما في قوله تعالى : ﴿ فاضربوا فوق الأعناق ﴾^(٤) أي فاضربوا الأعناق فما فوقها^(٥) .

وقوله : ((وأما الجماعة)) جواب عن قولهم : أن الإمام يتقدم على الاثنين . وتقريره : أن الإمام إنما يتقدم عليهما لأنه في غير الجمعة محسوب من الجماعة ، لأن الإمام ليس بشرط في غير الجمعة ، فجعل من الجماعة . فإذا كان معه اثنان كملت

(١) انظر : شرح ابن ملك على المنار / ٣٣٨ ؛ التلويح على التوضيح ، ١ / ٥٠ .

(٢) انظر هذا التأويل في : التوضيح مع شرح التلويح ، ١ / ٥٠ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ١٩٨ .

(٣) هو قول صاحب الكشف نقله بتصريف . انظر : كشف الأسرار ، ٢ / ٥٧ ، ٥٨ .

(٤) الأنفال : ١٢ .

(٥) ذكر شمس الأئمة في المبسوط ، ٢٩ / ١٤٠ تأويلاً قريباً من هذا فقال : ((وقيل في تأويل قوله تعالى :

﴿ فإن كن نساءً فوق اثنتين ﴾ أي اثنتين فما فوقهما وكلمة فوق صلة فيه كما في قوله تعالى :

﴿ فاضربوا فوق الأعناق ﴾ يعني مع الأعناق .

الجماعة ، فيثبت حكمهما وهو تقدم الإمام ، بخلاف الجمعة فإن شرط صحة أدائها ثلاثة سوى الإمام بدليل قوله تعالى : ﴿ فاسمعوا إلى ذكر الله ﴾^(١) فإنه لا بد من ذاكر وهو الخطيب ، وثلاثة سواه بقوله : ﴿ فاسمعوا ﴾^(٢) .

وفيه نظر . لأن الاثنين يجوز أن يكونا مخاطبين بقوله تعالى : ﴿ فاسمعوا ﴾ على مذهب الخصم ، إلا إذا جعل ذلك شرطاً بالإجماع .

وقوله : ﴿ فقد صغت قلوبكما ﴾^(٣) إنما أطلق الجمع على التثنية لأن عامة أعضاء الإنسان زوج ، فألحق الفرد بالزوج لعظم منفعة كأنه زوج ، فصار كأنه أطلق القلوب على أربع ، لا على اثنين . كما يلحق الزوج بالفرد في قوله : سمع بأذنه ، وأبصر بعينه^(٤) . ولهذا من قطع لسان غيره ، أو ذكره ، يلزمه كمال الدية لعظم منفعته ، كما لو قطع اليدين^(٥) .

وقيل في جوابه : القلب يطلق على الميل الموجود فيه . يقال للمنافق : ذو قلبين . فيصح أن يراد بالقلب الدواعي^(٦) ، فيحمل عليه بقرينة الصغو^(٧) ، فإن الموصوف به هو الميل لا القلب .

(١) الجمعة : ٩ .

(٢) ووجه الدلالة أن الواو في قوله : ﴿ فاسمعوا ﴾ هي واو الجماعة ، وهي حقيقة في الثلاثة .
انظر : المبسوط ، ٢ / ٢٤ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ١٩٨ ؛ حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٣٣٩ ؛ التوضيح مع شرح التلويح ، ١ / ٥٠ .

(٣) التحريم : ٤ .

(٤) ذكر غير واحد من المحققين كابن الحاجب والتفتازاني وغيرهم أن موطن النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا ، لا في لفظ « ج . م . ع » ولا في نحو : نحن فعلنا ، ولا في نحو : صغت قلوبكما وإنما رجح الجمع في نحو قلوبكما ، وأنفسهما احترازاً عن استقلال الجمع بين التثنتين مع وضوح أن المراد بمثل هذا الجمع اثنان .

انظر : شرح العضد على ابن الحاجب ، ٢ / ١٠٥ ؛ التلويح على التوضيح ، ١ / ٥١ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ١٥٢ ؛ فتح الغفار ، ١ / ١٠٩ .

(٥) انظر : الهداية ، ٩ / ٢١١ ، وانظر تأويل هذه الآية في : أصول السرخسي ، ١ / ١٥٣ ؛ التوضيح مع شرح التلويح ، ١ / ٥٠ .

(٦) من باب إطلاق اسم المخل على الحال ، وذلك لما خالفت عائشة وحفصة أمر الرسول ﷺ في شأن مارية وقع في قلبهما دواع مختلفة وأفكار متباينة .

انظر هذا القول : في كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ١٩٩ ؛ كشف الأسرار للبخاري ، ٢ / ٥٨ ؛ التلويح على التوضيح ، ١ / ٥١ .

(٧) صغا بمعنى مال يقال أصغى إليه مال بسمعه نحوه . ويقال : أصغى الإناء ، أماله .

انظر : مادة « صغا » في لسان العرب ، مختار الصحاح .

« وقد جاء في اللغة خلاف ذلك » أي خلاف ما ذكرنا من إطلاق الجمع على
التثنية كما في قول الشاعر :

ظهراهما مثل ظهور الترسين^(١)

قاله في صفة مغارتين .

وقولهم : نحن فعلنا . يعني إنما يصح التكلم بهذه الصيغة على سبيل الحقيقة من
واحد مخبر عن نفسه وعن غيره ، ولا يمكن صدورهما من اثنين ، لأن المبتدئ بالكلام
الواحد لا يكون اثنين ، بخلاف الخطاب ، فإن بالخطاب الواحد يجوز أن يخاطب
اثنان فصاعداً على الحقيقة . وإذا كان كذلك كان الغير تابعاً له بالدخول تحت
الصيغة ، فلم يفرد لهما صيغة ، لئلا يكون التبع مزاحماً للأصل ، فاختير لهما صيغة
الجمع مجازاً ، كما جاز للواحد أن يقول : فعلنا . مجازاً^(٢) .

قوله : « وأما المشترك » بيان للقسمين الباقيين من حيث الحكم .

وحكم المشترك التوقف^(٣) يعني وقف النفس مع اعتقاد أن الثابت به حق ، أو
التوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم إلى قيام الدليل ، فإننا ذكرنا أنه لا عموم له ،
فكان الثابت به أحد مفهوماته عيناً عند المتكلم ، غير عين عند السامع ، فلا يتعين
المراد إلا بدليل ، لاستحالة الترجيح بلا مرجح ، لكن شرط ذلك الوقف التأمل
ليترجح البعض .

وللتأمل طريقان : التأمل في الصيغة لظهور المراد ، أو طلب دليل آخر يعرف به
المراد ويزول خفاؤه^(٤) .

وأما المؤول فحكمه العمل به على احتمال السهو والغلط^(٥) .

قيل : نظيره من وجد ماء ظنه طاهراً ، لزمه التوضؤ على احتمال الغلط . فإن
تبين بعد ذلك نجاسته لزمه إعادة الوضوء والصلاة^(٦) .

(١) لم أقف على قائله .

(٢) انظر هذا التأويل في : أصول السرخسي ، ١ / ١٥٣ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ١٩٩ ؛
التوضيح مع شرح التلويح ، ١ / ٥٠ .

(٣) بشرط التأمل كما سيأتي . انظر : شرح المغني ، ٢ / ٦٦٣ ؛ شرح ابن ملك على المنار ، ٣٤١ .

(٤) ذكر الطريقتين شمس الأئمة في أصوله ، ١ / ١٦٢ .

(٥) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٦٣ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٠٤ .

(٦) هو قول شمس الأئمة في أصوله ، ١ / ١٦٣ ، وذكر ابن ملك العلة في إعادة الوضوء والصلاة فقال :
« لأن التأويل إن ثبت بالرأي فلا حظ له في إصابة الحق حقيقة ، وإن ثبت بخبر الواحد فيكون الثابت
به ظنياً لا قطعياً » . انظر : شرح ابن ملك على المنار ، ٣٤٩ .

[باب معرفة أحكام الظاهر والنص والمفسر والمحكم]

قال رحمه الله :

« 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 به على احتمال النسخ . وحكم المحكم وجوب العمل به من غير احتمال ، لما ذكرنا من تفاوت معاني هذه الألقاب لغة . وإنما يظهر تفاوت هذه المنازل عند التعارض ، ليصير الأدنى متروكاً بالأعلى ، وهذا يكثر أمثله في تعارض السنن والأحاديث » .

- أقول : هذا باب معرفة أحكام القسم الذي هو في وجوه البيان بذلك النظم . ولا خلاف لأحد أن الظاهر موجب للعمل بالذي ظهر منه^(١) ، وإنما الخلاف في كونه يوجب الحكم على سبيل القطع أو الإحتمال . وقد تقدم بيان ذلك في أول الكتاب .

وكذلك حكم النص وجوب العمل بما وضع واستبان به على احتمال تأويل في حيز المجاز^(٢) .

قيل : معناه أن الظاهر والنص يمتلآن التأويل بطريق المجاز . كما تقول : جاءني زيد . يحتمل أن يؤول بمجيء خبره أو كتابه أو رسوله ، وذلك بطريق المجاز لا محالة^(٣) .

وإنما قال : « في حيز المجاز » إشارة إلى عدم الانحصار فيه ، بل قد يكون بطريق التخصيص وغيره ، وإلى أن هذا الإحتمال لا يخرج النص عن كونه قطعياً ، كما أن احتمال المجاز لا يخرج الحقيقة عن كونها قطعية فيما تناولته . بخلاف تأويل المشترك

(١) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٦٩ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٠٦ ؛ شرح المغنى ، ١٧١ / ٢ .

(٢) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٦٤ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٦٧٢ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ٢٠٧ / ١ .

(٣) هو قول صاحب الكشف ، ٢ / ٦٤ وزاد : بخلاف المشترك فإنك إذا أولته وصرفته إلى بعض معانيه كان حقيقة .

ببعض معانيه فإنه ليس في حيز المجاز ، بل هو تعيين الحقيقة ، فيكون مخرجاً عما كان عليه^(١) .

وحكم المفسر وجوب العمل به على احتمال النسخ لكونه غير محكم^(٢) ، فإذا أحكم وجب العمل به من غير احتمال شيء^(٣) مما ذكرنا . لما ذكرنا في أول الكتاب من تفاوت معاني هذه الألقاب لغة ، فإننا إنما سمينا كل قسم باسم روعي فيه معنى اللغة ، ولا يظهر تفاوت هذه المنازل إلا عند التعارض ، ليصير الأدنى متروكاً بالأعلى .

واللام في « ليصير » للعاقبة ، أي فائدة التفاوت وعاقبته ترك الأدنى بالأعلى . « وهذا » أي صيرورة الأدنى متروكاً بالأعلى تكثر أمثلته في تعارض السنن والأحاديث .

قيل : هما مترادفان ههنا ، وإن كانت السنة أعم من الحديث^(٤) وذلك لأن الكلام في النظم وتعارض الفعلين من السنة لا مدخل له فيه .

مثال التعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى : ﴿ وَأَحِلْ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكَ ﴾^(٥) مع قوله تعالى : ﴿ فَانكحوا ما طاب لكم من النساء ﴾^(٦) فإن الأول ظاهر عام في إباحة نكاح غير المحرمات ، فيقتضي بعمومه جواز نكاح ما وراء الأربع . والثاني يقتضي اقتصاره على الأربع ، فيترجح النص على الظاهر^(٧) .

ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه الصلاة والسلام : « المستحاضة تتوضأ

(١) انظر : شرح ابن ملك على المنار / ٣٥٣ ؛ فتح الغفار ، ١ / ١١٣ .

(٢) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٦٥ ؛ شرح المغني ، ٢ / ٦٧٦ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ١٠٨ .

(٣) في ج بزيادة النسخ : « من غير احتمال النسخ شيء » .

(٤) إلى هنا الكلام لصاحب الكشف ، ٢ / ٦٤ ، وما سيأتي لعله إيضاح من الشارح . انظر كذلك ببيان الوصول (٧٦ / أ) .

(٥) النساء : ٢٤ .

(٦) النساء : ٣ .

(٧) انظر هذا المثال وغيره في : شرح المغني ، ٢ / ٦٨٤ ؛ التحقيق ، ١ / ١٥٨ ؛ شرح النسفي على المنتخب ، ١ / ٧٧ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٣٥٧ .

لكل صلاة»^(١) مع قوله عليه الصلاة والسلام : « المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة »^(٢) فإن الأول نص يحتمل أن يؤول بجعل اللام للوقت ، كما في قوله : آتيك لصلاة الظهر أي لوقتها . أو يجعل الصلاة بمعنى الوقت كما في قوله تعالى : ﴿ فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة ﴾^(٣) أي أوقاتهما . والثاني [مفسر]^(٤) فرجح على الأول^(٥) .

ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى : ﴿ وأشهدوا ذوي عدل منكم ﴾^(٦) وقوله : ﴿ ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ﴾^(٧) فإن الأول مفسر في قبول شهادة العدل ، لأن الإشهاد للقبول ، ولا يحتمل معنى آخر . والثاني محكم [لالتحاق]^(٨) التأييد . والأول بعمومه يوجب قبول شهادة المحدود في القذف إذا تاب . والثاني يوجب ردة ، فيرجح عليه^(٩) .

(١) الحديث أخرجه ابن ماجه في كتاب الطهارة ، باب ما جاء في المستحاضة التي قد عدت أيام أقرانها ، ٢٠٤ / ١ عن عدي بن ثابت عن أبيه عن جده وأخرجه الترمذي في كتاب الطهارة ، باب ما جاء في أن المستحاضة تتوضأ لكل صلاة (رقم ١٢٦) بلفظ « عند كل صلاة » . وأخرجه أبو داود في كتاب الطهارة ، باب من قال تغتسل من طهر إلى طهر (رقم ٢٩٧) بلفظ « عند كل صلاة » . قال الترمذي : هذا حديث تفرد به شريك عن أبي اليقظان . قال : وسألت محمداً عن هذا الحديث فقلت عدي بن ثابت عن أبيه عن جده ، جد عدي ما اسمه ؟ فلم يعرف محمد اسمه . وذكر محمد قول يحيى بن معين أن اسمه (دينار) فلم يعبأ به . وضعفه أبو داود . وانظر كذلك نصب الراية ، ٢٠٤ / ١ .

(٢) الحديث بزيادة لفظ « الوقت » قال عنه الزيلعي في نصب الراية ، ٢٠٤ / ١ : غريب .

(٣) مريم : ٥٩ .

(٤) في ج : « تعينه » هكذا .

(٥) قال صاحب الهداية ، ١ / ١٥٩ : المستحاضة ومن به سلس البول والرعاف الدائم والجرح الذي

لا يرق يتوضأون لوقت كل صلاة فيصلون بذلك الوضوء في الوقت ما شاؤا من الفرائض والنوافل .

وانظر هذه المسألة في : شرح المغنى ، ٢ / ٦٨٧ ؛ التحقيق ، ١ / ١٥٨ ؛ شرح ابن ملك على

المنار / ٣٥٨ .

(٦) الطلاق : ٢ .

(٧) النور : ٤ .

(٨) في ج : « لاستحقاق » .

(٩) قال صاحب الهداية ، ٦ / ٤٧٥ : « لا تقبل شهادة الأعمى ولا المملوك ولا المحدود في قذف وإن

تاب » . وانظر هذه المسألة في : شرح المغنى ، ٢ / ٦٨٩ ؛ التحقيق ، ١ / ١٦١ .

ومنع كون الأول مفسراً لاحتمال قوله : ﴿ وأشهدوا ﴾^(١) أن يكون للإيجاب والندب ، ولتناوله الأعمى والعبد ، وهما غير مرادين بالإجماع^(٢) . وكذا لا يلزم من صحة الاشهاد القبول ، فإن اشهاد العميان في النكاح صحيح ، حتى انعقد العقد بشهادتهم وإن لم يقبل^(٣) . وأجيب : بأن النظر على المثال ليس بشيء^(٤) .

(١) الطلاق : ٢ .

(٢) والمفسر لا يحتمل شيئاً سوى مدلوله إلا النسخ فكيف يسمى مفسراً مع الاحتمال .

انظر : كشف الأسرار ، ٢ / ٦٥ ؛ التحقيق ، ١ / ١٦٤ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٦٩١ .

(٣) انظر المراجع السابقة .

(٤) نقل الرهاوي هذا الجواب من غير نسبة ثم نقل عن صاحب الكشف ، ٢ / ٦٥ قوله : واعلم أن إيراد

المثال ليس من اللوازم لأن الأصل يتمهد بالدليل والبرهان لا بالمثال ، وإنما إيراد المثال للتوضيح

والتقريب . انظر حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٣٥٩ .

قال رحمه الله :

« ومثاله من مسائل أصحابنا باب ذكره في كتاب الاقرار في " الجامع " رجل قال لآخر : لي عليك ألف درهم . فقال الآخر : الحق ، اليقين ، الصدق . كان كل ذلك تصديقاً . ولو قال : البر ، الصلاح . لم يكن تصديقاً . ولو جمع بين البر والحق ، أو البر واليقين ، أو البر والصدق ، حمل البر على الصدق والحق واليقين ، فجعل تصديقاً . ولو جمع بين الحق أو اليقين ، أو الصدق والصلاح ، جعل رداً ، ولم يكن تصديقاً . وحاصل ذلك أن الصدق والحق واليقين من أوصاف الخبر ، وهي نصوص ظاهرة لما وضعت له من دلالة الوجود للمخبر عنه ، فيكون جواباً على التصديق . وقد يحتمل الابتداء مجازاً ، الصدق أولى بك مما تقول . وأما البر فاسم موضوع لكل نوع من إحسان ، لا اختصاص له بالجواب ، فصار بمعنى المجمل ، فلم يصلح جواباً بنفسه . وإذا قارنه نص أو ظاهر ، وهو ما ذكرنا حمل عليه . وأما الصلاح فلفظ لا يصلح صفة للمخبر بحال ، وهو محكم في هذا المعنى ، فإذا ضم إليه ما هو ظاهر أو نص ، وجب حمل النص الذي هو محتمل على الحكم الذي لا يحتمل ، فلم يكن تصديقاً ، وصار مبتدأ ، ويترجح البعض على البعض عند التعارض . ومثاله أيضاً قولنا فيمن تزوج امرأة إلى شهر أنه متعة ، لأن التزوج نص لما وضع له ، فكان محتملاً أن يراد به المتعة مجازاً . فأما قوله إلى شهر فمحكم في المتعة لا يحتمل النكاح مجازاً ، فحمل المحتمل على المحكم » .

— أقول : أي مثال ترك الأدنى بالأعلى في مسائل أصحابنا ، باب ذكره محمد في اقرار الجامع^(١) فقال : « رجل قال لآخر : لي عليك ألف درهم » إلى آخر ما ذكر في الكتاب .

والأصل أن كلام المدعى عليه إذا صلح تصديقاً لكلام المدعى ، ولا يصلح رداً ، يحمل تصديقاً .

وان صلح رداً ولم يصلح تصديقاً ، يجعل رداً .

(١) الجامع الكبير / ١٣٧ ، وانظر هذه المسألة في : شرح المغنى ، ٢ / ٦٩٢ ؛ أصول السرخسي ،

وإن احتملهما يعتبر الغالب .

والألفاظ المذكورة خمسة الحق واليقين والصدق والبر والصلاح . فالثلاثة الأول تصلح صفة للخبر ظاهراً . يقال خبر حق أو يقين أو صدق .
والبر اسم لجميع أنواع الاحسان ، ويصلح صفة للخبر بقرينة مثل أن تقول لمن يخبر بخبر : صدقت وبررت .

والصلاح لا يصلح صفة للخبر ، فلا يقال : خبر صلاح .
وإذا تقرر هذا ، فإذا قال : لي عليك ألف درهم . وقال الآخر : الحق ، أو اليقين ، أو الصدق . فهو اقرار ، لأنه ذكر في محل الجواب ، فجعل جواباً بظاهره^(١) .
وقد يحتمل الابتداء مجازاً ، والجواز لا يعارض الحقيقة .
وقال بعض مشايخنا^(٢) : هذا إذا لم يعرب ، أو ذكر مرفوعاً . أما لو نصب لم يكن اقراراً ، لأن معناه حينئذ : إلزم الحق ، أو اليقين ، أو الصدق . فكان أمراً له بالصدق .

والصحيح قول العامة^(٣) وهو أنه لو قال بالنصب أيضاً كان اقراراً ، ومعناه : ادعيت الحق ، أو قلت الحق . وهذا لأن العرف لا يفصل ، والأصل فيه العرف .
وإليه أشار محمد فقال : إنما ننظر في هذا إلى معاني كلام الناس ، ولأن العامة لا يميزون بين وجوه الاعراب .

ولو قال : البر أو الصلاح . لم يكن اقراراً ، لأن البر في محل الجواب مجمل لصلاحيته له ولغيره على السواء ، وباللفظ المجمل لا يصير مفسراً^(٤) .
أما الصلاح فلا يصلح صفة للخبر لوجه ، فكان محكماً في كونه غير اقرار ، فكان معنى كلامه : البر أو الصلاح أولى بك فالزمهما ، واترك الدعوى الباطلة فلا يكون اقراراً .

(١) وما تقدم من الخطاب يصير كالمعاد في الجواب فيصير كأنه قال : الحق ما قلت ، الصدق ما قلت ، اليقين ما قلت .

انظر : كشف الأسرار ، ٢ / ٦٦ .

(٢) انظر : كشف الأسرار ، ٢ / ٦٦ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٦٩٤ .

(٣) انظر : المراجع السابقة .

(٤) أصول السرخسي ، ١ / ١٦٦ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ٦٧ .

ولو جمع بين البر وأحد الثلاثة الأول ، فقال : الصدق البر ، أو البر الحق ، أو اليقين البر . كان اقراراً . لأن البر مجمل في الاقرار ، وما ضم إليه بيان .

ولو جمع بين الصلاح وأحد الثلاثة الأول لم يكن اقراراً لعدم صلاحيته للخير ، وعدم استعماله في التصديق أيضاً . لا يقال : صدقت فصلحت . فإذا ضم إليه ظاهراً أو نص وجب حمله على المحكم ، فلا يكون تصديقاً ، بل يكون رداً لكلامه وأمراً باتباع الحق والصلاح وترك الدعوى الباطلة .

قوله : [ومثاله أيضاً] أي مثال ما ترك الأدنى بالأعلى ((قول علمائنا - رحمهم الله - فيمن تزوج امرأة إلى شهر أنه متعة))^(١) .

وقال زفر - رحمه الله - : يصح النكاح^(٢) . لأن التوقيت شرط فاسد ، [والنكاح]^(٣) لا يبطل به ، بل الشرط كان باطلاً . كما لو شرط الخمر أو الخيار إلى ثلاثة أيام ، أو الطلاق إلى رأس الشهر^(٤) .

ولنا : أن لفظ الزوج نص لما وضع له ، وهو اثبات ملك البضع على المرأة ، فكان محتملاً أن يراد به المتعة مجازاً ، لأنه في الحقيقة يملك التمتع بها . وقوله : إلى شهر . محكم في المتعة لا يحتمل النكاح مجازاً ، فحمل المحتمل على المحكم^(٥) . وقال الحسن بن زياد : لو ذكرا من الوقت ما يعلم أنهما لا يعيشان أكثر من ذلك ، كمائة سنة أو أكثر صح النكاح ، لأن في هذا تأكيد معنى التأييد . بخلاف ما لو ذكرا مدة يعيشان أكثر منها^(٦) .

وعندنا الكل سواء ، لأن التأييد شرط النكاح ، لأنه عقد العمر ، فالتوقيت يبطله ، طالبت المدة أو قصرت^(٧) .

(١) انظر : الهداية مع شرح العناية ، ٣ / ١٤٩ . وانظر هذه المسألة في : أصول السرخسي ، ١ / ١٦٦ ؛

شرح المغني ، ٢ / ٦٨٦ ؛ شرح ابن ملك على المنار ، ٣٥٨ .

(٢) انظر : الهداية مع شرح العناية ، ٣ / ١٥٢ .

(٣) في ج : « فالنكاح » .

(٤) انظر دليل زفر في : المبسوط ، ٥ / ١٥٣ ؛ شرح فتح القدير ، ٣ / ١٥٢ ؛ كشف الأسرار ،

٢ / ٦٨ .

(٥) انظر هذا الدليل وغيره في المراجع السابقة .

(٦) انظر قول الحسن في : المبسوط ، ٥ / ١٥٣ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ٦٨ .

(٧) انظر المراجع السابقة .

قال رحمه الله :

« وضد الظاهر الخفي، وحكمه النظر فيه ليعلم اختفائه لمزية أو نقصان فيظهر المراد . ومثاله أن النص أوجب القطع على السارق ، ثم احتيج إلى معرفة حكم النباش والطرار ، وقد اختصا باسم آخر خفى به المراد . وطريق النظر فيه أن النباش اختص به لقصور في فعله من حيث هو سرقة ، لأن السرقة أخذ المال على وجه المسارقة عن عين الحافظ الذي قصد حفظه ، لكنه انقطع حفظه بعارض . والنباش هو الآخذ الذي يسارق عين من لعله يهجم عليه ، وهو لذلك غير حافظ ولا قاصد ، وهذا من الأول بمنزلة التبع من المتبوع . وكذلك معنى هذا الاسم دليل على خطر المأخوذ ، وهذا الذي دل عليه اسم النباش في غاية القصور والهوان ، والتعديّة بمثله في الحدود خاصة باطل . وأما الطرار فقد اختص به لفضل في جنائته وخذق في فعله ، لأن الطر اسم لقطع الشيء عن اليقظان بضرب فترة وغفلة تعزّيه ، وهذه المسارقة في غاية الكمال ، وتعديّة الحدود في مثله في نهاية الصحة والاستقامة . وقد سبق بيان أحكام سائر الأقسام في هذا الفصل » .

— أقول : وقد ذكرنا في أول الكتاب أن التقابل بينهما تقابل التضاد ، فبيّن الآن حكم كل منهما .

فحكم الخفى^(١) النظر فيه ليعلم أن اختفائه لمزية أو نقصان ، ليظهر المراد به ، فإن كان المزية كان ممكن الإلحاق وإلا فلا . ومثاله : أن النص وهو قوله تعالى : ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾^(٢) أوجب القطع على السارق . ثم احتيج إلى معرفة حكم النباش والطرار^(٣) ، وقد خفيت الآية في حقهما ، لاختصاصهما باسم آخر ، خفى به المراد ، أي اشتبه ، فلا بد من النظر ليعلم أنهما

(١) انظر أقوال العلماء في حكم الخفى في : شرح النسفي على المنتخب ، ١ / ٨٢ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٧٠٣ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٣٦١ .

(٢) المائدة : ٣٨ .

(٣) النباش : أخذ كفن الميت بعد الدفن .

الطر : أخذ مال الغير ظلماً وهو يقظان حاضر لحفظه بضرب غفلة منه .

انظر : شرح ابن ملك على المنار / ٣٦١ ، ٣٦٢ ؛ فتح الغفار ، ١ / ١١٥ ، وانظر مادة « نباش » و « طرار » في المغرب .

متساويان في الدخول تحت النص أو الخروج منه أو مفترقان .
فإذا نظرنا وجدنا النباش خارجاً والطرار داخلاً ، وذلك لأن النباش اختص بهذا
الاسم لقصور في فعله من وجهين :

أحدهما : أن السرقة أخذ مال الغير على وجه المسارقة عن عين الحافظ ، الذي
قصد حفظه لكنه انقطع حفظه بعارض من النوم والغيبة . والنباش هو الآخذ الذي
يسارق عين من لعله يهجم عليه^(١) ، ((وهو)) أي من لعله يهجم عليه لذلك غير
حافظ ولا قاصد . ((وهذا من الأول)) أي النباش من السارق بمنزلة التبع من
المتبوع ، إذ النباش سارق صورة لا معنى ، كما أن الميت انسان صورة لا معنى ،
ولهذا صح نفيه ، يقال : نبش وما سرق^(٢) .

والثاني : أن ((معنى هذا الاسم دليل على خطر المأخوذ)) ، أي على أنه ذو
قدر ومنزلة ، فإن السرقة قطعة من الحرير . كذا فسر أبو عبيدة^(٣) .
واتفق العلماء في اشتراط النصاب ليخرج عن كونه تافهاً حقيراً ، وإن اختلفوا في
مقداره .

وهذا الذي دل عليه اسم النباش في غاية القصور والهوان ، لأن نبش التراب
وأخذ الكفن من أرذل الأفعال ، بشهادة العرف والطبع السليم . وتعدية الحكم في
مثل ما ذكرنا من أن الموجب في الفرع دونه في الأصل باطله ، لا سيما في الحدود
فإنها تدرء بالشبهات ، فكيف يحتال في إثباتها بما لا يجوز إثبات الحكم بمثله^(٤) ؟
((وأما الطرار فقد اختص بهذا الاسم لفضل في جنائته)) ومهارة في فعله ((لأن
الطر اسم لقطع الشيء عن اليقظان ، بضرب غفلة ، وفترة تعزیه)) . وكل ما كان

(١) أي من ليس بقاصد للحفظ من المارة لئلا يطلعوا على جنائته ، لأنه يرتكب منكراً كالزاني وشارب
الخمر ينتفي من الناس .

انظر : كشف الأسرار ، ٢ / ٧١ .

(٢) انظر : المبسوط ، ٩ / ١٥٩ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢١٥ .

(٣) السرقة : شقاق الحرير ، وقيل : هو أجوده ، واحدته سرقة . قال أبو عبيدة : هو بالفارسية أصله
سره أي جيد فعريه كما عرب برق للحمل وأصله بره .

انظر لسان العرب مادة « سرق » .

(٤) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٦٧ ؛ شرح المغني ، ٢ / ٧٠١ .

كذلك فهو في غاية الكمال في المسارقة . ((وتعدية الحكم في مثله)) أي فيما يكون الملحق أتم من الملحق به في مناط الحكم ، ((في نهاية الصحة والسداد))^(١) .
وقيل : في كلام الشيخ تسامح ، لأن هذا من قبيل دلالة النص ، والتعدية مستعمل في القياس .

وأجيب : بأنه إطلاق مجازي . فإن دلالة النص تشبه القياس^(٢) .
وهذا الذي ذكرناه مذهب أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله^(٣) .
وقال أبو يوسف^(٤) والشافعي - رحمهما الله - : يقطع النباش كما يقطع السارق والطارق^(٥) .
ثم اختلف أصحاب الشافعي . فقال بعضهم : إنما يقطع إذا سرق من قبر في بيت محرز ، أو مقبرة متصلة بالعمران . ولا يقطع إذا كان بربة بعيدة من العمران . وهو مختار الغزالي^(٦) .

وقال القفال : يقطع وإن كان القبر في مفازة^(٧) .
 واحتجا^(٨) بعموم قوله تعالى : ﴿ والسارق والسارقة ﴾^(٩) فإن السارق من يأخذ المال على سبيل الخفية ، وهو بهذه الصفة . واختصاصه باسم آخر لا يمنع

(١) فإثبات الحكم له بدلالة النص بمنزلة حرمة الشتم والضرب بالنص المحرم للتأفيف . لا قياساً عليه حتى يرد أن الحدود لا تثبت بالقياس لأنه لا يعرى عن شبهة الحدود تدرأ بها .
انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٦٧ ؛ حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٣٦٢ ؛
تيسير التحرير ، ١ / ١٥٧ .

(٢) الاعتراض وجوابه لصاحب الكشف ، ٢ / ٧٢ ، وانظر كذلك بيان الوصول (٨١ / أ) .

(٣) انظر : المبسوط ، ٩ / ١٥٩ ؛ أصول السرخسي ، ١ / ١٦٧ .

(٤) انظر : المصادر السابقة .

(٥) انظر : نهاية المحتاج ، ٧ / ٤٥٤ ؛ مختصر المزني / ٢٦٤ .

(٦) وهي الرواية الراجحة في مذهب الشافعي .

انظر : نهاية المحتاج ، ٧ / ٤٥٤ .

(٧) وهو قول الزركشي .

انظر : المصدر السابق ، وانظر كذلك كشف الأسرار ، ٢ / ٦٩ .

(٨) انظر حجة أبي يوسف والشافعي في : المبسوط ، ٩ / ١٥٩ ؛ نهاية المحتاج ، ٧ / ٤٥٤ .

(٩) المائدة : ٣٨ .

الدخول تحت السارق كاختصاص الطرار^(١) .

وبما روى ((أنه عليه الصلاة والسلام قطع نباشاً))^(٢) .

وتقول عائشة : ((سارق أمواتنا كسارق أحيائنا)) .

والمعنى الفقهي أنه سرق نصاباً من حرز مثله ، فيقطع كما لو سرق شاة من الحظيرة .

أما أنه مال فلأن صفة المالية [لا]^(٣) تتغير بلبس الميت .

وأما الأخذ من حرز فلأن الناس تعارفوا حرز الأكفان بالقبور ، كالحظيرة للغنم .

والجواب عن الآية^(٤) ما قد ثبت أن النباش بمنزلة التبوع للسارق ، وليس للتبوع حكم المتبوع فيما يدرأ بالشبهات .

وعما روى ((أنه عليه الصلاة والسلام قطع نباشاً)) أنه معارض بقوله عليه

الصلاة والسلام : ((لا قطع على المختفى))^(٥) وهو النباش . قاله أبو عبيدة^(٦) .
والترجيح للقول أو يحمل على السياسة .

وعن حديث عائشة رضي الله عنها أنه محمول على التشبيه في الاسم ، لأن كاف التشبيه لا عموم له .

(١) أي اختصاص هذا الاسم بمن يقطع عن اليقظان ، وكاختصاص اسم الآدمي باسم الإنسان لا يمنعه عن الدخول تحت اسم الحيوان .

انظر : كشف الأسرار ، ٧٠ / ٢ .

(٢) ذكر الزيلعي في نصب الراية ، ٣ / ٣٦٦ أن الحديث أخرجه البيهقي في المعرفة عن طريق عمران بن يزيد بن البراء بن عازب عن أبيه عن جده في حديث ذكره أن النبي ﷺ قال : ((من نبش قطعناه)) .
انظر : حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٣٦٣ .

(٣) ساقطة من ب .

(٤) انظر هذه الأجوبة في : المبسوط ، ٩ / ١٥٩ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٧٠١ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ٧٣ .

(٥) قال الزيلعي في نصب الراية ، ٣ / ٣٦٧ : غريب . وقال الرهاوي في حاشيته على شرح ابن ملك على المنار / ٣٦٣ : هذا لم يوجد في كتب السنة إنما روى عن ابن أبي شيبة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : ليس على النباش قطع .

انظر : مصنف ابن أبي شيبة ، ١٠ / ٣٥ .

(٦) انظر مادة : ((خفى)) في لسان العرب ، مختار الصحاح وذكر شمس الأئمة في المبسوط ، ٩ / ١٥٩ أنها لغة أهل المدينة .

وعن المعنى الفقهي أن الملك قاصر ، والمالية ناقصة ، والحرز ناقص ، فلا يحمل على الكامل في باب الحدود .

وأما نقصان الملك فلأن الكفن ليس بمملوك للوارث ، لأنه إنما يملك ما يفضل عن حاجة الميت . ولا للميت ، لأن الموت ينافي المالكية .

وأما نقصان المالية فلأنها عبارة عن التمول والادخار لوقت الحاجة ، والكفن يوضع في القبر للبلى . إليه أشار الصديق رضي الله عنه بقوله : « اغسلوا ثوبي هذين ، وكفنوني فيهما ، فإنهما للمهلة* والصديد ، والحي أحوج إلى الجديد »^(١) .
وأما نقصان الحرز فلأن القبر إما أن يجعل حرزاً بنفسه ، أو بالميت . لا سبيل إلى الأول لأنه لو سرق منه ثوب آخر غير الكفن لا يقطع بالإتفاق ، وحرز الشيء حرز لجنسه لا يختلف في جنس واحد .

ولا إلى الثاني لأنه جهاد لا يحرز نفسه ، فكيف يحرز غيره ؟ وإنما القبر حرز الميت للحفظ عن السباع ، وللاخفاء عن الأعين ، لا لإحراز الكفن .

فإن قيل : القسمة غير حاصرة ، لجواز أن يكون الحرز بهما جميعاً ، وإن لم يكن لكل واحد منهما على الانفراد كالباب والحيطان ، فإن كلاهما ليس بحرز عند الانفراد ، ويحصل الحرز عند الاجتماع .

أجيب : بأنه حصل بالإجماع أمر يصلح لإضافة الحكم إليه كالباب والحيطان ، فإن بإجماعهما يحصل البيت ، وهو صالح لحفظ الأمتعة كان كذلك . وما نحن فيه ليس كذلك ، فإن القبر لو صار حرزاً بالإجماع لصار حرزاً لجنسه من الثياب لما بينا . واللازم باطل بالإتفاق فالملزوم مثله^(٢) .

* المهلة بفتح الميم التمهيل والمراد أن الجديد لمن يريد البقاء . انظر : فتح الباري ٣ / ٢٥٤ .

(١) أخرجه البخاري في كتاب الجنائز ، باب موت يوم الاثنين (رقم ١٣٨٧) .

(٢) الإعتراض وجوابه نقل بتصريف يسير عن صاحب الكشف ، ٢ / ٧٣ .

[باب أحكام الحقيقة والمجاز والصريح والكناية]

قال رحمه الله :

« باب معرفة أحكام الحقيقة والمجاز والصريح والكناية . حكم الحقيقة وجود ما وضع له أمراً كان أو نهياً خاصاً أو عاماً . وحكم المجاز وجود ما استعير له خاصاً كان أو عاماً . وطريق معرفة الحقيقة التوقيف والسماع بمنزلة النصوص ، وطريق معرفة المجاز التأمل في مواضع الحقائق . وأما في الحكم فهما سواء إلا عند التعارض ، فإن الحقيقة أولى منه » .

— أقول : حكم الحقيقة وجود ما وضع له خاصاً كان أو عاماً ، أمراً كان أو نهياً ، أو غيرها^(١) . كقوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا اركعوا ﴾^(٢) وقوله : ﴿ لا تقتلوا النفس التي حرم الله ﴾^(٣) فإن كل واحد من النصين خاص في الأمور به والمنهي عنه ، عام في المأمور والمنهي بلا خلاف .

وحكم المجاز وجود ما استعير له كذلك^(٤) . كقوله تعالى : ﴿ أو لامستم النساء ﴾^(٥) وهو خاص^(٦) . وكقوله ﷺ : « لا تبيعوا الصاع »^(٧) في حديث ابن عمر رضي الله عنهما ، وهو عام^(٨) .

(١) انظر أقوال العلماء في حكم الحقيقة في : أصول السرخسي ، ١ / ١٧١ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٢٦ ؛ فتح الغفار ، ١ / ١١٨ .

(٢) الحج : ٧٧ .

(٣) الأنعام : ١٥١ ، الإسراء : ٣٣ .

(٤) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٧١ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٢٨ ؛ فتح الغفار ، ١ / ١١٨ .

(٥) النساء : ٤٣ ، المائدة : ٦ .

(٦) والمراد به الجماع . انظر : شرح ابن ملك على المنار / ٣٧٣ .

(٧) الحديث أخرجه أحمد في مسنده " الفتح الرباني " ، كتاب البيوع ، باب الأصناف التي يوجد فيها ربا ، ١٥ / ٧٣ عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال : « لا تبيعوا الدينار بالدينارين ، ولا الدرهم بالدرهمين ، ولا الصاع بالصاعين فإني أخاف عليكم الرماء » والرماء : الربا . قال الهيثمي في مجمع الزوائد ، ٤ / ١١٣ : فيه أبو حباب وهو ثقة ولكنه مدلس .

(٨) فحقيقة الصاع وهو الخشبة المنقورة غير مرادة هنا بالإجماع ، وإنما أريد منه ما يحله ويجاوره فيتناول المطعوم وغيره . انظر : شرح المغني ، ٢ / ٧٤٠ ؛ التلويح على التوضيح ، ١ / ٨٦ .

وطريق معرفة الحقيقة التوقيف والسماع . فالتوقيف من جهة الواضع ،
والسماع من السامع^(١) .

وطريق معرفة المجاز التأمل في مواضع الحقائق ، فجواز استعماله لا يتوقف على
السماع .

والحقيقة والمجاز في إثبات الحكم سواء ، إلا عند التعارض ، فإن الحقيقة أولى من
المجاز^(٢) .

فقله : « وطريق معرفة الحقيقة ... » إلى ههنا . يشتمل على ثلاث قضايا
كما ذكرنا .

أما الأولى : فلأن الأصل في الحقيقة الوضع ، وهو لا يعلم إلا بالسماع ،
كالنص فإنه لا بد من سماعه من الشارع .

وفيه نظر . لأن المجاز لا يستلزم الحقيقة على المختار^(٣) ، فقد يكون اللفظ
موضوعاً لمعنى ، ولم يستعمل بعد ذلك فيه ، فلم يسمع إلا في المجاز مع أنه ليس
بحقيقة .

والجواب : أن المراد بالسماع هو السماع من أهل اللغة أن هذا اللفظ حقيقة ،
لا سماع اللفظ مجرداً .

(١) بمنزلة النصوص في أحكام الشرع لا بد فيها من السماع من الشارع .

انظر : كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٢٧ ؛ كشف الأسرار للبخاري ، ٢ / ٧٦ .

(٢) انظر طرق معرفة الحقيقة والمجاز في المراجع السابقة .

(٣) لأن الاستعمال شرط لهما . يقول الخطيب القزويني في التلخيص : « ومن أجل أن الاستعمال
في الحقيقة والمجاز شرط لم يستلزم المجاز الحقيقة لأنه لو استلزمها لكان للفظ الرحمن ، ولللفظ عسى
حقيقة . والثاني باطل فالمقدم كذلك .

بيان الملازمة أن استعمال الرحمن في الباري تعالى مجاز لأنه موضوع لواحد مذكر موصوف بالرحمة ،
لأن الألف والنون للمذكر . واستعمال عسى في مدلوله مجاز لأنه غير دال على الحدث والزمان ،
والفعل يجب دلالة عليهما فلو استلزم المجاز الحقيقة لكان لهما حقيقة .

وأما بطلان الثاني فلعدم استعمال الرحمن في غير الباري وعدم استعمال عسى للحدث والزمان .

انظر : شرح التلخيص / ٥٣٧ وهناك قول أن المجاز يستلزم الحقيقة قاله شارح الكوكب المنير ،
١ / ١٨٩ ، وانظر كذلك : جمع الجوامع ، ١ / ٣٠٥ ؛ فواتح الرحموت ، ١ / ٢٠٨ ؛ شرح العضد
على ابن الحاجب ، ١ / ١٥٣ .

وأما الثانية : فلأن المجاز في الكلام بمنزلة القياس في الأحكام ، فلا بد من التأمل
ليعلم الوصف [الخاص]^(١) المشهور ، كما يتأمل في الوصف المؤثر في القياس^(٢) .
وأما الثالثة : فلها محملان :

أحدهما : أن الحقيقة والمجاز في الحكم ، أي في إثباته وإيجاب العمل سواء إلا
عند التعارض ، بأن يعارض في كلمة واحدة جهة الحقيقة والمجاز ، فالحمل على
الحقيقة أولى لأنه عارض ، والعارض لا يعارض الأصل .

والثاني : أن يكون معنى قوله : « إلا عند التعارض » أنه ان تعارض كلمة هي
حقيقة ، وأخرى هي مجاز ، كانت الحقيقة أولى .

قال صاحب الكشف : رأيت في بعض نسخ الأصول ، ولكن ما وجدته في
كتب أصحابنا^(٣) .

وحمل كلام المصنف على الأول ، وهو حق لئلا يلزم استدلال الشافعي علينا في
مسألة الحفنة بحفتين .

(١) في ج : « الحاضر » .

(٢) يقول النسفي في شرح المنتخب ، ١ / ١٢٩ في بيان هذا الشبه فقال : بيانه : أن الحكم في المنصوص
عليه يثبت بالنص كالموضوع له يثبت بالوضع ثم يتأمل في المنصوص عليه لاستخراج المعنى الذي له
أثر في استدعاء هذا الحكم ليتعدى إلى غير المنصوص عليه ، فإذا وجد مثل هذا المعنى في غير المنصوص
عليه الحق به أي يثبت مثل ذلك في هذا المحل . فكذا يتأمل في معاني محل الحقيقة لاستخراج المعنى
اللازم المشهور في محل الحقيقة ، لا كل معنى ، كما في النص لا يعتبر كل معنى ، بل يعتبر الوصف
الصالح المعدل لما في اعتبار كل معنى أو كل وصف رفع الابتلاء .

وانظر كذلك : كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٢٧ .

(٣) وتام عبارة صاحب الكشف : ورأيت في بعض نسخ أصول الفقه أن الحقيقة ترجح على المجاز لعدم
افتقارها إلى القرينة المخلة بالتفاهم لحفاتها وعدم الاطلاع عليها . ولكنني ما ظفرت به في شيء من
كتب أصحابنا صريحاً فكان حمل كلام الشيخ على المعنى الأول أولى لتأييده بما ذكر القاضي الإمام في
التقويم .

انظر : كشف الأسرار ، ٢ / ٧٦ .

[خلاف العلماء هل للمجاز عموم ؟]

قال رحمه الله :

« ومن أصحاب الشافعي من قال : لا عموم للمجاز . وبيان ذلك أن النبي ﷺ قال : « لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء » فاحتج الشافعي - رحمه الله - بعمومه ، وأبى أن يعارضه حديث ابن عمر : في النهي عن بيع الدرهم بالدرهمين ، والصاع بالصاعين . لأن الصاع مجاز عما يحويه ، ولا عموم له . فإذا ثبت المطعوم به مراداً سقط غيره ، لأن الحقيقة أصل الكلام ، والمجاز ضروري يصار إليه توسعة ، ولا عموم لما ثبت ضرورة تكلم البشر » .

- أقول : ذهب بعض أصحاب الشافعي إلى أن المجاز لا عموم له ^(١) . وفرع على ذلك تحريم بيع حفنة بحفنتين .

بيان ذلك : أن النبي ﷺ قال : « لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء » ^(٢) فاحتج الشافعي رحمه الله بعبارة هذا الحديث وعمومه على حرمة بيع المطعوم بالمطعوم ، قليلاً كان أو كثيراً ، لأنه معروف باللام فيقتضي الاستغراق . إلا أن الاستثناء عارضه في الكثير ، لأن المراد بقوله : « إلا سواء بسواء » المساواة في الكيل بالإجماع ، فبقى ما وراءه تحت العموم فيحرم بيع حفنة بحفنتين ، وتفاحة بتفاحتين .

واستدل بإشارته على عليّة الطعم ، لأن الطعم اسم لما يؤكل ، مشتق من الطعم . والحكم متى ترتب على الاسم المشتق كالسارق والزاني ، كأن مأخذه علة لذلك

(١) نسب أكثر الحنفية هذا القول إلى بعض الشافعية ، وآخرون إلى الشافعي ، وفي هذه النسبة نظر ، واعترض عليه التفتازاني في التلويح ، ١ / ٨٧ قائلاً : « واعلم أن القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده في كتب الشافعية ، ولا يتصور من أحد نزاع في صحة قولنا : جاءني الأسود الرماة إلا زيداً ، أو تخصيصهم الصاع بالمطعوم مبنى على ما ثبت عندهم من عليّة الطعم في باب الربا ، لا على عدم عموم المجاز » .

انظر هذه المسألة في : أصول السرخسي ، ١ / ١٧١ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٧٤٠ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٣٧٣ ؛ جمع الجوامع ، ١ / ٤٠١ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ١٠٣ .

(٢) أخرجه مسلم في كتاب المساقاة ، باب الربا (رقم ١٥٩٢) عن معمر بن عبد الله عن النبي ﷺ قال : « الطعام بالطعام مثلاً بمثل » .

الحكم كالسرقة والزنا . وإذا ثبت كون الطعم علة ، والعلة لا تكون إلا أحد أوصاف النص بالإجماع^(١) ، لا يكون الكيل علة ، فيجوز بيع الجص والنورة متفاضلاً لعدم الطعم^(٢) .

وأبى الشافعي أن يعارض هذا الحديث حديث ابن عمر رضي الله عنهما في : « النهي عن بيع الدرهم بالدرهمين ، والصاع بالصاعين »* لأنه مجاز ولا عموم له .

أما تصور المعارضة فهو أنه بعبارة وعمومه يدل على أن الربا يجري في غير المطعوم ، لأن الصاع محلى باللام فيستغرق جميع ما يحله من المطعوم وغيره^(٣) . وبإشارته يدل على أن الكيل علة ، لأن المراد لما كان ما يحل الصاع ، لا الخشبة المنقورة ، فإن بيع واحدة منها باثنتين صحيح بلا خلاف^(٤) ، لأن تقدير الكلام : ولا ما يكال بصاع بما يكال بصاعين . فيقتضي جواز بيع حفنة بحفنتين لعدم الكيل^(٥) . وأما وجه إبانة المعارضة فهو أنه لما صار مجازاً عما يحله بالإجماع ، بطريق إطلاق اسم المحل على الحال ، ولا عموم للمجاز ، والمطعوم مراد منه بالإجماع ، سقط غيره ، فلا يدل على حرمة بيع غير المطعوم متفاضلاً ، ولا على أن الكيل علة .

(١) فالمطعوم يكون مراداً بالإجماع . ذكره شمس الأئمة في أصوله ، ١ / ١٧١ .

(٢) انظر مذهب الشافعي وأدلته في : شرح النووي على صحيح مسلم ، ١١ / ٩ ؛ المجموع ، ٩ / ٣٩٩ .

* أخرجه الإمام أحمد في المسند - الفتح الرباني - كتاب البيوع ، باب الأصناف التي يوجد فيها ربا ١٥ / ٧٣ عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال : « لا تبيعوا الدينار بالدينارين ولا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين فإنني أخاف عليكم الرماء » أي الربا . قال الهيثمي في مجمع الروائد ٤ / ١١٣ : « فيه أبو جناب وهو ثقة لكنه مدلس » .

(٣) يقول صاحب الهداية ، ٦ / ١٥٣ : « لو تبايعا مكيلاً أو موزوناً غير مطعوم بجنسه متفاضلاً كالجص والحديد لا يجوز عندنا لوجود القدر والجنس » .

وانظر هذا الدليل في : أصول السرخسي ، ١ / ١٤١ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٣٧٥ ؛ شرح المعنى ، ٢ / ٧٤ .

(٤) انظر المراجع السابقة .

(٥) يقول صاحب الهداية : « ويجوز بيع الحفنة بالحفنتين والتفاحة بالتفاحتين لأن المساواة بالمعيار ولم يوجد فلم يتحقق ولهذا كان مضموناً بالقيمة عند الائلاف » .

انظر : الهداية مع شرح العناية ، ٦ / ١٥٣ .

وأما أن المجاز لا عموم له فلأنه ضروري ، والضروري لا عموم له^(١) .
أما الأولى : فلأن الأصل في الكلام هو الحقيقة ، لأن وضع الألفاظ للإفهام ،
والمجاز مغل لذلك إلا أنهم جوزوه ضرورة التوسعة في الكلام .
وأما الثانية : فلأن ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها . والضرورة ههنا ترتفع بلا
مصير إلى العموم ، فلا يصار إليه كما قلتم في المقتضى .
ولقائل أن يقول : قوله : ((فإذا ثبت المطعوم به مراداً سقط غيره)) ليس على ما
ينبغي ، لأن ثبوت المطعوم مراداً ، إما أن يكون بالوضع ، وهو ظاهر البطلان ، لأن
الواضع لم يضع الصاع للمطعوم . وأما أن يكون بالحمل على الحديث الآخر ، وهو
تقييد للمطلق ، وهو تخصيص عنده فكان مناقضاً .
ودعوى الإجماع غير مفيدة ، لأن ذلك بطريق العموم عندنا ، وهو لم يقل به .
ثم في عبارة الشيخ تسامح ، لأنه قال : ((ولا عموم لما ثبت ضرورة تكلم
البشر)) . فقلوه : تكلم البشر إما أن يكون للفرق بين المجاز في كلام الله ، والمجاز
في كلام غيره ، أو لا .
فإن كان الأول فقلوه بعد هذا : حتى كثر في كلام الله . غير مفيد .
وإن كان الثاني فذكرنا الفائدة فيه .

(١) انظر هذه المعارضة ومناقشة الحنفية لها في : أصول السرخسي ، ١ / ١٧١ ؛ كشف الأسرار للنسفي ،

١ / ٢٢٨ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٧٤٠ .

قال رحمه الله :

« والصحيح ما قلنا . لأن المجاز أحد نوعي الكلام ، فكان مثل صاحبه .
لأن عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة ، بل لدلالة زائدة على ذلك . ألا ترى أن
رجلاً اسم خاص ، فإذا زدت عليه لام التعريف من غير معهود ذكرته انصرف إلى
تعريف الجنس ، فصار عاماً بهذه الدلالة ؟ فالصاع نكرة زيد عليها لام التعريف ،
وليس في ذلك معهود ينصرف إليه ، فانصرف إلى جنس ما أريد به . ولو أريد به
عينه لصار عاماً ، فإذا أريد به ما يحله ويجاوره مجازاً كان كذلك لوجود دلالة .
ألا ترى أنه استعير له ذلك بعينه ليعمل في ذلك عمله في موضعه ، كالثوب يلبسه
المستعير ، كان أثره في دفع الحر والبرد مثل عمله إذا لبس بحق الملك ، إلا أنهما
يتفاوتان لزوماً وبقاءً ؟ والمجاز طريق مطلق لا ضروري ، حتى كثر ذلك في
كتاب الله تعالى وهو أفصح اللغات ، والله سبحانه وتعالى علا عن العجز
والضرورات » .

— أقول : الصحيح ما قلنا أن للمجاز عموماً . لأن المجاز أحد نوعي الكلام ،
فكان مثل صاحبه . لأن عموم الحقيقة لم يكن لكونها حقيقة ، إذ لو كان لكونها
حقيقة لزم أن لا يكون حقيقة إلا وهو عام . واللازم باطل فالملزوم مثله^(١) .
أما بيان الملازمة : فلأن العموم إذا كان لكون اللفظ حقيقة كان ذاتياً له ، أو
لازماً من لوازمه فلا يتفك عنه .

وأما بطلان اللازم فلأن كثيراً من الحقائق توجد خاصاً ، فثبت أنه لم يكن لكونه
حقيقة ، بل لدلالة زائدة على ذلك^(٢) . فمهما وجد ذلك الدليل يحكم بالعموم .
قيل : ولقائل أن يقول : سلمنا أن العموم بدليل زائد . لكن لم لا يجوز أن
يكون دلالة ذلك الدليل مشروطة بكونه حقيقة ؟

فأجيب : بأن دلالة وضعه ، والدلالة الوضعية لم تعهد مشروطة بشيء .

(١) انظر هذا الدليل في : شرح المغنى ، ٢ / ٧٤٠ ؛ شرح ابن ملك على المنار مع حاشية الرهاوي / ٣٧٤ ؛
التلويح على التوضيح ، ١ / ٨٦ .

(٢) وهي دخول اللام للاستغراق أو للجنس أو وقوعها نكرة في النفي أو الشرط ونحو ذلك ، فإذا وجد
مثل ذلك الدليل في المجاز وجب القول بعمومه لوجود المقتضى للعموم .

انظر : شرح المغنى ، ٢ / ٧٤٠ ؛ فتح الغفار ، ١ / ١١٩ .

واستوضح الشيخ ذلك بقوله : ألا ترى أن رجلاً اسم خاص . فإذا زدت عليه لام التعريف ، ولم يكن هناك معهود ينصرف إليه ، فانصرف إلى جنس ما أريد به ، وما أريد به إن كان عينه كان عاماً ، فكذا إذا أريد به ما يحله ويجاوره لوجود الدليل المفيد للعموم ، فدل على أن أحد نوعي الكلام وهو المجاز مثل صاحبه في العموم ، لوجود الجامع بينهما وهو دلالة الدليل .

قيل : في ضم قوله : « يجاوره » إلى قوله : « ما يحله » إشارة إلى المعنى المجوز للمجاز^(١) .

وقيل : لا حاجة إلى ذلك لأن الحلول من المجوزات^(٢) .

وأجيب : بأن الحلول تجوز باعتبار المجاورة . فقوله : « يجاوره » إشارة إلى أن المجوز هو المجاورة لا الاتصال المعنوي^(٣) .

واستوضح كون إرادة ما يحله إرادة عينه في العموم بقوله : « ألا ترى أنه » الضمير للشأن ، يعني استعير لما يحله ذلك اللفظ بعينه من غير تغيير ليعمل في المستعار له عمله في موضعه ، فأفاد العموم في أحدهما دون الآخر تحكم صرف ، حيث عرف أن كونه حقيقة ليس بعلة ولا جزءاً ولا شرطها . وهذا كالثوب فإنه يلبسه المستعير لدفع الحر والبرد ، كما أن المالك يلبسه لذلك من غير تفاوت في ذلك^(٤) ، فإن الألفاظ كسوة للمعاني كما سنذكر .

لكنهما يتفاوتان باعتبار اللزوم ، فإن الحقيقة باقية لازمة حتى لا يصح نفيها عن الموضوع له ، والمجاز غير لازم وغير باق ، حتى صح نفيه ، كالثوب الملبوس لا يسترد إذا كان مملوكاً ، ويسترد إذا كان عارية ، وباللزوم والبقاء ترجح الحقيقة على المجاز عند التعارض^(٥) .

قوله : « والمجاز طريق مطلق » . منع لمقدمة دليل الخصم . وتقريره : لا نسلم

(١) هو قول صاحب الكشف ، ٢ / ٧٩ وزاد : « أي جواز إرادة ما يحله باعتبار المجاورة » .

(٢) ذكره صاحب بيان الوصول (٨١ / ب) من غير نسبة .

(٣) الجواب لشيخه في بيان الوصول (٨١ / ب) .

(٤) انظر : تفصيل هذه المسألة في : أصول السرخسي ، ١ / ١١٧٢ ؛ كشف الأسرار للنسفي ،

١ / ٢٢٩ .

(٥) انظر المصادر نفسها .

أن المجاز ضروري ، بل هو طريق مطلق مسلوكة بلا ضرورة^(١) . فكان قاعدة البحث تقتضي أن يقدم على المعارضة ، فإن قوله : « المجاز أحد نوعي الكلام » معارضة ، وتقريرها : ما ذكرتم وإن دل على ثبوت المدلول لكن عندنا ما ينفيه .

ثم بين كونه غير ضروري بوقوعه في كتاب الله المنزل على أفصح اللغات قال الله تعالى : ﴿ خذوا زينتكم عند كل مسجد ﴾^(٢) ﴿ إني أراني أعصر خمراً ﴾^(٣) ﴿ يريد أن ينقض ﴾^(٤) فاعتبر ذلك . والله سبحانه وتعالى علا - وفي بعض النسخ علي - عن العجز والضرورات^(٥) .

وفي قوله : « حتى كثر ذلك في كتاب الله » رد لقول منكري المجاز في القرآن من الروافض وأهل الظاهر منهم داود^(٦) وأبو بكر^(٧) [الأصبهانيان]^(٨) ، وأتباعهما^(٩)

(١) يقول صاحب الكشف ، ٢ / ٨٠ : فانا نجد الفصح من أهل اللغة القادر على التعبير عن مقصوده بالحقبة يعدل إلى التعبير عنه بالمجاز لا الحاجة ولا ضرورة وقد ظهر استحسان الناس للمجازات فوق ما ظهر من استحسانهم للحقائق فتبين بهذا أن قولهم هو ضروري فاسد .

(٢) الأعراف : ٣١ .

(٣) يوسف : ٣٦ .

(٤) الكهف : ٧٧ .

(٥) انظر هذا الدليل في : شرح المغنى ، ٢ / ٧٤١ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٢٩ ؛ التلويح على التوضيح ، ١ / ٨٦ .

(٦) داود بن علي بن خلف الأصبهاني ، أبو سليمان ، مولى أمير المؤمنين المهدي ورئيس أهل الظاهر ، إمام ، حافظ ، أخذ عن إسحاق بن راهوية وأبي ثور ومسدر بن سرهد وغيرهم ، توفي سنة ٢٧٠ هـ . انظر : سير أعلام النبلاء ، ١٣ / ٩٧ ؛ تاريخ بغداد ، ٨ / ٣٦٩ ؛ طبقات المفسرين ، ١ / ١٦٦ ؛ طبقات الشافعية ، ٢ / ٢٨٤ .

(٧) هو محمد بن داود بن علي الأصبهاني الظاهري ، أبو بكر ، يضرب به المثل في ذكائه ، مصنف كتاب « الزهرة » في الآداب والشعر ، له بصر تام في الحديث وأقوال الصحابة ، تصدر للفتيا بعد وفاة والده ، توفي سنة ٢٩٧ هـ .

انظر : سير أعلام النبلاء ، ١٣ / ١٠٩ ؛ تاريخ بغداد ، ٥ / ٢٥٦ ؛ الاعلام ، ٦ / ١٢٠ .

(٨) في ج : « الأصفهانيان » .

(٩) وهي رواية مرجوحة عند الإمام أحمد ، وحكى عن الاستاذ أبي إسحاق من الشافعية وابن خويزم من المالكية ، واختاره من الحنابلة ابن حامد .

انظر : جمع الجوامع ، ١ / ٣٠٨ ، شرح العضد على ابن الحاجب ، ١ / ١٦٧ ؛ البحر المحيط ، ٢ / ١٨٢ ؛ شرح الكوكب المنير ، ١ / ١٩١ .

مستمسكين بأن المجاز كذب ، بدليل أنه يصدق نافية . وبأنه لو وقع في القرآن يصح وصف الله تعالى بالمتجوز ، لصدور التكلم بالمجاز . والأمر بخلافه .

والجواب : أن المجاز إنما يكون في ضمير قرينته مانعة عن إرادة الحقيقة .

[والكذاب]^(١) لترويج كذبه يركب كل صعب وذلول ، فأني يقيم قرينة على خلاف ما هو الظاهر من كلامه . وإنما لم تجز وصفه بالمتجوز ، لأن أسماء الله توقيفية .

واعترض : بأنا مجمعون على أن المجاز لا يصار إليه إلا إذا كانت الحقيقة متعذرة أو مهجورة ، ولا معنى بالضرورة إلا ذلك . وبأن المقتضى ضروري واقع في كتاب الله كثيراً^(٢) ، وبأنه ليس بعام لذلك ، فالحكم بعموم ضروري ، وعدم عموم آخر تحكم لا محالة .

والجواب : أن المذكور في دليلهم أن المجاز ضروري يصار إليه توسعة ، ومثل ذلك لا يكون إلا من جانب المتكلم ، والله سبحانه وتعالى ليس له ضرورة ، فالضروري بهذا المعنى هو المنكر^(٣) ، وأما الضرورة التي تكون باعتبار تعذر حمله على الحقيقة فذلك لا يكون إلا من جانب المستدل ، [فحيث]^(٤) وجد لفظاً تعذر له حمله على الحقيقة ، ووجد قرينة صارفة عنها تحمله على المجاز صوناً للكلام عن الإلغاء . وهذه الضرورة لكونها من البشر غير منكرة لكون البشر محل العجز والضرورة^(٥) ، فبين أن إحدى الضرورتين تخالف الأخرى . وما دل عليه كلامهم

(١) في ج : « والكذب » .

(٢) وملخص هذا الاعتراض : المقتضى ضروري عندكم ومع ذلك موجود في القرآن كقوله تعالى : ﴿ فتحرير رقبة ﴾ أي رقبة مملوكة ، وأنتم أنكروا عمومها أصلاً فليكن المجاز كذلك .

انظر هذا الاعتراض مع الجواب عليه في : كشف الأسرار ، ٢ / ٨١ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٧٤١ ؛ شرح ابن ملك على المنار ، ٣٧٤ ؛ فتح الغفار ، ١ / ١١٩ ؛ التلويح على التوضيح ، ١ / ٨٦ .

(٣) لأن المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار إلى استعمال المجاز . ثم إننا نجد الفصيح القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل عنها إلى المجاز لا للضرورة .

انظر : التلويح على التوضيح ، ١ / ٨٦ ؛ شرح ابن ملك على المنار ، ٣٧٥ .

(٤) في ب و ج : « بحيث » .

(٥) والضرورة بهذا المعنى لا تنافي العموم لأنه يتعلق بدلالة اللفظ وإرادة المتكلم فعند الضرورة إلى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب أن يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله للفظ بحسب القرينة إن عاماً فعام وإن خاصاً فخاص .

انظر : التلويح على التوضيح ، ١ / ٨٦ ؛ شرح ابن ملك على المنار ، ٣٧٥ .

في الدليل هو الأول فكان منكرًا ، وبطل قول المعارض ، ولا معنى من الضرورة إلا ذلك . وظهر بهذا الجواب عن المقتضى ، فإنه راجع إلى باب الاستدلال والضرورة فيه راجعة إلى المستدل .

وأما أنه لا عموم له فلكونه غير ملفوظ ، فإن كل ما لا يكون ملفوظًا لا يتحقق فيه ما هو من خصائص اللفظ^(١) .

لا يقال : فليكن عمومه معنويًا لما أن التكليف به بالقصد الأولى ليس بواقع^(٢) .

(١) انظر الجواب بتفصيل أوسع في المراجع السابقة .

(٢) الاعتراض وجوابه نقله عن الشارح الرهاوي في حاشيته على شرح ابن ملك على المنار / ٣٧٥ .

قال رحمه الله :

« ومن حكم الحقيقة أنه لا تسقط عن المسمى بحال ، وإذا استعير لغيره
احتمل السقوط . يقال للوالد : أب . ولا ينفي عنه بحال . ويقال للجد : أب .
مجازاً . ويصح أن ينفي عنه لما بينا أن الحقيقة وضع ، وهذا مستعار ، فكانا
كالملك والعارية . ألا أن يكون مهجوراً فيصير ذلك دلالة الاستثناء ، كما قلنا
فيمن حلف لا يسكن الدار ، فانتقل من ساعته ، وكمن حلف لا يقتل وقد كان
جرح ، ولا يطلق وقد كان حلف كمن حلف لا يأكل من الدقيق لا يحنث بالأكل
من عينه عند بعض مشايخنا . وإذا حلف لا يأكل من هذا الشجر فأكل من عين
الشجر لم يحنث أيضاً » .

- أقول : أراد أن الحقيقة لا تسقط عن المسمى ما دام باقياً^(١) . ومعناه :
استحقاق المسمى إطلاق اللفظ عليه ، وإذا استعير لغيره احتمل السقوط .

بيانه : أن الأب للوالد حقيقة يستحق إطلاقه عليه ، ولا يجوز نفيه بحال . فمن
نفاه عنه كان مخطئاً ، لأنه إبطال للوضع .

وأما إذا نفاه عن الجد فلا يكون مخطئاً لما أن الحقيقة موضوع له اللفظ ، والمجاز
مستعار ، فكان كالملك والعارية ، لا يصح نفيه عن المالك ، ويصح نفيه عن
المستعير^(٢) .

وهذا أولى مما ذهب إليه بعض الأصوليين . فإنهم جعلوا صحة النفي دليل
المجاز^(٣) ، وليس بصحيح ، لاستلزامه الدور ، لأن صحة النفي يستلزم سبق العلم
بالمجاز ، فإنه ما لم يعلم أنه مجاز لا يصح نفيه ، والعلم بالمجاز مسبوق بصحة النفي ،
فيلزم سبق كل واحد منهما على الآخر فيدور^(٤) ، ولكن الشيخ جعلها للمجاز ،

(١) هذا بيان لبعض علاماتها وهي عدم صحة نفي ما عرف حقيقة له في الواقع .

انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٧٢ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٣٧٦ ؛ فتح الغفار ، ١ / ١٢٠ .

(٢) انظر : كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٣١ ؛ أصول السرخسي ، ١ / ١٧٢ .

(٣) انظر هذا الدليل في : جمع الجوامع ، ١ / ٣٢٣ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ، ١ / ١٤٦ ؛ فواتح

الرحموت ، ١ / ٢٠٥ ؛ شرح الكوكب المنير ، ١ / ١٨٠ .

(٤) هذا الاعتراض نسبه ابن نجيم لابن الحاجب ثم نقل جواباً للعلامة منصور القآني بأن معرفة كونه مجازاً
في الحال تتوقف على صحة النفي في مجازي استعمالهم وذلك لا يتوقف على كونه مجازاً في الحال .

فإن المجاز إذا علم بدليله يحكم بأن النفي عنه صحيح .

قوله : « (لا أن يكون مهجوراً) » استثناء من قوله : « (لا يسقط) » يعني إذا كان المستثنى مهجوراً ترك الناس العمل به ، سواء كان الهجران بالعادة أو بالتعذر ، يجوز أن يسقط عنه لفظه الموضوع له ، « (فيصير ذلك) » أي كونه مهجوراً « (دلالة الإستثناء) » أي نازلاً منزلته .

فالمهجور مستثنى تقديراً من محتملاته ، كمن حلف لا يسكن هذه الدار ، وهو فيها ، فإن القياس أن يحنث وإن أخذ في النقل من ساعته كما قال زفر - رحمه الله - لأن المصدر الذي دل عليه قوله : « (يسكن) » نكرة في موضع النفي ، فيعم جميع ما يتصور منه من زمان حلفه إلى آخر عمره ، فيحنث بسكون وقت وإن قل^(١) .

لكنهم استحسنوا وقالوا : إن ذلك القدر مستثنى عن اليمين لكونه مهجوراً في مثل هذا الكلام ، لأن مقصود الحالف منع نفسه عما في وسعه من السكنى ، إذ اليمين تعقد للبر ، ولا يتصور المنع ، ومحافظة البر إلا^(٢) بإخراج هذا القدر من اليمين ، فصار كأنه قال : أسكنها إلا زمان الانتقال^(٣) .

وكمن حلف لا يقتل . وقد كان جرح قبل القتل فمات بعده من ذلك الجرح لم يحنث ، وإن وجد الزهوق الذي يصير الجرح السابق قتلاً بعد اليمين ، لما ذكرنا أن مقصود منع نفسه عما في وسعه في المستقبل ، وهذا الموت لم يدخل تحت مقصود فيكون مستثنى عن اليمين لكونه مهجوراً^(٤) .

وقس على ذلك مسألة الطلاق^(٥) .

انظر : شرح العضد على ابن الحاجب ، ١ / ١٤٦ ؛ فتح الغفار ، ١ / ١٢٠ ، وانظر أجوبة أخرى على هذا الإعتراض في : حاشية البناني على شرح جمع الجوامع ، ١ / ٣٢٤ ؛ وحاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٣٧٦ .

(١) انظر هذه المسألة : المبسوط ، ٨ / ١٦٢ ؛ أصول السرخسي ، ١ / ١٧٢ .

(٢) في ج : « لا » .

(٣) انظر المرجعين السابقين .

(٤) انظر هذه المسألة في : أصول السرخسي ، ١ / ١٧٣ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٣١ .

(٥) كمن حلف لا يطلق وقد كان علق الطلاق بشرط قبل هذه اليمين فوجد الشرط لم يحنث .

انظر المرجعين السابقين .

وكمن حلف ، لا يأكل من هذا الدقيق ، فأكل من عين الدقيق ، لم يحنث عند بعض مشايخنا لأن أكل عينه مهجور عادة ، فصار ذلك دليل الاستثناء ، فيحنث بأكل ما يتخذ منه الخبز ونحوه^(١) .

وقال بعضهم : يحنث لأن عينه مأكول كخبزه^(٢) .

قال شمس الأئمة في جامعه : والأصح عندي أنه يحنث لأن الدقيق يتأتى أكل عينه ، لأنه قد يقلى ويؤكل^(٣) .

وفي المبسوط : لو نوى أكل عينه لم يحنث بأكل خبزه ، لأنه نوى حقيقة كلامه^(٤) .

وفي الجامع لقاضي خان : ولو نوى أكل عينه صحت نيته فيما فيه تغليظ حتى يحنث بأكل عينه . ولا يصدق في صرف اليمين عن الخبر ، لأنه خلاف الظاهر^(٥) .
وإذا حلف لا يأكل من هذا الشجر ، فأكل من عينه ، وهو شجر لا يؤكل عينه عادة ، لم يحنث أيضاً ، لأن أكل عينها مهجور للتعذر فانصرفت يمينه إلى الجاز ، وهو أكل ثمره إن كان له ثمر ، وثمره إن لم يكن له ثمر^(٦) .

(١) انظر : المبسوط ، ٩ / ١٨٠ ؛ أصول السرخسي ، ١ / ١٧٢ ؛ كشف الأسرار للنسفي

(٢) انظر المراجع السابقة .

(٣) وهو خلاف ما رجحه في المبسوط والأصول حيث قال : والأصح أنه لا يحنث لأن هذه حقيقة مهجورة . انظر المراجع السابقة .

(٤) المبسوط ، ٩ / ١٨١ .

(٥) انظر : كشف الأسرار ، ٢ / ٨٥ .

(٦) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٧٢ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٣١ .

[خلاف العلماء في جواز إرادة الحقيقة والمجاز من لفظ واحد]

قال رحمه الله :

« ومن أحكام الحقيقة والمجاز استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد ، لما قلنا ان أحدهما موضوع ، والآخر مستعار منه ، فاستحال اجتماعهما . كما استحال أن يكون الثوب على رجل لبسه ملكاً له وعارية معاً » .

