

فتح القفار بشرح المنار
المعروف

بمشكاة الأنوار في أصول المنار

تأليف

زين الدين بن إبراهيم الشيرازي
الحنفي

الجزء الأول
الجزء الثاني

شركة مكتبة ومطبعة
مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر
توزيع محمد الحلبي وشركاه جازان

فتح العقار بشرح المنار

المعروف

بمكاه الأوزار في أصول المنار

تأليف

زين الدين بن ابراهيم الشهيد بابن نجيم

الحنفي

وعليه بعض حواش

للمرحوم الشيخ عبد الرحمن البحر اوى الحنفى المصرى

الجزء الأول

المقرر تدريسه لطلبة السنة الثانية بكلية الشريعة الإسلامية
بالجامعة الأزهرية

جميع حقوق الطبع محفوظة

شركة تكتبة وطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده بصير

١٣٥٥ / ٢ / ١٩٣٦ / ٧١١

الطبعة الأولى

روجعت بمباشرة فضيلة الأستاذ للشيخ

محمود أبو دقينة

من أكابر علماء المنفية بالأزهر الشريف والمدرس بكلية أصول الدين

ترجمة مصنف متن المنار

هو الإمام أبو البركات : عبد الله بن أحمد المعروف « بحافظ الدين النسفي » . المتوفى سنة ٧١٠ هـ فهو من علماء القرن السابع هـ .

مولده

ولد بنسفي ، بفتح الأول والثاني : وهي مدينة كبيرة واقعة بين جيحون وسمرقند . ويقال لها نخشب .

شهرته بين العلماء

وهو من طبقة المقلدين القادرين على التمييز بين القوى والضعيف ، الذين شأنهم ألا ينقلوا في كتبهم الأقوال المردودة والروايات الضعيفة ، وكان إماما كاملا عديم النظير في زمانه ، مرجعا في الفقه والأصول ، بارعا في الحديث :

شيوخه الذين تلقى عنهم

تفقه على شمس الأئمة : محمد بن عبد الستار السكردري ، وعلي : حميد الدين الضمير ، وبدر الدين خواهر زاده .

مؤلفاته

وله تصانيف معتبرة : منها [الروافي] متن في الفقه ، وشرحه المسمى [بالكافي] وكثر الدقائق [متن مشهور في الفقه و [المصنف] شرح المنظومة النسفية في الفقه و [متن المنار في الأصول ، وشرحه كشف الأسرار] ؛

مقاييرته لصاحب التفسير

وهو غير صاحب التفسير المشهور ، فإن اسمه نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد : المتوفى سنة ٥٣٧ هـ رحم الله الجميع آمين ؟

ترجمة صاحب فتح الغفار

هو الإمام العلامة ، الشيخ زين بن ابراهيم بن محمد بن محمد بن محمد بن بكر الحنفي الشهير «بابن نجم» اسم بعض أجداده من علماء القرن العاشر .

مولده وتلقيه العلوم

ولد بمصر سنة ست وعشرين وتسعمائة ، واشتغل بالعلم على العلماء الموجودين بمصر في عصره ، فأخذ الفقه عن الشيخ أمين الدين بن عبد المفعال الحنفي ، والشيخ أبي الفيض السلمي ، والشيخ شرف الدين البلقيني ، وشيخ الإسلام أحمد بن يونس . الشهير «بابن الشلبي» وأخذ العلوم العربية والعقلية عن جماعة كثيرين : منهم الشيخ نور الديلمي المالكي ، والشيخ شقير المغربي .

بعض تلامذته

وانتفع به خلق كثير : منهم أخوه [صاحب النهر] : شارح [كنز الدقائق] والعلامة الغزي [صاحب منح الغفار : شرح متنه تنوير الأبصار] .

تصوفه

وأخذ الطريق عن الشيخ العارف بالله تعالى : سليمان الخضيرى .

مؤلفاته

ومؤلفاته المعروفة [الأشباه والنظائر] و [البحر الرائق شرح كنز الدقائق] و [مختصر التحرير] و [مشكاة الأنوار في الأصول] و [الفوائد الزينية في الضوابط والاستثناءات] و [الرسائل الزينية] . أما تعاليفه على هوامش الكتب وحواشيها ، وكتابه على أسئلة المستفتين فشيء كثير .

وفاته رحمه الله

وتوفى يوم الأربعاء ، وقت الضحى ، ثامن رجب الفرد الحرام ، من شهور سنة صهيبي وتسمائة . وقيل سنة تسع وستين وتسعمائة ، ودفن مع أخيه الشيخ عمر [صاحب النهر] بالقرب من قبر السيدة سكينه بنت سيدنا الإمام الحسين بمصر ، رضى الله عن الجميع آمين ؟

ترجمة صاحب الحواشي

هو الإمام العلامة الحسيب النسيب ، الشيخ عبد الرحمن البحر اوى الحنفى هـ

مولده ونشأته

ولد رحمه الله تعالى بكفر العيص : قرية على شاطئ النيل بمديرية البحيرة من الديار المصرية سنة ١٢٣٥ هـ . ولما بلغ من العمر حوالى أربع سنين توفي والده وانتقلت به أمه إلى مصر قاصدة شيخ الإسلام الشيخ القويسنى لروابط الصداقة بينه وبين المرحوم جده ، وذلك بإشارة من المرحوم والده لينشأ نشأة دينية . فحفظ القرآن الكريم ، وبعد ذلك لازم السيد الشريف المرحوم : الشيخ محمدا الكتبى الحنفى ، فأمره بحفظ المتن ، وكان ذلك سنة ١٢٤٩ هـ :

شيوخه الكرام

وفى سنة ١٢٥١ هـ حضر دروس المشايخ ، فتلقى الفقه والحديث والتفسير على الشيخ محمد الكتبى ، والشيخ محمد الرافعى الكبير ، شقيق المرحوم : الشيخ عبد القادر الرافعى ، وتلقى المعقول على الشيخ مصطفى البولاتى ، والشيخ محمد التميمى المغربى الكبير ، والشيخ ابراهيم السقا ، والشيخ أحمد منة الله ، والشيخ ابراهيم الباجورى ، والشيخ محمد هليش وأضرابهم

تأهله للتدريس

وقد اجتهد فى التحصيل حتى تأهل للتدريس سنة ١٢٦٤ هـ ومازال مشغلا بالتدريس وتحقيق العلوم إلى أن أصيب بمرض الوفاة فى نصف شعبان ١٣٢١ هـ .

تلامذته

وتخرج من درسه أجلاء علماء الحنفية ، ومن بينهم حضرات أصحاب الفضيلة ، المرحوم : الشيخ محمد عبده « مفتى الديار المصرية سابقا » والمرحوم الشيخ محمد نجيت « مفتى الديار المصرية سابقا » والمرحوم الشيخ حسونة النواوى « شيخ الجامع الأزهر سابقا » والمرحوم الشيخ عبد الرحمن القطب النواوى « شيخ الجامع الأزهر سابقا » :

للنصاب التى تولاهها ومؤلفاته

وتقلد وظائف عديدة : منها قضاء الاسكندرية وإفتاء المجلس الخصوصى ورياسة المجلس الأول بالمحكمة الشرعية وإفتاء الحفانية ، وله تقارير شريفة على معظم الكتب الشرعية وغيرها :

وفاته رحمه الله

وكانت وفاته يوم السبت ٢٣ محرم ١٣٢٢ هـ . ودفن بقرافة الخاورين بالقرب من مدفن شيخ الإسلام شمس الدين الانبأى بالقاهرة رحمه الله تعالى آمين .

فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ

(قرآن كريم)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي نور منار الشرع بالقرآن العظيم وحققه، ونقحه بالسنة الشريفة وحرره ووضحه بالمجتهدين وأصله وقرّمه من بين الأديان وفضله، والصلاة والسلام على من خصه الله تعالى بأعظم الكمالات وشرفه، وعلى آله وأصحابه ما أننى عبد هل مولاه وعظمه ؟ [وبعد] فهذا شرح ألفته على [المنار] فى أصول الفقه، شرعت فيه حين أقرأته بالجامع الأزهر درسا بدرس سنة خمس وستين وتسعمائة، يحل ألفاظه ويبين معانيه، معرضا فيه عن التطويل والاسهاب، مقتصرا فيه غالبا على كلام جماعة من محققى المتأخرين من أصحابنا: كصدر الشريعة، وسعد الدين التفتازانى، وابن الهمام، والأكمل، مهينا للأصح المعتمد مفصحا عما هو التحقيق والأوجه، وسميته :-

بمشكاة الأنوار فى أصول المنار

راجيا من الله تعالى القبول، إنه تعالى خير مأمول؛ هذا وقد كنت اختصرت تحرير الأصول قبله لمولانا المحقق ابن الهمام، وسميته [لبّ الأصول] وهو حسى ونعم الوكيل : قال رحمه الله تعالى (بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد) هو الثناء باللسان على الجميل ، والشكر فعل يبنى عن تعظيم المنعم بسبب الإنعام ، سواء كان ذكرا باللسان ، واعتقاد بالجنان وعملا بالأركان ، فورد الحمد هو اللسان وحده ومتعلقه بعم النعمة وغيرها ، ومورد الشكر بعم اللسان وغيره ومتعلقه بكون النعمة وحدها ، فالحمد أعم باعتبار المتعلق وأخص باعتبار المورد والشكر بالعكس (١) ، ومن هنا تحقق تصادقهما فى الثناء باللسان فى مقابلة الإحسان وتفاوقهما فى صدق الحد فقط على الوصف بالعلم والشجاعة ، وصدق الشكر فقط على الثناء

(١) ومن هنا قيل : إن الشكر يختص بالفواضل وهى المزايا المتعدية ، بخلاف الحمد

فإنه يترتب على الفضائل وهى المزايا التى لا تعدى كذا فى حاشية السيد ام .

بالجنان في مقابلة الاحسان كذا في المطول، ولم يقيد الجميل بالاختياري نظرا الى أن المدح والحمد
أخوان، ومن قيده به أخرج به المدح فإنه الشناء باللسان على الجميل مطلقا وهو الراجح والتعريف
فيه للجلس ومعناه الاشارة إلى ما يعرفه كل أحد أن الحمد ماهو، أو للاستغراق، إذ الحمد
في الحقيقة كله له، إذ ما من خير إلا وهو موليه بواسطة أو بغيرها قال - وما بكم من نعمه فمن الله -
ذكره البيضاوي واختار الأول في الكشاف بناء على أنه المتبادر إلى الفهم الشائع في الاستعمال
لا سيما في المصادر وعند خفاء قرأن الاستغراق أو على أن اللام لانفيد سوى التعريف والاسم لا يبدل
إلا على مسماه فإذا لا يكون ثمة استغراق كذا في المطول (لله) اسم للذات الواجب الوجود
المستحق لجميع المحامد ولذلك لم يقل للخالق أو الرازق أو نحوهما مما يوجب اختصاص استحقاقه
الحمد بوصف دون وصف (الذي هدانا) تعرض للانعام بعد الدلالة على استحقاق الذات
تنبيه على استحقاقها الذاتي والوصفي، والهداية دلالة بلطف، وهداية الله تعالى تنوع أنواعا
لا يحصها عدل لكنها تنحصر في أجناس مترتبة: الأول إفاضة القوى التي بها يتمكن المرء إلى
الاهتداء إلى مصالحه كالقوة العقلية والحواس الباطنة والظاهرة. والثاني نصب الدلائل الفارقة
بين الحق والباطل. والثالث إرسال الرسل وإنزال الكتب: والرابع أن يكشف على قلوبهم
السرائر ويرهم الأشياء كما هي ذكره البيضاوي (إلى الصراط المستقيم) طريق الحق، وقيل
ملة الاسلام، والمستقيم المستوى وقد جرى على الأصل وهو تعديدي هدى باللام أولى، وخولف
الأصل في الفاتحة كما لا يخفى (والصلاة على من اختص بالخلق العظيم) دعاء للشارع صلى الله
عليه وسلم الناصب للأدلة تلو الثناء على الله تعالى، لما أن أجل النعم الواصلة إلى العبد هو
دين الاسلام وبه التوصل إلى النعم الدائمة في دار السلام، وذلك بتوسط النبي عليه الصلاة
والسلام، وفي ترك التصريح باسمه تنويه بشأنه، وتنبيه على أن اختصاصه بالكمالات أمر جلي
لا يخفى على أحد. والخلق بضم اللام وسكونها: السجية والطبع كذا في الصحاح، وذكر
القرطبي في تفسيره: الخلق في اللغة هو ما يأخذ الانسان به نفسه من الأدب، لأنه بصير
كالخلقة فيه، فأما ما طبع عليه من الأدب فهو الخيم، وهو بالكسر السجية والطبيعة لا واحد
له من لفظه، فيكون الخلق الطبع المتكلف، والخيم الطبع الغريزي انتهى، وصفه بالعظيم
اتباعا لقوله تعالى - وإنك لعلى خلق عظيم - وأصح الأقوال في تفسيره ما ذكرته عائشة
رضي الله عنها كما رواه مسلم « كان خلقه القرآن » ذكره القرطبي، يعني تأدب بأداب القرآن.

وحاصله تخليته من كل عيبها وتخليته بمحاسنها ومكارمها (وعلى آله الذين قاموا بنصرة
الدين القويم) دعاء لمن خاون الشارع في تنفيذ الأحكام وتبليغها إلى العباد: أي وهي أهل بيته أو
كل من تبعه من المتقين إلى يوم القيامة، والظاهر إرادة الثاني هنا لتدخل الصحابة ومن له

خطر ، وصحح في شرح المنظومة أنهم من حرمت عليهم الصدقة ، وأصله أهل بدليل أهيل (١) خص استعماله في الأشراف ومن له خطر ، وعن الكسائي : سمعت أعرابيا فصيحاً يقول أهل وأهيل وآل وأويل (٢) . والدين الشريعة ، وقيل الطاعة ، وقيل الجزاء ، والمناسب هنا الأول ، وهو الشريعة والإيمان والإسلام والملة واحد بالحقيقة والاختلاف بالاعتبار ، وقد عرفه بأنه وضع إلهي سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات ، وتام تقريره في التقرير للأكمل وهو معنى الإيمان وهو التصديق بجميع ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى مما علم بحيثه به ضرورة ، وإطلاقه على دين الجوس ومن لا كتاب له بالاشتراك اللفظي ، وعلى الأديان الحقبة بالاشتراك المعنوي بالتشكيك ، لأن بعض الأديان أشد من بعض وما شأنه ذلك لا يكون متواطئاً :

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

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

(اعلم) أن من حاول علماً فعليه أن يتصوره بحده أو رسمه ويعرف موضوعه وغايته واستمداده ليكون على بصيرة في طلبه ، فأصول الفقه علماً : العلم بالقواعد التي يتوصل بمعرفةاتها إلى استنباط الفقه ، ويقال على القواعد نفسها لأن اسم كل علم يصح أن يقال للادراك ولتعلقاته

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

(٢) أي فليس كل منهما مصغر يخصه فهما مادتان مختلفتان اه .

وكذا القضية والقاعدة، وهي قضية كلية كبرى لسهولة الحصول لانتظامها عن محسوس كهذا أمر والأمر للوجوب فهذا للوجوب: والفقه التصديق بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها وهو بمعنى الاعتقاد الراجح الشامل للظن واليقين، وقولهم التفصيلية تصرح باللازم وإخراج علم الخلاف به غلط كما أفاده في التحرير: وذكر الأكل في شرح مختصر ابن الحاجب أن العلمية تنافي التعريف، إذ لا يجوز أن يقال زيد من حيث إنه علم لفلان معرف بكذا وكذا فإن التعريف للكليات، وأن كونه موضوعا لنوع من العلم ينافي العلمية لأن النوع كلي والعلم لا يكون إلا للجزئي الحقيقي انتهى:

وموضوعه الدليل السمعي الكلي من حيث يوصل العلم بأحواله إلى قدرة لإثبات الأحكام لأفعال المكلفين أخذنا من مشخصاته وتمامه في التحرير:

وغايته معرفة الأحكام الشرعية كذا قالوا، وتعقبهم الأكل بأن التحقيق أنها معرفة استنباط الأحكام، واستمداده من الكلام والعربية والأحكام الشرعية من جهة تصورهما لا من جهة العلم بثبوتها كذا في البدائع وغيره، وتعقبهم الأكل بأنه لا حاجة له إلى علم الكلام لأن المستمد المجتهد فقط والإيمان حاصل له (وأن أصول الشرع) أي أدلة المشروع فالأصول الأدلة وجهات دلالتها وحال المستدل بها على وجه كلي كذا في البدائع، والشرع وإن جاز أن يكون علما لهذا الدين وأن يكون بمعنى الشارع لكن المراد به هنا المشروع كالضرب بمعنى المضروب لأن معنى إضافة المشتق وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف إليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسألة ما يخص بها باعتبار كونه دليلا عليها، فأصل الفقه ما يخص به من حيث إنه مبني له ومستند كذا في التلويح، وذكر في حاشية العنبر بعده، ولهذا جاز منا بأن الشرع في قولهم: أصول الشرع بمعنى المشروع لا الشارع ليفيد هذا الاختصاص اهـ، وصرح الهندي في شرح المعنى بأنه الراجع، لأن المتبادر من إضافة الأصول إلى شيء أن يكون ذلك الشيء فرعاً، والذي جزم به المصنف في شرحه أن المعنى أصول الأحكام المشروعة، وذكر في الكشف الكبير أن المشروع يتناول العال والأسباب والشروط كما يتناول الأحكام، فإن كان المراد منه الجميع، ومن المعلوم أن القياس لا يدخل له في إثبات ماسوى الأحكام، فالمعنى مجموع الأدلة التي تثبت بها المشروعات أربعة من غير نظر إلى أن كل واحد يثبت الجميع أو البعض، وإن كان المراد منه الأحكام لا غير وهو الظاهر، فالمعنى الأداة التي يثبت بكل واحد منها الأحكام أربعة اهـ (ثلاثة الكتاب والسنة وإجماع الأمة) أي ثم السنة ثم الإجماع، لأن الكتاب حججة من كل وجه والسنة حججتها ثابتة به والإجماع بهما (والأصل الرابع القياس) أطلقه فانصرف إلى الشرعي لأنه عند الإطلاق لا ينصرف إلا إليه فخرج القياس العقلي، ومن قيده بالمستنبط من الثلاثة أشار به إلى فرعيته، وأفرده بالذكر لانهطاط رتبته، لأنه أصل بالنسبة إلى حكمه

فرع بالنسبة إلى الثلاثة، أو لأن الأصل فيه الظن والقطع لعارض، وأمر الثلاثة على العكس، ولا يرد على الانحصار في الأربعة شريعة من قبلنا لأنها تابعة للكتاب أو السنة، ولا آثار الصحابة لأنها تابعة للسنة، ولا التعامل لأنه تابع للإجماع، ولا التحرر واستصحاب الحال لأنهما تابعا للقياس (أما الكتاب) أي السابق، وهو في اللغة اسم للمكتوب فهو من الأسماء المشبهة بالصفات كالإمام، وليس بصفة غلب في عرف الشرع على ما ذكره كما غلب في عرف العربية على كتاب سيبويه، فهو علم بالغلبة مقارنا لأل لا كما زعم الشارح (١) من أن اللام فيه للعهد (فالقرآن) في اللغة مصدر بمعنى القراءة، غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد، وهو في هذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب وأظهر فلذا جعله تفسيره له وبقي للكلام تعريف للقرآن وتمييز له عما يشتهر به، لا أن المجموع تعريف للكتاب ليلزم ذكر الحدود في الحده، ولا أن القرآن مصدر بمعنى المقروء يشمل كلام الله وغيره على ما توهمه البعض، لأنه مخالف للعرف بعيد عن الفهم، وإن كان صحيحا في اللغة كذا في التلويح، واختار في التحرير أن تعريف الكتاب بالقرآن لفظي. ثم هو يطلق على الكلام الأزلي: وهو صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس الحروف والأصوات لا يختلف الأمر والنهي والإخبار، ولا تتعلق بالماضي والحال والاستقبال إلا بحسب التعلقات والإضافات كالعلم والقدرة، ويطلق على الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الأصوات والحروف القائمة بمحالتها على معنى أنه عبارة عن ذلك المعنى القديم، إلا أن الأحكام لما كانت في نظر الأصولي منوطة بالكلام اللفظي دون الأزلي جعل القرآن اسما له، واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم، ولم يكتف في تمييزه بمجرد ذكر النقل لأن التعريف لا بد وأن يساوي المعروف فذكر باقي القبولات لتحصيل المساواة (المنزّل على الرسول) أي على رسولنا مخرج لسائر الكتب السماوية والأحاديث القدسية، وفي تهذيب الأسماء واللغات للنووي عن الشافعي أنه يكره أن يقول: قال الرسول بدون إضافة ولم أره في كلام أئمتنا (المكتوب في المصاحف) مخرج لما نسخت تلاوته، سواء بقي حكمه أو لا، والمصحف في اللغة ما جمع فيه الصحائف مطلقا، وفي العرف ما جمع فيه صحائف القرآن: قال في التحرير: وهذا التعريف اسمي للحجة القطعية الآن فلا دور (٢) انتهى.

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

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

ولهذا يندفع أيضا ما أورد من لزوم الدور فيما بعده، فإن النقل إلينا لا يتصور إلا بعد تصور المنقول (المنقول عنه نقلا متواترا بلاشبهة) مخرج للمشهور والشاذ ولم يخرج بما جاء قبله لأن اللام في المصاحف للجنس فأبطلت معنى الجمعية، ولا يقال لم يوجد النقل متواترا في حقه وحق من سمع من فيه، لأننا نقول شرطية لشبوهه في حقنا لأن نفس الأمر وعن اشتراطه لزم فيما لم يتواتر نفي القرآنية قطعا كالقراءة الشاذة فالانفاق على عدم الاكتفاء بها في الصلاة، وفي أصول شمس الأئمة أن الصلاة تفسد بها، والمذكور في الفروع عدم الفساد مطلقا، فيحمل الأول على ما إذا كان قصة، والثاني على ما إذا كان ذكرا، وهو أولى من القول ببطلان إطلاقهم كما وقع في التحرير، وهي حجة ظنية عندنا لأنها منقول عدل عن النبي صلى الله عليه وسلم، والخطأ في قرآنيته لا في خبريته وانتفاء الأخص لا ينفي الأعم.

وقد اختلف في البسمة، والحق أنها من القرآن، لكن لم يكفر جاحدها مع إنكاره القطعي للشبهة القوية بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح إلى حيز الإشكال، فهي قرآن لتواترها في محله ولا كفر لعدم تواتر كونها في الأوائل قرآنا. والحاصل أن الموجب لتكفير جاحده إنكار ما تواتر في محله وما تواتر كونه قرآنا، والمعتبر في إثبات القرآنية الأول فقط. ثم اعلم أن القرآن لا باعتبار كونه حجة في حقنا كلام عربي منزل للإعجاز بحمل خاصة وأن كلاما من الكتاب والقرآن يطلق عند الأصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه، لأنهم إنما يبحثون عنه من حيث إنه دليل على الحكم، وذلك آية آية لا مجموع القرآن، لكن إذا أطلق عالما بالعادة يراد به مجموع اللفظ المذكور المحتج بأبعاضه، وإن أطلق مرادا بلامه الجنس فعناه القدر المشترك بين المجموع وبين كل بعض منه، وهو ما دل على المعنى فيتناول حروف المعاني، ولذا بحثوا عنها، فاندفع ما في التلويح من أنه إن بقي على عمومه يدخل في الحد الحرف أو الكلمة من القرآن ولا يسمى قرآنا في الشرع.

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

ومما يتعلق بهذا المبحث من الفروع أن من قال بخلق القرآن يكفر، واختار في البزازية عدمه لاحتمال إرادته المقروء بالسنتنا وهو مخلوق، بل الظاهر إرادته وأن من قرأ القرآن على الدف والتضيب يكفر وكذا من أدخل آية منه في المزاح، وأن القرآن يخرج عن كونه قرآنا بالقصد فحمل للجنب على قصد الثناء والدعاء، وفي الظهيرية لو حذف لا يقرأ القرآن فقرأ الفاتحة

على قصد الثناء والدعاء لا يحنث ، ولا يحنث بالبسملة إلا أن ينوى التي في سورة النحل (وهو اسم للنظم والمعنى) أى القرآن النظم الدال على المعنى لأن كونه عربيا مكتوبا منقولا صفة للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى ، واختار النظم هنا لأن القرآن عبارة عن الكلمات المترتبة بترتيبه الخاص ، فلو غير ذلك الترتيب بتقديم وتأخير ما بقى القرآن قرآنا ولا يضر إطلاقه على الشعر لأن حقيقته جمع اللؤلؤ في السلك بحسن الترتيب ، ومنه نظم الشعر فميه تشبيه الكلمات بالدرر ، واللفظ حقيقة الرمي ، ومنه اللفظ بمعنى التكلم فأثر النظم رعاية للأدب ، واختار في تعريف الخاص ونحوه اللفظ لأن الموصوف به المفرد منه دون النظم المركب ، وأشار المؤلف إلى رد قول من زعم أن المعنى المجرد قرآن على قول الإمام أخذا من تجويزه القراءة بالفارسية في الصلاة إنما رخص في إسقاط لزوم النظم لأن مهنه على التوسع ، والمعنى هو المقصود لاسيما في حالة المناجاة ، وغير العربي وإن لم يكن منزلا منقولا مكتوبا لكن أقامه مقام العربي تقديرا ، واختلف في سقوطه رخصة أمي رخصة إسقاط أو ترفيه ، فذهب في الكشف الكبير إلى الأول وتعقبه الإيتاني في الأصول بأنه لو كان كذلك لم يكن الأصل مشروعاً كالإتمام في السفر ، فالحق الثاني كالإفطار للمسافر في رمضان وجوابه أنه لم يجعل إسقاط النظم رخصة إسقاط وإنما جعل إسقاط لزمه هو الرخصة فلا يلزم ما ذكر كما لا يخفى ، ولا يرد عليه قوله تعالى - وإنه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلبك لتشكون من المنذرين ، بلسان عربي مبين ، وإنه لفي زبر الأولين - لجواز تعلقه بالمنذرين كما يجوز تعلقه بنزل ، وتمامه في التقرير للأكمل ومع ذلك فالأصح رجوع الإمام عنه إلى قولهما إنه لا تجوز القراءة بغير العربي فيها للقادر لأن المأمور به قراءة مسمى القرآن ، وهو وإن كان الاسم مشتركاً بين السكلى والشخصى انحصر السكلى فيما في الخارج وقولهم النظم ركن زائد لا يفيد بعد دخوله ومقتضى كون النظم داخلاً أن يكون العاجز عنه كالأمي فلو قرأ بالفارسية قصة فسدت لا ذكراً قال في التحرير إنه الأوجه مع اتفاقهم على الجواز بها للعاجز مطلقاً ، ودل كلام المصنف أنه لا يشتمل على ما لا معنى له ، وأما التأكيد كنفخة واحدة فكثير وإبداء فائدته قريب . وأما الحروف المقطعة فن المتشابه ، وفيه خلاف سيأتي ، والخلاف في أن معناه هل يعلم أو لا ، فاللزام عدم العلم بمعناه لعدم معناه كما أفاده في التحرير (وإنما تعرف أحكام الشرع) أى الشارع ، وللحكم إطلاقات فيطاق في العرف هل إسناد أمر إلى آخر : أى نسبته إليه بالإيجاب أو السلب وفي اصطلاح الأصول على خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير ، وفي اصطلاح المنطق على إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة ويسمى تصديقا ، وفي اصطلاح الفقهاء على وصف الفعل سواء كان أثراً للخطاب كالوجوب والحرمة أو لم يكن كالنافذ واللازم والموقوف ، وغير اللازم كالوقوف

عند الإمام كما في التحرير، وهو أولى مما في التنقيح من أنه عندهم يطلق على ما يثبت بالخطاب
وذكر المولى سعد الدين في حاشية العنبر عن المحصول قولهم الحل والحرم من صفات الأفعال
ممنوع إذ لا معنى عندنا لكون الفعل حالاً إلا مجرد كونه مقولاً فيه رفعت الحرج عن فعله،
ولا معنى لكونه حراماً إلا كونه مقولاً فيه لو فعلته عاقبتك فحكم الله تعالى هو قوله، والفعل
متعلق القول وليس لمتعلق القول من الفعل صفة وإلا لحصل للمعدوم صفة ثبوتية لكونه
مذكوراً أو مخبراً عنه ومسمى بالاسم المخصوص انتهى، فالحكم المذكور في تعريف الفقه بالمعنى
العرفي عند المحققين وهو النسبة الثابتة بين الأمرين التي العلم بها تصديق كما اختاره في التلويح
وقد تكلف صدر الشريعة فجوز أن يراد به الحكم الأصولي وهو بعيد، والحكم المذكور هنا
في قوله أحكام الشرع بالمعنى الفقهي وبه خرج القصص والأمثال والمواظب الواردة في القرآن
لأن نظرهم ليس فيها وهي وإن تعلق بها أحكام من وجوب اعتقاد الحقبة وجواز الصلاة
وحرمه القراءة على الجنب فهي أحكام تعلقت بالجميع ولم تثبت معرفتها بالجميع، وإنما ثبتت
بعض النصوص من الكتاب أو السنة كما في الكشف (بمعرفة أقسامها) أي النظم والمعنى رد
أيضا على من زعم أن المعنى المحرد قرآن عنده (وذلك) أي أقسامها على تأويل المذكور
وإلا فالأصل وتلك (أربعة) لأن اللفظ للدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى
واستعمال فيه ودلالة عليه، فتقسم اللفظ بالنسبة إلى معناه إن كان باعتبار وضعه له فهو الأول
وإن كان باعتبار استعماله فيه فهو الثالث، وإن كان باعتبار دلالة عليه فإن اعتبر فيه الظهور
والخفاء فهو الثاني وإلا فهو الرابع والجميع أقسام النظم بالنسبة إلى المعنى كما صرح به في التوضيح
أخذنا بالهاصل وميلنا إلى الضبط لا كما اختاره بعضهم من أن الثلاثة الأول أقسام النظم،
والرابع أقسام المعنى (الأول في وجوه النظم) أي في جهات النظم أي اعتباراته (صيغة ولغة)
أي هيئة ومادة لأن الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات، وتقديم
بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد بها هنا مادة اللفظ وجود حروفه
بقرينة انضمام الصيغة إليها والواضع كما عين حروف ضرب بإزاء المعنى المخصوص عين هيئته
بإزاء معنى المضى، فاللفظ لا يبدل على معناه إلا بوضع المادة والهيئة فعبّر بذكرهما عن وضع
اللفظ، والأقرب مما في التنقيح من أن هذا القسم باعتبار وضعه للمعنى، وقدم الصيغة على المادة
مع تأخرها عنها في الوجود لما علم أن أكثر الحقائق دالة على المعنى بالهيئة سيما الأمر والنهي
الذين عليهما مدار الأحكام الشرعية فللهذه الفائدة اللطيفة عدل عن ذكر الوضع كما ذكره
خسر وفي حاشية التلويح والوضع أعم من الشرعي واللغوي كما لا يخفى (وهي أربعة الخالص والعام
والمشترك والمؤول) لأنه إن دل على معنى واحد فإما على الأنفراد وهو الخالص، أو على الاشتراك
بين الأفراد وهو العام، وإن دل على معان متعددة فإن ترجع البعض على البعض فهو المؤول

والإفالمشترك وقد أسقط المحققون المؤول من درجة الاعتبار لأنه ولو كان من المشترك ليس باعتبار الوضع بل عن رفع إجمال بظني فهي ثلاثة (١) كما في التحرير واختاره منصور القماني لأن الترجيح وعدمه إنما يكون بالاستعمال وكلامنا قبله، وجعلها في التوضيح أربعة بإسقاط المؤول وإدراج الجمع المنكر بناء على ما اختاره من أنه واسطة بين الخاص والعام (والثاني في وجوه البيان بذلك النظم وهي أربعة أيضا: الظاهر والنص والمفسر والحكم) أي طرق إظهار المعنى ومراتبه كما في التلويح، والظاهر أنها في السكل بمعنى الاعتبارات كما ذكره خسرو: والبيان إظهار المعنى أو ظهوره للسامع، وقدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظرا إلى أن التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ، وتصرف في المعنى، والأول مقدم على الثاني، ثم الاستعمال مرتب عليهما حتى كأنه لوحظ أولا المعنى ظهورا وخفاء ثم استعمال اللفظ فيه كذا في التلويح وبه الدفع مافي التوضيح من أن الاستعمال مقدم

(١) قوله فهمي ثلاثة لأن اللفظ إن كان مسماها متحدوا ولو بالنوع كرجل و فرس أو متعددا مدلولاً على خصوص كميته أي كمية عدده به: أي بلفظه فالخاص فدخول المطلق والعدد والأمر والنهي في الخاص، فالأمر والنهي والمطلق لانطباق كون مسماها متحدوا ولو بالنوع عليها، والعدد لانطباق كون مسماها متعددا مدلولاً على خصوص كميته به عليه وإن تعدد المعنى بلا ملاحظة حصر فلما بوضع واحد فن حيث هو كذلك: أي فاللفظ من حيث إنه لم يلاحظ الواضع حصر معناه في كمية بل وضع اللفظ لمجموع المتعدد كائنا ما كان عدده وضعا واحدا هو العام فهو لفظ وضع وضعا واحدا المعنى متعدد لم يلاحظ حصره في كمية أو بوضع متعدد فن حيث هو كذلك: أي فاللفظ من حيث إنه دال على معنى متعدد بوضع متعدد من غير ملاحظة حصر لكميته هو المشترك، فهو لفظ وضع وضعا متعددا لمعان متعددة ولم يلاحظ حصرها في كمية فيدخل في العام الجمع المنكر كرجال لأنه يصدق عليه لفظ وضع وضعا واحدا المعنى متعدد ولم يلاحظ حصره في كمية فلا يكون واسطة بين العام والخاص، هذا على عدم اشتراط الاستغراق في العام كما هو قول أكثر مشايخنا البخاريين وعلى اشتراط الاستغراق فيه كما هو قول مشايخنا العراقيين والشافعية وغيرهم، فنجد الوضع إن استغرق فالعام وإلا فالجمع أي فيقال وإن تعدد بلا ملاحظة حصر فلما بوضع واحد فن حيث هو كذلك إن استغرق ما يصلح له فالعام وإلا فالجمع المنكر فهو حينئذ واسطة بين الخاص والعام كذا في التحرير وشرحه ثم قال وأخذ الحاشية يبين عدم العناد بجزء المفهوم بين المشترك والعام: أي فليس موجب العناد بينهما ذاتيا داخلا، وهو الفصل كما هو بين الإنسان والفرس فإنه سيظهر تصادق المشترك مع العام ومع الخاص فهو تقسيم بحسب الاعتبار ولذا أخذت الحاشية اهـ.

على ظهور المعنى وخفائه ولذا قدمه في التنقيح على قسم البيان وإنما كان أربعة أيضا لأنه إن ظهر معناه فيما أن يحتمل التأويل أو لا فإن احتمل فإن كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر وإلا فالنص وإن لم يحتمل فإن قبل النسخ فهو المفسر وإلا فالحكم (ولهذه الأربعة أربعة تقابلها وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه) لأنه إن خفي معناه فيما أن يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي، أو لنفسها فإن أمكن إدراكه بالتأمل فهو المشكل، وإلا فإن كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل، وإلا فهو المتشابه، والمراد بالمقابلة أن يكون موجها مخالفا لموجب الأقسام الأول، وليست من قسم البيان لأن البيان هو الإظهار أو إزالة الخفاء فلا يتناولها إذ الشيء لا يتناول ما ينافيه فلذا لم يجعل قسم البيان ثمانية ولا يلزم أن تكون أقسام النظم والمعنى خمسة إذ ذكرها هنا وقع تبعا كذا ذكر الهندي (والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وهي أربعة أيضا الحقيقة والمجاز والصرح والكتابة) لأنه إن استعمل في موضوعه فحقيقة، وإن كان في غيره لعلاقة فمجاز، وكل منهما إن ظهر مراده فصرح، وإلا فكتابة، ومن حذف ذكر العلاقة ورد عليه الهزل (والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني) أي معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام بأنه يطلع عليه من طريق العبارة أو الإشارة أو غيرهما فإن للكلام معنى بحسب الوضع ومعنى بحسب التركيب وتقرر على المعنى الوضعي أو تجاوزا عنه بحسب إرادة المتكلم واستعماله فأشار بقوله على المراد إلى هذا القسم وبقوله والمعاني إلى الأولين كذا في الكشف: والحاصل أن هذا القسم باحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى كما في التنقيح، (وهي أربعة أيضا الاستدلال بعبارة النص وإشارته وبدلالته وباقتضائه) لأنه إن دل على المعنى بالنظم فإن كان مسوقا له فعبارة وإلا فإشارة، وإن لم يدل عليه بالنظم فإن دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة وإلا فالافتضاء والاستدلال طلب الدلالة وهو وإن كان صفة للمستدل وليس من أقسام الكتاب لكن لما لم تفد الأقسام بدونه عده منها كما سيأتي في محله، والعبارة مصدر بمعنى الفاعل كالعدل بمعنى العادل وكذا الثلاثة فهي بمعنى المعبر والمشير والدال والمقتضى ليكون من أقسام النظم كما أشار إليه الهندي أو معناه الدال بطريق العبارة إلى آخره وهو أقرب، ولذا اقتصر عليه في التلويح، والمراد من النص هنا اللفظ الدال على المعنى لا النص المقابل للظاهر كما سيوضح في محله (وبعد معرفة هذه الأقسام قسم خامس يشمل الكل وهو أربعة أيضا: معرفة مواضعها) أي مواضع أخذ تلك الأقسام واشتقاقها كما يقال الخصاص مأخوذ من قولهم اختص بكذا وكالعام من العموم (وترتيبها) ليهدم الرجوع على المرجوح عند التعارض كتقديم الحكم على المفسر (ومعانيها) أي حقائقها وحدودها في اصطلاح الأصوليين أو ما يفهم منها لغويا كان أو شرعيا (وأحكامها) أي الآثار الثابتة بها من كون الحكم قطعيا أو ظاهريا، ووجه الضبط في الأربعة أن معرفة النصوص إما أن تكون من جهة ما دخل في النص

أولاً، والأول إما أن يكون مقصوداً بالذات أو وسيلة إليه، والثاني معرفة الاشتقاق. والأول معرفة المعاني لغوية وشرعية وعرفية. والثاني إما أن يكون باعتبار ذاته أو ما صدر عنه. فالأول قوته في رتبة الدلائل من حيث كونه ميئناً للفرض أو الوجوب أو غيره راجحاً أو مرجوحاً، والثاني الأحكام الثابتة بحسب تلك القوة كذا في التقرير، وهذا وما قبله وجه ضبط، والعمدة في الكل الاستقراء كذا في التلويح، وقد استفيد من قوله يشمل الكل أن الأقسام ثمانون من ضرب العشرين في الأربعة، وهي تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة لا أقسام حقيقة ليلزم التباين والاختلاف بين جميع أقسامها بل بين الأقسام الخارجة من تقسيم تقسيم على أنه لو جعل الجميع أقساماً متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحيشيات والاعتبارات كما في أقسام التقسيم الأول فإن لفظ العيون مثلاً عام من حيث يتناول جميع أفراد الباصرة، ومشترك من حيث الوضع للباصرة وغيرها، وكذا التقسيم الثاني كذا في التلويح.

وذكر القآ في شرح المعنى أن المراد من الأقسام التقسيمات. لأن قسم الشيء حقيقة ما لا يجتمع مع ذلك الشيء. وهذه الأقسام يجتمع بعضها مع بعض:

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

وفي التوضيح لا تنافي بين العام والمشارك كالعيون كما ذكرناه لسكن بين العام والخاص تناف إذ لا يمكن أن يكون اللفظ الواحد خاصاً وعاماً بالحيشيتين فاعتبر هذا في البواقي انتهى. وما ذكر من أن النكرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فسيجيء جوابه (أما الخاص فكل لفظ) وهو في الأصل مصدر ثم استعمل بمعنى الملفوظ به وهو المراد به هنا كما استعمل القول بمعنى القول، وهذا كما يقال الدينار ضرب الأمير: أي مضروبه، وهو لغة يطلق على كل حرف من حروف المعجم كان أو من حروف المعاني وعلى أكثر منه مفيداً كان أو لا كالقول والكلام، لكن القول أشهر في المفيد بخلاف اللفظ والكلام، وأشهر الكلام لغة في المركب من حرفين فصاعداً واللفظ خاص بما يخرج من الفم فلا يقال لفظ الله كما يقال كلام الله وقوله كذا في شرح الرضوي واحترزه عن غير اللفظ (وضع لمعنى) احتراز عن الحرف والمهملة ومادل طبعاً أو عقلاً، والمقصود من قولهم وضع اللفظ جعله أولاً لمعنى من المعاني مع قصد أن يصير متواطئاً عليه بين قوم فلا يقال إذا استعملت اللفظ بعد وضعه في المعنى الأول إنك واضعه

إذ ليس جملا بل لوجعلت اللفظ الموضوع لمعنى آخر مع قصد التواطىء قبل إنك واضعه كما إذا سميت بزيد رجلا، ولا يقال كل لفظة بدرت من شخص معنى لأنها موضوعة له من دون اقتتران قصد التواطىء بها، ومحرفات العوام على هذا ليست ألفاظا موضوعة لعدم قصد المحرف الأول إلى التواطىء، وعلى ما فسرنا الوضع لم يكن محتاجا إلى قوله لمعنى، لأن الوضع لا يكون إلا للمعنى إلا أن يفسر الوضع بصوغ لفظ مهملا كان أولا مع قصد التواطىء أولا فيحتاج إلى قوله لمعنى لكن ذلك على خلاف المشهور من اصطلاحهم، ومعنى اللفظ ما يعنى به: أى يراد بمعنى المفعول كذا فى الرضى وإذا كان المعنى مدلول اللفظ شمل المعنى كالعلم والجهل والذات كالمشخصات، وبه خرج ما وضع لمعنيين فأكثر، وهو المشترك (معلوم) مخرج للمؤول لأن معناه غير معلوم يقينا كما ذكره الإنفاني:

واختلف فى إخراجها للمجمل، فقبل به نظرا إلى أن معناه غير معلوم للسامع: وقيل لا لأن معناه معلوم للواضع، وصحح فى الكشف الأول لأن حكم النخاص أنه لا يجهل البيان لكونه بينا، والمجمل لا يعرف إلا بالبيان (على الانفراد) مخرج للعام فإنه وضع لمعنى واحد معلوم لكن على وجه الاشتراك بين الأفراد، والمراد بقوله: على الانفراد أن لا يكون الملك المعنى الواحد أفرادا، سواء كان له أجزاء أو لم تكن فتدخل التثنية كما فى التلويح، واسم العدد تحت النخاص كالمائة فإن الواضع وضعه لمجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع، فيكون كل من الواحد جزءا من أجزاءه فيكون موضوعا لواحد بالنوع كالرجل والفرس، بخلاف العام فإنه موضوع لأمر مشترك فيه وحدان الكثير، فيكون كل من الواحدان جزئيا من جزئياته، وبخلاف المشترك فإن كلامنا من الواحدان نفس الموضوع له كذا فى التلويح، لكن ظاهر ما فى التوضيح والتلويح والتحرير أن العدد موضوع لكثير كالعام فالسمى متعدد فيهما ه لكن الأول محصور، والثانى لا، وكل منهما يوضع واحد بخلاف المشترك فإنه متعدد الوضع فالحق فى تعريف النخاص أنه ما وضع لواحد أو متعدد محصور ليشمل أسماء الأعداد، ولذا قال فى التحرير: اللفظ إن كان مسما متحدا ولو بالنوع أو متعدد مدلول على خصوص كيته به فالنخاص فتدخل المطلق والعدد والأمر والنهى انتهى:

وبهذا ظهر أن تعريف البدايع قاصر، وهو ما دل على مسمى واحد وكذا ما فى التقويم من أنه ما دل على الواحد بداته ومعناه، والمراد بالمحصور أن يكون فى اللفظ دلالة على انحصاره فى عدد معين وبغير المحصور عدمه ه وبهذا ظهر الفرق بين العدد والسموات فهى وإن كانت محصورة لكن لا بحسب دلالة اللفظ، والمراد بالوضع للكثير (١) بحسب الأجزاء أن

(١) قوله والمراد بالوضع للكثير الخ: أصله من التلويح، وعبارته والمراد بالوضع =

تتكون الأجزاء متفقة في الاسم كآحاد المائة فإنها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحددة بحسب ذلك المفهوم بخلاف أجزاء زيد فإنها غير متفقة في الاسم :

واعلم أن كلمة كل لا تناسب التعريف : قال في القطب في بحث الجزئي : انظر كل إنما هي للأفراد ، والتعريف بالأفراد ليس بجائز ، ولذا اعترض المحقق الرضى على ابن الحاجب في ذكرها (١) في حد التابع بأن المطلوب في الحد بيان ماهية الشيء لا قصد حصر جميع مفرداته انتهى . وجواب الكشف بأن المشايخ لا يفتنون إلى مثل هذه التكلفات قصور وجواب الهندي بأن المطلوب في تعريف الأشياء بحسب الاصطلاح تطبيق الأفراد (٢) ممنوع . والحق أنه تساهل (وهو : إما أن يكون خصوص الجنس ، أو خصوص النوع : أو خصوص العين كإنسان ورجل وزيد) أي الخالص إما أن يكون خاص الجنس إلى آخره ، فالخصوص بمعنى الخالص أو الضمير عائد إلى الخصوص المستفاد من الخالص . والجنس عند المناطقة كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان والفرس . والنوع كلي مقول على كثيرين مختلفين بالعدد دون الحقيقة في جواب ما هو كالإنسان بالنسبة إلى زيد وعمرو ، والفقهاء لما كان نظرهم في الأحكام جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين في الأحكام جنسا خاصا كإنسان فإنه مشتمل على الرجل والمرأة والحكم بينهما متفاوت حتى إن من اشترى عبدا وظهر أنه أمة أو عكسه لم ينعقد البيع ، واختص الرجل

= للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير أو لأمر يشترك فيه وحدان الكثير أو لمجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع فيكون كل واحد من الوحدان نفس الموضوع له أو جزئيا من جزئياته أو جزءا من أجزائه . وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام وأسماء العدد . فإن قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس أيضا لأنه موضوع للكثير بحسب الأجزاء . قلنا المعتبر هو الأجزاء المتفقة في الاسم كآحاد المائة فإنها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحددة بحسب ذلك المفهوم انتهت فتأمل :

(١) قوله في ذكرها . حيث قال في تعريف التابع كل ثان أعرب بإعراب سابقه من

جهة واحدة اه .

(٢) قوله تطبيق الأفراد : عبارة ابن مالك : فإن قلت كلمة كل مستنكرة في التعريف لأنها للأفراد والتعريف للحقيقة : قلنا لا استبعاد إذا كان غرضه بيان التسمية وتطبيقه على الأفراد لأن التسمية للأفراد انتهت أي إذا كان الغرض بيان تسمية الخصاص ورسمه وتطبيقه على الأفراد جاز ذكر كل وهناك جواب آخر أن لفظ كل ليس من التعريف بل دخلت بعد التعريف لتعريف الإحاطة بكل الأنواع فتأمل :

بالنبوة والإمامة والشهادة في الحدود والقصاص ، وجعلوا المشتمل على كثيرين متفقين في الحكم نوعا خاصا كالرجل والفرس ،

وأما الاختلاف بين العاقل وغيره فمن العوارض ، وقد مثل في التوضيح بالمثالين المذكورين للإشارة إلى أن النوع في عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس ، وقد لا يكون كالرجل كما في التلويح وجعلوا اللفظ الذي له معنى واحد حقيقة هيئا خاصا كزيد وإنما أخره مع كونه أولى بهذا الاسم من غيره تقدما لذلك لأنه جزء الجزئي فإن الجزئي وهو زيد إنسان ذكر فكان الإنسان جزءه وقيد بتذكير إنسان ورجل لأنهما إنمائيكونان من قبيل الخاص إذا كانا منكرين أو معرفين لا للاستغراق إذ أو كانا معرفين الاستغراق لسكاننا من قبيل العام دون الخاص ذكره الهندي (وحكمه) أي والمستفاد منه من غير العوارض والموانع كالقرينة الصارفة عن إرادة الحقيقة (أن يتناول المخصوص قطعا) أي تناوله لمدلوله على وجه تنقطع إرادة غير مدلوله عنه والقطع يطلق على نفي الاحتمال أصلا وعلى نفي الاحتمال الناشئ عن دليل وهذا أعم من الأول لأن الاحتمال الناشئ عن دليل أخص من مطلق الاحتمال ونقيض الأخص أعم من نقيض الأعم . والمراد هنا الأعم إذا كانا خاصا كما يكون للمعتاد أن يكون لغيره فلا يطرده كونه قطعيا بالمعنى الأول ولأن احتمال المجاز قائم .

وبهذا سقط ما قبل كيف يثبت القطع مع الاحتمال لأن نفس الاحتمال لا ينافي القطع بالمعنى الأعم . وقد حكي خلاف في إفادته القطع فعند أبي زيد ومتابعيه يفيد خلافا للمشايخ سمرقند ورفع الخلاف القاء في بأن من أثبتته أراد المعنى الأعم ومن نفاه أراد المعنى الأخص والقطع بالمعنى الأخص يسمى علم اليقين وبالمعنى الأعم يسمى علم الظمأنينة كذا في التوضيح (ولا يهتمل البيان) أي بيان التفسير لأنه محتمل لبيان التغيير (١) والتقرير (٢) وكأنه نتيجة الأول فلا يهتمل البيان (سكونه بينا) لأن البيان لإثبات الظهور وإزالة الخفاء وكل (٣) موجود وليس بمصادرة لأن المدعى عدم احتماله وهو غير كونه بينا في نفسه (فلا يجوز إلحاق التعديل) أي الظمأنينة في الركوع والسجود قدر تسبيحة الثابت بخبر الواحد في الصحيحين للأعرابي الذي تركها من قوله «ارجع فصل فلنك لم تصل ثلاثا» واسمه خلاد بن رافع كما في فتح القدير

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

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

(٣) قوله وكل : أي كل منهما أي من إثبات الظهور وإزالة الخفاء موجود وإثبات

الثابت أو نفي المنفي محال لما فيه من تحصيل الحاصل اه :

(بأمر الركوع والسجود) وهو قوله تعالى - اركعوا واسجدوا - (على سبيل الفرض) كما ذهب إليه الشافعي لأن الركوع والسجود خاصان ولا إجمال فيهما اليقين في البيان ، ومساهما بتحقيق بمجرد الانحناء ووضع بعض الوجه مما لا سخرية فيه مع الاستقبال والطمأنينة دوام على الفعل لا نفسه فهو غير المطلوب فوجب أن لا تتوقف الصحة عليها بخبر الواحد وإلا كان لسخا لإطلاق القاطع به وهو ممنوع عندنا مع أن الخبر يفيد عدم توقف الصحة عليه وهو قوله في آخر الحديث « وما انتقصت من هذا شيئا فقد انتقصت الصحة من صلاتك » كما رواه أبو داود وغيره لأنه سماه صلاة والباطلة ليست صلاة أو لأنه وصفها بالنقص : وإنما لم أفكر أبا يوسف مع الشافعي كما في الشروح لأنهم وإن نقلوا عنه الفرض بتعين حمله على الفرض العملي وهو الواجب فيرفع الخلاف (١) كما في فتح القدير ، لأن أبا يوسف موافق لهما في الأصول ، قيد بقوله على سبيل الفرض لأن إلحاقها بهما لا على سبيل الفرض جائز : واختلف فيها : فروى الكرخي أنها واجبة : وروى الجرجاني أنها سنة ، ورجح الأول في فتح القدير لأن الحجاز حينئذ في قوله لم تصلّ يكون أقرب إلى الحقيقة ولأن المواظبة دليل الوجوب : وقد سئل محمد عن تركها فقال : إنى أخاف أن لا تجوز ، وعن السرخسي من ترك الاعتدال فلزمه الإعادة إلى آخره ورجح الثاني في التحريم بأن تركه عليه الصلاة والسلام المسمى يرجح ترجيح الجرجاني الاستئناس ، وقيد بالاعتدال فيهما لأن الاعتدال في القومة والجلسة سنة عندهما اتفاقا : ومقتضى المواظبة الوجوب في الكل ورجحه في فتح القدير ولذا صرح في الخانية بوجوب سجود السهو بترك رفع الرأس من الركوع (وبطل شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية في آية الوضوء) لأن الغسل والمسح خاصان فاشتراط هذه الأشياء زيادة على التطهي بأخبار الآحاد وهو باطل ولعله صبر بعدم الجواز في الأولى دون البطلان تأدبا مع أبي يوسف لأنه قال بالإلحاق فيها وإن حمل كلامه على غيره بخلاف اشتراط الولاء وما بعده فإنه ليس فيه خلاف لأصحابنا وإنما كانت سنة في الوضوء لأن دلائلها ظنية الثبوت والدلالة كما قالوا : إن الأدلة السمعية أربعة : قطعي الثبوت والدلالة كنصوص القرآن المفسرة أو المحكمة والسنة المتواترة التي مفهومها قطعي وبه يثبت الفرض ، وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالأيات المؤولة ، وعكسه كأخبار الآحاد التي مفهومها قطعي كالأمر وبهما يثبت الوجوب وظنهما كأخبار الآحاد التي مفهومها ظني وبه يثبت السنة والحرام في مرتبة الفرض والمسكروه تحريما في مرتبة الواجب وتنزيها في مرتبة المندوب :

(١) قوله فيرفع الخلاف ، كيف يرتفع والحال أنه يقول بفوات الصحة بتركه وهما يقولان بالصحة مع الحرمة فتأمل ، ولعل المراد الموافقة في عدم إثبات الفرضية بالنظر لقواعد الأصول والقول بفوات الصحة من علم الفروع ويجوز فإن في نفسى منه شيئا اه :

واعلم أن القسم الثالث إنما يتحقق في حق من لم يسمع من في النبي صلى الله عليه وسلم أما من سمع منه مباشرة فليس في حقه إلا الفرض الذي تفوت الصحة بفوته لأنه قطعهما في حقه وبهذا ظهر أن استدلال صاحب الهداية على اشتمال النية في العبادات بحديث « إنما الأعمال بالنيات » غير صحيح لأنهم صرحوا بأنه من قبيل ظنيهما كما نبه عليه الهندي واستدل له بقوله تعالى - وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين - فإن الإخلاص هو النية والأولى الاستدلال بالإجماع فإن العبادة بمعنى التوحيد في الآية بدليل عطف الصلاة والزكاة (والطهارة في آية الطواف) بالجر عطف على اللولاء: أي وبطل شرط الطهارة في نحو الطواف المستفاد من قوله تعالى - وليطوفوا بالبيت العتيق - لأن الطواف خاص بمعنى الدوران بالبيت فلا إجمال فيه ليلتحق خبر الواحد ببيان له وإنما هي واجبة على الصحيح للحديث « ألا يطوفن بهذا البيت يحدث ولا عريان » فهو ظني الثبوت قطعي الدلالة لأنه نهى مؤكدة بالنون ولذا قلنا بوجوب الاستر فيه أيضا ولذا قلنا بوجوب الجابر إذا ترك كلامهما لكن الجابر بترك الطهارة مختلف ففي طواف القدم صدقة في الأصغر ودم في الأكبر وكذا في طواف الصدر وفي طواف الركن دم في الأصغر وبدنة في الأكبر واختلاف الجابر باختلاف الجنابة هو الأصل اعتبارا للمسبب على وزن سبيه وقد أمكن ذلك في الحج لتوجهه إلى صدقة ودم وبدنة ولم يمكن في الصلاة لأنه لا جابر لتقصها إلا السجود فاستوى فرضها ونفلها . وأما الطهارة عن الخبث فيه فسنة لا واجبة فلا جابر لو تركها لكنه مكروه وإنما لم يلحق الخبث بالحدث في وجوب الجابر لأن الخبث أخف بدليل أن قليله لا يمنع بخلاف الحدث وإنما استوى واجبه ونفله في جابر الطهارة لأن نفلها يجب بالشروع فصار كواجبه مع أن واجبه إنما يجب بفعله أيضا وهو الصدر :

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

واعلم أن المصنف تبع فخر الإسلام في تفريع هذه المسائل على هذا الأصل أعني كون الخاص لا يشمل البيان وخالف صدر الشريعة ففرعها على ما سيأتي في باب البيان من أن الزيادة على النص القطعي بخبر الواحد لا تجوز لكونها نسخا وتبعه المحقق في التحرير ، ولعله أوجه لأن النص أعم من الخاص والعام كنص القراءة - فاقرأوا ما تيسر من القرآن - لا يجوز

تخصيصه بخبر الفاتحة والقول بالوجوب لا يرفع حكم الكتاب وهو الإجزاء فلا يكون نسخا ولا يرد على القول بوجوبها وقوعها فرضا حتى لو قرأها لأن الكلام فيما شرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما لو قرأ البقرة فإنها تقع فرضا ولم نشرع فرضا لإجماعا ولا تنافي بين كون الفاتحة فرضا وواجبا، لأن فرضيتها من حيث كونها قرآنا ووجوبها من حيثية كونها فاتحة وعند تغاير الحثيين لا منافاة (والنأويل بالأطهار في آية التبرص) بالرفع عطف على شرط أى وبطل التأويل بالأطهار للقرء في قوله تعالى - والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء - وأصله أن القرء مشترك بين الحيض والطمهر، فأوله الشافعي رحمه الله بالطمهر، وأوله الحنفية بالحيض لأنه لو أريد الطمهر لبطل موجب الخاص وهو ثلاثة لأن المشروع الطلاق في الطمهر فإذا طلقت فيه فإما أن لا يحتسب من العدة فيجب ثلاثة وبعض وإن احتسب كما هو مذهب الشافعي يجب طهران وبعض، على أن بعض الطمهر ليس بطمهر إلا كان الثالث كذلك، وتامه في التوضيح ولا يرد عليه إرادة شهرين وبعض في قوله تعالى - الحج أشهر معلومات - لأنه لم يقل ثلاثة أشهر ليكون من قبيل الخاص، وإنما هو جمع منكر عام أو واسطة، وكذا لا يرد فيما لو طلقتها حائضا، فإن الواجب ثلاث حيض وبعض، لأنه وجب تكميل الحيضة الأولى بالاربعة فوجب بتامها ضرورة أنها لا تنجز أكعدة الأمة كذا في التلويح (١)، وظاهره أن الثلاثة والبعض عدة مع أن ظاهر كلامهم أن العدة هي الثلاث وأن ذلك البعض لم يحتسب لعدم اعتباره كما في الهداية وغيرها، والظاهر أنه لا خلاف، فإن البعض الزائد إنما وجب ضرورة التكميل إذ لا يمكن التوصل إلى حقيقة الواجب إلا به (ومحلية (٢) الزوج الثاني

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

(٢) قوله ومحلية : أي كونه محملا : أي مثبتا حلا جديدا . وحاصله أن هذه مسألة مخالفت فيها الشافعي ومحمدا بأحقيقة محتملين بأن فيما ذهب إليه ترك العمل بالخاص، وتقريرها أن لفظ حتى في قوله تعالى - فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره - خاص في الغاية وأثر الغاية في انتهاء ما قبلها لا في إثبات ما بعدها فوطء الزوج الثاني يكون غاية للمحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد، وإنما ثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات بني آدم =

بحديث العسيلة لابقوله حتى تنكح زوجها غيره) جواب عما أورد على الأصل السابق من أن الخصاص لا يحتمل البيان فلا يقبل الزيادة ولا النقصان وقد وقعتم فيما أبيتم ، فإن حتى خاص للغاية فيفيد أن الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة ويثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم ، وأنتم زدتتم فقلتم إنه مثبت حلالجديدا . فأجاب بأن كونه مثبتا للحل الجديد إنما هو بحديث العسيلة . وهو قوله « لا حتى تذوق عسيلته » جعل الذوق غاية لعدم العود فإذا وجد ثبت العود وهو حادث لاسبب له سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل فكان الحديث عبارة (١) في اشتراط وطئه للتحليل وإشارة إلى كونه محملا . وبهذا ظهر الفرق بين حتى في الآية وحتى في الحديث فإنها في الآية غاية لعدم الحل وفي الحديث لعدم العود . والتحقيق أن ما ذكره المصنف لا يصلح جوابا للإيراد بل هو مقرر له لأن الإيراد أنتم التحليل بالحديث زيادة على الخصاص وهو لا يجوز ، وإنما الجواب أنه لا وجه للإيراد أصلا لأنه ليس من باب الزيادة على الخصاص إذ ليس عدم تحليله (٢) والعود (٣) إلى الحالة الأولى (٤) من ماصدقات مدلول حتى (٥) ليلزم إبطاله (٦) بالحديث فهو (٧) من قبيل إثبات ماسكت عنه الكتاب بالحديث كما أفاده في التحرير ، ويقف على هذا الأصل أعني كون الثاني

= خالية عن المحرمات كما في الصوم تنتهي حرمة الأكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالإباحة الأصلية فوطء الزوج يهدم حكم ماضى من طلاقات الزوج الأول إذا كانت ثلاثا لثبوت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلاث إذ لا تثبت الحرمة به ولا تتصور غاية الشيء قبل وجود أصله في القول بأنه يهدم ما دون الثلاث أيضا كما هو مذهب أبي حنيفة بناء على أن وطء الزوج الثاني مثبت حلالجديدا ترك العمل بالخاص : وجوابه إذ المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل إضافته إلى المرأة واشتراط الدخول إنما يثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال « لا حتى تذوق » جعل الذوق غاية لعدم العود الخ ففما دون الثلاث يكون الزوج الثاني متمما للحل ناقص بطريق الأولى اه كلام القلوج .

- (١) قوله عبارة الخ : أى لكونه مسوقا له اه .
- (٢) قوله عدم تحليله : أى الزوج الثاني الزوجة للأول .
- (٣) قوله والعود : أى وعدم العود ، أى عودها فهو مجرور عطفا على تحليله .
- (٤) قوله إلى الحالة الأولى ، وهى ملك الأول عليها الثلاث .
- (٥) قوله حتى : أى في الآية .
- (٦) قوله إبطاله : أى مدلولها .
- (٧) قوله فهو : أى لإثبات التحليل بالثاني .

غاية أو محلا مسألة هدم الزوج الثاني ما دون الثلاث فعندهما يهدمه كما يهدم الثلاث لأنه إذا أثبت حلا جديدا بعد الثلاث أثبتته فيما دونها بالأولى . وعند محمد لا يهدم ، ورجحه في التحرير بأن العود والتحليل إنما جعل في حرمتها بالثلاث ، ولا حرمة قبلها فلا يتصور أن وبطل أنه أولى به ، فالحق عدم الهدم والخلاف في المدخولة أما في غيرها فلا هدم اتفاقا (وبطلان العصمة عن المسروق بقوله تعالى - جزاءا - لا بقوله فاقطعوا) جواب عما أورد على الأصل السابق فإن القطع المستفاد من فاقطعوا خاص معناه الإبانة فلا يدل على إبطال العصمة عن المسروق وقد قاتم بإبطالها عملا بالحديث « لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه » فيكون زيادة على الخاص القطعي بالخبر وهو لا يجوز . وحاصل الجواب أن بطلان العصمة إنما أثبتناه بخاص آخر قطعي هو قوله جزاء فإنه مصدر جزى بمعنى كفى : فلو وجب غرم لم يكف ، وفيه أبحاث طويلة والحق أنه لا ورود لها أصلا لأنه ليس من باب الزيادة على النص لأن القطع لا يصدق على نفي الضمان وإثباته فيكون (١) من ما صدقات المطاق بل هو (٢) حكم آخر ثبت بتلك الدلالة (٣) أو بالحديث كذا في التحرير والعصمة في اللغة بكسر العين السبب والجهل كذا في ضياء الخاوم وفي علم الكلام عدم قدرة المعصية أو خلق مانع غير ملجئ كذا في التحرير وعند الفقهاء هي كون المحل حراما ، فالمراد ببطلانها هنا بطلانها حقا للعبد بالنسبة إلى السارق إذا قطع إذ لو بطلت ، طالقا لصار المال مباحا فلم يقطع فيه . وإنما انتقلت إلى الله تعالى فصار محرما حقا لله تعالى كالميتة فلم يضمن ولم ينتقل الملك إليه تعالى إذ لو انتقل عن العبد لم يشترط طلبه مع أنه لو اختار تضمينه قبل القطع فله ذلك ولا قطع وإنما قيدنا بالنسبة إلى السارق لأنها لم تبطل حقا للعبد بالنسبة إلى غيره حتى لو باعها من غيره أو وهبها حال قيامها صح أو استهلكها غيره ضمنها ومعنى بطلانها حقا للعبد أن العين لا تكون مضمونة على السارق أو استهلكها وهو ظاهر المذهب ثم بطلانها للعبد وانتقالها إليه تعالى قبيل فعل السرقة القبلية التي علم تعالى أنها تتصل بها السرقة ، وإنما يتبين (٤) لنا ذلك بتحقيق القطع فكان حكم الأخذ مراعى إن استوفى القطع تبين أن حرمة المحل كانت لله تعالى فلا ضمان وإن تعذر الاستيفاء تبين أنها كانت للعبد فوجب الضمان . وإنما قلنا بالانتقال إلى الله تعالى بشرطه لأن وجوب الضمان يتأني القطع لأنه يتمسكه بأداء الضمان مستندا إلى

(١) قوله فيكونا : أي نفي الضمان وإثباته :

(٢) قوله بل هو : أي نفي الضمان .

(٣) قوله بتلك الدلالة : أي الاستقرائية لجزاءا .

(٤) قوله وإنما يتبين الخ فهو من الاستدلال بما عاينه المشروط على سبق الشرط شرح التحريره

وقت الأخذ فتبين أنه ورد على ملكه فيلتنى القطع وما يؤدي إلى انتفائه فهو المنتفى ، وبما قررناه علم أنه لو قال وبطلان العصمة عن المسروق حقا للعبد إذا قطع السارق بالنسبة إليه من حيث التضمين قضاء لكان أولى وإنما قيدنا بالقضاء لأنها لا تبطل ديانة فيفتى بأداء الضمان للمسروق الخسران والنقصان للمالك من جهة السارق، وقيدنا بالحثية لأنه لو باعها له حال قيامها بعد القطع صح البيع ، وقد قدمنا أن الملك لم يبطل للعبد ولذا قال في الإيضاح قال أبو حنيفة لا يحل للسارق الانتفاع به بوجه من الرجوع لأن الثوب على ملك المسروق منه وكذا لو خاطه قيصا لا يحل له الانتفاع به كمن دخل دار الحرب بأمان وأخذ شيئا من أموالهم لم يلزمه الرد قضاء ويلزمه ديانة فكالباعى إذا أتلف مال العادل ثم تاب لم يحكم عليه بالضمان وتعذر إيجاب الضمان بعارض ظهر أثره في حق الحكم وأما ديانة فيعتبر قضية السب كذا في فتح القدير (ولذلك) أي ولكون الخاص قطعيا في معناه (صح إيقاع الطلاق بعد الخلع) لأن الفاء في قوله تعالى فإن طلقها للتعقيب والمطوف عليه الافداء فلزم صحة وقوع الطلاق بعد البائن فلم يقع تعطل موجب الفاء ورده في التحرير بأن قوله فإن طلقها متصل بقوله الطلاق مرتان لأنها بيان الثالثة كأنه قال الطلاق مرتان (١) فإن طلقها الثالثة فلا تحل له حتى تنكح، واعررض إفادة جواز كونه مطلقا بمال أولى كانت أو ثانية أو ثالثة ولذا لم يلزم في شرعية الثالثة تقدم خلع انتهى. وجوابه أن اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء لأنه ليس بخارج عن الطلقتين فكأنه قال فإن طلقها بعد الطلقتين كلاهما أو أحدهما خلع وافتداء، فاندفع ما يقال يلزم عدم (٢) مشروعية الخلع قبل الطلقتين ويلزم تبيع الطلاق

(١) نص القرآن في سورة البقرة هكذا: - الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئا إلا أن يخافا أن لا يقيما حدود الله فإن خفتن أن لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يترابعا إن ظنا أن يقيما حدود الله وتلك حدود الله يعلمون - .
(٢) قوله فاندفع ما يقال يلزم عدم الخ المدفوع سؤا لأن أحدهما لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء في قوله - فإن خفتن ألا يقيما حدود الله - الآية وثانيتها لزوم تبيع الطلاق بقوله فإن طلقها لترتبه على الخلع المرتب على الطلقتين . وحاصل الدفع أن الخلع ليس بمرتب على الطلقتين بل مندوج فيهما والمدكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل إنه على تقدير الخلع في الافتداء لكن يرد أن لا يكون المراد بقوله تعالى - الطلاق مرتان - الرجوع على ما صرحوا به لأن الخلع طلاق بائن ، ويجب بأن كونه رجوعيا إنما هو =

ولا يضر في ذلك تصریحهم بأن قوله تعالى - الطلاق مرتان - نزلت في الرجعي لأنه على تقدير عدم الأخذ: وأما شرعية الثالثة ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء فثبت بالإجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة: واعلم أن هذا البحث مبني على أن يكون التسريح بالإحسان إشارة إلى ترك الرجعة وأما إذا كان إشارة إلى الثالثة كذا في الحديث فلا بد أن يكون قوله تعالى - فإن طلقها - بيانا لحكم التسريح على معنى إذا ثبت أنه لا بد بعد الطلاقين من الإمساك بالمرجعة أو التسريح بالطلقة الثالثة، فإن أثر التسريح فلا محل له من بعد حتى تنكح وحينئذ لا دلالة في الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع كذا في التلويح فالأولى التمسك بالحديث « المختلعة يلحقها صريح الطلاق مادامت في العدة » هذا والمذكور في تفسير الجلالين وغيره أن التسريح إشارة إلى ترك الرجعة وأن المراد بقوله فإن طلقها الطلقة الثالثة، قيد بالصرح لأنه لو قال لها بعد الخلع أنت بائن لم يقع. وحاصل كلامهم هنا ما قيل:

وكل طلاق بعد آخر واقع سوى بائن عن بائن لم يعلق

والمراد بالبائن الثاني ما كان بافظ الكناية المفيدة للبينونة فلو خلعها ثم خلعها لم يقع الثاني ولو خلعها ثم طلقها على مال وقع الثاني ولا يجب المال كما في القنية، ولو خلعها ثم قال أنت طالق بائن وقع الثاني وإن كان بائنا لأن وقوعه بأنت طالق وهو صريح ويلغو قوله بائن لعدم الحاجة إليه لأن الصريح بعد البائن بائن ولو خلعها ثم طلقها ثلاثا وقع الثالث وإن كان الثاني بائنا بعد بائن لأنه بالصرح لا بالكناية كما في فتوح القدير وصرح فيه بأن البائن يلحق الصريح ويشكل عليه ما في الخلاصة طلقها على مال ثم خلعها في العدة لا يصح انتهى لأن هذا من قبيل لحوق البائن الصريح إلا أن يحمل عدم الصحة على عدم لزوم المال فلا إشكال (ووجب مهر المثل بنفس العقد في المفوضة) بكسر الواو وهي التي فوضت بضعها إلى زوجها أي زوجت نفسها بلا مهر ومن روى بفتح الواو على معنى أن ولها زوجها بغير تسمية المهر ففيه نظر كذا في المغرب وذكر في التلويح أنها من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعمال في النكاح بلا مهر أو على أن لا مهر لها لكن المفوضة التي نكحت لنفسها بلا مهر لا تصلح محلا للخلاف لأن نكاحها غير متعقد عند الشافعي بل المراد منها هي التي أذنت لوليها أن يزوجه من غير تسمية المهر أو على أن لا مهر لها فزوجها وقاد يروى المفوضة بفتح الواو

= على تقدير عدم الأخذ وعلى تقدير الأخذ فلا، فإن قيل الفاء في الآية لجر العطف من غير تعقيب ولا ترتيب وإلا لزم من إثبات مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق على مال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله - فإن طلقها - قلنا لو سلم فبالإجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة هذا توضيح ما أشار له الشرح:

على أن الولي زوجها بلامهر وكذا الأمة إذا زوجها سيدها بلامهر انتهى وإنما وجب المهر بنفس العقد عملاً بقوله تعالى - أن تبثغوا بأموالكم - فإن الباء لفظ خاص معناه الالتصاق واستعماله في غيره مجاز ترجيحاً للمجاز على الاشتراك فلا ينفك الابتغاء: أى الطلب وهو العقد الصحيح عن المال أصلاً فإذا مات عنها أو دخل بها وجب مهر المثل ويؤيده الحديث المروي في أبي داود وغيره من اجتهاد ابن مسعود في امرأة مات عنها قول الدخول والتسمية بأن لها المهر كاملاً فقام معقل بن سنان وقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بلى واشق بمثله وبروع بفتح الباء والناس يكسرونها غلطاً كذا في المزهري في اللغة للأسبوطي (وكان المهر مقدرًا شرعاً غير مضاف إلى العبد) عملاً بقوله تعالى - قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم وما ملكت أيمانهم - خص فرض المهر به أى تقديره بالشارع فيكون أدناه مقدرًا لأن أعلاه غير مقدر إجماعاً لأن التقدير إما أن يمنع الزيادة أو النقصان ولما لم يبين ذلك الأدنى قدرناه بالحديث « لامهر أقل من عشرة » أو بالقياس على شىء معتبر له خطر شرعاً وهو الولد وهو مبنى على أن الفرض حقيقة في التقدير لغلبة الاستعمال فيه مجاز في غيره من القطع والإيجاب ترجيحاً (١) للمجاز على الاشتراك ثم اقتراح كلمة على به بناء على أنها صلة الإيجاب دون التقدير لا يمنع حمله على التقدير لأن تضمين الصلة جائز كما في قوله تعالى - والله على ما نقول وكيل - ضمن صلة الشهادة لفظ الوكالة لتقرن الشهادة مع الوكالة فكذا هنا ضمنى صلة الوجوب لفظ التقدير ليعلم الوجوب مع التقدير، فإن قيل إذا تضمنت كلمة معنى كلمة أخرى ووصلت بصلتها لم يبق معناه الأول مراداً لثلاث يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهم فى بعض المواقع كما فى الآية لو أريد من قوله وكيل مطلع شاهد مع حقيقة الوكالة يلزم المحذور. قلنا التضمن يبنى عن بقاء المعنى الأول ومنه التضمن الشعري وهو أن يضمن الشعر شيئاً من شعر الغير ولذا أرادوا فى الآية معنى الوكالة مع الشهادة وكذا فى كل موضع قالوا بالتضمن فيه أرادوا المعنيين بشهادة مواقع استعمالهم، ولزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهم فى المتضمن بدلالة الصلة كالمحذوف والجمع بين المنطوق والمحذوف ليس من قبيل الجمع من شىء كذا فى مدار الفحول (ومنه الأمر) أى ومن الخاص الأمر فإن لفظ الأمر وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل جزماً لغة وجمعه أمور ويقال أمره أمره أمراً نقيض نهاه والأمر منه أوامر بالهمزة ومدته بغير همزة قال الله تعالى - وأمر أهلك بالصلاة -

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

كذا في ضياء العلوم، وعند النجاة مادل على الطلب وقبل ياء المخاطبة وعند الكلامين بناء على أنه النعمى اقتضاء فعل غير كلف على جهة الاستعلاء حتما وبالأخير خرج الندب النفسى والاقتضاء المذكور هو معنى الإيجاب ولا يرد الكفف على عكسه (١) فإنه أمر ولا اقتضاء فيه وكذا لا يرد لا تترك على طرده، فإن الاقتضاء موجود وليس بأمر بل نهى لأن المحدود النفسى لا الصيغى فيلتزم معنى لا تترك منه واكفف - وذروا البيع - نهى ويدخل فيه أطلب فعل كذا إذا أريد به الحال إليه أشار في التحرير وعند الأصوليين حقيقته اصطلاحاً صيغته المعلومة لأن الأليق بهم تعريف الأمر الصيغى لا النفسى لأن بنحوهم عن الدلائل السمعية . وقد اختلفوا في تعريفه ففهم من عرفه باعتباره وجوب امثاله لأن الكلام في خاص القرآن كما في المعنى فقال الأمر قول القائل لمن دونه افعل فشرط العلو في نفس الأمر ولم يعتبر الاستعلاء فقط لما ذكرناه وبعضهم عرفه بأعم منه فلم يشترط العلو وإنما شرط الاستعلاء وعليه أكثر الأصوليين كما ذكره القاتنى ومنهم المصنف فقال (وهو قول (٢) القائل لغيره على سبيل الاستعلاء (٣) افعل) فالقول بمعنى المقول (٤) هنا كاللفظ وإن صح أن يكون مصدراً لأن الأمر والنهى من قبيل الإنشاء وهو قسم من اللفظ المفيد ولأن الأمر عند الأصولى نفس الصيغة لا الطلب كما قدمناه . وبهذا اندفع ما ذكره القاتنى أن المراد به معناه المصدرى لا المقول كما خطر ذلك في بعض الأوهام لأن ذلك صيغة الأمر لا الأمر لأنه الطلب كما ذكره في المفتاح والكشاف ومختصر ابن الحاجب انتهى وهو مردود لأنهم عرفوا الأمر النفسى والكلام فى الصيغى وهو المقول . وأما القول فنفس الاقتضاء كما فى التلويح وخرج بقيد القول الفعل والإشارة وبطريق الاستعلاء الدعاء والالتماس مما كان بطريق الخضوع أو التساوى ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الأدنى للأعلى افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب إلى سوء الأدب : والفرق بين الاستعلاء والعلو : أن الاستعلاء هيئة الأمر من رفع صوت وإظهار غلظة ، والعلو هيئة الأمر من علم ونسب وجمالة وولاية كما ذكره الهندى ، وفى ضياء العلوم : العلو الارتفاع وعلو الرجل إذا ارتفع قدره استعلاء : أى علا . قال الله تعالى - من استعملى - انتهى وربما يورد على التعريف أن الأمر قد يوجد بدون هذا اللفظ ويجاب عنه بأنه إنما يرد ذلك أن لو كان مراده تلك الصيغة على الخصوص وليس كذلك

(١) قوله على عكسه : أى كونه جامعا للأفراد المعروف اه :

(٢) احتمز به عن الفعل والإشارة .

(٣) أى على جهة عد الطالب نفسه عالياً وإن لم يكن فى الواقع كذلك :

(٤) أى وحينئذ يكون افعل بدلا عن القول :

يعرف ذلك بباديء الرأي بل المراد به كل قول يد على طلب الفعل بنفسه ، فاندفع به أيضا ما قيل إنه غير مانع لأن هذه الصيغة قد تكون للتهديد والتعجيز كما في التلويح لأنه لا طلب فيهما والتعريف وإن كان يصرح عن المجاز لسكن فيما لا يكون المراد ظاهرا . أما عند ظهوره فلا كما أفاده القاطن :

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

والحاصل أن قوله أفعال في التعريف للتمثيل لا للتمييز كما ذكره الهندي فسكانه قال الأمر اللفظ الدال على طلب الفعل استعلاء كإفعل وقد حده في الكشف بهذا وقال إنه أقرب إلى الصواب وأورد على عكس التعريف قول الأذني للأعلى أفعال تبليغا أو حكاية عن الأمر المستعمل فإنه أمر وليس على طريق الاستعلاء من القائل . وأجاب عنه في التلويح بأن مثله لا يعد في العرف مقول هذا القائل الأذني بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته واستظهر له في التحرير بأنه يقال ليس القرآن قوله عليه الصلاة والسلام يعني مع أنه مبلغ له وأورد على طرده ^(١) صدورها من نائم وليست بأمر حتى زاد جماعة في تعريفه أن يكون بقصد الامتثال (ويختص مراده بصيغة لازمة) بيان لما علم من قوله ومنه الأمر لأن جعل الأمر من الخاص باعتبار اختصاص المعنى بالصيغة ، ولما لم يلزم منه اختصاص الصيغة بالمعنى تعرض للاختصاص من جانب اللفظ أيضا بقوله : بصيغة لازمة فإن الاختصاص هنا من الجانبين والضمير في مراده يعود إلى الأمر باعتبار مدلوله ، أعني الصيغة فإن الأمر مدلوله الصيغة ومدلولها طلب الفعل استعلاء حتما ، والمراد منه أي المقصود منه الوجوب وهو المراد من المراد ، ولما كان المقصود هنا بيان الاختصاص من الجانبين لم يكتف بقوله لازمة بل لابد أن يقول لازمة مختصة بذلك المراد فإن اللازم قد يكون خاصا وقد يكون عاما والمراد هو الخاص هنا كذا في الكشف ثم اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالألفاظ المفردة وقد يكون على العكس كبعض الألفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص من الجانبين كما في الألفاظ المتباينة كذا في الكشف أيضا ومعناه في المشترك

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

باعتبار أحد المعنيين أو المعاني لا باعتبار مجموع المعاني فإن القرء مثلا إذا استعمل في الحيض كان الحيض مختصا به بمعنى أنه لا يستفاد لإمته وليس القرء مختصا بالحيض لاستعماله في غيره وهو الطهر (حتى لا يكون الفعل موجبا خلافا لبعض أصحاب الشافعي) تفرغ على اختصاص الوجوب بالصيغة بمعنى أن الوجوب لا يستفاد من غيرها فلا يستفاد من الفعل فالخلاف المذكور إنما هو في خصوص المعنى لا في خصوص الصيغة فإنهم لم يخالفونا في أن صيغة الفعل خاصة في الوجوب وأورد على اختصاص المعنى بالصيغة خبر الشارع كقوله تعالى - والوالدات يرضعن أولادهن - فقد استفيد الوجوب من غير الصيغة فأجاب في التوضيح بأنه مجاز عن الأمر وإنما عدل عنه إلى الإخبار لأن الخبر به إن لم يوجد في الإخبار يلزم كذب الشارع والمأمور به إن لم يوجد في الأمر لا يلزم ذلك فإذا أريد المبالغة في وجود المأمور به عدل إلى لفظ الإخبار مجازا انتهى وحمله في التلويح على ما إذا لم يكن المحكوم به أظهر في الخبر حكما شرعيا فإن كان كذلك أفاد الحكم الشرعي بنفسه مثل قوله تعالى - كتب عليكم الصيام - ، - وأحل الله البيع وحرم الربا - انتهى ومنه - والله على الناس حج البيت - والتحقيق أنه لا يراد أصلا لأن المقصود من قولهم إن الوجوب مختص بالصيغة نفي استفادته من الفعل لا النفي مطلقا فجاز استفادته من غيرها حيث لم يكن فعلا ولذا كانت المواظبة من غير ترك مع الاقتران بوعيد دليل الوجوب كما أفاده ابن الهمام في باب الاعتكاف وإن لم تقترن بوعيد على قول : واعلم أن الاختلاف في كون الفعل موجبا مبنى على أنه يسمى أمرا حقيقة أولا فالجمهور على أن حقيقته الصيغة وإطلاق الأمر على الفعل مجاز والبعض على أنه حقيقة فيهما فيكون مشتركا واحتجوا على الأصل (١) بقوله تعالى - وما أمر فرعون برشيد - أي فعله لأنه موصوف بالرشد وعلى الفرع (٢) بقوله صلى الله عليه وسلم « صلوا كما رأيتموني أصلي » قاله حين شغل عن أربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة ، وإنما احتجوا على الفرع بعد الاحتجاج على الأصل للتنبية على أنه مع ابتناؤه على الأصل ثابت بدليل مستقل وللجمهور سبق الفهم منه إلى القول المخصوص فأو كان كما قاله البعض لم يسبق معين ، وقد اعتمد هذا الدليل في التحرير ، وأما ما استدل به في التوضيح من صحة نفي الأمر عن الفعل لمصادرة لأن الخضم لا يسلم صحة النفي منه ؟

ثم اعلم أن محل الاختلاف فعل يمين يسمو ولا طيع ولا خاص به فإن كان فلا وجوب اتفاقا وليس بيانا لحمل الكتاب فإن كان وجب اتباعه اتفاقا (للمنع عن اللوصال) فإنه صلى الله عليه وسلم واصل فواصل أصحابه فأنكر عليهم الموافقة بقوله عليه الصلاة والسلام

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

(٢) وهو أن فعله عليه السلام للإيجاب اه .

«أيكم مثل إني أبيت عند ربّي يطعمني ويسقيني» (وخلع النعال) بالجر معطوف على الوصال أي وللمنع عن خلع النعال كما في المصابيح من أنه عليه الصلاة والسلام «كان يصلي بأصحابه إذ خلع نعليه فمخلعوا نعالهم فلما قضى صلاته قال ما حملكم على إلقاء نعالكم؟ قالوا رأيناك ألقى نعليك قال إن جبريل أخبرني أن فيهما قدرا إذا جاء أحدكم المسجد فلينظر فإن رأى في نعليه قدرا فليسهما وليصل فيهما» وقد جعل المصنف كلا من هذين دليلا على أن الفعل ليس بموجب وليس كذلك فإن الدليل الجزئي لا يصحح أن يثبت القاعدة الكلية وإنما ذكرهما فخر الإسلام بيانا لمعارضة دليل الخصم من السنة كما صرح به في الكشف والتلويح وإنما الدليل ما سبق من فهم الصيغة فقط عند الإطلاق مع أن الهندي تعقب من تمسك بهما بأن هذا الدليل مشترك الإلزام بأن يقال لو لم يكن موجبا للاتباع لما اتبعت الصحابة وفهم الاتباع دليل لهم وإنكاره عليه الصلاة والسلام لم يكن للمتابعة، بل لأن صوم الوصال كان مخصوصا به، وكذا في خلع النعال كان مخصوصا به لإخبار جبريل عليه الصلاة والسلام وكيف يجوز الإنكار على نفس الاتباع وقد أمرنا به (والوجوب استفيد من قوله عليه الصلاة والسلام «صلوا كما رأيتموني أصلي» لا بالفعل) جواب عن تمسكهم بالحديث على أن الفعل موجب بأن وجوب الترتيب مستفاد من الأمر لا من قضائهم مرتبة مع أنه لا يصلح دليلا أصلا لما قدمناه أن الدليل الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية : واعلم أن ظاهر كلام الأصوليين أن القضاء مرتبا يوم الخندق وقوله صلوا حديث واحد وليس كذلك بل هما حديثان، ولا يخفى أن الحديث الثاني ليس على ظاهره من إيجاب كل ما وقع عليه رؤيتهم من صلاته فإنها وقعت على ما هو من السفن والآداب وليست واجبة فهو على الندب إن اعتبر هذه المرادة أو على الإيجاب إن اعتبر غيرهما، وعلى كل حال لا يفيد المطلوب وهو وجوب الترتيب وإن قيل بأنه مفيد وجوب كل ما وقع عليه الرؤية إلا ما قام الدليل فيه على خلافه من كونه سنة أو أدبا يدفع بأن الترتيب من المستثنى لئلا يلزم تقديم الظني على القطعي فإن القاطع يقتضي الصحة مطلقا، والظني ألزم التأخير وأوجب فساد ما حكم القطعي بصحته فهو عين الزيادة على النص القطعي بخبر الواحد وهو لا يجوز عندنا: والحاصل أن قول أصحابنا بأن الترتيب واجب يفوت الجواز يفوته مشكل جدا ولا دليل عليه (١) وتامه

(١) قوله مشكل جدا ولا دليل عليه : قلت مردود هذا الكلام بحذفه لما قاله العلامة الحلبي في شرح منية المصلي إن الكتاب مجمل في حق أوقات الصلاة مطلقا أداء وقضاء وإنما ثبتت الأوقات بفعله صلى الله عليه وسلم وقوله «صلوا كما رأيتموني أصلي» ولا شك أن بيان الحمل المفيد للفرضية بخبر الواحد مفيد للفرضية ولم يثبت هذه صلى الله عليه وسلم =

في فتح القدير (وسمى الفعل به) أي بالأمر في الآية (لأنه) أي الأمر (سببه) أي الفعل أي حامل عليه لأنه مأمور به فأطلق المصدر وأريد المفعول جواب عن تمسكهم بقوله تعالى - وما أمر فرعون برشيد - فإنه بمعنى الفعل مجازا لاحتققة فلا يدل لم وهو جواب تسليمي

= تقديم صلاة على ما قبلها لا أداء ولا قضاء الخ وقوله إن الترتيب من المستثنى لثلاثا يلزم تقديم الظني الخ ممنوع منعا ظاهرا فإنه ليس من هذا القبيل بل من قبيل بيان مجمل الكتاب وهو قوله تعالى - أقيموا الصلاة - وإنما يتحقق ما زعمه الشارح تبعا للمحقق ابن الهمام أن لو اقتضى الكتاب جواز الوقتية قبل الفائتة وليس كذلك والمراد بالظني ما رواه مالك عن نافع عن ابن عمر موقوفا « من نسي صلاة فلم يذكرها إلا وهو مع الإمام فليتم صلاته فإذا فرغ من صلاته فليعد التي صلاها مع الإمام » ورواه الدارقطني والبيهقي مرفوعا والرفع زيادة والزيادة من الثقة مقبولة كما ذكره ابن الهمام وغيره، ثم لا يخفى أن للكلام عندسعة الوقت والخطاب إنما يتوجه في آخر الوقت ولا يمكن حمله على الاستحباب لأنه صلى الوقتية قبل وقتها فتجب إعادتها فإنه أمر بالإعادة وهو اللوجوب عند عدم الصارف ولا يجوز أن يقال إنه أداها في وقتها كما زعمه ابن الهمام لأنه يناقض قوله صلى الله عليه وسلم « فليصاها إذا ذكرها » فإن ذلك وقتها جعل وقت التذكروقتا للفائتة فلم يبق وقت للوقتية إذ الوقت الواحد لا يسع فرضين قطعين أداء كما صرح بجميع ذلك في الكافي نعم كان ينبغي على هذا أن لا يسقط الترتيب بالنسيان وضيق الوقت وكثرة الفوائت إلا أنه سقط لأدلة أخرى : والحاصل أن قوله تعالى - إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا - مجمل في حق الأوقات والسنة قد بينته : هذا وقد ذهب بعض شارحي الكتاب في تقرير فرض الترتيب أن الصلاة مجمل والسنة بينت الأداء والقضاء مرتبا قولاً وفعلاً فورد عليه أنه إذا كان كذلك فلا يجوز إسقاط الترتيب هضيق الوقت لثبوت الترتيب بالكتاب فأجاب بأن النص الطالب للأداء في ذلك الوقت يعارضه النص الطالب للترتيب والجمع غير ممكن فطلب الجميع وكان لأداء الوقتية في الوقت إذ لا يسقط ذلك بحال والترتيب يسقط بالعدول في الجملة بإجماع الأمة وكان ذلك أكد في نظر الشارح فقدم اه وبقولنا قال مالك والنخعي والزهري وربيعة واليث بن سعد وأحمد وإسحق والثوري ويدل له ما أخرجه أحمد والطبراني مرفوعا « أنه عليه الصلاة والسلام صلى المغرب ونسى العصر فقال لأصحابه هل رأيتموني صليت العصر؟ قالوا لا يا رسول الله ما صليتها فأمر المؤذن فأذن ثم أقام فصلى العصر ونقض الأولى ثم صلى المغرب » فلو لم يكن الترتيب شرطا لما أهاد المغرب : قال أبو حفص بن شاهين بتعين أنه ذكرها وهو في الصلاة وإلا لما أعادها فهذا يبطل القول باستحباب الترتيب الذي مال إليه ابن الهمام :

وإلا فلا نسلم أنه في الآية بمعنى الفعل بل هو بمعنى القول الخاص بدليل قوله قبله - فاتبعوا أمر فرعون - ووصفه بالرشد لا يدل على أنه بمعنى الفعل كما توهموه لأن الرشد بمعنى الصواب والقول متصف به كالفعل ، وفي ضمياء الخلوم الرشد بمعنى الرشاد وهو الصلاح والرشد بفتح الراء والشين بمناه فقيل هما لغتان مثل السخط والسخط وقيل الرشد بالضم الصلاح وبالفتح في الدين والرشيد ذو الرشد انتهى :

﴿ وموجبه ﴾ بفتح الجيم أثره الثابت به فهو والحكم والمقتضى عند الفقهاء ألفاظ مترادفة كما أفاده الشيخ قاسم في فتاواه وقد صرح في العلوج بأن الوجوب هو المدلول الحقيقي لمسمى لفظ الأمر وهو صيغة افعال والتحقيق ما ذكره السيرامى من أن المدلول الحقيقي للفظ أمر صيغة افعال والمدلول لصيغة افعال طلب الفعل استعماله والوجوب موجب الصيغة لأنه الأثر الثابت بها وقولهم موجب الأمر أى موجب مدلوله والخلاف في الموجب لا في المدلول انتهى فقد علمت أن الضمير عائد إلى الأمر باعتبار مدلوله وأن الوجوب أثر الطلب الذى هو الإيجاب (الوجوب) أى اللزوم فهو الوجوب اللغوى لا الفقهى فيعم الواجب القطعى والظنى لأن من أفراد الأمر ما ثبت بخبر الواحد وهو ظنى واوخص بالأمر القرآنى لكان معناه اللزوم القطعى لأنه قطعيهما واختصاص افعال بالوجوب هو قول الجمهور لما تكرر من استدلال السلف على الوجوب بها شائعا بلا تكبير فأوجب العلم العادى باتفاقهم ^(١) كالقول ، ولقطعنا بتبادر الوجوب من الصيغة الجردة فأوجب ^(٢) القطع به من اللغة أيضا (لا النذب) نفي لقول أن هاشم إن موجبه النذب عند الإطلاق لاستعماله فيه ولقوله عليه الصلاة والسلام « إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم » قلنا ^(٣) هو دليل الوجوب كذا فى التحرير (والإباحة)

(١) أى على أنها للوجوب ، وقوله كالقول أى كإجماعهم القولى على ذلك .

(٢) قوله فأوجب : أى أوجب القطع بتبادر الوجوب منها القطع بالوجوب أيضا من اللغة وذكر فيه دليلا آخر بقوله وأيضا قوله تعالى لا بليس - ما منعك أن لا تسجد إذ أوتيتك - يعنى اسجدوا لآدم مجرد عن القرائن فإنه ظنى الوجوب وإلا لما لزمه اللوم وقوله تعالى - وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون - ذمهم على مخالفة اركعوا بقوله لا يركعون حيث رتبته على مجرد مخالفة الأمر المطلق بالركوع .

(٣) قوله قلنا : أى قلنا ممنوع بل رده إلى استطاعتنا لأن الساقط عنا حينئذ ما لا استطاعة لنا فيه ، والحاصل أن أباهاشم ومن تبعه استدلوا بالحديث المذكور على أن الأمر للنذب لأن النبى صلى الله عليه وسلم رد الأمر إلى مشيئتنا وهو معنى النذب فمنعه بما ذكرنا على أن تقريرهم لا يدل على مدعاهم أيضا لأن المباح أيضا بمشيئتهم ثم لا يخفى فى أن قولهم رده إلى مشيئتنا مع روايتهم للحديث بلفظ ما استطعتم ذهول عظيم اه :

نفي لقول بعض المالكية لأنها أدنى : قلنا لا طلب فيها (والتوقف) نفي لقول من قال بالتوقف مطلقا فإن الأشعري والقاضي توقفا في أنه للوجوب أو النذب، وقيل بمعنى لاندري مفهومه واستدل الواقف بأن كونها للوجوب أو غيره إنما هو بالدليل وهو منتف إذ الأحاد لا تفيد العلم ولو تواتر لم تختلف قلنا تواتر استدلالات عدة التواتر من العلماء وأهل اللسان بها على الوجوب فثبت تواتر أنها له كذا في التحرير ولم يتعرض المصنف للمذهب الاشتراك . وفيه خمسة أقوال : قيل مشترك بين الوجوب والنذب ، وقيل بينهما والإباحة ، وقيل القدر المشترك بين الأولين ، وقيل لما بين الثلاثة من الإذن . وقالت الشيعة مشترك بين الثلاثة والتهديد، واستدل القائل بالاشتراك اللفظي بأنه ثبت الإطلاق والأصل الحقيقة : قلنا الحجاز خير وتعيين الحقيقي بما تقدم والقائل (١) بالقدر المشترك وهو الطلب بأنه ثبت رجحان (٢) الوجود ولا مخصص فوجب كونه (٣) المطلوب (٤) دفعا للاشتراك (٥) والحجاز : قلنا بل بمخصص وهي (٦) أدلتنا على الوجوب مع أنه (٧) إليات اللغة بلازم الماهية (٨) كذا في التحرير (سواء كان بعد الحظر أو قبله) بيان للمذهب المختار عندنا ، وهو أنه للوجوب بعد المنع أو قبله للدلائل السابقة فإنها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره، وهذا قول بعض القائلين بأنه للوجوب وأكثرهم أنه بعد الحظر للإباحة باستقراء استعماله فوجب الحمل عليه عند التجرد أوجب الحمل على الغالب مالم يعلم أنه ليس منه نحو فإذا انسخ الأشهر الحرم فاقبلوا ولا مخلص لنا إلا بمنع صحة الاستقراء إن تم كذا في التحرير وما وقع

(١) أي واستدل القائل الخ اهـ .

(٢) قوله ثبت رجحان الذي هو المعنى المشترك بين الوجوب والنذب بالضرورة من اللغة ولا مخصص له بأحدهما .

(٣) قوله كونه : أي رجحان الوجود .

(٤) قوله المطلوب : أي مطلقا كما هو عبارة التحرير .

(٥) قوله دفعا للاشتراك على تقدير أنه موضوع لكل منهما، وقوله والحجاز على تقدير

أنه موضوع لأحدهما لا غير فإن التواطؤ خير منهما : قلنا بل هو لأحدهما وهو الوجوب :

(٦) قوله وهي : أي المخصص وأنه باعتبار الخبر وهو أدلتنا .