— أقول : اختلف الأصوليون في جواز إرادة الحقيقة والمجاز من لفظ واحد ، تلفظ به مرة واحدة^(١) :

فذهب علماؤنا ، والمحققون من أصحاب الشافعي^(٢) ، وعامة أهل الأدب ، وعامة المتكلمين ، وجماعة من المعتزلة كأبي هاشم وأبي عبد الله البصري وغيرهما إلى امتناع ذلك .

وذهب الشافعي ، وجماعة من أصحابه ، وعامة أهل الحديث ، والقاضي أبو بكر الباقلاني^(٣) ، وجماعة من المعتزلة كالجبائي والقاضي عبد الجبار^(٤) إلى جوازه ، بشرط أن لا يمنع الجمع بينهما كاستعمال صيغة الفعل في الأمر بشيء والتهديد عليه ، فإنه لا يمتنع الجمع بينهما معتمدين في ذلك على أنه لا مانع من إرادتهما جميعاً ، فإن الواحد منا يجد نفسه مريدة بلفظ واحد معنيين مختلفين ، كما يجدها مريدة بمعنيين متفقين ، فمن ادعى إستحالته فقد جحد الضرورة .

(١) وهذه المسألة هي فرع استعمال المشترك في معنييه يقول صاحب التلويح ، ١ / ٨٧ : والتحقيق أنه فرع استعمال المشترك في معنييه فإن اللفظ المجازي بالتويع ، فهو بالنظر إلى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا .

وانظر كذلك شرح ابن ملك على المنار / ٣٨١ .

(٢) وهو قول ابن الصباغ في العدة وابن برهان في الوجيز .

انظر : شرح المغنى ، ٢ / ٧٤٢ ؛ البحر المحيط ، ٢ / ١٤٠ .

(٣) الشارح نسب هذا القول للقاضي أبي بكر مخالفاً لعامة الشروح وهذا هو الصحيح لذا اختاره الزركشي وغلط من نقل عنه المنع يقول : « وهو قول القاضي صرح به في كتاب التقريب ، وغلط من نقل عنه المنع وإنما منع الحمل لا الاستعمال » . انظر : البحر المحيط ، ٢ / ١٤٠ .

(٤) وهذا هو قول الجمهور .

انظر : جمع الجوامع ، ١ / ٢٩٨ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ، ٢ / ١١٢ ؛ البحر المحيط ،

٢ / ١٣٩ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ١٩٥ .

ونقل عن سيبويه أنه قال : يجوز أن يراد باللفظ الواحد الدعاء على الغير ،
والخبر عن حالة . مثل أن يقول له : الويل . فهذا دعاء عليه ، وخبر عن ثبوت
الويل له^(١) .

واستدل الأولون بوجوه :

أحدهما : ما ذكره الشيخ بقوله : « أن أحدهما موضوع » أي موضوع له ،
« والآخر مستعار منه » أي مستعار له فاستحال اجتماعهما كما استحال أن يكون
الثوب على رجل لبسه ملكاً وعارية . ومعناه : أن الألفاظ للمعاني بمنزلة الكسوة
للأشخاص ، فكما أن الكسوة الواحدة تستحيل أن تكون ملكاً وعارية في حالة
واحدة ، فكذلك اللفظ^(٢) . فالتشبيه إنما هو من جهة الاستعمال لا غير ، لأن هذا
القسم في وجوه الاستعمال كما تقدم .

وقيل : توضيحه أن الحقيقة ما استقر في موضوعه ، والمجاز ما تجاوز عنه .
والشيء الواحد في حالة واحدة لا يجوز أن يكون مستقراً في موضوعه ومتجاوزاً عنه ،
إذ الشيء الواحد لا يحل في محلين في حالة واحدة^(٣) ، فالاستحالة من حيث التفسير

(١) انظر : كشف الأسرار ، ٢ / ٨٦ .

(٢) انظر هذا الدليل في : أصول السرخسي ، ١ / ١٧٣ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٣٧٨ ؛ المنتخب
مع شرح النسفي ، ١ / ١٥٣ .

ورد هذا الدليل التفتازاني في التلويح ، ١ / ٨٨ فقال : إن كان إثباتاً للحكم بطريق القياس فباطل
لأن الامتناع في المقيس عليه مبني على أن استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية
محال شرعاً ، وحصول الشخصين في مكان واحد يشغله كل واحد منهما بتمامه محال عقلاً فمن أين
يلزم منه استحالة إطلاق اللفظ وإرادة المعنى الحقيقي والمجازي معاً . وإن كان توضيحاً وتمثيلاً
للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة إرادة المعنيين فإنها ممنوعة ، ودعوى الضرورة فيها
غير مسموعة على أنا لا نجعل اللفظ عند إرادة المعنيين حقيقة ومجازاً ليكون استعماله فيهما بمنزلة
استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازاً قطعاً لكونه مستعملاً في المجموع الذي هو غير
الموضوع له .

ورده ابن الهمام أيضاً في التحرير - مع شرح التيسير - ٢ / ٣٨ فقال : فقول بعض الحنفية يستحيل
كالثوب ملكاً وعارية في وقت ، تهافت إذ ذاك في الطرف الحقيقي .

وانظر كذلك فتح الغفار ، ١ / ١٣٣ .

(٣) إلى هنا هو قول صاحب الكشف ، ٢ / ٨٦ نقله بتصريف يسير وما بقى لعله زيادة إيضاح من
الشارح .

بحسب اللفظ ، ومن حيث التوضيح بحسب المعنى .

وثانيها : ما ذكره صاحب البديع : [أن مستعمله]^(١) فيهما يريد ما وضع له وما لم يوضع له ، وهو محال^(٢) .

قليل : معناه : أن المستعمل فيهما يريد ما وضع له اللفظ أولاً لاستعماله فيه ، غير يريد ما وضع له اللفظ لاستعماله في غيره ، وهو محال ، ضرورة امتناع احتجاج النقيضين . فلاستحالة في هذا الوجه أيضاً بحسب المعنى^(٣) .

وثالثهما : أن استعماله في المجاز يوجب إضمار كاف التشبيه لما عرف . واستعماله في الحقيقة ليس كذلك . فالجمع بينهما جمع بين الإضمار وعدمه دفعه^(٤) . ورابعها : أن المجاز لا يفهم إلا بقرينة ، والقرينة تفهم بالإطلاق فالجمع بينهما جمع بين الإطلاق وعدمه^(٥) .

واعتراض على الوجه الأول : بأننا لا نسلم أن الحقيقة مستقرة في موضعه ، والمجاز متجاوز عنه فإن اللفظ صوت يتلاشى كما وجد فيستحيل وصفه بالاستقرار والتجاوز ، ولكن أريد به كلاهما ، ولا إستحالة في ذلك لما بينا . وبأن الثوب المرهون إذا استعاره الراهن ولبسه كان ذلك بطريق الملك والعارية^(٦) .

وعلى الثاني : بأننا لا نسلم كونه غير يريد لما وضع له ، بل أريد به ما وضع له وغيره ، وهو المجموع . ولا يلزم من إرادتهما معاً كون الأول غير مراد^(٧) .

وعلى الثالث : أن الرجل إذا قال : رأيت أسوداً ، وأراد به أسداً [ورجلاً^(٨) شجاعاً لا يمتنع أن [تضمّر]^(٩) الكاف في البعض دون البعض^(١٠) .

(١) في ب : « ان يستعمل » .

(٢) معاني البديع : (نهاية الوصول) ١ / ٥٤ .

(٣) هو قول صاحب الكشف ، ٢ / ٨٧ ، وانظر كذلك ببيان الوصول (٨٢ / أ) .

(٤) انظر هذا الدليل في : كشف الأسرار ، ٢ / ٨٧ ؛ ببيان الوصول (٨٢ / أ) .

(٥) انظر المرجعين السابقين .

(٦) انظر الاعتراض في : كشف الأسرار ، ١ / ٨٧ ؛ ببيان الوصول (٨٢ / أ) .

(٧) انظر المراجع السابقة .

(٨) ساقطة من ج وفي أ : « رجلاً » .

(٩) ساقطة من ب وفي ج : « تضمير » .

(١٠) انظر هذا الدليل في المراجع السابقة .

وعلى الرابع : بأنه لا يلزم ما ذكرتم ، لأن قيام الدلالة على المجاز لا ينفي عن اللفظ إرادة الحقيقة ، لصحة القصد بهما جميعاً^(١) .

والجواب عن الأول : أنه على الوجه الأول ساقط ، وعلى الثاني يفضى إلى إنتفاء جواز التسمية بالحقيقة والمجاز على الوجه المناسب . وانتفاع الراهن بطريق الملك لا العارية ، فإن الملك مطلق الانتفاع ، إلا أنه كان ممنوعاً لتعلق حق المرتهن به ، وقد أبطل حقه بالأول . وإطلاق العارية عليه مجاز ، لأن تملك المنافع ممن لا يملكها لا يتصور ، إلا أن للمرتهن ولاية الاسترداد لبقاء العقد ، فلهذا سمي عارية مجازاً^(٢) .

لا يقال : الاحسن في التشبيه أن يقال : كما استحال أن يلبس الثوب الواحد شخصان : أحدهما بطريق الملك ، والآخر بالعارية^(٣) . لأن المراد التشبيه من حيث الاستعمال^(٤) ، والوجهان في ذلك سواء .

وفيما ذكر الشيخ رد لبعض مشايخنا العراقيين في قولهم : إن الجمع بين الحقيقة والمجاز بلفظ واحد ، باعتبار محلين مختلفين غير مستحيل . حتى قالوا : يثبت حرمة الحدث وثبات الأولاد بقوله تعالى : ﴿ حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم ﴾^(٥) مع أن اسم الأم والبنت للجدّة وبنت الولد مجاز . فإن ذلك عين مذهب الخصم^(٦) .

عندنا : الحرمة فيهما ثابتة بالإجماع ، أو بدلالة النص . فإن العمة والخالة لما حرمتا مع بعد قرابتهما - وهي قرابة المجاورة - فالجدّة وبنت الولد أولى ، لقرب قرابتهما - وهي البعضية^(٧) - .

وعن الثاني : أن إرادة غير ما وضع له لا يظهر إلا بقرينة . وكما أن ارادتهما

(١) انظر المراجع السابقة .

(٢) انظر هذا الجواب وغيره في حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٣٧٩ ، ٣٨٠ .

(٣) الاعتراض لصاحب الكشف ، ٢ / ٨٩ والجواب للشارح .

(٤) يعني كما أن استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعاً محال كذلك استعمال اللفظ الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال .

انظر : شرح ابن ملك على المنار / ٣٧٩ .

(٥) النساء : ٢٣ .

(٦) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٧٧ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ٨٩ ؛ التحقيق ، ١ / ٢٧١ .

(٧) انظر : كشف الأسرار ، ٢ / ٨٩ ، ٩٠ ؛ التحقيق ، ١ / ٢٧٢ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٧٥٤ .

جائزة عندكم ، فكذلك إرادة المجاز وحده ، وحيث تلبس إحدى الصورتين بالأخرى ، وهو مخل للإفهام .

وعن الثالث : أن ذلك على مذهب من يفرق بين المفرد والجمع فيما نحن فيه ، وهو باطل . لأن الجمع يفيد جمع ما اقتضاه المفرد . فإن كان متناولاً لمعنييه كان الجمع كذلك ، وإن كان لا يفيد سوى إحدى المعنيين فالجمع كذلك . وحيث لا يجوز إضمار الكاف في قولنا : رأيت أسداً . حين أريد المعنيان . كذلك لا يجوز إضماره في أسوداً . على أن إضمار الكاف إنما يكون بعد تعقبه ، وذلك في الخارج ممتنع ، وفي الرهن لا يفيد .

وعن الرابع : بأن قولهم : قيام الدلالة على المجاز لا ينفي عن اللفظ إرادة الحقيقة ممنوع . لأن القرينة إنما هي للدلالة على أن الحقيقة ليست مرادة . ولئن سلم لزم الالتباس وهو مخل كما مرّ . هذا أحد طريقي أصحابنا - رحمهم الله - في إستحالة الجمع بين الحقيقة والمجاز .

والطريق الثاني : أن أرادتهما معاً يجوز عقلاً ، ولكن لا يجوز لغة . حتى إن الرجل إذا قال : رأيت أسداً . لا يفهم الهيكل المخصوص ، والشجاع معاً . ولو قال : رأيت أسدين لا يفهم منه أنه رأى أربعة أشخاص : هيكليين ، وشجاعين . وحيث كان استعماله فيهما خارجاً عن لغتهم ، فلا يجوز .

فإن قيل : توقف صحة استعماله فيهما على [استعمالهم]^(١) إنما هو على تقدير الاستعمال بطريق الحقيقة . وأما بطريق المجاز وهو إطلاق اسم الجزء على الكل ما ذهب إليه ابن الحاجب^(٢) فلا^(٣) .

(١) في ب : « استعماله » والمثبت منقول عن كشف الأسرار .

(٢) هو عثمان بن عمر بن الحاجب الكردي ، جمال الدين ، أبو عمر ، المقرئ النحوي الأصولي المالكي من أذكى العالم ، أخذ العربية عن الرضى القسطنطيني ، والقراءات عن الشاطبي ، وتفقه على أبي منصور الأيباري ، له مختصر في الفقه والأصول ، و « الكافية » في النحو ، لقيت تصانيفه قبولاً تاماً لحسنها وجزالتها ، توفي سنة ٦٤٦ هـ .

انظر : بغية الوعاة ، ٢ / ١٣٤ ؛ وفيات الأعيان ، ٣ / ٢٤٨ ؛ سير أعلام النبلاء ، ٢٣ / ٢٦٤ ؛ الاعلام ، ٤ / ٢١١ .

(٣) انظر الاعتراض وجوابه في كشف الأسرار ، ٢ / ٨٨ .

أجيب : بأن الكل الذي يجوز إطلاق الجزء عليه هو ما يكون داخلياً تحت الحقيقة الموضوعية ليثبت الكلية فيهما^(١) ، لا الذي يكون كلاً بالاعتبار . فإن مثل هذا لم يعتبر في شيء من هذا الباب ، فكان بمتزلة الحمى في الأسد^(٢) .
والحق أن الجمع بينهما لا يجوز عقلاً كما لا يجوز لغة ، وذلك لأن إرادتهما لا يخلوا إما أن يكون من حيث أنهما حقيقة ومجاز أو لا .
فإن كان الثاني فليس مما نحن فيه .

وإن كان الأول فلا بد من توجه الذهن إلى أن أحدهما حقيقة والآخر مجاز ، وكل منهما قضية . والذهن لا يتوجه في حالة واحدة إلى حكمين باتفاق العقلاء ، وإنما المختلف فيه توجه الذهن في حالة واحدة إلى تصويرين على ما عرف .

والجواب عن قول المانعين : لا مانع من إرادتهما بالمانع ، فإننا لا نسلم عدم المانع ، فإن اللغة قد منعت عن ذلك لما مر أنه إذا قال : رأيت أسدين . لا يفهم منه أربعة أشخاص . وكذلك العقل مانع لما مر .

وقول سيبويه معناه : يجوز أن يراد به الدعاء ، وأن يراد به الخبر بإطلاقين ، لا أنه يجوز استعماله فيهما دفعة واحدة . ونحن نقول به إليه أشار بقوله : يستحيل اجتماعهما مرادين بلفظ واحد كما قررناه في مطلع البحث ، وهو احتراز أيضاً عن التناول الظاهري على ما يجيء^(٣) .

(١) بمعنى انتقال الذهن من الجزء إلى الكل كالإنسان للركب من الرقبة وغيرها .

(٢) انظر الجواب بتفصيل أكثر في كشف الأسرار ، ٢ / ٨٨ ، وانظر كذلك التلويح ، ١ / ٨٧ ؛ حاشية

الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٣٨١ .

(٣) انظر الجواب في كشف الأسرار ، ٢ / ٨٨ .

قال رحمه الله :

« ولهذا قلنا فيمن أوصى لمواليه - وله موال أعنتهم ولمواليه موال أعنتهم - أن الثالث للذين أعنتهم ، وليس لموالي معتقيه شيء ، لأن معتقيه مواله حقيقة بأن أنعم عليهم ، وصار ذلك كأولاده لأحيائهم بالاعتاق . فأما موالى الموالى فمواليه مجازاً ، لأنه لما أعتق الأولين فقد أثبت لهم مالكية الاعتاق ، فصار ذلك مسبباً لاعتاقهم ، فنسبوا إليه بحكم السببية مجازاً ، والحقيقة ثابتة فلم يثبت المجاز . ألا ترى أن الاسم المشترك لا عموم له مثل الموالى لا يعم الأعلين والأسفلين ، حتى إن الوصية للموالى وللموصى موال أعنتهم وموال أعنتهم باطلة ؟ وهذه معان يحتملها الاسم احتمالاً على السواء ، إلا أنها لما اختلف سقط العموم . فالحقيقة والمجاز وهما مختلفان ، ودلالة الاسم عليهما متفاوتة أولى أن لا يجتمعا . ولهذا قلنا في غير الخمر أنه لا يلحق بالخمر في الحد ، لأن الحقيقة أريدت بذلك النص ، فبطل المجاز . ولهذا قلنا في قوله تعالى : ﴿ أو لامستم النساء ﴾ أن المس باليد غير مراد ، لأن المجاز مراد بالإجماع وهو الوطء ، حتى حل للجنب التيمم فبطل الحقيقة . ولهذا قيل فيمن أوصى لأولاد فلان أو لابنائهم - وله بنون وبنو بنين - أن الوصية لابنائهم دون بني بنيه لما قلنا » .

- أقول : هذه فروع تبنى على الأصل المذكورة وهو استحالة الجمع بين الحقيقة والمجاز بلفظ واحد .

فإذا أوصى رجل لمواليه - وله موال أعنتهم ولمواليه موال أعنتهم - أن الثالث للذين أعنتهم ، وليس لموالى مواله شيء^(١) ، لأن الاسم [للمولى]^(٢) حقيقة ، لأنه أنعم عليهم بمباشرة الاعتاق ، فصار ذلك أي الانعام عليهم بالاعتاق كولداتهم

(١) هذا قول محمد وعند أبي يوسف يدخلون يقول صاحب الهداية ، ٩ / ٤٠٧ : « ولو كان له موال وأولاد موال وموالى موالاة يدخل فيها معتقون وأولادهم دون موالى الموالاة . وعن أبي يوسف أنهم يدخلون أيضاً ، والكل شركاء لأن الاسم يتلوهم على السواء . ومحمد يقول الجهة مختلفة ، في المعتق الانعام وفي الموالى عقد الالتزام » .

انظر هذه المسألة في : شرح المغنى ، ٢ / ٢٤٧ ؛ التحقيق ، ١ / ٢٧٥ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٣٨٢ .

(٢) في ج : « المولى » .

لاحيائهم حكماً ، لأن الاعتاق سبب الحياة الحكمية ، كما أن الولادة سبب الحياة الحقيقية ، فإن الرق أثر الكفر ، والكافر ميت حكماً . قال الله تعالى : ﴿ أومن كان ميتاً فأحييناه ﴾^(١) أي ضالاً فهديناه .

وأما موالى الموالى فمجاز لعدم مباشرته اعتاقهم ، إلا أنه لما أعتق الأولين فقد ثبت لهم مالكية الاعتاق ، فصار ذلك سبباً لاعتاقهم ، فنسبوا إليه بحكم التشبيه مجازاً ، والحقيقة ثابتة مرادة فلا يثبت المجاز ، لأن الجمع بينهما مستحيل .

واستوضح ذلك بقوله : « ألا ترى أن المشترك لا عموم له .. » فإذا أوصى للموالى وله موال أعطقوه وموال أعتقهم فالوصية باطلة^(٢) ، لأن اسم المولى وإن تناول هذه المعاني أي الأعلى والأسفل احتمالاً على السواء ، لأن كل واحد منهما ثابت بوضع اللغة ، إلا أنها لما اختلفت سقط العموم . ولأن من شرط العام تساوي الأفراد في المعنى الذي دل عليه اللفظ ، فالحقيقة والمجاز مع اختلافهما وتفاوت دلالة اللفظ عليهما لاحتياجه إلى القرينة في الدلالة على المجاز دون الحقيقة أولى إن لم يجتمعا .

قيل : هذا رد المختلف على المختلف ، فإن من قال بجواز الجمع بين معاني المشترك ، قال بجواز الجمع بين الحقيقة والمجاز ، بل استدل بذلك على هذا ، فقال : فما جاز في المشترك بلا تعلق جاز مع التعلق بالطريق الأولى^(٣) .

والجواب : أن الشيخ - رحمه الله - قد أثبت فيما تقدم عدم عموم المشترك بدليل قوي ، فكان ذكره ههنا بناء على ذلك .

قيل : ولا يلزم على هذا الأصل ما قال أبو حنيفة - رحمه الله - فيمن أوصى لأقاربه - وله عم وأخوال - أن النصف للعم ، والنصف للأخوال . لأن اسم الأقارب ينطلق على الكل بطريق الحقيقة ، إلا أنه اعتبر الترتيب بالقوة ، فصح الجمع باعتبار العموم^(٤) .

(١) الانعام : ١٢٢ .

(٢) كذا نص عبارة صاحب الهداية ، ٩ / ٤٠٦ .

وانظر هذه المسألة في أصول السرخسي ، ١ / ١٧٤ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٧٤٨ ؛ كشف الأسرار

للسنفي ، ١ / ٢٣٧ .

(٣) انظر هذا القول في كشف الأسرار ، ٢ / ٩١ .

(٤) انظر هذه المسألة في : المبسوط ، ٢٧ / ١٥٦ .

« ولهذا » أي ولا متناع الجمع بينهما « قلنا في غير الخمر أنه لا يلحق بالخمر في الحد »^(١).

وقال الشافعي : يجب الحد بشرب القليل من سائر الأشربة المسكرة كالباذق^(٢) ونحوه ، كما في الخمر^(٣).

واستدل بعض أصحابه على ذلك بقوله عليه الصلاة والسلام : « من شرب الخمر فاجلدوه »^(٤) وسائر الأشربة تسمى خمراً لمخامرتها العقل ، فيدخل تحت عموم هذا النص كالخمر .

وقلنا : لا يصح الجمع بينهما ، لأن اسم الخمر حقيقة للتي من ماء العنب إذا غلا واشتد ، وقذف بالزبد . ولسائر الأشربة مجاز باعتبار المخامرة ، وقد ثبت الحقيقة مرادة بذلك الحديث ، فلا يصير غيره مراداً لامتناع الجمع بينهما^(٥).

فإن قيل : سائر الأشربة ألحقت بها في حق الحد حتى وجب عند السكر ، فكذا في القليل^(٦).

(١) فيحد في الخمر بشرب قطرة ولا يحد بسائر المسكرات ما لم يسكر . يقول صاحب الهداية ، ٥ / ٧٩ : « ومن سكر من النبيذ حد » قال ابن الهمام في شرح فتح القدير ، ٥ / ٧٩ : فالحد إنما يتعلق في غير الخمر من الأنبذة بالسكر ، وفي الخمر بشرب قطرة .

انظر هذه المسألة في : أصول السرخسي ، ١ / ١٧٣ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٣٧ ؛ التوضيح مع شرح التلويح ، ١ / ٨٦ .

(٢) الباذق - بالكسر - والباذق - بالفتح - : الخمر الأحمر . انظر : لسان العرب مادة « بذق » .

(٣) يقول الرملي في نهاية المحتاج ، ٨ / ١٢ : كل شراب أسكر كثيره من خمراً أو غيرها ومنه المتخذ من لبن الرمكة فإنه مسكر مائع حرم قليله وكثيره وحد شاربه .

(٤) وتمة الحديث : « فإن عاد في الرابعة فاقتلوه » أخرجه الترمذي في كتاب الحدود ، باب ما جاء من شرب الخمر فاجلدوه (رقم ١٤٤٤) عن معاوية ، وأخرجه أبو داود في كتاب الحدود ، باب إذا تناول في شرب الخمر (رقم ٤٤٨٥) عن قبيصة .

قال الزيلعي في نصب الراية ، ٣ / ٣٤٧ : أخرجه الحاكم وسكت عنه وقال شيخنا الذهبي في مختصره هو صحيح .

(٥) انظر هذا الدليل وغيره في المبسوط ، ٢٤ / ١٥ ، ١٦ .

(٦) الاعتراض وجوابه لصاحب الكشف ، ٢ / ٩٢ ، وراجعته كذلك في شرح ابن ملك على المنار / ٣٨٤ .

أجيب : بأن الحد في الكثير ثابت بالإجماع ، وبقوله عليه الصلاة والسلام :
« (والسكر من كل شراب) »^(١) لا بطريق الإلحاق .

« ولهذا » أي ولامتناع الجمع بينهما قلنا في قوله تعالى : ﴿ أو لامستم النساء ﴾^(٢) أن المس باليد غير مراد ، لأن المجاز وهو الوطء مراد بالإجماع ، حتى حل للجنب التيمم ولا ذكر له في كتاب الله إلا ههنا ، فبطلت الحقيقة وهي المس^(٣) .

ونقل الغزالي عن الشافعي^(٤) أنه قال : أحمل آية المس على المس باليد والوطء جميعاً ، حتى يكون مس المرأة حدثاً^(٥) . وهكذا قال [عامة]^(٦) أهل الحديث^(٧) .

وهو مخالف لقول السلف . فإن علياً وابن عباس رضي الله عنهما ، والحسن ، ومجاهداً ، وقتادة^(٨) - رحمهم الله - حملوها على الجماع ، حتى أحلوا للجنب

(١) أخرجه النسائي في كتاب الأشربة ، باب الاخبار التي اعتل بها من أباح شرب السكر عن عبد الله ابن عباس موقوفاً قال : « حرمت الخمر قليلها وكثيرها والسكر من كل شراب » .
والحديث احتج به ابن حجر في الفتح ، ١٠ / ٤٣ ورجح رفعه وقال : أخرجه النسائي ورجاله ثقات إلا أنه اختلف في وصله وانقطاعه وفي رفعه ووقفه .

(٢) النساء : ٤٣ ، المائدة : ٦ .

(٣) انظر هذه المسألة بأدلتها في المبسوط ، ١ / ٦٧ ، وانظر كذلك : أصول السرخسي ، ١ / ١٧٣ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٣٨٥ ؛ شرح النسفي على المنتخب ، ١ / ١٥٥ .

(٤) انظر هذا النقل في المستصفي ، ٢ / ٧٤ .

(٥) انظر مذهب الشافعي في نهاية المحتاج ، ١ / ١١٦ .

(٦) في ج : « جماعة » .

(٧) نسبه القرطبي إلى الزهري وربيعة ، أما مالك وأحمد فقالوا إذا كان المس بشهوة وجب الوضوء بذلك وإلا فلا جمعاً بين الآية والأحاديث .

انظر : تفسير القرطبي ، ٥ / ٢٢٤ ؛ شرح منتهى الإرادات ، ١ / ٦٨ ؛ مواهب الجليل ، ١ / ٢٩٨ .

(٨) هو قتادة بن دعامة بن قنادة السدوسي البصري الضرير ، أبو الخطاب ، حافظ العصر وقدوة المفسرين والمحدثين ، من أوعية العلم ، ومن يضرب به المثل في قوة الحفظ ، حجة بالإجماع إذا بين السماع ، كان يرى القدر ، توفي سنة ١١٨ هـ .

انظر : طبقات المفسرين ، ٢ / ٤٣ ؛ التاريخ الصغير ، ١ / ٢٨٢ ؛ سير أعلام النبلاء ، ٥ / ٢٦٩ ؛ تذكرة الحفاظ ، ١ / ١٢٢ .

التيتم به^(١) .

وابن مسعود في جماعة حملها على المس باليد^(٢) ، حتى لم يجوز للجنب التيمم به . فالجمع بينهما خروج عنهما جميعاً .

فإن قيل : فيها قراءتان : ﴿ لا مستم ﴾ ﴿ لمستم ﴾^(٣) من الملامسة والمس . فيحمل أحدهما على الجماع ، والأخرى على المس كما في قوله تعالى : ﴿ حتى يطهرن ﴾^(٤) بالتشديد والتخفيف على الحالين^(٥) .

أجيب : بأنه لا نزاع في ذلك ، بل النزاع في حمل واحد منهما على المعنيين ، كما هو المنقول عن الخصم . مع أنه يجوز ذلك إذا لم يمنع عنه مانع ، وقد منع ههنا مانع ، وهو ما روى أنه عليه الصلاة والسلام : « كان يقبل بعض نسائه ثم يخرج إلى الصلاة »^(٦) . ولأن الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في تأويله على القولين كما ذكرنا ، فكان القول بجواز التيمم للجنب ، وكون المس حدثاً عملاً بالقرآنيين خارجاً عن أقوالهم وإجماعهم ، فكان مردوداً^(٧) .

« ولهذا » أي ولامتناع الجمع بينهما قلنا فيمن أوصى لأولاد فلان أو

(١) انظر هذه المسألة بتفصيلاتها وأقوال العلماء وأدلتهم في : تفسير ابن كثير ، ١ / ٥٠٢ ؛ تفسير القرطبي ، ٥ / ٢٢٣ ؛ المغني ، ١ / ١٢٣ .

(٢) لما روى ابن جرير بسنده عن عبد الله بن مسعود قال : لمس ما دون الجماع . قال ابن كثير : وقد روى بطرق متعددة عن ابن مسعود مثله . وروى مثله عن ابن عمر وعمر رضي الله عنهما . انظر : تفسير ابن كثير ، ١ / ٥٠٢ .

(٣) وهي قراءة حمزة والكسائي . انظر : تفسير القرطبي ، ٥ / ٢٢٣ .
(٤) البقرة : ٢٢٢ .

(٥) الإعتراض وجوابه لصاحب الكشف ، ٢ / ٩٣ .

(٦) أخرجه الترمذي في كتاب الطهارة ، باب ترك الوضوء من القبلة (رقم ٨٦) ، وأبو داود في كتاب الطهارة ، باب الوضوء من القبلة (رقم ١٧٩) عن عروة عن عائشة أن النبي ﷺ « كان يقبل بعض نسائه ثم خرج ولم يتوضأ » . قال : قلت ما هي إلا أنت . قال : فضحكت .
قال الترمذي : سمعت محمد بن إسماعيل يضعف هذا الحديث وقال حديث أبي ثابت لم يسمع عن عروة . وضعف الحديث يحيى بن سعيد القطان .

(٧) عز صاحب الكشف ، ٢ / ٩٤ هذا التفصيل بشرح التأويلات .

لابناءه - وله بنون وبنو بنين جميعاً - أن الوصية لابنائيه الصلبية^(١) عند أبي حنيفة
- رحمه الله - لأن اسم الابن لهم حقيقة، ولبنى بنيه مجاز، بدليل صحة نفيه عنهم .
وإذا كانت الحقيقة مرادة لا يجوز إرادة المجاز معها^(٢) .
وعندهما الكل سواء ، لأن اسم البنين يطلق على الفريقين عرفاً ، فيتناولهم
بعموم المجاز^(٣) .

(١) حتى لو كانوا ذكوراً وإناثاً يقسم بينهم بالسوية .

(٢) وهو المذهب عند الحنفية .

انظر : الهداية مع شرح العناية ، ٩ / ٤٠٦ وانظر هذه المسألة في : المبسوط ، ٢٧ / ١٥٨ ؛ أصول

السرخسي ، ١ / ١٧٣ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٧٤٧ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٣٨٤ .

(٣) وهي رواية عن أبي حنيفة رواها الحسن . انظر : العناية شرح الهداية ، ٩ / ٤٠٦ .

قال رحمه الله :

« فإن قيل : قد قالوا فيمن حلف أن لا يضع قدمه في دار فلان ، أنه يحنث إذا دخلها حافياً أو منتعلاً ، وفيمن قال : عبيدي حر يوم يقدم فلان ، أنه قدم ليلاً أو نهراً يعتق عبده . وقال في " السير الكبير " في حربي استأمن على نفسه وأبنائه ، أنه يدخل فيه البنون وبنو البنين ، وفيمن حلف لا يسكن دار فلان ، أنه يقع على الملك والإجارة والعارية . قيل له : وضع القدم صار مجازاً عن الدخول ، لأنه موجب ، والدخول مطلق فوجب العمل بإطلاق المجاز وعمومه . وكذلك اليوم اسم للوقت وليباض النهار ، ودلالة تعين أحد الوجهين أن ينظر إلى ما دخل عليه ، فإن كان فعلاً يمتد ، فالنهار أولى به ، لأنه يصلح معياراً له ، وإذا كان لا يمتد كان الظرف أولى . ثم العمل بعموم الوقت واجب ، فلذلك دخل الليل والنهار . بخلاف قوله : ليلة يقدم فلان . فإنه لا يتناول النهار ، لأنه اسم للسواد الخالص لا يحتمل غيره ، مثل النهار اسم للبياض الخالص لا يحتمل غيره . وأما إضافة الدار فإنما يراد به نسبة السكنى إليه ، فيستعار الدار للسكنى ، فوجب العمل بعموم نسبة السكنى وفي نسبة الملك نسبة السكنى موجودة لا محالة ، فيتناوله عموم المجاز . وأما مسألة السير ففيها رواية أخرى بعد ذلك الباب ، أنه لا يتناوهم . ووجه الرواية الأولى أن الأمان لحقن الدم فبنى على الشبهات ، وهذا الاسم بظاهره يتناوهم لكن بطل العمل به لتقدم الحقيقة عليه ، فبقى ظاهر الاسم شبهة » .

— أقول : هذا بيان ما يرد نقضاً على الأصل المذكور من المسائل . ووجهه أن يقال : إذا حلف رجل أن لا يضع قدمه في دار فلان ، ولم يسم داراً بعينها ، ولم يكن له نية ، أن اليمين تقع على الدار المملوكة والمستأجرة والعارية ، سواء دخلها حافياً أو منتعلاً ، ماشياً أو راكباً^(١) . وإضافة بالملك حقيقة ، وبغيره مجاز ، بدليل صحة النفي في غير الملك دونه . ووضع القدم حقيقته الحقاء والمشي^(٢) ، بدليل

(١)

(٢) قال السرخسي في المبسوط ، ٨ / ١٧٢ : لأن وضع القدم عبارة عن الدخول عرفاً ، فإذا نوى حين حلف أن لا يضع قدمه ماشياً فدخلها راكباً لم يحنث لأنه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة مستعملة غير مهجورة . انظر هذه المسألة في : أصول السرخسي ، ١ / ١٧٤ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٧٥٥ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٣٨٨ .

صحة النفي في التنعل والركوب ، ففيه جمع بين الحقيقة والمجاز .
وإذا قال : عبده حر يوم يقدم فلان ، فقدم في الليل أو النهار ، حث . وهو
جمع بين الحقيقة والمجاز ، لأن اليوم للنهار حقيقة ، والليل مجاز^(١) .
وإذا استأمن الحربي على نفسه وأبنائه أنه يدخل فيه البنون وبنو البنين . وهي
مسألة السير الكبير^(٢) .

وإذا حلف لا يسكن دار فلان ، ولا نية له ، ولم يسم داراً بعينها ، أنه يقع على
الملك والإجارة والعارية جميعاً . والإضافة إلى فلان بالملك حقيقة ، وبغيره مجاز لما
تقدم^(٣) .

قوله : « قيل له » جواب لتلك النقوض :
أما عن المسألة الأولى : فلأن وضع القدم صار مجازاً عن الدخول أي عبارة عنه
ضمن لفظ المجاز معنى العبارة ، فذكر بصلة عن . أو استعمل « عن » بمعنى « في »
لأن حروف الجر ينوب بعضها عن بعض ، لأن الدخول موجب وضع القدم ، وهو
[سببه]^(٤) فاستعير لحكمه^(٥) . لأن مقصود الحالف منع نفسه عن الدخول لا عن
بجرد وضع القدم ، حتى لو وضع قدمه ولم يدخل ، لا يحنث بالاتفاق . والدخول
مطلق لم يقيد بالركوب والتنعل ، فيدخل الكل فيه . ويجب العمل باطلاق المجاز
وعمومه .

(١) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٧٤ ؛ شرح المغني ، ٢ / ٧٥٧ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٣٩٠ .
(٢) ونص عبارة السير الكبير : « ولو قالوا : أمنونا على أبنائنا ولهم أبناء وأبناء أبناء فالأمان على
الفريقين جميعاً استحساناً ، وكان ينبغي في القياس أن يكون الأمان للأبناء خاصة ، لأن الاسم حقيقة
للأبناء مجاز في حق أبناء الأبناء ولا يجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد » .
انظر : شرح السير الكبير ، ١ / ٣٣٣ ، وانظر كذلك : أصول السرخسي ، ١ / ١٧٤ ؛ شرح
المغني ، ٢ / ٧٥١ .

(٣) قال السرخسي في المبسوط ، ٨ / ١٦٨ : « فلا تجتمع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد والحقيقة مراده
بالاتفاق فيتحنى المجاز ، واللام في قوله لفلان دليل الملك أيضاً » .
انظر : شرح ابن ملك على المنار / ٣٨٨ ؛ شرح المغني ، ٢ / ٧٥٥ .
(٤) في ج : « شبيه » .

(٥) وزاد في شرح المغني ، ٢ / ٧٥٥ : « لأن الباعث على هذه اليمين هو الغيظ اللاحق من فلان ، لأن
الدار لا تعادى لذاتها بل لسكانها فيراد بوضع القدم الدخول مجازاً باعتبار مقصوده » .
وانظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٧٥ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٣٨٩ .

وإنما جمع بين اللفظين لأن القاضي أبا زيد ذكر لفظ الإطلاق^(١) ، وغيره ذكر لفظ العموم . فالشيخ جمع بينهما إشارة إلى أن معنهما واحد ، فصارا بمنزلة المترادفين ، لأن المطلق يشبه العام من حيث صحة إطلاقه على المفردات ، حتى [ظن]^(٢) بعضهم أنه عام^(٣) .

والأولى أن يقال : وضع القدم لما صار عبارة عن الدخول صار معنى قوله : لا يضع قدمه . لا يدخل . والدخول مطلق ، والمطلق نكرة ، والنكرة في سياق النفي تعم ، فكان جمعه بينهما إشارة إلى جهة عمومه .

وأما عن المسألة الثانية^(٤) : فلأن اليوم اسم للوقت ، وليباض النهار ، فكان مشتركاً بينهما^(٥) . وتعيين أحد معنييه إنما يكون بالقرينة ، فينظر إلى ما دخل عليه ، فإن كان مظروفه فعلاً ممتداً ، وهو ما يصح فيه ضرب المدة كالركوب واللبس والسكنى ، فإنه يصح أن يقال : ركبت ولبست وسكنت يوماً . يحمل على بياض النهار لأنه يصلح مقدراً له .

وإن كان مما لا يمتد كالخروج والدخول والقعود ، فإنه لا يصح أن يقال : خرجت ودخلت وقدمت شهراً ، يحمل على مطلق الوقت اعتباراً للتناسب بين الظرف والمظروف . وفي قوله : عبده حر يوم يقدم فلان . وكذا : أنت طالق . المظروف وهو التحرير والطلاق ، غير ممتد ، فيحمل على مطلق الوقت ، فيحنث إذا قدم ليلاً أو نهاراً ، لعموم الوقت .

فإن قيل : سلمنا أن اليوم حمل على الوقت^(٦) ، لكن لا نسلم عمومه .

(١) فقال : « يحنث بمطلق الدخول الذي هو مجازه » . انظر : تقويم الأدلة (٦٥ / أ) .

(٢) ساقطة من ج .

(٣) هذا التوجيه ذكره صاحب الكشف ، ٩٦ / ٢ .

(٤) انظر الجواب عن المسألة الثانية في : أصول السرخسي ، ١ / ١٧٥ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٧٥٧ ؛

شرح ابن ملك على المنار / ٣٩١ ؛ التلويح على التوضيح ، ١ / ٨٩ .

(٥) واستعماله لبياض النهار كقوله تعالى : ﴿ فعدة من أيام أخر ﴾ ولمطلق الوقت كقوله تعالى : ﴿ ومن

يولهن يومئذ دبره ﴾ فهو عام شامل الليل والنهار فاحتيج إلى ضابط يعرف به في كل موضع أن المراد

به حقيقته أو مجاز . انظر : شرح المغنى ، ٢ / ٧٥٧ ؛ فتح الغفار ، ١ / ١٢٦ .

(٦) في ج : « مطلق الوقت » .

أجيب : بأنه نكرة اتصفت بصفة عامة وهو القدوم ، فصارت عامة . فلو قال : أمرك بيدك يوم يقدم فلان . حمل على بياض النهار خاصة^(١) ، لأن التفويض والتخيير مما يمتد .

ولقائل أن يقول : اتفق المحققون على أن اللفظ إذا دار بين الاشتراك والجاز ، فالحمل على الجاز أولى ، لأنه أكثر فيحمل على الأغلب ، ولأنه لا يخل بالافهام^(٢) . ولهذا ذهب الأكثرون إلى أن اليوم في مطلق الوقت مجاز . وصححه الشارحون . فما وجه عدول الشيخ عن ذلك إلى الاشتراك ؟ على ما يدل عليه ظاهر كلامه .

والجواب : أن بعض الشارحين ذهب إلى ذلك^(٣) ، وحمل كلام الشيخ عليه بتعسف ، وليس بشيء . لأن ذلك [يشعر]^(٤) باحتياج الحقيقة إلى قرينة ، فإنه جعل حمله على بياض النهار باعتبار كون المظروف فعلاً ممتداً ، ويلزم منه أن تكون الحقيقة من محتملات اللفظ وكلاهما باطل .

وإنما عدل الشيخ عن ذلك ، لأن القرينة الدالة على أحد الوجهين إنما هي التناسب بين الظرف والمظروف . ولو جعل اليوم مجازاً للتناسب لكان حمله على جزء من بياض النهار أولى ، لكون التناسب حاصلًا مع رعاية ضرب من معنى الحقيقة ، لأن الجاز الذي هو أقرب إلى الحقيقة أولى من غيره بالإتفاق ، فلم يحث إذا قدم ليلاً .

أما إذا لم يجعل مجازاً ، فهو مشترك بين بياض النهار ومطلق الوقت ، لا مطلق الوقت من بياض النهار ، فينصرف إلى الليل الذي هو أحد مفهومي بالوضع بالقرينة المشعرة به . ولا معتبر بما أضيف إليه اليوم ، وهو : يَقدِّمُ في هذه المسائل في ترجيح

(١) فلو قدم فلان ليلاً لا يصير الأمر بيدها ولا يثبت لها الخيار .

انظر : كشف الأسرار ، ٩٧ / ٢ ؛ شرح المغنى ، ٧٥٨ / ٢ .

(٢) انظر أقوال العلماء في هذه المسألة في : جمع الجوامع ، ٣٧٩ / ٢ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ،

٣١٣ / ٢ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٦٦٤ / ٤ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٣٩١ .

(٣) لعله يشير إلى صاحب المحيط برهان الإسلام السرخسي حيث ذكر التفتازاني وابن ملك أن كلامه في المحيط مشعر بأن اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبياض النهار .

انظر : التلويح على التوضيح ، ٩٠ / ١ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٣٩١ .

(٤) في ج : « يسعه » .

أحد محتمليه ، لأن إضافة اليوم إليه لتمييزه من بين سائر الأيام لا غير^(١) .
ولهذا إذا قيل : عبدي حر ، أو امرأتي طالق يوم يقدم فلان . وأمرك بيدك يوم
يقدم فلان . يعتق عبده وتطلق امرأته بقدمه ليلاً أو نهاراً بعموم الجاز^(٢) . ولم
يكن الأمر بيدها بقدمه ليلاً مع اتحاد المضاف إليه فيهما ، لامتداد المظروف في
الثاني .

واعتبار عامة المشايخ^(٣) إنما هو فيما لا يختلف الجواب ، وهو ما إذا كان
المظروف والمضاف إليه مما لا يمتد : كأنت طالق يوم يقدم زيد ، بالنظر إلى حصول
المقصود . ولهذا لم يعتبر كلهم فيما اختلف الجواب فيه ، إلا المظروف كمسألة الأمر
باليد مثلاً .

فإن قيل : صاحب الهداية قد اعتبر المضاف في : يوم أكلم فلاناً فامرأتي طالق^(٤) ،
مع اختلاف الجواب ، لأن الكلام مما يمتد ، يقال : كلمت فلاناً يوماً .
أجيب : بأن ذلك إنما هو باعتبار أن الكلام عنده غير ممتد ، على ما ذهب إليه
بعض المشايخ . وحينئذ لا يختلف الجواب ، فيجوز اعتباره كما اعتبره عامة المشايخ

(١) كقوله : أنت طالق يوم الجمعة أو أنت حر يوم الخميس . وزاد الشراح قولهم : ولهذا لم يؤثر بقديم
في انتصاب اليوم باتفاق النحاة ، إذ المضاف إليه لا يؤثر في المضاف ، بل هو منصوب بمظروفه ، إذ
التقدير : حررتك يوم قدم فلان ، أو فوضت أمرك إليك يوم قدمه ، فكان اعتباره بمظروفه الذي
يؤثر فيه أولى من اعتباره بما لا أثر له فيه .

انظر مزيد تفصيل لهذه المسألة في : كشف الأسرار ، ٢ / ٩٧ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٧٥٩ ؛ التحقيق ،
١ / ٢٩٨ .

(٢) لأن اليوم إذا قرن بما لا يكون ممتداً كان بمعنى الوقت كالضلاق . وإذا قرن بما يكون ممتداً كان بمعنى
بياض النهار كقوله : أمرك بيدك يوم يقدم فلان .

هذه المسألة نقلها الشراح عن المبسوط ، ٦ / ١١٣ تدليلاً على ما سبق . انظر المراجع السابقة .
(٣) وهو أن المعتبر هو المضاف إليه دون المظروف ، وهذا قول صاحب الهداية كما سيأتي وقول فخر
الإسلام في شرح الجامع الصغير .

انظر هذا الجواب في : كشف الأسرار ، ٢ / ٩٨ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٧٦١ ؛ التلويح على التوضيح ،
١ / ٩٠ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٣٩٢ .

(٤) يقول صاحب الهداية ، ٤ / ٤٢١ : « ولو قال يوم أكلم فلاناً فامرأته طالق فهو على الليل والنهار
لأن اسم اليوم إذا قرن بفعل لا يمتد يراد به مطلق الوقت ، قال تعالى : ﴿ ومن يؤهم يومئذ دبره ﴾
والكلام لا يمتد » .

في مثل ذلك لاستقامة الجواب ، وهو المقصود^(١) .

وأما عن الثالثة^(٢) : فلأن إضافة الدار يراد بها نسبة السكنى ، والشيخ ذكر الضمير بتأويل المذكور ، لأن الدار لا تعادى لذاتها عادة ، وإنما تهجر لبغض أصحابها ، فكان المقصود من الإضافة [نسبة]^(٣) السكنى لا إضافة الملك ، فكأنه قال : لا أسكن داراً مسكونة لفلان . فيدخل في عموم الملك والعارية والاجارة ، ويبحث بدخول المملوكة باعتبار عموم المجاز ، حتى لو كان الساكن في المملوكة غير فلان لم يبحث بدخولها^(٤) .

فإن قيل : قد ذكر في فتاوى قاضي خان^(٥) والفتاوى الظهيرية : لو حلف لا يدخل دار فلان ، ولم ينو شيئاً ، فدخل داراً سكنها فلان بإجارة أو إعارة ، يبحث في يمينه ، وإن دخل داراً مملوكة لفلان ، وفلان لا يسكنها يبحث أيضاً . فكيف يستقيم الجواب على هذه الرواية^(٦) ؟ .

أجيب : بأنه يؤخذ المجاز أعم من ذلك ، وهو أن يكون قوله : دار فلان عبارة عما يضاف إليه من الدور مطلقاً فيدخل في عمومه الدار المضافة بالسكنى والملك جميعاً^(٧) .

(١) قال صاحب الكشف ، ٢ / ٩٨ : « وذلك لأن في اعتبار المضاف إليه اعتبار المظروف أيضاً لأن الظرف إذا أضيف إلى فعل لابد أن يكون ذلك الفعل مظروفاً للمضاف ويكون المضاف ظرفاً له لا محالة لوقوع ذلك الفعل فيه فيكون هذا أولى بالاعتبار » .

وانظر كذلك : شرح ابن ملك على المنار / ٣٩٢ ، ٣٩٣ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٧٦١ .

(٢) انظر الجواب عن المسألة الثالثة في : أصول السرخسي ، ١ / ١٧٥ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٧٥٥ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٣٨٩ .

(٣) في ج : « تشبه » .

(٤) كذا في أصول السرخسي ، ١ / ١٧٥ .

(٥) انظر فتاوى قاضي خان ، ٣ / ٧٨ .

(٦) فعلى هذه الرواية لا يندفع السؤال لبقاء الجمع بين الحقيقة والمجاز .

انظر كشف الأسرار ، ٢ / ١٠٠ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٧٥٦ .

(٧) وإليه أشير في المبسوط ، ٨ / ١٦٩ .

وانظر هذا الجواب : التلويح على التوضيح ، ١ / ٨٩ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٣٩١ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٧٥٦ .

وأما الرابعة : فلأنها على رواية : أن الأمان لا يتناولهم غير وارد ، وهي
مذكورة في السير الكبير بعد ذلك الباب . وعلى الرواية الأولى القياس يقتضي أن
لا يثبت لهم الأمان^(١) ، ولكن يثبت في الاستحسان ، لأن الأمان لحقن الدم أي
لحفظه ، وكل ما كان لحفظ الدم يبنى على الشبهات ، فالأمان يُبنى على الشبهات .
أما أن الأمان لحفظ الدم فلأن الأصل فيه الحفظ ، قال عليه الصلاة والسلام :
« الآدمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب »^(٢) ولهذا لم يجوز القتل قبل
الدعوة ، وبعد قبول الجزية .

وأما أن كل ما كان لحفظ الدم يبنى على الشبهات ، فلتحصيل ما هو الأصل .
ولهذا كان عفو بعض الأولياء مسقطاً للقصاص . ولهذا يثبت بمجرد الإشارة بأن
أشار إلى الحربي بالنزول فإنه يثبت به الأمان لصورة المسألة ، وإن كان نزوله للقتل .
قال عمر رضي الله عنه : « أيما رجل أشار إلى رجل من العدو أن تعال ، فإنك لو
جئت قتلتك ، فأتاه فهو آمن »^(٣) . وروى أن هرمل أتى عمر فقال له : تكلم .

فقال : بكلام حي أو ميت ؟

قال عمر رضي الله عنه : بكلام حي .

قال : كنا نحن وأنتم في الجاهلية لا دين لنا ولكم ، ونعدكم يا معشر العرب
بمنزلة الكلاب . فإذا أعزكم الله بالدين ، وبعث فيكم رسوله لم نطقكم .

فقال عمر رضي الله عنه : تقول هذا وأنت أسير ! أقتلوه .

فقال : أعلمكم نبيكم أن تؤمنوا أسيراً ثم تقتلوه ؟

فقال عمر رضي الله عنه : متى أمنتك ؟

فقال : قلت لي تكلم بكلام حي . والخائف على نفسه لا يكون حياً .

فقال عمر رضي الله عنه : أخذ الأمان ولم أفطن به .

(١) فلا يدخل أبناء الأبناء في الأمان لما فيه من الجمع بين الحقيقة والجاز .

انظر هذا الجواب في : أصول السرخسي ، ١ / ١٧٥ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٧٥٣ ؛ شرح ابن ملك
على المنار / ٣٨٦ .

(٢) انظر تخريج الحديث في ص ٤٠٤ .

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه ، ١٢ / ٤٥٧ عن مجاهد قال : قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه :

« أيما رجل من المسلمين أشار إلى رجل من العدو إن نزلت لأقتلك فنزل وهو يرى أنه أمان فقد
أمته » . وانظر تلخيص الحبير ، ٤ / ١٢٢ .

فظهر أن الأمان يثبت بالشبهة ، وظاهر الاسم شبهة ، لأن الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت ، فظاهر الاسم كذلك ، لأنه يتناولهم بطريق المجاز ، ولكن بطل العمل به لتقدم الحقيقة ، فصار ظاهر الاسم ما يشبه الثابت وليس بثابت ، فكان ثبوت الأمان للفروع بالشبهة^(١) ، لا بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز .

وهذا بخلاف الاستئمان على الآباء والأمهات ، حيث لم يدخل الأجداد والجدات^(٢) . لأن ثبوت الحكم في محل آخر بالشبهة إنما يكون بطريق التبعية ، وذلك يليق بالفروع دون الأصول . والأجداد والجدات أصول فلا يدخلون بالتبعية .
فإن قيل : الجد أصل [خلقه]^(٣) ، ولكنه تبع في إطلاق الاسم عليه لكونه مجازاً^(٤) ، فيليق لهم الإثبات بالتبعية . ألا ترى أن إستحقاق الميراث له ، وانتقال نصيب الأب إليه ، عند عدمه بهذا الطريق ؟ ولا يمنع كونه أصلاً للأب خلقه عنه ، فلأن يثبت الأمان الذي يثبت بأدنى شبهة ، ولا يمنع عنه كونه أصلاً خلقه ، [كان]^(٥) أولى .

أجيب : بأنه قد عرف أن ثبوت الأمان هناك إنما هو بالشبهة^(٦) ، وههنا عارضها جهة الاصاله فسقطت بها . واستحقاق الميراث ليس بطريق التبعية ، بل

(١) لما فيه من حقن الدم ، والأصل في الدماء أن تكون محقونة ولهذا ثبت بمجرد الإشارة إذا دعا بها الكافر إلى نفسه كما مر .

انظر : كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٤٠ ؛ فتح الغفار ، ١ / ١٢٤ .

(٢) هذا جواب عن سؤال يرد على الجواب المذكور وهو أن يقال : إذا قال أهل الحرب أمنونا على آبائنا وأمهاتنا لا تدخل الأجداد والجدات ، فلو كان تناول الاسم ظاهراً شبهة في إثبات الأمان لثبت الأمان للجدات والأجداد .

انظر : شرح المغني ، ٢ / ٧٥٢ ، ٧٥٣ ؛ أصول السرخسي ، ١ / ١٧٥ ، ١٧٦ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٣٨٦ ؛ التلويح على التوضيح ، ١ / ٨٩ .

(٣) في ج : « خلقتة » .

(٤) لأن إطلاق هذا الاسم بطريق الاستعارة عن الأب كإطلاق اسم الإبن على ابن الإبن .

انظر : كشف الأسرار ، ٢ / ١٠٢ .

(٥) في ج : « فكان » .

(٦) وهو شبهة التبعية ، وهو دليل ضعيف يعمل به إذا لم يعارضه معارض ، وقد وجد المعارض وهو الاصاله الخلقية .

الشرع أقامه مقام الأب عند عدمه ، لأن مبنى الميراث على القرب . ولا شك أن الأب أقرب إلى الميت من جده ، فلا جرم استحق الميراث ، ولا شيء من التبعية موجود^(١) .

فإن قيل : إذا اشترى المكاتب أباه صار مكاتباً عليه تبعاً ، فلأن يثبت الأمان الذي مبناه على الشبهة أولى .

أجيب بوجهين^(٢) :

أحدهما : ما ذكرتم ليس من قبيل ما نحن فيه ، لأن كلامنا في لفظ الأب هل يتناول الجد ظاهراً أولاً ؟ والأمان يثبت له ابتداء بصورة الاسم ، والكتابة تثبت له من جهة الابن بأمر حكيم ، وهو السراية ، لا باعتبار لفظ يدل عليهما ، فلم يكن مما نحن فيه .

والثاني : أنه لو لم يحكم بكتابة أبيه تبعاً ، لزم كون الأب مملوكاً لابنه ، وهو شنيع جداً ، ولا طريق إلى الاستخلاص غير ذلك . فأما ههنا فقد أمكنه احراز نفسه وماله بالاستئمان بنفسه أو بالإسلام ، فلا حاجة إلى ارتكاب جعل المتبوع تبعاً^(٣) .

(١) انظر الاعتراض وجوابه في : كشف الأسرار ، ٢ / ١٠٢ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٧٥٣ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٣٨٧ .

(٢) الاعتراض وجوابه لصاحب الكشف ، ٢ / ١٠٣ .

(٣) أورد ابن ملك اعتراضاً على هذا الجواب فقال : ولكن لقائل أن يقول ينبغي أن يثبت الأمان في الاجداد والجدات بطريق الأصالة على طريق ثبوت حرمة الجدات في قوله تعالى : ﴿ حرمت عليكم أمهاتكم ﴾ بأن تجعل الأمهات عبارة عن الأصول ويجعل كأنه قال : آمنوني على أصولي ، ولو كانت التبعية مانعة عن إثبات الأمان لهم لكانت مانعة عن إثبات الحرمة أيضاً وكل جواب لكم فيها فهو جوابنا فيه .

انظر : شرح ابن ملك على المنار / ٣٨٨ ، وانظر كذلك جواباً نقله الرهاوي في حاشيته على شرح ابن ملك على المنار / ٣٨٧ عن بعض المشايخ في دخول أبي المكاتب في كتابة ابنه ، وانظر جوابه على اعتراض ابن ملك .

قال رحمه الله :

« فإن قيل : قد قال أبو يوسف ومحمد - رحمهما الله - فيمن حلف : لا يأكل من هذه الحنطة . أنه يحنث إن أكل من عينها أو مما يتخذ منها . وفيه جمع بينهما . وكذلك قال فيمن حلف : لا يشرب من الفرات . أنه يحنث أن كرع أو اغترف . وقال أبو حنيفة ومحمد - رحمهما الله - فيمن قال : لله علي أن أصوم رجياً . أنه إن نوى اليمين كان نذراً ويميناً . وهو جمع بينهما » .

- أقول : هذه ثلاث مسائل ترد نقضاً على الأصل المذكور . وإنما فصل عن المسائل المتقدمة ، لكونها مختلفاً فيها بين أصحابنا :

فإن منهم من زعم أن الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عندهما ، واستدل بها^(١) . وأبى ذلك القاضي والشيخ وشمس الأئمة^(٢) . قال أبو اليسر : إنهما أجل قدراً من أن يشتبه عليهما هذا^(٣) .

فأما في المسألة الأولى : فقد قال أبو يوسف ومحمد ، فيمن حلف : لا يأكل من هذه الحنطة ، ولم ينو شيئاً ، أنه يحنث بأكل عينها ، وبأكل ما يتخذ منها .

فأما بأكل الخبز فإنه يحنث عندهما . رواية واحدة^(٤) .

وأما بأكل عينها فقد أشار محمد - رحمه الله - في الإيمان إلى أنه لا يحنث^(٥) . وأشار في الجامع الصغير إلى أنه يحنث . وهذا هو الصحيح عند شمس الأئمة ، وقاضي خان ، وعامة المشايخ^(٦) . وعليه يرد السؤال .

وذكر شيخ الإسلام أن الصحيح رواية الإيمان ، لئلا يلزم الجمع بينهما^(٧) .

(١) ذكر صاحب الكشف ، ٢ / ١٠٤ هذا القول من غير نسبة .

(٢) انظر : تقويم الأدلة (٦٥ / ب) أصول السرخسي ، ١ / ١٧٦ .

(٣) انظر : كشف الأسرار ، ٢ / ١٠٤ وراجع هذه المسألة : أصول السرخسي ، ١ / ١٧٦ ؛ شرح

المغنى ، ٢ / ٧٧١ ؛ التحقيق ، ١ / ٢٢٠ ؛ شرح ابن ملك على المنار ، ٤١٥ .

(٤) انظر : المبسوط ، ٨ / ١٨١ ؛ الهداية مع شرح العناية ، ٤ / ٤٠٣ .

(٥) انظر : المبسوط ، ٨ / ١٨١ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١٠٤ .

(٦) وهو قول صاحب الهداية .

انظر : المبسوط ، ٨ / ١٨١ ؛ فتاوي قاضي خان ، ١ / ٥٨ ؛ الهداية مع شرح العناية ، ٤ / ٤٠١ .

(٧) لأن اسم الحنطة للعين حقيقة وللخير مجاز وأنهما لا يجتمعان في لفظ واحد .

انظر : كشف الأسرار ، ٢ / ١٠٤ .

وأما في المسألة الثانية : وهي ما إذا حلف أن لا يشرب من الفرات . فإن عنده يقع على الكرع وهو : أن يضع فاه عليه ، ويشرب منه بغير واسطة^(١) . وإن نوى الاعتراف لا يصدق قضاءً عنده ، لأنه نوى المجاز ، وفيه تخفيف عليه من وجه . كذا ذكره قاضي خان^(٢) .

وعندهما : لو اعترف منه بيده أو بإناء ، فشرب ، حنث . ولو كرع ، حنث أيضاً . وهو الصحيح^(٣) . وعليه السؤال .

وقيل : لا يحنث إذا لم ينو ذلك ، لئلا يلزم الجمع بينهما^(٤) .

وأما المسألة الثالثة^(٥) : فهي على ستة أوجه^(٦) وهي : أنه ان لم ينو شيئاً .

أو نوى النذر ، ولم يخطر بباله اليمين .

أو نوى النذر ، ونوى أن لا يكون يميناً .

ففي هذه الثلاثة يكون نذراً بالاتفاق^(٧) .

ولو نوى اليمين ونوى أن لا يكون نذراً ، كان يميناً بالاتفاق^(٨) .

(١) انظر : مادة « كرع » في المغرب ومختار الصحاح .

(٢) انظر : فتاوى قاضي خان ، ٢ / ٦٧ ، وانظر كذلك : المبسوط ، ٨ / ١٨٧ ؛ الهداية مع شرح العناية ، ٤ / ٤١١ ، ٤١٢ .

(٣) انظر المراجع السابقة .

(٤) انظر هذا القول في كشف الأسرار ، ٢ / ١٠٥ .

(٥) وهي إذا قال لله علي صوم رجب ونوى به اليمين كان نذراً ويميناً ، وفي هذا جمع بين الحقيقة والمجاز ، فإن اللفظ للنذر حقيقة ولليمن مجاز .

انظر جواب هذه المسألة في : أصول السرخسي ، ١ / ١٢٦ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٣٩٤ ؛ التلويح على التوضيح ، ١ / ٩١ ؛ فتح الغفار ، ١ / ١٢٦ .

(٦) تقسيم هذه المسألة على هذا الوجه ذكرها صاحب الهداية ، ٢ / ٢٩٩ .

وانظر كذلك : كشف الأسرار ، ٢ / ١٠٥ ؛ التلويح على التوضيح ، ١ / ٩١ ؛ حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٣٩٥ .

(٧) انظر : كشف الأسرار ، ٢ / ١٠٥ ؛ التلويح على التوضيح ، حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك / ٣٩٥ .

(٨) انظر المراجع السابقة .

ولو نواهما ، أو نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر ، كان نذراً في الأول ، ويميناً في الثاني عند أبي يوسف ، لثلا يلزم الجمع بينهما .
ونذراً ويميناً عند أبي حنيفة ومحمد - رحمهما الله - حتى يلزم القضاء والكفارة بالقوات . وفيه جمع بينهما ، لأن هذا الكلام للنذر حقيقة ، لعدم توقف ثبوته به على قرينة . ولليمين مجاز ، لتوقف ثبوتها به على قرينة ، وهي النية . والتوقف على القرينة من أمارات المجاز لا محالة^(١) .

ورجب منصرف ، لأنه ليس فيه سوى العلمية . وفي الحديث : « إن رجباً شهر عظيم »^(٢) .

وقيل^(٣) : أن الشيخ جعله غير منصرف ، لأنه معدول عن الرجب المعروف باللام ، كما في [سجر]^(٤) لأن المراد به في اليمين الرجب الذي يتعقب اليمين ، لا رجب مبهم^(٥) .

وعند بعض : هو مبني لتضمنه معنى الحرف .

(١) انظر المراجع السابقة .

(٢) أخرجه الطبراني في الكبير ، ٦ / ٨٣ من حديث طويل عن عثمان بن مطر قال : قال رسول الله ﷺ : « رجب شهر عظيم يضاعف الله فيه الحسنات ... » قال الهيثمي في مجمع الزوائد ، ٣ / ١٨٨ : فيه عبد الغفور وهو متروك .

(٣) هو قول صاحب الكشف ، ٢ / ١٠٦ .

(٤) في ج : « شجر » والمثبت مذكور في كشف الأسرار ، ٢ / ١٠٦ .

(٥) ويظهر أثر الفرق إذا ذكر غير منون يجب عليه القضاء والكفارة إذا فاته رجب بغير صوم ، فأما إذا ذكر منوناً فالواجب نية صوم رجب من عمره غير معين .

انظر : حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٣٩٤ ، وانظر كذلك : التلويح على التوضيح ، ١ / ٩١ ؛ فتح الغفار ، ١ / ١٢٦ .

قال رحمه الله :

« قيل له : أما أبو يوسف ومحمد - رحمهما الله - فقد عملا باطلاق المجاز وعمومه . لأن الحنطة اسم في العادة لما في باطنها ، ومن أكلها أو ما يتخذ منها فقد أكل ما فيها . والشرب من الفرات مجاز للشرب من الماء الذي يجاور الفرات ، وينسب إليه . وهذه النسبة لا تنقطع بالأواني لما ذكرنا في " الجامع " فصار ذلك عملاً بعمومه ، لا جمعاً بين الحقيقة والمجاز . وأما مسألة النذر فليس بجمع ، بل هو نذر بصيغته ، ويمين بموجبه ، وهو الإيجاب . لأن إيجاب المباح يصلح يميناً بمنزلة تحريم المباح ، لأن الإيجاب يتضمن تحريم الحلال ، إذ الترك كان فحرم بعد النذر ، فيكون تحريم الحلال الذي هو يمين بقوله تعالى : ﴿ لم تحرم ما أحل الله لك ﴾ في ضمن إيجاب المباح يصلح يميناً ، فجاز أن ينوبه ، وصار ذلك كشرى القريب تملك بصيغته وتحرير بموجبه فهذا مثله » .

- أقول : هذا جواب عن النقض بالمسائل المذكورة :

أما عن المسألة الأولى : فهو أن أبا يوسف ومحمد لم يجمعاً بين الحقيقة والمجاز ، وإنما ذلك عمل بعموم المجاز . فإن العرف جار فيما بين الناس أنه إذا قيل : أهل بلدة كذا يأكلون الحنطة . فإنهم يريدون بذلك : أنهم يأكلون ما فيها . وفي أكل ما فيها وفي أكل عينيها وأكل ما يتخذ منها ، أكل ما فيها ، [فيكونان ^(١)] داخلين تحت عموم كلامه ^(٢) .

لا يقال : فعلى هذا ينبغي أن يحنث بأكل السويق عندهما ، لوجود أكل ما فيها ، لأن السويق جنس آخر غير جنس الدقيق ، ولهذا جَوِّز بيع الدقيق بالسويق متفاضلاً ^(٣) .

وأما عن الثانية : فلأن الشرب من الفرات مجاز للشرب من الماء ، الذي مجاور للفرات ، وينسب إليه . وهذه النسبة لا تنقطع بالأواني .

(١) في ج : « فيكون » .

(٢) انظر هذا الدليل وغيره في : المبسوط ، ٨ / ١٨١ ؛ شرح فتح القدير ، ٤ / ٤٠٢ ؛ التحقيق ،

١ / ٣٢٢ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٤١٥ .

(٣) ذكره شمس الأئمة في المبسوط ، ٨ / ١٨١ ؛ وأصوله ، ١ / ١٧٦ ، وانظر كذلك : شرح ابن ملك

على المنار / ٤١٦ .

أما الأولى : فبالعرف ، فإنه لا يقال : بنو فلان يشربون من الفرات . ويراد به ما قلنا .

وأما الثانية : فلأنه إذا كان في الإناء لا يتغير ذلك الإطلاق ، ولا تلك الإرادة بخلاف النهر ، فإن النسبة تنقطع . وإذا كان كذلك كان الجمع بينهما عملاً بعموم المجاز^(١) .

وذهب بعض مشايخنا إلى أن قوله : « من الفرات » يجعل مجازاً لشرب ماء الفرات بالاضمار ، لأن شرب نفس الفرات لا يتصور^(٢) .

ورد : بأنه لو شرب من نهر آخر يؤخذ من الفرات لم يحنث . ولو صار مجازاً لشرب ماءه يحنث ، كما لو صرّح به ، وقال : لا أشرب من ماء الفرات^(٣) .

وأما عن الثالثة : فبأن مسألة النذر ليس يجمع بينهما ، لما تقدم أن الجمع الممتنع هو : أن يطلق لفظ إطلاقاً واحداً ، ويراد به معناه الحقيقي والمجازي . وههنا ليس كذلك ، بل النذر ثابت بصيغة الكلام ، واليمين بموجبه أي بعمومه ، وإيجاب المباح يصلح يميناً ، أي دليلاً على كونه يميناً بموجبه كتحريمه^(٤) .

وتقريره : أن المعنى المقصود من صيغة النذر إيجاب المنذور وهو لا محالة قبله يكون مباحاً ، لامتناع تحصيل الحاصل . وإيجاب المباح يستلزم تحريم المباح - أعني الترك - وتحريم المباح يمين لقوله تعالى : ﴿ يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك ﴾^(٥) إلى قوله : ﴿ قد فرض الله لكم تحلة إيمانكم ﴾^(٦) أي شرع لكم تحليلها بالكفارة ،

(١) انظر هذا الدليل وغيره في : المبسوط ، ٨ / ١٨٧ ؛ شرح فتح القدير ، ٤ / ٤١٢ ؛ التحقيق ،

١ / ٣٢٢ ؛ شرح ابن ملك على المنار ، ٤١٦ .

(٢) ذكر هذا القول صاحب الكشف ، ٢ / ١٠٧ من غير نسبة .

(٣) الرد لصاحب الكشف ، ٢ / ١٠٧ .

(٤) انظر الجواب عن هذه المسألة في : التلويح على التوضيح ، ١ / ٩١ ؛ كشف الأسرار للنسفي ،

١ / ٢٤٥ ؛ شرح ابن ملك على المنار ، ٣٩٥ .

(٥) التحريم : ١ .

(٦) التحريم : ٢ . اعترض ابن ملك على الاستدلال بهذه الآية فقال : في الاستدلال بالآية على أن تحريم

المباح يمين نظر ، لأن النبي ﷺ حلف صريحاً بأن قال والله لا أقربها على ما ذكر في الكشف فيكون

تسمية اليمين بصريح اليمين . والأولى أن يستدل بما روى مسلم في صحيحه وهو قوله عليه الصلاة

والسلام كفارة النذر كفارة اليمين معناه والله أعلم كفارة اليمين الثابتة بصيغة النذر كفارة اليمين

الصريحة . انظر : شرح ابن ملك على المنار ، ٣٩٥ ، وانظر جواب الرهاوي عن هذا الاعتراض .

نزلت حين حرم عليه الصلاة والسلام - مارية^(١) أو العسل على نفسه^(٢) .

وروى مقاتل أن رسول الله ﷺ أعتق رقبة في تحريم مارية^(٣) . وهو مذهب أبي بكر ، وعمر ، وابن عباس ، وابن مسعود ، وطاووس ، والحسن ، والثوري رضي الله عنهم أجمعين^(٤) .

فموجب النذر يمين بالاستلزام ، فصار النذر تحريم المباح بواسطة موجبه وهو إيجاب المباح ، لا بصيغته . وحينئذ لم يلزم الجمع بينهما بلفظ واحد ، بل بلفظ وموجبه . ومثل هذا ليس بممتنع .

هذا ما رأيت في كلامهم على هذا الموضع ، لكن كلام الشيخ لا يساعده ، لأنه قال : « لأن إيجاب المباح يصلح يميناً ، بمنزلة تحريم المباح » ولا شك أن تحريم المباح يمين عندنا لما ذكرنا^(٥) . وإيجاب المباح ينبغي أن يكون بمنزلة في كونه يميناً

(١) هي أم المؤمنين مارية القبطية ، مولاة رسول الله ﷺ أهداها له المقوقس القبطي صاحب الإسكندرية سنة ٧ هـ ، أنجبت للنبي ﷺ ولده إبراهيم ، توفيت في خلافة عمر سنة ١٦ هـ .

انظر : الإصابة ، ٤ / ٤٠٤ ؛ الاستيعاب ، ٤ / ٤١٠ ؛ الاعلام ، ٥ / ٢٥٥ .

(٢) حديث تحريم العسل أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب التفسير ، باب سورة التحريم (رقم ٤٩١٢) عن عائشة رضي الله عنها قالت : كان رسول الله ﷺ يشرب عسلاً عند زينب ابنة جحش ويمكث عندها ، فواطأت أنا وحفصة عن أيتنا دخل عليها فلتقل له أكلت مغافير ؟ إني أجد منك ريح مغافير ، قال : لا ولكني كنت أشرب عسلاً عند زينب ابنة جحش فلن أعود وقد حلفت لا تخبري بذلك أحداً .

وحديث تحريم مارية أخرجه الطبراني في الأوسط عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : دخل رسول الله ﷺ بمارية القبطية سرية بيت حفصة بنت عمر فوجدتها معه فقالت : يا رسول الله في بيتي من بيوت نسائك قال : فإنها علي حرام أن أمسها يا حفصة . قال الهيثمي في مجمع الزوائد ، ٧ / ١٢٧ قال الذهبي - عن موسى بن جعفر - مجهول وخبره ساقط .