(٧) قوله مع أنه : أي جعله للطلب .

(٨) قوله بلازم الماهية وهو الرجحان بجعل الرجحان لازما للوجوب والنذب ،

وجعل صيغة الأمر لهما باعتبار هذا اللازم مع احتمال أن يكون للمقيد بأحدهما أول مشترك بينهما وذلك باطل :

في الشروح من الاستدلال الأكثر بقوله فاصطادوا وللبعض بقوله فاقتلوا غير صحيح لما في التلويح من أن المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية ولأنه ثابت بالقرينة ، ولا نزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة والكلام عند التجرد عنها، ثم اعلم (١) أن محل الخلاف أمر متصل بنهي إخبارا ومعلق بزوال سبب النهي فالأول كقوله « كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها » والثاني نحو فإذا حلتم فاصطادوا لا في الأمر المطلق، وبهذا ظهر غلط من استدلل بأمر الحائض والنفساء بالصلاة إذا طهرت بعد النهي عنها حال الحيض والنفس فإنه أمر مطلق ، وليس الكلام فيه كما أفاده في التحرير (٢) (لانتفاء الخيرة عن المأمور بالأمر بالنص) دليل لكون موجب الوجوب لأن الندب والإباحة لا ينفيان الخيرة وبالأمر متعلق بالمأمور وبالنص متعلق بانتفاء والمراد به قوله تعالى - وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن تكون لهم الخيرة من أمرهم - فالضمير في لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومهما بالوقوع في سياق النفي وفي أمرهم لله ولرسوله جمع للتعظيم . والمعنى ما صح لهم أن يختاروا من أمرهما شيئا ويتمكنوا من تركه بل تجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما في جميع أوامرها بدليل وقوع النكرة في سياق الشرط ، وهو أولى من القول بوقوعه في سياق النفي وتماه في التلويح وفسر الخيرة في الجلالين بالاختيار وجوز في أمرهم أن يكون مصدرا مضافا إلى الفاعل كما في التلويح ، وأن يكون مصدرا مضافا إلى المفعول فيكون مرجع ضمير لهم ومن أمرهم واحدا ، وهو الأولى لاتحاد مرجعهما (واستحقاق الوعيد لتاركه) بقوله تعالى - فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن

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

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

تصديقهم فتنة أو يصيبهم عذاب إليم - فإن المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الأمر والحاق الوعيد بها فيجب أن تكون مخالفة الأمر حراما وتركها للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد، وبهذا استغنى عن الجواب عما أورد بأن أمره مطلق ولا نزاع في كون بعض الأوامر للوجوب بأن أمره هام لا مطلق لأنه مصدر مضاف فيعم وتماه في التلويح والضمير في أمره لله تعالى أو للرسول عليه الصلاة والسلام، وهو الأظهر لأنه بناء على قوله تعالى - لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا - كذا في الكشف (ودلالة الإجماع) أى إجماع أهل العرف واللغة فإنهم أجمعوا على أن من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فدل على أنه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب (والمعقول) وهو أن كل مقصد من مقاصد الفعل له عبارة ، والإيجاب أعظم مقاصده فلأن توضع له عبارة أولى ، والمعقول العقل ومافهمته بعقلك كذا في ضياء العلوم ، والمراد هنا الثانى ، وفي الشروح هنا تطويلات تركتها (وإذا أريد به) أى بلفظ أمر فهو محل الاختلاف وبه قال البعض وبعد بنظمه الإباحة في الخلاف ، والمعروف كون الخلاف في الندب فقط هل يصدق أنه مأمور به ، وقيل محل الاختلاف الصيغة ، وهو قول أكثر الشارحين وسيأتى ما يبعده (الإباحة أو الندب فقيل إنه حقيقة) أى قال فخر الإسلام إن الإطلاق حقيقى مع أنه موافق للجمهور بأن الصيغة خاصة في الوجوب فاسقشكل مخالفته لم في كونه مجازا في غيره فإنه لا شك في تبادل كون الصيغة في الإباحة والندب مجازا فأوتوا كلامه ففهم من أوله (١) بأن المراد أنها خاصة للوجوب حقيقة عند التجرد والندب والإباحة مع القرينة لهذا ودفع باستلزامه رفع المجاز وبأنه يجب في الحقيقة استعماله في الوضعى بلا قرينة كما أوضحه في التلويح ، ومنهم من أوله بأن القسمة ثلاثية بإشارة الحقيقة القاصرة ، فعنده اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على أن الجزء ليس غير الكل ولا عينه (٢) فاللفظ إن استعمل في معنى خارج عما وضع له فمجاز ، وإلا فإن استعمل في عينه فحقيقة ، وإلا فحقيقة

(١) قوله ففهم من أوله الخ: حاصل التأويل المذكور أن الأمر حقيقة للوجوب خاصة عند الإطلاق والندب والإباحة عند انضمام القرينة كما أفان المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الهاتى مع الاستثناء وهذا التأويل فاسد لتأديته إلى إبطال المجاز بالسلكية بأن يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازى ، ولأنه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له أى دل عليه بلا قرينة اه .

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

قاصرة (١) وإليه أشار المصنف بقوله (لأنه) أي لأن كلا من التندب والإباحة (بعضه)

(١) قوله وإلا فحقيقة قاصرة وكل من التندب والإباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فتكون صيغة الأمر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيشول الخلاف إلى أن استعمالها في التندب أو الإباحة من قبيل الاستعارة ليكون مجازاً، أم من قبيل إطلاق اسم السكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة، فذهب البعض إلى أنه استعارة بجامع اشتراك الثلاثة في جواز الفعل إلا أنه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الإباحة وعلى رجحان الفعل في التندب وذهب المصنف إلى ما اختاره فخر الإسلام وهو أنه من قبيل إطلاق اسم السكل على الجزء : وحاصله أنه ليس معنى كون الأمر للتندب أو الإباحة أنه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مر جوحاً أو متساوياً حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بأن الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك أصلاً بل معناه أنه يدل على الجزء الأول من التندب أو الإباحة أعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك أو امتناعه وإنما يثبت جواز الترك بحكم الأصل إذ لا دليل على حرمة الترك ولا خفاء في أن مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك ، فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال السكل في الجزء . ويكون معنى استعمالها في الإباحة والتندب استعمالها في جزئهما الذي هو بمنزلة الجنس لهما ويثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الأصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في التندب بواسطة القرينة . فإن قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض أو الأثر الثابت به أعني كون الفعل مطلوباً ممنوع الترك أو كونه بحيث يثاب فاعله ويستحق العقاب تاركه فلا نسلم أن جواز الفعل جزء من مفهومه . قلت هذا مبني على أن الوجوب هو عدم الخرج في الفعل مع الخرج في الترك، والإباحة هو عدم الخرج لا في الفعل ولا في الترك وأن المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الخرج فيه وكونه مأذوناً فيه والمناقشة في أمثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة ، ألا يرى إلى أن قولهم الأمر حقيقة في الوجوب ليس معناه أن وجوب القيام مثلاً هو المدلول المطابق للفظ قم بل معناه أنه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك . فإن قلت قد صرحوا باستعمال الأمر في التندب والإباحة وإرادتهما منه ولا ضرورة في حمل كلامهم على أن المراد أنه يستعمل في جنس التندب والإباحة عدولاً عن الظاهر وما ذكر من أن الأمر لا يدل على جواز الترك إن أريد بحسب الحقيقة فغير مفيد وإن أريد بحسب المجاز فمنوع لم لا يجوز أن يستعمل =

أى الوجوب : أى بمنزلة جزئه فهو من باب إطلاق الكل على البعض بناء على أن كلا من المباح والمندوب ما أذن في فعله وهو جزء الواجب فإنه ما أذن في فعله ومنع من تركه ، واستشكل بأن المباح ما أذن في فعله وتركه والمندوب ما أذن في فعله ورجح فعله على تركه فليست حقيقة كل منهما جزءا من الواجب . ودفعه في التوضيح بأن ذلك معنى المباح والمندوب وليس الكلام فيه وإنما هو في معنى كون الأمر للندب أو الإباحة للقطع بأن الصيغة لطلب الفعل ولادلالة على جواز الترك أصلا فالإباحة المستفادة من الأمر جزء الإباحة أعنى جواز الفعل وكذا في الندب ، وهو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب وجواز الترك بحكم الأصل وتمامه في التلويح (وقيل لا) أى وقال العامة لا يكون حقيقة (لأنه جاز أصله) أى لأن الأمر حيث تعدى أصل الموضوع له ، وهو الوجوب فاستعماله في غيره مجاز ، وهو استعارة ومعناها أن تكون علاقة الحجاز وصفا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقي والحجازى كالشجاعة بين الأسد والإنسان الشجاع كذا في التوضيح . وحاصله أن الثلاثة اشتركت في جواز الفعل إلا أنه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوى في الإباحة وعلى رجحان الفعل في الندب ، وكل من الندب والإباحة بقيد جواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب

= اللفظ الموضوع للطلب جزما في طلب الفعل مع إجازة الترك والإذن فيه مرجوحا أو مساويا بجامع اشتراكهما في جواز الفعل والإذن فيه . قلت هو كما صرحوا باستعمال الأسد في الإنسان الشجاع وإرادته منه فإن ذلك من حيث إنه من أفراد الشجاع لا من حيث إن لفظ الأسد يدل على ذاتيات الإنسان كالناطق مثلا فإذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والإذن فيه كان استعمال صيغة الأمر في الندب والإباحة من حيث إنهما من أفراد جواز الفعل والإذن وتثبت خصوصية كونه مع جواز الترك أو بدونه بالقرينة كما أن الأسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه إنسانا بالقرينة : ألا ترى أنه لا يجوز إطلاق لفظ إنسان على الفرس بجامع كونه حيوانا أو ماشيا أو نحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصية ، وبالجملة لا يخفى على المتأمل المنصف الفرق بين صيغة الفعل ولا تفعل عند قصد الإباحة بأن مدلول الأول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك لا أن مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك : فإن قلت فعلى هذا لافرق بين قولنا هذا الأمر للندب ، وقولنا هو للإباحة ، إذ المراد أنه مستعمل في جواز الفعل . قلت المراد بكونه للندب أنه مستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على أولوية الفعل ، والمراد بكونه للإباحة أنه خال عن ذلك كما إذا قلنا يرمى حيوانا ويطيير حيوانا فإن مدلول اللفظ واحد ، إلا أن الأول مستعمل في الإنسان والثاني في الطير ، هذا كلام التلويح الذى أشار الشارح لبعضه مجمولا :

المقيد بامتناع الترك، فلا يكون جزءا له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فهي حقائق متباينة والمراد بالمباينة امتناع اجتماع الإباحة والوجوب في فعل واحد لا امتناع صدق أحدهما على الآخر فإنه لا ينافي الجزئية كالسقف والبيت وقد مر جوابه في التوضيح، ولذا صحح أنه من إطلاق الكل على البعض تبعاً لفمخر الإسلام، ومع ذلك فالحق مذهب الجمهور أنه مجاز لأن الموضوع (١) أعم من أن يكون جزءاً أو خارجاً (ولا يقتضى) أى لا يفيد مدلول الأمر وهو الصيغة أى المادة باعتبار الهيئة (التكرار) أى تكرار الفعل المطلوب لأنها موضوعة لمطلق الطلب لا بقيد مرة، ولا تكرار لإطباق أهل العربية على أن هيئة الأمر لادلالة لها إلا على الطلب في خصوص زمان وخصوص المطلوب من المادة ولا دلالة لها على غير مجرد الفعل فلزم أن تمام مدلول الصيغة طلب الفعل فقط والمرة الواحدة ضرورية للبراءة لوجود الفعل بها، فاندفع به ما ذهب إليه كثير من أنها للمرة وقيل لأنها للتكرار أبداً لأنه تكرر في النهى فعم فوجب في الأمر ولأنهما طلب. قلنا قياس في اللغة بدلالة لفظ، وهو لا يجوز وبالفارق بين الأمر والنهى بأن النهى لتركه وتحققه بالترك في كل الأوقات والأمر لإثباته ويتحقق بمرة، واقصر المصنف على نفي التكرار، وقد جمع بين نفي العموم والتكرار فمخر الإسلام فعموم الفعل شموله أفراداً، وتكراره وقوعه مرة بعد أخرى وذلك بإيقاع أفعاله متماثلة في أوقات متعددة فيتلازمان في مثل صلوا وصوموا لامتناع إيقاع الأفراد في زمان ويقتزمان في مثل طلق نفسك لجواز أن يقصد العموم دون التكرار وعامة أوامر الشرع مما يستلزم فيه للعموم التكرار فلذا يقتصر في تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم أيضاً نظراً إلى تعابر المفهومين وصحة افتراقهما في الحملة كذا في التلويح، وذكر الأكل في التقرير أن الظاهر أن المراد بهما شيء واحد لأن العموم لا يتصور في الفعل إلا بطريق التكرار انتهى وهو الحق لماسيأني في طلق نفسك أن تطليقها نفسها ثلاثاً ليس من عموم الفعل (ولا يحتمله) أى التكرار نفي للمذهب الشافعي فإنه قال الأمر لا يوجب التكرار بمعنى أنه لطلب الفعل مطلقاً سواء كان مرة أو متكرراً لأنه وإن كان مختصراً من مصدر منكر والنكرة في الإثبات تخص لكن يحتمل أن يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم. والفرق بين الموجب والمحتمل أن الموجب يثبت من غير قرينة والمحتمل لا يثبت بدونها (سواء كان معلقاً بالشرط) كقوله تعالى - وإن كنتم جنبا فاطهروا -

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

(أو مخصوصا بالوصف) كقوله تعالى - أقم الصلاة لذاتك الشمس - (أو لم يكن) نفي لقول من قال إنه لا يقتضى التكرار ولا يحتمله إلا إذا كان معالقا أو مخصوصا . واستشكل بأنه لا أثر للتعليل والتقييد في إثبات ما لا يحتمله اللفظ فالصحيح أنه ليس قول أحد من مشايخنا وإنما هو قول من أثبت الاحتمال ونفى الوجوب (لسكنه) أى مفهوم الأمر (يقع على أقل جنسه) أى جنس الفعل المأمور به وهو الفرد حقيقة بلا نية (ويحتمل كله) أى كل الجنس من حيث إنه فردا اعتباريا أعنى المجموع من حيث إنه مجموع فإنه يقال الحيوان جنس واحد من الأجناس والطلاق جنس واحد من النصرفات وكثرة الأجزاء أو الجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية (حتى إذا قال لها طلق نفسك أنه يقع على الواحدة) لأنه موجه (إلا أن ينوى الثلاث) فيتقع الثلاث إن طلقت ثلاثا لأنه محتمله فيثبت بالنية (ولا تعمل نية الثنتين) إذا طلقت الثنتين فلا تقع إلا واحدة لأنه ليس موجبا ولا محتملا فهو كما لو نوى الطلاق بأسقنى الماء . فإن قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلق نفسك ثنتين . قلنا ليس بتفسير بل تغيير إلى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولذا قالوا : إذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الإيقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لها طلقك ثلاثا أو واحدة فانت قبل ذكر العدد لم يقع وإنما جعل الواحد تغييرا أيضا لعدم دلالة الصيغة عليه لأنها المطلقة الطلب والمره ضرورية كما قدمناه (إلا أن تكون المرأة أمة) فيصح تطبيقها ثنتين بالنية لأنه كل الجنس في حقها ، وفرع الهندي على هذا أيضا أنه لو قال لعبدته تزوج ونوى مرة بعد أخرى لا يصح لأنه عدد محض ولو نوى ثنتين يصح لأن ذلك كل نكاح العبد وكذا لو قال اشترى عبدا لا يتناول أكثر من واحد لأن كل الجنس ليس بمركب لعدم الإمكان فيراد به شراء واحد وكذا التوكيل بالنكاح بأن قال تزوج لى امرأة لا يملك إلا واحدة ولو نوى الموكل الأربع ينبغي أن يجوز على قياس ما ذكرنا لأنه كل الجنس في حقه ولكنى ما ظفرت بالنقل انتهى (لأن صيغة الأمر مختصرة من طلب الفعل) أى معنى المصدر (بالمصدر) أى بلفظه فالباء تتعلق بالطلب واللام في المصدر بدل المضاف إليه : أى بمصدر الأمر (الذى هو فرد) فأضرب مختصر من أطلب منك ضربا هكذا قدر المصدر متكررا في التحرير والتلويح . وجوز فعز الإسلام تقديره معرفا وتعقبه الأكل بأنه إذا قدر معرفا أفاد العموم ولأنه لا حاجة إلى تعريفه لأن الفعل مركب من الزمان والمصدر واللام لمعنى آخر انتهى ، لكن فعز الإسلام إنما جوزه دفعا لما استدلل به الشافعي من احتمال التكرار بجواز تقديره معرفا فإن المعرف للجنس كالمذكر (ومعنى التوحيد مراعى في ألفاظ الوجدان) جمع واحد : كركبان وراكب وإضافتها كإضافة خاتم فضة (وذلك بالفردية والجنسية والمثنى بمنزل عنهما) أى بمكان بعيد عن الفردية والجنسية ، وتعقبه في التحرير : يعنى بشيئين :

الأول أنه لا يلزم اتحاد مدلول الصيغة وأصلها يحتمل فجاز أن يحتمل المختصر ما لا يحتمله المطول . الثاني أنه يبعد نفي الاحتمال لثبوت الفرق لغة بين أسماء الأجناس المعاني وبعض الأعيان إذ لا يقال لرجلين رجل ويقال للقيام الكثير قيام كالأعيان المتماثلة الأجزاء كالماء والعسل فإذا صدق الطلاق على طلقتين كيف لا يحتمله انتهى (وما تكرر من العبادات فبأسبابها لا بالأوامر) جواب عما استدل به (١) القائل بتكراره إذا كان معلقا أو مقيدا فإن التكرار في مثل هذه الأوامر إنما لزم من تجدد السبب المقضي لتجدد المسبب لا من الأمر المقيد . وأورد عليه أن السبب مثبت أصل الوجوب والأمر وجوب الأداء وهما غيران . وأجيب بأن تكرر وجوب الأداء لا يكون إلا بتكرار السبب وذكر الأكمل في التقرير أن الأوجه أن يقال ما تكرر من العبادات ليس باعتبار العدول باعتبار الوحدة الحكيمة كالطلقات الثلاث فإن ما تكرر من الأسباب يدل على أن سببه نوع ذو أفراد كثيرة والكل مراد بالأمر والحج لما لم يتكرر سببه لم يوجد دليل على كثرة أفراده فكان المراد الواحد الحقيقي انتهى ولم يجب المصنف عن الأمر المعلق بالشرط فإنه استدل به أيضا نحو - وإن كنتم جنبا فاطهروا - وأجاب عنه في التحرير بأن الشرط هنا علة فيتكرر بتكررها اتفاقا لا بالصيغة وأما غيره كإذا دخل الشهر فأعتق ففيه خلاف والحق للنبي (٢) (وعند الشافعي

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

(٢) قوله النبي : أي نفي التكرار فيه . فإن قلت فكيف نفاه أي تكرر الحكم بتكرار الوصف الذي هو علة الخنثية في - السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما - فلم يقطعوا في المرة الثالثة يد السارق اليسرى إذا كان قد قطع في الأولى يده اليمنى وفي الثانية رجله اليسرى مع أن السرقة علة القطع . ووجدوا في الزاني بكرا أبدا أي كلما زنى مع أن الزنى علة الجلد . فالجواب أن النص مؤول إذ حقيقة قطع اليدين بسرقة واحدة وهي غير معمول بها إجماعا بل صرف النص عنه أي عن قطع اليدين إلى واحدة هي اليمنى بالسنة والإجماع وقرأه ابن مسعود : فاقطعوا أيمنهما والقراءة الشاذة حجة على الصحيح على أنا نقول فلو فرضت السرقة علة للقطع تعذر القطع في الثانية لقوت محل الحكم الذي هو القطع وهو اليمنى في الثانية يقطعها في الأولى بخلاف الجلد فإنه يتكرر في الزنى لعدم فوت محله وهو اليدين بالجلد السابق ثم لا يقال لما تعذر في الثانية أقيمت الرجل اليسرى مقامها فيه لأننا نقول لا نسلم ذلك لأنه لا مدخل للرأي فيه وقطع الرجل في الثانية بالسنة ابتداء وبالإجماع كذا في التحرير وشرحه وهو تتميم ما ذكره للشارح هنا وفيها يأتي :

لما احتتمل التكرار تملك أن تطلق نفسها ثنتين إذا نوى الزوج) تكميل لتفريع طلق نفسك على الخلاف السابق. وحاصله أنه يوجب الثلاث على القول باقتضائه التكرار بلانية ويحتتمل الثميين والثلاث عند القائل باحتماله إذا نوى ولا يحمتمل العدد عند من نفي الاحتمال، وإن أريد استيفاء الأقوال فإنها تصور في إن دخلت الدار فطلق نفسك فيمن قال باقتضائه التكرار عند التعليق ملكت الثنتين والثلاث بلانية، ثم اعلم أن تفريع طلق نفسك على هذا الأصل ليس بصحيح وإن فرعه الأكثرون من الحنفية لأن المتفريع تعداد الأفراد لا التكرار ولأن الطلاق يتعدد والفعل واحد في التطبيق ثنتين أو ثلاثا فتعداد الأفراد لازم للتكرار أعم^(١) فلا يلزم من ثبوت التكرار (٢) أو احتماله ثبوته إلا في ضمن التكرار، ولا من انتفائه انتفاؤه فالحق أن طلق نفسك متفريع على مسألة أخرى هي أن صيغة الأمر لا تحتمل التعدد المحض لأفراد مفهومها عندنا خلافا للشافعي كما أفاده في التحرير وبهذا ظهر أن العموم لا يفارق التكرار وهو ما وعدنا به، وفرعوا على أن المصدر لا يحمتمل التعدد لو حلف لا يشرب ماء انصرف إلى أقل ما يصدق عليه، ولو نوى مياه الدنيا صح فلا حنث أبدا لأنه كل الجنس ولو نوى كوزا لا يصح (وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر ولا يحمتمل العدد) كقوله تعالى - والسارق والسارقة فاقطعوا - فإنه دال على المصدر، وهو سرقة وهو فرد لا يحمتمل العدد المحض (حتى لا يراد بآية السرقة إلا سرقة واحدة) لأنه لو أريد كل السرقات لم يقطع إلا بعدها ولا يعرف إلا بجمته وهو منتف عن إجماعا فتعين الفرد الحقيقي (وبالفعل الواحد لا يقطع إلا يد واحدة) وهي اليمين بالسنة قولاً وفعلًا فلم تبق اليسرى مرادة فلا تقطع أبدا وإنما تقطع رجله اليسرى في الثانية بالسنة ولا يقطع بعدها أصلا بل يخبس إلى أن يموت، وتحقيته أن النص مؤول لإدحقيقته قطع اليدين بسرقة واحدة صرف (٣) عنه (٤) إلى واحدة هي اليمين بالسنة وقراءة ابن مسعود والإجماع فظهر أن المراد انقسام الآحاد على الآحاد: أي كل سارق

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

(٢) قوله فلا يلزم من ثبوت التكرار الخ لعل فيها تحريفا من الناسخ أو سهوا من الشارح، وعبرة التحرير التي هي الأصل فلا يلزم من ثبوت التعدد ثبوته: أي التكرار ولا من انتفاء التكرار انتفاؤه أي التعدد هـ.

(٣) قوله صرف: أي النص: (٤) قوله عنه: أي عن قطع اليدين.

أقطعوا يده اليمنى بموجب حمل المطلق (١) عليه فلو فرضت السرقة عملة لم يتكرر الحكم بتكرارها للتعذر لفوت محل الحكم في الثانية بخلاف الجلد في الزنا لبقاء الخلل وهو البدن، وقيد اسم الفاعل بكونه دالا على المصدر لأن اسم الفاعل علما كالحارث لادلالة له على المصدر وقد عدل في التوضيح عن استنباط هذه من مصدر اسم الفاعل واستنبطها من مصدر أقطعوا وهو القمع ظنا أن اسم الفاعل كالسارق عام وعمومه يقتضى عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي بالجموع . وجوابه أن المراد وحدة المصدر بالنسبة إلى كل فرد من أفراد السارق مثلا كذا في التلويح .

﴿ تنبيه ﴾ إذا أمر الأمر بفعل مطلق نحو اضرب من غير تعيين ضرب فالمطوب الفعل الجزئي الممكن المطابق للماهية الكلية المشتركة لأن الماهية هي المطلوبة وهو المختار لأن الماهية الكلية يستحيل وجودها في الأعيان فلا تطلب وإلا امتنع الامتثال وهو خلاف الإجماع وذكر العضد أنك إذا وقعت على الماهية بشرط شيء وبشرط لاشيء ولا بشرط شيء علمت أن المطلوب الماهية من حيث هي لا بقيد الجزئية ولا بقيد الكلية ولا يلزم من عدم اعتبار أحدهما اعتبار الآخر وأن ذلك غير مستحيل بل موجود في ضمن الجزئيات انتهى وتمام تحقيقه في حاشية للتفتازاني ورجح في المواقف أن الماهية المطلقة هي الماهية لا بشرط شيء لها وجود في الخارج لأن الأعم موجود في الأخص كإنسان في زيد (وحكم الأمر نوعان) أي وصفة المأمور به فهو تقسيم للحكم الشرعي أعني الواجب بالأمر فالحكم بمعنى الوصف والأمر بمعنى المأمور به وليس هو تقسما لنفس الحكم كما أشار إليه الأكل وإنما لم يذكر الإعادة كغيره لأنها وإن كانت واجبة لكن لا بالأمر والكلام فيما يجب بالأمر وهي جارية بمنزلة سجود السهو وعرفها في التحرير بأنها فعل مثل الواجب في الوقت لخلل غير الفساد وعدم (٢) صحة الشروع وتقييمه بالوقت ينفي الإعادة خارجه وقد أوضحناه في البحر الرائق شرح كنز الدقائق (أداء وهو تسليم عين الواجب بالأمر) أي إيقاع الحالة المخصوصة التي ثبت بالأمر لزوم إيقاعها على المكلف، وتحقيقه أن للفعل معنى مصدريا هو الإيقاع ومعنى حاصله بالمصدر هو الحالة المخصوصة ونفس الوجوب الثابت بالسبب هو لزوم وقوع تلك الحالة ووجوب الأداء الثابت بالخطاب هو لزوم إيقاع تلك الحالة والأداء المتعلق باختیار المكلف إيقاعها فالمراد بالتسليم الإيقاع وبعين الواجب بالأمر الحالة المخصوصة، وقول صاحب التلويح المراد بالثابت بالأمر ما علم ثبوته بالأمر لا ما ثبت وجوبه به معناه ما علم لزوم

(١) قوله المطلق وهو أي المقيّد وهو اليمنى .

(٢) قوله وعدم : أي وغير عدم الخ .

إثباته بالأمر لا ما علم لزوم ثبوته بالأمر وهذا لأن لزوم الإثبات وجوب الأداء وهو بالأمر
ولزوم الثبوت نفس الوجوب وهو بالسبب . والحاصل أن الحالة مخصوصة تنصف بنفس
الوجوب نظرا إلى لزوم وقوعها وتنصف أيضا بوجوب الأداء نظرا إلى لزوم إيقاعها
فالوصف بهما واحدا باعتبارين وتلك الحالة لما كانت كالموجودة في نظر الشرع لا يلزم
انصاف المعلوم بالأمر الموجود لكن الوقوع لما كان أثر الإيقاع فالقول بلزوم الوقوع
دون لزوم الإيقاع كما في المعلوم مشكل كذا ذكره يحيى السيرامى وقيد بالعين احتراماً عن
تسليم المثل كما سيأتي ، وقيد بالواجب لإخراج النفل فلا يتصف بالأداء والقضاء وعبر في
التوضيح بالثابت قال ليشمل النفل بخلاف القضاء فإن الكل عبروا بالواجب لأنه مبني على
كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك وأما إذا شرع فيه فأفسده فقد صار واجبا
فيقضى كذا في التلويح مع أن الفقهاء أطلقوا القضاء على ما ليس بواجب فقال في الكنز
وقضى التي قبل الظهور في وقته قبل شفعه فإن كان ذلك الإطلاق حقيقيا فيعبر بالعبادة بدل
الواجب كما أشار إليه في التحرير ، والمراد بالواجب هنا ما يعم الفرض أيضا وهو اللازم وهو
أعم من أن يكون ثبوته بصرح الأمر أو ما هو في معناه كقوله تعالى - ولله على الناس حرج
البيت - ولم يعتبر المصنف التقييد بالوقت ليعم أداء الزكاة والأمانات والندور والكفارات
مما ليس بموقت . وحاصل التعريف أن الأداء فعل الواجب بالأمر ولو قال كغيره فعل
الواجب في وقته المقيد به العمر وغيره (١) لكان أولى ليكون قوله في وقته مخرجا للقضاء
بناء على أنه عين الواجب أيضا كما سيأتي ولو قال الكل ابتداء فعل الواجب لكان أولى
لأنه بالتحريرة فقط في الوقت يكون أداء وبركعة عند الشافعي فلا يشترط على المذهبين
فعل جميع الواجب في الوقت لكونه أداء كما أفاده في التحرير (وقضاء وهو تسليم مثل
الواجب به) أي بالأمر ففرق بينهما بأن الأداء فعل الواجب والقضاء فعل مثله وهذا إنما
يتبعه على القول بأن القضاء لم يجب بالأمر الأول وإنما وجب بأمر جديد لأنه حينئذ مثله
لا عينه وأما على الصحيح فالقضاء فعل الواجب أيضا لكن الأداء فعله في وقته والقضاء فعله
بعده كما أفاده في التحرير وقد نأض المصنف نفسه لأنه صحح أنه بالأمر الأول وعرفه بما
يفيد أنه بأمر جديد ، وإذا كان القضاء فعلا بعده ففعل مثله بعده خارج كفعل غير المقيد
من السنن والمقيد كصلاة الكسوف وكذا فعل الحج بعد إفساده ليس قضاء حقيقة إذ ليس
بعده ، وتسمية الفقهاء له قضاء مجاز ، وتضييقه (٢) بالشروع (٣) لا يوجب كونه قضاء

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

(٢) قوله وتضييقه : أي وقت الحج اهـ .

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

كالصلاة (١) بعد إفسادها (ويستعمل أحدهما مكان الآخر مجازاً) أى مجازاً شرعياً لقبالين المعنيين مع اشتراكهما فى تسليم الشيء إلى من يستحقه وفى إسقاط الواجب كقوله تعالى - فإذا قضيتُم مناسككم - أى أدبتم وقولك أدبت الدين، قيدنا بالشرعى لأنه بحسب اللغة القضاء حقيقة فى تسليم العين والمثل لأن معناه الإسقاط والإتمام والإحكام والأداء مجازى فى تسليم المثل لأنه يبنى عن شدة الرعاية والاستقصاء فى الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل كذا فى التلويح (حتى يجوز الأداء بنية القضاء وبالعكس) تفريع غير صحيح ولذا تركه فى التوضيح لأن الكلام فى إطلاق لفظ على معنى وليس ههنا لفظ وإن ضم إليه الذكر باللسان فكذلك لأنه حينئذ أراد بكل لفظ حقيقة وليس كلامنا فيه وأما جوازه فباعتبار أنه أى بأصل النية ولكنه أخطأ فى الظن والخطأ فى مثله معفو كما أفاده فى الكشف (والقضاء يجب بما يجب به الأداء عند المحققين) يعنى يجب بالأمر الأول وهو المختار عندنا (خلافاً للبعض) أى لبعض أصحابنا فلا ينافيه أنه قول أكثر الأصوليين فعندهم الأمر بفعله فى وقت معين لا يقتضى فعله فيما بعد ذلك الوقت لا أداء ولا قضاء فلو ثبت قضاء فبأمر جديد نحو من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها للقطع بعدم اقتضاء صم يوم الخميس صم يوم الجمعة ولو وجب به لاقتضاه ولو اقتضاه لكان أداءه ولكن بمثابة صم إمام يوم الخميس وإما يوم الجمعة فكانا سواء (٢) وللمختار مقتضاه أمران الصوم وكونه فيه فإذا عجز عن الثانى لفوائده بقى اقتضاؤه الصوم لا فى الجمعة ولا غيرها وإنما يلزم ما ذكر لو اقتضاه فى الجمعة نعم لو اقتضى فوائده (٣) ظهور بطلان مصلحة الواجب ومفسدته سقط (٤) للمعارض الراجح (٥) وهو بعيد (٦) إذ عقلية حسن الصلاة ومصلحتها بعد الوقت كقبله وغاية تقييده به ازبادة المصلحة فيه، وقولهم لو لم يكن الوقت قيداً فيه داخل فى المأمور به لجاز التقديم مندفع بأن الكلام فى الواجب ولا واجب قبل التعلق كذا فى التحرير. واعلم أن هذه المسألة مبنية على أن المقيد هو المطلق والقيد وهما شيئان كما فى التعقل والتلفظ أو ما صدقاً عليه وهو شىء واحد يعبر عنه بالمركب من متعدد وهو ينظر إلى التركيب من الجنس والفصل

(١) قوله كالصلاة : أى فى الوقت ثانياً بعد إفسادها اهـ .

(٢) قوله فكانا سواء: أى فى كونهما أداءً وحينئذ فلا يعصى بالتأخير شرح التحرير .

(٣) قوله فوائده : أى الأداء اهـ .

(٤) قوله سقط : أى سقط الواجب بالكلية اهـ .

(٥) قوله للمعارض الراجح ، وهو ظهور بطلان مصلحته ومفسدته .

(٦) قوله وهو بعيد : أى اقتضاء فوائده ذلك بعيد .

وتمايزهما في العقل أو في الخارج كذا ذكر العبد . وحاصله أن اختلافهم هنا مبني على اختلافهم في أصل وهو أن المطلق والمقيد بحسب الوجود شيئان أو شيء واحد واختلافهم في هذا الأصل ناظر إلى اختلافهم في أصل آخر وهو أن تركيب الماهية من الجنس والفصل وتمايزهما هل هو بحسب الخارج أو بمجرد العقل فإن قلنا بالأول كان المطلق والمقيد شيئين لأنهما بمنزلة الجنس والفصل وإن قلنا بالثاني وهو الحق كانا بحسب الوجود شيئا واحدا ذكره التفتازاني في حاشيته وبه يترجم قول بعض أصحابنا وذكر الأكل في شرح ابن الحاجب والحق أن كونه قضاء يقتضي بأن تكون نسبتته إلى الأمر الأول أنسب، ولا يخفى على المتأمل المنصف انتهى . واختلفوا في ثمرته فقبل في الصيام المنذور المعين يجب قضاؤه على الاختار لا على قول البعض وقبل القضاء اتفاق فلا ثمرة له في الفروع فسنده إلى الأمر الأول وهم مطالبون بالأمر الجديد ولا يمكنهم القياس على الصلاة فإن القياس مظهر لا مثبت فرجع إلى الأمر الجديد، ومحل الاختلاف القضاء بمثل معقول أما بمثل غير معقول فبأمر جديد اتفاقا وأشار بقوله بما يجب به الأداء إلى أن الكلام في الأمر لا في السبب، وبه سقط ما قبل إن الوقت إذا ضاق كان الجزء الأخير هو السبب وإذا خرج الوقت كان كله هو السبب فقد اختلف السبب ومع ذلك فالباقي بعد خروج الوقت نفس الوجوب لا وجوب الأداء لأن الأداء بعده ممتنع والتكليف بالمتنع ممتنع (وفيما إذا نذر أن يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف إنما وجب القضاء بصوم مقصود لعود شرطه إلى الكمال لا لأن القضاء وجب بسبب آخر) جواب عما نوقض به الأصل السابق وهو نذر اعتكاف رمضان إذا لم يعتكفه فإنه يجب بصوم جديد ولم يوجه النذر فكان القضاء بغيره ما أوجب الأداء وإلا فيبطل كقول أبي يوسف والحسن، وتقرر بالجواب أن النذر أوجب صوما مقصودا وامتنع ظهوره بخصوص ذلك المانع وهو شرف الوقت فعند عدمه ظهر أثره فلزم أن لا يقضى في رمضان آخر ولا في واجب سوى قضاء رمضان الأول لأنه خلف عنه وقد جعلوا السبب الأول هنا النذر مع أن الكلام في الأمر . وجوابه (١) أن كون السبب النذر كفاية عن وجوبه

(١) قوله وجوابه الخ، أو يقال هذا تمثيل لإيجاب الشارع الفعل على المكلف بإيجاب المكلف إيابه على نفسه والمسألة تدل على أن وجوب القضاء فيما أوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الأول فكذا في إيجاب الشارع تلوج يعنى أن لهذا البعض أن يجب بأن الدليل الآخر هو القياس على الصلاة المفروضة في الصلاة المنذورة فقد قال عليه السلام « فإذا نسي أحدكم صلاة أو نام عنها فليصلها إذا ذكرها » وعلى الصوم المفروض في الصوم المنذور فقد قال تعالى - فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر - =

بالنص الدال على وجوب المنذور تعبيرا باللازم عن الملزوم وشهر رمضان بالإضافة هو العلم ورمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره في الكشاف وذلك لأنه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة إنسان زيد ولا يخفى قبحه ولذا كثر في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان كذا في التلويح (والأداء أنواع) تقسيم له مع التعميم في المعاملات والعبادات. وحاصل ما ذكره فخر الإسلام هنا أن المأمور به إما أداء أو قضاء ثم كل منهما إما محض إن لم يكن فيه شبهة الآخر أو غير محض إن كان فتصير أربعة، ثم كل من الأداء المحض والقضاء المحض يتقسم قسمين لأن الأداء المحض إن كان مستجمعا لجميع الأوصاف المشروعة فأداء كامل وإلا فقاصر، والقضاء المحض إما أن تعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول وإما أن لا تعقل فقضاء بمثل غير معقول فهنا الاعتبار بتصير الأقسام ستة، ثم كل من الستة إما أن تكون في حقوق الله أو حقوق العباد فتصير اثني عشر قسما وبهذا عرفت أن الكامل والقاصر قسمان للأداء المحض لا لمطلق الأداء كما فعل المصنف لأهما لو كانا قسمين لمطلق الأداء لكان حاصرا بين النفي والإثبات فيلزم أن يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما وقد جعله قسما لهما، ولو قال المصنف الأداء إما محض وهو كامل أو قاصر وإما شبيه بالقضاء لكان أظهر كما لا يخفى (كامل) وهو كما قدمنا أن يؤدي بجميع الأوصاف المشروعة من الواجبات والسنن والمندوبات (وقاصر) وهو أن يخل بشيء من المكملات (وما هو شبيهه بالقضاء كالصلاة بجماعة) مثال للكامل يعني فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعديد والوتر في رمضان والتراويح وإلا فالجماعة في غيرها صفة قصور بمنزلة الأصبع الزائدة والمراد أن يؤدي كلها بجماعة ليكون كاملا (والصلاة منفردا) مثال للقاصر لفوت المكمل وهو الجماعة وسكت عن المسبوق وقال في التوضيح والمسبوق منفرد يعني فيكون أدائه قاصرا، لكن اختلف في محل قصوره، فقيل إنه فيما سبق فقط لا في كل صلواته ويشهد له قول الفقهاء المسبوق منفرد فيما يقضى إلا في أربعة كما ذكر في التبيين: أي فيما يؤديه بعد فراغ الإمام بإطلاق القضاء مجاز، ويلزم منه أن بعض المؤدى بالجماعة أدائه كامل، وقيل القاصر أداء الصلاة كلها لا ما يقضيه فقط فيكون القصور متفاوتا فهو في صلاة المنفرد أزيد منه في صلاة المسبوق ولعله الأوجه لفوت المكمل في بعضها فانصفت كلها بالقصور، وجزم الأصوليون بأن ما يقضيه هو البعض الأول والفقهاء فصلوا

= اعتبارا لما هو واجب بإيجاب العبد بما هو واجب بإيجاب الله تعالى ابتداء. وأما ما قيل القياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد في بقاء الصوم والصلاة فيكون الوجوب في الشكل بالسبب السابق ففيه تأمل فليتأمل شرح التحرير.

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

واعلم أن عدم التغير بنية الإقامة مفرغ في كثير من كتب الفقه كفتح القدير والبرازية على كون اللاحق له حكم المقتدى وهو مشكل لأن المقتدى حقيقة وهو المدرك بتغير فرضه بنية الإقامة كما في الخلاصة، والصواب ما علل به في الخلاصة من أن اللاحق في الحكم كأنه خلف الإمام فإذا فرغ الإمام فقد استحكم الفرض فلا يتغير في حق الإمام فكذا في حق اللاحق بهذا المعنى انتهى، ولهذا المعنى قيد المصنف بقوله بعد فراغ الإمام لأن فعل اللاحق قبل فراغ الإمام ليس شبيها بالقضاء ولذا يتغير فرضه بنية الإقامة كما في التوضيح فهو كما لو نواها في أثناء صلاته ثم خرج الوقت، والأول كما لو نواها بعد خروج الوقت في أثناءها، ولو حذف المصنف التية. وقال حتى لا يتغير بالإقامة لكان أولى ليشمل دخول مصره بلانيتها وقيد الإقامة في موضع صالح لها ولذا قال في التتميم ثم أقام وقال في التوضيح إما بدخول مصره ليتوضأ وإما بنية الإقامة في غير مصره، وإنما ترك المصنف التقييد بكونهما مسافرين كما في أكثر كتب الأصول للعلم به لأن القابل للتغير فرض المسافر، وأما كون الإمام مسافرا فلأن الإمام لو كان مقبلا لزم المسافر المقتدى الإتمام بالتهنية فلا يتصور فيه التغير بالإقامة مادام مؤتما وكذا التقييد بكونه لم يتكلم لظهور أنه إذا تكلم بطلت وخرج عن كونه لاحقا فلا يكون موضوع المسألة فلا يحتاج إلى إخراجها، وقيد باللاحق لأن هذا المسافر لو كان مسبوقا تغير فرضه بنية الإقامة بعد فراغ الإمام لأنه ليس شبيها بالقضاء وعلى طريق الفقهاء لأنه منفرد فيما يقضى كما قدمناه، ومما يوضح الفرق بينهما ما في الأيمان أو علق العتق بصلاة الجمعة مع الإمام لم يبحث إذا كان مسبوقا، ولو لاحقا حث كالمدرك كذا في الكشف (ومنها) أي من أنواع الأداء في حقوق العباد، ولو قال وكذلك في حقوق العباد لكان أظهر لأن المراد أن الأداء ثلاثة في حقوقهم أيضا كامل وقاصر وشبيه بالقضاء (رد عين المغصوب) مثال للأداء الكامل والمراد رده على الوصف الذي ورد عليه الغصب فهو تسليم عين الواجب بأوصافه، ولو قال تسليم عين الحق ولو حكما لكان أولى وأفود ليشمل رد المغصوب وتسليم المبيع على مشتمره على الوصف الذي وردا عليه وهو فيهما تسليم الواجب حقيقة وتسليم بدل الصرف والمسلم فيه، وهو فيهما عين الواجب حكما إذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم إلا أن الشارع جعل المؤدى عين الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال فيهما قبل القبض وهو حرام وأمثلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على أن الاستبدال موقوف على التراضي وكذا الحكم في سائر الديون لأن الديون إنما تقضى بأمثالها ضرورة أن الدين وصف ثابت في الذمة والعين المؤدى مغاير له إلا أن الشرع جعله عين الواجب فالمؤدى عين الواجب حكما ومثل له حقيقة إلا القرض فإنه مثل حقيقة وحكما

لعدم الضرورة لأن رد المقبوض ممكن فبالنظر إلى المقبوض يكون المؤدى مثلا، وأما ما يقال من أن معنى قضاء الدين بالمثل أن المديون لما سلم المال إلى رب الدين صار ذلك ديناً في ذمته كما كان ماله ديناً في ذمة المديون فتقاصداً مثلاً بمثل ففيه نظر لأن قضاء الدين حينئذ لا يكون بتسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثله لأن المثل على هذا التقدير ما ثبت في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وأيضاً على هذا لا يكون بين قضاء الدين والقرض فرق، وقد صرح فخر الإسلام وغيره بأن تأدية القرض قضاء بمثل معقول وتأدية الدين أداء كامل كذا في التلويح، وهو كلام حسن لو لم يلزم عليه مفسدة من جهة الأحكام فإنه على ما قرره من أن المؤدى عين شرعاً لم يبق في ذمة المديون شيء فيلزم أن رب الدين لو وهبه الدين بعد قضاؤه أو أبرأه براءة إسقاط عنه لم يصح ولم يلزم رب الدين شيء والمنقول في الذخيرة في البيوع أنه يصح ويلزم رب الدين أن يرد ما قبضه معللاً بأن الدين باق في ذمة المشتري بعد القضاء لأنه لم يقض عين الواجب حتى لا يبقى في الذمة إنما قضى مثله فبقي ما في ذمته على حاله إلا أن المشتري لا يطالب به لأن له على البائع مثل ذلك بالقضاء، فلو طالب البائع المشتري بالتمن لكان للمشتري مطالبته أيضاً فلا تفيد مطالبة كل منهما فعلم أن الثمن باق في ذمة المشتري بعد القضاء انتهى، وهو يقتضي أن قضاء الدين ليس بأداء أصلاً إذ لو كان أداء لسقط الواجب به، وقد اتفق الأصوليون على أنه أداء وقد صرح الفقهاء في كتاب الوكالة أن الوكيل بقضاء الدين وكيلاً بالمبادلة وفرعوا عليه أنه وكيل بالخصومة بخلاف الوكيل بقبض العين، وقد صرح الوالو الجلي في فتاواه بأن الوكيل بقبض الدين لو أقر به بعد موت موكله لا يقبل إلا ببينة لأنه إقرار بما يوجب الضمان على الميت لمافي من المبادلة فهذا كله يقتضي أنه أداء، والحق أن فيه معنى أخذ عين الحق ومعنى المثلية وهي المبادلة والأصوليون نظروا إلى الأول، والفقهاء تارة نظروا إلى الأول بدليل جواز الأخذ بالقضاء والرضاء إذا كان من جنس حقه وبدليل أن للشريك مشاركة الشريك في المقبوض، وتارة نظروا إلى الثاني كما في الوكالة وصحة الإبراء والهبة عملاً في كل موضع بما يناسبه بخصوص دليل فلا إشكال، والله سبحانه الموفق (ورده مشغولاً بالجناية) مثال للأداء القاصر ولو قال وتسليمه لأعلى الوصف الذي وجب تسليمه عليه لكان أولى ليشمل ما سبق من الأقسام الغصب والبيع والصرف والمسلم فيه ويشمل تسليم العين معيماً بأي عيب كان من جنابة أو دين أو حبل أو مرض أو زيادة في الدين، وفائدة كونه أداء أنه لو هلك في يد مالسه برئ الدافع حتى في الزبوف إذ لا مثل للوصف منفرداً لا امتناع قيامه بنفسه، وخالف أبو يوسف فقال له أن يرد مثل المقبوض ويرجع بالجياذ واعتمده المشايخ في الصروح استحسننا لأن المقبوض دون حقه وصفاً فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرًا وامتنع

الرجوع إلى القيمة لتأديه إلى الربا فيرد مثله وفائدة قصوره أنه لو تلف عند مالسكه بسبب ذلك الوصف كان له الرجوع على من حدث الوصف عنده، فلو بيع في الدين أو قتل به تلك الجنابة أو دفعه إلى وإيها في الغصب يرجع عليه بالقيمة وفي البيع يرجع المشتري على البائع بالثمن وكذا إذا رد المغصوبة حاملا فولدت وماتت فعند الإمام الشغل بالجنابة في البيع بمنزلة الاستحقاق وعندهما بمنزلة العيب فلا يرجع المشتري بكل الثمن، بل ينقصان العيب بأن يقوم العبد حلال الدم وحرامه فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن وبهذا التقرير علمت أن محل الخلاف في الشغل بالجنابة دون الدين وفي البيع دون المغصوب كما لا يخفى، وفائدة الاختلاف أيضا تظهر في مسائل مذكورة في آخر خيار العيب من التبئين، وأطلق في الجنابة فشمم القتل وقطع الطريق والرودة والنفس والطرف كما وسرق عند البائع فقطعت يده عند المشتري فإن له أن يردده ويسترد الثمن (وإمهارة عبد غيره وتسليمه بعد الشراء) مثال للشبهة بالقضاء، وفي عبارته تساهل، فإن الإمهارة ليس من الأداء أصلا وإنما التسليم هو الأداء، فلو قال وتسليم عبد غيره المسمى مهرا بعد شرائه لكان أولى، وكذا لو قال بعد ملكه لكان أولى لأنه لا فرق بين الشراء والهبة والميراث، فهذا التسليم أداء من حيث إن العبد عين حق المرأة لأنه المستحق لها بالتسمية شبيهه بالقضاء من حيث أن تبدل الملك بوجوب تبدل العين بدليل السنة، وهو حديث بريرة « هو لها صدقة ولنا هدية » وزاد صدر الشريعة وبالعقول وقرره بما حاصله أن المراد بالعين هو المجموع المركب من الشيء ومن وصف مما وكيته، لأن الشيء الذي حكم الشرع بحرمته التصرف فيه على بعض المكلفين، وبجمله للبعض الآخر وإنما هو الشيء مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الأجزاء، وتعقبه في التلويح بأن لقائل أن يقول: لم لا يجوز أن تكون العين المتصفة بالحل والحرمه هو ذلك الشيء بقيد المملوكية، وتبدل الأوصاف لا يوجب تبدل الذات، وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد، فالأولى التمسك بالسنة انتهى.

وقد يقال إن كلامنا من الاعتبارين عقلي صحيح: لكن ما اعتبره صدر الشريعة وافقه السنة، فكان متعبنا فبطل الآخر (حتى تجبر على القبول) تفريع على كون التسليم أداء لأنه عين حقها، وأشار إلى أنه يجبر أيضا على الأداء إذا طلبته بعد ملكه لما ذكرنا مع قيام موجب التسليم وهو النكاح، وبهذا القيد اندفع ما أورد عليه من أنه لو باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانيا لا يجبر على تسليمه ثانيا لانفساخ البيع بعدم إجازة المستحق بخلاف النكاح لا يفسخ (وينفذ إهتاقه دون إعتاقها) تفريع على كونه شبيها بالقضاء، ولو قال وينفذ نصر فانه قبل تسليمه دونها لكان أولى، إذ لا فرق بين العتق والكتابة والبيع والهبة

وغيرها ولم ينتقض ما يقبل النقص كالبيع لحقها : لأنه لو نقض لبطل حقه لا إلى خلف وأولم ينتقض لبطل حقه إلى خلف وهو القيمة ، والإبطال إلى خلف أهون بخلاف تصرف المشتري في الدار المشفوعة فإنه ينتقض لحق الشفيع ، لأنه وإن بطل حق المشتري بطل إلى خلف وهو الثمن وأولم ينتقض لبطل حق الشفيع لا إلى خلف وأما الراهن إذا تصرف فإنه لا ينتقض وإنما يؤخر النفاذ لحق المرتهن إذ لا ضرر كلما في الكشف ، وأشار بكون تسليم العبد شبيها بالقضاء إلى أن العبد مثل المسمى حكما ، فيتفرع عليه أنه لو قضى القاضى في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملكه ثانيا لا يعود حقه في العين فلا يجبر على التسليم ولا هي على القبول لا انتقال حقه إلى القيمة بالقضاء ، ولو كان له حكم المسمى بعينه لعاد حقه إذا كان القضاء بقول الزوج مع الميمن كالمغصوب إذا ظهر بعد القضاء بقيمته بقول الغاصب مع يمينه ولم يصور المصنف المسألة بكون المهر المسمى إياها كما في التنقيح لعدم الفائدة بذلك التقيد كما لا يخفى (والقضاء أنواع) يعنى كالأداء ولو قال محض وغيره والمحض نوعان لكان أولى كما تقدم (بمثل معقول) وهو أن يعقل فيه المماثلة (وبمثل غير معقول) أى غير مدرك بالعقل لا أن العقل ينفيه ، وقد مرنا أن المعقول يطلق على ما فهمته بعقلك وهو المراد هنا (وما هو في معنى الأداء كالصوم للصوم) مثال للقضاء بمثل معقول ، وقد اتفق الكل هنا على هذه العبارة حتى ابن الهمام في التحرير مع أننا قدمنا عنه أن كون القضاء مثلا إنما يتجه على أنه بأمر جديد ، وأما على الصحيح فهو عين الواجب لا مثله فتعين أن تكون هذه العبارة مبينة على القول الضعيف أو يكون ذلك مجازا ولم أر من نبه عليه هنا (والفدية له) أى للصوم مثال للقضاء بمثل غير معقول لأننا لا نعقل المماثلة بينهما لاصورة وهو ظاهر ولا معنى لأن معنى الصوم إنعاب النفس بالإمساك ومعنى الفدية تنقيص المال وإن كان بينهما مماثلة باعتبار أنه لما صرف طعام اليوم إلى المسكين فقد منع النفس عن الارتفاق به فكأنه لم يطعمها لكننا لم نعقلها فأثبتناها إما بالنص أو بالإجماع ، والفدية لغة الفداء كما في ضياع الحلوم ، وفي الشرع هنا قدر طعام مسكين لقوله تعالى - ففدية طعام مسكين - أى هي قدر طعام مسكين كما في الجلالين ، وعند الفقهاء التمكين من طعام مسكين لأن الأحكام لا تتعلق إلا بالأفعال وإنما عبرنا بالتمكين دون التملك لما أن الإباحة كافية فيها وهى أكلتان مشبعتان بخلاف صدقة الفطر ، وعندنا قدر طعام مسكين نصف صاع من بر أو زبيب أو صاع من تمر أو شعير أو قيمة ذلك . ولو قال والفدية له عند العجز عنه هجزا مستمرا إلى الموت لسكان أولى ، ولذا قال في الهداية : وأوقدر على الصوم بطل حكم الفداء لأن شرط الخلفية استمرار العجز انتهى : أى هنا لا في كل خلف فلا يرد التيمم فإنه خلف ولا تبطل الصلوات المؤداة به إذا قدر على الأصل . ثم اعلم أن الفدية إنما تكون خلفا عن صوم هو أصل بنفسه كقضاء رمضان

والمندوب المعين، أما صوم الكفارات فلا تكون الفدية خلفاً عنه في حق الشيخ الفاني لأنه بدل عن غيره والبدل لا يكون له بدل كما عرف في فتح القدير (وقضاء تكبيرات العيدين في الركوع) مثال للقضاء الشبيه بالأداء فإنه قضاء باعتبار فوت موضعها وهو القيام شبيه بالأداء باعتبار أن للركوع شبه القيام باعتبار بقاء الاستواء في النصف الأسفل ولو زاد لمدرك الإمام فيه مادام رآه لكان أولى لأن الإمام إذا سها عنها فركع ثم تذكر لا يأتي بها فيه بل يعود إلى القيام اتفاقاً لأنه قادر على حقيقة الأداء فلا يعمل بشبهته حتى لو كان المسبوق يرجو إدراكه فيه لو أتى بها قائماً فإنه يأتي بها قائماً كذا في الكشف، وإنما شرطنا بقضاء الإمام رآه لأنه إن رفع الإمام رأسه سقط عنه ما يبق من التكبير تقديمًا للمتابعة المقررة على الواجب والقومة لم تكن محلاً له لا أداء ولا قضاء لأنها للفصل وقيد بالركوع لأنه لو أدركه في القومة لا يقضيها فيها لأنه يقضى الركعة مع تكبيراتها كذا في فتح القدير وقد علم من هذه المسألة أن المسبوق يقضى الأذكار قبل فراغ الإمام بخلاف الفعل وقد صرحوا به وقالوا إنه يكبر برأى نفسه لأنه منفرد فيما يقضى وقالوا إنه لا يرفع يديه هنا تقديمًا لسنة الوضع على الركبتين لأنه في محله على سنة الرفع لأنه في غير محله، وقيد بالعيد لأنه لا يأتي بتكبير الافتتاح والركوع فيه (ووجوب الفدية في الصلاة للاحتياط) جواب عن سؤال نشأ من كون الفدية قضاء بمثل غير معقول فإنه يقضى أن ما لا يعقل له مثل لا يقضى إلا بنص وقد قالوا بذلك في الوقوف بعرفة ورمي الجمار وتكبيرات التذريق وتعديل الأركان فإنها لا تقضى لعدم النص، وخالفوا ذلك في صلاة شيخ الفاني العاجز عنها فأوجبوا الفدية لها عند الإيضاء بها ولا نص إنما النص في الصوم وهو غير معقول فلا تقاس عليه، وتقرير الجواب أن الوجوب للاحتياط لا بالقياس ولا بالدلالة لأن المعنى المؤثر في إيجاب الفدية كالعجز مثلاً مشكوك لا معلوم إلا أنه على تقدير التعليل بالعجز تكون الفدية في الصلاة أيضاً واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة مندوبة تمحو سيئة فيكون القول بالوجوب أحوط ويرجى قبولها. ولما قال (١) محمد في الزيادات في فدية الصلاة تجزئه إن شاء الله تعالى كما قال في تبرع الوارث بالإطعام للصوم والصلاة بخلاف إيضائه به عن الصوم فإنه جزم بالإجزاء كذا ذكر الأصوليون فمنعوا الإلحاق بالشيخ الفاني دلالة وقياساً وخالف الفقهاء فقالوا بالإلحاق دلالة فلمنهم ألحقوا به من مات وعليه صيام أو صلاة وقد أوصى بالإطعام فلمنهم قالوا بالوجوب على الولي ونصرهم في فتح القدير بأن

(١) قوله ولذا قال محمد الخ : أى ولو كان بالقياس لما علمه بالمشبهة كما في سائر الأحكام الثابتة بالقياس اهـ

كلام الأصوليين إنما يصحح في علة غير منصوصة وكون العجز سببا لوجوب الفدية علة منصوصة لأن ترتيب الحكم على المشتق نص على علية مبدأ الاشتقاق وإن لم يكن من قبيل الصريح عندنا بل بالإشارة وقد قال تعالى - وعلى الذين يطيقونه فدية - أي لا يطيقونه انتهى ، وجوابه أنه لم يقع الاتفاق على أنها في العاجز فإن بعض المفسرين ذهب إلى أنها في القادر وأنها منسوخة وأن وجوب الفدية على العاجز بالإجماع لا بالنص فلا تكون العلة منصوصة قطعا خصوصا قد رجح القول بأنها في القادر حتى قال الزاهدى إن كونها في العاجز غير صحيح لقوله بعده - وأن تصوموا خير لكم - ومثله لا يقال في حق العاجز ، واللام في الفدية للعهد المذكور فيفيد أن كل صلاة كصوم يوم وهو الصحيح ويؤدى عن كل وتر فدية لأنه فرض عند الإمام كذا في غاية البيان :

واعلم أن الاعتكاف كالصلاة والصوم ، فلو أوجب على نفسه اعتكافا ثم مات أطمع عنه ولية لكل يوم نصف صاع كما ذكره الولوالجى ، فلو قال في الصلاة والاعتكاف لكان أفود . وأما جواز تعجيل الفدية وتفريقها على مساكين وجمعها لواحد فقد كور في كتابنا [البحر الرائق] (كالتصدق بالقيمة عند فوات أيام التضحية) فإن وجوبه للاحتياط لا بالقياس لأن الأصل في العبادة المالية التصديق بالعين إلا أنه نقل إلى الإراقة تطييبا للطعام وتحقيقا لضيافة الله تعالى لكن لم يعمل بهذا التعليل المظنون في الوقت في معرض النص وعملنا به بعد الوقت احتياطا . فلهذا إذا جاء العام الثانى لم ينتقل إلى التضحية ، لأنه لما احتمل جهة أصالته ووقع الحكم لم يبطل بالشك كذا في القنقيح ، وأشار المصنف بالقيمة إلى أن التصديق بالعين جائز بالأولى لأنه الأصل والقيمة مثلها كما في المحيط ، وسوى بينهما في فتاوى قاضى خان فقال له دفع العين أو القيمة ؛ وذكر الولوالجى : إذا دفعها حية أحسن من دفع القيمة وأطلق فشمّل الغنى والفقير لكن في الفقير لا بد من الشراء بنية الأضحية أو نذرهما .

والحاصل أن المعينة بالنذر للأضحية إذا فات وقتها بتعيين التصديق بعينها حية فإن استهلكها فبقيمتها غنيا كان أو فقيرا المعينة بالشراء لها كذلك غنيا كان أو فقيرا على الصحيح كما في البدائع فدخل تحت كلام المصنف المعينة مطلقا حالة الاستهلاك وما يجب على الغنى ، وقيد بقوت أيامها لما في القنقيح ، وأراد بالقيمة قيمة شاة تجزئ فيها ، وأشار بالقيمة إلى أن الإراقة بعد أيامها لا تكفيه ، فلو وجب عليه التصديق بعين الشاة فلم يتصدق بها ولكن ذبحها يتصدق بلحمها ويجزئه ذلك إن لم ينقصها اللحم وإن نقصها تصدق باللحم وقيمة النقصان ولا يأكل منها فإن أكل تصدق بقيمتها كما في البدائع . وأشار بوجوب القيمة إلى أن عليه الإحصاء بالقيمة من ثلث ماله كما في الزكاة كذا في البدائع (ومنها) أى من أواع القضاء بيان له

في حقوق العباد (ضمان المغصوب بالمثل) مثال للقضاء بمثل معقول كامل فإنه مثل له صورة ومعنى . والمثلي : هو المكييل والموزون والعددي المتقارب وغير ذلك القيمي ومنه المثلي المختلط بخلاف جنسه : كالحنطة المخلوطة بشعير والشبرج المختلط بالزيت والموزون الذي في تبعيضه ضرر كالأواني من النحاس كما ذكره الزيلعي (وهو السابق) أي الكامل وهو السابق على القاصر لأنه مثل معنى فقط فلا يجب القاصر إلا عند العجز عن الكامل فلا يجبر على أخذ القيمة في المثلي كما لا يجبر على أخذ المثلي حالة قيام العين (أو بالقيمة) مثال للقضاء بمعقول قاصر لما قدمناه، ولو آخر قوله : وهو السابق لكان أولى ، لأن السابق لا يكون إلا بمسبوق ، ولم يذكره قبله وإن ذكره بعده وهو القيمة . وقد قدمنا أن الأقسام اثنا عشر ، وقد صارت ثلاثة عشر باعتبار أن القضاء بمثل معقول في حقوق العباد كامل وقاصر . وقد جعلها بعضهم أربعة عشر قسمًا باعتبار أن القضاء بمعقول في حقه تعالى كامل كقضائها بجماعة ، وقاصر كقضائها منفردًا ، وردّ بأن الثابت في الذمة هو أصل الصلاة لا وصف الجماعة ، فالقضاء بجماعة أو منفردًا إتيان بالمثل الكامل إلا أن الأول أكمل كذا في التلويح .

ثم اعلم أن مقتضى الأصول أن يكون المغصوب في كلامهم هذا بمعنى المثلي إذا هلك وأن ضمانه بالمثل عند القدرة عليه قضاء كامل ، وضمانه بالقيمة فيما إذا انقطع قضاء قاصر لا يصر إليه إلا عند العجز ، ولا يجبر على قبوله لورضى بالصبر إلى وجود المثلي : وأما إذا غصب قيمًا ثم هلك فإن أداء القيمة قضاء كامل فإن الواجب فيه المثل معنى وهو القيمة عند هلاك العين كما صرح به في الكشف فلا يكون المغصوب القيمي داخل تحت عباوتهم هنا أصلاً ، وما في التنقيح من قوله : وإما قاصر كالقيمة إذا انقطع المثل أو لا مثل له لأن الحق في الصورة وقد فات للعجز فبقي المعنى فلا يجب القاصر إلا عند العجز عن الكامل انتهى غير صحيح فيما لا مثل له لما ذكرنا ولأنه يجبر على قبول القيمة في القيمي فكيف يكون قضاء قاصر ، ولم أر من نبه عليه (وضمان النفس والأطراف بالمال) مثال للقضاء بمثل غير معقول لأننا لا نعقل المماثلة بين الأدمى والمال لأن الأدمى مالك والمال مملوك وضمانهما به بالنص على خلاف القياس فلا يجب عند احتمال المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص فلذا لا يخير ولي القتل العمد بين القصاص وأخذ الدية ، وإلما شرع عند عدم احتمال منة على القاتل بأن سلم نفسه وعلى القتل بأن لم يهدر بالكلية كذا في التنقيح .

واعلم أنا وإن قلنا بعدم جبر القاتل على دفع الدية عند اختيار ولي القتل الدية قلنا بالوجوب عليه ديانة حيث كان قادراً عليها تحليصاً لنفسه عن الهلاك كما ذكره الحدادي (وأداء القيمة فيما إذا تزوج على عبد بغير عيته) مثال للقضاء الشبيه بالأداء ، والمراد بالأداء

التسليم لا مقابل القضاء فلا يحتاج أن يجعل من قبيل إطلاق الأداء على القضاء مجازاً . أما كون تسليمها قضاء فلا أنه مثل الواجب لآعينه لأن المسمى هو العبد فكان تسليم عهد وسط أداء . وأما كونه شبيها بالأداء من جهة الأصالة بناء على أن العبد لجهالة وصفه لا يمكن أدائه إلا بتعيينه ولا تعيين إلا بالتقوم فصارت القيمة أصلاً يرجع إليه ويعتبر مقدماً على العبد حتى كأن العبد خلف عنه (حتى تجبر على القبول) أى قبول القيمة (كما لو أنها بالمسمى) فإنها تجبر على قبوله فأفاد أن الزوج مخير بين دفع القيمة أو الوسط ، لأن العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر إلى الأول يجب المسمى كما لو أمهر معيناً وبالنظر إلى الثاني يجب القيمة كما لو أمهر عهد غيره فصار الواجب بالعقد كأنه أحد الشئيين فيخبر الزوج فأيهما أدى تجبر المرأة على قبوله وأراد بالعبد هنا مسمى معلوم الجنس الوصف فيدخل تحته كل قيمي ومثلي كذلك فلو تزوجها على مكيل أو موزون وبين جنسه دون وصفه كان مخيراً بين تسليمه وتسليم قيمته . فالخاص أن تسمية مجهول الجنس باطلمة ومجهول الوصف فقط صحيحة من وجه فيخير وتجر ومعلومهما صحيحة من كل وجه فلا تخيير (وعن هذا) أى لأجل أن المثل الكامل سابق على القاصر (قال أبو حنيفة فى القطع ثم القتل) أى فى قطع شخص يد غيره ثم قتله (عمدا للولى فعلهما) أى القطع ثم القتل وهو المثل الكامل وله القتل فقط وهو القاصر (وخالفه فى الأول) وهو القطع لأنه إنما يقتض بالقطع إذا تبين أنه لم يسر فإذا أفضى إليه يدخل موجه فى موجب القتل إذا القتل أتم موجب القطع فصار كما لو قتله بضربات قلنا هذا من حيث المعنى أما من حيث الصورة فى أجزاء الفعل فلا (١) وإنما يدخل ضمان الجزء فى الكل فيما هو جزء المحل وهو الدية وإنما لا يجب (٢) بتلك الضربات لأنه لا قصاص فيها . وحاصل وجوه المسألة ستة عشر لأنهما إما أن يصدر عن شخص أو شخصين ، وعلى التقديرين إما أن يكونا خطأين أو عمدتين أو أحدهما عمداً والآخر خطأً وعلى التقديرين إما أن يكون القتل قبل البرء أو بعده ، وفى الكل لا يتدخلان عنده إلا الخطأين قبل البرء فدية واحدة ، ومحل الاختلاف فى عمدتين من واحد قبل البرء فهى ثلاثة قيود ذكر المصنف منها العمد وترك قيديين (ولا يضمن المثل بالقيمة إذا انقطع المثل إلا يوم الحصومة) تفريع على سبق الكامل لأن التضيق بالقضاء فعنده يتحقق العجز بخلاف القيمي لأن وجوب قيمته بأصل السبب فتعتبر يوم الغضب ، وبهذا ظهر ضعف قول أبى يوسف إن المعتبر يوم الغضب فيهما ،

(١) قوله فلا ، لأن الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد في متعدد ما هو

جزء للفعل وهو القصاص .

(٢) قوله وإنما لا يجب : أى القصاص اه :

وقول محمد يوم الانقطاع وحده أن لا يوجد في السوق الذي يباع فيه، وإن كان يوجد في البيوت أراد بيوم الخصومة وقت القضاء كما وقع التعبير به في أكثر الكتب (وقلنا المنافع لا تضمن بالإتلاف، والقصاص لا يضمن بقتل القاتل، وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول) ثلاث مسائل متفرعة على أن ما لا يعقل له مثل لا يقضى إلا بنصن كما في التنقيح وإنما لم يصرح المصنف به للعلم به مما سبق: الأولى لا تضمن المنافع بالمال المتقوم لأنها غير متقومة إذ لا تقوم بلا إحراز ولا إحراز بلا بقاء ولا بقاء للأعراض والاتفاق على أن نفى القضاء بالكامل لو وقع كالحجر على كميات متساوية وورود العقد عليها لتحقق الحاجة، ولم ينحصر دفعها بالضمين بل الضرب والحبس أو لأن المعقود عليه العين لا المنافع وفي التلويح والتحقيق أن المنفعة ملك لا مال لأن الملك مامن شأنه أن يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال مامن شأنه أن يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند أبي حنيفة والملكية عند الشافعي، قيد بالإتلاف ليعلم الحكم في الإمساك من غير استعمال بالأولى وقد قالوا الفتوى في غضب منافع الوقف ومال اليتيم وما كان معدا للاستغلال بالضمان كما في البزازية وغيرها ويدخل تحته السكنى بتأويل الملك أو العقد فإنه كالغصب إلا في المعد للاستغلال فإنه لا ضمان فيهما كبيت سكنه أحد الشركاء وكبيت الرهن إذا سكنه المرتين ثم تبين الاستحقاق كما عرف في البزازية، وينبغي أن يحمل على أن في هذه الثلاث رواية عن الإمام بأن المنافع مضمونة فأفتوا بها وإلا فكيف جاز لهم الإفتاء بخلاف جميع الروايات ولم أر من صرح به: الثانية أن القصاص لا يضمن بقتل القاتل فلا يضمن الشاهد به فالولى القصاص إذا قضى القاضى به ثم يرجع ولا غير ولى القتل إذا قتل القاتل لأنهم لم يفوتوا على الولى شيئا إلا استيفاء القصاص، وهو معنى لا يعقل له مثل لأن المال ليس مثله صورة وهو ظاهر ولا معنى، لأن في القصاص معنى الإحياء وهو لا يوجد في المال لم وإنما ثبت في الخطأ على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم عن الهدر بالكلية، قيد بالقصاص لأن لأولياء المقتول الثاني أن يقتلوا قاتله ولو بعد القضاء بالقصاص لأنه محقون الدم على التأييد بالنسبة إلى غير أولياء المقتول، وفي البزازية فإن قتله غير الولى بأمره صار مستوفيا ولا ضمان على القاتل، هذا إذا كان الأمر ظاهرا فإن قتله ثم أدى الأمر وصدقه الولى لا يثبت الأمر إلا بالبينة ويقص القاتل إن لم يبرهن انتهى. الثالثة ملك النكاح لا يضمن لعدم المماثلة بين البضع والمال صورة ومعنى، ويتفرع عليه لاشيء للزوج لو وطئت بشبهة بل طامهر المثل ولا ضمان على الشهود بالطلاق المقضى به إذا رجعا ولا شيء للزوج على قاتل المرأة من المهر ولا شيء له عليها منه لو ارتدت، ومعنى قوله لا يضمن: أى بالإزالة فلا يرد تقويمه عند الدخول لأنه على خلاف الأصل إظهارا لخطره، ولذا قالوا إن البضع متقوم بحالة الدخول

لا الخروج، وفرعوا صحة تزويجه ابنة الصغير بماله وعدم جواز خلع صغيرته بهالها، وبهذا التقرير ظهر أن المصنف لوقال والقصاص وملك النكاح لا يضمنان لسكان أحصر وأفود، وقيد بكونه بعد الدخول لأنهما في الطلاق قبل الوطء يضمنان نصف المهر كما عرف كما لو زنى الابن بامرأة أبيه مكرمة قبل الدخول فإنه يرجع عليه بما لزمه من نصف المهر (ولا بد للأموار به من صفة الحسن) أي من صفة هي الحسن، وهو في اللغة ضد القبح حسن فهو حسن والجمع حسان. قال الله تعالى - وقولوا للناس حسنا - وقرئ بضم السين مثل الحلم كذا في ضياء العلوم، ثم الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان. الأول كون الشيء ملائما للطبع منافرا له كالحلو والمر، وأبدل الطبع بالعرض في المسابقة وهو الأولى فإن القتل منافر للطبع مع أنه قد يكون ملائما للعرض كقتل العدو. والثاني كونه صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل. والثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا كالطاعة والمعصية، ومعنى كون الشيء متعلقها شرعا نص الشارع عليه أو على دليله وهو لا ينافي جواز العفو، ولذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه، فهما بالمعنيين الأولين عقليان يستقل العقل بدركهما. وأما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه، فعند الأشاعرة لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط فلا يثبتان إلا بالأمر والنهي وعند بعض أصحابنا والمعتزلة حسن بعض أفعال العباد وقبحها يكونان لذات الفعل، ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما، وعندنا الحاكم هو الله تعالى (١) والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا، والفرق بين طريق الأشاعرة والحنفية أن عند الأشاعرة لا يعرفان إلا بعد كتاب ونبي وعندنا يعرفهما العقل بخلق الله تعالى العلم بهما، إما بلا كسب كحسن تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وقبح الكذب الضار، وإما مع كسب كالمستفادين من النظر في الأدلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان إلا بالكتاب والنبي كأكثر أحكام الشرع فهما من مدلولات الأمر (٢) والنهي عند عامة أصحابنا وعند

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

(٢) قوله من مدلولات الأمر، بمعنى أنهما ثبتا بالعقل والأمر دليل عليه ومعرف له ومعنى كونهما من موجباتهما أنهما ثبتا بالأمر والنهي تلويح. وقال أيضا فالمصنف أجل القول بأنه لا بد للأموار به من الحسن سواء ثبت بنفس الأمر أو بالعقل قبله. قال في الميزان: وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالإيمان وأصل العبادات =

الأشاعرة وفخر الإسلام من موجباتهما، والفرق بين المدلول والموجب أن مدلول الشيء مادل على تحققه من غير أن يكون به بل بشيء آخر فالأمر دال على الحسن والعقل مثبت له وموجب الشيء هو الأثر الثابت به وانبنى على هذا الخلاف أنه لا يتعلق له تعالى حكم قبل البعثة وبلوغ دعوة فلا يحرم كفر ولا يجب إيمان عند الأشاعرة والبحاريين لكونهما ثابتين بالأمر لا بالعقل، وعلى قول العامة تتعلق الأحكام قبلهما وهو اختيار المازيدي وأتباعه ونقلوا عن الإمام لولم يبعث الله للناس رسولا لوجب عليهم معرفته بعقولهم، وعنه لا عذر لأحد بالجهل بخالفه لما يرى من خلق السموات والأرض، وفي التحرير المختار قول البخاريين لقوله تعالى - وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا - ، وخلافه تأويل ، وحملوا قول الإمام لا عذر الخ على ما بعد البعثة . قال في المسيرة : وهو ممكن فيها لا في المروي الأول . وقال في التحرير : وحينئذ فيجب حمل الوجوب على معنى ينبغى : يعنى في المروي الأول .

وذكر الأكل في شرح وصية الإمام الأعظم : اعلم أن أصحابنا قد ذكروا أنا لا نعنى بوجوب الإيمان بالعقل أنه يستحق الثواب بفعله أو العقاب بتركه إذ هما يعرفان بالسمع وإنما نعنى به أن يثبت بالعقل نوع رجحان للإيمان بالإيمان بحيث لا يحكم العقل أن الترك والإيمان فيهما سيان بل يحكم بأن الإيمان يوجب نوع مدح والامتناع عنه نوع ذم ، فعلى هذا لا خلاف بيننا وبين الأشاعرة في هذه المسألة انتهى ، وهو جمع باطل لتصریحهم بأن من بلغ ولم تبلغه دعوة واعتقد الكفر خلد في النار ولو بلا مدة كما أشار إليه في التحرير : ثم اعلم أن هذه المسألة من أمهات مسائل الأصول ، ومهمات مباحث المعقول والمنقول (١) فهى كلامية من جهة البحث على أن أفعال الباري تعالى هل تتصف بالحسن وهل تدخل

= كان الأمر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به اهـ ، وفي التوضيح أن العقل عند المعتزلة موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد بأن يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح ، وعمدنا العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك إذ كثير مما حكم الله تعالى بحسنه أو قبحه لم يطلع العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل ، لكن البعض منه قد أوقف الله عليه العقل على أنه غير مولد للعلم بل أجرى عاداته أنه خالق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب أى بترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على ما مر أنه ليس لنا قدرة لإيجاد الموجودات وترتيب الموجودات ليس بإيجاد اهـ وبه علم مأخذنا شارح اهـ : (١) قوله ومهمات مباحث المعقول والمنقول هذه عبارة صدر الشريعة . قال الفنازاني : يجوز أن يريد بذلك علم الأصول فإنه جامع بين الوصفين ، وأن يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فإن هذه المسئلة كلامية من جهة البحث الخ ما هنا .

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

وفي التوضيح إن عني بقيام العرض بالعرض اتصافه به فلا نسلم امتناعه فإنه واقع كقولنا هذه الحركة سرية أو بطيئة وإن عني أن العرض لا يقوم عرضا آخر بل لا بد من جوهر يقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم إذ لا بد من فاعل يقوم الحسن به انتهى (ضرورة أن الأمر) وهو الشارع (حكيم) على الإطلاق لا يأمر بشيء إلا لحسنه، ولا ينهى عن شيء إلا لقبحه، أشار به إلى أنه لا امتناع من حيث اللغة بالأمر بالقبيح كما في التلويح: وقد سبق أن ههنا معنى مصدريا ومعنى حاصل بالمصدر: والأول هو الإيقاع. والثاني الهيئة الواقعة، والمراد بالمأمور به الحاصل لكنه في التحقيق هو الإيقاع والإحداث فحسنه حسن المأمور به كما في التلويح (وهو إما أن يكون لعينه) تقسيم لمطلق الحسن المأمور به والمراد بالحسن لعينه: أى لذاته أن الذات حسنة في نفسها: أى مع قطع النظر عن الأمور الخارجة عنها بمعنى أن العقل لو كان موجبا لمعرفة الحسن لحسنه حين النظر في المأمور به وإن فرض عدم كونه مأمورا به بأمر صادر عن الحكيم كذا في التقرير. فإذا عرفت هذا علمت بطلان قول من أنكروا كون الفعل حسنا لذاته أو قبيحا لذاته بأن قال قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الإضافة فلا يكون حسنا لذاته أو قبيحا لذاته لأن الاختلاف بالإضافة لا يدل على ما ذكر لأن الإضافة داخلية في ذات ذلك الفعل. لأن الفعل من الأعراض النسبية والأعراض النسبية تقوم بالنسب والإضافات فالإضافات المختلفة فصول مقومة لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه أن الشكر المضاف إلى المنعم حسن لأن ذات الشكر من غير إضافة حسن كذا في التوضيح: وعبر بالحسن لعينه دون الحسن لمعنى في نفسه كما ذكره فخر الإسلام وغيره لما أنه يرد على ظاهر عبارتهم أنها إنما تصح في الحسن لجزئه ضرورة أن جزء الشيء معنى كامن فيه. ولا تصح في الحسن لعينه. إذ ليس ذات الشيء معنى كائنا فيه بخلاف الحسن لعينه فإنه شامل لما إذا كانت الذات كلها حسنة أو جزؤها فإن الحسن لجزئه إنما يكون حسنا إذا كان جميع أجزائه حسنا بمعنى أنه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه إذ لو كان لا يكون المجموع حسنا وإن أجب عنه في التوضيح بأنه لا مشاحة في الاصطلاح (وهو) أى الحسن لعينه (إما أن لا يقبل السقوط) أى سقوط هذا الوصف وهو الحسن كما ذكره فخر الإسلام (أو يقبله)

فالساقط أولا هو الحسن . واستشكل بأن السقوط في حال الإكراه هو وجوب الإقرار بالحسنة حتى لو صبر عليه حتى قتل كان شهيدا (١) وعدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن كالمندوب فلذا غيره في التنقيح إلى سقوط التكليف . فقال إما أن لا يقبل سقوط التكليف ، وهو موافق لما قيل إن هذا الوصف إشارة إلى كونه مأمورا به يعني أمر الوجوب . وأجاب الهندي بأنه لا يلزم من كون الصابر شهيدا بقاء حسنه لأنه لو لم يسقط حسنه لما أبيع ضده وهو إجراء كلمة الكفر وشهادته لكونه باذلا نفسه لحق الله تعالى وإذا سقط الوجوب لا يبقى ما في ضمنه من الحسن ولا نسلم سقوط الوجوب بالإكراه لما أنه أبيع مع قيام المحرم ولذا قال في آخر المنار وحرمة لا تحتل السقوط لكنها تحتل الرخصة كإجراء كلمة الكفر (أو يكون ملحقا بهذا القسم لكنه مشابه لما حسن لمعنى في غيره) عطف على قوله يكون ، فهو قسم من مطابق الحسن المقسم لعطف على لا يقبل ليكون قسما من الحسن لعينه كما هو ظاهر كلام فخر الإسلام فإنه قال الحسن لمعنى في نفسه ثلاثة أضرب ضرب لا يقبل السقوط وما يقبله والملحق فجعل الملحق من الحسن لمعنى في نفسه فلزم عليه شيان : الأول أنه تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره لأن الملحق حقيقة حسن لغيره حقيقة . الثاني جعل الملحق قسما لما لا يقبل السقوط أو يقبله مع أنه مما يقبله ، فإذا عطف الملحق في كلام المصنف على يكون سلم منهما . فإن قلت هذا القسم حسن لغيره حقيقة فكيف يكون مشابها للحسن لغيره . قلت لما ألغى الواسطة وجعل ملحقا بالحسن لذاته صح جعله مشابها للحسن بغيره الذي لم يلحق بالحسن لذاته ، ذكره يحيى السيرامي (كالتصديق) مثال لما لا يقبل السقوط .

وحاصله إذعان وقبول لوقوع النسبة أو لوقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن الإذعان وعدم رضاه بالإيمان وكثير من المصدقين المقرين بكفر بما صدر عنه من أمارات الإنكار وعلامات الاستكبار . فإن قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الأفعال الاختيارية ، فكيف يصح الأمر بالإيمان ؟ قلنا باعتبار اشتماله على الإقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحوها من الأفعال الاختيارية كما يصح الأمر بالعلم واليقين ، وتماه في التلويح وفي التمثيل بالإيمان إشارة إلى أن المأمور به الحسن أعم من أن يتوقف لإدراك العقل حسنه على ورود الأمر به أولم يتوقف فإن حسن الإيمان ثابت قبل الأمر مدرك بالعقل نفسه كذا في التلويح ولم يذكر الإقرار لأنه كالصلاة يقبلان للسقوط فاكتفى بها ، وقد تقدم

(١) وفي نسخة أخرى كان مأجورا اه مصححه .

معنى الساقط في الإقرار هل هو حسن أو التكليف به ، وفي التنقيح والتصديق هو الأصل والإقرار ملحق به لأنه دال عليه فإن الإنسان مركب من الروح والبدن فلا تم صفته إلا بأن يظهر من الباطن إلى الظاهر بالكلام الذي هو أدل على الباطن ولا كذلك سائر الأفعال فمن صدق بقلبه وترك الإقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا وإن صدق ولم يصادف وقتا يقر فيه يكون مؤمنا انتهى ، فهو اختيار لأحد القولين من أن الإقرار ركن والتصديق لسكنه تبع يسقط للعذر ، والآخر أنه شرط لإجراء أحكام الدنيا (والصلاة) فإنها حسنت لعينها لأنها موضوعة لتعظيم المنعم وتسقط أصلا ووصفا عن الحائض والنفساء . ووصفا لأصلا كالصلاة في الأوقات المكرهه ، وفي التحرير والوجه إن كان لذاتها لا يتخلف فحرمتها لعروض قبح خارج انتهى ، وتقدم ما فيه جوابه (والزكاة) مثال للملحق وكذا الصوم والحج لأن حسنها ليس لذاتها لأن الزكاة تنقيص المال والصوم تجويع النفس والحج سفر شاق وإنما حسنها بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت ، لكن الفقير والبيت لا يستحقان هذه العبادة والنفس محبوبه على المعصية فلا يحسن قهرها فارتفعت الوسائط فصار تعبدا محضا لله تعالى كذا في التنقيح ، وأورد عليه صلاة الجنائز وإنما حسنت لقضاء حق الميت والميت لا يستحق العبادة كالفقير فيلزم أن تكون من الملحق لا من الضرب الثاني من القسم الثالث ، فالأولى أن ينظر إلى سبب الواسطة فإن كان غير اختياري كالحاجة في الزكاة وشهوة النفس في الصوم والإضافة إلى الله تعالى في الحج كانت الواسطة هدرا وإن كان اختياري ككفر الكافر في الجهاد وإسلام الميت في صلاة الجنائز كانت الواسطة معتبرة فقول فخر الإسلام في الوسائط أنها بلا اختيار العبد معناه بالنظر إلى سببها لا إليها ذكره السيرامي (أو لغيره) عطف على لعينه ومعناه أن يكون حسنه لا بالنظر إلى ذات المأمور به بحيث أو فرض عدم الأمر به وإن كان العقل محسنا ما حسنه فلا يتأذى أن يكون حسنا لكونه إتيانا بالمأمور به فكل مأمور به حسن لكونه إتيانا بالمأمور به إذا أتى به لكونه مأمورا به لا مطلقا .

وبهذا علم فساد ما قيل إن كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى لأنه إنما يكون كذلك إذا أتى به لكونه مأمورا به فالوضوء الغير المنوي حسن لغيره عندنا لأجل الصلاة والمنوي بنية امتثال أمر الله تعالى حسن لغيره ، ولمعنى في نفسه لأنه إتيان بالمأمور به وتماهه في التوضيح (وهو) أي ذلك الغير الحسن (إما أن لا يتأذى بنفس المأمور به) أي لا يحصل المحسن بفعل الحسن لغيره فإن الصلاة لا تحصل بفعل الوضوء (أو يتأذى) أي يحصل بفعله (أو يكون حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه أو ملحقا به) أي يكون

المأمور به ، وظاهر كلامه أنه عطف على لا يتأدى فيكون قسما من الغير المحسن الذي هو مرجع الضمير وهو غير صحيح لأن الضمير في لا يتأدى عائد إلى الغير وفي يكون عائد إلى المأمور به الحسن ، والظاهر أن المقسم المأمور به الحسن بغيره فيكون هو مرجع ضمير هو لا الغير ، وجهه كما قال القماني أن ما كان حسنا لغيره فلا يتخلو إما أن يكون ذلك الغير شرطا لوجوب المأمور به أو لا . الأول هو القسم الثالث وهو القدرة ، وأما الثاني فلا يتخلو إما أن يكون ذلك الغير حاصلًا بفعل المأمور به أو بفعل آخر بعده وهما القسمان الأولان ، وهذا القسم أعني ما حسن لحسن في شرطه يسمى الجامع لأنه داخل في كل مأمور به ، فما حسن لعينه حسن لشرطه ، وكذا الملحق به حسن لشرطه ، وكذا ما حسن بغيره حسن بشرطه ، فعلى هذا أورد على المصنف أنه لا معنى (١) لقوله بعد ما كان إلى آخره . ولو حذفه واقتصر على قوله أو يكون حسنا لحسنه في شرطه لكان أعم وأوجز .

وجوابه أنه إنما ذكره للدفع ما يتوهم أن ما حسن لعينه أو الحق به لا يكون حسنا لغيره وليفهم دخول ما حسن بغيره بالأولى لجواز تعدد الحسنات ، ولا يخفى أن في هذا الحل نوع تكلف وأن جعله من أقسام الحسن لغيره ليس أولى من جعله من أقسام الحسن لذاته ، فلذا أفرد صاحب التنقيح لتلك المباحث فصلا على حدة ، وإن أوجب عن الأخير بأن الحسن الزائد لما كان من الغير ناسب أن يذكر فيما حسن لغيره (كالوضوء) فإنه ليس بعبادة في نفسه لأنه للتبريد ، وإنما حسن بالصلاة وهي لا تتأدى بفعل الوضوء (والجهاد) فإنه ليس بحسن في نفسه لأنه تخريب ، وإنما حسن لإعلاء كرامة الله وهو يتأدى بالجهاد ، وإن هذا القبيل صلاة الجنابة حسنت لقضاء حق الميت الحاصل بها وقدمنا أن الحسن هنا لما كان سببه اختياريا لم تلغ الواسطة ولم يلحق بخلافه في الزكاة ، والواسطة في الجهاد لما كان الإعلاء أو دفع كفر الكافر وكان السبب نفس كفر الكافر الذي باختياره كان من هذا القبيل ، وأما تجوز أن يكون الدفع مصدرا للمجهول فلا يكون اختياريا فيكون من الملحق بغير صحيح لأن الفعل المبني للمجهول لا يخرج عن أن يكون اختياريا ، ومن العجب قوله الأولى أن يمثل بإقامة الحدود فإن المحسن فيها الزجر عن المعاصي وهو اختياري فإنه يقال له أيضا جاز أن يكون الزجر مصدرا للمجهول فلا يكون اختياريا وأيضا إنه بناء على أن الواسطة في الملحق لا يكون اختياريا ، وقدمنا عن السيرامي خلافه (والقدرة التي يتمكن بها العبد من أداء ما لزمه) مثال لقوله في شرطه لا لقوله أو يكون حسنا لأن القدرة ليست من أقسام المأمور به وإنما كان اشتمالها حسنا لحسن المأمور به لأن تكليف العاجز قبيح ،

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

فالقُدرة شرط التكليف بالعقل عند الحنفية والمعزلة لقبح تكليف ما لا يطاق واستحالة نسبة القبيح إليه تعالى وبالشرع عند الأشاعرة - لا يكلف الله - الآية في الممكن كحمل جبل ولو كلف به لحسن وهي فرع التحسين والتقيح ، فالإجماع منعقد على عدم وقوع التكليف بالمتعبد لذاته كإعدام القديم وقلب الحقائق ومحل الاختلاف الممكن في نفسه المتعبد بغيره لانقضاء شرط أو وجود مانع فالجمهور على نفي وقوع التكليف به وجوزه الأشعرى ، ولا خلاف في وقوع التكليف بما علم الله أنه لا يقع أو أخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار فصار حاصل النزاع أن مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق أم لا ، فمند الجمهور هو مما يطاق بمعنى أن العبد قادر على التقصد إليه باختياره وإن لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده ولا معنى لتأثير العبد في أفعاله إلا هذا ، وتأممه في التلويح :

والحاصل أن الحنفية والمعزلة انفقوا على استحالة تكليف ما لا يطاق ، لكن المعزلة بنوه على أن الأصلح واجب على الله تعالى ، والحنفية بنوه على أنه لا يلحق بحكمته وفضله لا على أن الأصلح واجب ، وتعقبهم في التلويح بأنه ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك ، فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على أنه لا يلحق بالحكمة قول بأنه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على العباد وإحسانا ، وهذا قول بوجوب الأصلح . فإن قيل لا يجب عليه الترك لكنه يتركه تفضلا وإحسانا . قلت فحينئذ لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع انتهى وهو ترجيح لقول الأشعرى . وجوابه أن قولهم بعدم الجواز من باب التنزيهات كالقول بعدم جواز الكذب عليه تعالى لأنه صفة نقصان فلا يكون من باب الوجوب :

ثم أعلم أن القدرة التي هي شرط التكليف القدرة الظاهرية وهي سلامة الآلات والأسباب فقط لا القدرة الحقيقية المقارنة للفعل كما في التقيح ، وفي التلويح قد اختلفوا في أن القدرة مع الفعل أو قبله ، والمحققون على أنه إن أريد بالقدرة القوة التي تصير متأثرة عند انضمام الإرادة إليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده ، وإن أريد بالقوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان وإن كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل إليها ولا يجوز أن تكون قبل الفعل لا متناع تخلف المعلول عن عاتمه التامة ، أعنى جملة ما يتوقف عليه ولا يجوز أن يكون التكليف مشروطا بها لأن الفعل عندها واجب لا متناع التخلف ولا تكليف بالواجب ولما توجه التكليف لإحالة المباشرة ويلزم أن لا يعصى بترك المأمور لعدم التكليف بدون المباشرة ، والتحقق أنه قبل المباشرة مكلف بإيقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناعه

في هذه الحالة لا ينافي كونه مقدورا ومختارا له إلى آخره [وهي] أي مطلق القدرة [نوعان مطلق] وهو ما لم يقيد بشيء كذا في التقرير .

والتحقيق هنا ما ذكره السيراحي أن المقسم مطلق القدرة والقسم القدرة المطلقة والمراد بها عدم التقييد بشيء مما يقيد به مقابلها لاعدم التقييد مطلقا فاندفع به اعتراض يردان ظاهرا فافهم انتهى ، وأشار به إلى الفرق بين الحقيقة لا بشرط شيء والحقيقة بشرط لا شيء والحقيقة بشرط شيء ، والأول مطلق الحقيقة والثاني الحقيقة المطلقة والثالث الحقيقة المقيدة ، وإلى ما أورد من أنه تقسيم الشيء وهو القدرة المطلقة إلى نفسه وهو المطلق ، وإلى غيره وهو الكامل وإلى ما أورد من أنه فسر المطلق بالقدرة الممكنة وهي مقيدة لامطابقة (وهو أدنى ما يتمكن به المأمور من أداء ما لزمه) أي من غير حرج غالبا لأنهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة مع أنه قد يتمكن منه دونهما نادرا وبدون الراحلة كثيرا ، لكن لا يتمكن بدونهما إلا بخرج عظيم في الغالب وتمامه في التلويح (وهو شرط في أداء كل أمر) أي الأدنى شرط في وجوب أداء كل مأمور به لما قدمنا أن هذا الشرط جامع فالوجوب مقدر والأمر بمعنى المأمور به ، فالقدرة شرط لوجوب الأداء لا لنفس الوجوب ، لأن التكليف هو طلب إيقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب لا طلب فيه بدليل أن صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكاة قبل الحول ، فوجوب الأداء بالأمر والوجوب بالسبب وسياق الفرق بينهما إن شاء الله تعالى ، قيد بالأداء لأنه لا يشترط بقاء القدرة للقضاء لأن اشتراطها لاجتاه التكليف وقد تحققت ، ووجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب لاتحاد سببهما عندنا فلم يتكرر السبب لتكرر الوجوب ، فوجب الصيامات والصلوات في آخر نفس عين الوجوب المستكمل لشرطه غير أنه قصر ، وأيضا لو لم يجب القضاء إلا بقدرة متجددة لم يأثم بتركه بلا عذر وذلك يبطل معنى وجوبها ، فيكون قوله تعالى : - لا يكلف الله نفسا إلا وسعها - مخصوصا بالأداء كما أوجبه نصوص قضاء الصوم والصلاة الموجبة للإثم بتركه المستلزم لتعلقه في آخر نفس وإلا انتفى إيجابها القضاء ، وأيضا الإجماع على التأنيم لإجماع عليه كذا في التحرير (والشرط) للتكليف منه (توهمه) أي ما يتمكن به من الأداء (إلا) حقيقة حتى إذا بلغ الصبي أو أسلم الكافر أو طهرت الحائض في آخر الوقت لزمه الصلاة لتوهم الامتداد بوقف الشمس) نفي لقول زفر فإنه قال لا يجب القضاء على من صار أهلا للصلاة في الجزء الأخير من الوقت لأنه لا يجب الأداء لعدم القدرة :

فأجاب أئمتنا بجوابين : الأول واقصر عليه المصنف أنه إنما يشترط حقيقة القدرة للأداء إذا كان هو الفرض . أما هنا فالفرض القضاء وقد وجد السبب فيمكن القدرة على

الأداء بإمكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عليه الصلاة والسلام كاف للقضاء كسألة الخلف
على مسّ السماء فإنه تنعقد اليمين بإمكان البر في الجملة كما كان للنبي عليه الصلاة والسلام
فإمكان الأصل وهو البر كاف لوجوب الخلف وهو الكفارة . الثاني أن القدرة التي شرطناها
مقدمة هي سلامة الآلات والأسباب فقط ، وقد وجدت هنا لا القدرة الحقيقية واعتمده
في التوضيح كما أسلفناه ، وعلى هذا الجواب لا يحتاج إلى قولهم والشرط توهمه كما لا يخفى
مع أن الوجه الأول فيه نظر لأنه لم يطرد في الحج والذكورة ، والحق أن يقال حقيقة القدرة
لا يمكن أن تكون شرطا لأنها لم تسبق الفعل ولا بد للتكليف غالبا من القدرة سابقة فلو لم يعتبر
توهمها مع وجود صحة الأسباب والآلات لزم التكليف بالمحال وهو باطل كذا في التقرير
وهو تقرير للجواب الأول بغير التوجيه الأول ، وفي التحرير والقدرة الممكنة إن كان الفعل
معها بالغرم غالبا فالواجب الأداء عينا فإن لم يؤد بلا تقصير حتى انقضى وقته لم يأثم وانتقل
الوجوب إلى قضائه إن كان له خلف وإلا فلا قضاء ولا إثم أو لم يؤد بتقصير أثم على الحالين
يعنى سواء كان له خلف أو لا ، وإن لم يكن الفعل معها بالغرم غالبا وجب الأداء بخلافه
لا لعينه كالأهلية في الجزء الأخير من الوقت لأنه لا قطع بالجزء الأخير لإمكان الامتداد انتهى .
وأورد على اعتبار المتوهمة في الصلاة لم لم تعتبر في الحج . وأجيب بأن اعتبارها فيها إنما هو
ليظهر أثرها في الخلف وهو القضاء لا لعين الأداء ولا خلف للحج فلم تعتبر فيه وبأن الزاد
والراحلة يحصل بهما توهم الحقيقة . وأما اعتبار تلك القدرة فيه فباعتبار شبهة توهمها والمعتبر
توهمها لاشبهة توهمها كذا في التقرير ولم يبين المصنف آخر الوقت ، وذكر فخر الإسلام
أنه الجزء اليسير منه الصالح للإحرام بها ، لسكن ذكر في الكشف بأنه مبالغة لجانب القلة
لا أن يكون ذلك شرطا حتى لو أدركت أقل من ذلك وجبت الصلاة عليها ، وعبر عنه
في التقرير بصيغة قيل أنه مبالغة الخ للإشارة إلى ضعفه ، والحق بطلانه كما في الخلاصة وفتح
القدر من كتاب الحيض وأجمعوا أنها لو طهرت وقديقي ما لا يسمع التحريم لا يلزمها القضاء
انتهى ، واتفق نقل الكل أن زمن الاغتسال معتبر من الحيض في الانقطاع لأقل من العشرة
وإن كان تمام عاداتها بخلاف الانقطاع للعشرة قالوا حتى لو طهرت في الأول والباقي قدر
الغسل والتحريمه فعليها قضاء تلك الصلاة وإلا فلا ، ولو طهرت في الثاني وقد بقي قدر ما تنحرم
لزمها الفرض ولا يشترط إمكان الاغتسال ، وفي السراج الوهاج وحكم الكافر الجنب إذا
أسلم في الوقت كالحائض ويعتبر فيهما أن يدركا قدر التحريمه انتهى ، وصرح في النهاية
معزيا إلى الميسوط بأنه إذا انقطع لأقل من عشرة فإن بقي مقدار الغسل والتحريمه لزمها
القضاء وما لا فلا وكذا في المحيط وغالب كتب المذهب وإنما أوسعنا الكلام فيه لأن بعض
الطلبة توهم أن ما في الكشف هو المذهب .

ثم اهلهم أنه ربما توهم أن كلام المشايخ هنا لم يتحرر، فإنهم تارة قالوا المعتبر في القدرة التي هي شرط التكليف الحقيقية . لكن المعتبر توهمها لا حقيقتها كما صرح به في التقرير، وتارة قالوا المعتبر فيها القدرة التي هي سلامة الآلات وصحة الأسباب لا الحقيقية ، وعلى هذا فلا يحتاج إلى الجواب عما قاله زفر، وتارة قالوا القدرة إنما هي شرط الأداء . وأما القضاء فسيبنى على أصل الوجوب الثابت بالسبب . والجواب أن توهم القدرة الحقيقية هي سلامة الآلات وصحة الأسباب فلا مخالفة بين كلامهم .

وفي التحرير التحقيق أن القدرة صفة لها صلاحية التأثير والتي تقام بها جزئي حقيقي منه والمتقدم والمتأخر الأمثال ، فالشرط للتكليف مثل سابق وقد علمت أن الصلاحية للتأثير لازم الماهية فتلزم الصلاحية كل فرد منها وذلك مدلول عليه بسلامة آلات الفعل وصحة أسبابه ففسره الحنفية به فليس شرط التكليف إلا هي إلى آخره (وكامل) بيان للنوع الثاني وسمى كاملاً لأنه زائد على الأولى بدرجة التيسير بعد التمكين (وهو القدرة الميسرة للأداء) فهي كرامة من الله تعالى وفضل ، ولهذا اشترطت في أكثر الواجبات المالية التي أداؤها أشق على النفس عند العامة كالتعمد في الزكاة فإن الأداء ممكن بدونه إلا أنه يصير به أيسر كذا في التلويح والأولى أن يقال كالزكاة فإنها واجبت بقدرة ميسرة زائدة على الأصل الإمكان من كون المخرج قليلاً جداً من كثير وكونه مرة بعد الحول الممكن من استغنائه فيتعهد الوجوب به (ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب) أي دوام الميسرة شرط لضمان ما واجب بها لأنها شرط فيه معنى العلة لأنها غيرت صفة الواجبات من العسر إلى اليسر إذ جاز أن يجب لجزء القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فأثر فيه للقدرة الميسرة فيشترط دوامها نظر إلى معنى العلية لأن هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها إذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لأنه لم يشرع إلا بتلك الصفة ، وبهذا اندفع ما قبل بقاء الحكم قد يستغنى عن بقاء العلة استغناء المشروط عن بقاء الشرط لأنه فيما يمكن البقاء بدونها كالرمل في الحجج أما إذا لم يمكن فلا وهنا كذلك، وفي التقرير الأصل زوال الحكم عند زوال العلة لأن الحكم ملزوم لوجود العلة ووجود الملزوم بدون اللازم محال وزوال علة الرمل في الطواف مع بقائه ممنوع فإنه عليه الصلاة والسلام رمل في حجة الوداع تذكيراً للنعمة الأمن بعد الخطوف ليشكر عليها، ويجوز أن يثبت الحكم بعامل متبادلة، فحين غلبت المشركين كانت علة الرمل لإيهام المشركين قوة المؤمنين وعند زواله كانت العلة تذكيراً لنعمة الأمن كما أن علة الرق في الأصل استنكاف الكافر عن عبادة ربه ثم صار علة حكم الشرع برقه وإن أسلم، وكان الخراج فإنه يثبت في الابتداء بطريق العقوبة ولذا لا يبعد على المسلم، ثم صار علة حكم الشرع بذلك فلا يسقط بالإسلام انتهى .

وأشار في فتح القدير من العشر إلى ردة بأنه مسلم في العلل العقلية أما في الشرعية فالحكم يحتاج إليها ابتداء لبقاء وهذا هو الحق لأنها أمارات كما عرف (حتى تبطل الزكاة والعشر والخراج بهلاك المال) تفريع على أنه يشترط دوامها لأنه لو لم يشترط دوامها لا نقاب اليسير عسيرا ، وهو المراد بقولهم لا نقاب اليسر عسرا كما في التلويح وبه اندفع ما في التوضيح ، قيد بالهلاك لأنها لا تبطل بالاستهلاك لتعديبه على حق الفقير وهو مبني على أنه جزء من العين في الزكاة أيضا ، ولذا سقطت بدفع النصاب بلا نية وكذا لو عطل الأرض الخراجية عن الزراعة بعد التمكن لم يسقط الخراج لتعديبه بخلاف ما لو اضطلم الزرع آفة فإنه لا تقصير منه حتى لو أمكن استغلالها بعده وجب ولم يذكر الكفارة وهي واجبة بقدره مهسرة بدليل تخيير القادر على الأعلى بينه وبين الأدنى وبدليل أنه لم يشترط في أجزاء الصوم العجز المستدام كما شرط في الفدية والحج عن الغير فلو أيسر بعدم الصوم لا يبطل ولو فرط حتى هلك المال انتقل إلى الصوم بخلاف الحج وإنما ساوى الاستهلاك الهلاك فيها لعدم تعيين المال بخلافه في الزكاة ونقض بوجودها بالمال مع الدين بخلاف الزكاة فإن الدين مانع فيها ، وأجيب بمنع وجودها بالمال مع الدين كما هو قول بعضهم ، وبالفارق بين الزكاة والكفارة بأن وجوب الزكاة للأغنياء شكرا للنعمة اللغنى وهو منتف بالدين أو يقصر بقدره والكفارة للزجر والستر والإغناء غير مقصود فيها ، ولذا تأدت بالعتق والصوم كذا في التحرير وصحح في التقرير منع وجودها بالمال مع الدين فلا ورود أصلا لأنها كالزكاة وأطلق في الهلاك فشمّل ما إذا هلك بعد طلب الساعي وامتناعه وهو الصحيح كما في البدائع والتوى بعد قرضه بعد الحول هلاك وكذا الإبراء منه كما في الخانية واستبدال مال التجارة بمال للتجارة ليس باستهلاك وبغير مال التجارة استهلاك بأن ينوى في البذل عدمها عند الاستبدال ، وإنما قيدنا به لأنه لو لم ينو في البذل عدم التجارة ، وقد كان الأصل للتجارة يقع البذل للتجارة وإن كان لغيرها عند مالك وتماه في فتح القدير وهبته بغير عوض من غنى والوصية به وإخراجه عن ملكه بعوض غير مال كالزوج عليه والصلح عليه عن دم العمد والخلع به استهلاك كما في البدائع ؛ ثم اعلم أن السقوط بالهلاك إنما هو في أحكام الدنيا فأما في المؤاخاة فيأثم بعد التمكن كذا في التقرير وفيه نظر فإنهم صرحوا بأنه ليس بجان في التأخير وبأنه لم يفوت على مستحق يدا ولا ملكا فالحق السقوط في الدارين (بخلاف الأولى) أى الممكنة فإن دوامها ليس بشرط لبقاء الواجب لأنها شرط محض ليس فيه معنى العاة والبقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم أن يكون شرط البقاء كالشهود في النكاح بخلاف الميسرة كما قدمنا مع أن ظاهر النظر يقتضى أن يكون الأمر بالعكس إذ الفعل لا يتصور بدون الإمكان ويتصور بدون اليسر كذا في التلويح وكأنه ترك ذلك الظاهر للدليل (حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك

المال) لأنهما وجبا بقدره ممكنة . أما الحج فلأن الزاد والراحلة أدنى ما يمكن به على هذا السفر غالبا ولا يقع اليسر إلا بخدم ومراكب وأعوان وليس بشرط بالإجماع ، وفي التوضيح إن جعلهم الزاد والراحلة من قبيل القدرة الممكنة يناقض قولهم إن القدرة المشروطة هي سلامة الآلات وصحة الأسباب ودفعه في التلويح بأن الظاهر أنهما من قبيل الآلات التي هي وسائط حصول المطلوب فلا تناقض ، وأما صدقة الفطر فلأنها وجبت بسبب رأس الحر ولا يقع به الغنى ووجبت بالغنى بثياب البذلة ولا يقع بها اليسر لعدم التما كما ذكره فخر الإسلام ، ولعله أراد بثياب البذلة العروض التي لم ينوها للتجارة ولم يكن محتاجا إليها لما علم في الفقه فلا تسقط بهلاك الرأس والمال ، وأورد بأنكم جعلتم التخيير في الكفارة دليلا على التيسير وهو موجود في صدقة الفطر وأجيب بأنه على نوعين تخيير صورة ومعنى وتخيير صورة لا معنى وهو في الفطر من الثاني لأن مالية نصف صاع من بر كمالية صاع من شعير فلا يفيد تيسيرا وفي الكفارة من الأول لأن مالية المذكور فيها مختلفة فأفاد التيسير كما في التقرير ، وأورد أنكم شرطتم فيها الفراغ عن الدين وقت الوجوب كالزكاة اتفاقا والكفارة على الأصح ، فينبغي أن تكون بقدره ميسرة وإلا لم يشترط الفراغ عنه ، وأجيب بأن الغنى شرط الوجوب وبه تقع أهلية الإغناء وانتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط لا اليسر ولا يرد دين العبد فيها فإن المانع دين المؤدّي لا المؤدّي عنه ، ولا يرد دين العبد للتجارة فإنه مانع وليس على المؤدّي فإن الزكاة تقتضي صفة الغنى الكامل بعين النصاب لا بغيره كما ذكره فخر الإسلام رحمه الله تعالى (وهل تثبت صفة الجواز للمأمور به إذا أتى به ؟ قال بعض المتكلمين : لا) أي لا تثبت نسبه في العضد إلى القاضي عبد الجبار (والصحيح عند الفقهاء أنه تثبت صفة الجواز) ولو قال المصنف كغيره وهل الإتيان بالمأمور به يوجب الإجزاء لكان أولى .

وفي العضد : اعلم أن الإجزاء يفسر بتفسيرين : أحدهما حصول الامتثال ، والآخر سقوط القضاء فإن فسر بالأول فلا شك أن الإتيان بالمأمور به يحققه وذلك متفق عليه ، وإن فسر بسقوط القضاء فقد اختلف فيه واختار أنه يستلزمه . وقال القاضي عبد الجبار لا يستلزمه . وقال في المنتهى إن أراد أنه لا يمتنع أن يراد أمر بعده بمثله فسلم ويرجع النزاع في تسميته قضاء ، وإن أراد أنه لا يدل على سقوطه فساقط . لنا لو لم يستلزم سقوطه لم يعلم امتثال أبدا واللازم منتف فالملزوم كذلك إلى آخر ما ذكره وأراد بالامتثال الخروج عن العهدة بحيث لا يبقى عليه تكليف بذلك الفعل كما بينه المولى سعد الدين في حاشيته ، ولم يذكروا للاختلاف ثمرة (وانتفاء الكراهة) بالرفع عطف على صفة ، يعني أن الصحيح

انتفاء الكراهة عن الفعل المأمور به إذا أتى به على وجهه للإشارة إلى قول أبي بكر الرازي فإنه قال : لا تنفي عنه الكراهة استدلالا بعصر يومه عند التغير فإنه مأمور به مكروه . قلنا لا كراهة في الصلاة وإنما هي في التشبه بعبدة الشمس أو المسكروه التأخير ، وقيد بهما لأن الإتيان بالمأمور به لا يستلزم القبول . ولذا قال الولوالجي : رجل توضأ وصلى الظهر جازت صلاته والقبول لا يدرى هو المختار . أما الجواز فلأن الأمر بالشئ يقتضى الإجزاء . وأما القبول فلأن الله تعالى قال - إنما يتقبل الله من المتقين - وشرائط التقوى عظيمة انتهى .

وفي فتح القدير لا يقبل الحج بنفقة حرام مع أنه يسقط الفرض معها وإن كانت مخصصة ولا تنافي بين سقوطه وعدم قبوله فلايثاب لعدم القبول ولا يعاقب في الآخرة عقاب تارك الحج انتهى (وإذا عدم صفة الوجوب للمأمور به لا يتبق صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي) فإنه يقول ببقائها لأن الوجوب خاص والجواز عام . ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام ألا يرى أن صوم يوم عاشوراء كان فرضاً ثم نسخ وجوبه وبقي جوازه . ولنا إن تبيين موجبهما تنافيا لأن موجب الوجوب الأداء على وجه لا يجوز تركه وموجب الجواز جواز الترك إلا أن يراد من الجواز ما أذن في فعله من غير أن يقيد بقيد الإذن في الترك فيصلح أن يكون جنسا للوجوب ، وعلى هذا التقدير أيضا ينتفى الجواز بانتفاء الوجوب لاستحالة بقاء حصة النوع من الجنس بعد عدم النوع ، فالجواز بعد انتفاء الوجوب حيث كان يكون حكما شرعيا بدليل منفصل ، وليس جواز صوم عاشوراء موجب الأمر به ومه بل هو موجب كون الصوم مشروعاً فيه للعهد كما في سائر الأيام ، وقد كان ذلك ثابتاً قبل إيجاب الصوم فيه بالأمر شرعاً فبقي على ما كان ، وثمرة الخلاف في جواز الكفارة قبل الحنث فإنه مأمور بها قبله في بعض الروايات وليس التكفير قبله واجبا ، فعندنا لم يبق الجواز خلافاً له ولو قدمه لا يسترد من الفقير عندنا لأنه وقع صدقة تطوعاً والخلاف في الكفارة بالمال إذ بالصوم لا تجوز قبله إجماعاً (والأمر نوعان) أى المأمور به نوعان ، لأنه تقسيم ثان للمأمور به فإنه قسمه أولاً باعتبار حاله للمأمور به في نفسه من الأداء والقضاء والحسن لعينه أو لغيره وثانياً باعتبار أمر غير قائم به وهو الوقت فالمقسم فيهما الواجب وهذا أصل الأحكام الشرعية تبتنى عليه أدلة هامة القواعد الكلية والجزئية في الفقه لاشتماله على مباحث الموقت وغيره كما في التلويح (مطلق عن الوقت) وهو ما لم يقيد بطلب إيقاعه بوقت من العمر (كالزكاة وصدقة الفطر) وكان الدور المطلقة والكفارات والعشر وجعل المصنف قضاء رمضان من المقيد تبعاً لفخر الإسلام نظراً إلى أنه لا يكون إلا بالنهار خلافاً للشمس الأئمة ، والأظهر أنه من المطلق كقدر الصوم المطلق ، لأن التعليق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا يقيد له

كدافي التلويح ، وأدرج المصنف كغيره صدقة الفطر في المطلق نظرا إلى وجوبها طهارة للصائم والظاهر تقيدها بيومه من قوله عليه الصلاة والسلام « أغنوهم في هذا اليوم عن المسألة » فبعده قضاء كذا في التحرير والظاهر أنه لم ير الخلاف فيها ، وقد حكى في البدع خلافا بينهم ففهم منه قال : تجب وجوبا مضيقا بيوم الفطر والصحيح غيره ، فما اختاره في التحرير ترجيح لما قابل الصحيح (وهو) أى المطلق (على التراخي) وله تفسيران : أحدهما عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال وهو مراد المصنف كصدر الشريعة فالتراخي عنده أعم من الفور وغيره لأنه لما جاء للفور وللتراخي لا يثبت الفور إلا بالقرينة ولا يعكس ، لأن الفور أمر زائد ثبوتى فيحتاج إلى القرينة بخلاف التراخي فإنه عدم أصلى : ثانيهما أنه التقييد بالاستقبال وهو المراد من قولهم المختار أن مطلق الأمر ليس على الفور ولا على التراخي ولا دلالة للأمر على أحدهما بل كل منهما بالقرينة فما ذكره المصنف موافق للمختار كما أفاده في التلويح وفي التحرير ووجوبه على التراخي : أى جواز التأخير مالم يغلب على ظنه فواته انتهى : وهذا أحسن من التفسيرين الأولين لأن المقصود من قولهم على التراخي إفادة جواز التأخير لا التقييد بزمن أو عدمه (خلافا للسكرخى) فإن عنده الأمر للفور وهو إتيان الواجب عقيب ورود الأمر ، وفسره في التحرير بالإتيان به أول أوقات الإمكان وهو الأولى كما لا يخفى لنا (١) لا تزيد دلالة الأمر على مجرد الطلب لكونه على أحدهما خارج يفهم بالقرينة كاستقضى وأفعل بعد يوم فإن الأول للفور والثاني للتراخي . قال القائلون بالفور : كل مخبر ومنشى كعبت وطائق بقصد الزمن الحاضر فكذا الأمر . قلنا هذا قياس في اللغة وهو باطل مع اختلاف حكمه فإنه في المقيس عليه تعين الزمن الحاضر ويمتنع في المقيس وهو الأمر غير الزمن المستقبل ، فإن كان أول زمان يليه لا لفور أو ما بعده فوجوب التراخي أو مطلقا فهو ما قصدناه من التراخي لا على أنه مدلول الصيغة . قالوا انتهى يفيد الفور فكذا الأمر . قلنا في النهى ضرورى بخلاف الأمر والتحقيق أن تحقيق المطلوب به وهو الامتثال بالفور لا أنه يفيد وقولنا ضرورى فيه : أى فى امتثاله وتمامه فى التحرير (لئلا يعود على موضوعه بالنقض) دليل لقول الجمهور من أنه على التراخي : وبيانه أنه وضع للطلب فقط والزمان الأول والثانى فى صلاحية حصول الفعل فيه سواء ، ولو اقتضى الفور لصار كأنه أفعال الساعة فلم يكن مطلقا فيعود ناقضا لما وضع له وهو الإطلاق ، وفى البدائع وإنما يجوز التأخير بشرط التمكن من الخروج عن العهدة وهو معنى ما قدمناه عن التحرير بقوله مالم يغلب على ظنه فواته . فإن قلت : قد قال فى الهداية فى الزكاة ثم هى واجبة على الفور لأنه

(١) قوله : لنا : أى يدل لنا معاشر الجمهور اه .

مقتضى مطاق الأمر، وقيل على التراخي لأن جميع العمر وقت الأداء ولذا لا يضمن بهلاك المال بعد التفريط : وقال في الحج إنه واجب على الفور عند أبي يوسف وعن أبي حنيفة ما يدل عليه، وعند محمد على التراخي فما الصحيح في الموضوعين؟ قلت الصحيح المعتمد فيهما الفورية لا لأنها مقتضى مطلق الأمر كما في الهداية لما علمت أنه قول الكرخي وهو ضعيف وإنما هو من دليل خارج وهو في الزكاة أنها للدفع حاجة الفقير وهي معجلة فتي لم تجب على الفور لم يحصل المقصود من الإيجاب على وجه التمام، وفي الحج الاحتياط لأن الموت في سنة غير نادرة فخير به بعد التمكن تعرضه على الفوات فلا يجوز فكل من الزكاة والحج فريضة والنزوية فيهما وجبة فيأثم بالتأخير وترد شهادته وتمام تحقيقه في فتح القدير في الموضوعين، وقد يقال رد الشهادة لا ارتكاب المكروه تحريراً مشكلاً لأنه لم يوجب ارتكاب كبيرة ولا الإصرار على صغيرة ولا فعل ما يخل بالمروعة (ومقيد به) أي بوقت من العمر يفوت الأداء به وهو بالاستقراء أربعة لأنه إما أن يتضيق وقته أو لا. والثاني إما أن يعلم فضله كالصلاة وإما أن تعلم مساواته، وحينئذ إما أن تكون مساواته سبباً كصوم رمضان أو لا كصوم القضاء. وإما أن لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج، والقسم الأول غير واضح لأنه تكليف بما لا يطاق إلا لغرض القضاء كمن وجب عليه الصلاة في آخر الوقت كذا في التوضيح (وهو) أي المقيد (إما أن يكون الوقت ظرفاً للمؤدى) الظرف في اصطلاحنا زمان يحيط به ويفضل عليه كما في التلويح، وفسره في التحرير بأن يفضل الوقت عن الأداء والمؤدى الهيئة الحاصلة من الأركان المخصوصة الواقعة في الوقت (وشرطاً للأداء) اختلف في تفسير الأداء هنا ففسره في الكشف بأنه الإخراج من العدم إلى الوجود، بخلاف المؤدى فإنه المفعول كالركعتين فكانا غيرين ورده في التحرير بأنه غلط لأن ذلك الفعل كما صلاة الذي هي المفعول هو المراد بالأداء لا أداء الفعل الذي هو فعل الفعل لأنه اعتباري لا وجود له انتهى ففسره بالمؤدى، ولو اقتصر على الظرفية لعلم أنه شرط للمؤدى بالضرورة لأن المحال شروط فلا حاجة إلى قرطم وشرطاً للأداء : الثالث أنه بمعنى المقابل للقضاء إذا الأداء يفوت فوات الوقت كذا في التبيين وفي التلويح إذ لا يتحقق الأداء بدونه مع أنه غير داخل في مفهوم الأداء ولا مؤثر في وجوده وليس شرطاً للمؤدى، لأن المختلف باختلاف الوقت هو صفة الأداء والقضاء لأنفس الهيئة انتهى، وقد يقال إنه داخل في مفهومه فكان جزءاً لشرطاً لأنه على قول المحققين فعل الواجب في وقته فالحنى أنه بمعنى المؤدى وأن ذكر الشرطية مستغنى عنه كما فهمه المحقق في التحرير (وسبباً للوجوب) أي لوجوب المؤدى لانه في الفرق على أنه سبب محض علامة للوجوب كذا في التحرير، وينقل الاتفاق أي الإجماع يستغنى عن ذكره صدر الشريعة من الدلائل على السببية فلإنها لا تخلو عن شيء وهي خمس قوله تعالى - أقم الصلاة للذك الشمس - وإضافة

الصلاة إليه وحى تدل على الاختصاص ومطلقه الكامل وهو بالسببية وتغيرها بتغيره صحة وكراهة وفسادا وتجدد الوجوب بتجدده وبطلان التقديم عليه وكل منها يفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال إلا أن المجموع يفيد القطع لأن رجحان المظنون يتزايد بكثرة الأمارات إلى أن يبلغ حد القطع كشجاعة على وجود حاتم . قال في التلويح وفيه مناقشة لا تخفى انتهى وهي أن كثرة الأمارات إنما تفيد القطع إذا بلغت حد التواتر وذلك إنما يكون في المحسوسات من المسموعات وغيرها كالإخبار في باب شجاعة على وسماحة حاتم .

وأورد على الاستدلال بالتفسير بأن المتغير هو المؤدى أو الأداء والمدعى مسببته نفس الوجوب ولا تغير فيها، وعلى الاستدلال بعدم جواز التقديم بأن الشرط كذلك وما قبل يجوز تقديم المشروط على شرطه كالزكاة على الحول غير صحيح فإن الحول شرط وجوب الأداء لا شرط لصحة ولم يتقدم على الحول . وفي التلويح أن ههنا وجوباً ووجوب أداء ووجود أداء ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري . فالوجوب سببه الحقيقي هو الإيجاب للتقديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الأداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك ووجود الأداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وإرادته وسببه الظاهري استطاعة العبد: أى قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأخير فهى لا تكون إلا مع الفعل في الزمان ولا تكون مع الوجوب لأنه جبرى لا اختيار فيه ولا مع وجوب الأداء لأن المعتبر فيه سلامة الآلات وصحة الأسباب فكأن مع الفعل انتهى . والظاهر أن السبب الحقيقي للوجوب النعم في الوقت كما صرحوا به . وأما الإيجاب القديم فهو سبب وجوب الأداء وهو خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف وهو معنى تعلق الطلب بالفعل .

ثم اعلم أن العلماء تحيروا في الفرق بين الوجوب ووجوب الأداء حتى أنكروه بعضهم وبالغ في إنكاره، وفرق بينهما صدر الشريعة بما حاصله أن الوجوب اشتغال الذمة بفعل أو مال ووجوب الأداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت . وتحقيقه أن للفعل معنى مصدرى هو الإيقاع ، ومعنى حاصله بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم إيقاعها وإخراجها من العدم إلى الوجود هو وجوب الأداء وكذا في المال لزوم المال وثبوته في الذمة نفس الوجوب ولزوم تسليمه إلى من له الحق ووجوب أداءه فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر فهنا وجه افتراقهما في المعنى ، ثم إنهما يفترقان في الوجود . أما في البدنى فكما في صلاة النائم والناسى وصوم المسافر والمريض فإن وقوع الحالة المخصوصة التى هى الصلاة أو الصوم لازم نظراً إلى وجود السبب ، وأهلية الحل وإيقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع . وأما فى المالى فكما فى الثمن إذا

اشترى الرجل شيئاً بثمن غير مشار إليه بالتعيين فإنه يجب في الذمة ضروري وامتناع البيع بلا ثمن ولا يجب أداؤه إلا بعد المطالبة، وتعقبه في التلويح بأن لزوم الوقوع بدون لزوم الإيقاع ليس بمعقول، ثم قال وكأن بينهما فرقا يتمسر التعبير عنه فإن المعذور يلزمه في حال قيام العذر أن يوقع الفعل بعد زوال العذر لو أدركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة أن يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الإيقاع والأداء في الحال. فلو قلنا إن الوجوب هو لزوم إيقاع الفعل أو أداء المال في زمان بعد ما تقرر للسبب ووجوب الأداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيداً انتهى وهو فرق حسن بتعيين المصير إليه وإن كان مخالفاً لكلامهم.

ثم اعلم أنه عند الشافعية تثبت السببية لوجوب الأداء بأول الوقت موسعاً في البدنى بخلاف المالى فيثبت بالنصاب والرأس والدين أصل الوجوب وتأخر وجوب الأداء إلى الحول بدليل السقوط بالتمجيل فلو لا سبق الوجوب لم يسقط ولو لا تأخر وجوب الأداء لآثم بالموت قبله، وعند الحنذية كذلك في البدنى أيضاً بدليل وجوب القضاء على مستغرق الوقت نوماً وهو فرع الوجوب، وقد اتفقوا على انتفاء وجوب الأداء عليه وكذا صحة صوم المسافر عن الفرض فرع الوجوب عليه وعدم إثمه لو مات بهلاً أداء في سفره. قال في التحرير: وقد يشكل المذهبان لأن الفعل بلا طلب كيف يسقط الواجب وهو بالطلب والسقوط يتقدمه الواجب وقصد الامتثال بالعلم به، وقد يقال يتضيق عند الشروع وتنقر السببية للجزء الذى يليه فيلزمه كون المسبب هو المعروف للسبب ويلزمه ما تقدم ولو أريد معه فكذلك مع كونه ملدبها مردولاً أن التكليف مع الفعل إلى آخره (كوقت الصلاة) وظاهر في أن المحكوم عليه بالظرفية والشرطية والسببية واحد. فاعترض بأن بين الظرفية والسببية منافاة لأن لازم السببية التقدم ولازم الظرفية المقارنة، والتنافى بين اللازمين يوجب التنافى بين الملزومين فانفصلوا عنه بجعل المحكوم عليه مختلفاً بالاعتبار، فالشرط هو الجزء الأول من الوقت والظرف مطلق الوقت حتى يقع أداء في أى جزء من أجزاء الوقت أوقعه على ما هو الصحيح من المذهب: وأما السبب فكل الوقت إن أخرج الفرض عن وقته وإلا فالبعض إذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب أو وجوب الأداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة ثم ذلك للبعض لا يجوز أن يكون أول الوقت على التعيين وإلا لما وجبت على من صار أهلاً للصلاة في آخر الوقت بقدر ما يسعها واللازم باطل بالإجماع ولا آخر الوقت على التعيين وإلا لما صح الأداء في أول الوقت لامتناع التقدم على السبب وإذا لم يتعين الأول ولا الآخر فهو الجزء الذى يتصل به الأداء ويليه الشروع فيه كما سيأتى هكذا قرر في التلويح كلام أئمتنا واختار في التحرير أن السبب الجزء الأول عينا للسبب والصلاحية بلا مانع، وقول

الحنفية كونه الأول بوجوب كون الأداء بعده قضاء ممنوع وإنما يلزم لو لم يكن سببا للوجوب الموسع بمعنى أنه علامة على تعلق وجوب الفعل مخيرا في أجزاء زمان مقدر يقع أداء في كل منها كالتمخير في المفعول من خصال الكفارة فجميعه وقت الأداء والسبب الجزء السابق، وقول الحنفية تتقرر السببية على ما يلي الشروع يلزمه كون المسبب هو المعرف للسبب، ولو أريد معه فكذلك مع كونه مذهبا مردولا هو أن التكليف مع الفعل انتهى، وهذا هو التحقيق وإن كان مخالفا لكلامهم، ولا يرد عليه ما قدمناه عن القلوب من لزوم عدم وجوبها على من صار أهلا في آخره ولو قلنا بأن السبب هو الجزء الأول، لأن المحقق في التحرير أخرجه بقوله للصلاحيية بلا مانع فإن عدم الأهلية في أوله مانع من القول بكونه سببا في حقه فإن المانع كما يكون للحكم يكون للسبب كما صرح به في العنصر: وسيأتي قريبا ما يمكن الجواب به عن كلام المحقق (وهو) أي الوجوب (إما أن يضاف إلى الجزء الأول) يعني إن اتصل الأداء به لعدم المزاحم فنعين (أو إلى ما يلي ابتداء الشروع) أي إلى الجزء الذي لا يليه ابتداء الشروع بالرفع فاعل يلي والمفعول محذوف أعني إن لم يتصل الأداء بالجزء الأول تنتقل السببية إلى الجزء الذي يقع بعده للشروع متصلا به لأن الأصل في السبب هو الاتصال بالمسبب، فلا حاجة إلى العدول عن القريب القائم إلى البعيد المنقضى: فإن قيل المسبب هنا نفس الوجوب لا الأداء حتى يعتبر الاتصال به: قلت نعم إلا أن الوجوب مفض إلى الوجود أعني الأداء فيصير هو أيضا مسببا بواسطة فيعتبر الاتصال به فلذا قلنا بانتقال السببية: فإن قيل لم لا يجوز أن يكون للسبب حينئذ هو جميع الأجزاء من الأول إلى الاتصال: قلنا لأن فيه تخطيا من القليل إلى الكثير بلا دليل: فإن قيل إن اتصل الأداء بالجزء الأول فقد تقررت عليه السببية من غير انتقال وإلا فلا سببية له حتى تنتقل عنه وأيا ما كان فلا انتقال: قلنا لا نسلم انتفاء السببية عن الجزء الأول على تقدير عدم اتصال الأداء به وإنما المتفق عنه تقرر السببية وهذا لا يناقض الانتقال:

والحاصل أن كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال، لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الأداء ولهذا يندفع ما يقال لو توقف السببية على الأداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم أن لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع لعدم تحقق سببه وفساده بين كذا في التلويح وقد حصل به الجواب عما في التحرير من لزوم كون المسبب هو المعرف للسبب فإن كل جزء سبب من غير توقف على الأداء وإنما الموقوف تقرر السببية: والحاصل أن مشايخنا إنما لم يعينوا الجزء الأول للسببية لأمر: أحدها عدم شموله لمن صار أهلا بعده: ثانيها أن الأصل اتصال الأداء بالسبب فقالوا بالانتقال: ثالثها أن أداء

العصر وقت الاحرار جائز إجماعا، ولو كان السبب هو الجزء الأول لم يكن كذلك، بيان الملازمة باتفاقهم أن ماوجب كاملا لايتأدى ناقصا كذا في التقرير وبه اندفع ما في التحرير، وظاهر ما في التلويح أن الانتقال للسببية لا للشرطية فإنه عين لها الأول .

وفي التقرير: اعلم أن البحث المذكور في الجزء والكل باعتبار السببية آت فيهما باعتبار الشرطية، وذلك لأن الوقت شرط للأداء لما عرف، ولا يجوز أن يكون كل الوقت شرطا وإلا لكان الأداء في الوقت تقديمًا للمشروط على الشرط وذلك باطل فلا بد أن يجعل الشرط بعضها منه والجزء الأول متعين لعدم المزاحم ثم ينتقل إلى الثاني والثالث وهلم جرا إلى الجزء الأخير كما في السبب غير أنه لا ينتقل من الجزء الأخير إلى الكل لأنه شرط للأداء وقد فات فلم تبق حاجة إلى اعتباره انتهى، وفيه نظر لأنهم إنما قالوا بانتقال السببية عن الأول لأن الأصل اتصال الأداء بالسبب وليس الأصل اتصال المشروط بشرطه فالظاهر عدم الانتقال (أو إلى الجزء الناقص عند ضيق الوقت) يعني إذا أدى في الجزء الأخير فما اتصل الأداء به هو السبب فلو قال إما أن يضاف إلى ما اتصل الأداء به لشملة الثلاثة ولكان أخصر وأحسن، ومن هنا علم أنه لا معنى لقوله الجزء الناقص إذ ليس كل وقت يكون آخره ناقصا والمراد بالأخير عند زفر ما يتمكن من الأداء فيه، وعندنا ما يتمكن فيه من عقد التحريمه فقط، وأجمعوا أن خيار التأخير إلى أن لا يسع إلا جمع الصلاة حتى لو أخرج عنه يأثم ثم ظاهر كلامهم أن الجزء الأخير هو السبب إن اتصل الأداء به كما صرح به الهندي والأكل وهو مشكل لأن السبب لا يقارن المسبب إنما يتقدمه متصلا به فالتحقيق ما في التفتيح من أنه الجزء الذي اتصل به الأداء كما اخترناه، وفي التقرير ولعل الصواب أن المراد بآخر الوقت هو الجزء الأخير بناء على ما تقدم من توهم الامتداد في الوقت، فعنده يعتبر أمران حال المكلف باعتبار حدوث العوارض وزوالها، وصفة ذلك الوقت من حيث الصحة والفساد انتهى .

وفي التفتيح فالجزء الذي اتصل به الأداء سبب فهذا الجزء إن كان كاملا يجب الأداء كاملا، فإن اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس يفسد، وإن كان ناقصا لوقت الاحرار يجب كذلك، فإن اعترض الفساد بالغروب لا يفسد لتحقق الملازمة بين الواجب والمؤدى انتهى، وبهذا يحصل الجواب عما أورد أن الحديث سوى بين العصر والفجر فكيف فرقتهم. وتوضيحه أنه معارض بحديث النهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة، فوجب تقرير الأصول بما قلنا وحمل « من أدرك ركعة من العصر » على القضاء أو النسخ، ويجوز نسخ بعض الحديث لاشتماله على حكيم كما أفاده السيرافي، وأورد لم يعتبر الطلوع بالغروب

كما قال الشافعي : وأجيب بأن اعتبار ما يتحصل به الكراهة ولا تنتفي بما تلتني به الكراهة ولا شك في بطلانه، وبيانه أن الطلوع إنما هو بظهور حاجب الشمس وبه تتحقق الكراهة ولا تنتفي فكان مفسدا والفرق بآخره وبه تنتفي الكراهة فلا يكون مفسدا كذا في التقرير : وأورد على ماوجب كاملا لا يتأدى بالناقص الصلاة مع ترك واجب من واجباتها . وأجيب بأنه لا نقصان في المأمور به من القيام إلى آخره، بخلاف النقصان في الوقت فإنه راجع إلى المأمور به فإنه أمر بها في الوقت الكامل لأن مطلقه ينصرف إلى الكامل . وأورد يلزم أنه يفسد العصر إذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومدها إلى أن غربت الشمس . وأجيب بأن الشرع جعل الوقت متسعا وجعل له شغل كل الوقت فالفساد الذي يعترض حالة البقاء جعل عذرا لأن الاحتراز عنه مع الإقبال على الصلاة متعذر ، لكن قال في التنقيح هذا يشكل بالفجر : وأجاب عنه في التلويح بأن العصر يخرج إلى ما هو وقت الصلاة في الجملة بخلاف الفجر أو بأن في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجا عنها . وأورد إذا انتهى إلى الجزء الفاسد كان الواجب انتقال السهمية إلى الكل لثلاث بقع الفاسد سببا للعبادة . وأجيب بأن المراد به الناقص ونقصان السبب يؤثر في نقصان الحكم واولئك إلى الكل جازت فيه وازم تقدم المسبب على السبب وإن لم يجز لعدم تفويت الصلاة عن الوقت مع القدرة على الأداء فيه وكلاهما باطلان كذا في التقرير (أو إلى الجملة) يعني يكون الوجوب مضافا إلى جميع الوقت فكل الوقت سبب في حق القضاء لأن العدول عن الكل في الأداء كان لضرورة الظرفية وقد انتفت هنا فوجب القضاء بصفة الكمال . وأورد فقد وجب القضاء بغير ماوجب به الأداء : وأجيب بأن المراد به الأمر لا الوقت . وأورد فقد لزم كون القضاء أكمل من الأداء والأكمل أكثر ثوابا . وأجيب ليس الكمال والنقصان بكثرة الوقت وقلته وإنما هو بعدم انصافه بالكراهة والاتصاف بها كما أفاده الميرامي وهو أولى مما أجاب به الأكمل من أنه لو أضيف إلى الكل فهو آثم فكان أقل ثوابا لأنه لا يتمس في المعذور لأنه غير آثم (فلهذا لا يتأدى عصر أمسه في الوقت الناقص بخلاف عصر يومه) تفريع على ما قدمه فالأول مفرع على إضافته إلى الجملة ولا نقص فيها فقد وجب كاملا فلا يؤدي في الناقص . والثاني مفرع على إضافته إلى ما اتصل الأداء به وهو ناقص فتأدى به : وأورد كل الوقت ناقص بنقصان بعضه فلا فرق بين عصر يومه وعصر أمسه . وأجيب بأن الوقت لا نقصان في ذاته إنما النقصان باعتبار التشبه بالكفار فيه فإذا قضى خاليا عنه كان كاملا وأورد من بلغ أو أسلم في الناقص لا يصح منه في ناقص غيره مع تعذر الإضافة في حقه إلى الكل . وأجيب بأنه لا رواية فيها فتلتزم الصحة والصحيح عدمها لأن النقص لازم الأداء في ذلك الجزء ولا نقص في الجزء فيحتمل النقص لوجوب الأداء فيه فإذا لم يؤد ولا نقص وجب الكامل كما في التحرير : وأورد عليه ما إذا كان مقيا

في أول الوقت ثم سافر في آخره وفاتته الصلاة عليه صلاة المسافر مع أن الوجوب مضاف إلى الكل : وأجيب بأن النقضان هنا لم يثبت من قبل السبب بل من قبل حال المصلي فلا يتفاوت بالإضافة إلى الجزء والكل كذا في التقرير (ومن حكمه) أي ما كان الوقت فيه ظرفاً للمؤدى (اشتراط نية التعمين) لكون الوقت يسع غير الواجب فإن المشروع لمساتعد لم يصبر مذكورا بالاسم المطلق إلا عند تعيين الوصف فيجب تعيينه . وأورد أن فرض الوقت هو الأصلي وغيره محتمل والمحتاج إلى التعمين إنما هو المحتمل كالمجاز من الحقيقة . وأجيب بأن ما ذكرنا هو الأرجح لأنه دال على وجوب اشتراط النية لوصف العبادة ووصفها عبادة كأصلها كذا في التقرير ولم يذكر من حكم هذا النوع اشتراط النية له كما ذكره فخر الإسلام لأنه حكم كل عبادة والمقصود بيان المختص بهذا النوع ولأن التعمين يغني عن نية أصلها ولو حذف نية واكتفى بقوله اشتراط التعمين لسكان أولى .

قال في الكفر : وللفرض شرط تعيينه إلا أن يكون مقصوده التنبية على أن التعمين بالقلب لا باللسان ونية الظهر المقرون باليوم تعيين وإن خرج الوقت، وكذا المقرون بالوقت إن لم يخرج فإن خرج ونسيه لا يجزئه في الصحيح وفرض الوقت كظهور الوقت إلا في الجمعة إلا من معتقد أنها فرض الوقت، وإن نوى الظهر لا غير قيل لا يجزئه لاحتمال فائتة عليه ، وفي فتاوى العتباتي الأصح أنه يجزئه ، وعلم بما ذكر أن من فاتته الظهر فنوى الظهر والعصر في وقت العصر لا يكون شارعا في واحدة منهما كذا في التقرير ، وبه ظهر ضعف ما ذكره الهندي ، والأكل من أن ذكر فرض الوقت شرط على الأصح لأن فرض الظهر قد يكون أداء وقد يكون قضاء فلا يتعين الأداء إلا بالنية انتهى ، لأن كون الفائتة عليه محتمل ولا اعتبار به (ولا يسقط) أي اشتراط التعمين (بضيق الوقت) بحيث لا يسع إلا ذلك الواجب لأن ما ثبت حكما أصليا بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد ، وأورد عليه أن الأصل انتفاء الحكم بانتفاء العلة وهي التوسعة وقد زالت . وأجيب بمنع زوالها فإنه لو قضى فرضا عند ضيق الوقت أو صلى نفلا جاز كذا في التقرير ، ومراده بالجواز الصحة لا الحل فقد صرح في البدائع بالصحة والحرمة (ولا يتعين) السبب (بالتعمين) أي بتعمين العبد نصا بأن يقول عينت ذلك الجزء من الوقت للسببية ، إذ ليس له وضع الشرائع فلو عين ثم أدى قبله أو بعده جاز (إلا بالأداء) أي إلا في ضمن فعله لأن له أن يرتفق بما هو حقه ثم يتعمين به المشروع حكما (كالخائض) في اليمن فإنه مخير في الكفارة بين إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم أو التحرير ، ولو عين شيئا من ذلك بالقول لم يتعين حتى له أن يكفر بغيره وإنما يتعين ضرورة فعله ، وقد أشار بقوله كالخائض إلى أن المكلف

غير في الإيقاع في أي جزء من أجزاء الوقت وإلى أن الواجب في الكفارة واحد يتعين بفعله (أو يكون) الوقت (معيارا) مساويا (له) أي الواجب لأنه قدره يزداد بازدياده وينتقص بانقصاصه (وسببا لوجوبه كشهر رمضان) لقوله تعالى - فن شهد منكم الشهر فليصمه - ومثله للتعميل ونسبة الصوم إليه وتكرره به ولصحة الأداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب، وظاهر كلامه أن الشهر معيار وسبب الأول ليس بمسلم، لأن الشهر اسم للأيام والليالي، والمعيارية إنما هي لليوم فقط كما اختاره في التقرير. وأما الثاني ففيه خلاف فالخيار عند الأكثرين أن الجزء الأول من كل يوم سبب لصومه، لأن صوم كل يوم عبادة على حدة فيتعلق كل بسبب ولأن الليل يتألفه فلا يصلح سببا لوجوبه، وذهب السرخسي إلى أن السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والإضافة، لأن الشهر اسم للمجموع إلا أن السبب هو الجزء الأول منه لئلا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب على من كان أهلا في أول ليلة من الشهر ثم جن قبل الإصباح وأفاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء، فلهذا تجوز نية أداء الفرض في الليلة الأولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما إذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضي جواز الأداء فيه كمن أسلم في آخر الوقت، وأيضا قوله عليه الصلاة والسلام «صوموا لرؤيته» يدل على ذلك إذ ليس المراد حقيقة الرؤية إجماعا بل ما ثبت بها وهو شهود الشهر ولا جهة للتعبير بالرؤية عن الجزء الأول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وإن أمكن دفعه إلا أنها أمارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا كذا في التلويح ولم أر من ذكر لهذا الخلاف ثمرة في الفروع: والتحقيق ما ذهب إليه السرخسي لأنه على قول غيره يلزم مقارنة المسبب لسببه لأن الجزء الأول من كل يوم سبب لوجوب الصوم مع وجوبه في الجزء الأول أيضا وقد جمع بين القولين في الهداية فقال في فتح القدير لأنه لا منافاة فشهد وجزء منه سبب لكله ثم كل يوم سبب لصومه غاية الأمر أنه تكرر سبب وجوب صوم اليوم باعتبار خصوصه ودخوله في ضمن غيره انتهى. ولم يذكر كون المعيار شرطا لأدائه لأنه يعرف من كونه سببا، ولم تعرف المعيارية من السببية لجواز الظرفية، ولم تعرف السببية من المعيارية كما في المنطور المعين، ولا يلزم ذكره في الصلاة لأننا لم ندع وجوب الترك كذا في التقرير (فيصير غيره منقيا) تفريع على كونه معيارا: أي فلا يصير غيره مشروعا، لأن الشرع أوجب شغل المعيارية حال كون المعيار واحدا بقوله تعالى - فن شهد منكم الشهر فليصمه - ووجوب شغل المعيار الواحد ينفي غيره، فالشرع نفي غيره، ولقوله صلى الله عليه وسلم «إذا انسأخ شعبان فلا صوم إلا رمضان» (ولا تشترط نية التعيين) لأن الفرض متعين فيه فيصاب بأصل النية كما لو وجد في الدار يصاب باسم جنسه قيد بالتعيين لأنه لا بد من أصل النية خلافا لغيره لأنه لما صار الوقت متعينا له فكل إمساك

يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل فيقع عن الفرض وإن لم ينو كعبه كل النصاب من الفقير بغير النية . قلنا هذا يكون جبرا والشرع عين الإمساك الذي هو قرينة لهذا ولا قرينة بدون القصد (فيصاب بمطلق الاسم) أى يصح صومه بمطلق النية كما قدمنا (ومع الخطأ في الوصف) بأن نوى نفلا أو واجبا آخر لأنه نوى الأصل وزيادة جهة وقد لغت الجهة وبقى الأصل وهو كاف . وخالف الجمهور فيهما . قال في التحرير (١) وهو الحق لأن نوى شرعية غيره إنما يوجب صحته لو نواه ونفى صحة مانواه من الغير لا يوجب وجود نية ما يصح وهو ينادى لم أرد به بل لو ثبت كان جبرا . وقولهم الأخص كزبد بصاب بالأعم كإنسان إنما يكون إذا أراد الأخص بالأعم .

ونقول لو أراد نية صوم الفرض صح لأنه أراده وارتفع الخلاف . وأما كون التعيين شرعا يوجب الإصابتة بلانية كرواية عن زفر فمعجب انتهى . وقد أجاب عن لزوم الجبر في التلويح بأننا لا نسلم بأن وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو إلزام من الله تعالى فإن الفرض اسم لما أئزنا الله تعالى إياه وثبت ذلك بطريق قطعي بخلاف أصل العبادة فإنه اسم لما يحصل على سبيل الإخلاص فإذا وجد الإمساك المقرون بالنية كان عبادة ، ثم اتصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بوجود الإلزام من الله تعالى فنية النقل أو واجب آخر لا تسقط الفرضية الثابتة في نفس الأمر إذ لا أثر لظنه أن اللازم ليس بلازم انتهى ، وهو في غاية البعد لأنه ليس الكلام في توقف إلزام الله تعالى العبد على اختياره لأنه لا نزاع في كون الإلزام جبريا ، وإنما الكلام في توقف إسقاط مالزم العبد على اختياره ولا شك في توقفه على اختياره ليكون قد أتى به على قصد الامتثال وإلا لزم الجبر على إسقاط مالزمه شرعا ، وقيد بالخطأ لما في التقرير معزيا إلى بعض مشايخنا : وصورة نية النقل من الصحيح المقيم أن يشرع بها ثم يظهر أنه من رمضان فظنه معفو أما لو وجدت في غيره فإنه يخشى عليه الكفر انتهى وكأنه لسكونه كالمنكر للفرضية (إلا في المسافر ينوى واجبا آخر عند أبي حنيفة) فإنه يقع عما نوى لأنه شغل عن الوقت بالأهم لتعتمده في الحال وتخيره في صوم رمضان إلى إدر الكعدة وعندهما لا فرق بين المسافر والمقيم والصحيح والسقيم ، لأن الرخصة كيلا يلزم المعذور مشقة فإذا تحملها للتحقق بغير المعذور (بخلاف المريض) ينوى واجبا

(١) قوله قال في التحرير الخ عبارة التحرير مع شرح التيسير (وهو الحق لأن نوى شرعية غيره) أى غير صوم رمضان (إنما يوجب نفي صحته) أى الغير (إذا نواه ونفى صحة مانواه من الغير لا يوجب وجود نية ما يصح أن ينوى) يعني فرض رمضان (وهو) أى والحال أن الناوى (ينادى) ويقول (لم أرد به) الخ .

آخر فإنه يقع عن رمضان ويلغو الوصف، وما اختاره المصنف من الفرق بين المريض والمسافر عند الإمام هو ما نقله فخر الإسلام وشمس الأئمة بناء على أن رخصته متعلقة بحقيقة العجز فإذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح وفي المسافر تعلقت بدليل العجز وهو السفر وهو ثابت وأكثر المشايخ ومنهم صاحب الهداية على التسوية بينهما عنده لما ذكرنا من أنه شغل الوقت بالأهم والمرخص هو المرض الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر به على الصوم فلا نسلم أنه إذا صام ظهر فوات شرط الرخصة، وتوفيق صاحب الكشف بين القولين يحمل الفارق على مريض لا يضره الصوم فتتعلق الرخصة بحقيقة العجز وحمل المسوى على مريض يضره الصوم فتتعلق بازدياده ليس بتوفيق، لأن المريض الذي لا يضره الصوم خارج عن المبحث لأنه صحيح في حق الصوم كما أفاده في التقرير بالأصح التسوية بينهما كما نقله في التقرير عن عدة كتب معتبرة (وفي النفل عنه روايتان) أي فيما إذا نوى المسافر النفل فعن أبي حنيفة روايتان في رواية يقع عن رمضان لأن رخصة الترك لحقه تخفيفا وهو في الواجب المغاير لا في النفل وفي رواية يقع عن النفل لأن انتفاء غيره حكم التعمين ولا تعين في حقه كشعبان والأصح الأول لأنه لا يلزم من نفي التعمين عليه نفي تعين الوقت وتماهه في التحرير، وقيد بالواجب والنفل لأن المسافر إن أطلق فالأصح أنه يقع عن رمضان على جميع الروايات إذا لم يعرض عن العزيمة (أو يكون) الوقت فيه (معيارا لا سببا كقضاء رمضان) والكفارات بيان للنوع الثالث . أما كونه معيارا فظاهر وأما كونه ليس بسبب فلأن السبب شهود الشهر كالأداء . وسبب صوم الكفارة أسبابها من الحنث والقتل . وأما صوم النذر فهو من هذا القسم معيناً كان أو مطلقاً لأن سببه النذر لا الوقت ولذا جاز التعميل في المعين قبل وقته لكنه في المعين مشابه للقسم الثاني من وجه باعتبار صحته مع إطلاق النية وبنية النفل بخلاف نية واجب فإنه يقع عما نوى لأن تعين الوقت له من العيد فأثر فيما له لا فيما عليه (ويشترط فيه نية التعمين) فلا يصح بالمطلق ولا بنية مباحنة . لأن الوقت ليس بتعمين له ولو قال ويشترط فيه نية التبييت لكان أولى (ولا يشمل الفوات) لأن وقته العمر (بخلاف الأولين) وهو ما كان الوقت فيه ظرفاً وما كان معياراً وسبباً فإن الأداء فيهما يفوت بفوات الوقت (أو يكون) الوقت فيه (مشكلاً) بيان للنوع الرابع ، والمراد بكونه مشكلاً كونه ذا شبهين أشار إليه بقوله (يشبه المعيار) لأنه لا يصح في عام واحد إلا حج واحد ويشبه (الظرف) لأن أفعاله لا تستغرق أوقاته (كالحج) أي كوقت الحج لأنه إشكال فيه (ويتعين أشهر الحج من الأول عند أبي يوسف خلافاً لمحمد) بيان للإشكال بوجه آخر لأن أبا يوسف لما قال بالتعمين جعله كالمعيار ، ومحمد لما قال بعدمه جعله كالظرف

ولم يجزم كل بما قال فحصل الإشكال . وقيل إن هذه مبنية على أن الأمر المطلق للفور عند أبي يوسف وللتراحي عند محمد وكل منهما ضعيف . والمعتمد أن الخلاف في هذه المسألة ابتدائي فأبو يوسف عمل بالاحتياط لأن الموت في سنة غير نادر فيأثم وإلا فوجبه مطلق ولذا اتفقا على أنه لو فعل بعده وقع أداء ومحمد حكم بالتوسع لظاهر الحال في بقاء الإشارة (ويتأدى بمطلق النية لا بنية النفل) متفرع على أنه ذو شبيهين فلشبهه المعيار يتأدى بمطلق النية ولشبهه الظرف لا يصح بنية النفل عملا بهما لكن عللوا صحته مع الإطلاق بظاهر الحال وتعقبهم في التحرير بأنه لا يخفى عدم ورود الدليل وهو ظاهر الحال على الدعوى وهو تأديه بنية مطلقة وإنما يستلزم حكم الخارج عليه بأنه نوى الفرض لاستقوطه عنه عند الله إذا تعين مطلق الحج في الواقع .

ثم اعلم أن أئمتنا صححوا رمضان بنية النفل ومنعه الشافعي لثلاث يلزم الجبر في العبادات ولم يصححوا حجة الإسلام بنية النفل فيها لثلاث يلزم الجبر فيها ، وصححها الشافعي فورد الاعتراض على كل : فأجيب للشافعي بأن الصفة في الحج قد تنفصل عن الأصل فإنه إذا فسد بقى أصل الإحرام بخلاف الصوم ، ورد بأن الباقي الإحرام الذي هو شرط لا أصل الحج ولئن كان ركنا فالباقي بعض الأركان لا كلها . وأجيب لأئمتنا بأن الوقت في رمضان ليس بقابل لغير المشروع ، وفي الحج قابل (والكفار مخاطبون بالأمر بالإيمان) إجماعا لعموم دعوته صلى الله عليه وسلم ، بيان لمسألة مبنية على قاعدة أصولية ذكرها ابن الحاجب هي : أن حصول الشرط الشرعي ليس شرطا للتكليف خلافا للحنفية ، والمسألة مفروضة في بعض جزئيات محل النزاع وهو تكليف الكفار بالفروع مع انتفاء شرطها وهو الإيمان حتى يعذب بالفروع كما يعذب بالإيمان أولا وهم يفعلون ذلك تقريرا للفهم وتسهيلا للمناظرة كذا في العصب ، وتعقبه المحقق في التحرير بأن هذه المسألة تمام محل النزاع لا أنها جزئ من الخلاف فيها غير مبني على ذلك لأنه لو ابتنى عليه لاستلزم عدم جواز التكليف بالصلاة حال الحدث ولم يقل به أحد ولا يحسن القول به لعاقلة ، وإنما الخلاف ابتدائي وهو جواز التكليف بما شرط في صحته الإيمان حال عدمه انتهى وقد أخذ من حاشية العصب للمولى سعد فإنه قال والذي يلوح من أصول الحنفية أن نزاعهم ليس إلا في تكليف الكفار بالفروع دون مثل وجوب الصلاة على المحدث انتهى وفيها المراد بالشرط الشرعي شرط صحة الفعل كالإيمان للطاعات والطهارة للصلاة لا شرط الوجوب أو وجوب الأداء للاتفاق على أن حصول الأول شرط في التكليف بوجوبه أو وجوب أدائه والثاني شرط في التكليف بوجوب أدائه دون وجوبه وهذا في الأوامر ظاهر دون النواهي إذ لا معنى لكون الإيمان شرطا

شرعا لترك الزنا أو لصحته انتهى (وبالمشروع من العقوبات) كالحدود والفصا ص عند تقرر أسبابها لأنها للزجر وهم أليق بها ويجب إخراج حد الشرب وإدخال التعزير حقا للعبد تحت العقوبات (وبالمعاملات) لأن المطلوب بها أمر دنيوي وهم أليق بالدنيا لأنهم آثروها على العقبي (وبالشرائع في حق المؤاخذة في الآخرة بلاخلاف) أي المشروعات كالصلاة والصوم المراد بها الأحكام وعبر عنها في العصد بالفروع كما أسلفناه فقال المولى سعد: أي يقع التعذيب بترك الواجبات وارتكاب المنهيات (وأما في وجوب الأداء في أحكام الدنيا فكذلك عند البعض والصحيح أنهم لا يخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط من العبادات) كالصلاة والصوم فلا يعاقبون على تركها: والحاصل أن مشايخنا افرقوا ثلاث فرق، فشاخ سمرقند قالوا: لا يجوز التكليف بشرط في صحته الإيمان حال عدمه لا لكونه شرطا بل لخصوصيته فيه وهي أنه أعظم العبادات، فلا يجمل شرطا ناهيا في التكليف فلا يعاقبون عندهم على ترك اعتقاد الفروع، وانفق من عداهم على تكليفهم بها وإنما اختلفوا في أن التكليف في حق الأداء كالتكليف في الاعتقاد أو الاعتقاد فقط، فقال العراقيون بالأول كالشافعية فيعاقبون على تركهما وقال البخاريون بالثاني فيعاقبون على ترك الاعتقاد لا الأداء وليس محفوظا عن أبي حنيفة وأصحابه كما ذكره السرخسي وإنما استنبطها البخاريون من قول محمد في من نذر صوم شهر فارتد لم يلزمه فعلم أن الكفر مبطل وجوب أداء العبادات، وقد صرح السرخسي بأنه استنباط صحيح وأقره في التنقيح بخلاف الاستدلال بسقوط الصلاة أيام الردة فإنه ليس بصحيح كما ذكره السرخسي لجواز سقوطه بالإسلام كالإسلام بعد الكفر (١) الأصلي فإنه مسقط، ولو قبل الردة تبطل القرب والتزام القربة في الدمة قربة فتبطل لم يلزم ذلك الاستنباط (٢) وظاهر قوله تعالى - الذين لا يؤتون الزكاة - وقوله - لم نك من المصلين - يشهد للعراقيين، وخلافه تأويل وترتيب الدعوة في حديث معاذ لا يوجب توقف التكليف كذا في التحريم، وبه ظهر أن قول المصنف كغيره يخاطبون في حق المؤاخذة بلاخلاف ليس بصحيح لأن مشايخ سمرقند قد خالفوا إلا أن يراد بلاخلاف بين العراقيين والبخاريين وفي التلويح ولاخلاف

(١) قوله بعد الكفر، لقوله تعالى - إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف - والسقوط بإسقاط من له الحق لا يكون دليل انتفاء أصل الوجوب شرح للتحريم.

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

في عدم جواز الأداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الإسلام انتهى . ثم اعلم
أن المسألة حيث لم تكن منقولة عن أصحاب المذهب وإنما هي مستنبطة من شيء لا يشهد
فالراجع ما عليه الأكثر من العلماء على التكليف لموافقته لظاهر النصوص ، فليكن هذا
هو المعتمد .

﴿ ومنه ﴾ أي من الخالص (النهي) لأنه لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد وقدّم
الأمر لأنه أشرف لأن به الإيمان ولا يضره قول الفقهاء إن النهي راجح عن الأمر حتى قال
في البرازية ومن لم يجد ستره ترك الاستنجاء ولو على شط نهر لأن النهي راجح على الأمر
حتى استوعب النهي الأزمان ولم يقتض الأمر التكرار انتهى لأن ذلك لأجل الاحتياط
هنا التعارض (وهو) في اللغة المنع ومنه النية للعقل لأنه ينهى عن القبيح وفي ضياء الحلوم
النهي بخلاف الأمر نهيت عن الشيء ونهوت عنه بالواو ، وعند النحاة قول القائل غيره
لا تفعل وعند علماء الكلام بناء على أنه النفسى طلب كف عن فعل على جهة الاستعلاء
حتما فالنهي النفسى عين التحريم وخرجت الكراهة النفسية بقيد حتما وإيراد كف نفسك
على التعريف إن كان لفظه بالكلام في النفسى أو معناه التزمناه نهيا وكذا معنى اطلب الكف
لوحده معنى اللفظين وهو النهي ، وإذ قيل مقتضى النهي التحريم فالمراد اللفظى وهو يقتضى
التحريم في قطعي الثبوت والكراهة في ظنيه ولا تعدد في نفس الأمر وإنما هو من جهة كون
القطع أو الظن في طريقه كما في التحرير وعند الأصوليين بناء على أنه اللفظى لأن مجتهد عنه
باعتبار وجوب الانتهاء وقول القائل لمن دونه لا تفعل كما في المعنى لا بناء على أن العلو شرط
فيه مطلقا والأكثر على أن العلو لا اعتبار به فيه وإنما الشرط الاستعلاء ومنهم المصنف ، ولذا
قال (قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل) وما في التحرير أولى وهو لا تفعل
استعلاء حتما والمباحث المقدمة في الأمر واردة هنا فهو عند الجمهور التحريم عينا لفهم المنع
الحتم من المجردة عن القرينة كما أن الأمر للوجوب وفي غيره مجاز ويخالف الأمر من جهة
أنه يقتضى الفور والتكرار : أى الاستمرار بخلاف الأمر (وإنه يقتضى صفة القبيح للنهي
عنه ضرورة حكمة الناهي) فإن الشارع لا ينهى عن شيء إلا لقبحه وأشار بلفظ الاقتضاء
إلى أن القبيح لازم مقدم بمعنى أن يكون قبيحا فنهى الله عنه لا أن النهي موجب لقبحه كما
هو رأى الأشعري كذا في التلويح ، وقد يقال إن قوله مقتضى بمعنى يفيد فلا يكون فيه الإشارة
المذكورة : فإن قيل هلاقتم يقتضى حسن الانتهاء . قلنا صفة وجودية فتمتضى محلا موجودا
والانتهاء امتناع عن إيجاد الفعل وهو كذا في البدائع (وهو) أى المنهى عنه (إما أن يكون
قبيحا لعينه) ولا يعنى به أن ذلك الفعل قبيح من حيث ذاته لماعرف أن حسن الفعل وقبحه

إنما يكون لجهات يقع عليها وإنما المراد منه أن عين الفعل الذي أضيف إليه النهى قبيح وإن كان ذلك المعنى زائداً على ذاته ذكره القا آتى وهو تقسيم للنهى المطلق المتعلق بأفعال المكلفين دون اعتقادهم (وذلك نوعان: وضعاً وشرعاً) منصوبان على التمييز (أولغيره وذلك نوعان: وصفاً) وهو ما يكون لازماً للنهى عنه بحيث لا يقبل الانقكاك (ومجاورا) أى مصاحباً ومقارناً فى الجملة (كالكفر) مثال لما قبح لعينه وضعاً لأن واضح اللغة وضعه لفعل قبيح فى ذاته عقلاً من غير توقف على ورود الشرع لأن قبح كفران المنعم مركز فى العقول كما أن شكر المنعم واجب عقلاً ومن هذا النوع الظلم والعبث والكذب واللواط كما ذكره القا آتى وهو صريح فى أن اللواط قبيح عقلاً كما هو قبيح شرعاً وطبعاً فلذا كان أقبح من الزنا لعدم قبحه طبعاً وحكم هذا النوع عدم الشرعية أصلاً (وبيع الحر) مثال لما قبح لعينه شرعاً لأن العقل يجوزه كما فى قصة يوسف وإنما قبح شرعاً لعدم المحل لأن المحل المال وهو ليس بمال وحكم هذا النوع كالأول (وصوم يوم النحر) مثال لما قبح لغيره وصفاً لا لذاته لأنه يوم كسائر الأيام وإنما قبح لما فيه من الإعراض عن ضيافة الله تعالى والوقت فيه كالوصف اللازم لأنه داخل فى تعريفه وصياً فى حكمه (والبيع وقت النداء) مثال لما قبح لغيره مجاوراً لأن قبحه لترك السعى إلى الجمعة لذاته وهو قابل للانقكاك إذ قد يوجد الإخلال عنها بدون البيع والبيع بدون الإخلال كما لو تبايعا وهما يمشيان ومن هذا النوع الوطء فى الخيض قبيح للأذى المجاور والصلاة فى الأرض المغصوبة لشغل ملك للغير وحكم هذا النوع الصحة لو أتى به المكلف على مثال الصائم يترك الصلاة فهو مطيع بالصوم وعاص بتركها كما هو مطيع بالصلاة وعاص بشغل ملك الغير وواطئ بملك النكاح المبيح وعاص باستعمال الأذى ولذا ثبت به الحل للمطلق ثلاثاً والإحصان للواطئ فيه وإن كان فعلاً حسياً (والنهى عن الأفعال الحسية) وهى ما لها وجود حسى فقط كالزنا وشرب الخمر والشرعية ما لها وجود شرعى مع الوجود الحسى كالبيع فإن له وجوداً حسياً فإن الإيجاب والقبول موجودان حسياً ومع هذا الوجود الحسى له وجود شرعى فإن الشرع يحكم بأن الإيجاب والقبول الموجودين حسياً يرتبطان ارتباطاً حكماً فيحصل معنى شرعى يكون ملك المشترى أثراً له فذلك المعنى هو البيع حتى إذا وجد الإيجاب والقبول فى غير المحل لا يعتبره الشرع بيعاً وإذا وجد مع اختيار حكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب الملك بسبب الوجود الشرعى كذا فى التوضيح واختار فى التلويح أن الفعل إن كان موضوعاً فى الشرع لحكم مطلوب شرعى وإلا فحسى واختار فى التقرير أن الصواب أن تفسر الأفعال الحسية بما لم يتصرف الشارع فيه بتجويزها فى غير محل العوارض (يقع على القسم الأول) أى ينصرف عند الإطلاق إلى ما قبح لعينه اتفاقاً: أى لذاته أو لجزئه فيعدم المشروعية ولا تقبل حرمة النسخ إلا بدليل يدل على أن

القيح لغيره فيكون لغيره ، ثم ذلك الغير إن كان وصفا قائما ينهى عنه فهو بمنزلة القيح لعينه وإن كان مجاورا منفصلا فلا كالإطعم في الحيض ومثلوا للأول بالزنا وشرب الخمر والكذب ، وشرط في التحرير أن لا يكون لحسنه جهة معنى فلا يكون قبيحا كالكذب المتعين طريقا لعصمة نبي أو لجهة لم يرجح عليها غيرها ، وسيأتي الجواب عما أورد على هذا الأصل من إثبات أحكام الأفعال حسية منهي عنها كإثبات حرمة المصاهرة لازنا والمالك للغاصب والمالك بإحراز الكفار (وهن الأمور الشرعية على الذي اتصل به وصفا) أي والنهي عن التصرفات الشرعية يقع عند الإطلاق على ما قبح لغيره وصفا وبواسطة القرينة يحمل على القيح لعينه . وقال الشافعي : بالعكس وثمرته أنه هل تترتب عليه الأحكام أم لا . فالحاصل أن الشارع وضع بعض أفعال المكلف لأحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك ، وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل بقي في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد مناطا للثواب والبيع للفساد سببا للملك أو ارتفع ذلك الوضع فيها فنحكم بارتفاع الوضع جعل المنهي قبيحا لعينه ومن لا فلا تنافي الوضع الشرعي والقيح الذاتي ثم الفعل الشرعي النهي عنه إن دل دليل على أن قبحه لعينه فباطل وإن دل على أنه لغيره فذلك الغير إن كان مجاورا فهو صحيح مكروه وإن كان وصفا ففساد عند أبي حنيفة باطل عند الشافعي وإن لم يدل الدليل على أن قبحه لعينه أو لغيره فباطل عند الشافعي حتى لا تترتب عليه الأحكام ، وعند أبي حنيفة يصح بأصله لا بوضعه كذا في التلويح :

ثم اعلم أن عبارة التنقيح ، وأما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي هو كالأول وعندنا يقتضي القيح لغيره فيصح ويشترع بأصله إلا بدليل وهي أولى من عبارة المنار لأنه قيد بما اتصل به وصفا ، وليس كذلك بل هو لغيره سواء كان ذلك الغير وصفا أو مجاورا فإن النهي عن الصلاة في الأرض المغصوبة من قبيل النهي عن فعل شرعي مع أنه مجاور لا ووصف ، وقد اعتدروا بعضهم بأنه إنما قيد به لكونه أكثر وأشهر ، وقد حورره في التحرير بأن النهي عن المنعول الشرعي يكون لغيره فإن كان الغير وصفا لازما أفاد النهي التحريم إن كان قطعيا والكراهة إن كان ظنيا بحسب الطريق للزوم المنهي وإن كان مجاورا ممكن الانفكاك فالنهي للكراهة ولو كان قطعيا كالمبيع وقت النداء (لأن القيح يثبت اقتضاء) للمنهي عنه (فلا يتحقق) أي لا يمكن أن يثبت القيح (على وجه يبطل به المقتضى وهو النهي) يعني أن النهي يقتضي القيح والمنهي عنه يقتضي الإمكان لأن النهي عن المستحيل عبث وإمكانه إما بحسب المعنى الشرعي أو اللغوي والثاني باطل لأن المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة التي نهى لأجلها حتى لو أوجب يكون النهي عن الحسيات ولا نزاع فيه فتعين

الأول وحينئذ لابد من رعاية الأمرين، وذلك بأن يحمل القبح على التبع للغير وهو لا ينافي الصحة فيكون محافظة على المقتضى بالفتح وهو القبح، وعلى المقتضى بالكسر وهو النهي بأن لا يكون نهيا عن المستحيل بخلاف ما إذا حمل القبح على القبح لعينه وحكم ببطال المنهى عنه فإنه يلزم إسقاط النهي وجعله لغوا عيضا، وتعقبهم في التلويح بأمر: الأول أنه إن أريد بالصحة إمكان المعنى الذي يسمى في الشرع بالصوم والصلاة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وإنما النزاع في الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقته أمر الشارع وترتب الآثار عليه كالمالك ولا دلالة لشيء مما ذكرتم على أن النهي يقتضى أن يكون المنهى بهذه الصفة. الثاني أن هذا لا يصلح لإلزام الخصم لأنه لا يقول بالقبح لذاته بل الفعل وإنما يحسن للأمر ويقبح للنهي. الثالث إن قولهم المنع عن الممتنع عبث لا يصح في هذا لأنه ممنوع بهذا المنع، وإنما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل بمنع تحصيله إذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل انتهى. وذكر السيرامى: أن الإمكان الحسى كان في النهي، فلا يكون عبثا انتهى.

وحاصله أن هذا الاستدلال والإلزام ليس كل منهما صحيحا وهو مبني على تفسير الشرعى فأثبتنا فسروه بالصورة بقيد الاعتبار فكان المنهى عنه صحيحا لأن الشرعى المعتبر هو الصحيح فلو لم يدل النهي على الصحة لسكان المنهى عنه غير الشرعى، والشافعية فسروه بما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة الخصوصية صحت أم لا ورجحه في التلويح بقوله صلاة صحيحة وصلاة غير صحيحة وصلاة الجنب وصلاة الخائض باطلة انتهى، وردة في التحرير بأنه إنما يوجب صحة التركيب ولا يستلزم الحقيقة والاسم وفيهما مجاز شرعى في الجزء وهو الصورة للقطع بصدق لم يصم على المسك حمية ولزوم اتحاد مسماه لغة وشرعا في بعضها وهو منتف انتهى: يعنى لو كان الاسم شرعيا بسبب الصورة فقط لكان الصوم مجرد الإمساك بلانية لغويا وشرعيا، وانفقوا على نيته قالوا: الأمر يقتضى الصحة والنهي ضده فيقتضى ضدها. أوجب بمنع اقتضائه لغة ولو سلم فيجوز اتحاد أحكام المتقابلات ولو سلم فالإلزام عدم اقتضاء الصحة لا اقتضاء عدمها كذا في التحرير، وفيه يصرح بثبوت الاعتبارين طلاق الخائض يثبت حكمه وأمر بالرجعة رفعا للمعصية بالقدر الممكن معنى اعتبار ثبوت الحكم واعتبار كونه مطلوب الرفع، فلذا قلنا إن للبيع المنهى عنه حكمه الملك ويثبت مع الحرمة مطلوب التماسخ. أما الأول فلعدم النافي ووجود المقتضى وهو الوضع الشرعى للقطع بأن القائل لا تفعله على هذا الوجه فإن فعلت ثبت حكمه وعاقبك لم يتناقض انتهى.

ثم اعلم أن مسألة طلاق الحائض لا ترد على الشافعية لأنهم استثنوا مثلها . قال في جمع الجوامع : أما الواحد بالشخص له جهتان كالصلاة في المغصوب فالجمهور تصح ولا يثاب وقيل يثاب انتهى . (ولهذا) أى لسكون النهي عن الفعل الشرعى واقعا على ما يباح لغيره (كان الربا) بكسر الراء ، وفتحها خطأ وله إطلاقان في الكتاب العزيز . أحدهما لنفس المزيّد ومنه قوله تعالى - لا تأكلوا الربا - ثانيهما الزيادة ، ومنه قوله تعالى - وحرّم الربا - لأن الحرمة لا تتعلق إلا بالأفعال كما بينه في فتح القدير ، والمراد هنا كان بيع الربا فهو من محارم الحذف : أى البيع المشتمل على الزيادة المحرمة مشروع بأصله وهو مبادلة المال بالمال غير مشروع بوصفه وهو كونها تامة وهو المساواة (وسائر البيوع الفاسدة) أى وباقي البيوع الفاسدة فالسائر بمعنى الباقي لا بمعنى الكل لأن الربا منها أيضا ، ومنها البيع بشرط مفسد فهو مشروع بأصله كما قلنا غير مشروع بوصفه وهو الشرط فإنه كالوصف أمر زائد وليس بمشروع كالربا ولذا ينقلب صحيحا بإسقاط الزيادة والشرط لزال المفسد ، ومنها البيع بالخمير لوجود أصل المبادلة وفقد وصفها وهو التقوم للبديلين لسكونها غير متقومة فذلك ما يقابلها فقط بالتبض دون الخمير بخلاف بيعها بعبد فإنه باطل فيهما لأن المبيع في المعاوضة ممن من وجه وفي التمسك ببيع مطلقا فلم يصح لإيراد العقد على الخمير مقصودا فلم يملك ما يقابلها أيضا :

ثم اعلم أن الفقهاء صرحوا بفساد البيع بالشرط وكذا بالخمير وكذا ببيع الربا ولم يخالف في ذلك أحد ، والأصوليون صرحوا هنا بأن النهي عن الفعل الشرعى لا يعدم الصحة حتى قال في التتقيح جوابا للشافعى ، ولأن النهي يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالمالك فنقول بصحته لا بإباحته انتهى . قلت المراد بالصحة هنا إتمامها وصحة الأصل فقط وهو معنى قولهم مشروع بأصله ، ومراد الفقهاء بالفساد فساد الوصف فقط ، وهو معنى قولهم هنا غير مشروع بوصفه ، فلذا قال في التتقيح ويصح بأصله لا بوصفه عندنا فلا مخالفة كما لا يخفى ، وليس مرادهم بمشروعية الأصل أن الشارع أذن فيه لأنه محرم حال الصافه بذلك الوصف فلا يكون مشروعاً بهذا المعنى . وإنما مرادهم صحة الأصل ، وبهذا التقرير إن شاء الله تعالى الدفع مانى فتح القدير من أنهم إن أرادوا بمشروعية الأصل مشروعيتها حالة خلوه عن الوصف بلا نزاع فيه ولا يجدى شيئا وإن أرادوا مشروعيتها حال اتصافه به فممنوع لأنه غير مشروع معه إلى آخره لأنه فهم أن المشروعية الإذن في الفعل وليس كذلك بل للصحة كما قدمناه ، وفائدة النهي التائيم أو فعله وهو المقصود منه .

ثم اعلم أن الصحة في المعاملات ترتب أثرها غير مطلوب التناسخ شرها والفساد ترتبها مطلوب التناسخ والبطلان عدم ترتبها أصلا لثبوت الترتيب كذلك في الشرع بما قدمناه في النهي

ففرق بينهما بالأسماء كما في التحرير، وهناك مناسبة لغوية غير مجرد الاصطلاح ذكرها في فتح القدير أول باب البيع الفاسد (وصوم يوم النحر) وأيام التشريق النهي عن صومها من قبيل ما كان (مشروعاً بأصله) أي صحيحاً بأصله لأنه صوم، وهو فعل شرعي (غير مشروع بوصفه) أي قبيح لوقوعه في يوم منهي عنه للإعراض عن ضيافة الله تعالى فصح النذر به لكونه طاعة ووصف القبح من لوازم الفعل لا الاسم ولم يلزم بالشروع لاتصال الأداء بالعصيان ولو صام في هذه الأيام المنهية عن فرض أو واجب أو نذر آخر لم يجز كما في الحاوي لأن ما وجب كاملاً لا يتأدى بالناقص :

ثم اعلم أن بين البيع بالشرط وبين صوم يوم النحر فرقاً فإن البيع بشرط فاسد وصوم يوم النحر صحيح حتى لو نذرته وصامه خرج عن العهدة وعصى كالحالف على معصية لو فعلها سقطت الكفارة وأثم فكيف جمعوا بينهما، والذي ظهر لي أن مرادهم بمشروعية الأصل صحته وبعدم مشروعية الوصف حرمة أعم من أن يكون فاسداً كالبيع بشرط أو صحيحاً كصوم يوم النحر، وعلى هذا فقد اصطاحوا على تسمية ما كان محرماً لو وصف لازم في المعاملات فاسداً بخلافه في العبادات لا بسبب أن الفساد يقتضي النهي لأنه ليس موجبه بعد طلب الترك إلا كون الفعل معصية سبباً للعقاب فليس بمستلزم للفساد لا في العبادات ولا في المعاملات كما بينه في فتح القدير في آخر الصوم فما في التوضيح والتلويح من تسمية يوم النحر فاسداً مجاز عن الحرمة ولم يذكر المصنف الصلاة في الأوقات المكروهة وهي من هذا القبيل لأنها حسنة في ذاتها والوقت صحيح والقيح في الوصف للتشبه بالشيطان والوقت سبب وظرف فأثر نقصانه في نقصانها فلم يأت بها الكامل ولزومه القضاء لقطعها بعد الشروع بخلاف الصوم في يوم منهي فيه فإنه لا يلزمه القضاء وقد فرقوا بينهما بأنه في الصوم صار مرتكباً للمعصية بمجرد الشروع لصدقه على مجرد الإمساك بنية، ولذا حنث به في يمينه لا بصوم ولا بصير بمجرد الشروع فيها مرتكباً لها، لأن المنهي عنه الصلاة وهي مجموع أركان معلومة فالمرتكب للمعصية لا يتحقق فإذا قطعها فقد قطع ما لم يطلب منه قطعه بعد يلزم القضاء، وتعقبهم في فتح القدير بأنه يقتضي أنه لو قطع بعد السجدة لا يجب قضاؤها لكونه الآن صار مرتكباً للمعصية والجواب مطلق في الوجوب، وذكر في التحرير في النهي عن الفعل الشرعي إذا نافي حكم الأول بطل كنيكاح المحارم ليس حكم النكاح إلا الحل وهو مناف لمقتضى النهي ويجب مثله في العبادات كصوم العيد لعدم الحل والثواب فوجب عدم القضاء بالإفساد لأن وجوب القضاء يتبع الحل والثواب ووجوب صحة نذره لأنه غير متعلقه ليطهر في القضاء تحصيلاً للمصاحبة فيجب أن لا يبر بصومه وما خالف فللدليل كالصلاة في الأوقات المكروهة على ظنهم وكون مسماها

لا يتحقق إلا بالأركان لا يقتضى وجوب القضاء لأنه بوجوب الإمام قبل الإفساد والثابت يقتضيه، ويلزم أن يفسد بعد ركعة وهو منتف عندهم، وحينئذ فالوجه أن لا يصحح الشرع لانتفاء فائدته من الأداء والقضاء ولا يخلص لهم إلا بجعل الكراهة تنزيهية انتهى، ومافى التوضيح من الفرق بين الصلاة والصوم. أما الوقت في الصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلاة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها بعيدا لأن كلا منهما شرط.

وحاصله أن المحقق في التحرير يرجح رواية البطلان في الأوقات الثلاثة فإنها منقولة عن أبي حنيفة وهو قول زفر فلم يخرج ترجيحه عن المذهب بالكلية. وأما الصلاة في المكان المغصوب ففقهها للمجاور فلم يؤثر الفساد وتضمن بالشروع وتصاح للقضاء فيتأدى بها الكامل لكانها لأن المكان ليس بسبب ولا معيار ولا وصف فهى كالبيع وقت النداء، وقد جعل فخر الإسلام من قبيل ما قبح لغيره وصفا شهادة الحدود في القذف فهى صحبة أصلا فانه قد النكاح بها غير مشروعة وصفا وهو الأداء فلم تقبل (لتعلق النهى بالوصف لا بالأصل) ولا يلزم من قبح الوصف قبح الأصل كاللائي إذا اصفرت فيحسن لعينه ويقبح لغيره ولا ترجيح للعارض على الأصلي فصح بأصله إذ الصحة تتبع الأركان والشرائط (والنهي عن بيع الحر) الذي هو قبيح لعينه شرعا (والمضامين) جمع مضمون مافى ظهور الآباء من النتي (والملافيح) جمع ملقوحة كما في الصحاح مافى أرحام الأمهات من الجنين، وذكر في الفائق أنه جمع ملقوح، يقال لقمحت الناقة ولدها ملقوح به إلا أنهم استعملوه بخلاف الجار (ونكاح المحارم مجاز عن النفي) لمشابهة بينهما، صورة بوجود الحرف ومعنى لأن الإعدام مطلوب فيهما (١) فهو منفي لا منهي، والفرق أن الأول إعدام شرعى مبتنى عليه الامتناع. والثاني طلب امتناع يبتنى عليه العدم فلم يكن مشروعا مطلقا ولذا لا يثاب على الامتناع في المنسوخ (فكان) للنهي عنها (نسخا) أى إعداما وهو بيان لمعنى النفي فلا تطويل فيه كما قد توهم (لعدم محله) أى محل النهى كذا قيل، والظاهر أن الضمير عائد إلى التصرف المفهوم مما سبق فإن محل البيع المال وهو مفقود في بيع الحر والمعدوم ومحل النكاح الأثني من بنات آدم مما ليس بمحرم، فهذه الأشياء وإن كانت من قبيل الفعل الشرعى المقتضى لمشروعية الأصل صحيحا، لكن انعدم الحكم لعدم المحل لا للنهي فهو جواب عما أورد على الأصل السابق، وقد جعلوا النكاح بغير شهود كذلك باطلا لأن ملك النكاح لا ينفصل عن المحل والنهي للتحریم فبطل العقد للمضادة والحل في البيع منفصل عن الملك فلا تضاد، وأورد عليه قد أثبتتم لنكاح المحارم أحكاما من عدم الحل وثبوت النسب ووجوب العدة

(١) قوله : لفيهما : أى فى النهى والنفي اهـ :

والمهر مع كون الباطل لاحكم له : وأجيب بأنها أحكام الوطء بهشبة فلا تدل على عدم بطلانه (وقال الشافعي في الباين) أى فى الحسية والشريعة (ينصرف) النهى المطلق (إلى التقسم الأول) وهو ما قبح لعينه فلا يكون مشروعا إلا للدليل فخالقنا فى الشرعيات وهو قول الأكثر : وحاصله أن مطلق نهى التحريم وكذا التنزيه فى الأظهر للفساد شرعا فيما عدا المعاملات مطلقا، وفيها إن رجع أو احتمال رجوعه إلى أمر داخل أو لازم وفاقا للأكثر، فإن كان الخارج كالوضوء بمغصوب لم يفد الفساد عند الأكثر كذا فى جمع الجوامع (قولا) أى قائلا (بكمال القبح) للمنهى عنه لأن النهى مطلق فينصرف إلى الكامل (كما قلنا فى الحسن فى الأمر) أى أنه عند الإطلاق ينصرف إلى الحسن لعينه (لأن النهى فى اقتضاء القبح حقيقة كالأمر فى اقتضاء الحسن) وقد تقدم عن التلويح أن الشافعي لا يقول باقتضاء النهى القبح إنما يقول إن القبح ثابت بالنهى ولو لا هو لم يثبت (ولأن المنهى عنه معصية فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد) قلنا لا تنافى لاختلاف الجهة، وقوله فلا يكون مشروعا ليس بصحيح لأنه إن أراد به كونه لم يؤذن فيه مع ذلك الوصف سلمناه ومنعنا أنه مع ذلك لا يفيد حكمه مع الوصف المقتضى للنهى كما فى طلاق الحائض وإن أراد أنه لا يفيد حكمه فهو محل النزاع وهو حينئذ مصادرة حيث جعل المدعى جزء الدليل كذا فى فتح القدير (ولهذا لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا ولا يفيد الغضب الملك ولا يكون سفر المعصية سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء) ذكر هذه الأربع تفرعا على أصل الشافعي وأوردها المحققون نقضا على أصلنا فإنها أفعال حسية والنهى عنها يعدم المشروعية أصلا فلا حكم لها مع كوننا أثبتنا لها أحكاما عكس ما ذكره الشافعي . فقلنا الزنا لا يوجب ذلك بنفسه بل لأنه سبب للولد فهو الأصل فى إيجاب الحرمة ثم يتعدى فيه إلى الأطراف والأسباب كالوطء وما يعمل بالخلفية يعتبر فى عمله صفة الأصل والأصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة والملك بالغضب لا يثبت مقصودا بل شرط الحكم شرعى وهو الضمان لثلاث يجتمع البذل والمبدل فى ملك شخص واحد والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان، لكن لا يدخل فى ملك الغاصب ضرورة لثلاث يبطل حقه أو هو فى مقابلة ملك اليد . وأما الاستيلاء فإنما نهى لعصمة أموالنا وهى غير ثابتة فى زعمهم وهى ثابتة مادام محرزا وقد زال فسقط النهى فى حق الدنيا وسفر المعصية قبيح لمجاوره كذا فى التنقيح وتامه فى التلويح :

﴿ وأما العام ﴾ فهو فى اللغة الشامل، عم الشيء يعم عموما شمل الجماعة، يقال عمهم بالعطية كذا فى الصحاح . وأما فى الاصطلاح فله تعريفان : الأول بناء على أنه لا يشترط فيه الاستغراق كما اختاره فخر الإسلام وتبعه المصنف (فا) أى لفظ ويصح أن تكون ما يعنى

أمر والأول مبنى على أن العموم من عوارض الألفاظ فقط . والثاني على أنه من عوارض المعاني أيضا، وقد اختلف فيها على ثلاثة أقوال : فقبل توصف به المعاني حقيقة كاللفظ، وقيل مجازا وقيل لاحقيقة ولا مجازا واختار الأول ولا يكون إطلاق العموم من قبيل الاشتراك اللفظي إذ العموم شمول أمر متعدد فهو مشترك معنوي خبير من اللفظي والمجاز وكل من المعنى واللفظ محل له ومنشأ الخلاف في معنى العموم وهو شمول الأمر الواحد لمتعدد فمن اعتبر وحدته شخصية فقط منع الإطلاق الحقيقي على المعنى إذ لا يتصف به (١) إلا الذهني وهو ليس بمحقق عندهم فكان مجازا كما اختاره فخر الإسلام ولم يظهر طريق المجاز فنعه بعضهم حقيقة ومجازا، ومن فهم من اللغة أن الواحد أعم من الشخص ومن النوع وهو الحق لقولهم مطر عام وخصب عام في النوعي (٢) وصوت عام في الشخصي بمعنى كونه مسموعا أجاز الإطلاق على المعنى حقيقة أيضا وكون المعنى مقتصرا على الذهني وهو منتف فينتفي إطلاق العموم عليه ممنوع بل المراد التعاقب الأعم من المطابقة كما في المعنى الذهني والحلول كما في المطر والخصب وكونه مسموعا كالصوت على أن نفي الذهني لفظي كما يفيد استدلاهم (٣) وتامه في التحرير، ورجح في التقرير أن الإطلاق مجازي لأن إطلاق العموم على المعنى ليس بمناسب لأوضاع القوم، وهذا لأن العموم باعتبار إرادة المتكلم للمعاني والألفاظ وسيلة

(١) قوله به : أي بالعموم .

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

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

لبيان مراده . وأما بالنسبة إلى الشارع فهو باعتبار الألفاظ لأن إرادة المتكلم أمر باطنى لا يدرك إلا بالألفاظ، وكان وقع لى فى الأنوار شرح المنار فى الفرق بين قولهم العام المعنوى وقولهم المعنى لا عموم له أن المراد من قولهم العام المعنوى هو الكلى الطبيعى ومن قولهم المعنى لا عموم له الكلى بقيد كونه كليا والمأخذ واحد وهو أن أحكام الشرع إنما تقرتب على الأمور الموجودة، والكلى من حيث هو كلى لا تحقق له فى الخارج فلا يكون معتبرا، بخلاف الكلى الطبيعى فإنه موجود فى ضمن الأشخاص ، والذي وقع هنا أولى لأنه أقرب إلى القواعد وأوفق إلى الاصطلاح انتهى (تناول) أى دل بالوضع ، ولم يصرح به هنا لأن الكلام فى اللفظ الموضوع واكتفاء بما ذكره فى الخاص ، وقد يقال لو شمل كون العام مجازا أو عموم المجاز كما سيأتى صريحا فى بحث المجاز بأن يتصف بالعموم كقولهم جاء فى الأسود الرماة إلا زيدا (أفرادا) مخرج لخاص العين كزهد فإنه لا يتناول إلا فردا ولخاص الجنس فإنه دال على الماهية لا الأفراد ولخاص للنوع فإنه دال على فرد مبهم وللعدد فإنه يتناول أجزاء وهى آحاد لا أفراد ، فالمراد بتناول اللفظ للكثير وضعه له والمراد بوضعه للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير، أو لأمر يشترك فيه وحدان الكثير، أو لمجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع فيكون كل من الوحدان نفس الموضوع له أو جزئيا من جزئياته أو جزءا من أجزائه ، فقوله أفرادا مخرج للثالث فقط ، فالأول المشترك والثانى العام والثالث العدد ثم أفراد العام المفرد والوحدان والمجمع المحلى للمجموع كما فى التحرير (متفقة الحدود) مخرج للمشارك لأن أفراداه مختلفة الحدود فلا يكون عاما وفى الكشف ولا بد للعام من معنى متحد يشترك فيه أفراد العام ليصح شموله إياها به ، وهو معنى قولنا أفراد العام متفقة الحدود وذلك كلفظ مسلمين فإنه لا يتناول الأشخاص الداخلة تحته إلا بمعنى الإسلام .

ثم اعلم أن المصنف كفخر الإسلام فرق بين العام والمشارك بانفراق الأفراد واختلافها والحققون فرقوا بينهما باتحاد الوضع وتعددته فالعام ما وضع لكثير بوضع واحد والمشارك بوضعين فأكثر كما سيأتى (على سبيل الشمول) مخرج لما تناو لها على سبيل البدل ، ففى بعض الشروح كالنكرة فى سياق النفي لإطلاق العام عليها مجاز وفيه نظر فقد قال فى التلويح إنها موضوعة للكثير باعتبار أن الوضع أهم من الشخصى والنوعى ، وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية أن الحكم منى عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد فى حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الآحاد فى المفرد وعن المجموع فى الجمع لا نفي العموم وهذا معنى الوضع النوعى كذلك فالإطلاق عليها حقيقى وسيأتى تماما فى بحثها . التعريف الثانى له بناء على اشتراط الاستغراق وعليه الحققون : ما دل على استغراق أفراد مفهوم كما فى التحرير

أو لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له كما في التوضيح أو لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر كما في جمع الجوامع والمناسب للمذهبنا ما في التوضيح لإخراجه المشترك فإننا لا نتول بعمومه وعلى الآخر بن داخل : قال الحلي : ومن العام اللفظ المستعمل في حقيقته انتهى ، وتفرع على اشتراط الاستغراق وعدمه الجمع المنكر ، فعند من نفاه عام سواء كان مستغرقا أو لا وعند من شرطه يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه واما عند من يقول باستغراقه ، فنفي العموم عنه أو اذ الاستغراق ومن أثبته أراد الشمولى (١) فانخلف لفظي فإن العام الاستغراقى يقبل الأحكام من التخصيص والاستثناء بلا نزاع ، واتفقوا أن الجمع المنكر لا يقبل هذه الأحكام . لا يقال في الاستثناء اقتل رجالا إلا زيدا لأن الاستثناء إخراج مالولاه لدخل ولم يدخل (٢) ولا يقبل التخصيص أيضا حتى لو قيل اقتل رجالا ولا تقتل زيدا كان ابتداء لا تخصيصا (٣) كما أفاده في التحرير (وإنه) أى العام قبل الخصوص المتفق عليه (يوجب الحكم) أى يثبت له إما لكل فرد كالعالم صيغة ومعنى .

واختلف في كيفية إفادته فتقيل مطابقة واختاره ابن السبكي حيث قال ومدلوله كلية : أى محكوم فيه على كل فرد مطابقة لإثباتنا أو سلبا ، لا كل ولا كل : أى لا محكوم فيه على مجموع الأفراد من حيث هو مجموع وإلا لتعذر الاستدلال به في النهى على كل فرد ، لأن نهى المجموع يمثل بانتهاء بعضهم ولا محكوم فيه على الماهية من حيث هى من غير نظر للأفراد لأن النظر في العام إليها ، ووقيل تضمننا واختاره في التحرير بقوله : إن دلالة العام على الفرد تضمنية إذ ليس مطابقتها ولا خارجا لازما ولا يمكن جعله من ماصدقائه لأنه ليس بدلها ، والظاهر الأول لأن المعنى في الدلالة التضمنية كون المدلول جزاء للمعنى المطابق لا كونه جزئيا ولا الأعم الصادق بكل منهما فإطلاق التضمنية مخالف للاصطلاح وإن كان صحيحا في نفسه ذكره الكمال بن أبى شريف : وإما للمجموع كالعالم معنى لا صيغة كالرهنط كما سيأتى وبينه في التلويح (قطعا) في أصل المعنى اتفاقا من الواحد فيما هو غير جمع والثلاثة والاثنين فيما هو جمع ، وفى كل فرد بخصوصه عند أكثر مشايخنا للزوم معنى اللفظ له قطعا

(١) أى شمول أمر لأمر متعدد أعم من الاستغراق اهـ

(٢) قوله : ولم يدخل لأنه على تقدير عدم استثنائه لا يلزم أن يكون داخلنا في رجال

شرح التحرير :

(٣) قوله : لا تخصيصا : أى لرجال لا يتفاء عموم الاستغراقى بحيث يلزم شمولهم له

شرح التحرير :

حتى يظهر خلافه من تخصيص في العام أو تجوز في الخاص أو غير ذلك، لكن لا يقولون بكفر الجاحد له للشبهة كما في الكشف واختار الماتريدي ومشايخ سمرقند أنه يفيد ظنا ه وهو قول الأكثر من العلماء لكثرة إرادة بعضه سواء سمي تخصيصا اصطلاحا أو لا كثرة تجاوز الحد وتعجز عن الحد حتى اشتهر ما من عام إلا وقد خص وهذا أيضا مما خص بنحو - والله بكل شئ عليم، له ما في السموات وما في الأرض - في قلة مما لا يحصى ومثله يورث الاحتمال في المعين فيصير ظنيا فبطل منع كثرة تخصيصه لأن التخصيص إنما يكون بمستقل مقارن وهو قليل لا كثير لأن الجمهور يمنعون اقتضاره على ذلك ولو سلم فاللؤثر في ظنيته كثرة إرادة البعض فقط إلا مع اعتبار تسميته تخصيصا .