وقد تتبع طرق هذا الحديث الحافظ بن حجر في فتح الباري (رقم ٤٩١٢) فقال : « وهذه طرق يقوى بعضها بعضاً فيحتمل أن تكون الآية نزلت في السييين معاً » .

(٣) انظر هذه الرواية في تفسير القرطبي ، ١٨ / ١٨٦ ، ورواها الدارقطني في سننه ، ٤ / ٤٠ عن ابن عباس رضي الله عنهما .

(٤) انظر : أحكام القرآن للحصاص ، ٣ / ٤٦٤ ؛ تفسير ابن كثير ، ٤ / ٣٨٦ ؛ تفسير القرطبي ،

١٨ / ١٨٤ .

(٥) انظر : المبسوط ، ٨ / ١٣٤ .

لاستلزامه إياه ، فيجوز أن يكون معنى كلامه : ان إيجاب المباح يصلح يمينا ، لكون اليمين تعقد للحمل أو المنع . فكما أن التحريم صار يمينا في الشرع ، فالإيجاب أيضاً صالح لذلك ، لأن إيجاب العبد معتبر بإيجاب الشرع ، والشرع جعل التحريم يمينا ، فيجوز للعبد أن يجعل الإيجاب على نفسه يمينا .

ولقائل أن يقول : هذا إثبات الموجب بالرأي . لأن اليمين موجب للكفارة ، فأنتم جعلتم الإيجاب يمينا موجبة للكفارة . بالقياس على التحريم ، وإثبات الموجب بالرأي باطل كما سيحيي في باب القياس .

ولئن سلمنا جوازه ، لكن اليمين هو الموجب للكفارة ، لا صلاحية الشيء لكونه يمينا . والشيخ قال : « إيجاب المباح يصلح يمينا » . والصلاحية لا تستلزم الوقوع .

والجواب عن الأول : أن إثبات الموجب بالرأي ، إنما لا يجوز إذا لم يوجد أصل في الشريعة يصح التعليل به . وأما إذا وجد فلا امتناع في ذلك ، كما سيحيي . وههنا قد [وجد] ^(١) في الشريعة أصل ، وهو أنه يجوز أن يجعل كلامه هذا - أعني النذر موجبا للقضاء - إذا فات ، فيجوز أن يجعل موجبا للكفارة لذلك . وكما جاز أن يجعل طلاق امرأته جزء اليمين الذي علق به ، جاز أن يجعل ماله كفارة عن يمينه .

وعن الثاني : فإن صلاحية ههنا كافية ، لأن مقصوده أن يثبت ، أن إيجاب المباح يصلح أن يكون يمينا بنيته . فإذا نوى وكان صالحا لذلك تحققت اليمين فيه ، فوجبت الكفارة .

قوله : « وصار ذلك كشري القريب تملك بصيغته وتحرير بموجبه » دفع الاستبعاد أن يثبت بالصيغة حكم وبالموجب الآخر ، فإن شري القريب سمي اعتاقا في الشرع ، ويستحيل أن يكون إثبات الملك إزالة ، لكنه بصيغته إثبات الملك ، وموجبه ثبوت الملك . وثبوت الملك اعتاق شرعا ، فكان الشراء اعتاقا بواسطة موجبه ، لا بصيغته . هذا ما يقرر في كلامهم في شراء القريب ^(٢) .

(١) في ج : « يوجد » .

(٢) انظر : كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٤٥ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٣٩٦ ؛ شرح المغني ، ٢ / ٧٦٣ ؛ التلويح على التوضيح ، ١ / ٩١ ؛ كشف الأسرار للبخاري ، ٢ / ١٠٨ .

وفيه بحث : لأنهم قالوا : ثبوت الملك في القريب اعتاق ، والاعتاق إزالة الملك ، وكون ثبوت الشيء إزالة له محال بالبديهة ، وجعل الشراء اعتاقاً بواسطة موجبته أشد استحالة ، لأنه يلزم أن يكون المثبت للشيء مريداً له ، وثبوت الشيء إزالة له .

والجواب : أن معنى قولهم : ثبوت الملك في القريب اعتاق ، أن الشرع أخرج القريب عن محلية الملك بقاء ، كما أنه أخرج الحر عن محليته ابتداء وبقاء . وهذا لأن العتق لا يقع إلا في الملك ، فلو لم يقل بثبوت الملك ابتداء ، لم يتصور زواله . لا يقال : أنه يكون تخصيص العلة ، والشيخ لا يقول به . لأن له مخلصاً سنذكره فيما سيأتي .

فإن قيل : إن كان ما نحن فيه كسواء القريب ، كان الواجب أن يثبت اليمين ، وإن لم ينو كالعتق في شراء القريب . كما ذهب إليه الثوري ، وأوجب القضاء والكفارة على من نذر صوماً في يوم معين ، فمرض ، أو كانت امرأة ، فحاضت^(١) . أجيب : بأن استعمال هذه الصيغة علت في النذر المجرد ، فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة ، فلم يثبت بغير نية .

قال صاحب الكشف^(٢) : ولقائل أن يقول : لا يندفع الجمع بما ذكرتم ، لأن ثبوت اليمين لما توقف على الإرادة ، وقد أريد بهذا اللفظ موضوعه ، وهو إيجاب العبارة المسماة ، وغير موضوعه وهو اليمين ، ولا معنى سوى هذا . وليس ما ذكرتم إلا بيان وجه اتصال اليمين بالنذر ، الذي هو مجوز المجاز بخلاف شراء القريب ، فإن ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الإرادة ، فلا يكون النذر نظيره .

وأجيب عنه : بأن الجمع بينهما مدفوع ، لأنه إذا نوى اليمين بهذا الكلام ، وقد أراد أن يثبت المهجور من موجب هذا الكلام . لأن تحريم المباح وإن تحقق في ضمن هذا الكلام ، لكن سلب عنه معنى اليمين بالعادة ، كما سلب عن قوله : لا . والله ، وبلى . والله ، عند البعض . وعن اللغو عندنا . فإذا أراد ثبوته بطريقة ، وهو أن يثبت ضمناً بموجب الكلام ، لا بالصيغة قصداً ، وإذا كان كذلك لا تجتمع

(١) انظر هذا القول مع جوابه في : كشف الأسرار ، ٢ / ١٠٨ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٣٩٧ ؛

شرح المغنى ، ٢ / ٧٦٣ ؛ فتح الغفار ١ / ١٢٨ .

(٢) قاله في التحقيق ، ١ / ٣٠٣ ، وانظر هذا الاعتراض في شرح ابن ملك على المنار / ٣٩٧ .

الحقيقة والمجاز في الصيغة ، فيصح ثبوتهما بالكلام^(١) .

وفيه نظر :

أما أولاً : فما قيل أن النية تؤثر في اللفظ ، لا في الموجب .

وأما ثانياً : فبأن اعتراف كونه موجب هذا الكلام ، مع أنه مخالف للدعوى . فإنها كونه مجازاً ، وهو من احتملات ، لا من موجبات الكلام ، ينافي ثبوته في ضمن موجب الكلام . لأن ما يساوى الشيء في الرتبة لا يتبعه ، ولأنه يلزم أن لا يكون موجباً للكلام حينئذ ، بل موجب موجب . هنا خلف^(٢) .

ذكر شمس الأئمة في كتاب الصوم^(٣) : أنه اجتمع في كلامه كلمتان :

أحدهما : يمين ، وهو قوله : لله فإنه عند إرادة اليمين ، مثل كلمة : " والله " .

قال ابن عباس رضي الله عنهما : ((دخل آدم الجنة . فله ما غربت الشمس حتى خرج))^(٤) وهذا لأن الفاء واللام يتعاقبان . قال الله تعالى اخباراً عن فرعون :

﴿ آمَنتُمْ لَهُ ﴾^(٥) وفي موضع آخر : ﴿ آمَنتُمْ بِهِ ﴾^(٦) .

والأخرى : نذر ، وهي قوله : ((علي)) إلا عند الإطلاق غلب المجموع على معنى النذر بالعدم ، أو لعدم احتياجه إلى الإضمار . وبالنية اليمين تحتاج إلى إضمار الجواب من جنس الظاهر ، فحمل عليه . فإذا تولعنا فقد نوى بكل لفظ ما هو مدلوله ، فيعمل بنيته ، فلا يكون جمعاً بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة ، بل في كلمتين^(٧) .

(١) انظر الجواب في بيان الوصول (٨٤ / ب) حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٣٩٧ .

(٢) انظر الاعتراض نقله الرهاوي عن الشارح في حاشيته على شرح ابن ملك على المنار / ٣٩٧ .

(٣) في المبسوط ، ٣ / ٩٥ ، ١٣٤ .

(٤) أخرجه الحاكم في المستدرک في کتاب تواریخ المتقنين من الأنبياء والمرسلين ، باب ترجمة آدم عليه

السلام ، ٢ / ٥٤٢ ، قال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه . واحتج به ابن كثير في تفسيره ،

٨٠ / ١ .

(٥) الشعراء : ٤٩ .

(٦) الأعراف : ١٢٣ .

(٧) انظر : المبسوط ، ٣ / ٩٥ ، ١٣٤ ، وانظر أصول الرخصي ، ١ / ١٧٦ ؛ كشف الأسرار ،

٢ / ١٠٩ ؛ التحقيق ١ / ٣٠٥ .

فعلى هذا قوله : أن أصوم ساد مسدّ جواب القسم في نفسه ، كأكرمتك في :
والله إن أكرمتني لأكرمتك فإنه جواب للشرط ، وساد مسدّ جواب القسم^(١) .
ولكن يلزم على هذا التقرير أنه إذا قال : نفرت أن أصوم رجب . إن نوى
النذر واليمين لا يكون إلا نذراً ، لعدم اللفظ الذي يصح به نية اليمين .
وعلى التقرير الأول يصح^(٢) .

وفي هذا التقرير نظر ، لأن اللام إنما تجيء للقسم إذا كان الموضع موضع التعجب ،
كما مرّ من قول ابن عباس ، ولقول الشاعر^(٣) :
لله يبقى على الأيام ذو حيد عشمخر به الظيان والآس
وقد نص على هذا في كتب النحو^(٤) .

وقيل : معنى قوله : « نذر بصيغته يمين بحجبه » أن قبل صدور هذه الصيغة
كان الصوم غير واجب ، وبالنذر يصير واجباً ، وباليمين يصير واجباً . فهو يريد أن
يثبت الوجوب [لغيره]^(٥) كما يثبت بهيته . ولزادة اليمين صحيحة من صيغة النذر
بالإجماع ، فإذا نوى حصل ههنا دليلان :
أحدهما : على الوجوب لعينه ، وهو الصيغة^(٦) .

(١) انظر : شرح ابن ملك على المنار / ٣٩٧ ؛ شرح للقي ، ٧٦٥ / ٢ .
(٢) أي صفة اليمين فيكون نذراً ويميناً . انظر : التحقيق ، ٣٠٦ / ١ .
(٣) هذا البيت لأبي ذؤيب الهذلي وينسب كذلك لملك بن خالد الحناعي . واللام في لفظ الجلانة للقسم
والتعجب معاً . وقوله : « يبقى » جواب القسم ، « وتو حيد » هو الوعل والحيد هو اعوجاج
يكون في قرن الوحل ومعناه الروغان ، « المشمخر » : الخيل الطويل والباء بمعنى في ، « الظيان » :
ياسمين البر ، « الآس » : الریحان وقيل : هو أثر النحل إذا مرّت فسقط منها بعض نقط العسل .
انظر : خزنة الأدب ، ٩٨ / ١٠ ، ١٧٧ / ٥ ؛ لسان العرب مادة « حيد » .
(٤) قال ابن الحاجب في كتاب الكافية في النحو ، ٣٢٩ / ٢ : « تأتي اللام بمعنى الواو في القسم
للتعجب » قال الشارح رضي الدين الاستربادي : « نحو لا يؤخر الأجل » قولهم في التعجب «
يعنون في الأمر العظيم الذي يستحق أن يتعجب منه فلا يقال لله لقد قام زيد ، بل يستعمل في الأمور
العظام نحو لله لتبعثن » .

(٥) انظر الإعتراض في شرح ابن ملك على المنار مع حاشية الزهراوي / ٣٩٨ .

(٦) في ج : « بغيره » .

(٧) لقوله تعالى : ﴿ أوفوا بالنور ﴾ .

والآخر : على الوجوب لغيره^(١) .

فيعمل بهما ، إذ لا تنافي بينهما ، لأن الواجب لعينه يجوز أن يكون واجباً لغيره
كما لو حلف ليصلين ظهر هذا اليوم ، فإنه يصير واجباً لغيره ، مع كونه واجباً لعينه .
حتى لو فات وجب عليه القضاء والكفارة^(٢) .

وفيه نظر^(٣) :

أما أولاً : فما قيل : إن السؤال لا يتلغ .

وأما ثانياً : فلأن هذا التفسير ليس في كلام الشيخ ما يدل عليه أصلاً .

هذا ما ذكروا في هذا المقام ، ووصل إلينا من الخذاق المهرة المتقنين . وهو كما
تري لم يشف العليل^(٤) .

ويمكن أن يقال : كلمة « على » أو « نفرت » حقيقة في إيجاب المباح ،
وإيجاب المباح لازم مساو لتحريم المباح ، وتحريم المباح يمين لما مر . فيفهم من
الإيجاب المباح بطريق الكناية ، والكناية تحتاج إلى التية . ولم يلزم الجمع بين الحقيقة

(١) وهو صيانة اسم الله تعالى عن الهتك .

(٢) ذكر هذا التوجيه صاحب الكشف ، ٢ / ١٠٩ ، ١١٠ نقلاً عن بعض الشروح .

وهذا التوجيه نقل عن صاحب الهداية ذكره مراجع الفقيه الهندي في شرح المغنى ، ٢ / ٧٦٤ ؛
والبايرتي كذلك في شرح العناية ، ٢ / ٣٠٠ ونص عليه صاحب الهداية : « أنه لا تنافي بين الجهتين
لأنهما يقتضيان الوجوب إلا أن النذر يقتضيه نعيه واليمين نعيه فجمعنا بينهما عملاً بالدليلين كما
جمعنا بين جهتي التبرع والمعاوضة في الهبة بشرط العوض » .

وزاد شارح المغنى بعد أن ساق ما سبق : فكلامه يشترط أنه يجوز الجمع بينهما بسببين مختلفين .
وقد صرح بهذا في آخر باب الحلف بالعتق فيما إذا قل : كل مملوك ملكه فهو حر بعد موتي وعنده
مملوك ثم اشترى آخر عتقا بموته عندهما خلافاً لأبي يوسف رحمه الله في النوادر إلى أن قال : لا
يقال : انكم جمعتم بين الحال والاستقبال لأننا نقول نعم نكن بسببين مختلفين إيجاب عتق ووصيته وإنما
لا يجوز له ذلك بسببين مختلفين .

انظر الهداية ، ٢ / ٣٠٠ ، ٣٠٢ .

(٣) انظر كذلك اعتراض ابن الهمام على هذا التوجيه في شرح فتح القدير ، ٢ / ٣٠٠ ، وانظر كذلك
فتح الغفار ، ١ / ١٢٧ .

(٤) وهذا ما ذكره ابن ملك أيضاً عن هذه المسألة حيث قال : اعلم أن هذا الاشكال قوي أجاب عنه
العلماء بأجوبة وليس فيها جواب شاف .

انظر : شرح ابن ملك على المنار / ٣٩٥ .

والمجاز ، لأن التحريم إنما صار مراداً بطريق الكناية من لازمه ، لا من اللفظ بخلاف
شراء القريب ، فإنه ليس بلازم مساوٍ لاعتقه ، لوجوده بالإرث والهبة ، وامتناع
وجود الملزوم بدون اللازم إنما يثبت حكماً شرعياً بجاراه كما دلت عليه الإشارة
النبوية بقوله عليه الصلاة والسلام : « **لَنْ يَجْزِيَ وَلَدُ وَالِدِهِ إِلَّا أَنْ يَجِدَهُ مَمْلُوكاً**
فِيَشْتَرِيهِ فَيُعْتِقَهُ »^(١) لا بطريق الكناية ، فلا يحتاج إلى النية^(٢) . هذا ما سنح لي في
هذا المقام والله أعلم بالصواب .

(١) أخرجه مسلم في كتاب العتق ، باب فضل عتق الولد (رقم ١٥١٠) عن أبي هريرة بلفظ : « لا

يجزى ... » .

(٢) انظر تحرير هذه المسألة نقلها عن الشارح ابن ملك في شرحه على المنار / ٣٩٩ ، وانظر حاشية

عزمي زادة عليه .

قال رحمه الله :

« وطريق الاستعارة عند العرب ، الاتصال بين الشيئين ، وذلك بطريقتين لا ثالث لهما . الاتصال بينهما صورة ومعنى . لأن كل موجود من الصور له صورة ومعنى لا ثالث لهما ، فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث . أما المعنى فمثل قولهم للبليد : حمار . وللشجاع : أسد . لاتصال ومشابهة في المعنى بينهما . وأما الصورة فمثل تسمية المطر سماء ، قالوا : ما زلنا نطأ السماء حتى أتيناكم . أي المطر ، لاتصال بينهما صورة ، لأن كل عال عند العرب سماء . والمطر من السحاب ينزل ، وهو سماء عندهم ، فسمى باسمه . وقال الله عز وجل : ﴿ أو جاء أحد منكم من الغائط ﴾ وهو المطمئن من الأرض ، يسمى الحدث بالغائط لمجاورته صورة في العادة . وقال الله تعالى : ﴿ إني أراني أعصر خمراً ﴾ أي عنباً ، لاتصال بينهما ذاتاً . لأن العنب مركب بثقله ومائه وقشره فسلطنا في الأسباب الشرعية والعلل هذين الطريقين في الاستعارة ، وهو الاستعارة بالاتصال في الصورة ، وهو السببية والتعليل . لأن المشروع ليس بصورة تحس ، فصار الاتصال في السبب نظير الصور فيما تحس . والاتصال في المعنى المشروع ، كيف شرع اتصال هو نظير الآخر من المحسوس » .

— أقول : الاستعارة ترادف المجاز عند الأصوليين خلافاً لعلماء البيان . فإن الاستعارة عندهم مجاز خاص ، وهو ما يكون مجوزاً لمجاز فيه التشبيه^(١) .

والعلماء حصروا بالاستقراء طرق الاتصال بين الشيئين في خمسة وعشرين نوعاً :
١ - اطلاق اسم السبب على المسبب^(٢) . كقوله عليه الصلاة والسلام :

(١) والاستعارة عند علماء البيان نوع من المجاز وهو أن تذكر أحد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الآخر مدعياً دخول المشبه في جنس المشبه به دالاً على ذلك يثبتك للمشبه ما يخص المشبه به ، كما تقول : في الحمام : أسد وأنت تريد به الشجاع ، مدعياً أنه من جنس الأسود فتثبت للشجاع ما يخص المشبه به ، وهو اسم جنسه مع سد طريق التشبيه بإفراده في الذكر .

انظر : مفتاح العلوم / ٣٦٩ ؛ الايضاح / ٤٠٩ ؛ شرح التلخيص / ٥٥٥ .

(٢) أو يقال : إطلاق العلة على المعلول .

شرح المغنى ، ٢ / ٧٢٩ ؛ شرح الكوكب النور ، ١ / ١٥٢ ؛ فتح الغفار ، ١ / ١٢٩ ؛ البحر المحيط ، ٢ / ١٩٨ .

« بلوا أرحامكم »^(١) فإنهم لما رأوا بعض الأشياء يصل بالنداة استعاروا منه البلى ،
بمعنى الوصل .

٢ - وعكسه^(٢) كقول الشاعر :

شربت الإثم حتى خلّ عقلي^(٣)

سمى الخمر إثماً لكونه مسبباً عنها .

٣ - وإطلاق اسم الكل على البعض^(٤) . كقوله تعالى : ﴿ يجعلون أصابعهم في

آذانهم ﴾^(٥) أي أناملهم .

٤ - وعكسه^(٦) كقوله تعالى : ﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ﴾^(٧) أي ذاته .

٥ - وإطلاق اسم الملزوم على اللازم^(٨) كقوله تعالى : ﴿ أم أنزلنا عليهم

سلطاناً فهو يتكلم ﴾^(٩) أي يدل . سميت الدلالة كلاماً لأنها من لوازمه .

٦ - وعكسه^(١٠) ، كقوله :

قوم إذا حاربوا شدوا مآزرهم دون النساء ولو باتت بأطهار^(١١)

أراد بشد المنزر الاعتزال من النساء ، وشد الأزر من لوازم الاعتزال .

(١) أخرجه البزار عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله ﷺ : « بلوا أرحامكم ولو
بالسلام » قال العجلوني : له طرق بعضها يقوي بعضاً .

انظر : كشف الأسرار ، ٢ / ٣٧٣ ؛ كشف الخفاء ، ١ / ٣٤١ .

(٢) انظر : البحر المحيط ، ٢ / ٢٠٠ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١٤٤ .

(٣) وتمة البيت : كذاك الإثم تذهب بالعقول . وهو التراء .

انظر الصحاح ، تاج العروس مادة « اثم » .

(٤) انظر : البحر المحيط ، ٢ / ٢٠٣ ؛ شرح الكوكب المنير ، ١ / ١٦١ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١١٢ .

(٥) البقرة : ١٩ .

(٦) انظر : البحر المحيط ، ٢ / ٢٠٤ ؛ شرح الكوكب المنير ، ١ / ٦٦ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١١٢ .

(٧) القصص : ٨٨ .

(٨) انظر : البحر المحيط ، ٢ / ٢١١ ؛ شرح الكوكب المنير ، ١ / ١٦٥ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١١٢ .

(٩) الروم : ٣٥ .

(١٠) انظر : البحر المحيط ، ٢ / ٢١١ ؛ شرح الكوكب المنير ، ١ / ١٥٩ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١١٢ .

(١١) لم أقف على قائله .

- ٧ - وإطلاق أحد التشابهين على الآخر ، كإطلاق اسم المطلق على المقيد^(١) .
 ٨ - وعكسه^(٢) .
 ٩ - وإطلاق اسم العام على الخاص^(٣) .
 ١٠ - وعكسه^(٤) .

١١ - وحذف المضاف ، سواء أقيم للتضاف إليه مقامه ، كقوله تعالى :
 ﴿ واسأل القرية ﴾^(٥) أو لا كقول أبي دلود^(٦) :
 كل امرئ تحسین امرأً وتترتق بالليل ناراً
 ويسمى هذا مجازاً بالنقصان^(٧) .

(١) جعل الشارح مثال هذا الطريق إطلاق اسم للمطلق على المقيد ، وعند غيره من العلماء هما طريقتان مستقلتان ، فمثال إطلاق أحد التشابهين على الآخر كإطلاق اسم الأسد على الشجاع لتشابههما في الشجاعة . ومثال إطلاق اسم للمطلق على المقيد قوة على : ﴿ تحرير رقبة من قبل أن يتماسا ﴾ عند من يقول رقبة مؤمنة . انظر : البحر المحیط ، ٢ / ٢٠٠ - ٢١١ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١١٢ .
 (٢) أي إطلاق المقيد على المطلق مثاله قول شريح : أصبحت وتصف الخلق على غضبان ، فإنه أراد بالنصف البعض .

انظر : البحر المحیط ، ٢ / ٢١١ ؛ شرح الكوكب المنير ، ١ / ١٧٧ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١١٢ .
 (٣) لم يذكر صاحب الكشف هذا الطريق ولا الزركشي ، لأن إطلاق العام على الخاص من باب إطلاق المطلق على المقيد . لذلك خطأ الزركشي الأصفهاني حيث جعلهما طريقتين مستقلتين فقال : « قال الأصفهاني : وليس لقائل أن يقول : إطلاق اسم المطلق على المقيد من باب إطلاق العام على الخاص ، لأن العام هو الكل والخاص هو المطلق . ولقد يعكس من ذلك ، ضرورة أن المطلق جزء من المقيد ا . هـ .

وهذا سهو منه بل هو داخل في إطلاق الخاص وإزالة العام التي أراد به الإمام إطلاق الجزء وإرادة الكل » .

انظر : البحر المحیط ، ٢ / ٢١٢ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١١٣ .

- (٤) ومثاله : ﴿ وحسن أولئك رفيقاً ﴾ أي رفقاء . انظر : كشف الأسرار ، ٢ / ١١٣ .
 (٥) يوسف : ٨٢ .

(٦) أبو داود الأيادي شاعر جاهلي ، اسمه جارية بن الحجاج ، كان في عصر كعب بن أمية ، كان أحد نعات الخيل المجيدين ، أحاره بعض الملوك فأحسن إليه فتسرب الشيل بجار أبي داود قال طرفة : إني كفاني من أمر هممت به . جار كجار الخلق التي تصفا .

انظر ترجمته في : خزنة الأدب ، ٩ / ٥٩٠ ، ٨ / ٣٢١ .

(٧) انظر : البحر المحیط ، ٢ / ٢٠٨ ؛ شرح الكوكب المنير ، ١ / ١٧٥ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١١٣ .

١٢ - وعكسه^(١) كقول الشاعر :

أنا ابن جلا وطلاع الثنايا^(٢)

أي أنا ابن رجل جلا - أي وضع أمره - .

١٣ - وتسمية الشيء باسم مجاوره ، كسميته قضاء الحاجة بالغائط^(٣) .

١٤ - وتسمية الشيء باسم ما يؤول إليه ، كسمية العنب خمرأ^(٤) .

١٥ - وتسمية الشيء باعتبار ما كان عليه ، كسمية الإنسان بعد الفراغ من الضرب ضارباً^(٥) .

١٦ - وإطلاق اسم المحل على الحال^(٦) ، نحو قوله تعالى : ﴿ فليدع ناديه ﴾^(٧) .

١٧ - وعكسه^(٨) ، نحو قوله تعالى : ﴿ وأما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله ﴾^(٩) أي في الجنة .

١٨ - وإطلاق اسم آلة الشيء عليه^(١٠) ، كقوله تعالى : ﴿ واجعل لي لسان صدق ﴾^(١١) أي ذكراً حسناً ، إذ اللسان آلة .

١٩ - وإطلاق اسم الشيء على بطله^(١٢) ، كقولهم إن فلان يأكل الدم ، أي الدية .

(١) وهو المجاز بالزيادة .

انظر : البحر المحيط ، ٢ / ٢٠٧ ؛ شرح الكوكب المنير ، ١ / ١٦٩ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١١٣ .

(٢) وتمة البيت : متى أضع العمامة تعرفوني . وهو مطلع قصيدة لسحيم بن وثيل الرياحي .

انظر : لسان العرب مادة « جلا » .

(٣) انظر : البحر المحيط ، ٢ / ٢٠٤ ؛ شرح الكوكب المنير ، ١ / ١٧٨ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١١٣ .

(٤) انظر : البحر المحيط ، ٢ / ٢٠٥ ؛ شرح الكوكب المنير ، ١ / ١٦٨ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١١٣ .

(٥) انظر : البحر المحيط ، ٢ / ٢٠٥ ؛ شرح الكوكب المنير ، ١ / ١٦٧ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١١٣ .

(٦) انظر : البحر المحيط ، ٢ / ٢١١ ؛ شرح الكوكب المنير ، ١ / ١٦٠ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١١٤ .

(٧) العلق : ١٧ .

(٨) انظر : البحر المحيط ، ٢ / ٢١١ ؛ شرح الكوكب المنير ، ١ / ١٦٥ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١١٤ .

(٩) آل عمران : ١٠٧ .

(١٠) انظر : كشف الأسرار ، ٢ / ١١٤ .

(١١) الشعراء : ٨٤ .

(١٢) انظر : البحر المحيط ، ٢ / ٢١٢ ؛ شرح الكوكب المنير ، ١ / ١٧٦ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١١٤ .

٢٠ - وإطلاق النكرة في موضع الإتيان للعموم^(١) ، كقوله تعالى : ﴿ علمت نفس ما أحضرت ﴾^(٢) أي كل نفس .

٢١ - وإطلاق المعرف باللام ، وإزالة واحد منكر^(٣) ، كقوله تعالى : ﴿ وادخلوا الباب سجداً ﴾^(٤) أي : أي باب كان من أبوابها . كذا نقل عن أئمة التفسير^(٥) .

٢٢ - وإطلاق اسم الضدين على الآخر^(٦) ، كقوله تعالى : ﴿ وجزاء سيئة سيئة مثلها ﴾^(٧) .

٢٣ - والحذف^(٨) ، كقوله تعالى : ﴿ بين الله لكم أن تضلوا ﴾^(٩) أي لئلا تضلوا .

٢٤ - والزيادة^(١٠) ، كقوله تعالى : ﴿ ليس كمثل شيء ﴾^(١١) .
ولكن ما حصره الشيخ من قوله : « وطريق الاستعارة عند العرب الاتصال بين الشيئين ، وذلك بطريقتين لا ثالث لهما » أضبط مما ذكرنا^(١٢) ، فإن كل موجود من

(١) انظر : البحر المحيط ، ٢ / ٢١١ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١١٤ .

(٢) التكوير : ١٤ .

(٣) انظر : البحر المحيط ، ٢ / ٢١١ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١١٤ .

(٤) البقرة : ٥٨ .

(٥) المنقول عن أئمة التفسير أنهم أمروا بالدخول من باب في بيت المقدس يعرف بباب حطه ، وقيل باب القبة التي كان يصلي إليها موسى وبنو إسرائيل .

انظر : تفسير ابن كثير ، ١ / ٩٨ ؛ تفسير القرطبي ، ١ / ٤٠١ ؛ فتح القدير ، ١ / ٨٩ .

(٦) انظر : البحر المحيط ، ٢ / ٢٠٢ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١١٥ .

(٧) الشورى : ٤٠ .

(٨) انظر : البحر المحيط ، ٢ / ٢٠٨ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١١٥ .

(٩) النساء : ١٧٦ .

(١٠) انظر : البحر المحيط ، ٢ / ٢٠٧ ؛ شرح الكوكب المنير ، ١ / ١٦٩ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١١٥ .

(١١) الشورى : ١١ .

(١٢) لاختلاف المحققين في ضبطه فمنهم من ضبطه في خمسة وهم من ضبطه في تسعة ، لذلك اختار مذهب المصنف أصحاب المختصرات من الحقية .

انظر : فتح الغفار ، ١ / ١٢٩ ؛ شرح اللغوي ، ٢ / ٧٣٦ ؛ التحقيق ، ١ / ٢٢٩ .

الماديات إنما هو بالصورة أو المعنى لا ثالث لهما ، فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث .
والمراد بالمعنى : الوصف الخاص للمشهور^(١) ، إذ لو لم يكن خاصاً امتنعت
الاستعارة ، وكذا إذا لم يكن مشهوراً . ولهذا لم يصح تسمية إنسان أسداً باعتبار
الحيوانية ، لعدم الاختصاص . وكذا البحر والحصى لعدم الشهرة ، وإن كانا من
لوازم الأسد . بل الوصف الخاص للمشهور في الأسد هو الشجاعة ، فيصح تسمية
الشجاع أسداً . وهذا لأن جواز الاستعارة بكل معنى يؤدي إلى [ذهاب]^(٢)
حسب الكلام وطراوته ، واستواء الفصيح للغير يفنون الكلام وطرق استخراج
الاستعارات البديعة والتشبيهات المليحة الغريبة مع العارى عنها . كما أن جواز
القياس بكل وصف يفضي إلى ارتفاع فضل المجتهد ، المستخرج لدقائق المعاني على
غيره ، فكما أن القياس لا بد فيه من وصف جامع معتل ، كذلك المجاز لا بد له من
معنى خاص مشهور^(٣) .

ولقائل أن يقول : لما لم ينحصر المجاز في الاتصال المعنوي ، وجاز في الصوري
أيضاً^(٤) ، ولم يشترط فيه جهة خاصة ، ولم يفضي ذلك إلى ارتفاع فضل العالم على
غيره ، فلم لا يجوز أن يكون في الاتصال المعنوي كذلك ؟ وما ذكر من القياس على
القياس ناهض في المعنوي لا يتعداه ، إلى الصوري .

والجواب : أنا لا نسلم انتفاء اختصاص الجهة في الصوري أيضاً ، فإن استعارة
السماء للأرض ، أو بالعكس ، غير جائز مع أنهما يشتركان في الوجود والحدوث
والجسمية وغيرها ، فلو لم يختص الجهة لجازت ، غاية ما في الباب أنه متعدد ،

(١) فيه إشارة إلى خلاف العلماء هل المعتبر للمثابة بين لفظي المستعار منه والمستعار له في بعض ما وضع
اسم المستعار منه لا بين ذاتيهما ، أو المعتبر للمثابة بين قتيهما في المعنى اللازم المشهور في محل الحقيقة
دون المثابة في معنى اسميهما لغة ؟ وهذا الذي رجحه صاحب الميزان وانتصر له الشارح .

انظر : ميزان الأصول / ٣٧٥ ؛ البحر المحيط ، ٢ / ٢٠١ ؛ أصول السرخسي ، ١ / ١٧٨ .

(٢) في ب : « إذهب » .

(٣) انظر هذا الدليل نقله عن الشارح في : فتح القلار ، ١ / ١٢٨ ؛ حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك
على المنار / ٤٠٠ .

(٤) كما في تشبيه المطر سماء فإن السماء اسم لكل ما علاك ، والسحاب عال ، والمطر ينزل من السحاب
فبينهما اتصال صورة .

انظر الاعتراض وجوابه في حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٤٠٠ ، ٤٠١ .

والمتعدد لا ينافي الاختصاص .

وأما الصور فمثل تسمية المطر سماء^(١) . قال : ما زلنا نطأ السماء حتى أتيناكم ، أي المطر . يعني : كنا في طين بسبب للطر إلى أن وصلناكم ، أطلق اسم السبب وهو السماء على المسبب وهو المطر ، لاتصال بينهما صورة ، لأن كل عال عند العرب سماء ، والمطر من السماء يتزل وهو سماء عندهم فسمى باسمه .

وقال الله تعالى : ﴿ أو جاء أحد منكم من الغائط ﴾^(٢) وهو المطمئن من الأرض ، سمى الحدث بالغائط ، أي المكان اللطئن لمجاورته ، وهو إطلاق اسم المحل على الحال .

وقال تعالى : ﴿ إني أراني أعصر خمراً ﴾^(٣) أي عنياً ، لاتصال بينهما ، أي بين العصر والعنب ذاتاً ، لأن العنب مركب بثقله^(٤) ومثله وقشره ، فكان ماؤه الذي هو الخمر جزء منه .

قوله : ((فسلكننا)) أي إذا ثبت جوارز الاستعارة في الألفاظ اللغوية بالوجهين ، سلكناهما في المشروعات^(٥) ، فجعلنا الاستعارة بالسببية والتعليل ، أي استعارة السبب للمسبب والعلة للمعلول نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال الصوري ، لأنه لا مناسبة بين السبب والمسبب ومعنى السبب الإفضاء ، ومعنى المسبب ليس كذلك . وكذلك معنى العلة التأثير ، ومعنى المعلول ليس كذلك فكان هذا الاتصال بالمجاورة التي بينهما ، نظير اتصال المطر بالسحاب ، وهذا لأن المشروع ليس بصورة تحس^(٦) ، فجعل الاتصال بالمجاورة كالاتصال من حيث الصورة ، والاتصال

(١) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٧٨ ؛ شرح للفتي ، ٢ / ٧٢٥ ؛ فتح الغفار ، ١ / ١٢٩ .

(٢) المائدة : ٦ .

(٣) يوسف : ٣٦ .

(٤) الثقل : ما سفل من كل شيء ، ويقال : تركت بي فلان ثقلين ، أي يأكلون الثقل يعنون الحب ، وذلك إذا لم يكن لهم لبن وكان طعامهم الحب .

انظر : لسان العرب مادة « ثقل » ؛ كشف الأمل ، ٢ / ١١٦ .

(٥) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٧٨ ؛ شرح للفتي ، ٢ / ٧٢٨ ؛ شرح ابن ملك على المنار ، ٤٠١ .

(٦) يقول شمس الأئمة في أصوله ، ١ / ١٧٩ : الاستعارة للتقريب والاتصال وذلك يتحقق في المحسوس وغير المحسوس ، فالأحكام الشرعية قائمة بمحتاجها معقبة بأشياء فتكون موجودة حكماً بمنزلة الموجود حساً فيتحقق معنى القرب والاتصال فيها .

في المعنى المشروع كيف شرع ، نظير الاتصال في المعنى في المحسوسات ، كاتصال الميراث بالوصية ، فإن بينهما اتصالاً معنوياً من حيث أن كل واحد منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ من حاجة الميت ، فيجوز استعارة أحدهما للآخر ، كقوله تعالى : ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ ^(١) أي يورثكم ^(٢) .

وكذلك الهبة والصدقة متصلتان معنى أيضاً ، من حيث أن كل واحد منهما تمليك بغير عوض ، فيجوز استعارة لفظ الهبة للصدقة ، فيما إذا وهب الفقير شيئاً حتى لم يكن له الرجوع ، ولا يمنع الشيوع من الصحة فيما إذا وهب الفقيرين . واستعارة لفظ الصدقة للهبة فيما إذا تصدق على الغني ، حتى صح الرجوع ، ومنع الشيوع إذا تصدق على غنيين ^(٣) .

(١) النساء : ١١ .

(٢) لأنه لا وصية لو ارث .

انظر : شرح المغنى ، ٢ / ٧٢٩ ؛ فتح الغفار ، ١ / ١٢٩ ؛ التطويح على التوضيح ، ١ / ٧٧ .

(٣) انظر : شرح المغنى ، ٢ / ٧٢٩ ؛ شرح ابن ملك على التلخيص حاشية الرهاوي / ٤٠١ ، ٤٠٢ ؛

فتح الغفار ، ١ / ١٢٩ .

قال رحمه الله :

« ولا خلاف بين الفقهاء أن الاتصال بين اللفظين من قبل حكم الشرع يصلح طريقاً للاستعارة ، فإنه ليس بحكم يخص باللغة ، لأن طريق الاستعارة القرب والاتصال ، وذلك ثابت بين كل موجودين من حيث وجدا ، والمشروع قائم بمعناه الذي شرع له ، وسببه الذي تعلق به ، فصحت به الاستعارة . ولأن حكم الشرع متعلقاً بلفظ شرع مسياً أو علة ، لا يثبت من حيث يعقل إلا واللفظ دال عليه لغة . والكلام فيما يعقل ، ولا استعارة فيما لا يعقل ألا ترى أن البيع لتمليك العين شرعاً ، ولذلك وضع لغة فكذلك ما شاكلة ؟ وهذا في مسائل أصحابنا لا يحصى . وقال الشافعي - رحمه الله - : إن الطلاق يقع بلفظ التحرير مجازاً ، والعناق يقع بلفظ الطلاق مجازاً . ولم يمتنع أحد من أئمة السلف عن استعمال المجاز ، فقد انعقد نكاح النبي ﷺ بلفظ الهبة مجازاً مستعاراً ، لا أنه انعقد هبة . لأن تمليك المال في غير المال لا يصور ، وقد كان في نكاحه وجوب العدل في القسم والطلاق والعدة ، ولم يوقف لك على القبض ، فثبت أنه كان مستعاراً ، ولا اختصاص للرسالة بالاستعارة ووجه الكلام ، بل الناس في وجوه التكلم سواء ، فثبت أن هذا فصل لا خلاف فيه . غير أن الشافعي رحمه الله أبى أن ينعقد النكاح إلا بلفظ النكاح أو الترويج . »

- أقول : زعم بعض الناس أن المجاز لا يجري في الألفاظ الشرعية^(١) لأنها انشاءات وأفعال جارحة اللسان ، فكان بمنزلة شعر الجوارح . ومن فعل فعلاً حقيقة وأراد أن يكون فاعلاً لفعل آخر لا يكون كذلك ، فكذا هذه الأفعال . بل المجاز يجري في ألفاظ الخبر والأمر والنهي ونحوها .

ورد الشيخ بأنه على خلاف إجماع الفقهاء^(٢) ، فإنه لا خلاف بينهم أن الاتصال بين اللفظين ، أي مدلوليهما من قبل حكم الشرع طريق للاستعارة ، وأنه أي طريق

(١) وهو قول ابن حزم يقول : كل كلمة نقلها تعالى عن موضوعها في اللغة إلى معنى آخر فإن كان تعالى تعبدنا بها قولاً وعملاً كالصلاة والزكاة والحج والصيام والربا وغير ذلك فليس شيء من هذا مجازاً .

انظر : الأحكام ، ١ / ٤٤٧ ، وانظر كذلك : البحر المحيط ، ٢ / ١٨٥ ؛ ميزان الأصول / ٣٩٢ .

(٢) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٧٨ ؛ كشف الأسرار السني ، ١ / ٢٤٩ ؛ التحقيق ، ١ / ٢٣٢ ؛ فواتح الرحموت ، ١ / ٢٢٣ .

الاستعارة ، أو الاستعارة على تأويل المجاز ليس بحكم يختص باللغة ، بل هو جار في كل كلام . وهذه الألفاظ وإن جعلت انشاءً شرعاً ، لا تخرج عن كونها كلاماً ، فيجوز الاستعارة فيها ، كما جاز في الأخبار والأمر والنهي إذا وجد طريقها ، وقد يوجد في هذه الألفاظ ، لأن طريق الاستعارة القرب والاتصال ، وذلك ثابت بين كل موجودين من حيث وجداً ، [فطريق]^(١) الاستعارة [ثابتة]^(٢) بين كل موجودين من حيث وجداً ، فإن كان وجودهما حساً يتحقق الاتصال بينهما بحسب ذلك ، وإن كان وجودهما شرعاً يتحقق الاتصال بحسب الوجود الشرعي .

أما الأولى : فلما ذكرنا في اللغويات أن طريقها لا يتوقف على التوقيف ، بل يتحقق بدونه^(٣) .

وأما الثانية : فلما ذكره بقوله : « والمشروع قائم بمعناه » ، أي ثابت بمعناه ، ومتعلق بسببه كالمملك ، فإنه ثابت بمعناه ، وهو كونه مطلقاً وحاجزاً . وله سبب تعلق به وهو الشراء وكل مشروع وجد فيه معنى مشروع آخر يثبت الاتصال بينهما من حيث المعنى ، وكل مشروع تعلق بسببه ، وهو اتصال بينهما ، فصحت الاستعارة في الكل بذلك الاتصال^(٤) .

ولقائل أن يقول : قوله : « وذلك ثابت بين كل موجودين من حيث وجداً » يقتضي [جواز]^(٥) استعارة السماء للأرض ، والتخل لكل طويل غير الإنسان ، [والشبكة]^(٦) للصيد ، والشجر للغرس ، وغير ذلك ، وهي باطلة بالإتفاق .
والجواب : أن تلك قضية^(٧) صادقة ، لأن طريق القرب والاتصال ثابت بين كل

(١) في ج : « بطريق » .

(٢) في أ : « ثابت » .

(٣) أي عن طريق العقل .

انظر : شرح العضد على ابن الحاجب ، ١ / ١٩٧ ، ١٩٨ ؛ البحر المحيط ، ٢ / ٢١ ؛ شرح الكوكب المنير ، ١ / ٢٩٠ .

(٤) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٧٩ ؛ كشف الأمل للنسفي ، ١ / ٢٤٨ .

(٥) ساقطة من ج .

(٦) في ب : « الشبل » .

(٧) القضية : كل قول مقطوع به من قولك : « هو كذا » أو « ليس بكذا » يقال له قضية ، ومن هذا يقال : قضية صادقة ، وقضية كاذبة . انظر : الكليات / ٧٠٢ ؛ التعريفات / ٢٢٦ .

موجودين ، واستعارة السماء للأرض إنما لا يجوز لوجود المانع ، فإنه يجوز أن يكون خصوصية هذه المحال مانعة عن جواز استعمال تلك الألفاظ فيها ، أو يكون أهل اللغة قد نصوا على أنه لا يجوز استعمال هذه الألفاظ في هذه الصور ، فيكون تنصيبهم مانعاً من الجواز .

فإن قيل : جعلت قوله : « (والمشروع قائم عنه) » دليلاً لقوله : « (وهو ثابت بين كل موجودين) » ، وهو لا يكاد يصح ، لأن الدليل أخص من المدلول [فلا يفيد]^(١) .

فالجواب : أنه قد تقدم بيانه بالنسبة إلى القوي فيما تقدم فاستغنى عن ذكره . وإذا ضم هذا إلى ذلك أفاد المقصود لا محالة ، لكن ترك ذلك لتقدمه ، واعتماده على فهم الأذكياء .

قوله : « (ولأن حكم الشرع) » دليل آخر على جوازها في الألفاظ الشرعية^(٢) . وهذا أقوى من الأول ، لأن الأول يفيد عدم التفرقة في الجواز ، وهذا يفيد أن الاستعارة في الشرعيات استعارة في اللغويات .

وتقريره : أن [حكم]^(٣) الشرع متعلقاً بلفظ شرع سبباً له أو علة ، لا يثبت من حيث يعقل إلا واللفظ دال عليه ، وكل ما دل عليه اللفظ لغة فهو من اللغويات ، فحكم الشرع متعلقاً بلفظ شرع سبباً له ، أو علة من حيث يعقل من اللغويات ، فالاستعارة في ذلك استعارة في اللغويات ، ولا مانع عن ذلك عند شروطها بالاتفاق .
أما الثانية : فظاهرة .

وأما الأولى : فلأن تعلق حكم الشرع بما جعل سبباً له على نوعين : تعلق يدرك بالعقل . ومعناه أنه كان ثابتاً قبل الشرع ، وقد كان في اللغة لذلك اللفظ دلالة على ذلك الحكم ، كتعلق الملك بالبيع ، والهبة والحل بشكاح ، ولهذا لا ينكر أحد من أهل الملل ثبوت الملك والحل بها .

وتعلق لا يدرك بالعقل بأن لا دلالة لتلك اللفظ على ذلك الحكم قبل الشرع

(١) الزيادة من ب و ج .

(٢) انظر هذا الدليل وتقريره في : أصول الفروع ، ١ / ١٢٩ : كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٤٨ .

(٣) في ج : « علم » .

لغة ، كتعلق وجوب الحد بالقذف ، وشرب الخمر . ووجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج بأسبابها .

وكلامنا في جواز الاستعارة فيما يعقل بينهما اتصال لغوي ، وهو القسم الأول . لا فيما لا تعلق بينهما لغة ، فإنه لا استعارة فيه . ولا شك أن ذلك من اللغويات على ذلك التقدير ، فالاستعارة فيه استعارة في اللغويات^(١) . وهذا معنى يوضحه بقوله : « ألا ترى أن البيع لتمليك العين شرعاً ، ولذلك وضع في اللغة » . والاجارة فإنها وضعت لتمليك المنفعة شرعاً ، ولذلك وضع لغة وكذلك ما شاكل ذلك نحو الهبة فإنها لتمليك العين بلا عوض شرعاً ، ولذلك وضع في اللغة والاجارة فإنها وضعت لتمليك المنفعة شرعاً ، ولذلك وضعت لغة . وكذلك الإعارة والوكالة والصدقة وغيرها .

قوله : « وهذا » أي استعمال الخار في الأنفاذ الشرعية كثير في مسائل أصحابنا^(٢) ، وفي مسائل الشافعي فإنه يحتر استعارة لفظ التحرير للطلاق^(٣) ، كما هو مذهبنا^(٤) . وعلى العكس على منعه ، وهو يان كونه متفقاً بين الجمهور ، لا خلاف فيه لأحد^(٥) .

قوله : « وقد انعقد النكاح » كالاتلال على ذلك بوقوعه فإن نكاح النبي ﷺ قد انعقد بلفظ الهبة مجازاً مستعاراً ، إلا أنه انعقد هبة ، فقوله : « مستعاراً » تأكيد لقوله : « مجازاً » ، لما عرفت أنهما مترادفان .

وقوله : « لا أنه انعقد هبة » بقي لقول بعض أصحاب الشافعي أن النكاح في

(١) يوضحه قول شمس الأئمة في أصوله ، ١ / ١٧٩ : « تأملت في أسباب المشروعات وجدتها دالة على الحكم المطلوب بها باعتبار أصل اللغة فيما يكون مقبول للعنى والكلام فيه ولا استعارة فيما لا يعقل . ألا ترى أن البيع مشروع لا يجاب لذلك وعرض له أيضاً في اللغة » . وانظر : كشف الأسرار ، ٢ / ١١٨ ، ١١٩ .

(٢) انظر هذه المسألة في : أصول السرخسي ، ١ / ١٧٩ : كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٤٩ ؛ التلويح على التوضيح ، ١ / ٧٧ ، ٧٨ .

(٣) قال صاحب نهاية المحتاج ، ٦ / ٤٣٢ : « والاعتق » أي كل لفظ له صريح أو كناية » كناية طلاق وعكسه » أي كل لفظ للطلاق صريح أو كناية كناية ثم دلالة كل منهما على إزالة ما يملك .

(٤) انظر : الهداية مع شرح العناية ، ٣ / ٤٠٠ .

(٥) نقل اتفاق العلماء السرخسي في أصوله ، ١ / ١٧٩ .

حقه عليه الصلاة والسلام كالنسرى^(١) في حق الأمة، حتى يصح بلا ولي ولا شاهد، وبلفظ الهبة، وفي حال الاحرام، والزينة على التسع، ولا ينحصر عد الطلاق في حقه، ولا يجب المهر لا بالعقد ولا بالدخول^(٢). قال الشيخ: إن نكاحه عليه الصلاة والسلام بلفظ الهبة انعقد نكاحاً، لا هبة. لأن الهبة تمليك المال، وتمليك المال في غير المال غير متصور، فإن [الحرم] ليس بمال. وهذا ظاهر.

واستظهر على ذلك بثبوت النكاح وانقضاء أحكام الهبة فإن العدل في القسم كان واجباً، وإن انعقد بلفظ الهبة. قال عليه الصلاة والسلام: «اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تؤاخذني فيما لا أملك»^(٣).

وقد كان في نكاحه الطلاق والعدة، فإنه طلق حفصة وسودة، ثم راجعهما. ولم يحل لمطلقاته الخروج عن المنزل ما دامت في العدة، وهذه أحكام النكاح، والحكم بدون العدة لا يوجد. ولم يكن للكل متوقفاً على القبض ولم يكن حق الرجوع^(٤)، وهما من أحكام الهبة، وقد انقضا.

والموهوبات أربعة: ميمونة بنت الحارث^(٥)، وزينب بنت خزيمة^(٦)، وأم

(١) وعدوها من خصائصه ﷺ.

انظر: نهاية المحتاج، ٦ / ١٧٨: شرح النووي على صحيح مسلم، ٩ / ٢١٢.

(٢) التسرى: اعداد الأمة أن تكون موطوءة بلا عزل.

انظر: التعريفات / ٨٠؛ مادة «سرر» في لسان العرب.

(٣) في ج: «الخير».

(٤) أخرجه الترمذي في كتاب النكاح، باب ما جاء في التسوية بين الضرائر (رقم ١١٤٠) وأبو داود

في كتاب النكاح، باب في القسم بين النساء (رقم ٤١٣٤).

أعله الترمذي والنسائي بالإرسال. انظر تلخيص الخمر، ٣ / ١٣٦.

(٥) أي حق الرجوع للواهبه بعد القبض.

انظر: أصول السرخسي، ١ / ١٢٩: كشف الأملر للنفسي، ١ / ٢٤٩؛ كشف الأسرار

للبخاري، ٢ / ١١٩.

(٦) هي ميمونة بنت الحارث لفلالية، أم المؤمنين، كان اسمها يوفسماها النبي ﷺ ميمونة، كانت تحت

يد أبي الرهم بن عبد العزى القرشي، تزوجها النبي في السنة السابعة لما اعتمر عمره العقبه، توفيت

سنة ٥١ هـ وهي آخر من مات من أزواجه.

انظر: الإصابة، ٤ / ٤١١؛ الاستيعاب، ٤ / ٤٠٤.

(٧) زينب بنت خزيمة بن عبد الله بن عمر الفلالية، أم المؤمنين زوج النبي ﷺ، يقال لها أم المساكين لأنها

كانت تطعمهم وتتصدق عليهم، كانت تحت يد عبد الله بن جحش فاستشهد بأحد فتزوجها

النبي ﷺ، توفيت سنة ٢٠ في خلافة عمر. انظر: الإصابة، ٤ / ٣١٥؛ الاستيعاب، ٤ / ٣١٣.

حقه عليه الصلاة والسلام كالتسرى^(١) في حق الأمة، حتى يصح بلا ولي ولا شاهد، وبلفظ الهبة، وفي حال الاحرام، والزيادة على التسع، ولا ينحصر عد الطلاق في حقه، ولا يجب المهر لا بالعقد ولا بالدخول^(٢). فقال الشيخ: إن نكاحه عليه الصلاة والسلام بلفظ الهبة انعقد نكاحاً، لا هبة. لأن الهبة تمليك المال، وتمليك المال في غير المال غير متصور، فإن [الحرة] ليس بحال. وهذا ظاهر.

واستظهر على ذلك بثبوت النكاح وانتفاء أحكام الهبة فإن العدل في القسم كان واجباً، وإن انعقد بلفظ الهبة. قال عليه الصلاة والسلام: «اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا توأخذني فيما لا أملك»^(٣).

وقد كان في نكاحه الطلاق والعدة، فإنه طلق حفصة وسودة، ثم راجعهما. ولم يحل لمطلقاته الخروج عن المنزل ما دامت في العدة، وهذه أحكام النكاح، والحكم بدون العدة لا يوجد. ولم يكن للملك متوقفاً على القبض ولم يكن حق الرجوع^(٤)، وهما من أحكام الهبة، وقد انتفتا.

والموهوبات أربعة: ميمونة بنت الحارث^(٥)، وزينب بنت خزيمة^(٦)، وأم

(١) وعندها من خصائصه ﷺ.

انتظر: نهاية المحتاج: ١٧٨ / ٦؛ شرح النووي على صحيح مسلم، ٩ / ٢١٢.

(٢) التسرى: اعداد الأمة أن تكون موطوءة بلا عزل.

انتظر: التعريفات / ٨٠؛ مادة «سرر» في لسان العرب.

(٣) في ج: «الخمير».

(٤) أخرجه الترمذي في كتاب النكاح، باب ما جاء في التسوية بين الضرائر (رقم ١١٤٠) وأبو داود

في كتاب النكاح، باب في القسم بين النساء (رقم ٤١٣٤).

أعله الترمذي والنسائي بالإرسال. انتظر تلخيص الخبير، ١٣٦ / ٣.

(٥) أي حق الرجوع للواهبية بعد القبض.

انتظر: أصول السرخسي، ١ / ١٧٩؛ كشف الأسرار للتسفي، ١ / ٢٤٩؛ كشف الأسرار

للبخاري، ١١٩ / ٢.

(٦) هي ميمونة بنت الحارث الهلالية، أم المؤمنين، كان اسمها يوم قسمها النبي ﷺ ميمونة، كانت تحت

يد أبي الرهم بن عبد العزى القرشي، تزوجها النبي في السنة السابعة لما اعتمر عمره العقبة، توفيت

سنة ٥١ هـ وهي آخر من مات من أزواجه.

انتظر: الإصابة، ٤ / ٤١١؛ الاستيعاب، ٤ / ٤٠٤.

(٧) زينب بنت خزيمة بن عبد الله بن عمر الهلالية، أم للمؤمنين زوج النبي ﷺ، يقال لها أم المساكين لأنها

كانت تطعمهم وتصدق عليهم، كانت تحت يد عبد الله بن جحش فاستشهد بأحد فتزوجها

النبي ﷺ، توفيت سنة ٢٠ في خلافة عمر. انتظر: الإصابة، ٤ / ٣١٥؛ الاستيعاب، ٤ / ٣١٣.

شريك بنت جابر^(١) ، وخولة بنت حكيم^(٢) . كذا في الكشف^(٣) .

قوله : « فثبت » أي فإذا كان كذلك ثبت أنه أي لفظ الهبة في نكاحه عليه الصلاة والسلام كان مستعاراً ، ولا اختصاص للرسالة بالاستعارة ووجوه الكلام ، بل الناس كلهم في ذلك سواء ، فإن معنى الخصوصية التخفيف والتوسعة ، وباستعمال لفظ النكاح لم يكن يلحقه عليه الصلاة والسلام حرج ولا ضيق ، لكونه أفصح الناس عليه الصلاة والسلام .

« فثبت أن هذا » أي استعمال المجاز في الألفاظ الشرعية « فصل لا خلاف لأحد فيه ، غير أن الشافعي - رحمه الله - أبي أن ينعقد النكاح إلا بلفظ النكاح » يعني ينكر استعارة ألفاظ التملك للنكاح^(٤) .

وعندنا ينعقد بلفظ الهبة والصدقة والتمليك ، كما ينعقد بلفظ النكاح والتزويج^(٥) . ولا ينعقد بلفظ البيع والشراء . فقل : لا ينعقد^(٦) ، لأن انعقاده بالهبة على خلاف القياس فلا يتعدى إلى غيره ، ولا يلحق به البيع ، لأنه ليس في معناه من كل وجه .

(١) أم شريك بنت جابر الغفارية قال ابن حجر وابن عبد البر : ذكرها أحمد بن صالح في أزواج النبي ﷺ اللاتي لم يدخل بهن .

انظر : الإصابة ، ٤ / ٤٦٥ ؛ الاستيعاب ، ٤ / ٤٦٧ .

(٢) هي خولة بنت حكيم بن أمية السلمية ، امرأة عثمان بن مظعون ، ويقال لها خويلة . كانت امرأة صالحة فاضلة روت عن النبي ﷺ وروى عنها سعد بن أبي وقاص وسعيد بن المسيب .

انظر : الإصابة ، ٤ / ٢٩١ ؛ الاستيعاب ، ٤ / ٢٨٩ .

(٣) انظر : الكشف ، ٣ / ٢٦٨ .

(٤) قال العلماء في نهاية المحتاج ، ٦ / ٢١١ : « ولا يصح النكاح إلا بلفظ التزويج أو الانكاح أي ما يشق منهما والقياس ممنوع لأن في النكاح ضرباً من التعبد فلم يصح بنحو لفظ إباحة وتمليك وهبة » .

(٥) انظر : المبسوط ، ٥ / ٥٩ ؛ الهداية مع شرح العناية ، ٣ / ١٠٥ . وانظر هذه المسألة في : أصول السرخسي ، ١ / ١٧٩ ، ١٨٠ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٤٩ ؛ كشف الأسرار للبخاري ، ٢ / ١٢١ .

(٦) هو قول أبي بكر بن الأعمش .

انظر هذا القول ودليله في : المبسوط ، ٥ / ٦١ ؛ شرح فتح القدير ، ٣ / ١٠٧ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١٢١ .

وقيل : ينعقد . وهو الصحيح^(١) بخلاف الإعارة والإباحة والإحلال ، ولفظ
الإجارة والرهن والقرض ، فإنه لا ينعقد بها في الثلاثة الأول مطلقاً ، وفي الثلاثة
الأخيرة في الصحيح^(٢) .

والانعقاد بلفظ الهبة إنما يكون إذا طلب الزوج منها النكاح ، أما لو طلب
التمكين من الوطاء ، فقالت : وهبت نفسي منك ، وقبل الزوج ، فلا ينعقد . إليه
أشير في فتاوى قاضي خان^(٣) .

وذكر في بعض الفتاوى : أن النية شرط في انعقاده بلفظ الهبة حتى لو قال أبو
المرأة : وهبتها منك لتخدمك . فقال : قبلت لا يكون نكاحاً . فالهبة لما احتملت
الخدمة ، والنكاح لا ينعقد إلا بالنية^(٤) .

والشافعي - رحمه الله - لم يفصل بين كون اللفظ عربياً أو عجمياً في عدم
الانعقاد ، إلا بلفظ النكاح والتزويج في الأصح^(٥) .

وفي قول له : لا ينعقد بغير العربي . فإن لم يحسن العاقد العربي يفوض إلى من
يحسن^(٦) .

وفي قول : إن كان يحسن العربية لا ينعقد بغيرها . وإلا فينعقد^(٧) .

(١) انظر : الهداية مع شرح العناية ، ٣ / ١٠٧ ؛ المبسوط ، ٥ / ٦١ .

(٢) انظر : المبسوط ، ٥ / ٦١ ؛ الهداية مع شرح العناية ، ٣ / ١٠٨ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١٢١ .

(٣) انظر : فتاوى قاضي خان ، ١ / ٣٢١ ، ونسبه صاحب الكشف ، ٢ / ١٢١ إلى " المطلع " .

(٤) نسب صاحب الكشف ، ٢ / ١٢٢ هذه الفتوى لشيخه نقلاً عن بعض الفتاوى .

(٥) انظر : نهاية المحتاج ، ٦ / ٢١٢ .

(٦) انظر المصدر نفسه .

(٧) انظر نفس المصدر .

قال رحمه الله :

« أنه عقد شرع لأمر لا تحصى من مصالح الدين والدنيا . ولهذا شرع بهذين اللفظين ، وليس فيهما معنى التملك ، بل فيهما إشارة إلى ما قلنا ، 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 يقيم اليمين مقامه ، وهو أن يقول : أحلف بالله . لأنه موجب لغيره ، فلم يصح الاستعارة . وكذلك عقد المفاوضة لا ينعقد إلا بلفظ المفاوضة عندكم . كذلك حكى عن الكرخي . لأن غيره لا يؤدي معناه ، ولهذا لم يجوزوا رواية الأحاديث بالمعاني » .

— أقول : هذا دليل الشافعي على ما ادعاه^(١) .

تقريره : النكاح عقد شرع لأمر لا تحصى من مصالح الدين والدنيا ، وكل ما كان كذلك لا يصح العدول عن لفظه الموضوع إلى غيره ، فلم يصح الانتقال عن لفظ النكاح والتزويج إلى غيره .

أما أنه مشروع لمصالح الدين والدنيا ، فلأنه مشروع للسكنى ، والازدواج ، وانتظام المعاش ، وحرمة المصاهرة ، ووجوب النفقة والمهر ، وجريان التوارث ، وتحسين الدين ، وثبوت صفة الإحصان ، وغيرها . ويثبت الملك تبعاً لتحصيل هذه المقاصد ، فشرع بلفظ ينبيء عن هذه المعاني لغة ، وهو النكاح والتزويج . لأن النكاح في اللغة : الضم الذي يدل على الاتحاد بينهما في القيام بأمر المعاش .

وكذا التزويج لغة ينبيء عن الازدواج والتلفيق بين الشيئين على وجه الاتحاد ، كزوجي الخف ، ومصراعي الباب^(٢) .

ولا خفاء أن هذين اللفظين لا دلالة لهما على معنى التملك ، ولهذا لا يثبت بهما ملك العين ، فلا مناسبة بينهما وبين ألفاظ التملك .

وأما أن كل ما كان كذلك لا يصح العدول عنه إلى غيره ، فللقصور اللفظ المعدول إليه عن اللفظ الموضوع له في هذا الباب ، أي في إفادة المقاصد .

(١) انظر دليل الشافعي في : الأم ، ٥ / ٣٧ ؛ نهاية المحتاج ، ٦ / ٢١١ ، وانظر كذلك : أصول

السرخسي ، ١ / ١٧٩ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٤٩ .

(٢) انظر مادة « زوج » في لسان العرب ، المغرب .

كما لا يصح العدول إلى لفظ الإجارة والإباحة والإحلال مع أن تلك الألفاظ أقرب إلى تلك المنفعة . ولفظ الإحلال أقرب إلى معنى النكاح من لفظ البيع ، لأنه ليس فيه إلا استحلال الفرج ، ففي ألفاظ التملك بالطريق الأولى .

وهذا معنى قولهم أي قول أصحاب الشافعي : أنه عقد خاص . أي مختص بهذا اللفظ ، فلا ينعقد بغيره ، كلفظة الشهادة فإنها لفظ خاص ، وله حكم خاص ، وهو وجوب القضاء على القاضى . ولا يجوز إقامة لفظ آخر ، وهو اليمين مقامه^(١) .

وتحقيقه : أن لفظ الشهادة موجب بنفسه ، لأنه وضع للإثبات بلا واسطة . قال الله تعالى في موضع إثبات الوحدانية لذاته : ﴿ شهد الله أنه لا إله إلا هو ﴾^(٢) فلا يجوز أن يقوم مقامه ما هو موجب بغيره كلفظ اليمين ، فإنه لم يوضع للإثبات ، بل للدفع .

ويلزم الوجوب منه كيلا يصير هاتكاً حرمة اسم الله تعالى ، فيكون الإثبات فيه بواسطة . فكما لم يجز إقامة لفظ اليمين كأحلف ، مقام لفظ الشهادة ، لقصوره في إفادة معناه ، فكذا لفظ الهبة وغيره ، لثبوت المقاصد به بواسطة تلك الرقبة ، لم يجز إقامته مقام النكاح والتزويج ، لأنهما يوجبان المقاصد بلا واسطة^(٣) .

« وكذلك » أي وكالشهادة شركة المفاوضة^(٤) عندكم^(٥) . وقيد بقوله : « عندكم » لأن المفاوضة عنده غير جائزة^(٦) ، حتى قال : إن كان في الدنيا عقد فاسد فهو المفاوضة . وقال : انه نوع من القمار .

ويجوز أن يكون معناه : وكاختصاص النكاح باللفظين الخاصين ، عندى اختصاص شركة المفاوضة عندكم بلفظ خاص ، فإنها لا تنعقد إلا بلفظ المفاوضة

(١) قال الرملي في نهاية المحتاج ، ٨ / ٢٩٢ : « وأركانها شاهد ومشهود وشهود به ومشهود عليه وصيغة وكلها تعلم مما يأتي إلا الصيغة وهي لفظ أشهد لا غير » .

(٢) آل عمران : ١٨ .

(٣) انظر : المبسوط ، ٥ / ٦٠ ؛ أصول السرخسي ، ١ / ١٨٠ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٥٠ .

(٤) المفاوضة - بفتح الواو - من فاضه المال أي شاركه في تسميره ، وهي شركة متساوين ليكون بينهما كسبهما بيدن أو مال من غير خلط وعليها ما يعرض من غرم بنحو غصب أو إتلاف .

انظر : التعريفات / ٢٨٧ ؛ مختار الصحاح مادة « فوض » ؛ نهاية المحتاج ، ٥ / ٤ .

(٥) انظر : المبسوط ، ١١ / ١٥٣ .

(٦) انظر : نهاية المحتاج ، ٥ / ٤ .

عندكم . كذلك حكى عن الكرخي^(١) . لأن غير لفظ المفاوضة من الألفاظ التي تؤدي معنى الشركة لا يؤدي معناه ، أي معنى لفظ المفاوضة ، لأن اشتقاقه من التفويض ، وسمى به ، لأن كل واحد من الشريكين يفوض التصرف إلى صاحبه في جميع مال التجارة . أو من قولهم : الناس فوضى في هذا الأمر . أي سواء . وسمى به لأن مبنى المفاوضة على المساواة في الربح والمال والتصرف .

وفي المبسوط^(٢) : روى [الحسن بن زياد]^(٣) عن أبي حنيفة أن المفاوضة لا تتعد إلا بلفظ المفاوضة ، حتى إذا لم يذكر لفظ المفاوضة كان عناناً عاماً* . والعنان قد يكون خاصاً وقد يكون عاماً . وقال : تأويله إن أكثر الناس لا يعرفون أحكامه فلا يتحقق الرضا منهم لحكم المفاوضة قبل علمهما به ، فيجعل تصريحهما بالمفاوضة قائماً مقام ذلك كله ، حتى لو كان العاقدان يعرفان أحكام المفاوضة صح العقد بينهما ، إذا ذكرا معنى المفاوضة ، وإن لم يصرحا بلفظها ، لأن المعنى هو المعنى دون اللفظ^(٤) .

قيل : وما ذكر في المبسوط يشير إلى أن المذهب منقول عن الحسن بن زياد لا عن الكرخي ، إلا أن بينهما تشابه لفظاً ، فإنه يذكر الكرخي أبو الحسن ، فذكر الكرخي بدله^(٥) .

وفيه نظر ، لأنه لا منافاة بين أن يكون نقله الحسن ونقله الكرخي على تقدير أن يكونا في عصر واحد ، فكيف إذا اختلف الزمانان .

((ولهذا)) أي ولقصور بعض الألفاظ في إفادة المعنى دون بعض لم يجوز بعض أصحاب الشافعي نقل الحديث بالمعنى ، لأنه عليه الصلاة والسلام كان أفصح الناس ومختصاً بجوامع الكلم ، فلا يؤدي لفظ آخر معنى لفظه . ولكن هذا القول غير مأخوذ عندهم^(٦) . قال صاحب القواطع : والأصح الجواز^(٧) .

(١) أي مذهب الشافعي . انظر : كشف الأسرار ، ١٢٤ / ٢ .

(٢) المبسوط ، ١١ / ١٥٤ .

(٣) في ج : « أبي عن ابن زياد » . وفي المبسوط : الحسن عن أبي حنيفة من غير ذكر اسم الأب .
* العنان أن يشتركا في شيء خاص دون سائر أموالهما كأنه عن لهما شيء فاشترياه مشتركين فيه .

انظر مختار الصحاح مادة « عنن » وانظر كذلك للمعرف .

(٤) المبسوط ، ١١ / ١٥٤ .

(٥) هو قول شيخه قوام الدين الكاكي في بيان الوصول (٨٦ / أ) .

(٦) الأئمة الأربعة وجماهير العلماء على جواز نقل الحديث بالمعنى ، ونقل عن بعض المحدثين المنع .

انظر : أصول السرخسي ، ١ / ٣٥٥ ؛ تيسير التحرير ، ٣ / ٩٨ ؛ شرح العنبر على ابن الحاجب ،

٢ / ٧٠ ؛ شرح تنقيح الفصول / ٣٨٠ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٢ / ٥٣٠ .

(٧) انظر : قواطع الأدلة (١١٢ / أ) .

قال رحمه الله :

« والجواب أن لفظ البيع والهبة ، وضع لملك الرقبة ، وملك الرقبة سبب لملك المتعة ، لأن ملك المتعة يثبت به تبعاً . فإذا كان كذلك قام هذا الاتصال مقام ما ذكرنا من المجاورة التي هي طريق الاستعارة ، فصحت الاستعارة بهذا الاتصال بين السبيين والحكمين » .

— أقول : والجواب^(١) : أن ما ذكرتم وإن كان بدل على ما ذكرتم ظاهراً ، ولكن عندنا ما ينفيه ، وهو أن لفظ البيع والهبة قد وضع كل واحد منهما لملك الرقبة ، وكل ما هو موضوع لملك الرقبة فهو سبب لملك المتعة ، فلفظ البيع والهبة سبب لملك المتعة .

أما الأولى : فظاهرة بالإتفاق .

وأما الثانية : فلأن لفظ البيع والهبة قد يفضي إلى ثبوت ملك المتعة ، فإن ملك المتعة يثبت بملك الرقبة تبعاً ، إذا كان الحل قابلاً .

« وإذا كان كذلك » أي إذا كان الأمر ما ذكرنا في السببية بينهما حصل الاتصال بين المالكين ، فقام هذا الاتصال مقام الاتصال في المحسوسات ، فصحت الاستعارة بين [السبيين]^(٢) ، يعني لفظ التملك والنكاح ، والحكمين يعني ملك الرقبة وملك المتعة ، بهذا الاتصال المذكور .

فإن قيل : قوله : « بين السبيين »^(٣) والحكمين « متعلق بقوله : « بهذا الاتصال » ، ولقوله : « فصحت الاستعارة » .

فالجواب : أن الأظهر أنه متعلق بقوله : « صحت الاستعارة » لأن السبيين على التفسير المذكور ، وهو لفظ التملك والنكاح ، لا اتصال بينهما ، لأن أحدهما ليس سبباً للآخر . ولا علة ولا اتصال بينهما نظراً إلى المعنى المشروع كيف شرعاً له . والاتصال في الألفاظ الشرعية إنما يكون بهما .

(١) انظر جواب الحنفية على هذه الاعتراضات في : أصول السرخسي ، ١ / ١٨٠ ؛ كشف الأسرار

للسنفي ، ١ / ٢٥٠ .

(٢) في ج : « الشيين » .

(٣) في ج : « الشيين » .

واعلم أن إطلاق السبب على لفظ النكاح من قبيل المشاكلة^(١) ، وهو أن يذكر الشيء بلفظ غيره ، لوقوعه في صحبته . لأن لفظ النكاح علة لحكمه ، كلفظ البيع لملك الرقبة .

فإن قيل : ملك متعة يثبت بالنكاح غير ملك متعة يثبت بملك اليمين ، لأن الأول يستلزم ثبوت ملك الطلاق والإيلاء والظهار ونحوها . والثاني مستلزم جواز زواله بالإخراج عن الملك بالبيع والهبة والاعتاق ، دون الطلاق والإيلاء والظهار . واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات ، فملك الرقبة سبب لملك متعة غير متعة النكاح ، فلا يثبت بألفاظ متعة النكاح^(٢) .