والحاصل أن الخلاف في أنه كالخاص أو دونه ، ورجح الجمهور الثاني بقوة احتمال العام إرادة البعض لتلك الكثرة وندرة ما في الخاص كندرة كتاب زيد بزيد فصار التحقيق أن إطلاق القطعية على الخاص لعدم اعتبار ذلك الاحتمال لندرتة بخلاف العام . والجواب منع تجوز إرادة البعض بلا قرينة مقارنة ظاهرة لاستلزامه ما سيذكر في اشتراط مقارنة التخصص وهو لازمه وهو للتجهيل للمكلف من الشارع ومثله في الخاص فاستويا وتامه في التحرير، وصرح في التلويح بأنه على مذهب الظن يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد، وفي التحرير: وأما وجوب اعتقاد العموم فبعد البحث عن التخصص اتفاق لبعده وجوب العمل بما لم يعتقد مطابقا له غير أنه يجوز معارضا (١) . وأما قبله فما تقدم من حمل كلام الصير في يفيد أنه كذلك انتهى، قيدنا العام بكونه متفقا على عمومه لأن المختلف فيه كالجمع المنكر لا يفيد القطع اتفاقا والمراد بالقطع هنا أن لا يحتمل الخصوص احتمالنا ناشعا عن الدليل كما في التلويح . وأما احتماله لا عن دليل فلا يفيد أحد كاحتمال الخاص المجاز (حتى يجوز نسخ الخاص به) أي بالعام لكونه مثله في القطعية وعند القائل بظنيته لا ينسخه لعدم التساوي وفي التنقيح: فإن تعارض الخاص والعام فإن لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة، فعند الشافعي يخص العام بالخاص. وعندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما تناولاه وإن كان العام متأخرا ينسخ الخاص عندنا، وإن كان الخاص متأخرا فإن كان موصولا يخصه وإن كان متراخيا ينسخه في ذلك القدر عندنا حتى لا يكون العام هاما مخصصا معنى، بل يكون قطعيا في الباق لا كالعام الذي خص منه البعض (كحديث العرينين) المقيد لطهارة بول ما يؤكل لحمه فهو خاص (نسخ بقوله صلى الله عليه وسلم استنز هو البول) المفيد لتجاسسه فإنه عام لأنه محلي بلام الجلسن متناول لكل بول فكان ناسخا لطهارة بول ما يؤكل لحمه لتقدمه بالمثلة

(١) قوله غير أنه يجوز معارضا، هذه الجملة ليست من كلام صاحب التحرير اه مصححه :

التي تضمنتها من سمل الأعين وقطع الأطراف وهي كانت في بدء الإسلام ثم نسخت فدل على تقدمه لكن بالاجتهاد لا بالنص فلذا لم يخرج عن تعارض النصين فيه المقتضى للتخفيف عنده وبه اندفع ما أورد أنه ينبغي أن تكون نجاسته غليظة عنده حيث كان حديث العرنين منسوخا ، والظاهر أن القول بنسخه لكون العام محرما فكان الاحتياط في القول بتأخيره لئلا يلزم النسخ مرتين ، وحينئذ فلا دليل فيه على قطعية العام كالتخاص ، وقد يقال لا نسخ أصلا لأنه إنما دل على سقوط النجاسة في حق العرنين فقط لأنهم هم الذين عرف شفاؤهم فيه وحيا على ما أجاب أبو حنيفة عن حل شربه نداويا كذا في التحرير (١) وإذا أوصى بالخاتم لإنسان ثم بالفص منه لآخر أن الحلقة للأول والفص بينهما) ذكر نظير لتعارض الخاص والعام لا مثال ، لأن الفص والحلقة له جزءان لا فردان ، وهذا قول محمد لأن الخاتم كالعام فاستحقة الأول بالعموم واستحقاق الثاني للفص بالتخصص ، وهو إنما يصبح موصولا والفرض أنه مفصول ولذا عبر بتم فكان معارضا والعام مثل الخاص فتساويا في إيجاب الحكم في الفص فكان بينهما ، وخالفه أبو يوسف فجعل الفص كله للثاني كما أوصله وأكثرهم لم يذكروا خلافه فيها ، والفص بفتح الفاء وكسرهما والحلقة بفتح الفاء وسكون العين حلقة الدرع وحلقة الباب وحلقة القوم معروفة ، والحلقة بفتح اللام جمع حالق كذا في ضياء العلوم : وذكر النووي في شرح مسلم أن حلقة الخاتم بسكون اللام على المشهور وفيها لغة شاذة حكاهما الجوهري بفتحها (ولا يجوز تخصيص قوله تعالى - ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه) بالقياس وخبر الواحد ، وأصله أنه إن تركها على الذبيحة ناسيا تحل وعامدا لا تحل . وقال الشافعي محلها فيهما تخصيصا للآية بخبر الواحد ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام « المسلم يذبح على اسم الله سمي أو لم يسم » وقياسا للعامد على الناسي لشمول العلة لهما وهو كونها في القلب ، ونحن نقول إنها عامة قطعيا فلا يجوز تخصيصها بالظني من خبر الواحد والقياس والناسي ذاكر حكما لقيام الملة مقام الذكر فكان داخلا لا محرجا ، وأورد أن الذكر أعم من اللسان والقلبي : وأجيب بأن كلمة عليه تخصه باللسان إذ يقال ذكر عليه إذا كان باللسان وذكره إذا ذكر بالقلب كذا في المحيط ، وأورد أن ابن عباس ذكر أن المراد به ذبائح المشركين أو المحوسن أو المبيعة أو المنخنة . وذكر الكلبي أن المراد به ما ذبح لغير الله ، وأجيب بأنه تأويل فلا يكون حجة على الغير ، وأورد لزوم فسق آكله فلا شهادة له : وأجيب بالتزامه حيث كان معتقدا حرمته لا من اعتقد إباحته لتأويله : قال في التقرير :

(١) قوله كذا في التحرير ، ليس كل ما ذكر من كلام شارح على عبارة المصنف

مذكورا في التحرير فالنسبة إليه غير صحيحة اه مصححه .

وقد وقع في الأنوار في دفع التخصيص عن الآية أن كونها مخصوصة مسهوق باحتمال التخصيص
والآية لا تحتمله لأن من في قوله من ما زائدة في سياق النهي لأن معناه يتم بقوله لا تأكلوا
مالم يذكر اسم الله عليه. ومتى كانت زائدة أفادت التأكيد لاجتماعه، وتأكيده العام يبنى احتمال
الخصوص وإذا لم تحتمل التخصيص لم يكن العام مخصوصا منها انتهى ، وقد يقال إنها
للتبعض والزيادة خلاف الأصل وكذا لا يجوز تخصيص قوله تعالى (ومن دخله كان آمنا
بالقياس وخبر الواحد) وأصله أن مباح الدم بردة أو زنا أو قطع طريق أو قصاص
إذا التجأ بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤدي لكن لا يطعم ولا يسقى ولا يجالس حتى يضطر
إلى الخروج فيقتل خارجه، وأورد أن عدم ما ذكر إبداء فتناقض كلامهم : وأجيب بأن
المراد بالإبداء هو التعرض بشئ من الضرب ونحوه وهو من مقولة أن يفعل وترك الإطعام
ونحوه من مقولة أن يفعل فلا تناقض كذا في التقرير وإنما لا يقتل لعموم الآية، والشافعي
جوز قتله فيه تخصيصا للعموم بخبر الواحد «الحرم لا يعيد عاصيا ولا فارا بدم» فالآية عنده
مخصوصة بغير من وجب عليه قتل وقياسا على من أنشأ القتل فيه فإنه يقتل إجماعا، ونحن
نقول الظني لا يخصص القطعي وتام أبحاثه في التقرير (لأنهما ليسا بمخصوصين) أي لأن
الآيتين لا تخصيص فيهما ليصح تخصيصهما ثانيًا بالظني لأن النامى ذاكر كما قدمناه ومنشئ
القتل فيه هاتك حرمة فلا حرمة له : والخلاف في الأنفس لا في الأطراف لأنه يسلك بها
مسلك الأموال فتقطع يد السارق إذا التجأ بالحرم وكذا الخلاف في غير الاتجاء بالبيت
إذ مباح الدم لو دخل البيت لا يقتل حتى يخرج منه إجماعا ذكره السيرامى وهو حجتنا على
أن الحرم كذلك، ثم اعلم أن القائلين بظنيته العام من مشايخنا قالوا لا يجوز تخصيصه بخبر
الواحد والقياس كقول الأكثر ومقتضى القول بظنيته الجواز للاستواء . وقد أجاب عنه
في التحرير من الباب الثاني في أدلة الأحكام بأن العام أقوى من خبر الواحد لأن الشبهة في
خبر الواحد من جهة الثبوت وفي العام من جهة الدلالة ، والشبهة في الأصل أقوى فلا تساوى
(فإن لحقه) أي العام (خصوص) أي تخصيص، وهو في اللغة تمييز بعض الجملة بحكم،
وفي العام عندها كثير مشايخنا بيان أنه أريد به بعضه بدليل مستقل مقارن أي موصول بالعام
في التخصيص الأول فإن تراخى عنه فناسخ ، وأما المخصص الثاني فلا يشترط التخصيصه
القران . وفي التحرير والوجه يقتضى أن الثاني ناسخ أيضا إلا القياس إذ لا يتصور تراخيه
لأنه مظهر لامثبت . وقد صرح المحققون بأن تفرع عدم جواز ذكر بعض من المخصصات
دون بعض على منع تأخير المخصص ضرورى وإن جهل وقته فحكمه التعارض كترجيح
المانع وإلا الوقف ووجب نسخ الخاص بالعام المتأخر عنه وإنما شرطوا القران في الأول

لأن إطلاقه بلا مخرج لإفادة إرادة الكل ، فع عدم إرادة الكل يلزم لإخبار الشارع وإفادته
لثبوت ما ليس بثابت وذلك كذب ، وطلبه الجهل المركب من المكلفين وهذا يجري في المخصص
الثاني كالأول ، ومقتضى هذا وجوب وصل أحد الأمرين من الإجمالي أو من التفصيلي ثم
يتأخر البيان في الإجمالي إلى الحاجة بعده لأنه حينئذ بيان الحمل ، ولا يبعد أنهم أرادوه كهذا
العام مرادا بعضه ، وبهذا تنتفي اللوازم الباطلة وإلزام الأمدى امتناع تأخير النسخ بجامع
الجهل بالمراد ليس واردا على ما ذكرنا إذ المضمون الخطاب الشرعي الأبدى فيتمكن من
العمل المطابق إلى سماع الناسخ وتماه في التحرير ، وهو صريح في أنه لا بد للتخصيص الأول
من معرفة القران بالعام وأنه إن جهل فحكمه التعارض لا التخصيص وقد قدمناه أيضا عن
التنقيح ونحن وإن كنا عند الجهل بالوقت نحمله على القران لا نجعله تخصيصا ، وفائدة حمله
على القران مع عدم الحكم بكونه تخصيصا منع كونه ناسخا لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح .
وقد توهم بعض الشارحين (١) بأن حملنا للقران للجهل يجعله تخصيصا وهو غلط . وأفحش
منه قوله إنه المراد بالقران المشروط في التخصيص لا أن يصدر معا عن الشارع صلى الله
عليه وسلم فقد جعل ما هو المراد منقيا وجعل المنقح هو المراد .

ثم اعلم أنه ليس الكلام في جواز قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام مترخ ، وإنما
الخلاف في أنه تخصيص حتى يصير العام في الباقي ظنيا أو نسخ حتى يبق قطعيا بناء على أن
دليل النسخ لا يقبل التعليل . وقولهم لا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد بعد اشتراطهم
المقارنة في المخصص إنما يصح لو فرض نقل الراوى قران الشارع بالتحليل والتلاوة تقييدا
مفاد الغيرية كذا في التحرير (٢) . وبه اندفع ما في التلويح من أن القول بأن التخصيص لا يطلق
إلا على غير المترخى يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب
بالسنة والإجماع وتخصيص بعض الآيات ببعض مع التراخي انتهى . وإنما شرطوا في
المخصص الاستقلال لتغير دلالاته من القطع إلى الظن ولا يحتاجه القائل بظنيته من الحنفية .
ولاحلاف في عدم تغيره فيها بالعقل إلى الظن كخروج الصبي والمجنون من خطاب الشرع
إلا أن يخرج مجهولا كذا في التحرير . واحترزوا بالمستقل عن قصر العام على بعض أفراده
بغير مستقل ، وهو خمسة : الاستثناء والشرط وبدل البعض والصفة والغاية وهو حقيقة في الباقي

(١) قوله بعض الشارحين هو العلامة ابن ملك فإنه ذكر ذلك في شرحه فانظره ورده

محشيه عزى بمثل مقاله ابن نجيم اه .

(٢) قوله كذا في التحرير ، تراجع هذه العبارة في متن التحرير في مسألة (بعد اشتراط

الحنفية المقارنة في المخصص) ، اه مصححه .

وحجة بلا شبهة فيه (١) وفي المستقل مجاز بطريق إطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر (٢) حقيقة من حيث تناول كذا في التقييد، وهو بناء على اشتراط الاستغراق، وأما على عدمه فهو حقيقة في الباقي كما اختاره شمس الأئمة، وأشار إليه في التحرير. وأما سقوط قطعيته وبقاء حجته فأفادها بقوله (معلوم أو مجهول) كقوله عبيدي أحرار إلا بعضا (لا يبقى قطعيا) اتفاقا حتى يخص خبر الواحد، والقياس بخلافه قبل التخصيص على ما قدمناه. ولا يخفى أن منهم تخصيصه بما ذكر إنما هو في عام قطعي الثبوت. أما ظنيته كخبر الواحد فإنه يجوز اتفاقا للمساواة. ثم اعلم أن تجوزهم تخصيص المخصوص بالقياس يدل على أنه دون خبر الواحد في الدرجة لأن القياس دون خبر الواحد، وتامه في التلويح. ثم أراد أن يبين أن مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال (لكنه لا يسقط الاحتجاج به) أي بالعام لاستدلال الصحابة رضي الله عنهم به، فلو قال أكرم بني فلان ولا تكرم فلانا وفلانا فترك قطع بعضيانه ولأن تناول الباقي بعده باق وحجته فيه كان باعتباره، لكن أورد عليه أن هذا لا يكون دليلا للمذهب المطلق للمخصص أعني معلوما كان أو مجهولا لأن استدلالهم (٣) والعصيان إنما هو في المعلوم المجهول والحجة في العام قبل التخصيص لعدم الإجمال، وهو باق في المعلوم لا الجمل، وهذا ضعف مذهب إليه المصنف تبعاً لفخر الإسلام وهو وإن كان هو المختار عندنا كما في التلويح لكنه ضعيف من جهة الدليل، فالظاهر هو مذهب الجمهور وهو أنه إن كان مخصوصا بمجمل فليس بحجة كالأدلة التي قبلها وبمعلوم حجة لما ذكرنا (عملا بشبه الاستثناء) للمخصص لبيان عدم إرادة المخرج (و) عملا بشبه (النسخ) أي النسخ لاستقلاله فيبطل المخصص إذا كان مجهولا ويبقى العام على قطعيته للشبه الثاني لبطلان النسخ المجهول ويبطل العام للشبه الأول كالأستثناء المجهول ببطلان الصدر فقد حصل الشك في سقوط العام فلا يسقط به وإن كان معلوما فشبه النسخ يبطله لصحة تعليقه وجهل قدر المتعدى إليه فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام وشبه الاستثناء يبقى قطعيته لأنه لا يصبح تعليقه فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به.

والحاصل أن المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع أصل اليقين بل وصفه كذا في التلويح وضعفه

(١) قوله فيه : أي في الباقي :

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

(٣) قولهم استدلالهم : أي الصحابة : وقوله والعصيان : أي في المثال المتقدم في قوله :

أكرم بني فلان الخ :

في التحرير بأن أعمال الشبهين إنما يصح عند الإمكان وهو منتف في المجهول بل إن اعتبر الشبه بالمعتبرين العمل بالشبه الأول وهو شبه الاستثناء لأنه معنوي وشبه الناسخ في مجرد اللفظ فلا ينظر إليه ، وعلى هذا فالراجح بطلان حجية العام بخصوص بمجهول كما هو قول الجمهور وإنما صار ظنيا عندهم في المعلوم مع أن شبه الاستثناء يقتضي بقاء قطعيته لما تحقق من إرادة معناه مع احتمال قياس آخر مخرج وهذا لتضمنه حكما لا لشبه الناسخ باستقلال صيغته وكون المنقول حجة فرع معلومية محل حكمه والقطع بنفيها في نحو لا تقبلوا بعضهم فإن دفع بثبوتها في نحو - وحرّم الربا - للعلم بحل البيع . قلنا إن علموه نوعا معروفا من البيع فلا إجمال وإلا فكحرّم بعض البيع ، وقوله بالتعليل لا يدري قدر المتعدى إليه إن أراد بالفعل فلا يضر إلا لو لزم في حجته للباقي تعين عدده لكن اللازم تعين النوع والتعليل يفيد أنه لأن العلة وصف ظاهر منضبط فما تحققت فيه ثبت خروج وجه ومالا فهو باق تحت العام وإن أراد قبل التعليل : أي بمجرد علم المخصص يجب التوقف للحكم بأنه معلل ظاهرا ولا يدري إلى آخره فهو قول السكرخي وغيره من الواقعية القائلين يجب التوقف في العام لأن معناه يتوقف كذلك : أي لأن يستنبط فيعلم المخرج بالقياس حينئذ فيلزم ما ذكرنا في المجهول وزيادة مع أنه يجب العمل بالعام قبل البحث عن المخصص أعني القياس الذي حكم به للحكم بمعلومية التخصيص انتهى مع زيادة حله .

وأورد أنه يجب أن لا يصح تعليل المخصص أصلا لأن كلا شبيهه يقتضيان عدم التعليل إذ لا يصح تعليل الناسخ والمستثنى . وأجيب شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل إلا أنه لم يصح في الناسخ لما منع وهو صيرورة القياس معارضا للنص . ولا مانع في المخصص فيصح تعليله لاستقلاله كذا في التلويح . وتحقيقه أنه لو علل الناسخ لسكان القياس ناسخا لبعض أفراد العام فكان معارضا لأنه للإخراج بعد الدخول ولو علل المخصص لم يكن القياس معارضا لأن المخصص لبيان عدم الدخول لا للإخراج (فصار) التخصيص (كما) أي مثل ما (إذا باع عبدين بألف على أنه بالخيار في أحدهما بعينه وسمى ثمنه) لأن المبيع بالخيار يدخل في الإيجاب لا الحكم فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فإذا جهل الثمن أو محل الخيار لا يصح شبه الاستثناء وإذا علم كل واحد منهما يصح لشبه الناسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد إذا بين حصبة كل واحد منهما عند أبي حنيفة وتامة في التوضيح ، وبه علم أن المسألة رباعية فالصحة فيما إذا علما والبطلان في الوجوه الثلاثة والنظر إلى الدخول في الإيجاب يصححه في الكل والنظر إلى عدم الدخول في الحكم يبطله في الكل فراعينا الشبهين ، فقلنا إذا كان أحدهما

مجهولا لا يصح لشبه الاستثناء وإذا كانا معلومين يصبح لشبه النسخ، والحاصل أن محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار والتمن جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد المبيع رعاية لشبه النسخ وفي غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء كذا في التلويح .

ثم أعلم أن الخيار المذكور خيار الشرط وأما خيار التعيين فذكر في الفقه . وصورته أن يشتري أحد الثوبين أو الثلاثة على أن يعين منها ماشاء وهو صحيح لأن الحاجة داعية إليه وهي تندفع بالجهد والردىء والوسط لتعيين أحدهما فلا تشترع الرخصة في الزائد فجواز في ثلاثة لا في أربعة وجواز خيار التعيين للمشتري متفق عليه عندنا وجوازه للبائع مختلف فيه فقد نص في المجرى على أنه لا يجوز للبائع لأن شرعه للحاجة وهي للمشتري لا للبائع لأن المبيع كان معه قبله وهو أدري بما لآءمه منه فبقي في حقه على أصل القياس، وذكر الكرخي جوازه له استحصانا قياسا على خيار الشرط، وأنت عرفت الفرق ولكن الأصح جوازه لهما وهو المذكور في المأذون كما في شرح التلخيص للفارسي ولم يذكر خيار الشرط مع خيار التعيين .

واختلف في اشتراطه معه فقيل نعم ونسبه قاض بخان إلى أكثر المشايخ وصححه شمس الأئمة وصورته على هذا أن يشتري أحد ثوبين أو ثلاثة غير معين على أن يأخذ أيهما شاء على أنه بالخيار ثلاثة أيام فيما يعينه بعد تعيينه للمبيع، وقيل لا وصححه فخر الإسلام وقواه في فتح القدير وقيد بدخولهما تحت الإيجاب وجعل الخيار في أحدهما لأنه لو قال بعثك عبدا من هذين بمائة ولم يذكر قوله على أنك بالخيار في أيهما شئت لا يجوز اتفاقا كقوله بعثك عبدا من عبيدي كلها في فتح القدير، وقيد بالعبدين لأنه لو باع عبدا على أنه بالخيار في نصفه جاز في فصل الثمن أولا وأراد بالعبدين قيميين لأنه لو باع مثليا مكثلا أو موزونا على أنه بالخيار في نصفه جاز وإن لم يفصل الثمن لأن النصف من الشيء الواحد لا يفقاوت ذكره الشمني (وقيل) أي قال الكرخي والجرجاني وعيسى بن أبان (إنه) أي العام المخصوص (يسقط الاحتجاج به) مطلقا معلوما كان المخصص أو مجهولا فيصير مجملا فيأسواه إلى البيان (كالاستثناء المجهول) أي عملا بشبه الاستثناء المجهول (لأن كل واحد منهما) أي من الاستثناء والمخصوص (ليبان أنه لم يدخل) تحت الجملة لا للإخراج بعد الدخول، وظاهره أن سقوط حججته معلوما كان أو مجهولا لشبه الاستثناء المجهول وليس بصحيح، والصواب ما في التنقيح من أنه إن كان مجهولا أشبه الاستثناء المجهول فأبطل الصدر وإن كان معلوما أشبه الناسخ لاستقلاله فالظاهر أن يكون معلولا ولا بدري كم يخرج بالتعليل فهو بقي الباقي مجهولا .

وفي هذا القول عمل بشبه واحد لا بالشبهين لأنه مع جهالته عمل بشبه الاستثناء ولم يعمل بشبه النسخ ومع معلوميته عمل بشبه النسخ ولم يعمل بشبه الاستثناء وفخر الإسلام قد عمل لكل من الشبهين مع كل من الجهالة والمعلومية (فصار) دليل الخصوص على هذا القول (كالبيع المضاف إلى حر وعبد بشمن واحد) فإن هذه المسألة تناسب الاستثناء في أنه يمنع دخول المستثنى في حكم الصدر وهنا لم يدخل الحر تحت الإيجاب مع أن صدر الكلام تناوله فصار كأنه مستثنى، وحكمها بطلان البيع كبطلان العام إما لأن أحدهما لم يدخل في البيع فصار البيع بالخصه ابتداء أو لأن ما ليس بمبيع بصير شرطاً لقبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد، ولو مثل المصنف بما إذا باع عبدين إلا هذا بحصته من الألف لكان أظهر لأن حقيقة الاستثناء موجودة فإذا لم يدخل أحدهما في البيع لا يصبح البيع في الآخر للوجهين المذكورين وقد جمع بين المثالين في التنقيح (وقيل إنه) أي العام بعد الخصوص (يبقى كما كان) قباة من القطع والظن على اختلاف المذهبين معلوماً كان أو مجهولاً (اعتباراً بالناسخ لأن كل واحد منهما مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء) وظاهره أن هذا القائل اعتبر المخصص بالناسخ مطلقاً، وليس كذلك بل إنما اعتبره بالناسخ حاله كونه مجهولاً فيسقط المخصص ولا تعدى جهالته إلى صدر الكلام، وأما إذا كان معلوماً فلإنما اعتبره بالاستثناء المعلوم وهو لا يقبل التعديل ويبقى العام معه كما كان فكذلك دليل الخصوص وهذا هو المذكور في التنقيح، وفي هذا القول أيضاً عمل بشبه واحد لأنه مع جهالته اعتبره بالناسخ ولم يعتبره بالاستثناء ومع معلوميته اعتبره بالاستثناء ولم يعتبره بالناسخ، بخلاف فخر الإسلام على ما قدمناه (فصار) دليل الخصوص على هذا القول (كما إذا باع عبدين باتا وهلك أحدهما قبل التسليم) فإنه يبقى العقد في الباقي بحصته فهذه المسألة تناسب النسخ من حيث إن العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلاً تحت البيع لكن لما مات في يد البائع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لأن النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع في العبد الآخر مع أنه بصير بيعاً بالخصه لكن في حالة الإبقاء وأنه غير مفسد لأن الجهالة الطارئة لا تفسد، ولم يذكر المصنف قول الجمهور الذي قدمناه من أنه إن كان المخصص مجملاً فليس العام حجة ومبيناً فهو حجة واختاره في التحرير كما قدمناه وكان الأهم ذكره لكن تابع لفخر الإسلام (والعموم إما أن يكون بالصيغة والمعنى) بأن يكون اللفظ مجموعاً والمعنى مستوعباً سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال أو لا كالنساء كذلك في التلويح، وخالفه في التحرير فإنه قصره على الجمع المحلى للاستغراق وجعل النساء من العام معنى فقط كالقوم، والظاهر ما في التلويح لأن صيغة النساء جمع فلا يكون إلا من الأول، ثم صيغة جمع المذكور والواو في نحو فعلوا هل تشمل النساء وضعا نفاه الأكثر إلا في تغليبها خلافاً للحناابلة ورجحه في التحرير، قال وهو قول الحنفية

وعليه فرع أمثوني على بنى تدخل بنائه والأظهر خصوصه بالدكور لتبادر خصوصهم عند الإطلاق ودخول البنات للاحتياط في الأمان حيث كان مما تصح إرادته انتهى (أو بالمعنى لا غير) بأن يكون اللفظ مفردا والمعنى مستوعبا ولا يتصور أن يكون العام عاما بصيغته فقط إذ لا بد من تعدد المعنى وقد قدمنا الفرق بين قولهم العام المعنوي وقولهم المعنى لاعموم له (كرجال) مثال للعام صيغة ومعنى بناء على عدم اشتراط الاستغراق مكان الجمع المنكر عاما لأنه انتظم جمعا من المسميات وهذا مما لا نزاع فيه، وإنما الخلاف في عمومه بوصف الاستغراق فالأكثر على أنه ليس بهام لأن رجالا في الجموع كرجل في الواحدان يصح إطلاقه على كل جمع كما يصح إطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على أنه عند الإطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى - لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا - . وأجيب بأنه صفة لا استثناء إذ لو كان استثناء لوجب نصبه وقد قدمنا أن الخلف لفظي وأنه لا نزاع في عدم قبوله الأحكام من التخصيص والاستثناء وبه اندفع ما ذكره بعض الشارحين هنا فصار الحاصل أن العام صيغة ومعنى على الصحيح لجمع المعرف إما بلام الاستغراق أو بالإضافة نحو عبيدي أحرار لصحة الاستثناء كما في التنقيح، وفي التلويح وأما تحقيق أن الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف أو الاسم بشرط التعريف وعلى الثاني هل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وأن هذا الوضع لاشك أنه نوعي فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة، وأن الحكم في مثله على كل جمع أو كل فرد وأنه للأفراد المحققة خاصة أو المحققة والمقدرة جميعا وأن مدلوله الاستغراق الحقيقي أو أعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام انتهى فهى ستة أسئلة وجوابها على الاختصار . أما عن الأول فظاهر أن الموضوع للعموم النكرة بشرط التعريف لما في التحرير وليس ببعيد قول الواضع في النكرة لفرد يحتمل كل فرد، فإذا عرفت فاللكل ضربة وهو الظاهر . وأما عن الثاني ففي التحرير أنه وقع التردد في كونه مشتركا لفظيا وأن وضعه وضع القواعد اللغوية كقواعد النسب والتصغير وأفراد موضوعها حقائق معنى فاللفظ حقيقة وإن كان وضعه نوعيا لكون أفراد الموضوع حقائق ، بخلاف الجاز فإنه موضوع بالنوع وليس أفرادها حقائق وبه حصل الجواب عن الثالث، وأما عن الرابع فالمعتمد أن الجمع الخلي للاستغراق لكل فرد فوحداته لأفراد لا الجموع وقيل الجموع ، وأما عن الخامس فظاهر ما في المطول أن المراد الأفراد المحققة والمقدرة فسر الاستغراق الحقيقي بأن يراد كل فرد مما يتناوله اللفظ بحسب اللغة، وأما عن السادس فالمراد بالاستغراق الأعم من الحقيقي كما تقدم ، والعرفي وهو أن يراد كل فرد مما يتناوله اللفظ بحسب متفاهم العرف (قرم) مثال هو، وما بعده للعام معنى لا غير، وهو كما في ضياء الخلوام جماعة الرجال دون

النساء لا واحده من لفظه قال الله تعالى - لا يسخر قوم من قوم - قال زهير : أقوم آل حصن أم نساء . وقيل القوم لجماعة الرجال والنساء وجمع القوم أقوام وجمع الجمع أقوام انتهى فاللفظ مفرد بدليل أنه يثنى ويجمع ويوجد الضمير العائد إليه مثل القوم خرج ومثله الرهط يقال الرهط دخل ، وفي التلويح والتحقيق أن القوم في الأصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بأمر النساء ذكره في الفائق والرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة كذا في التلويح يعني إذا كان منكرا وأمام عرفا فلما لانهاية له كالرجل معرفا للاستغراق لما لانهاية له حتى قال في التامخيص إن استغراق المفرد أشمل من استغراق الجمع وسيأتي الكلام عليه في بحث العام باللام المعرفة وفي التمهيد العام بمعناه إما أن يتناول (١) المجموع كالرهط والقوم وهو في معنى الجمع أو كل واحد على سبيل الشمول نحو من يأتيه فله درهم أو على سبيل البدل نحو من يأتيه أولاه فله درهم (ومن) طامعان أربعة شرطية - من يعمل سوءا يجز به - واستفهامية - من ذا الذي يشفع - وموصولة - ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض - ونكرة موصوفة نحو قولهم مررت بمن معجبا لك ، وزاد بعضهم لها معنيين أن تأتي نكرة تامة وردت - رجوعها إلى الموصولة وأن تكون زائدة في نحو : فكيف بنا فضلا على من غيرنا - فيمن خفض غيرنا ، وردت رجوعها إلى النكرة الموصوفة : أي على قوم غيرنا وتامة في المعنى لابن هشام (وما) تأتي اسمية وحرفية وكل منهما ثلاثة فأما الوجه الإسمية فأحدها أن تكون معرفة وهي نوعان ناقصة وهي الموصولة نحو - ما عندكم بنفد - وتامة وهي نوعان عامة أي مقدره بقولك الشيء وهي التي لم يتقدمها اسم تكون هي وعاملها صفة له في المعنى نحو - إن تهديوا الصدقات فنعمنا هي - أي فنعم الشيء هي والأصل فنعم الشيء إبدؤها لأن الكلام في الإبداء لا في الصدقات وخاصة وهي التي تقدمها ذلك وتقدر من لفظ ذلك الاسم نحو غسلته غسلنا نعمنا . أي نعم الغسل والثاني أن تكون نكرة مجردة عن معنى الحرف وهي أيضا نوعان ناقصة وتامة فالناقصة هي الموصوفة وتقدر بقولك شيء كقولهم مررت بما معجبا لك ، والتامة تقع في ثلاثة أبواب : أحدها التعجب نحو ما أحسن زيد المعنى شيء عحسن زيدا . الثاني باب نعم وبئس نحو غسلته غسلنا نعمنا وظاهر كلام سيبويه أنها معرفة تامة . الثالث قولهم إذا أرادوا المبالغة في الإخبار

(١) قوله إما أن يتناول تقدم أن المراد بتناول اللفظ للكثير وضعه له ، والمراد بوضعه للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير أو لأمر مشترك فيه وحدان الكثير أو للمجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع فيكون كل من الوحدان نفس الموضوع له أجزائها من جزئياته أو جزءا من أجزائه اه .

عن أحد بالإكثار من فعل كالكلمة إن زيدا مما أن يكتب: أي أنه من أمر كتابة: والثالث أن تكون نكرة مضممة معنى الحرف وهي نوعان أحدهما الاستفهامية ومعناها أي شيء نحو - وما تلك بيمينك - والفرق بين الاستفهام والخبر حذف ألفها في نحو - فيم أنت من ذكرها - وثبتت في نحو لمسك فيما أفضتم، وأما قراءة بعضهم عما يتساءلون بلأهاتها فنادر، والنوع الثاني شرطية وهي نوعان غير زمانية نحو - وما تفعلوا من خير - وزمانية في نحو - فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم - أي استقيموا لهم مدة استقامتهم لكم. وأما أوجه الحرفية فأحدها أن تكون نافية فإن دخلت على الاسمية عملها الحجازيون عمل ليس نحو - ما هذا بشرا - وإن دخلت على الفعلية لم تعمل نحو - وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله - والثاني أن تكون مصدرية زمانية نحو - ما دمت حيا - وغيرها نحو - عزيز عليه ما عنتم - الثالث أن تكون زائدة كافة وغير كافة وتامة في المعنى (يحتملان العموم والخصوص والأصل فيهما العموم) لكن وضعها على الخصوص كسائر الموصولات والنكرة بل وأخص منها فإن من لعاقل ذكر أو أنثى عند الأكثر وعمومها بالصفة، ويلزم العموم في الشرط والاستفهام، وقد تخص موصولة وموصوفة - ومنهم من يستمع إليك - كذا في التحرير، وبهذا ظهر أن احتمالهما للعموم والخصوص إنما هو في الموصولة والموصوفة وأن العموم لازم للأولين وهكذا في التلويح أيضا فإني في بعض الشروح من أن احتمالهما الخصوص والعموم ثابت في الجميع أما في الشرط فكقوله من دخل هذا الحصن أولا فله من النفل كذا فإنها هنا للخصوص وأما في الاستفهام فلأن المستفهم بقوله من في الدار يريد واحدا ليس بصحيح لأنه في المثال المذكور لما قيد بالأولية خرج عن العموم فهو تخصيص له وليس الكلام فيه وأما في الاستفهام فلأن الاعتبار في العموم للوضع لا للإرادة ومعنى الأصل في كلامه الكثير الشائع (ومن في ذوات من يعقل) الأولى في ذات من يعلم لأنها أطلقت على الله تعالى وهو يتصف بالعلم دون العقل وقد منا أن من يعقل أعم من الذكور والأنثى (كما في ذوات ما لا يعقل) هذا قول بعض أئمة اللغة والأكثر على أنه يعم العقلاء وغيرهم كذا في التلويح وذكر في التحرير أنها لغير العاقل وللمختلط (وإذا قال من شاء من عبدي العتق فهو حر فشاءوا عتقوا) تفريع على عموم من الشرطية فإن من بالكسر للبيان لا للتبعيض هنا اتفاقا، وقيد بهذه الصورة لأنه لو قال من شئت من عبدي عتقه ماعتقه فإنه يعتقهم إلا واحدا عند الإمام، فإن رتب عتقوا إلا الأخير، وإن أعتقهم دفعة عتقوا إلا واحدا بخياره المولى وعندهما له إعتاق الكل لأن من للبيان كما في الأولى فطوب الإمام بالفرق بفرق في التنقيح لأنها للتبعيض فيها وقد أمكن مع العموم في الأول لتعلق عتق كل بمشيئته فإذا عتق كل مع قطع النظر عن غيره فهو بعض، وفي الثانية بمشيئة واحد فلو أعتقهم لا تبعيض، وقعبه في التلويح

والتحريير بأنه إنما يتم على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة لأن كل من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم ؛ وأما على تقدير الترتيب فلا لأنه يصدق على واحد أنه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد وبأن البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التي هي أعم من أن تكون في ضمن الكل أو بدونه، وحينئذ فلا نسلم أن التبعض متيقن، وقدوجه بعضهم قوله بأن من للخصوص وعمومها بعموم وصفها وهو خاص في من شئت وهو المخاطب عام في من شاء، ودفع بأن حقيقة وصفها فيه بكونها متعلق مشيئته وهو عام كذا في التحرير، وفرق بعضهم بأن المشيئة لما أضيفت إلى عام في من شاء تأكد عموم من فكانت من للبيان، ولما أضيفت إلى خاص في من شئت لم يتأكد العموم فكانت للتبعض، وقد يدفع بما قبله بأنها للخصوص وعمومها باوصف وهو عام فيها وما دفع به في بعض الشروح من أن قوله - من يشأ الله يضلله - أن المشيئة أضيفت إلى خاص مع أنه عام خارج عن المبحث لأنه ليس فيها من الحرفية (وإذا قال لأمته إن كان ما في بطنك غلاما فأنت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق) فربيع على عموم ما لأن الشرطان أن يكون جميع ما في البطن غلاما ولم يوجد، وظاهره أنها لو ولدت غلامين لم تعتق، وأورد لزوم قراءة جميع ما تيسر من القرآن لقوله تعالى - فاقرأوا ما تيسر - وأجيب بأن بناء الأمر على التيسير دل على أن المراد ما تيسر بصفة الانفراد لأنه عند الاجتماع ينقلب متعسرا كما في التلويح، ومثل ما الذي واللام الموصولة، فلو قال إن كان الذي في بطنك غلاما فهى كما، ولو قال لعبيده الضارب منكم زيدا حرّ فهو بمعنى الذى كذا في الكشف، وفي التبيين (١) من التعليق أن ما كلفظ الحمل كما لو قال: إن كان حملك غلاما، ولو قال إن كان في بطنك غلام فولدت غلاما وجارية تعتق انتهى (وما تجيء بمعنى من) أى مجازا كقوله تعالى - والسما وما بناها - : أى ومن بناها، وهذا قول البعض، وقيل إنها في الآية لأصناف من يعلم: أى والقادر العظيم الذى بناها، وأشار إليه بقوله (وتدخل في صفات من يعقل أيضا) كقوله تعالى - فانكحوا ما طاب لكم - أى الطيبات ولم يذكر مجيء من بمعنى مامع مجيئها في نحو - ففهم من يمشى على بطنه - الآية لأن الأول أكثر كذا في الكشف (وكل للإحاطة على سبيل الأفراد) بكسر الهمز بمعنى الانفراد بأن يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره إذا دخلت على الزكرة هكذا قيده في التوضيح، والتحقق أنه اسم موضوع لاستغراق أفراد المنكر نحو - كل نفس ذائقة الموت - والمعرف الجموع نحو - وكلهم آليه - وأجزاء المفرد

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

المعرف نحو كل زيد حسن ، فإذا قلت أكلت كل رغيف لزيد كانت لعموم الأفراد ، فإن أضفت الرغيف إلى زيد صارت لعموم أجزاء فرد واحد ، وترد كل باعتبار كل واحد مما قبلها وما بعدها على ثلاثة أوجه : فأما أوجهها باعتبار ما قبلها . فأحدها أن تكون نعتا لنكرة أو معرفة فتدل على كماله ويجب إضافتها إلى اسم ظاهر يماثله لفظا ومعنى نحو أطعمنا شاة كل شاة . والثاني أن تكون تأكيدا للمعرفة أولئك المعرفة محدودة ، وعليهما ففائدتها العموم وتجب إضافتها إلى اسم مضمير راجع إلى المؤكد نحو - فسجد الملائكة كلهم أجمعون - والثالث أن لا تكون تابعة بل نالية للعوامل فتتبع مضافة إلى الظاهر نحو - كل نفس بما كسبت رهينة - وغير مضافة نحو - وكلاضربنا له الأمثال - وأما أوجهها باعتبار ما بعدها فقد مضت الإشارة إليها وهي أن تضاف إلى ظاهر وحكمها أن يعمل فيها جميع العوامل نحو أكرمت كل بني تميم . الثاني أن تضاف إلى ضمير محذوف ومقتضى كلام النحويين أنها كالتى قبلها ، ومنه قوله تعالى - كلا هدينا - : أى كلهم . الثالث أن تضاف إلى ضمير ملفوظ به وحكمها أن لا يعمل فيها غالبا إلا الابتداء نحو - إن الأمر كله لله - فى من رفع ونحو - وكلهم آتية - . ثم اعلم أن لفظ كل الأفراد والتذكير وأن معناها بحسب ما تضاف إليه فإن أضيفت إلى منكر وجب مراعاة معناها فلذا جاء الضمير مفردا مذكرا فى نحو - وكل إنسان ألزمناه - ومفردا مؤنثا نحو - كل نفس بما كسبت - ومثنى ومجموعا مذكرا نحو - كل حزب بما لديهم فرحون - ومؤنثا نحو : وكل مصيبات الزمان وجدتها . وإن أضيفت إلى معرفة قالوا يجوز مراعاة لفظها ومراعاة معناها نحو كلهم قائم أو قائمون وإن قطعت عنها لفظا جاز مراعاة لفظها ومراعاة معناها وتتمامه فى المعنى (وهى تصحب الأسماء فتعجمها) لأنها محكمة فى عموم مادخلت عليه كالجميع بخلاف سائر أدوات العموم كذا فى التنقيح وليس مراده أنهما لا يقبلان التخصيص أصلا لأن قوله تعالى - والله خلق كل شىء - وقوله تعالى - وأوتيت من كل شىء - مخصوص على ما سبق ، بل المراد أنهما لا يقعان خاصين بأن يقال كل رجل أو جميع الرجال والمراد واحد ، بخلاف سائر أدوات العموم ، وقد ذكر شمس الأئمة وفخر الإسلام : أن كلمة كل تحتل الخصوص نحو كلمة من كما إذا قال كل من دخل هذا الحصن أولا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للأول خاصة لاحتمال الخصوص فى كلمة كل فإن الأول اسم لفرد سابق وهذا الوصف تحقق فيه دون من دخل بعده ، وقد جعل المصنف مثل ذلك العموم الذى يكون تناوله على سبيل البدل كذا فى التلويح (فإن دخلت على النكرة أوجبت عموم أفرادها ، وإن دخلت على المعرف أوجبت عموم أجزائه حتى فرقوا بين قولهم كل زمان مأكول وكل الرمان مأكول بالصدق والكذب) وقد سبق بيانه ، وبما سبق علم أن قولهم على المعرف ليس على إطلاقه وإنما هو فى المفرد ، أما فى الجمع فكالمشكر

كقوله - وكلهم آتية - وأورد على الأصل بأنها وردت مضافة إلى المنكر والمراد استغراق الأجزاء كقوله تعالى - كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار - بترك تنوين قلب ، ووردت مضافة إلى المعرفة والمراد استغراق الأفراد كقوله تعالى - كل الطعام كان حلا لبني إسرائيل - وقوله صلى الله عليه وسلم « كل الطلاق واقع لإطلاق المعتوه » وأجيب بأن المراد أن ذلك الأصل وعندخلو المقام عن الفرائض - وأجاب تاج الدين السبكي في شرح منهاج البيضاوي عن الآية والحديث بأنهما من قبيل المعرف الجنسي ، وهو المعنى كالنكرة ، والجواب الأول أشمل ذكره الشمني في حاشية المغني : وفرعوا على هذا الأصل ما لو قال لها أنت طالق كل تطليقة تقع الثلاث ، ولو قال لها أنت طالق كل التطليقة تقع واحدة ، ومن فروعها (١) ما في فتاوى قاضيخان : لو قال لها أنت على كظهر أي كل يوم لا يقربها ليلا ولا نهارا حتى يكفر وإذا كفر مرة بطل الظهار ، ولو قال في كل يوم له أن يقربها ليلا ويكون مظاهرا كل يوم بظهار جديد انتهى (وإذا وصلت بما أوجبت عموم الأفعال) لأن ما حرف مصدرى والجملة بعده صلة له فلا محل لها ، ففي قوله تعالى - كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا - الأصل كل وقت رزق ، ثم عبر عن معنى المصدر بما والفعل ثم أنبأ عن الزمان كما أنيب عنه المصدر الصريح في جنتك خفوق النجم ، أو تكون ما اسما نكرة بمعنى وقت فلا يحتاج إلى تقدير وقت والجملة بعده في موضع خفض على الصفة فتحتاج إلى تقدير عائد منها : أي كل وقت رزقوا فيه ، ولهذا الوجه مبعد وهو ادعاء حذف عائد الصفة حيث لم يرد مصرحا به في شيء من أمثلة هذا التركيب . وللوجه الأول مقر بأن كثرة مجيء الماضي بعد ما نحو - كلما نصمجت - وأن ما الوقتية شرط من حيث المعنى فن هنا احتياج إلى جملتين : إحداهما مرتبة على الأخرى ، وتامه في المعنى (ويثبت عموم الأسماء فيه ضمنا كعموم الأفعال في كل) فلذا قالوا لو قال كل امرأة أنزوجها فهى طالق يحنث بتزوج كل امرأة ، وإذا تزوج امرأة ثم تزوجها لا يقع بالثاني شيء ولو قال كلما تزوجت امرأة حنث بكل تزوج ولو كانت المرأة واحدة ولو بعد زوج آخر إلى ما لا يتناهى بخلاف ما لو قال كلما دخلت الدار فأنت طالق فدخل ثلاث مرار طلقت ثلاثا وبطلت اليمين فلا يحنث لو تزوجها بعد زوج آخر ودخل لأن المطلق طلاق هذا الملك وقد انتهى بخلاف الأول لأن صحته باعتبار ما سيحدث من الملك وتامه في الفقه (وكلمة الجميع) من العام معنى وتقدم معنى كونها محكمة فيه (توجب عموم الاجتماع) أي عموم الأفراد على سبيل الاجتماع (دون الانفراد

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

حتى إذا قيل جميع من دخل هذا الحصن أولا فله من النفل كذا) وهو بفتحين ما ينقله
الغازي : أى يعطاه زائدا على سهمه (فدخل عشرة معا أن لم نفلا واحدا بينهم جميعا)
وإن دخلوا فرادى استحقه الأول فقط فيصير مستعارا لكل كذا ذكر فخر الإسلام ، ويرد
عليه لزوم الجمع بين الحقيقة والحجاز ، ولا يمكن أن يقال إن اتفق الدخول على سبيل الاجتماع
يحمل على الحقيقة وإن اتبى فرادى يحمل على الحجاز لأنه في حال التكلم لا بد أن يراد أحدهما
معينا وإرادة كل منهما معينا تنافي إرادة الآخر ، واختار في التوضيح أنه من باب عموم الحجاز
وهو السابق سواء كان منفردا أو مجتمعا ولا يشترط الاجتماع بقريظة أن هذا الكلام للتحريص
والحث على دخول الحصن أولا ، وصرح في التحريص بتعمير عموم الحجاز هنا ولم يبينه ، واختار
تبعا للتلويح أن استحقاق الأول فقط عند التعاقب إنما هو بدلالته لا بمجرد . فاستحقاق الكل
واحدا في المعية بحقيقته واستحقاق السابق بدلالة النص وهو أحسن الأجوبة ، وإذا دخل
واحد فقط فإنه يستحق النفل كله فمسائل الجميع ثلاث (وفي كلمة كل يجب لكل رجل
منهم النفل) إذ في كل فرد قطع النظر عن غيره فكل واحد أول بالنسبة إلى المتخلف ، فإن
دخلوا على التعاقب فهو للأول لأنه الأول من كل وجه ولو دخل واحد فقط استحقه فهى
ثلاث أيضا (وفي كلمة من يبطل النفل) إذا دخلوا معا لعدم إمكان العمل بالأول وإن
دخلوا على التعاقب فالأول فقط كما لو دخل واحد فقط فهى ثلاث أيضا .

فالحاصل أن المشروط له النفل في مسائل التقييد بالأولية إما أن يكون مذكورا بمجرد
لفظ من أو مع إضافة كل أو الجميع إليه وعلى الثلاث إما أن يكون الداخلة واحدا أو متعددا
معا أو على التعاقب فهى تسعة ، فإن كان الداخلة واحدا فقط فله كمال النفل في الثلاث وإن
كان متعددا فإن دخلوا معا فلاشئ لهم في صورة من ولكل نفل في صورة كل وللمجموع
واحد في صورة جميع وإن دخلوا على التعاقب فالنفل للأول فقط في الثلاث كذا في التلويح
وفيه مما يجب التنبيه له أن أولا هنا ظرف بمعنى قبل وليس من أوصاف الداخلين ، فكان
المراد بقولهم : الأول اسم للفرد السابق أن الداخلة أولا مثلا اسم لذلك انتهى (والمنكرة
في موضع النفي تعيم) كقوله تعالى - قل من أنزل الكتاب - في جواب - ما أنزل الله على
بشر من شيء - وكلمة التوحيد .

واختلف في عمومها فاختار في التلويح أن عمومها وضعى لأنه أعم من الشخصى والنوعى
وقد ثبت من استعمالها للمنكرة المنفية أن الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق
لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الآحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع لا نفي
العموم وهذا معنى الوضع النوعى لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى أن انتفاء فرد

مبهم لا يمكن إلا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك، وتعقبه ملا خسرو بأن المعتبر عند الإطلاق الوضع الشخصي لا النوعي، وإلا يكون المجاز مستعملا فيما وضع له لأنه موضوع وضعاً نوعياً. وذكر في التحرير أن الأوجه أن عمومها عقلي لأن نفي ذات ما لا يتحقق مع وجود ذات، وهو وإن لم يناف الوضوح لكن بصير ضائعا وحكمته تبعده كما لو وضع لفظ للدلالة على حياة لافظه انتهى، أطلق في النفي فشمّل كل أداة له لكن صرحوا بأن لا المركبة التي لنفي الجنس نص في العموم وغيرها ظاهر فيه فجاز في التي بمعنى ليس بل رجلان وامتنع في الأول.

واعلم أنه إذا قيل لا رجل في الدار بالفتح تعين كونها نافية للجنس، ويقال في توكيده بل امرأة، وإن قيل بالرفع تعين كونها عاملة عمل ليس وامتنع أن تكون مهمة وإلا تعكرت واحتمل أن تكون لنفي الجنس وأن تكون لنفي الوحدة، ويقال في توكيده على الأول بل امرأة وعلى الثاني بل رجلان أو رجال، وغلط كثير من الناس فزعموا أن العاملة عمل ليس لا تكون إلا نافية للوحدة لا غير، ويرد عليه نحو قوله: «تمزّ فلا شيء على الأرض باقيا» كذا في المغني، ويرد عليه أيضا فلا بيع في قراءة من رفع وأطلقه أيضا فشمّل المصرح به وغيره مما كان بمعناه فدخلت النكرة في سياق الشرط المثبت فإنها عام في طرف النفي، فإن من قال إن ضربت رجلا فكذا معناه لا أضرب رجلا لأن اليمين للمنع فتكون للسلب الكلي بخلاف ما إذا كان للشرط منفيًا كان لم أكلم رجلا لأن معناه لأكلمن رجلا فشرط البر كلام أحد من الرجال فيكون للإيجاب الجزئي كذا في التوضيح والتحرير، وبهذا ظهر أن عموم النكرة في موضع الشرط ليس إلا عموم النكرة في موضع النفي كذا في التلويح وظاهر كلامهم أنه لا يخص الشرط في اليمين، وفي التحرير ولا يبعد في غير اليمين قصد الوحدة في مثل إن جاءك رجل فأطعمه فلا تعم انتهى، وقد يقال قصد الوحدة لقيام القرينة والكلام على ظاهره من عدم الاختصاص بالأيمان لكن ظاهر كلامهم أن مرادهم بوقوع النكرة في سياق الشرط المثبت في غير اليمين وقوعها فاعلا لا مطلقا لما في الفتاوى الظهيرية من كتاب السير، لو قال الأمير إن قتل رجل منكم قتيلا فله سلبه فقتل رجل منهم عشرة استحق أسلابهم جميعا استحسانا للعموم، ولو قال لرجل بعينه إن قتل قتيلا فلك سلبه فقتل قتيلاين معا فله سلب أحدهما والخيار إلى القاتل لا إلى الإمام، وكذلك لو قال إن أصبت أسيرا، ولو قال من أصاب أسيرا فهو له فأصاب رجل أسيرين أو ثلاثة فهم له لأن صيغة كلامه عامة في المصيب والمصاب انتهى (وفي الإنبات) لفظا ومعنى ليخرج وقوعها في سياق الشرط المثبت فإنه إثبات لفظا نفي معنى كما قدمناه (تخص) لأنها موضوعة للفرد فلا تعم إلا بدليل

يوجب العموم، وظاهر كلامه أنها للخصوص في غير النفي والوصف بصفة عامة وليس كذلك لأن النكرة المصدرية بلفظ كل مثل أكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى - علمت نفس - وقولهم ثمرة خير من جرادة واقعة في غير ما ذكره مع أنها عام كذا في التلويح، لكن مرادهم من قولهم إنها نعم بالوصف العام لإفادة عمومها بالقرينة وهي لا تنحصر في الوصف بل تكثر فلذا نص عليه كما أشار إليه في التحرير (لكنها) أي النكرة المثبتة (مطلقة) لا عموم فيها، وقيدته في التنقيح بما إذا كانت في الإنشاء فقال لكنها مطلقة إذا كانت في الإنشاء نحو - أن تذبجوا بقرة - ويثبت بها واحد مجهول عند السامع إذا كان في الإخبار نحو رأيت رجلا انتهى: فاستفيد منه شيئا: الأول أن المطلق مادل على نفس الحقيقة وأن النكرة إذا وقعت في الخبر فهى لواحد مبهم من فلك الجنس، وتعقبه في التلويح بأنها لا نسلم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة للقطع بأن معنى - أن تذبجوا بقرة - ذبح بقرة واحدة، ومعنى - فتحرير رقيقة - إعتاق رقيقة واحدة، وكأن المراد أن ذلك ليس بلازم بل يجوز أن يراد به نفس الحقيقة أو فرد منها أو ما صدقت هي عليه واحدا كان أو أكثر، ولهذا فسره المحققون بالشائع في جنسه بمعنى أنه لخصه محتملة كثيرة مما يدرج تحت أمر مشترك من غير تعيين انهنى، وفسره في التحرير بما دل على بعض أفراد شائع لا قيد معه: الثاني كون المطلق مجهولا عند المتكلم والسامع والنكرة في الخبر مجهولة عند السامع فقط فإنك إذا قلت اضرب رجلا فهو مجهول عندهما بخلاف ضربت رجلا مجهول عند السامع فقط.

والحاصل أن كلا من المطلق والنكرة موضوع للفرد المبهم لكن بينهما عموم وخصوص من وجه، فالمطلق أخص من النكرة باعتبار أنه لا يتناول النكرة للعموم نحو كل رجل ولا رجل لأنها للاستغراق وهو يناق الشبوع وأعم منها باعتبار تناوله المعرف لفظا فقط نحو اشتر اللحم وهو خارج عن النكرة لوجود الأداة فيه إليه أشار في التحرير، وأطلق في النكرة المثبتة فشم الفرد والجمع بناء على أنه ليس بعام والمصدر وغيره، وما في الكشف عن بعضهم أن المصدر منها يحتمل العموم لقولهم في أنت طالق طلاقا أنه يقع الثلاث بالنية فضعيف لأن وقوع الثلاث بالنية لكونه كل الجنس فهو فرد اعتبارى كما تقدم في بحث الأمر (وعند الشافعى تعم حتى قال بعموم الرقيقة المذكورة في الظهار) ظاهره وجود الخلاف الحقيقي وليس كذلك كما في التلويح، وأما النزاع في عموم النكرة في الإنشاء والخبر فالحق أنه لفظى لأن القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل أعط الدرهم فقيرا صرفه إلى كل فقير، وفي مثل أن تذبجوا بقرة ذبح كل بقرة، وفي مثل

فمحرر رقيقة محرر كل رقيقة، بل المراد الصريف إلى فقير أى فقير كان، وكذلك المراد ذبح بقرة أى بقرة كانت وتحرر رقيقة أى رقيقة كانت، فإن سمي مثل هذا عاما فعام وإلا فلا على أنهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن أولا فله كذا عاما مع أنه من هذا القبيل، فإن جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك وإلا فلا جهة للعموم انتهى.

والحاصل أن إثبات الشافعي العموم بمعنى العموم البدلي لا الشمولي ونفي الخفية له بمعنى العموم الشمولي والنزاع في تسميته عاما، والظاهر ما ذهبنا إليه لأن العموم الشمولي ولاشمول في النكرة، وأما مثل من دخل هذا الحصن أولا فلم يجعلوه باقيا على عمومه إلا إذا لم يكن معه أول، وأما معه فلا كما سبق بيانه فلا يرد علينا (وإذا وصفت) النكرة المثبتة (بصفة عامة) أى لا تخص فردا من أفرادها كما إذا حلف لا يجالس إلا رجلا عالما فإن العلم لا يخص واحدا دون واحد، قيد به لأنها لو وصفت بصفة خاصة لا تعم كما لو حلف لا يجالس إلا رجلا يدخل داره وحده قبل كل واحد فإن هذا الوصف لا يصدق إلا على فرد واحد كذا في التلويح، وأورد ملا خسرو عليه قولهم فيمن دخل هذا الحصن أولا إنه للعموم بدلا مع أنه من هذا القبيل. وأجاب بأن من عام قطعا وهذا الوصف لا يطله بخلاف رجل فإنه خاص وهذا الوصف لا يجعله عاما، وتحقيقه أن هذا الوصف عام بحسب المفهوم يمكن تناوله متعددا على سبيل البدل خاص بحسب الصدق والوجود فحين قرن بالعام المصطلح اعتبر جهة عمومه وحين قرن بالخاص اعتبر جهة خصوصه انتهى (تعم) عموما لإضافيا: أى بالنسبة إلى شمول ذلك الوصف أفرادا لا عموما بدليا كما توهمه الهندي لأنه حاصل للنكرة قبل الاتصاف بالعام ولا شموليا مطلقا، واستدل على عمومها بالاستعمال في قوله تعالى - ولعبد مؤمن خير من مشرك - وقول معروف للقطع بأن هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف. فإن قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من أقسام الخاص. قلنا خاص من وجه عام من وجه: أى خاص بالنسبة إلى المطلق الذى لا يكون فيه ذلك المقيد عام في أفراد ما يوجد فيه ذلك المقيد كذا في التوضيح ولا يرد على المصنف نحو لقيت رجلا عالما والله لأجالسن رجلا عالما فإنه لا عموم فيه مع عموم الوصف للتعذر كما في التحرير (كقوله والله لا أكلم أحدا إلا رجلا كوفيا) فإن له أن يكلم جميع رجال الكوفة، ولو قال إلا رجلا فقط فاه أن يكلم واحدا كوفيا أو غيره ويحتمل بكلام اثنين (والله لا أقر بكما إلا يوما أقر بكما فيه) لا يصير موليا لأن المستثنى يوم وقع فيه القربان فيمكن القربان في كل يوم، ولو قال إلا يوما بدون الصفة يصير بعد القربان مرة واحدة بعد غروب الشمس من ذلك اليوم، وفرق بينهما شمس الأئمة بأن الاستثناء بما يصدق على الشخص لا يتناول إلا واحدا فإذا

وصف بعام ظهر القصد إلى وحدة النوع وتماه في التلويح (ولهذا) أي ولسكوئها عامة
بعوم وصفها قالوا (إذا قال أي عبيدي ضربك فهو حر فضر به) معا أو متعاقبا (لأنهم
يعتقون عليه) لأن أيا نكرة لما فيها من الإبهام وإن كانت معرفة بالإضافة وهو المراد بالنكرة
عند الأصوليين وقد وصفت بوصف عام وهو الضرب فعمت، والمراد بالوصف الوصف
المعنوي لا النعت النحوي، وأورد عليه ما لو قال أي عبيدي ضربته فهو حر فإن الخطاب
إن ضربهم معا عتق واحد وخير المولى في تعيينه، وإن ضربهم على التعاقب عتق الأول فقط
مع وصفها بوصف عام وهو الضرب، وقولهم بأن الوصف لغيرها في الثانية ممنوع بأنها
موصوفة بالمضروبية كما هي في الأولى موصوفة بالضاربة، وكون المفعولية فضلا يثبت
ضرورة التحقق لا ينافي العموم، وما في التنقيح من الفرق بكون الثاني لاختيار أحدهم عرفا
ككل أي خبز تر يدليس له أكل السكل بل يتعين واحد يختاره بخلاف الأول نقض بصورة
لا يتصور فيها التخيير مثل أي عبيدي وطئته دابتك أو عضه كليك فهو حر وبفرض ضربه
الكل يلزم أن لا يعتق أحد لعدم الشرط أو يعتق السكل لما في الأول وتماه في التلويح. وفي
التحرير والأوجه كونه على مقتضى المنع يعني لعدم ظهور الفرق بينهما، وقد أجاب عنه
في تلخيص الجامع الكبير بأن الفعل المتعدي المبني للفاعل صفة للفاعل لا المحل إذ الفاعل
بمنزلة العلة للفعل والمحل بمنزلة الشرط والعلة أولى بالاعتبار من الشرط فالوصف في قوله
أي عبيدي ضربته إنما هو للمخاطب لا لأي فلا إشكال وقد بينه الشارح بأنهم منه .

ثم اعلم أن المصنف جعل أيا من أفراد النكرة لا من ألفاظ العموم وغيره جعله منها،
فقال في التلويح والأظهر أن عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين أعتق عبدا من عبيدي
دخل الدار وأعتق أي عبد دخل الدار، والاستدلال على خصوصها بعود الضمير المفرد إليه
مثل أي للرجال أنك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيد أو عمرو ضعيف لجران ذلك في
كثير من كلمات العموم مثل ما ومن انتهى، وتعقبه في التحرير بالمنع فيهما والوضع في أي
ومن وما على الخصوص كالنكرة والعموم في السكل بالصفة انتهى، وفيه تأييد لما فعله في
الكتاب من إدخال أي في بحث النكرة وقيد بالضرب لأنه لو قال أيكم حمل هذه الخشبة
والخشبة مما يطوق حملها واحد فهو حر فحملوها معا فإنهم لا يعتقدون ولا واحد منهم لأن
الشرط هو حمل الخشبة بكاملها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الكل
وأما إذا كانت الخشبة لا يطوق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لأن المقصود هنا صيرورة
الخشبة محمولة إلى موضع حاجته وهذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل منهم وقد حصل
بخلاف الصورة الأولى فإن المقصود معرفة جلاتهم وذلك إنما يحصل بحمل الواحد منهم

تمام الحشبة لا يطلق الحمل لكن ينبغي أن يعتق النكل إذا حملوها على التعاقب كما في أى عبيدى ضربك، كذا في التلويح (١)، وفي فتاوى الولا الجى رجل قال أى امرأة أتزوجها فهى طالق فهذا يقع على امرأة واحدة إلا أن بنوى جميع النساء لأن اللفظ لامرأة واحدة انتهى، ووجه أن الوصف للفاعل لا لها كما تقدم فى أى عبيدى ضربته وبه سقط إشكال الزيلعى كما لا يخفى . ثم اعلم أن أيا إذا أضيفت إلى كل معرف ولو باللام فهى لبضه (٢) وإلا فلجزئه وبحسب مدخولها يتعين وصفها المعنوى فامنع أى الرجل عندك لعدم الصحة إذ بعض أجزائه لا يوصف بالحضور دون بعض وجاز أى الرجل أحسن لصحة الوصف بالأحسية لبعض أجزائه وهى فى الشرط والاستفهام كسكل مع النكرة فتجب المطابقة لما أضيفت إليه كأى رجلين تكرم أكرمهما وأى رجال تكرم أكرمهم، وكبعض مع المعرفة فيتحد كأى الرجلين تضرب أضربه كذا فى التحرير، وفى المغنى لابن هشام أى بفتح الهمز وتشديد الباء اسم تأتى على خمسة أوجه شرط نحو - أيا ما تدعوا - واستفهاما نحو - أياكم زادته هذه إيماناً - وموصولا نحو - لنفزعن من كل شيعة أيهم أشد - وأن تكون دالة على معنى الكمال فتقع صفة من نكرة نحو زيد رجل أى رجل أى كامل فى صفات الرجال، وحالا للمعرفة كررت بعبد الله أى رجل وأن تكون وصلة إلى نداء ما فيه أل نحو يا أيها الرجل انتهى (وكذا) أى مثل الوصف العام للنكرة فى إفادة العموم (إذا دخلت اللام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد أوجبت العموم) بيان للمعرف باللام . والحاصل كما فى التحرير (*) أن اللام للتعريف وهو الإشارة إلى المراد باللفظ سواء كان هو المسمى أولا (٣) فالمعرف فى أكرمت الأسد الرجل لأنه المراد وإن لم يكن مذكورا وإنما تدخل اللام النكرة ومساها (٤) بلا شرط فرد فتدخل على الجمع ، فعلمم التعيين لمساها لبس جزءا

-
- (١) قوله كذا فى التلويح الصواب تقديمه على قوله لكن ينبغي الخ فإن كلام التلويح بدون الاستدراك ولا ذكر له فى التلويح بل هو من تفقهاات العلامة الشارح .
- (٢) قوله لبضه : أى لفرد مبهم اه تلويح .
- (٣) أى معنى حقيقيا له أولا بأن يكون مجازيا له .
- (٤) قوله ومساها أى النكرة حال كونها بلا شرط كوقوعها فى سياق النفي ونحوه فرد مما تطلق عليه .

(*) قوله والحاصل كما فى التحرير الخ لم يلتزم الشارح نص عبارة التحرير بل تصرف فيها بزيادة موضحة ونقص لا يضر كما يظهر بمراجعتها اه مصححه .

ولا شرطا فاستعملت اللام في المعين عند المتكلم لا السامع حقيقة فإن نسبت إليه (١) بعده
عرفت (٢) معهودا يقال له ذكريا (٣) وخارجيا: أي ما عهد من السابق ولو كان معينا غير
مذكور خصّ باسم الخارجى - إذ هما في الغار (٤) - وإذا دخلت اللام المستعمل في غير
المعين عرفت معهودا ذهنيا، ويقال له تعريف الجنس أيضا لصدق الشائع على كل فرد ،
وإذا أريد بها كل الأفراد عرفت الاستغراق، وإذا أريد بها الحقيقة بلا اعتبار فرد فهي
لتعريف الحقيقة والماهية كالرجل خير من المرأة ، وقد يظن أن الاسم حينئذ مجاز فيهما
لأنه (٥) ليس للاستغراق وللماهية لكن تبادل الاستغراق عند عدم العهد يوجب وضعه (٦)
له بشرط اللام وأنه (٧) القرينة بخلاف الماهية من حيث هي لم تتبادر (٨) فتعريفها (٩)
تعليق معنى حقيقى اللام بمجازى (١٠) للاسم فاللام في الأقسام كلها (١١) حقيقة لتتحقق
معناها الإشارة (١٢) في كل واختلافه (١٣) ليس إلا لخصوص المتعلق (١٤) فظهر (١٥)

- (١) قوله فإن نسبت إليه أى إلى مسأها بعده أى بعد استعمالها في غير معين كجاء
رجل ثم قلت فأكرمت الرجل . (٢) قوله عرفت أى اللام .
- (٣) قوله ذكريا لتقدم ذكره وخارجيا أى ويقال له خارجيا أيضا . قال ابن الهمام
وهما اصطلاحان أشهرهما عند العجم ومن تبعهم القاتنى وعند آخرين من أبناء العرب الأول .
- (٤) مثل به في فتح القدير للعلمى وكذا مثل به له ابن هشام ولا مشاحة في ذلك اه .
- (٥) قوله لأنه أى الاسم ليس للاستغراق: أى ليس موضوعا له ولا للماهية وليست
اللام موضوعة لكل منهما . (٦) قوله يوجب وضعه: أى الاسم له: أى للاستغراق .
- (٧) قوله وأنه : أى عدم العهد القرينة على ذلك .
- (٨) قوله لم تتبادر: أى إلا في القضايا الطبيعية وهى غير مستعملة في العلوم فلا يكون
تبادرها فيها دليل الوضع لها . (٩) قوله فتعريفها : أى الماهية .
- (١٠) قوله بمجازى للاسم وهو الحقيقة من حيث هي .
- (١١) قوله في الأقسام كلها وهى العهد والاستغراق والحقيقة .
- (١٢) قوله الإشارة : أى التعيين للمراد من اللفظ في كل من هذه الأقسام بحسبه .
- (١٣) قوله واختلافه : أى وتنوع معناها هذا التنوع المذكور .
- (١٤) قوله المتعلق أى مدخولها من كوله فردا غير مستغرق أو مستغرقا أو الحقيقة
من حيث هي .
- (١٥) قوله فظهر الخ: أى فالعلامة ابن الهمام غير قائل بأن أسماء الأجناس النكرات
موضوعة للمحقق الكلية بل إذا أريد برجل ونحوه الحقيقة يكون مجازا .

أن خصوصيات التعريفات تابع لخصوصيات المرادات بمدخول اللام والمعين للمخصوصية القرينة، فما في التلويح من أن الراجح مطلقا الخارجى ثم الاستغراق لندرة إرادة الحقيقة من حيث هي والمعهود الذهني يتوقف على القرينة غير محرر فإن المرجح عند إمكان كل من اثنين في الإرادة الأثرية استعمالا أو فائدة ولا خفاء في أن نحو جاءني عالم فأكرم العالم زيادة الفائدة في الاستغراق حيث يكرم الجأئي ضمن (١) العموم بخلاف تقديم الخارجى فإنه يكون أمرا بإكرام الجأئي فقط ولذا (٢) قدم الخارجى على الذهني إذا أمكننا، وظهر أيضا أن ليس تعريف الاستغراق والعهد الذهني من فروع الحقيقة كما في التلويح ولا أن اللام ليست إلا لتعريف العهد والحقيقة كما نسب إلى المحققين غير أن حاصلها أربعة أقسام فذكروها تسهيلا كما في التلويح أيضا بل المعرف ليس إلا المراد بالاسم وليست الماهية مرادة دائما وكونها جزء المراد لا يوجب أنها المراد الذي هو مناط الأحكام في التركيب على أن الماهية لم ترد جزءا (٣) بل على أنها كل فإنما أريدت مقيدة بما يمنع الاشتراك فهى مع القيد نفس الفرد، وهو المراد (٤) بالتعريف وبالاسم والمجموع (٥) غير أحدهما وحين صار الجمع مع اللام كالفرد كان تقسيمه (٦) مثله إلا أن كونه (٧) مجازا عن الجنس يبعد (٨) حينئذ

- (١) قوله ضمن العموم : أى الكائن للعالم الشامل للجأئي وغيره .
- (٢) قوله ولذا : أى ولزيد الفائدة في الاستغراق على العهد الذهني قدم الاستغراق على الذهني كذا قرره في شرح التحرير، وهو مخالف لما قاله الشارح صراحة حيث قال ولذا قدم الخارجى الخ فتأمل .
- (٣) قوله لم ترد جزءا : أى من المسمى حيث أريدت من حيث هى به حتى كان التعريف للحقيقة بل أريدت به حينئذ على أنها كل أى تمام ما وضع اللفظ له فإنها إنما أريدت في حال جزئيتها للمسمى حال كونها مقيدة بما يمنع الاشتراك فيها بين مدخولها وغيره .
- (٤) قوله وهو المراد : أى الفرد هو المراد .
- (٥) قوله والمجموع بالرفع : أى المجموع من الماهية والقيد غير الخ أى فكان الفرد غير الماهية من حيث هى .
- (٦) قوله تقسيمه : أى الجمع مثله أى المفرد .
- (٧) قوله كونه : أى الجمع .
- (٨) قوله يبعد ، بل هو حقيقة لكل من الاستغراق والجنس للفهم أى فهم الجنس منه إلا أنه لو قيل عليه فعلى هذا يكون مشتركا لفظيا بينهما والمجاز خير منه ، ولم لا يجوز أن يكون هذا الفهم من عروض كثرة استعماله مرادا به هذا المعنى كما يعرض لكثير من

لفهم كما ذكر في نحو « الأئمة من قريش » وما لا يحصى ، فالجمع المهمل باللام استغراقه كالمفرد لكل فرد وما قيل (١) استغراق المفرد أشمل (٢) فمحمول على أنه في النفي (٣) أو مراد القائل أنه بلا واسطة الجمع (٤) وإلا فهو ممنوع ، وعنه (٥) قالوا لا تدركه الأبصار سلب العموم (٦) لا عموم السلب : أي لا يدركه كل بصر . وظاهر كلام المصنف أن العهد مقدم على الاستغراق واختاره في التوضيح لأنه إذا ذكر بعض أفراد الجنس خارجا أو ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض أولى من حمله على جميع الأفراد لأن البعض متيقن والكل محتمل وتمقيه في التلويح في العهد الذهني بأن الاستغراق أعم فائدة وأكثر استعمالا في الشرع وأحوط في أكثر الأحكام إلى آخره ، وقول المصنف يوجب العموم محتمل لإرادة عموم

= المجازات المتعارضة حتى قدمها الجمهور على الحقائق المستعملة لا بكونه حقيقة فيه لاحتياج إلى الجواب شرح التحرير ، والجواب ممكن وهو أن الأصل الاستعمال في الحقيقة والمجاز خلاف الأصل وأنه لا يضر الاشتراك حيث كانت الخصوصيات تابعة للمراتب والمعين للخصوصية القريبة كما مر وفيه ضعف فالحق مع الشارح .

- (١) قوله وما قيل ، القائل صاحب المفتاح والتلخيص .
- (٢) قوله استغراق المفرد أشمل من استغراق الجمع لأنه يتناول كل واحد واحد ، واستغراق الجمع يتناول كل جماعة جماعة ، ولا ينافي خروج الواحد والاثني .
- (٣) قوله في النفي لأنه ليس له ما يسلمه معنى الجمعية إلى الجنسية المجردة وإنما يتسلط النفي على الجمع ولا يستلزم انتفاء الواحد بخلاف المفرد في النفي .
- (٤) قوله بلا واسطة الجمع : يعني إذا لم يقيد بالنفي فأشتملته بسبب أن تعلق الحكم بالواحد في المفرد ابتداء وفي الجمع بواسطة تعلقه بالجمع فتعلق بأحاده بحكم اللغة ورده في التحرير .

- (٥) قوله وعنه : أي كون استغراق الجمع المحلى كالمفرد لكل فرد .
- (٦) قوله سلب العموم : أي نفي الشمول ورفع الإيجاب الكلي وهو تدركه الأبصار لأنه نقيض لا تدركه الأبصار ، ومعلوم أن سلب العموم جزئي لأن نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية : أي فجاز لبعض الأبصار إدراكه ، وفيه نظر فإن الآية وساقبها في معرض المدح بدلالة قوله - وهو اللطيف الخبير - فيكون نفي إدراك البصر مدحا فيكون إدراكه نقضا وعدم إدراك البعض لا يزيل النقص فيكون عموم سلب : أي شمول النفي لكل بصر : أي لا يدركه بصر من الأبصار فلم يكن في الآية دليل لأهل السنة على صحة الرؤية . نعم ليس فيها دليل على امتناعها كما يعرف من موضعه .

الجنس وعموم الاستغراق ، واختار في التوضيح أن عموم الاستغراق مقدر على تعريف الجنس وأنه مجاز لا يصرار إليه إلا عند تعذر الاستغراق لأن اللفظ دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة أولى من حملها على تعريف الطبيعة : فالحاصل أن الاستغراق حيث لا عهد مقدم على تعريف الجنس حيث أمكن وإلا فتعريف الجنس فقيا إذا قالت خالغني على ما في يدي من الدراهم ولا شيء فيها لزمها ثلاثة (١) ولو حلف لا يكلمه الأيام أو الشهور يقع على العشرة (٢) عنده وعلى الأسبوع والسنة عندهما لأنه أمكن العهد فلا يحمل على غيره وقالوا في لا يتزوج النساء إنه بحث بالواحدة لتعذر الاستغراق ولا معهود كما قدمناه لإمكانه وقالوا في لا يتزوج النساء إنه بحث بالواحدة لتعذر الاستغراق ولا معهود فكان للجنس (حتى يسقط اعتبار الجمعية إذا دخلت) اللام (على الجمع) يعني عند تعذر الاستغراق لا مطلقا بل دليل مافرع (عملا بالدليلين) لأننا لو بقينا جمعا لغا حرف التعريف أصلا وإن جعلناه جنسا بقي حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان أولى، وتمتبه في التلويح بأنه لم لا يصح أن يحمل على ما يصح إطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهده وخصوره في الذهن فتكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير أن لا يكون هناك معهود لأننا نقول تقدير عدم العهد الذهني تقدير باطل لأن كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد إلى بعض أفرادها من حيث إنها حاضرة الذهن، فحينئذ لا نسلم انتفاء العهد الذهني في شيء من الصور المذكورة فالصحيح

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

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

في إثبات كون الجميع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام كقوله تعالى - لا يحل لك النساء - وقولهم فلان يركب الخيل انتهى (فيحتمل بتزوج امرأة إذا حلف لا يتزوج النساء) وكذا يحتمل بالواحد في لا يشترى العبيد أو لا يكلم الناس إلا أن ينوي العموم فلا يحتمل قط ويصدق ديانة وقضاء لأنه نوى الحقيقة واليمين تنعقد لأن عموم تزوج جميع النساء متصور ، وقيل لا يصدق قضاء لأنه نوى حقيقة لا تثبت إلا بالنية فصار كأنه نوى الحجاز ولم يصرح المصنف بمثال الجمع المحلى في الإثبات للدخوله تحت قوله حتى يسقط اعتبار الجمعية فإنه أعم لكن الجنس بمنزلة النكرة فيمخصص في الإثبات كما إذا حلف ليركب الخيل فإنه يحصل البر بركوب واحد ويعم في النبي مثل - لا يحل لك النساء من بعد - وتفرع على الأولى - إنما الصدقات للفقراء - فإنه يجوز الصرف لواحد لأن معناه أن جنس الزكاة لجنس الفقير لأن الاستغراق ليس بمستقيم إذ يصير المعنى أن كل صدقة لكل فقير ، ولو أوصى بشيء لزيد وللفقراء نصفها بينه وبينهم كما في التنقيح (والنكرة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى) كقوله تعالى - كما أرسلنا إلى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول - وهو أكثرى فخرج عنه قوله تعالى - وهذا كتاب أنزلناه - إلى قوله - أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا - (وإذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى) كالعسرين في قوله - فإن مع العسر يسرا إن مع العسر يسرا - وهو أكثرى فخرج عنه قوله تعالى - وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله - (والمعرفة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى) كالعسرين لقول ابن عباس رضى الله عنهما ؛ لن يغلب عسر يسرين . وهو أكثرى فخرج عنه قوله تعالى - وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب - (وإذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى) وهو أكثرى فخرج عنه - إنما لهكم إله واحد - .

والحاصل أنه لا اعتبار للأول وأن الثاني إن كان نكرة فهو غير الأول مطلقا وإن كان معرفة فهو عين الأول مطلقا كما في التحرير ، ومن فروعهما ما إذا أقر بألف مقيد بصلة مرتين يجب ألف وإن أقر به منكر يجب ألفان عند أبي حنيفة إلا أن يتحد المجلس وتماه في التلويح (وما ينتهي إليه الخصوص) أى ينتهى التخصيص (نوعان الواحد فيما هو فرد بصيغته) كالألف ومن وما واسم الجنس المعروف باللام (أو ملحق به) مهطوف على فرد (كالمراة والنساء) من الجموع المعرفة باللام الملحقة باسم الجنس المفرد (والثلاثة) أى النوع الثاني الثلاثة (فيما إذا كان جمعا صيغة ومعنى) كرجال وعبيد أو معنى لا صيغة كقوم ورهط (لأن أدنى الجمع ثلاثة بإجماع أهل اللغة) في اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع

وعند البعض أقله اثنان، ونمرة الخلاف تظهر فيما لو حلف لا يتزوج نساء فعلى الصحيح لا يبحث بتزوج امرأتين وعلى الآخر يبحث كما في التلويح، ثم اعلم أن ما ذهب إليه المصنف من منتهى التخصيص مختار فخر الإسلام واختاره في التنقيح وهو ضعيف، والمختار عندنا أن منتهى التخصيص واحد مطلقا كما في التحرير وهو قول الجمهور كما في الكشف، وصرح في التحرير بأن مراد فخر الإسلام بالجمع هنا الجمع المنكر صرح به بإرادة نحو الرجل والعبيد والنساء والطائفة بالجلس وهو معظم العموم الاستغراق وفيه الكلام واستدل للمختار بقوله تعالى - الذين قال لهم الناس - والمراد نعيم بن مسعود (وقوله عليه الصلاة والسلام: الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث) جواب عن قول من قال إن أقل الجمع اثنان تمسكا بهذا الحديث فأجاب بأنه محمول على المواريث لقوله تعالى - فإن كان له إخوة والمراد اثنان (والوصايا) كما لو أوصى لأقرباء بنى فلان وله اثنان استحقاها (أو على سنة تقدم الإمام) فإن الإمام يتقدم الاثنان كما يتقدم الأكثر .

والحاصل أنه لا نزاع في إطلاق الجمع على اثنين فيما ذكر وعليه حل الحديث والتحقيق أن لا ورود للحديث أصلا إذ ليس للنزاع في جماعة وما يشق من ذلك لأنه في اللغة ضم شيء إلى شيء وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف وإنما الخلاف في صيغ الجمع وضماؤه ولذا قال ابن الحاجب: اعلم أن النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا لا في لفظ جماعة ولا في نحو نحن فعلنا ولا في نحو - صغت قلوبكما - فإنه وفاق كذا في التلويح، ثم اعلم أنه قد اختلف كلامهم في الجمع في الأوقاف والأيمان . أما الأوقاف فقال الخصاص في باب الوقف على المولى لو قال وقفت على مولى وليس له إلا مولى واحد كان له النصف والنصف الآخر للفقراء : وقال في فتح القدير لو وقف على أولاده وليس له إلا ولد واحد يصرف إليه الكل بخلاف الوقف على بنيه أو المحتاجين من ولدى ونحوه كأنه للعرف في أولادى دون جمع غيره ، وقال في عمدة الفتاوى لو وقف على المحتاجين من ولده وليس في ولده إلا محتاج واحد فله النصف والباقي للفقراء، وقال في العدة رجل وقف أرضا على أقاربه المقيمين في بلدة كذا فانفصل أقاربه من تلك البلدة إن كان الأقارب يحصون وتبقى منهم واحد في البلد فله الكل وإن لم يبق منهم أحد في تلك البلدة صرف للفقراء المسلمين فإن رجعوا إلى البلدة ثانيا تعود وظائفهم انتهى، وأما في الأيمان فقد ذكرنا ضابطه وتفاريه في البحر الرائق شرح كنز الدقائق قبيل باب اليمين في الطلاق .

﴿ وأما المشترك ﴾ بيان للقسم الثالث من الأول وهو في اللغة من الاشتراك وهو في الحقيقة المشترك فيه لأن الكلام في اللفظ وهو مشترك فيه والمعاني مشتركة كذا قيل ، والأوجه أنه

لا حاجة إلى هذا التقدير لأن المشترك علم على هذا القسم فلا يراعى فيه المعنى كذا في التقرير (فما يتناول أفراداً) أي كثيراً سواء كان فردين كالقرء أو أكثر كالعين والمراد ما وضع لكثير (مختلفة الحدود) مخرج للعام فإنه وضع لكثير لكن بوضع واحد والمشارك بأوضاع متعددة وهذا هو المراد باختلاف الحدود، ولذا قال المحققون المشترك ما وضع لكثير بوضع متعدد وعلى هذا فقوله (على سبيل البديل) للبيان والإيضاح لا للاحتراز لأن القيد الأول أخرج الخاص واسم العدد والثاني العام. وأما ما في بعض الشروح من أنه لإخراج الشيء فإنه متناول لأفراد مختلفة على سبيل الشمول من حيث إنها مشتركة في معنى الشيئية وهو الثابت في الخراج، وله اعتباران اعتباران من حيث الوجودية واعتبار من حيث اختلاف الأفراد فبالاعتبار الأول مشترك معنوي وهو مختار فخر الإسلام، وباعتبار الثاني مشترك لفظي كالقرء وهو مختار صاحب التقييم وكذا اللون والحيوان انتهى فغير صحيح لأنهم اتفقوا على أن الشيء عام لكن فخر الإسلام جعله عاماً معنويًا والدبوس في التقييم جعله عاماً لفظياً كما في الكشف وذكره الهندي معترضاً على المعنى في تمثياله بالشيء للمشارك فإنه عام معنوي أو لفظي لا مشترك اللهم إلا إذا اختار قول بعض المتكلمين القائلين بأنه مشترك فحينئذ يستقيم التمثيل انتهى، وتحقيقه أن الواضع إنما وضعه بإزاء كل موجود فلم يتعدد وضعه ليكون مشتركاً وإنما الفرق بين المشترك اللفظي والمعنوي أن الأول ما تعدد معناه ووضعته والثاني ما تعدد معناه دون وضعه، وقال المصنف في شرحه بأنه يشترك فيه الأسماء لو وضع اسم العين بإزاء لفظ الشمس والينبوع انتهى، ووقع في الكشف في بحث ما تترك به الحقيقة إطلاق المشترك المعنوي على العام (كالقرء) فإنه وضع تارة (للحيض و) تارة (للطهر) وهو دليل على وقوعه في اللغة والقرآن بعد ما قام الدليل على جوازها لأنه لا امتناع لوضع لفظ مرتين فصاعداً لمفهومين فصاعداً على أن يستعمل لكل على البديل وقولهم يستلزم اللبس لانتفاء فائدة الوضع مندفع بأن الإجمال مما يقصد وفائدته في الشريعة العزم عليه إذا تبين والاجتهاد في استعماله فيتناول ثوابه كما أشار إليه بقوله (وحكمه التوقف فيه بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه للعمل به) فلو أوصى لمواليه وهم له من الطرفين توقفت إلى بيانه فإن مات بلا بيان بطلت الوصية وسبب تعدد الوضع الابتلاء إن كان الواضع هو الله تعالى أو قصد الإيهام أو الغفلة عن الواضع الأول أو اختلاف الواضعين إن كان غيره كما في الكشف، وأورد على التعريف في التلويح بأنه شامل للأسماء التي وضعت أولاً للمعاني الجنسية ثم نقلت إلى المعاني العلمية لمناسبة أو لا لمناسبة كجميع الألفاظ المنقولة والألفاظ الموضوعية في اصطلاح المعنى وفي اصطلاح آخر كالكفاة والفعل والدوران ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض. وأجاب ملا خسرو بأن المراد أن تكون

الأوضاع متساوية في الرتبة فخرج المنقول لأن وضع المنقول عنه أصل ووضع المنقول إليه فرع انتهى (ولا عموم له) أي للمشترك بيان لدفع سؤال نشأ من قواه وحكمه التوقف بأن يقال لم لا يجوز أن يحمل على كل واحد من معنييه أو معانيه من غير توقف وتأمل فصرح بامتناعه .

وخاصه أن له بالنسبة إلى ما وضع له أحوالا أربعة: الأول أن يطلق على أحدهما مرة وعلى الآخر أخرى فلا يقصد بإطلاق واحد إلا أحدهما ولا نزاع في صحته وفي كونه بطريق الحقيقة . الثاني أن يطلق ويراد أحد المعنيين لا على التعيين بأن يراد به في إطلاق واحد هذا أو ذلك مثل تربصى قرءا : أي حيصا أو طهرا وهو حقيقة المشترك عند التجرد عن القرائن . الثالث أن يطلق إطلاقا واحدا ويراد به مجموع معنييه من حيث هو المجموع المركب منهما بحيث لا يفيد أن كلا منهما مناط الحكم ولا نزاع في امتناعه حقيقة ولا في جوازه مجازا إن وجدت علاقة مصححة : والرابع أن يطلق إطلاقا واحدا ويراد به كل واحد من معنييه بحيث يفيد أن كلا منهما مناط الحكم ومتعلق الإثبات والنفي وهذا هو محل الخلاف فعندنا ليس بعام بهذا المعنى لا حقيقة ولا مجازا ، وأما بالنسبة إلى أفراد معنى واحد له كالعيون لأفراد العين الجارية فهو عام بلا خلاف ، وقيل إنه يعم في النفي فقط حقيقة وعليه فرع في وصايا الهداية ، وفي المبسوط حلف لا يكلم مولاك وله أعلون وأسفلون أيهم كلم حدث لأن المشترك في النفي يعم ، واختار في التحرير مصرحا بأنه المختار مستدلا بأنه نكرة في النفي والمنفي ماسمى باللفظ ، وضعفه في التقرير بأن الحق أن النفي لما اقتضاه الإثبات فإن اقتضى الإثبات الجمع بين المعنيين فالنفي كذلك وإلا فلا ، وأمامسألة اليمين فلأن حقيقة الكلام متروكة بدلالة اليمين إلى مجاز بعمهما وهو أن يكون المولى من تعلق به عتق وهذا المعنى بعمومه يتناول الأعلى والأسفل انتهى ، ولا يخفى ضعفه فإن مدلوله عند لإطلاق واحد لا بعينه فهو كالنكرة لو واحد لا بعينه فإذا وقع في سياق النفي كان للعموم وقوله النفي لما اقتضاه الإثبات منقوض بالنكرة فإنها في الإثبات للخصوص وفي النفي للعموم فالحق ما في التحرير واستدل فيه لعدم عمومه بأنه يسوق إلى الفهم لإرادة أحدهما حتى يتبادر طلب المعين وهو يوجب الحكم بأن شرط استعماله كونه في أحدهما فانتفى ظهوره في الكل ومنع سبق ذلك الفهم مكابرة وقولهم إنه وضع لكل فإذا قصد الكل كان فيما وضع له . قلنا اسم الحقيقة بالاستعمال لا بالوضع فإذا شرط في الاستعمال عدم الجمع امتنع لغة فلو استعمل كان خطأ ، وأما الجواب عن قوله تعالى - إن الله وثالثكتمه - فقد ذكرناه في لب الأصول وفي التلويح محل الخلاف ما إذا أمكن الجمع بخلاف صيغة أفعل على قصد الأمر والنهي

والوجوب والإباحة ، واختلاف القائلون بعدم جواز عمومه ، فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه واختاره في التوضيح ، وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ، ثم اختلفوا في الجمع مثل العميون فذهب الأكثرون إلى أن الخلاف فيه مبنى على الخلاف في المفرد فإن جاز جاز وإلا فلا ، وقيل يجوز فيه وإن لم يجوز في المفرد انتهى .

(وأما المؤول) بيان للقسم الرابع على طريقة فخر الإسلام وتبعه المصنف ولتنوع من المشترك على طريقة صدر الشريعة فإنه كما قدمنا جعل القسم الأول ثلاثة وأسقط المتأول عن درجة الاعتبار لأنه ليس باعتبار الوضع بل برأى الجتهد . وأجابوا عنه بأنه إذا حمل على أحد معانيه بالنظر في الصيغة : أى اللفظ الموضوع لم يخرج عن أقسام النظم صيغة ولغة : أى وضعها (فما ترجح من المشترك) السابق (بعض وجوهه) أى معانيه (بغالب الرأى) إما بالتأمل في الصيغة أو بالنظر إلى سباقه بالباء أو إلى سياقه بالباء وهو آخر الكلام فخرج الخفى والمشكل والمشترك والمحمل إذا لحقها بيان كخبر الواحد والقياس حتى لا يكون مفسرا فإنه بالقطع فإنه لا يكون مؤولا هنا وإن سمي مؤولا لأنه ليس المراد هنا تعريف مطلق المؤول وهو ما رفع إجماله بظنى بل المؤول من المشترك لأنه الذى من أقسام النظم صيغة ولغة وبه اندفع ما أورد على التعريف وهو أولى من تأويل المشترك بمافيه خفاء وغالب الرأى بالدليل الظنى ليشمل ما ذكر فإن فيه خروجا عن المبحث ويرد عليه أنه ليس بجامع لأن الظاهر والنص إذا حلا على بعض وجوههما بصيران مؤولين بلاخلاف ولاخفاء فيهما كما فى الكشف . ثم اعلم أن المشترك يدل بنفسه على أحده معنييه والقريينة لدفع المزاحمة فلا يكون دلالة عليه بواسطة القريينة ، وتحقيق ذلك أن المقتضى للدلالة على المعنى المعين متحقق وهو الوضع شخصا إلا أن المزاحمة مانعة والقريينة دافعة للمانع وليس ديم المانع من تسمية المقتضى . وأما الحجاز فلا يدل على معناه الحجازى بنفسه بل بواسطة القريينة فهى من تسمية المقتضى وهو الوضع نوعا ، فظهر الفرق بين قريينة الحجاز وقريينة المشترك وبين دلالتيهما كلنا ذكر السيرامى (وحكمه العمل به على احتمال الغلط) لأنه إن ثبت بالرأى فهو لاحظ له فى إصاهاة الحق قطعا وإن ثبت بخبر الواحد فهو ظنى فهو كمن وجد ماغلب على ظنه طهارته لزمه الوضوء به إلى أن يتبين نجاسته فتلازمه الإعادة :

(وأما الظاهر فاسم لكلام) إشارة إلى أنه من أقسام النظم المتعلقة بالمركبات وهو بيان للقسم الثانى باعتبار ظهور دلالاته (ظهر المراد به للسامع بصيغته) أى اتضح معناه بوضعه فالظهور بمعنى الوضوح وضح الشئ ظهور فلا يكون المعرف المذكور فى التعريف والأوجه أن الظاهر علم فلا يلتفت فيه إلى المعنى : وحاصل التعريف أن الظاهر ماظهر

معناه الوضعي بمجردة فلا يشترط فيه علم السرق وهو مبني على قول المتقدمين . والحاصل أن المشايخ قد اختلفوا في هذه الأقسام الأربعة فالمتأخرون على أنها أقسام متباينة فعندهم ما ظهر معناه الوضعي بمجردة محتملا إن لم يسبق (١) له : أي ليس المقصود الأصلي من استعماله فهو بهذا الاعتبار الظاهر وباعتبار ظهوره ماسبق له مع احتمال التخصيص أو التأويل النص ويقال لكل سمعي ، ومع عدم احتمال غير النسخ المفسر ويقال لكل ما بين بقطعي مما فيه خفاء من أقسام المقابل ومع عدمه : أي احتمال النسخ في زمانه عليه الصلاة والسلام المحكم حقيقة عرفية في الحكم لنفسه ، وأما جميع القرآن بعد وفاته عليه الصلاة والسلام فمحكم لغيره ليس مرادا هنا فيلزمه التقييد عرفا والمتقدمون المهتمون بالظاهر هو ظهور الوضعي بمجردة سبق له أولا ، والمعتبر في النص ذلك مع ظهور ماسبق له احتمال التخصيص والتأويل أولا وفي المفسر عدم الاحتمال احتمال النسخ أولا وفي المحكم عدم احتمال النسخ فهي أقسام متداخلة كذا في التحرير (وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه) اتفاقا ، وإنما اختلفوا في أنه هل يوجب الحكم قطعا أو ظنا فعند العراقيين وأبي زيد ومتابعيه القطع خاصا كان أو عاما ، وعند الماتريدي وأتباعه الظن وهو قول عامة الأصوليين كما في الكشف ، وينبغي أن يكون محل الاختلاف الظاهر العام ، أما الخاص فلا خلاف في قطعيته بمعنى عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل كما سبق .

﴿ وأما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم لا بنفس الصيغة ﴾ بيان للقسم الثاني وهو مأخوذ من نصبت الشيء رفعتة ، ونصبت الدابة استخرجت منها بالتكلف سيرا فوق سيرها المعتاد ، وعبر بالوضوح دون الظهور لأن الوضوح فوق الظهور لأنه المذكور في عبارة القوم في الأقسام الثلاثة ، والمراد بقوله بمعنى من المتكلم سوقه له وهو غير ما استفيد من الصيغة فإن إطلاق اللفظ على معنى شيء وسوقه له شيء آخر غير لازم للأول فإذا دلت القرينة على أن اللفظ مسوق له فهو نص فيه ، وقالوا في الفرق بينهما لو قيل رأيت فلانا حين جاءني القوم كان قوله جاءني ظاهرا ليكون مجيئ القوم غير مقصود بالسوق ، ولو قيل ابتداء جاءني القوم كان نصا لكونه مقصودا (وحكمه وجوب العمل بما وضع على احتمال تأويل) يصرفه عن ظاهره (وهو) أي ذلك التأويل (في حيز الحجاز) فلا يخرج عن القطع كاحتمال الخاص الحجاز ، وإنما عبر بحيز الحجاز دون الحجاز لأن التأويل لا ينحصر في الحجاز بل قد يكون بالتخصيص وغيره ، وبه خرج تأويل المشترك فإنه لا يجعله مجاز لأنه استعمال فيما وضع له كما في الكشف ، وقوله : على احتمال تأويل متصل

(١) قوله يسبق ، من السوق .