فالجواب : أن ملك المتعة هو ملك الانتفاع والوطء ، وهو لا يختلف في ذاته بالنكاح وملك اليمين ، والتغاير إنما هو بالاعتبار ، فإنه من حيث كونه مقصوداً كما في النكاح يستلزم أموراً ، ومن حيث وقوعه تبعاً لملك اليمين يستلزم أموراً أخرى ، مع كون الذات متحدة . والاستعارة تثبت بالاتصال ، فإذا كان ملك الرقبة سبباً لملك المتعة المتحد بالذات حصل الاتصال من هذه الجهة ، فجازت الاستعارة .

(١) المشاكلة : هي اتفاق الشيئين في الخاصة .

انظر معنى المشاكلة والأمثلة عليها في : الكليات / ٨٤٣ ، ٨٤٤ .

(٢) انظر الاعتراض وجوابه في كشف الأسرار ، ٢ / ١٢٨ .

قال رحمه الله :

« والجواب عما قاله ان هذه الأحكام من حيث هي غير محصورة ، جعلت فروعاً وثمرات للنكاح ، وبنى النكاح على حكم الملك له عليها ، لأنه أمر معقول معلوم . ألا ترى أن المهر يلزمه بالعقد لها ؟ ، ولو كان ما ذكرت أصلاً وهو مشترك ، لما صح إيجاب العوض على أحدهما . ولذلك كان الطلاق بيد الزوج ، لأنه هو المالك . وإذا كان كذلك قلنا : لما شرع هذا الحكم بلفظ النكاح والتزويج ، ولا يختصان بالملك وضعاً ولغة ، فلأن يثبت بلفظ التملك والبيع والهبة ، وهي للتمليك وضعاً أولى . وإنما صلح الإيجاب بلفظ النكاح والتزويج وإن لم يوضع للملك ، لأنهما اسمان جعلاً علماً لهذا الحكم والعلم يعمل وضعاً ، لا بمعناه بمنزلة النص في دلائل الشرع . وإنما يعتبر المعاني لصحة الاستعارة على نحو ما يستعمل للقياس . فلما ثبت الملك بهما وضعاً ، صحت التعدية به إلى ما هو صريح في التملك » .

— أقول : هذا جواب لما ذكر الشافعي من الدليل ^(١) .

وتقريره أن يقال : لا نسلم أن النكاح عقد مشروع لأمر لا تخصي ، فإن ما لا يخصي لا يكون معلوماً ، وما ليس بمعلوم لا يصح العقد لأجله ، فيكون من فروع النكاح وثمراته ^(٢) . وإنما النكاح بنى على أمر واحد ، وهو ملك المتعة ، لأن مبناه على حكم الملك للزوج على المرأة ، أي على حكم هو الملك له عليها . وكل ما كان مبناه على حكم الملك إذا انعقد بلفظ لا يدل عليه بحسب اللفظ واللغة ، فلأن ينعقد بما يدل على ذلك أولى .

أما أن مبناه على حكم الملك له عليها فلأن ذلك أمر معقول معلوم .

أما كونه معلوماً فظاهر .

وأما كونه معقولاً فلأنه يجب العوض ، وهو المهر على الزوج بالعقد لها ، فيثبت

الملك له عليها تحقيقاً للمعادلة ، كما في عامة المعاوضات .

(١) انظر : هذا الجواب وغيره في : المبسوط ، ٥ / ٦٠ ؛ أصول السرخسي ، ١ / ١٨٠ ؛ كشف الأسرار

للسنفي ، ١ / ٢٥٠ .

(٢) لا من الأمور الأصلية فيه لأنها غير محصورة ولا يمكن ضبطها . انظر : كشف الأسرار ٢ / ١٢٨ .

ولو كان ما ذكر الشافعي من الأمور التي لا تخصي أصلاً بنى النكاح عليه ، لما صح إيجاب العوض على أحدهما . واللازم باطل بالإجماع ، فالملزوم كذلك .
أما الملازمة فلأن ذلك مشترك بينهما ينتفعان به ، فلا يستحق أحدهما شيئاً على الآخر ، فدل على أن مبناه حكم الملك له عليها ، ولذلك كان الطلاق بيد الزوج لأنه هو المالك^(١) .

قوله : « وإذا كان كذلك » هو المقدمة الثانية للدليل وهو ظاهر .

قيل : قوله : وضعاً ولغة مترادفان ، ذكر الثاني للتأكيد ، لأنه محله^(٢) .

وقيل : وضعاً يعني في أصل الوضع . ولغة أي في استعمال أهل اللغة^(٣) .

وقوله : « إنما صلح الإيجاب بلفظ النكاح » جواب سؤال تقريره : لما كان المقصود الأصلي إثبات الملك ، وجب أن لا ينعقد بلفظ النكاح والتزويج ، لأنهما لا ينبثقان عن إثبات الملك بوجه . أو وجب أن يكون استعمال ألفاظ التملك أولى .
واللازم باطل بالاتفاق ، فالملزوم مثله .
وبيان الملازمة ظاهر .

وتقرير الجواب^(٤) : إنما صلح الإيجاب ، أي إثبات الحكم بلفظ النكاح والتزويج ، لأنهما اسمان جعلاً علماً لهذا الحكم . والعلم يعمل وضعاً لا بمعناه ، لأن الاسم الموضوع للشيء يدل على ما وضع ، سواء عقل معناه أو لا ، فإن الحقائق تثبت بالسماع من غير تعقل معنى [كالأعلام في الأناسي ، فإن الإنسان القصير قد يسمى طويلاً ، والأسود كافوراً . ويدلان على المسمى من غير تعقل معنى]^(٥)
الطول واليباض ، بمنزلة النص في دلائل الشرع ، فإنه يثبت معناه سواء كان معقولاً أو لا . وإنما تعتبر المعاني لصحة الاستعارة ، كاعتبارها للقياس . فكما أنه إذا احتيج إلى القياس تعتبر المعاني ، فكذلك إذا احتيج إلى الاستعارة تعتبر المعاني ، لتصح الاستعارة .

(١) جاء في هامش نسخة ج زيادة وهي « لا بيد الزوجة لأنها هي المملوكة المحررة » .

(٢) انظر : كشف الأسرار ، ٢ / ١٢٩ .

(٣) انظر المصدر نفسه .

(٤) انظر الجواب في : أصول السرخسي ، ١ / ١٨١ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٥٠ .

(٥) ساقطة من ج .

((فلما ثبت الملك)) أي ملك المتعة بهما ، أي بلفظي النكاح والتزويج وضعاً ، صحت تعدية ثبوت الملك ، والباء زائدة . أو صحت تعدية ثبوت الملك به ، أي يكون الملك ثابتاً بهما ، والباء سببية ، إلى ما هو صريح في التملك ، يعني ألفاظه . وهذا بخلاف الإجارة واخواتها ، فإن الإجارة تملك المنافع بعوض ، والإعارة بغير عوض . وملك المنفعة لا يكون سبباً لملك المتعة بحال ، والاقراض بمعنى الإعارة ، مع أن الاقراض في محل المتعة لا يصح ، لأن محلها الآدمي ، والاستقراض في الحيوان لا يجوز .

والإباحة والإحلال لا يكونان مسبباً أيضاً ، والوصية لا توجب الملك بنفسه ، بل توجب الخلافة مضافة إلى ما بعد الموت ، ولهذا لو صرح بلفظ النكاح مضافاً لا يصح ، فكذا هذا .

فإن قيل : الهبة لا توجب الملك بدون القبض أيضاً .

أجيب : بأن الهبة توجب الملك ، لكن للتعري عن العوض ضعفت في السببية ، فتأخر الملك إلى أن يتقوى بالقبض . وإذا استعمل بمعنى النكاح يجب العوض بنفس العقد ، فينعدم ذلك ، فيوجب الملك بغير قبض . إليه أشار القاضي^(١) .

(١) انظر : كشف الأسرار ، ٢ / ١٣٠ .

قال رحمه الله :

« فَإِنْ قِيلَ : فهلا صحت استعارة النكاح للبيع ، والمناسبة التي ذكرتم قائمة ، لأنها تقوم بالطرفين جميعاً لا محالة ، لأنه لا يناسب الشيء غيره إلا وذلك يناسبه ، كالأخوين . قيل له : الاتصال من هذا الوجه نوعان : أحدهما : اتصال الحكم بالعلة . والثاني : اتصال الفرع بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له . فالأول يوجب الاستعارة من الطرفين ، لأن العلة لم تشرع إلا لحكمها ، والحكم لا يثبت إلا بعلة ، فاستوى الاتصال ، فعمت الاستعارة . ولهذا قلنا فيمن قال : إن ملكت عبداً فهو حر . فملك نصف عبد ، ثم باعه ، ثم ملك النصف الثاني ، لم يُعتق حتى يجتمع الكل في ملكه . ولو قال : إن اشتريت عبداً عتق النصف الباقي ، وإن لم يجتمع ، وفي العبد المعين يستويان . فَإِنْ قَالَ : عنيت بالملك الشراء . كان مصداقاً في الحكم والديانة . وإن قال : عنيت بالشراء الملك . كان مصداقاً في الديانة ، لأنه استعار الحكم لسيبه في الفصل الأول ، واستعار السبب لحكمه في الثاني » .

— أقول : هذا نقض إجمالي من جانب الخصم .

تقريره : لو كان الإتصال بين البيع والنكاح ثابتاً ، لجاز استعارة النكاح للبيع ، بأن يقول للمشتري : أنكحت هذه الجارية لك . ويقول المشتري : قبلت . كعكسه . واللازم باطل بالإتفاق ، فالملزوم مثله .

أما الملازمة فلأن المناسبة التي ذكرتم قائمة ، لأنها تقوم بالطرفين جميعاً ، لأن الشيء لا يناسب غيره إلا وذلك الغير يكون مناسباً له ، كالأخوة ، فإنها تثبت من الجانبين لا محالة .

والجواب^(١) : أن الإتصال من هذا الوجه ، أي من حيث الصورة في المشروعات

نوعان : كامل ، وناقص .

والأول : إتصال الحكم بالعلة .

والثاني : إتصال الفرع بما هو سبب محض ، ليس بعلة .

(١) انظر الجواب عن هذا النقض في : أصول السرخسي ، ١ / ١٨١ ؛ كشف الأسرار للنسفي ،

واحترز بقوله : « محض » عن العلة^(١) ، فإن السبب هو المفضي إلى الشيء ، يقال للحبل سبب ، لأنه يفضي إلى الماء . ومعنى الإفضاء في العلة أكثر ، لكونها موجبة للحكم ، فبقوله : « محض » احترز عنها ، إذ السبب المحض لا يكون موجباً للحكم بذاته .

ثم من شرط السبب المحض أن لا يكون الحكم ولا علته مضافين إليه ، لكن المراد ههنا انتفاء إضافة الحكم إليه دون علته^(٢) .

وقوله : « ليس بعلة وضعت له » . تفسير للسبب المحض يعني المراد بالسبب المحض ، هو ما لا يكون علة موضوعية للفرع ، [لا أن لا]^(٣) يكون علته مضافة إليه ، فإن ذلك ليس بشرط ، لأن فيما ذكروا من النظر أضيفت [العلة]^(٤) وهي ملك الرقبة إلى السبب [وهو البيع . ولم يضاف الحكم وهو ملك المتعة إليه .

« والأول » هو اتصال الحكم بالعلة « (يوجب) » ، أي يثبت جواز الاستعارة من الطرفين ، لأن الاستعارة في الشرعيات في الافتقار^(٥) والافتقار بين الحكم والعلة من الجانبين ، لأن العلة لم تشرع إلا لحكمها ، أي الغرض من مشروعيتها هو الحكم لتحصيل الابتلاء ، ولهذا لم يشرع في محل لا يتصور شرعية الحكم فيه ، كيبيع الحر ، ونكاح المحارم ، فكانت من حيث الغرض مفتقرة إلى الحكم ، والحكم لا يثبت إلا بعلمته ، فاستوى الاتصال من الجانبين ، وعمت الاستعارة^(٦) .

ونوقض^(٧) : بأن الافتقار لو كان هو العلة ، لما جاز استعارة العلة المعنية للحكم . واللازم باطل بالإتفاق ، فالملزوم مثله .

(١) لأن لفظ السبب يطلق العلة كما يطلق على غيرها فيقال : الشراء سبب الملك ، والنكاح سبب الحل وغير ذلك .

انظر : التحقيق ، ١ / ٢٤٦ ؛ شرح النسفي على المنتخب ، ١ / ١٤٦ ؛ شرح المغني ، ٢ / ٧٣٥ .

(٢) انظر : التحقيق ، ١ / ٢٤٦ ، ٢٤٧ .

(٣) في ج : « إلا أن » .

(٤) ساقطة من ج .

(٥) ساقطة من ب .

(٦) انظر : التحقيق ، ١ / ٢٤٨ ؛ شرح النسفي على المنتخب ، ١ / ١٤٦ ، ١٤٧ .

(٧) ذكر النقض صاحب ببيان الوصول (٨٦ / ب) ونقله الشارح بتصرف .

بيان الملازمة : بأن الافتقار غير موجود ، فإن الحكم لا يفتقر إلى علة معنية .

وأجيب^(١) : بأن الافتقار إلى العلة المعنية غير مشروطة في هذا الباب ، لأنه لو شرط لما جاز استعارة العلة للحكم للأداء إلا إذا كان مختصاً بها ، وهو خلاف إجماع أهل اللسان . فإنهم استعاروا الخمر للإثم في قولهم : تركنا ما به بأس لئلا يلزم الخمر . أي الإثم . والإثم غير مختص بالخمر ، بل المشروط في جواز الاستعارة الافتقار^(٢) إلى ما يصلح علة للحكم في نفس الأمر ، لأن الحكم قبل وجوده مفتقر إلى جميع العلل على وجه البذل ، فيجوز استعارتها للحكم .

((ولهذا)) أي ولأن استواء الاتصال من الطرفين يوجب الاستعارة من الجانبين قلنا فيمن قال : إن ملكتُ عبداً فهو حر . فملك نصف عبد ، ثم باعه ، ثم ملك النصف الثاني ، لم يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه^(٣) . وكلام الشيخ في الكتاب ظاهر .

والمسألة على أربعة أوجه : لأنه إما أن يكون الحلف على الملك ، أو على الشراء . وكل واحد منهما إما أن يكون على منكر ، أو معرف . فإن كان على الملك منكر ، كقوله : إن ملكت عبداً فهو حر . وملك نصف عبد ، ثم باعه ، ثم ملك النصف الباقي ، لم يعتق^(٤) حتى يجتمع الكل في ملكه . والقياس أن يعتق . لأن الشرط ملك العبد مطلقاً من غير اجتماع ، وقد وجد ، فيعتق هذا النصف ، كما في فصل الشراء^(٥) .

وجه الاستحسان^(٦) أن الملك المطلق يقع على كماله ، وذلك بصفة الاجتماع . ألا ترى أن الرجل يقول : ما ملكت مائة درهم قط . ولعله قد ملك ألفاً متفرقة ،

(١) انظر الجواب في المصدر نفسه (٨٧ / أ) .

(٢) في ج : « للافتقار » .

(٣) انظر هذه المسألة في : أصول السرخسي ، ١ / ١٨١ ؛ شرح النسفي على المنتخب ، ١ / ١٤١ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٤٠٣ .

(٤) وهذا استحساناً كما سيأتي .

(٥) انظر وجه القياس على هذه المسألة في : التحقيق ، ١ / ٢٤٠ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٧٣١ ؛ كشف

الأسرار ، ٢ / ١٣١ .

(٦) انظر المراجع السابقة .

ولكن لما لم يجتمع في ملكه لم يعد صادقاً . وكان أبو بكر الاسكاف^(١) إذا أراد تفهيم هذه المسألة لأصحابه دعى بحمال على باب المسجد فيقول : يا فلان هل ملكت مائة درهم . فيقول : ما ملكتها والله . ثم ينظر إلى أصحابه : ترون أنه ملك من الدراهم متفرقة ، وأنفق على نفسه^(٢) .

وإن كان على الشراء على منكر ، كقوله : إن اشتريت عبداً فهو حر . فاشترى نصف عبد ، وباعه ، ثم اشترى النصف الباقي ، عتق هذا النصف قياساً واستحساناً^(٣) . لأن الاجتماع في كونه مشترى له بعد الزوال متحقق ، لعدم التوقف على ملكه . ألا ترى أنه لو قال : إن اشتريت عبداً فامرأته طالق . فاشتراه لغيره حنث . فإذا اشترى الباقي بعد بيع النصف فقد اجتمع الكل في عقده ، فوجب الحنث . بخلاف الملك ، لأن الاجتماع في ملكه بصفة العبدية بعد الزوال غير متحقق .

وإن كان على الملك وعلى معين ، أو على الشراء كذلك والمسألة بحالها - وهو الثالث والرابع - عتق النصف في الفصلين^(٤) لأن الاجتماع صفة ، وهي في الحاضر لغو ، فإنه يعرف بالإشارة إليه . وفي غير المعين معتبرة ليعرفوه بها ، كمن حلف لا يدخل هذه الدار . فإنه لا يعتبر فيها صفة العمران ، ويعتبر في غير المعين . والمراد قوله : « عتق النصف الآخر في الشراء » هو أن يكون الشراء صحيحاً . حتى لو كان فاسداً لا يعتق ، وإن اشتراه جملة ، [لأن شرط^(٥) حنثه تم قبل القبض^(٦) ، ولا ملك له] فيه^(٧) قبل القبض^(٨) .

(١) هو محمد بن أحمد ، أبو بكر الاسكاف البلخي ، إمام كبير جليل القدر أخذ الفقه عن محمد بن سلمة عن أبي سليمان الجوزجاني ، وتفقه عليه أبو بكر الأعمش ، توفي سنة ٣٣٣ هـ .

انظر : الجواهر المضية ، ٤ / ١٥ ؛ الفوائد البهية / ١٦٠ ؛ كشف الظنون ، ١ / ٥٦٩ .

(٢) انظر هذه القصة في : كشف الأسرار ، ٢ / ١٣١ ؛ شرح المغني ، ٢ / ٧٣٢ ؛ التحقيق ، ١ / ٢٤٠ .

(٣) انظر : التحقيق ، ١ / ٢٤١ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١٣٢ ؛ فتح الغفار ، ١ / ١٣٠ .

(٤) انظر : كشف الأسرار ، ٢ / ١٣٢ ؛ التحقيق ، ١ / ٢٤٢ ؛ شرح المغني ، ٢ / ٧٣٢ .

(٥) في با : « شرط » .

(٦) في ب : « تم قبل الحنث القبض » وهي لا تستقيم مع السياق .

(٧) في ب : « الرقبة » وهو خطأ .

(٨) انظر : التحقيق ، ١ / ٢٤٣ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١٣٣ .

فإن قال : عنيت بالملك الشراء . كان مصداقاً قضاءً وديانة ، لأنه استعار الحكم
لسببه ، أي لعلته . وفيه تغليظ عليه فيجوز^(١) .
ولو قال : عنيت بالشراء الملك حتى يشترط فيه الاجتماع فلا يعتق النصف
الباقى ، صدق ديانة . لأنه استعار العلة ، وهي جائزة لكنه لا يصدق قضاء ، لأن
فيه تخفيفاً عليه فلا يقبل للتهمة ، لا لعدم صحة الاستعارة^(٢) .
والمراد من قول المشايخ في أمثال هذه الصور : يصدق ديانة أنه إذا [استفتى]^(٣)
فقيهاً يجيبه على وفق ما نواه ، ولكن القاضي يحكم عليه بموجب الكلام ، ولا يلتفت
إلى ما نوى إذا كان فيه تخفيف عليه^(٤) .

(١) انظر : التحقيق ، ١ / ٢٤٤ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٧٣٣ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٤٠٥ .

(٢) انظر المراجع السابقة .

(٣) في ج : « استعين » وهو خطأ .

(٤) انظر : شرح المغنى ، ٢ / ٧٣٤ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٤٠٥ ؛ التحقيق ، ١ / ٢٤٥ .

قال رحمه الله :

« وأما الاتصال الثاني فيصلح طريقاً للاستعارة من أحد الطرفين ، وهو أن يستعار الأصل للفرع ، والسبب للحكم . لأن هذا الاتصال ثابت في حق الفرع ، لافتقاره . ولا يصح أن يستعار الفرع للأصل ، لأن هذا الاتصال في حق الأصل معدوم ، لاستغنائه . وهذا كاجملة الناقصة إذا عطفت على الجملة الكاملة ، توقف أول الكلام على آخره ، لصحة آخره وافتقاره . فأما الأول فقام في نفسه لاستغنائه » .

- أقول : الاتصال الثاني هو اتصال السبب المحض بالحكم ، وأنه يصلح طريقاً للاستعارة من أحد الجانبين ، وهو أن يستعار الأصل للفرع ، أي السبب للحكم ، كما فسره الشيخ به بالعطف عليه ، « دون عكس »^(١) لأن شرط جواز الاستعارة الاتصال ، وهو بالافتقار ، والافتقار ثابت من جهة المسبب ، لكون الحكم مفتقراً إلى السبب ، فأما السبب فليس بمفتقر إلى الحكم ، بل هو مستغن عنه في ذاته لقيامه بنفسه . وحصول حكمه الأصلي الذي وضع له ، وثبوت [المسبب]^(٢) له ، [إنما هو]^(٣) من الأمور الاتفاقية^(٤) ، إلا أن يكون المسبب مختصاً بالسبب ، فنصير بمنزلة العلة . والاستعارة فيها من الجانبين كما مر ، وهذا كقوله تعالى : ﴿ إني أراني أعصر خمراً ﴾^(٥) .

قيل : قد ورد في القرآن ذكر الحكم وإرادة السبب ، ولم يوجد الاختصاص ، كقوله تعالى : ﴿ إذا نكحتم المؤمنات ﴾^(٦) أي عقدتم . وقوله : ﴿ ثم طلقتموهن

(١) أي لا يجوز استعارة الفرع للأصل ، والحكم للسبب .

انظر : شرح المغنى ، ٢ / ٧٣٦ ؛ شرح النسفي على المنتخب ، ١ / ١٤٧ ؛ التحقيق ، ١ / ٢٤٨ .

(٢) في ج : « السبب » .

(٣) في ج : « أي هو » .

(٤) وزاد صاحب الكشف توضيحاً فقال : فإن شراء الأمة المجوسية والأخت من الرضاعة والعبد والبهيمة

جائز لحصول موجهه الأصلي وهو الملك وإن لم يحصل حل .

انظر : التحقيق ، ١ / ٢٤٩ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١٣٤ ؛ فتح الغفار ، ١ / ١٣٢ .

(٥) يوسف : ٣٦ . ومعناه : عنياً فاستعير اسم المسبب للسبب لاختصاص الخمر بالعنب .

انظر المراجع السابقة .

(٦) الأحزاب : ٤٩ .

من قبل أن تمسوهن ﴿^(١)﴾ والوطء غير مختص بالعقد ، والمس غير مختص بالوطء .
وفي قول الشاعر :

شربت الإثم حتى ضل عقلي

أي الخمر . والإثم غير مختص بالخمر ^(٢) .

وأجيب : بأن النكاح ، أي الوطء الذي يعقبه الطلاق ، مختص بالعقد لا محالة .
وهو المراد ههنا ، لقوله تعالى : ﴿ ثم طلقتموهن ﴾ والمس معلول الوطء ، لأنه
يحصل معه لا محالة . وكذلك الإثم للخمر . وقد عرفت شيوع الاستعارة في العلة
والمعلول ^(٣) .

قيل : المسبب لا يخلوا إما أن يكون لازماً أو ملزوماً . وعلى التقديرين ينبغي أن
تجوز الاستعارة ، وإن لم يكن مختصاً ، لجواز ذكر اللزوم وإرادة الملزوم وعكسه ^(٤) .
والجواب : أنه ملزوم ، ولا يلزم جواز الاستعارة . لأن المراد بقولهم : ذكر
الملزوم وإرادة اللزوم ^(٥) جائز ، الملزوم المساوي كما في العلة والمعلول . والمسبب
ليس كذلك ، إلا إذا اختص كما مر . وحمل كلامهم على هذا واجب إذا كانت
الاستعارة في الشرعيات [دفعا] ^(٦) للتناقض ^(٧) .
(« وهذا ») أي الاتصال بين السبب والمسبب الثابت من أحد الجانبين ، نظير

(١) الأحزاب : ٤٩ .

(٢) هو قول صاحب بيان الوصول (٨٧ / ب) ، وانظر الاعتراض وجوابه في شرح ابن ملك على
المنار / ٤٠٩ .

(٣) الجواب نقله عن بيان الوصول بتصرف . انظر المصدر السابق .

(٤) انظر : المصدر نفسه وانظر كذلك فتح الغفار ، ١ / ١٣٢ .

(٥) المراد بالملزوم السبب ، وباللزام المسبب وإنما أطلق عليهما ذلك لأن مبنى الجواز على الانتقال من
الملزوم إلى اللزوم .

انظر : حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٤٠٩ .

(٦) في ج : « واجب » .

(٧) انظر الجواب في فتح الغفار ، ١ / ١٣٢ نقلاً عن الشارح وزاد : وحاصل دليلهم أنه يجب في
الاستعارة أن يكون المستعار منه أقوى في وجه الشبه ، كالأسد في الشجاعة فإن الاستعارة لا تجري إلا
من طرف واحد لا متنازع كون كل من الطرفين أقوى من الآخر في وجه الشبه ، وفوات المبالغة في
التشبيه عند تساوي الطرفين .

اتصال الجملة الناقصة بالكاملة ، إذا عطفت عليها ، فإن الناقصة مفتقرة إلى الكاملة ، والكاملة تامة في نفسها مستغنية عنها ، كقوله : أنت طالق وعمرة . فقوله : عمرة جملة ناقصة لافتقارها إلى الخبر . ولهذا لو انفردت لم تفد شيئاً ، لكنها تعلقت بواسطة واو العطف بالأولى ، وتوقف أول الكلام على آخره في حق الكلام الثاني ليصح اشتراكهما في الخبر ، فتصير الثانية مفيدة مثل الأولى ، فيقع الطلاق عليها دون الأولى^(١) .

والدليل على التوقف في حق الثاني وقوع الثلاث في قوله للموطؤه : أنت طالق ، وطالق ، وطالق^(٢) .

وعلى عدم التوقف في حق الأول عدم وقوع الثانية والثالثة في قوله لغير الموطؤه : أنت طالق وطالق . لأن الكلام للأول لما لم يتوقف في حق نفسه ، ثبت موجهه قبل التكلم بالثاني ، وقد بانت لا إلى عدة ، فيلغوا ما بعده^(٣) .

(١) انظر : كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٥٤ ؛ التحقيق ، ١ / ٢٥٤ ؛ كشف الأسرار للبخاري ، ٢ / ١٣٥ .

(٢) انظر : الهداية مع شرح العناية ، ٣ / ٣٢٩ ، وانظر كذلك التحقيق ، ١ / ٢٥٤ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١٣٥ .

(٣) انظر : التحقيق ، ١ / ٢٥٥ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١٣٥ .

قال رحمه الله :

« وعلى هذا الأصل قلنا : إن ألفاظ العتق تصلح أن تستعار للطلاق ، لأنها وضعت لإزالة ملك الرقبة ، وذلك يوجب زوال ملك المتعة تبعاً ، لا قصداً ، على نحو ما قلنا ، فصحت الاستعارة وقال الشافعي - رحمه الله - : يصح أن يستعار الطلاق للعتق ، لأنهما في المعاني يتشابهان ، لأن كل واحد منهما إسقاط بني على السراية واللزوم ، والمناسبة في المعاني من أسباب الاستعارة ، مثل المناسبة في الأسباب . وقلنا : لا تصح هذه الاستعارة ، لما قلنا في المسألة الأولى ، أن اتصال الفرع بالأصل في حق الأصل في حكم العدم ، ولا تصح الاستعارة للمناسبة في المعاني من الوجه الذي قلنا ، لأن طريق الاستعارة من قبل المعاني المشاكلة في المعاني ، التي هي من قبيل الاختصاص ، الذي به يقوم الموجود . فأما بكل معنى فلا . وهذا الطريق من الخصم نظير طريقه في أوصاف النص ، أن التعليل بكل وصف صحيح من غير أثر خاص . وقلنا نحن : هذا باطل . لأن الابتلاء يسقط ، فكذلك الاستعارة يقع بمعنى له أثر الاختصاص . ألا ترى أن العرب تسمى الشجاع أسداً للاشتراك في المعنى الخاص وهو الشجاعة ؟ فأما بكل وصف فلا . لأن ذلك يبطل الامتحان ، ويصير الموجودات في الأحكام كلها متناسبة ، ولا مناسبة بينهما من هذا الوجه . لأن معنى الطلاق ما وضع له اسمه ، وما احتمله محله ، وهو رفع القيد . لأن الاطلاق عبارة عنه ، والنكاح لا يوجب حقيقة الرق ، ولا يسلب المالكية ، وإنما يوجب قيداً ، فلا يحتمل إلا إطلاق القيد . وأما الاعتاق ، فإثبات القوة الشرعية ، لأن ذلك معناه لغة ، يقال : عتق الطير . إذا قوى 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 الاعتاق إثباتاً . وليس بين إزالة القيد ، لتعمل القوة الشرعية عملها ، وبين إثباتها بعد العدم مشابهة . كما ليس بين إحياء الميت ، وبين إطلاق الحي مشابهة ، فما هذا إلا كمن استعار الحمار للذكي ، والأسد للجبان » .

- أقول : أي على أن إستعارة السبب للمسبب جائزة قلنا : يجوز إستعارة ألفاظ

العتق للطلاق ، كقوله لامرأته : أنت حرة ، أو حررتك ، أو اعتقتك ناوياً الطلاق ، فإنه يقع^(١) ، لأن ألفاظ العتق وضعت لإزالة ملك الرقبة ، وإزالة ملك الرقبة توجب زوال ملك المتعة تبعاً ، لا قصداً على ما مر ، فكان من قبيل استعارة السبب للمسبب ، فيجوز .

ويحتاج إلى النية^(٢) ، لأن المحل غير متعين للمجاز ، بل هو محل حقيقة الوصف بالحرية ، فيحتاج إلى النية لتعيين المجاز . بخلاف إستعارة ألفاظ التمليك للنكاح ، حيث يصح بلا نية^(٣) . لأن إضافتها إلى الحرية لا يدل إلا على النكاح ، فإن الأب إذا قال : بعث ، أو وهبت ابنتي منك ، لا يمكن العمل بحقيقة البيع والهبة لأنها حرة ، فتعين المجاز ، فلا يحتاج إلى النية .

وقال الشافعي - رحمه الله - : يصح العكس أيضاً^(٤) بأن يستعار ألفاظ الطلاق للعتق ، صريحاً كانت ، مثل أن قال لأمته : أنت طالق . أو كناية ، كقوله لها : أنت بائن أو حرام ، إذا نوى الحرية . لأنهما أي الطلاق ، أو العتاق يتشابهان في المعاني ، والتشابه في المعاني من أسباب الاستعارة .

أما أنهما يتشابهان في المعاني فلأن كل واحد من الطلاق والعتاق إسقاطٌ بني على السراية واللزوم^(٥) ، فإن من طلق نصف امرأته ، سرى إلى كلها ، وسقط ملكه عنها ، كما لو أعتق نصف أمته ، سرى إلى الكل إذا كان موسراً . وكذا كل واحد منهما لازم ، لا يرتد بالرد ، ولا يحتمل الفسخ^(٦) .

(١) انظر : شرح فتح القدير ، ٣ / ٤٠٠ ، وانظر هذه المسألة في : شرح المغني ، ٢ / ٧٣٦ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٤٠٨ .

(٢) لأنها من كنايات الطلاق فتحتمل الطلاق وغيره .

انظر : الهداية مع شرح العناية ، ٣ / ٤٠٠ .

(٣) انظر : المبسوط ، ٥ / ٥٩ ؛ الهداية مع شرح العناية ، ٣ / ١٠٥ .

(٤) انظر : نهاية المحتاج ، ٦ / ٤٣٢ بخلاف مذهب أبي حنيفة . انظر : المبسوط ، ٧ / ٦٣ .

(٥) فالاعتاق إسقاط ملك الرقبة ، والطلاق إسقاط ملك منافع البضع ، والسراية هي ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض ، واللزوم هو عدم قبول الفسخ .

انظر : التوضيح على التوضيح ، ١ / ٧٩ ؛ شرح فتح القدير ، ٣ / ٢٣١ .

(٦) انظر : العناية شرح الهداية ، ٣ / ٣٢١ .

وأما أن المناسبة في المعاني من أسباب الاستعارة فظاهر مما تقدم . وقد قاسه الشيخ على المناسبة في الأسباب بعلّة الاتصال^(١) .

وقلنا : هذه الاستعارة لا تصح ، لأن طريق صحتها منحصرة في الاتصال ذاتاً ومعنى كما تقدم ، وقد عدم الاتصال بينهما ذاتاً ، لأنه في الشرعيات من حيث السببية والتعليل^(٢) ، وقد قلنا في المسألة الأولى أن اتصال الفرع بالأصل في حكم العدم .

وكذا معنى ، لأن المناسبة في المعاني من الوجه الذي قلنا من طرق الشافعي ، يعني قوله : « إسقاط بنى على السراية » واللزوم غير معتبرة ، فلا يكون الاستعارة بها صحيحة . لأن طريق الاستعارة من قبل المعاني ، هو المشاكلة في المعاني التي هي من قبيل الاختصاص ، الذي يقوم به الموجود ، أي من المعاني المختصة اللازمة التي ينتفى الموجود بانتفائها ، ولا يريد به الداخل في الماهية ، وليست المشاكلة المذكورة من طرق الشافعي ، هي هذه المشاكلة المعتبرة ، فلا يكون طريقاً للاستعارة^(٣) .

أما الأولى : فلما ذكره بقوله : وكذلك الاستعارة تقع بمعنى له أثر الاختصاص ، لأن الاستعارة مأخوذة من العرب وأنهم ما استعاروا إلا بالمعنى الخاص المشهور . ألا ترى أنهم يسمون الشجاع أسداً ، لا شراكهما - وفي بعض النسخ : « للإشراك » ، وهي أولى رواية - في المعنى الخاص ، وهو الشجاعة .

فأما بكل وصف فلا ، فإن البحر والحمى من لوازم الأسد كالشجاعة ، لكنه لما لم يكن مشهوراً بهما ، ما استعاروا الأسد للأبخر والحموم .

على أن الاستعارة بكل وصف يبطل الامتحان ، فإن المجاز طريق لازدياد الكلام حسناً وفصاحة ، وبه يتميز الذكي من الغبي في ابداع الاستعارة ، واستخراج غرائب

(١) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٨٢ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٥٤ .

(٢) فلفظ الطلاق لا يحصل به العتق لأنه موضوع لإزالة ملك المتعة ، وزوال ملك المتعة ليس بسبب لزوال ملك الرقبة ، بل هو حكم ذلك السبب فلا يصلح استعارة الحكم للسبب كما لا يصلح استعارة الفرع للأصل لكونه مستغنى عنه .

انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٨٢ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١٣٦ .

(٣) انظر تقرير هذه المسألة بالتفصيل المذكور في : أصول السرخسي ، ١ / ١٨٢ ؛ كشف الأسرار

للسنفي ، ١ / ٢٥٤ .

البلاغة . فلو جازت بكل وصف لزال حسن الكلام وطراوته ، واستوى البليغ الماهر بفنون الكلام ، مع من لا يشتم رائحة منها ، وهو خلاف المعقول . ولصارت الموجودات كلها في الأحكام متناسبة ، فجاز استعارة الأرض للسماء ، باعتبار الجسمية والوجود والحدوث^(١) ، وقد تقدم ذلك .

وشبه الشيخ هذا الطريق من الخصم بطريقه في أوصاف النص ، في جواز التعليل بكل وصف من النص مؤثر وغير مؤثر ، من الوصف المخيل والمتعدى وغيره^(٢) .
ونحن قلنا : إنه باطل لسقوط الإبتلاء إذ كل من له أدنى تمييز يقيس بأي وصف شيئاً ، ولم يبق للعالم على الجاهل فضل ، كما سيجيء .

وأما الثانية فلما ذكره بقوله : « ولا مناسبة بينهما » أي بين الطلاق والعناق من هذا الوجه الذي ذكرنا ، وهو المشاكلة في المعنى الخاص المشهور . لأن المشاكلة في المعنى الخاص المشهور إما أن تكون لغة أو شرعاً ، ولا شيء منهما بموجود . وذلك لأن معنى الطلاق ما وضع له اسمه ، وما احتمله محله ، وهو رفع القيد .

أما لغة : فلأن الطلاق عبارة عنه^(٣) .

وأما شرعاً : فلأن النكاح لا يوجب حقيقة الرق ، ولا سلب المالكية ، فإنها ثابتة بها ، كما كانت قبله بالإجماع^(٤) . وإنما يوجب قيداً ، حتى صارت مقيداً شرعاً ، لا يحل لها الخروج ، وتزويج نفسها من أحد ، فلا يحتمل إلا إطلاق القيد ،

(١) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٨٣ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٥٤ ؛ كشف الأسرار للبخاري ، ٢ / ١٣٨ .

(٢) قال شمس الأئمة في أصوله ، ١ / ١٨٢ : ثم لا يستقيم تعليل النص بكل وصف بل بوصف له أثر في ذلك الحكم .

وانظر كذلك : كشف الأسرار ، ٢ / ١٣٧ .

(٣) يقال : أطلقت البعير وأطلقت الأسير .

انظر مادة « طلق » في لسان العرب ، وانظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٨٣ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٥٤ .

(٤) يقول شمس الأئمة في أصوله ، ١ / ١٨٣ : والمنكوحة مالكة أمر نفسها ، ولكنها محبوسة عند الزوج بالملك الذي له عليها فحاجتها إلى رفع المانع ، وذلك يكون بالطلاق كما يكون برفع القيد عن الأسير وبحل العقال عن البعير .

وانظر : كشف الأسرار للنسفي ، ٢ / ٢٥٤ .

وإزالة الحبس عنها . وما روى أنه عليه الصلاة والسلام قال : « النكاح رق »^(١) محمول على ضرب ملك يظهر أثره فيما ذكرنا ، لا على حقيقته .

« وأما »^(٢) الاعتاق إثبات [القوة الشرعية]^(٣) ، لأن ذلك أي إثبات القوة معناه لغة ، يقال : عتق الطير إذا قوى وطار عن وكره . ومنه عتاق الطير أي الجوارح منها . ويقال : عتقت البكر إذا أدركت^(٤) . وهذا شائع في كلام العرب ، أي كثير منتشر .

قوله : « وكذلك الرق » بيان كون العتق إثبات القوة شرعاً ومعناه أن الرق ثابت في العبد على الكمال . وسلطان المالكية أي تسلطها ساقط ، أي معدوم ، حيث التحق المرقوق بالبهائم ولم يبق له شهادة ولا ولاية ، فصَحَّ الاعتاق ، إثباتاً للقوة الشرعية بعدما عدمت^(٥) .

وإذا عرف معنى كل واحد منهما لغة وشرعاً ظهر أن ليس بين إزالة القيد ، لتعمل القوة الشرعية الثابتة في محلها عملها ، وبين إثباتها بعد العدم ، مشابهة في وصف خاص مشهور . كما ليس بين إطلاق الحي وإحياء الميت مشابهة . يريد به احتجاج اللعين في محاجته مع الخليل صلوات الله وسلامه عليه بقوله : ﴿ أنا أحي وأميت ﴾^(٦) ، أي كما أن ذلك احتجاج باطل ، كذلك الاحتجاج بذلك النوع من المشاكلة باطل^(٧) .

فإن قيل : لا نسلم أن الاعتاق إثبات القوة ، بل هو إزالة المانع كالطلاق ، فإن

(١) لم أقف عليه ، وقد ورد عنه ﷺ ما يفيد معناه ، وهو ما أخرجه الترمذي في سننه ، كتاب النكاح عن عمرو بن الأحوص الجشمي عن النبي ﷺ قال : « ألا واستوصوا بالنساء خيراً فإنما هن عوان عندكم » أي أسيرات .

(٢) في أ و ب : « وإن » والمثبت من ج وهو المذكور في المتن .

(٣) ساقطة من ج .

(٤) انظر مادة « عتق » في لسان العرب . وانظر : المبسوط ، ٦٠ / ٧ ؛ شرح فتح القدير ، ٢٣٢ / ٣ .

(٥) لأن العتق في الشرع خلوص حكمي يظهر في الآدمي فيصير أهلاً للملك على نفسه وعلى غيره ، وبثبوت القوة الشرعية به لقدرته على ما لم يكن يقدر عليه فعن هذا يقال أنه القوة الشرعية .

انظر : شرح فتح القدير ، ٢٣٢ / ٣ ؛ الكفاية شرح الهداية ، ٢٣١ / ٣ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ٢٢٥ / ١ .

(٦) البقرة : ٢٥٨ ووجه الحاجة أنه جعل رفع القيد عن المحبوس معارضاً لإحياء الحقيقي .

انظر : كشف الأسرار ، ١٣٩ / ٢ .

(٧) انظر هذا الدليل بتمامه في : المبسوط ، ٦٤ / ٧ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ٢٥٥ / ١ .

للمالكية بالآدمية ، وحلول الرق إنما هو يعارض الكفر ، بدليل صحة تعليقه بالشرط ، فإنه لو كان إثباتاً لما كان كذلك ، لأن الإثبات لا يقبل التعليق .

أجيب : بأن الاعتناق لإثبات القوة ، لأن أهلية الشهادة و [الولاية]^(١) إنما يثبت به ابتداء ، ولهذا صار منسوباً إلى المعتق بالولاء ، لأنه إحياء معنى^(٢) . ولا نسلم أن الملكية بالآدمية ، بل هي بالحرية ، وقد زالت بالرق رأساً ، فثبت بالاعتناق مالكية جديدة ، للزوم وجوب المعلول عند وجود علته . وإنما قبل التعليق لأنه إثبات ليس فيه معنى التملك ، والإثبات الممتنع عن التعليق هو ما يكون فيه معنى التملك ، احترازاً عن القمار . وهذا على قولهما ظاهر ، لأنه إثبات القوة الشرعية عندهما . وأما على قول أبي حنيفة فإن الاعتناق لإزالة الملك المتجزئ على ما عرف في مسألة تجزئ الاعتناق^(٣) .

قيل : فعلى هذا ينبغي أن تصح الاستعارة عنده لثبوت المشابهة بينهما في المعنى المشهور ، وهو الإزالة .

وأجيب : بأن معنى الإعتناق على قوله إثبات القوة بواسطة إزالة الملك^(٤) ، فكان فيه معنى الإثبات والاسقاط جميعاً . بخلاف الطلاق ، فإنه إسقاط محض ، فلا يثبت التشابه بينهما في المعنى الخاص^(٥) .

ورد : بأنه ينبغي أن يكون الإعتناق حقيقة لإزالة الملك حتى يتم احتجاجه في

(١) في ج : « الولادة » وهو خطأ .

(٢) وزاده إيضاحاً شمس الأئمة فقال : « وفي الشريعة - أي العتق - عبارة عن أحداث الملكية والاستبداد للآدمي ، ومن ضرورته انتفاء صفة المملوكية والرق ، ولهذا يتعقبه الولاء الذي هو كالنسب ، لأن الأب سبب لإيجاد ولده فيكون الولد منسوباً إليه . والعتق مسبب لأحداث صفة الملكية التي يختص الآدمي بها فصار المعتق منسوباً إليه بالولاء » .

انظر : المبسوط ، ٦٠ / ٧ ، وانظر : العناية شرح الهداية ، ٢٣١ / ٣ .

(٣) فعند أبي حنيفة رحمه الله الاعتناق يتجزأ فإذا أعتق المولى بعض عبده عتق ذلك القدر ويسعى في بقية قيمته لمولاه . وعندهما لا يتجزأ وقال يعتق كله .

انظر هذه المسألة بتفصيل في : شرح فتح القدير ، ٢٥٦ / ٤ ؛ الكفاية شرح الهداية ، ٢٥٥ / ٤ ،

٢٥٦ ، وانظر الاعتراض وجوابه في كشف الأسرار ، ١٣٩ / ٢ ، ١٤٠ .

(٤) انظر قول أبي حنيفة في هذه المسألة في : الهداية ، ٢٥٦ / ٤ .

(٥) الاعتراض وجوابه لصاحب الكشف ، ١٤٠ / ٢ .

مسألة تجزيء الإعتاق ، فيصح الاستعارة^(١) .

والجواب : سلمنا أن إزالة الملك حقيقة ، لكن لا نسلم أن الإسقاط لازمة فإنه
ينفك عن الاعتاق ، كما إذا صدر الاعتاق من الصبي والمجنون . وسيأتي لهذا في
آخر الكتاب زيادة بيان إن شاء الله .

فصارت الاستعارة به كاستعارة الحمار للذكي ، والأسد للجبان . حكمها أنها
فاسدة ، لكونهما غير مشهورين . لذلك استعارة ألفاظ الطلاق للعتاق ، باعتبار
معنى السراية واللزوم فاسدة ، لكونهما غير مشهورين^(٢) .

والشيخ استظهر ههنا في إبطال ما ذهب إليه الخصم بالمعاني اللغوية ، وإلا فما
كان محتاجاً إليه . لأن كلامنا في الألفاظ الشرعية ، والاتصال المعنوي فيها بالنظر في
المعنى المشروع كيف شرع ، فلم يكن للمعنى اللغوي في ذلك مدخل .

(١) الرد لصاحب ببيان الوصول (٨٨ / أ) .

(٢) انظر : المبسوط ، ٦٤ / ٧ ؛ أصول السرخسي ، ١٨٢ / ١ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ٢٥٤ / ١ .

قال رحمه الله :

« أليس لا يصح أن يستعار البيع للإجارة كما لا يستعار الإجارة للبيع ، وملك المنفعة تابع لملك الرقبة ؟ قيل له : قد قال بعض مشايخنا : إن البيع لا يتعقد بلفظ الإجارة والإجارة تنعقد به ، وذلك يتصور في الحر . تقول : بعت نفسي منك شهراً بدرهم لعمل كذا . وهذا جائز . فأما إذا قال بعت منك منافع هذه الدار شهراً بكذا . لم يجز كذا . ذكره في أول كتاب الصلح . 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 فيما يستعار لها ، وصار كالبيع ، يستعار للنكاح في غير محله ، وهي اتحرم من النساء ، فثبت أن فساده لإضافته إلى غير محله » .

— أقول : هذا نقض إجمالي على الجواب عن السؤال الأول .

تقريره : لو كان استعارة السبب للمسبب جائزاً ، دون عكسه ، لجاز إستعارة البيع للإجارة . لكنه لا يستعار البيع للإجارة ، كما لا يستعار الإجارة للبيع عندكم^(١) .

بيان الملازمة : أن تلك الرقبة سبب لملك المنفعة ، وهو تابع له ، كما أنه سبب لملك المتعة ، وهو تابع له .

وتقرير الجواب : لا نسلم أن الإجارة لا تنعقد بلفظ البيع ، فإن بعض مشايخنا قال : لا يتعقد بلفظ الإجارة ، والإجارة تنعقد بلفظ البيع ، فيما إذا قال الحر : بعت نفسي منك شهراً بدرهم لعمل كذا فإنه جائز . أما إذا قال العبد ذلك ، يكون بيعاً ، لا إجارة^(٢) .

فإن قيل : جوابكم كان كلياً ، فالتزام صورة واحدة ، لا يكون دافعاً للنقض . فإنه إذا قال : بعت منك منافع هذه الدار شهراً بكذا ، كان اللازم جوازه ، وليس بجائز . ذكره محمد في كتاب الصلح .

(١) انظر الجواب عن هذا النقض في : المبسوط ، ٧ / ٦٤ ؛ أصول السرخسي ، ١ / ١٨٣ ؛ شرح

المغنى ، ٢ / ٧٣٧ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٥٥ .

(٢) انظر هذا القول في : كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٥٥ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٧٣٧ .

أجاب الشيخ بقوله : فأما إذا قال : بعت منك منافع هذه الدار شهراً بكذا ، لم يجز ، وعدم جوازه ليس بفساد في الاستعارة ، لكن لفساد في المحل ، لأن المضاف إليه العقد هو المنفعة ، والمنفعة لا تصلح محلاً للإضافة^(١) .
أما الأولى : فظاهر .

وأما الثانية : فلأن المنفعة معدومة في الحال ، ليس في مقدور البشر تحصيله ، والمعدوم لا يصلح محلاً للإضافة ، حتى لو أضاف إليها المستعار له ، وهو الإجارة ، وقال : أجزتك منافع هذه الدار شهراً بكذا . لم يجز . فكذا ما يستعار لها ، وهو البيع . ولكن أقيمت عين الدار مقام منفعتها في الأصل ، وهو عقد الإجارة ، فكذلك ما يستعار لها ، وهو البيع ، إذا أريد به الإجارة مجازاً في الحر ، وصار هذا ، أي عدم جواز انعقاد الإجارة بلفظ البيع بناء على عدم المحل ، كعدم جواز انعقاد النكاح بلفظ البيع في غير محل النكاح .

وقيل : هذا إشارة إلى « أن » لفظ البيع إذا أضيف إلى منافع الدار ، أي البيع المضاف إلى منافع الدار ، كالبيع المستعار للنكاح في غير محله ، وهو المحرم من النساء ، فإنها لما لم تكن محلاً لحقيقة النكاح لم تكن محلاً لما يستعار للنكاح . كذلك المنافع لما لم تصلح لإضافة الإجارة إليها ، لم تصلح لإضافة ما يستعار للإجارة ، لأن الحقيقة أقوى من المستعار ، فثبت أن فساده ، لإضافته إلى غير محله ، لا للخلل في الإستعارة^(٢) .

(١) انظر هذا الجواب بهذا التفصيل في : المبسوط ، ٧ / ٦٤ ، ٦٥ ؛ أصول السرخسي ، ١ / ١٨٣ ؛

كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٥٦ .

(٢) هو قول صاحب الكشف ، ٢ / ١٤٣ .

قال رحمه الله :

« ومن أحكام هذا القسم أيضاً أن المجاز خلف 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 لعبدته وهو أكبر سناً منه : هذا ابني ، لم يعتق عندهما . لأن هذا الكلام لم ينعقد لما وضع له أصلاً ، فصار لغواً لا حكم له ، فلا يجب العمل بمجازه ، لأنه خلف عنه في إثبات الحكم . ومن شرط الخلف أن ينعقد السبب للأصل على الاحتمال ، وامتنع وجوده بعارض ، كمن حلف ليمسن السماء ، أن اليمين انعقدت للبر ، لاحتمال وجوده ، فانعقدت للكفارة خلفاً عنه . فأما الغموس ، فلم ينعقد للحكم الأصلي فلا ينعقد خلفه . وهذا نظير مسألة الغموس . وقال أبو حنيفة : أن المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم ، لا في الحكم ، بل هو في الحكم أصل . ألا ترى أن العبارة تتغير به دون الحكم ، فكان تصرفاً في التكلم ، فتشترط صحة الأصل من حيث أنه مبتدأ وخبر موضوع للإيجاب بصيغته ، وقد وجد ذلك . فإذا وجد وتعد العمل بحقيقته وله مجاز متعين ، صار مستعاراً لحكمه بغير نية ، كالنكاح بلفظ الهبة . وقال : لفظ الهبة ينعقد لحكمه الأصلي في الحرية ، لأن احتمال الحرية وهبتها ، مثل احتمال مس السماء ، وأما هذا فمستحيل بمرّة . وقال أبو حنيفة - رحمه الله - : هذا تصرف في التكلم ، فلا يتوقف على احتمال الحكم ، كالاستثناء . فإن من قال لامرأته : أنت طالق ألفاً إلا تسع مئة وتسعة وتسعين ، أنه تقع واحدة . ذكره في " المنتقى " . وإيجاب ما زاد على الثلاث من طريق الحكم باطل ، لكن من طريق التكلم صحيح . والاستثناء تصرف في التكلم بالمنع ، فصح . فكذلك هذا ، لما كان تصرفاً في التكلم ، صحت الاستعارة به ، لحكم حقيقته ، وإن لم ينعقد للإيجاب تلك الحقيقة . ومن الحقيقة عتقه من حين ملكه ، فجعل اقراراً به ، فعتق في القضاء . بخلاف النداء ، لأنه لاستحضار المنادى بصورة الاسم ، لا بمعناه ، فإذا لم يكن المعنى مطلوباً لم يجب الاستعارة لتصحيح معناه . بخلاف قوله : يا حر . فإنه يستوي نداؤه وخبره لأنه موضوع للتحرير ، فصار عينه قائماً مقام معناه ، فصار المعنى مطلوباً بكل حال . »

- أقول : أي ومن أحكام الحقيقة والمجاز^(١) ، أن المجاز خلف عن الحقيقة^(٢) . ولا خلاف أن تصور الخلف لكونه أمراً إضافياً ، مستلزم تصور الأصل^(٣) . ولا خلاف أن الحقيقة والمجاز صفتا اللفظ^(٤) ، وأن المجاز خلف عن الحقيقة . وإنما الخلاف في أن الخلفية في حق التكلم والحكم : فذهب أبو حنيفة - رحمه الله - إلى أن المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم ، لا في حق الحكم . ومعناه : أن التكلم بلفظ المجاز صار خلفاً عن التكلم بلفظ الحقيقة ، ثم يثبت بناء على صحة التكلم بطريق الاستبداد ، لا خلفاً عن حكم الحقيقة .

وذهب أبو يوسف ومحمد - رحمهما الله - إلى أن الخلفية في الحكم . ومعناه : أن يتعذر حكم الحقيقة بعارض ، فيصار إلى المجاز ، لاثبات لازم الحقيقة ، حذراً عن إلغاء الكلام^(٥) .

(١) انظر هذه المسألة بهذا التفصيل في : أصول السرخسي ، ١ / ١٨٤ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٧٧٣ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٧٧٣ .

(٢) أي فرع لها ، بمعنى أن الحقيقة هي الأصل الذي يبنى عليه المجاز بدليل أنه لا يثبت إلا عند فوات معنى الحقيقة وتعذر العمل به . ولهذا يحتاج المجاز إلى القرينة ، والحقيقة لا تحتاج إليها . انظر : التحقيق ، ١ / ٣٢٣ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١٤٣ .

(٣) كالإبن والأب . انظر المصدرين السابقين .

(٤) وليست من أوصاف المعاني ولهذا قالوا : الحقيقة لفظ استعمل في كذا ، والمجاز لفظ استعمل في كذا . انظر المصدرين السابقين .

(٥) وزاد صاحب الكشف هذه المسألة إيضاحاً فقال : « ويتضح لك ما ذكرنا في قوله للشجاع : هذا أسد . فعندهما هو خلف في إثبات الشجاعة عن قوله : هذا أسد في محل الحقيقة لإثبات الهيكل المخصوص . وما قرع سمعك أن حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة عندهما فالمراد منه ما ذكرنا ، لأن الخلفية بين المجاز والحقيقة - اللذين هما من أوصاف اللفظ بالاتفاق - لا بين شجاعة الشجاع والهيكل المعلوم . وعند أبي حنيفة التكلم بقوله : هذا أسد للشجاع خلف عن التكلم بقوله هذا أسد للهيكل المعلوم من غير نظر في ثبوت الخلفية إلى الحكم ، ثم يثبت به وهو الشجاعة بناءً على صحة التكلم لا خلفاً عن شيء كما يثبت حكم بناءً على صحة التكلم » .

انظر : التحقيق ، ١ / ٢٢٥ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١٤٤ .

وانظر كذلك لمزيد تفصيل وتفرع على هذه المسألة : المبسوط ، ٧ / ٦٧ ؛ فتح الغفار ، ١ / ١٣٦ .

ويتضح هذا في قول الرجل لعبده الذي يولد لمثله^(١) ، وهو معروف النسب :
هذا ابني . فإنه خلف عن نفس التكلم بقوله : هذا ابني ، محل الحقيقة ، ثم يثبت
العتق بناء على صحة التكلم ، كما يثبت النبوة والعتق في محل الحقيقة ، بناء على
صحة الكلام عند أبي حنيفة .

وعندهما هو خلف في إثبات العتق عن قوله : هذا ابني لابنه الحقيقي في إثبات
النبوة والعتق^(٢) .

وثمره الخلاف تظهر فيما إذا قال لعبده ، وهو أكبر منه سناً : هذا ابني . فإنه لم
يعتق عندهما^(٣) ، لأن هذا الكلام لما لم ينعقد لما وضع له أصلاً ، فصار لغواً ، لا
يكون له حكم ، وما لا حكم له لا يجب العمل بمحازه .

وأما الأولى : فلأن حكم هذا الكلام ثبوت النبوة ، وذلك محال ، لاستحالة
تقدم الابن على الأب تقدماً زمانياً^(٤) .

وأما الثانية : فلأن المجاز خلف عن التكلم بالحقيقة في إثبات الحكم عندهما^(٥) .
ومن شرط الخلف أن ينعقد السبب للأصل على الاحتمال ، وامتنع وجوده
لعارض ، كمن حلف ليمسن السماء ، فإن اليمين انعقدت للبر ، بناء على أن السماء

(١) قال ابن الهمام في شرح فتح القدير ، ٤ / ٢٣٨ في معنى هذه العبارة : « يعني إذا كان مثله في السن
يجوز أن يكون ابناً لمثل المدعى في السن هذا هو المراد ، وحاصله إذا كان سنه يحتمل كونه ابنه ، لا
المشاكلة حتى لو كان المدعى أبيض ناصعاً والمقول له أسود حالك ، أو بالقلب وسنه يحتمل كونه ابنه
ثبت النسب » . وانظر كذلك : المبسوط ، ٧ / ٦٧ .

(٢) انظر : المبسوط ، ٧ / ٦٧ .

(٣) وهو قول أبي حنيفة الأول .

انظر : المبسوط ، ٧ / ٦٧ ؛ أصول السرخسي ، ١ / ١٨٥ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٦٣ .
(٤) وذلك كما لو قال : أعتقتك قبل أن أخلق ، وبيان الاستحالة أن قوله هذا ابني أي مخلوق من مائي ،
وابن خمسين سنة يستحيل أن يكون مخلوقاً من ماء ابن عشرين سنة .

انظر : المبسوط ، ٧ / ٦٧ ، وانظر كذلك : كشف الأسرار ، ٢ / ١٤٥ .

(٥) يقول ابن نجيم في فتح الغفار ، ١ / ١٣٦ : « فالحاصل أنه إذا استعمل لفظ وأريد به المعنى المجازي
هل يشترط إمكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ أم لا ؟ فعندهما يشترط فحيث يمتنع المعنى الحقيقي لا
يصح المجاز . وعنده لا . بل يكفي صحة اللفظ من حيث العريية » .

[عين] ^(١) ممسوسة ^(٢) ، فانعقدت للكفارة خلفاً عنه بالعجز الحالي ، كما لو قال ذلك لمن يولد مثله لمثله ، فإن الكلام موجب لحكمه ، وهو البتة لو لا العارض ، لجواز اشتهار النسب من غير من حصل منه العلوق ^(٣) ، فيصح أن يخلفها المجاز ، لتعذرها بثبوت حق الغير ظاهراً . وههنا لما لم ينعقد السبب للأصل لاستحالته لا يصار إلى الخلف ، كاليمين الغموس ، فإنه لما لم ينعقد للحكم الأصلي وهو البر ، لم ينعقد لخلفه .

وهذا الدليل كما ترى مبني على أن الخلفية في حق الحكم ، ولم يذكر لذلك في الكتاب دليلاً ، وكأنه لوضوحه تركه ، فإن المقصود الأصلي في الكلام ، هو الحكم لا العبارة ، فاعتبار الخلفية والأصالة في ذلك أولى .

وقال أبو حنيفة : المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم ، لا في الحكم . والخلف عن الحقيقة في التكلم [تصرف في التكلم لا في الحكم] ^(٤) فكان المجاز تصرفاً في التكلم لا في الحكم ^(٥) .

أما الأولى : فلأن الحقيقة والمجاز من أوصاف اللفظ ، بإجماع أهل اللغة . فجعل المجاز خلفاً عنها في التكلم ، الذي هو استخراج اللفظ أولى ، لأن المجاز لا يجري في المعاني ، لأنه نقل ، وهو لا يتصور في المعاني ^(٦) . ألا ترى أن الشجاعة التي في الأسد وحقيقته ، لا تنتقل إلى الإنسان ، باستعارة لفظ الأسد له ، ولكن اللفظ ينتقل

(١) في ج : « غير » .

(٢) بدليل وقوعه للملائكة والأنبياء ، والوقوع دليل الامكان ، فعند أبي يوسف ومحمد هذه اليمين فيها رجاء الصدق ، ومحل الشيء ما يكون قابلاً لحكمه ، وحكم اليمين البر .

انظر : حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٤١٩ ؛ شرح المغني ، ٢ / ٧٧٤ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٦٣ .

(٣) فيكون مخلوقاً من مائه بالزنا ، أو بالوطء بشبهة .

انظر : المبسوط ، ٧ / ٦٦ ؛ التحقيق ، ١ / ٣٢٨ .

(٤) ساقطة من ج .

(٥) انظر قول أبي حنيفة والدليل في : أصول السرخسي ، ١ / ١٨٤ ؛ التحقيق ، ١ / ٣٢٦ ؛ شرح المغني ، ٢ / ٧٧٤ .

(٦) لأن المعنى هو تمام ماهية المستعار عنه وأنه لا يقبل النقل إلى المستعار له بحيث يصير عينه عينه .

انظر : التحقيق ، ١ / ٣٢٧ .

إليه ؟ وهو معنى قوله : « ألا ترى أن العبارة تتغير به دون الحكم ؟ » وهذا في غاية الظهور .

وأما الثانية : فظاهرة . فإن [الخلفية]^(١) في اللفظ تصرف فيه وإذا ثبت أنه تصرف في التكلم ، يشترط له صحة الأصل من حيث أنه مبتدأ وخبر موضوع للإيجاب بصيغته ، وقد وجد ذلك . لأن قوله : هذا ابني مبتدأ وخبر ، موضوع لإثبات النبوة بصيغته ، فإذا وجد وتعدّر العمل بحقيقته وله مجاز متعين وهو لازمه صار مستعاراً لحكم ، أي للآزمه ، وهو الحرية بغير نية . كما أن قوله هذا أسد للشجاع ، يمتنع أن يكون الهيكل المعلوم ، ولكنه مبتدأ وخبر موضوع لإفادة المعنى ، وهو الإخبار عن الهيكل المعلوم ، فاستعير لإثبات لازمه ، وهو الشجاعة في الشجاع ، الذي لا يتصور فيه الأسدية .

وما قيل^(٢) : أن قولهم : هذا أسد خلف عن هذا الشجاع وقوله : هذا ابني في مسئلتنا خلف عن هذا حر من حين ملكته . وعندهما ثبوت الشجاعة بقوله : هذا أسد خلف عن ثبوت الهيكل المعلوم . وثبوت الحرية بقوله : هذا ابني الأصغر سناً منه المعروف النسب ، خلف عن ثبوت النبوة ، غير متضح . لأن المجاز لا يكون خلفاً إلا عن حقيقته التي نقلت عن محلها إلى محل المجاز . فأما عن حقيقته الثابتة لمحل المجاز فلا . فلو كان كذلك لا يتأتى الخلاف في قوله : هذا ابني ، الأكبر سناً منه ، لأن حكم : هذا حر يثبت فيه^(٣) ، فيلزم أن يثبت العتق عندهما أيضاً لوجود شرط المجاز^(٤) .

قوله : « وهذا كالنكاح بلفظ الهبة » يعني إذا قال الرجل : وهبت ابنتي منك ،

(١) في ج : « الحقيقة » وهو خطأ .

(٢) ذكر هذا القول النسفي والبخاري من غير نسبة .

انظر : كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٦٤ ؛ التحقيق ، ١ / ٣٣٠ ؛ كشف الأسرار للبخاري ، ٢ / ١٤٧ .

(٣) أي قوله : هذا حر لا يمتنع في هذا المحل ، بل هو متصور كما في الأصغر منه سناً .

انظر المراجع السابقة .

(٤) والأمر بخلافه عندهما لعدم إمكان المعنى الحقيقي .

انظر : فتح الغفار ، ١ / ١٣٧ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٤١٨ .

أو قالت : وهبت نفسي منك على وجه النكاح ، يصير مستعاراً للنكاح ، وإن لم
ينعقد موجباً لحقيقته ، وهي ملك الرقبة في هذا المحل ، لأن الحرية لا تقبل ذلك ،
فكذا فيما نحن فيه^(١) . فدل أن تصور الحكم ليس بشرط المجاز .

وقالا : لا نسلم أن الحكم الأصلي لا ينعقد في هذا المحل ، بل ينعقد لفظ الهبة
للحكم الأصلي ، لأن احتمال بيع الحرية وهبتها ، مثل احتمال مس السماء ، وإن
كان بعيداً . ألا ترى أن تملك الحر كان مشروعاً في شريعة يعقوب عليه السلام^(٢) ؟
وأما هذا ، أي ثبوت البنوة في أكبر سنأ منه محال شرعاً وعقلاً .

وأجيب : بأنه لما استحال في شريعتنا لا يتصور انعقاده سبباً . ألا ترى أن
نكاح المحارم لما انفسخ لم ينعقد سبباً للحل أصلاً حتى لم يصير شبهة في سقوط الحد
عندهما مع بقاء المحلية في حق الأجنبي ؟ فهنا أولى لعدم المحلية بالكلية بخلاف الحلف
على مس السماء ، فإن تصور مسه ثابت حقيقة في الحال كرامة^(٣) .

قوله : « وقال أبو حنيفة » عود إلى كلام أبي حنيفة مجيباً لهما . « هذا » أي
المجاز « تصرف في التكلم » ، وكل تصرف في التكلم لا يتوقف على احتمال الحكم ،
فالمجاز لا يتوقف على احتمال الحكم^(٤) .

أما الأولى : فظاهرة مما تقدم .

وأما الثانية : فبالقياس على الاستثناء ، فإن من قال لامرأته : أنت طالق ألفاً إلا
تسع مئة وتسعة وتسعين أنه يقع طلاق واحد . ذكره في المنتقى . وهو اسم كتاب
للحاكم الشهيد أبي الفضل المروزي .

ومعلوم أن إيجاب ما وراء الثلاث ، واستثناءه من طريق الحكم باطل ، إذ لا
مزيد للطلاق على الثلاث ، فكان هذا من حيث الحكم استثناء الكل من الكل^(٥) ،

(١) انظر : الهداية مع شرح العناية ، ٣ / ١٠٥ ، ١٠٦ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٧٧٥ .

(٢) لذلك قال بنوه : « جزاؤه من وجد في رحله فهو جزاؤه » .

انظر : كشف الأسرار ، ٢ / ١٤٨ .

(٣) الجواب لصاحب الكشف ، ٢ / ١٤٨ .

(٤) انظر هذه المسألة في : أصول السرخسي ، ١ / ١٨٦ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٧٧٦ ؛ شرح النسفي على

المنتخب ، ١ / ٢١١ .

(٥) فينبغي أن لا يصح ، ويقع ثلاث تطليقات . انظر : كشف الأسرار ، ٢ / ١٤٩ .

لكن من طريق التكلم صحيح . فكما أن الاستثناء لكونه تصرفاً في التكلم صح ، فكذا ما نحن فيه ، لما كان تصرفاً في التكلم ، صحت الاستعارة به لحكم حقيقته ، يعني لازم حقيقته ، وإن لم ينعقد لإثبات تلك الحقيقة في هذا المحل . ((ومن حكم الحقيقة)) أي من لوازمها عتقه من حين ملكه ، فجعل هذا الكلام اقراراً به ، أي بكونه حراً من حين ملكه ، فعتق العبد في القضاء ، يعني بحكم القاضي بعتقه ، وإن كان كاذباً في اقراره لأنه حجة على نفسه ، كما لو أقر به صريحاً .

وكلام الشيخ يلوح إلى أنه لا يعتق في الديانة في الاقرار كاذباً ، وقد صرح به البرغرى في طريقته^(١) .

قيل : لا وجه لتصحيح هذا الكلام ، لأنه إما أن يجعل مجازاً لإنشاء الحرية ، أو لاقراره بها .

لا وجه للأول لأنه في موضع الحقيقة اخبار ، لا إنشاء ، وقد قلتم أنه اخبار بالعتق من حين ملكه .

ولا للثاني لأنه كذب محض ييقن ، فإنه ، لا يعتق بالبنوة لاستحالتها ، ولم يوجد اعتاق من جانب السيد . والاقرار إذا اتصل به دليل الكذب بطل ، كالاقرار بالإكراه والهزل .

وأجيب : بأنه جعل مجازاً عن الإقرار بالحرية من حين الملك ، ولهذا لم يبطل بالهزل والإكراه ، ولا يصح تعليقه بالشرط .

وقوله : انه كذب محض ييقن فإنه لا يعتق بالبنوة لاستحالتها قلنا : الاستحالة في البنوة لا في الحرية ، فصار كأنه قال : عتق على من حين ملكته . ولو نص على هذا عتق ، فكذا إذا كان مجازاً عنه^(٢) .

قوله : ((بخلاف النداء)) جواب سؤال تقريره : إذا قال لعبده : يا ابني لا يعتق إلا في رواية شاذة عن أبي حنيفة^(٣) . وعلى ما ذكرت ينبغي أن يجعل مجازاً عن قوله : يا حر كما جعله أبو حنيفة في تلك الرواية .

(١) انظر : كشف الأسرار ، ٢ / ١٥٠ ؛ بيان الوصول (٨٩ / ب) .

(٢) انظر : الاعتراض وجوابه في : كشف الأسرار ، ٢ / ١٥٠ ؛ بيان الوصول (٨٩ / ب) .

(٣) فجعله كقوله : يا حر . قال السرخسي : لا يعتمد على تلك الرواية .

انظر : المبسوط ، ٧ / ٦٥ .

وتقرير الجواب : أن ذلك ليس بلازم لأن النداء لغة : لاحضار المنادى بصورة الاسم ، لا لتحقيق معنى الاسم في المنادى . فصار قوله : يا ابنى ، ويا رجل ، سواء ، فإذا لم يكن المعنى مطلوباً لم تجب الاستعارة لتصحيح معناه^(١) .

وقوله : ((بخلاف يا حر)) جواب سؤال يرد على هذا الجواب تقريره : لو قال لعبده : يا حر ، يا عتيق ، عتق^(٢) . وعلى ما ذكرتم من الجواب ، يجب أن لا يعتق .

وتقرير الجواب : أن النداء والخبر فيه سواء ، لأنه موضوع للتحريم ، صريح فيه ، فكان عينه قائماً مقام معناه . حتى لو أراد يسبّح ، فجرى على لسانه : عبدي حر . عتق عليه .

وهذا إذا لم يكن اسمه حر ، ولم يكن معروفاً به عند الناس . أما إذا كان كذلك فناداه يا حر لا يعتق . ذكره في المبسوط^(٣) .

(١) انظر هذا الجواب في : المبسوط ، ٧ / ٦٥ ؛ أصول السرخسي ، ١ / ١٨٧ .

(٢) انظر : المبسوط ، ٧ / ٦٦ ؛ أصول السرخسي ، ١ / ١٨٧ .

(٣) المبسوط ، ٧ / ٦٦ .

قال رحمه الله :

« ومن حكم هذا الباب أن العمل بالحقيقة متى أمكن سقط المجاز ، لأن المستعار لا يزاحم الأصلي . وذلك مثل قولنا في الاقراء أنها الحيض ، لأن القراء للحيض حقيقة ، وللطهر مجاز من قبل أنه مأخوذ من الجمع ، وهو معنى حقيقة هذه العبارة لغة ، وذلك صفة الدم المجتمع . وأما الطهر فإنما وصف به مجازاً بالمجاورة . ولأن معنى القراء الانتقال ، يقال : قرأ النجم ، إذا انتقل . والانتقال بالحيض لا بالطهر ، فصارت الحقيقة أولى » .

- أقول : أي ومن حكم باب الحقيقة والمجاز أن العمل بالحقيقة إذا كان ممكناً ولا قرينة للمجاز ، لا يصار إلى المجاز . ولأن المجاز يستعار ، والمستعار لا يزاحم الأصل^(١) .

وزعم بعض العلماء أن العمل بالحقيقة والمجاز إذا كان ممكناً ، صار اللفظ مجملاً . [ولا]^(٢) مزية للحقيقة ، لأنهما تساويا في الاستعمال . والتساوي فيه ينافي مزية أحدهما على الآخر ، فصار كالمشترك^(٣) .

والجواب : أنا لا نسلم التساوي في الاستعمال ، لأن مجرد الاستعمال للحقيقة بالوضع ، ولا يفهم إلا بقرينة ، وهذا ينافي التساوي .

« وذلك » أي نظير هذا الأصل قولنا في الاقراء ، يعني به المذكور في النص .

قيل : ذكر بلفظ الاقراء دون القراء إشارة إلى أن المراد بالقرؤ ، التي هي جمع كثرة ، الاقراء التي هي جمع قلة ، أن المراد بها الحيض . لأن القراء للحيض حقيقة ، وللطهر مجاز من قبل أنه مأخوذ من القراء بمعنى الجمع . يقال : قرأت الشيء ، إذا

(١) وهذا قول جمهور العلماء . وحكى شمس الأئمة اتفاق العلماء على هذه المسألة .

انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٧١ ؛ المستصفى ، ١ / ٣٠٩ ؛ شرح تنقيح الفصول / ١١٢ ؛ شرح الكوكب المنير ، ١ / ٢٩٤ .

(٢) ساقطة من أ .

(٣) ذكر هذا المذهب صاحب الكشف ، ٢ / ١٥٢ والمذكور في المصنفات أن الخلاف فيما إذا كان المجاز راجحاً والحقيقة مرجوحاً ولكنها غير متعذرة ولا مهجورة .

انظر هذه المسألة وخلاف العلماء فيها في : فواتح الرحموت ، ١ / ٢٢٠ ؛ شرح المنهاج ، ١ / ٢٥٤ ؛ شرح تنقيح الفصول / ١١٩ .

جمعه ، وضمت بعضه إلى بعض . ويقال : ما قرأت هذه الناقة جنيئاً ، أي لم تضم رحمها على ولد^(١) .

((وهو)) أي الجمع ((معنى حقيقة هذه العبارة لغة)) وذلك هو صفة الدم المجتمع ، فإنه يجتمع في زمان الطهر ، فكان للدم المجتمع حقيقته ، ولزمان اجتماعه مجازاً باعتبار المجاورة^(٢) .

قيل : قيه نظر ، لأنه إنما يستقيم إذا كان بمعنى المجتمع أما إذا كان بمعنى الجامع ، فالطهر أولى ، لأن زمان الطهر هو الجامع^(٣) .

والجواب : أن زمان الطهر غير الطهر بالضرورة . وإذا كان زمان الطهر هو الجامع ، وهو غير الطهر ، كان إطلاقه على الطهر مجازاً ، لا محالة ، فإطلاقه على الطهر مجاز في الحالين . وإذا كان مجازاً فيه ، كان حقيقة في الحيض ، [وإلا كان]^(٤) مجازاً فيه أيضاً . وهو قول لم يقل به أحد على ما ذكره .

قوله : ((ولأن معنى القرء الانتقال)) ، وجه آخر في بيان اشتقاقه ، وهو أن معنى القرء الانتقال ، والانتقال بالحيض لا بالطهر^(٥) ، فمعنى القرء الحيض .

أما الأولى : فلأنهم يقولون : قرأ النجم ، إذا انتقل .

وأما الثانية : فلأن الطهر المتخلل بين الدمين هو المسمى بالقرء ، لا الطهر الأصلي ، فكان استحقاقه لهذا الاسم بمجاورة الدمين ، وما كان مسمى باسم باعتبار مجاورة غيره ، كان مجازاً ، فالقرء في الطهر مجاز . وإذا كان مجازاً فيه ، كان حقيقة في الحيض لما قلنا آنفاً .

ولقائل أن يقول : في هذا الكلام نظر من وجهين :

(١) انظر : مادة « قرأ » في الصحاح ، لسان العرب .

(٢) هو قول صاحب الكشف ، ٢ / ١٥٣ ، ١٥٤ ، نقله بتصرف . وانظر كذلك كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٣٤ .

(٣) انظر : كشف الأسرار ، ٢ / ١٥٤ .

(٤) في ب : « وإلا لما كان » .

(٥) لأن الدم ينتقل من الرحم إلى الخارج .

انظر : كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٣٤ ، وانظر كذلك أحكام القرآن للحصاص ، ١ / ٣٦٥ ؛ الكليات / ٧٣٠ .

أحدهما : أن الشيخ ذكر في باب المشترك أن القرء مشترك بين المعنيين ، وجعل
ههنا حقيقة في أحدهما ، مجازاً في الآخر . وهو تناقض^(١) .

والثاني : أن طريق معرفة الحقيقة هو السماع ، كما تقدم والشيخ أثبت كونه
حقيقة في الحيض بالدليل .

والجواب عن الأول : أن القرء وجد مستعملاً في المعنيين جميعاً لغة ، وشرعاً بلا
خلاف^(٢) . لكن الخلاف في كونه مستعملاً فيهما بطريق الحقيقة أو المجاز في
أحدهما . ولم يذهب أحد إلى كونه مجازاً فيهما . فمن نظر إلى مجرد الاستعمال ،
جعله مشتركاً ، لأن الأصل في مطلق الاستعمال الحقيقة ، والمجاز يكون بقرينة .
وإليه ذهب الشيخ في أول الكتاب ، وجعله من نظائر المشترك .

ومن نظر إلى الاشتقاق حكم بكونه حقيقة في أحدهما ، مجازاً في الآخر ، كما
مر تقريره . وهو الذي اختاره بعض مشايخنا ، وإليه أشار الشيخ بقوله : « من قبل
أنه مأخوذ من الجمع » يعني هذا الوجه يقتضي كونه حقيقة في الحيض ، مجازاً في
الطهر ، وإن كان الاشتراك هو المختار . وإذا كان إيراده باعتبار مذهب فريقين
باعتبارين ، لم يلزم التناقض ، على أن هذا نظر في المثال ، وهو ليس من دأب
المناظرين^(٣) .

وعن الثاني : بأن النظر والاستدلال لإخراج المعنى المجازي ، لا لإثبات الحقيقة .
وإذا ثبت كونه مجازاً في الطهر ، كان الحيض أولى بكونه مراداً ، لكونه حقيقة .

(١) وهذا الاعتراض أورده النسفي في كشف الأسرار ، ١ / ٢٣٤ .

(٢) نقل إتفاق السلف الجصاص في أحكام القرآن ، ١ / ٣٦٤ .

(٣) انظر هذا الجواب مختصراً في كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٣٤ .

قال رحمه الله :

« وكذلك العقد لما ينعقد حقيقة ، وللعزم مجاز . وكذلك النكاح للجمع في لغة العرب على ما عرف ، والاجتماع في الوطاء . وسم العقد به مجازاً ، لأنه سببه ، حتى سمي الوطاء جماعاً ، فكانت الحقيقة أولى . وأمثلة هذا أكثر من أن تحصى » .

- أقول : أي فكما أن القرء للحيض حقيقة نظراً إلى الأصل ، فكذلك العقد^(١) لما ينعقد حقيقة ، وللعزم مجاز^(٢) .

بيان ذلك أن الله تعالى قال : ﴿ لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته ﴾^(٣) الآية . وتمسك الشافعي بها على وجوب الكفارة في اليمين الغموس ، وهي الحلف على أمر ماض ، يعتمد الكذب فيه^(٤) . لأن المراد بالعقد المذكور في الآية ، عقد القلب ، وهو القصد . ولهذا سميت العزيمة عقيدة . ألا ترى أن مقابلة اللغو ، وهو ما يجري على اللسان من غير قصد ؟
وقلنا : العقد ربط اللفظ باللفظ ، لإثبات حكمه ، كربط لفظ القسم بالمقسم عليه ، لإثبات حكم البر ، وربط لفظ البيع بالشراء لإثبات الملك ، وهو حقيقة هذا اللفظ^(٥) . ثم استعير لما يكون سبباً لهذا الربط ، وهو عزم القلب^(٦) .

(١) أي في قوله تعالى : ﴿ ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان ﴾ وسيأتي .

(٢) انظر هذه المسألة في : كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٣٢ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٣٧٦ ؛ فتح الغفار ، ١ / ١٢٠ .

(٣) المائدة : ٨٩ .

(٤) يقول الشافعي : من حلف عامداً للكذب فقال : والله لقد كان كذا وكذا ، ولم يكن . أو : والله ما كان كذا وقد كان ، كفر وقد أثم وأساء .

انظر : الأم ، ٧ / ٦١ ؛ تكملة المجموع ، ١٨ / ١٣ .

(٥) لأن أصل العقد عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض .

انظر : شرح ابن ملك على المنار / ٣٧٧ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٣٢ ، ٢٣٣ .

(٦) فكان الحمل على ربط اللفظ أولى ، لأنه أقرب إلى الحقيقة بدرجة ، وهذا إنما يوجد فيما يتصور فيه

البر ، وهو اليمين المنعقدة في المستقبل ، وفي الغموس لم يتصور ذلك فلا يجب فيها الكفارة .

انظر شرح ابن ملك على المنار / ٣٣٧ ، وانظر أدلة الحنفية على هذه المسألة في : الهداية شرح العناية ،

٤ / ٣٤٨ ؛ شرح فتح القدير ، ٤ / ٣٤٩ .

قيل : في كلام الشيخ تسامح ، لأنه قال : « العقد لما ينعقد حقيقة » وليس كذلك^(١) . لأن العقد في الأصل ، عقد الحبل ، وهو شد بعضه ببعض . ثم استعير لربط اللفظ باللفظ ، ثم لسبب هذا الربط .

والجواب من وجهين :

أحدهما : أن المراد الحقيقة الشرعية^(٢) .

والثاني : أن المجاز لما كان أقرب إلى الحقيقة ، والشيء إذا قرب من الشيء أخذ حكمه ، سماه حقيقة مجازاً . واستعمال المجاز في الكلام لا يوصف بالتسامح^(٣) .
والنكاح قد استعمل في الوطء والعقد . لكنه في الوطء حقيقة ، وفي العقد مجاز^(٤) . لأنه في لغة العرب عبارة عن الجمع^(٥) ، والاجتماع إنما يوجد في الوطء ، حتى سمي الوطء جماعاً .

والعقد سمي به ، لأنه وسيلة إليه ، لكونه سببه ، فكانت الحقيقة أولى . ولهذا قيل ان حمل قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ ﴾^(٦) على الوطء ، ليثبت به حرمة المصاهرة ، بإطلاقه الزنا ، أولى من حمله على العقد^(٧) ، كما قاله الشافعي^(٨) .

(١) فصار ظاهر الكلام أن مجموع اللفظ هو الحقيقة ، وأن العزم مجاز .

انظر : فتح الغفار ، ١ / ١٢٠ .

(٢) وإن كان مجازاً لغوياً . كذا في فتح الغفار ، ١ / ١٢١ .

(٣) انظر الإعتراض وجوابه نقلاً عن الشارح في فتح الغفار ، ١ / ١٢١ .

(٤) أي في قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ ﴾ كما سيأتي .

انظر هذه المسألة في : كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٣٣ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٣٧٧ ؛ فتح

الغفار ، ١ / ١٢١ .

(٥) يقال : انكح الصبر أي إلزمه وضمه إليك .

انظر : المغرب مادة « نكح » ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١٥٧ .

(٦) النساء : ٢٢ .

(٧) فتحرم مزية الأب على الابن فالوطء مطلق فلا يقيد بالحلال .

انظر : فتح الغفار ، ١ / ١٢١ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٣٣ ؛ شرح فتح القدير ،

٢٢٠ / ٣ .

(٨) انظر : نهاية المحتاج ، ٦ / ٢٧٤ .

قيل : في هذين المثالين استعارة المسبب للسبب ، وقد نفيتم ذلك فيما تقدم^(١) .

وأجيب : بأن المسبب مخصوص فيهما بالسبب ، لأن انعقاد اللفظين ، لا يصير عقداً ، إلا بالقصد ، إذ اللسان معبر عما في الضمير . ولهذا لا ينعقد ممن ليس له قصد صحيح ، كالصبي والمجنون . وكذا الوطاء مخصوص بالعقد على حسب وضع الشرع ، فإن المقصود [بالإماء]^(٢) الاستخدام ، ووطئهن أيضاً من باب الاستخدام ، وقد عرفت جوابنا عن مثل ذلك^(٣) .

وأمثلة هذا كثيرة ، ومن جملتها قوله تعالى : ﴿ لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ﴾^(٤) الآية . فعندنا اللغو ما يخلو عن فائدة . وفائدة اليمين شرعاً ووضعا [الصدق]^(٥) ، فيما أضيف إليه من خبر ، فلو أضيف إلى خبر ليس فيه احتمال الصدق كان خالياً عن الفائدة ، فكان لغواً^(٦) .

وقال الشافعي : اللغو ما يجري على اللسان من غير قصد^(٧) .

ولا خلاف في جواز إطلاق اللفظ عليهما . وما قلنا أحق ، لأن ما يجري على اللسان من غير قصد له اسم آخر غير اللغو موضوع له ، وهو الخطأ الذي هو ضد

(١) هو قول صاحب الكشف ، ٢ / ١٥٨ ، وانظر كذلك بيان الوصول (٩٠ / ب) ؛ فتح الغفار ، ١٢١ / ١ .

(٢) في ج : « من الاماء » .

(٣) ذكر الجواب صاحب الكشف نقلاً عن بعض الشروح وقال : لا يخلو - أي الجواب - من تحل وتكلف . انظر المراجع السابقة .

(٤) المائة : ٨٩ .

(٥) في ج : « القصد » .

(٦) قال صاحب الهداية : « واليمين اللغو أن يحلف على أمر ماضي وهو يظن أنه كما قال والأمر بخلافه ... ومن اللغو أن يقول : والله إنه لزيد وهو يظنه زيدا وإنما هو عمرو .. » .

قال الشارح في العناية : وهذا التفسير للغو مروى عن زرارة بن أبي أوفى وعن ابن عباس في إحدى الروايتين .

انظر : العناية شرح الهداية ، ٤ / ٣٥١ ؛ شرح فتح القدير ، ٤ / ٣٥١ .

(٧) وهو قول الرجل : لا والله وبلى والله وبهذا قال محمد وهو مروى عن عائشة وأحدى الروايتين عن ابن عباس رضي الله عنهما .

انظر : الأم ، ٧ / ٦٣ ؛ العناية شرح الهداية ، ٤ / ٣٥١ .

العمد ، والسهو الذي هو ضد التحفظ . فأما الخالي عن الفائدة ، فليس له اسم آخر موضوع ، سوى اللغو ، فحمله عليه أولى . وأصل هذا راجع إلى أن الغموس داخل في اللغو أم لا ؟ فعندنا داخل ، وعنده لا^(١) .

(١) انظر : المراجع السابقة ، وانظر كذلك ببيان الوصول (٩٠ / ب) .

قال رحمه الله :

« ولهذا قال أبو حنيفة في الدعوى في رجل له أمة ، ولدت ثلاثة أولاد ، في بطون مختلفة ، فقال المولى : أحد هؤلاء ولدي . ثم مات ، قبل البيان ، أنه يعتق من كل واحد ثلثه ، ولا يعتبر ما يصيب كل واحد من قبل أمه ، حتى يعتق الثالث كله ، ونصف الثاني ، كما قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله ، لأن أصابته من قبل أمه في مقابلة إصابته من قبل نفسه ، بمنزلة المجاز من الحقيقة » .

أقول : أي ولأن العمل بالحقيقة إذا أمكن ، لا يصار إلى المجاز ، أو ولأن المجاز لا يزاحم الحقيقة . قال أبو حنيفة في الدعوى في رجل له أمة ، ولدت ثلاثة أولاد في بطون مختلفة ، وهي ما كان بين ولدين ستة أشهر فصاعداً . وقيد بذلك لأنهم لو كانوا في بطن واحد ثبت نسب الكل ، بدعوة أحدهم - وليس لهم نسب معروف فقال المولى : أحد هؤلاء ولدي ، ثم مات قبل البيان ، يعتق من كل واحد منهم ثلثه . ولا يعتبر ما يصيب كل واحد من قبل أمه ، حتى يعتق الثالث كله ، ونصف الثاني^(١) .

أما أنه يعتق من كل واحد منهم ثلثه ، فلأن المدعى نسب مجهول ، لا يمكن إثباته من أحد^(٢) . ودعوة النسب إذا لم يعمل في إثبات النسب كان إقراراً بالحرية على أصله ، كما في الأكبر سنأ منه لما سيجيء . فصار كأنه قال أحدهم حر ، ولم يبين ، فيعتق من كل واحد منهم ثلثه من جميع المال . وتعتق الجارية بعد موته ، لإقراره لها بأمومية الولد^(٣) .

وأما عدم ما يصيب كل واحد من الأوسط والأصغر من جانب الأم ، فلأن إصابة العتق من قبل أمه بمنزلة المجاز ، لأنه بواسطة ، ويتوقف عليها توقف المجاز على القرينة . وما يصيبه من قبل نفسه ، لا يتوقف على شيء كالحقيقة . فإذا اعتبر ما

(١) انظر هذه المسألة في : المبسوط ، ١٧ / ١٤٢ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٣٤ ؛ كشف الأسرار للبخاري ، ٢ / ١٥٩ .

(٢) لأنه إنما يثبت في المجهول ما يحتمل التعليق بالشرط ليكون متعلقاً بخطر البيان ، والنسب لا يحتمل التعليق بالشرط فلا يثبت بالمجهول .

انظر : المبسوط ، ١٧ / ١٤٢ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١٥٩ .

(٣) وأم الولد تعتق بموت مولاه من جميع المال . انظر المراجع السابقة .

هو كالحقيقة سقط ما هو كالمجاز .

وقال محمد : يعتق من الأكبر ثلثه ، ومن الأوسط نصفه ، ومن الأصغر كله^(١) .
لأن الأصل عنده أنه متى لم يكن اعتبار هذه الكلمة في حق الولادة تلغوا . ومتى
أمكن من وجه نزل العتق على حكم الولادة كأنه ثابت على ما أشار إليه الشيخ في
معروف النسب ، إذا ادعى مولاه أنه ابنه نزل العتق ، ولا يثبت النسب^(٢) . فكذا
ههنا نزل العتق على اعتبار الولادة ، ولا يثبت النسب للجهالة . ويعتق نصف
الأوسط ، لأنه يعتق إن عناه ، وكذا إن عنى الأكبر ، لأنه ولد أم ولد ، فيعتق بموت
المولى . ولا يعتق إن عنى الأصغر . وأحوال الإصابة على ظاهر الرواية^(٣) ، على ما
سذكره . بخلاف أحوال الحرمان ، فلهذا يعتق نصفه . وأما الأصغر فهو في جميع
الأحوال حر .

وعن أبي يوسف مثل قول محمد ، إلا أنه قال : يعتق من الأكبر نصفه ، لأنه إما
أن يثبت نسبه ، فيكون حراً كله ، أو لا يثبت فلا يعتق شيء منه ، فلهذا عتق نصفه
وسعى في نصفه^(٤) .

والجواب لأبي حنيفة : أن الأحوال مبنية على ثبوت النسب ، ولم يثبت . ولأن
جهة الحرية مختلفة ، وحكمها مختلف ، فإنه إذا كان مقصوداً بالدعوة ، كان حر
الأصل . وإذا كان المقصود غيره ، كانت حرته بطريق التبعية للام بعد الموت .
وبين كونه مقصوداً وتبعاً منفاة . وكذا حرية الأصل ، وحرية العتق منفاة ،
فلا يمكن اعتبار الجهتين جميعاً . فلهذا يعتق من كل واحد ثلثه . كذا في
المبسوط^(٥) .

(١) انظر : المبسوط ، ١٧ / ١٤٢ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٣٤ ؛ كشف الأسرار للبخاري ،
١٥٩ / ٢ .

(٢) لأن الولادة ههنا ممكن في الجملة .

انظر : كشف الأسرار ، ١٥٩ / ٢ .

(٣) انظر : المبسوط ، ١٧ / ١٤٢ .

(٤) المبسوط ، ١٧ / ١٤٣ .

(٥) المبسوط ، ١٧ / ١٤٣ ، وعزاه صاحب الكشف ، ١٥٩ / ٢ كذلك "للأسرار" .

قال رحمه الله :

« وإذا كانت الحقيقة متعذرة أو مهجورة صير إلى المجاز بالإجماع ، لعدم المراحة . أما المتعذر فمثل الرجل يحلف لا يأكل من هذه النخلة ، أو الكرم ، أو القدر ، أنه يقع على ما يتخذ منه مجازاً . بخلاف ما إذا حلف لا يأكل من هذه الشاه ، أو من هذا اللبن ، أو من هذا الرطب ، فإنه يقع على عينه ، لأن الحقيقة قائمة . وكذا 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 فكرع من البئر ، فقيل : لما كان متعذراً لم يكن مراداً ، فلا يحث . وقيل : بل الحقيقة لا تسقط بحال فيحث ، والأول أشبه . لأن أصحابنا قالوا فيمن حلف لا ينكح فلانة ، وهي أجنبية : أنه يقع على العقد . فإن زنى بها ، لم يحث . فاسقطوا حقيقته » .

— أقول : المتعذر ما لا يتوصل إليه إلا بمشقة ، كأكل النخلة . والمهجور ما تيسر إليه الوصول ، لكن الناس تركوه ، كوضع القدم^(١) .
وقيل : الفرق بينهما أن المتعذر ما لا يتعلق به الحكم ، وإن تحقق . والمهجور : قد ثبت به الحكم إذا صار فرداً من أفراد المجاز^(٢) .

فإذا تعذرت الحقيقة أو هجرت ، صير إلى المجاز^(٣) لوجود المقتضى ، وهو الاحتراز عن الإلغاء ، وانتفاء المانع وهو كون الحقيقة أولى ، لكونها مستعملة .
أما المتعذر فمثل قول الرجل : والله لا أكل من هذه النخلة أو الكرم ، أو

(١) كما إذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ، فإن حقيقة وضع القدم ممكن ، لكن الناس هجروه ، وأراد به الدخول .

انظر هذه المسألة في : شرح المغنى ، ٢ / ٧٦٧ ؛ شرح النسفي على المنتخب ، ١ / ١٩٠ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٤١٠ .

(٢) ذكر الشيخ عبد العزيز البخاري هذا القول من غير نسبة .

انظر : كشف الأسرار ، ٢ / ١٦٠ ؛ التحقيق ، ١ / ٣١١ ، وانظر كذلك فتح الغفار ، ١ / ١٣٣ .

(٣) بإتفاق العلماء .

انظر : شرح تنقيح الفصول / ١١٩ ؛ البحر المحيط ، ٢ / ٢٢٣ ؛ شرح الكوكب المنير ، ١ / ١٩٦ .

القدر . فإن العمل بحقائقها متعذر ، فيقع اليمين على ما يتخذ منه مجازاً^(١) .
قال العلامة شمس الأئمة الكردري : إذا حلف لا يأكل من هذه الشجرة ، فيمينه
يقع على عينها ، إن كانت مما تؤكل ، كقصب السكر ، والرياس^(٢) ، والزرجون^(٣)
الرطب ، وإن لم تكن عينها مأكولة .
فإن كانت لها ثمرة ، كالنخلة والكرمة ، تقع اليمين على ثمرها ، وإلا فعلى ثمنها
كشجرة الخلاف^(٤) ونحوه . وهذا إذا لم يكن له نية ، فإن نوى شيئاً فيمينه على ما
نوى^(٥) .
بخلاف ما إذا حلف لا يأكل من هذه الشاة ، أو في هذا اللبن ، أو من هذا
الرطب ، فإن يمينه تقع على عين هذه الأشياء . حتى لو أكل ما يتخذ منها بغير نية
لا يحنث^(٦) .
وإذا حلف لا يأكل من هذا الدقيق وقع على ما يتخذ منه ، لأن الحقيقة متعذرة ،
فيصار إلى المجاز^(٧) .
وكذا إذا حلف لا يشرب من هذا البئر ، وهي غير ملأى ، لم يقع على الكرع ،
وهو حقيقته ، لما قلنا من تعذر الحقيقة .

-
- (١) قال صاحب الهداية : « ومن حلف لا يأكل من هذه النخلة فهو على ثمرها لأنه أضاف اليمين إلى ما
لا يؤكل فينصرف إلى ما يخرج منه ، وهو الثمر لأنه سبب له فيصلح مجازاً عنه » .
انظر : العناية شرح الهداية ، ٤ / ٣٩٥ .
(٢) نبات ينبت في البلاد الباردة والجبال ذوات الثلوج ، تؤكل ضلوعه ويصنع منه شراب الرياس .
انظر : المعجم الوسيط ، ١ / ٣٨٥ .
(٣) هو شجر العنب وقيل قضبانته .
انظر : المغرب ، مختار الصحاح ، مادة « زرجن » .
(٤) هو شجر عظيم ، يسمى السوجر ، والصفصاف ، ينبت بأرض العرب وأصنافه كثيرة .
انظر : لسان العرب مادة « خلف » .
(٥) انظر هذا القول في : كشف الأسرار ، ٢ / ١٦٠ ؛ التحقيق ، ١ / ٣١١ ؛ فتح الغفار ، ١ / ١٣٤ .
(٦) قال صاحب الهداية : إذا حلف لا يأكل من هذا الرطب أو من هذا اللبن فصار تمرأ ، أو صار اللبن
شيرازاً لم يحنث . لأن صفة البسوزة والرطوبة داعية إلى اليمين ، وكذا كونه لبناً فيتقيد به .
انظر : الهداية مع شرح العناية ، ٤ / ٣٩٦ .
(٧) فيحنث بأكل خبزها . انظر : الهداية مع شرح العناية ، ٤ / ٤٠٢ .

فإن كانت ملأى وقعت يمينه على الكرع عند أبى حنيفة ، وعندهما على الاغتراف . كذا في بعض الجوامع^(١) . وهو بناء على أن الحقيقة المستعملة أولى عنده من المجاز المتعارف ، على ما سيجيء بيان الخلاف فيه .

ولو أكل من عين الدقيق ، أو تكلف فكرع من البئر اختلفوا فيه :
فقييل : لا يحنث . لأن الحقيقة لما تعذرت لم تكن مرادة . وإنما المراد هو المجاز ، فلا يقع اليمين على الحقيقة^(٢) ، ولا لزوم الجمع بينهما ، وهو محال .
والفرق بين هذه المسألة ، ومسألة الفرات عندهما ، أن هناك المجاز ، وهو الماء ، يتناول الكرع وغيره ، لأن الكرع من الفرات مستعمل عرفاً وشرعاً ، لكنه ترك لغلبة العرف^(٣) .

وأما ههنا^(٤) فالحقيقة متعذرة ، والعرف فيها الاغتراف لا غير ، فجعل عبارة عنه ، فلم يدخل فيه الكرع .
وقيل : يحنث . لأن الحقيقة لا تسقط بحال ، فإذا صارت موجودة انتفى التعذر^(٥) .

قال الشيخ : والأول أشبه^(٦) ، يعني بمسائل أصحابنا ، فإنهم قالوا فيمن حلف لا ينكح فلأنه ، وهي أجنبية ، أن اليمين يقع على العقد ، لأن حقيقته متعذرة شرعاً . حتى لو زنا بها لم يحنث ، لسقوط الحقيقة ، وهي الوطء^(٧) .

(١) انظر : المبسوط ، ٨ / ١٨٨ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١٦١ .

(٢) لأن اليمين انصرفت إلى ما يتخذ منه للعرف فسقط اعتبار الحقيقة .

انظر : المبسوط ، ٨ / ١٨١ ؛ العناية شرح الهداية ، ٤ / ٤٠٣ .

(٣) لأن الشرب بطريق الاغتراف هكذا يكون عادة ، فإنه يقال : أهل بلدة كذا يشربون من دجلة وإنما يراد بطريق الاغتراف في الأواني .

انظر : المبسوط ، ٨ / ١٨٧ ؛ شرح فتح القدير ، ٤ / ٤١١ .

(٤) أي في مسألة الشرب من البئر .

(٥) ولأن العرف وإن اعتبر فالحقيقة لا تسقط به .

انظر : المبسوط ، ٨ / ١٨٠ ؛ العناية شرح الهداية ، ٤ / ٤٠٣ .

(٦) وصحح هذه الرواية شمس الأئمة وصاحب الهداية . انظر المرجعين السابقين .

(٧) انظر : المبسوط ، ٨ / ١٨١ ؛ العناية شرح الهداية ، ٤ / ٤٠٣ ؛ شرح فتح القدير ، ٤ / ٤٠٣ .

وقيد بكونها أجنبية ، لأنه لو قال لأمته أو منكوحته : إن نكحتك فأنت حرة ، أو طالق . وقعت اليمين على الوطاء لأنه حقيقته ، وهي غير متعذرة^(١) .

واعترض على هذا بما إذا حلف لا يشرب الخمر ، فإنه يقع على الحقيقة ، وإن كانت مهجورة شرعاً ، كالزنا .

وأجيب : أن المجاز في الخمر في محل آخر غير محل الحقيقة ، فلا يصار إليه ، إلا بالنية . بخلاف النكاح ، فإن الحقيقة والمجاز فيه في محل واحد ، فيصار إليه عند الهجران ، وإن لم ينو .

(١) انظر : كشف الأسرار ، ٢ / ١٦١ ؛ بنية الوصول (٩٠ / ب) .

قال رحمه الله :

« وأما المهجور فمثل من حلف لا يضع قدمه في دار فلان ، ان الحقيقة مهجورة ، والمجاز هو المتعارف ، وهو الدخول ، فحنت كيف دخل . ومثاله أن التوكيل بالخصومة صرف إلى جواب الخصم مجازاً ، فيتناول الاقرار والإنكار بإطلاقه ، لأن الحقيقة مهجورة شرعاً ، والمهجور شرعاً مثل المهجور عادة . ألا ترى أن من حلف لا يكلم هذا الصبي ، لم يتقيد بصباه ؟ لأن هجران الصبي مهجور شرعاً » .

— أقول : المهجور مثل عين من حلف لا يضع قدمه في دار فلان ، فإن حقيقته هي وضع القدم حافياً ، غير متعذر ، ولكن هجره الناس . والمتعارف فيه هو الدخول ، فيكون مراداً على أي وجه دخل كما تقدم .

ومثل التوكيل بالخصومة^(١) ، فإنه يصرف إلى جواب الخصم^(٢) سواء كان الموكل هو المدعى أو المدعى عليه ، فيتناول الاقرار والإنكار بإطلاقه . حتى لو أقر وكيل المدعى ببطلان الدعوى أو وكيل المدعى عليه بثبوت الحق كان صحيحاً ، على قول علمائنا الثلاثة رحمهم الله . وهو استحسان^(٣) . والقياس أن لا يجوز ذلك . وهو قول أبي يوسف أولاً ، وزفر^(٤) ، والشافعي^(٥) ،

(١) التوكيل بالخصومة هو أن يقول المدعى أو المدعى عليه لرجل : وكلتك بالخصومة أي بالمنازعة .

انظر : حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٤١١ .

(٢) الجواب كلام يستدعيه كلام الغير ويطابقه ، سمي به لأن كلام الغير ينقطع به ، وهو تارة يكون بنعم وتارة بلا .

انظر هذه المسألة في : التحقيق ، ١ / ٣١٢ ؛ شرح النسفي على المنتخب ، ١ / ١٩١ ؛ شرح المغني ، ٢ / ٧٦٦ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٤١١ .

(٣) واقرار وكيل المدعى هو أن يقر أن موكله قبض هو المال .

واقرار وكيل المدعى عليه هو أن يقر بوجوب المال على موكله . ولا يجوز هذا الاقرار عند غير القاضي عند أبي حنيفة ومحمد . أما أبو يوسف فقال : يصح اقراره في مجلس القاضي وفي غير مجلس القاضي .

انظر : المبسوط ، ١٩ / ٤ ؛ الهداية مع شرح العناية ، ٧ / ١٠٦ ؛ شرح فتح القدير ، ٧ / ١٠٦ .

(٤) انظر المراجع السابقة .

(٥) انظر مذهب الشافعي في : نهاية المحتاج ، ٥ / ٢٤ ؛ مختصر الزني / ١١٠ .

لأنه وكله بالخصومة ، وهي المنازعة والاقرار مسالمة فكان ضد الخصومة . والتوكيل بالشيء لا يتناول ضده^(١) .

وجه الاستحسان أن الحقيقة مهجورة شرعاً ، والمهجور شرعاً كالمهجور عادة ، وفي المهجور عادة يصار إلى المجاز ، فكذا في المهجور شرعاً . ومطلق الجواب يصلح مجازاً عن حقيقة الخصومة ، فيصار إليه^(٢) .

أما أن الحقيقة مهجورة فلأن الخصومة منازعة ، وهي منهي عنها . قال الله تعالى : ﴿ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا ﴾^(٣) والمنهي عنه شرعاً ، مهجور شرعاً .

وأما أن المهجور شرعاً كالمهجور عادة ، فلأن ظاهر حال المسلم الامتناع عن المهجور شرعاً ، لدينه وعقله ، كامتناعه عما تركه الناس .

وأما أن مطلق الجواب يصلح مجازاً عن الخصومة ، لأنه من قبيل إطلاق اسم السبب على المسبب ، إذ الخصومة فيه سبب الجواب . أو من قبيل إطلاق اسم الجزء على الكل ، لأن الإنكار الذي ينشأ منه الخصومة بعض الجواب .

ورد : بأن المراد بالخصومة مدافعة الخصم في مجلس القاضي ، فكان الإنكار هو الخصومة ، والشيء لا يكون منشأ لنفسه^(٤) .

والجواب : أن الإنكار لو كان نفس الخصومة ، كان إنكار المدعى عليه إذا لم يكن الحق عليه حراماً ، وهو باطل . وإنما الخصومة عبارة عن منازعة تفضي إلى الفشل ، وذلك غالباً ينشأ عن الإنكار .

وإذا صلح الجواب المطلق للمجاز ، وهجرت الحقيقة شرعاً ، يصار إليه . ومطلق الجواب تارة يكون بلا ، وتارة بنعم ، فيتناولهما قوله : وكلتك بالخصومة .

(١) لهذا لا يملك الوكيل بالخصومة الهبة والبيع أو الصلح فإن في كل واحد من هذه الأفعال ما يضاد

الخصومة ، والدليل عليه بطلان اقرار الأب والوصي على الصبي مع أن ولايتهما أعم من ولاية الوكيل .

انظر : المبسوط ، ١٩ / ٥ ؛ شرح فتح القدير ، ٧ / ١٠٧ ؛ العناية شرح الهداية ، ٧ / ١٠٧ .

(٢) انظر وجه الاستحسان بالتفصيل الآتي في : التحقيق ، ١ / ٣١٣ ، ٣١٤ ؛ كشف الأسرار ،

٢ / ١٦١ ، ١٦٢ ؛ حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٤١١ ، وانظر كذلك :

المبسوط ، ١٩ / ٥ ؛ شرح المغني ، ٢ / ٧٦٨ .

(٣) الأنفال : ٤٦ .

(٤) الإعتراض لصاحب ببيان الوصول (٩٠ / ب) .

غير أن أبا يوسف صحح إقراره في مجلس القاضي وغيره ، لقيام الوكيل مقام الموكل^(١) .

وعندهما إنما يصح إقراره في مجلس القاضي لا غير ، لأن الجواب إنما سمي خصومة مجازاً إذا حصل في مجلس القاضي ، لأنه مشتق من جاب الفلاة إذا قطعها ، وسمى به لأنه يقطع كلام الخصم وكلام الخصم لا ينقطع إلا في مجلس القاضي^(٢) .
وإلى مذهبهما أشار الشيخ بقوله : « صرف إلى جواب الخصم مجازاً » لأن جواب الخصم لا يتحقق إلا في مجلس الخصومة .

قوله : « ألا ترى أن من حلف » توضيح المسألة الأولى بكونها مهجورة شرعاً ، وهو كالمهجور عادة . فإن من حلف لا يكلم هذا الصبي ، لم يتقيد بزمان صباه^(٣) - وفي أكثر النسخ : بصباه - لأن فيه هجران الصبي بترك الكلام . وهجران الصبي مهجور شرعاً ، لأن فيه ترك الرحمة ، وهو حرام لقوله ﷺ : « من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا »^(٤) والمهجور شرعاً كالمهجور عادة ، فيكون حقيقة المشار إليه وهو الذات المقيدة بصفة الصبا مهجورة ، فيصار إلى المجاز وهو مطلق الذات ، إطلاقاً لاسم الكل على الجزء^(٥) ، فإن الكلّي جزء الجزئي .

(١) وهذا يقتضي أن يملك ما كان الموكل مالكا له ، والموكل مالك للاقرار بنفسه في مجلس القضاء وغيره .

انظر : المبسوط ، ١٩ / ٥ ؛ الهداية مع شرح العناية ، ١٠٦ / ٧ ، وانظر كذلك : التحقيق ، ٣١٥ / ١ ؛ حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٤١١ .

(٢) وزاد صاحب الكشف ، ١٦٢ / ٢ : لأنه لما ترتب على خصومة الآخر إياه يسمى باسمه كما قال تعالى : ﴿ وجزاء سيئة سيئة مثلها ﴾ والمجازاة لا تكون سيئة . انظر كذلك المراجع السابقة .

(٣) فلو كلمه بعدما صار شيخاً يحنث .

انظر : الهداية شرح العناية ، ٤٢٧ / ٤ ، وانظر هذه المسألة في : شرح المغنى ، ٧٦٩ / ٢ ؛ شرح النسفي على المنتخب ، ١٩٣ / ١ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٤١٢ .

(٤) الحديث أخرجه الترمذي في كتاب البر ، باب ما جاء في رحمة الصبيان (رقم ١٩١٩ - ١٩٢١) وأبو داود في الأدب ، باب في الرحمة (رقم ٤٩٤٣) ، والحاكم في كتاب البر والصلة ، ١٧٨ / ٤ عن ابن عباس رضي الله عنهما .

قال الترمذي : هذا حديث حسن صحيح ، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي .

(٥) فيجعل كأنه قال : لا أكلم هذا الذات فتعلقت اليمين بالذات دون صفة الصبا .

انظر : التحقيق ، ٣١٧ / ١ ؛ شرح المغنى ، ٧٦٩ / ٢ ؛ فتح الغفار ، ١٣٤ / ١ .

وإذا كانت الذات مرادة حنث في يمينه إن كلمه وهو شيخ أو شاب ، لأن الذات موجودة فيهما .

ولقائل أن يقول : هلا يجعلون تبدل الصفة قائماً مقام تبدل الذات ، فإنه أصل كل ما عرف في حديث بريره رضي الله عنها^(١) .

والجواب : أن ذلك يستلزم بطلان المحلوف عليه ، وهو باطل .

فإن قيل : الحمل على الذات يستلزم محظورات أربعاً :

١ - ترك الترحم ما دام صيباً .

٢ - وترك التوقير إذا كبر .

٣ - وترك المواصله مع المؤمن دائماً .

٤ - وهجران المؤمن ، وهو حرام فوق ثلاثة أيام^{(٢)(٣)} .

أجيب : بأنها تثبت ضمناً . ولا معتبر به ، إذ الشيء قد يثبت ضمناً كبيع الشرب والطريق ، وإنما الالتفات إلى مباشرة المحذور قصداً ، فلو لم يحمل الصبي على الذات لزم هجران الصبي قصداً ، وهو حرام ، وأما هجران الذات في ذاته ، فليس بحرام . ألا ترى أنه لو أشار إلى صبي ، وحلف أن لا يكلم هذا الذات لا يكون مرتكباً للمنهى عنه ، وإن لزم فيه المحذور لكونه ضمناً اتفاقياً ينفصل عنه بعد البلوغ ؟ وما ذكر من التوقير ، وترك المواصله ، وهجران المسلم فليس بل لازم للذات مع كونها ضمنية ، لأن الذات ربما لا يعيش إلى الكبر^(٤) .

(١) وهو قوله ﷺ عن اللحم تصدق به على بريرة والنبي ﷺ لا يأكل الصدقة فقال : « هو عليها صدقة ولنا هدية » . فتغير حكم الصدقة من الحل إلى الحرمة باختلاف السبب ، فلم لا يجعل ههنا تبدل صفة الصبي بعدما يكبر فيصير شاباً أو شيخاً سبباً في تغير الحكم فلا يحنث إذا كلمه بعدما يكبر . والحديث سبق تخريجه ص ٣٥١ .

(٢) لحديث أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : « لا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث ليال » .

انظر : صحيح البخاري ، كتاب الأدب (رقم ٦٠٧٧) .

(٣) وجه الاعتراض أن الحمل على الحقيقة أولى ، لأنه يلزم منه أمر واحد وهو ترك الترحم . أما الحمل على المجاز فيلزم منه هذه المحظورات الأربعة .

انظر : شرح ابن ملك على المنار مع حاشية الرهاوي / ٤١٢ .

(٤) الاعتراض وجوابه لصاحب ببيان الوصول (٩١ / أ) وراجعته كذلك في شرح ابن ملك على المنار / ٤١٢ ؛ فتح الغفار ، ١ / ١٣٥ .

فإن قيل : المحظور هجران الصبي المسلم ، لقوله : « صغيرنا » وذلك يثبت ضمناً في قوله : لا يكلم هذا الصبي ، لأنه لم يقل هذا الصبي [المسلم]^(١) .
أجيب بالمنع : بل المحظور مطلقه ، لأن الصبا مظنة المرحمة عقلاً وشرعاً ، ولهذا لم يكلف ، ولم يجز قتل الصبي الكافر قصاصاً قصداً ، وأوجب إنقاذه عند خوف هلاكه ، ولم يجز التفريق بين صغيرين كافرين في القرابة المحرمة للنكاح بالبيع ، كما بين المسلمون لاطلاق النصوص . ذكره شمس الأئمة وشيخ الإسلام^(٢) .
ولا يلزم جواز سببه ، لأنه مرحمة لثبوت الإسلام فيه [بالسبب]^(٣) أو بدار الإسلام^(٤) .

والجواب عن الإضافة : أن الضمير راجع إلى الإنس لما روى أنس رضي الله عنه أن النبي ﷺ - في حديث طويل - : « ووقر الكبير وارحم الصغير توافقني يوم القيامة »^(٥) .

سلمنا رجوعه إلى المسلمين ، لكن لا ينافي ثبوت الحكم في الصبي الكافر بالعمومات .

سلمنا اختصاص الحرمة بالصبي المسلم ، لكن لا نسلم ثبوتها ضمناً ، لأنه نص على أن الصبا مؤثر ، إذ لو كان [مع]^(٦) الإسلام لم يبق لتقييده فائدة ، فحيث لم يكن ثبوت الحرمة ضمناً بل قصداً ، كما لو قال هذا الصبي المسلم .

(١) ساقطة من ج .

(٢) أي خواهر زاده .

انظر الإعتراض وجوابه في : ببيان الوصول (٩١ / أ) ، وانظر كذلك شرح ابن ملك على المنار / ٤١٢ .

(٣) في ج : « بالسباق » .

(٤) انظر هذا الجواب في المراجع السابقة .

(٥) الجواب مأخوذ عن ببيان الوصول (٩١ / أ) وكذا الحديث ، ولم أقف عليه مروياً عن أنس رضي الله عنه ، إنما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال : « ليس منا من لم يوقر الكبير ويرحم الصغير ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر » أخرجه أحمد في مسنده (رقم الحديث ٢٣٢٩) قال الهيثمي في مجمع الزوائد ، ٨ / ١٤ : في إسناده ابن أبي سليم وهو مدلس .

(٦) ساقطة من ج .

بخلاف قوله : هذا الذات ، فإنه لا تأثير للملفوظ في الحرمة أصلاً ، [وما هو]^(١) المؤثر فيها هو الصبا أو الإسلام ؟ وكلاهما غير مذكورين ، فكان ثبوت الحرمة فيه ضمناً^(٢) .

واعلم أن الأصل في هذا الباب أن اليمين متى عقدت على الشيء بوصف ، لا يخلو إما أن يكون ذلك الوصف صالحاً لكونه داعياً إلى اليمين أو لا . فإن كان يتقيد به اليمين ، سواء كان المحلوف عليه معرفاً أو منكراً ، احترازاً عن إلغاء الوصف ، كما لو حلف لا يأكل رطباً ، أو هذا الرطب ، إذا كان مضرراً له^(٣) ، وإن لم يكن ، يتقيد به المنكر دون المعرف^(٤) .

أما الأول : فلأن الوصف لكونه معرفاً للمحلوف عليه ، صار مقصوداً باليمين . وأما الثاني : فلأن الوصف إما للتقيد أو للتعريف . ولا يصلح للتقيد ههنا ، لأن الغرض أنه لا يصلح داعياً إلى اليمين^(٥) . ولا للتعريف لحصوله بمعرف أقوى ، وهو الإشارة ، بمنزلة وضع اليد^(٦) .

وإذا عرف هذا فنقول : كان الواجب أن يتقيد فيما نحن فيه بوصف الصبا ، لأن

(١) في أ : « وهو » .

(٢) انظر هذا المبحث بتمامه في بيان الوصول (٩١ / أ) .

(٣) فيتقيد بالوصف حتى إذا أكله بعد ما صار تمرأ لم يحنث ، لأن صفة الرطوبة مما تدعوا بعض الناس إلى الحلف على تركه .

انظر : شرح النسفي على المنتخب ، ١ / ١٩٣ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١٦٣ ؛ شرح فتح القدير ، ٤ / ٤٢٧ .

(٤) كمن حلف لا يأكل لحم حمل فأكل لحم كبش لم يحنث ، لأن الوصف حينئذ يصير مقصوداً باليمين ، لأنه المعرف للمحلوف عليه ، ولو ترك اعتباره بطلت اليمين ، فوجب اعتباره ضرورة . أما إذا كان المحلوف عليه معرفاً بالإشارة لا يتقيد اليمين بالوصف كما إذا حلف لا يأكل لحم هذا الحمل ، فأكله بعدما صار كبشاً يحنث .

انظر : التحقيق ، ١ / ٣١٦ ؛ شرح النسفي على المنتخب ، ١ / ١٩٣ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١٦٣ ؛ شرح ابن ملك على المنار مع حاشية الرهاوي / ٤١٣ .

(٥) لأن من امتنع عن أكل لحم الحمل لضرر يلحقه ، كان أشد امتناعاً من أكل لحم الكبش . انظر : المراجع السابقة .

(٦) أي وضع اليد على المشار إليه ، فهي فوق الوصف في التعريف فيحمل على المجاز ، فيجعل عبارة عن الذات كأنه قال : لا أكل لحم هذا الحيوان . انظر المراجع السابقة .

الصبا مظنة [السفه]^{(١)(٢)} ، فيصلح داعياً إلى اليمين [لكنه لم يتعبد ، لهجران هجران الصبي شرعاً]^(٣) . بخلاف ما لو قال : صبيّاً ، لأنه وإن كان مهجوراً ، لكنه مقيد بصفة الصبا ، لأنها صارت مقصود بالحلف ، لكونه معرفاً للمحلوف عليه . فلو لم يتعبد بها لزم بطلان المحلوف عليه ، وصار في كونه مقصوداً ، كمن حلف ليشتري الخمر ، أو ليسرقن ، فإنه ينعقد اليمين وإن كان حراماً ، لصيرورة الشرب والسرقة مقصودين بالحلف ، فيحتمل إن لم يشرب ولم يسرق^(٤) .

(١) في ج : « المشقة » .

(٢) لسفاهتهم وقلة عقولهم وسوء أدبهم . انظر المراجع السابقة .

(٣) العبارة هكذا في كل النسخ ، وفيها خلل لا يخفى . فلعله سبق قلم من الشارح فنقله النساخ من غير تعديل ، والعبارة تصح باستبدال كلمة فتكون كما يلي : لكنه لم يتقيد ، لحرمة هجران الصبي شرعاً .

انظر : شرح ابن ملك على المنار / ٤١٣ .

(٤) انظر : شرح المغنى ، ٢ / ٧٧٠ ؛ التحقيق ، ١ / ٣١٨ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١٦٤ .

قال رحمه الله :

« وعلى هذه الجملة يخرج قولهم في رجل قال لعبده ، ومثله يولد لمثله وهو معروف النسب من غيره : هذا ابني ، أنه يعتق عملاً بحقيقته دون مجازه ، لأن ذلك ممكن فالنسب قد يثبت من زيد ، ويشتهر من عمرو ، فيكون المقر مصدقاً في حق نفسه . وإليه أشار محمد رحمه الله في الدعوى والعتاق أن الأم تصير أم ولد له ، وقال في الجامع : رجل له عبد ، ولعبده ابن ، ولابنه ابنان ، فقال المولى في صحته : أحد هؤلاء ، ولدى ، ثم مات ، وكلهم يصلح ابناً ، انه يعتق من الأول ربه ، ومن الثاني ثلثه ، ومن كل واحد من الآخرين ثلاثة أرباعه . وعلى قياس ذلك لو كان لابن العبد ابن واحد ، وكلهم يولد لمثله ، أنه يعتق من الأول ثلثة ، ومن الثاني نصفه ، ومن الثالث كله ، لاحتمال النسب ، ولو كان تحرير العتق من كل واحد منهم ثلثة » .

— أقول : أي على الجملة التي ذكرناها أن العمل بالحقيقة متى أمكن ، سقط العمل بالمجاز ، يخرج قول أصحابنا في قول من قال لعبده - ومثله يولد لمثله وهو معروف النسب من غيره - : هذا ابني ، انه يعتق عملاً بحقيقته دون مجازه ، لأن العمل بالحقيقة ممكن ، وذلك يسقط المجاز^(١) .

أما الثانية : فظاهرة مما تقدم .

وأما الأولى : فلأن النسب قد يثبت من زيد بأن كان الفراش له في الباطن ، بكونها منكوحته أو أمتة حقيقة ، ولم يمكنه الإثبات لعارض . ويشتهر من عمرو لوجود ظاهر الدليل ، فيكون المقر مصدقاً في حق نفسه ، ويجعل كأن النسب ثابت منه ، فيثبت أحكام النسب في حقه باعتبار الحقيقة لا المجاز ، فإن الجارية تصير أم ولد ، وذلك يدل على اعتبار النسب^(٢) كما سنذكره .

وقال في الجامع في رجل له عبد ، ولعبده ابن ، ولابنه ابنان ، يعني في بطنين

(١) فيعتق عليه ولا يثبت نسبه ، لأنه مكذب فيما قال شرعاً حين ثبت نسبه من الغير ، ولكن هذا التكذيب في حكم النسب دون العتق .

انظر : المبسوط ، ٦٦ / ٧ ؛ الهداية مع شرح العناية ، ٢٣٨ / ٤ ؛ أصول السرخسي ، ١ / ١٨٦ .

(٢) فلو صار مجازاً لما صارت أم ولد ، كما لو قال له : أنت حر ، بل إنما يعتق لاحتمال أنه مخلوق من

مائة . انظر : كشف الأسرار ، ٢ / ١٦٤ .

مختلفين ، فقال في صحته : أحد هؤلاء ولدي ، ثم مات قبل البيان ، وكلهم يصلح ابناً له ، أي يولد مثله لمثله ، أنه يعتق من الأول ربعة ، ومن الثاني ثلثه ، ومن كل واحد من الآخرين ثلاثة أرباعه^(١) . أما النسب فلا يثبت ، لأنه لو ثبت في المجهول لبقى متعلقاً بالبيان ، وتعليق النسب بالشرط باطل ، لأنه إخبار عن أمر كائن ، والتعليق لا يكون إلا فيما يكون على خطر أن يكون ، وأن لا يكون .
وأما العتق على هذا الوجه فقد قيل أنه على قولهما^(٢) .

أما عند أبي حنيفة فينبغي أن يجعل عبارة عن التحرير لتعذر إثبات النسب ، فيعتق من كل واحد ربعة . ولا يعتبر جهة النسب كما تقدم في مسألة الدعوى^(٣) .
وقيل^(٤) : الصواب أنها بلا خلاف ، لأن جهة النسب احتملت الصحة فلم يجعل لغواً عندهم . وإن تعذر العمل بها لما بينا أن من قال لعبد - وهو معروف النسب من غيره - : هذا ابني ، يعتق عليه ، وتصير أمه أم ولد ، لاحتمال النسب منه ، فكذلك هذا . بخلاف مسألة الدعوى . لأن العتق يثبت لهم على احتمال النسب على السواء .

وإنما التفاوت فيما يثبت بطريق السراية من الأم ، وذلك بمنزلة المجاز من الحقيقة ، فلم يمكن الجمع بينهما . وههنا لا يثبت بطريق السراية ، لأن الأب لو كان حراً لم يلزم منه حرية الولد ، وإنما يثبت بجهة النسب لا غير ، لأن الأول لو كان ابنه ، كانت أولاده حفدة له وهم في ملكه ، فيعتقون عليه ، فلهذا وجب الجمع ، واعتبر الأحوال^(٥) .

(١) العبارة نقلت عن الجامع بتصرف يسير ، وتام العبارة في الجامع هي : رجل له عبد ولعبد ابن ولابن عبده ابنان ولدا في بطنين ، وكلهم يولد مثله لمثل المولى . فقال المولى في صحته : أحدهم ولدي ، ثم مات المولى ، ولم يبين فالعبد يسعى في ثلاثة أرباع قيمته ، وابنه في ثلثي قيمته ، وكل واحد من الأصغرين في ربع قيمته .

انظر : الجامع الكبير / ١٣٩ ، وانظر كذلك : كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٣٤ .

(٢) نقل هذا القول صاحب الكشف من غير نسبة .

انظر : كشف الأسرار ، ٢ / ١٦٥ .

(٣) انظر : كشف الأسرار للبخاري ، ٢ / ١٦٥ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٣٤ .

(٤) هو قول صاحب الكشف ، ٢ / ١٦٥ .

(٥) إلى هنا انتهى كلام صاحب الكشف ، ٢ / ١٦٥ .

وأما بيان تفضيل العتق على الوجه المذكور ، فلأن الأول يعتق في حال ، بأن يراد نفسه . ولا يعتق في ثلاثة أحوال بأن يراد أحد الباقيين ، فيعتق ربه^(١) .

والثاني يعتق في حالين ، [بأن يراد نفسه أو أبوه . ولا يعتق في حالين]^(٢) بأن يراد ابنه الأكبر أو الأصغر . وأحوال الإصابة حالة واحدة فيعتق ثلثه^(٣) .

وأحد الآخرين [حر]^(٤) بيقين ، بأن يراد نفسه أو أبوه أو جده . [والآخر إن أريد نفسه أو أبوه أو جده يعتق]^(٥) ، فإن أريد أخوه لا يعتق . وأحوال الإصابة حالة واحدة ، فيعتق في حال دون حال فيعتق نصفه ، فصار لهما رقبة ونصف ، فتوزع عليهما لجهالة من هو حر بيقين ، فيعتق من كل واحد ثلاثة أرباعه^(٦) . وكون أحوال الإصابة حالة واحدة رواية الجامع الكبير ، وهو الأصح^(٧) . لأن إزدحام الأسباب في الإصابة لا يتحقق ، إذ الشيء لا يحصل إلا بسبب . وأما أسباب الحرمان فيقبل الإزدحام ، فإن من حرم شيئاً بعدم الشراء ، حرمه لعدم سائر الأسباب .

وأما في رواية الزيادات فحال الإصابة كحال الحرمان^(٨) ، لأن الرق لا يثبت أصله إلا بسبب واحد ، وهو القهر . أما العتق فله أسباب من التنجيز والتعليق والكتابة والاستيلاء^(٩) . فإذا اعتبر أحوال ما اتحد سببه ، فلأن يعتبر أحوال ما تعدد سببه أولى .

وإنما قال : « (في صحته) » احترازاً عما إذا قال ذلك في مرضه ، ولم يكن له مال

(١) انظر : كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٣٥ ؛ كشف الأسرار للبخاري ، ٢ / ١٦٥ .

(٢) ساقطة من ج .

(٣) انظر المرجعين السابقين .

(٤) ساقطة من ج .

(٥) ساقطة من ج .

(٦) انظر المرجعين السابقين .

(٧) انظر : المبسوط ، ١٧ / ١٤٢ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١٦٦ .

(٨) انظر : المبسوط ، ١٧ / ١٤٢ .

(٩) الاستيلاء : هو طلب الولد من الأمة .

انظر : العناية شرح الهداية ، ٤ / ٣٢٥ ؛ التعريفات / ٣٨ .

غيرهم ، ولم يجز الورثة عتقوا من الثلث بحساب حقهم^(١) ، بأن يجعل كل رقبة اثني عشر بينهما لحاجتنا إلى حساب له ثلث وربع كامل . وأدناه اثني عشر حق الأول في ربه ، وحق الثاني في ثلثه ، وحق كل من الآخرين في ثلاثة أرباعه ، ففاق الثلث عن سهام الوصايا ، لأن الثلث رقبة وثلث ، وذلك ستة عشر ، والأصل أن الثلث متى فاق عن سهام الوصايا يجعل الثلث مبلغ سهام الوصايا ، ليكون تنفيذاً الوصايا من الثلث ، وإذا صار الثلث خمسة وعشرين كان الكل خمسة وسبعين ، كل رقبة ثمانية عشر وثلاثة أرباع ، فلزم الكسر الربعي ، فضربنا خمسة وعشرين في مخرج الكسر وهو أربعة ، فصار مئة ، وصار الكل ثلاث مئة ، وكل رقبة يكون ثلاثة أرباع المئة ، لأنها ثلاثة أرباع الثلث ، فهي خمسة وسبعون ، كان حق الأول في ثلثه ، فضربناه في أربعة ، فبلغ اثني عشر . وكان حق الثاني أربعة ، فضربناه في أربعة صارت ستة عشر . وكان حق كل واحد من الآخرين في تسعة ، فضربناه في أربعة ، صار ستة وثلاثين ، فذلك مئة وسبعون في الباقي ، فيحصل الثلث والثلثان^(٢) .

وعلى قياس هذا لو كان لابن العبد ابن واحد ، وكلهم أصغر سناً منه ، عتق من الأول ثلثه ، لأنه يعتق في حال دون حالين . ومن الثاني نصفه ، لأنه يعتق في حالين دون حال ، وأحوال الإصابة واحدة . ومن الثالث كله لاحتقال النسب ((ولو كان تحريراً)) أي انشاءً للعتق لعتق من كل واحد ثلثه كما لو أنشأ العتق في أحدهم ، ومات قبل البيان^(٣) .

(١) انظر : الجامع الكبير / ١٣٩ .

(٢) عزاه صاحب الكشف ، ٢ / ١٦٦ لشرح الجامع للبردوي . وانظر بيان الوصول (٩١ / ب) .

(٣) انظر : كشف الأسرار للنسفي ، ٢ / ٢٣٥ .

قال رحمه الله :

« وأما الأكبر سنّاً منه فلأبى حنيفة - رحمه الله - طريقان : أحدهما : أنه إقرار بالحرية فيجب أن يصير مقراً بحق الأم أيضاً ، لأنه يحتمل الإقرار . والثاني : أنه تحرير مبتدأ من قبل أن الإقرار بالنسب لو ثبت ثبت تحريراً مبتدأ ، حتى قلنا في كتاب الدعوى في رجلين ورثا عبداً ، ثم ادعى أحدهما أنه ابنه ، غرم لشريكه كأنه أعتقه في الحال ، 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 ، فلا يثبت بدونه » .

- أقول : يعني متى أمكن العمل بحقيقة النسب يعمل بها كما بينا . وأما إذا لم يمكن كما في الأكبر سنّاً منه ، فأبو حنيفة - رحمه الله - يجعله مجازاً عن الحرية ، وله في ذلك طريقان^(١) :

أحدهما : أنه إقرار بالحرية ، فيجب أن يصير مقراً لحق الأم أيضاً ، وهو أمومية الولد بهذا الإقرار . وهذا لأن حقيقة الحرية إنما تثبت بالإقرار ، لأنها حكم النسب ، والإقرار بالعلة لإقرار بالحكم ، لئلا يلزم تخلف المعلول عن العلة . وكما أن حقيقة الحرية للولد حكمه ، فحق الحرية للأم كذلك . فكما جعل قوله : هذا ابني مجازاً للإقرار بالحرية للولد ، يجعل مجازاً للإقرار لحق الأم ، لأن كل واحد منهما مما يثبت بالإقرار ، فصار كأنه قال : عتق هذا من حين ملكته ، وأمه أم ولدي . ويكون تناوله للحرية ولحقها بعموم المجاز .

والثاني : أنه [تحرير]^(٢) مبتدأ^(٣) كأنه قال : هو حر من قبل أن الإقرار بالنسب لو ثبت لثبت تحريراً . وفي بعض النسخ : « يكون تحريراً مبتدأ » ، لأن

(١) انظر هذين الطريقين في : أصول السرخسي ، ١ / ١٨٦ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٦٤ ؛ فتح الغفار ، ١ / ١٣٧ .

(٢) في ج : « لخبر » .

(٣) لأنه ذكر كلاماً هو سبب للتحرير في ملكه وهو البتة ، فيصير محرراً به ابتداءً مجازاً ، ولا يثبت في حق الأم ، لأنه ليس في وسعه إثبات أمومية لولد قولاً لأنها من حكم الفعل فلا يثبت بدونه . انظر المراجع السابقة .

ثبوت النسب مضاف إلى خبره ، وما هو مضاف إلى خبره إنما يعلم عند خبره ،
فثبوت النسب إنما يعلم عند خبره .

أما ان ثبوت النسب مضاف إلى خبره^(١) ، فلأن المخبر به قائم ، أي ثابت في
حق السامع بخبره .

وأما ان ما يضاف إلى الخبر إنما يعلم عنده ، فلأن العلم لم يكن ثابتاً قبل التكلم
به . فإذا كان كذلك ، أي إذا كان ثبوت النسب مضافاً إلى خبره ، والمضاف إلى
خبره معلوم عنده ، جعل خبره بالنسب مجازاً للتحريير ، لأن التحريير أيضاً لما يعلم
بالتكلم بخبره .

واستوضح ذلك بمسألة في كتاب الدعوى^(٢) في رجلين ورثا عبداً ، ثم ادعى
أحدهما أنه ابنه ، غرم لشريكه كأنه أعتقه في الحال . ولو لم يكن تحريراً مبتدأ لما
غرم ، لأن الشريكين إذا ورثا قريب أحدهما ، لا يضمن وارث القريب لعدم الصنع
منه . وعلى هذا الطريق لا تصير أمه أم ولد ، لأن التحريير ابتداءً تصرفاً من المولى ،
وحق الأم لا يحتمل الوجود بابتداء تصرف المولى .

أما الأولى : فظاهرة .

وأما الثانية : فلأنه ليس في وسع البشر إثبات أمومية الولد قولاً ، بأن يقول :
جعلتك ولدي . وإنما هي من حكم الفعل الذي هو الاستيلاد ، فلا يثبت دونه .
قيل : والطريق الأول [أصح]^(٣) لأنه ذكره في كتاب الإكراه ، إذا أكره أن
يقول : هذا ابني لا يعتق عليه ، والإكراه يمنع صحة الإقرار بالعتق ، لا صحة التحريير
ابتداءً^(٤) .

(١) لأنه لم يكن ثابتاً قبل خبره فيقصر على وقت الخبر ، لأن المخبر به في حق علم السامع قائم .

انظر : كشف الأسرار ، ١٦٧ / ٢ .

(٢) انظر هذه المسألة في : أصول السرخسي ، ١ / ١٨٦ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٦٥ ؛ كشف
الأسرار للبخاري ، ١٦٧ / ٢ .

(٣) في ب : « أو صح » .

(٤) هو قول صاحب الكشف ، ١٦٧ / ٢ وصحح هذا الطريق شمس الأئمة والنسفي .

انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٨٦ ؛ كشف الأسرار ، ١ / ٢٦٥ ، وانظر كذلك فتح الغفار ،

١ / ١٣٧ .

ووجوب الضمان في مسألة الدعوى بطريق الإقرار ، لأنه موجب بالضمان كالإنشاء للإقرار . ألا ترى أنه لو قال : عتق على حين ملكته يضمن لشريكه أيضاً ؟ ذكره شمس الأئمة^(١) .

(١) انظر أصول السرخسي ، ١ / ١٨٦ .

قال رحمه الله :

« وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معاً إذا كان الحكم ممتنعاً ، لأن الكلام وضع لمعناه فيبطل إذا استحال حكمه ومعناه . وذلك أن يقول الرجل لامرأته : هذه بنتي ، وهي معروفة النسب ، وتولد لمثله أو أكبر سناً منه ، فإن الحرمة لا تقع به أبداً عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله ، لأن الحقيقة في الأكبر سناً منه متعذر ، وفي الأصغر سناً تعذر اثبات الحقيقة مطلقاً ، لأنه مستحق ممن اشتهر منه نسبها . وفي حق المقر متعذر أيضاً في حكم التحريم ، لأن التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك ، فلم يصلح حقاً من حقوق الملك . وكذلك العمل بالمجاز ، وهو التحريم في الفصلين متعذر لهذا العذر الذي أبليناه فلا يمكن أن يجعل النسب ثابتاً في حق المقر بناءً على اقراره ، لأن الرجوع عنه صحيح ، والقاضي كذبه ههنا ، فقام ذلك مقام رجوعه بخلاف العتاق ، لأن الرجوع عنه لا يصح » .

— أقول : أي قد يمتنع العمل بالحقيقة والمجاز في بعض الألفاظ إذا كانت الحقيقة متعذرة ، والحكم أي لازم الحقيقة^(١) الذي يصار إليه ممتنعاً ، لأن الكلام وضع لمعناه ، فإذا استحال معناه ولازم معناه بطل الكلام . وذلك مثل أن يقول الرجل لامرأته : هذه بنتي ، وهي معروفة النسب من غيره سواء كانت أكبر سناً منه ، أو أصغر ، فإن الحرمة لا تقع بهذا اللفظ عندنا أبداً^(٢) ، أي سواء أصر على هذا القول ، أو أكذب نفسه بأن قال : غلطت ، أو وهمت ، إلا أنه إذا أصر على ذلك فرق القاضي بينهما ، لا لثبوت الحرمة بهذا اللفظ ، بل لأنه بالإصرار صار ظالماً يمنع حقها في الجماع ، لأنه يمتنع عن وطئها عند الإصرار ، وصارت [كالمعلقة]^(٣) ، فيجب دفعه

(١) لأن المعنى الحقيقي لا يكون حكماً بل هو أثره وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم ، فينتفي المعنيان جميعاً .

انظر : فتح الغفار ، ١ / ١٣٨ ، وانظر هذه المسألة في : أصول السرخسي ، ١ / ١٨٧ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٧٨٠ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٤٢١ .

(٢) انظر : المبسوط ، ٥ / ١٤٥ ، وانظر كذلك المراجع السابقة .

(٣) في ج : « كالمعلقة » وجاء في هامش ب : « قيل وصورتها رجل تزوج أختين ولا يدري أيتهما الأولى يفرق القاضي بينهما وبينه لثلاث تبقى لا ذات بعل ولا مطلقة » .

بالتفريق ، كما في الجب^(١) والعنة^(٢) .

ووافقنا الشافعي في التي لا تصلح بنتاً له ، وقال في التي تصلح ، بثبوت الحرمة^(٣) ، لأن ملك النكاح أضعف من ملك اليمين ، والولاد [أنفى]^(٤) لهذا الملك عن ملك اليمين ، ثم ملك اليمين ينتفى بهذا اللفظ ، فهذا أولى لأن موجب الحرمة فيؤخذ بموجب قوله ما أمكن^(٥) .

والجواب : أن قوله الولاد [أنفى]^(٦) لهذا الملك من ملك اليمين منقوض عنده بالبت من الزنا ، فإن الولاد ثابت ولم ينتف هذا الملك عنده .

وقلنا : إن العمل بالحقيقة في الفصلين متعذر .

أما في الفصل^(٧) الأول فظاهر .

وأما في الفصل الثاني^(٨) فلأن النسب إما أن يثبت في حق جميع الناس ، أو في

(١) الجب : القطع ومنه المحبوب الخصى الذي استوصل ذكره وخصيته .

انظر : المغرب مادة « جب » .

(٢) قال صاحب الهداية : « وإذا كان الزوج عتيماً أحله الحاكم سنه ، فإن وصل إليها ، وإلا فرق بينهما إذا طلبت المرأة ذلك » .

انظر : الهداية مع شرح العناية ، ٤ / ١٢٨ .

(٣) هذا ما ذكره الرافعي نقلاً عن فتاوى القفال ، واختار النووي بعدم ثبوت الحرمة لاحتمال أن يكون فيه اضممار تقدير : هذه مثل بنتي في الحنو .

انظر : الابهاج شرح المنهاج ، ١ / ٣٣٢ ؛ التمهيد في تخريج الفروع على الأصول / ٢٠٧ .

(٤) في ج : « دافع » .

(٥) جاء في هامش نسخة ب : « معناه أن ملك اليمين أقوى من ملك النكاح ، لأن ملك النكاح ملك المتعة ، وملك الرقة يستلزمه في الحمل من غير عكس ، فالمنفى بين الولاد وملك النكاح أكبر من المنفى بين ملك النكاح وملك اليمين ، فإن بالولاد ينتفى ملك المتعة من كل وجه ، وملك اليمين لا ينتفى من ملك المتعة إلا الثابت بالنكاح دون مطلق ملك المتعة ، وإذا انتفى ملك النكاح بملك اليمين مع قلة المنافاة بينهما ، فانتفى ملك اليمين الذي هو أقوى من ملك النكاح بهذا اللفظ ، فلأن ينتفى ملك النكاح الذي هو أضعف من ملك اليمين بهذا اللفظ مع كثرة المنافاة بينه وبين ما دل عليه هذا اللفظ أولى . هـ كذا فاده الشارح العلامة » .

(٦) في ج : « دافع » .

(٧) في هامش ج : « أي التي لا تصلح » .

(٨) في هامش ج : « أي التي تصلح » .

حق المقر خاصة ، ليظهر أثره في التحريم ، كما في قوله لعبده الأصغر منه سناً وهو معروف النسب : هذا ابني ، فإنه يظهر أثره في العتق .

لا سبيل إلى الأول ، لأن النسب مستحق ممن اشتهر منه ، فلا يؤثر إقراره في إبطال حق الغير^(١) .

ولا إلى الثاني ، لأن التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح ، أي لو ثبت موجبته وهو البتية ، فهو مناف لملك النكاح ، وما كان منافياً لملك النكاح لا يصلح أن يكون حقاً من حقوقه ، فالتحريم الثابت بهذا الكلام لا يصلح أن يكون حقاً من حقوق النكاح ، وكل تحريم لا يصلح أن يكون حقاً من حقوق النكاح ليس للزوج إثباته ، فالتحريم بهذا الكلام ليس للزوج إثباته .

أما أن هذا التحريم مناف لملك النكاح فظاهر ، لأن تحريم البتية يمنع ورود النكاح عليه^(٢) .

وأما أن ما كان منافياً لملك النكاح لا يصلح أن يكون حقاً من حقوقه [فلأنه لو كان حقاً من حقوقه]^(٣) لكان ثابتاً بثبوتيه ، والشيء لا يثبت بثبوت منافيه ، بل ينتفى^(٤) .

ورد : بكونه منقوضاً بالتوكيل بالخصومة ، والخصومة تنافي الإقرار ، وبثبوت الخصومة للتوكيل يثبت الإقرار مجازاً .

والجواب : أن الخصومة ليست بثابتة وإنما هي متعذرة فيصار إلى المجاز ، وما نحن فيه ليس كذلك . فإن النكاح ثابت فلا يثبت معه ما ينافيه .

(١) فلا يصدق في حق الغير . انظر : المبسوط ، ٥ / ١٤٦ .

(٢) لأن الزوج لا يملك إثباته ، إذ ليس له تبديل محل الحل ، وإنما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح ، وهو ليس من لوازم هذا الكلام ، بل من منافياته فلا تصح إستعارته له .

انظر : التلويح على التوضيح ، ١ / ٩٥ ؛ فتح الغفار ، ١ / ١٣٨ .

(٣) ساقطة من ج .

(٤) قال التفتازاني : والحاصل أن التحريم الذي هو في وسعه لا يصلح اللفظ له ، والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه إثبات التحريم بهذا اللفظ .

انظر : التلويح على التوضيح ، ١ / ٩٥ ؛ فتح الغفار ، ١ / ١٣٨ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١٦٨ ،

وأما أن كل تحريم لا يصلح أن يكون حقاً من حقوق النكاح ليس للزوج إثباته ،
فلأنه يستلزم تبدل المحل من حال كونه مؤزداً لحل النكاح إلى عدمه ، وليس للعبد
ذلك لنزعه إلى الشراكة في الشرع .

وكذلك العمل بالمجاز ، وهو التحريم في الفصلين أي في الأكبر والأصغر متعذر
بهذا العذر الذي أبليناه ، أي أبليناك إياه . يقال : أبليتة عذراً ، إذا بينته له ، فهو
متعد إلى مفعولين^(١) ، وأحدهما محذوف^(٢) .

قيل : قوله : « ولا يمكن أن يجعل النسب » دليل آخر على تعذر العمل بالحقيقة .
وتقريره : لا يمكن العمل بالحقيقة ، وهو ثبوت النسب في حق المقر بناء على
إقراره ، كما في العبد إذا كان أصغر سناً منه لأن الرجوع عنه أي عن الإقرار
بالنسب صحيح قبل تصديق المقر ، كما صح الرجوع عن الإيجاب في العقود قبل
القبول ، فلا يمكن العمل بموجب هذا الإقرار قبل تأكده بالقبول . « والقاضي كذبه
ههنا » ، أي في معروف النسب فقام تكذيب القاضي مقام رجوعه . بخلاف
العتاق^(٣) ، يعني قوله : هذا ابني في الأصغر سناً منه ، لأن الرجوع عن العتاق غير
صحيح . فلو أكذب المولى نفسه في حق من له نسب كان العتق ثابتاً ، فكذا إذا
صار مكذباً شرعاً .

ويجوز أن يقال : إنما ذكره بياناً لمجهولة النسب فإن حكمها حكم معروفة .
وتقريره : لا يمكن أن يجعل ^{النسب} لنسب ثابتاً في حق المقر يعني في مجهولة النسب ،
فإن النسب إنما يتصور ثبوته فيها بناء على إقراره ، لأن الرجوع عنه صحيح .
والقاضي كذبه ههنا أي في مجهولة النسب ، لأن ذلك ينافي النكاح ، فقام تكذيب
القاضي مقام رجوعه ، وحينئذ . لا فرق بين كونها معروفة النسب أو مجهولته .

(١) كذا في المغرب . انظر المغرب فصل الباء مع اللام .

(٢) فيكون التقدير : أبليناك إياه . انظر : بيان الوصول (٩٣ / أ) .

(٣) أي يحتمل التكذيب والرجوع ، لأن العمل بحقيقته في الأصغر سناً منه ممكن ، وكذا بمجازه فيه . وفي
الأكبر سناً منه لأن البتة بعد الثبوت موجبها عتق قاطع للملك كإنشاء العتق ، ولهذا يقع عن الكفارة
ويثبت به الولاء ، لا عتق مناف للملك ولهذا يصح شراء أمه وبنته وفي وسعه إثبات عتق يقطع الملك
وهو موجب البتة فيجعل كناية عنه .

انظر : التلويح على التوضيح ، ١ / ٩٥ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١٦٩ .

نص على ذلك في الأسرار وإشارات^(١) .

وذكر في المحيط أنها إن كانت مجهولة النسب [أنزلت بنتاً]^(٢) وهذا يدل على التفرقة بينهما ، فيكون قوله : ولا يمكن إلى آخر دليلاً على امتناع العمل بالحقيقة في معروفة النسب^(٣) .

فإن قيل : هلا جعلتم قوله : هذه بنتي كناية عن قوله : هي عليّ حرام^(٤) .
أجيب : بأنه إن جعل كذلك ، فإما أن يكون عن حرمة يملك الزوج إثباتها بملك النكاح ، أو عن حرمة لا يملكها .

لا سبيل إلى الثاني ، وهو ظاهر .
ولا إلى الأول لأن قوله : هذه بنتي ليس بلازم له ، فلا يصح كناية عنه .
وقيل : فيه تأمل لأن غاية الأمر المنافاة بينهما ، واستعارة المنافي للمنافى جائزة ،
كما في قوله تعالى : ﴿ **إنك ميت وإنهم ميتون** ﴾^(٥) سمي الحي ميتاً^(٦) .
والجواب : إن ذلك إنما يكون بالمجاورة لانتفاء الإتصال المعنوي بين المتنافيين في الشرعيات ، لأن الإتصال المعنوي فيها بالنظر إلى المعنى المشروع كيف شرع ، وليس بين المتنافيين ذلك ، وليس فيما ذكر كذلك . لأن الاتصال الصوري فيها بالعلية أو السببية ، وأحد المتنافيين لا يكون سبباً للآخر ولا علة له^(٧) .

(١) عزاه كذلك للأسرار وإشارات الشيخ عبد العزيز البخاري .

انظر : كشف الأسرار ، ٢ / ١٧٠ ، وانظر كذلك : بيان الوصول (٩٢ / أ) .

(٢) في ج : « تركت بنتاً » .

(٣) انظر : بيان الوصول (٩٢ / أ) ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٤٢١ .

(٤) انظر هذا الاعتراض وجوابه في كشف الأسرار ، ٢ / ١٦٩ ، ١٧٠ .

(٥) الزمر : ٣٠ .

(٦) انظر الاعتراض في فتح الغفار ، ١ / ١٣٨ .

(٧) انظر الجواب نقلاً عن الشارح في فتح الغفار ، ١ / ١٣٩ .

قال رحمه الله :

« ومن حكم هذا الباب أن الكلام إذا كان له حقيقة مستعملة ، ومجاز متعارف عليه ، فالحقيقة أولى عند أبي حنيفة رحمه الله . وقال أبو يوسف ومحمد - رحمهما الله - : العمل بعموم المجاز أولى . وهذا يرجع إلى ما ذكرنا من الأصل أن المجاز عندهما خلف عن الحقيقة في الحكم ، وفي الحكم للمجاز رجحان لأنه ينطلق على الحقيقة والمجاز معاً ، فصار مشتملاً على حكم الحقيقة ، فصار أولى . ومن أصل أبي حنيفة رحمه الله أنه خلف في التكلم دون الحكم ، فاعتبر الرجحان في التكلم دون الحكم ، فصارت الحقيقة أولى . مثاله من حلف لا يأكل من هذه الخنطة يقع على عينها دون ما يتخذ منها عند أبي حنيفة - رحمه الله - لما قلنا . وعندهما يقع على مضمونها على العموم مجازاً . وكذا إذا حلف لا يشرب من الفرات يقع على الكرع خاصة عند أبي حنيفة - رحمه الله - . وعندهما يقع على شرب ما يجاور الفرات ، وذلك لا ينقطع بالأواني ، لأنها دون النهر في الإمساك » .

- أقول : إذا كانت الحقيقة مستعملة دون المجاز ، أو كانا مستعملين والحقيقة أكثر استعمالاً ، أو استويا في الاستعمال ، فلا خلاف لأحد في ترجيح الحقيقة لأصالتها وانتفاء المعارض .

وأما إذا كان المجاز أغلب استعمالاً فعند أبي حنيفة العبرة للحقيقة ، والعمل بها أولى .

وقال أبو يوسف ومحمد : العمل بعموم المجاز أولى لأن المرجوح في مقابلة الراجح ساقط ، فكانت هذه الحقيقة كالمهجورة .

ولأبي حنيفة : أن الحقيقة أصل ، وغلبة الاستعمال لا يصلح مرجحه ، لأن العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها ، فكان الاستعمال في حيز التعارض ، فبقيت العبرة للحقيقة . بخلاف المهجورة ، لأنه لا تعارض هناك في الاستعمال ، فبقيت العبرة للمجاز .

ثم اختلف المشايخ في تفسير المتعارف^(١) :

(١) راجع هذا الخلاف في : كشف الأسرار ، ٢ / ١٧١ ؛ تيسير التحرير ، ٢ / ٥٧ ؛ فتح الغفار ،

١٣٥ / ١ ؛ حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٤١٤ .

فقال مشايخ بلخ : المراد به التعامل .

وقال مشايخ العراق : المراد به التفاهم .

وقال مشايخ ما وراء النهر : ما قاله العراقيون قول أبي حنيفة . وما قاله مشايخ بلخ قولهما . بدليل ما لو حلف لا يأكل لحماً فأكل لحم الآدمي ، أو الخنزير حنث عنده ، لأن التفاهم يقع عليه ، فإنه سمي لحماً . وعندهما لا يحنث لأنه لا تعامل فيه . وهذا أي هذا الاختلاف بناء على اختلافهم في خلفية المجاز .

فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم ، لأنه هو المقصود . وفي الحكم للمجاز رجحان ، لأنه ينطلق على الحقيقة والمجاز معاً ، وما اشتمل عليهما أولى لعمومه ودخول حكم الحقيقة تحته^(١) .

وعند أبي حنيفة أن المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم دون الحكم ، فاعتبر الرجحان في التكلم ، لأنه لا رجحان للتكلم بلفظ المجاز على التكلم بلفظ الحقيقة ، بل الحقيقة أصل فالعمل به أولى^(٢) .

قال صاحب الكشف^(٣) : هذا يعني ما ذكر الشيخ دليلاً لهما إنما يصلح دليلاً لهما على المدعى إذا ثبت العموم في كل مجاز متعارف بالاستقراء ، كما إذا حلف لا يأكل من هذه الحنطة ، أو لا يشرب من الفرات . فأما إذا لم يثبت ذلك وانقسم المجاز المتعارف إلى ما له عموم يتناول حكم الحقيقة كما ذكرنا ، وإلى ما ليس كذلك ، كما إذا جعل أكل الحنطة عبارة عن أكل ما يتخذ منها ، والشرب من الفرات عبارة عن شرب من يغترف منها ، حتى لم يحنث بأكل عين الحنطة ، والكرع عندهما ، كما ذهب إليه بعض المشايخ فلا يتم هذا الدليل لكونه أخص من المدلول . بل الدليل الشامل للقسمين حينئذ ما ذكر في شرح الجامع البرهاني ، وهو قوله : لأن المرجوح في مقابلة الراجح ساقط^(٤) .

ولقائل أن يقول : في عبارة الشيخ تسامح لأن الاستعمال داخل في حقيقة

(١) انظر : التحقيق ، ١ / ٣٣٢ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٧٧١ ؛ شرح ابن ملك على النار / ٤١٧ .

(٢) انظر المراجع السابقة .

(٣) ذكر ذلك في التحقيق ، ١ / ٣٣٢ ، ٣٣٣ .

(٤) انظر : التحقيق ، ١ / ٣٣٢ ، ٣٣٣ .

- الحقيقة ، فكأنه قال : وإذا كانت اللفظة المستعملة مستعملة ، ولا طائل تحته^(١) .
- والجواب : أن الشيخ لم يأخذ الاستعمال في تعريف الحقيقة ، وإنما أخذ الإرادة . وعلى تقدير أن يكون مراده بالإرادة الاستعمال ، فالمراد بقوله : مستعملة ، أن لا تكون مهجورة . فتقديره : وإذا كانت الحقيقة غير مهجورة ، لكن ذكر لفظه مستعملة بطريق المشاكلة التقديرية ، لأن قوله الحقيقة تتضمن الاستعمال إذ ذاك .
- وعلى هذا إذا حلف لا يأكل من هذه الخنطة يقع على عينها عند أبي حنيفة ، لأن عينها مأكولة عادة ، فإنها تقلى وتغلى فتؤكل ، ويتخذ كشكاً^(٢) وهريسة ، وقد تؤكل^(٣) نياً حباً حباً ، فلا يحث بأكل خبزها ودقيقها وسويقها .
- وعندهما يقع على مضمونها ، أي الاجزاء التي تضمنته هذه الخنطة للتعارف^(٤) . وإذا حلف لا يشرب من الفرات يقع يمينه على الكرع خاصة ، لأنه حقيقة الكلام . فإن « من » لا ابتداء الغاية ، فيستدعى كون ابتداء الشرب من الفرات وهي مستعملة ، لأن النبي ﷺ مرَّ يقوم فقال : « هل عندكم ماء في شن وإلا كرعنا في الوادي »^(٥) وهو عادة أهل البوادي والقرى فيحمل عليه^(٦) .
- وعندهما : يقع على شرب ماء منسوب إلى الفرات فإنهم يقولون : أهل بلدة كذا يشربون من الفرات . يريدون به ما ذكرنا . وبالأخذ بالأواني لا تنقطع هذه النسبة ، لأن الأواني دون النهر في الأمساك^(٧) ، وهذا يشير إلى أنه لو شرب من نهر متشعب من الفرات لم يحث ، لأن ماء الفرات ينقطع منه بالنهر ، لأن ماء الفرات ما
-
- (١) انظر هذا الاعتراض مع جوابه في شرح ابن ملك على المنار مع حواشيه / ٤١٤ .
- (٢) هو مقدوق الخنطة أو الشعير ، ومنه الكشكية من المرق ، والكلمة فارسية معربة .
- انظر المغرب فصل الكاف مع الشين .
- (٣) انظر : المبسوط ، ٨ / ١٨١ ، وانظر كذلك التحقيق ، ١ / ٣٢٠ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٧٧٢ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٤١٥ .
- (٤) انظر المراجع السابقة .
- (٥) الحديث أخرجه البخاري في كتاب الأشربة ، باب شرب اللبن بالماء (رقم ٥٦١٣) وابن ماجه في كتاب الأشربة ، باب الشرب بالأكف والكرع ، ٢ / ١١٣٥ .
- (٦) انظر المبسوط ، ٨ / ١٨٧ ، وانظر كذلك : التحقيق ، ١ / ٣٢١ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٧٧٢ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٤١٥ .
- (٧) انظر : المراجع السابقة .

يجري فيه ، والفرات ظرف له . ولو جرى في نهر آخر يضاف الشرب إلى ذلك النهر . هذا كله إذا لم تكن له نية ، فأما إذا نوى فيمينه على ما نوى من حقيقة أو مجاز .

قال في الأساس: كرع في الماء ، إذ ادخل فيه كارع ليشرب . وأصله في الدابة، ثم قيل للإنسان كرع في الماء إذا شرب بفيه^(١) .
وإنما كررنا في المثال متابعة للشيخ ، فإنه ذكر هذه الأمثلة مراراً للتوضيح .

(١) أساس البلاغة للزمخشري مادة « كرع » .

[باب جملة ما تترك به الحقيقة]

قال رحمه الله :

« وهو خمسة أنواع : قد تترك بدلالة الاستعمال والعادة ، وقد تترك بدلالة اللفظ في نفسه ، وقد تترك بدلالة سياق النظم ، وقد تترك بدلالة في محل الكلام . أما الأول فمثل الصلاة ، فإنها اسم للدعاء قال الله تعالى : ﴿ وصل عليهم ﴾ أي ادع ، ثم سمي بها عبادة معلومة مجازاً ، لما أنها شرعت للذكر قال الله تعالى : ﴿ وأقم الصلاة لذكري ﴾ وكل ذكر دعاء . وكالحج فإنه قصد في اللغة ، فصار اسماً لعبادة معلومة مجازاً ، لما فيه من قوة العزيمة والقصد بقطع المسافة . وكذلك نظائرها من العمرة والزكاة حتى صارت الحقيقة مهجورة . وإنما صار هذا دلالة على ترك الحقيقة لأن الكلام موضوع لاستعمال الناس وحاجتهم ، فيصير المجاز باستعمالهم كالحقيقة . ومثاله ما قال علماؤنا - رحمهم الله - فيمن نذر صلاة أو حجاً أو المشي إلى بيت الله أو يضرب بثوبه حطيم الكعبة ، إن ذلك ينصرف إلى المجاز المتعارف ، ومثاله كثير . 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 الأوز والدجاجة استحساناً . ولو حلف لا يأكل طيخاً أي شواء أنه يقع على اللحم خاصة استحساناً . وكل عام سقط بعضه كان شبيهاً بالمجاز على ما سبق ، وهذا ثابت بدلالة العادة لا غير » .

- أقول : لما فرغ من بيان ترك الحقيقة ، والمصير إلى المجاز ، شرع في بيان ما تترك الحقيقة لأجله ، وهو خمسة أنواع بالاستقراء^{(١)(٢)} .

وقيل في وجه الحصر^(٣) : أن ما تترك به الحقيقة إما أن يكون أمراً عاماً أو خاصاً . فإن كان عاماً فهو دلالة الاستعمال . وإن كان خاصاً فلا يخلوا إما أن

(١) انظر أنواعها في : شرح النسفي على المنتخب ، ١ / ٢١٤ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٧٨٣ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٤٢٣ .

(٢) والاختصار على خمسة إنما هو على قول أبي حنيفة رحمه الله خاصة . أما على قولهما فيترك الحقيقة بمعارضة المجاز المتعارف أيضاً .

(٣) ذكر هذا القول صاحب ببيان الوصول (٩٢ / ب) من غير نسبة .

انظر : حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٤٢٣ .

يكون في المفرد أو في المركب . فإن كان في المفرد فهو دلالة اللفظ في نفسه ، وإن كان في المركب فلا يخلوا من أن يكون لمعنى راجع إلى الكلام أم لا . فإن كان فهو دلالة سياق النظم ، وإن لم يكن فلا يخلوا إما أن يكون لمعنى راجع إلى المتكلم أو غيره ، فالأول دلالة ترجع إلى المتكلم ، والثاني هو دلالة محل الكلام . وهذا كما ترى شيء لا معول عليه^(١) .

ثم قيل : الاستعمال والعادة مترادفان^(٢) .

وقيل : الاستعمال نقل اللفظ عن موضوعه إلى المجاز شرعاً ، وغلبة استعماله فيه كالصلاة ، حتى صار بمعنى الحقيقة ، وسمى ذلك حقيقة شرعية . والعادة نقله إلى المجاز عرفاً ، واستفاضته فيه ، كوضع القدم للدخول^(٣) ، وسمى حقيقة عرفية . وقيل : الاستعمال راجع إلى القول يعني اطلاقهم اللفظ إلى المجاز شرعاً أو عرفاً ، كالصلاة والدابة في الأركان المعهودة والفرس . والعادة راجعة إلى الفعل . وعليه يدل كلام الشيخ^(٤) .

وقيل : العادة مشتقة من العودة ، فيدل على التكرار في الفعل . والاستعمال لا يدل على التكرار^(٥) .

أما الأول : أي الذي يترك بدلالة الاستعمال فمثل الصلاة فإنها اسم للدعاء لغة^(٦) ، قال النبي ﷺ : « إذا كان صائماً فليصل »^(٧) أي فليدع . وقال الشاعر^(٨) :

وصل على دنها وارتمس

(١) بيان الوصول (٩٣ / أ) .

(٢) ذكر هذا القول صاحب الكشف ، ١٧٥ / ٢ .

(٣) أي قوله : لا أضع قدمي في دار فلان . انظر المصدر نفسه .

(٤) هو قول الشيخ عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ، ١٧٥ / ٢ .

(٥) ذكر هذا القول صاحب بيان الوصول (٩٣ / أ) من غير نسبة .

(٦) انظر مادة « صلى » في لسان العرب ، مختار الصحاح .

(٧) الحديث أخرجه مسلم في كتاب النكاح ، باب الأمر بإجابة الداعي (رقم ١٤٣١) والترمذي في

كتاب الصوم ، باب ما جاء في إجابة الصائم الدعوة (رقم ٧٨٠) عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : « إذا دعي أحدكم فليجب فإن كان صائماً فليصل وإن كان مفطراً فليطعم » .

(٨) هو قول الاعشى . وصدر البيت قال فيه : وقابلها الريح في دنها .

انظر : لسان العرب مادة « صلا » ؛ كشف الأسرار ، ١٧٦ / ٢ .

أي استقبل بالخمير الريح ودعا وختمها ، ثم نقلت فسميت بها عبادة معلومة مجازاً ، لما أنها أي الصلاة شرعت للذكر . قال الله تعالى : ﴿ وأقم الصلاة لذكري ﴾^(١) .

قيل : إضافة المصدر إلى المفعول ، أي لذكرك إياي فيها لاشتمالها على الأذكار .
وقيل : إضافتها إلى الفاعل أي أقمها لأن أذكرك بالثناء . أو أقمها لأنني ذكرتها في كل كتاب .

وايراده ههنا للمعنى الأول ، وكل ذكر دعاء^(٢) .
وكالحج فإنه قصد في اللغة^(٣) . قال الشاعر^(٤) :

يحجون سب الزبرقان المزعفرا

والزبرقان لقب حصين بن بدر الفزاري^(٥) ، ثم جعل اسماً لعبادة معلومة مجازاً ، لما في تلك العبادة من قوة العزيمة والقصد بقطع المسافة ، فكان الاتصال بينهما بالكلية والجزئية .

وكذا نظائرها من العمرة فإنها في اللغة اسم من الاعتماد وهو الزيارة . يقال : اعتمر ، أي زار^(٦) .

وفي المغرب : أن أصلها القصد إلى مكان عامر ، ثم غلب استعماله على العبادة المعلومة ، لوجود الزيارة فيها^(٧) .

(١) طه : ١٤ .

(٢) ذكر هذه الأقوال صاحب الكشف ، ٢ / ١٧٦ ، وانظر تفسير الآية والأقوال فيها في : تفسير ابن كثير ، ٣ / ١٤٤ ؛ فتح القدير ، ٣ / ٣٥٨ .

(٣) انظر مادة : « حجج » في لسان العرب ، مختار الصحاح .

(٤) هو قول الشاعر مخبّل السعدي ، وصدر البيت يقول فيه : وأشهد من عوف حلول كثيرة .

انظر : خزانة الأدب ، ٨ / ٩٨ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١٧٨ .

(٥) صحابي ، يكنى أبا عياش ، لقب بالزبرقان لحسن وجهه ، وهو من أسماء القمر ، وفد على رسول الله ﷺ في قومه ، وكان أحد ساداتهم وذلك في سنة تسع فولاه رسول الله ﷺ صدقات قومه ، عاش الزبرقان إلى خلافة معاوية .

انظر : الإصابة ، ١ / ٥٤٣ ؛ الاستيعاب ، ١ / ٥٨٦ ؛ خزانة الأدب ، ٨ / ٩٨ .

(٦) انظر مادة « عمر » في لسان العرب ، مختار الصحاح .

(٧) انظر المغرب فصل العين مع الميم .

والزكاة فإنها في اللغة الطهارة^(١) . قال الله تعالى : ﴿ وتزكّيهم ﴾^(٢) .

قيل : معناه تطهرهم ، ويقال : فلان زكى نفسه أي طهرها^(٣) .

أو النحاء وهو الظاهر . يقال : زكى الزرع أي نما . ثم نقلت إلى عبادة مالية معينة ، لأن إخراجها سبب النماء مؤديها ، فاستعملت هذه الألفاظ في هذه المعاني حتى صارت الحقيقة اللغوية مهجورة .

وإنما صار هذا أي الاستعمال دليلاً على ترك الحقيقة ، لأن الكلام موضوع لاستعمال الناس وحاجتهم ، وكل ما هو موضوع لاستعمال الناس وحاجتهم تابع لاستعمالهم ، فالكلام تابع لاستعمالهم وحاجتهم .

أما الأولى : فلأن الغرض إفهام ما يحتاج إليه المدني بالطبع من معاوضة ومعارضة وغير ذلك ، مما عرف في حكمة وضع الألفاظ .

وأما الثانية : فلأن الكلام وسيلة إلى معرفة الحاجة ، والوسيلة تابعة للمقصود الأصلي . ألا ترى أن الحقيقة لا تتحقق إلا باستعمال الناس اللفظ فيما وضع له لإفادة مطلوبهم ؟ والجواز لا يتحقق إلا باستعمالهم إياه في غير ما وضع له ؟ لذلك فإذا كانت حاجتهم تقتضي استعمال اللفظ في غير ما وضع له ، صار الجواز في إفادة المطلوب كالحقيقة .

ومثال ذلك ما قال علماؤنا فيمن نذر صلاة أو حجاً أو عمرة أو المشي إلى بيت الله أن أن يضرب بثوبه حطيم الكعبة ، أن ذلك ينصرف إلى الجواز المتعارف ، وهي العبادة المعهودة^(٤) . ولا يخرج عن العهدة بمباشرة حقائقها اللغوية ، لأنها صارت كالجواز . وهذا في النذر بالصلاة والحج والعمرة ظاهر .

وأما في المشي إلى بيت الله فالقياس أن لا يلزمه شيء ، لأن الالتزام بالنذر إنما يصح إذا كان من جنسه واجب شرعاً ، وليس من جنس المشي إلى بيت الله واجب شرعاً فلا يصح النذر ، كالمشي إلى [الحرم]^(٥) أو إلى المسجد الحرام عند

(١) انظر مادة « زكى » في لسان العرب ، مختار الصحاح .

(٢) التوبة : ١٠٣ .

(٣) انظر تفسير ابن كثير ، ٢ / ٣٨٥ ؛ فتح القدير ، ٢ / ٣٩٩ .

(٤) انظر : المبسوط ، ٤ / ١٣٠ ؛ الهداية ، ٤ / ٤٥٠ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٧٤٦ ؛ كشف الأسرار

للسنفي ، ١ / ٢٧١ .

(٥) في ج : « الحرم » .

أبى حنيفة^(١) .

وفي الاستحسان أن يلزمه حجة أو عمرة . كذا المروي عن علي رضي الله عنه^(٢) ، ولأن في العرف يذكر هذا اللفظ بمعنى إلتزام الحج والعمرة ، فجعل عبارة عن إلتزام النسك لاشتهاره فيه ، فسقطت حقيقته والعرف المختص بالمشي المضاف إلى الكعبة ، [أو البيت]^(٣) ، أو مكة ، فبقى ما وراءه على القياس^(٤) .
وعندهما المشي المضاف إلى [الحرم]^(٥) أو المسجد الحرام ، كالمضاف إلى الكعبة^(٦) .

وأما في قوله : عليّ أن أضرب بثوبي حطيم الكعبة فعليه أن يهديه استحساناً .
وفي القياس لا شيء عليه لأنه ليس بقربة^(٧) .
وجه الاستحسان أنه يراد به الإهداء إلى مكة عرفاً ، فسقط اعتبار حقيقته ، فكان من قبيل ذكر السبب وإرادة المسبب . لأن الضرب على الحطيم دليله إخراجهم عن ملكه على وجه القربة . كذا قيل^(٨) .
ومثاله كثير فإن من قال : علي أن أذبح الهدى يجب عليه ذبحه بالحرم^(٩) . ومن قال : علي أن أنحر أو أذبح أو أضحي ولدى ، لزمه ذبح شاة في قول أبى حنيفة استحساناً .

قوله : « وقالوا » ، أي قال علماؤنا : فيمن حلف لا يأكل رأساً أنه يقع على ما هو المتعارف استحساناً ، على حسب ما اختلفوا فيه .
فقال أبو حنيفة : يقع على رأس البقر والغنم ، لأن ما يطلق عليه الرأس غير مراد

(١) انظر : المبسوط ، ٤ / ١٣٠ ؛ العناية شرح الهداية ، ٤ / ٤٥٠ .

(٢) روى أن من نذر المشي إلى بيت الله تعالى فعليه حجة أو عمرة .

انظر : المبسوط ، ٤ / ١٣٠ ؛ العناية شرح الهداية ، ٤ / ٤٥١ .

(٣) في ج : « أو المشي » .

(٤) انظر المراجع السابقة .

(٥) في ج : « الحرم » .

(٦) انظر المراجع السابقة .

(٧) انظر : المبسوط ، ٤ / ١٣٤ .

(٨) هو قول صاحب الكشف ، ٢ / ١٧٩ نقلاً عن المبسوط ، ٤ / ١٣٤ .

(٩) قال صاحب المبسوط ، ٤ / ١٣٦ : « وكل هدى جعله على نفسه من الابل والبقر والغنم فعليه أن يذبحه بمكة » .

بالاتفاق ، حتى لا يحنث بأكل رأس الجراد والعصفور ، فوقع على ما يكبس في التناير عادة . وكان يقول : أو لا يدخل فيه رأس الإبل ؟ لعادة أهل الكوفة ، ثم تركوا هذه العادة ، فرجع^(١) .

وأبو يوسف ومحمد لما شاهدوا عرف أهل بغداد وسائر البلدان في رأس الغنم خاصة ، قالوا : يحنث برأس الغنم خاصة . والاختلاف اختلاف عصر وزمان^(٢) . وقالوا فيمن حلف لا يأكل بيضاً ، أنه يختص ببيض الأوز والدجاج استحساناً . وهذا يشير إلى أنه لو أكل سواهما لم يحنث لاختصاص التعارف بهما . ذكره شمس الأئمة في أصوله^(٣) .

وفي المبسوط : حلف لا يأكل بيضاً يقع على بيض الطيور من الأوز والدجاج وغيرهما . ولا يدخل بيض السمك ، إلا أن ينويه^(٤) . وهذا يدل على أنه يحنث بما سواهما لأنه قال : كل بيض له قشر يؤكل عادة كبيض الدجاجة ونحوها^(٥) . ولعل ذلك لاختلاف العوائد .

وقالوا فيمن حلف لا يأكل طيخاً ، أنه يقع على اللحم خاصة استحساناً ، ما لم ينو غيره . لأن كل مطبوخ غير مراد ، إذ المُسهل^(٦) مطبوخ ومعلوم أنه غير مراد ، فحملنا على أخص الخصوص وهو اللحم خاصة ، لأنه هو الذي يطبخ في العادات الظاهرة ويتخذ منه الباجات^(٧) .

(١) أي فرجع عن قوله وقال : يحنث في رأسى البقر والغنم خاصة . انظر : المبسوط ، ٨ / ١٧٨ ؛ الهداية ، ٤ / ٤٠٤ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٧٨٤ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٧١ .

(٢) لا اختلاف حكم وبيان . انظر المراجع السابقة .

(٣) أصول السرخسي ، ١ / ١٩١ .

(٤) قال السرخسي : « لأننا نعلم أنه لا يراد بهذا البيض كل شيء فإن بيض الدود لا يدخل فيه ، فإنما يحمل على ما يطلق عليه اسم البيض ويؤكل عادة ، وهو كل بيض له قشر كبيض الدجاجة ونحوها » . المبسوط ، ٨ / ١٧٨ .

(٥) المبسوط ، ٨ / ١٧٨ .

(٦) أي المسهل من الدواء .

(٧) الباجات أي الأطعمة كذا ذكره الرهاوي في حاشيته على شرح ابن ملك على المنار / ٤٢٤ .

وانظر هذه المسألة في : المبسوط ، ٨ / ١٧٨ ؛ الهداية ، ٤ / ٤٠٣ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٧١ .

وقالوا : هذا إذا كان اللحم مطبوخاً في الماء . أما المقلية اليابسة فلا يسمى طيخاً ، وإذا طبخ في الماء فأكل من مرقة حنث ، لأنه يسمى طيخاً في العادة^(١) . وكذا إذا حلف لا يأكل شواء ، ولا نية له ، يقع على أخص الخصوص وهو اللحم خاصة استحساناً للعرف ، لا البيض والبادنجان والسلق والجزر^(٢) . وإنما فصل الشيخ هذه المسائل عن المسائل الأولى بقوله : ((وقالوا)) لأن فيما سبق لم تكن الحقيقة منظورة إليها أصلاً . وفي هذه المسائل بعض أفراد الحقيقة مقصود .

قوله : ((وكل عام ...)) جواب سؤال مقدر تقديره : اللفظ فيما ذكرت من المسائل يتناول ما بقى تحته بطريق الحقيقة ، فكان من قبيل الحقيقة القاصرة . وقد قلت في باب موجب الأمر أن الحقيقة القاصرة لا تسمى مجازاً ، فكيف يستقيم إيراد هذه المسائل في هذا الباب .

وتقرير الجواب : أن كل عام سقط بعضه كان شبيهاً بالمجاز ، لأنه انتقل عن موضوعه الأصلي من وجه ، وهو العموم إلى الخصوص ، لا أنه مجاز حقيقة على ما سبق ، أي في باب العام إذا لحقه خصوص بطريق الإشارة ، فإن الكرخي لم يعمل به لأنه لم يبق عاماً حقيقة . وقلنا يتغير لصيرورته ظنياً ، فيتحقق ب شبهة المجاز فناسب أن يذكر ههنا^(٣) .

ولقائل أن يقول : هذا العام لا يخلو إما أن يكون مستعملاً فيما وضع له أو لا . والأول الحقيقة ، والثاني المجاز . وهي قسمة حاصرة وإلا لم يكن أقسام الاستعمال أربعة .

والجواب : أنه حقيقة ، لأن المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له . وليس بين الكل والجزء مغايرة في اصطلاح أهل السنة ، فلم يكن استعمال لفظ وضع لأفراد في بعضها استعمالاً في غير ما وضع له كما تقدم في ذلك الباب . ولكنه شبهه بالمجاز لما ذكرنا ، فناسب إيراده ههنا .

(١) انظر : المبسوط ، ٨ / ١٧٨ ؛ الهداية ، ٤ / ٤٠٣ .

(٢) انظر : المبسوط ، ٨ / ١٧٨ .

(٣) انظر : كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٧١ ؛ كشف الأسرار للبخاري ، ٢ / ١٨١ .

« وهذا » أي تخصيص هذه العمومات بدلالة العادة أي بالعرف العادي ، لا بالعرف الاستعمالي . فإن الرأس يستعمل في رأس جميع الحيوانات ، لكن العادة في الأكل مختصة برأس الغنم . وكذا لفظ البيض والشواء ، فتركت العمومات بالعادة^(١) . بخلاف ما تقدم فإن الحقيقة تركت فيه لغلبة الاستعمال لا بالعادة ، فإن الناس كما اعتادوا فعل الصلاة ، اعتادوا الدعاء أيضاً ، فعلم من هذا أن قوله : بدلالة الاستعمال والعادة ، ليس بترادف . كذا قيل^(٢) .

ويجوز أن يكون هذا إشارة إلى قوله : وكل عام سقط بعضه يعني أن [كونه]^(٣) شبيهاً بالمجاز ليس إلا بدلالة العادة .

(١) كذا قال صاحب الهداية ، ٤ / ٤٠٢ : « وهذا اختلاف عصر وزمان كان العرف في زمنه فيهما ،

وفي زمنهما في الغنم خاصة ، وفي زماننا يفتى على حسب العادة » .

انظر كذلك شرح فتح القدير ، ٤ / ٤٠٤ .

(٢) هو قول صاحب الكشف ، ٢ / ١٨١ .

(٣) في ج : « يكون » .

قال رحمه الله :

« وأما الثابت بدلالة اللفظ في نفسه فمثل قوله حلف لا يأكل لحماً ، أنه يقع على السمك ، وهو لحم في الحقيقة ، لكنه ناقص . لأن اللحم يتكامل بالدم ، فما لا دم له قاصر من وجه فخرج عن مطلقه بدلالة اللفظ . وكذلك قول الرجل : كل مملوك لي حر يتناول المكاتب ، وكل امرأة لي طالق لا يتناول المبتوتة المعتدة لما قلنا ، فصار مخصوصاً . وللمخصوص شبه بالجناس » .

- أقول : رجل حلف لا يأكل لحماً ، فأكل لحم السمك لم يحنت في يمينه ، إذا لم تكن له نية^(١) .

والقياس أن يدخل في عمومه كما هو مذهب مالك ، لأنه لحم حقيقة ، ولهذا لا يصح نفيه . وقد سماه الله لحماً حيث قال : ﴿ ومن كل تأكلون لحماً طرياً ﴾^(٢) لكنه تركت الحقيقة^(٣) .

والعلماء في ذلك على فريقين :

- ١- فأما العامة منهم فقد تمسكوا بالعرف ، فقالوا : إنه لم يستعمل استعمال اللحم في [الباجات]^(٤) ، وبائعه لا يسمى لحماً . والعرف في اليمين معتبر ، فيخصص العموم به ، كما خصص الرأس في قوله : لا يأكل رأساً ، على ما ذكر^(٥) .
- ٢- وأما الشيخ ومتابعوه^(٦) وغيرهم فقد أخذوا بمأخذ الإشتقاق ، وهو معنى دلالة اللفظ في نفسه ، كأنهم أرادوا به الدلالة المادية . فقالوا : اللحم وإن كان عاماً لكنه تخصص بدلالة الإشتقاق ، لأن اللحم اسم معنوي ، أي مشتق يتكامل بالدم ، فما لا دم له لا تكامل له في كونه لحماً ، والسمك لا دم له فيكون قاصراً في اللحمية^(٧) .

(١) انظر : المبسوط ، ٨ / ١٧٥ ؛ الهداية ، ٤ / ٣٩٨ ؛ أصول السرخسي ، ١ / ١٩١ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٤٢٣ .

(٢) النحل : ١٤ .

(٣) انظر المراجع السابقة .

(٤) في ج : « المباحات » .

(٥) انظر هذا الدليل في : شرح فتح القدير ، ٤ / ٣٩٨ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٤٢٤ .

(٦) وهو قول السرخسي . انظر : المبسوط ، ٨ / ١٧٦ ؛ أصول السرخسي ، ١ / ١٩١ .

(٧) انظر هذا الدليل في : التحقيق ، ١ / ٣٤١ ؛ شرح النسفي على المنتخب ، ١ / ٢٢١ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٤٢٤ .

أما أن تكامله بالدم فلأن أصل تركيبه يدل على الشدة والقوة ، يقال : التحم الحرب ، أي اشتد^(١) . وسمى اللحم به لقوة فيه ، باعتبار تولده من الدم الذي هو أقوى الاخلاط في الحيوان .

وأما أن السمك ليس له دم ، فلأن الدموي لا يعيش في الماء ، لأنه لو كان له دم يشترط الذبح لحل أكله . وإذا كان فيه قصور من حيث المعنى كان صرف مطلق اللحم ، أي ما هو كامل أولى من صرفه إلى ما فيه قصور ، كاسم الوجود بالجواهر أولى منه بالعرض^(٢) .

قيل : ولقائل أن يمنع كونه معنوياً ، وكونه مأخوذاً من ما ذكر ، لأن قولهم : التحم القتال ، إنما هو لكثرة اللحم ، بكثرة القتل ، فلا يكون له مأخذ يدل على الشدة والقوة^(٣) .

والجواب : أن المراد بكونه معنوياً هو أن يكون موضوعاً لذات باعتبار معنى هو المقصود ، واللحم كذلك لشهادة الدوران ، « ل . ح . م »^(٤) كيفما تركبت دارت مع تأدية معنى الشدة والقوة ، من ذلك الملحمة للواقعة العظيمة ، واللحم ، والتحتم القتال ، والتحتم الجرح ، إذا برأ ، والملح ليقوى الطعام به ، وحينئذ لاشك في كونه مقولاً على الافراد بالتشكيك^(٥) .

وعلى هذا لو أكل لحم الآدمي والخنزير حنث^(٦) .

(١) انظر مادة « لحم » في لسان العرب ، مختار الصحاح .

(٢) وإن كان الاسم له حقيقة لقصور العرض في معنى الوجود لعدم ثباته ولتوقفه على وجود الجوهر .

انظر : التحقيق ، ١ / ٣٤٣ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١٨٢ .

(٣) هو قول الشيخ عبد العزيز البخاري في التحقيق ، ١ / ٣٤٢ ، وانظر هذا الإعتراض في شرح ابن ملك على المنار / ٤٢٤ .

(٤) حاصل الجواب أنا لا نسلم منع أن يكون له مأخذ يدل على الشدة لشهادة دوران « ل . ح . م » كيف تركبت على تأدية معنى الشدة والقوة كملح وحليم ومليح وملحة ... الخ .

انظر : حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٤٢٥ .

(٥) الجواب لصاحب بن بيان الوصول (٩٣ / ب) وراجعته كذلك في شرح ابن ملك على المنار مع حواشيه / ٤٢٥ .

(٦) وهو المذهب ، انظر : الهداية ، ٤ / ٣٩٩ .

وعلى الأول يلزمهم أن لا يحنث . وإليه ذهب بعض ، وهو اختيار التمرتاشي^(١) . وكذا إذا قال : كل مملوك لي حر ، لا يتناول المكاتب^(٢) ، لأنه أثبت العتق لكل مملوك أضيف إليه بالملك مطلقاً بقوله : كل مملوك لي ، وهذا غير موجود في المكاتب ، لأنه لا يملكه ، بدليل هو كالحر حتى كان أحق بمكاسبه ، فكان الملك ثابتاً من وجه .

وكذا صرح بالإضافة إلى نفسه ، والمكاتب مضاف إليه من وجه دون وجه . فللدلالة في لفظه وهي إطلاق الملك . والإضافة لا يتناوله الكلام بلا نية ، لكنه في الرق كامل فيتناول قوله : ﴿ فتحرير رقبة ﴾^(٣) فيتأدى به الكفارة^(٤) .

وأما المدبر وأم الولد فبمعكس المكاتب حيث يدخل كل منهما في قوله : كل مملوك لي حر ، ولا يتأدى به الكفارة . لأن الملك فيهما كامل حيث يملكهما المولى يداً ورقبة واكسابهما ووطىء المدبر وأم الولد^(٥) ، لكن الرق فيهما ناقص ، لأن جهة العتق فيهما لا يحتمل الفسخ بوجه ، فلا تتأدى بهما الكفارة^(٦) .

وإذا قال : كل امرأة لي طالق لا يتناول المبتوتة المعتدة ، يعني بلا نية^(٧) لمعنى القصور فيها ، فإنها امرأته من وجه ، لبقاء ملك اليد ، حتى لو طلقها وقع دون وجه ، لزوال ملك النكاح ، حتى حرم الوطء والدواعي فلا يدخل تحت مطلق اسم المرأة بلا نية .

وقيد بكونها مبتوتة لأنها لو كانت رجعية تدخل من غير نية لبقاء النكاح

(١) وهو قول الزاهدي العتابي وصححه الكرلاني في الكفاية ، ٤ / ٣٩٩ ، وانظر حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٤٢٥ .

(٢) فلا يعتق ، ويتناول المدبر وأمها الأولاد .

انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٩٢ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٤٢٥ ؛ فتح الغفار ، ١ / ١٤٠ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٧٣٩ .

(٣) المائدة : ٨٩ .

(٤) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٩٢ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٧٢ .

(٥) انظر : الهداية ، ٤ / ٤٤٢ .

(٦) انظر : شرح المغنى ، ٢ / ٧٩٩ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١٨٣ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٤٢٦ .

(٧) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٩٢ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٧٩٩ ؛ كشف الأسرار للنسفي ،

١ / ٢٧٢ .

والحل ، ولو كانت منقضية العدة لا يدخل وإن نوى لبطلان النكاح بالكلية^(١) .
قوله : « لما قلنا » إشارة إلى أن الكامل لا يتناول القاصر ، فصار مخصوصاً ،
[وللمخصوص]^(٢) شبه بالمجاز .

(١) انظر : كشف الأسرار ، ٢ / ١٨٤ .

(٢) في ج : « والمخصوص » .

قال رحمه الله :

« ومن هذا القسم ما ينعكس وذلك مثل رجل حلف لا يأكل فاكهة لم يحنث عند أبي حنيفة - رحمه الله - بأكل الرطب والرمان والعنب . وقالوا : يحنث ، لأن الاسم مطلق فيتناول الكامل . وقال أبو حنيفة : الفاكهة اسم للتوابع ، لأنه مأخوذ من التفكه ، وهو التنعم . قال الله تعالى : ﴿ انقلبوا فكهين ﴾ أي ناعمين وذلك أمر زائد على ما يقع به القوام ، وهو الغذاء ، فصار تابعاً . والرطب والعنب قد يصلحان للغذاء ، وقد يقع بهما القوام . والرمان قد يقع به القوام لما فيه من معنى الأدوية . وإذا كان كذلك ، كان فيها وصف زائد ، والاسم ناقص مقيد في المعنى فلم يتناول الكامل . وكذلك طريقه فيمن حلف لا يأكل أداماً أنه يقع على ما يتبع الخبز ، لأن الأدام اسم للتابع ، فلم يجز أن يتناول ما هو أصل من وجه ، وهو اللحم والجبن والبيض . وعند محمد يحنث في ذلك كما في المسألة الأولى . وعند أبي يوسف روايتان في هذه المسألة . »

أقول : أي ومن قبيل دلالة اللفظ في نفسه عكس المسألة المتقدمة ، وهو ما يكون اللفظ قاصراً مقيداً ، وفي بعض أفرادها كامل . فاللفظ لا يتناول الكامل ، كما أن في عكسه وهو ما يكون اللفظ دالاً على الكمال ، وفي بعض أفرادها قصور اللفظ لا يتناول القاصر ، وذلك مثل قول الرجل لا يأكل فاكهة ، فإنه لا يحنث عند أبي حنيفة بأكل الرمان والعنب والرطب ، إذا لم ينو^(١) .

وقالا : يحنث نوى أو لم ينو . لأن اسم الفاكهة مطلق ، والمطلق ينصرف إلى الكامل منه ، وهذه الأشياء كاملة في معنى الفاكهة فينصرف إليها^(٢) . أما بيان الأولين فظاهر .

وأما أن هذه الأشياء كاملة في معنى الفاكهة ، فلأن الفاكهة ما تؤكل على سبيل التفكه ، وهو التنعم^(٣) . وهذه الأشياء أكمل ما يكون في ذلك .

(١) انظر : المبسوط ، ٨ / ١٧٩ ؛ الهداية ، ٤ / ٤٠٤ ؛ التحقيق ، ١ / ٣٤٣ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٤٢٦ .

(٢) انظر المراجع السابقة .

(٣) لذا يقال : النار فاكهة الشتاء ، والمزاح فاكهة .

انظر : شرح فتح القدير ، ٤ / ٤٠٥ ؛ العناية شرح الهداية ، ٤ / ٤٠٥ .

ولأبى حنيفة أن الفاكهة اسم للتوابع أي لما يؤكل تابعاً لا غير . وهذه الأشياء ليست كذلك ، فلا يكون فاكهة .

أما الأولى : فلأنها مأخوذة من التفكه وهو التنعم . قال الله تعالى :

﴿ فاكهين ﴾^(١) أي ناعمين . والتفكه أمر زائد على ما يقع به قوام البدن ، وهو العذاء ، فصار تابعاً .

وأما الثانية : فلأن الرطب والعنب صالحان للغذاء ، وقد يقع بهما القوام ، لأنه في بعض المواضع يكتفى بهما في الغذاء . والرمان قد يقع به القوام ، لما فيه من معنى الأدوية ، وهو قوت من جملة التوابل إذا ييس^(٢) .

وإذا كان كذلك كان فيها وصف زائد ، وهو الغذائية والاسم ناقص لدلالته في نفسه على التبعية ، مقيد في المعنى بكونه تبعاً ، بالنظر إلى أصل اللغة ، فلا يتناول ما هو كامل^(٣) . ولا يشكل بدخول الطرار تحت اسم السارق مع أن فيه زيادة ، لأن الزيادة فيه مكملة بمعنى السرقة ، كالضرب والشتم ، فإنهما مكملان بمعنى الإيذاء ، فيثبت الحكم بالدلالة .

فأما الزيادة ههنا فمغيرة لمعنى التبعية ، إذ الأصالة ينافيها ، فلا يصلح إلحاقها بالفاكهة .

واستدل بعض لأبى حنيفة بقوله تعالى : ﴿ فيها فاكهة ونخل ورمان ﴾^(٤) وبقوله : ﴿ فانبثنا فيها حباً وعنباً وقضباً وزيتوناً ونخلاً وحدائق غلباً وفاكهة ﴾^(٥) فإنه عطف على الفاكهة في الأولى ، وعطف الفاكهة عليه في الثانية ، والمعطوف يغير المعطوف عليه لا محالة^(٦) .

(١) وتام الآية : ﴿ وإذا انقلبوا انقلبوا فاكهين ﴾ المطففين : ٣١ .

(٢) انظر : المبسوط ، ٨ / ١٧٩ ؛ العناية شرح الهداية ، ٤ / ٤٠٥ .

(٣) لأن جهة الأصالة فيه أوجبت قصوراً في تبعيته فلا يتناوله اسم التبعية كما لا يتناول اسم الشحم ما للحم السمين ، وكما لا يتناوله اسم المبنى عن كمال مسماه القاصر كاللحم لا يتناول السمك والملوك لا يتناول المكاتب . نظر : الكفاية شرح الهداية ، ٤ / ٤٠٥ .

(٤) الرحمن : ٦٨ .

(٥) عبس ٢٧ - ٣١ .

(٦) انظر هذا الدليل في : المبسوط ، ٨ / ١٧٩ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١٨٤ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٨٠٢ .

وذكر في التحفة : أن هذا اختلاف عصر وزمان ، لا اختلاف حجة وبرهان .
كأنهم ما كانوا يعدونها من الفواكه في زمانه ، ثم تغير العرف في زمانهما ، فينبغي
أن يحنث في يمينه بالإتفاق^(١) .

((وكذلك طريقه)) أي طريق أبي حنيفة في الأدام ، فمن حلف لا يأكل أداماً
أنه يقع على ما يتبع الخبز ، فيصطبغ الخبز به مثل الخل والزيت واللبن^(٢) . ولا يقع
على الجبن والبيض واللحم والسمك ، لأن الأدام اسم للتابع ، وكل ما هو تابع لا
تناول الأصل ، فالأدام لا تناول الجبن واجواته ، لأنها أصول ليست باتباع .
أما الأولى : فلأن مدار التركيب على الموافقة يقال : أدم الله بينكما ، أي
وفق^(٣) . وكمال الموافقة فيما يختلط بالخبز ولا يحتاج فيه إلى الحمل [قصداً]^(٤) ولا
إلى المضغ والابتلاع كالخل ونحوه .

وأما الثانية : فظاهرة للتنافي بينهما كما تقدم .

وأما أن هذه الأشياء ليست باتباع فلأن اللحم والجبن والبيض وأمثالها لا يحمل
مع الخبز ، ويقع عليها المضغ والابتلاع قصداً ، فكانا أصلاً من هذا الوجه ، فلم يجز
أن يتناول الاسم القاصر التابع ما هو كامل أصل من وجه^(٥) .
وعند محمد يحنث في هذه المسألة كما في الأولى يعني مسألة الفاكهة ، لأنه
مأخوذ من المؤادمة وهي الموافقة^(٦) . فما يؤكل مع الخبز غالباً فهو موافق له ،
فيكون أداماً . قال ﷺ : ((سيد أدم أهل الجنة اللحم))^(٧) إلا أنا خصصنا منه ما

(١) انظر : تحفة الفقهاء ، ٢ / ٣٢١ ، وانظر كذلك : التحقيق ، ١ / ٣٤٥ ؛ الكفاية ، ٤ / ٤٠٥ .

(٢) الصبغ ما يصبغ به ، لأن الخبز يغمس فيه ويلون به ، وماله إلى الذوب في الفم .

انظر المسألة في : المبسوط ، ٨ / ١٧٦ ؛ الهداية ، ٤ / ٤٠٥ ، ٤٠٦ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٨٠٢ ؛
أصول السرخسي ، ١ / ١٩٢ .

(٣) ومنه الحديث : ((لو نظرت إليها فإن أخرى أن يؤدم بينكما)) .

انظر سنن الترمذي ، كتاب النكاح ، باب ما جاء في النظر إلى المخطوبة (رقم ١٠٨٧) .

(٤) الزيادة من أ و ب .

(٥) انظر هذا الدليل بتمامه في المبسوط ، ٨ / ١٧٧ .

(٦) انظر : المبسوط ، ٨ / ١٧٧ ؛ الهداية ، ٤ / ٤٠٦ .

(٧) الحديث أخرجه ابن ماجه في كتاب الأطعمة ، باب اللحم ، ٢ / ١٠٩٩ عن أبي الدرداء رضي الله
عنه قال قال رسول الله ﷺ : ((سيد طعام أهل الدنيا وأهل الجنة اللحم)) .

يؤكل وحده غالباً كالبطيخ والتمر والعنب^(١) ، لأن الأدام تبع ، فما يؤكل وحده غالباً لا يكون تبعاً . فأما الجبن والبيض فلا يؤكل وحدهما غالباً ، فكانا من الأدم^(٢) .

وعن أبي يوسف في هذه المسألة أي في مسألة الأدام روايتان :
ففي رواية مع محمد^(٣) .

وفي أخرى وهو الظاهر مع أبي حنيفة .

والفرق له على إحدى الروايتين شيوع إطلاق اسم الأدام على البيض والجبن^(٤) .

قال البوصيري في مصباح الزجاجة ، ٣ / ٨١ : ذكره ابن الجوزي في الموضوعات وقال ابن حبان :

سليمان بن عطاء يروى عن مسلمة أشياء موضوعة قال : ولا أدري التخليط منه أو من مسلمة .

(١) والبطيخ والعنب ليسا بأدام بالإجماع .

انظر : العناية شرح الهداية ، ٤ / ٤٠٦ ؛ الكفاية شرح الهداية ، ٤ / ٤٠٦ .

(٢) انظر هذا الدليل بتمامه في المبسوط ، ٨ / ١٧٧ .

(٣) وهي رواية الأمالي وروى هشام عنه .

انظر : المبسوط ، ٨ / ١٧٣ ؛ الهداية ، ٤ / ٤٠٦ .

(٤) انظر المراجع السابقة .

قال رحمه الله :

« وأما الثابت بسياق النظم فمثل قوله تعالى : ﴿ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر إنا أعتدنا للظالمين ناراً ﴾ تركت حقيقة الأمر . والتخير بقوله تعالى : ﴿ إنا أعتدنا للظالمين ناراً ﴾ وحمل على الإنكار والتوبيخ مجازاً . ومثاله ما قاله محمد - رحمه الله - في " السير الكبير " في الحربى إذا استأمن مسلماً فقال له : أنت آمن ، كان أماناً . فإن قال : أنت آمن ستعلم ما تلقى ، لم يكن أماناً . ولو قال : انزل إن كنت رجلاً ، لم يكن أماناً . ولو قال لرجل : طلق امرأتى إن كنت رجلاً ، أو إن قدرت ، أو اصنع في مالي ما شئت إن كنت رجلاً ، لم يكن توكيلاً . ولو قال رجل لرجل : لي عليك ألف درهم ، فقال الرجل : لك علي ألف درهم ما أبعدك ، لم يكن إقراراً ، وصار الكلام توبيخاً ، بدلالة سياق نظمه » .

- أقول : سياق النظم عبارة عن سوق الكلام ، يعني ترك الحقيقة لقيام قرينة إلتحقت بالكلام أما في سياقه^(١) [أو سباقه]^(٢) . إلا أن السياق أكثر ويستعمل فيما يلحق بآخر الكلام^(٣) ، وذلك مثل قوله تعالى : ﴿ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر إنا أعتدنا للظالمين ناراً ﴾^(٤) فإن حقيقة قوله : ﴿ فليؤمن ﴾ تركت بقرينة ﴿ من شاء ﴾ وحقيقة قوله : ﴿ فليكفر ﴾ تركت بقوله : ﴿ إنا أعتدنا للظالمين ناراً ﴾ . وكذا حقيقة التخيير المشيئين ، وحمل على الإنكار والتوبيخ مجازاً لمناسبة بينهما .

فقليل في بيان المناسبة^(٥) : إن الأمر للطلب ، وفائدته إما أن ترجع إلى الأمر كقولك : خط هذا الثوب ، أو إلى المأمور كقولك : لبس هذا الثوب . ثم الأمر الذي يرجع نفعه إلى المأمور أولى بالإمثال ، فمتى قابله الرد ، فذلك يوهم الأمر أنه

(١) بالياء المثناة .

(٢) بالباء الموحدة . واللفظة ساقطة من نسخة ج .

(٣) انظر هذه المسألة في : التحقيق ، ١ / ٣٣٩ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٧٩٥ ؛ شرح ابن ملك على

المنار / ٤٢٧ ؛ فتح الغفار ، ١ / ١٤٠ .

(٤) الكهف : ٢٩ .

(٥) هو قول صاحب الكشف ، ٢ / ١٨٨ .

إنما رده لظنه أن نفعه يعود إلى الأمر ، فيطلب منه ضد المأمور به الأول ، ويأمره بالاستمرار على الرد والعصيان لتبرئة نفسه عن عود الفائدة إليه ، وهذا لا يصح في حق علام الغيوب إلا على طريق التمثيل .

ومع هذا فلا يفيد وجه المناسبة بين الوجوب الذي هو موجب الأمر ، وبين التخيير الذي هو موجب المشيئتين ، وبين الإنكار والتوبيخ .

وقيل : إن المأمور لما خالف أمر الأمر أبغض^(١) الأمر ، فطلب منه ما يستحق العقوبة . فصار معناه : اطلب منك العصيان ليلحق بك الخسران . ولهذا لا يرد الأمر بالتهديد إلا وقد سبقه أمر واجب الامتثال ، وقد يلقاه المأمور بالعصيان ، فهذا هو المجوز لاستعماله في الإنكار والتوبيخ^(٢) .

وهذا مثل الأول ، لأن بالمخالفة استحق المأمور العقوبة ، فلا يحتاج إلى طلب العصيان . على أن طلب العصيان من الحكيم قبيح . على أن ما ذكر يفيد حكمة طلب الشيء وضده . أما المناسبة بين المستعار منه والمستعار له فلم يظهر به .

وقيل : هذا من قبيل ذكر الضد وإرادة الضد الآخر لمعاقبة بينهما . إذ المراد من هذا الأمر النهي^(٣) .

ورد : بأن الضدية بين الأمر والتخيير ، وبين الإنكار والتوبيخ غير متحققة . ثم إن قوله حمل على الإنكار والتوبيخ موزع على حقيقة الأمر والتخيير ، أو المجموع محمول على المجموع^(٤) الظاهر التوزيع ، يعني حقيقة الأمر حمل على الإنكار ، والتخيير على التوبيخ . فإن التهاون في الإيمان والإتيان بالكفر لما كانا منكربين ، صارا سببين للإنكار والتخييرين الحسن والقبيح قبيح فيجوز أن يصير سبباً للتوبيخ ، ويجوز أن يكون بالعكس فإن القبيح يكون سبباً للإنكار ، والمنكر للتوبيخ ، فيكون لف ونشر مشوس ، وباقي الكلام في الكتاب ظاهر .

(١) ولعلها : أبغضه الأمر كما في الكشف وبيان الوصول .

انظر : كشف الأسرار ، ٢ / ١٨٨ ؛ بيان الوصول (٩٤ / ب) .

(٢) انظر هذا القول في كشف الأسرار ، ٢ / ١٨٨ .

(٣) لملازمة بينهما من حيث المعاقبة على المحل . ذكر هذا القول صاحب الكشف ، ٢ / ١٨٨ ، ١٨٩

نقلاً عن بعض الشروح . وراجع كذلك في شرح المغنى ، ٢ / ٧٩٥ ؛ حاشية الرهاوي على شرح

ابن ملك على المنار / ٤٢٧ .

(٤) في ج : « المحمول » .

قال رحمه الله :

« وأما الثابت بدلالة من قبل المتكلم فمثل قوله تعالى : ﴿ واستفزز من استطعت منهم بصوتك ﴾^(١) إنه لما استحال منه الأمر بالمعصية والكفر ، حمل على إمكان الفعل واقداره عليه مجازاً ، لأن الأمر للإيجاب ، فكان بين المعنيين إتصال . ومثاله من دعى إلى غداء ، فحلف لا يتغذى ، أنه يتعلق 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 » .

- أقول : الثابت بدلالة المتكلم هو ما يكون دليل ترك الحقيقة من قبل المتكلم لا غير^(١) ، مثل قوله تعالى : ﴿ واستفزز من استطعت منهم بصوتك ﴾^(٢) أي حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك إلى الشر^(٣) . وذلك لأن الأمر بالمعصية من الحكيم مستحيل ، فوجب ترك الحقيقة والمصير إلى المجاز . فحمل الأمر على إمكان العمل ، أي تمكينه من الفعل وإقداره ، أي جعله قادراً على الفعل مجازاً ، استعارة للأمر للاقدار والتمكين ، الذي هو من لوازم الأمر . فإن تكليف ما ليس في الوسع غير جائز ، فكان كاستعارة الأسد للشجاع . فصار المعنى : أمكنتك وأقدرتك على تهيجهم ودعائهم إلى الشر ، وليس على ذلك دليل سوى ما كان من قبل المتكلم . بخلاف قوله : ﴿ ومن شاء فليكفر ﴾^(٤) لأن فيه سياق النظم يدل على ترك الحقيقة فهذا فرق بينهما ، فجعل أحدهما من قبيل دلالة المتكلم ، والآخر من قبيل سياق النظم ، مع أن كل واحد منهما أمر بالمعصية .

واستدل على ذلك بقوله : « (لأن الأمر للإيجاب) » - وفي بعض النسخ « (للايجاد) » - وبين الإيجاب والإمكان اتصال ، فكان بين المعنيين إتصال .

أما الأولى : فلما تقدم في أول الكتاب .

وأما الثانية : فلأن الإيجاب يستلزم القدرة ، لأنه بدونها ممتنع^(٥) ، وقد امتنع

(١) انظر هذه المسألة في : أصول السرخسي ، ١ / ١٩٣ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٧٩١ ؛ التحقيق ، ١ / ٣٣٦ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٤٢٧ .

(٢) الإسراء : ٦٤ .

(٣) انظر : تفسير القرطبي ، ١ / ٢٨٨ ؛ فتح القدير ، ٣ / ٢٤١ .

(٤) لئلا يلزم تكليف العاجز .

انظر : كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٧٤ ؛ كشف الأسرار للبخاري ، ٢ / ١٨٩ .

الموجب الأصلي وهو الإيجاب ، فثبت لازمه وهو الاقدار .

ورد : بأننا لا نسلم أن الأمر مستلزم القدرة ، فإن التكليف بالمحال جائز بناء على مذهب أبي الحسن الأشعري^(١) .

وأجيب : بأن الشعري ذهب إلى جوازه عقلاً ، لا إلى وقوعه . وهو في ذلك متناقض ، لأن العقل عنده ليس بحجة أصلاً ، فكان ما ذهب إليه باطلاً .

ومثال ترك الحقيقة بدلالة حال المتكلم من الفروع قول من دعى إلى غداء : والله لا أتغدى ، فإن حقيقة كلامه وهو العموم ، لدلالته على مصدر منكر وقع في سياق النفي يقتضي الحث بكل [غداء]^(٢) ، لكنها تركت بدلالة حاله . إذ من المعلوم أنه أخرج الكلام مخرج الجواب للداعي ، وأنه دعاه إلى غداء بين يديه ، فيتقيد الجواب به ، لأنه بنا عليه ، فصار كأنه قال : لا أتغدى الغدا الذي تدعوني إليه^(٣) .

وكذلك قول من قال لامرأة قامت لتخرج : إن خرجت فأنت طالق^(٤) ، فمكثت ساعة ثم خرجت ، حقيقته وقوع الطلاق بكل خرجة حصلت منها ، لما ذكرنا من وقوع المصدر في سياق النفي ، لكنها تركت بدلالة حال المتكلم . إذ من المعلوم أن الحامل على الغيظ الداعي إلى اليمين ، هو تلك الخرجة ، فتقيدت بها ، فلا تطلق إن خرجت بعد ذلك^(٥) .

وهذا النوع من اليمين سبق به أبو حنيفة^(٦) ، وكانوا يقولون قبل ذلك : اليمين مؤبدة كقوله : لا أفعل كذا ، ومؤقتة كقوله : لا أفعل اليوم كذا . فأخرج أبو

(١) وهذا لازم مذهب الأشعري ، وإلا فهو لم يصرح به ، لأن القاعدة عنده أن الاستطاعة عنده مع الفعل لا قبله وإنما يكون مأموراً قبله ، وأن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ، فهي حادثة بقدرة الله تعالى .
انظر : المستصفى ، ١ / ٨٦ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ، ٢ / ١١ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ٤٨٦ .

(٢) ساقطة من ج .

(٣) انظر هذه المسألة في : الهداية ، ٤ / ٣٩٢ ؛ أصول السرخسي ، ١ / ١٩٤ ؛ التحقيق ، ١ / ٣٣٦ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٧٤ .

(٤) وتسمى هذه أيمان الفور كما سيأتي .

(٥) انظر : الهداية ، ٤ / ٣٩٢ ؛ أصول السرخسي ، ١ / ١٩٤ ؛ التحقيق ، ١ / ٣٣٧ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٧٩٢ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٤٢٨ .

(٦) ذكر ذلك صاحب الهداية ، ٤ / ٣٩٢ .

حنيفة قسماً آخر ، وهو ما يكون مؤبداً لفظاً ، ومؤقتاً معنى ، وأخذه من حديث جابر وابنه حيث دعيا إلى نصره إنسان ، فحلفا أن لا ينصراه^(١) ، ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا ، وسماه يمين الفور .

والفور : مصدر فارت القدر إذا غلت ، فاستعير للسرعة . ثم سميت به الحالة التي لا لبث فيها ، يقال : جاءني فلان من فوره ، أي من ساعته^(٢) .
(« ومثاله كثير ») أي مثال هذا القسم مما تركت فيه الحقيقة . ومن أمثله ما تقدم من [قولها]^(٣) للزوج : إنك تغتسل الليلة في هذه الدار عن جنابة . فقال : إن اغتسلت فعبدني حر ، أو أنت طالق . فاغتسل في تلك الدار في ليلة عن جنابة لم يحنث^(٤) .

(١) لم أقف على هذه الرواية وقد ذكرها أغلب الشراح .

انظر : الكفاية والعناية شرح الهداية ، ٤ / ٣٩٢ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١٩٨ ؛ التحقيق ، ١ /

٣٣٨ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٧٩٣ ؛ حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٤٢٨ .

(٢) كذا في المغرب فصل الفاء مع الواو . وانظر كشف الأسرار ، ٢ / ١٩٠ .

(٣) في ج : « قولنا » .

(٤) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٩٤ .

قال رحمه الله :

« وأما الثابت بدلالة محل الكلام فمثل قوله تعالى : ﴿ وما يستوي الأعمى والبصير ﴾ سقط عمومهم ، وذلك حقيقة ، لأن محل الكلام وهو المخبر عنه لا يحتمله ، لأن وجوه الاستواء قائمة ، فوجب الإقتصار على ما دل عليه صيغة الكلام ، وهو التغاير في البصر . وكذلك كاف التشبيه لا يوجب العموم لما قلنا من قيام المغايرة من وجوه كثيرة ، حتى إذا قيل : زيد مثلك ، لم يثبت عمومهم ، إلا أن يقبل المحل العموم ، مثل قول علي رضي الله عنه في أهل الذمة : إنما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا . فإن هذا عام عندنا ، لأن المحل يحتمله » .

— أقول : محل الكلام هو المخبر عنه ، فإذا لم يكن قابلاً لما أخبر عنه [تركت]^(١) حقيقة الكلام ، وصير إلى المجاز^(٢) ، وذلك كقوله تعالى : ﴿ وما يستوي الأعمى والبصير ﴾^(٣) وقوله : ﴿ لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة ﴾^(٤) فإن حقيقة الكلام ، وهي العموم - لوقوع المصدر النكرة في سياق النفي - تركت لتعذر العمل بها ، لأن محل الكلام وهو المخبر عنه ، يعني نفي الاستواء الذي أخبر الله عنه لا يحتمله ، أي لا يحتمل العموم . وكل ما لا يحتمله المخبر عنه لا يعمل في الخير ، فالعموم لا يعمل في هذا الخير .

أما الأولى : فلأن وجود الاستواء قائمة لوجود المساواة في كثير من الصفات بين الأعمى والبصير ، وبين أهل الجنة والنار^(٥) .

وأما الثانية : فلاستلزامه الخلاف والكذب في الكلام ، وإذا لم يكن العموم داخلاً في الخير وجب تركه والمصير إلى غيره .

(١) ساقطة من ج .

(٢) انظر هذه المسألة في : أصول السرخسي ، ١ / ١٩٤ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٧٨٤ ؛ التحقيق ، ١ / ٣٣٦ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٤٢٨ .

(٣) غافر : ٥٨ .

(٤) الحشر : ٢٠ .

(٥) مثل الإنسانية والعقل والذكورة وغيرها .

انظر : كشف الأسرار للبخاري ، ٢ / ١٩٠ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٧٤ .

واختلف في ذلك^(١) :

فقال أصحابنا هو ما دل عليه فحوى الكلام ، وهو نفى المساواة في الفوز ، فوجب الاقتصار على ذلك لتيقنه . وكان الكلام فيما وراءه كالمحمل^(٢) .

وقال أصحاب الشافعي نفى المساواة على العموم ما أمكن فيما بقى ، عملاً بعمومه الذي خص منه البعض^(٣) . ألا ترى إلى قوله تعالى : ﴿ الله خالق كل شيء ﴾^(٤) فإن ذاته وصفاته لم تدخل تحته بدلالة العقل ، وبقي فيما وراءه على العموم ؟

والجواب : أن هذا القياس فاسد ، لأن العام الذي خص فيه البعض انعقد للعموم أولاً ، ثم خص منه بعض أفراده بعارض لحقه ، فبقى ما وراءه على العموم . بخلاف ما نحن فيه فإن محل الكلام لا يقبل العموم ، فلم يكن الوصف الجامع موجوداً .

وثرمة الخلاف تظهر في أن المسلم لا يقتل بالذمي^(٥) ، وإن ديته [لا تكون]^(٦) كدية المسلم^(٧) ، وإن استيلاء الكفار على مال المسلم يكون سبباً للملك ، كاستيلاء

(١) ومنشأ الخلاف أن المساواة في الإثبات ، هل مدلولها لغة : فتكون المشاركة في كل الوجوه حتى يكون اللفظ شاملاً ؟ أو مدلولها المساواة في بعض الوجوه حتى يصدق بأي وجه ؟ فإذا قلنا بالأول لم يكن النفي للعموم ، لأن نقيض الكلّي الموجب ، جزئي سالب . وإن قلنا بالثاني كان للعموم ، لأن نقيض الجزئي الموجب ، كلي سالب . وحاصله أن صيغة ﴿ لا يستوي ﴾ عموم سلب التسوية أو سلب عموم التسوية ، فعلى الأول يتمتع بثبوت شيء من أفرادها ، وعلى الثاني يتمتع بثبوت البعض .

انظر : البحر المحيط ، ٣ / ١٢١ ؛ شرح تنقيح الفصول / ١٨٦ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ٢٠٨ . (٢) وهو قول المعتزلة والغزالي والرازي والبيضاوي .

انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٩٤ ؛ المعتمد ، ١ / ٢٤٩ ؛ البحر المحيط ، ٣ / ١٢١ ؛ المحصول ، ١ / ٢ / ٦١٧ ؛ السراج الوهاج ، ١ / ٥١١ .

(٣) وهو مذهب الحنابلة . انظر المراجع السابقة وانظر : جمع الجوامع ، ١ / ٤٢٢ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ، ٢ / ١١٤ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ٢٠٧ .

(٤) الأنعام : ١٠٢ ، الرعد : ١٦ ، الزمر : ٦٢ ، غافر : ٦٢ .

(٥) فعند الحنفية يقتل وذهب الشافعية إلى عدم قتله .

انظر : المبسوط ، ٢٦ / ١٣١ ؛ المهذب مع تكملة المجموع ، ١٨ / ٣٥٦ .

(٦) ساقطة من ب .

(٧) عند الحنفية دية الذمي مثل دية المسلم وخالف الشافعي فقال دية ثلث دية المسلم .

انظر : المبسوط ، ٢٦ / ٨٤ ؛ المهذب مع تكملة المجموع ، ١٩ / ٥٢ .

المسلم على مال المسلم^(١) ، فكان عدم المساواة في حق هذه الأحكام ممكنة ، فيجب القول به .

وعندنا نفى المساواة تختص بالفوز لقوله : ﴿ أصحاب الجنة هو الفائزون ﴾^(٢) فلا يظهر في حق هذه الأحكام .

فإن قيل : فعلى هذا التقرير يجوز أن يكون المثال فيما تركت الحقيقة بدلالة سياق النظم .

فالجواب : لا بُد أن يكون المثال واحد جهتان .

فإن قيل : هذه الأحكام المذكورة رد هل يظهر في قوله : ﴿ وما يستوي الأعمى والبصير ﴾^(٣) أم لا ؟

أجيب : بأن المراد بالعمى والبصر إن كان الكفر والإيمان كما ذكر في التفسير أن الأعمى هو المشرك لا يبصر الرشد ، والبصير هو المؤمن الذي يبصره^(٤) ، يظهر . وإلا فيكون التغاير في البصر لا في البصيرة .

وكذلك أي كقوله : ﴿ وما يستوي الأعمى والبصير ﴾^(٥) كاف التشبيه^(٦) ، فإنه لا يوجب العموم ، لما قلنا إن الحل لا يقبله لقيام المغايرة من وجوه كثيرة^(٧) .

ومثاله قول عائشة رضي الله عنها : ((سارق أمواتنا كسارق أحيائنا)) فإن العمل بعمومه غير ممكن ، لقيام المغايرة من وجوه كثيرة ، فيحمل على الإثم لتيقنه دون القطع . إلا إذا كان الحل قابلاً ، فيكون مقيداً له لوجود المقتضى ، وانتفاء المانع كقول علي رضي الله عنه في أهل الذمة : ((إنما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم

(١)

(٢) الحشر : ٢٠ .

(٣) غافر : ٥٨ .

(٤) انظر تفسير ابن كثير ، ٤ / ٨٥ ؛ تفسير القرطبي ، ١٥ / ٣٢٥ ؛ فتح القدير ، ٤ / ٤٩٨ .

(٥) غافر : ٥٨ .

(٦) أو بلفظ المثل أو بغيرهما .

(٧) انظر : كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٧٤ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٧٨٥ ؛ كشف الأسرار للبخاري ،

كدمائنا وأموالهم كأموالنا»^(١) فإن هذا عام عندنا ، لأن المحل يحتمله . لأن الغرض من التشبيه إثبات المماثلة في الحكم^(٢) ، والمحل قابل له ، لأن فيه حقن الدماء وصيانة الأموال ، ولم يقم مانع عن ذلك ، لعدم قيام ما يدل على المغايرة ، فيكون عاماً . وأما في حديث عائشة فإن الحكم فيه إثبات الحد ، والحد يحتال لدرءه ، لا إثباته^(٣) .

(١) أخرجه الشافعي في مسنده في كتاب الديات والقصاص / ٣٤٤ : « من كانت له ذمتنا فدمه كدمنا وديته كديتنا » .

وانظر تخريج أحاديث أصول البزدوي / ٨٩ . قال أمير بادشاه في تيسير التحرير ، ١ / ٢٥١ : فيه أبو الجنوب وهو مضعف .

(٢) أما المماثلة حساً فهي ثابتة بين دمائنا ودمائهم وأموالنا وأموالهم فهي غير مرادة ، والمماثلة حكماً تقتضي عصمة دمائهم وأموالهم فيقتل المسلم بالذمي ، ويضمن بمئاتلاف خمره وخنزيره وديته كدية المسلم لعموم التشبيه .

انظر : شرح المغنى ، ٢ / ٧٨٦ .