بالظاهر والنص كما في الكشف وهو بعيد والظاهر أنه خاص بالنص ، وإنما قيد به ليعلم
احتماله للظاهر بالأولى :

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

﴿ وأما المحكم فما أحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل ﴾ من أحكت الشيء أتقنته
وبناء محكم مصون عن الانتقاص ، وقيل من أحكت فلاننا منعتة فالمعنى ما امتنع معناه عن
النسخ يعني في زمانه عليه الصلاة والسلام كما قدمناه ، وأما لفظه فإنه يحنمل النسخ في زمانه
بأن لا يتعلق به جواز الصلاة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض وما وقع في بعض الشروح
من تقسيم المحكم للمحكم بعينه والمحكم لغيره بانقطاع الوحى بموته صلى الله عليه وسلم فغير
صحيح لأن المحكم لغيره خارج عن المبحث لأن القرآن كله محكم لغيره كما سبق (وحكمه
وجوب العمل من غير احتمال) فيفيد القطع واليقين ، وقد ذكروا السوق في النص دون
المفسر والمحكم لأن قوتهما تكون بوجوده مختلفة كما إذا كان الكلام في نفسه مما لا يقبل تأويلاً
ولا نسخاً ، أو لحقه قاطع لاحتمال التأويل أو اقترن به ما يمنع التخصيص أو يفيد الدوام
والتأبيد كما في التلويح (كقوله - وأحل الله البيع وحرم الربا -) مثال للظاهر والنص فإنه
ظاهر في الإباحة والتحریم إذ لم يسبق لذلك نص باعتبار خارج هو ردّ تسوية الكفار
بينهما ، وفيه إشارة إلى أن الكلام الواحد بعينه يجوز أن يكون ظاهراً في معنى ونصاً في
معنى آخر ومثلاً لهما أيضاً بقوله تعالى - فانكحوا ما طاب لکم من النساء مثنى وثلاث
ورباع - فهو ظاهر في الحل نص باعتبار خارج هو قصره (١) على العدد إذ السوق له :
قال في التحرير : وظهر من هذا المثال أن المراد بالوضعى في المقسم تمامه أو جزؤه وإن
كان في جزئه مجازاً ويفهم ضمناً بمجرد اللفظ المجاز لفهم تمام موصوفه ، ثم القرينة لنفى
الزائد على الجزء لا لفهمه فلا يتنافى الظاهر هذا المجاز انتهى ، وفي التلويح واستدل على

كونه مسوقاً لإثبات العدد بوجهين: أحدهما أن حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تعالى - وأحل لكم ما وراء ذلكم - فالحمل على قصد فائدة جديدة أولى إلا أنه يتوقف على كون هذه الآية متأخرة عن تلك . الثاني أن الأمر إذا ورد بشيء مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشيء واجبا فهو لإثبات ذلك القيد كقوله عليه الصلاة والسلام « بيعوا سواء بسواء » وهذا يوافق ما قرره أئمة العربية من أن الكلام إذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الإثبات والنفي فذلك القيد هو مناط الفائدة ومتعلق الإثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب وقيد الشيء بكونه غير واجب احتراماً عن مثل قوله عليه الصلاة والسلام « أدوا عن كل حر وعبد » انتهى ، وفي التحرير والحق أن كلا من أنكحوا واسم العدد لا يستعمل نصاً (١) انتهى قالوا ومثال انفراد النص - يا أيها الناس اتقوا ربكم - وكل لفظ سيق لمفهومه . أما الظاهر فلا ينفرد إذ لا بد أن يساق اللفظ لغرض كذا في التحرير (فسجد الملائكة كلهم أجمعون) مثال للمفسر لأن التأكيد رفع احتمال التخصيص واعتراضهم في التوضيح في التمثيل له بهذه الآية لأنها من قبيل المحكم لعدم احتمال الخبر النسخ والمفسر يحتمله . وفي التحرير أن المتقدمين والمتأخرين مثلوا بهذه الآية ويلزمهم أن لا يصح التمثيل لعدم احتمال النسخ وثبوته معتبر للقبان وإنما يتصور المفسر في مقيد حكم انتهى . ومثله في التوضيح بقوله تعالى - فأتولوا المشركين كافة - لأن قوله كافة ساد لباب التخصيص ويحتمل النسخ لكونه حكماً شرعياً (إن الله بكل شيء عليم) مثال للمحكم لعدم احتمال النسخ ، وفي التحرير والأولى التمثيل بنحو قوله عليه الصلاة والسلام « الجهاد ماض إلى يوم القيامة » وكأنه ليفيد حكماً شرعياً فقهاً بخلاف ما مثلوا به فإنه من أصول الدين (ويظهر التفاوت) بين هذه الأربعة قوة وضعفاً (عند التعارض) وهو تقابل الحجتين مطلقاً لا تقابل الحجتين على السواء إذا لا مساواة بينهما (ليصير الأدنى متروكاً بالأعلى) فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لأن العمل بالأوضح والأقوى أولى وأحرى ولأن فيه جمعاً بين الدليلين بحمل الظاهر مثلاً على احتمال الآخر الموافق للنص ، مثاله قوله تعالى - وأحل لكم ما وراء ذلكم - ظاهر في حل ما فوق الأربع من غير المحرمات وقوله تعالى - مثنى وثلاث ورباع - نص في وجوب الاقتصار على الأربع فيعمل به وقوله عليه الصلاة والسلام « المستحاضة تنوضأ لسكل صلاة » نص في مداولة يحتمل التأويل بحمل الكلام على أنها للتأقيت وقوله عليه الصلاة والسلام « المستحاضة تنوضأ لوقت كل صلاة » مفسر فيعمل به كذا في التلويح (حتى قلنا إنه إذا تزوج امرأة إلى شهر أنه يكون متعة) مثال لتعارض النص والمفسر

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

من المسائل . فإن قوله تزوجك نص في النكاح محتمل للمتعة ، وقوله إلى شهر مفسر فيها إذ النكاح لا يقبل التأقيت فيترجح على النص وأورد عليه بأن المعارض يقتضى كلامين مستقلين وهنا كلام واحد

﴿ وأما الخفي ﴾ بيان لأقسام الخفاء المقابلة لأقسام الظهور (فما) أى لفظ (خفي مراده) أى معناه (بعارض غير الصيغة لا ينال) ذلك المراد (إلا بالطلب) فمخرج بقوله بعارض الأقسام الثلاثة فإن خفاءها بنفس الصيغة ، والباء للسببية . وقوله غير الصيغة تأكيد للمعارض وليس بمخرج شيئاً كقوله لا ينال إلا بالطلب ، وعبارة التنقيح أخصر وأحسن وهى فإن خفي لعارض سمى خفياً وإن خفي لنفسه فإن أدرك عقلاً فشكل أو لا بل نقلاً فجملاً أو لا أصلاً فمشابهاً ، ولكن ظاهر عباراتهم أن الخفي ما خفي معناه وليس كذلك لأن الخفاء إنما هو فى بعض أفراده فعبارة التحرير أولى . وحاصلها أن حقيقته لفظ ذال على مفهوم عرض له فيما هو ببادئ الرأى من أفراده ما يخفى به كونه من أفراده إلى قليل تأمل انتهى ، وهذا القسم مقابل للظاهر ، وهو أقل أقسام الخفاء ، وقد أطلق بعضهم اسم الضدّ عليه بناء على اصطلاح الأصوليين إنه ما يقابل الشيء ويكون بينهما نهاية الخلاف سواء كانا وجوديين أو أحدهما وجودى والآخر عدى لأعلى اصطلاح أهل المعقول من أنهما الأمران الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد كما ذكره الهندي (وحكمه النظر فيه ليعلم أن اختفاء لزبة أو لتقصان فيظهر المراد كآية السرقة) فإن السرقة ظاهرة المعنى لكن خفي معناها (فى حق الطرار) وهو الآخذ مال الغير ظلماً وهو يقظان حاضر قاصد لحفظه بضرب غفلة منه ، وفى المغرب الطرار الذى يطر الهمايين : أى يشقهما ويقطعهما انتهى ، وفى الفقه وإن طرّ صرةً خارجة من الكم لا يقطع وإن طرّ صرةً داخلية فيه قطع وحلّ الرباط على العكس وظاهر كلام الأصوليين أن الطرار يقطع مطلقاً . وقد علمت خلافه (والنباش) وهو سارق السكفن بعد الدفن فإن اختصاصهما باسم أوجب الخفاء فى كونهما من أفراد السرقة إلى أن يظهر بالتأمل أنه فى الطرار لزيادة فى معنى السرقة فيثبت فيه حده دلالة لا قياساً ، وفى النباش لتقصان فيها باعتبار اختلال الحرز فلم يثبت الحد فى حقه أطلق فى النباش فشمّل ما إذا كان القبر فى بيت مقفل على الأصح وسواء سرق السكفن أو غيره لأن البهت خرج عن أن يكون حرزاً بوجود القبر فيه .

﴿ وأما المشكل فهو الداخلى فى إشكاله ﴾ بفتح الهمز بمعنى الأمثال ، والمراد به ما فوق الواحد فهو مأخوذ من أشكل على كذا إذا دخل فى أشكاله وأمثاله بحيث لا يعرف إلا بدليل يتميز به ، وحاصله كما فى التحرير أنه لفظ تعددت فيه المعانى الاستعمالية مع العلم بالاشتراك

ولا معين أو تجوزها مجازية أو بعضها إلى التأمل ، ولا بشكل بصدقه على المشترك كما في قوله تعالى - فأتوا حرثكم أنى شئتم - لاستعماله كأين وكيف إلى أن تؤمل فظهر الثاني بقرينة الحرث وتحريم الأذى انتهى . وفي التقيوم المشكل هو الذى أشكل على السامع طريق الوصول إلى المعنى الذى وضع له واضع اللغة الإسم أو إرادة المستعير لدقة المعنى فى نفسه لا بعارض حيلة فكان هذا الخفاء فوق الذى بعارض حيلة حتى كاد المشكل يلتحق بالمجمل وكثير من العلماء لا يمتدون إلى الفرق بينهما وفى تفسير الجلالين - فأتوا حرثكم - أى مجمله وهو القبل - أنى - كيف شئتم من قيام وعود وإضجاع وإقبال وإدبار ، وفى التفتيح والمشكل إما الغموض فى المعنى نحو - وإن كنتم جنبا فاطهروا - فإن غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوق الإشكال فى الفم فإنه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق ، وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول الشئ فى الفم فاعتبرنا الوجهين فألحق بالظاهر فى الطهارة الكبرى وبالباطن فى الصغرى أو لاستعارة بديعة نحو - قوارير من فضة - انتهى لأن القارورة تكون من الزجاج لا من الفضة ، فبعد التأمل ظهر أن صفاءها صفاء الزجاج وبياضها بياض الفضة (وحكمة اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد ثم الإقبال على الطلب والتأمل فيه إلى أن يتبين المراد) ظاهر فى أنه يتأمل فى نفس الصيغة ، وليس كذلك لأن الخفى كذلك والظاهر ما فى التقيوم من أن حكم الخفى وجوب الطلب بتأمله فى نفسه حتى يظهر ، وحكم المشكل وجوب الطلب بتأمله فى نظيره من كلام العرب مما عقل معناه انتهى ، والمراد بالتأمل التكلف والاجتهاد فى الذكر ليميز المعنى عن أمثاله .

﴿ وأما المجمل ﴾ من أجل لحساب رده إلى الجملة وأجل الأمر أهمه (فإ) أى لفظ (ازدحمت فيه المعانى) أى تواردت على اللفظ من غير رجحان لأحدها سواء كان ذلك لتزاحم المعانى المتساوية كالمشترك أو لغرابة اللفظ كالمطوع أو لانتقاله من معناه الظاهر إلى ما هو غير معلوم كالصلاة والزكاة والربا : وحاصله كما فى التحرير ما كان لمتعدد لا يعرف إلا ببيان مشترك تعلد تر جيحه كوضعية لمواليه حتى بطلت فيمن له الجهتان ، أو لإبهام متكلم لوضعه لغير ما عرف كالأسماء الشرعية انتهى (واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع إلى الاستفسار من المجمل ثم الطلب والتأمل) يعنى إن احتيج إليهما كما قيده به فى التفتيح ، وليس المراد أن كل مجمل بعد بيان المجمل يحتاج إلى الطلب والتأمل ، فالصلاة بيانها شاف فلم تحتج إلى تأمل بعد ، وبيان الربا غير شاف صار به المجمل مؤولا وهو يحتاج إلى الطلب والتأمل كما فى الكشف . فالرجوع إلى الاستفسار فى كل مجمل ، والطلب والتأمل إنما هو فى البعض : وأورد عليه صدقه على التشابه ، وهو غفلة لأنه لا يدرك بالرجوع

إلى الاستفسار (كالصلاة) فإنها في اللغة الدعاء ثم وضعها الشارع لأفعال وأقوال، وهى جملة بينا النبي صلى الله عليه وسلم بقوله وفعله (والزكاة) فلانها في اللغة التماء، ثم وضعها الشارع لجزء من المال وبينه النبي صلى الله عليه وسلم :

﴿ وأما المتشابه : فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه ﴿ أى فى الدنيا كالصفات فى نحو اليد والعين والأفعال كالزول . وإلى هنا ظهر أن الأسماء الثلاثة من المشكل والمجمل والمتشابه مع الاستعمال لا توضع بخلاف المشترك، وفى التحرير والأكثر على إمكان دركه خلافا للحنفية وحقبة الخلاف فى وجود قسم لا يمكن دركه فالحنفية أثبتوه . ولا يخفى أنه بحث عن قسم شرعى استتبع لا لغوى فجاز عندهم اتباعه طلبها للتأويل وامتنع عندنا فلا يحل طلبه . ولا نزاع فى عدم امتناع الخطاب بما لا يفهم ابتلاء للراسخين بإيجاب اعتقاد الحقة وترك الطلب تسليما وعجزا بل النزاع فى وقوعه : فالحنفية نعم لقوله تعالى - وما يعلم تأويله إلا الله - وأما قوله - والراسخون - فهو عطف جملة ، والخبر يقولون لأنه تعالى ذكر أن من الكتاب متشابهها يبتغى تأويله قسم وصفهم بالزيف ، فلو افقصر على هذا القسم لحكم بمقابلتهم . وهو قسم بالزيف لا يبتغون تأويله على وزن - فأما الذين آمنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم فى رحمة منه - اقتضى مقابله فتركه ، فكيف وقد صرح بذكر مقابله بقوله تعالى - والراسخون - وصحت جملة التسليم وهى قوله - يقولون آمنا به - خيرا عنه فيجب اعتباره كذلك . فإن قيل قسم الزيف هم المتبعون ابتغاء الفتنة وابتغاء التأويل . فالقسم المحكوم بمقابلته يبتغى الأمرين قلنا قسم الزيف بابتغاء كل لا المجموع إذ الأصل استقلال الأوصاف ولأن جملة يقولون حينئذ - حال ، ومعنى متعلقها وهو آمنا به ينبت عن موجب عطف المفرد لأن مثله فى عادة الاستعمال يقال للعجز والتسليم إلى آخره (وحكمه اعتقاد الحقة قبل يوم الإصابت) أى القيامة لأنه يصير معلوما ومنكشفا فى الآخرة . والمراد فى حقنا لأن المتشابهات كانت معلومة للنبي صلى الله عليه وسلم كما ذكره فخر الإسلام . وفى التنتيخ فكما ابتلى من له ضرب جهل بالإمعان فى السير ابتلى الراسخ فى العلم بالتوقف ، وهذا أعظمهما بلوى وأعمهما جدوى (وهذا كالمقطعات فى أوائل السور) مثل الم سميت بذلك لأنها أسماء لحروف يجب أن يقطع فى التسكلم كل منها عن الآخر على هيئته ، ولم يطلق عليها حروفا لأنها أسماء ومن أطلقها عليها فجاز ، لأن مداولاتها حروف ، أو لأن الحرف يطلق على الكلمة كذا فى التلويح .

﴿ وأما الحقيقة ﴿ شروع فى القسم الثالث وهو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله فى المعنى ولفظ الحقيقة مشترك على ذات الشيء وعلى اللفظ المستعمل فيما وضع له فإطلاق الحقيقة

على اللفظ المذكور حقيقة لغوية أيضا . وهو الأصح لأن الحقيقة اسم للثابت لغة كذا في الكشف (اسم لكل لفظ) متناول للمهمل أيضا وإشارة إلى أنها من خواص الألفاظ فإطلاق بعض الناس الحقيقة والمجاز على المعنى إما مجاز أو من خطأ العوام كذا في التوضيح وتعقبه (١) في التلويح بتعيين أنه مجاز . وحمله على خطأ العوام من خطأ الخواص (أريد به ما وضع له) مخرج للمهمل والمجاز والغلط . والمعنى استعمل فيما وضع له فخرج أيضا ما وضع ولم يستعمل فلا يوصف اللفظ قبل الاستعمال بهما ، وما في بعض الشروح من أنه يلزم على عبارته أن يكون اللفظ في ابتداء الوضع حقيقة وليس كذلك غير صحيح لأنه في ابتداء وضعه لم يرد به ما وضع له بل خصص أمر باعتبار لأن يوضع له اللفظ ولو كان ذلك الاعتبار اعتبارا أنه وضع له لكان قبل الوضع تخصصه لأن يوضع له بالوضع وهو محال كذا في التقرير وقد معنا معنى الوضع في الخاص وأطلقه فشمّل الشرعي واللغوي والعرفي خاصا كالرفع للنجاة وعاما كالدابة . فالمعتبر فيها هو الوضع بشيء منها وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة أن تكون موضوعة لذلك المعنى في جميع الأوضاع ولا في المجاز أن لا يكون موضوعا لمعناه في شيء من الأوضاع ، ولذا زاد في التحرير في عرف به ذلك الاستعمال ، وفي التوضيح بالحيشية التي يكون الوضع بتلك الحيشية فالمنقول الشرعي وفي التحرير ويدخل في الحقيقة المنقول والمرتل وتمام تحقيقه في التلويح ، وزاد في جمع الجوامع ابتداء لإخراج المجاز ، وهو مفسد للحد لأنه يحلّ بعكسه لصدق الحقيقة (٢) على المشترك في المتأخر وضعه له كذا في التحرير وإن كان قد أجاب عنه السعد في حاشيته العضد (وحكمها وجود ما وضع له خاصا كان أو عاما) أي ثبوت حكمه قطعا كقول تعالى - اركعوا - فإنه خاص في المأمور به عام في المأمور .

﴿ وأما المجاز فاسم لما أريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما ﴾ فخرجت الحقيقة واستعمال لفظ الأرض في السماء لعدم المناسبة المشهورة بينهما غلطا والعلم المنقول كفضل . واختلف في إخراج الهزل بقيد المناسبة ، فقيل لم يدخل لأنه لم يرد به شيء وعامه الهندي ، وقيل خرج بها لأنه أريد به غير ما وضع له ، وهو ظاهر الكتاب في تعريف الهزل ، وكذا خرج

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

(٢) قوله لصدق الحقيقة الخ : أي وهذه الزيادة تمنع صدق الحد عليه اه .

بها الحجاز بالزيادة وتحقيقه في التلويح، وينقسم الحجاز كالحقيقة إلى الثلاث، وفي التحرير واعلم أن الوضع قد يكون لقاعدة كلية جزئيات موضوعها ألفاظ مخصوصة، ولمعنى خاص وهو الوضع الشخصي والأول النوعي. وينقسم إلى ما يدل جزئي موضوع متعلقه بنفسه وهو وضع قواعد التركيب والتصاريف، وإلى ما يدل بالقرينة وهو وضع الحجاز كقول الواضع كل مفرد بين مسماه وغير مشترك اعتبرته: أي استعملت في الغير باعتباره فلاسكل واحد من الناس ذلك مع قرينة. ولفظ الوضع حقيقة عرفية في كل من الأولين (١) حجاز في الثالث وهو ما يدل بالقرينة إذ لا يفهم بدون تقييده (٢) وظهور اقتضاء الحجاز وضعين للفظ والمعنى وهو نوع العلاقة وسيأتي بيانها: وفي التنقيح ثم كل من الحقيقة والحجاز إما في المفرد وقد مر تعريفهما وإما في الجملة، فإن نسب المتكلم الفعل إلى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقية. وإن نسب إلى غيره لمناسبة بين الفعل والمنسوب إليه فالنسبة مجازية نحو أنبت الربيع البقل انتهى. وظاهره أنهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الأكثرين دون الإسناد ولذا وصف النسبة بالحقيقية والمجازية دون الحقيقة والحجاز إلا أن اتصاف الكلام بهما إنما هو باعتبار الإسناد. وفي بعض الشروح (٣) أن إطلاق الحجاز على اللفظ مجاز لأن الحجاز مجوز من الجواز بمعنى العبور وهو حقيقة في الأجسام واللفظ عرض يمتنع عليه الانتقال من محل إلى آخر وفيه نظر، ففي ضياء العلوم الحجاز تقيض الحقيقة انتهى، فثبت أنه لغوي (وحكمه وجود ما استعمله) أي ثبوت الحكم للمعنى المستعمل له (خاصا كان أو عاما)

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

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

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

إذا اقترن به شيء من أداة العموم كالمعروف باللام ونحوه ، ولا خلاف في أنه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من أنواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك ، وإنما محله ما إذا استعمل باعتبار أحد الأنواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله والصحيح أنه يعم جميع أفراد ذلك المعنى لما سبق من أن هذه الصيغة للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية والمجازية (وقال الشافعي : لا عموم للمجاز) أي فيما تجوز عنه (لأنه ضروري) أي لكونه ثابتاً على خلاف الأصل للحاجة وهي تندفع في المقترن بأداة عموم ببعض الأفراد فلا يراد به جميعها إلا بقربنة كالأستثناء في قولهم : ما جاءني الأسود الرماة إلا زيدا كذا في شرح جمع الجوامع . وبه اندفع ما في التلويح من أنه لا يتصور لأحد نزاع في صحة قولنا جاءني الأسود الرماة إلا زيدا لما علمت أن عمومها بالقربنة وليس الكلام فيه .

واعلم أن المصنف نسب هذا القول لشافعي ، وفي بعض كتب الخفية نسب إلى بعض أصحابه ونسبه ابن السبكي إلى بعض الخفية وضعفه وصحح القول بعمومه ، وبهذا ظهر أن الأصح في المدهيين القول بعمومه (وإنا نقول عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة) وإلا لما وجدت حقيقة إلا وأن تكون عامة والواقع خلافه (بل للدلالة زائدة على ذلك) وهي أدوات العموم ، فإذا وجدت الدلالة في المجاز وجب القول بعمومه ، وتعبه في التلويح بأنه يجوز أن يكون المؤثر في العموم هو المجموع ولا يلزم من عدم تأثير الحقيقة وحدها أن لا يكون لها دخل في التأثير ولو سلم فيجوز أن يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز أو يكون المجاز مانعا انتهى ، فالأولى الاستدلال بما سبق للصحيح (وكيف يقال إنه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى) والله تعالى منزه عن الضرورة ، هذا إن أريد بكونه ضروريا من جهة المتكلم في الاستعمال ولأن للمتكلم في أداء المعنى طريقتين : أحدهما حقيقة والآخر مجاز يختار أيهما شاء بل في طريق المجاز من لطائف الاعتبار ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة البلاغة في الكلام : أي علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة ، وإن أريد بالضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى أنه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز بالضرورة لثلا يلزم إلغاء الكلام فلا نسلم أن الضرورة بهذا المعنى تنافي للعموم فإنه يتعلق بدلالة اللفظ ، فعند الضرورة يحتمل على ما احتمله اللفظ خاصا كان أو عاما بخلاف المقتضى بالفتح فإنه لازم عقلي غير مافوظ فيقتصر على ما يحصل به صحة الكلام من غير إثبات العموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة ، ولا يخفى أن التعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم مما لا يعقل أصلا لجواز أن لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع أفراد مراده بالحقيقة فيضطر إلى المجاز فكما يتصور الاضطرار إلى المجاز لأجل المعنى الخاص فكذا لأجل المعنى

العام ، وإنما يلائمه بعض الملازمة الضرورية من جانب السامع لتصحيح الكلام كما مر : فإن قيل قد سبق أن العموم إنما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والحجاز بالنسبة إلى المعنى المجازي ليس بموضوع . قلنا المراد بالوضع أعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والحجاز موضوع بالنوع كذا في التلويح (ولهذا) أي ولأجل أن العموم يجرى في الحجاز (جعلنا لفظة الصاع في حديث ابن عمر) وهو قوله عليه الصلاة والسلام « لا تتبعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين » كما ذكره الربيعي وهو مروى أيضا عن غير ابن عمر . قال الجلال المحلي : والحديث في مسلم عن أبي سعيد الخدري قال « كنا نرزق تمر الجميع فكنا نبيع الصاعين بالصاع فيبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : لا تتبعوا صاعي تمر بصاع ولا صاع حنطة بصاع ولا درهما بدرهمين » انتهى (هاما فيما يحله) أي مكيل الصاع بمكيل الصاعين وعلى قول بعض الشافعية المراد بعض المكيل وهو المطعوم لما ثبت عندهم من أن علة الربا في غير الذهب والفضة الطعم وعلى الأصح عندهم أن الحجاز يخص عمومه بما أثبت عليه الطعم فيسقط تعلق الحنفية به في الربا في الجحص ونحوه ذكره الجلال المحلي .

والحاصل أن هذا الحديث لا يتعين دليلا لأحد لا في الأصل ولا في الفرع ، وقد علمت أن الصاع روى معرفا ومنكرا في سياق النفي وكل منهما للعموم (والحقيقة لا تسقط عن المسمى) بيان لبعض علاماتها وهي عدم صحة نفي ما عرف حقيقيا له في الواقع (بخلاف الحجاز) فإن صحة النفي علامة له ، وتعبه ابن الحجاج بأنه يؤدي إلى الدور ، لأن صحة النفي تتوقف على معرفة الحجاز فلو عرفناه بصحة النفي لزم الدور ، ورده العلامة منصور القا في بأن معرفة كونه مجازا في الحال تتوقف على صحة النفي في مجازي استعمالهم وذلك لا يتوقف على كونه مجازا في الحال فلا دور انتهى ، والظاهر أن كلام المصنف إنما هو بيان لحكم الحقيقة لا بيان علامتها ، وفي التحرير يعرف الحجاز بتصریحهم باسمه أو حده أو بعض لوازمه وبصحة النفي وتبادر غيره لولا القرينة وبعدم اطراده على خلاف ما عرف لمسامه وبالتزام تبيده ، ويتوقف إطلاقه على متعلقه وتامه فيه (ومتى أمكن العمل بها) أي بالحقيقة (سقط الحجاز) لسكونه خلفا عنها فلا يعارضها فهو متفرع على كونه خلفا عنها ، ولو أخره إلى بحث الخلفية لكان أولى (فيكون العقد) في قوله تعالى - ولكن يؤخذكم بما عقدتم الإيمان فكفارته - الآية (لما ينقصد) حقيقة وهو مجموع اللفظ المستعقب حكمه ، واختلف كلامهم في بيان الحقيقة فظاهر الكتاب أن مجموع اللفظ هو الحقيقة وأن العزم مجاز وفي غيره أن أصل العقد عقد الحبيل وهو شدته بخصه ببعض ، ثم استعير للألفاظ التي

عقد بعضها ببعض لإيجاب حكم، ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو العزم، والنوفيق بين كلامهم أن مافي الكتاب حقيقة، شرعية وإن كان مجازا لغويا أو أن المجاز لما كان أقرب إلى الحقيقة والشئ إذا قرب من شئ أخذ حكمه فسماه حقيقة مجازا كما أشار إليه الأكل (دون العزم) على الفعل الذي هو سبب له لكونه مجازا لا يصار إليه عند إمكان الحقيقة فلا تجب الكفارة في الغموس وهي حلفه على أمر ماض أو حال يتعمد الكذب فيه لأنها لا تجب إلا في المنعقدة وهي مجاز في المسكوبة بالقلب لما قدمنا لعدم الاعتقاد لعدم استعقابها وجوب البر لتعذره، وتمتعه في التحرير بأن كونها حقيقة في العقد إنما هو في عرف أهل الشرع وهو لا يستلزمه (١) في عرف الشارع وهو المراد (٢) لأنه في لفظه بل على أنه إن كان في عرف الشارع كذلك وإلا فالجواز الأول (٣) بالنسبة إلى العزم لقربه (٤) وحاصله أن العقد إن كان حقيقة في كلام الشارع فيها وإلا فهو أولى لأنه المجاز الأول (والنكاح للوطء) حقيقة في قوله تعالى - ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم من النساء - (دون العقد) لكونه مجازا يتعين حمله على الحقيقة فحرمت من زنية الأب على الإبن وحرمة ما عقد عليها الأب ولم يطأها بالإجماع لا بالآية لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، وهذه طريقة البعض وعامة المشايخ والمفسرين أن المراد به في الآية العقد حتى قال في الكشاف في تفسير الأحزاب لم يرد لفظ في كتاب الله تعالى من النكاح إلا في معنى العقد لأنه في معنى الوطء من باب التصريح به، ومن آداب القرآن الكناية عنه بلفظ المماساة والتقربان انتهى، وعلى هذا فحرمة من زنيته بدليل آخر :

واعلم أن كونه للوطء ويتعين العمل به إنما هو فيما إذا أمكنا، أما إذا لم يمكن أحدهما تعين الممكن، فلو قال لزوجه أو أمته إن لكحتك تعين الوطء فلو تزوجها بعد إهانة أو عتق لم يحث قبل الوطء وحث به، ولو قال ذلك لأجنبية تعين العقد فلا يحث بوطئها

(١) قوله : وهو لا يستلزمه . قال في التحرير : ويدفع هذا بأن الأصل في مثله استصحاب ما قبله إلا بناه له ولم يوجد الثاني له اه فأتت ترادف التعقب الذي اقتصر عليه الشارح .

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

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

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

كما في الكشف، ثم قيل في مثال العقد والنكاح استعارة المسبب للسبب وهو ممنوع عندنا
أجيب بأن المسبب فيهما مخصوص بالسبب لأن انعقاد اللفظين لا يصير عقدا إلا بالقصد،
ولذا لا ينعقد من ليس له قصد صحيح، وكذلك الوطاء مخصوص بالعقد على حسب وضع
الشرع فإن المقصود من الإماء الاستخدام ووطؤهن من باب الاستخدام كذا في التقرير
(ويستحيل اجتماعهما) أي الحقيقة والمجاز (مرادين) أي مقصودين بالحكم (بلفظ واحد)
بأن يستعمل اللفظ ويراد في إطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بأن يكون كل منهما
متعلق بالحكم مثل أن تقول لا تقتل الأسد أو الأسدين أو الأسود وتريد السبع والرجل الشجاع
أحدهما من حيث إنه موضوع له، والآخر من حيث إنه متعلق به بنوع علاقة، ولا شك
أن اللفظ بالنظر إلى هذا الاستعمال مجاز وهو محل النزاع فعندنا لا وعند الشافعي هو جائز
قيد بكونهما مرادين لأنه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي
من أفراد (١) وهو المعبر عنه بعموم المجاز كما أنه لا نزاع في امتناع استعماله في المعنى
الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا، وكما أنه لا نزاع
في الامتناع فيما لا يمكن الجمع كفاعل أمرا وتهديدا، وكما أنه لا نزاع على قول الخققين
في امتناع تعميم المعاني المجازية كالأشترى لشراء الوكيل والسوم (٢) كما في التحرير لكن
في شرح جمع الجوامع (٣) الراجع عندهم صحة لإرادة المجازيين إن قامت قرينة عليهما أو
تساويا ولا قرينة بين أحدهما وأطلق في اللفظ الواحد فشمّل المفرد وغيره، وخصصه في
التحرير بالمفرد وصح جوازه في غيره لغة أيضا لتضمنه (٤) المتعدد فكل لفظ لمعنى وقد
ثبت من كلامهم القلم أحد اللسانين (٥) والخال أحد الأبوين انتهى، ورده في التقرير بأن

(١) قوله يكون المعنى الحقيقي من أفراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الأرض
ووضع القدم في الدخول أو تلويح.

(٢) قوله لشراء الوكيل والسوم فإن كلا منهما معنى مجازي لقوله لا أشترى.

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

(٤) قوله لتضمنه: أي غير المفرد. والمراد بالمفرد هنا ما ليس مثنى ولا مجموعا شرح التحرير.

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

الجمع يفيد جمع ما اقتضاه المفرد فإن كان متساويا لمعنييه كان الجمع كذلك وإن كان لا يفيد سوى أحد المعنيين كان الجمع كذلك انتهى لكن ظاهر ما في التحرير أنك إذا قلت رأيت أسدين ، فعنى الجمع إرادة وقوع الرؤية على اثنين الحيوان المفترس والرجل الشجاع ، وظاهر ما في التقرير أن معنى الجمع في مثله وقوع الرؤية على أربعة اثنين حقيقة واثنين مجازا فعلى هذا فن جواز الجمع في غير المفرد أراد ما في التحرير ومن منعه أراد معنى ما في التقرير . ثم اعلم أن ما في التحرير إنما هو في الجمع لغة ، وأما على أصولنا فلا يجوز الجمع بينهما في غير المفرد كالمفرد قطعا لتمثيلهم له بالمواالي والأبناء وكل منهما ليس بمفرد فالحق ما في التقرير من عدمه مطلقا ، واختلاف في سبب امتناع الجمع بينهما ، فقيل يمتنع عقلا ولغة والحق جوازه عقلا لصحة إرادة متعدديه قطعا وكونه لبعضها لا يمنع عقلا إرادة غيره معه بعد صحة طريقه ، إذ حاصله نصب ما يوجب الانتقال من لفظ بوضع وقريئة . لا يقال المجازي يستلزم معاند الحقيقي وهو قريئة عدم إرادته لأنه استلزام بلا موجب بل اللازم قريئة المجازي إلا أن يقصد عدم الحقيقي وهو غير لازم الاستعمال عقلا ، نعم يلزم عقلا كونه حقيقة ومجازا في استعمال واحد وهم ينفونه . لا يقال بل مجاز في المجموع وهو غير أحدهما لأنه لكل . لأننا نقول إن كلا متعلق الحكم لا المجموع لكن نفيه غير عقلي بل يصح عقلا أن يستعمل حقيقة لإرادة الحقيقي ومجازا لنحوه كذا في التحرير تبعا للتلويح من أن الحق جوازه عقلا ، وفي التقرير الحق أنه لا يجوز عقلا لأن إرادتهما جميعا من حيث الحقيقة والمجاز لا بد فيها من توجه الذهن إلى أن أحدهما حقيقة والآخر مجاز وكل منهما قضية ، والذهن لا يتوجه في حالة واحدة إلى حكيمين باتفاق العقلاء ، وإنما يختلف فيه توجه العقل في حالة واحدة إلى تصورين انتهى ، واستدل لمنع الجمع لغة بعدم تبادل غير الوضعي الواحد بنفي غير الحقيقي حقيقة ، وعدم العلاقة بنفيه مجازا والمصنف رحمه الله اختار أن المنع عقلي أيضا ، فلذا قال (كما استحال أن يكون الثوب الواحد على اللابس ملكًا وعارية في زمان واحد) فإن اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص ، ورده في التلويح بأنه إن كان إثباتا للحكم بطريق التباس فباطل لأن لا امتناع في التقيس عليه مبنى على أن استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وإن كان توضيحا وتمثيلا للمعتول بالحسوس فلا بد من الدليل على استحالة إرادة المعنيين فإنها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسجوعة على أنها لا تجعل اللفظ عند إرادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا انتهى ، وفي التحرير وقول بعض الحنفية يستحيل كالثوب ملكا وعارية تهافت إذ ذلك في الظرف الحقيقي انتهى . وتوضيحه أنه إنما يستحيل في الثوب إذا كان كل من الملك والعارية حقيقيا في زمن واحد ، وأما إذا كان

أحدهما حقيقة والآخر مجازا باعتبار ما كان فلا استحالة فلا يصح التشبيه ، ومن الفروع الغربية المنفردة على امتناع الجمع ما في الظهيرية لوقال لزوجته وأمته أعتقكما ونوى طلاق زوجته وعتق أمته عتقت أمته ولا تطلق زوجته وهو دال على عدم جواز الجمع في المثني كالمفرد عندنا ومسألة الوصية دالة على منعه في الجمع أيضا (حتى إن الوصية للموالى لا تقنول موالى الموالى) لأن إطلاق المولى على المعتق حقيقة وعلى معتق المعتق مجاز والجمع بينهما ممتنع فاختص بها مواليه ولا ينافيه ما قدمناه في المشترك من أن الوصية للموالى باطلة لأن الكلام هناك فيما إذا كان للموصى موالى أعتقوه وموالى أعتقهم وإطلاق المولى عليهما بالاشترار ولا عموم للمشارك ولا بيان فبطلت وهنا فيما إذا لم يكن عليه ولاء لأحد والوقف كالوصية في المسألين كما ذكره الخصاص وقيد بوجود النوهين لأنه لو أوصى لمواليه ، وليس له إلا موالى الموالى استحقوا الوصية اتفاقا لتعين الحجاز حينئذ كما أشار إليه في التحرير (وإذا كان له معتق) بفتح التاء (واحد يستحق النصف) أى نصف الموصى به سواء كان الموصى به الثلث أو أقل أو أكثر عند الإجازة أو عدم وارث ولم يذكر حكم النصف الثاني للاختلاف فعند الإمام يرد إلى الورثة ولا يعطى لموالى الموالى لما تقدم من امتناع الجمع وعندهما يكون النصف موالى الموالى عملا بعموم الحجاز كما في التحرير وأشار باستحقاق الواحد النصف إلى أن الجمع هنا أقله اثنان كما قدمه من أن الحكم في الوصايا كالمواريث ولم يذكر حكم أولاد المعتق بفتح التاء عند عدمه وهم كهو عند عدمه (ولا يلحق غير الخمر بالخمر) في إيجاب الحد كالنصف والمثلث من الأشربة بقوله عليه الصلاة والسلام « من شرب الخمر فاجلدوه » لأن الخمر حقيقة الشيء من ماء العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد وإطلاقها على غيره مجاز فلا يراد لامتناع الجمع وإنما وجب الحد عند السكر بالإجماع .

ثم اعلم أن عدم الإلحاق إنما هو في إيجاب الحد أما الحرمة فتأبته في الأشربة المحرمة كما علم في الفقه (ولا يراد بنو بنيه في الوصية لأبنائه) يعنى لو أوصى لأبناء فلان اختص بها بنوه لصلبه لأنه الحقيقة فلا شيء لبني بفيه لأنه مجاز فلا يراد معها لامتناع الجمع وعندهما استحقها الجميع عملا بعموم الحجاز حيث أطلق الأبناء عرفا على الفريقين ، وأوصى لأبنائه وله ذكور وإناث يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والإناث عندهما وهو أحد قولي أبي حنيفة وإن كانت له إناث خاصة فلا شيء لمن ، وإن أوصى لأولاده فللذكور والإناث الصلبية مختلفة أو منفردة وإن كان له أولاد أو أولاد ابن فعنده يستحق الصلبية وعندهما الجميع وقيل الصلبيات خاصة اتفاقا لأن الأولاد لا تطلق عرفا على أولاد الإبن بخلاف الأبناء كلها في التاويح (ولا يراد المس باليد في قوله تعالى - أو لامستم النساء - لأن الحقيقة فيما سوى

الأخير) وهي المسائل الثلاث وهي الوصية للموالى وإلحاق غير الخمر بها والوصية لأبناء فلان (وإحجاز فيه) أى فى الأخير وهو الجماع (مراد) اتفاقاً فإن القائل بأن المس باليد ناقض مستدلاً به قال بأن التيمم للعجب جائز مستدلاً به أيضاً (فلم يبق الآخر) بالفتح وهو إحجاز فى المسائل الثلاث والحقيقة فى الأخير (مراداً) لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والإحجاز الذى قد أثبتنا امتناعه ، وما ذهب إليه المصنف تبعاً لفخر الإسلام من أن حقيقة اللبس المس باليد وإحجازه الجماع هو أحد الطريقتين والآخر عكسه ومشى عليه بعض الفقهاء وهو موافق لتفسير ابن عباس فإنه فسره بالجماع ولقول أهل اللغة حتى قال ابن السكيت للممن إذا قرن بالمرأة يراد به الجماع تقول العرب لمست المرأة: أى جامعها (وفى الاستئمان على الأبناء والموالى يدخل الفروع) جواب عما أورد على المسألة الأولى والثالثة ، وتقديره لو قال الكفار آمنونا على أبنائنا وأولادنا فإن أبنائهم يدخلون فى رواية الاستحسان مع لزوم الجمع بين الحقيقة والإحجاز (لأن ظاهر الاسم صار شبهة) يعنى أن شمول الأمان إياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة أن الأمان لحقن الدم، وهو مبنى على التوسع إذ الإنسان بنيان الرب تعالى فيبنى على الشبهات واسم الأبناء قد يتناول جميع الفروع مثل بنى آدم وبنى هاشم فجعل مجرد صورة الاسم شبهة أثبت بها الأمان فيما هو تابع فى الحلقة وفى إطلاق الاسم (بخلاف الاستئمان على الآباء والأمهات حيث لا يدخل الأجداد والجدات) جواب عما أورد على الجواب من أن دخول الفروع لظاهر الاسم المورث للشبهة فإنه يقتضى دخول الأصول فى الآباء والأمهات لظاهر الاسم (لأن ذلك) الدخول (بطريق التبعية فيملق بالفروع) لكونهم تبعاً فى الحلقة (دون الأصول) لأن الأصلة الحلقة تعارضه ، وحاصله أن الأصلة فى الخلق تمنع التبعية فى الدخول فى اللفظ ، وأورد عليه إعطاء الجد السدس لعدم الأب بإعطائه الأبوين . وأجيب بأنه ليس به بل بدليل آخر مستقل وتعبيرهم فى التحرير بأنه مخالف لقولهم الأم الأصل لغة ، وقول بعضهم البنات الفروع لغة وأيضاً إذا صرف الاحتياط عن الافتصار فى الأبناء ، فصرفه إلى عموم الإحجاز فى الفروع والأصول أوجه فيدخلون انتهى .

وحاصله التسوية بين الفروع والأصول فى الدخول لكن لا يطرق التبعية بل لأن الإبن مجاز عن الفرع والأب أو الأم مجاز عن الأصل ، ودليل الإحجاز الاحتياط فى حقن الدم كما أن دليل الإحجاز فى - حرمت عليكم أمهاتكم - الإجماع على حرمة الجدات ، وقد يقال إن الاحتياط لما لم يكن دليلاً قطعياً وعارضه معارض وهو عدم صلاحية الأصول للتبعية للفروع سقط وفى حرمة الجدات حصل الدليل القطعى أعنى الإجماع فلم يسقط دليل الإحجاز

لمعارض ضعيف فافترقا (ولئنا يقع) الحلف (على الملك والإجارة) فيما إذا حلف لا يدخل دار فلان مع أن الحقيقة داره المملوكة والحجاز داره بالإجارة ، وقد قلتم بحث الحالف مطلقا وفيه الجمع الممتنع (والدخول حافيا ومنتعلا فيما إذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان) ولم يكن له نية فإنه يحتمل كيفما دخل مع أن وضع القدم حقيقة في الحافى لأن حقيقة وضع الشيء في الشيء أن يجعل الثاني ظرفا له بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس ومجاز في المنتعل (باعتبار عموم الحجاز) جواب عما أورد على الأصل السابق من المسألين فإن ظاهرهما لزوم الجمع بين الحقيقة والحجاز ، وقدمنا أن معنى العموم الحجاز استعمال اللفظ في معنى مجازى يكون المعنى الحقيقي من أفراده (وهو) في المسألة الثانية (الدخول) فهو مجاز عن وضع القدم لكون المعنى الحقيقي مهجورا إذ لو اضطلع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقى جسده خارج الدار لا يقال إنه وضع القدم في الدار ولهذا لو وضع القدم بلا دخول لم يحتمل كما ذكره قاضيخان .

والحاصل أن قوله لا يضع قدمه له حقيقة لغوية ، وهو وضعه دخل أو لا هو مهجورة فلا يحتمل بها ، وله حقيقة عرفية وهي الدخول ماشيا وهي غير مهجورة حتى لو نواه لم يحتمل بالدخول راكبا كما لو نوى الدخول حافيا لم يحتمل منتعلا وله مجاز وهو الدخول من باب ذكر السبب وإرادة المسبب فيحتمل كيف دخل باعتبار عموم ماشيا أو راكبا حافيا أو منتعلا عند عدم النية (ونسبة السكنى) بالرفع عطف على الدخول جواب عن الأولى يعني يراد بطريق الحجاز بقوله دار فلان كوز الدار منسوبة إلى فلان نسبة السكنى إما حقيقة وإما دلالة حتى لو كانت ملك فلان وليس ساكنها يحتمل بالدخول فيها مطلقا كافي الخاية والظهيرية أو بشرط أن لا يكون غيره ساكنا فيها ذكره شمس الأئمة ونسبة السكنى تعم الملك والإجارة والعارية فيحتمل مطلقا باعتبار عموم الحجاز ، وظاهر ما في التحرير أن الحتم بالسكنى والملك إنما هو بالحقيقة فإنه قال والجواب أن حقيقة إضافة الدار بالاختصاص ، وهو بالسكنى والملك فيحتمل بمملوكة غير مسكونة كقاضيخان خلافا للسرخسى انتهى . وقد علمت أن خلاف السرخسى فيما إذا كان غيره ساكنا فيها أما إذا كانت خالية فلا (ولئنا يحتمل إذا قدم ليلا أو نهارا في قوله عبده حر يوم يقدم فلان) جواب عما أورد أيضا من أن هذه المسألة لزم فيها الجمع الممتنع فإن اليوم حقيقة بياض النهار ومجاز في الليل (لأن المراد باليوم الوقت) مجازا (وهو عام) شامل الليل والنهار لأنه يندكر للنهار وللوقت فاحتجنا إلى ضابط يعرف به في كل موضع أن المراد به حقيقة أو مجازه فقلنا إذا تعلق بفعل ممتد للنهار وبغير ممتد فلوقت لأن الفعل إذا نسب إلى ظرف الزمان بغيره في يقتضى كونه معيارا له فإن امتد

الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار وإن لم يمتد كوقوع الطلاق ههنا لا يمتد المعيار فيراد به مطلق الوقت كذا في التوضيح، والمراد بالمتد ما يصح تقديره بمدة، وبغيره ما لا يصح وفيه إشارة إلى أن المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي يتعلق به اليوم لا الفعل الذي أضيف إليه اليوم، وكلام المحيط مشعر بأن اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبياض النهار والأرجح الأول لأن المجاز خير من الاشتراك. وأورد على الأصل السابق طالق يوم أصوم فإن الطلاق مما لا يمتد مع أن اليوم للنهار وأحسن الظن بالله يوم تموت فإنه مما يمتد واليوم لمطلق الوقت: وأجيب عن الأول بأنه لموجب وهو اختصاص الصوم به، وعن الثاني بالقربة وهو السرور ولا يختص بالنهار كما أشار إليه في التحرير، وهو معنى ما في التلويح من أن الحكم المذكور إنما هو عند الإطلاق والخلو عن الموانع، ولا يمتنع مخالفتها بمعونة القرائن وتام هذا المبحث في فصل إضافة الطلاق إلى الزمان من شروح الهداية (وإنما أريد النذر واليمين إذا قال لله على صوم رجب ونوى به اليمين) جواب عما أورد أيضا من لزوم الجمع الممتنع في هذه المسألة فإنه للنذر حقيقة ولاليمين مجازا، وقد جمع بينهما بالنية والإيراد على قولهما فإن أبا يوسف لا يجعلهما لهما فلا إيراد على قوله وفائدته لزوم القضاء والكفارة إن لم يصم ووقع في عبارة فخر الإسلام رجب غير ممنون للعلمية والعدل عن الرجب معرفا، لأن المراد رجب بعينه: أي الذي يأتي عقيب اليمين كما في التلويح ويصح تنوينه على إرادة المنكر أي رجب كان وهذه على سمة أوجه لأنه إما أن لا نية له أو نوى النذر مع نفي اليمين أو بدونه أو نوى اليمين مع نفي النذر أو بدونه أو نواهما جميعا والثلاثة الأول نذر بالاتفاق والرابع يمين اتفاقا والأخير ان على الخلاف واليهما الإشارة بقوله ونوى اليمين: أي مع نية النذر أو من غير تعرض له بالنفي والإثبات، لكن عند أبي يوسف الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين (لأنه نذر بصيغته) لكونها موضوعة لذلك (يمين بموجبه) بفتح الجيم، واختلف في معناه هنا فقبيل اللازم المتأخر لأن النذر لإيجاب للمباح الذي هو صوم رجب مثلا وإيجاب للمباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح أيضا كترك الصوم وتحريم المباح يمين للآية فعلى هذا الموجب نفس اليمين، وقيل معناه أن هذا الكلام يمين بواسطة موجبه: أي أثره الثابت به لأن موجب النذر لزوم المتأخر الذي هو جائز الترك إذ لا نذر في الواجب فصار النذر تحريما للمباح بواسطة حكمه.

وحاصل الجواب أن الصيغة حقيقة في النذر لا تنوّر فيها واليمين لازم لها فلا جمع وفيه نظر لما سبق غير مرة من أن معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم إرادة

الموضوع له كذا في التلويح ، وأجاب في التنقيح (١) عن لزوم الجمع بينهما بأنه لا جمع بينهما في الإرادة لأنه نوى اليمين ولم ينو النذر لسكته يشبث النذر بصيغته واليمين بإرادته ورده في التحرير بأنه غلط إذ تحققه مع الإرادة وعدمها لا يستلزم عدم تحققها وإلا لم يمتنع الجمع (٢) في صورة ، وقد فرض إرادتهما انتهى : وأجاب شمس الأئمة بأنه أريد اليمين بلفظ لله وأريد النذر بلفظ على أن أصوم رجب ، وجواب القسم حينئذ محذوف مدلول عليه بذكر المنذور : أى كأنه قال لله لأصومن وعلى أن أصوم ، وتعقبه في التحرير بأنه يلزم عليه أن لا يراد أن بنحو على أن أصوم بدون الله ، وهذا يخالف الأول حيث قرره بأن الخلو فتحريم الترك والمنذور الصوم . وأجاب في الهداية بأنه لا تنافي بين الجهتين أى جهتي النذر واليمين لأنهما يقتضيان الوجوب إلا أن النذر يقتضيه لعينه ، وهو وفاء المنذور واليمين لغيره وهو الصيانة عن المتك فجمعنا بينهما عملاً بالدليلين كما جمعنا بين جهتي التبرع والمعاوضة في الهبة بشرط العوض . قال الهندي : وكلامه يشير إلى جواز الجمع بسببين مختلفين وقد صرح به في آخر باب الحلف بالعقوبة انتهى ، وتعقبه في فتح القدير بأنه يلزم التنافي من جهة أخرى (٣) وهو أن الوجوب الذى يقتضيه اليمين وجوب يلزم بترك متعلقه الكفارة والوجوب الذى هو موجب النذر ليس يلزم بترك متعلقه الكفارة ، وتنافي اللوازم أقل ما يقتضى الظاهر فلا بد أن لا يراد بلفظ واحد انتهى .

والحاصل أنه لم يسلم جواب عن إيراد ، وبه يترجح قول أبي يوسف (فهو كسواء القريب تملك بصيغته) لأنها موضوعة للملك (تحرير بموجبه) وهو الملك فكان إعتاقاً

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

(٢) قوله وإلا لم يمتنع الجمع : أى بين الحقيقي والحجازى فى صورة لأن المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بإرادته ولا تأثير لها .

(٣) قوله وتعقبه فى فتح القدير بأنه يلزم التنافي من جهة أخرى ، رده فى النهى بأنه غير وارد على المصنف لأنه لم يدع عدم التنافي من كل وجه كما هو ظاهر كلامه بل من حيث الوجوب ، وهذا القدر كاف فى المطلوب اه .

بواسطة حكمه ، وأورد عليه أنه ينهى أن يكون يمينا بغير نية كالمشبه به فإنه إعتاق بلا نية ،
وأجيب بأن الصيغة لما غلبت في النذر صارت اليمين كالحقيقة المهجورة فتوقفت على النية ،
وأورد على كون النذر بصيغته أنه ينبغي أن يلزم النذر أيضا إذا نوى أنه يمين وليس بنذر ،
وأجيب بأنه لما نوى مجازة ونفى حقيقته يصدق ديانة ، لأنه حكم ثابت فيما بينه وبين الله
تعالى ولا مدخل للقضاء فيه ، بخلاف الطلاق والعتاق فإنه إن قال : أردت المعنى المجازي
ونفيت الحقيقي لا يصدق في القضاء لأن هذا حكم فيما بين العباد وقضاء القاضي أصل فيه
كذا في التوضيح (وطريق الاستعارة) وهي مرادفة للمجاز عند الأصوليين ومجاز خاص
عند علماء البيان فإن عندهم المجاز نوعان : مجاز مرسل ، وهو ما يكون علاقته غير المشابهة
واستعارة وهو ما يكون علاقته المشابهة . وقد حصر العلماء بالاستقراء طريق الاتصال بين
الشيئين في خمسة وعشرين نوعا إطلاق اسم السبب على المسبب وعكسه واسم الكل على
البعض وعكسه واسم اللزوم على اللازم وعكسه واسم المطلق على المقيد وعكسه واسم العام
على الخاص وعكسه وحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه أولا وعكسه وتسمية الشيء
باسم مجاوره وتسميته باسم ما يشوب إليه واسم المحل على الحال وعكسه واسم آلة الشيء عليه
واسم الشيء على بدله والنكرة في الإثبات للعموم والمعرف باللام وإرادة واحد منكر واسم
أحد الضدين على الآخر والحذف والزيادة كذا في التقرير . واختلاف المحققون في ضبطها
فضبطها ابن الحاجب في خمسة : الشكل والوصف والكون عليه والأول إليه والمجاورة ،
وصدر الشريعة في تسعة : الكون والأول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية
والشرطية والوصفية ، وضبطها فخر الإسلام في شيئين اتصال صورة أو معنى وهو أضيض
مما ذكروا إذ لا يكاد يشد عنه شيء مما ذكروا فإن كل موجود من الماديات إنما هو بالصورة
أو المعنى لا ثالث لهما فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث كذا في التقرير ، ولذا اختاره المصنف
فقال (الاتصال بين الشيئين صورة) بأن يكون بينهما جهة اختصاص ، فلا يجوز استعارة
السماء الأرض وبالعكس مع أنهما يشتركان في الوجود والحدوث الجسمية وغيرها ، فلو لم
تختص الجهة بالمجاز (أو معنى) والمراد به الوصف الخاص المشهور ، إذ لو لم يكن خاصا
امتنع الاستعارة وكذا إذا لم يكن مشهورا ولهذا لم يصح تسمية إنسان أسدا باعتبار الحيوانية
لهدم الاختصاص وكذا باعتبار البخر والحمى لعدم الشهرة وإن كانا من لوازم الأسد ،
بل الوصف المشهور في الأسد هو الشجاعة ، ولذا مثل به (كما في تسمية الشجاع أسدا)
وهذا لأن جواز الاستعارة بكل معنى يؤدي إلى فهاب حسن الكلام وطراوته ، واستواء
الفصيح الماهر بفقون الكلام وطرق استخراج الاستعارات البدعية 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 معدل ، كذلك المجاز لا بد له من معنى خاص مشهور كذا في التقرير (والمطر سماء) مثال للاتصال الصوري . قال ماز لنا نطأ السماء حتى أتيناكم : أى المطر ، يعنى كنا في طين بسبب المطر إلى أن وصلناكم أطلق اسم السبب وهو السماء على المسبب وهو المطر لاتصال بينهما صورة لأن كل عال عند العرب سماء ، والمطر من السحاب ينزل فهو سماء عندهم فسمى باسمه (وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية) أى بين السبب والمسبب (والتعليل) أى بين العلة والمعلول (نظير الصورة) أى نظير الاتصال الصوري في المحسوس لا المعنوي لأنه لا مناسبة بين السبب والمسبب معنى ، إذ معنى السبب الإفضاء ومعنى المسبب ليس كذلك وكذلك معنى العلة التأثير ، ومعنى المعلول ليس كذلك ، فكان هذا الاتصال بالمجازورة التي بينهما نظير اتصال المطر بالسحاب وهذا لأن المشروع ليس بصورة تحسّ فجعل الاتصال بالمجازورة كالالاتصال من حيث الصورة (والالاتصال في المعنى المشروع كيف شرع) في محل النصب على الحال متعلق بمحذوف ، والمعنى اتصال عقد مشروع بعقد مشروع في المعنى المشروع مقولا لأى معنى شرع ذلك العقد المشروع (نظير المعنى) هو المراد بعلاقة المشابهة لأن المشابهة اتفاق في الكيفية والصفة .

والمعنى أن كل مشروع وجد فيه معنى مشروع آخر يثبت الاتصال بينهما من حيث المعنى كالوصية والإرث فإن كلاً منهما استخلاف بعد الموت إذا حصل الفراغ من حوائج الميت كالتهييز والدين فيجوز استعارة أحدهما للآخر كقوله تعالى - يوصيكم الله في أولادكم - أى يورثكم ، وكذا الهبة والصدقة متصلان معنى أيضا من حيث إن كلاً منهما تمليك بغير عوض فيجوز استعارة لفظ الهبة للصدقة فيما إذا وهب للفقير شيئا حتى لم يكن له الرجوع ولا يمنع الشيوخ من الصحة فيما إذا وهب للفقيرين واستعارة لفظ الصدقة للهبة فيما إذا تصدق على العنى حتى صح الرجوع ومنع الشيوخ إذا تصدق على غنيين .

وفي التوضيح : والحاصل أنه كما يشترط للاستعارة في غير الشرعيات اللازم البين فكذلك في الشرعيات واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارجى من مفهومها الصادق عليها الذى يلزم من تصورهما تصوره انتهى . وفي التحرير : لما لم يشترط نقل الآحاد جاز في الشرعية بالقرينة فالمعنوية فيها أن تشترك التصرفات في المقصود من شريتهما وهو علمتهما الغائية كالحوالة والكفالة المقصود منهما التوثق فيطلق كل على الآخر كلفظ الكفالة بشرط براءة الأصيل وهو القرينة يجعل مجازا في الحوالة ، وهى بشرط مطالبته كفالة ، وقول محمد يقال أحال رب المال : أى وكله لاشتراكهما في إفادة ولاية للمطالبة لا النقل

المشترك بين الحوالة التي هي نقل الدين، والكفالة على أنها نقل المطالبة والوكالة على أنها نقل الولاية، إذ المشترك الداخل غير معتبر لا يقال لإنسان فرس ولا لفرس إنسان فكيف ولا نقل في الكفالة والوكالة انتهى : (والأول) أى الاتصال من حيث السببية والتعليل (على نوعين : اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وإنه يوجب الاستعارة من الطرفين) فيصح استعارة الحكم للعلة والعلة للحكم، والأصل فيه أن مبنى المجاز على إطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم أصل واللازم فرع، فإن كان اتصال الشئين بحيث يكون كل منهما أصلاً من وجه فرعا من وجه جاز استعمال كل منهما في الآخر مجازاً وإلا جاز استعمال اسم الأصل في الفرع دون العكس، فالعلة أصل من جهة احتياج المعلول إليه وابتناؤه عليه، والمعلول المقصود أصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وإن كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه في الخارج إلا أنها في الذهن علة لفاعليته متقدمة عليها، ولهذا قالوا الأحكام مالية: أى في المال، والأسباب علل آنية، وذلك لأن احتياج الناس بالذات إنما هو إلى الأحكام دون الأسباب كذا في التلويح : وفي التحرير : فالعلية كون المعنى وضع شرعا لحصول الآخر فهو علته الغائية كالشراء للملك فصح كل في الآخر لتعاكس الافتقار وإن كان في المعلول على البديل منه ومن نحو الهبة انتهى، وبه اندفع ما قيل إن الحكم لم يفتقر إلى علة معينة، وتوضيحه أن المشروط في جواز الاستعارة الافتقار إلى ما يصح علة للحكم في نفس الأمر لأن الحكم قبل وجوده مفتقر إلى جميع العلل على وجه البديل فيجوز استعارتها للحكم (حتى إذا قال إن اشترت عبدا فهو حر ونوى به الملك) من باب استعارة العلة للحكم (أو قال إن ملكت ونوى به الشراء) من استعارة الحكم للعلة (يصدق فيهما ديانة) لما قدمه من جواز الاستعارة من الطرفين أطلقه ولم يقيده بما إذا اشترى النصف وحده ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر في الأولى، وبما إذا ملك نصفه ثم باعه ثم ملك النصف الآخر كما وقع في أكثر الكتب لعدم الاحتياج إلى ذلك التصوير لصحة تصويره فيهما بما إذا اشترى بشرط الخيار له فإنه يصدق ديانة في الأولى ولا يصدق قضاء لما فيه من التخفيف على نفسه فإنه لو لا نيته لوقع العتق بالشراء وسقط الخيار وفي الثانية يصدق ديانة وقضاء فإنه بنيته شدد على نفسه وبصح تصويره أيضا بما إذا نوى بالشراء الملك فملكه هبة أو نوى بالملك الشراء فوهب له كما لا يخفى .

وحاصل ما ذكره أن المسألة عند عدم النية، لأنه إما أن يكون الحليف على الملك أو على الشراء، وكل واحد منهما إما أن يكون على منكر أو معرف فإن على الملك على منكر لم يعتق حتى يجتمع السكك في ملكه وإن كان على الشراء على منكر عتق النصف الثاني .

وإن كان على معرف على الملك والشراء عتق النصف فيهما لأن الاجتماع صفة ، وهي في الحاضر لغو، وفي غير المعين معتبرة كذا في التقرير . وأما عند النية فما فيه تخفيف يصدق ديانة لا قضاء للتمهة لا لعدم صحة الاستعارة وما فيه تشديد يصدق ديانة وقضاء . والمراد من قول المشايخ في أمثال هذه الصور صدق ديانة أنه إذا استفتى فقيها يجيبه على وفق مانواه ولكن القاضى يحكم عليه بموجب الكلام ولا يلتفت إلى مانوى إذا كان فيه تخفيف كذا في التقرير ، وهو يقتضى أن القاضى الجاهل لا يمكنه الحكم بالفتوى لكون المفتى يفتى بالديانة والقاضى لا يحكم بها فينبغى أن يجيب المفتى بالديانة وبين مالا يصدق فيه قضاء كما لا يخفى . وفي التوضيح أن أصل الفرق بين الملك والشراء مبنى على أن إطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف إنما هو بطريق الحقيقة . أما بعد زوال المشتق منه فجاز لغوى لـكن في بعض الصور صار هذا الحجاز حقيقة عرفية ، ولفظ المشتري من هذا القبيل فإنه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا عرفا فصار منقولا عرفيا . أما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ، ففي قوله إن ملكك يراد الحقيقة اللغوية وفي قوله إن اشتريت الحقيقة العرفية انتهى (والنوع الثانى) من الاتصال الصورى في الشرعيات (اتصال السبب بالمسبب) وهو كما سيأتى الخارج المتعلق بالحكم المفضى إليه بلا تأثير ، وقيدته في التوضيح والتقرير بالسبب المحض وهو مالا تضاف العلة إليه فخرج السبب في معنى العلة فما في بعض الشروح من أن المراد به الأعم ففيه نظر (كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة) فإنه إذا قال لأمته أنت حرة يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول به ملك المتعة تبعا ، ولا يحل الاستمتاع إلا بالنكاح فكان قوله أنت حرة سببا لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا لا علة لتخلل الوسطة وهي زوال ملك الرقبة وإذا ثبت الاتصال بين المعنيين جازت استعارة لفظ أحدهما للآخر بالشرط الآتى فلاحاجة إلى ما في بعض الشروح من تقدير مضاف في كلام المصنف تقديره بألفاظ زوال ملك الرقبة (فيصح استعارة السبب للحكم) فيقع الطلاق بلفظ العتق إطلاقا لاسم السبب وهو العتق على المسبب وهو زوال ملك المتعة بشرط النية لأن المحل غير متعين للمجاز بل هو محل الحقيقة الوصف بالحرية ، ومن هذا النوع انعقاد النكاح بلفظ الهبة فإنها وضعت للملك الرقبة والنكاح للملك المتعة وذلك سبب لهذا فأطاق اللفظ الموضوع للملك الرقبة وأريد به ملك المتعة ، ونكاح غيره عليه الصلاة والسلام كنكاحه ، والخلوص في الآية في الحكم وهو عدم وجوب المهر لا في اللفظ فإن المجاز لا يختص بمحضرة الرسالة ولا يتوقف على النية وإن كان مجازا ، لأن الإضافة إلى الحرية لا يدل إلا على النكاح

حتى لو كانت أمة تثبت الهبة فينفرع عليها أحكام الهبة لا أحكام النكاح. ويشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة أن يطلب الزوج منها الهبة إذ لو طلب منها التمسكين من الوطاء لا يكون نكاحا كذا في التلويح ، ومن هذا النوع أيضا انعقاد الإجارة بلفظ البيع كما في فتاوى قاضيخان وغيرها لأن ملك الرقبة سبب لملك المتعة فهو تابع له كما أنه سبب لملك المتعة وهو تابع له فإذا قال الحر بعثت نفسي منك شهرا بدرهم العمل كذا فإنه جائز ، بخلاف ما إذا قال العبد ذلك فإنه يكون بيعا لا إجارة كذا في التقرير ، وفيه نظر لأن التأقيت قرينة المجاز في العبد أيضا وهو مفسد للبيع فكيف يجعل بيعا فالحق ما في التلويح ، ولو قال بعثت عبدي ودارى منك بكذا فإن لم يذكر المدة ينعقد بيعا وإن ذكرها فإن لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وإن سماه مثل بعثت عبدي منك شهرا بعشرة لعمل كذا انعقد إجارة ، وقيل ينعقد بيعا صحيحا بحمل المدة على تأجيل الثمن أو بيعا فاسدا عملا بالحقيقة انتهى ، وأورد عليه أنه لو قال بعثت منك منافع هذه الدار شهرا بكذا لم يحز فدل على عدم جواز الاستعارة وأجاب فخر الإسلام بأن عدم الجواز ليس لفساد في الاستعارة ، وإنما هو لفساد في المحل لأن المنفعة لا تصلح محلا للإضافة لأن ذلك معدوم ليس في مقدور البشر حتى لو أضاف إليها الإجارة لم يحز فكذا ما يستعار لها :

وفي التوضيح : ثم اعلم أن في الأمثلة المذكورة ، وهي النكاح بلفظ الهبة ، والبيع والطلاق بلفظ العتق والإجارة بلفظ البيع الحق أن جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق إطلاق السبب على المسبب ، لأن الهبة ليست سببا لملك المتعة الذي يثبت بالنكاح ، بل إطلاق اللفظ على مابن معناه للاشتراك بينهما في اللزوم وهو الاستعارة ، ثم إنما لا يثبت العكس لما ذكرت أن الاستعارة لا تجرى إلا من طرف واحد . وأما أمثال البيع والملك فصحيح انتهى . وأجيب عنه بجوابين : الأول لصاحب الكشف بأن ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطء وهو لا يختلف في ملك النكاح واليمين لكن تغاير الأحكام لتغايرهما صفة لا ذاتا فإنه يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا ونحن إنما اعتبرنا اللفظ لإثبات ملك المتعة في المحل فثبتت على حسب ما احتمله المحل ، فإذا جعلنا لفظ الهبة مجازا أثبتنا به ملك المتعة قصدا لا تبعا فثبت فيه أحكام النكاح لا أحكام ملك اليمين . الثاني لصاحب التلويح إنما لا نسلم أنه يجب في المجاز باعتبار السببية أن يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر أو غيره ، فعلى هذا لو قال : إن اشتريت عبدا فهو حر وأراد الملك فلكه هبة أو إرثا يعتق وعلى ما في التوضيح لا يعتق انتهى (دون عكسه) وهو استعارة الحكم للسبب بأن يذكر المسبب ويراد السبب

فلا يجوز عندنا لأن شرط جواز الاستعارة الاتصال وهو بالافتقار والافتقار ثابت من جهة المسبب لكون الحكم مفتقرا إلى السبب، فأما السبب فليس بمفتقر إلى الحكم، بل هو مستغنى عنه في ذاته لقيامه بنفسه وحصول حكمه الأصلي الذي وضع له وثبوت المسبب به إنما هو من الأمور الاتفاقية إلا أن يكون المسبب مختصا بالسبب فيصير بمنزلة العلة والاستعارة جائزة فيها من الجانبين كما مر، وهذا كقوله تعالى - إني أراني أعصر خمرا - وأورد عليه أن المسبب لا يخلو إما أن يكون لازما أو ملزوما، وعلى التقديرين يلغى أن تجوز الاستعارة وإن لم يكن مختصا لجواز ذكر اللازم وإرادة الملزوم وعكسه: وأجيب بأنه ملزوم ولا يلزم جواز الاستعارة، لأن المراد بقولهم ذكر الملزوم وإرادة اللازم جائز الملزوم المساوي كما في العلة والمعلول والمسبب ليس كذلك إلا إذا اختص كذا في التقرير.

وحاصل دليلهم أنه يجب في الاستعارة أن يكون المستعار منه أقوى في وجه الشبه كالأسد في الشجاعة فإن الاستعارة لا تجرى إلا من طرف واحد لا امتناع كون كل من الطرفين أقوى من الآخر في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين، وتعقبهم في التلويح بأن لقائل أن يقول قد تكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس، ونحصل المبالغة بإطلاق اسم أحد المتشابهين على الآخر وجعله هو وكون المشبه به أقوى في وجه الشبه إنما يشترط في بعض أقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان انتهى: وجوابه أن أهل اللسان لما جوزوا إطلاق اسم السماء على المطر ولم يجوزوا إطلاق اسم المطر على السماء علمنا أنهم إنما يجوزون بالأصل عن الفرع دون العكس فلذا قلنا لا يجوز إطلاق المسبب على السبب، وفرع عليه أنه لا يجوز استعارة ألفاظ الإطلاق بالعتق ولا بالنية ولا انعقاد الهبة بلفظ النكاح ولا انعقاد البيع بلفظ الإجارة. وذكر في معراج الدراية من بحث الخلوة القائمة مقام الوطء في قوله تعالى - وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن - الآية أن الشافعي حمل المس على الجماع مجازا لإطلاق اسم السبب على المسبب، ونحن حملناه على الخلوة إطلاقا للمسبب على السبب، إذ الخلوة سبب للمس عادة ومجازنا أولى لأن مبنى الإطلاق على الملازمة وهي في المسبب أقوى، إذ لا يوجد بدون سببه ويوجد السبب بدون المسبب كما في الهبع بشرط الخيار انتهى: وظاهره المخالفة لما في الأصول فإنهم قرروا أن إطلاق المسبب على السبب لا يجوز إلا إذا اختص ولا اختصاص هنا كما لا يخفى: وفي الفتاوى لو قال أجرتك هذه بغير أجر لا تكون إعارة بل إجارة فاسدة، ولو قال أجرتك هذه شهرا بكذا كانت إجارة فقد استعاروا العارية للإجارة دون عكسه، وصرحوا في كتاب العارية أن عارية ما لا يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه قرض مجازا: وفي التنقيح

أن إجارة الحر تنعقد بلفظ البيع دون العكس لأن ملك الرقبة سبب الملك المنفعة ولا يلزم عدم الصحة فيما إذا أضافه إلى المنفعة لأن ذلك ليس لفساد الحجاز بل لأن المنفعة المدومة لا تصلح محالاً للإضافة حتى لو أضاف الإجارة إليها لا تصح فكذا الحجاز عنها انتهى . وصورة الإضافة إلى المنفعة أن يقول بعث منافع هذه الدار شهراً بكذا وقد قدمناه : وفي التأويل : واعلم أنه إذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك أن تعتبر أيهما شئت ويتنوع الحجاز بحسب ذلك مثل إطلاق المشفر على شفة الإنسان إن كان باعتبار تشبيهها به في الغلظ فاستعارة وإن كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فحجاز مرسل . وفي التقييح : واعلم أنه يعتبر السماع في أنواع العلاقات لا في أفرادها فإن إبداع الاستعارات اللطيفة من فنون البلاغة ، وعند البعض لا بد من السماع فإن النخلة تطلق على الإنسان الطويل دون غيره . قلنا لا اشتراط المشابهة في أخص الصفات انتهى (وإذا كانت الحقيقة متعذرة) وهي ما لا يتوصل إليه أصلاً أو يتوصل إليه بمشقة (أو مهجورة) وهي ما ييسر إليه الوصول لكن الناس تركوه ويفرق بينهما أيضاً بأن المتعذر ما لا يتعلق به الحكم وإن تحقق ، والمهجور قد يثبت به الحكم إذا صار فرداً من أفراد الحجاز (صير إلى الحجاز بالإجماع) لوجود المقتضى وهو الاحتراز عن الإلغاء ، وانتفاع المانع وهو كون الحقيقة أولى (كما إذا حلف لا يأكل من هذه النخلة) مثال للمتعدرة بالمعنى الثانى وهو ما يتوصل إليه بمشقة وكذا الشجرة والكرم ، لأن العين لا تؤكل فانصرف إلى مجازها وهو ما يخرج مأكولاً بلا كثير صنع ، ومنه الجمار والعصير والحل للإمام أبو اليسر رحمه الله ولا يحث بناطيقها ونبيلها ولو لم تخرج مأكولاً فلائمتها كذا في التحرير : ومثال الأخير شجرة الخلاف وأطلق في النخلة وقيدتها في التقرير معزيا إلى الكردي بما إذا كانت عينها لا تؤكل . أما إذا كانت عينها مما تؤكل فإن يمينه تقع على عينها كقصب السكر والزرجون الرطب وهذا إذا لم تكن له نية فإن نوى شيئاً فيمينه على ما نوى ، وأشار بتعين الحجاز إلى أنه لا يحث لو أكل من عين ما لا يؤكل وهو الصحيح ولم يمثل للمتعدرة بالمعنى الأول . ومثل لها في التحرير بما إذا حلف لا يأكل من هذا القدر ولا نية له فإن يمينه ما يحله وبه علم أن اقتصارهم في تفسير المتعدرة على المعنى الثانى مما لا ينبغي ولو قالوا كما في التحرير يلزم الحجاز لتعذر التحقيق أو لتعسره أو لوجره لكان أولى ومثل الشجرة الدقيق فتقع يمينه على ما يتخذ منه لتعذر الحقيقة ، وقيد بها لأنه لو حلف لا يأكل من هذه الشاة أو من هذا اللبن أو من هذا الرطب فإن يمينه تقع على عينه حتى لو أكل ما يتخذ منها بغير نية لا يحث كذا في التقرير (أو لا يضع قدمه في دار فلان) مثال للمهجور عادة وإن سهل فإن حقيقته وضع القدم حافياً ولكن هجره الناس والمتعارف فيه هو الدخول فيكون مراداً على أى وجه دخل كما مر . وقد قدمنا أن الدقيق كالشجرة تبعاً

لفخر الإسلام وقد جعله في التحرير من قبيل المهجور عادة وكذا لو حلف لا يشرب من هذه البئر فإن فخر الإسلام جعله من المتعذر وهو الكرخ وجعله في التحرير من المهجور. والظاهر أنه من قبيل المهجور فيهما لسكن حكي الاختلاف ففخر الإسلام فيما إذا أكل من الدقيق أو كرع من البئر ورجح عدمه (والمهجور شرعا كالمهجور عادة) لأن ظاهر حال المسلم الامتناع عن المنهي عنه شرعا لدينه وعقله، فلو حلف لينكحن أجنبية لا يحنث بالزنا إلا بالنية كما في التحرير (حتى ينصرف التوكيل بالخصوصة إلى الجواب مطلقا) إقرارا كان أو إنكارا لأن الخصوصية منازعة وهي منهي عنها بقوله تعالى - ولا تنازعا - فكان نفس اللفظ قريبة مانعة شرعا عن إرادة حقيقة الخصوصية دالة على أن الخصوصية مجاز عن مطلق الجواب بطريق استعمال اسم المقيّد في المطلق أو الجزء في الكل بناء على عموم الجواب فلك الإقرار لكن عند القاضي، فلو أقر عند غيره لا يصح وخرج عن الوكالة، وهو مستفاد من الجواب لأنه لا يصح إلا عند القاضي وأطلقه فشمّل وكيل المدعى كما لو أقر بأنه مبطل ووكيل المدعى عليه كما لو أقر عليه بشيوت الحق، وقيد بالتوكيل بالخصوصة من غير استثناء لأنه لو وكله بها غير جائز الإقرار صار وكيفا بالإنكار فقط في ظاهر الرواية ولو وكله غير جائز الإنكار صار وكيفا بالإقرار فقط ولو وكله غير جائز الإقرار والإنكار فقد اختلف المتأخرون في صحته وتمامه في النهاية (وإذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمن صباه) لأن فيه هجرانه بترك الكلام وهو مهجور شرعا لأن فيه ترك الرحمة وهو حرام للحديث « من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا » فتكون حقيقته المشار إليها هي الذات المقيّد بصفة الصبا مهجورة فيصير إلى المجاز وهو مطلق الذات إطلاقا لاسم الكل على الجزء عكس ما قبله فإن للكل جزاء الجزئي، وإذا أريد الذات حث مطلقا كلمه وهو شيخ أو شاب لأن الذات موجودة فيهما، وأورد ينبغي أن يجعل تبدل الوصف قائما مقام تبدل الذات فإنه أصل كلي كما عرف في حديث بريرة. وأجيب بأنه يستلزم بطلان المخاوف عليه وهو باطل، وأورد الحمل على الذات يستلزم محظورات أربعة ترك الترحم مادام صبيا وترك التوقير إذا كبر وترك المواصلة مع المؤمن دائما وهجران المؤمن وهو حرام فوق ثلاثة أيام. وأجيب بأنها تثبت ضمنا ولا معتبر به وإنما الالتفات إلى مباشرة المخطور قصدا، فلو لم يحمل الصبا على الذات لزم هجران الصبي قصدا وهو حرام وتمامه في التقرير، قيد بالإشارة لأنه لو حلف لا يكلم صبيا تقيد بزمن صباه وإن كان مهجورا لأن صفة الصبا صارت مقصودة بالحلف لكونه معرفا للمحلوف عليه، فلو لم يتقيد بها لزم بطلان المخاوف عليه (وإذا كانت الحقيقة مستعملة) أي غير مهجورة، وبه سقط ما قيل من أن الاستعمال داخل في حقيقة الحقيقة فكانه قال وإذا كانت اللفظة المستعملة مستعملة (والمجاز متعارفا) أي غالبا في التعامل عند

بعض المشايخ وفي التفاهم عند البعض كما سيأتي (فهى أولى عند أنى حنيفة) لأن الأصل لا يترك إلا للضرورة (خلافاً لهما) فعندهما الحجاز الأغلب أولى لأن المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة. وجوابه أن غلبة استعمال الحجاز لا يجعل الحقيقة مرجوحة لأن العلة لا ترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض وهذا مشعر بترجح الحجاز المتعارف عندهما، سواء كان عاماً متناولاً للحقيقة أو لا. وفي كلام فخر الإسلام وغيره ما يدل على أنه إنما يترجح عندهما إذا تناول الحقيقة بعمومه وتامه في التلويح، وقيد بغلبة الحجاز لأن الحقيقة لو كانت أغلب منه أو استويا في الاستعمال فهى أولى اتفاقاً لأصالتها وانتفاء المعارض كلها في التقرير، وذكر في التحرير وتفسير التعارف بالتفاهم أولى منه بالتعامل لأنه في غير محله لأنه كونه المعنى الحجازى متعلق عملهم بل هو سببه إذ به يصير أسبق، ثم هذا على تسمية المعنى بالحقيقة والحجاز والتحرير أن التعامل هو الأكثر استعمالاً في الحجازى منه في الحقيقى، وما قبل تفسيره بالتعامل قولهما وبالتفاهم قوله للحنث عنده بأكل لحم آدمى وخنزير في حلفه لا يأكل لحماً خلافاً لهما غير لازم بل لاستعمال اللحم فيهما فتقدم الحقيقة والأسبقية ماسواهما عندهما ويشكل بما قالوا من التخصيص بالعادة بلا خلاف فإنه ينبغي أن لا يحنث اتفاقاً (كما إذا حلف لا يأكل من هذه الخنطة) فإنه يقع على عينها عنده لأن عينها مأكولة عادة فلا يحنث بأكل خبزها ودقيقها فالعادة فيها مشتركة فلا توجب التخصيص وعندهما يقع على مضمونها: أى الأجزاء التى تضمنته هذه الخنطة للتعارف (أولاً يشرب من الفرات) فإن يمينه تقع على الكرع عنده لأنه الحقيقة فان من لا ابتداء الغاية فتستدعى كون ابتداء الشرب من الفرات وهى مستعملة، وعندهما تقع على شرب ماء منسوب إلى الفرات وبالأخذ بالأوائى لا تنقطع هذه النسبة فلو شرب من نهر متشعب منها لم يحنث قال فى الأساس: كرع فى الماء إذا أدخل فيه أكارعه للشرب وأصله فى الدابة، ثم قيل للإنسان كرع فى الماء إذا شرب بفيه كلها فى التقرير، وظاهره أنه فى الإنسان الشرب بفيه سواء أدخل أكارعه أو لا، وفى الظهريه (١) خلافه كما أوضحناه

(١) قوله وفى الظهريه الخ. قال فى شرح التحرير: وفى الفتاوى للظهريه وتفسير الكرع عند أنى حنيفة أن يخوض الإنسان فى الماء ويتناوله بفيه من موضعه ولا يكون إلا بعد الخوض فى الماء فإنه من الكراع، وهو من الإنسان مادون الركبة ومن الدواب مادون الكعب كذا قاله الشيخ الإمام نجم الدين النسفى اه. والأول هو المعروف المتبادر لأنه كما قال فى التلويح أصل ذلك فى الدابة لا تكاد تشرب إلا بإدخال أكارعها فيه، ثم قيل للإنسان كرع فى الماء إذا شرب بفيه خاض أو لم يخض اه.

في شرح الكنز ومحل الاختلاف عند عدم النية أما إذا نوى فهو على مانوى من حقيقة أو مجاز (١) (وهذا) أى الاختلاف في تقديم الحقيقة المستعملة أو المجاز المتعارف (بناء على) أصل آخر مختلف فيه، وهو (أن الخلفية) أى كون المجاز خلفا عن الحقيقة إنما هو (فى التكلم عنده) بمعنى أن التكلم باللفظ المجاز صار خلفا عن التكلم بلفظ الحقيقة حتى يكفى صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه أولا، ثم بثبت الحكم بناء على صحة التكلم بطريق الاستبداد لاختلاف عن حكم الحقيقة (وعندهما) الخلفية (فى الحكم) أى الحكم الذى يثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابني خلف عن الحكم الذى يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلا والتحقق أن هذا ابني لإثبات البنوة خلف عن هذا ابني كإثبات الحرية فى حكمه، وما ذكره من أن حكم هذا خلف عن ضد ذلك أخذ بالحاصل وتوضيح المقصود فإنه لا نزاع أن الأصل والخلف هما اللفظان أعنى الحقيقة والمجاز كما فى التلويح . فالحاصل أنه إذا استعمل لفظ وأريد به المعنى المجازى هل بشرط إمكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ أم لا فعندهما يشترط فحيث يمتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفى صحة اللفظ من حيث العربية والمشهور فى استدلالهما أن الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ باعتبار الأصالة والخلفية فى المقصود أولى وفى استدلاله أن الحقيقة والمجاز من أوصاف اللفظ ، فاعتبار الأصالة والخلفية فى التكلم الذى هو استخراج اللفظ من العلم إلى الوجود أولى واستدل لهما فى التوضيح بما يلائم كلام أهل العربية من أن مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم فلا بد من إمكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه ، وأجاب بأن الانتقال منه يتوقف على فهمه لاعلى إرادته والفهم إنما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لاعلى إمكان معناه وصحته فى نفسه، ثم لا يخفى أن المجاز الذى لا يمكن صحة معناه الحقيقي فى كلام البلغاء أكثر من أن يحصى بل وفى كلام الله تعالى كثيرا فى التلويح (ويظهر الخلاف فى قوله لعبد وهو أكبر منا منه هذا ابني) فعنده يعنى . واختلف فى معنى كونه خلفا فى حق التكلم عنده، فقال بعضهم إن هذا ابني إذا أريد به الحرية خلف عن هذا حر ، وبعضهم فسروه بأن هذا ابني إذا أريد به الحرية خلف عن

(١) قال البرزدوى: الكلام إذا كان له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالحقيقة أولى عند أبى حنيفة، وعندهما العمل بعموم المجاز أولى، وهذا يرجع إلى ما ذكرنا من أن الأصل أن المجاز عندهما خلف عن الحقيقة فى الحكم، وفى الحكم للمجاز رجحان لأنه ينطلق على الحقيقة والمجاز معا فصار مشتتملا على حكم الحقيقة فصار أولى، ومن أصل أبى حنيفة أنه خلف عن التكلم دون الحكم فاعتبر الرجحان فى التكلم دون الحكم فصار الحقيقة أولى،

لفظ هذا ابني إذا أريد به البنوة والوجه الأول صحيح في المعنى مفيد للغرض ، لكن الثاني أليق وتماه في التوضيح ، وعندهما لا يعتق لعدم إمكان المعنى الحقيقي وقدمنا دليل كل من القولين ، وفي التنقيح أنه على قوله لما فهم الأول وامتنع إرادته علم أن المراد لازمه وهو عتقه من حين ما كره فيجعل إقرارا فيعتق قضاء من غيرنية لأنه متعين ولا يعتق بقوله يا ابني لأنه لاستحضار المنادى بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا تجرى الاستعارة لتصحيح المعنى فإن الاستعارة تقع أولا في المعنى وبواسطة في اللفظ ، وتعتق بقوله يا حر لأنه موضوع له انتهى وبه علم أنه لا يعتق عنده ديانة حيث كان كاذبا . ثم اعلم أنه إذا عتق عنده هل تصير أمه أم ولد له فلا بى حنيفة في وجه إعتماقه طريقان : أحدهما أنه إقرار بالحرية فيجب أن يصير مقرا بحق الأم أيضا لأنه يحتمل الإقرار . والثاني أنه لإنشاء التحرير فلا يثبت في حق الأم لأنه ليس في وسعه إثبات أمومية الولد قولاً لأنها من حكم الفعل فلا يثبت بدونه ، وصحح في التقرير الطريق الأول فتصير أم ولد لما ذكر في الإكراه إذا أكره أن يقول هذا ابني لا يعتق عليه والإكراه يمنع صحة الإقرار بالعتق لا صحة التحرير ابتداء ، وقيد بكونه أكبر لأنه لو كان مثله يولد لمثله سنا وهو معروف بالنسب من غيره عتق اتفاقا عملاً بحقيقته دون مجازه لأنه لأنه ممكن فإن النسب قد يثبت لزبد ويشتهر من عمرو فيكون المقر صادقا في حق نفسه فثبت أحكام النسب في حقه وتصير أمه أم ولد له . وحاصله أن النسب لما كان ممكن الثبوت منه في الباطن يجعل كأنه ثابت منه وله لوازم كالحرية وأمومية الولد وقطع النسب عن الغير فثبت لوازمه إلا ما تحقق فيه المانع ، وهو الأخير . ثم أعلم أن المصنف جعل اختلافهم في الأصل السابق مبنيًا على اختلافهم في جهة الخلفية للمجاز نظرا إلى أن الخلفية لما كانت عنده في التكلم اعتبر لفظ الحقيقة وإن قل استعمالا ولما كانت عندهما في الحكم اعتبر في الحكم الأكثر استعمالا ورده في التحرير (١) بعدم البناء على هذا الأصل لأن

(١) قوله ورده في التحرير الخ ، عبارته مع شرحه وكون هذه المسألة أعنى تقديم الحقيقة المستعملة على المجاز المتعارف فرع جهة الخلفية فرجح التكلم بالحقيقة على التكلم بالمجاز لرجحانها عليه ووجها الحكم بأعميته أي حكم المجاز لحكمها : أي الحقيقة لأنه شملها حتى صارت فردا من أفرادها فكثرت فائدته ، وكان فيه عمل بالحقيقة من وجه لدخولها فيه لا يتم إذ الغرض يتعلق بالخصوص كضده : أي كما يتعلق بالعموم والمعين لما هو الغرض منهما الدليل مع أن المجاز المتعارف قد لا يعم الحقيقة فالمبني لهذه المسألة صلوح غلبة الاستعمال دليلا مرجحا للغالب استعمالا فيهما على الآخر فأثبتناه ، ونفاه بأن العلة لا ترجح بالزيادة فتسكفا أي فتساوى الحقيقة والمجاز في الاعتبار ثم ترجح الحقيقة عنده لرجحانها عليه لا ذلك أي كون المجاز أعم كما قاله .

الغرض بتعلق بالخصوص كما يتعلق بالعموم والمعين لأحدهما الدليل ، فالمعنى صلاح غلبة الاستعمال دليلا فأثبتاه ونفاه (وقد نتعذر الحقيقة والجاز معا إذا كان الحكم) أى لازم المعنى الحقيقي إذ المعنى الحقيقي لا يكون حكما بل هو أثره وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيلتفى المعنيان جميعا كذا قرره يحيى السيرامى (ممتعا) لأن الكلام وضع لمعناه فإذا استحال معناه ولازم معناه بطل (كما فى قوله لا مرأته هذه بنتى وهى معروفة النسب وتولد لمثله أو أكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة بذلك أبدا) أى سواء أصر على هذا القول أو كذب نفسه بأن قال غلطت أو وهمت ، قيد بالحرمة لأنه يفرق القاضى بينهما إذا أصر عليه لا لثبوت الحرمة لأنه بالإصرار صار ظالما يمنع حقها فى الجماع لأنه يمنع عن وطئها عند الإصرار فصارت كالمعلقة فيجب دفعه بالتفريق كما فى الجلب والعنة ، والظاهر أن التفريق طلاق ، واستشكل السيرامى التفريق إن حصل الوطء مرة وفى الإبلاء الفرقة بحكم الشرع لا بتفريق القاضى انتهى ، والحق أنه لا تفريق بينهما كما صرح به فى الخانية والبرازية ، وقيد بقوله وهى معروفة النسب لأنها لو كانت مجهولة وثبت على ذلك ويولد مثلها له يفرق وإن أقرت أنها بنته بثبت النسب وإن كان لا يولد مثلها له لم يثبت كذا فى البرازية ، وقيد باقتضاره على قوله هذه بنتى لأنه لو زاد عاينه رضاعا فإن قال أخطأت أو نسيت لم يفرق وإن أصر بأن قال قولى حتى فرق وحكمه قبل النكاح كذلك وإقراره بأنها أمه أو أخته كذلك وإقرارها بأنه ابنتها رضاعا ليس بمعتبر وإن أصر عليه لأن الحرمة ليست إليها قالوا وبه يفتى فى جميع الوجوه كذا فى البرازية .

وحاصل ما قرروا به تعذر المعنيين فى مسألة الكتاب أن موجب البينة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كإنشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لاعتق مناف للملك ولهذا يصح شراء أمه وبنته فأثبت العتق القاطع للملك متصور منه وثابت فى وسعه فيجعل هذا ابنى للأب من سنا مجاز عن ذلك : وأما التحريم الثابت به ليه بنتى أعنى التحريم الذى هو من لوازم البنوية فهو مناف للملك النكاح فالزوج لا يملك إثباته إذ ليس له تبديل محل الحل وإنما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعارته له . والحاصل أن التحريم الذى هو فى وسعه لا يصلح اللفظ له والذى يصلح اللفظ له ليس فى وسعه فلا يصح منه إثبات التحريم بهذا اللفظ كذا فى التلويح ، وأورد عليه أن غاية الأمر المناقاة بين الحرمتين واستعارة المنافى للمنافى جائزة كما فى قوله تعالى - إنك ميت وإنهم ميتون - سنى الحى ميتا . وأجيب بأن ذلك إنما يجوز بالمجاورة لانتفاء الاتصال المعنوى بين المتنافيين فى الشرعيات لأن الاتصال المعنوى فيها بالنظر إلى المعنى المشروع كيف شرع وليس بين المتنافيين ذلك ولا مجاورة هنا كذلك لأن الاتصال

الصوري في الشرعيات بالعلية أو السببية وأحد المتناهين لا يكون سببا للآخر ولا علة له كذا في التقرير ، وتعقبهم في التحرير بأن ثبوت التحريم حكما للنسب لا يضره ثبوته من الغير لأنه لا يمنع في نفس الأمر من الزوج فإنه مما يخفى فيلزمه حكمه غير محكوم به كما في عبده المنسوب الممكن انتهى (والحقيقة تترك بدلالة العادة) شروع في بيان قرينة المجاز فإنه لا بد له من قرينة مانعة عن إرادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلية في مفهوم المجاز كما هو رأى علماء البيان أو شرطا لصحته واعتباره كما هو رأى أئمة الأصول كذا في التلويح ، والعادة عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطباع السليمة ، وهي أنواع ثلاثة العرفية العامة كوضع القدم والعرفية الخاصة كاصطلاح كل طائفة مخصوصة والعرفية الشرعية ذكره الهندي وقد جمع فخر الإسلام بين الاستعمال والعادة نظرا إلى أن الاستعمال راجع إلى القول والعادة راجعة إلى الفعل (كالنذر بالصلاة والحج) فإن حقيقة الصلاة الدعاء وصارت في العرف اسما لعبادة مخصوصة فانصرف النذر إليها لأنه مجاز متعارف والحج هو القصد لغة ثم صار اسما لعبادة مخصوصة مجازا كذا ذكر فخر الإسلام وظاهره أن استعمال الصلاة والحج في العبادة مخصوصة مجاز فظن صاحب البديع أنه مجاز شرعي ، وليس كذلك لأنه لا خلاف أن المستعملة لأهل الشرع حقائق شرعية يتبادر منها ما علمه بلا قرينة وإنما الخلاف في أنها عرفية للفقهاء أو بوضع الشارع فالجمهور على الثاني وعليه يحمل كلام الشارح ، فقول فخر الإسلام إنها مجازات يريد مجازات لغوية هجرت حقائقها : أي معانيها الحقيقية لغة كما في التحرير في بحث الحقيقة وفيه في بحث التخصيص مسألة العادة العرف العملية مخصص عند الحنفية خلافا للشافعية كحرمت الطعام وعادتهم أكل البر انصرف إليه وهو الوجه (١) أما بالعرف القولي (٢) فاتفق كالداهية للحمار والدراهم على النقد الغالب ومثل جمع (٣) من الحنفية لذلك (٤) بالنذر بالصلاة والحج ينصرف إلى الشرعي فمقد يظن أنه (٥) غير مطابق والحق صدقهما (٦)

- (١) قوله وهو الوجه : أي قول الحنفية .
- (٢) قوله بالعرف القولي ، وهو أن يتعارف قوم إطلاق لفظ المعنى بحيث لا يتبادر عند سماعه إلا ذلك المعنى .
- (٣) قوله جمع ، منهم المصنف صاحب المنار اه .
- (٤) قوله لذلك : أي للتخصيص بالعادة وهي العرف العملية اه .
- (٥) قوله أنه ، التمثيل غير مطابق : أي وإنهما مثالان للتخصيص بالعرف القولي .
- (٦) قوله صدقهما : أي التخصيص بالعرف العملية والتخصيص بالعرف القولي =

عليهما إذ وضعهم تترك الحقيقة عاما أو غيره بدلالة العادة انتهى (وبدلالة اللفظ في نفسه) أي إنباء المادة عن كمال فتحص بما فيه كمال أو نأص فلا يتناول ذا كمال (كما إذا حلف لا يأكل لحما) مثال لإنباء المادة عن كمال فلا يدخل السمك لإنبائه (١) عن الشدة بالدم، وقد يدخل في العرفي لو انفرد (٢) ولم يعارضه عرف آخر، ولو عارض الدلالة المذكورة عرف قدم العرف (٣) كذا في التحرير : والحاصل أنه لا يبحث بأكل السمك للعرف وبدلالة اللفظ ، فلو وقع التعارف على إطلاق اللحم عليه حث به عملا بالعرف فقط والكلام عند عدم نية معممة للسمك ، أما عندها فيبحث به كما أشار إليه في التحرير (وقوله كل مملوك لى حر) يعني لا يتناول المسكاتب وهو مثال آخر لإنباء المادة عن كماله لأن المسكاتب ليس مملوكا من كل وجه لكونه حرا هذا ودخل المدبر وأم الولد والمستأجر والمستعار والمرهون والمأذون ولو مديونا كما عرف في الفقه (وعكسه الحلف بأكل الفاكهة) أي عكس ما أنبأ عن كمال ما أنها عن نقص كالحلف لا يأكل فاكهة فلا يبحث بالعنب والرمان والرطب ، لأن تركيب الفاكهة دال على التبعية والقصور في المقصود الأصلي والزيادة فيها وهو كونه غذاء مناف لتفكه بخلاف زيادة الطرار فإنها غير منافية للسرقة وإنما هي مكحلة لها فألحق بالسارق دلالة كالضرب والشم الملحقين بالتأفيف (وبدلالة سياق النظم) أي سوق الكلام يعني تترك الحقيقة لقيام قرينة التحقت بالكلام إما في سياق البقاء المثناة وإما في صياقه بالباء الموحدة إلا أن الأول أكثر ما يستعمل فيما يلحق آخر الكلام (كقوله طلق امرأتى إن كنت رجلا) فلا يكون توكيلا لأنه صار للتوبيخ بقرينة آخره ، ومثله إن قدرت وكذا قوله اصنع في مالي ما شئت إن كنت رجلا ، ولو

= عليهما أي هذين المثالين ، لأن الأصل والمعتاد في فعل المسلم لهما أن يكون على الوجه الشرعى ، وفي إطلاق كل من لفظهما شرعا وخصوصا في النذر المعنى الشرعى له ، ولا يقال وضع الحنفية يشير إلى أن المراد العرف القولى لأننا نقول لا نسلم ذلك ، إذ وضعهم لهذه المسألة تترك الحقيقة بخمسة أشياء ، ولا شك أن هذا أعم من أن تكون الحقيقة عاما أو غيره بدلالة العادة هذا أحد الخمسة وبدلالة اللفظ في نفسه هذا ما في الخمسة الخ ، وما كان ينبغي لابن نجيم الإعراض عن كلام شارح التحرير الموضع لألفاظ التحرير بنقل عبارة المتن مجردة .

(١) أى لفظ اللحم اه .

(٢) قوله لو انفرد : أى إنباء اللفظ بالإخراج من العام أو المطلق اه :

(٣) قوله قدم العرف : أى على الإنباء لرجحان اعتباره عليه اه .