(٣) انظر : شرح المغنى ، ٢ / ٧٨٦ ؛ كشف الأسرار ، ١ / ٢٧٤ .

قال رحمه الله :

« ومن هذا الباب قول النبي ﷺ : « إنما الأعمال بالنيات » ورفع الخطأ والنسيان سقطت حقيقته ، لأن المحل لا يحتمله من قبل . غير أن غير الخطأ غير مرفوع ، بل هو مقصور ، فسقطت حقيقته ، فصار ذكر الخطأ والعمل مجازاً عن حكمه وموجبه . وموجبه نوعان مختلفان : 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 بماء نجس ولم يعلم حتى صلى ومضى على ذلك ، ولم يكن مقصراً ، لم يجز في الحكم لفقد شرطه ، واستحق الثواب لصحة عزيمته . وإذا صار مختلفين ، صار الاسم بعد صيرورته مجازاً مشتركاً ، فسقط العمل به حتى يقوم الدليل على أحد الوجهين ، فيصير مؤولاً . وكذلك حكم المآثم على هذا ، فصار هذا كإسم المولى والقرء وسائر الأسماء المشتركة » .

- أقول : أي ومما تركت الحقيقة بدلالة محل الكلام قوله عليه الصلاة والسلام : « إنما الأعمال بالنيات » وقوله ﷺ : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان »^(١) فإن حقيقة الأول أن لا يوجد عمل بلا نية^(٢) .

وفيه نظر من وجهين :

أحدهما : أن كلمة « إنما » ليست للحصر عند أصحابنا ، فالاستدلال بها غير مفيد .

الثاني : أنها على تقدير التسليم تقتضي حصر الأعمال على النيات ، أما أن يكون دالة على الكلية فليس فيها ذلك .

وحقيقة الثاني أن لا يجوز خطأ ولا نسيان ، لاسناد الإرتفاع إلى المحلى بلام الجنس . وقد تركت حقيقتهما ، لأننا نجد في أنفسنا وجود العمل بلا نية ، والخطأ

(١) سبق تخريجه ص ١٧٥ .

(٢) وذلك كغسل الخبث وسائر الأعمال المحسوسة .

انظر : شرح المغنى ، ٢ / ٧٨٧ ، وانظر هذه المسألة في : شرح ابن ملك على المنار / ٤٢٨ ؛ أصول

السرخسي ، ١ / ١٩٤ ؛ التلويح على التوضيح ، ١ / ٩٣ .

والنسيان واقعين ، فصار ذكر العمل والخطأ والنسيان مجازاً عن حكمه وموجبه ، بطريق إطلاق الشيء على موجبه ، أو بطريق حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه . فكأنه قال : حكم الأعمال بالنيات ، ورفع حكم الخطأ والنسيان^(١) . وموجبه نوعان :

أحدهما : حكم الآخرة ، وهو الثواب في الأعمال التي تفتقر إلى النية وهي الطاعات ، والمآثم في الحرمات وهي المعاصي . وإنما قال : « والمآثم » ولم يقل : والعقاب ، لأن المآثم لازم في الإتيان بالمعاصي دون العقاب ، لجواز العفو عند أهل السنة .

والثاني : حكم الدنيا ، وهو الحكم المشروع فيه أي في العمل من الجواز والفساد وغير ذلك .

وهذان حكمان مختلفان ، لأن حكم الدنيا وهو الجواز والصحة يستلزم وجود ركنه وشرطه ، لانتفائه بانتفائهما . وحكم الآخرة ، وهو الثواب والمآثم يستلزم صحة العزيمة . واختلاف اللوازم يستلزم اختلاف الملزومات ، فإن من توضع بماء نجس ، وما يعلم حتى صلى ، ومضى على ذلك ، ولم يكن مصرّاً لم يجز في الحكم ، ووجب عليه الإعادة لفقد شرطه . ووجوده لازم للجواز . واستحق الثواب لصحة العزيمة^(٢) .

وكذا المآثم والفساد مختلفان : أحدهما يتعلق بانتفاء صحة العزيمة ، والثاني بانتفاء ركنه أو شرطه . وإذا صار الحكمان مختلفين صار الاسم بعد صيرورته مجازاً مشتركاً كالقرء والمولى وسائر الأسماء المشتركة ، فسقط العمل حتى يقوم الدليل على أحد الوجهين ، فحينئذ يصير مؤولاً ، فاحتجاج الخصم به علينا لا يكون صحيحاً ، حتى يقيم الدليل على أن المراد الصحة والفساد ، ولا يمكنه ذلك لأن حكم الآخرة مراد بالإجماع^(٣) ، فلا يجوز أن يكون حكم الدنيا مراداً ، لئلا يلزم عموم المشترك

(١) انظر : كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٧٥ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٧٨٧ ؛ التلويح على التوضيح ، ٩٣ / ١ .

(٢) ولخلوص نيته ، بخلاف من صلى رياءً مراعيّاً للأركان والشرائط ، حكم بجواز صلاته حتى لا يؤمر بالإعادة ولا يستحق الثواب لخلل في عزمته .

انظر : شرح المغنى ، ٢ / ٧٨٧ ؛ أصول السرخسي ، ١ / ١٩٤ ؛ شرح ابن ملك على المنار ، ٤٢٩ .

(٣) فإذا ثبت أحدهما وهو النوع الأول من الحكم وهو الثواب إتفاقاً لا يثبت النوع الآخر وهو الجواز .

انظر : شرح المغنى ، ٢ / ٧٨٨ ؛ فتح الغفار ، ١ / ١٤١ .

الذي بينا بطلانه فيما تقدم .

قيل : ولقائل أن يمنع كون الحكم مشتركاً لفظياً ، بل هو عام معنوي كالشيء .
فيتناول الكل باعتبار المعنى الأعم ، إذ تفسير الحكم الأثر الثابت بالشيء ، وذلك عام كالشيء .

والجواب : أن ذلك إنما يستقيم ان لو كان الحكم مقولاً عليهما بالتواطؤ ، وهو ممنوع . لأن الجواز والفساد وإن كانا أثرين ثابتين بالأعمال ، موجبين لها ، لكن الثواب والعقاب ليسا كذلك على المذهب الصحيح^(١) .

فإن قيل : لو كان حكم الآخرة لا غير ، لم يبق لقوله : «**عن أمي**» فائدة .
إذ عدم المؤاخذه في الآخرة يعم جميع الأمم ، إذ لا يجوز في الحكمة المؤاخذه بهما .
أجيب : بأن ذلك هو مذهب المعتزلة^(٢) . فأما عند أهل السنة فهي جائزة في الحكمة^(٣) ، بدليل قوله تعالى : ﴿ **ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا** ﴾^(٤) فلو لم يجوز في الحكمة المؤاخذه بهما ، لكان معنى الدعاء : ربنا لا تجر علينا بالمؤاخذه فيهما^(٥) . وفساده ظاهر^(٦) .

(١) لأن ما يتعلق بالآخرة ليس حكماً للأعمال وأثر لها على مذهب أهل السنة خلافاً للمعتزلة بل هي علامات محضة ، بإطلاق الحكم عليه يكون بالمعنى الآخر بالضرورة ولا معنى للاشتراك إلا هذا .
ونقل عن سراج الدين الهندي جواب آخر وهو أن يكون مطلقاً خالياً عن أسباب موجبة للعموم فيراد به فرد من أفراد ، وقد أريد من الحكم حكم الآخرة فلا يراد حكم الدنيا لئلا يلزم عموم المطلق .
انظر : حاشية عزمي زاده وابن الحلبي على شرح ابن ملك على المنار / ٤٢٩ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٧٩٠ ؛ فتح الغفار ، ١ / ١٤١ .

(٢) لأنهم يقولون باستحالة المؤاخذه بالخطأ والنسيان عقلاً لأنه من تكليف ما لا يطيق ، وهو مستحيل عندهم تقريراً على قاعدة التحسين والتقيح لذا يقول الزمخشري في تفسير قوله : ﴿ **ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا** ﴾ : فإن قلت : النسيان والخطأ متجاوز عنهما في معنى الدعاء بترك المؤاخذه بهما ؟ قلت : ذكر النسيان والخطأ والمراد بهما ما هما مسببان عنه من التفريط والاعغفال .

انظر : الكشف ، ١ / ٤٠٨ ؛ الانصاف فيما تضمنه الكشف من الاعتزال ، ١ / ٤٠٨ .

(٣) وارتفعت المؤاخذه بهذين بالسمع كقوله ﷺ : «**رفع عن أمي الخطأ ...**» فلعل رفع المؤاخذه بهما كان إجابة لهذه الدعوة . انظر : تفسير ابن كثير ، ١ / ٣٤٥ ؛ الانصاف ، ١ / ٤٠٨ .

(٤) البقرة : ٢٨٦ .

(٥) أي لا تظلمنا في المؤاخذه فيهما .

(٦) لأن الظلم والجور لا ينسب إلى الله تعالى .

انظر الاعتراض وجوابه في : كشف الأسرار ، ٢ / ١٩٣ ؛ شرح ابن ملك على المنار مع حاشية الرهاوي / ٤٣٠ .

وفيه نظر ، لجواز أن يكون المراد بالآية ترك المؤاخذة في الدنيا أو فيهما ، وهي عين النزاع .

ولعل الأولى أن يقال : أن كون حكم الآخرة مراد إنما هو بالإجماع ، فالتشكيك فيه تشكيك في المسلمات .

وأن يقال : أن قوله : « عن أمي » إن كان دالاً على ما ذكروا فتقديمه يدل على ما ذكرنا . فإن تقديم الجار والمجرور يقتضي التخصيص ، فلو لم يجز المؤاخذة مطلقاً لما قدمه من كان بحر البلاغة رشحة من أمواجه صلوات الله عليه وسلامه وعلى آله وأزواجه^(١) .

(١) انظر هذا التقرير في شرح ابن ملك على المنار مع حاشية الرهاوي / ٤٣٠ .

قال رحمه الله :

« ومن الناس من ظن أن التحريم المضاف إلى الأعيان مثل المحارم والخمر ، مجاز لما هو من صفات الفعل ، فيصير وصف العين به مجازاً . وهذا غلط عظيم ، لأن التحريم إذا أضيف إلى العين كان ذلك أمانة لزومه وتحققه ، فكيف يكون مجازاً ؟ لكن التحريم نوعان : تحريم يلاقى نفس الفعل مع كون المحل قابلاً ، كأكل مال الغير . والنوع الثاني : أن يخرج المحل في الشرع من أن يكون قابلاً لذلك الفعل ، فينعدم 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 . وهذا في غاية التحقيق من الوجه الذي يتصور في جانب المحل لتوكيد النفي . فأما أن يجعل مجازاً ليصير مشروعاً بأصله فغلط فاحش . ومما يتصل بهذا القسم حروف المعاني ، فإنها تنقسم إلى حقيقة ومجاز . وشرط من مسائل الفقه مبني على هذه الجملة . وهذا الباب لبيان ما يتصل بها من الفروع . والله أعلم » .

- أقول : ذهب بعض أصحابنا العراقيين منهم الكرخي والمعتزلة إلى أن التحريم المضاف إلى الأعيان^(١) ، مثل قوله تعالى : ﴿ حرمت عليكم أمهاتكم ﴾^(٢) وقوله عليه الصلاة والسلام : « حرمت الخمر لعينها » مجاز من قبيل ذكر المحل وإرادة الحال ، أو بجذف المضاف ، تركت الحقيقة بدلالة محل الكلام^(٣) . فإن المخبر عنه بالحرمة هو العين ، وهي لا تحتملها ، لأن الحرمة من صفات الفعل ، والعين ليست بفعل ، فيصير وصف العين مجازاً .

وذهب قوم من القدرية كالبرصري وأصحاب أبي هاشم إلى أنه يحمل^(٤) .

(١) وجه إيراد هذه المسألة عقيب بحث ما ترك به الحقيقة ، وذلك أن تحريم الأعيان وإن كان حقيقة عند الحنفية ، لكن لما زعم بعضهم أنه من قبيل ما تركت الحقيقة فيه بدلالة محل الكلام قصد فخر الإسلام التنبيه على رده في هذا المقام وتابعه في هذا صاحب المنار .

انظر : حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٤٣٠ .

(٢) النساء : ٢٣ .

(٣) انظر هذه المسألة في : أصول السرخسي ، ١ / ١٩٥ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٧٦ ؛

المعتمد ، ١ / ٣٠٧ .

(٤) انظر قول هذا الفريق وأدلتهم في : المعتمد ، ١ / ٣٠٧ .

والاحتجاج به على تحريم وطىء الأمهات وشرب الخمر غير صحيح ، لأن التحريم من باب التكليف ، وهو يعتمد القدرة ، ولا قدرة لنا على الأعيان ، ولا يجوز فيها التكليف . وإذا كان كذلك لابد من إضمار فعل يكون متعلق التحريم ، حذراً من [إهمال]^(١) الخطاب . ولا يمكن إضمار جميع الأفعال المتعلقة بالعين ، لأن الإضمار ضروري ، والضرورة تندفع بالبعض ، فوجب الاقتصار عليه . وهو غير متعين لعدم دلالة اللفظ عليه مجملًا^(٢) .

وذهب الشيخ وشمس الأئمة وصاحب الميزان ومن تابعهم إلى أن ذلك حقيقة ، كالتحريم المضاف إلى الفعل^(٣) . وغلط الشيخ القائل بالمجاز ، فقال : « وهذا غلط عظيم »^(٤) .

واستدل على ذلك : بأن التحريم إذا أضيف إلى العين كان ذلك إمارة لزومه وتحققه . ومعناه أن إضافة التحريم إلى الأعيان دليل يدل على استعمال لفظ التحريم فيما وضع له . وإذا وجد الدليل على استعمال اللفظ فيما وضع له ، كيف يصح الحكم بكونه مجازاً^(٥) ؟

وبيان ذلك أن لفظ التحريم موضوع لما هو غير مشروع ، وإضافته إلى العين يدل على أن ذلك غير قابل لنقيض التحريم أو ضده أو ما شئت قسمته ، وإذا لم يكن قابلاً لذلك تعين وجود التحريم ، فصار اللفظ مستعملاً فيما وضع له ، فلا يوصف بالمجاز . لكن يصير حرمة الفعل ، الذي جعلوا التحريم صفة له تابعة ، لأن التحريم نوعان :

نوع يلاقي نفس الفعل مع كون المحل قابلاً كأكل مال الغير^(٦) .

(١) في ج : « احتمال » .

(٢) انظر : كشف الأسرار للبخاري ، ٢ / ١٩٦ ، ١٩٧ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٧٦ .

(٣) فيوصف المحل بكونه حلالاً لصيرورته محلاً للحل شرعاً ، ويوصف بالحرمة لخروجه من أن يكون محلاً له شرعاً . ومتى أمكن العمل بحقيقة الإضافة إلى الأعيان فلا معنى لإضمار الفعل .

انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٩٥ ؛ ميزان الأصول / ٢٥١ .

(٤) ومثله قال شمس الأئمة فقال : « وهذا غلط فاحش » .

(٥) انظر الدليل في : أصول السرخسي ، ١ / ١٩٥ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٧٦ .

(٦) وكشرب عصير الغير فهو فعل حرام ولم يكن ذلك دليلاً على حرمة العين ولزوم هذا الوصف للعين .

انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٩٥ .

ونوع يخرج به المحل في الشرع من أن يكون قابلاً لذلك الفعل ، فينعدم الفعل من قبل عدم محله ، فيكون نسخاً^(١) .

((والفعل يصير تابعاً من هذا الوجه)) ، أي من جهة أن عدم الفعل من جهة عدم المحل . وإذا كان كذلك فيقام المحل مقام الفعل ، فينسب التحريم إلى المحل ، ليعلم أن المحل لم يجعل صالحاً للفعل ، أي لم يبق متصوراً شرعاً .

ولقائل أن يقول : قد اعترفتهم بالحجاز ، لأن إقامة العين مقام الفعل ليوصف بالتحريم بدل توصيف الفعل به نوع من المجاز .

والجواب : أن غلط الغالط لعل منشأه هو هذا الوهم ، فإن كلامنا في أن لفظ التحريم المضاف إلى الأعيان مستعمل فيما وضع له ، وهو صحيح لما مر . وأما إقامة العين مقام الفعل [لإفادة]^(٢) تأكيد التحريم ، أو لكون الفعل منسوخاً بخروج المجاز عن صلاحية ذلك ، فهو شيء آخر غير ذلك^(٣) .

((وهذا)) أي إقامة العين مقام الفعل ، ليعلم أن المحل غير صالح له ، في غاية التحقيق ، إذا تصور التحريم من جانب المحل لتوكيد النفي حتى يصير نسخاً . فأما أن يجعل مجازاً ليصير مشروعاً بأصله لبقاء محله ، كأكل مال الغير فغلط فاحش ، لإفضائه إلى أن لا يكون شرب الخمر ولا نكاح المحارم منسوخاً ، لعدم تعرضه بخروج المحل عن الصلاحية . على أن لفظ التحريم لم يستعمل في غير ما وضع له من كراهة أو إباحة أو غير ذلك ، فيكون مجازاً^(٤) .

(١) والنسخ رفع حكم وإثبات حكم آخر مكانه .

انظر المصدر السابق وانظر كذلك : كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٧٧ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٤٣١ ؛ فتح الغفار ، ١ / ١٤١ .

(٢) في ج : « لا فائدة » .

(٣) ويبيّن الجواب الذي نقله ابن نجيم عن السيرامي ما حاصله : أن إقامة العين مقام الفعل ليست بمعنى أن يوصف المحل بالحرمة بدلاً عن توصيف الفعل بالحرمة ، كما أن استعمال لفظ الأسد في الشجاع بدل عن استعماله في الفرس فيكون مجازاً ، بل بمعنى أن توصيف العين بالحرمة حقيقة ، لكن المقصود منه إفادة حرمة الفعل ونفيه بالطريق الأولى ، لأنه لا يتصور بدون المحل ، فإذا انتفى المحل كان الفعل بالانتفاء أولى وبالمنع أخرى ، فهذا كالكناية أريد بها الموضوع له لكن لا لذاته بل ليتقل إلى لازمه فلا يكون من المجاز في شيء . انظر : فتح الغفار ، ١ / ١٤٢ .

(٤) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٩٥ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٧٧ ؛ فتح الغفار ،

قال صاحب الميزان : المعتزلة إنما أنكروا حرمة الأعيان احترازاً عن مناقضة مذهبهم الفاسد في نفي أفعال العباد عن الله تعالى ، لما أن بعضها قبيح ، وخلق القبيح قبيح . فورد عليهم الأعيان القبيحة فأنكروا قبحها ، فورد عليهم الأعيان المحرمة ، إذ التحريم يستدعي قبح المحرم ، فأنكروا إضافة التحريم إلى الأعيان^(١) .

والجواب عن قول من قال بالإجمال : أنه فاسد ، لأن الجمل ما اشتبه مراده ، فلا يدرك بنفس العبارة ، وكل من سمع قوله تعالى : ﴿ حرمت عليكم أمهاتكم ﴾^(٢) فهم أن المقصود تحريم الفعل ، فلا يكون مجملاً^(٣) . غاية ما في الباب أن لا يفهم منه أن حرمة الفعل بإقامة العين مقامه ، وذلك لا يستلزم كونه مجملاً ، لأن ذلك من المفهومات الغير الظاهرة . وإنما اختص بفهمه ذوا التحقيق والافكار الصحيحة .

قوله : ((ومما يتصل بهذا القسم)) أي الحقيقة والمجاز ((حروف المعاني)) فإنها تنقسم إلى حقيقة لاستعمالها فيما وضعت له . وألى مجاز لاستعمالها في غير ما وضعت له .

((وشطر)) أي بعض من مسائل الفقه مبني على هذه الجملة ، فاحتيج إلى وضع باب لبيان ما يتصل بها من الحروف .

(١) فقالوا : إضافة التحريم إلى العين مجاز ، وإنما التحريم صفة الفعل .

انظر : ميزان الأصول / ٢٥٣ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٧٧ .

(٢) النساء : ٢٣ .

(٣) فصار كأنه قيل : حرم عليكم نكاح أمهاتكم ، أو الاستمتاع بهن ، وحرم عليكم شرب الخمر .

انظر : ميزان الأصول / ٢٥٢ ؛ كشف الأسرار ، ٢ / ١٩٧ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٤٣١ .

الفهارس

- فهرس الآيات القرآنية الكريمة .
- فهرس الأحاديث النبوية الشريفة .
- فهرس الآثار .
- فهرس الأشعار .
- فهرس الحدود والمصطلحات .
- فهرس الفرق المترجم لهم .
- فهرس الكتب الواردة في النص .
- فهرس الأعلام .
- فهرس المصادر والمراجع .
- فهرس الموضوعات .

فهرس الآيات القرآنية الكريمة

سورة الفاتحة

الآية	رقمها	الصفحة
﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾	٢	٢٠

سورة البقرة

﴿ألم﴾	١	١٤٤
﴿يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت﴾		
﴿فأتوا بسورة من مثله﴾	٢٣	٢٤٢
﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين﴾	٤٣	٢٤١ ، ١٨٧ ، ٧٣
﴿أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم﴾	٤٤	٤٨
﴿وادخلوا الباب سجداً﴾	٥٨	٧٨٤
﴿فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت﴾	٦٠	١٧٧
﴿وأتموا الحج والعمرة لله﴾	٩٦	٥٣٢
﴿قل من كان عدواً لله وملائكته وجبريل ...﴾	٩٨	١٠٤ ، ٨٤
﴿ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب﴾	١٧٩	٣٧٣
﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾	١٨٣	٥٧٦ ، ٢٤٤
﴿وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين﴾	١٨٤	٣٢٧
﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾	١٨٥	٤٩٢ ، ٣٠٧ ، ٢٤٤
﴿وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾	١٨٧	٣٢٧ ، ٤٩٨
		٥٢٠

الآية	رقمها	الصفحة
﴿ ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ﴾	١٨٨	٢٦٤
﴿ فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ﴾	١٩٤	٣٦٤ ، ٣٥٦ ، ٢٢١
﴿ فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ﴾	١٩٧	٥٨٦
﴿ فإذا قضيتُم مناسككم ﴾	٢٠٠	٣٠٤
﴿ ومنافع للناس ﴾	٢١٩	٥٧٠
﴿ قل هو أذى ﴾	٢٢٢	٥٤٩
﴿ نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم ﴾	٢٢٣	١٣١
﴿ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ﴾	٢٢٨	٢٠٨ ، ١٨٣
﴿ الطلاق مرتان ﴾	٢٢٩	٢٠٧
﴿ حتى تنكح زوجاً غيره ﴾	٢٣٠	١٩٨
﴿ وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن ﴾	٢٣٣	١٦٧
﴿ والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين ﴾	٢٣٣	١٦٩
﴿ والذين يتوفون منكم .. ﴾	٢٣٤	٦٢٩
﴿ أنا أحيي وأميت ﴾	٢٥٨	٨١٥
﴿ يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد		
أوتي خيراً كثيراً ﴾	٢٦٩	٤٣
﴿ وأحل الله البيع وحرم الربا ﴾	٢٧٥	٥٧٣ ، ١١٥ ، ١١٣
		٦٤١
﴿ وذروا ما بقي من الربا ﴾	٢٧٨	٦٣١
﴿ لله ما في السموات وما في الأرض ... ﴾	٢٨٤	٦٧٨ ، ٦٣٢
﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾	٢٨٦	٤٠٧
﴿ ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ﴾	٢٨٦	٧٩١

سورة آل عمران

﴿ هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات

هن أم الكتاب وأخر متشابهات ... ﴾

الآية	رقمها	الصفحة
﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو ...﴾	١٨	٧٩٦
﴿أنى لك هذا﴾	٣٧	١٣١
﴿أنى يكون لي غلام﴾	٤٠	١٣١
﴿كن فيكون﴾	٥٩، ٤٧	٢٤٢
﴿ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه ..﴾	٨٥	١٤
﴿فيه آيات بينات مقام إبراهيم ومن دخله كان آمناً﴾	٩٧	٥٣٢، ٤٤٧، ٢٩٧
﴿والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾		٦٢٢، ٦١٩
﴿وأما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله﴾	١٠٩	٧٨٣
﴿الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم﴾	١٧٣	٦٢٧
﴿كل نفس ذائقة الموت﴾	١٨٥	٦٧٢

سورة النساء

﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء أو ما ملكت		١٦٢، ١١٦، ١١٣
﴿أيمانكم﴾	٣	٦٣٠، ٢٢٠، ٢١٥
		٧٢٢، ٦٤٤
﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾	٤	٧٢٢
﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ		٦٤٤، ٦٣٠، ٢٠٩
﴿الانثيين	١١	٧٨٧، ٧١٧، ٧١١
﴿ولا تنكحوا ما نكح آبائكم من النساء ..﴾	٢٢	٨٣٢، ٥٨٩، ٩٩
﴿حرمت عليكم أمهاتكم ...﴾	٢٣	٨٩٣، ٧٥٠، ٦٣٠
﴿أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين﴾	٢٤	٢١٣
﴿ولا تقتلوا أنفسكم﴾	٢٩	٦٣١
﴿الرجال قوامون على النساء﴾	٣٤	٢٨٧
﴿أو جاء أحد منكم من الغائط﴾	٤٣	٤٠
﴿فلم تجدوا ماء فتيمموا﴾	٤٣	٤١٧

الآية	رقمها	الصفحة
﴿ كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ﴾	٥٦	٦٧٢
﴿ إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ﴾	٥٨	٣٠١
﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ﴾	٥٩	٢٣٥
﴿ فتحرير رقبة مؤمنة ﴾	٩٢	١٧٩ ، ٦٩٤ ، ٧٠٣
﴿ إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً ﴾	١٠٣	٢٤٤ ، ٤٧٥
﴿ ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ﴾	١١٦	٢٦
﴿ ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً ﴾	١٤١	١٦٥

سورة المائدة

﴿ وإذا حللتم فاصطادوا ﴾	٢	٢٤١ ، ٢٧١
﴿ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً ﴾	٣	١٥ ، ١٧
﴿ قل أحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح ﴾	٤	٢٧١
﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وإن كنتم جنباً فاطهروا أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء ... ﴾	٦	٢٨ ، ١٩١ ، ٢٧٤
﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾	٣٨	٧٥٦ ، ٧٨٦
﴿ أن النفس بالنفس ﴾	٤٥	٦٣١ ، ٦٨٤ ، ٧٢٨
﴿ وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ﴾	٤٨	٣٧٤
﴿ لا يؤاخذكم الله فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ﴾	٨٩	٤٣٦ ، ٨٣١ ، ٨٧٤
﴿ إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام ... ﴾	٩٠	٢٦
﴿ لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ﴾	٩٥	٦٣١
﴿ لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم ﴾	١٠١	٢٦٤ ، ٥٤٥

سورة الأنعام

الآية	رقمها	الصفحة
﴿ الله خالق كل شيء ﴾	١٠٢	٨٨٦ ، ٦٣٨
﴿ ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه .. وإنه لفسق ﴾	١٢١	٦١٧ ، ٦١٥
﴿ أو من كان ميتاً فأحييناه ﴾	١٢٢	٧٥٤
﴿ كلوا مما رزقكم الله ﴾	١٤٢	٢٤٢
﴿ ذلك جزيناهم ببيغيهم ﴾	١٤٦	٥٤٧
﴿ لا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ﴾	١٥١	٧٣٣

سورة الأعراف

﴿ والوزن يومئذ الحق ﴾	٨	٣٨
﴿ ما منعك الا تسجد إذ أمرتك ﴾	١٢	٥٤٢
﴿ خذوا زينتكم عند كل مسجد ﴾	٣١	٧٤١
﴿ إن الله لا يأمر بالفحشاء ﴾	٢٨	٣٨٨
﴿ ونادى أصحاب الجنة ﴾	٤٤	٢٥٩
﴿ هل ينظرون إلا تأويله ﴾	٥٣	١٠٧
﴿ آمنتم به ﴾	١٢٣	٧٧٦
﴿ كونوا قردة ﴾	١٦٦	٢٦٣ ، ٢٤٢
﴿ والله الأسماء الحسنى ﴾	١٨٠	٨٨
﴿ وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا ﴾	٢٠٤	٦٠٩

سورة الأنفال

﴿ فاضربوا فوق الأعناق ﴾	١٢	٧١٨
﴿ ولا تنازعوا فتفشلوا ﴾	٤٦	٨٤٢
﴿ إن الله بكل شيء عليم ﴾	٧٥	٦٣٢

سورة التوبة

الآية	رقمها	الصفحة
﴿ فإذا أنسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين ﴾	٥	٢٧٢
﴿ والذين يكتزون الذهب والفضة .. ﴾	٣٤	٢٤٤
﴿ لا تعتذروا ﴾	٦٦	٢٦٤
﴿ خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم .. ﴾	١٠٣	٨٦٧ ، ٣٣٦
﴿ إن الله بكل شيء عليم ﴾	١١٥	٦٣٢
﴿ فلولوا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ... ﴾	١٢٢	٦٦٥

سورة يونس

﴿ ومنهم من يستمعون إليك ﴾	٤٢	٦٦٨
﴿ ومنهم من ينظر إليك ﴾	٤٣	٦٦٨
﴿ ألقوا ما أنتم ملقون ﴾	٨٠	٢٤٢

سورة هود

﴿ وما أمر فرعون برشيد ﴾	٩٧	٢٣٤
﴿ إن الحسنات يذهبن السيئات ﴾	١٢٤	٤٤٣

سورة يوسف

﴿ أخاف أن يأكله الذئب ﴾	١٣	٢٨٧
﴿ إني أراني أعصر خمراً ﴾	٣٦	٧٨٦ ، ٧٤١
﴿ فلما أن جاء البشير ألقاه على وجهه فارتد بصيراً ﴾	٥٦	١٤٥
﴿ واسأل القرية ﴾	٨٣	١٧٥

سورة إبراهيم

الآية	رقمها	الصفحة
﴿ قل تمتعوا ﴾	٣٠	٢٤٢
﴿ رب اجعل هذا البلد آمناً ﴾	٣٥	٦٢٢
﴿ ولا تحسبن الله غافلاً ﴾	٤٢	٥٤٥

سورة الحجر

﴿ فسجد الملائكة كلهم أجمعون ﴾	٣٠	٦٢٧
﴿ ادخلوها بسلام .. ﴾	٤٦	٢٤٢

سورة النحل

﴿ ومن كل تأكلون لحماً طرياً ﴾	١٤	٨٧٢
﴿ إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ﴾	٤٠	٧٠٣ ، ٢٤٩
﴿ لا تتخذوا الالهين اثنين إنما هو الله واحد ﴾	٥١	٦٩١
﴿ إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى ﴾		
﴿ وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى ﴾	٩٠	٥٤٦

سورة الإسراء

﴿ فلا تقل لهما أف ﴾	٢٣	١٧٢
﴿ ولا تقربوا الزنا ﴾	٣٢	٥٤٥
﴿ ومن قتل مظلوماً ﴾	٣٣	٦٣١
﴿ أوفوا بالعهد ﴾	٣٤	٢٩٩
﴿ واستفزز من استطعت منهم بصوتك ﴾	٦٤	٨٨٢ ، ٢٤٣
﴿ فمن أوتي كتابه بيمينه فاوئك يقرؤن كتابهم ﴾	٧١	٣٨
﴿ أقم الصلاة لعلك الشمس ﴾	٧٨	٤٧٥ ، ٤٤٩ ، ٢٨٠

سورة الكهف

الآية	رقمها	الصفحة
﴿ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر إنا اعتدنا للظالمين ناراً ﴾	٢٩	٨٨٠
﴿ جداراً يريد أن ينقض ﴾	٧٧	٧٤١

سورة مريم

﴿ كهيعص ﴾	١	١٤٤
﴿ أسمع بهم ﴾	٣٨	٢٤٢
﴿ فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة ﴾	٥٩	٧٢٣
﴿ ولهم رزقهم فيها بكرة وعشياً ﴾	٦٢	٥١٨
﴿ هل تعلم له سمياً ﴾	٦٥	١١

سورة طه

﴿ وأقم الصلاة لذكري ﴾	١٤	٨٦٦
﴿ ولا تمدن عينيك ﴾	١٣١	٥٤٥ ، ٢٦٤

سورة الأنبياء

﴿ ونضع الموازين القسط ليوم القيامة ﴾	٤٧	٣٨

سورة الحج

﴿ إن الله يبعث من في القبور ﴾	٧	٣٨
﴿ ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر ... وكثير من الناس ﴾	١٨	١٠١
﴿ وليطوفوا بالبيت العتيق ﴾	٢٩	٦٢٤

الآية	رقمها	الصفحة
﴿ والبدن جعلناها لكم من شعائر الله ﴾	٣٦	٣٣٥
﴿ يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا ﴾	٧٧	٧٣٣ ، ٦٢٤

سورة النور

﴿ الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلدة ﴾	٢	٦٣١ ، ٢٩٤ ، ٢٧٥
﴿ والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء ، فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ﴾	٤	٧٢٣ ، ٦٤١ ، ٥٧٤
﴿ فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً ﴾	٣٣	٢٤١
﴿ ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على أربع ﴾	٤٥	٦٦٦
﴿ فليحذر الذين يخالفون عن أمره ﴾	٦٣	٢٥٦

سورة الفرقان

﴿ وادعوا ثبوراً كثيراً ﴾	١٤	٢٧٨
﴿ فجعله نسباً وصهراً ﴾	٥٤	٥٥٧
﴿ والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ﴾	٦٨	٣٧٣

سورة الشعراء

﴿ أنا رسول رب العالمين ﴾	١٦	٦٧٨
﴿ وما رب العالمين ﴾	٢٣	٦٧٨
﴿ آمنتم له ﴾	٤٩	٧٧٦
﴿ واجعل لي لسان صدق ﴾	٨٤	٧٨٣
﴿ وإنه لتنزيل من رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين ... ﴾	١٩٩ ، ١٩٢	٦٧

سورة النمل

الآية	رقمها	الصفحة
﴿ وأوتيت من كل شيء ﴾	٢٣	٦٣٧
﴿ أيكم يأتيني بعرشها ﴾	٣٨	٦٩٧
﴿ وكل أتوه داخرين ﴾	٨٧	٦٧٢

سورة القصص

﴿ فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً ﴾	٨	١٨٥
﴿ ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ﴾	٧٣	٥٧٦
﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ﴾	٨٨	٧٨١

سورة العنكبوت

﴿ ألم يروا أنا جعلنا حرماً آمناً ﴾	٦٧	٦٢٢

سورة الروم

﴿ الم غلبت الروم .. ﴾	١	٧٠
﴿ ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره ﴾	٢٥	٢٥٥
﴿ أم أنزلنا عليهم سلطاناً فهو يتكلم .. ﴾	٣٥	٧٨١

سورة الأحزاب

﴿ إن المسلمين والمسلمات ﴾	٣٥	٣٢٨
﴿ إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن .. ﴾	٤٩	٨٠٨
﴿ قد علمنا ما فرضنا عليهم وما ملكت أيمانهم ﴾	٥٠	٢١٨
﴿ لا يحل لك النساء من بعد ﴾	٥٢	٦٦١
﴿ ولكن إذا دعيتم فادخلوا ﴾	٥٣	٢٧٢
﴿ إن الله وملائكته يصلون على النبي ﴾	٥٦	١٠٠

سورة الصافات

الآية	رقمها	الصفحة
﴿ ولقد أرسلنا فيهم منذرين ﴾	٧٢	٤٥

سورة ص

﴿ ص والقرآن ذي الذكر ﴾	١	١٩
﴿ فسجد الملائكة كلهم أجمعون ﴾	٧٣	٦٧٤ ، ١٢٢

سورة الزمر

﴿ إنك ميت وإنهم ميتون ﴾	٣٠	٨٥٩
﴿ ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين ﴾	٧١	١٤٩
﴿ وسيق الذين اتقوا ربهم إلى الجنة زمراً ﴾	٧٣	٢٥٩

سورة غافر

﴿ وما يستوي الأعمى والبصير ﴾	٥٨	٨٨٧ ، ٨٨٥

سورة فصلت

﴿ حم ﴾	١	١٤٤
﴿ لا تسمعوا إلى هذا القرآن والغوا فيه ﴾	٢٦	٦٠٩
﴿ اعملوا ما شئتم ﴾	٤٠	٢٤٢

سورة الشورى

﴿ حم عسق ﴾	٢ ، ١	١٤٤
﴿ ليس كمثله شيء ﴾	١١	٧٨٤ ، ١٥١ ، ١١
﴿ شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه ﴾	١٣	٥٥٥ ، ٥٥٤ ، ٥٤
﴿ أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله ﴾	٢١	١٤
﴿ وجزاء سيئة سيئة مثلها ﴾	٤٠	٧٨٤ ، ٣٥٦

سورة الزخرف

الآية

رقمها

الصفحة

﴿ وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله ﴾

٨٤

٦٩١

سورة الدخان

﴿ ذق إنك أنت العزيز الكريم ﴾

٤٩

٢٤٢

سورة الأحقاف

﴿ وحمله وفصاله ثلاثون شهراً ﴾

١٥

١٦٩

سورة الذاريات

﴿ ما تذر من شيء أتت عليه إلا جعلته كالرميم ﴾

٤٢

٦٣٧

سورة الطور

﴿ اصبروا أو لا تصبروا ﴾

١٦

٢٤٢

سورة النجم

﴿ وما ينطق عن الهوى .. ﴾

٤ ، ٣

١١٢

سورة الرحمن

﴿ فيهما فاكهة ونخل ورمان ﴾

٦٨

٨٧٧

سورة الحشر

﴿ للفقراء الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم .. ﴾

٨

١٦٤

﴿ ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ﴾

٩

٤٣٣

﴿ لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة .. ﴾

٢٠

٨٨٧ ، ٨٨٥ ، ٦٠٥

سورة الصف

الآية	رقمها	الصفحة
﴿ كبر مقتاً عند الله أن تقولوا مالا تفعلون ﴾	٢	٤٨

سورة الجمعة

﴿ كمثل الحمار يحمل أسفاراً ﴾	٥	٧٠٢
﴿ فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ﴾	٩	٥٤٥ ، ٤٢٠ ، ٤٠١
﴿ فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله ﴾	١٠	٧١٩ ، ٣٠٤ ، ٢٧٠

سورة الطلاق

﴿ يا أيها النبي إذا طلقتم النساء ﴾	١	١٨٤
﴿ وأشهدوا ذوي عدل منكم ﴾	٢	٢٤١
﴿ وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن ﴾	٤	٦٢٩

سورة التحريم

﴿ يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك ﴾	١	٧٧٢
﴿ قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم ﴾	٢	٧٧٢
﴿ فقد صغت قلوبكما ﴾	٤	٧١٩ ، ٧١٢ ، ١٨٦
﴿ لا تعتذروا اليوم ﴾	٧	٥٤٥

سورة الملك

﴿ ثم ارجع البصر كرتين ﴾	٤	٢٠٧

سورة المارج

الآية	رقمها	الصفحة
﴿إن الإنسان خلق هلوعاً إذا مسه الشر جزوعاً وإذا مسه الخير منوعاً﴾	٢١، ٢٠، ١٩	٤٣٣، ١٢١، ١١٢
﴿فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون﴾	٣١	٥٩٩، ٥٩٨

سورة الجن

﴿وأنا لمسنا السماء﴾	٨	٤١٦

سورة المزمل

﴿إنا أرسلنا إليكم رسولاً شاهداً عليكم كما أرسلنا إلى فرعون رسولاً﴾	١٥	٧٠٤، ٦٨٨
﴿فاقرءوا ما تيسر من القرآن﴾	٢٠	٣٤٢

سورة القيامة

﴿أولى لك فأولى﴾	٣٤	٦٩١

سورة الإنسان

﴿إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه﴾	٢	٥٩٧
﴿قوارير من فضة﴾	١٦	١٣١

سورة عبس

﴿فانبتنا فيها حباً وعنباً وقضباً وزيتوناً ونخلاً وحدائق غلباً وفاكهة ..﴾	٣١، ٢٧	٨٧٧

سورة الفجر

الآية	رقمها	الصفحة
﴿ فصب عليهم ربك سوط عذاب ﴾	١٣	١٣٢

سورة الشرح

﴿ فإن مع العسر يسراً إن مع العسر يسراً ﴾	٥ ، ٤	٦٨٩

سورة العلق

﴿ فليدع ناديه ﴾	١٧	٧٨٣

سورة القدر

﴿ ليلة القدر خير من ألف شهر ﴾	٣	١٣٠

سورة العصر

﴿ والعصر إن الإنسان لفي خسر ﴾	٢ ، ١	٦٨٤ ، ٢٨٧

سورة الكافرون

﴿ لكم دينكم ولي دين ﴾	١٦	١٤

فهرس الأحاديث النبوية الشريفة

حرف الألف

الصفحة

الحديث

- ٣٣٣ - أتبع السيئة الحسنة تمحها
- ٣٩٥ - أتدرون ما الإيمان ؟ شهادة لا إله إلا الله ...
- ٢١٠ - أتريدن أن تردي حديقته ...
- ١٨ - أتيتكم بالحنفية البيضاء
- ٧١١ - الإثنان فما فوقهما جماعة
- ٦٤٢ - ادروا الحدود بالشبهات
- ٦٤٢ - ادروا الحدود ما استطعتم
- ٧٦٥ ، ٤٠٤ - الآدمي بنيان الرب
- ٢٨٠ - أدوا عمن تمونون
- ٤٧ - إذا أراد الله بعبد خيراً يفقهه في الدين
- ٤٨٩ - إذا انسلخ شعبان فلا صوم إلا رمضان
- ١٤١ - إذا رأيت الذين يتبعون المتشابه فأولئك ...
- ٢٩٣ هامش - إذا سرق فاقطعوا يده ثم إن سرق فاقطعوا رجله
- ٨٦٥ - إذا كان صائماً فليصل
- ٣٢٨ - أرأيت لو كان على أهلك دين فقضيته ...
- ٢٦٤ - اركبوا هذه الدواب سالمة ...
- ١٢ - أسألك بكل اسم هو لك سميت به ...
- ٦٠٦ - إستنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه
- ٥٩٤ - أطعموها الأسارى
- ٤٤١ - أغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم
- ٤٣٤ - أفضل الصدقة جهد المقل
- ٣٩٥ - أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله

الصفحة

الحديث

- ٦٦ - أنزل القرآن على سبعة أحرف
- ٧٧٠ - إن رجلاً شهراً عظيماً
- ٣٥١ - إن رسول الله ﷺ دخل والبرمة تفور بلحم فقرب الله ...
- ٦٢٣ - أن رسول الله ﷺ رخص في العرايا
- ٦١٣ هامش - إن رسول الله ﷺ لم يجعل لها سكنى ..
- ٣٠١ - أن رسول الله ﷺ لما فتح مكة طلب المفتاح
- ٣٨ - إن الصراط جسر ممدود على متن جهنم
- ٣٥٦ - إن عائشة كسرت قصعة لصفية فردتها ...
- ٦٠٦ - أن قوماً أتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت ألوانهم
- ٢٠٧ - ألا انبئكم بالتيس المستعار
- ٥٦٥ - ألا تصوموا في هذه الأيام فإنها أيام أكل ..
- ٦١٣ هامش - إن الله ليزيد الكافر عذاباً بيبكاء أهله
- ١٩٠ - ألا لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا جنب ولا عريان
- ٣٣٠ - إن الله تعالى نهى عن الربا أفيقبل منكم ؟
- ٤٧٠ - إن للصلاة أولاً وآخرأ
- ٢٣٩ - إن النبي ﷺ خلع نعليه وهو يصلي فخلع من خلفه ...
- ٢١٢ - إن النبي ﷺ سئل عن الثلاثة فقال ﴿ أو تسريح بإحسان ﴾
- ٤٨ - إن النبي ﷺ سئل عن شرار الخلق فقال اللهم غفراً
- ٧٣١ - إن النبي ﷺ قطع نباشأ
- ٧٥٧ - إن النبي ﷺ كان يقبل نساءه ثم يخرج إلى الصلاة
- ٣٤٣ - إن النبي ﷺ كان يقرأ في الظهر والعصر ...
- ٣٤٢ - إن النبي ﷺ كان يكبر مع كل خفض ورفع
- ٣٤١ - إن النبي ﷺ كان يكبر وهو يهوى
- ١٤١ - إن النبي ﷺ لم يفسر من القرآن إلا آيات علمهن جبريل
- ٦٢ - أن النبي ﷺ لما وصل مكة أمر بقتل ..
- ٣٨ - أن النبي ﷺ مرّ بقبرين جديدين ..

الصفحة

الحديث

- ١٩٦ - أن النبي ﷺ نسي مسح رأسه ..
٥٧٣ - أن النبي ﷺ نهى عن بيع وشرط
١٦٨ - أنت ومالك لأبيك
١٩٢ - إنما الأعمال بالنيات
٥٢٠ - إني إذا لصائم
٢٣٩ - إني لست كأحدكم إني أبيت عند ربي ...
٢٩٩ - أوف بنذر
٢٧٩ - أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج

حرف الباء

- ١٦٥ - بئس ما جازيتها ، لا نذر فيما لم يملكه ابن آدم
٧٨١ - بلّوا أرحامكم
٣٩٥ - بني الإسلام على خمس شهادة لا إله إلا الله ..

حرف التاء

- ٢٠١ - تريدون أن تعودني إلى رفاة ...

حرف الثاء

- ٥١٥ - الثلث والثلث كثير

حرف الجيم

- ٦٤٣ - الجار أحق بعقبه
٤٠٤ - الجهاد ماض منذ بعثني الله إلى أن ...

حرف الحاء

الصفحة

الحديث

- ٧٧٣ - حرم عليه الصلاة والسلام العسل على نفسه
- ٧٧٣ - حرم عليه الصلاة والسلام مارية على نفسه
- ٦٢٠ - الحرم لا يعيد عاصياً ولا فاراً بدم
- ٥٧ - الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل

حرف الخاء

- ٤٧ - خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام إذا فقهوا

حرف الذال

- ١٣٤ - الذهب بالذهب والفضة بالفضة ...

حرف الراء

- ١٣٨ - الراسخ من برّ يمينه ، وصدق لسانه
- ١٧٥ - رفع عن أمي الخطأ والنسيان
- ٤٢٩ - رمل النبي ﷺ في حجة الوداع

حرف السين

- ٦١٦ - سئل رسول الله ﷺ عن أقوام يأتون بلحمان
- ٥٩٩ هامش - سئل رسول الله ﷺ عن رجل زنا بامرأة فأراد أن يتزوجها ...
- ٦٢٣ - سئل زيد بن ثابت : ما عراياكم ؟ قال إن محاويج الأنصار ...
- ٥٢ - سئل النبي ﷺ عن نقض الوضوء بالقهقهة
- ٧٦ - سارق أمواتنا كسارق أحيائنا
- ٤٩ - سافرنا مع رسول الله ﷺ فمننا الصائم ...
- ٧٥٦ - السكر من كل شراب
- ٨٧٨ - سيد آدم أهل الجنة اللحم

حرف الشين

الصفحة

الحديث

٣٨

- شفاعتي لأهل الكبائر من أمي

حرف الصاد

٤٩٢

- الصائم في السفر كالمفطر في الحضر

٥٨١

- الصلاة خير موضوع

٥٨١

- صل صلاة الصبح ثم اقصر عن الصلاة حين ...

٢٣٤

- صلوا كما رأيتموني أصلي

حرف الضاد

٣٣٥

- ضحوا فإنها سنة نبيكم

حرف الطاء

١٨٦

- طلاق الأمة ثنتان وعدتها حيضتان

حرف العين

٢٠١

- العسيلة هي الجماع

٢٢١

- على اليد ما أخذت حتى ترد

حرف الفاء

٤٧٠

- فإن هذا وقت لك ولاملك

٥٨١

- فإنها تطلع بين قرني شيطان ...

٢٨٠

- في خمس من الإبل السائمة شاة

حرف القاف

الصفحة

الحديث

- ١٣٤ - قبض رسول الله ﷺ ولم يبين لنا أبواب الربا
- ٣٤٢ - القراءة في الأولين قراءة في الآخرين
- ١٨٧ - قم فصل فإنك لم تصل

حرف الكاف

- ٦٣ - كان رسول الله ﷺ لا يعرف ختم سورة وابتداء أخرى ...
- ٥٢ - كل صبيين اجتمعا على ثدي واحد حرمتا
- ٢٤٣ - كل مما يليك
- ٢١ - كل مؤمن تقي
- ٦١٦ - كلوه فإن تسمية الله في قلب كل مسلم
- ٢٧١ - كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها

حرف الـلام

- ١٣٤ - لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق ...
- ٧٣٦ - لا تبيعوا الطعام إلا سواء بسواء
- ٢١٧ - لا تزوج النساء إلا الأولياء ..
- ٤٤١ - لا صدقة إلا عن ظهر غنى
- ٥٨٨ - لا صلاة إلا بطهور
- ٣٤٣ - لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب
- ٣٤٢ - لا صلاة إلا بالقراءة
- ٧٠٥ - لا عتق فيما لا يملك ابن آدم
- ٢٢٢ - لا غرم على السارق بعدما قطعت يمينه
- ٧٣١ - لا قطع على المختفى
- ٥٨٧ - لا نكاح إلا بشهود

الصفحة

الحديث

- ١٩٤ - لا وضوء لمن لم يسلم
- ١٩٤ - لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه ...
- ٢٠٣ - لعن الله المحلل والمحلل له
- ٦٤٢ هامش - لقد قرأنا رسول الله ﷺ آية الرحيم ((والشيخ ...))
- ٤٠٥ - لن يبرح هذا الدين قائماً يقاتل عليه ...
- ٧٧٩ - لن يجزي ولد والده إلا أن يجده مملوكاً ...
- ٧٩٢ - اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تؤاخذهني ...
- ١٣٥ - ليس عليك في الذهب شيء
- ٦٠٨ - ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة
- ٦٠٢ هامش - ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس ...
- ٤٩٢ - ليس من البر الصيام في السفر

حرف الميم

- ٦٠٨ - ما سقته السماء ففيه العشر
- ٣٢٣ - ما فاتكم فأتوا
- ٣٢٣ - ما فاتكم فاقضوا
- ١٦٩ - ما وافق فاقبلوه
- ٧٢٣ - المستحاضة تتوضأ لكل صلاة
- ٧٢٣ - المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة
- ٦١٥ - المسلم يذبح على اسم الله سمي أو لم يسلم
- ٤٧٥ - من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس ...
- ٣٥٧ - من أعتق شقصاً له في عبد قوم عليه ...
- ١٨٠ - من تعلم باباً من العلم
- ٣١٦ - من تقرب بخصلة من خصال الخير ..
- ١٩٦ - من توضأ وسمى كان طهوراً ...

الصفحة

الحديث

- ٦٢٨ - من دخل دار أبي سفيان فهو آمن
- ٧٥٥ - من شرب الخمر فاجلدوه
- ٣٠٧ - من فاته صوم يوم من رمضان ...
- ١١١ - من فسر القرآن برأيه ...
- ٣٧٤ - من قتل قتيلاً فأهله بين خيرتين
- ١٣١ - من قرأ يس كان كمن قرأ القرآن عشر مرات
- ٨٤٣ - من لم يرحم صغيرنا ويوقر كبيرنا ...

حرف النون

- ٥٩٩ - ناكح اليد ملعون
- ٦٣٠ - نحن معاشر الأنبياء لا نورث ...
- ٢٤٢ - نعم المال الصالح للرجل الصالح
- ٨١٥ - النكاح رق
- ٣٠٩ - نهى النبي ﷺ عن البتراء
- ٧٣٧ - نهى النبي ﷺ عن بيع الدرهم بالدرهم ...
- ٦٤٣ - نهى النبي عليه الصلاة والسلام عن بيع ما لم يقبض
- ٥٨٦ - نهى النبي ﷺ عن صوم الوصال
- ٥٦٤ - نهى النبي ﷺ عن صوم يوم النحر

حرف الهاء

- ١٣٥ - هاتوا ربع عشر أموالكم
- ٨٦٢ - هل عندكم ماء في شن وإلا كرعنا في الوادي

حرف الواو

الصفحة

الحديث

- ٧١٣ - الواحد شيطان والإثنان شيطانان ...
- ٦٩٠ - والذي نفسي بيده لو كان العسر في جحر ...
- ٢٨١ - الوضوء من كل دم سائل
- ٨٤٥ - ووقر الكبير وارحم الصغير توافقي يوم القيامة
- ٦٠١ - ولد الزنا شر الثلاثة
- ٥١٥ - ومسح على ناصيته
- ١٦٦ - وهل ترك لنا عقيل من دار

فهرس الآثار

أبوبكر الصديق

الصفحة

الآثر

٧٣٢

- ((اغسلوا ثوبي هذين وكفنوني فيهما ...))

أبي بن كعب

٦٠

- قراءة أبي : ((فعلة من أيام آخر متابعات))

١٤٠

- قراءة أبي : ((ويقول الراسخون))

عبد الله بن عباس

١٦٩

- أن امرأة ولدت لسة أشهر من وقت التزوج فرفع إلى عمر ...

١٣٩

- ((أعلم القرآن إلا أربعة : الغسلين والحنان والرقيم والأواه))

- عن ابن عباس قال : ((الآل هم أولاد علي وعقيل وجعفر

٢٠

والعباس))

٥٩٩

- ((دخل آدم الجنة فله ما غربت الشمس حتى خرج))

١٣٩

- ((الراسخون يعلمون تأويل المتشابه وأنا ممن يعلم تأويله))

٥٩٩

- ((سئل ابن عباس عن غشى امرأته هل تحرم عليه ...))

- قال ابن عباس في قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ﴾ لن

٦٨٩

يغلب عسر يسرين

- قال ابن عباس في قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ

٦١٧

عليه ﴾ الميتة

- قال ابن عباس في قوله تعالى : ﴿ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى

١٦٦

المؤمنين سبيلاً ﴾ ذاك يوم القيامة

١٤٠

- قراءة ابن عباس : ((ويقول الراسخون))

عبد الله بن مسعود

الأثر

الصفحة

- أتى أعرابي عثمان رضي الله عنه وقال : إن بني عمك عدوا على إبلي فقطعوا ألبانها وأكلوا فصلانها ، فقال عبد الله بن مسعود : أرى أن يأتي واديه

٣٥٧

- ((الأمانة في كل شيء في الوضوء والصلاة ...))

٣٠٢

- قراءة ابن مسعود : ((إن تأويله إلا عند الله))

١٤٠

- قراءة ابن مسعود : ((فاقطعوا يمانهما))

٢٩٣ ، ٥٩

- ((من شاء باهله عند الحجر الأسود))

٦٢٩

علي بن أبي طالب

- ((أحلتها آية - الجمع بين الأختين بملك اليمين - وهي قوله :

٦٣٠

﴿ أو ما ملكت أيمانكم ﴾ وحرمتها آية ...))

٨٨٨

- ((إنما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا ...))

عمر بن الخطاب

٥٩٨

- ((أتبعوهن وقد اختلط لحكمكم بلحومهن ...))

- ((أتى هرمز عمر فقال له : تكلم فقال : بكلام حيّ

٧٦٥

أوميت ...))

٧٦٥

- ((أيما رجل أشار إلى رجل من العدو أن تعال ...))

فهرس الشعر

الشعر	الشاعر	الصفحة
- وما أدري ولست أخال أدري	زهير بن أبي سلمى	٦٦٣
أقوم آل حصن أم نساء		
- لا تحمدن امرأة حتى تجربه		٨
ولا تدمنه من غير تجريب		
- أفادتكم النعماء منى ثلاثة		٩
يدي ولساني والضمير المحجبا		
- [معاذ الله أن تكون كظبية]	بعيث بن حريث	١٠
ولا دمية ولا عقيلة ربرب		
- إني لأكتو عن قذور بغيرها	أبو زيد الكلابي	١٥٦
وأعرب أحياناً بها فأصارع		
- قوم إذا حاربوا شدوا مأزرهم		٧٨١
دون النساء ولو باتت بأطهار		
- كل امرئ تحسسين امرأة	أبو داود الأيادي	٧٨٢
ونار توقد بالليل ناراً		
- واشهد من عوف حلول كثيرة	مخبل السعدي	٨٦٦
[يحجون سب الزبرقان المزعفر]		
- لله يبقى على الأيام ذو حير	أبو ذؤيب الهذلي	٧٧٧
بمشمخر به الظيان والأس		
- [ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي]	امرؤ القيس	٢٤٢
بصبح وما الإصباح منك بأمثل		
- شربت الإثم حتى ضل عقلي	الفرّاء	٨٠٩، ٧٨١
كذاك الإثم تذهب بالعقول		

الشعر	الشاعر	الصفحة
- أرسلت فيها قرماً ذا اقحام طباً فقيهاً بذوات الإبلام	رؤبة بن الحجاج	٤٥
- وقابلها الريح في دنها [وصل على دنها وارتسم] - [إن المنايا يطلعه —	الأعشى	٨٦٥
ن على الأنس الأمنينا فيدعنهم شتى وقد كانوا جميعاً أوافرين	ذو جند الحميري	١٠
- صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم أخوان عسى الأيام يرجعن قوماً كالذي كانوا	الفند الزماني	٦٩٠
- ظهراهما مثل ظهور الترسين		٧٢٠
- [أنا ابن جلا وطلاع الثنايا] متى أضع العمامة تعرفوني	سحيم بن وثيل الرياحي	٧٨٣

فهرس الحدود والمصطلحات

الصفحة	الحدود والمصطلحات
٥٦١	- الإجماع المركب
٥١٢	- استصحاب الحال
١٩	- الاستعارة
٧٩	- إشارة النص
١٥٩	- الاشتقاق الكبير
١٧٠	- بيان الضرورة
١٨	- التشبيه
٦٢	- التعريف الرسمي
٢٩	- التعقيد اللفظي
١٢٧	- تقابل التضاد
١٢٨	- تقابل المتضايين
٤٢	- التقريب
٢٤	- الجائز
٢٦٣	- الجبر
٤٢	- الجزء
١٢	- الجزئي
٩	- الجنس
٨٥	- الجوهر
٨	- الحد
٢٤	- الحرام
٤٠	- الحقيقة
٢٢	- الحقيقة العرفية
٢٦٨	- الحقيقة القاصرة

الصفحة

الحدود والمصطلحات

٢٤	- الحكم
٢٤	- الحلال
٧٥	- الخاص
٧٧	- الخفي
٧٨	- دلالة الالتزام
٧٩	- دلالة الاقتضاء
٧٨	- دلالة التضمن
٧٨	- دلالة المطابقة
٧٩	- دلالة النص
٦١	- الدور
٢٤	- السبب
٦٨٢	- السلب الكلي
٢٤	- الشرط
٧٩٦	- شركة المفاوضة
٤	- الشكل الثاني من الضروب المنتجة
٣٩	- الصحيح
٢٣	- الصفة القديمة
٧٦	- الظاهر
٧٥	- العام
٧٩	- عبارة النص
٨٥	- العرض
٣٧١	- العقر
٩٣	- عكس النقيض
٢٤	- العلة
٢٦٨	- الغيران
٢٤	- الفساد

الصفحة

الحدود والمصطلحات

٦٩٣	- فساد الوضع
٥٠	- القياس
١٨٢	- القياس الاستثنائي
٥٦	- القياس العقلي " المنطقي "
٤٢	- الكل
١٢	- الكلي
٤١	- الكناية
٢٢	- اللام الاستغرافية
٢٢	- اللام العهدية
٤١٠	- اللف والنشر
١٥	- اللفظ المتواطئ
١٥	- اللفظ المشكك
٧٧	- المتشابه
٢٥	- المتواتر
٤٠	- المجاز
٢٥	- المحكم
٥٠	- المرسل
١٣	- المركب التقييدي
٧٩٩	- المشاكلة
١١	- المشترك اللفظي
١٤	- المشترك المعنوي
٧٧	- المشكل
٦٠	- المشهور
١٨١	- المصادرة على المطلوب
٢٦٢	- المطاوعة
٦١	- المطرد

الصفحة

الحدود والمصطلحات

٧٦

- المفسر

٤٣

- المفهوم الاعتباري

٦١

- المنعكس

٧٥

- المؤول

٧٦

- النص

٣٩

- النوع

١٥٥

- الوصف غير المشهور

فهرس الفرق الترجم لهم

الصفحة	الفرق
٣٤	- الجبرية
٣١	- الخوارج
٢٦	- الروافض
٢٥	- الفلاسفة
٢٥٢	- الكرامية
٣٤	- المرجئة
٣٤	- المشبهة
٢٦	- المعتزلة

فهرس الكتب الواردة في النص

الصفحة

الكتاب

- الأسرار (لأبي زيد الدبوسي) ٣٢٩ ، ٣٣٨ ، ٣٧٥ ، ٣٨١ ،
٣٨٤ ، ٤٢٠ ، ٤٢٤ ، ٦٠٠
- اشارات الأسرار (لأبي الفضل الكرماني) ٣٧٧ ، ٥٣٣
- أصول السرخسي (لشمس الأئمة السرخسي) ١٠٠ ، ٣٨٦
- أصول اللامشي لمحمود بن زيد اللامشي (١١٦
- أصول أبي اليسر البزدوي ١٠٨
- الأنوار (للبايرتي) ٩٤
- الإيضاح (لأبي الفضل الكرماني) ٤٩٧
- البديع (للساعاتي) ٦٨ ، ٧٤٩
- التتمة (لأبي المعالي محمود بن أحمد) ٤٧٨
- التجنيس (لعلي بن أبي بكر الفرغاني
" صاحب الهداية ") ٥٧٣
- تقويم الأدلة (لأبي زيد الدبوسي) ٢٨١ ، ٦١٠
- التهذيب ٣٧٧ ، ٣٧٥
- التيسير (لعمر بن محمد النسفي) ١١٤ ، ٢١٩ ، ٦٩١
- الجامع (لشمس الأئمة السرخسي) ٣٥١ ، ٦٧٠ ، ٦٩٤ ، ٧٤٦
- الجامع (لفخر الإسلام البزدوي) ٦٧٠ ، ٦٩٩
- الجامع (لقاضي حان) ٣١٢ ، ٤٨١ ، ٧٤٦
- الجامع البرهاني ٨٦٢
- الجامع الصغير (لمحمد بن الحسن) ٣٦ ، ٢٥٩ ، ٣٤١ ، ٥٩٢ ، ٧٦٨
- الجامع الكبير (لمحمد بن الحسن) ٣٥١ ، ٦٩٤ ، ٨٤٨
- الجامع الكبير (لقاضيخان) ٦٩٩
- الذخيرة (لبرهان الإسلام السرخسي) ٥٧٢

الصفحة

الكتاب

- ٣٠ - الرسالة (لأبي حنيفة) بعثها لعثمان البيه
٦١٠ - الزيادة (لشمس الأئمة السرخسي)
٨٥٠ ، ٦٥٥ ، ٦١٠ ، ٣٣٢ - الزيادات (لمحمد بن الحسن)
٦٥٩ ، ٦٦٧ ، ٦٦٩ ، ٦٧٥ - السير الكبير (لمحمد بن الحسن)
٧١٠ ، ٧٦٠
٤٧٦ - شرح الآثار (للطحاوي)
١٧١ ، ٢١١ ، ٢٢٩ ، ٤١٤ - شرح التأويلات (للماتريدي)
٢٥٥ ، ٣٠٧ ، ٣٣٣ ، ٣٣٨ - شرح التقويم (للبزدوي)
٤٥٠ ، ٥٢٥
٩٩ - شرح الجامع (للسرخسي)
٣٩٤ - شرح الوصية للبابرتي
٦٢ ، ١٥٢ - الصحاح (للجوهري)
٨٢٦ ، ٦٠٠ - الطريقة (للبرغري)
٣٠ - العالم والمتعلم (لأبي حنيفة)
٦١٤ - الغرر (للقاضي الشهيد)
٧٦٤ - الفتاوى الظهيرية (للصدر الشهيد)
٤٠٩ ، ٧٦٤ ، ٧٩٤ - فتاوى قاضيخان
٢٨ - الفقه الأكبر (لأبي حنيفة)
٥٦٧ ، ٧٩٧ - قواطع الأدلة (للسمعاني)
٩ ، ١٢ ، ١٦٨ ، ١٨٨ ، ٢١١ - الكشف (للزنجشيري)
٢١٨ ، ٤١٤
٢١٢ ، ٣١٩ ، ٤٢٤ ، ٤٩٧ ، - كشف الأسرار (لعبد العزيز البخاري)
٥٢٣ ، ٦٨٦ ، ٧٣٥ ، ٧٧٥
٨٦١

الصفحة

الكتاب

- ٣٤٧ ، ٣٢٨ ، ٣١٨ ، ٩٩ ، ٣٦ - الميسوط (لشمس الأئمة السرخسي)
٥٣٩ ، ٤١٩ ، ٤١٢ ، ٣٧٧
٦١٧ ، ٦٠٩ ، ٥٨٢ ، ٥٨٠
٨٢٧ ، ٧٩٧ ، ٧٧٦ ، ٧٤٦
٨٦٩ ، ٨٣٦
٨٦٦ ، ٢٤٢ ، ٢٠٦ ، ٦٢ - الميسوط (لفخر الإسلام البزدوي)
٣٣ - الميسوط (لمحمد بن الحسن)
٦٧٧ ، ٦٦٠ ، ١٥٨ - مفتاح العلوم (للسكاكي)
٨٥٩ ، ٦١٧ - المحيط (لبرهان الإسلام السرخسي)
٤٤٤ - المفصل (للزحشري)
٨٦٦ ، ٢٤٢ ، ٢٠٦ ، ٦٢ - المغرب (للمطرزي)
٤٧٣ - المنار (لحافظ الدين النسفي)
٣١ - مناقب أبي حنيفة
٤١٩ ، ٣٢٠ ، ٣٠٦ ، ٣٠٣ - ميزان الأصول (للسمرقندي)
٥٨٤ ، ٥٤٦
٧٦٣ ، ١٧٠ - الهداية (للمرغيناني)

فهرس الأعلام

حرف الألف

الصفحة

العلم

- ابن أبان = عيسى بن أبان بن صدقة بن موسى
- ٦٤٠ - إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان ، أبو ثور
- ٢٧٤ - إبراهيم بن محمد بن إبراهيم ، أبو إسحاق الاسفرايني
- ٧١٠ - إبراهيم بن محمد بن عرفة الواسطي ، نفطويه
- ٦٩ - أبيّ ابن كعب بن قيس الأنصاري
- ٦٣ - أحمد بن إسماعيل التمرتاشي
- ٣٨٧ - أحمد بن بشر العامري ، القاضي أبو حامد
- ٣٨٦ - أحمد بن الحسن بن سهل ، أبو بكر الفارسي
- ٢٣٢ - أحمد بن عمر بن سريج القاضي
- ٦٨ - أحمد بن علي بن تغلب الساعاتي
- ٦٠ - أحمد بن علي الجصاص ، أبو بكر الرازي
- ٢٧ - أحمد بن محمد بن حامد الطواولسي
- ٤٧٦ - أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي ، أبو جعفر
- ٤٩٧ - إسحاق بن أبي بكر ، ظهير الدين الولواصي
- أبو إسحاق الاسفرايني = إبراهيم بن محمد بن إبراهيم
- ٣٢٧ - أسماء بنت عميس الجثعمية
- ١٦٦ - إسماعيل بن عبد الرحمن بن أبي كريمة السدي
- ٢٧٣ - إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل المزني
- الأشعري = أبو الحسن علي بن إسماعيل
- الأصمعي = عبد الملك بن قريب بن عبد الملك
- ٢٧٩ - الأقرع بن حابس بن عقال التميمي

حرف الباء

الصفحة

العلم

- بدر الدين = محمود بن محمود بن عبد الكريم الكردي
- ٦١٥ - البراء بن عازب بن الحارث الأنصاري
- ٣٥٠ - بريرة مولاه عائشة
- البخاري = محمد بن إسماعيل بن محمد
- ٢٧ - بشر بن غياث المريسي
- ٥٨٠ - بشر بن الوليد الكندي ، القاضي
- أبو بكر الإسكاف = محمد بن أحمد البلخي
- أبو بكر الأصبهاني = محمد بن داود الظاهري
- أبو بكر الفارسي = أحمد بن الحسن بن سهل

حرف التاء

- أبو تراب النخشي = عسكر بن الحصين
- التمرتاشي = أحمد بن إسماعيل
- ٢٠٦ - تيممة بنت أبي عبيد القرظية

حرف الثاء

- ٢١٠ - ثابت بن قيس الأنصاري
- الثلجي = محمد بن شجاع
- أبو ثور الكلبي = إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان

حرف الجيم

- ٢١٧ - جابر بن عبد الله بن حرام الأنصاري
- ٧٨٢ - جارية بن الحجاج ، أبو داود الأيادي
- الجبائي = محمد بن عبد الوهاب بن سلام

الصفحة

العلم

- الجرجاني = محمد بن يحيى
- الجرجاني = يوسف بن علي بن محمد
- الجصاص = أحمد بن علي ، أبو بكر الرازي
- ٢١ - جعفر بن أبي طالب القرشي
- ٢١٠ - جميلة بنت عبد الله بن أبي

حرف الحاء

- ابن الحاجب = عثمان بن عمر بن الحاجب ، جمال الدين
- ٣٤٣ - الحارث بن ربيعي الأنصاري ، أبو قتادة
- ٢٣٣ - الحسن بن أحمد بن يزيد ، أبو سعيد الاصطخري
- ٦٦٤ - الحسن بن أبي الحسن بن يسار البصري
- ٢١٦ - الحسن بن الحسين ، أبو علي ابن أبي هريرة
- ٢٢١ - الحسن بن زياد اللؤلؤي
- ٢٤٣ - أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري
- ١٧١ - الحسن بن علي بن أبي طالب القرشي
- ٣١٢ - الحسن بن منصور بن محمود قاضيخان ، أبو القاسم
- الحلبي = الحسين بن الحسن بن حلیم
- أبو الحسين البصري = محمد بن علي الطيب البصري
- ٣٨٧ - الحسين بن الحسن بن حلیم الحلبي
- ٩٨ - الحسين بن علي البصري ، أبو عبد الله
- ١٧١ - الحسين بن علي بن أبي طالب القرشي
- ٨٦٦ - حصين بن بدر الفزاري ، الزبرقان

حرف الخاء

- ١٦٦ - خديجة بنت خويلد القرشية
- ابن خطل = عبد العزى بن عبد الله بن عبد مناف
- خواهر زاده = محمود بن محمود بن عبد الكريم الكردي
- ٧٩٣ - خولة بنت حكيم بن أمية السلمية

حرف الدال

الصفحة

العلم

- أبو داود الأيادي = جارية بن الحجاج
- داود بن علي بن خلف الأصبهاني ، أبو سليمان ٧٤١
- أبو الدرداء = عويمر بن عامر الأنصاري

حرف الراء

- الربيع بن سليمان بن عبد الجبار المازني ٣٨٠
- ربيعة بن رباح المزني ، زهير بن أبي سلمى ٦٦٣
- أبو رزين العقيلي = لقيط بن عامر العامر
- رفاعه بن وهب بن عتيك ٢٠٦
- رؤبة بن العجاج بن ليبد التميمي ٤٥

حرف الزاي

- الزبرقان = حصين بن بدر الفزاري
- زفر بن الهذيل بن قيس البصري ١٩٩
- زهير بن أبي سلمى = ربيعة بن رباح المزني
- زيد بن ثابت بن عوف الأنصاري ١٨٤
- أبو زيد = سعيد بن أوس بن ثابت الأنصاري
- زينب بنت خزيمة بن عبد الله الهلالية ٧٩٢

حرف السين

- السدي = إسماعيل بن عبد الرحمن بن أبي كريمة
- ابن سريج = أحمد بن عمر بن سريج القاضي
- أبو سعيد الاصطخري = الحسن بن أحمد بن يزيد
- سعيد بن أوس بن ثابت الأنصاري ، أبو زيد ٤٤٨

الصفحة

العلم

- ٢٧١ - سعيد بن جبير بن هشام الأسدي
٢٠٤ - سعيد بن المسيب بن حزن القرشي
٦٠٧ - سعد بن معاذ بن النعمان الأنصاري
- أبو سليمان الجوزاني = موسى بن سليمان
- ابن سماعة = محمد بن سماعة بن عبيد التميمي
٥٤١ - أبو سهل الزجاجي
- سيويه = عمرو بن عثمان بن قنبر

حرف الشين

- شمس الأئمة الحلواني = عبد العزيز بن أحمد بن نصير الحلواني
- شمس الأئمة الكردي = محمد بن عبد الستار الكردي
- شمس الأئمة = محمد بن أحمد بن سهل السرخسي
- شمس الإسلام الأوزجندي = الحسن بن منصور بن محمود قضينخان
- شمس الدين الأصبهاني = محمد بن عبد الرحمن بن أحمد
٧٩٣ - أم شريك بنت جابر الغفارية

حرف الصاد

- صاحب البديع = أحمد بن علي بن تغلب الساعاتي
- صاحب التيسير = عمر بن محمد بن أحمد النسفي
- صاحب الصحائف = محمد بن أشرف الحسيني
- صاحب القواطع = منصور بن محمد السمعاني
- صاحب الكشف = محمود بن عمر بن محمد الزمخشري
- صاحب الكشف = عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري
- صاحب المفتاح = يوسف بن أبي بكر السكاكي
- صاحب المفصل = محمود بن عمر بن محمد الزمخشري
- صاحب المنار = عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي

- صاحب الهداية = علي بن أبي بكر المرغيناني
- صدر الإسلام = طاهر بن محمود بن برهان الدين
- ٣٥٦ - صفية بنت حيي بن أخطب
- الصيرفي = محمد بن عبد الله

حرف الطاء

- ١١٥ - طاهر بن محمود بن برهان الدين ، صدر الإسلام
- ١٤٠ - طاووس بن كيسان الحميري
- الطحاوي = أحمد بن محمد بن سلامة ، أبو جعفر

حرف الظاء

- ظهير الدين المرغيناني = علي بن عبد العزيز
- ظهير الدين الولواجي = إسحاق بن أبي بكر

حرف العين

- ١٤٠ - عائشة بنت أبي بكر الصديق
- ٢٠٦ - عائشة بنت عبد الرحمن بن عتيك
- ابن عباس = عبد الله بن عباس بن عبد المطلب
- ٢١ - العباس بن عبد المطلب القرشي
- ٩٨ - عبد الجبار بن أحمد الهمداني القاضي
- ٢٠٦ - عبد الرحمن بن الزبير بن باظا القرظي
- ١٩٩ - عبد الرحمن بن صخر الدوسي ، أبو هريرة
- ٤٩٧ - عبد الرحمن بن محمد الكرمانى ، أبو الفضل
- ٩٨ - عبد السلام بن محمد بن سلام الجباني ، أبو هاشم
- ٣٠١ - عثمان بن طلحة بن أبي طلحة القرشي
- ٥ - عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري

الصفحة

العلم

- ٢٧ - عبد العزيز بن أحمد بن نصير الحلواني
- ٦٢٠ - عبد العزى بن عبد الله بن عبد مناف ، الخطل
- ٢٧٤ - عبد القاهر طاهر البغدادي ، أبو منصور
- ٤٧٣ - عبد الله بن أحمد بن محمد النسفي ، حافظ الدين
- أبو عبد الله البصري = الحسين بن علي البصري
- ٤٠١ - عبد الله بن الزبير بن العوام
- ٢٠ - عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي
- ١٨٤ - عبد الله بن عمر بن الخطاب
- ١١٩ - عبيد الله بن الحسين بن دهم الكرخي
- ٩٠ - عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي
- ٤٤٨ - عبد الملك بن قريب بن عبد الملك الأصمعي
- ٥٧٥ - عبد الله بن المبارك المروزي
- ٧٥١ - عثمان بن عمر بن الحاجب ، جمال الدين
- ٣٠ - عثمان بن مسلم البتي
- ٤١٧ - عسكر بن الحصين النخشي ، أبو تراب
- ٦٦٤ - عطاء بن أبي رباح بن أسلم القرشي
- ٢١ - عقيل بن أبي طالب بن هاشم القرشي
- ٦ - علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني
- ٢٤٣ - علي بن الحسين بن موسى المرتضى
- ٤٤٨ - علي بن حمزة بن عثمان الكسائي
- ٣١ - علي بن عبد العزيز المرغيناني ، ظهير الدين
- أبو علي بن أبي هريرة = الحسن بن الحسين
- ١١٦ - عماد الدين اللامشي ، أبو القاسم
- ابن عمر = عبد الله بن عمر بن الخطاب
- ٦ - عمر بن محمد بن أحمد النسفي ، أبو حفص
- ١٩٩ - عمران بن الحصين الخزاعي

الصفحة

العلم

- ٦٨٢ - عمرو بن عثمان بن قنبر ، سيبويه
- ١٨٤ - عويمر بن عامر الأنصاري ، أبو الدرداء
- ٣٤٤ - عيسى بن أبان بن صدقة بن موسى
- ١٦٥ - عيينة بن حصن الفزاري

حرف الفين

- الغزالي = محمد بن محمد بن محمد الغزالي

حرف الفاء

- ٦١٣ - فاطمة بنت قيس بن خالد القرشية
- فخر الدين الرازي = محمد بن عمر بن الحسين
- أبو الفضل الكرماني = عبد الرحمن بن محمد الكرماني
- أبو الفضل = محمد بن محمد بن أحمد السلمي

حرف القاف

- أبو القاسم الشهيد = ناصر الدين بن يوسف الحسيني
- القاضي أبو بكر = محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني
- القاضي أبو حامد = أحمد بن بشر العامري
- القاضي الشهيد = محمد بن محمد بن أحمد السلمي ، أبو الفضل
- القاضي عبد الجبار = عبد الجبار بن أحمد الهمداني
- القاضي = عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي
- أبو قتادة = الحارث بن ربعي الأنصاري
- ٧٥٦ - قتادة بن دعامة بن قتادة السدوسي
- قطب الدين الشيرازي = محمود بن مسعود بن مصلح
- القفال = محمد بن علي بن إسماعيل

حرف الكاف

الصفحة

العلم

- الكرخي = عبيد الله بن الحسين بن دهم
- الكسائي = علي بن حمزة بن عثمان
- الكلبي = محمد بن السائب بن بشر

حرف اللام

٢١١

- اللامشي = عماد الدين اللامشي ، أبو القاسم
- لقيط بن عامر العامر ، أبو رزين العقيلي
- ابن أبي ليلى = محمد بن عبد الرحمن

حرف الميم

٧٧٣

١٣٩

٨٠٦

٣٠٦

٣٢٣

٦٥

٣٢

٧٤١

٦١٧

٤٩٤

٩٩

- مارية القبطية ، أم المؤمنين
- ابن المبارك = عبد الله بن المبارك المروزي
- مجاهد بن جبر المكي المقرئ
- المرتضي = علي بن الحسين بن موسى
- المزني = إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل
- أبو المعين = ميمون بن محمد بن معبد النسفي
- محمد بن أحمد البلخي ، أبو بكر الاسكاف
- محمد بن أحمد السمرقندي ، علاء الدين
- محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري
- محمد بن أشرف الحسيني ، صاحب الصحائف
- محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني
- محمد بن داود بن علي الأصبهاني الظاهري
- محمد بن السائب بن بشر الكلبي
- محمد بن سماعة بن عبيد التميمي ، أبو عبد الله
- محمد بن أحمد بن سهل السرخسي

الصفحة

العلم

- ٦٢٥ - محمد بن شجاع الثلجي
- ٣ - محمد بن عبد الرحمن بن أحمد الأصبهاني
- ١٩٣ - محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى
- ٦ - محمد بن عبد الستار الكردي ، شمس الأئمة
- ٩٨ - محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي
- ٩٨ - محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني ، أبو بكر
- ٣٨٦ - محمد بن عبد الله الصيرفي ، أبو بكر
- ٣٨٦ - محمد بن علي بن إسماعيل القفال
- ٩٩ - محمد بن علي الطيب البصري ، أبو الحسين
- ٥٢٤ - محمد بن عمر بن الحسين ، فخر الدين الرازي
- ٦٦٤ - محمد بن كعب القرطبي
- ٦١٤ - محمد بن محمد بن أحمد السلمي ، أبو الفضل ، القاضي الشهيد
- ٥ - محمد بن محمد بن أحمد السنجاري البخاري ، قوام الدين الكاكي
- ٦ - محمد بن محمد بن إلياس المايبرغي
- ١٠٨ - محمد بن محمد بن الحسين البزدوي ، أبو اليسر
- ٩٩ - محمد بن محمد بن الغزالي
- ٢٢ - محمد بن محمد بن محمود الماتريدي ، أبو منصور
- ٦٦٤ - محمد بن مسلم بن عبيد الله القرشي
- ١٩٦ - محمد بن يحيى الجرجاني
- محمود بن عمر بن محمد الزمخشري
- ٦ - محمود بن محمود بن عبد الكريم الكردي
- ٣ - محمود بن مسعود بن مصلح الشيرازي
- ٦٠٠ - مسروق بن الأجدع بن مالك الهمداني
- ٥٩ - ابن مسعود = عبد الله بن مسعود الهذلي
- أبو منصور = محمد بن محمد بن محمود الماتريدي
- ٥٦٧ - منصور بن محمد السمعاني المروزي

الصفحة

العلم

- ٤٦١ - موسى بن سليمان ، أبو سليمان الجوزاني
- ٥٧٧ - ميمون بن محمد بن معبد النسفي
- ٧٩٢ - ميمونة بنت الحارث الهلالية

حرف النون

- ١١٥ - ناصر الدين بن يوسف الحسيني ، أبو القاسم الشهيد
- ٥٠ - النضر بن محمد القرشي العامري
- ٦٢٧ - نعيم بن مسعود بن عامر الأشجعي
- نفطويه = إبراهيم بن محمد بن عرفة الواسطي
- ٦٦ - نوح بن أبي مريم بن يزيد المروزي

حرف الهاء

- أبو هاشم = عبد السلام بن محمد بن سلام الجبائي
- أبو هريرة = عبد الرحمن بن صخر الدوسي
- ٢٢٨ - هشام بن عبيد الله الرازي

حرف الياء

- ٥٠ - يحيى بن آدم بن سليمان القرشي
- ٣٤٤ - يحيى بن أكثم القاضي
- ٣١ - يحيى بن عباد بن شيبان السلمي
- أبو اليسر = محمد بن محمد بن الحسين البزدوي
- ٥١ - يحيى بن نصير
- ٣٢ - يعقوب بن إبراهيم الأنصاري ، أبو يوسف
- ١٥٨ - يوسف بن أبي بكر السكاكي
- ٦٤٠ - يوسف بن علي بن محمد الجرجاني
- أبو يوسف = يعقوب بن إبراهيم الأنصاري

فهرس المصادر والمراجع

حرف الألف

- الإبهاج في شرح المنهاج .