قال لي هليك ألف فقال لك على ألف ما أبعثك لم يكن لإقرارا ، وقال محمد في السير الكبير : الحربى إذا استأمن مسلما فقال له أنت آمن كان أمانا ، فان قال أنت آمن ستعلم ما تلقى لم يكن أمانا ، ولو قال انزل كان أمانا ، ولو قال انزل إن كنت رجلا لم يكن أمانا كذا ذكره فخر الإسلام (وبدلالة معنى يرجع إلى المتكلم) أى من قبله لا غير (كما فى يمين القور) وهى اليمين المؤبدة لفظا المؤقتة معنى ، والقور فى الأصل مصدر فارقت القدر إذا غلت استعير للسرعة ، ثم سميت به الحالة التى لا ريث فيها ولا لبث ، فقليل رجوع فلان من فوره : أى من ساعته ، ومن قبل أن يسكن وحقيقته دلالة حالهما كأن خرجت فطالق عقيب تهبها نخرجة لجت فيها لا يحنث بخروجها بعد ساعة ، وقول من دعى إلى غداء والله لا أتغدى فإنه يتقيد بالغداء المدعو إليه (وبدلالة فى محل الكلام) وهو الخبر عنه فإذا لم يكن قائلا لما أخبر عنه تركت حقيقة الكلام وصير إلى الحجاز كقوله عليه الصلاة والسلام : «إنما الأعمال بالنيات» و«رفع عن أمتى الخطأ والنسيان» لأن عين فعل الجوارح لا يكون بالنية ، وعين الخطأ والنسيان لا يكون مرفوعا ، بل المراد الحكم وهو نوعان : الأول الثواب والإثم ، والثانى الجواز والفساد ، والأول بناء على صدق عزيمته ، والثانى بناء على كونه وشرطه فإن من توطأ بماء نجس جاهلا وصلّى لم يجز فى الحكم لفقد شرطه ويثاب عليه (١) لصدق عزيمته ، ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم . أما عندنا فلأن المشترك لا عموم له ، وأما عنده فلأن المجاز لا عموم له ، فإذا ثبت أحدهما اتفقا لم يثبت الآخر كذا فى التمهيح وفيه كلام آخر يعلم من التلويح ، وفى التحرير لا إجمال فى نحو : رفع عن أمتى الخطأ ، لأن العرف فى مثله رفع العقوبة والإجماع على إرادته شرعا وليس الضمان عقوبة بل جبر الحال المغبون قالوا لا ضمان متعين ولا معين . أجب عينه الفرق المذكور انتهى ، وفى التقرير وإقائل أن يمنع كون الحكم مشتركا لفظيا بل هو عام معنوى كالأشياء فيتناول الكل باعتبار المعنى الأعم إذ تفسير الحكم الأثر الثابت بالأشياء وذلك عام . والجواب أن ذلك إنما يستقيم أن لو كان الحكم مقولا عليهما . بالتواطؤ وهو ممنوع لأن الجواز والفساد وإن كانا أنزوين ثابتين بالأعمال موجبين لها لكن الثواب والعقاب ليسا كذلك على المذهب الصحيح انتهى . وحاصله أن المشترك المعنوى إن كان متواطئا قبل العموم وإن كان مشككا لا يقبل .

﴿ تنبيه ﴾ قال فى الخلاصة : الرباء لا يدخل الفرائض ، وقال الواو الجنى : الرباء

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

لا يدخل في صوم الفرائض وصوم التطوع وفي سائر الطاعات يدخل لقوله عليه الصلاة والسلام « يقول الله تعالى : الصوم لي وأنا أجزى به » فنفى شركة الغير وهذا لم يوجد في سائر الطاعات انتهى ، وفي البرازية ولا ريباء في الفرائض في حق سقوط الواجب انتهى فيفيد أنه يدخل الفرائض في حق سقوط الثواب وحصول الإثم (والتحرير المضاف إلى الأعيان كالحرام والخمر حقيقة عندنا) لاستعماله فيما وضع له لأنه إذا أضيف إلى العين كان ذلك أمانة لزومه وتحققه فكيف يكون مجازا لسكن التحريم نوعان : تحريم بلاقي نفس الفعل مع كون المحل قابلا كأكل مال الغير . والثاني أن يخرج المحل في الشرع من أن يكون قابلا لذلك الفعل فيعدم الفعل من قبل عدم محله فيكون نسخا فيصير الفعل تابعا من هذا الوجه فيقام المحل مقام الفعل فينسب التحريم إليه ليعلم أن المحل لم يجعل صالحا له ، وهذا في غاية التحقيق من الوجه الذي يتصور في جانب المحل لتأكيد النفي فإما أن يجعل مجازا ليصير مشروعا بأصله فغلط فاحش كلما ذكره فخر الإسلام (خلافا للبعض) وهم طائفتان : طائفة قالوا بأن الإضافة مجاز ، ومنهم الكرخي من قبيل ذكر المحل وإرادة الحال أو بحذف المضاف تركت الحقيقة بدلالة محل الكلام فان المخبر عنه بالحرمة هو العين وهو لا يحتملها لأن الحرمة من صفات الفعل والعين ليست بفعل ، وهذا هو المناسب للذكر هذه المسألة هنا فان البعض جعلوه مما ترك بدلالة محل الكلام وقدمنا أنه غلط فاحش ، لكن اعترض على فخر الإسلام بأنه قد اعترف بالمجاز لأن إقامة العين مقام الفعل ليوصف بالتحريم توصيف الفعل به نوع من المجاز ، وقد أوجب عنه بما حصله كما ذكره السيرامي أن إقامة العين مقام الفعل ليست بمعنى أن يوصف المحل بالحرمة بدلا عن توصيف الفعل بالحرمة كما أن استعمال لفظ الأسد في الشجاع بدل عن استعماله في الفرس فيكون مجازا بل بمعنى أن توصيف العين بالحرمة حقيقة لكن المقصود منه إفادة حرمة الفعل ونفيه بالطريق الأولى لأنه لا يتصور بدون المحل فاذا انتفى المحل كان الفعل بالانتفاء أولى وبالمنع أحرى فهذا كالكناية أريد بها الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل إلى لازمه فلا يكون من المجاز في شيء انتهى ، وطائفة قالوا بالإجمال والحق ظهوره في معين : لنا الاستقراء في مثله إرادة منع الفعل المقصود منها حتى كان متبادرا من نحو حرمت الخمر والخمر والأمهات فلا إجمال .

قال في التحرير : وادعاء فخر الإسلام وغيره من الحنفية الحقيقة لقصد إخراج المحل عن المحلية تصحيحه بادعاء تعارف تركيب منع العين لإخراجها عن عملية الفعل المتبادر لا مطلقا وفيه زيادة سبب العدول عن التعليق بالفعل إلى التعليق بالعين انتهى :

تم الجزء الأول

وبليه

الجزء الثاني ، وأوله (ويتصل بما ذكرنا)

فهرس

الجزء الأول من فتح الغفار بشرح المنار

صيفة

- ٣ ترجمة مصنف متن المنار
- ٤ ترجمة صاحب فتح الغفار
- ٥ ترجمة صاحب الحواشي
- ٦ خطبة الكتاب
- ٨ مبادئ علم الأصول
- ٩ أصول الشرع أربعة : الكتاب والسنة والإجماع والقياس
- ١٠ تعريف الكتاب الذي هو القرآن
- ١١ الاختلاف في البسملة هل هي من القرآن ؟
- الاختلاف في تكفير من أنكر المعوذتين مع القطع بقرآنيتهما
- الخلاف في كفر من قال بخلق القرآن
- ١٢ الكلام على الحكم
- ١٣ تقسيم اللفظ بحسب صيغته ومعناه إلى خاص وهام ومشترك ومؤول والخ
- ١٦ الكلام على الخاص
- ١٩ حكم الخاص
- ٢٧ الكلام على الأمر
- ٣٣ موجب الأمر
- ٣٦ الخلاف في إطلاق الأمر على الإباحة والندب هل هو حقيقة أم لا
- ٣٩ هل يقتضى الأمر التكرار ؟
- ٤٣ حكم الأمر نوعان
- ٤٥ الكلام على الأداء
- ٥٢ الكلام على القضاء
- ٥٨ لا بد للمأمور به من صفة الحسن
- ٦٠ تقسيم الحسن للمأمور به
- ٦٣ الكلام على القدرة التي يتمكن بها العبد من أداء ما لزمه
- ٦٤ شرط التكليف توهم ما يتمكن به من الأداء
- ٦٧ دوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب
- ٦٩ هل تثبت صفة الجواز للمأمور به إذا أتى به

- ٧٠ الأمر نوعان مطلق عن الوقت ومقيد به
٧٥ الوجوب إما أن يضاف إلى الجزء الأول أو إلى ما يلي ابتداء الشروع
٧٨ حكم ما كان الوقت فيه ظرفاً للمؤدى اشتراط نية التعمين
٨٢ الكفار يخاطبون بالأمر بالإيمان وبالمشروع من العقوبات وبالمعاملات
٨٤ الكلام على النهى وأقسامه
٩١ الكلام على العام
٩٤ العام قبل الخصوص يوجب الحكم قطعاً
٩٧ إن لحق العام خصوص معلوم أو مجهول لا يبقى قطعياً
١٠١ قيل إن العام المخصوص يسقط الاحتجاج به وقيل يبقى
١٠٢ العموم إما أن يكون بالصيغة والمعنى أو بالمعنى لا غير
١٠٣ ألفاظ العموم
١١٩ ما ينتهى إليه الخصوص نوعان
١٢٠ الكلام على المشترك
١٢١ حكم المشترك
١٢٣ الكلام على المؤول
الكلام على الظاهر
١٢٤ الكلام على النص
١٢٥ الكلام على المفسر
الكلام على المحكم
١٢٧ الكلام على الخفي
الكلام على المشكل
١٢٨ الكلام على المجمل
١٢٩ الكلام على المتشابه
الكلام على الحقيقة
١٣٠ الكلام على المجاز
١٣٣ الحقيقة لا تسقط عن المسمى بخلاف المجاز
١٣٥ يستحيل اجتماع الحقيقة والمجاز مرادين بلفظ واحد
١٤٨ إذا كانت الحقيقة متعذرة أو مهجورة صير إلى المجاز بالإجماع
١٤٩ المهجور شرعاً كالمهجور عادة [تمت]

فتح العقار بشرح المنار

المعروف

بمكاه الأروا في أصول المنار

تأليف

زين الدين بن ابراهيم الشهير بابن نجم

الحنفي

وعليه بعض حواش

للمرحوم الشيخ عبد الرحمن البجراوى الحنفى المصرى

الجزء الثانى

المقرر تدريسه لطلبة السنة الثالثة بكلية الشريعة الإسلامية
بالجامعة الأزهرية

جميع حقوق الطبع محفوظة

شركة مكتبة وطبعة مصطفى البانى الجلبى وأولاده بمصر

١٣٥٥ هـ / ١٩٣٦ م / ٧١١

الطبعة الأولى

روجعت بمباشرة فضيلة الأستاذ الشيخ

محمود أبو دقينة

من أكابر علماء الحنفية بالأزهر الشريف والمدرس بكلية أصول الدين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(ويتصل بما ذكرنا) من الحقيقة والمجاز (حروف المعاني) فإنها تنقسم إلى حقيقة لاستعمالها فيما وضعت له، وإلى مجاز لاستعمالها في غير ما وضعت له، فإن الاستعارة التبعية تجرى في الحروف كما تجرى في المشتقات، فإن الاستعارة تقع أولاً في متعلق معنى الحرف ثم فيه كاللام مثلاً فاستعار أولاً للتعليل للتعقيب ثم بواسطتها تستعار اللام له نحو لدوا (١) للموت وتامه في التلويح (٢).

(١) قوله نحو لدوا ومثاله أيضاً فالتقطه الخ قال في التلخيص مع بعض شرحه، ويقدر التشبيه في استعارة لام التعليل نحو - نالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً - للعداوة أي يقدر تشبيه العداوة والحزن الحاصلين بعد الالتقاط بعلة الالتقاط الغائية كالحبة والتبني اهـ. قال العلامة عبد الحكيم: وحاصل كلامه أنه يقدر التشبيه أولاً للعداوة والحزن بالعلة الغائية ثم يسرى ذلك التشبيه إلى تشبيه ترتبها على الالتقاط بترتب العلة الغائية عليه فتستعار اللام الموضوعات لترتب العلة الغائية لترتب العداوة والحزن من غير استعارة في المجرور، وهذا التشبيه كتشبيه الربيع بالقادر المختار ثم إسناد الإنبات إليه وهو المفاد من الكشف حيث قال في هذه الآية معنى التعليل في اللام وهو كون الالتقاط لأجل العداوة والحزن: وورد على طريق المجاز لأنه لم يكن داعيتهم إلى الالتقاط أن يكون لهم عدواً وحزناً ولكن الحبة والتبني، غير أن ذلك: أي العداوة والحزن لما كان نتيجة التقاطهم وثمرته شبه بالداعى الذى يفعل الفاعل الفعل لأجله فاللام هنا حكمها حكم الأسد حيث استعيرت لما يشبه التعليل كما يستعار الأسد لمن يشبه الأسد وهو الحق عندي لأن اللام لما كان محتاجاً لذكر المجرور كان اللائق أن تكون الاستعارة والتشبيه فيها تبعاً لتشبيه المجرور لا تبعاً لتشبيه معنى كلى بمعنى كلى الحرف من جزئياته كما ذكره السكاكي وتبعه الشارح اهـ. فالحاصل أن الاستعارة التبعية في الحرف تابعة للتشبيه على مذهب المصنف فما زعمه السعد أنها تابعة للاستعارة في المجرور زيادة منه وتقول عليه .

(٢) قوله وتامه في التلويح. الذى في التلويح هكذا الاستعارة التبعية لا تختص بالأفعال والصفات بل تجرى في الحروف أيضاً فيعتبر التشبيه أولاً في متعلق معنى الحروف ويجرى فيه الاستعارة، ثم بتبعية ذلك في الحرف نفسه ثم قال مثال ذلك لدوا للموت شبه ترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعات للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فمجرت الاستعارة أولاً في العلية والغرضية وبتبعية في اللام =

وفي البدائع الحرف: ما لا يستقل بالمفهومية معناه أن ذكر متعلقه شرط دلالة على معناه الإفرادى كمن وإلى فإنه لا يفهم معنى الابتداء والانتهاى بدون ذكر المكان المخصوص الذى هو متعلقهما، بخلاف الابتداء والانتهاى وإبتدأ وانتهى، ومعنى الإفرادى الاحتراز عن قسيميه فإن ذكر متعلقهما كالفاعلية والمفعولية شرط التركيب، وأما مثل ذو وفوق وإن لم يفد معناه الإفرادى إلا بذكر متعلقه فليس لأنه شرط بل لأن وضعهما للتوصل إلى وصف العلة بالجنس وإلى علو خاص اقتضى ذلك انتهى.

ثم اعلم أن مدلول اللفظ إما اللفظ كالجمله والخبر والاسم والفعل والحرف على نوع تساهل إذا لفظا ما صدقات مدلوله الكلى، أو غير لفظ فيما أن لا يدل عليه إلا بضميمة لوضع المعنى جزئى من حيث هو ملحوظ بين شيئين خاصين فهو الحرف كمن وإلى بخلاف الأسماء اللازمة للإضافة أو يستقل بالدلالة لعدم ذلك فيما أن لا يكون معناه حدثا مقيدا بأحد الأزمنة بهيئة فهو الاسم كالابتداء والانتهاى والكاف وعن وعلى، وحينئذ مشترك لفظى له وضع للمعنى الكلى يستعمل فيه اسما لخصوص منه كذلك فيستعمل فيه حرفا أو يكون كالفعل كذا فى التحرير، وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تعليميا أو تشبيها للظروف بالحروف فى البناء وعدم الاستقلال والأول أوجه لما فى الثانى من الجمع بين الحقيقة والجاز أو إطلاقا للحروف على مطلق الكلمة والظاهر أن المصنف أراد بالحروف حقيقةها وأما سماها حروف المعانى، ثم

= وصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلية بمنزلة الأسد المستعار لما يشبه الطيكل المخصوص وهذا واضح إلا أن المصنف اعتبر زيادة تدقيق وهو أن التعليل يستعار أولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل، فإراد بالتعليل التعقيب أعم من أن يكون تعقيب المعلول للعلة أو غيره، ثم بواسطة ذلك تستعار لام التعليل للتعقيب كما يستعار لفظ الأسد للشجاع أعم من أن يكون سبعا أو إنسانا، ويقع على تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء على أنه تعقيب كما يقع أسد على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول لعلته ويكون استعمال اللام فى تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به فى المشبه، ثم إن قول التلويح شبه ترتيب الموت أى مطلق موت سواء تعلق بالمخاطبين أو غيرهم فالمراد الكلى، وقوله هلى الولادة أى على مطلق ولادة وفى الكلام حذف والأصل ثم استعير ترتيب العلة الغائية أى مطلق ترتيب لمطلق موت على ولادة فسرى التشبيه للجزئيات ثم استعمل اللام الخ. وإنما قلنا ذلك لأجل قوله فجرت الاستعارة أولا فى العلية والغرضية أى فى ترتيبها وتبعيتهما الخ فاندفع ما يقال إذا الاستعارة فى الحرف على كلامه غير تابعة لاستعارة أصلا وهذا يخالف قوله بعد فجرت الخ اه.

ذكر بعد ذلك الأسماء لاعلى أنها من الحروف وتسميتها حروف المعاني بناء على أن وضعها لمعان تتميز بها من حروف المباني التي بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة إذا قصد بها الاستفهام أو النداء فهي من حروف المعاني وإلا من حروف المباني كذا في التلويح (فالواو لمطلق العطف) أى الجمع بالنقل عن أئمة اللغة واستقراء مواضع استعمالها وهو (١) بين الاسمين المختلفين كألف التثنية بين المتحدين فإنه يمكن جناه رجلان ولا يمكن في رجل وامرأة فأدخلوا واو العطف وقولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن: أى لا تجمع بينهما فلذا لا يجب الترتيب في الوضوء، وأما في السعي بين الصفا والمروة فوجوب الترتيب بقوله عليه الصلاة والسلام «ابدعوا بما بدأ الله به» لا بالقرآن فإن كونهما من الشعائر لا يحتمل الترتيب (٢) كذا في التنقيح، وقد اختلفوا في التعبير في معنى الواو فجماعة بما في الكتاب وجماعة بأنها للجمع المطلق يجعل المطلق صفة للجمع كما ذكره ابن الحاجب ورده في المعنى بأنه غير سديد لتقييد الجمع بتقيد الإطلاق وإنما هي للجمع لا بتقيد انتهى. وأجاب عنه الشمني بأن ذكر المطلق هنا ليس للتقيد بل لبيان الإطلاق وكثيرا ما يذكر اللفظ ويراد به ذلك، ومنه قول المتكلمين الماهية من حيث هي والماهية لا بشرط حيث لا يريدون بذلك التقيد بل ببيان الإطلاق وذكر الشيخ بهاء الدين السبكي أن العبارتين صحيحتان وأن مؤداهما واحد لأن المطلق هو

(١) قوله وهو: أى الواو، وهو دليل ثالث وهو مختصر من التلويح، وعبارته الثالث: أى من الأدلة على كونه لمطلق الجمع أنهم ذكروا أن الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الألف بين الاسمين المتحدين فكما لا دلالة لمثل جاء في رجلان على مقارنة أو ترتيب إجماعا فكذا جاء في رجل وامرأة إلا أن في قولهم بين الاسمين تسامحا انتهت. ثم قال الرابع أن قولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن معناه انتهى عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد أكل السمك جاز وتحقيقه أنه نصب تشرب بإضمار أن ليكون في معنى مصدر معطوف على مصدر مأخوذ من مضمون الجملة السابقة أى لا يمكن منك أكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح في هذا المقام كما لا يصح الفاء وشم لإفادتهما انتهى عن الشرب بعد الأكل لامتقدا ولا مقارنا ولا يخفى أن هذا الاستدلال لا يبنى المقارنة إلا أن المقصود الأهم في الترتيب اه. وقوله ولا يخفى أن هذا الاستدلال الخ أى الاستدلال بأكل السمك وشرب اللبن حيث يدل على نفي الجمع بينهما لا يبنى المقارنة إلا أن المقصود الأهم في الترتيب بعيد عن الصواب لأنه كما يبنى الترتيب حيث لا يدل عليه يبنى المقارنة فليس معناه لا يقارن حتى لو قدم أكل السمك على شرب اللبن أو بالعكس جاز ويكون الممنوع أكلهما معا دفعة ترجيح. (٢) قوله لا يحتمل الترتيب، إذ لا معنى لتقدم أحدهما على الآخر في ذلك اه.

الحنيفة بلا قيد عند أهل الأصول ثم قلنا مطلق الجمع معناه مطلق من الجمع فإن كان الجمع المطلق يقضى بقيد الجمع فمطلق الجمع كذلك لأن التقييد بالإضافة والصفة سواء إلى آخره ، وعبارة التحرير الواو للجمع فقط وهي الأولى ، وفسر في التلويح مطلق العطف بجمع الأمرين وتشرىكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو ، أو في حكم نحو قام زيد وعمرو ، أو في ذات نحو قام وقعد عمرو ، وفسره في المعنى بأنها تعطف الشيء على مصاحبه نحو - فأجيبناه وأصحاب السفينة - وعلى سابقه نحو - ولقد أرسلنا نوحا وإبراهيم - وعلى لاحقه نحو - كذلك يوحي إليك وإلى الذين من قبلك - فعلى هذا إذا قيل قام زيد وعمرو احتمل ثلاث معان انتهى (من غير تعرض للمقارنة) أى الاجتماع فى الزمان كما نسب إلى أبى يوسف ومحمد (ولا ترتيب) أى تأخر ما بعدها عما قبلها فى الزمان كما نسب إلى أبى حنيفة استدلالا بوقوع الواحدة عنده والثلاث عندهما فى المسألة الآتية (وفى قوله لغير الموطوءة إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وإنما تطلق واحدة عند أبى حنيفة) جواب عما استدلت به مع زعم أنها للترتيب عنده وللمقارنة عندهما لأنها لو لم تكن للترتيب عنده لوقعن جملة كما تعلقن ولو لم تكن للمقارنة عندهما لوقع الأول واغما بعده (لأن موجب هذا الكلام الافتراق) أى الانفصال فى التعليق بالشرط فيلزم التعاقب فى الوقوع (فلا يتغير بالواو) لأنه لا يتعرض للقران وتوضيحه أن تعليق الأجزئية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لأن قوله إن دخلت الدار فأنت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة فى الإفادة إلى الأولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الأولى والثالثة بعدهما وإذا كان تعليق الأجزئية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها أيضا كذلك لأن المعاق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفى المنجز تبين بالأولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل ، قيد باتحاد الشرط لأنه لو كرره يقع الثلاث بالدخول لأر الكلى يتعلق بالشرط بلا واسطة وقيد بتقديم الشرط لأنه لو أخره وقع الثلاث فإن الكلى يتعلق بالشرط دفعة لأنه إذا كان فى آخر الكلام ما يغير أوله يتوقف الأول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب فى التعليق حتى يلزم التعاقب فى الوقوع كذا فى التلويح (وقالا : وجبه الاجتماع) لأن الثانى جملة ناقصة وكل ناقصة تشارك الكاملة فيما تمت به فصار الشرط شرطا لثانية لتصبح كاملة فكان تعليق الثانية بالشرط كتعليق الأولى به بغير واسطة فنزات الثانية والثالثة عند نزول الأولى فصار كتكرار الشرط (فلا يتغير بالواو) وحاصله أن الترتيب فى التكلم لا فى صيرورته طلاقا ورجح فى الأسرار قولهما ولذا أورده المصنف آخره تبعاً له مخر الإسلام ، وأوردنا على قوله إشكالا بأنه أثبت التعاقب فى أزمنة التعليق وذلك لا يوجب التعاقب فى الوقوع وإنما الترتيب فى الوقوع بالمعنى بوجوب تفرق أزمنة الوقوع كتم ولم توجد وبأن المعاق ليس بطلاق فى الحال بل له

صلاحية أن يقع طلاقا عند وجود الشرط فما لم يكن طلاقا في الحال لا يقبل وصف الترتيب لأن الوصف لا يسبق الموصوف فكان العبرة لحال الوقوع ولم يوجد فيه ما يوجب تفرق الأزمنة الوقوع (وإذا قال لغير الموطوءة أنت طالق وطالق وإنما تبين بواحدة) جواب عما توهم أنها للترتيب عندنا استدلالا بقولهم بالواحدة (لأن الأول وقع قبل التكلم بالثاني فسقطت ولايته لفوات محل التصرف) إذ لا توقف لعدم الشرط لأن الواو للترتيب وما ذكره المصنف قول أبي يوسف وماروى عن محمد من أنه إنما يقع عند الفراغ من الأخير محمول على العلم به لتجويز الخاق المغير، وإلا لم تفت المحلية فيقع (١) الكل، ولأنه (٢) بلا دليل كذا في التحرير، وفي فتح القدير ولا يخفى أن النظر إلى تعليل محمد بتجويز أن يلحقه مغير يفيد أن المراد تأخر ظهور وقت الوقوع فإن مقتضاه إنما هو أنه إذا ألحق تبين عدم الوقوع وإذا لم يلحق تبين الوقوع من حين تلفظ بالأول وهذا لا ينفيه أبو يوسف فلا خلاف في المعنى بينهما انتهى، وفيه نظر لأنه حينئذ لا ثمرة له وقد ذكر في السراج الوهاج أن فائدته تظهر في الموت انتهى (وإذا زوج) فضولى (أمتين من رجل بغير إذن مولاها وبغير إذن الزوج ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا) فإنه يبطل نكاح الثانية كما لو أعتقهما بكلامين منفصلين بأن قال أعتقت هذه ثم قال للأخرى بعد ما أعتقت هذه، وهذا يدل على أن الواو عندنا للترتيب إذ لو لم تكن له لكان بمنزلة أعتقتهما وحكمه أن يصح النكاحان حيث كان برضى الزوج لأن المسألة مفروضة فيها إذا كان النكاح برضى الأمتين فالوقوف إنما كان مانع وهو حق المولى وقد زال بالإعناق فأشار إلى منع الدلالة بقوله (إنما يطل نكاح الثانية لأن عتق الأولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية) فإن نكاح الأمة على الحرة لا يجوز ولو كان موقوفا فلم تبقى الأمة محلا للنكاح (فبطل الثاني قبل التكلم بعنقها) وحاصله أن بطلانه لفوت المحلية لا يكونها للترتيب. وأورد أن قوله عليه الصلاة والسلام « لا تنكح الأمة على الحرة » لا يتناول إلا النافذ وإلا أزم الجمع بين الحقيقة والحجاز ولا مخلص إلا بالقول بجواز الجمع في مقام النفي كما جاز الجمع في المشترك في مقام النفي وهو مردود لأن النكاح المنفي هو الصحيح وله فردان نافذ وموقوف فالموقوف من أفراد الحقيقة لأنه مجاز فلا جمع أصلا كما لا يخفى

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

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

وقد قيد المصنف وضع المسألة بكونه بغير إذن الزوج أيضا تبعا لفخر الإسلام وهو تابع
لقاضي خان في جامعه وترك التقييد به في التنقيح والتحرير تبعا لشمس الأئمة وهو الحق
لأن هذا الحكم المذكور لا يحتاج إليه مع أنه يحتاج في تصويبه إلى أن يقبل عنه فضولي آخر
لأن الفضولي الواحد لا يتولى طرفي النكاح عندهما خلافا لأبي يوسف سواء تكلم بكلامين
أو بكلام واحد وهو الحق تبعا لما في فتح القدير خلافا لما في النهاية وأما التقييد بالاتصال
فهو لكون المسألة محل التوهم لأن الواو لا ترتب وإن كان الحكم مع الانفصال كذلك وأطلق
فشملا ما إذا كان النكاح بعقداً بعقدين والمولى واحد وأما إذا تعدد المولى والنكاح برضى
الزوج فهو خارج عن محل التوهم لأن إعتاقهما بكلامين والحكم فيه أن نكاح من تأخر عتقها
باطل بإعتاق الأولى وإن كان بغير رضى الزوج فالنكاحان على حالهما فأيهما أجاز جاز وإن
أجازهما أجاز نكاح المعتقة الأولى فقط (وإذا زوج رجلا أختين في عقدتين) احتراز عما إذا
زوجهما له في عقد فإنه غير منعقد (بغير إذن الزوج فيبلغه) الخبر (فقال أجزت نكاح هذه
وهذه بطلا) أى العقدان (كما إذا أجازهما معا) للجمع بين الأختين (وإن أجازهما متفرقا)
بأن قال أجزت نكاح هذه ثم بعد زمان قال أجزت نكاح الأخرى (بطل) نكاح (الثاني)
أى بطل العقد الثاني لعدم المحلية لها مادامت أختها في نكاحه وبطلانها في الأولى موهم أنه
لكون الواو للمقارنة فأزاله بقوله (لأن صدر الكلام يتوقف على آخره إذا كان في آخره
ما يغير أوله كالشرط والاستثناء) وبيانه أن صدر الكلام وضع لجواز النكاح وآخره ينهى
جوازه لكونه جمعا بين الأختين فصار آخره في حق أوله بمنزلة الشرط والاستثناء، ولا يرد
عليه أن ذلك موجود فيما إذا أجازهما متفرقا لأن شرط المغير الوصل كما في التقرير بخلاف
مسألة الأمتين لأن عتق الثانية إن انضم إلى الأولى لم يغير نكاح الأولى عن الصحة إلى الفساد
فاختلاف الجواب في مسألة الأختين والأمتين لهذا مع اتحاد الوضع وهو الصحيح خلافا
للبعض كما في التقرير، وأورد في التحرير إشكالا على مسألة الأختين بأن لقائل أن يقول
الضم المفسد لهما الدفعى كزوجتهما وأجزتهما لا المرتب لفظا لأنه فرع التوقف ولا موجب
له فيصح الأول دون الثاني كما لو كان بمفصول انتهى : وترك المصنف مسألة أخرى أوردت
مع مسألة الأختين وجوابها واحد وهى عتق كل من الأعمد الثلاثة إذا قال من مات أبوه عنهم
فقط أعتق أى في مرضه هذا وهذا وهذا متصلا وإنما كان كذلك للتوقف لمغيره من كمال
العتق إلى تجزئ عند الإمام ومن براءة إلى شغل عند الكل (وقد تكون الواو للمحال) مجازا
بصحح الجمع بين الحال وصاحبه، ولو أخره عن عطف الجملة لكان أولى لأنه حقيقة
فيه، وأما في الحال فمجاز كما في البدائع والتحرير، وقد اختلف فروع هذا الأصل : فالواو
في أحد إلى الظاهر أى حرم للمحال وأنت طالق وأنت تصلين أو مصلية أو مريضة لا يتقيد

الطلاق فيكون لعطف الجملة، ويحتمل الحال بالنية . وخذ هذا المال واعمل به في البر للعطف لأن كلا منهما إنشائية ، ولأن الأخذ ليس حال العمل فلا يتقيد به مطلقا . واختلفوا في طلقني و لك ألف كما سأتى . فالضابط كما في البدائع الاعتراف بالصلاحيية وعدمها فإن تعين معنى الحال فيقيد به وإلا فإن احتمل فالمعنى النية ، وإلا كانت لعطف الجملة (كقوله لعبيده أدّ إلى ألفا وأنت حر) فإن العطف متعذر لكمال الانقطاع وللفهم فكانت للحال فيقيد بثبوت الحرية مقارنا لحصول مضمون العامل وهو تأدية الألف ، وهذا معنى كون الحال قيّدا للعامل أى يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمون العامل للقطع بأنه لا دلالة لقولنا ائتني وأنت راكب إلا على كونه راكبا حالة الإتيان وقد توهم بعضهم أنه يجب تقديم مضمون الحال على العامل لكونها قيّدا له وشرطا ، وحينئذ يلزم الحرية قبل الأداء . فأجاب عنه أنه من باب القلب : أى كن حرا وأنت مؤدّى إلى ألفا أو هى حال مقدرة : أى أدّ إلى ألفا مقدر الحرية في حال الأداء ، والجملة الحالية قائمة مقام جواب الأمر : أى أدّ إلى ألفا نصر حرا والحال وصف والوصف لا يتقدم على الموصوف فالحرية تتأخر عن الأداء كذا في التلويح (وقد تكون الواو (لعطف الجملة) وحاصله كما في التحرير أن الواو إذا عطفت جملة تامة (١) على أخرى لا محل لها فإنها توجب الشركة (٢) في مجرد الثبوت (٣) واحتمال كونه (٤) من جوهر (٥) اللفظ فيها يبطله ظهور احتمال الإضراب مع عدم الواو وانتفاؤه معها فلذا (٦) وقعت واحدة على الثانية في هذه طالق ثلاثا ، وهذه طالق وإن كان المعطوف عليه لها محل من الإعراب فإن الواو تشرك المعطوفة في موقعها إن خبر أو جزاء فخير وجزاء وإن دخلت فأنت طالق وعبدى حرّ فيتعلق العتق أيضا بالإبصار ف

(١) قوله جملة تامة أى غير مفتقرة إلى ما تتم به اه :

(٢) قوله توجب الشركة أى بين الجملتين اه .

(٣) قوله في مجرد الثبوت لاستقلالها بالحكم . ومن ثمة سماها بعضهم واو الاستئناف

والابتداء نحو واتقوا الله ويعلمكم الله .

(٤) قوله كونه : أى الثبوت اه :

(٥) قوله من جوهر اللفظ ، أى لا من الواو وقوله وانتفاؤه أى احتمال الإضراب

وقوله معها أى الواو فإن قام زيد قام عمرو ويحتمل قصدا للإضراب عن الإخبار الأول إلى الإخبار الثانى بخلاف ما إذا توسطت الواو .

(٦) قوله فلذا أى فليكون عطف التامة على أخرى لا محل لها من الإعراب تشرك

في مجرد الثبوت فقوله وهذه طالق المشار إليها ثانيا جملة تامة لاشتمالها على المهتدا والخبر .

نحو وضرتك (١) طالق فالعطف على جملة الشرط لا الجزء فينجز طلاق الضرة (٢)، وأما اعتبار قيود الأولى في الثانية ففروض إلى القرائن لا إلى الواو وإن عطف الواو جملة ناقصة وهي المنتقاة في تمامها إلى ماتمت به الأولى وهو عطف المفرد انتسب (٣) إلى عين ما انتسب إليه الأول بجهته ما أمكن ففي قوله إن دخلت فطالق وطالق وطالق فعلق (٤) به لأمثله كما هو قولهما فيكون على قولهما من تعدد الشرط وعلمت أنه لا ضرر عليهما في القول باتحاد الشرط وما تقدم (٥) لهما تنظير لا استدلال لاستقلال ماسواه (٦) فتفريع كلهما حلفت فطالق ثم قال إن دخلت فطالق وطالق على القول باتحاد الشرط يمين واحدة وعلى القول بالتعدد يمينان فتطلق ثنتين تفريع غير صحيح لكونه على غير خلافية .

بل لو فرض الخلاف كان كذلك وفيما لا يمكن الانتساب إلى عين الأول يقدر المثل كجاء زيد وعمرو وبناء على اعتبار شخص المحبىء (٧) وإن كان العامل بكلية ينصب عليهما معا

(١) قوله نحو وضرتك أى إن دخلت فأنت طالق وضرتك طالق فإن إظهار خبرها صارف عن تعاقبها به إذ لو أريد عطفها على الجزء اقتصر قوله على جملة الشرط أى برمتها .

(٢) قوله فينجز طلاق للضرة لأنه غير معاق اه .

(٣) قوله انتسب أى المفرد المعطوف .

(٤) قوله تعلق أى طالق الثانى والثالث به أى بدخلت بهينه .

(٥) قوله وما تقدم لهما أى فى أول بحث الواو من إلحاق إن دخلت فأنت طالق وطالق وطالق بتعدد الشرط فى قوله إن دخلت فأنت طالق إن دخلت فأنت طالق إن دخلت فأنت طالق .

(٦) قوله لاستقلال ماسواه وإنيهما لو اعتبراه دليلا لم يضرهما بطلانه إذ يكفهما ما ذكر مما تقدم اه . والحاصل أنه فى التحريم يقدم الخلاف بينه وبينهما فى قول القائل لا امرأته قبل الدخول إن دخلت فطالق وطالق وطالق فقال الإمام تبين بواحدة وعندهما بثلاث لأن موجب العطف عنده تعلق المتأخر بواسطة المتقدم فينزل كذلك أى مترتبات فيسبق الطلاق الأول فتبطل محليتها وقالا بعد ما اشتركت المعطوفات فى التعلق وإن اشتركاها بواسطة عطف بعضها على بعض تنزل دفعة لأن نزول كل منها حكم الشرط فتقترب أحكامه عنده وجوده كما فى تعدد الشرط لسكل واحد، ودفع هذا بالفرق بانتفاء الوسطة لا يضر إذ يكفى ماسواه أى سوى هذا الدليل اه فهو ترجيح منه لقولهما .

(٧) قوله بناء على اعتبار شخص المحبىء لاستحالة تصور الاشتراك فى محبىء واحد

لأن العرض الواحد لا يقوم بمحبلين .

لأن هذا تقدير حقيقة المعنى انتهى (١) (فلا تجب به المشاركة في الخبر) قد علمت أن محله ما إذا عطفت جملة تامة على أخرى لا محل لها أو على ما لها محل وأمكن جمعهما بلفظ واحد كطلاق الضرة فإنه يمكن جمعهما بأن يقال إن دخلت فأنتما طالقان ثلاثا بخلاف عتق العبد لا يمكن جمعه مع طلاق بلفظ واحد (كقوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق) فتطلق الثانية واحدة لعدم المشاركة لعدم افتقارها إليها ، قيد بكون الثانية تامة إذ لو كانت ناقصة كما لو اقتصر على قوله وهذه فإنها تشارك الأولى (وكذا في قولها طلقني ولك ألف حتى لا يجب شيء) عند أبي حنيفة فهي لعطف الجملة عنده لا للحال بتقديم اللعطف الحقيقي للواو والمعاوضة لا تصح صارفا للعطف لأنها ليست لازمة في الطلاق . وفي التحرير والوجه أنها للاستئناف عدة أو غيره للانقطاع فلم يلزم كونها للحال لجواز مجازي آخر ترجح بأن الأصل براءة الذمة وعدم إزام المال بلا معين بخلاف الحمله ولك درهم فإنها للحال اتفاقا للزوم المعاوضة في الإجارة (وقالا إنها للحال فتصير شرطا وبدلا) لتعذر العطف بالانقطاع للروم عطف الاسم على الفعلية ولفهم المعاوضة .

ثم اعلم أن المصنف ذكر للواو معنى حقيقيا وهو العطف ، ومجازيا وهو الحال ، وفي المعنى لابن هشام انتهى بمجموع ما ذكر من أقسامها إلى أحد عشر الأول العاطفة الثاني والثالث واوان يرتفع ما بعدهما إحداهما واو الاستئناف نحو لنبيين لكم ونقر في الأرحام والثانية واو الحال الداخلة على الجملة الإسمية . الرابع والخامس واوان ينصب ما بعدهما وهما واو المفعول معه كسرت والنيل واو الداخلة على المضارع المنصوب لعطفه على اسم صرح أو مؤول ، والحق أن هذه واو العطف . السادس والسابع واوان يجر ما بعدهما وهما واو القسم وواو رب كقوله وليل كوج البحر والصحيح أنها واو العطف وأن الجر برب محذوفة . الثامن الواو الزائدة نحو حتى إذا جاؤها وفتحت أبوابها بدليل الآية الأخرى :

(١) قوله انتهى أى كلام التحرير ذكر فيه أن من جملة ما اشتمل على الصارف عن تعلقها بما تعلقت به المعطوف عليها قوله تعالى : وأولئك هم الفاسقون . بعد ولا تقبلوا بناء على الأوجه من عدم عطف الإخبار على الإنشاء ، فإنه لازم على تقدير العطف على ولا تقبلوا أو فاجلدوا ، ومفارقة الأولين أى جملة فاجلدوا وجملة لا تقبلوا لهذه الجملة بعدم مخاطبة الأئمة بمضمونها بخلافها مع الأنسية من إيقاع الجزاء على الفاعل أعني اللسان كاليد في القطع فإن رد الشهادة حد في اللسان الصادر منه جريمة القذف كقطع اليد في السرقة إلا أنه ضم إليه الإبلام الحسى اكتمال الزجر وعمومه لجميع الناس فإن منهم من لا يفجر بالإبلام باطنا اه بشرحه .

والتاسع والثمانية . والعاشر الواو الداخلة على الجملة الموصوف بها لتأكيد لصوقها بموصوفها وإفادة أن انصافه بها أمر ثابت وهذه الواو أفادها الزمخشري وحمل على ذلك مواضع الواو فيها للحال نحو وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم . الحادى عشر واو ضمير الذكور نحو الرجال قاموا انتهى (والفاء للوصل والتعقيب فيترأخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وإن لطف) يعنى أنها للترتيب بلا مهلة كما فى التحرير ، وفى المغنى أن العاطفة تفيد ثلاثة أشياء أحدها الترتيب وهو نوعان معنوى كما فى قام زيد فعمرو ، وذ كرى وهو عطف مفصل على مجمل نحو توفراً فغسل وجهه ويديه ومسح رأسه ورجليه : الثانى التعقيب وهو فى كل شئ بحسبه الأبرى أنه يقال تزوج زيد فولد له إذا لم يكن بينهما إلا مدة الحمل وإن كانت مدة متطاوله . الثالث السببية وذلك أمر غالب فى العاطفة جملة أو صفة فالأول نحو فوكزه موسى فقطى عليه : والثانى نحو لآكولن من شجر من زقوم فالثون منها البطون فشاربون عليه من الحميم انتهى (وإذا قال إن دخلت هذه الدار فهذه الدار فأنت طالق فالشرط أن تدخل الثانية بعد الأولى بلا تراخ) فلو دخلتها بعد الأولى بتراخ لم تطلق ولو دخلت الثانية قبل الأولى لم تطلق وفى التحرير وتدخل (١) الأجزبة فهانت غير الملموسة بوأحدة فى طالق فطالق (وتستعمل فى أحكام العلل) مجازاً لأن الأحكام مترتبة على العلل بالذات فصحت الاستعارة لوجود الترتيب فلا ينافيه أن العلة مقارنة للمعلول على الصحيح كما فى التقرير (فإذا قال بعثت منك هذا العبد بكذا وقال الآخر فهو حر أنه قبول للبيع) فيعتق العبد كأنه قال قبلت فهو حر إذ الإعتاق لا يترتب على الإيجاب إلا بعد ثبوت القبول قيد بالفاء لأنه لا يكون قبولاً بالواو وبدون حرف الفاء فإنه يَحتمل أن يكون رداً للإيجاب بثبوت الحرية قبله وفى التنقيح ولو قال لخياط أيكفهنى هذا الثوب قميصاً فقال نعم فقال فاقطعه فقطع فإذا هو لا يكتفى بضمين كمالو قال إن كفى فاقطعه بخلاف قوله اقطعه انتهى ، ومثل الفاء ما إذا قال اقطعه إذا كما فى جامع الفصولين ومن هذا القبيل جاء الشتاء فتأهب على التنجوز بجاء عن قرب فإن قر به علة التأهب له وقوله عليه الصلاة والسلام فيشتر به فيعتقه لأن العتق معلول معلوله أى فيشتر به فيعتق بسبب شرائه فليس من اتحاد العلة والمعلول فى الوجود ولا نحو سقاه فأرواه كذا فى التحرير (وتدخل الفاء على العلل إذا كانت مما يدوم) أى يبقى لأن الأصل أن لا تدخل على العلل لامتناع تأخرها عن المعلول لكن إذا كانت العلة مما يدوم تكون متأخرة عن ابتداء الحكم فتصير بمعنى المتأخر مستعملة فى موضعها من وجه كقولك لمن هو فى شدة وقد ظهرت أمارات الخلاص أبشر فقد أتاك الغوث وقد نجوت باعتبار

(١) قوله وتدخل الخ عبارة التحرير فدخلت فى الأجزبة اه مصححه .

أن الغوث هالة باقية بعد ابتداء الإخبار وفي التحرير وتدخل العمل كثير الدوامها فتأخر في البقاء
أو باعتبار أنها معلولة في الخارج للمعلول ومن الأول لا الثاني أبشر فقد أتاك الغوث ومنه
أدّ فأنت حر وانزل فأنت آمن ومن الثاني زملوهم بدمائهم فيها يبعثون انتهى (كقوله أدّ
إلى ألفا فأنت حر أي أدّ إلى ألفا لأنك حرّ فيعتق للحال) ولا يمكن أن يكون فأنت حر
جوابا للأمر (١) لأن جواب الأمر لا يقع إلا فعلا مضارعاً لأن الأمر إنما يستحق الجواب
بتقدير إن وكلمة إن تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الإسمية الدالة على الثبوت بمعنى
المستقبل وإنما يجعل ذلك إذا كانت ملفوظة أما إذا كانت مقدرّة فلا كما تقول إن تأتني أكرمك
ولا يقال اتتني أكرمك بل يجب أن يقال اتتني أكرمك فكذا في الجملة الإسمية تقول إن
تأتني فأنت مكرم فكما لا يجعل الماضي بمعنى المستقبل لا يجعل الإسمية بمعنى المستقبل بل أولى
لأن مداول الجملة الإسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضي قريب إليه لأن اشتراكهما
في كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان فلما لم يجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الإسمية
بطريق أولى كذا في التوضيح (وتستعار بمعنى الواو كما في قوله له عليّ درهم فدرهم حتى
لزمه درهمان) مشاركة الواو في نفس العطف وتعذرت الحقيقة لأنها للوصل والتعقيب
وهو لا يتحقق في الأعيان بل في الأفعال فيصرف (٢) الترتيب إلى الوجوب دون الواجب
فكأنه قال وسبب درهم وبعده درهم آخر (وتم للتراخي) أي التراخي مدخولها عما قبله مفردا
بأدنى زمان ولازمه الترتيب وقد جمع بينهما في التفتيح فقال للترتيب مع التراخي، وفي المعنى
أنها مفيدة لثلاثة الترتيب والتراخي والشمريك في الحكم (بمثلة ما لو سكت ثم استأنف)
يعني أن التراخي عند الإمام في التكلم والحكم ليحصل كمال التراخي إذ لو كان في الحكم
وحده كان ثابتا من وجه دون وجه (وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم) لأنها
للعطف ولا عطف مع الانفصال (حتى إذا قال لغير المدخول بها أنت طالق ثم طالق ثم طالق
إن دخلت الدار فعنده يقع الأول) في الحال لعدم تعليقه بالشرط كأنه قال أنت طالق وسكت

(١) قوله جوابا للأمر أي حتى يكون العتق معلقا بأداء الألف ولا يقع للحال على معنى
إن أدبت إلى ألفا فأنت حر اهـ .

(٢) قوله فيصرف الخ اعلم أنه إذا صرف الترتيب إلى الوجوب تكون الفاء على
حقيقتها ولا تكون مستعارة لمعنى الواو فلا تكون الحقيقة متعذرة وهذا غير كلام المصنف
فهو طريقة أخرى في وجه لزوم الدرهمين فكان الصواب أن يقول أو يصرف الخ ويكون
دليلا آخر للرد على الشافعي في قوله يلزم درهم واحد فتدبره وقد نبه على ذلك في حاشية
شرح الحصكفي على المنار هـ

ثم قال أنت طالق لأن التراخي عنده في التكلم (ويبلغ ما بعده) لعدم المحل ولم يتوقف أول الكلام على آخره لعدم الاتصال (ولو قدم الشرط تعلق الأول ووقع الثاني) في الحال لعدم الاتصال بالأول (ولغا الثالث) لعدم المحل وفائدة تعلق الأول أنه لو تزوجها ووجد الشرط وقع (وقال يتعلقن جميعا) مطلقا سواء قدمه أو أخره مدخولا بها أولا (ويقرن على الترتيب) هند وجود الشرط فإن كانت مدخولا بها وقع الثالث وإلا وقعت واحدة، قيد بغير المدخولة لأنه في المدخولة إن أخر الشرط تنجز الطلقتان وتعلق الثالث وإن قدمه تعلق الأول ووقع ما بعده ورجح في التحرير أصلهما من أن التراخي في الحكم فقط لأن اعتباره كأنه سكت بلا موجب، وما خيل دليل من ثبوت تراخي حكم الإثبات عنها إذ هي لا تتأخر فلزم الحكم على العلة بهذا الاعتبار ممنوع الملازمة ولو سلم نفي محل تراخي حكمه وهو في الإضافة والتعليق فقط دون عطفه ثم لقطع بوقوع الثالث بمجرد الفراغ منها معطوفة بها في قوله أنت طالق ثم طالق من غير خلوص زمان عن الحرمة بعدها وعنه حكما بأنها في ذلك مستعار لمعنى الفاء إجماعا فلا أثر إلا في التعقيب يظهر في تعليقها لغير المدخولة فبان بواحدة عند الشرط، وما قيل هي للتراخي فيجب كماله وهو باعتباره ممنوع إذ المفهوم ليس غير حكم اللفظ في الإنشاء ومعنى في الخبر وكذا في الجمل وموهم خلافه ثم اهتدى ثم كان من الذين آمنوا يؤول بترتيب الاستمرار انتهى (وقوله عليه الصلاة والسلام) من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها (فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير استعير ثم لمعنى الواو عملا بالرواية الأخرى) وهي قوله فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه (وإجراء للأمر على حقيقته) وحاصله أن رواية تأخير ثم ليكفر حقيقة لأن وجوب الكفارة إنما يكون بعد الحنث اتفاقا ورواية تقديم ثم ليكفر مجاز عن الجمع بين التكفير والحنث ولو لم يكن مجازا عن الواو كما قال الشافعي لازم ارتكاب مجازين جعل الأمر للإباحة والمطلق وإرادة المقيد لأن تعجيل التكفير بالصوم غير جائز عنده وفيما ذهبنا إليه ارتكاب مجاز واحد فكان أولى، إليه أشار في التحرير (وبل لإثبات ما بعده والإعراض عما قبله على سبيل التدارك) أي جعل ما قبله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لإثباته أو نفيه وإذا انضم إليها لا صارت نصا في نفي الأول نحو جاني زيد لا بل عمرو ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك أن الكلام الأول باطل وغلط بل إن الإخبار به ما كان ينبغي أن يقع، وبعضهم أن معنى الإعراض هو الرجوع عن الأول وإبطاله وإثبات الثاني تدارك لما وقع أولا من الغلط كذا في التلويح والحق ما في المعنى أنها للإضراب فإن تلاها جملة كان معنى الإضراب إما الإبطال نحو - وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون - ونحو - أم يقولون به جنة بل جاءهم بالحق - وأما الانتقال من غرض إلى آخر وهم ابن مالك إذ زعم أنها لا تقع في التنزيل إلا على هذا

الوجه ومثاله - قد أفلح من تزكى و ذكر اسم ربه فصلى بل تؤثر الحياة الدنيا - وهى حرف ابتداء لا عاطفة على الصحيح وإن تلاها مفرد فهى عاطفة على الصحيح وإن تلاها مفرد فهى عاطفة ثم إن تقدمها أمر أو إيجاب كما ضرب زيدا بل عمرا وقام زيد بل عمرو فهى جعل ما قبلها كالمسكوت عنه فلا يحكم عليه بشىء وإثبات الحكم لما بعدها وإن تقدمها نفي أو نهى فهى لتقرير ما قبلها على حالته وجعل ضده لما بعدها نحو ما قام زيد بل عمرو ولا يقوم زيد بل عمرو انتهى واعتمده فى التحرير وخالفه المحقق الرضى بأن الظاهر أنها لجعل ما قبلها فى حكم المسكوت عنه فى الأوجه الأربعة وتماه فيه وقد أجاب الشافعى عن توهيمه لابن مالك رحمه الله بأن الإضراب فى الآيتين إنما هو عن الإخبار عنهم بما ذكروه وهو صدق لا يمكن إبطاله فهى للانتقال وليس الإضراب عن المقول المحكى متعينا ليعين كونه للإبطال (فتطابق ثلاثا إذا قال لأمراه الموطوءة أنت طالق واحدة بل ثنتين لأنه لا يملك إبطال الأول فيتعان) أى الأول وهو الواحد والثانى وهو الثنتان، قيد بالموطوءة لأنه لو قال ذلك لغيرها وقعت واحدة بالأول لأنه لا يملك إبطاله ولغا الثانى لعدم المحل بخلاف التعليق وهو قوله لغيرها إن دخلت الدار فأنت واحدة بل ثنتين فإنه يقع الثلاث لأنه قصد إبطال الأول وإفراء الثانى بالشرط مقام الأول ولا يملك الأول ويملك الثانى فتعلق بشرط آخر فصار كما لو قال لا بل أنت طالق ثنتين إن دخلت بخلاف الواو فإنه للعطف على تقدير الأول فيتعلق الثانى بواسطة الأول كما قلنا كذا فى التنقيح .

وحاصله الفرق بين العطف ببل وبالواو فيتعلق الثانى بشرط مقدر مماثل للمذكور فى بل ويعين الشرط الأول فى الواو وتعقبه (١) فى التلويح أنه يفرق بغير دليل كيف وقد أجمعوا أن ثنتين عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وبين ما لا يحتمله . لا يقال إنه قصد إبطال الأول فكيف يجعل الثانى معلقا بما قصد إبطاله . لأننا نقول إنما قصد إبطال المعطوف عليه كالأحادثة لانفس الشرط والتعليق انتهى ، وقد أشار فى التحرير إلى جوابه بأنه كتقدير شرط آخر لا بتقدير شرط آخر للعجز عن إبطال الأول فلا يتوسط بخلافه بالواو انتهى ، وقيد بكون الطلاق إنشاء لأنه لو قال كنت طلقها واحدة بل ثنتين فإنه تقع ثندان لأنه إخبار كما فى البدائع وقيد بالإشياء لأنه فى الإقرار بخلافه وهو ما أفاده بقوله (بخلاف قوله له على ألف درهم

(١) قوله وتعقبه (الفخ) رده فى الترجيح بأبلغ وجه فيلزم مراجعته ، والعجب من ابن نجيم كيف لا يراجع كتب الفن ويحرر المقام بزد تعصبات صاحب التلويح اه وقد يقال لعله اكتفى بجواب صاحب التحرير اه .

بل ألفان فإنه يلزمه الألفان لأن الإخبار بحتمل التدارك وهو بكلمة بل يراد به نفي إفراده عرفا لا إبطاله أصلا نحو سنى مستون بل سبعون بخلاف الإنشاء فإنه لا يحتمل الكذب فقد ظهر الفرق فبطل قياس زفر الإقرار على الإنشاء . ثم اعلم أنه ليس المراد به أنه في الإقرار يلزمه ما بعد بل فقط وإنما المسألة على وجهين أحدهما أن يكون جلس المال متحدا والثاني أن يكون مختلفا فإن كان متحدا فإنه يلزمه أفضل المالين سواء كان ما بعد بل هو الأفضل أو ما قبلها وسواء كان الفضل في الذات أو في الصفة فلذا قال في المبسوط إذا أقر لفلان بألف درهم لا بل بخمسمائة فعليه ألف وكذا لو قال خمسمائة بل ألف ولو قال عشرة دراهم بيض لا بل سود أو قال سود لا بل بيض أو قال جيد لا بل رديء أو رديء لا بل جيد فعليه أفضلهما انتهى وإن كان مختلفا فعليه المالا لأن الغلط لا يقع في الجنس المختلف عادة فرجوعه عن الأول باطل والتزامه الثاني صحيح فلو قال له على درهم بل دينار لزمه درهم ودينار ولو قال على كمر حنطة لا بل كمر شعير لزمه الكمران كذا في المبسوط أيضا، وأما في الحدود ففي غاية البيان لو قال لآخر يازاني فقال لا بل أنت فإيهما يحدان وأما في السرقة ففي العدة لو قال سرقت من فلان مائة درهم لا بل عشرة دنانير يقطع في عشرة دنانير ويضمن المائة إذا ادعى المقر له المالين ولو قال سرقت مائة لا بل مائتين قطع ولم يضمن ولو قال سرقت مائتي درهم لا بل مائة لم يقطع ويضمن المائة انتهى (ولكن للاستدراك) أي التدارك وفسره المحققون برفع التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل ما جاء في زيد لكن عمرو إذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو أيضا بناء على محالطة وملازمة بينهما كذا في التلويح وفسره في التحرير بمخالفة حكم ما بعدها لما قبلها فقط ضدا ونقيضا ومخالفا نحو ما هو أبيض لكنه أسود وما هدا ساكنا لكنه متحرك وما زيد قائما لكنه شارب على الترتيب أطلق لكن فشمّل الخفيفة والثقيلة كما صرح به في التلويح والتحرير قال وإذا ولي الخفيفة جملة فحرف ابتداء، أو مفرد فعاطفة وشرطه تقدم نفي أونهى ولو ثبت كل ما بعدها كقيام زيد لكن عمرو لم يقم ولا شك في توكيدها في لو جاء أكرمه لكنه لم يجيء ولم يخص الأمثلة بالعاطفة إذ لا فرق وفرقهم بينها وبين بل بأن بل توجب نفي الأول وإثبات الثاني بخلاف لكن مبنى على أنه للإبطال لا جعله كالمسكوت وعلى قول المحققين يفرق بإفادتها معنى المسكوت عنه بخلاف لكن انتهى (بعد النفي خاصة) بيان لشرطها وقد علمت أن محلها إذا وليها مفرد وأن النهى كالنفي نحو ما قام زيد لكن عمرو ولا يقم زيد لكن عمرو وذكر في المغني أنك إذا قلت قام زيد ثم جئت بل لكن جعلتها حرف ابتداء فجئت بالجملة فقلت لكن عمرو لم يقم وأجاز الكوفيون لكن عمرو على العطف وليس بمسموع وفيه أن لها شرطا آخر أن لا تقترن بالواو قاله الفارسي . وأكثر النحويين . واختلف في نحو ما قام زيد ولكن عمرو على أربعة أقوال

منها ما اختاره ابن مالك أن لکن غیر عاطفة والواو عاطفة جملة حذف بعضها على جملة صرح
بجمعها قال فالتقدير في نحو ما قام زيد ولكن عمرو ولكن قام عمرو لأن الواو لا تعطف
مفردا على مفرد مخالف له في الإيجاب والسلب بخلاف الجماتين المتعاطفتين فيجوز تخالفهما
فيه نحو قام زيد ولم يقم عمرو الخ (غير أن العطف به) أي بلكن (إنما يصح عند اتساق
الكلام) أي انتظامه وارتباطه والمرادها هنا أن يصلح ما بعد لکن تداركا لما قبلها بأن يكون
المذكور بعدها مما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم المخاطب منه عكسه أو يكون فيه تدارك
لما فات من مضمون الكلام السابق والاتساق هو الأصل حتى يحمل عليه الكلام ما أمكن
ومنه قول المقر له يعين ما كان لي قط لكن لفلان يحتمل رد الإقرار فلا يثبت له والتحويل
وهو قبوله ثم الإقرار به فاعتبر التحويل صوتا لكلام العاقل عن الإلغاء فيكون النفي مجازا
وقيل حقيقة أي اشتهر لي وهو له فهو مغير للظاهر فصح موصولا لا غير فثبت النفي مع
الإثبات للتوقف للمغير في آخره ومنه ادعى دارا على جاحد بيينة ففضى فقال ما كانت
لي لسكن ازيد موصولا فقال بل باعني بعد القضاء فهسى لزيد لثبوته مقارنا للنفي للوصول
والتوقف وتكذيب شهوده حكمه فتأخر عنه فقد أتلفها على المقضى عليه بعد سبق الإقرار
فعليه قيمتها . ثم اعلم أن شرط عطفها الذي هو الاتساق عدم اتحاد محل النفي والإثبات
وأنه الأصل وأنه يحمل عليه ما أمكن كما قدمناه فتنزع عليه أنه لو قال رجل له على مائة
قرضا فقال لا لكن غصب فإنه يصح لصرف النفي إلى السبب وإن اتحد محل النفي والإثبات
فإنها لا تكون للعطف وهو المقاد بقوله (وإلا فهو مستأنف كالأمة إذا تزوجت بغير إذن
مولاها بمائة درهم فقال) المولى (لا أجزى النكاح ولكن أجزى بمائة وخمسين إن هذا فسخ
للكاح وجعل لكن مبتدأ لأن هذا نفي فعل وإثباته بعينه) يعنى ففات شرط كونها عاطفة
لاتحاد محل النفي والإثبات والمهر تابع في النكاح لا يوجب تعدده تعدد الأصل فبطل لعدم
توقفه للعجز فصار ما بعد لكن إنشاء عقد آخر بقدر آخر كذا في التحرير فظاهرة أن الزوج
لو قبل بعده انعقد النكاح الثاني وهو متوقف على أن النكاح ينعقد بلفظين أحدهما أجزت
النكاح وظاهر ما في القوضيخ يخالفه فإنه قال فيكون إجازة لنكاح آخر مهره مائتان وقيد
لاقتصاره على أصل النكاح لأنه لو قال لا أجزى بمائة لكن بمائتين فإنه صحيح لأن التدارك
في قدر المهر لا في أصل النكاح كذا في التحرير وعزاه في التلويح إلى قاضي خان قال وهو
الموافق لما تقر عند من أن النفي في الكلام راجع إلى القيد بمعنى أنه يفيد رفع تقييد الحكم
بذلك القيد لا رفعه عن أصله بل إنما يفيد إثباته متقيدا بقيد آخر . فإن قيل النكاح المنعقد
الموقوف هو ذلك النكاح المقيد بمائة فإذا أبطل لم يبق حتى ينعقد بمائتين . قلنا هو نكاح

مفيد وإبطال الوصف ليس لإبطال للأصل انتهى، وبهذا ظهر أن مافى للمغنى للخبارى من تصوير المسألة التى فيها لكن للإبتداء لا للعطف بقوله لا أجزى النكاح بمائة ولكن أجزه بمائة وخمسين غير صحيح كما لا يخفى وذكر السيرامى أنه غلط (وأو لأحد المذكورين) فإن كانا مفردين فهى نفي ثبوت حكم ما قبلها ظاهرا لأحد المذكورين منه (١) وبما بعدها وإن كانا جمليتين نفي حصول مضمون إحداهما وذكر المحقق الرضى أن أوليست إلا لأحد الشئيين فى كل موضع وإنما استفيدت الإباحة فى قوله تعلم إما فى الفقه أو النحو مما قبل العاطفة وما بعدها لأن تعلم العلم خير فدلالة أو فى الإباحة والتخيير والشك والإبهام والتفصيل على معنى أحد الشئيين أو الأشياء على السواء وهذه المعانى تعرض فى الكلام لامن قبل أو بل من قبل أشياء أخر فالشك من قبل جهة المتكلم وعدم قصده فى التفصيل والإبهام والتفصيل من حيث قصده إلى ذلك والإباحة من حيث كون الجمع يحصل به فضيلة والتخيير من حيث لا يحصل به ذلك. وأما فى سائر أقسام الطلب فلا يعرض فيه شئ من المعانى المذكورة والاستفهام نحو أزيد عندك أم عمرو وأما التنى نحو ليت لى فرسا أو حمارا فالظاهر فيه الجمع إذ من غالب العادات أن من يتمنى أحدهما لا يكره حصولهما معا. وأما التحضيض نحو هلا تتعلم الفقه أو النحو وهلا تضرب زيدا أو عمرا والعرض نحو ألا تتعلم النحو أو الفقه أو ألا تضرب زيدا أو عمرا فكالأمر فى احتمال الإباحة والتخيير بحسب القرينة اه وبهذا ضعف قول أبى زيد إنها موضوعة فى الخبر للشك وهو وإن رجحه فى التلويح فالأصح خلافه، وفى المغنى: التحقيق أن أو موضوعة لأحد الشئيين أو الأشياء وهو الذى يقوله المتقدمون وقد يخرج إلى معنى بل وإلى معنى الواو وأما بقية المعانى فستفاد من غيرها انتهى (وقوله هذا حر أو هذا كقوله أحد كما حر) لأن أو لأحد الشئيين، قيد به لأنه لو قال هذا حر أو هذا وهذا با أو او فى الثالث وبأ فى الثانى فإنه يعتقد الثالث ويخير فى الأولين كأنه قال أحدهما حر وهذا ويمكن أن يكون معناه هذا حر وهذان فيخير بين الأول والأخيرين، لكن حمله على قوله أحدهما حر وهذا أولى لوجهين: أحدهما أنه حينئذ يكون تقديره أحدهما حر وهذا حر وعلى ذلك الوجه تقديره هذا حر أو هذان حران ولفظ حر مذكور فى المعطوف عليه لا لفظ حران فالأولى أن يضم فى المعطوف ما هو مذكور فى المعطوف عليه. والثانى أن قوله وهذا مغير لمعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله لأن الواو للتشريك فتنتضى وجود الأول فيتوقف أول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير فيثبت التخيير بين الأول والثانى فلا توقف على الثالث فصار معناه أحدهما حر، ثم قوله وهذا يمكن أن يكون عطفًا على أحدهما وهذان الوجهان تفرد بهما خاطرى كلها فى القوم صحيح وفيه كلام فى التلويح والفرع مذكور فى البدائع

(١) قوله منه : أى مما قبلها ؛

كما في التوضيح فكان هو المذهب ، ولو قال هذا حر أو هذا أو هذا بأو في الأخيرين عنق الأول ويؤمر بالبيان في الأخيرين وكذا في الطلاق وكذا في البدائع (وهذا الكلام إنشاء) للحرية شرعا كالصيغة في المعين لما علم أن الصيغة إنشاء عرفا لأنه لم يتحقق لإثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب أن تجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمداولة اللغوى وهذا معنى كونه إنشاء شرعا وعرفا ، إخبار حقيقة ولغة (يحتمل الخبر) بأصل وضعه كما قدمناه بأن يكون إخبارا عن حرية سابقة ولذا لو جمع بين حر وعبد وقال أحدهما حر أو قال هذا حر أو هذا لا يعتق العبد كذا في التوضيح (فأوجب التخيير) بأن يوقع العتق في أيهما شاء نظرا إلى أنه إنشاء (على احتمال أنه) أى اختيار المولى العتق في أحدهما (بيان) أى إظهار لما في الواقع حتى لا يكون له أن يعين في غير من قصده أولا (وجعل البيان إنشاء من وجه) حتى يشترط صلاحية المحل حينئذ فلا يصح البيان في الميت والخارج عن ملكه ويتعين الحى والباقي في الملك (وإظهارا من وجه) فيجبر على البيان فإنه لا جبر في الإنشآت بخلاف الإخبارات كما إذا أقر بالمجهول حيث يجبر على البيان (وإذا دخلت) كلمة أو (في الوكالة) بأن قال وكلت هذا أو هذا (يصح) التوكيل وأيهما تصرف صح حتى لو باعه أحد الوكيلين صح ولم يكن للآخر بعد ذلك أن يبيعه وإن عاد إلى ملك الموكل كذا في التلويح ، ولا يمتنع اجتماعهما فهو لتسوية ملحق بالإباحة بخارج للعالم بأنه برأيهما أرضى بخلاف بيع ذا أو ذا يمتنع الجمع لانتفائه كذا في التحرير ، وفي البرازية لو قال وكلت هذا أو هذا أو هذا يبيعه فهو باطل انتهى ، وهو مخالف لما عليه الأصوليون (بخلاف البيع) كما إذا قال بعثت هذا أو هذا وقيده في تلخيص الجامع بالقيميين فقال لو اشترى أحد عبدين أو ثوبين فسد لجهل يورث نزاعا ضد المثل انتهى . قال الفارسي في شرحه بخلاف ما إذا اشترى أحد هذين القفيزين من الحنطة حيث يصح انتهى (والإجارة) كما إذا قال أجرتك هذا أو هذا فإن كلا منهما غير صحيح للجهالة وهي مفسدة للبيع والإجارة ، وفي المحيط لو قال اصبغ هذا الثوب بدرهم أو درهمين يحكم ما زاد الصبغ فيه انتهى (إلا أن يكون من له الخيار معلوما في اثنين أو ثلاثة فيصح استحسانا) كما قدمناه في بحث التخصيص للعام وهو المراد بخيار التعيين (وفي المهر كذلك عندهما إن صح التخيير) يعنى المهر كالتوكيل يصح مع أو إن كان التخيير مفيدا لاختلاف المالاين حلولا وأجلا أو جنسا فيكون الخيار للزوج يعطى أيا شاء (وفي النقدين يجب الأقل) أى إن لم يكن التخيير مفيدا تعين الأقل كالإقرار والوصية والخلع والعتق فالنقدان مثال لا قيد (وعنده يجب مهر المثل) لبطلان التسمية لأنه جهالة لاحاجة إلى تحملها إذا كان له موجب أصلي وهو مهر المثل ، وقد أجاب عنه لهما في التحرير بأن لزوم الموجب الأصلي عند عدم تسمية ممكنة .

اعلم أن الإمام إنما يقول بتحكيم مهر المثل إذا كانا مختلفي القيمة، فإن كان مهر مثلها مثل أحدهما أو أقل فلها الأخص، وإن كان مثل أعلاهما أو أكثر فلها الأعلى، وإن كان بينهما فلها مهر المثل، فوجوبه إنما هو فيما إذا كان بينهما ففي إطلاقه مساحة (وفي الكفارة يجب أحد الأشياء عندنا) عملاً بكلمة أو (خلافاً للبعض) فإنهم حكموا بوجوب جميع خصالتها، ويستقط بالبعض ظناً منهم بأن صحة التكليف تنافي التخيير وهو قول منهم بالاموجب لأن صحة التكليف بإمكان الامتثال وهو ثابت لأنه بفعل إحداها (و) أو (في قوله تعالى - أن يقتلوا أو يصلبوا - للتخيير عند مالك) أي لتخيير الإمام بين كل نوع (وعندنا) هي (مجاز عن بل) للصارف لها عن حقيقتها وهو (١) أنها أجزئية بمقابلة جنائيات لتصور المحاربة بصور (٢) : أخذ وقتل وجمع بينهما وإخافة فذكرها (٣) متضمن ذكرها ومقابلة متعدد بمتعدد ظاهر في التوزيع وأيضاً مقابلة أخف الجنائيات بالأغلظ وقلبه ينبوع عن قواعد الشرع والسمع وجزاء سيئة سيئة مثلها (أي بل يصلبوا إذا ارتفعت المحاربة بقتل النفس وأخذ المال بل تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف إذا أخذوا المال فقط بل ينفوا من الأرض إذا خوفوا الطريق) على أنه ورد في الحديث على أنه على هذا المنوال كما في التنقيح وهو وإن ضعف فإنه لا يبنى الصحة في الواقع فوافقه للأصول ظاهر في صحته كما في التحرير، ولم يذكر المصنف تخيير الإمام فيما إذا قتل وأخذ المال وهو ثابت عند الإمام فعنده إن شاء قطع ثم قتل أو صلب وإن شاء قتل أو صلب لأن الجنابة تحتل الانحدار والتعدد كذا في التنقيح (وقالوا إذا قال لعبيده ودايته هذا حر أو هذا إنه باطل لأنه اسم لأحدهما غير عين) أعم من كل منهما على التعمين والأعم يجب صدقه على الأخص (وذلك) الواحد الأعم الذي يصدق على الدابة والعبد (غير محل للعتق) أي غير صالح له وإنما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد وفيه بحث لأن إيجاب العتق إنما هو على ما يصدق أنه أحد الشئيين لا على المفهوم العام إذا أحكام تتعلق بالدوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام أنه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما، وفي المبسوط أنه يعتق بالنية كذا في التلويح (وعنده هو كذلك) أي أنها لأحد الشئيين غير معين وأن غير المعين ليس بمحل (لكن على احتمال التعمين حتى لزمه التعمين في مسألة العبدن والعمل بالاحتمال) الذي هو الحجاز (أولى من الإهدار) عند تعذر العمل بالحقيقة (فجعل ما وضع لحقيقته) وهو الواحد المبهم (مجازاً عما يحتمله) أي لما يحتمله وهو المعين فعن بمعنى اللام لأن ما بعد عن هو المعنى الحقيقي

(١) قوله وهو : أي الصارف : أي آية المحاربة :

(٢) قوله بصور بالتنوين ، وقوله أخذ بالجر والتنوين بدل من صور :

(٣) قوله فذكرها : أي الأجزئية :

وما بعد اللام هو المعنى المجازى وعلى هذا الخلاف على "ألف أو على" هذا الجهدار كما في المجمع من الإقرار (وإن استحال حقيقته وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم) كما تقدم في مسألة هذا ابني للأ كبير سنا منه، وأورد في التحرير على أبي حنيفة أنهم يمنعون التجوز في الضد والمعين ضد المبهم بخلاف ابني للأ كبير لا يصاد حقيقته مجازيه وهو العتق انتهى (١) وقد يجاب عنه بأنه ليس ضدا له كما قدمنا أنه صادق عليه ولأنه يحتاج إلى إثبات أن الإمام يمنع التجوز في الضد، قيد بأو لأنه لو قال لعبدته ودابته أحدهما حر عتق بالإجماع لأن قوله أو هذا تخيير وقوله أحد كما حر إيقاع فإنه يقع على من يقبل العتق فأما التخيير فيصبح بين من يقبل العتق وبين مالا يقبله كذا في المحيط وقيد بالدابة لأنه لو قال لعبدته وعبد غيره فإنه لا يتعين عتق عبده لأن عبد الغير محل لإيجاب للعتق لكنه موقوف على إجازة المالك كذا في التلويح ولو قال لعبدته ذلك وأحدهما ميت لم يعتق عبده اتفاقا لأن الميت مما يسمى عبدا أو حرا ألا ترى أنك تقول مات حرا ومات عبدا كذا في المحيط (والمستعار) أو (للعوم) لمناسبة بين مفهومه وبين العموم في عدم التخصيص بواحد معين (فتصير بمعنى أو العطف لا عينه، وذلك إذا كانت في موضع النفي أو الإباحة) وهو صريح في أنها مجاز للعموم فيهما قال في التحرير: إنه غير صحيح لأنها للأحد فيهما انتهى بمعنى فالحق أنها حقيقة أيضا لأنها لأحد الأمرين من غير تعيين وانتهاء الواحد المبهم لا يتصور إلا بانتفاء المجموع، فقوله تعالى - ولا تطع منهم آثما أو كفورا - معناه لا تطع واحدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فتعم وكذا ما جاء في زيد أو عمرو كذا في التلويح، وذكر الرضي أن كلمة أو في جميع الأمثلة موجهة كانت أو لا مفيدة لأحد الشئيين أو الأشياء، ثم معنى الوحدة في غير الموجب بقيد العموم فلا تخرج أو مع القطع بالجمع في الانتهاء في نحو - لا تطع منهم آثما أو كفورا - عن معنى الوحدة التي هي موضوعة له انتهى وذكر قبله أن النكرة تفيد الوحدة والوحدة في غير الموجب تفيد العموم في الأغلب فإذا قصدت التخصيص على العموم في ما لقيت رجلا

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

ومالقيت واحدا قلت مالقيت من رجل ومن واحد فإذا قلت مالقيت رجلين أو رجالا فالعنى مالقيت مثنى واحدا من هذا الجنس ومارأيت جماعة واحدة منه فمع عدم من محتملان الاستغراق وغيره ومعها بصير الأول نصا في استغراقه لجميع مستثنيات هذا الجنس والثاني لاستغراقه لجميع جماعته فظهر أن معنى مارأيت زيدا أو عمرا مارأيت زيدا ولا عمرا في الأظهر انتهى (كقوله والله لا أكلم فلانا أو فلانا) أى لا أكلم واحدا منهما فمع من كل منهما وليس المراد لا أكلم أحدهما لأنه حينئذ يكون أحد معرفة وإذا (١) لم يقدر معرفة فلا يشكل بمسألة الجامع وهى ما وقال والله لا أقرب هذه أو هذه فإنه يكون موليا منهما (٢) ولو قال والله لا أقرب لاحدا كما كان موليا من واحدة (٣) لا منهما، وتعقبه في التحرير بأن الحق عدم توقفه على التنكير ويعم مثله لاتحاد الموجب للعموم فى النكرة وهو الضرورة إذ انتفاء أحدهما بانتفاء الجميع وحينئذ يعود إشكال مسألة الجامع بخلافه بالواو فإنه من الجميع للعموم الاجتماع انتهى، وأجاب عنه فى التلويح بأن القياس عدم الفرق إلا أن كلمة إحدى خاصة صيغة ومعنى ولا نعم بشئ من دلائل العموم فكذا بوقوعها فى موضع النفي بخلاف كلمة أو فإنها قد تفيد العموم بوقوعها فى موضع الإباحة فالأولى أن تفسر أو بأحد منكر غير مضاف كما ذكره المصنف إلا أنه لا يصح فى الإيجاب على ما صرح به أئمة اللغة انتهى (حتى إذا كلم أحدهما يحنث) بخلاف ما إذا أتى بالواو فإنه لا يحنث إلا بكلامهما ولهذا قال فتصير بمعنى واو العطف لا عينه إذ لو كانت بمعنى عين الواو لم يحنث بكلام أحدهما قال فى التوضيح إلا أن يدل الدليل على أن المراد أحدهما كما إذا حلف لا يرتكب الزنى وأكل مال اليتيم ودلالته أن لا يكون للاجتماع تأثير فى النفي . وحاصله أنه إن كان للاجتماع تأثير فى المنع لعدم الشمول وإلا فشمول العدم وتعقبه فى التلويح بأنه ليس بمطرد فإنه إذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لئفى المجموع مع أنه لا تأثير للاجتماع فى المنع ومثله أكثر من أن يحصى وتبعه فى التحرير بقوله وتقييده بما إذا كان للاجتماع تأثير فى المنع باطل بنحو لا أكلم زيدا وعمرا وكثير انتهى . واختار فى التلويح فى الضابط أنه إذا قامت قرينة فى الواو على شمول

(١) قوله وإذا شرطية جوابه فلا يشكل وضمير يقدر راجع لأحدهما .

(٢) قوله يكون موليا منهما ، لأنه فى معنى واحدة منهما وهى نكرة فى سياق النفي

فتعمهما فتبينان معا عند انقضاء مدة الإبراء من غير فى .

(٣) قوله كان موليا من واحدة : أى ولا يشكل بصيرورته موليا من إحدى زوجتيه

الخاصتين بلا أقرب لاحدا كما لا منهما جميعا حتى لو مضت مدة الإبراء من غير فى تبين

احدهما لا هما لأن لاحدا كما معرفة غير عامة .

العدم فذلك وإلا فهو لعدم الشمول وأوبالعكس انتهى (ولو وكلهما لم يحدث إلا مرة واحدة) كالواو (ولو حلف لا يكلم أحدا إلا فلانا أو فلانا فله أن يكلمهما) من غير حنث بمزلة واو العطف لأنها وقعت في موضع الإباحة فتعم كجالس زيدا أو بكرا . قال في البدائع : والفرق بين الإباحة والتخيير مخالفة المأمور بالجمع فيه دون الإباحة ومعرفة الفرق من خارج ، وعلى هذا لو قال لأقرب يكن إلا فلانة أو فلانة لا يكون موليا منهما لأنه إطلاق بعد حنث فكان لإباحة فعمت انتهى وفرق بينهما في التوضيح بأن التخيير منع الجمع والإباحة منع الخلو يعرف بدلالة الحال . وفي التلويح : والتحقيق أن كلمة أو لأحد الأمرين وجواز الجمع وامتناعه إنما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن . وفي المعنى : ومن العجب أنهم ذكروا أن معاني صيغة أفعال التخيير والإباحة ومثله بنحو أخذ من مالي درهما أو ديناراً وجالس الحسن أو ابن سيرين ثم ذكروا أن أو تفيدهما ومثلا بالمثاليين المذكورين انتهى ولا عجب لما في التلويح والإباحة والتخيير قد يضافان إلى صيغة الأمر وقد يضافان إلى كلمة أو . وفي تلخيص الجامع : حلف لا يكلم ذا أو ذا أو ذا فحنثه بالأول أو الأخيرين وفي عكسه بالآخر أو الأولين إذ الواو للجمع أو بمعنى ولا لتناولها نكرة في النفي بخلاف ذا حر أو ذا وذا في الأظهر لأنها تخص في الإثبات الخ (وتستعار) كلمة أو (بمعنى حتى أو إلا إن إذا فسد العطف لاختلف الكلام) كما إذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب (ويحتمل ضرب الغاية) بأن يكون ما قبلها فعلا ممتدا يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد أو نحو لأز منك أو تعطيني حتى ليس المراد ثبوت أحد الفعلين بل ثبوت الأول ممتدا إلى غاية هي وقت إعطاء الحق كما إذا قال لأز منك حتى تعطيني فصار مستعارا حتى والمناسبة أن أو لأحد المذكورين وتعيين كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما أن الوصول إلى الغاية قاطع للفعل ولذا ذهب النحاة إلى أن أو هنا بمعنى إلى لأن الفعل الأول يمتد إلى وقوع الفعل الثاني أولاً لأن الفعل الأول ممتد في جميع الأوقات إلا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع امتداده (كقوله تعالى ليس لك من الأمر شيء أو يتوب) أي ليس لك من الأمر في عذابهم أو استئصالهم شيء حتى تقع توبتهم أو تعديلهم وذهب صاحب الكشاف إلى أنه عطف على ما سبق وهو يكتبهم وليس لك من الأمر شيء اعتراض والمعنى أن الله تعالى مالك أمرهم فإذا أن يهلكهم أو يهزمهم أو يتوب عليهم أو يعدلهم واختاره في التحرير بقوله ولهم منه أو يتوب عليهم بل عطف على يكتبهم وليس وعمم ولاها اعتراض لما في ذلك من التكلف مع إمكان العطف انتهى . ثم اعلم أنها إذا كانت بمعنى إلى أو إلا فإن المضارع بعدها منصوب بأن مضمرة بعدها كما في المعنى .

ومن الفروع الفقهية ما في البدائع والتوضيح لو قال والله لا أدخل هذه الدار أو أدخل

هذه الأخرى أى حتى أدخلها فإن دخل الأولى حنث أو الثانية أو لا انتهت اليقين اه وقيدته
فى التلويح بما إذا نصب ما بعد أو لأنه حينئذ تعذر العطف لعدم مضارع منصوب قبله فلو
رفعه كان عطفًا على الفعل مع حرف النفي حتى يكون المحلوف عليه أحد الأمرين عدم دخول
الأولى أو دخول الثانية فلو دخل الأولى ولم يدخل الثانية حنث وإلا فلا ويحتمل أن يكون
عطفًا على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان فى سياق النفي ويلزم شمول العلم لوقوع أو فى
النفي فيحتمل بدخول إحدى الدارين أيتهما كانت كما إذا حلف لا يكلم زيدًا أو عمرا انتهى
وفى تلخيص الجامع : لوقال والله لا أدخل هذه أولا أدخل هذه فدخل إحداها حنث ولو
قال لأدخلن بر لأن المراد نكرة فتخص فى الإثبات وتعم الأفراد فى النفي ، دليله - آثمًا أو
كفورًا - وآية التكفير ولو قال لا أدخل هذه أبداً أو لأدخلن هذه اليوم بر بدخول الثانية
فى اليوم وحنث بفوته أو دخول الأولى وفاء بالشرط وتنحل بالحنث مرة لاتحاد الاسم كلما
المبتدأ بالإثبات ولو لم يوقت أصلاً حنث بدخول الأولى قبل الثانية وبر بعكسها حملاً على
الغاية كقوله تعالى - تقاتلونهم أو يسلمون - كذا بزيادة أو أدخل هذه والغاية دخول أحد
الآخرين وتامه فيه (وحتى للغاية) أى للدلالة على أن ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءاً
منه كما فى أكلت السمكة حتى رأسها أو غير جزء كما فى قوله تعالى - حتى مطلع الفجر -
وأما عند الإطلاق فالأكثر على أن ما بعدها داخل فيما قبلها (كلى) أى كما أن إلى للغاية
وفرق بينهما فى الكشف من أوجه : الأول اشتراط أن يكون شيئاً ينتهى به المذكور أو
عنده بخلاف إلى فامتنع نمت البارحة حتى نصف الليل وصح نمتها إلى نصف الليل . الثانى
أن حتى لا تدخل على مضمرة فلا يقال حنثه بخلاف إليه . الثالث أن حتى لا تقع بعد من
لابتداء الغاية فلا يقال خرجت من البصرة حتى الكوفة ويقال إليها (وتستعمل للعطف) أى
وقد تكون عاطفة يتبع ما بعدها ما قبلها فى الإعراب وقد تكون ابتدائية يقع ما بعدها جملة
اسمية أو فعلية مذكور خبرها أو محذوف بقرينة الكلام السابق . فالأول نحو ضربت القوم
حتى زيد غضبان : والثانى نحو أكلت السمكة حتى رأسها بالرفع أى مأكول وفى الكل
معنى الغاية وهو المراد بقوله (مع قيام معنى الغاية) وفى العاطفة يجب أن يكون المعطوف
جزءاً من المعطوف عليه أفضلها أو دونها فلا يجوز جاء فى الرجال حتى هند وأن يكون الحكم
نماينقضى شيئاً فشيئاً حتى ينتهى إلى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود
نفسه ولا تميم العاطفة إلا فى صورة النصب مثل أكلت السمكة حتى رأسها بالنصب والأصل
هى الجارة كذا فى التلويح ، ثم اعلم أنها فى نحو أكلت السمكة حتى رأسها جارة إن خفضت
ما بعدها وعاطفة إن نصبت أى أكلته وابتدائية إن رفعت أى مأكول كما فى البدائع ولم يذكر
المصنف دخول ما بعدها فيما قبلها . وحاصل ما فى التحرير أنها إن كانت جارة ففيها أربعة

أقوال ثالثها إن كان جزءا دخل ورابعها لادلالة إلا للقربنة وانفقوا على الدخول في العطف
وفي الابتدائية بمعنى وجود المضمونين (كقولهم استنتت الفصال) جمع فصيل هو ولد الناقة؛
الاستئنان أن يرفع يديه ويطر حهما معا في حالة العدو (حتى القرعى) جمع قريع وهو الفصيل
الذى له بئر أبيض ودواؤه الملح فإن المعطوف أرذل فإن القرعى لا يتوقع منها الاستئنان
لضعفها هذا مثل يضرب لمن تكلم مع من لا ينبغي أن يتكلم بين يديه لعلوقدره (ومواضعها
في الأفعال أن تجعل غاية بمعنى إلى) نحو قوله تعالى - حتى تستأنسوا - أى تستأذنوا، ثم اعلم
أنهم جعلوا حتى هذه داخلة في الفعل نظرا إلى ظاهر اللفظ وصورة الكلام وإلا فالفعل
منصوب بإضمار أن فهى داخلة حقيقة على الاسم كذا في التلويح (أو غاية) بالنصب (هى
جملة مهتداء) أى هى داخلة على جملة مبتدأ بها فتكون حتى حرف ابتداء أى حرفا تبدأ به
الجملة أى تستأنف سواء كان الفعل مضارعا كقراءة نافع - حتى يقول الرسول - بالرفع
أرماضيا نحو - حتى عفوا - كذا في المغنى وذكر الرضى أنا لا تعنى بذلك أن ما بعدها مبتدأ
مقدر أى أنا أدخلها لأن ذلك لا يطرد في نحو قوله تعالى - وزلزلوا حتى يقول الرسول -
بالرفع انتهى - وفي المغنى ولا محل للجملة الواقعة بعد حتى الابتدائية (وعلاوة الغاية أن
يحتمل المصدر الامتداد وأن يصاح الآخر دلالة على الانتهاء) كقوله تعالى - حتى يعطوا
الجزية - فإن القتال يحتمل الامتداد وإعطاء الجزية يصلح منتهى له (فإن لم يستقم فللمجازاة
بمعنى لام كي) فتنفيذ السببية والمجازاة لأن جزاء الشيء ومسببه يكون مقصودا منه بمفردة
الغاية من المغيا نحو أسلمت حتى أدخل الجنة، فإنه إن أريد بالإسلام إحداثه فهو لا يحتمل
الامتداد وإن أريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى بل الإسلام حينئذ أكثر وأقوى
وبهذا يظهر فساد ما قبل في المناسبة بين الغاية والسببية أن الفعل الذى هو السبب ينتهى بوجود
الجزء والمسبب كما ينتهى المغيا بوجود الغاية، على أنه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة
حيث احتمل المصدر أعنى السبب الامتداد والآخر أعنى المسبب الانتهاء إليه كذا في التلويح
(فإن تعذر هذا جعل مستعارا للعطف المحض وبطل معنى الغاية) أى تعذر كون المصدر سببا
لثانى ولا توجد حتى في كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا
بامتناع مثل ما جاء في زيد حتى عمرو ولكن الفقهاء استعاروها لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين
الغاية والتعقيب ولكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقيد في المطلق ولا حاجة في أفراد
المجاز إلى السماع مع أن محمد بن الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة فكفى بلفظه سمعا كذا في التلويح
وفي المغنى أن حتى لا تعطف الجمل وذلك لأن شرط معطوفها أن يكون جزءا مما قبلها أو
كجزء منه ولا يتأتى ذلك إلا في المفردات هذا هو الصحيح، وزعم ابن السيد في قول امرئ
القيس * سرى بهم حتى تكلم مطيهم * فيمن رفع تكلم أن جملة تكلم مطيهم معطوف

بحتى على سرية بهم انتهى، وتعقبه الدماميني بأنه يجوز في بعض الجملة أن يكون مضمون
إحداهما بعضا من مضمون أخرى كما تقول أكرمت زيدا بما أقدر عليه حتى أقت نفسي
خادما له وبخل على زيد بكل شيء حتى منعتني دانقا إلى آخره سهو، فلم يتعين كون حتى
ابتدائية في كلام امرئ القيس كما توهمه في التحرير، ولا أن كونها للعطف المحض مما اخترعه
الفقهاء كما في التفتيح (وعلى هذا مسائل الزيادات كما لم أضربك حتى نصيحتك) فحتى للغاية
لأن الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الأمثال، وصياح المضروب يصلح منتهى له، فلو امتنع
عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق الضرب إلى للغاية المذكورة (إن لم أتك حتى
تغديني) فهي للسببية دون للغاية لأن آخر الكلام أعنى التغدية لا يصلح لانتهاء الإتيان إليه
بلى هو أسمى إلى الإتيان فالمراد بصلاحه لانتهاء إليه أن يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر
عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر إليه وانقطاعه به كالصياح للضرب، وقديقال: إن الصدر
أعنى الإتيان لا يحتمل الامتداد وضرب المدة (إن لم أتك حتى أتغدي عندك) فهي للعطف
المحض لتعذر للغاية والسببية. أما للغاية فلما مر، وأما السببية والمجازاة فلأن فعل الشخص
لا يكون جزاء لفعله إذ المجازاة هي المكافأة ولا معنى لمكافأته نفسه، وفي التلويح: واعلم
أن قولهم حتى أتغدي بإثبات الألف ليس بمستقيم، والصواب حتى أتغدي بالجزم مثل فأتغدي
لأنه عطف على الجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف
النفي حتى لا يدخل في حيز النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم انتهى، ولذا رواه الإتيان بدون
الألف ولم يذكر المصنف أن حتى بمعنى أي حرف للاختلاف، فقيل بمعنى الواو فلا تفيد
الترتيب، وذهب فخر الإسلام وتبعه صدر الشريعة إلى أنها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين
التعقيب والغاية فلو أتى وتغدي عقيب الإتيان من غير تراخ حصل البر وإلا فلا، حتى أولم
يأت أو أتى ولم يتغدي أو أتى وتغدي متراخيا حدث، والمذكور في نسخ الزيادات وشروحها
أن الحكم كذلك إن نوى الفور وإلا فهي للترتيب سواء كان مع التراخي أو بدونه حتى لو
أتى وتغدي متراخيا حصل البر وإنما يجزئ لو لم يحصل منه التغدي بعد الإتيان متصلا أو
متراخيا في جميع العمر إن أطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكره إن وقته هكذا ذكر الأفعال
الثلاثة في التلويح من غير ترجيح واختار في التحرير القول الأخير من أنها لعطف مطلق
الترتيب لعلاقة الترتيب في الغاية وإن كانت بالتعقيب أنسب فشرط الفعلين للتشريك فيبر
بالتغدي في إتيان ولو متراخيا عنه إلى آخره: وبه اندفع ما رجحه الإتيان من أنها بمعنى
الواو لنقل الحكم عن الزيادات أنها للترتيب: (ومنها) أي من حروف المعاني (حروف الجر)
قال ابن الحاجب: وهي ما وضع للإفضاء بفعل أو شبهه أو معناه إلى ما يليه، وذكر الرضوي أن
الأظهر أنه قيل لها حروف الجر لأنها تعمل إعراب الجر كما سميت بعض الحروف حروف الجزم

وبعضها حروف النصب (فالباء للإلصاق) وهو تعليق الشيء بالشيء وإيصاله به كذا في التلويح . وظاهر ما في الكتاب أنها موضوعة للإلصاق فقط فقيل وهو معنى لا يفارقها فلها اقتصر عليه سيديويه وفي التحرير الباء مشكك للإلصاق الصادق في أصناف الاستعانة والسببية والظرفية والمصاحبة فإنه (١) في الظرفية مثلا كقمت بالدار أتم منه (٢) في نحو مررت بزبد ولا يتحقق مجردا إلا في التعدية وهي إيصال معنى متعلقها بمدخولها انتهى ، وبخالفه ما ذكره الرضى أن بمعنى الاستعانة للباء مجاز الإلصاق ، وما في المعنى من أن الإلصاق حقيقى كما مسكت بزبد إذا قبضت على شيء من جسمه أو على ما يحبسه من يد أو ثوب ومجازى نحو مررت بزبد : أى ألصقت مرورى بمكان يقرب منه زبد انتهى فلم تكن الباء من قبيل المشكك . وظاهر ما في المعنى أن لها أربعة عشر معنى : الأول الإلصاق كما قدمناه . الثاني التعدية نحو ذهبت بزبد . الثالث الاستعانة نحو كتبت بالقلم . الرابع السببية نحو - إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل - الخامس المصاحبة نحو - اهبط بسلام - أى معه . السادس الظرفية نحو - ولقد نصركم الله بيدر - السابع الهدل نحو : فليت لي بهم قوما . الثامن المقابلة وهي الداخلة على الأعواض كاشتريت بألف : التاسع المجاوزة كعن نحو - فاسأل به خبيراً - العاشر الاستعلاء نحو - وإذا مروا بهم - الحادى عشر : التبعيض أنبته جماعة وجعلوا منه - عينا يشرب بها عبادة الله - قبل ومثله - وامسحوا برؤوسكم - والظاهر أن الباء فيها للإلصاق . الثاني عشر القسم : الثالث عشر الغاية نحو : - وقد أحسن بي - والرابع عشر التأكيد وهي الزائدة إلى آخره (وتصحب الأثمان حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكرت من حنطة جيدة يكون) الكر (ثمنا) وظاهره أن الباء فيه للإلصاق وهو قول فخر الإسلام ووجهه أن المقصود في الإلصاق هو الملتصق والملصق به تبع بمنزلة الآلة فتدخل الباء على الأثمان التي هي بمنزلة الآلات وجعلها صدر الشريعة للاستعانة فتدخل على الوسائل إذ بها يستعان على المقاصد لأن المقصود الأصلي من البيع هو الانتفاع بالملوك وذلك في المبيع والتمن وسيلة إليه لأنه في الغالب من العقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها إلى المقاصد (فيصح الاستبدال به) أى بالكر قبل قبضه كما في سائر الأثمان لا باعتبار أن التمن لا يتعين بالتعيين وإنما هو باعتبار أنه وسيلة فشمع ما يتعين أيضا (بخلاف ما إذا أضاف العقد إلى الكر) كما لو قال بعتك كرا من الحنطة بهذا العبد فإنه يكون سلما وبصير العبد رأس المال والكر هو المبيع المسلم فيه حتى يشترط التأجيل فيه وقبض رأس المال قبل الافتراق ولا يجوز الاستبدال في الكر

(١) قوله فإنه : أى الإلصاق اه :

(٢) قوله منه : أى الإلصاق اه :

قبل قبضه (لو قال إن أخبرني بقدوم فلان فعبدني حرى يقع على الحق) لأن الشرط لإخبار ملصق بالقدوم فإذا أخبر به كاذبا لم يوجد الشرط (بخلاف ما إذا قال إن أخبرني أن فلانا قدم) فإنه لا يختص بالحق فلو أخبره بقدومه كاذبا عتق لأن الشرط مطلق الإخبار وهو لا يتقيد بالصدق ومثل إن أخبرني إن أعلمتني فإن قال إن أعلمتني بقدوم فلان فأعلمه كاذبا لا يحنث كما في البزازية لكن قال فيها إن كتبت إلى بقدوم فلان أو إن فلانا قدم فكتب كاذبا يحنث انتهى وهو خطأ. والصواب ما في الخلاصة أنه كالإخبار بمعنى إن كان بالباء لا يحنث وإلا حنث وهو الموافق لكون الباء للإلصاق (ولو قال إن خرجت من الدار إلا بإذني يشترط تكرار الإذن) وكذا لا يخرجني إلا بإذني لأن معناه إلاخر وجا ملصقا بإذني وهو استثناء مفرغ فيجب أن يقدر له مستثنى عام مناسب له من جنسه وصفته فيكون المعنى لا يخرجني خروجا إلاخر وجا بإذني والنكرة في سياق النفي تعميم. فاذا أخرج منها بعض بقي ماعداه على حكم النفي فيكون هذا من قبيل لا آكل إلا لأن المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل لا آكل لما سيحكي من أن الأكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوزنية تخصيصه. ألا ترى أن قولنا لا آتيتك إلا يوم الجمعة أو لا آتيتك إلا أراكبا يفيد عموم الأزمنة والأحوال مع الاتفاق على أن قولنا لا آتيتك بدون الاستثناء لا يزيد العموم في الأزمان والأحوال فيظهر أن ما ذكره في الكشف من أن الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فتم ليس كما ينبغي كذا في التلويح ووجهه أنه إنما يكون نكرة في موضع النفي إذا كان من قبيل المحذوف كما في الاستثناء المفرغ وأما ما دل عليه الفعل فلا يوصف بالعموم والنكرة في موضع الشرط كهي في موضع النفي (بخلاف قوله إلا أن آذن لك) فإنه لا يشترط تكرار الإذن فإذا أذن لها مرة فخرجت ثم خرجت مرة أخرى بلا إذنه لم يحنث قالوا لأنه استثنى الإذن من الخروج لأن أن مع الفعل بمعنى المصدر والإذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن إرادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية والمناسبة بين الغاية والاستثناء ظاهرة فيكون معناه إلا أن آذن فيكون الخروج ممنوها إلى وقت وجود الإذن وقد وجد مرة فارتفع المنع وتماهم أبحاثه وفروعه في شرحنا على الكنز وازوم تكرار الإذن (١) في دخول بيته عليه الصلاة والسلام مع تلك الصيغة (٢) بخارج وهو تعليقه بالأذى (٣) وفي قوله أنت طالق بمشيئة الله بمعنى الشرط لأن الباء للإلصاق فالتقدير أنت طالق مطلقا ملصقا بالمشيئة فلا يقع قبلها والطلاق الملتصق

(١) قوله تكرار الإذن : أى من النبي صلى الله عليه وسلم اهـ .