لعلي بن عبد الكافي السبكي (ت ٧٥٦ هـ) ، وولده تاج الدين عبد الوهاب السبكي (ت ٧٧١ هـ) .

الناشر : دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان .

- الإجماع .

لأبي بكر بن محمد بن المنذر (ت ٣١٨ هـ) .

تحقيق : أبو حماد صغير أحمد حنيف .

الناشر : دار طيبة ، الرياض ، الطبعة الأولى ١٤٠٢ هـ .

- الإحكام في أصول الاحكام .

للإمام علي بن محمد الآمدي (ت ٦٣١ هـ) .

تعليق : الشيخ عبد الرزاق عفيفي .

الناشر : المكتب الإسلامي ، الطبعة الثانية ١٤٠٢ هـ .

- إحكام الفصول في أحكام الأصول .

لأبي الوليد الباجي (ت ٤٧٤ هـ) .

تحقيق : عبد المجيد تركي .

الناشر : دار الغرب الإسلامي .

- الإحكام في أصول الاحكام .

لأبي محمد علي بن حزم الظاهري (ت ٤٥٦ هـ) .

الناشر : دار الكتب العلمية - بيروت .

- أحكام القرآن .

لأبي بكر الجصاص (ت ٣٧٠ هـ) .

الناشر : دار الكتاب العربي - بيروت .

- إحياء علوم الدين .

لأبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) .

الناشر : دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت .

- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد .

لإمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨ هـ) .

تحقيق : د/ محمد يوسف موسى - علي بن عبد المنعم عبد الحميد .

الناشر : مكتبة الخانجي بمصر .

- أساس البلاغة .

للإمام جار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ) .

تحقيق : عبد الرحيم محمود .

الناشر : دار المعرفة للطباعة - بيروت ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م .

- الاستيعاب في أسماء الأصحاب .

للحافظ أبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي المالكي (ت ٤٦٣ هـ) .

الناشر : دار صادر مطبوع بهامش الإصابة ، الطبعة الأولى ١٣٢٨ هـ .

- الأشباه والنظائر .

لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت ٩١١) .

الناشر : مطبعة مصطفى البابي - مصر .

- الإصابة في تمييز الصحابة .

لشهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٥٢) .

الناشر : دار صادر ، الطبعة الأولى ١٣٢٨ هـ .

- أصول الجصاص المسمى الفصول في الأصول .

لأحمد بن علي الرازي الجصاص (ت ٣٧ هـ) .

تحقيق : د/ عجيل النشجي .

الناشر : وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت .

- أصول الدين .

لأبي اليسر البزدوي (ت ٤٩٣) .

تحقيق : د/ هانز بيرلنس .

الناشر : الطبعة الأولى ١٣٨٣ هـ ، مطبعة الحلبي - القاهرة .

- أصول السرخسي .

لشمس الأئمة محمد بن أحمد السرخسي (ت ٤٩٠ هـ) .
الناشر : دار المعرفة - بيروت .

- أصول الشاشي .

لأبي علي الشاشي (ت ٣٤٤ هـ) .
الناشر : دار الكتاب العربي - بيروت .

- أصول الفقه تاريخه ورجاله .

د/ شعبان محمد إسماعيل .

الناشر : دار المريح للنشر - الرياض ، الطبعة الأولى ١٤٠١ هـ .

- اعتقادات فرق المسلمين .

للفخر الرازي (ت ٦٠٦ هـ) .

الناشر : شركة الطباعة الفنية ، مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٩٨ هـ .

- الاعلام .

لخير الدين الزركلي .

الناشر : دار العلم للملايين ، بيروت - لبنان ، الطبعة الثامنة ١٩٨٩ م .

- الاقتراح في بيان الاصطلاح .

لتقي الدين بن دقيق العيد (ت ٧٠٢ هـ) .

تحقيق : قحطان عبد الرحمن الدوري .

الناشر : مطبعة الإرشاد - بغداد .

- الأم .

لمحمد بن إدريس الشافعي (٢٠٤ هـ) .

الناشر : دار المعرفة - بيروت .

- الانساب .

للإمام أبي سعد عبد الكريم بن محمد التميمي السمعاني (ت ٥٦٢ هـ) .

الناشر: دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، الطبعة الأولى ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م.

- أنوار التنزيل وأسرار التأويل .

للقاضي ناصر الدين البيضاوي (٧٩١ هـ) .

الناشر : مطبعة مصطفى البابي بمصر ، الطبعة الثانية ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م .

- الايضاح في علوم البلاغة .

للإمام الخطيب القزويني (ت ٧٣٩ هـ) .

تحقيق : د/ محمد عبد المنعم خفاجي .

الناشر : دار الكتاب اللبناني - بيروت لبنان ، الطبعة الخامسة ١٤٠٠ هـ -

. ١٩٨٠ م .

حرف الباء

- البحر الرائق شرح كنز الدقائق .

لزين الدين ابن نجيم الحنفي (ت ٩٧٠ هـ) .

الناشر : سعيد كميني ، كراتشي باكستان .

- البحر المحيط في أصول الفقه .

لبدر الدين محمد بن بهادر الزركشي (ت ٧٩٤ هـ) .

الناشر : وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت .

- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع .

لمحمد بن علي الشوكاني (ت ١٢٥٥ هـ) .

الناشر : دار المعرفة .

- البرهان في أصول الفقه .

لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك الجويني (ت ٤٧٨ هـ) .

تحقيق : د/ عبد العظيم الديب .

الناشر : دار الأنصار - القاهرة .

- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة .

للمحافظ جلال الدين السيوطي .

تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم .

طبع : مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه ، الطبعة الأولى ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٥ م .

- بنیان الوصول شرح أصول البزدوي .

لقوام الدين الكاكي (ت ٧٤٩ هـ) .

مخطوط بمركز البحوث بجامعة أم القرى رقم ٣٩٨ .

- بيان فضل علم السلف على علم الخلف .

لابن رجب الحنبلي (ت ٧٩٥ هـ) .

تحقيق : محمد بن ناصر العجمي .

دار الأرقم الكويت ، الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ .

- بيان معاني البديع .

لأبي الثناء شمس الدين محمود الأصفهاني (ت ٧٤٩ هـ) .

تحقيق : د/ صبغة الله غلام بني محمد رسالة دكتوراه بجامعة أم القرى .

حرف التاء

- تاريخ بغداد .

للكافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣ هـ) .

الناشر : المكتبة السلفية ، المدينة المنورة .

- تاج التراجم .

لأبي الفداء زين الدين قاسم بن قطلوبغا السوداني (ت ٨٧٩ هـ) .

تحقيق : محمد خير رمضان يوسف .

الناشر : دار القلم - دمشق - ١٤١٣ هـ - ٩٩٢ م .

- تاج العروس من جواهر القاموس .

للإمام السيد محمد مرتضى الزبيدي (ت ١٢٠٥ هـ) .

الناشر : المطبعة الخيرية ، الطبعة الأولى ١٣٠٦ هـ .

- تاريخ الصحابة الذين روى عنهم الاخبار .

للكافظ أبي حاتم محمد بن حبان البستي (ت ٣٥٤ هـ) .

تحقيق : بوران الصناوي .

الناشر : دار الكتب العلمية - بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م .

- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والاعلام .

لشمس الدين الذهبي (ت ٧٤٨ هـ) .

- التاريخ الكبير .

لأبي عبد الله إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦ هـ) .

الناشر : دار الباز للنشر والتوزيع - مكة .

- تحفة الفقهاء .

لعلاء الدين أبي بكر محمد بن أحمد السمرقندي (ت ٥٣٩ هـ) .

دار الكتب العلمية - بيروت لبنان ، الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ .

- التحقيق شرح المنتخب .

لعبد العزيز بن أحمد البخاري (ت ٧٣٠ هـ) .

تحقيق : د/ صالح سعيد باقلاقل ، د/ فضل الله أمين فضل الله .

رسالة دكتوراه من الجامعة الإسلامية

- تخريج أحاديث أصول البزدوي .

للحافظ قاسم ابن قطلوبغا (ت ٨٢٩ هـ) .

الناشر : مكتبة نور محمد كارخانة - الهند .

- تذكرة الحفاظ .

لأبي عبد الله شمس الدين الذهبي (ت ٧٤٨ هـ) .

دار إحياء التراث العربي - بيروت .

- التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة .

لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي (ت ٦٧١ هـ) .

تحقيق : د/ السيد الجهلي .

الناشر : دار بن زيدون - بيروت .

- الترغيب والترهيب .

لزكي الدين عبد العظيم المنذري (ت ٦٥٦ هـ) .

الناشر : دار التراث - القاهرة .

- تسهيل المنطق لعبد الكريم بن مراد الأثري .

الناشر : مطابع العرب ، الطبعة الثانية .

- التعريفات .

لعلي بن محمد الجرجاني (ت ٨١٦ هـ) .

تحقيق : إبراهيم الأبياري .

الناشر : دار الكتاب العربي - بيروت .

- تفسير الطبري المسمى جامع البيان عن تأويل آي القرآن .

لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ) .

الناشر : مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، الطبعة الثالثة ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م .

- تفسير القرآن العظيم المسمى تفسير ابن كثير .

لأبي الفداء إسماعيل بن كثير (ت ٧٧٤ هـ) .

الناشر : مطبعة عيسى البابي وشركاه - القاهرة .

- تفسير القرطبي ، المسمى الجامع لأحكام القرآن .

لأبي عبد الله محمد الأنصاري القرطبي (ت ٦٧١ هـ) .

الناشر : دار الكتب المصرية ، الطبعة الثانية ١٣٧٣ هـ - ١٩٥٤ م .

- تقريب التهذيب .

للحافظ ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ) .

تحقيق : محمد عوامة .

الناشر : دار الرشيد - سوريا .

- تقويم الأدلة .

لأبي زيد الدبوسي (ت ٤٣٢ هـ) .

محفوظ مصور من المكتبة السلিমانيّة استانبول تركيا رقم (٦٩٠) .

- التلويح على التوضيح .

لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت ٧٩٢ هـ) .

الناشر : مطبعة محمد علي صبيح وأولاده .

- تمهيد الأوائل و تلخيص الدلائل .

للقاضي أبي بكر الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) .

تحقيق : عماد الدين أحمد حيدر .

الناشر : مؤسسة الكتب الثقافية ، الطبعة الأولى ١٧٠٤ هـ - ١٩٨٧ م ،

بيروت - لبنان .

- التمهيد في أصول الفقه .
لأحمد بن الحسن أبو الخطاب الكلوزاني (ت ٥١٠ هـ) .
تحقيق : د/ محمد علي إبراهيم .
الناشر : مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى .
- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول .
لجمال الدين عبد الرحيم الاسنوي .
تحقيق : د/ محمد حسن هيتو .
مؤسسة الرسالة - بيروت .
- تهذيب الأسماء واللغات .
للإمام أبي زكريا محي الدين بن شرف النووي (ت ٦٧٦ هـ) .
الناشر : دار الكتب العلمية - بيروت .
- تهذيب الكمال في أسماء الرجال .
لجمال الدين أبي الحجاج يوسف المزني (ت ٧٤٢ هـ) .
تحقيق : د / بشار عواد معروف .
الناشر : مؤسسة الرسالة - بيروت ، الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م .
- تيسير التحرير .
للعلامة محمد أمين المعروف بأمير باد شاه (ت ٩٨٧ هـ) .
الناشر : دار الفكر .
- التيسير في قواعد علم التفسير .
لمحمد بن سليمان الكافحي (ت ٨٧٩ هـ) .
تحقيق : ناصر بن محمد المطرودي .
الناشر : دار القلم ودار الرفاعي ، دمشق ، الرياض ، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م .

حرف الجيم

- الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير .
للحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١ هـ) .
الناشر : شركة مصطفى البابي وأولاده - مصر ، الطبعة الرابعة .

- الجواهر المضية في طبقات الحنفية .

لابن أبي الوفاء القرشي (ت ٧٧٥ هـ) .

تحقيق : د/ عبد الفتاح محمد الحلو .

الناشر : دار العلوم ، الرياض ، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م .

حرف الحاء

- حاشية الباجوري على متن السلم .

للشيخ إبراهيم الباجوري .

الناشر : دار إحياء الكتب العربية ١٣٨٠ هـ - ١٩٦٠ م .

- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير .

لشمس الدين الشيخ محمد عرفة الدسوقي .

الناشر : دار الفكر .

- حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة .

للمحافظ جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ) .

الناشر : مكتبة عيسى البابي القاهرة ، الطبعة الأولى ١٣٨٧ هـ .

حرف الخاء

- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب .

لعبد القادر بن عمر البغدادي (ت ١٠٩٣ هـ) .

تحقيق : عبد السلام محمد هارون .

الناشر : مكتبة الخانجي بالقاهرة ، الطبعة الثانية - ١٩٧٩ م .

- الخطط المقرئية (كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار) .

لتقي الدين أبي العباس أحمد بن علي المقرئ (ت ٨٤٥ هـ) .

الناشر : دار صادر بيروت .

- خلق أفعال العباد .

لمحمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦ هـ) .

تعليق : بدر البدر .

الناشر : الدار السلفية ، الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ .

حرف الدال

- درء تعارض العقل والنقل .
لأبي العباس أحمد بن تيمية .
تحقيق : د/ محمد رشاد سالم .
الناشر : جامعة الإمام محمد بن سعود ، الطبعة الأولى ١٤٠١ هـ .
- الدراية في تخريج أحاديث الهداية .
لابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ) .
الناشر : مطبعة الفجالة ، القاهرة .
- الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة .
لشهاب الدين أحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ) .
تحقيق : محمد جاد الحق .
طبع : دار الكتب الحديثة .
- دولة بني قلاوون في مصر .
تأليف : د / محمد جمال الدين سرور .
الناشر : دار الفكر العربي .
- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب .
لابن فرحون المالكي (ت ٧٩٩ هـ) .
تحقيق : د / الأحمد أبو النور .
الناشر : دار التراث بالقاهرة .

حرف الراء

- رجال صحيح مسلم .
لأبي بكر أحمد بن علي بن منجويه (ت ٤٢٨ هـ) .
تحقيق : عبد الله الليثي .
الناشر : دار المعرفة ، بيروت لبنان ، الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ .

- رسالة في الرد على الرافضة .

لأبي حامد محمد المقدسي (ت ٨٨٨ هـ) .

تحقيق : عبد الوهاب خليل الرحمن .

الناشر : الدار السلفية ، بومباي الهند .

حرف الزاي

- زاد المسير في علم التفسير .

لأبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ) .

الناشر : المكتب الإسلامي ، بيروت .

حرف السين

- السراج الوهاج في شرح المنهاج .

لفخر الدين أحمد بن يوسف الجاربردي (ت ٧٤٦ هـ) .

تحقيق : د/ أكرم بن محمد أوزيقان .

الناشر : دار المعراج الدولية للنشر الرياض .

- سنن الترمذي .

لأبي عيسى محمد بن سورة الترمذي (ت ٢٩٧) .

تحقيق : إبراهيم عطوة عوض .

الناشر : مطبعة مصطفى البابي ، مصر .

- سنن الدارقطني .

لعلي بن عمر الدارقطني (ت ٣٨٥ هـ) .

تحقيق : عبد الله هاشم المدني .

الناشر : دار المحاسن ، القاهرة .

- سنن أبي داود مع شرحه بذل المجهود .

لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ت ٢٧٥ هـ) .

الناشر : دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان .

- سنن الدارمي .

لأبي محمد عبد الله بن بهرام الدارمي (ت ٢٥٥ هـ) .
الناشر : دار الكتب العلمية ، بيروت .

- سنن سعيد بن منصور (ت ٢٢٧ هـ) .

تحقيق : د/ سعد بن عبد الله آل حميد .
الناشر : دار الصميعي ، الرياض .

- السنن الكبرى .

للمحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت ٤٥٨ هـ) .
الناشر : مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد - الهند ، الطبعة الأولى
١٣٤٦ هـ .

- السنن الكبرى للنسائي .

للمحافظ أبي عبد الرحمن بن شعيب النسائي .
تحقيق : د/ عبد الغفار البنداري وسيد كروى حسن .
الناشر : دار الكتب العلمية - بيروت ، الطبعة الأولى ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م .
- سير أعلام النبلاء .

للإمام شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت ٧٤٨ هـ) .
تحقيق : شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي .
الناشر : مؤسسة الرسالة - بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٤ م .

حرف الشين

- الشافي شرح أصول البزدوي .

لجلال الدين الكرلاني .

مخطوط في مركز البحوث بجامعة أم القرى رقم ٩٨ .

- شذرات الذهب في أخبار من ذهب .

لعبد الحي بن العماد الحنبلي (ت ١٠٨٩ هـ) .

الناشر : مطبعة القدسي القاهرة .

- شرح أبيات المغني .

لعبد القادر عمر البغدادي (ت ١٠٩٣ هـ) .

تحقيق : عبد العزيز رباح - أحمد يوسف دقاق .

الناشر : مكتبة دار البيان - دمشق .

- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة .

لأبي القاسم هبة الله منصور الطبري اللالكاني (ت ٤١٨ هـ) .

تحقيق : د/ أحمد سعد حمدان .

الناشر : دار طيبة للنشر - الرياض .

- شرح الأصول الخمسة .

لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد (ت ٤١٥ هـ) .

تحقيق : د/ عبد الكريم عثمان .

الناشر : مكتبة وهبة ، مصر ، الطبعة الأولى ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٥ م .

- شرح الأشموني على ألفية ابن مالك .

الناشر : مطبعة عيسى البابي وشركاه ، مصر .

- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول .

لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت ٦٨٤ هـ) .

الناشر : مكتبة الكليات الأزهرية ودار الفكر ، القاصر ، بيروت .

- شرح السير الكبير .

شمس الأئمة محمد السرخسي (ت ٤٨٢ هـ) .

تحقيق : صلاح الدين المنجد .

- شرح العضد على مختصر ابن الحاجب .

لعضد الملة والدين الإيجي (ت ٧٥٦ هـ) .

تصحيح : د/ شعبان محمد إسماعيل .

الناشر : مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٩٣ هـ .

- شرح العقيدة الطحاوية .

للإمام علي بن علي بن محمد بن أبي العز الدمشقي (ت ٧٩٢ هـ) .

تحقيق : د/ عبد الله التركي - شعيب الأرناؤوط .

الناشر : مؤسسة الرسالة بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م .

- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك .

لقاضي القضاة بهاء الدين عبد الله بن عقيل (ت ٧٦٩ هـ) .

تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد .

الناشر : دار الفكر للطباعة والنشر ، بيروت ، الطبعة السادسة عشر .

- شرح فتح القدير .

لكمال الدين بن الهمام (ت ٦٨١ هـ) .

الناشر : دار إحياء التراث العربي ، بيروت .

- شرح الفقه الأكبر .

للإمام أبي حنيفة النعمان ، بشرح الشيخ ملا علي القاري الحنفي .

الناشر : دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م .

- شرح الكوكب المنير في أصول الفقه .

للعامة الشيخ محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوح الحنبلي ، المعروف بابن

النجار (ت ٩٧٢ هـ) .

تحقيق : الدكتور محمد الرحيلي والدكتور نزيه حماد .

نشر : مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى

١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م .

- شرح المحلى على متن جمع الجوامع .

لشمس الدين محمد بن أحمد المحلى (ت ٦٨٤ هـ) .

الناشر : دار الفكر ، بيروت .

- شرح معاني الآثار .

لأحمد بن محمد الطحاوي (ت ٣٢١ هـ) .

تحقيق : محمد سيد جاد الحق .

الناشر : مطبعة الأنوار المحمدية ، القاهرة .

- شرح المغني .

لسراج الدين عمر بن إسحاق الهندي (ت ٧٩٣ هـ) .

رسالة دكتوراه من جامعة أم القرى .

تحقيق : ساتر يا أفندي زين .

- شرح المقاصد .

للإمام مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين التفتازاني
(ت ٧٩٣ هـ) .

تحقيق : د/ عبد الرحمن عميرة .

الناشر : عالم الكتب بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م .

- شرح ابن ملك على المنار .

لعبد اللطيف بن عبد العزيز بن ملك (ت ٨٨٥ هـ) .

المطبعة العثمانية ، استانبول .

- شرح منتهى الإرادات .

لمنصور بن يونس البهوتي (ت ١٠٥١ هـ) .

الناشر : عالم الكتب ، بيروت .

- شرح المنهاج لليضاوي .

لشمس الدين محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني (ت ٧٤٩ هـ) .

تحقيق : د/ عبد الكريم النملة .

الناشر : مكتبة الرشيد ، الرياض .

- شرح النسفي على المنتخب في أصول المذهب .

لحافظ الدين النسفي (ت ٧١٠ هـ) .

تحقيق : د/ سالم أوغوت .

رسالة دكتوراه بجامعة أم القرى .

- شرح النووي على صحيح مسلم .

لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦ هـ) .

الناشر : دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٣٩٢ هـ -

١٩٧٢ م .

- الشيعة في الميزان .

للدكتور محمد يوسف النجرامى .

الناشر : دار المدني ، جدة ، الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ .

- الشيعة وأهل البيت .

لإحسان الاهي ظهير .

الناشر : إدارة ترجمان السنة ، لاهور ، باكستان ، الطبعة الثالثة ١٤٠٣ هـ -
١٩٨٣ م .

حرف الصاد

- الصحاح .

لإسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٨) .

تحقيق : أحمد عبد الغفور عطار .

طبع : دار العلم للملايين ، الطبعة الثانية ١٣٩٩ هـ .

- صحيح ابن حبان .

للمحافظ أبي حاتم محمد بن حبان البستي (ت ٣٥٤ هـ) مع الإحسان في تقريب

صحيح ابن حبان لعلاء الدين علي الفارسي (ت ٧٣٩) .

تحقيق : شعيب الأرناؤوط .

الناشر : مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م .

- صحيح ابن خزيمة .

لأبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة (ت ٣١١) .

تحقيق : د/ محمد الأعظمي .

الناشر : المكتب الإسلامي .

- صحيح مسلم .

للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت ٢٦١ هـ) .

تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي .

الناشر : دار إحياء التراث العربي - بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٧٢ م .

حرف الطاء

- طبقات الشافعية .

لتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت ٧٧١ هـ) .

تحقيق : عبد الفتاح الحلو ومحمود محمد الطناجي .

طبع : مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه ، الطبعة الأولى ١٣٨٣ هـ .

- طبقات الشافعية .

لجمال الدين عبد الرحيم الاسنوي (ت ٧٧٢ هـ) .

تحقيق : عبد الله الجبوري .

الناشر : دار العلوم ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م .

- طبقات المفسرين .

للحافظ شمس الدين محمد بن الداودي (ت ٩٤٥ هـ) .

تحقيق : علي محمد عمر .

الناشر : مكتبة وهبة ، الطبعة الأولى ، سنة ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م .

حرف العين

- عصر سلاطين المماليك .

تأليف : محمود رزق سليم .

الناشر : مكتبة الآداب بالجماميز ١٣٦٦ هـ .

- عقائد الثلاث والسبعين فرقة .

لأبي محمد اليمين من علماء القرن السادس .

تحقيق : محمد عبد الله زربان الغامدي .

الناشر : مكتبة العلوم والحكم ، المدينة المنورة ، الطبعة الأولى ١٤١٤ هـ .

- العلل المتناهية في الأحاديث الواهية .

لأبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ) .

تحقيق : إرشاد الحق الأثري .

الناشر : دار نشر الكتب الإسلامية ، باكستان .

- علوم الحديث .

لأبي عمرة عثمان بن الصلاح (ت ٦٤٣ هـ) .

تحقيق : نور الدين عتر .

الناشر : المكتبة العلمية ، بيروت .

- العناية شرح الهداية .

لمحمد بن محمود البابرتي (ت ٧٨٦ هـ) .

مطبوع بهامش شرح فتح القدير .

حرف الغين

- الغنية في أصول الدين .

لأبي سعيد عبد الرحمن النيسابوري ، المعروف بالمتولي الشافعي (ت ٤٧٨ هـ) .

تحقيق : عماد الدين أحمد حيدر .

الناشر : مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٧ م .

حرف الفاء

- فتاوى قاضيخان .

للحسن بن منصور (ت ٥٩٢ هـ) .

مطبوع بهامش الفتاوى الهندية ، المطبعة الكبرى ببولاق ١٣١٠ هـ .

- فتح الباري شرح صحيح البخاري .

للمحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ) .

تحقيق : الشيخ عبد العزيز بن باز .

الناشر : دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع .

- فتح الغفار شرح المنار .

لزين الدين محمد بن إبراهيم بن نجيم (ت ٩٧٠ هـ) .

الناشر : مطبعة مصطفى البابي بمصر ١٣٥٥ هـ .

- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير .

لمحمد بن علي الشوكاني (ت ١٢٥٠ هـ) .

الناشر : دار المعرفة ، بيروت .

- الفتح المبين في طبقات الأصوليين .

للشيخ عبد الله المراغي .

الناشر : دار الكتب العلمية ، بيروت .

- الفتوحات الالهية بتوضيح تفسير الجلالين .

لسليمان بن عمر الشافعي الشهير بالجليل (ت ١٢٠٤ هـ) .

الناشر : دار الفكر .

- الفردوس بمأثور الخطاب .

لأبي شجاع شيرويه بن شهردار الديلمي الهمداني الملقب " الكيا " (ت ٥٠٩ هـ) .

الناشر : دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م .

- الفرق بين الفرق .

لصدر الإسلام عبد القاهر بن محمد البغدادي الاسفراييني التميمي (ت ٤٢٩ هـ) .
تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد .
الناشر : دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت .

- الفروق .

لشهاب الدين أبي العباس القرافي (ت ٧٨٤ هـ) .
الناشر : دار المعرفة ، بيروت لبنان .

- الفصل في الملل والأهواء والنحل .

للإمام أبي محمد علي بن أحمد المعروف بابن حزم الظاهري (ت ٤٥٦ هـ) .
تحقيق : د/ محمد إبراهيم نصر - د/ عبد الرحمن عميرة .
الناشر : شركة مكتبات عكاظ للنشر - جدة ، الطبعة الأولى ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م .

- الفصول في الأصول .

لأبي بكر الجصاص (ت ٣٧٠ هـ) .
تحقيق : د/ عجيل النشمي .

الناشر : وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت .

- الفوائد البهية في تراجم الحنفية .

للإمام أبي الحسنات محمد عبد الحي للكنوي (ت ١٣٠٤ هـ) .
الناشر : نور محمد سنة ١٣٩٣ هـ .

- الفهرست .

لابن نديم (ت ٣٨٥ هـ) .
الناشر : دار الباز للنشر ، مكة .

- فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت .
لعبد العلى محمد الأنصاري (ت ١٢٥٢ هـ) .
مطبوع مع المستصفى .

حرف القاف

- قطر الندى وبل الصدى .
لأبي محمد عبد الله جمال الدين بن هشام الأنصاري (ت ٧٦١ هـ) .
الناشر : دار إحياء التراث العربي ، بيروت .
- القواعد .
لأبي الفرج بن رجب الحنبلي .
الناشر : دار الفكر .

حرف الكاف

- الكافية في النحو .
للإمام جمال الدين أبي عمر وعثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب
(ت ٦٤٦ هـ) .
الناشر : دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، الطبعة الثانية ١٣٩٩ هـ -
١٩٧٩ م .
- كتاب الأسماء والصفات .
للمحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت ٤٥٨ هـ) .
تحقيق : عبد الله بن محمد الحاشدي .
الناشر : مكتبة الوادي للتوزيع - جدة ، المملكة العربية السعودية ، الطبعة
الأولى ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م .
- كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل .
لأبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة (ت ٣١١ هـ) .
تحقيق : د/ عبد العزيز الشهوان .
الناشر : دار الرشد ، الرياض ، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ .

- كتاب الثقات .

لأبي حاتم محمد بن حبان البستي (ت ٣٤٥ هـ) .
الناشر : دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد ١٣٩٩ هـ .

- كتاب المصاحف .

لأبي بكر عبد الله بن أبي داود السجستاني (ت ٣١٦ هـ) .
تحقيق : د/ آثر جفري .

الناشر : المطبعة الرحمانية ، بمصر ، الطبعة الأولى ١٣٥٥ هـ - ١٩٣٦ م .

- كتاب المصنف في الأحاديث والآثار .

لابن أبي شيبة (ت ٢٣٥ هـ) .

تحقيق : عامر الأعظمي .

الناشر : الدار السلفية ، الهند .

- كشف الأسرار شرح أصول فخر الإسلام البزدوي .

لعلاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري (ت ٧٣٠ هـ) .

تحقيق : محمد المعتصم بالله البغدادي .

الناشر : دار الكتاب العربي - بيروت ، الطبعة الأولى ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م .

- كشف الأسرار شرح المنار .

لحافظ الدين النسفي (ت ٧١٠ هـ) .

الناشر : دار الكتب العلمية - بيروت .

- كشف الخفاء ومزيل الألباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس .

لإسماعيل بن محمد العجلوني (ت ١١٦٢ هـ) .

الناشر : مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .

- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون .

لمصطفى بن عبد الله الحنفي المعروف بحاجي خليفة (ت ١٠١٧ هـ) .

الناشر : المكتبة الفيصلية .

- الكليات .

لأبي البقاء أيوب الكفوي (ت ١٠٩٤ هـ) .

الناشر : مؤسسة الرسالة ، بيروت .

حرف الـلام

- اللباب في تهذيب الأنساب .

لعز الدين علي ابن الأثير (ت ٦٣٠ هـ) .

الناشر : مكتبة القرسي ، القاهرة ، سنة ١٣٥٧ هـ .

- لسان الميزان .

لشهاب الدين أحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ) .

تحقيق : الشيخ عادل أحمد عبد الموجود ، الشيخ علي محمد معوض .

الناشر : مكتبة دار الباز ، مكة .

حرف الميم

- المبسوط .

لشمس الأئمة السرخسي (ت ٤٨٢ هـ) .

الناشر : دار المعرفة ، بيروت - لبنان ، الطبعة الثالثة ١٣٩٨ هـ .

- مجمع الأمثال .

لأبي الفضل أحمد بن محمد بن أحمد النيسابوري الميداني (ت ٥١٨ هـ) .

تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد .

الناشر : دار الفكر .

- مجمع البحرين في زوائد المعجمين .

لنور الدين الهيثمي (ت ٨٠٧ هـ) .

تحقيق : عبد القدوس محمد نذير .

الناشر : مكتبة الرشيد ، الرياض ، الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م .

- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد .

للحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت ٨٠٧ هـ) .

الناشر : دار الكتاب العربي - بيروت ، لبنان ، الطبعة الثالثة ١٤٠٢ هـ -

١٩٨٢ م .

- المجموع شرح المذهب .

لمحي الدين يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦ هـ) .
الناشر : المكتبة السلفية بالمدينة المنورة .

- مجموع الفتاوى .

لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية .
جمع وترتيب : عبد الرحمن بن محمد بن قاسم .
الناشر : المكتب التعليمي السعودي بالمغرب .

- مختصر زوائد مسند البزار .

للحافظ بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ) .
تحقيق : جبرى عبد الخالق أبو ذر .
الناشر : مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت .

- مختار الصحاح .

لمحمد بن أبي بكر الرازي .
تحقيق ومراجعة : لجنة من علماء العربية .
طبع : دار الفكر ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م .

- مرصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع .

لصفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق البغدادي (ت ٧٣٩ هـ) .
تحقيق : علي محمد البجاوي .

الناشر : دار المعرفة - بيروت لبنان ، الطبعة الأولى ١٣٧١ هـ - ١٩٥٤ م .

- مصباح الزجاجه في زوائد ابن ماجه .

للشهاب أحمد بن أبي بكر البوصيري (ت ٨٤٠ هـ) .
تحقيق : موسى محمد علي و د/ عزت علي عطية .

الناشر : دار الكتب الحديثة ، القاهرة .

- المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين .

تأليف : د/ محمد العروسي عبد القادر .

الناشر : دار حافظ للنشر .

- المستدرك على الصحيحين .
للإمام أبي عبد الله الحاكم النيسابوري (ت ٤٠٥ هـ) .
الناشر : دار الكتاب العربي - بيروت لبنان .
- المستصفى من علم الأصول .
لأبي حامد محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) .
الناشر : المطبعة الأميرية ١٣٢٢ هـ .
- مسند الإمام أحمد بترتيب الفتح الرباني .
أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت ٢٤١ هـ) .
ترتيب : أحمد عبد الرحمن البنا .
الناشر : دار إحياء التراث العربي ، الطبعة الثانية .
- المسند .
للإمام أحمد بن محمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ) .
تحقيق : أحمد محمد شاكر .
الناشر : دار المعارف بمصر ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٧ م .
- مسند البزار المعروف بالبحر الزخار .
للمحافظ أبي بكر أحمد بن عمرو العبكي البزار .
تحقيق : د/ محفوظ الرحمن زين الله .
الناشر : مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة ، الطبعة الأولى ١٤١٤ هـ -
١٩٩٣ م .
- مسند أبي يعلى الموصلي .
للإمام الحافظ أحمد بن علي التميمي (ت ٣٠٧ هـ) .
تحقيق : حسين سليم أسد .
الناشر : دار المأمون للتراث دمشق - بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ -
١٩٨٧ م .
- المصنف .
لأبي بكر عبد الرزاق الصنعاني (ت ٢١١ هـ) .
تحقيق : حبيب الرحمن الأعظمي .
الناشر : المكتب الإسلامي ، لبنان ، الطبعة الأولى ١٣٩٠ هـ .

- المعتمد في أصول الدين .

لأبي يعلى محمد بن الحسين الحنبلي .

تحقيق : د/ وديع زيدان حداد .

الناشر : دار المشرق - بيروت ، لبنان .

- المعتمد في أصول الفقه .

لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي (ت ٤٣٦ هـ) .

الناشر : دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .

- معجم الأدباء .

لأبي عبد الله ياقوت الحموي (ت ٦٢٦ هـ) .

الناشر : دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م .

- معجم البلدان .

للإمام شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت الحموي (ت ٦٢٦ هـ) .

الناشر : دار الفكر .

- المعجم الصغير .

لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبري (ت ٣٦٠ هـ) .

صححه وراجعته : عبد الرحمن محمد عثمان .

الناشر : المكتبة السلفية ، بالمدينة المنورة ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م .

- المعجم المفصل في النحو العربي .

للدكتورة عزيزة فوال بابتي .

الناشر : دار الكتب العلمية ، بيروت .

- المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي .

ترتيب : عدد من المستشرقين مع مشاركة محمد فؤاد عبد الباقي .

الناشر : مطبعة بريل في مدينة ليدن ١٩٥٥ م .

- معجم المؤلفين .

لعمر رضا كحالة .

الناشر : مكتبة المثنى ، بيروت .

- المغرب في ترتيب المغرب .

للأبي الفتح ناصر بن عبد السيد المطرزي (ت ٦١٦ هـ) .
الناشر : دار الكتاب العربي - بيروت لبنان .

- المغني في أبواب التوحيد .

للقاضي أبي الحسن عبد الجبار (ت ٤١٥ هـ) .
تحقيق : د/ توفيق الطويل - سعيد زايد .
الناشر : المؤسسة المصرية العامة للطباعة والنشر .

- المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل .

لموفق الدين محمد بن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠ هـ) .
الناشر : دار الفكر ، بيروت لبنان ، الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م .

- مغني اللبيب عن كتب الأعازيب .

لجمال الدين هشام الأنصاري (ت ٧٦١ هـ) .
تحقيق : د/ مازن المبارك - محمد علي حمد الله .
الناشر : دار الفكر للطباعة .

- مفتاح العلوم .

للإمام أبي يعقوب يوسف بن أبي بكر السكاكي (ت ٦٢٦ هـ) .
تحقيق : نعيم زرزور .
الناشر : دار الكتب العلمية - بيروت لبنان ، الطبعة الثانية ١٤٠٧ هـ -
١٩٨٧ م .

- المفصل في علم العربية .

للأبي القاسم جار الله محمود الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ) .
الناشر : دار الجبل بيروت ، الطبعة الثانية .

- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين .

للإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت ٣٣٠ هـ) .
تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد .
الناشر : مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الثانية ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م .

- الملل والنحل .

لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ) .
تحقيق : محمد سيد كيلاني .

الناشر : دار المعرفة - بيروت ، لبنان ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م .

- المواقف في علم الكلام .

لعضد الدين عبد الرحمن الايجي .

الناشر : عالم الكتب ، بيروت .

- مواهب الجليل لشرح مختصر خليل .

لأبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن المغربي المعروف بالخطاب (ت ٩٥٤ هـ) .
الناشر : دار الفكر .

- ميزان الأصول في نتائج العقول .

لعلاء الدين محمد بن أحمد السمرقندي (ت ٥٣٩ هـ) .

تحقيق : د/ محمد زكي عبد البر .

الناشر : دار إحياء التراث الإسلامي ، قطر .

- ميزان الاعتدال في نقد الرجال .

لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي (ت ٧٤٨ هـ) .

تحقيق : علي محمد البجاوي .

الناشر : دار المعرفة ، بيروت .

حرف النون

- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة .

لجمال الدين أبي المحاسن يوسف بن يغري بردى الاتباكي (ت ٨٧٤ هـ) .

الناشر : دار الكتب القاهرة .

- نصب الراية لأحاديث الهداية .

لجمال الدين عبد الله بن يوسف الزيلعي (ت ٧٦٢ هـ) .

الناشر : المكتبة الإسلامية .

- نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول .
لجمال الدين عبد الرحيم الاسنوي (ت ٧٧٢ هـ) .
الناشر : عالم الكتب ، بيروت .
- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج .
لابن شهاب الرملي (ت ١٠٠٤ هـ) .
الناشر : دار الفكر ، بيروت .
- نهاية الوصول إلى علم الأصول .
لمظفر الدين أحمد بن علي الساعاتي (ت ٦٩٤ هـ) .
تحقيق : د/ سعد بن عزيز السلمي .
رسالة دكتوراه .
- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار .
لمحمد بن علي الشوكاني (ت ١٢٥٥ هـ) .
الناشر : مكتبة دار التراث ، القاهرة .

حرف الواو

- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان .
لأبي العباس أحمد بن أبي بكر بن خلكان (ت ٦٨١ هـ) .
تحقيق : د/ إحسان بن عباس .
الناشر : دار صادر ، بيروت .
- الوافي بالوفيات .
لصلاح الدين خليل الصفدي .
تحقيق : محمد بن الحسين عبد الله - ومحمد بن عبد الله الشبلي .
الناشر : فرانز شتاينز بقيسبادن ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م .

فهرس الموضوعات

١	المقدمة
٢	خطة البحث
٤	منهجي في البحث
٦	الفصل الأول : في التعريف بفخر الإسلام البزدوي وكتابه أصول الفقه
٧	البحث الأول : اسم فخر الإسلام ونسبته ومولده
٨	البحث الثاني : شيوخه وتلاميذه ومكانته العلمية
١٠	البحث الثالث : آثاره العلمية
١١	البحث الرابع : أهمية كتاب أصول الفقه وثناء العلماء عليه وشروحه
١٦	البحث الخامس : وفاته
١٧	الفصل الثاني : في حياة أكمل الدين محمد بن محمود البابر تي ومكانته العلمية
١٨	البحث الأول : اسمه ونسبه ولقبه وكنيته
٢٠	البحث الثاني : مولده ونشأته ورحلاته
٢١	البحث الثالث : شيوخه وتلاميذه
٢٤	البحث الرابع : علمه وزهده
٢٦	البحث الخامس : الحالة السياسية والعلمية في حياته
٢٨	البحث السادس : مؤلفاته
٣٠	البحث السابع : وفاته
٣١	الفصل الثالث : التعريف بكتابه التقرير
٣٢	البحث الأول : نسبة الكتاب للمؤلف
٣٤	البحث الثاني : النسخ المعتمدة في التحقيق ووصفها
٣٧	البحث الثالث : أهمية الكتاب
٣٨	البحث الرابع : المصادر التي اعتمد عليها الشارح
٤١	البحث الخامس : منهجه وطريقته في التأليف
٤٤	البحث السادس : معاني بعض المصطلحات وملاحظات على الكتاب

١	مقدمة الشارح
٨	ديباجة الكتاب
٨	الفرق بين الحمد والشكر
١٠	الألف واللام في « الحمد » هل هي للاستفراق أم للجنس ؟ والرد على المعتزلة
١٣ - ١٠	مناقشة الشارح لقول الرخشي أن لفظ الإله من أسماء الأجناس
١٤	تعريف الدين
١٥ - ١٤	هل الدين مقول على الأديان بالاشتراك المعنوي أو اللفظي
١٨ - ١٧	تعريف النور والضوء والفرق بينهما
٢١ - ٢٠	سبب تقديم المصنف للآل والأصحاب على الأنبياء ، ومن هم آل النبي
٢٢	أنواع العلم
٢٢	تعريف العلم عند الماتريدي
٢٤ - ٢٣	المراد بعلم التوحيد وعلم الشرائع
٢٥	تفسير وبيان النوع الأول وهو علم التوحيد
٢٦	بعض التأويلات الفاسدة للمعتزلة والروافض
٢٧	المراد من قول فخر الإسلام عامة الأصحاب
٢٩ - ٢٨	مقدمات في مسائل التوحيد من كتاب الفقه الأكبر
٣٠	رأي أبي حنيفة في مسألة خلق القرآن وصاحب الكبيرة
٣٠ (هامش)	سبب دفاع فخر الإسلام عن أبي حنيفة
٣١	رد على من قال أن أبا حنيفة كان عالماً في الفروع دون الأصول
٣٢	نقول عن أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد في القول بكفر من قال بخلق القرآن
٣٣ (هامش)	ترجيح الكردي أن أهل القبلة لا يكفرون وأقوال العلماء المحققين في هذه المسألة
٣٤	تعريف أهل الأهواء
٣٤	عدد فرق أهل الأهواء
٣٦ - ٣٤	مسائل فقهية للحنفية تخالف مذهب أهل الأهواء
٣٨ - ٣٧	مذهب أبي حنيفة في إثبات رؤية الله تعالى في الآخرة وغيرها من المسائل ..
٤٠ - ٣٩	تعريف الفقه وأقسامه

- ٤١ العلم هل هو مخصص بالكليات والمعرفة بالجزئيات
- ٤٢ - ٤١ هل العمل يعد جزءاً من الفقه
- ٤٣ **أدلة فخر الإسلام على أن الفقه هو العلم والعمل**
- ٤٤ تفسير ابن عباس رضي الله عنهما لمعنى الحكمة
- ٤٥ - ٤٤ الفرق بين التفسير والتأويل
- ٤٨ - ٤٧ **فضل الفقه والأدلة على ذلك**
- **أبو حنيفة وأصحابه لهم خصوص السبق في الفقه وفي ترتيب الفروع على**
- ٤٩ **الأصول**
- ٥٠ - ٤٩ الرد على من قال أن الحنفية يقدمون الرأي على الحديث
- من عناية الحنفية بالحديث أن جوزوا نسخ الكتاب بالسنة ، وعملوا
- ٥١ - ٥٠ بالمراسيل
- ومن عنايتهم بالحديث قدموا رواية المجهول على القياس ، وقول الصحابي
- ٥٣ - ٥١ على القياس
- ٥٤ **أقسام أصول الشرع**
- ٥٥ تعريف أصول الفقه
- ٥٧ - ٥٦ مثال الاستنباط من الكتاب والسنة والإجماع
- ٥٩ **الدليل الأول : الكتاب**
- ٦٠ - ٥٩ تعريف الكتاب
- ٦٤ - ٦٠ الاعتراضات الواردة على التعريف والرد عليها
- ٦٤ القرآن هو النظم والمعنى جميعاً
- ٦٥ المراد بالنظم والمعنى
- ٦٥ الرد على من قال أن مذهب أبي حنيفة أن المعنى المجرد قرآن
- ٦٩ - ٦٥ جواز القراءة بالفارسية بغير عذر في الصلاة وتحقيق مذهب أبي حنيفة فيها
- ٧٠ **ما يعرف به أحكام الشرع**
- ٧١ - ٧٠ تعريف الحكم والاعتراضات عليه
- ٧١ مذهب أهل السنة أن العلم بعد النظر الصحيح يفضي عادة بطريق الإمكان
- ٧٢ أقسام النظم والمعنى

- اختلاف الشارحين وتخيرهم في هذه الأقسام وتحقيق الشارح لهذه المسألة ... ٧٢ - ٧٤
- أوجه القسم الأول وهو الخاص والعام والمشارك والمؤول ٧٥
- أوجه القسم الثاني وهي الظاهر والنص والمفسر والمحكم ٧٥
- ما يقابل هذه الأربعة وهي الخفي والمشكل والمحمل والمتشابه ٧٥ - ٧٨
- أوجه القسم الثالث وهي الحقيقة والمجاز والصريح والكناية ٧٨
- أوجه القسم الرابع وهي الاستدلال بعبارة النص وبإشارته وبدلالته وباقتضائه ٧٨-٨١
- مذهب السلف تفويض أمر المتشابه إلى الله ٧٩

٨٢ تعريف الخاص

- الاعتراض على استعمال لفظة ((كل)) في تعريف الخاص والرد عليه ٨٢
- المطلق خاص عند فخر الإسلام ٨٣
- الخصوص الجنسي والخصوص العيني ٨٥

٨٧ تعريف العام

- أكثر مشايخ ما وراء النهر لا يشترطون الاستغراق في العموم بخلاف العراقيين ٨٧-٨٨
- تفسير فخر الإسلام الأسماء والمسميات هل هو احتراز عن التسميات ، وتوجيه
- الشارح لهذا الكلام ٨٨ - ٨٩
- الشي هل هو عام معنوي أم لفظي ٩٠
- المعاني هل لها عموم ؟ ٩١
- مذهب الجصاص في هذه المسألة وتأويل فخر الإسلام لها ٩٢ - ٩٣
- تحرير الشارح في الفرق بين الشي والخصب في جواز عموم الأول دون الثاني ٩٢-٩٣-٩٤

٩٥ تعريف المشترك

- اعتراضات واردة على تعريف المشترك والأجوبة عليه ٩٦ - ٩٧
- خلاف العلماء في عموم المشترك ٩٨
- مذهب شمس الأئمة في هذه المسألة ٩٩
- تأويل الشارح كلام شمس الأئمة ١٠٠
- مذهب الشافعي في عموم المشترك ١٠٠
- أدلة الشافعي ١٠١
- أجوبة للحنفية على دليل الشافعي ١٠٢ - ١٠٤

- الفرق بين المجلد والمشارك ١٠٥
- تعريف المؤول ١٠٧
- وجه الحاق المؤول في أقسام النظم وتحقيق الشارح لهذه المسألة ١٠٩
- بيان الفرق بين التأويل والتفسير ١١١
- تعريف الظاهر ١١٣
- تعريف النص ١١٤
- هل قصد المتكلم شرط في النص دون الظاهر ؟ والفرق بينهما ١١٥ - ١١٦
- أمثلة على النص ١١٦ - ١١٧
- حكم العمل بالظاهر والنص وخلاف العلماء فيه ١١٩ - ١٢٠
- تعريف المفسر مع أمثلة للمفسر ١٢٠ - ١٢٢
- تعريف المحكم ١٢٣
- تعريف الخفي ١٢٥
- خلاف شمس الأئمة وفخر الإسلام في تعريف الخفي ، والجمع بينهما ١٢٦
- هل الخفي يقابل الظاهر ؟ أم يضاده ؟ مسألة منطقية أطال الشارح فيها الكلام ١٢٧-١٢٨
- تعريف المشكل ١٣٠
- أمثلة على المشكل ١٣١ - ١٣٢
- تعريف المجلد ١٣٣
- المجلد إذ لحقه بيان ١٣٤
- تعريف المتشابه ١٣٧
- خلاف العلماء في معرفة المتشابه من القرآن وأدلة الفريقين ١٣٧ - ١٤١
- الحكمة من إنزال المتشابه ١٤٢
- قول بعض أهل العلم مذهب السلف أسلم ومذهب الخلف أحكم ، والرد عليه ١٤٣ (هامش)
- أمثلة للمتشابه ١٤٤
- الدليل على رؤية الله عز وجل يوم القيامة ١٤٥
- إثبات اليد والوجه لله من غير تشبيه ولا تأويل ١٤٦
- تعريف الحقيقة ١٤٨

تعريف المجاز ١٥٠

اعتراضات واردة على تعريف المجاز والأجوبة عليها ١٥٠ - ١٥١

هل يشترط السماع من أهل العربية لمعرفة كون اللفظ حقيقة ١٥١ - ١٥٣

تعريف الصريح ١٥٢

تعريف الكناية ١٥٦

هل الكناية عند علماء الأصول هي الكناية عند علماء البيان ١٥٧ - ١٥٨

أقسام الدلالات ١٦٠

عبارة النص ١٦٠

إشارة النص ١٦١

المراد بالسوق في الكلام وتحقيق الكلام فيها ١٦٢

أمثلة فقهية لما ثبت بإشارة النص ١٦٤

الخلاف بين الحنفية والشافعية في زوال ملك المهاجرين ممن خلفوا بمكة ١٦٤

أدلة الشافعية ١٦٥

رد الحنفية على أدلة الشافعية ١٦٦

إثبات النسب للآباء بطريق الإشارة في قوله تعالى ﴿وعلى المولود له رزقهن﴾ ١٦٧

نظير آخر لما ثبت بالإشارة وهو أن أقل مدة الحمل ستة أشهر تامة ١٦٩

إعتراضات وأجوبة على استدلال الحنفية ١٧٠ - ١٧١

دلالة النص ١٧١

اقتضاء النص ١٧٣

علامة صحة المقتضى ١٧٥

قوله تعالى ﴿واسأل القرية﴾ من باب الإظهار لا المقتضى ١٧٦ - ١٧٧

مثال للمقتضى قوله تعالى ﴿فتحرير رقبة﴾ ١٧٩

باب معرفة أحكام الخصوص ١٨٠

ومن الخاص قوله تعالى ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ وخلاف

العلماء في معنى القرء ١٨٣ - ١٨٧

ومن الخاص الركوع فاشترط التعديل في الركوع يكون نسخاً للكتاب ١٨٧

من الخاص قوله تعالى ﴿ فليطوفوا بالبيت العتيق ﴾ فاشتراط الطهارة في الطواف

نسخ ١٨٩

من الخاص قوله تعالى ﴿ فاغسلوا وجوهكم وأيديكم ﴾ فاشتراط النية في الوضوء

نسخ للكتاب ١٩١

لا يشترط الولاء والترتيب والتسمية في الوضوء ١٩٣

من الخاص كلمة حتى في قوله تعالى ﴿ حتى تنكح زوجاً غيره ﴾ ١٩٨

مسألة الهدم وخلاف العلماء فيها ١٩٩

من الخاص قوله تعالى ﴿ الطلاق مرتان ﴾ ٢٠٧

الخلع هل هو طلاق أم فسخ ؟ ٢٠٨

من الخاص قوله تعالى ﴿ فإن طلقها فلا تحل له ﴾ ٢١٣

من الخاص قوله تعالى ﴿ أن تبتغوا بأموالكم محصنين ﴾ ٢١٣

من الخاص قوله تعالى ﴿ قد علمنا ما فرضنا عليهم ﴾ ٢١٦

من الخاص قوله تعالى ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا ... ﴾ ٢٢٠

خلاف العلماء في اجتماع القطع مع الضمان في السارق ٢٢١

باب الأمر ٢٢٩

تعريف الأمر ٢٢٩

مذاهب العلماء في أن صيغة الأمر مختصة بمعناه أو أن معناه هو مختص بها ٢٣٢

أدلة القائلين بالاشتراك ٢٣٤

أدلة الحنفية على أن المقصود من الأمر مختص بصيغة لازمة ٢٣٦

باب موجب الأمر ومذاهب العلماء فيها ٢٤١

أدلة عامة الفقهاء القائلين بتعيين موجب الأمر ٢٤١

مذاهب العلماء في حكم الأمر ٢٤٧

أدلة الجمهور من الكتاب على أن الأمر للوجوب ٢٤٩ - ٢٥٨

دليل الإجماع ٢٥٨

دليل المعقول ٢٥٩

الرد على من قال بالوقف في حكم الأمر ٢٦٤

جواب للواقفية والرد عليه ٢٦٦

- ٢٦٧ الأمر إذا أريد به الإباحة أو النذب هل هو حقيقة فيه أم مجاز؟
- ٢٧٠ حكم الأمر بعد الخطر
- ٢٧٣ خلاف العلماء هل الأمر يفيد العموم والتكرار
- ٢٧٦ أدلة القائلين بأن الأمر يفيد التكرار
- ٢٧٨ أدلة القائلين بأن الأمر لا يفيد التكرار
- ٢٨٠ أدلة القائلين بالتفصيل
- ٢٩٦ تنوع موجب الأمر إلى أنواع
- ٢٩٨ تعريف الأداء والقضاء
- ٣٠١ النص يدخل في الأداء دون القضاء
- ٣٠٤ الأداء يسمى قضاء
- خلاف العلماء في القضاء هل يجب بنص جديد أم بالسبب الذي يوجب الأداء
- ٣١٤ الفروع المخرجة على القول بأن القضاء يجب بما يجب به الأداء
- ٣١٤ مسألة النذر بالاعتكاف
- ٣٢٠ الأداء في العبادات يكون في المؤقتة بالوقت وفي غير المؤقتة على الأبد
- ٣٢٢ اللاحق مؤد أداءً لشبه القضاء والفروع المترتبة على هذا الأصل
- ٣٢٦ القضاء نوعان : بمثل معقول وبمثل غير معقول
- ٣٤٠ القضاء الذي بمعنى الأداء
- ٣٤٥ حقوق العباد تنقسم كذلك إلى الأداء الكامل والقاصر
- ٣٤٨ أداء الزیوف في الدين أداء بأصله
- ٣٥٠ الأداء الذي هو بمعنى القضاء
- ٣٥٥ أنواع القضاء بمثل معقول
- ٣٧٢ القضاء بمثل غير معقول
- ٣٨٥ فصل في صفة الحسن للمأمور به
- ٣٩٠ أنواع صفة الحسن للمأمور به
- ٣٩٣ أمثلة على ما حسن لمعنى في نفسه
- ٣٩٤ الايمان هو التصديق والاقرار

- أمثلة على ما حسن لمعنى في غيره كالسعي إلى الجمعة ٤٠١
- الضرب الثاني وهو الحسن لغيره كالجهاد وصلاة الجنازة ٤٠٤
- الضرب الثالث وهو ما يكون حسنه لحسن في شرطه وهي القدرة ٤٠٦
- القدرة نوعان : مطلق وكامل** ٤٠٨
- اختلاف العلماء في تناول الأمر المطلق عن القرينة الدالة على أن المأمور حسن لعينه أو لغيره ٤١٨
- الضرب الثالث وهو المسمى جامعاً بالأداء ٤٢٣
- الكامل من الضرب الثالث القدرة الميسرة ٤٢٨
- باب تقسيم المأمور به في حكم الوقت ٤٥٢
- العبادات نوعان : مطلقة ومؤقتة** ٤٥٢
- الواجب المضيق والموسع ٤٥٧
- إذا مات المكلف قبل آخر الوقت ولم يؤد الفريضة لا شيء عليه ٤٦٥
- تحرير الشارح لمذاهب العلماء في الواجب الموسع والمضيق ٤٦٨
- تأخير الأداء إلى آخر الوقت ٤٧١
- إذا خلا الوقت عن الأداء ٤٧٩
- النوع الثاني من المؤقتة ما جعل الوقت معياراً له وسبباً لوجوبه ٤٨٨
- الصوم وقته متعين له بتعيين الشارع حتى تأدى بنية الفرض ومطلق النية ٤٩٦
- قول زفر إذا أمسك في نهار رمضان ولم ينو شيئاً فهو صائم ٥٠٠
- أداء العبادة في وقتها مع النقصان أولى من القضاء ٥١٦
- من حين ما صار الوقت متعيناً الصوم المنذور بوقت معين ٥٢٢
- ما يكون الوقت معياراً لا سبباً كالكفارات ٥٢٤
- النوع الرابع من العبادة المؤقتة هو المشكل منه وهو الحج هل هو مضيق أم موسع؟ ٥٢٦
- خلاف العلماء في الأمر المطلق هل يوجب الأداء على الفور أم لا ؟ ٥٢٩
- الأمر المطلق عن الوقت يفيد التراخي** ٥٤١
- أدلة القائلين بالفور ٥٤٢
- أدلة القائلين بالتراخي ٥٤٢
- باب النهي** ٥٤٥

٥٤٥	تعريف النهي
٥٤٦	أقوال العلماء في موجب النهي
٥٤٨	أنواع النهي المطلق وخلاف العلماء فيه
٥٥٢	أدلة الشافعي على أن النهي يقتضي قبح المنهي عنه
٥٦٤	حجة الحنفية أن النهي لا يقتضي فساد المنهي عنه
٥٧٠	فروع مخرجة على هذا الأصل مثل بيع الخمر فهو فاسد لا باطل
٥٧٥	صوم يوم النحر وأيام التشريق مشروع عند الحنفية
٥٨١	الصلاة عند طلوع الشمس والدلوك والغروب مشروعة بأصلها
٥٨٥	بيع الحر والمضامين والملاقيح وصوم الليالي غير مشروع بأصله
٥٩٧	الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة أصلاً بنفسه
٦٠١	سفر المعصية ليس منهي عنه لمعنى فيه
٦٠٥	باب معرفة أحكام العموم
٦٠٥	يجوز نسخ الخاص بالعام
٦١٠	من أوصى بخاتمه لإنسان ثم بالفص لآخر بكلام مفصول
٦١٢	العام الذي لم يلحقه خصوص لا يحتمل الخصوص عند عامة الحنفية
٦١٥	قوله تعالى ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾ عام لم يلحقه خصوص
٦١٩	قوله تعالى ﴿ومن دخله كان آمناً﴾ لم يلحقه خصوص
٦٢٣	عند الشافعي العام دليل ظني يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس
٦٢٦	أدلة من قال بالوقف في حكم العموم
٦٢٧	حجة من قال بأخص الخصوص
٦٢٧	أدلة الجمهور
٦٣٢	خلاف العلماء في العام هل يوجب الحكم على سبيل الظن أم اليقين
٦٣٦	باب العام إذا لحقه الخصوص
٦٣٩	خلاف العلماء في حكم العام بعد التخصيص
٦٤٣	عند الحنفية العام بعد التخصيص يبقى حجة
٦٤٥	حجة الكرخي أن دليل الخصوص إذا كان مجهولاً أوجب جهالة في الباقي
٦٤٧	أدلة الحنفية

باب ألفاظ العموم ٦٥٨

ألفاظ العموم قسمان : عام بصيغته ومعناه وعام بمعناه دون صيغته ٦٥٨

العام بصيغته ٦٥٨

العام بمعناه ٦٦٣

كلمة مَنْ ٦٦٦

كلمة كل ٦٧١

كلمة الجميع ٦٧٤

كلمة ما ٦٧٧

النكرة في سياق النفي ٦٨١

لام التعريف إذا دخل فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد ٦٨٤

الأصل في لام المعرفة أنها للعهد ٦٨٨

النكرة إذا اتصل بها وصف عام ٦٩٣

كلمة أي ٦٩٦

النكرة المفردة في موضع الانبات تفيد الخصوص ٧٠١

ما ينتهي إليه الخصوص نوعان ٧٠٨

خلاف العلماء في أقل الجمع ٧٠٨

أدلة الجمهور ٧١٣

الأجوبة على أدلة الخصم ٧١٦

باب معرفة أحكام الظاهر والنص والمفسر والمحكم ٧٢١

مثال ترك الأدنى بالأعلى في مسائل الحنفية ٧٢٥

باب أحكام الحقيقة والمجاز والصريح والكناية ٧٢٣

خلاف العلماء هل للمجاز عموم ٧٣٦

الصحيح عند الحنفية أن للمجاز عموماً ٧٣٩

الحقيقة لا تسقط عن المسمى مادام باقياً ٧٤٤

خلاف العلماء في جواز إرادة الحقيقة والمجاز من لفظ واحد ٧٤٧

فروع مبنية على استحالة الجمع بين الحقيقة والمجاز ٧٥٣

ثلاث مسائل تزعم أن الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عن أبي يوسف ومحمد ٧٦٨

- ٧٧١ الرد على هذه المزاعم
- ٧٨٠ طرق الاستعارة عند العرب
- ٧٨٨ الرد على من زعم أن المجاز لا يجري في الألفاظ الشرعية
- ٨٠٨ الاتصال الثاني هو اتصال السبب المحض بالحكم
- ٨١١ يجوز استعارة ألفاظ العتق للطلاق تخريجاً على الأصل السابق
- ٨٢١ من أحكام الحقيقة والمجاز أن المجاز خلف عن الحقيقة
- من حكم باب الحقيقة والمجاز أن العمل بالحقيقة إذا كان ممكناً ولا قرينة للمجاز ،
- ٨٢٨ لا يصار للمجاز
- ٨٢٨ القراء للحيض حقيقة وللطهر مجاز
- ٨٣١ العقد لما ينعقد حقيقة وللعزم مجاز
- ٨٣٧ إذا كانت الحقيقة متعذرة أو مهجورة صير إلى المجاز بالإجماع
- ٨٤١ مثال المهجور من حلف لا يضع قدمه في دار فلان
- ٨٥٥ قد يمتنع العمل بالحقيقة والمجاز معاً إذا كانت الحقيقة متعذرة
- إذا كان المجاز أغلب استعمالاً فعند أبي حنيفة العبرة للحقيقة وعندهما العمل
- بعموم المجاز أولى
- ٨٦٠
- ٨٦٤ **باب جملة ما تترك به الحقيقة وهو خمسة أنواع**
- ٨٧٢ رجل حلف لا يأكل لحماً فأكل لحم سمك لم يحنث
- ٨٧٦ إذا كان اللفظ قاصراً مقيداً وفي بعض أفراده كامل فاللفظ لا يتناول الكامل
- رجل حلف لا يأكل فاكهة لم يحنث بأكل الرمان والرطب والعنب عند أبي
- ٨٧٦ حنيفة وعندهما يحنث
- ٨٨٠ الثابت بسياق النظم
- ٨٨٢ الثابت بدلالة المتكلم
- ٨٨٥ الثابت بدلالة محل الكلام
- ٨٨٩ مما تركت الحقيقة بدلالة محل الكلام قوله ﷺ ((رفع عن أمتي الخطأ والنسيان))
- ٨٩٣ خلاف العلماء في التحريم المضاف للأعيان
- ٨٩٤ الرد على من قال بالمجاز والإجمال

٨٩٧	الفهارس
٨٩٨	فهرس الآيات القرآنية الكريمة
٩١٣	فهرس الأحاديث النبوية الشريفة
٩٢٢	فهرس الآثار
٩٢٤	فهرس الأشعار
٩٢٦	فهرس الحدود والمصطلحات
٩٣٠	فهرس الفرق المترجم لهم
٩٣١	فهرس الكتب الواردة في النص
٩٣٤	فهرس الأعلام
٩٤٥	فهرس المصادر والمراجع
٩٧٣	فهرس الموضوعات