(٢) أى - إلا أن يؤذن لكم - اهـ .

(٣) قوله وهو تعليقه بالأذى حيث قال تعالى - إن ذلکم کان يؤذى النبي - اهـ .

بها لا يطلع عليه فكان لإبطالا أو تعليقا بما لا تعلم مشيئته، قيد بها لأنه لو قال أنت طالق بأمر الله أو يحكمه أو بإذنه أو بقدرته يقع في الحال ولا يكون شرطا، وتماه في الفقه (وقال الشافعي الباء في قوله تعالى - وامسحوا برؤوسكم - للتبويض) كما نقله عنه النووي في شرح المهذب (وقال مالك إنها صلة) أي زائدة (وليس كذلك) . قال في المغنى والحدادى عشر التبويض أثبت ذلك الأصمعي والفارسي والفتبي وابن مالك قيل والكوفيون قيل ومنه - وامسحوا برؤوسكم - والظاهر أن الباء للإصاق وقيل هي في آية الوضوء للاستعانة وإن في الكلام حذفوا قلبا فإن المسح يتعدى إلى المزال عنه بنفسه وإلى المزيل بالباء فالأصل امسحوا برؤوسكم بالياء انتهى، وذكر الرضى وقيل جاءت للتبويض نحو قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم قال ابن جنى: إن أهل اللغة لا يعرفون هذا بل يورده الفقهاء ومذهبه أنها زائدة لأن الفعل يتعدى إلى مجرورها بنفسه انتهى (بل هي للإصاق لكنها إن دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا إلى محله فيتناوله كله) كسحت الحائط بيدي (وإذا دخلت في محل المسح بقي الفعل متعديا إلى الآلة فلا يقتضى استيعاب الرأس وإنما يقتضى إصاق الآلة بالحل وذلك لا يستوعب الكل عادة فصار المراد أكثر اليد فصار التبويض مرادا بهذا الطريق) وحاصله أن التبويض لازم عقلا لا من الباء، لكن اعتباره أكثر اليد في قدر المفروض ضعيف رواية ودرابة وظاهر الرواية الربع باعتبار أن الفعل يتعدى إلى الآلة العادية أي اليد فالمأمور استيعابها (١) ولا تستغرق غالبا سوى ربه فبعين في ظاهر المذهب كما بينه المحقق في التحرير وفتح القدير وحديث أنس في أبي داود وسكت عليه حجة على مالك إذ قوله (٢) « أدخل يده من تحت العمامة فمسح مقدم رأسه » ظاهر في الاقتصار كما في التحرير وليس حجة على الشافعي كما بينه في فتح القدير (وعلى للإلزام) مخالف لما في التحرير والتنقيح والبدیع من أنها الاستعلاء حسا ومعنى قال في التحرير فهى في الإيجاب والدين حقيقة فإنه يعملو المكلف ويقال ركبه دين انتهى، وفي المغنى أنها حرفية وإسمية فالحرفية لها تسعة معان: أحدها الاستعلاء إما على الحجر وهو الغالب نحو وعليها وعلى الفلك تحملون، أو على ما يقرب منه نحو - أو أجد على النار هدى - وقد يكون الاستعلاء معنويا نحو - ولهم على ذنوب - الثانى المصاحبة كع نحو - وآتى المال على حبه - الثالث الحيازة كعن كقوله * إذا رضيت على بنو قشير * الرابع التعليل كاللام نحو - ولتكبروا الله على ما هداكم - الخامس الظرفية كفى نحو - ودخل المدينة على حين غفلة - السادس موافقة من نحو - إذا اكتبوا على الناس - : السابع موافقة الباء نحو - حقيق

(١) قوله استيعابها : أى الآلة اه .

(٢) قوله إذ قوله : أى أنس اه .

على أن لا أقول على الله إلا الحق - الثامن أن تكون زائدة . التاسع أن تكون للاستدراك نحو
فلان لا يدخل الجنة لسوء صنيعه على أنه لا يبأس من رحمة الله . والاسمية أن تكون اسما بمعنى
فوق كقوله غدت من عليه انتهى وظاهر كلامهم أنها للاستعلاء حقيقة ولبقية المعاني مجازا
لما عرف من أن المجاز خير من الاشتراك وذكر الرضى أن الاستعلاء في الدين مجازي لأن
الحقوق كأنها راجية لمن تلمزمه وكذا قوله تعالى - كان على ربك حتما مقضيا - تعالى الله
عن استعلاء شيء عليه ولكن إذا صار الشيء مشهورا في الاستعمال في شيء لم يراع أصل
معناه انتهى . (فقوله له على ألف درهم يكون دينا إلا أن يصل به الوديعة) فيقول له على
ألف درهم وديعة فلا يكون للإلزام لقريظة الحجاز . وكذا لو قال أردت به الوديعة متصلا كما
ذكره العيني في شرح الكنز ، وحكم الإبراء كالأقرار فلو أبرأه من ماله عليه دخل كل دين
من قرض وثمن مبيع وغصب ولا تدخل الأمانات كلها ولو أبرأه مما له عنده كان بالعكس
كما في البرازية (فإن دخلت في المعاوضات المحضة) مالية أولا كالبيع والإجارة والذكاح نحو
بعث هذا على ألف درهم واحمله على ألف درهم وزوجتك على ألف (كانت بمعنى الباء)
إجماعا مجازا لأن اللزوم يناسب الإلصاق والمراد بالمحضة ما خلا عن معنى الإسقاط فلا تحمل
على الشرط لأنها لا تقبل الحظر والشرط حتى لا يصير قارا (وكذا إذا استعمل في الطلاق
عندهما) فإنها تكون بمعنى الباء لكون الطلاق على مال معاوضة من جانبها والذا كان لها الرجوع
قبل كلام الزوج (وعند أبي حنيفة للشرط) بأن يكون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى
- يبايعنك على أن لا يشركن - أي بشرط عدم الإشراك وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند
الفقهاء لأنها في أصل الوضع الإلزام والجزاء لازم للشرط ، فلذا رجحه الإمام عملا بالحقيقة
والطلاق يقبل التعليق بالشرط فحمله على معناه الحقيقي . وفائدة الاختلاف فيما لو قلت طلقني
ثلاثا على ألف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الألف عنده لأنها للشرط عنده وأجزاء الشرط لا تنقسم
على أجزاء المشروط ويجب الثلث عندهما لأنها بمعنى الباء عندهما فتكون الألف عوضا لشرطها
وأجزاء العوض تنقسم على أجزاء المعروض . قال في التلويح وتحقيق ذلك أن ثبوت العوض
مع المعروض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا بمقابلة جزء من ذلك ، ويمتنع تقديم
أحدهما على الآخر بمنزلة المتضاميين وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاينة ضرورة توقف
المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم أجزاء الشرط على أجزاء المشروط لزم تقديم جزء
من المشروط على الشرط فلا تتحقق المعاينة انتهى قيدنا بهذه الصورة لأنها لو قالت طلقني ثلاثا
بألف فطلقها واحدة وجب ثلث الألف اتفاقا لأن الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو
قالت طلقني وشرني على ألف فطلقها واحدة يجب ما يخصها من الألف لأنها للمقابلة بدلالة ظاهر
الحال إذ لو حمل على الشرط لكان الهدل كله عليها ولا فائدة لها إلى آخر ما في التلويح وفي كافي الحاكم

الشهيد: لو خلع امرأته على ألف فإن الألف تقسم عليهما على قدر ما تزوجهما عليه من المهر انتهى
فالمراد بما يخصها في كلام التلويح ما كان بقدر مهرها، وبه علم أن قوله إنها في الطلاق على
الاختلاف ليس على إطلاقة كما لا يخفى وكذا لو قال أنت طالق على ألف توقف على قبولها
لا أدامها وكذا لو قال أنت طالق على أن تعطيني ألفا فالشرط قبولها لا إعطاؤها وكذا لو قال
أنت طالق على دخولك الدار توقف على قبولها لا على دخولها وكذا في الخانية وفي شرح الكنز
أنت طالق على أن تدخل الدار توقف على الدخول فكان شرطاً انتهى، فعلى هذا يفرق بين
ما إذا دخلت على بين المصدر وما كان بمعناه وقد فرقوا بينهما في مسائل (ومن) بكسر الميم
موضوعه (للتبويض) ظاهر في أنه المعنى الحقيقي لها فقط، وفي المعنى أنها تأتي على خمسة عشر
وجهاً: أحدها ابتداء الغاية وهو الغالب عليها حتى ادعى جماعة أن سائر معانيها راجعة إليه
نحو - من المسجد الحرام - وفي الحديث «مطرنا من الجمعة إلى الجمعة» الثاني التبويض
وعلامته إمكان سد بعض مسدها. الثالث بيان الجنس نحو - من الأوثان - الرابع التعليل
نحو - مما حظوا بهم - الخامس البديل نحو - أرضيت بالحياة الدنيا من الآخرة - السادس مرادفة
عن نحو - فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله - السابع مرادفة الباء نحو - ينظرون من طرف
خفي - الثامنة مرادفة في نحو - أروني ما إذا خلقوا من الأرض - التاسع مرادفة عند نحو - إن
تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئاً - العاشر مرادفة رب إذا اتصلت بما نحو :
« وإنا لما نضرب الكباش ضربة » الحادي عشر مرادفة على نحو - ونصرناه من القوم -
الثاني عشر الفصل نحو - والله يعلم المفسد من المصلح - الثالث عشر الغاية نحو ما رأيت من
ذلك الموضوع الرابع عشر التنصيص على العموم وهي الزائدة في نحو ما جاءني من رجل
الخامس عشر توكيد العموم وهي الزائدة في نحو ما جاءني من أحد انتهى، وفي التلويح
والحقوق على أن أصلها ابتداء الغاية والبواقي راجعة إليها، وذهب بعض الفقهاء إلى أن
أصلها للتبويض دفعا للاشتراك وهذا ليس بسديد لإطباق أئمة اللغة على أنها حقيقة في ابتداء
الغاية اهـ .

وتعقبه في التحرير بقوله : وكثير من أئمة اللغة أنها لا ابتداء الغاية ورجع معانيها إليه
فالمعنى في نحو أكلت من الرغيف ابتداء أكلي، وهو مع تعسفه لا يصح لأن ابتداء أكلي
وأخذى لا يفهم من التركيب ولا مقصود الإفادة بل تعلقه ببعض مدخولها، وكيف وابتدأه
مطلقاً قد يكذب وتخصيصه بذلك الجزئي غير مفيد واستقراء مواقعها يفيد أن متعلقها
إن تعلق بمسافة قطعاً لها كسرت ومشيت أو لا كعبت وأجرت فلا ابتداء الغاية وهو (١)

(١) قوله وهو أي ذو الغاية اهـ .

ذلك الفعل أو متعلقه (١) المبين منتهاه وإن أفاد (٢) تناولا كأخذت وأكلت وأعطيت فلا اتصاله (٣) إلى بعض مدخولها فعلمت تبادر كل من المعنيين (٤) في محليهما أى مع خصوص ذلك الفعل فلم يبق إلا إظهار معنى مشترك يكون (٥) له أو المشترك اللفظى أما جعلها حقيقة في أحدهما مجازا في الآخر بعد استوائهما في المدلولية والتبادر في محليهما فتحكم وانتفى جعلها (٦) للابتداء ورد التبعض إليه والظاهر أنه مشترك لفظى (٧) ويرد البيان (٨) إلى التبعض بأنه (٩) أعم من كونه تبعض مدخولها من حيث هو متعلق الفعل أو كون مدخولها بعضا بالنسبة إلى متعلق الفعل فالأوثان بعض الرجس انتهى : (فإذا قال من شئت من عبيلى عتقه فأعتقه له أن يعتقههم إلا واحدا عند أبى حنيفة) كما قدمناه في بحث العام (وإلى لانتهاه الغاية) أى المسافة قال في التلويح : والمراد بالغاية في قولهم من لا ابتداء الغاية وإلى لانتهاه الغاية هو المسافة إطلاقا لاسم الجزء على الكل ، إذ الغاية هى النهاية وليس لها ابتداء أو انتهاء ، وفي التحرير إلى للغاية أى دالة على أن ما بعدها منتهى حكم ما قبلها ، وقولهم لانتهاه الغاية تساهل أو بإرادة المبدئ ، إذ تطلق عليه بالاشتراك عرفا بين ما ذكرنا ونهاية الشيء من طرفيه ومنه لا تدخل الغايتان لأن الدلالة بها على انتهاء حكمه لانتهاه انتهى (١٠) . وفي المغنى لها ثمانية معان انتهاء الغاية والمعية والتبيين ومرادفة اللام وفي الابتداء وموافقته عند والتوكيد (فإن كانت قائمة بنفسها) موجودة قبل التكلم غير مفتقرة إلى المغيا : أى متعلق الفعل لا الفعل كذا في التحرير (كقوله من هذا الخائض إلى هذا الخائض لا تدخل الغايتان) أى الخائضان في هذا المثال تحت حكم المغيا لأنها لما كانت قائمة بنفسها فلا يمكن أن يستتبعها المغيا (وإن لم تكن ، فإن كان أصل الكلام متناولا للغاية كان ذكرها لإخراج ما وراءها فتدخل كالمرافق)

(١) قوله أو متعلقه أى ذلك الفعل وهو المكان أو الزمان اهـ :

(٢) قوله وإن أفاد أى متعلقها .

(٣) أى المتعلق اهـ :

(٤) قوله المعنيين ابتداء الغاية والتبعض :

(٥) قوله يكون له أى يكون لفظ من موضوعا له اهـ :

(٦) قوله جعلها أى حقيقتها اهـ :

(٧) قوله مشترك لفظى والمعين لكل الاستعمال فى المتعلق انحصار اهـ :

(٨) قوله ويرد البيان أى كونها للبيان .

(٩) قوله بأنه أى التبعض :

(١٠) قوله انتهى أى تم كلام التحرير وأقره شارحه اهـ .

لأن ذكرها ليس لمد الحكم إليها لأن الحكم ممتد فإذا كانت لإسقاط ما وراؤها بقيت هي داخلة تحت حكم الصدر (وإن لم يتناولها) أي أصل الكلام الغاية (أو كان فيه) أي في تناولها (شك فذكرها لمد الحكم إليها) فتمتد إليه وتنتهي بالوصول إليه فيحرم الوصول لوجوب الانقطاع بالليل لأن الصيام في قوله تعالى : - ثم آتموا الصيام إلى الليل - إن كان عاما فظاهر وإن كان خاصا فلا قائل بالفصل بين رمضان وغيره (فلا يدخل كليل في الصوم) مثال لما إذا لم يتناولها ، ومثال ما فيه شك آجال الأيمان كما إذا حلف لا يكلمه إلى رجب فلا يدخل رجب تحت المنع وهو ظاهر الرواية لأن التأييد للصدر لم يكن مصرحا به فلا يدخل بالشك ويدخل ما بعد إلى في رواية الحسن نظرا إلى أن مطلقه يوجب الأبد فهي لإسقاط ما بعدها وحكم في التحريم بغلط هذه الرواية لانفاق الرواية على عدم الدخول في أجل الدين والتمن والإجارة ولا فرق (١) وقيل بالفرق في الأولين (٢) عدم الدخول للترفيه (٣) ، ويصدق بالأقل زمانا فلا يتناولها (٤) فهي (٥) للمد والإجارة تملك منفعة ويصدق (٦) كذلك (٧) وهو (٨) غير مراد فكان (٩) مجهولا فهي لمد إليها بيان القدر انتهى ، وفيه نظر لثبوت الخلاف أيضا في أجل الدين والإجارة كأجل اليمين كما في جامع الفصولين وفيه لوباع بخيار إلى غد تدخل الغاية إذ القصد تناولها فأسقطت ما وراؤها ومن أراد استكمال هذا المبحث من الفروع فعليه بجامع الفصولين والذي اختاره المحققون أن إلى إنمائيد أن ما بعدها منتهى الحكم ودخوله وعدمه بالدليل واختاره في الكشاف والتلويح وقال في التحريم وإليه أذهب فيهما أي في حتى وإلى ولا ينافي إلزام الدخول في حتى وعدمه في إلى لأنه إيجاب الحمل عند عدم القرينة للأكثورية بهما حملا على الأغلب لا مدلولهما

(١) قوله ولا فرق أي بين اليمين وبين هذه :

(٢) قوله في الأولين أي الدين والتمن .

(٣) قوله للترفيه أي التخفيف والتوسعة ، ويصدق أي الترفيه .

(٤) قوله فلا يتناولها أي الكلام الغاية :

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

(٦) قوله ويصدق أي تملكها :

(٧) قوله كذلك أي بالأقل زمانا .

(٨) قوله وهو أي تملكها كذلك :

(٩) قوله فكان أي المراد منها مجهولا لجهالة مقدار المدة المرادة فهي أي الغاية فيها

لمده أي الحكم إليها أي الغاية بيانا لقدر مجهول فلم تدخل الغاية اه .

والتفصيل بلا دليل وليس يلزم الجزئية الدخول ولا عدمها عدمه إلا إن ثبت استقراؤه (١) كذلك فيحمل كما قلنا وكذا (٢) تفصيل فخر الإسلام انتهى وذكر الرضى أن الأكثر عدم دخول حدى الابتداء والانتفاء في المحدود والدخول بقريته وهو المذهب انتهى وبحت القاضى إذا قرن الكلام بغاية أو استثناء أو شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقييد بل بمحملته (٣) فالنفل مع الغاية كلام واحد الإيجاب إليها لا للإيجاب (٤) والإسقاط عما بعدها يوجب أن لا اعتبار (٥) لتفصيل فخر الإسلام بل الإدخال بالدليل من وجوب احتياط أو قريته وهو في الخيار كونه (٦) للتروى وقد ضرب الشرع له ثلاثة حيث ثبت كإمهال المرتد لأنها (٧) مظنة إتقانه (٨) تاما فالظاهر إدخال ما عين غاية دونها (٩) وعلى هذا اتفق بناء إيجاب المرافق (١٠) عليه (١١) وذكر لإدخالها وجوه ردها في التحرير والأحسن (١٢) التمسك

(١) قوله استقراؤه أى هذا التفصيل .

(٢) قوله وكذا تفصيل الخ أى لا دليل عليه .

(٣) قوله بل بمحملته أى بل يعتبر مع القيد جملة واحدة .

(٤) قوله لا الإيجاب والإسقاط لأنهما ضدان فلا يثبتان إلا بنصين والكلام مع الغاية

نص واحد .

(٥) قوله يوجب أن لا اعتبار الخ يعنى أن بحث القاضى المذكور وما قبله يؤيد ما رده

من التفصيل بين كون محل الغاية متناول المصدر فيدخل أو لا فلاحيث قال والتفصيل بلا دليل .

(٦) قوله كونه أى الخيار . (٧) قوله لأنها أى الثلاثة :

(٨) قوله إتقانه أى التروى إتقانا تاما .

(٩) قوله دونها أى ثلاثة أيام . (١٠) قوله إيجاب المرافق أى غسلها .

(١١) قوله عليه أى على كونه متناولا للمصدر .

(١٢) قوله والأحسن الخ قال في التحرير والأقرب من هذا كله أن لزوم غسلها

للاحتياط لثبوت الدخول وعدم الدخول كثيرا ولم يرو عنه صلى الله عليه وسلم قط تركه

أى غسل المرافق فقامت قريته إرادته : أى الدخول من النص ظنا فأوجب هذا التوجيه

الاحتياط بالغسل إلا أن مقتضى هذا التوجيه وجوب إدخالها أى المرفقين في غسل اليدين

على أصل الحنفية لأنه ثبت بدليل ظنى لا افتراض دخولها ولكن ظاهر كلامهم الافتراض

وإن أطلق بعضهم الوجوب عليه والحق أن إطلاق الوجوب عليه يجب أن يكون بالمعنى

الحقيقى الاصطلاحي له ويجب أن يكون هو المراد من إطلاق الفرض عليه لا بالقلب ومن

ثبت لم يكفروا هم ولا غيرهم المخالف في ذلك اه مع شرحه .

بالإجماع على إدخالها كما نقله شيخ الإسلام ابن حجر في فتح الباري عن حكاية الشافعي له قال زفر محجوج بالإجماع قبله وصحح في المغني عدم دخول ما بعدها مطلقا إلا بقربة لأن الأكثر مع القرنية عدم الدخول فيجب الحمل عليه عند التردد انتهى (وفي للظرف) بأن يشتمل الجرور على ما قبلها اشتمالا مكانيا أو زمانيا إما تحقيقا نحو زيد في الدار أو تقديرا نحو نظرت في الكتاب وتفكر في العلم وأنا في حاجتك لكون الكتاب والعلم والحاجة شاغلة للنظر والتفكير والمتكلم مشتملة عليها اشتمال الظرف على المظروف فكأنها محیطة بها من جوانبها كذا ذكره الرضي وفي المغني ذكر لها معاني عشرة ردها المحقق الرضي في الظرفية (لكن اختلفوا في حذفه وإثباته في ظرف الزمان) يعني اختلفوا في أن الحذف والإثبات سواء أو لا (فقالا هما سواء) أي الحذف والإثبات فإذا قال أنت طالق غدا أو في غد ونوى آخر النهار لا يصدق قضاء ويصدق ديانة (وفرق أبو حنيفة بينهما فيما إذا نوى آخر النهار) فقال يصدق قضاء وديانة مع إثباتها وديانة فقط مع حذفها لأن متعلقها يتم مدخولها إذا كانت مقدرة لا ملفوظة لغة للفرق بين صمت سنة وفي ستة لغة وإنما يتعين أول أجزائه مع عدم النية لعدم المزاحم واليوم والشهر ووقت العصر كالغد فيهما ومن فروعها ما في البدع إن صمت الدهر أو في الدهر فالأول على الأبد والثاني على ساعة ومن فروعها أيضا ما في الجزية ويدخل في قوله لا أكلمه كل يوم الليلة حتى لو كالمه في الليل فهو كالكلام في النهار كما في قوله أيام هذه الجمعة وفي قوله في كل يوم لا تدخل الليلة حتى لو كالمه في الليل لا يحنث لا يكلمه اليوم وغدا وبعد غد فهذا على كلام واحد ليلا كان أو نهارا ولو قال في اليوم وفي غد وفي بعد غد لا يحنث حتى يكلم في كل يوم سماه ولو كالمه ليلا لا يحنث في يمينه كقوله لا مرأته أنت على كظهر أمي كل يوم لم يقربها ليلا ونهارا حتى يكفر ولو زاد في له أن يقربها ليلا وظهاره على الأيام يبطل كل يوم بمجرد الليل ويعود بمجرد الغد ولو كفر عن الظهار في يوم بطل ظهار ذلك اليوم وعاد من الغد انتهى وما خرج عن هذا الأصل ما روى إبراهيم عن محمد أنه إذا قال أمر بك ببيدك رمضان أو في رمضان فهما سواء وكذا غدا أو في غد ويكون الأمر بيدها في رمضان أو في الغد كله كذا في التلويح يعني فلم يتعين الجزء الأول هنا (وإذا أضيف) الطلاق (إلى مكان) بأن قال أنت طالق في مكة (يقع في الحال) لعدم صلاحيته بالإضافة لأن الطلاق لا يختص بمكان (إلا أن يضم الفعل فيصير بمعنى الشرط) فالتقدير أنت طالق في دخولك مكة فيكون من حذف المضاف وهذا أحد الوجوه. الثاني أن يكون من إطلاق المحل وإرادة الحال: الثالث أن تكون للمقارنة فتكون كالتعليق توقفا لا ترابا فعنه لا تطلق أجنبية قال لها أنت طالق في نكاحك وتعلق أنت طالق في مشيئة الله تعالى فلم يقع لأنه غيب لا اختصاصها وتنجر في علم الله تعالى فلا خطر بل تعليق بكائن وتمامه

في التحرير، ومن فروع الظرفية غصبته ثوبا في منديل لزماءه ولبطانها لزم عشرة في له على عشرة في عشرة إلا إن قصد به المعية أو العطف فعشرون لمناسبة الظرفية كليها ومثله طالق واحدة في واحدة تقع واحدة وإن نوى الضرب والحساب (ومع للمقارنة) أي لزمان مقارن لما أضيفت إليه قال في المغني مع اسم بدليل التنوين في قولك معا ودخول الجار في حكاية سيديويه ذهب من معه وتسكين العين لغة لا ضرورة واسميها حينئذ باقية وقول النحاس إنها حينئذ حرف بالإجماع مردود وتستعمل مضافة فتكون ظرفا ولها حينئذ معان ثلاثة أحدها موضع الاجتماع . الثاني زمانه . الثالث بمعنى عند ومفردة فتنون وتكون حالا وقد جاءت ظرفا مخبرا به إلى آخره، ومن فروعها إذا قال لغير المدخولة أنت طالق واحدة مع واحدة أو معها واحدة وقعت ثنتان .

أقول ومن فروع استعمالها بمعنى عند مافي البرازية معزيا إلى الخيط ليس لي مع فلان شيء فهو على الأمانات لأعلى الدين انتهى، ومن فروعها مافي البرازية أنت طالق مع كل تطليقة وقع الثلاث الساعة (وقبل للتقديم) أي لزمان متقدم على ما أضيفت إليه فلو قال لها وقت الضحوة أنت طالق قبل غروب الشمس طلقت في الحال ولا يتوقف على وجود ما بعده بخلاف ما لو قال قبيل غروب الشمس فإنها لا تطلق إلا اقرب الغروب ذكره الهندي (وبعد للتأخير) أي لزمان متأخر عما أضيفت إليه (وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل فإذا قيد بالكناية كان صفة لما بعده) لأنهما خبران عنه (وإن لم يقيد كان صفة لما قبله) فلو قال لغير المدخولة أنت طالق واحدة قبل واحدة تقع واحدة لأنهما خبران وثنتان لو قال قبلها لأن الموضع ماضيا يقع حالا فيفتقران كعم وبعد على العكس وفي المدخولة تقع ثنتان في الكل وكذا الإفرار كذا في التحرير فيلزمه درهمان في مثل على درهم قبل درهم أو بعد درهم أو قبله درهم أو بعده درهم إذ الدرهم بعد الدرهم يجب ديننا كذا في التلويح وبه اندفع مافي بعض الشروح أنه يلزمه درهمان إلا في قوله درهم قبل درهم فدرهم واحد وعلل له الهندي بأنه صفة للأول فكأنه قال درهم قبل درهم يجب على في المستقبل انتهى .

واعلم أن المراد بالصفة هنا الصفة المعنوية لا النعت النحوي وإلا فالجملة الظرفية أعنى قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة كذا في التلويح (وعند للحضرة) قال في المغني عند اسم للحضور الحسي والمعنوي وللتقرب كذلك وكسر فائها أكثر من ضمها وفتحها ولا تقع إلا ظرفا أو مجرورة بمن، وقول العامة ذهب إلى عنده لحن وقولنا عند اسم للحضور موافق لعبارة ابن مالك والصواب اسم لمكان الحضور فإنها ظرف لامصدر وتأتي أيضا لزمانه نحو «الصبر عند الصدمة الأولى» ولدى كعند إلا أن عند أمكن منها وتماه فيه (فإذا قال عندي

ألف درهم كان وديعة لأن الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم) كما يقال وضعت الشيء عندك فإنه يفهم منه الاستحفاظ ولا يدل على اللزوم في الذمة حتى يكون ديننا لكن لا ينافيه حتى لو قال عندي ألف ديننا ثبت هكذا في التوضيح والتلويح من أنها لا تدل على اللزوم كالمصنف وما في التحرير يخالفه فإنه قال عند الحضرة وهو أعم من الدين والوديعة وإنما ثبت بإطلاقها كعندي ألف لأصلية البراءة فتوقف الدين على ذكره معها انتهى وهو الأوجه ولو قالوا كان أمانة كان أولى لأنه لا دليل على تعيين الوديعة فإنها أمانة خاصة وليس حكم الأمانات سواء لأنه لو حلف في الوديعة ثم عاد إلى الوفاق لا يبرأ وفي غيرها يبرأ ومن فروعها ما في البرازية لو قال برئت إليك ممالك عندي فقال نعم دخل فيه المضاربة والوديعة والعارية وكل شيء أصله أمانة لا الدين انتهى (وغير تستعمل صفة للنكرة وتستعمل استثناء) لما في المعنى أنها اسم ملازم للإضافة في المعنى ويجوز أن يقطع عنها لفظا إن فهم معناها وتقدمت عليها كلمة ليس وقولهم لا غير لحن ولا تتعرف غير بالإضافة لشدة إبهامها وتستعمل غير المضافة لفظا على وجهين: أحدهما وهو الأصل أن تكون صفة للنكرة نحو - نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل - أو لمعرفة قريبة منها نحو « صراط الدين » الآية لأن المعرف الجنس قريب من النكرة والثاني أن تكون استثناء فتعرب بإعراب الاسم التالي إلا في ذلك الكلام تقول جاء القوم غير زيد بالنصب إلى آخره (كقوله له على درهم غير دائق بالرفع فيلزمه درهم تام) لأن المعنى على درهم مغاير للدائق (ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم إلا دائقا) والحاصل أنها إن وقعت صفة فإنها لا تفيد حال ما أضيفت إليه وإن وقعت استثناء أفادته ويلزمها إعراب المستثنى وقد يكون الاستثناء من الجنس لأنه لو كان خلافا نحو له على دينار غير عشرة دراهم بالنصب ففيه خلاف فعندهما هو كذلك وعند محمد يلزمه تمام الدينار للانقطاع شرطه في الاتصال الصورة والمعنى واقتصر الشيخان على المعنى لأنه يجمعهما التسمية فالمعنى ما قيمته كذا والدائق بفتح النون والكسر غير اطمان والجمع دوائق ودوائق كذا في التقرير وفي التتارخانية لو قال له على غير ألف درهم فعليه ألفان وإن قال له على غير ألفين فعليه أربعة آلاف انتهى. وبه علم أن كونها للاستثناء عند نصبها إنما هو فيما إذا كان الكلام تاما أما إذا لم يذكر المستثنى منه تعين أن تكون صفة (وسوى كغير) فتستعمل صفة للنكرة كما في قوله تعالى « مكانا سوى » واستثناء لكن تنصب على الظرفية بخلاف غير فإنها لا تقع ظرفا وذكر الرضى أن سوى في الأصل مكان مستو ثم صار بمعنى مكان ثم بمعنى بدل ثم بمعنى الاستثناء، ولا يخفى أن الفرق السابق لغير بين كونها صفة أو استثناء إنما ظهر بالإعراب وسوى لا يظهر فيها الإعراب فكيف يعلم أنها صفة فيلزمه درهم تام أو استثناء فينقص منه، ولم يتعرض له في التوضيح والتلويح والتقرير والتحرير

وإنما ذكره العلامة بحجى السيرامى وظاهره أنه بطريق التخرىج لا النقل فقال: فعلى هذا أو قال لفلان درهم سوى دانق لم يعلم أنه صفة أو استثناء لعدم ظهور الإعراب الفارق فرجع إلى المقر فبانوى وإن لم تكن له نية يلزمه الأقل انتهى، والقواعد لا تأباه لأن الأصل البراءة، وأقول وهكذا يقال فى غير لوسكنها لعدم ظهور الفارق فينبغى أن ينوى وإلا فالأقل: وأقول إنهم اعتبروا الإعراب هنا وصرحوا فى الطلاق بعدم اعتباره فى قوله أنت واحدة فقالوا إنه كناية فى جميع الوجوه معللين بأن العوام لا يميزون بين وجوه الإعراب فلم يعتبر فيحتاجون إلى الفرق (ومنها) أى حروف المعانى (حروف الشرط) أى أدواته حروفا كانت أو أسماء نجومزا وتغليبا والإضافة لدالاتها عليه، وللشرط إطلاقان الأول تعليق مضمون جملة على أخرى ثلثها وحاصله ربط خاص. الثانى مضمون الجملة الأولى ومنه قولهم الشرط معدوم على خطر الوجود كذا فى التحرير (وإن أصل فيها) أى فى حروف الشرط لتجردها للشرط وأما غيرها فمع خصوصية زمان ونحوه، وفى المعنى إن المكسورة الخفيفة ترد على أربعة أوجه شرطية ونافية ومخففة من الثقيلة وزائدة (وإنما تدخل) إن (على أمر معدوم على خطر) أى خطر الوجود أى متردد بين أن يكون وأن لا يكون فخرج المستحيل المقطوع بانتفائه والكائن المقطوع بوجوده لكن أراد تأكيد إخراج الكائن فقال (ليس بكائن لا محالة) وليس الشرط مخصوصا بإن بل بجميع الأسماء الجازمة كذلك. قال فى التحرير واشترط الخطر فى مدخولها ومدخول الأسماء الجازمة كفى حتى امتنع إن متى طلعت الشمس أفعل إلا لنكتة لغة لا لأنه شرط الشرط. وحاصله أنها إنما وضعت لإفادة التعليق كذلك، بخلاف كلمة إذا فإنها على ضد إن لا يكون مدخولها إلا محققا أو منتظرا لا محالة فصح إذا جاء غد أكرمك لوضعها كذلك إلا لنكتة كذا إذا جاء زيد تفاؤلا وإذا تصبىك خصاصة تزيلا محققا لعادة الوجودى وتوطينا للدفع الجزع عنه (فإذا قال إن لم أطلقك فأنت طالق لم تطلق حتى يموت أحدهما) أى أحدهما زوجين الرجل أو المرأة فى موته اتفاق وفى موتها خلاف والصحيح الوقوع والمراد الوقوع فى آخر حياة أحدهما لأنهما ماداما حيين يمكنه أن يطلقها فلا يقع المعاق عليه لأن الشرط عدمه مطلقا لعدم المقيد زمان عدمه إذ لو كان كذلك لوقع بالسكوت كما فى متى ثم إن لم يدخل بها فلاميراث وإن دخل فلها الميراث بحكم الفرار وأما إذا ماتت فلا ميراث له مطلقا وإنما ماتت قبل موته:

ثم اعلم أن محل التوقف إلى موت أحدهما ما إذا لم تقم قرينة الفور أمامها فلا توقف ولذا قالوا لو قالت له طلقنى فقال لم أطلقك كان للفور كما فى التنية وتمامه فى فتح القدير ولا خصوصية للطلاق بل كل فعل وقع بعد إن فهو كالطلاق (وإذا عند نكحة الكوفة تصلح

للوقت) بمعنى وقت حصول مضمون ما أضيف إليه فلا يجزم به الفعل (والشرط على السواء فيجازى بها مرة) كقوله: وإذا تصبك خصاصة فتحمل. فأدخل الفاء في جوابها فكانت للشرط جازمة للفعلين (ولا يجازى بها أخرى) كقوله:

وإذا تكون كريمة أدعى لها وإذا يحاس الحيس يدعى جنذب

نظرا إلى أنها للوقت (وإذا جوزى بها سقط عنها الوقت كأنها حرف شرط) كان دفعا للاشتراك (وهو على قول أبي حنيفة) وظاهره أنه إذا استعملت للشرط لا تكون حرفا بل هي باقية على اسميتها، وفي كلام فخر الإسلام أنها حرف بمعنى إن بدليل استعماله فيما ليس بقطعي وجوابه ظاهر عند علماء البيان فإن إذا كثيرا ما تستعمل في المشكوك تنزيلا له منزلة المقطوع لنكتة كذا في التلويح، وهو مردود لأن عبارة فخر الإسلام كالمصنف من قوله كأنها حرف والظاهر أنها حرف لأنها مستعملة لجر الشرط الذي هو ربط خاص وهو من معاني الحروف وقد تكون للكلمة حرفا وإسما وإليه أشار في التحرير قال في المغني إن إذا إذا لم تكن للمفاجأة فالغالب أن تكون ظرفا للمستقبل مضمنة معنى الشرط وتختص بالدخول على الجملة الفعلية ولا تعمل الجزم إلا في الضرورة كقوله وإذا تصبك خصاصة والجمهور على أنها لا تخرج عن الظرفية الخ (وعند نحاة البصرة هي للوقت) حقيقة فتضاف إلى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل لجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق، كقوله تعالى «والليل إذا يغشى» أي وقت غشيانه على أنه بدل من الليل (وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت) مثل إذا خرجت خرجت أي أخرج وقت خروجك تعليقا لخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط إلا أنهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزموا جوابه المضارع لقوات معنى الإبهام اللازم للشرط فجزم الفعل بها لا يجوز إلا في ضرورة الشعر تشبها لتعليق بين جملتيها بما بين جملتي إن، وأما استعمالها في الشرط من غير جزم فشائع مستفيض (مثل متى فإنها لا يسقط عنها ذلك) أي معنى للوقت بحال بمعنى أنها لا تستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة إن، وأما استعمالها للشرط فلا نزاع فيه ويجزم بها المضارع مثل متى تخرج أخرج، قال في التلويح والعجب أنهم جعلوا إذا متمحصا للشرط بواسطة وقوعه في بيت شاذ جازما للمضارع مستعملا فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحصا للشرط مع دوام ذلك فيه انتهى. (وهو) أي قول البصريين (قولهما) في إذا ولم يلزم على قولهما الجمع بين الحقيقة وهو الوقت والحجاز وهو الشرط لأنها لم تستعمل إلا في معنى الظرف، لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار إفادة معنى الكلام تقييد حصول مضمون جملة هي بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط

فإذا قال لامرأته إذا لم أطلقك فأنت طالق لا يقع عنده ما لم يمّت أحدهما) كان (وقال لا يقع كما فرغ مثل متى لم أطلقك) فإنه يقع الطلاق في حين سكت اتفاقا فالخاصل أن إذا كان عنده وكتفى عندهما والخلاف عند عدم النية أما إذا نوى الوقت يقع للحال ولو نوى الشرط يقع آخر العمر لأن اللفظ يحتملهما كذا في الهداية وينبغي أنه لا يصدق قضاء عندهما إذا نوى آخر العمر لما فيه من التخفيف على نفسه وقيد بالخلاف بإذ لم أطلقك لأنه قال أنت طالق إذا شئت لا يتقيد بالمجلس كتفى اتفاقا فاحتيج الإمام إلى الفرق: وحاصله أن الأصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك وفي التعليق بالمشيئة الأصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك وتماه في التلويح (وروى عنهما إذا قال أنت طالق لو دخلت الدار أنه بمنزلة إن دخلت الدار) فتكون لو عاملا في المستقبل على خلاف ما وضع له لأنه وضع للشرط في الماضي فيكون بمعنى إن مجازا لاستوائهما في معنى الشرط صونا عن اللغو عند الإمكان وقد أشار المصنف إلى أنه لا نص فيه عن أبي حنيفة كما صرح به في التقرير وفي التحرير أن لو للتعليق في الماضي مع انتفاء الشرط فيه فيمتنع الجواب المساوي فدلالته عليه التزامية ولادلالة في الأعم الثابت معه وضده كلو لم يخف لم بعض انتهى. بيانه أنها تدل على امتناع الشرط خاصة ولادلالة لها على امتناع الجواب ولا على ثبوته ولكنه إن كان مساويا للشرط في العموم كما في قولك لو كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا لزم انتفاؤه وإن كان أعم كما في قولك: لو كانت الشمس طالعة كان للضوء موجودا فلا يلزم انتفاؤه كذا في المعنى.

اعلم أن المشهور أن لولا امتناع الشيء لا امتناع غيره وقد وقع في بعض العبارات لا امتناع الثاني لا امتناع الأول، وفي بعضها لأنه لا امتناع الأول لا امتناع الثاني كما قال ابن الحاجب في قوله تعالى - لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا - أنه انتفى التعدد لانقضاء الفساد، والتحقيق فيه أنه يستعمل في كلا المعنيين لكن باعتبارين باعتبار الوجود والتعليل وباعتبار العلم والاستدلال فنقول لما كان المحبب علة للإكرام بحسب الوجود فانتفى الإكرام لانقضاء المحبب وانقضاء للمعلول لانقضاء علته وأبضا لما علم انتفاء الإكرام فمقد يستدل منه على انتفاء المحبب استدلالا من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم فنال بالأول نظر إلى اعتبار الأول ومن قال بالثاني نظر إلى اعتبار الثاني كذا في شرح الفوائد الغيائية ثم قال فلو لم يخف الله تعالى لم يعصه إن له منطوقا ومفهوم موافقة ومفهوم مخالفة فنطوقه ترتب عدم العصيان على عدم الخوف، ومفهوم الموافقة إذا خاف لم يعصه أيضا بالأولى ومفهوم المخالفة إذا خاف عصي ولكنه غير معتبر لأن شرط اعتبار عدم مفهوم الموافقة انتهى وتماه في المعنى، ولم يذكر المصنف لولا وهي لا امتناع الثاني لو وجود الأول ليس غير فلا تطلق في أنت طالق لولا حسنك أو أبوك وإن

زال حسنهما ومات أبوها كذا في التحرير (وكيف سؤال عن الحال) وهو المعبر عنه بالاستفهام إما حقيقيا نحو كيف زيد أو غيره نحو كيف تكفرون بالله فإنه أخرج مخرج التعجب وتقع خبرا قبل ما لا يستغنى نحو كيف أنت وحالا قبل ما يستغنى نحو كيف جاء زيد، أى على أى حالة جاء زيد وتستعمل شرطاً فتقتضى فعلين متفقين اللفظ والمعنى غير مجزومين نحو كيف تصنع أصنع ولا يجوز كيف تجلس أذهب وتماه في المعنى وليس مقصود المصنف أنها من أدوات الشرط وإنما مقصوده أنها من الكلمات التي يبحث عنها هنا: ثم اعلم أنها لم تبقى في مثل أنت طالق كيف شئت على حقيقتها وإلا لما كان الوصف مفوضاً إلى مشيئتها بمنزلة ما إذا قال أنت طالق أرجعيا تريد أن أم بائنا على قصد السؤال بل صارت مجازاً والمعنى أنت طالق بأية كيفية شئت وذكر بعضهم أنه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت أسماء للحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر إلى كيف يصنع أى إلى حال صنعته وعلى هذا تكون كيف منصوباً بنزع الخافض كذا في التلويح وفي التحرير وعلى الحالية للتفريع (فإن استقام) السؤال عن الحال أى حمل عليه (١) (وإلا بطل) لفظ كيف يعنى ولم يصح أن تكون للحال وأما إذا صححت أن تكون للحال لم تبطل كما قدمناه وفي عبارته تسامح فإنه كما قررنا لم يستقم السؤال عن الحال في أنت طالق كيف شئت، فقتضاء أن تبطل كيف فيه كما بطلت في أنت حر كيف شئت فالعبارة الصحيحة فإن لم يستقم حمل على الحال وإلا بطل (ولذلك) أى لبطلانه (قال أبو حنيفة في قوله أنت حر كيف شئت أنه إيقاع) فلام شبيهة له لتعذر ما لأنه بعد وقوعه لا كيفية له وهو مراد من قال إن العتق لا كيفية له وأما قبل وقوعه فله كيفيات من كونه معلقاً ومنجزاً على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقاً ومقيداً بما يأتي من الزمان وبه اندفع اعتراض التلويح وفتح القدير على قولهم إن العتق لا كيفية له وأما الإطلاق فله كيفية بعد وقوعه أيضاً من جعلها بائنة أو ثلاثاً في العدة وأشار بتخصيص الإمام إلى أن عندهما لا يعتق ما لم يشأ في المجلس كما في المبسوط لكن ذكر في الكشف أنه إذا شاء عتقا على مال أو إلى أجل أو شرط أو شاء التدبير ينبغي أن يثبت ما شاء بشرط إرادة المولى ذلك على قولهما وما رأيت في كتاب انتهى: (وفي الإطلاق) وهو قوله أنت طالق كيف شئت (تقع الواحدة) قبل المشيئة لأن كلمة كيف إنما تدل على تفويض الأحوال والصفات دون الأصل أشار به إلى بطلان المشيئة لو كانت غير مسموسة لأنها بائنة لا إلى عده، وأما فيها فالحل باق بعد الإطلاق فيصح للتفويض (ويبقى الفضل في الوصف) أى الزائد على أصل الإطلاق من كونه بائناً (والقدر) بالرفع أى الثلاث، وإنما قيدنا به لأنها لا تملك أن تطلق

(١) قوله أى حمل عليه هذا تقدير لجواب الشرط أعنى قوله فإن استقام اهـ.

ثنتين ولو نواها لأن المفوض لا يملك بهذه الصيغة وإن نواها وإنما ملكت الثلاث مع أنه لا يملك إبقاعها بأنت طالق ولو نوى بسبب التفويض وهو فرد اعتباري فصحت إرادته والمثنى بمعزل كما علم (مفوضا إليها) أي في المجلس لا مطلقا (بشرط نية الزوج) فإن خالف إبقاعها مانواه لغا إبقاعها ومانواه وبقي أصل الطلاق، فلا بد من اعتبارهما وفائدة التفويض إليها استقلالها عند عدم نيته لا مطلقا فإن المفوض إليها الوصف وهو متنوع بين البيئونة والعدد فيحتاج إلى النية لتمييز أحدهما وبه اندفع ما رجحه في النهاية من رواية الطحاوي أنه لا يحتاج إلى النية كما في التقرير قيدنا بأنت طالق لأنه لو قال طلق نفسك كيف شئت فإنه يتعلق الأصل والوصف اتفاقا لأن تفويض الأصل إليها ليس من كلمة كيف وإنما هو من لفظ طلق، وكيف تفيد تفويض الأوصاف كذا في التلويح (وقالا ما لا يقبل الإشارة) أي مما لا يكون من قبيل المحسوسات كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعناق والبيع والنكاح وغيرها (فحالها ووصفه بمنزلة أصله) أي حاله وأصله سواء والحال والوصف مترادفان لأن وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده بآثاره وأوصافه فافتقرت معرفة ثبوته إلى معرفة أثره ووصفه كثبوت الملك في البيع والحل في النكاح والوصف أيضا مفتقر إلى الأصل فاستويا (فيتعلق الأصل بتعليقه) أي الوصف فلا يقع شيء ما لم تشأ فإذا شاءت في المجلس فالتفويض كما قال أبو حنيفة كذا في التقرير .

ثم اعلم أن في عبارته تسامحا لأن الوصف مفوض إليها اتفاقا وإنما الخلاف في تفويض الأصل وإذا كان الوصف مثل الأصل والأصل غير مفوض عند الإمام كان الوصف كذلك فالأولى أن يحمل على القاب بقوله فيتعلق الأصل بتعليقه كذا في التقرير فالأصل أصله بمنزلة وصفه وقد يقال إنهما جعلتا تفويض الأصل أصلا بسبب تفويض الوصف على طريقة قوله تعالى - إنما البيع مثل الربا - . وأجاب في التقرير عن قاعدتهما بعدم صحتهما بأنها تستلزم انتفاء الفاسد على مذهبتنا واللازم باطل وبيان الملازمة أن الفاسد مشروع بأصله دون وصفه والبيع مما لا يقبل الإشارة انتهى . فقد خالفا أصلهما في البيع الفاسد وخالفه أبو يوسف في الصلاة فقال إذا بطل وصفها لا يبطل أصلها وفاقا للإمام، وجرى محمد على أصله فيها فأبطل الأصل وخالفا أصلهما في الصوم فإنهما وافقا للإمام في أنه إذا بطل وصفه لا يبطل أصله، وبه علم أيضا أن أصلهما هنا ليس بصحيح (وكم اسم للعدد الواقع) أي بالنظر إلى الطلاق وأما مطلقا فلا دلالة لها على وجود شيء من المعدودات كذا في التقرير وذكر في المعنى أنها خيرية بمعنى كثير، واستفهامية بمعنى أي هدد ويشتركان في خمسة: الاسمية والإيهام والافتقار إلى التمييز والبناء ولزوم التصدير، ويفترقان في خمسة: الكلام مع التلميزية محتتمل

للتصديق والتكذيب والمتكلم به لا يستدعى من مخاطبه جوابا والمبدل منها لا يقترن بالهمزة وتمييزها لا يختص بالمفرد وتمييزها واجب الخفض بخلاف الاستفهامية وتماه فيه فعلى هذا كم في قوله أنت طالق كم شئت استفهامية بمعنى أى عدد شئت فقولهم للعدد الواقع تسامح. وقول بعض الشارحين للمنار إن كلا منهما بمعنى الكثير ليس بصحيح (فإذا قال أنت طالق كم شئت لم تطلق حتى نشاء) لأنه بمعنى الشرط ولا بد من المجلس لأنه تملك فيقتصر عليه وإن رده بطل لأنه خطاب واحد فيقتضى جوابا في الحال ولها أن تطلق نفسها ما شاءت لأنه فوض إليها أى عدد شاءت كذا في الهداية وظاهره أنه لا يتوقف على نية الزوج بخلافه في كيف لأن المفوض إليها الحال وهو مشترك كما قدمناه لكن ذكر في الكشف أنه رأى بخط شيخه معلما بعلامة البردوى أن مطابقة إرادة الزوج شرط لأنه لما كان للعدد المبهم احتياج إلى النية وأقره في التقرير والظاهر خلافه لأنه لا اشتراك لأن المفوض إليها القدر فقط وله أفراد فلا إبهام (وحيث وأين اسمان للمكان المبهم) أما حيث فيجوز في الناء الضم تشبيها لها بالغايات لأن الإضافة إلى الجملة كلا إضافة والسكسر على أصل التقاء الساكنين والفتح للتخفيف. ومن العرب من يعربها وهي للمكان اتفاقا. قال الأخفش وقد تكون للزمان والغالب كونها في محل نصب على الظرفية أو خفض بمن، وتلزم حيث الإضافة إلى الجملة اسمية أو فعلية وإضافتها إلى الفعلية أكثر وندر إضافتها إلى المفرد وتماه في المعنى، وأما أين فكذلك للمكان (فإذا قال أنت طالق حيث شئت وأين شئت أنه لا يقع ما لم تشأ) لأن الطلاق لا يتعلق له بالمكان فيلغو ويبقى ذكر مطلق المشيئة، فلذا قال (وتتوقف مشيئتها على المجلس) فإذا قامت خرج من يدها وأورد عليه أنه إذا لغا ذكره بقي أنت طالق شئت فينبغي أن يقع في الحال كما في قوله أنت طالق دخلت الدار. وأجيب بأنه لما تعذر العمل بالظرفية جعلناه مجازا الحرف الشرط لمشاركتها في الإبهام فصار بمنزلة إن لأنها الأصل ولم يجعل بمنزلة إذا ومتى، ولذا قال (بخلاف إذا ومتى) لأنه لا يبطل بالقيام عن المجلس فيهما، وأورد أن الشرط الذي فيه جهة الحقيقة أولى، فجعل حيث مجازا عن إذا أولى، لاشتراكهما في معنى الظرفية، وأجيب بأنه ليس فيهما ظرفية المكان، ورد بأن مطلق الظرفية أقرب إلى الحقيقة من عدمها، وأجيب بأن مطلق الظرفية لا وجود له في الخارج كذا في التقرير ورده السراى بأنه لا يلزم من عدم تحقق المطلق في الخارج إلا في ضمن المقيّد عدم إرادته إلا في ضمنه انتهى. وأجاب في فتح القدير عن أصل الإيراد بأن معنى الظرفية مطلقا ليس معناها أصلا بل اسم للظرف اصطلاح مبنى على تشبيه الزمان والمكان كالأوعية للأمتعة وهي الظروف لغة (الجمع المذكور بعلامة الذكور عندنا يتناول المذكور والإناث عند الاحتلاط) أى يتناوله على وجه الحقيقة لأنه صبح للمذكر والمؤنث كما للمذكر

فقط، والأصل الحقيقة . وقال الأكثر إنه مجاز لأنه خير من الاشتراك ورد بأنه خير من المشترك اللفظي وإنما هو مشترك معنوي أى الأحاد الدائر في عقلاء المذكورين منفردين أو مع الإناث فإن استبدل بعلم دخولهم في الجمعة والجهاد وغيرهما فقد يقال إنه للدليل خارجي، واستدل الأكثر بقوله تعالى - إن المسلمين والمسلمات - وفائدة الابتداء أولى من النصوصية بعد المتناول ظاهرا وسببه وهو قول أم سلمة يا رسول الله إن النساء قلن ما نرى الله ذكر إلا الرجال فأنزلت في مسند أحمد من طريق أم سلمة ومن طريق أم عمارة وحسنه الترمذي فقرر النبي صلى الله عليه وسلم نفهين وهن أيضا من أهل اللسان . وأجيب بأن معنى قوهن ما نرى الله ذكرهن أى باستقلال ولا يخفى عدم تحقق الخلاف في نحو زيدون إلا بفرض امرأة مسماة يزيد وتماه في التحرير في بحث العموم (ولا يتناول الإناث المفردات) أى لا يكون لمن خاصة (وإن ذكر الجمع بعلامة التأنيث يتناول الإناث خاصة حتى قال محمد في السير الكبير إذا قال) المستأمن (أمنوني على بنى وله بنون وبنات إن الأمان يتناول الفريقين ولو قال أمنوني على بناتي لا يتناول الذكور من أولاده ولو قال على بنى وليس له سوى البنات لا يثبت الأمان لمن) ظاهره أن المشايخ أخذوا من هذه الفروع القاعدة الأصلية قال في التحرير والأظهر خصوصه بالذكور لتبادر خصوصهم عند الإطلاق وأما دخول البنات فلا احتياط في الأمان حيث كان مما تصح إرادته انتهى، ويدل على خصوصه بالذكور وجود الاختلاف في الوقف . قال في فتح القدير: فتدخل البنات في قوله بنى واختاره هلال، وعن أبي حنيفة اختصاص الذكور به قال بعض المشايخ في المسألة روايتان انتهى، والوجه الدخول لما عرف في أصول الفقه وعليه بنوا قول المستأمن أمنوني على بنى تدخل البنات . قال في الخلاصة: وهذا إنما يستقيم في بنى أب يحصون أما فيما لا يحصون فيصح أن يقال هذه المرأة من بنى فلان انتهى . يعنى فتدخل المرأة بلا تردد ولو لم يكن له إلا البنات صرفت الغلة للفقراء وعلى بناتي لا تدخل الذكور انتهى ما في الفتح . وأقول الأظهر عدم دخول البنات في الوقف وإنما دخلن في الأمان للاحتياط عملا بما رجحه في التحرير وأما ما رجحه في الفتح فبناه على ما ضعفه في الأصول .

﴿ وأما الصريح ﴾ في اللغة فهو الظهور من صرح كخلص وزنا، ومعنى فعيل بمعنى فاعل أو من صرحه إذا أظهره، ومنه سمي القصر صرحا لظهوره وارتفاعه على سائر الأبنية وفي الاصطلاح (فأ) أى لفظ (ظهر المراد به ظهورا بينا) فخرج الظاهر لأنه ليس بين وأما النص والمفسر والحكم فخارجة بمورد القسمة فإن ظهورها ليس بكثرة الاستعمال وإنما هو بحسب اللغة هذا ما اختاره في التقرير واختار المحقق في التحرير أن الصريح ما تبادر المراد

به للغلبة ويدخل فيه الصريح المشترك المشتهر في أحد المعاني بحيث يتبادر المجاز كذلك مع
الهجر اتفاقا ومع استعمال الحقيقة عندهما، وأما الظاهر وأخواته فإن اشتهرت دخلت في
الصريح فإخراج شيء منها مطلقا لا يتجه لكن ما لا يشتهر منها لا يكون كناية والحال يتبادر
المعنى وإن كان لا للغلبة بل للعلم بالوضع وقربنة النص وأخويه، فيلزم ثلث القسم إلى
ما ليس صريحا ولا كناية لكن حكمه إن أخذ بالصريح أو بالكناية فلا فائدة فليترك ما تعارفه
كثير من المشايخ وما لوا إليه من قيد الاستعمال في الصريح ويقتصر في تعريفه على ما يتبادر
خصوص مراده لغلبة أو غيرها لكن أخرجوا الظاهر على قيد الاستعمال من الصريح ولا يتم
زيادة عدم احتمال غيره وقد يمنع بأن طالقا صريح في رفع النكاح ولم ينقطع احتمال إرادة
غيره حتى يثبت من وثاق فهي زوجته ديانة انتهى. وقد يقال إنهم اصطالحوا على اشتراط
الاستعمال في هذا القسم ولا مشاحة في الاصطلاح، فخرجت الأقسام الأربعة اصطلاحا
(حقيقة كان) الصريح (أو مجازا) كما قدمناه في المجاز المشتهر عند هجر الحقيقة اتفاقا كقوله
لا آكل من هذه النخلة وتمثيل بعضهم هنا بقوله لا آكل من هذه الخنطة إنما يصح على
قولهما كما قيده به في التحرير (كقوله أنت حر وأنت طالق) وبعث ونكحت، وظاهر
كلام فخر الإسلام وتبعه في التقرير أن معناها انفق عليه أهل اللغة والاصطلاح بخلاف نحو
الصلاة والحج والزكاة فإنها لم تبق على معانيها اللغوية، وبه اندفع ما ذكره بعضهم من أن
المثال المذكور صالح للحقيقة وللمجاز (وحكمه) أي الصريح (تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه
مقام معناه حتى استغن عن العزيمة) يعني أن الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام أراده أو لم
يرده حتى لو طلق أو أعتق مخطئا وقع، ثم المراد ثبوت حكمه بلانية قضاء فقط (١) وإلا شكل
بعث أو اشترت إذ لا يثبت حكمهما في الواقع مع الهزل وفي نحو الطلاق والنكاح لخصوصية
دليل كذا في التحرير، وقولهم لو طلق أو أعتق مخطئا وقع أي قضاء وأما في الديانة فلا بخلاف
الهزل فإنه يقع عليه قضاء وديانة ثم لا بد من القصد بالخطاب بلفظه عالما بمعناه أو النسبة
إلى الغائبة وتمازى تفريره في فتح القدير وبه ظهر ما في القنية امرأة كتبت أنت طالق ثم قالت
لزوجها اقرأ على فقرأ لا تطلق انتهى. لأنه لم يقصدها بالخطاب فهو كقولهم لو كرر أنت
طالق من الكتاب بحضرة زوجته ولم ينوها فلا إشكال خلافا لمن توهمه .

(١) قوله قضاء فقط، فيه تأمل ويحتاج للمراجعة فإن الذي في حفظي أنه يقع قضاء
وديانة اه بحر اوى، ثم بمراجعة حواشي الدر في أول باب الصريح رأيت التصريح بعدم
صحة ما ذكره الشارح هنا وفي البحر والأشباه وأن الصواب وقوعه قضاء وديانة: أي فيما
إذا لم ينو شيئا أو نوى عن العمل. أما لو نوى عن وثاق صدق ديانة لا قضاء فله حفظ .

﴿ وأما الكناية ﴾ فأخوذة من قولهم كذبت إن كان لام الكلمة ياء وهو المشهور فهى
فى الكناية أصلية كما فى النهاية والعمامة أو من كذبت إن كان واوا وهى لغة غير مشهورة
فهى منقلبة عن الواو على غير قياس كذا فى التقرير، وأما فى الاصطلاح (فما استتر المراد
به) ولا يفهم (إلا بقريضة حقيقة كان أو مجازا) أى بالاستعمال بأن استعماله المتكلم قاصدا
للاستتار لكونه مقصودا عنده لأغراض صحيحة وإن كان معناه ظاهرا فى اللغة كما أن الانكشاف
الناتج يحصل فى الصريح باستعماله وإن كان معناه خفيا فى اللغة، وعلى هذا فالضمير فى به
فى التعريفين راجع إلى الاستعمال حكما، ومن لم يشترط الاستعمال فى الصريح لا يشترطه
هنا فيدخل فيه المشترك والمشكل ونحوهما كذا فى التقرير، واختار فى التحرير أنها مالا يتبادر
المراد ومنه أقسام الخفاء والمجاز غير المشتهر وهو مبنى على عدم اشتراط الاستعمال وأورد
على اشتراطه لزوم كون الضمائر ليس منها لأنها كنايات بالوضع لا بالاستعمال مع أنها منها؛
ولذا قال (مثل ألفاظ الضمير) وأجاب فى التقرير بأنها إنما وضعت ليستعملها المخاطب
بطريق الكناية فإن المتكلم إذا أراد أن لا يصرح باسم زيد مثلا يكتفى عنه بهو كما يكتفى عنه
بأى فلان لا أنها كنايات قبل الاستعمال. فإن قيل الكناية عند علماء الأصول هل هى
الكناية عند علماء البيان أو غيرها؟ أجيب بأن الظاهر أن بينهما عموما وخصوصا مطلقا
فإن ما هو كناية عند علماء البيان كناية عندهم فإن صاحب المفتاح قال: الكناية أن تترك
ذكر الشيء بذكر ما يلزمه لينتقل الذهن من المذكور إلى المتروك وحذف المرجع نادر
لاحكم له فليس كل كناية عند أهل الأصول كناية عند أهل البيان كذا فى التقرير (وحكمها
أن لا يجب العمل إلا بالنية) أو ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليزول ما فيها من استتار المراد
والتردد فيه (وكنايات الطلاق) كبائن وحرام (سميت بهذا مجازا) لأنه لا استتار فى معانيها
بل ظاهرة على كل أحد لكنها شابهت الكناية من جهة الإبهام فيما تعمل فيه مثلا البائن معلوم
المراد إلا أن محل البينونة هى الوصلة وهى متنوعة أنواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيرها
فستتر المراد لا فى نفسه بل باعتبار إبهام المحل الذى يظهر أثر البينونة فيه فاستعير لها لفظ
الكناية واحتاجت إلى النية ليزول إبهام المحل وتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق
البائن بموجب الكلام نفسه من غير أن يجعل أنت بائن كناية عن أنت طالق حتى يلزم كون
الواقع به رجعيا ولذا قال (حتى كانت بوائن) وذكر السيرامى أنه من باب تسمية الملزوم
باسم اللازم لا من باب تسمية الحال باسم المحل إذ الوصلة ضد البينونة فلا تكون محلا لها
حقيقة انتهى. وتعقب قولهم إنها كنايات مجازا فى التلويح بأنها ما استتر المراد منه وإن كان
معناه اللغوى معلوما والمراد بقوله أنت بائن بينونة خاصة لا مطلقا وهى غير معلومة وإن
كان المطلق معلوما فيكون كناية حقيقة، وفى التحرير فما قيل لفظ كناية الطلاق مجاز لأنها

عوامل بمحققاتها غلط إذ لاتنافي الحقيقة الكناية، وما قبل الكناية الحقيقية مستترة المراد وهذه معلومته والتردد فيما يراد بها أبان من الخير أو النكاح منتف فإن الكناية بالتردد في المراد لا الوضعي كالمشترك والخاص في فرد معين وإنما المراد مجازية إضافتها إلى الطلاق فإن المفهوم أنها كناية عنه وليس كذلك وإلا وقع رجعي انتهى. والحاصل أن قولهم إنها كنايات الطلاق مجاز صحيح والغلط في تعليل صاحب الهداية بقوله لأنها عوامل بمحققاتها وفي تعليل الأصوليين بأنها معلومة المراد، والحق أن المجاز إنما هو في الإضافة إلى الطلاق (إلا في قوله اعتدى واستبرأ رحمك وأنت واحدة) استثناء من قوله وكنايات الطلاق فيكون إطلاق الكناية على هذه الثلاثة حقيقة ولما وقع بها الرجعي، وفيه نظر لأن الإبهام فيها إنما هو في المتعلقة كسائر أفعال الكناية، فالحق أنه استثناء من قوله حتى كانت بوائن فإن ما عداها يدل على البهانة والطلاق يقع بموجبها فيكون بائنا، وفي الثلاثة لا يقع الطلاق بموجبها بل بالتطبيق المقدر أو المستعار له والواقع به رجعي أي اعتدى لأن طمعتك في المدخولة يثبت الطلاق والعدة وفي غير ما يثبت الطلاق بالنية ولا تجب العدة وكذا في استبرأ، وأما في أنت واحدة فالمعنى أنت تطليقة واحدة على أنه وصف للمصدر حيث نوى الطلاق ولا يعتبر بإعراب الواحدة هو الصحيح لأن العوام لا يميزون بين وجوه الإعراب كما في الهداية وقد لحق في فتح القدير بهذه الثلاثة كنايات كثيرة يقع بها رجعيًا بجامع أن المقدر الطلاق (والأصل في الكلام الصريح) لأن الكلام موضوع للإفهام والصريح هو التام في هذا المعنى (وفي الكناية قصور وظهور هذا التفاوت) بين الصريح والكناية (فيما يدرأ بالشبهات) بالحدود فلا يجب حد القذف إلا إذا صرح بنسبته إلى الزنا بخلاف جامعها أو واقعها أو وطئها، ولا يجب بالتعريض وهو أن يذكر شيئًا ليبدل به على شيء لم يذكره وحقيقته إمالة الكلام إلى عرض أي جانب يدل على المقصود؛ فإذا قال لست أنا بزنا تعريضًا بأن المخاطب زان لا يجب الحد كما في التلويح. وذكر فخر الإسلام أوقذف رجلاً بالزنى فقال له آخر صدقت لم يحد المصدق ولو قال له «كما قلت حدًا». وفرق بينهما شمس الأئمة بأن كاف التشبيه توجب العموم عندنا في محل يقبله ولما قلنا يقتل المسلم بالذي عملاً بقول على رضى الله عنه دماؤهم كدمائنا فتكون نسبته إلى الزنا قطعاً بمنزلة الكلام الأول، وصدقت بحتمل أمور كثيرة التصديق فيما مضى فكيف تكلمت بهذا أو صدقت في إنجاز وعدك في نسبته إلى الزنا والسخرية والاستهزاء. وفرق بينهما في الأسرار بأن قوله صدقت لم يتصل بالمقذوف لأنه خطاب للراي لاله وإذا لم يتصل به لم يكن قذفًا بل إنما يتصل به اقتضاء صدق الأول والحد يسقط بالشبهة فلا يثبت بالمقتضى لأنه ضروري بخلاف قوله هو كما قلت فإنه اتصل به فإنه إخبار عنه على سبيل المغايبة كأن في المخاطبة كذا في التقرير، وأورد عليه السيرمي أن التشبيه هو

الترك الدال على اشتراك أمرين في شيء فلا يفيد العموم . وأجاب بأنه إذا ورد بين شيئين ولم يكن ثمة أمر خاص يتعين لوجه الشبه والحل قابل للاشتراك في أمور متعددة حمل على الاشتراك فيها لا في واحد منها لثلا يلزم الترجيح من غير مرجح كالعرف بلام الجنس في المقام الخطابي يحمل على الاستغراق ، بخلاف قول عائشة : صارق أمواتنا كسارق أحيائنا فلا يحتمل العموم لانتهاء المشاركة في أمور كثيرة فيحتمل على المتيقن وهو الإثم في الآخرة دون القطع لسقوط الحد بالشبهات وعدم العموم شبهة .

﴿ وأما الاستدلال ﴾ وهو طلب الدلالة كالأستحصار طلب النصر ، وما قيل هو أن ينتقل الذهن من الأثر إلى الموتر كالدخان مع النار على عكس التعليل فليس من مفهوم اللفظ ذكره المصنف في آخر شرحه والدلالة كون الشيء متى فهم فهم غيره فإن كان التلازم بعلة الوضع فوضعية أو العقل فعقلية ، ومنها الطبيعية وتامه في التحرير ، واللفظية عبارة وإشارة ودلالة واقتضاء ، وباعتباره ينقسم اللفظ إلى دال بالعبارة إلى آخره (بعبارة النص) أي اللفظ لا النص قسيم الظاهر ، فالمراد بعبارة النص عينه بالإضافة من قبيل جميع القوم وكل الدراهم كذا في التقرير (فهو العمل) أي عمل المجتهد لا العمل بالجوارح (بظواهر ماسبق الكلام له) أي المعنى الموضوع له النظم سواء كان ذلك المعنى مقصودا أصليا وهو المعبر عندنا في النص أو غير أصلي وهو المعبر في الظاهر ففهم إباحة النكاح والقصر على العدد من آية فانكحوا من العبارة وإن كانت ظاهرا في الأول وكذا حرمة الربا وحل البيع والتفرقة من آية - وأحل الله البيع - فالمراد بالسوق هنا مجرد التكلم به لإفادة معناه سواء كان سوقا أصليا أو لا كما في التحرير وحاصله أن العبارة دلالة اللفظ على المعنى (وأما الاستدلال بإشارة النص فهو العمل بما ثبت بمطعمه لغة) أي بتركيبه (لكنه غير مقصود) بالقصد الأول (ولا سبق له النص) وهو الذي يسمى في علم آخر بدلالة التضمن كأن السامع لإقباله على ماسبق الكلام له غفل عما في ضمنه فهو يشير إليه (وليس بظاهر من كل وجه) لعدم السوق له ولذا لم يقف عليه أحد بدون التأمل ، فإن كان الغموض يزول بأدنى تأمل يقال لها إشارة ظاهرة وإن كان محتاجا إلى زيادة تأمل يقال لها إشارة غامضة فقوله وليس بظاهر بيان تسميته بهذا الاسم كالرجل إذا نظر إلى شيء أدرك مع ذلك غير بلحظاته كأنه يشير الناظر إلى غير ما أقبل عليه ليذكره واللاحظ النظر بمؤخر العين ، وفي التحرير ودلالته على ما لم يقصد به أصلا إشارة وقد يتأمل وقد ظهر أنها الالتزامية للعبارة ، وفي التقرير ثم النسبة بين العبارة وأخواتها : أما بين العبارة والإشارة فعموم وخصوص مطلق لأن كل إشارة لا بد لها من نظم ولا ينعكس كلياً : وأما الدلالة والاقتضاء فهينهما عموم وخصوص من وجه وكذا بين الدلالة والإشارة .

وأما الدلالة والافتضاء فبينهما وبين العبارة عموم وخصوص مطلق ، لأن مفهوم المفهوم والثابت اقتضاء لا يحصلان إلا لمنطوق انتهى (وهذا كقوله تعالى وعلى المولود له) أى الأب (رزقهن) إطعام الوالدات (وكسوتهن) على الإرضاع إذا كن مطلقات كذا فى تفسير الجلالين (سبق الكلام لإثبات النفقة) أى لإيجابها على الأب (وفيه إشارة إلى أن النسب إلى الآباء) لأن اللام للاختصاص ولا يصير الولد مخصوصا به من حيث الملك بالإجماع فدل على اختصاصه به بالنسبة ويدل عليه أنت ومالك لأبيك . قال المصنف وفيه إشارة إلى أنه لا يقتل قصاصا بقتله ولا يحد بوطء جاريتة وإن علم حرمتها وأنه ينفرد بتحمل نفقته ولا يشاركه فيها أحد وأن الولد لا يشاركه أحد فى نفقة أبيه الفقير وفى قوله رزقهن إشارة إلى أن آخر الرضاع يستغنى عن التقدير بالكيل والوزن فيكون دليلا لأبى حنيفة فى جواز استئجار الظئر بطعامها وكسوتها انتهى : زاد فى التقرير ولا عقر عليه لو وطئ جاريتة وثبوت نسب ولد جاريتة من غير قيمة الولد وعدم الضمان فى إنفاق ماله للحاجة ووجوب نفقة خادم الأب عليه انتهى ، وقد مثلوا للإشارة أيضا بزوال ملك المهاجر عن الخلف من لفظ الفقراء ، والوجه أنه اقتضاء لإشارة لأن صحة إطلاق الفقر بعد ثبوت ملك الأموال منه متوقف على الزوال كذا فى التحرير ، ومنها دلالة لفظ الثمن فى الحديث على انعقاد بيع الكلب ومنها دلالة آية - أحل لكم ليلة الضياع - على الإصباح جنبا (وهما) أى العبارة والإشارة (سواء فى إيجاب الحكم) أى فى إثباته لأن كلا منهما يفيد الحكم بظاهر نظمه ، قيل ويجوز التفاوت بينهما بكون العبارة قطعية دون الإشارة وفيه نظر لأن كلا منهما دلالة لفظية وهى تفيد القطع عندنا إذا لم يوجد احتمال ناشئ عن دليل فالحق أنهما قد يكونان قطعيين وظنيين ومتعاكسين كذا فى التقرير (إلا أن الأول) أى القسم الذى هو العبارة (أحق عند التعارض) من الإشارة لعدم كونها مقصودة كقوله عليه الصلاة والسلام فى النساء «إنهن ناقصات عقل ودين» الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وفيه إشارة إلى أن أكثر الحيض خمسة عشر يوما ، وهو معارض بما روى «أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة» بناء على أن الشطر النصف لا البعض (وللإشارة عموم كالعبارة) لأن كلا منهما ثابت بالصيغة فقبلا للتخصيص كما خصت إشارة اللام السابقة بإباحة وطء جاريتة (وأما الثابت بدلالة النص فثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادا) أى دون معناه الشرعى المستخرج بالاستنباط والمراد من معنى النص هنا ما أدى إليه الكلام كالأيلام من الضرب فإنه مفهوم لغة لا المعنى الذى يوجبه ظاهر اللفظ وهو ما يفهم من الضرب من استعمال آلة التأديب فى كل هل قابل ومفهوم يؤدى إليه اللفظ وهو مفهوم المفهوم كالأيلام من ذلك وهو أيضا لغوى فإن كل من كان من أهل اللسان

يفهمه منه كذا في التقرير ، وعرفها في التحرير بدلالة اللفظ على حكم منطوق المسكوت
يفهم مناطه بمجرد فهم اللغة كان أولى أو لا كدلالة - لا نقل لهما أف - على تحريم الضرب ،
وأما على مجرد لازم المعنى كدلالة الضرب على الإبلام فغير مشهور فالوجه أنه من الإشارة
انتهى ، وبه اندفع ما في التقرير (كالنهي عن التأفيف) بكلمة أف بفتح الفاء وكسر ها منونا
وغير منون مصدر بمعنى تبا وقبحا كذا في تفسير الجلالين (يوقف به على حرمة الضرب
بدون الاجتهاد) فإن له معنى معلوما بظاهره وهو إظهار السامة بالتلفظ به ومعنى مفهوما
لمعناه وهو الأذى وهو مفهوم به لغة لاقياسا لأن المفهوم القياسي نظري وما نحن فيه ضروري
أو بمنزلة لأنه لأنا نجد أنفسنا ساكنة إليه في أول سماعنا هذا اللفظ فلهدا تساوى فيه الفقيه وغيره
فكل من كان من أهل اللسان يقف من لفظ أف على حرمة الإيذاء بدون الاجتهاد حتى
إن السامع إذا كان من قوم هذا في لغتهم إكرام لم تثبت الحرمة ، لا يقال للعبرة منصوص
عليه في محل النص لا للمعنى فيحرم استعماله وإن كان على جهة الإكرام لأن ذلك في المعنى
الثابت بالاجتهاد لكونه ظنيا أما ما عرف من النص لغة فلا بد من اعتباره كظاهرة سؤر المرة
لما تعلق بالطوف بالنص كان سؤر المرة الوحشية نجسا مع قيام النص لعدم الطوف وإذا
عرف أن النهي عن التأفيف باعتبار الأداء يوقف به على سائر الأذى من الضرب والشتم
وغيرهما بدون الاجتهاد كذا في التقرير (والثابت به) أي بهذا القسم (كالثابت بالإشارة)
في كونه قطعيا مستندا إلى النظم لاستناده إلى المعنى المفهوم من النظم لغة ولذا سميت دلالة
النص فتقدم على خبر الواحد والقياس (إلا عند التعارض) فإن الثابت بالإشارة مقدم على
الثابت بالدلالة لأن فيها النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط فبقى النظم سالما عن
المعارض ، مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في الخطأ فيعارضه قوله
تعالى - ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم - حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون إشارة
إلى نفي الكفارة فرجحت على دلالة النص : وأما وجوب القصاص فن عبارة دليل آخر
كذا في التلويح (ولهذا صح إثبات الحدود والكفارات بدلالات المنصوص دون القياس)
لأن المعنى في القياس مدرك رأيا لا لغة بخلاف الدلالة والحدود تدعى بالشبهات وفي القياس
شبهة دون الدلالة وقد استفيد من التعليل أن الدلالة لا تقدم على القياس المنصوص العلة
واستفيد من كلامهم أن دلالة النص مغايرة للقياس الشرعي لأنها ثابتة قبل شرع القياس
ولأن النافين له اعترفوا بها وقيل هو قياس لما فيه من إلحاق فرع بأصل بعلة جامعة بينهما
فإن المنصوص عليه حرمة التأفيف فألحق به الضرب والشتم بإجماع الأذى إلا أنه قياس جلي
قطعي وهذا النزاع لفظي كذا في التلويح ، ثم اعلم أنه ربما توهم من كلامهم هنا أن الحدود
لا تثبت بدليل فيه شبهة وليس كذلك لأنها تثبت بخبر الواحد إجماعا ، والفرق بينه وبين القياس

أن الشبهة في القياس احتمال المعنى الذي يتعاقى به الحكم والشبهة في خبر الواحد إنما هو في طريق الثبوت كذا في التلويح، والحق أن مفهوم الموافقة المسمى عندنا بدلالة النص ليس من قسم القياس أصلاً لما في التحرير من بحث القياس لو اعتبر قسماً بطل اشتراطهم عدم دليل حكم الأصل شاملاً لحكم الفرع انتهى، ثم اعلم أنهم جعلوا الكفارات هنا كالحُدود ولا تثبت بالشبهات وصرحوا أن كل كفارة فيها معنى العبادة ومعنى العقوبة والأول أغلب إلا على كفارة الفطر في رمضان فإن الثاني أغلب فينبغي أن يكون مرادهم هنا كفارة الإفطار فقط لأنها لا تثبت مع الشبهة، وأما غيرها فتثبت مع الشبهة بدليل وجودها على المخطئ في القتل (والثابت به) أي بهذا القسم المسمى بالدلالة (لايحتمل التخصيص لأنه لاعموم له) لأنه من عوارض الألفاظ والدلالة ليست بلفظ وأشار إلى أن الإشارة تقبله وهو الأصح كما في التلويح لما سبق أنها متعلقة باللفظ، وما ذكره المصنف من أن الدلالة لاعموم لها قول فخر الإسلام وتبعمه في التقرير ولم يذكر اختلافاً فظهر به أن ما في التحرير سهو، وعبارته الاتفاق على عموم مفهوم الموافقة دلالة النص وكذا إشارة النص عند الحنفية لأهمها دلالة اللفظ واختلاف في عموم مفهوم المخالفة عند القائلين به (وأما الثابت باقتضاء النص فما لم يعمل إلا بشرط تقدم عليه فإن ذلك أمر اقتضاه النص لصحة ما يتناولُه فصار هذا مضافاً إلى النص بواسطة المقتضى) هذه عبارة فخر الإسلام وقد شرحها في التقرير بقوله الاقتضاء الطلب ومنه اقتضى الدين وتقاضاه أي طلبه، وما ذكره الشيخ هنا يمكن أن يكون تعريفاً للمقتضى بالكسر وهو الظاهر ويمكن أن يكون تعريفاً للحكم الثابت به وذلك لأن الثابت المذكور في الكتاب إن كان عبارة عن المقتضى لأنه هو الثابت باقتضاء النص فعنى قوله وأما الثابت وأما المقتضى والضمير البارز في عليه راجع إلى النص ويقراً بشرط تقدم بالإضافة والتنوين في تقدم يكون عوضاً عن المضاف إليه وهو الضمير العائد إلى ما أي بشرط تقدمه وذلك وهذا إشارتان إلى الثابت والمقتضى بالفتح بمعنى الاقتضاء واللام بدل الإضافة والفاء في فإن ذلك إشارة إلى تعليل تسميته بهذا الاسم أو إلى تعليل اشتراط تقدمه عليه وفي فصار لبيان كونه نتيجة للجملة الأولى وتقدير الكلام وأما المقتضى فالشيء الذي يوجب النص حكماً إلا بشرط تقدم ذلك الشيء عليه وإنما سمي هذا النوع مقتضى لأنه أمر اقتضاه النص وإن كان عبارة عن حكم المقتضى فالأقتضاء بمعنى المقتضى ويقراً بشرط بالتنوين والجملة بعده صفة له وذلك إشارة إلى الشرط وهذا أي الثابت والمقتضى بمعنى المفعول والفاء في فإن إشارة إلى تعليل التقدم لا غير وفي فصار للإشارة إلى كون إضافة الحكم نتيجة الاقتضاء، وتقديره وأما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص في إثباته إلا بشرط تقدم على النص، وإنما تقدم لأنه أمر اقتضاه النص، ولما كان مثبت ذلك الحكم مضافاً إلى النص بواسطة لا يكون ثابتاً بالرأي فكان

كالثابت بالنص ، وهذا التقدير يحتاج إلى حذف الجار والمجرور وهو في إثباته انتهى ؛
وحاصل دلالة الافتضاء دلالة على مسكوت يتوقف صدق المنطوق عليه كرفع عن أمتي
أو صحته شرعا كأعتق عبدك عنى كما في التحرير (وعلامته) أى المقتضى بالفتح (أن يصح
به المذكور) وهو المقتضى بالكسر بأن يصير مفيدا وموجبا للحكم (ولا يلغى) المذكور
(عند ظهوره) أى المقتضى بالفتح أى لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله عند ظهوره (بخلاف
المحذوف) فإنه إذا قدر مذكورا انقطع عنه ما أضيف إلى المذكور وانتقل إلى المقدر كما
في قوله تعالى - وأسأل القرية - فإنه إذا صرح بالمحذوف وهو الأهل كان السؤال واقعا
عليه ويتغير إعراب القرية من النصب إلى الجر .

اعلم أن العامة جعلوا ما أضمروا تصحيح المنطوق ثلاثة : ما أضمروا ضرورة الصدق كرفع
عن أمتي : وما أضمروا لصحته حقا كإسأل القرية ، وشرعا : كأعتق عبدك وسموا الكل
مقتضى بالفتح وهو ما استدعاه الصدق أو الصحة وقالوا بجواز عموم ما خلا الدبوسى ،
وخالفهم فخر الإسلام وشمس الأئمة وصدر الإسلام وصاحب الميزان فقالوا : المقتضى
ما أضمروا لصحة الكلام شرعا وجعلوا ماوراءه محذوفا أو مضمرا وجوزوا عموم المحذوف
دون المقتضى إلا صدر الإسلام فإنه لم يجوز عموم المحذوف أيضا ، وسبب مخالفتهم أنهم
رأوا في بعض أفراد هذا النوع عموما مثل طلق نفسك فإن طلاقا غير مذكور ونية الثلاث
فيه صحيحة ففصلوا بين ما يقبل العموم وسموه محذوفا وبين ما لا يقبل وسموه مقتضى ووضعوا
لكل علامة ، لكن أورد عليهم أنها ليست مطردة ومنعكسة فإن بعض ما هو مقتضى قد وجد
فيه التغيير كالمثال المشهور فإن البيع لو قدر مذكورا تغير الكلام فإن العبد حينئذ لم يبق
ملكا للمأمور بل يصير ملكا للأمر كأنه قال أعتق عبيدى عنى وبعض ما هو محذوف لا يوجد
فيه التغيير كما في قوله عز وجل - فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت - وأجاب عنه
في التقرير بأنه لا تغيير في المثال المشهور فإن الموجود منه محض إيجاب وبه لا يخرج العين
عن ملكه ولا يدخل في ملك الأمر وكذلك في صورة المحذوف في الآية عدم التغيير ممنوع
فإن قوله فانفجرت في الظاهر مسبب عن الأمر وعند التصريح بالمقدر ينقلب سببا إما عن
شرط إن قدر فإن ضربت فقد انفجرت أو عن فعل مسبب عن الأمر إن قدر فاضرب فانفجرت
ولاشك في كون ذلك تغييرا ، وعلى هذا فخر الإسلام ومن تبعه بالصحة الشرعية الشرعية
فقط انتهى ، وأورد السيرامى أن المقتضى ما يتوقف عليه الصحة الشرعية وصحة الإعتاق عنه
توقف على الملك الحاصل بالإيجاب والقبول بالإيجاب وحده لا يكون مقتضى . وأجاب
بأن الموقوف على المجموع موقوف على جزئه أيضا وليس المقتضى بجميع ما يتوقف عليه الصحة

الشرعية بل ما يتوقف عليه مطلقا انتهى (ومثاله الأمر بالتحريم للتكفير) في قوله تعالى
- فتحريم رقبة - (مقتضى للملك) المصحح له إذ تحريم الحر غير متصور وكذا تحريم ملك
الغير عن نفسه فصار التقدير رقبة مملوكة (ولم يذكره) أى لم يذكر الله تعالى الملك والتصريح
به لا يوجب تغييرا فكان مقتضى هذا ما ذكره فخر الإسلام أولا وتبعه في التقرير وليس
هو المثال المشهور وهو أعتق عبدك عنى بألف فإنه لا يلزم فيه أن يكون للتكفير فالمقتضى
بالكسر هو الأمر بالإعتاق والمقتضى بالفتح هو البيع واقتضاء دلالة هذا الكلام على البيع ،
لكن اختلف في المقتضى المقدر ما هو فقد رآه صدر الشريعة بقوله كأن قال بع عبدك عنى
بألف وكن وكيلي في الإعتاق ، وصرح بأن البيع المقدر سقط منه القبول لأنه يقبله كما في
التعاطى . وحاصله أن البيع الثابت اقتضاء انعقد بالإيجاب فقط ، وقدره الإمام البرغرى
مشتملا على الإيجاب والقبول فقال كأنه قال اشتريت منك فأعتقه عنى والمأمور حين قال
أعتقه فكأنه قال بعته منك فأعتقه عنك ورجحه في التلويح من أنه أحسن من جهة أنه جعل
عنى متعلقا بأعتقه على معنى أعتقه نائبا عنى ووكيلا لاصلة للبيع على ما نوهه صدر الشريعة
إذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق أن عنى حال من الفاعل وبألف متعلق بأعتق على
تضمينه معنى البيع كأنه قال أعتقه عنى مبيعا منى بألف انتهى ، واختار في التحرير طريقة
البرغرى ورد على صدر الشريعة بأن بعته توكيل للبائع فقط لا يجزئ انتهى وقد يقال إنه
تسومح فيما ثبت اقتضاء حتى قال في البديع المقتضى بالفتح يثبت بشروط ما توقف عليه
لا بشروط نفسه لأنه تابع حتى أسقط أبو يوسف القبض في الهبة اقتضاء في قوله أعتقه عنى
بغير شئ قياسا على إسقاطه في البيع الفاسد اقتضاء نحو أعتقه عنى بألف ورطل من نمر إلى
آخره ولذا قالوا تشترط أهلية الأمر للإعتاق ولا تكفى أهليته للبيع حتى أغنى لو كان الأمر
صبيا مأذونا وقالوا لا يثبت في هذا البيع خيار الرؤية والعيب وصح الأمر بإعتاق الآبق
وإن لم يصح بيعه فجاز انعقاده بصيغة الأمر ومما يضعف طريقة البرغرى ما صرحوا به من
أنه لو صرح بالمأمور بقوله بعته منك بألف وأعتقه لم يجز عن الأمر بل كان مبتدئا ووقع العتق
عن نفسه فقد تغير الكلام لو صرح بما قدره البرغرى (والثابت به) أى بالاقتضاء (كالثابت
بدلالة النص) في كونه مضافا إلى النص ومقدما على القياس (إلا عند التعارض) فيقدم للثابت
بالدلالة لأنه ثابت لغة بلا ضرورة والثابت بالمقتضى ضرورى (ولا عموم له) أى للمقتضى
بالفتح (عندنا) لأنه ثابت ضرورة فتقدر بقدرها لأن الضرورة تندفع بإثبات فرد إذا كان
له أفراد فلا دلالة على إثبات ما وراءه ولأن العموم من عوارض الألفاظ والمقتضى معنى
لا لفظ ، وتعقبهم في التحرير بأن منع عمومه هنا لعدم كونه لفظا ليس بشئ لأن المقدر
كالمفروض وقد تعين ، وأيضا لا يصح قولهم لا ضرورة إلى العموم لأن الكلام فيما إذا فرض

توقف الكلام على عام فهو ضروري وإلا فغير المفروض فالحق أنه إن توقف على خاص أو عام لزم وأما إذا توقف على أحد الأفراد فقط فإنه لا يقدر ما يعمها ، بل إن اختلفت أحكامها ولا معين كان مجملا وإن لم تختلف أحكامها قدر الأحد الدائر لأن إضمار الكل بلا تقييد لا يجوز ففي حديث رفع عن أمي أريد حكمهما ومطلقه يعم حكم الدارين ولا تلازم إذ ينتفى الإثم بهما ويلزم الضمان فلولا الإجماع على أن الأخرى مراد توقف وإذ أجمع على الأخرى انتفى الحكم الدينوي ففسدت الصلاة بنسيان الكلام وخطئه ، والصوم بالثاني لا الأول بالنص ولو صح قياس الخطأ على النسيان فدليل آخر ، أما قياس الصلاة على الصوم فبعيد لأن عذر الناسي ولا مذكر له لا يستلزم عذره مع المذكر ولذا وجب الجزاء يقتل المحرم الصيد ناسيا انتهى مع زيادة إيضاح فينبغي أن يخصص قولهم إنه لا عموم له بما إذا كان له أفراد وتوقفت صحته على أحدها فإنه لا يقدر كلها كما لا يخفى (حتى إذا قال إن أكلت فعبيد حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق) جعله متفرعا على أن المقتضى لا عموم له فكان من قبيله ، ورده في التحرير بقوله وليس من المقتضى المفعول في نحو لا آكل وإن أكلت إذ لا يحكم بكذب مجرد أكلت فلم يتوقف صدقه عليه ولا بعدم صحة شرعية فتخصه باسم المحذوف ولم يتحد حكمهما في عدم العموم غير أن عمومه لا يقبل التخصيص إذ ليس لفظا ولا في حكمه فلو نوى مأكولا دون آخر لم يصح ديانة خلافا للشائعة والاتفاق عليه في باقي المتعلقة من الزمان والمكان والتزام الخلاف فيها غير صحيح ، بقي أن يقال لا آكل لا أوجد أكلا فيقبل العموم لأجل المصدر والنظر يقتضي أنه إن لاحظ الأكل الجزئي المتعلق بالمأكول الخاص إخراجا صح أو المأكول فلا يصح غير أنا نعلم بالعادة في مثله عدم ملاحظة الحركة الخاصة وإخراجها بل المأكول وعلى مثله يبني الفقه فوجب البناء عليه بخلاف الحلف لا يخرج محررا للسفر مثلا حيث يصح لأن الخروج متنوع إلى سفر وغيره قريب وبعيد والعادة ملاحظته فنية بعضه نية نوع كأنت بائن بنوى الثلاث انتهى .

والحاصل أن إن أكلت (أ) لا يصح أن يكون مقتضى وإنما هو من المحذوف وهو يقبل العموم لكن لا يقبل التخصيص فقد علم الحكم وإنما لم يرد في كونه من هذا القبيل ولا أسكن بيتا كذا أخرجه فلو نوى بيتا صحح نية وكذا لا أساسا كذا أفلا تأكله في التوضيح (وكذا إذ قلت أنت طالق وطلمتلك ونوى الثلاث لا يصح) لأن المصدر الذي يثبت من الحكم إنشاء أمر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء (بخلاف طالق نفسك) فإنه يصح نية الثلاث فإن معناه أفعلي ففعل الطلاق فينبوب المصدره عن المستقبل بطريق اللغة فيكون كالمفروق كسائر ما

سئل عن إن أكلت (أ) لا يصح أن يكون مقتضى وإنما هو من المحذوف وهو يقبل العموم لكن لا يقبل التخصيص فقد علم الحكم وإنما لم يرد في كونه من هذا القبيل ولا أسكن بيتا كذا أخرجه فلو نوى بيتا صحح نية وكذا لا أساسا كذا أفلا تأكله في التوضيح (وكذا إذ قلت أنت طالق وطلمتلك ونوى الثلاث لا يصح) لأن المصدر الذي يثبت من الحكم إنشاء أمر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء (بخلاف طالق نفسك) فإنه يصح نية الثلاث فإن معناه أفعلي ففعل الطلاق فينبوب المصدره عن المستقبل بطريق اللغة فيكون كالمفروق كسائر ما

أسماء الأجناس فصار كأن طالق ثلاثا واطلقتك طلاقا (وأنت بائن) فإنه تصح فيه نية الثلاث لأن البيئونة على نوعين فتصح نية أحدهما ولا كذلك نية الطلاق فإنه لا اختلاف فيه إلا بالعدد (على اختلاف التخريج) فعندنا لما ذكرنا وعند الشافعي فلأن للمقتضى عموما عنده ثم اعلم أن التحقيق أن هذا كله ليس من باب المقتضى فصحت نية الثلاث في طلق لأن الجنس مذكور لغة إذ هو أوجدى طلاقا فصحت نية العموم ، وأما أنت طالق فجعله الشارع إنشاء لواحدة ولا مقدر أصلا لأنه فرع الخبرية المحضة ولا يصح أن يكون خبرا وإنشاء لتنافيها لتنافي لازمي الخبر والإنشاء والثابت له لازم الإنشاء فقط وأما طالق طلاقا فعلى إرادة التطبيق بطلاقا مصدر المحذوف، وإنما يتم بإلغاء طالق معه كما مع العدد وإلا وقع به واحدة فيلزم ثنتان بالمصدر وهو منتف عندهم كذا في التحرير والله سبحانه وتعالى أعلم :

فصل : في الأدلة الفاسدة

(التنصيص على الشيء باسمه العلم) وهو ما يدل على الذات لأعلى الصفة سواء كان علما أو اسم جنس كذا في التقرير، وفسره في التحرير بالاسم الجامد (يدل على الخصوص عند البعض) وهو الدقاق، والمراد بالخصوص أفراد محل النص بالحكم من بين ما يصلح له من المحال كذا في التقرير. وحاصله أنه يدل على نفي الحكم عما عداه ولا بد هنا من معرفة دلالة المنطوق والمفهوم وبيان أقسامه . فالأول دلالة اللفظ في محل النطق على حكم المذكور ، والثاني دلالة لا فيه : أي على حكم المذكور لمسكوت أو نفيه عنه ، وقسمه الشافعية إلى مفهوم مرافقة وهو دلالة النص عندنا وإلى مفهوم مخالفة هو دلالة على نقض حكم المنطوق المسكوت ويسمى عندهم دليل الخطاب، وهو أقسام : مفهوم الصفة والشرط وسيايان والغاية عند مد الحكم إليها - فلا تحمل له من بعد حتى تنكح زوجها غيره - فتحمل إذا نكحت ومفهوم العدد عند تقييده به ومفهوم اللقب تعليق الحكم بحامد كفي الغنم زكاة ، والفرق كلها على نفيه سوى شذوذ الحنفية ينفون مفهوم المخالفة بأقسامه في كلام الشارع فقط : وأما في الروايات فقالوا به ويضيفون حكم الصفة والشرط إلى الأصل وهو العدم الأصلي إلا للدليل وحكم الغاية والعدد إلى الأصل الذي قرره السمع . وألحق بعض مشايخ الحنفية بالمفهوم دلالة الاستثناء والحصر نحو «إنما الأعمال بالنيات» والعالم زيد وهو عندنا عبارة ومنطوق إلا في الحصر باللام والتقديم فبالأداتين ظاهر وقد نفوا اليمين عن المدعى بجديث «البينة على المدعى» بواسطة العموم فلم تبقى يمين عليه وقيل مفهوم العدد معتبر اتفاقا وسيايان بيانه كذا في التحرير (كقوله عليه الصلاة والسلام : الماء من الماء) المراد من الماء الأول

الماء المطلق ومن الثاني المني ومن للسببية ، معناه استعمال الماء واجب بسبب إنزال المني ، ذكره السيد نكركار (فهم الأنصار رضى الله عنهم) جمع نصير كشريف وأشرف أوجع ناصر كصاحب وأصحاب واللام للعهد: أى أنصار النبي صلى الله عليه وسلم واختص عرفا بأصحاب المدينة الذين آووا ونصروا وهم المبتدئون بالبيعة على إعلان توحيد كلمة الله تعالى وشريعته فلذا كان حجبهم علامة الإيمان . فإن قلت الأنصار جمع قلة فلا يكون لما فوق العشرة لكنهم كانوا أضعاف آلاف : قلت القاة والكثرة إنما اعتبرتا في نكرات الجموع ذكره الكرماني (عدم وجوب الاغتسال بالاكسال) وهو أن يقتصر الذكر من الجماع قبل الإنزال (لعدم الماء) وهم كانوا أهل اللسان .

اعلم أن الأنصار وإن فهموا ذلك رجعوا عنه لما أخبرتهم عائشة بالحديث الشريف « إذا التقى الختانان وغابت الحشفة وجب الغسل أزل أو لم يزل » فوافقوا المهاجرين على الوجوب فكان حديث « الماء من الماء » منسوخا ولذا أجمع الأئمة الأربعة على الوجوب كما نقله النووي في شرح مسلم ومنهم من حمل الحديث على الاحتلام (وعندنا لا يدل عليه) وإلا يلزم الكفر في - محمد رسول الله - إذ يلزم أن لا يكون غير محمد رسولا وهو كفر ويلزم الكذب في زيد موجود لأنه يلزم أن لا يكون غير زيد موجودا كذا في التوضيح ، والكذب والكفر لازم في كل منهما فلا وجه لتخصيص الكفر بالأول والكذب بالثاني لأنه يلزم منه نفي وجود الباري تعالى كما أفاده في التلويح ، وأما في بعض الشروح من أن رسالته تستلزم صدقه وهو مستلزم لصحة نبوتهم لأنه أخبر به فلا ملازمة مدفوع لأن الكلام فيما لزم من القول بمفهوم المخالفة من غير دليل خارجي (سواء كان مقرونا بالعدد أو لم يكن هو الصحيح) كما ذكره المصنف في شرحه احترازا عن قول الثلجي من أصحابنا فإنه قال بأن مفهوم العدد معتبر مستدلا بقوله عليه الصلاة والسلام «خمس من الفواسق يقتلن» فإنه يدل على نفي ما عداه كيلا يلزم إبطال العدد المنصوص عليه . وأجاب عنه في التقرير بأن ذكر العدد لبيان أن الحكم ثابت بالنص في العدد المذكور بعلته النص لابه فلا يوجب إبطال العدد المنصوص عليه ، وعلى هذا زاد المشايخ العتاق والعفو عن القصاص والنذر على قوله عليه الصلاة والسلام « ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح والطلاق واليمين » لأن العتاق والعفو نظير الطلاق بجامع الإسقاط والنذر كاليمين انتهى . وقد رجح بعضهم قول الثلجي بقول الهداية في جزاء الصيد في حديث « خمس من الفواسق » أن في إلحاق السبع إبطال العدد المنصوص ، وقد أجاب عنه في التحرير بأن الحق أن نفي الزائد بالأصل ، وقول صاحب الهداية يكفي أنه إلزام للخصم على ما ظن لكم وقد زادوا على الخمس انتهى . وقد رده

في فتح القدير من وجوه (لأن النص لم يتناول) أي ما وراء المنصوص (لمكيف يوجب نفيا أو إثباتا) أي لا يمكن أن يدل على نفي الحكم أصلا (والاستدلال منهم) أي من الأنصار وإنما هو (بحرف الاستغراق) وهو اللام لأنها تفيد العموم عند عدم العهد لاهدلالة التنصيص، وفي بعض الشروح وقد ورد في بعض الروايات «إنما الماء من الماء» وذلك يوجب الحصر اتفاقا وقد قدمنا عن التحرير أن بعض مشايخنا ألحق دلالة الحصر بالمفهوم في عدم الاعتبار فلا اتفاق كما لا يخفى (وعندنا هو كذلك) أي أنه موجب للاستغراق فلا اغتسال لإمن المني (لكن فيما يتعلق بعين الماء) أي في غسل يتعلق بالمني وقضاء الشهوة لا مطلقا للإجماع على وجوبه بالحليض والنفاس، فعلى هذا كان ينبغي أن لا يجب الغسل بالكسال - فأجاب عنه بقوله (غير أن الماء) أي ماء المني (يثبت مرة عيانا) بالكسر: المعاينة كذا في ضياء الحوام (وطورا) بفتح الطاء: أي مرة أخرى (دلالة) بالالتقاء الختائين في محل مشتهى على الكمال فإنه دليل الإنزال وهو أمر خفي فيدور الحكم مع دليله كما تدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر، قيدنا بكون المحل مشتهى لأنه لوجاه مية أو بهيمة أو صغيرة لا يجب الغسل إلا بالإنزال عندنا لأن المحل لما لم يكن مشتهى فلا بد من معاينة الإنزال وهذا كله على تقدير عدم النسخ أو حمله على الاحتلام كما قدمناه (والحكم إذا أضيف إلى مسمى بوصف خاص) أي مخصص فخرج ما كان للكشف أو المدح أو الذم فإنه لا يدل على نفي الحكم كما في التحرير وترك المصنف قيودا أخرى: أن لا يكون الوصف خرج مخرج الغالب كاللاني في حجورك فلا يدل على النفي وأن لا يكون خرج جوابا عن الوصف وبيان الحكم لمن هو له ولتقدير جهل المخاطب بحكمه (١) أو ظن المتكلم أو جهله (٢) بحال المسكوت وخوف (٣) يمنع ذكر حاله أو غير ذلك كما في التحرير، ومثال ما اجتمع فيه الشروط في الغنم السائمة الزكاة (أو علق بشرط) خاص مثاله - وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن - فلا نفقة لمبانة غيرها

(١) قوله جهل المخاطب بحكمه: أي دون حكم المسكوت كما لو سئل صلى الله عليه وسلم هل في الغنم السائمة زكاة، أو قيل بحضرتة لفلان غنم سائمة أو خاطب من جهل حكم الغنم السائمة دون المعلوفة فقال في الغنم السائمة زكاة محلي .

(٢) قوله أو جهله: أي جهل المتكلم كقولك في الغنم السائمة زكاة وأنت تجهل حكم المعلوفة محلي .

(٣) قوله وخوف: يعني أنه إذا كان ترك المسكوت لخوف في ذكره لا يدل على نفي الحكم عنه، مثاله قول قريب العهد بالإسلام لعبيده بسبب حضور المسلمين تصادق بهذا على المسلمين ويريد وغيرهم وتركه خوفا من أن يتهم بالنفاق كذا في شرح الخلى على جمع الجوامع .

عند الشافعي . قال في التحرير وشرطه ما تقدم في مفهوم الوصف من عدم خروجه مخرج الغالب ونحوه (كان دليلا على نفيه) أى نفي الحكم (عند عدم الوصف أو الشرط عند الشافعي) وعندنا لا يدل فيهما ، واستدل الشافعي على الأول بأنه صح عن أبي عبيد فهمه من « لى الواجد ومطل الغنى ظلم » ، وكذا عن الشافعي نقله عنه خلق وهما عالمان باللغة ، وعورض بقول الأخفش ومحمد بن الحسن : ولو ادعى السليقة في الشافعي فالشيباني كذلك مع تقدم زمانه أو ادعى العلم وصحة النقل للاتباع فكذا عند محمد . فإن قيل الميثب أولى . قلنا ذلك في نقل الحكم عن الشارع ونفيه أما هنا فلا أولوية قالوا لو لم يدل خلا التخصيص عن فائدة : أوجب بمنع انحصار الفائدة فيه وبأنه إثبات اللغة وهو باطل وتماه في التحرير . واستدل للشافعي على إثبات أن الشرط سبب فعلى اتحاده فالنفي ظاهر لأن السبب إذا انتفى انتفى المسبب وعلى جواز التعدد فالأصل عدم غيره فإذا انتفى انتفى مطلقا ملاحظة للنفي الأصلي ما لم يقم دليل الوجود مع أن الكلام فيما استقصى البحث عن آخر فلم يوجد وهذا الاستدلال يقتضى موافقة الحنفية لأنهم أضافوا عدم الحكم إلى انتفاء السبب فيبقى عند عدم الشرط على عدمه الأصلي في التحقيق ، والأقرب في الاستدلال للشافعي إضافة العدم إلى شرطية اللفظ المقادة للأداء بناء على أن الشرط ما ينتفى الجزاء بانتفائه فيكون مداولا للأداة . والجواب منع كون الشرط سوى ما جعل سببا للجزاء وانتفاء الجزاء لانتهاء الشرط ليس من مفهومه بل لازم لتحقيقه وفائدة الخلاف أن النفي حكم شرعى عنده وعدم أصلى عندنا فلا يجوز تعدية الحكم المعدوم عند عدم الشرط عندنا ويجوز عنده .

ثم اعلم أن الشرط له معنى شرعى وعرفى عام واصطلاحى للمتكلمين واصطلاحى للنحاة . أما الأول فله استعمالان : أحدهما أمر خارج بتوقف عليه الشيء ولا يترتب كالوضوء ثانيهما ما يترتب عليه الشيء ولا يتوقف كالدخول في مثل إن دخلت ولا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه . وأما الثاني فهاتوقف عليه وجود الشيء : وأما الثالث ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه . وأما الرابع فهو ما دخل عليه شيء من الأدوات المخصوصة الدالة على سببية الأول ومسببية الثاني ذهنا أو خارجا سواء كان علة للجزاء مثل إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، أو معلولا مثل إن كان النهار موجودا فالشمس طالعة أو غير ذلك مثل إن دخلت الدار فأنت طالق ، ومحل الخلاف هو الشرط النحوى وظاهر أنه لا يكون موقوفا عليه كذا في التلويح (حتى لم يجوز) الشافعي (نكاح الأمة عند طول الحررة) بفتح الطاء : الغنى لأنه عند القدرة على نكاح الحررة (و) لم يجوز (نكاح الأمة الكتابية لغوات الشرط) في الأول وهو عدم الاستطاعة (والوصف) في الثاني وهو قيد

الإيمان (المذكورين في النص) وهو قوله تعالى « فمن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات » .

واعلم أن قيد المؤمنات الأول لا مفهوم له اتفاقا لأنه خرج مخرج الغالب كما ذكره الجلالان في التفسير وإنما للكلام في المؤمنات الثاني، وعندنا يجوز فيهما لأن العدم ليس بحكم شرعي فلا يجوز أن يكون مخصصا لعموم - وأحل لكم ما وراء ذلكم - وإن لم بشرط الاتصال في المخصص كقول الشافعي ولا يجوز أن يكون المتأخر ناسخا له كما في التحرير (وحاصله) أي قول الشافعي (أنه الحق الوصف بالشرط) في كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه قال في التلويح دلائل مفهوم الشرط أقوى حتى ذهب إليه بعض من لم يذهب إلى مفهوم الصفة (واعتبر) الشافعي (التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب) ظاهره أن الخلاف السابق من أن مفهوم الشرط معتبر أولا مبنى على هذا الأصل وهو أن الشرط مانع للحكم دون السبب عنده ومانع لهما عندنا : قال في التحرير : إن بناء الخلاف السابق على هذا الأصل غلط لأن ما يدعيه الشافعي سببا ينتفي الحكم بانتفائه في الخلافية معنى لفظ الشرط وهو الدخول في إن دخلت لا الجزاء الذي هو فأنت طالق ولا معناه والخلاف المشار إليه هو أن اللفظ الذي ثبتت سببته شرعا للحكم إذا جعل جزاء الشرط هل يسلبه سببته لذلك الحكم قبل وجود معنى الشرط كأنت طالق وحررة جعل شرعا سببا لزوال الملك فإذا دخل الشرط منع الحكم عنده وعندنا منع سببه فتفرعت الخلافات انتهى :

والحاصل أنه اشتبه على المشايخ سببية الشرط بسببية الجزاء فإنهم لما رأوا أن الشافعي عبر بالسببية للشرط فقال بأن الشرط لا يمنع انعقاد السببية ظنوا أن السببية في الموضوعين واحد وجعلوا أحدهما مبنيا على الآخر وهو غلط لأن قولهم إن الشرط لا يمنع انعقاد السببية أي سببته للجزاء للحكم وقوله إن الشرط سبب : أي كالسبب للجزاء فالسببية مختلفة فيه وقد ظهر لي أن الغلط من ابن الهمام قال صاحب التوضيح جعل الخلاف في اعتبار مفهوم الشرط مبنيا على الأصل وهو أن الشافعي اعتبر المشروط بدون الشرط فإنه يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق قيد الحكم، ونحن نعتبر المشروط مع الشرط فإن الشرط واحد أوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره فالمشروط بدون الشرط مثل أنت طالق، وأوضحه في التوضيح بما حاصله أن الشافعي مال إلى أهل العربية في الجملة الشرطية أن الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له، وأبو حنيفة مال إلى أهل النظر من أن مجموع الشرط والجزاء كلام واحد فكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام الخ. قال في التوضيح فعلى هذا الأصل انعقد المعلق سببا للحال عنده لأن المشروط بدون الشرط موجب للحكم :

في جميع التقادير والشرط قيد الحكم بتقدير معين فكان أنت طالق سببا للحكم وأثر التعليق في تأخير الحكم لاني منع السببية، وعندنا لما كان مجموعهما كلاما واحدا كان أنت طالق بمنزلة جزء السبب فلم ينعقد سببا. وحاصله أن أنت طالق ليس كلاما وحده وإنما هو جزء الكلام عندنا فلم تنعقد سببته عندنا وعنده كلام والشرط قيد فقال بانعقاد السببية فقد ظهر صحة بناء الخلاف على الأصل السابق المبنى على أصل آخر (حتى أبطل تعليق الطلاق والعناق بالملك) فإن وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق انعقد سببا عند الشافعي فإذا علق الطلاق أو العناق بالملك وهو غير موجود عند وجود السبب يبطل التعليق (وجوز) الشافعي (التكفير بالمال) من الإعتاق والكسوة والإطعام في كفارة اليمين (قبل الحنث) بناء على أن السبب فيها اليمين وهي وإن كانت معلقة بالحنث فالتعليق لا يمنع انعقاد السببية عنده وإنما يثبت وجوب الأداء عند الشرط وهو الحنث، قيد بالمال لأن التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز اتفاقا والفرق له أن المالية تقبل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الأداء كما في الثمن فإنه يثبت المال في الذمة مع أنه لا يجب أدائه بخلاف البدني فإنه لا ينفك فيه أحدهما عن الآخر. قال في التوضيح وفرقه بين المالى والبدني غير صحيح إذ المال غير مقصود في حقوق الله تعالى وإنما المقصود هو الأداء فيصير كالبدني وذكر قبله أنا لا نسلم أن اليمين سبب لأنها انعقدت للبر فكيف تكون سببا للكفارة بل سببا للحنث وفي التحرير والأوجه خلاف قوله لعقلية سببية الحنث لا اليمين وإن أضيفت إليه في النص كإضافة صدقة الفطر عندنا انتهى. (وعندنا التعليق بالشرط) أي المعلق (لا ينعقد سببا) للحال وإنما يتأخر انعقاده إلى وجود الشرط الأول (لأن الإيجاب) نحو أنت طالق (لا يوجد إلا بركته) وهو صدوره من الأهل (ولا يثبت إلا في محله) وهو الملك (وهنا حال الشرط بينه) أي بين الإيجاب (وبين المحل) لأنه مانع للمعلق من الوصول إلى المحل (فيبقى) الإيجاب (غير مضاف إليه) أي إلى المحل (وبدون الاتصال) أي اتصال الإيجاب (بالمحل لا ينعقد سببا) لأن السبب عبارة عما يكون طريقا إلى الشيء ومفضيا إليه فكما لا يكون شرط البيع عملة للبيع لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول إلى المحل، وأورد عليه أنه لما لم يصل إلى المحل كان ينبغي أن يلغو كما إذا قال لأجنبية أنت طالق. وأجيب بأنه لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له عرضية أن يصير سببا كشرط البيع حتى لو علق بشرط لا يرجي الوقوف على وجوده لغنى مثل أنت طالق إن شاء الله تعالى، ولم يذكر المصنف رحمه الله هنا الإيجاب المضاف إلى وقت وقد قالوا ينعقد سببا للحال كما ذكره المؤلف في بحث السبب، وتعقبهم في فتح القدير بأن مقتضى ما ذكره في المعلق أن لا ينعقد سببا أيضا ولا فرق إلا ظهور إرادة المضيف الإيقاع بخلاف المعلق فإن قصده البر فكان هذا المعنى المعقول صارفا

للفظ عن حقيقته ولا يعرى عن شيء مع أن نحو أنت طالق غدا وإذا جاء غد واحد في قصد الإيقاع وهم يعملون إذا جاء غد تعليقا غير سبب في الحال والآخر سببا في الحال انتهى :
والحاصل أن المشايخ فرقوا بينهما من وجهين : أحدهما أن التعليق يمين وهي للبر لإعدام موجب المعلق ولا يفضى إلى الحكم أما الإضافة فلهيوت حكم السبب في وقته لا انعمه فيمتحقق السبب بلا مانع إذا الزمان من لوازم الوجود، ويرده أن اليمين إنما توجب الإعدام إذا كانت للمنع أما إذا كانت للحمل فلا توجب الإعدام كإن بشرتني بقدمي ولدى فأنت حر . ثانيهما أن الشرط على خطر ولا خطر في الإضافة ويرده أشياء : منها ما في فتح القدير من إذا جاء غد فإنه لا خطر في مجيء الغد فينبغي أن لا يكون تعليقا بل إضافة وهم يعملونه تعليقا . ومنها ما في التحرير من لزوم كون يوم يقدم فلان مثل إن قدم فلان فإن القدم فيهما على خطر الوجود فينبغي أن لا يكون الأول إضافة بل تعليقا وهم يعملونه إضافة حتى يجوزوا التعجيل قبل القدم فيما لو قال على صدقة يوم يقدم فلان لأنه تعجيل بعد وجود السبب بخلافه في إن قدم فإنه لا يجوز التعجيل . ومنها لزوم أن يكون إذا جاء غد فأنت حر مثل إذا مت فأنت حر لعدم الخطر فيمتنع بيعه قبل الغد كما يمتنع بيعه قبل الموت لانعقاده سببا في الحال على ما عرف لسكهم يجوزون بيعه قبل الغد قاله والأجوبة عنه ليست بشيء ، وقيل المراد بالسبب في نحو قولنا المعلق ليس سببا العلة وفي المضاف السبب المقضى وهو السبب الحقيقي فلا خلاف وارادت الإشكالات وصدق المضاف ليس سببا أيضا في الحال بذلك المعنى إلا أن اختلاف الأحكام حيث قالوا المضاف سبب في الحال فجاز تعجيله والمعلق ليس سببا في الحال فلا يجوز تعجيله بنفيه انتهى .

والحاصل أن الفرق بينهما من مشكلات الأصول والفروع وقد ذكر في السكافي من باب الخلع أن الطلاق على مال إذا كان مضافا إلى وقت فإن قبولها قبل الوقت غير صحيح ، وفي جامع الفصولين أن المعلق بالشرط كذلك وفي التتجيس ما يخالفه في المعلق ، ولو قيل إن قبولها في المضاف قبله صحيح لانعقاده سببا للحال بخلافه في المعلق لسكان أوفق للأصول وقد أوضحناه في شرح الكنز وفي شرح الخمر لو قال أنت طالق غدا إن شئت ثبت الخيار لها في الغد ، ولو قدم الشرط فقال إن شئت فأنت طالق غدا فظاهر المذهب أن لها المشيئة في المجلس وجعل لها الخيار في المجلس فيهما وعن أبي يوسف أن لها ذلك في المجلس فيهما وتامه فيه (والمطلق) ذكره في الأدلة الفاسدة لأن حمله على المقيد مطلقا منها وذكره صدر الشريعة عقب الخاص العام لأنه من الخاص كما صرح به في التحرير وحده فيه بما دل على بعض أفراد شائع لا قيد له فوضعه لذلك البعض لأن الدلالة عند الإطلاق دليل الوضع

ولأن الأحكام على الأفراد والوضع للاستعمال فكانت دليلاً ولا دليل على وضع اللفظ للماهية من حيث هي بل في ضمن الموضوع له والمقيد مامعه قيد كرقبة مؤمنة والرقبة المؤمنة والمعارف بلا قيد قسم ثالث وقد يترك فتدخل في المقيد انتهى. (يحمل على المقيد وإن كانا في حادثين عند الشافعي).

اعلم أنه إذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فيما أن يختلف الحكم أو يتحد فإن اختلف فإن لم يكن أحدهما موجبا للتقييد الآخر فلا حمل كأطعم رجلا واكس رجلا عاريا وإن أوجبه بالذات كأعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة أو بالواسطة كأعتق عنى رقبة ولا تملكنى رقبة كافرة حمل عليه وإن اتحد الحكم فيما منفيًا أو مثبتًا فلا حمل في الأول كلا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لإمكان الجمع بأن لا يعتق أصلاً ولا يخفى (١) أن هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وإن كان مثبتًا فلما أن تختلف الحادثة أو تتحد، فإن اختلفت ككفارة اليمين والقفل فلا حمل عندنا خلافاً للشافعي، وإن اتحدت فلما أن يكون الإطلاق والتقييد في السبب ونحوه أو لا فإن كان فلا حمل وإلا حمل كالمتابع في صوم كفارة اليمين وتامه في التاويج، وبه علم أن محل الاختلاف أن يردا مع اتحاد الحكم المثبت واختلاف الحادثة، فعندنا لا يحمل خلافاً له وإنا نقول بالحمل إذا اختلف الحكم وكان أحدهما موجبا للتقييد أو اتحد الحكم مع اتحاد الحادثة في غير السبب (مثل كفارة القتل) المقيدة بالإيمان في قوله تعالى - فمحرر رقبة مؤمنة - (وسائر الكفارات) المطلقة عن ذلك القيد وهي كفارة الظهار واليمين (لأن قيد الإيمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي عند عدمه في المنصوص) أي في كفارة القتل: يعني أن التقييد بوصف الإيمان فيها ينفي الاجزاء عند عدمه بناء على اعتبار مفهوم الوصف كمفهوم الشرط (وفي نظيره من الكفارات لأنها جنس واحد) من حيث إن الكل تحرير في تكفير مشروع للستر والزجر فورد عليه لم لم تلحق كفارة القتل بكفارة اليمين في جواز التكفير بالإطعام بجامع أنهما جنس واحد فأجاب عنه بقوله (والطعام في اليمين لم يثبت في القتل لأن التفاوت ثابت باسم العلم) وهو عشرة مساكين فإنه اسم جامد (وهو) أي العلم (لا يوجب إلا الوجود) أي لا يثبت إلا المنطوق ولا ينفي الحكم عما عداه وإذا لم يفد العلم لم يجز تعديته لأن تعدية المعدوم محال (وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وإن كانا في حادثة لإمكان العمل بهما) بل إجراء المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده وحيث أمكن العمل بهما واجب (إلا أن يكونا في حكم واحد) وحادثة واحدة ولم يردا في الأسباب

(١) قوله ولا يخفى الخ ولا يخفى أنه من قبيل المناقشة في المثال وهي غير معتبرة عند فحول الرجال انتهى :

ولم يتعرض المصنف لثارتجهمما، وفي التحرير أنهما إن وردا معا حمل المطلق عليه على أنه بيان للمطلق وإن جهل فالأوجه عندي كذلك حملا على المعية تقديما للبيان على النسخ عند التردد وإن علم التأخر فالمقيد المتأخر ناسخ عند الخنفية أى أريد الإطلاق ثم رفع بالمقيد فلذا لم يقيده خبر الواحد عندهم المتواتر وهو المسمى (١) بالزيادة على النص وهو الوجه (٢) والشافعية يقولون يحمل كالتخصيص أى بين المقيد أنه المراد بالمطلق وإذن فاستدلناهم بأنه جمع بين الدليلين مغالطة وقولهم لأن العمل بالمقيد عمل به قلنا بالمطلق الذى فى ضمن المقيد من حيث هو كذلك وهو المقيد لأنه إنما يعمل به حال كونه فى ضمن ذلك المقيد بخصوصه وليس العمل به كذلك بل أن يجزى كل ما صدق عليه من المقيدات بدلا وتماه فيه (مثل صوم كفارة اليمين) ورد فيها قراءة متواترة - فصيام ثلاثة أيام - وقراءة مشهورة وهى قراءة ابن مسعود متتابعات (لأن الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين) التتابع وعدمه، وأراد بالمتضادين ما بينهما نهاية الخلاف كما هو اصطلاح الأصوليين لا الأمران الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد كما هو اصطلاح أرباب المعقول (فإذا ثبت تقييده بطل إطلاقه) اعلم أن هذا المثال غير مناسب لأن الحكم والحادثة إذا اتحدتا فإنه يحمل اتفاقا والشافعية لا يقول بالتتابع فى كفارة اليمين لأنه لا يعمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت أو غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله صلى الله عليه وسلم فى حديث الأعرابي «صم شهرين، وروى شهرين متتابعين» كذا فى التلويح (وفى صدقة الفطر ورد النصاب) وهو رواية «أدوا عن كل حر وعبد» ورواية من المسلمين (فى السبب ولا مزاحمة فى الأسباب) إذ يجوز أن يكون للشئ الواحد أسباب كثيرة فىكون مطلق الرأس سببا والرأس المؤمنة سببا (فوجب الجمع بين النصين والعمل بكل منهما من غير حمل) فتجب صدقة الفطر بسبب العبد الكافر كما مؤمن خلافا للشافعية. قال فى التحرير والاحتياط المتقدم لهم ينقلب عليهم إذ هو فى جعل كل سببا للحكم انتهى. وأورد فى التلويح على عدم الحمل أن حكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم إلغاء المقيد. وأجاب بأنه يفيد استحباب القيد وفضله وأنه عزيزة والمطلق رخصة ونحو ذلك، وبالجملة هو أولى من إبطال حكم الإطلاق انتهى. وأجاب فى التقرير بأننا لا نسلم أن حكم المقيد يفهم من المطلق لأن المطلق لادلالة له

(١) قوله وهو المسمى: أى تقييد خبر الواحد المتواتر هو المسمى بالزيادة على النص عندهم، لأن خبر الواحد ظنى والمتواتر قطعى، ولا يجوز نسخ القطعى بالظنى انتهى، ابن أمير حاج.

(٢) قوله وهو الوجه: أى كون المقيد للتأخير على المطلق ناسخا له وهو الأوجه:

هل الأفراد وحكم التقييد العمل بفرض خاص على سبيل التعيين لا يسع غيره والمطلق ليس كذلك انتهى، وهو مبني على أن المطلق وضع للماهية وقدمنا ضعفه (ولانسلم أن التقييد بمعنى الشرط) جواب عن قول الشافعي: إن التقييد بمعنى الشرط وإنما لم يكن بمعناه لأنه يجوز أن يكون قيذا اتفاقيا (ولئن كان) التقييد بمعنى الشرط (فلانسلم أنه يوجب النفي) لأنه ساكت عن الكفارة فكانت باقية على العدم الأصلي: وحاصله أن الإعدام على قسمين: الأول عدم ما لا يكون تحريرا كعدم إجراء الصلاة. والثاني عدم أجزاء ما يكون تحريرا رقية غير مؤمنة. فالقسم الأول إعدام أصلي بلا خلاف. والثاني كذلك عندنا وعنده حكم شرعي والعدم الأصلي لا يصح تعديته (ولئن كان) يوجب النفي ويصح تعديته كما قال الشافعي به (فإنما يصح الاستدلال به على غيره أن لو صحت المماثلة) بين الأصل والفرع (وليس كذلك) أي ولا مماثلة بينهما (فإن القتل) الذي تزعم أن الكفارة واجبة فيه الشامل للعمد والخطأ (أعظم الكبائر) أي بعد الأشرار بالله تعالى ولا كذلك الظهار واليمين، وفي التوضيح أن القتل من أعظم الكبائر بزيادة من وهي الأولى وعليه يحمل كلام المصنف فإن قتل الخطأ ليس أعظمها، وظاهر كلامهم أن قتل الخطأ كبيرة وهو مشكل لأنهم قالوا إن الكفارة لا تجب في للكبيرة (وأما قيد الاسامة) جواب عما أورد نقضا علينا بأنكم نفيتم وجوب الزكاة عن غير السائمة عملا بمفهوم التقييد بالسائمة (والعدالة) في قوله تعالى - وأشهدوا ذوى عدل منكم - فإنكم قيدتم به قوله تعالى - واستشهدوا شهيدين من رجالكم - (فلم يوجب النفي) أي نفي الجواز بدون التقييد (لكن السنة المعروفة في إبطال الزكاة عن العوامل والحوامل أوجب نسخ الاطلاق) أي إطلاق الحديث « في خمس من الإبل شاة » (والأمر بالثبوت) أي بالثبوت (في نأ الفاسق) أي خبره وهو قوله تعالى - إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا - أي فتبينوا (أوجب نسخ الإطلاق) أي إطلاق شهيدين من رجالكم (وقيل إن القرآن في النظم) أي الجمع بين الكلامين بحرف الواو (يوجب القرآن في الحكم) رعاية للتناسب (فلا تجب الزكاة على الصبي لاقترانها بالصلاة) في قوله تعالى - أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة - (واعتبروا بالجملة الناقصة) أي قاسوا التامة على الناقصة فإن الناقصة توجب المشاركة اتفاقا وإن دخلت فأنت طالق وزينب تعلقا (وقلنا إن عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لأن الشركة إنما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها إلى ما تتم به فإذا تم بنفسه لم توجه الشركة إلا فيما يفتقر إليه) وإن دخلت فأنت طالق وعبدى حر لعدم إمكان جمعهما بخبر واحد بخلاف وضررتك طالق لإمكان الجمع فيتنجز وقد تقدم الكلام عليه في بحث الواو (والعام إذا خرج مخرج الجزاء) نحو: زنى ما عزم فرجهم وسهى النبي صلى الله عليه وسلم فسجد (أو مخرج الجواب) كقول من دعى إلى الغداء أن تعديت (ولم يزد عليه)

أى على الجواب (أو لم يستقل بنفسه) أى لم يفد منفردا كقيل أو نعم، وذكر في التحقيق أن موجب نعم تصديق ما قبله من كلام منى أو مثبت استفهاما كان أو خبرا كما إذا قيل لك قام زيد أو أقام زيد أو لم يقم زيد فقلت نعم كان تصديقا لما قبله وتحقيقا لما بعد الهمزة وموجب بلى لإيجاب ما بعد النفي استفهاما كان أو خبرا فإذا قيل لم يقم زيد أو لم يقم زيد فقلت بلى كان معناه قد قام فإذا قال الرجل لآخر أليس لي عليك ألف درهم، وفي التلويح أن نعم مقررة لمسبق من كلام موجب أو منى استفهاما أو خبرا وبلى مختصة بإيجاب النفي السابق استفهاما أو خبرا فعلى هذا لا يصح بلى في جواب كان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب أليس لي عليك كذا إقرارا إلا أن المعتبر في أحكام الشرع العرف حتى يقام كل منهما مقام الآخر ويكون إقرارا في جواب الإيجاب والنفي استفهاما أو خبرا انتهى. وذكر في التقرير أن قولهم نعم لا يجعل المنفى موجبا، محله ما إذا لم تكن الهمزة للإنكار، أما إن كانت للإنكار وقد دخل على النفي ونفى النفي لإثبات فصح الجواب بنعم وعلى هذا لا يلزم الكفر أو قالوا نعم في جواب - ألسنت بر بكم - (بختص) العام (بسببه) اتفاقا، ومعنى الاختصاص به اقتضاره عليه وعدم تعديه عنه حتى كان الحكم ثابتا في حق غير السائل بنص آخر أو بدلالة أو بقياس كذا في التحقيق :

ثم اعلم أن الاختصاص بالسبب لا يختص باهام ، ولذا قال في التحرير الجواب غير المستقل يساوى السؤال في العموم والخصوص اتفاقا على الظاهر (وإن زاد على قدر الجواب لا يختص بالسبب ويصير مبتدئا حتى لا تلغى الزيادة) كما لو قال المدعو إلى الغداء إن تغذيت اليوم فكذا فإنه لا يتقيد بالغداء المدعو إليه حتى يحتج بالتغدى في ذلك اليوم سواء كان ذلك الغداء المدعو إليه أو غيره مع الداعى أو بدونه لأن في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة المفلوطة الظاهرة وإلغاء الحال المبطنة وفي حمله على الجواب الأمر بالعكس ولا يخفى أن العمل بالحال دون العمل بالمقال كذا في التلويح . قال في التنقيح ولو نوى الجواب صدق ديانة يعنى لأنه نوى ما يحتمله لفظه لا قضاء لأنه خلاف الظاهر مع أن فيه تخفيفا عليه . ثم اعلم أن قوله لا يختص بالسبب معنى ما اشترى أن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا لأن التمسك إتمامه باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافى عموم اللفظ ولا يقتضى اقتضاره عليه ولأن الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة فكان إجماعها على أن العبرة لعموم اللفظ (خلافًا للبعض) ومنهم الشافعى فإنه قال إن السبب يختص العام وتماه في التحرير والتلويح (وقيل الكلام المذكور للمدح) كقوله تعالى - إن الأبرار لفي نعم - (أو الذم) كقوله تعالى - والذين يكتزون الذهب - (لاعموم له) حتى منع بعضهم الاستدلال

هو الدين يكفزون على وجوبها في الخلى ؛ قال في جمع الجوامع : والأصح تعميم العام بمعنى المدح والذم إذا لم يعارضه عام آخر ومثله المحلى مع المعارض - والدين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم - فإنه وقد سبق للمدح يعم بظاهرة الأختين بملك اليمين فحمل الأول على غير ذلك بأن لم يرد بأوله أو أريد ورجح الثاني عليه بأنه محرم انتهى ؛ (وعندنا هذا فاسد) لأنه عام بصيغته قالوا عهد فيهما ذكر العام مع عدم إرادته مبالغة ؛ أوجب بأنها لا تنافيه إذا كانت للحث بخلاف نحوه قتلت الناس كلهم كذا في التحرير (وقيل الجمع المضاف إلى جماعة حكمه حقيقة الجماعة في حق كل فرد) ونسب هذا القول إلى زفر وكذا المثني إذا أضيف إلى مثنى (وعندنا يقتضى مقابلة الآحاد بالآحاد) كقوله تعالى - جهاوا أصابعهم في آذانهم - لأن كل واحد جعل أصبعه في أذنه فقط (حتى إذا قال لامرأته إذا ولدتا ولدان فولدت كل واحدة منهما ولدا طلقا) لوجود الشرط ولا يشترط أن تلد كل ولدان بقوله ولدين لأنه لو قال إن ولدتا ولدا فأنما طالق يقع الطلاق عليهما بوجود ولد واحد منهما كقوله إن حضنتا حيضة لأن الفرد قد يضاف إلى المثني مجازا كقوله تعالى - نسيا حوتهما - والحجاز أولى من اللغو ولو قال إذا ولدتا فقط فهو كما لو قال والدين يشترط ولادتهما رعاية للحقيقة وكذا إن حضنتا وتما تفرعاته في تلخيص الجامع الكبير من باب الحنث يقع بالواحدة والاثنتين (وقيل الأمر بالشئ يقتضى النهى عن ضده) نسبه في التحرير (١) إلى العامة من الحنفية والشافعية لكن قيده بما إذا كان واحدا وإلا فعن الكل وقيل عن واحد غير عين وهو بعيد ثم منهم من عمم في الإيجابي والندبي فهما نهيًا تحريم وكرهًا في الضد ومنهم من خصص أمر الوجوب (والنهي عن الشئ يكون أمرًا بضده) المتحد والإفقي بالكل وفيه بعد (وعندنا الأمر بالشئ يقتضى كراهة ضده والنهي عن الشئ يقتضى أن يكون ضده في معنى سنة واجبة) أي ثابتة مؤكدة قريبة من الواجب نسبه في التحرير إلى فخر الإسلام والقاضي أبي زيد وشمس الأئمة وأتباعهم وأطلق في الأمر فشمع أمر الإيجاب والندب وفي النهى فشمع النهى التحريم وحرر أن المسألة في أمر الفور لا التراخي وفي الضد المستلزم للترك لا الترك وليس النزاع في لفظهما ولا المفهومين للتغاير بل في أن طلب الفعل الذى هو الأمر عين طلب ترك ضده الذى هو النهى ؛ وقول فخر الإسلام ومن معه لا يستلزم اللفظى بل هو كالمتضمن ومراده غير أمر الفور لتنصيصه على

(١) قوله نسبه في التحرير في حاشية عزمي زاده على ابن ملك : يتضح لمن تتبع أقوال القوم أن ما ذكره المصنف هو مذهب الخصاص اه فتأمل مع كلام التحرير وحرر المواقع اه ؛

تحريم الضد المفوت، وعلى هذا ينبغي أن يقيد الضد بالمفوت ثم إطلاق الأمر عن كونه فورياً وفائدة الخلاف استحقاق العقاب بترك المأمور به فقط أو به وبفعل الضد حيث عصى أمراً ونهياً وتمامه في التحريم (وفائدة هذا الأصل أن التحريم إذا لم يكن مقصوداً) بالأمر (لا يعتبر إلا من حيث نفويت الأمر) أي المأمور به بسبب الاشتغال بالضد والتفويت حرام (فإذا لم يفوته) أي لم يفوت الاشتغال بالضد فعل المأمور به (كان الاشتغال) بالضد (مكروها) ولا يحرم (كالأمر بالقيام) في الركعة الثانية (ليس ينهى عن القعود قصداً حتى إذا قعد ثم قام لم تفسد صلاته بنفس القعود لكنه يكره) القعود لاستلزامه تأخير الواجب، وتعبه في التحريم بأن الكراهة ليست مقتضى الأمر وإنما مبناها خارج هو التأخير وإلا لم يكره (ولهذا) أي لأن النهي يقتضى سنية الضد (قلنا إن المحرم لما نهى عن لبس الخيط) في قوله عليه الصلاة والسلام « لا يلبس المحرم القباء ولا القميص » إلى آخره (كان من السنة لبس الإزار والرداء) وتعبه في التحريم بقوله . وأما قوله النهي يوجب في أحد الأضداد السنية كنهي المحرم عن الخيط سن له الإزار والرداء فلا يخفى بعده عن وجه الاستلزام انتهى . (ولهذا) أي لأن الأمر يوجب كراهة الضد إذا لم يفوت (قال أبو يوسف إن من سجد على مكان نجس لم تفسد صلاته لأنه) أي لأن السجود على مكان نجس (غير مقصود بالنهي إنما المأمور به فعل السجود على مكان طاهر فإذا أهأدها على مكان طاهر جاز عنده) فيكون مكروها لا مفسداً (وقال: الساجد على النجس بمنزلة الحامل له والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم فيصير ضده مفوتاً للفرض كما في الصوم) فإن الكف فيه عن المفطرات الثلاث فرض والصوم يفوت بوجود الفطر في جزء من وقته فكذا في حمل النجاسة، وذكر الامام الأسنوي في التمهيد مسألة الأمر بالشئ هل هو نهى عن ضده أم لا فيه ثلاثة مذاهب، ولتقدم على ذلك مقدمة وهي أنه إذا قال السيد لعبيده مثلاً أقعد فهنا أمران منافيان للمأمور به وهو وجود القعود: أحدهما مناف له بدائه أي بنفسه وهو عدم القعود لأنهما نقيضان والمنافاة بين النقيضين بالذات فاللفظ الدال على القعود دال على النهي عن عدمه أو على المنع منه بلا خلاف . والثاني مناف له بالعرض أي بالاستلزام وهو الضد كالقيام في مثالنا أو الاضطجاع، وضابطه أن يكون معنى وجودها يصاد المأمور به ووجه منافاته بالاستلزام أن القيام مثلاً يستلزم عدم القعود الذي هو نقيض القعود، فلو جاز عدم القعود لاجتماع النقيضان فامتناع اجتماع الضدين إنما هو لامتناع اجتماع النقيضين لا لدانتهما، فاللفظ الدال على القعود يدل على النهي عن الأضداد الوجودية كالقيام بالالتزام والذي يأمر قد يكون غافلاً عنها ثم صحح أنه نهى عن ضده بالالتزام ثم قال فائدة الخلاف في هذه المسألة وفي عكسها من الفروع ما إذا قال لامرأته إن خالفت أمرى فأنت طالق ثم قال لها لا تكلمي

زيدا فكلامته لم تطلق لأنها خالفت نهييه لا أمره هذا هو المشهور. وقال الغزالي أهل العرف يعدونه مخالفا للأمر ولو قال إن خالفت نهيي فأنت طالق ثم قال لها قومي فقعدت فللأصوليين من الأصحاب وغيرهم أقوال، فذهب بعض من جعله نهيا إلى وقوع الطلاق والأظهر عند الإمام وغيره المنع مطلقا إذ لا يقال في عرف اللغة لمن قال قم إنه نهى انتهى، ومقتضى ما اختاره مشايخ المذهب أنها إذا خالفت نهييه في المسألة الأولى لم يقع وكذا لم يقع في عكسه كما لا يخفى.

فصل : في بيان الحكم وأقسامه

أما لفظ الحكم فيقال للوطني وللتكليفي . فالأول قول الله تعالى النفسى جعلته مانعا أو علامة على تعلق الطلب كالدوك والتغير أو الملك أو زواله . والثاني خطابه تعالى المتعلق بأفعال المكلفين طلبا أو تخييرا ويقال لوصف الفعل أثرا للخطاب كالوجوب والحرمة أو لم يكن أثرا له كالنافذ واللازم والموقوف وغير اللازم كالوقوف عندأبى حنيفة وتام أبحاثه في التحرير، ثم الحكم ينقسم إلى قسمين : عزيمة ورخصة أشار إليهما بقوله (المشروعات على نوعين) أى الأحكام ظاهره انحصارها في العزيمة والرخصة، وظاهر تقسيم العزيمة إلى الأربعة أن المباح ليس منها وظاهر تفسير الرخصة بأنه ليس منها أيضا فلم يكن عزيمة ولا رخصة فلم تنحصر الأحكام فيها . وأجاب في التقرير بأنها داخلة في العزيمة بوكادة شرعيتها إذ ليس إلى العباد رفعها وإنما لم يذكرها في أنواع العزيمة لأن غرضه بيان ما يتعلق به الثواب من العزائم انتهى (عزيمة) بالجر بدل وبالرفع خبر مبتدأ محذوف (وهو اسم لما هو أصل منها) أى من المشروعات بأن ثبت ابتداء بإثبات الشارع له وقوله (غير متعلق بالعوارض) تفسير للأصالة فشمل الأحكام كلها قال في التلويح وهو الحق على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الأحكام إلى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه لأن العزيمة اسم للحكم الأصلي في الشرع على الأقسام التي ذكرناها (وهي أربعة أنواع) لأن الحكم إما أن يثبت بدليل مقطوع به أولا الأول الفرض والثاني إما أن يستحق تاركه العقاب أولا الأول هو الواجب والثاني إما أن يستحق الملامة أولا والأول هو السنة والثاني النفل وهي حاصرة للأفعال والتروك لأن ترك المنهى عنه فرض إن كان ثابتا بقطعي وواجب إن كان فيه شبهة وسنة ونفل إن كان دونه كذا في التقرير. وأما المباح فقد علمت أنه داخل في العزيمة وأدخله في التقرير في قسم النفل والمكروه تنزيها من المباح، وفي التحرير إن ثبت الطلب بقطعي فلا فتراض والتحرير أوبظني فلا إيجاب وكراهة التحريم ويشاركانهما

في استحقاق العقاب بترك متعلقهما وعنه قال محمد كل مكروه حرام نوعا من التجوز وقالوا
على الحقيقة إلى الحرام أقرب للقطع بأن محمدا لا يقول بإكفار جاحد المكروه فلا اختلاف
بينهم كما يظن انتهى (فريضة وهي مالا يحتمل زيادة ولا نقصانا) أشار به إلى أنه في اللغة
بمعنى التقدير وأنه مرعى في الاصطلاح لأنها مقدر لا تحتمل زيادة ولا نقصانا حتى لو
آمن بما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام من عند الله وغيره لم يكن مؤمنا كذا في التقرير
(ثبتت بدليل لا شبهة فيه) أشار به إلى أنه في اللغة بمعنى القطع أيضا وأنه مرعى أيضا فقد
روى فيه كلا المعنيين وشبهة نكرة في سياق النفي فعمت الشبهة ثبوتا ودلالة فلا بد في دليل
التردد من قطعيتها وبه اندفع ما أورد عليه من أن بعض المباحات ثابت بدليل قطعي نحو
- وكلوا واشربوا - وكذا بعض المنذوبات نحو - وافعلوا الخير - لأن المراد بالقطعي مالا يحتمل
التأويل وعدم احتمال في الآيتين ممنوع فإن المأمور به في الآيتين من منافعنا فهو لنا لا علينا،
وعرفه في التوضيح بأنه فمل لازم علما وعملا وفي التحرير بما قطع بلزومه من فرض قطعي
(كالإيمان والأركان الأربعة) وهي الصلاة والزكاة والصوم والحج (وحكمه) أي الفرض
(اللزوم علما) بالعقل فإن العلم الاستدلالي بالأشياء إنما يكون بالعقل (وتصديقا بالقلب)
فإن محل الاعتقاد إنما يجب اعتقاد حقيقته لكونه ثابتا بمقطوع به وهذا الاعتقاد على هذه
الصفة هو الإسلام حتى لو تبدل بصدده كان كفرا كذا في التقرير (وعملا بالبدن) أي يلزم
إقامته بالبدن (حتى يكفر جاحده) أي ينسب إلى الكفر من أكفره إذا دعاه كافرا ومنه
قوله لا تكفر أهل قبلك وأما لا تكفر من التكفير فهو غير ثابت هنا وإن كان جائزا في
اللغة كذا في المغرب . وحاصله أنه من أكفر يكفر بضم الياء وكسر الفاء وبالبناء للمجهول
تفتح ألفا والأصل حتى يكفر الشارع جاحده سواء أنكره قولاً أو اعتقاداً كما في التلويح
(ويفسق تاركه بلا عذر) لقوله ما هو من أركان الشرائع لا ما هو من أصول الدين ، وعلى
هذا فقوله حتى يكفر جاحده شامل للإيمان والأركان وقوله ويفسق تاركه خاص بالأركان
وقيده في التقرير بأن يتركه بلا استخفاف وإلا فهو كافر (وواجب وهو ما واجب) أي يلزم
(بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والأضحية) فإنهما لزما بدليل ظني أطلقه فشمّل خبر الواحد
والمشهور والكتاب المؤول وإنما قيده فخر الإسلام بالأول لأن غالب الواجبات ثبتت به
كذا في التقرير وهذا القسم أعني الواجب لم يكن ثابتا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لأن
خبر الواحد الذي مفهومه قضى ليس بظني في حق من سمعه من في النبي صلى الله عليه وسلم
كما ذكره في فتح القدير من باب الإمامة وعرفه في التحرير بما ظن لزومه لسقوط لزومه
على المكلف بلا علم من وجب سقط (وحكمه اللزوم عملا) للدلائل الدالة على وجوب اتباع
الظن ، وفي التوضيح ويعاقب تارك الفرض والواجب إلا أن الله يغفر انتهى وأقره عليه

في التلويح هنا ومرادهم الاستواء بينهما في أصل العقوبة وإن اختلفا فيما تكون به العقوبة فإن تارك الفرض يستحق العقوبة بالنار وتارك الواجب يستحق العقوبة بغيرها كحجرمان الشفاعة لما في التلويح أول الكتاب من بحث الفقه أن المكروه تحرر عما يستحق فاعله محذورا دون العقوبة بالنار كحجرمان الشفاعة انتهى والواجب في رتبة المكروه تحرر عما يستحق فاعله محذورا الشفاعة أن لا يشفع العاصي في أحد لأن لا يشفع فيه أحد فإن الشفاعة حق لأصحاب الكبائر كما نبه عليه الكمال ابن أبي شريف في حاشية شرح العقائد (لأعلماء على اليقين) أي لا يلزم اعتقاد حقيقته لثبوته بدليل ظني ومبني الاعتقاد على اليقين (حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه إذا استخف بأخبار الآحاد) بأن لا يرى العمل بها واجبا (وأما متأولا فلا) أي لا يفسق لأن التأويل في مظانه من سيرة السلف وظاهر تقييده أولا بالاستخفاف أنه لا يفسق إذا لم يكن مستخفا سواء كان متأولا أو لا، وظاهر تقييده ثانيا بالتأويل أنه إذا لم يكن مستخفا ولا متأولا فإنه يفسق والحق أنه إن كان متأولا فلا يضل ولا يفسق وإلا فإن كان مستخفا يضل لأن رد خبر الواحد والقياس بدعة وإن لم يكن متأولا ولا مستخفا يفسق لخروجه عن للطاعة بترك ما وجب عليه كذا في التلويح ونقله في التقرير عن عامة الكتب وفي التحريم وقال الشافعية إن الفرض والواجب مترادفان ولا ينكرون النقسام ما لزم إلى ظني وقطعي ولا اختلاف حالهما فالخلف لفظي غير أن أفراد كل قسم باسم أنفع عند الوضع للحكم انتهى وتماه في التلويح، ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شائع مستفيض كقولهم الوتر فرض ويسمى فرضا عمليا وكقولهم الصلاة واجبة والزكاة واجبة وذكر الخليل في شرح جمع الجوامع ما تقدم من أن ترك الفاتحة من الصلاة لا يفسدها عند أبي حنيفة دوننا لا يضر في أن الخلف لفظي لأنه أمر فقهي لا مدخل له في التسمية التي الكلام فيها انتهى، وذكر الأسنوي في التمهيد أن من الفروع المخالفة لقاعدتهم من ترادف الفرض والواجب ما لو قال الطلاق لازم لي أو واجب علي طلقت زوجته للعرف بخلاف ما إذا قال الطلاق فرض لعدم العرف كذا ذكره الرافعي انتهى. وأما مذهبا فنقل في فتح القدير الاختلاف في طلاقك علي لازم أو واجب أو فرض أو ثابت ثم قال والمختار أنه يقع في الكل لأن الطلاق لا يكون واجبا أو ثابتا بل حكمه وحكمه لا يجب ولا يثبت إلا بعد الوقوع وفرق بينه وبين العتاق انتهى، ثم أعلم أنهم حكموا هنا بتضليل المستخف بأخبار الآحاد وقالوا من ترك سنن الصلوات الخمس إن لم يرها حقا كفر وإن رآها وتركها قبل لا يأنم والصحيح أنه يأنم لأنه جاء الوعيد بالترك كذا في النوازل، وفي فتح القدير هذا إذا تجرد الترك عن استخفاف بل يكون مع رسوخ الأدب والتعظيم فلأن لم يكن كذلك دار الأمر بين الكفر والإثم بحسب الحال الباعثة له على الترك انتهى، وفي البرازية قيل قلم الأظفار سنة فقال لا أفعل وإن كان

سنة كفر ثم قال : والحاصل أنه إذا استخف بسنة أو حديث من أحاديثه عليه الصلاة والسلام كفر انتهى ، فقد علمت أن الاستخفاف بالحديث كفر فكيف قال الأصوليون إنه يضلل وقد ظهر لي أن معنى الاستخفاف مختلف فراد الأصوليين به الإنكار بغير تأويل مع رسوخ الأدب ومراد الفقهاء الإنكار مع الاستهزاء ولا شك في كونه الثاني كفرا (وسنة) وهي لغة الطريقة مرضية أولا واصطلاحا (الطريقة المسلوكة في الدين) أي سنه عليه الصلاة والسلام أو الخلفاء الراشدون أو بعضهم كذا في التحرير وأورد عليه شموله للفرض والواجب فزيد عليه من غير افتراض ولا وجوب فأوردت عليه في شرح الكفر المندوب فالأولى من غير لزوم على سبيل المواظبة والأحسن ما في التحرير بأنها ما واطب عليه النبي صلى الله عليه وسلم مع الترك أحيانا بلا عذر يلزم كونه بلا وجوب وقد أوضحنا الكلام فيها في سنن الوضوء من شرح الكفر (وحكمها أن يطالب المرء بإقامتها من غير افتراض ولا وجوب) لم يذكر حكم الترك اكتفاء بذكره في حكم نوعها ، وقد منا أن الأصح أنه يأنم بترك المؤكدة لأنها في حكم الواجب والإثم مقول بالشكيبك هو في الواجب أقوى منه في المؤكدة (إلا أن السنة تقع على سنة النبي صلى الله عليه وسلم وغيره من الصحابة) فإن السلف كانوا يقولون سنة العمرين أي أبو بكر وعمر رضي الله عنهما كذا في التوضيح ، وتعبه في التلويح بأن الكلام في السنة المطلقة وهذه مقيدة وبهذا يخرج الجواب عن قوله عليه الصلاة والسلام : «من سن سنة حسنة الحديث فإن قوله من سن قرينة صارفة عن التخصيص بالنبي صلى الله عليه وسلم انتهى . (وقال الشافعي مطلقها طريقة النبي صلى الله عليه وسلم) لأنه هو المتبع والمقتدى على الإطلاق فلفظ السنة عند الإطلاق لا يحمل إلا على سنته أضاف هذا القول إلى الشافعي مع أنه قول كثير من أصحاب أبي حنيفة ، والأول قول فخر الإسلام وجمع من المتأخرين كما في التلويح ، ورجح الثاني في الميزان واختاره في التلويح بقوله ولا نزاع في صحة إطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول للغوى ، ولا خفاء في أن مجرد عن القرائن ينصرف في الشرع إلى سنة النبي صلى الله عليه وسلم للعرف الطارئ كالطاعة تنصرف إلى طاعة الله ورسوله وقد يراد بالسنة ما ثبت بالسنة كما روى عن أبي حنيفة أن الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتماعا في يوم واحد : أحدهما فرض ، والآخر سنة أي واجب بالسنة انتهى . ورجح في التحرير الأول بقوله وقول الشافعي مطلقها ينصرف إليه عليه الصلاة والسلام صحيح في عرف الآن والكلام في عرف السلف ليعمل به في نحو قول الراوي السنة أو من السنة وكانوا يطلقونها على ما ذكرنا انتهى : وفي التقرير وكذا الخلاف في قول الصحابي أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا انتهى : يعني لا يختص الأمر والنهي به عليه الصلاة والسلام ، وحاصله أن الصحابي إذا قال من السنة كذا أو أمرنا أو نهينا فهل يختص به عليه الصلاة

والسلام فيكون حجة لا تجوز مخالفتها أو لا يختص فلا يكون حجة لكونه محتملا؟ (وهي) أي السنة (نوهان سنة الهدى) أي سنة أخذها من تكميل الهدى أي الدين كذا في التقرير وفي فتح القدير من باب الإمامة سنة الهدى أعم من الواجب لغة كصلاة العيد انتهى (وتاركها يستوجب إساءة) أي التضليل واللوم، قال في التحرير تاركها مضلل ملوم انتهى . والإساءة أفحش من الكراهة (١) وظاهر كلامهم أن المراد بالإساءة الإثم وأن سنة الهدى لا تختص بالسنة المؤكدة كما قدمناه عن الفتح بل يدخل الواجب فيها بناء على أنه ثبت وجوبه بالسنة وإلا فالسنة قسم للواجب، ثم اعلم أن قولهم يلام على تركها قيده في التقرير باللوم في الدنيا وظاهره أنه لا لوم على تركها في الآخرة وهو الظاهر لعدم الأمر بها من الله تعالى (كالجماعة والأذان) فإن كلا منهما سنة هدى وهما سنتان مؤكدتان على الصحيح . قال في التحرير: وإنما يقاتل المجمعون على تركها للاستخفاف انتهى يعني لا للوجوب وقد علمت أن المؤكدة والواجبة اشتركا في الإثم بتركهما ولذا استدل في التقرير على وجوب الأذان بقول محمد لا يؤذن لصلاة قبل دخول وقتها وبعاد فبه انتهى . وفي التلويح أن ترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه الصلاة والسلام «من ترك سنتي لم ينل شفاعتي» انتهى وهذا يقتضي أن المراد بحرمان الشفاعة عدم شفاعته النبي صلى الله عليه وسلم فيه وهو خلاف ما قدمناه (وزوائد) هي التي ليس في فعلها تكميل الدين لكن فعلها أفضل من تركها وكأنهم أرادوا بها السنن التي ليست بمؤكدة التي تارة يطلقون عليها اسم السنة وتارة المستحب وتارة المندوب ، وقد فرق للفقهاء بين الثلاثة فقالوا ما واطب النبي عليه الصلاة والسلام على فعله مع ترك ما بلا عذر سنة وما لم يواظبه مستحب إن استوى فعله وتركه (٢) ومندوب إن ترجح (٣) تركه على فعله بأن فعله مرة أو مرتين ، والأصوليون لم يفرقوا (٤) بين المستحب

(١) قوله والإساءة أفحش من الكراهة ، في شرح المغني والإساءة دون الكراهة قال الحلواني الكراهة أفحش من الإساءة اهـ ، وهو مخالف لما قاله فعله قول آخر أو اصطلاح آخر والله أعلم . وقد يوفق بأن مراد الشارح الكراهة التنفيذية ولا شك أن الإساءة أي التضليل واللوم أفحش منها ، ومراد الحلواني وغيره الكراهة التحريمية فيأمل ، أفاده في شرح المختار .

(٢) أي منه صلى الله عليه وسلم : أي كان فعله قدر تركه : أي لم يغلب أحدهما

الآخر اهـ .

(٣) قوله إن ترجح تركه : أي كان تركه كثيرا غالبا وفعله نادرا قليلا اهـ .

(٤) قوله الأصوليون لم يفرقوا : هو المختار اهـ .

والمندوب (وتاركها لا يستوجب إساءة) ولا كراهة وظاهر كلامهم ولا لوم ولا عتاب (كسنة النبي صلى الله عليه وسلم في لباسه وقيامه وعوده) وركوبه ومشيه وأكله وشربه وتطويل قراءته وركوعه وسجوده في الصلاة كذا في التقرير (ونفل) وهولغة الزيادة (وهو ما يثاب المرء على فعله) أي ما يستحق (١) الثواب (ولا يعاقب على تركه) تعريف له بحكمه ومراده بعدم العقوبة عدم الإساءة على تركه كما قال في التوضيح ولا إساءة تاركه، وظاهر كلامهم هنا أن النفل ما لم يفعله صلى الله عليه وسلم ولم يرغب فيه بخصوصه لأنهم جعلوه مقابلا للسنة بنوعها أعنى سنة الهدى والزوائد ولذا قال في التوضيح وهو دون سنن الزوائد فهو عبادة مشروعة ولذا لم يرغب فيها الشارع بخصوصها . وأما الفقهاء فالنفل عندهم مادعا إليه صلى الله عليه وسلم خصوصا أو عموما من غير إيجاب بدليل قولهم باب النوافل ، وذكر اليميني في شرح الشهاب أن الحاصل بأصول الشرع يسمى ثوابا والحاصل بالمكملات يسمى أجرا، لأن الثواب لغة بدل العين والأجر بدل المنفعة فالمنفعة تابعة للعين ثم الظفر بنعيم الجنة أصل والنجاة من للعذاب تبع لكن قد يطلق الأجر ويراد به الثواب وبالعكس . وقال في موضع آخر: الثواب اسم لعوض يناله المرء بدل ما حصل منه انتهى . (والزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا) أي لكونه لا يعاقب على تركه وقد رجع اسم الإشارة في التقرير إلى الشئيين أعنى عدم العقوبة وحصول الثواب، وفيه نظر لأن ما زاد على الركعتين لا ثواب فيه بل يكون آثما لخلطه النفل بالفرض ولذا لو لم يقعد على رأس الركعتين وأتمها فسدت . وجوابه أنه إنما أعاده إلى الشئيين على ما ظنه الشافعي فإن قوله والزائد الخ دفع لقول الشافعي فإنه يقول إن المسافر إذا أتم وقع الكل فرضا وليس بصحيح لأن الزائد على الركعتين عنده لا يعاقب على تركه ويثاب على فعله فوجد حكم النفل فيه فكان نفلا فلا يجوز القول بوقوعه فرضا وإنما اخترنا رجوعه إلى الأقرب ليكون ابتداء مسألة يبتنى عليها أن الركعتين الأخيرتين للمسافر لا ينوبان عن سنة الظهر كما أفاده في التحرير، وأورد صوم المسافر فإن عدم العقوبة موجود ويقع فرضا وأجيب بأن المراد بالترك التارك مطلقا وصوم المسافر مؤخر لا متروك وأورد الزيادة على الآيات الثلاث في القراءة تقع فرضا مع أنه يثاب عليها ولا يعاقب على تركها . وأجيب بأن كونها فرضا بطريق الانقلاب بعد تحققها لدخولها تحت عموم الأمر

(١) قوله أي ما يستحق، عبر به إشارة إلى أنه لا يلزم من الاستحقاق وجوب الإعطاء خلافا للمعتزلة فقول المصنف ما يثاب ليس على ظاهره من أنه يثاب بالفعل فإن ذلك يكون بأمر آخر وهو نفضل المولى ولوزاد الشارح بعد قوله ما يثاب المرء فضلا وكرما لاستغنى عن هذا التفسير الذي ذكره فإن عهارة المصنف لا تفيد ولا ينبغي أن المفسر حين المفسر اهـ .

كذا في التقرير (وقال الشافعي لما شرع النقل على هذا الوجه) وهو عدم العقوبة بتركه (وجب أن يبقى كذلك) فلا يعاقب عليه لو قطعه بعد الشروع اعتبارا للبقاء بالابتداء ولا قضاء عليه (وقلنا إن ما أداه وجب صيانته) لأن الجزء الذي أداه صار عبادة لله تعالى حقا له فتجب صيانته لأن التعرض لحق الغير بالإفساد حرام (ولا سبيل إليه) أي ولا طريق إلى حفظه فإن الصيانة بمعنى الحفظ (إلا بالزام الباقي) إذ لا صحة له بدون الباقي لأن الكمل عبادة واحدة بتامها . فإن قيل بعد الشروع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الأول نفسه فضلا عن وصف الصحة والعبادة . قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص والإجماع الحكم بالبقاء . فإن قيل فن مات في أثناء العبادة ينبغي أن لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة . قلنا الموت منه لا يبطل ففعل العبادة كأنها هذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحى للدلائل الدالة على كونه عبادة وتمام أبحاثه في التلويح (وهو) ما شرع فيه نفلا (كالمندور) دليل آخر على لزومه بالشروع (صار) المندور (لله تعالى تسمية لافعلا) بمنزلة الوعد فيكون أدنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم إبقاء الشيء وصيانته عن البطلان أسهل من ابتداء وجوده (ثم لما وجب لصيانته) أي المندور (ابتداء الفعل) بالرفع فاعل وجب وهو الشروع فيه (فلأن يجب لصيانة ابتداء الفعل) بجر ابتداء مضافا إليه (بقاؤه) بالرفع فاعل يجب (أولى) وحاصله أنه إذا وجب أقوى الأمرين وهو ابتداء الفعل لصيانة أدنى الشئين وهو ما صار لله تعالى تسمية فلأن يجب أسهل الأمرين وهو إبقاء الفعل لصيانة أقوى الشئين وهو ما صار لله تعالى فعلا أولى كذا في التلويح وفي التحرير ، وثبوت التخيير شرعا في ابتداء للفعل لا يستلزم عقلا ولا شرعا استمراره بعده كما قال الشافعي فجاز الاختلاف غير أنه يتوقف على دليل ، وهو النهي عن إبطال العمل فوجب الإتمام فلزم القضاء بالإفساد النهي .

(ورخصة) أي النوع الثاني من المشروعات لم يذكرها تعريفا يشمل أقسامها الأربعة اكتفاء بما ذكره في تعريف كل قسم قالوا ما تغير من عسر إلى يسر من الأحكام كذا في التحرير آخرها وعرفها أولا بما شرع تخفيفا لحكم مع اعتبار دليله قائم الحكم لعذر أو مترخيا عن محلها كفطر المسافر ، وعرفها السيرامي بما تغير من عسر إلى يسر لعذر مع بقاء الأصل مشروعا فقوله ما تغير أخرج المشروع ابتداء فإنه عزيمة ولهذا كان الرخص المجازية عزيمة حقيقة حتى كان القصر عزيمة في حق المسافر ، وقوله مع بقاء الأصل وهو السبب أخرج المنسوخ لعذر كوجوب قتال الواحد مع العشرة من الكفار فإنه رخصة مجازا (وهي أربعة أنواع) بالاستقراء (نوعان من الحقيقة أحدهما أحق من الآخر) من حق لك بالضم ، ومعناه

أن إطلاق اسم الرخصة على أحدهما أنسب من الآخر والتسمية توصف بالمناسبة وعدمها لا من حق الشيء إذا ثبت أي أحدهما في كونه حقيقة أقوى من الآخر ولا من حق لك أن تفعل (١) بالضم أي أنت خليف به: أي أحدهما في إطلاق اسم الرخصة أولى من الآخر وإنما لم يكن بهذين المعنيين لأن كون الشيء حقيقة في معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون أقوى وأولى كذا في التقرير (ونوعان من المجاز أحدهما أتم من الآخر) أي أكمل في كونه مجازا باعتبار أن الأصل لم يبق مشروعا. ثم اعلم أن المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة حقيقة كان أو مجازا (أما أحق نوعي الحقيقة فما استبيح) أي ما عومل معاملة المباح بترك المؤاخذة (مع قيام المحرم) وهو الدليل المثبت للحرمة احتراماً عن مثل الصيام في الظهار عند فقد الرقبة فإنه استبيح لعذر وهو فقد الرقبة ولكن لا مع محرمة (وقيام حكمه) أي الدليل المحرم وهو الحرمة ولا يلزم اجتماع الضدين وهما الحرمة والإباحة في شيء واحد لأن ترك المؤاخذة لا يوجب سقوط الحرمة كما ارتكب كبيرة فعني عنه كذا في التلويح. فإن قيل العمل بالدليل المرخص عمل بالمرجوح مع وجود الراجح وهو غير جائز قلنا الإجماع على ذلك إلى آخر ما في التقرير: ثم اعلم أن كلامهم مشعر بانحصار حقيقة الرخصة في الإباحة ويلزمه انحصار العزيمة في الحرمة لأنها تقابلها ويمكن أن يقال المراد هنا بالاستباحة مجرد تجويز الفعل أعم من أن يكون بطريق التساوي أو بدونه فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمة والتحريم في الرخصة أعم من أن يكون في جانب الفعل أو في جانب الترك فيشمل الفرض والواجب أيضا وتماهه في التلويح (كالمكروه) بفتح الراء أي كترخصه بالقتل أو القطع (على إجراء كلمة الكفر) على لسانه فإن حرمة الكفر قائمة أبداً لأن المحرم له هو الدلائل الدالة على وجوب الإيمان لكن حق العبد يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت لأن قلبه مطمئن بالإيمان فله إجراءه على لسانه (وإفطاره في رمضان) بالجر عطف على إجراء أي وكالمكروه على إفطاره في رمضان بعد صومه وهو صحيح مقيم فإنه يرخص له الفطر كيلا

(١) قوله ولا من حق لك أن تفعل الخ، عبار: ابن ملك يجوز أن يكون أحق أفعل التفضيل من حق الشيء إذا ثبت أي أحدهما في كونه حقيقة أقوى من الآخر كذا قاله شارح ولفائل أن يقول كون الشيء حقيقة في معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون أقوى، والأولى أن يجعل من حق لك أن تفعل كذا أي أنت خليف به يعني إطلاق اسم الرخصة على أحدهما أنسب من الآخر والتسمية توصف بالمناسبة وإنما كان أنسب لأن الرخصة بمقابلة العزيمة فهما كانت العزيمة أقوى كانت الرخصة أقوى اه بحروفه من نسختي فانظرها مع كلام الشارح ابن نجيم فإن بينهما تخالفا ظاهرا فليحذر

يفوت حقه صورة ومعنى لا إلى بدل وحق الله تعالى يفوت إلى بدل وهو القضاء، قيدنا بهما لأنه لو كان مريضاً أو مسافراً لا يكون ترخصه من هذا القسم لأنه لو لم يفطر حتى قتل كان آثماً لأنه لما أبيع لهما الإفطار صار رمضان في حقهما كشعبان (وإتلافه مال الغير) بالجر عطف على إجراء فله الترخص لأن حق الغير لا يفوت معنى بإيجاب الضمان ولو قال وإتلافه مالا محترماً لسكان أولى ليشمل مال نفسه قال في التفرير: إن من هذا القبيل ما إذا أكره على الدلالة على مال نفسه أو مال غيره (وترك الخائف على نفسه) بالجر عطف على المكروه لأعلى لإجراء لأنه لا إكراه هنا (الأمر بالمعروف) بالنصب مفعولاً لتترك المصدر: بمعنى إذا خاف على نفسه من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر رخص له تركهما مع كونهما فرضين بالدلائل الدالة عليهما فيكون الترك حراماً، لأن حق الله تعالى إنما يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية ونبه بهذا المثال على أن المراد بقيام المحرم أعم من أن ترجع الحرمة إلى الفعل أو الترك (وجنابته على الإحرام) بالجر عطف على إجراء أى وكالمكروه على جنابته على إحرامه فإنه يرخص له فإن حقه يفوت صورة ومعنى بلا بدل وحق الله تعالى يفوت إلى بدل وهو القضاء (١) ولو قال وجنابته على عبادته لسكان أولى ليشمل سائر العبادات واستفيد منه أنه لو أكره على ترك عبادة فالحكم كذلك كما في التوضيح، ولو قدم وجنابته على وترك الخائف لكان أولى لتناسب المعطوفات بالعطف على معطوف واحد وهو إجراء (وتناول المضطر مال الغير) بالجر عطف على المكروه لأعلى لإجراء لأنه لا إكراه هنا وفي التمثيل به مع التمثيل بإتلافه مال الغير إشارة إلى أن النصوص الدالة على أولوية الأخذ بالعزيمة وإن وردت في العبادات وفيما يرجع إلى إعزاز الدين لسكن حق العباد أيضاً كذلك قياساً عليه لما في ذلك من إظهار التصلب في الدين ببذل نفسه في الاجتناب عن المحرمات (وحكمه) أى هذا النوع من الرخصة (أن الأخذ بالعزيمة أولى) لبقاء المحرم والحرمة جميعاً (حتى لو صبر كان شهيداً) لما فيه من رعاية حق الله تعالى صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى ولما روى أن مسيلمة الكذاب أخذ رجلين من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقال لأحدهما ماتقول في محمد قال رسول الله قال فماتقول في قال أنت أيضاً فمخلاه وقال للآخر ماتقول في محمد قال رسول الله قال فماتقول في قال أنا أصم فأعاد عليه ثلاثاً فأعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال «أما الأول فقد أخذ برخصة الله تعالى وأما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئاله كذا في التلويح (والثاني ما استبيع مع قيام السبب)

(١) أى قضاء الحج هذا ظاهر إذا كانت الجنابة الجماع قبل الوقوف أما إذا كانت بتطيب أو لبس كان البدل هو الدم أى ذبح الشاة والله أعلم اهـ .

المحرم الموجب للحرمة (الكن الحکم) وهو الحرمة (تراخي عنه) أي عن السبب إلى زمان زوال العذر فن حيث إن السبب قائم كانت الرخصة حقيقية ومن حيث إن الحکم مترخ غير ثابت في الحال كان هذا القسم درن الأول (كالمسافر) أي كإفطاره في رمضان فإن محرم الإفطار وهو مشهود الشهر قائم لكن حرمة الإفطار غير قائمة فرخص له بناء على سبب تراخي حكمه فالسبب شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخي لقوله تعالى - فعلة من أيام آخر - (وحكمه الأخذ بالعزيمة أولى) وهو الصوم لقيام السبب ولأن في العزيمة نوع يسر (لكمال سببه) وهو شهود الشهر (وتردد في الرخصة) فإن اليسر لم يتعين في الفطر (فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه) لأن العمل بالرخصة وترك العزيمة إنما شرع لليسر واليسر حاصل في العزيمة أيضا فالأخذ بالعزيمة موصل إلى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن لليسر (إلا أن يضعفه الصوم) استثناء من قواه والعزيمة أولى فليس له أن يبذل نفسه لإقامة الصوم لأنه يصير قتيلا بالصوم فيصير قاتلا نفسه بما صار به مجاهدا من غير تحصيل المقصود وهو إقامة الحق لأنه أخر عنه نصا ، وأورد عليه بأن النفس عدو الله تعالى وقتل عدو الله واجب فكان ينبغي أن تكون العزيمة أولى ، ورد بأنه في حق الكافر أما النفس المؤمنة فالمطلوب منعها عما تشبهه مع بقائها لا قتلها إلى آخر ما في التقرير وقد كتبنا في شرحنا على الكنز أن الزاد في السفر لو كان مشتركا والرفقة مفطرون فالأفضل الفطر موافقة لهم ولا يخفى أن المريض كالمسافر (وأما أنهم نوعي المجاز فما وضع عنا) أي سقط عن هذه الأمة ولم يبق مشروعا (من الإصر) بكسر الهمزة النقل الذي يأصر صاحبه أي يحبسه من الحراك جعله مثلا لنقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة (والأغلال) مثل ما كان في شرائعهم من الأشياء الشاقة كجزم الحکم بالقصاص عمدا كان القتل أو خطأ وقطع الأعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة ونحو ذلك مما كان في الشرائع السالفة فن حيث إنها كانت واجبة على غيرنا ولم تجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة (فسمى ذلك) أي ما وضع عنا (رخصة مجازا لأن الأصل لم يبق مشروعا) أي في حقنا (والنوع الرابع) من أنواع الرخص (ماسقط عن العباد) بإخراج سببه من أن يكون موجبا للحكم في محل الرخصة (مع كونه مشروعا في الجملة) أي في غير محل الرخصة فن حيث إنه أسقط كان مجازا إذ ليس في مقامه عزيمة ومن حيث إنه مشروعا في الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف القسم الثالث : فالحاصل أن الحکم في القسم الثاني لم يسقط وإنما تراخي بعذر وفي القسم الثالث سقط ولم يبق مشروعا وفي الرابع سقط مع كونه مشروعا (كقصر الصلاة في السفر) أي كترك القصر لأن الساقط عن العباد إنما هو الاتمام في محل السفر مع كون الاتمام مشروعا في غير السفر فالإتمام رخصة والقصر عزيمة وعامتهم يطلقون على القصر رخصة إسقاط وبعضهم أطلق

عليها العزيمة، وقد حكى في غاية البيان اختلاف المشايخ في كون القصر عزيمة أو رخصة،
وتعقبه في فتح القدير بأنه غلط لأن من قال رخصة عن رخصة الإسقاط وهو العزيمة وتسميتها
رخصة مجاز، وهذا بحيث لا يخفى على أحد انتهى. ولقائل أن يقول: إذا كان الإتمام في السفر
هو الرخصة لأنه الساقط فيلبيغى أن يكون رخصة حقيقة لا مجازا لأنه في مقابلة عزيمة وهو
القصر ولذا صرح في فتح القدير بأن تسمية القصر رخصة إنما هو مجاز فالواجب أن لا يمثل
للنوع الرابع لا بالإتمام ولا بالقصر لأن الإتمام رخصة حقيقة لا مجازا والقصر ليس برخصة
بل عزيمة ولم أر من أوضح هذا المبحث والله أعلم بالحقيقة وإنما كان المشروع هو القصر
في السفر لقول عائشة رضي الله عنها « فرضت الصلاة ركعتين ركعتين فأقرت في السفر
وزيدت في الحضر » رواه البخاري (وسقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكروه)
للاستثناء في الآية إلا ما اضطررتم فتجب الرخصة ولومات للعزيمة أتم فإن حرمتها ساقطة،
والفرق بين هذا وبين الثاني أن المحرم قائم في الثاني وهنا غير قائم للاستثناء، وأورد عليه
ينبغي أن يكون إجراء كلمة الكفر مباحا أيضا للاستثناء - إلا من أكره وقلبه مطمئن
بالإيمان - . وأجيب بأنه استثناء من إلزام الغضب لامن التحريم فغايبته أنه يفيد نفي الغضب
عن المكروه لاعدم الحرمة كذا في التلويح، ثم اعلم أن كلامهم هنا صريح في حل الميتة والخمر
عند الاضطرار والإكراه، وقد حكى في التلويح فيه خلافا فقال والخمر عند الجمهور أنه
مباح والحرمة ساقطة لا أنه حرام رخص فيه بمعنى ترك المؤاخلة إبقاء للمهجة على ما ذهب
إليه البعض انتهى، وقد حكى اختلاف المشايخ في فتاوى قاضي خان فيما إذا حلف لا يأكل
حراما فاضطر إلى ميتة فأكلها ولم يرجع والحق قول الجمهور فلا حث (وسقوط غسل
الرجل في مدة المسح) لأن غسل الرجل ساقط مادام متخففا مع كونه مشروعا إذا لم يكن
متخففا فكان الغسل رخصة والمسح هو العزيمة ويسمى رخصة إسقاط أيضا، وتعقبهم في
شرح الكنز للزبيدي بأن رخصة الإسقاط لا يبقى الأصل مشروعا معها، وهنا الغسل مشروع
بدليل قولهم: لو خاض الماء فأنغسل قدماه بطل مسحه فالحق أنه من قبيل رخصة الترفيه الخ،
وهو سهو لأن معنى عدم مشروعية الأصل معها إنما هو عدم الحل لعدم الصحة بدليل
أنه لو أتم في السفر لا يحل وهو بالصحة لا يحل حيث قعد على رأس ركعتين، ففي مسألة
خوض الماء إنما نقلوا الصحة لا الحل فلا تنافي بين كلام الأصوليين والفقهاء وقد أوضحناه
غاية الايضاح في شرحنا على الكفر المسمى بالبحر الرائق .

فصل : في بيان أسباب الشرائع

أى الأحكام المشروعة وهو باب جليل القدر في فن الأصول يجب ضبطه وعلمه ، وقد حكوا اختلافا في أن للأسباب اعتبارا في الإيجاب ، فمنهم من قال لا اعتبار مطلقا للقطع في أنها مضافة إلى إيجاب الله تعالى وحده وأنكره بعضهم في العبادات خاصة : قال المحقق الهندي في شرح المغنى والذي ظهر لي أنه لا خلاف في الحقيقة لأن جميع الناس معترفون بأن الموجب في الحقيقة هو الله تعالى لا غير لا يخالف فيه أحد ، ولا خلاف لأحد أيضا في أن هذه الأسباب معرفات لحكم الله تعالى لا موجبات بذواتها فلا خلاف إلا في اللفظ انتهى ؟ (الأمر والنهي وأقسامهما) المتقدمة من كون الأمر مطلقا أو مقيدا ومن كون النهى عن محسى أو شرعى (لطلب الأحكام (١)) . أى المحكوم به وهى العبادات وغيرها ومعناه لطلب أداء الأحكام (المشروعة ولها) أى الأحكام (أسباب) جمع سبب وهو في اللغة ما يمكن التوصل به إلى مقصود ما ، وإنما سميت أسباب الأحكام بها من حيث إنها طرق موصلة إلى الأحكام ، وفي الاصطلاح عبارة عن كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعى على كونه معرفا لحكم شرعى ذكره الهندي ، وظاهر كلامهم أنهم لم يريدوا بالسبب هنا ما أرادوه حين ذكروه مع العلة والشرط والعلامة فإنهم هناك عرفوه بما يكون طريقا إلى الحكم بلا تأثير وقسموا ما يطلق عليه اسم السبب إلى حقيقى وغيره فعلم أن السبب هنا أعم من السبب هناك لشمول العلة والسبب إلى هنا ، وفي التوضيح : واعلم أن ما ترتب عليه الحكم إن كان شيئا لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلاة يخص باسم السبب وإن كان بصنعه فإن كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب مجازا وإن لم يكن هو الغرض كالشراء للملك المتعة فإن العقل لا يدرك تأثير لفظ اشتريت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب ، وإن أدرك العقل تأثيره كما ذكرنا في القياس يخص باسم العلة ، (تضاف) الأحكام (إليها) أى إلى الأسباب (من حدوث العالم) بيان للأسباب (والوقت وملك المال وأيام شهر رمضان والرأس الذى يمونه ويلى عليه ، والبيت والأرض للنامية بالخارج تحقيقا أو تقدير والصلاة وتعلق بقاء المقدور بالتعاطى) .

(١) قوله لطلب الأحكام خبر المبتدأ وهو الأمر وما عطف عليه أى الأمر والنهى وإنما يراد بهما طلب الأحكام المشروعة وأداؤها وإنما الخطاب للأداء أفاده الامام البزدوى في أصوله اه ، وقد أشار إليه الشارح بقوله ومعناه لطلب أداء الأحكام اه .

إلى هنا ثم ما قصده من إيراد الأسباب ، ثم شرع في بيان المسببات على طريق اللف والنشر (للإيمان) عائد إلى الأول يعني أن سبب وجوب الإيمان بالله تعالى هو حدوث العالم ، أى كون جميع ماسوى الله تعالى من الجواهر والأعراض مسبوقا بالعدم ، وإنما سمي عالما لأنه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولاخفاء في أن وجوب الإيمان بإيجاب الله تعالى إلا أنه نسب إلى سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين ، ومعنى سببية حدوث العالم أنه سبب لوجوب الإيمان الذى هو فعل العبد لا لوجود الصانع أو وحدانيته ، وذلك أن الحادث يدل على أن له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ، ثم وجوب الوجود ينهى عن جميع الكمالات وينفى جميع النقائص ، والمراد بالإيمان التصديق والإقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ماورد به النقل وشهد به العقل وتمامه في التلويح (والصلاة) متعلق بالوقت : أى سبب وجوب الصلاة الوقت وقد مر تحقيقه في بحث الأداء المقيد بالوقت (والزكاة) أى سبب وجوبها ملك المال : أى النصاب الثابت تحقيقا أو تقدير الإضافة إليه في قوله عليه الصلاة والسلام « هاتوا ربع عشر أموالكم » ولتضعف الوجوب بتضعف النصب في وقت واحد والحول شرط لوجوب الأداء . وأورد عليه أن الوجوب يتكرر بتكرر الحول مع اتحاد المال فعلم أن الحول سبب لا المال ، فأجيب بأن بتجدد الحول يتجدد النماء وتجدد النماء تجدد للمال حكما فيكون تكرار الوجوب بتكرر الحول تكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط (والصوم) سببه الأيام يعني أن كل يوم سبب لصومه بمعنى أن الجزء الأول الذى لا يتجزأ من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم ، وقدمنا في بحث المعيار من المقيد بالوقت الاختلاف فيه (وصدقة الفطر) سببها رأس يمونه ويلى عليه والمراد يمونه مؤنة كاملة ويلى عليه ولاية تامة فمخرجت الزوجة لأنه لا يمونها في الدواء إذا مرضت ولا يلى عليها في غير ما يتعلق بالنكاح ، وفسر أبو عبيدة المؤنة بالقيام بكفائته ، وفسرها غيره بما هو سبب لهقائه ، واستدلوا على سببية الرأس الموصوفة لقوله عليه الصلاة والسلام « أدوا عن تمونون » وعن إمامنا لانتراع الحكم عن السبب أولأن يجب عليه فيؤدى عنه كما في العاقلة . والثاني باطل لعدم الوجوب على العبد والصبي والكافر فثبت الأول وأيضا بتضعف الواجب بتضعف الرأس ، والاضافة إلى الفطر يعارضها الاضافة إلى الرأس وهى تحتل الاستعارة أيضا بخلاف تضعف الوجوب كذا في التوضيح وتمامه في شرحنا على الكنز (والحج) سببه البيت للإضافة ، وأما الوقت والاستطاعة فشرط (والعشر) سببه الأرض النامية بالخارج تحقيقا ، وبهذا الاعتبار هو مؤنة الأرض وباعتبار الخارج عبادة لأن العشر جزء من الخارج فأشبهه الزكاة فإنها جزء من النصاب (والخراج) سببه الأرض النامية بالخارج تقديرها وهو التمسك من الزراعة والانتفاع ، وإنما اعتبر التحقيق في العشر

وللتقديرى فى الخراج لأن العشر مقدر بنس الخراج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر
بالدراهم فىكنى النماء التقديرى ولهذا كان النماء التقديرى إنما يكنى فى الخراج الموظف ،
وأما خراج المقاسمة فهو كالعشر لا بد فيه من حقيقة الخراج ، والحاصل أن كلاً من العشر
والخراج مؤنة للأرض حتى لا تعتبر فى المالك الأهلية الكاملة فيجبان فى مملوكة الصبي ،
ثم باعتبار النماء الحقيقي فى العشر هو عبادة ، وباعتبار النماء التقديرى الخراج عقوبة فالأرض
أصل والنماء وصف ، فهاعبار الوصف يتنافيان فلا يجتمعان فى سبب واحد هو الأرض
النامية ، وعند الشافعى يجب العشر من الأرض الخراجية وإن لم يجب الخراج من الأرض
العشرية (والطهارة) سبب وجوبها الصلاة لاضافتها إليها وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها
وحققنا فى شرح الكنز أن السبب وجوب أداء الصلاة وأن الإرادة سبب فى النافلة ، وأما
الحدث فشرط لوجوب الطهارة ولذا لو توضعاً قبل الوجوب وصلى الفرض جازت لأن
المعتبر فى الشرط حصوله لا تحصيله قالوا وإيس الحدث سبباً لأن سبب الشىء ما يقضى إليه
وبلائمه ، والحدث يزىل الطهارة وينافىها ، وتعقبه فى التلويح بأنه لا يجعل سبباً لنفس الطهارة
بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يقضى إليه . وأجاب عنه السيرامى بأن الحدث مفض إلى الوجوب
والوجوب إلى الوجود والمقضى إلى المنقضى إلى الشىء مفض إلى ذلك الشىء فالحدث مفض
إلى وجود الطهارة ووجودها مفض إلى زوال الحدث فالحدث مفض إلى زوال نفسه انتهى .
(والمعاملات) سبب مشر وعيتمها تعلق بقاء العالم المقدر أى المحكوم من الله تعالى فاللام للعهد
بتعاطيها أى بمباشرتها . فإن قيل البقاء متعلق بها فكانت هى أسبابا للبقاء فكيف يكون البقاء
سبباً لها . أوجب بأن وجودها سبب البقاء وتعلق البقاء بها سبب شرعيتها كذا فى التقرير ،
والتحقيق أن المعنى أن إرادة الله تعالى بقاء العالم على الوجه الأكمل إلى حين علمه وزمان
قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك لأن الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع
الانسان بقاء إلى قيام الساعة وهو مبنى على حفظ الأشخاص إذ بها بقاء النوع والانسان
لفرط اعتدال مزاجه يفتقر فى البقاء إلى أمور صناعية فى الغذاء واللباس والمسكن ، وذلك
يفتقر إلى معاونة ومشاركة بين أفراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل إلى الأزواج بين
الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر إلى أصول كلية مقررة من عند الشارع
بها يحفظ العدل والنظام بينهم فى باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء
الشخص إذ كل أحديشتمى ما يلائمه ويقضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل أمر النظام
فلهذا السبب شرعت المعاملات (وأسباب العقوبات والحدود) جمع حد وهو عقوبة مقدرة
لله تعالى وهى حدالزنا والشرب والسكر والقذف والسرقة وعطفها عليها من عطف الخاص

على العام لشمول العقوبات القصاص والجزية والتعزير (والكفارات) وهي كفارة القتل خطأ والظهار واليمين والإفطار في رمضان عمدا وكفارة قتل الصيد (مانسبت) العقوبات والكفارات (إليه من قتل) بيان لسبب القصاص وهو القتل عمدا (وزنا) وهو من المحصن سبب للرجم ومن غيره سبب للجلد (وسرقة) وهي سبب لقطع اليد وكذا القذف للمحصن سبب للجلد والشرب سبب للجلد (وأمر) بالجر عطف على قتل أي ومن أمر (دائر بين الحظر والإباحة) بأن يكون مباحا من وجه محظورا من وجه آخر يريد به أن السبب يكون على وفق الحكم . فأسباب العقوبات المحضة تكون محظورات محضة ، وأسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة تكون أمورا دائرة بين الحظر والإباحة (كالقتل خطأ) فإنه سبب للكفارة لأنه مباح باعتبار عدم التعمد محظور باعتبار عدم الثبوت . وأما القتل عمدا فمحظور محض فلا يصلح سببا للكفارة الدائرة بين عبادة وعقوبة وكلما يمين الغموس كبيرة محضة فلا تصلح سببا للكفارة (والإفطار عمدا) فإنه سبب للكفارة لأنه مباح نظرا إلى أنه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له ومحظور لكونه جنائيا على العبادة ولم يذكر سبب كفارة اليمين ، ومقتضى كلامه أن يكون سببا اليمين لأنها تنسب إليها يقال كفارة اليمين ، فيقتضى أن تكون دائرة بين الحظر والإباحة وقد سبق أن سببا الحنث ولذا لا يجوز التعجيل عندنا قبله . وأجاب في التلويح بأن الكلام هنا مبنى على السببية المجازية لأنها أظهر وأشهر حتى ذكر صاحب الكشف أن سبب الكفارة هو اليمين بالأخلاف لإضافتها إليها إلا أنها سبب بصفة كونها مقصودة لأنها الدائرة بين الحظر والإباحة لا الغموس ، وشرط وجوبها فوات البر لأن الواجب في اليمين هو البر احترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى ، والكفارة خلف عن البر ليصير كأنه لم يف ، فيشترط فوات البر لئلا يلزم الجمع بين الخلف والأصل واليمين وإن انعدمت بعد الحنث في حق الأصل أعني البر لسكنها قائمة في حق الخلف فالسبب في الأصل والخلف واحد انتهى (وإنما يعرف السبب بنسبة الحكم إليه) أي بإضافة الحكم إلى السبب يعنى في كلام الشارع ، ولذا قال في فتح القدير في بحث الطهارة السببية إنما ثبتت بدليل الجمعل لا بمجرد التجوز انتهى . (وتعلمه به) أي تعلق الحكم بالسبب (لأن الأصل في إضافة الشيء أن يكون) الشيء المضاف إليه (سببا له) أي للمضاف لأنها للاختصاص وأقوى وجوهه بالسببية (وإنما يضاف) الشيء (إلى الشرط مجازا) بجامع أن الحكم متوقف عليه كتوقفه على سببه (كصدقة الفطر) من إضافة الشيء إلى شرطه أي شرط وجوبه وهو يوم العيد لا شرط صحته بدليل جواز التعجيل قبله بعد السبب (وحجة الإسلام) لأن الإسلام شرط وجوبها وصحتها ، والسبب البيت بقوله تعالى - حج البيت -

ثم اعلم أنه لا مخالفة بين المتقدمين والمتأخرين في أسباب للعبادات فالمقدمون لما قالوا أسبابها نعم الله تعالى علينا شكرا لها فإنما أرادوا الأسباب الحقيقية، والمتأخرون لما ذكروا الأسباب المذكورة هنا من الوقت وغيره إنما أرادوا الأسباب الظاهرية وحيلئذ فلا هل لترجيح ابن الهمام في التحرير من أن الأوجه مذهب جماعة أن السبب للصلاة توألى النعم المفضية فى العقل إلى وجوب الشكر غير أنه قدر ما اعتبر منها مسيابه، أما الوقت فجدير به العلامة انتهى .

باب بيان أقسام السنة

شروع فى الأصل الثانى من الأصول الأربعة للأحكام، وهى فى اللغة الطريقة المعتادة، وفى الأصول قوله عليه الصلاة والسلام وفعله وتقريره، وهو سكوته عند أمر يعاينه من مسلم وطريقة الصحابة، وفى الفقه ما تقدم فى بحث العزيمة مما واطب عليه النبى صلى الله عليه وسلم مع الترك أحيانا بلا عذر ولما كانت فى الأصول تطلق على ما ذكرنا اختار لفظ السنة دون الحديث والخبر لاختصاصهما بالقول (والأقسام التى سبق ذكرها) للكتاب من الخاص وأخواته والظاهر وأخواته ومقابلها والحقيقة وأخواتها والعبارة وأخواتها التى يبلغها عشرون قسما ومن القسم الشامل للكل التى صارت به الأقسام ثمانين قسما بالاعتبار (ثابتة فى السنة) أى فى قسم منها وهو الخبر لأن قول النبى عليه الصلاة والسلام حمجة كالكتاب وهو كلام مستجمع لوجوه الفصاحة فتجربى فيه هذه الأقسام أيضا وبيانها فى الكتاب العزيز بيان فيها لأنها فرع الكتاب فى الحجية فلا يحتاج إلى إعادتها (وهذا الباب لبيان ما يختص به السنن) لأنه المحتاج إلى بيانه فيه (وذلك) أى ما يختص به بالاستقراء (أربعة أقسام : الأول فى كيفية الاتصال بنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم) . الثانى فى الانقطاع . الثالث فى محل الخبر الذى جعل الخبر فيه حمجة . الرابع فى بيان تفسير الخبر والكل راجعة إلى بيان الاتصال بالنبى عليه الصلاة والسلام وهو ما يختص به السنن كما أشار إليه فى التوضيح :

ثم اعلم أن حمجة السنة ضرورية دينية ويتوقف العلم بحقيقتها، وهى المتن على طريق وصوله إلينا وهو السند وهو الإخبار عنه بأنه حدث به فلان أو خلق كثير وهو خبر وإنشاء وسيأتى تعريفهما وبيان أقسام الخبر فى المبحث الرابع وسيأتى أيضا الكلام على عصمته عليه الصلاة والسلام فى بيان أفعاله، ثم الخبر ينقسم باعتبار إلى متواتر وآحاد وأشار إلى بيانها بقوله (وهو) أى كيفية الاتصال بنا (إما أن يكون كاملا) بلا شبهة كالسمع منه مشافهة (وهو) أى الكامل (كالتواتر) أدخله كاف التشبيه لأن للكامل فردا آخر وهو

السمع منه مشافهة وهو أقوى من المتواتر لأن سماع الكلام مع معاينة المتكلم أقرب إلى الفهم كما أشار إليه في التقرير (وهو) في اللغة من التواتر وهو تتابع أشياء بينها مهلة، وفي الاصطلاح الخبر (الذي رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب) شرط فيه أمرين الأول عدم إحصاء العدد وفسره في التلويح بما لا يدخل تحت الضبط وفسره الهندي بما لا يحصى عددهم عادة لكثرتهم لأنه لا يمكن إحصاؤه فإنه ليس بشرط انتهى وهذا الشرط مختلف فيه فاختره المصنف تبعاً لفخر الإسلام وعند الجمهور ليس بشرط فإن الحجاج أو أهل جامع إذا أخبروا عن واقعة منعهم من إقامة الحج والصلاة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين كذا في التقرير وهو الحق كما في التحرير، وعلى كل من القوانين لا يشترط في التواتر عدد معين خلافاً للبعض والقول به قول بلا دليل كما في التلويح، وفي التقرير والصحيح أنه لا ينحصر في عدد، وضابطه ما حصل العلم به عنده وأقل عدد يحصل به العلم معلوم لله وغير معلوم لنا انتهى. الثاني عدم إمكان تواطؤهم أي توافقهم على الكذب وهو تفسير للكثرة بمعنى أن المعتبر في كثرة الخبرين بلوغهم حداً يمنع عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو أخبر جمع غير محصور مما يجوز توافقهم على الكذب فيه لغرض من الأغراض لا يكون متواتراً وهو شرط متفق عليه. ولذا اختار في التحرير أن المتواتر خبر جماعة يفيد العلم لا بالقرائن المنفصلة ولم يشترط المصنف العدالة والإسلام في الخبرين لأنه ليس بشرط فيه حتى لو أخبر جمع غير محصورين من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين، وأما مثل خبر اليهود يقتل عيسى وتأبيد موسى عليهما الصلاة والسلام فلان سلم تواتره وحصول شرائطه في كل عهد كذا في التلويح واختاره في التحرير وترك المصنف قيدين لابتداءهما في المتواتر: أحدهما أن يكون مستنداً إلى الحسن سمعاً أو غيره حتى لو اتفق أهل إقليم على مسألة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان كذا في التلويح وجزم به في التحرير. ثانيهما شرط في المستمع وهو أن يكون المستمع متأهلاً لقبول العلم بما أخبر به مع عدم علمه بذلك قبله لئلا يلزم تحصيل الحاصل كذا في التقرير.

ثم أعلم أنهم جعلوا مورد القسمة الخبر مع أن السنة مشتملة على غيره من الأمر والنهي والفعل فإنها تنقل بالطرق المذكورة وأجاب عنه في التلويح بأن المتصنف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر ومعنى اتصاف الأمر والنهي به أن الإخبار بكونه كلام النبي صلى الله عليه وسلم متواتر انتهى ومعنى اتصاف الفعل به أن الإخبار بكونه فعله متواتر (ويدوم هذا الحد فيكون آخره كأوله وأوله كآخره ووسطه كطرفيه) وحاصله أنه يشترط في المتواتر استواء الطرفين والوسط في أنه خبر جماعة يفيد العلم بنفسه (كنقل القرآن والصلوات الخمس)

وأعداد الركعات ومقادير الزكاة وأروش الجنائيات وأعداد الطواف والوقوف بعرفات ،
كلها في التقرير (وأنه) أى المتواتر (يوجب علم اليقين) أى علما يقينيا كذا فسرہ الجلالان
وفي ضياء الحلوم : اليقين زوال الشك (كالعيان علما ضروريا) لأننا نجد من أنفسنا العلم
الضرورى بالبلاد النائية كمسكة وبغداد والأمم الخالية كالأنبياء والأولياء بحيث لا يحتمل
التقيض أصلا وماذاك إلا بالإخبار وفسر العلم الضرورى من المتواتر فى التلويح بما لا يفتقر
إلى تركيب الحججة حتى إنه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافى
ذلك كما فى بعض الضروريات انتهى .

وفي المواقف العلم الحادث ينقسم إلى ضرورى ومكتسب ، فالضرورى قال القاضى
هو الذى يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد إلى الانفكاك عنه سبيلا وتلخيصه مالا يكون تحصيله
مقدورا للمخلوق والبدهى ما يثبت بمجرد العقل فهو أخص من الضرورى والكسبى يقابل
الضرورى والنظرى ما يتضمنه النظر الصحيح وتامه فيه ، وفي التقرير من زعم أن العلم
ضرورى للمتواتر وهو الجمهور لم يشترط سبق العلم بهذه الأمور يعنى شرائطه لأن العلم
عنده حاصل عند خبر التواتر بخلق الله تعالى فإن خلق العلم له علم أن الخبر مشتمل على هذه
الشروط وإن لم يخلق له العلم علم إخلال هذه الشروط أو بعضها فضايط العلم بحصول هذه
الشروط عنده حصول العلم بخبر التواتر لأن ضابط حصول العلم بخبر التواتر سبق حصول
العلم بهذه الشروط انتهى ، وفسر الهندى الضرورى عند الجمهور بالحاصل من غير نظر
وفكر ، وفسره الغزالي بمعنى عدم الحاجة إلى الشعور بالواسطة انتهى . وفي التحرير وينقسم
التواتر إلى ما يفيد العلم بموضوع فى أخبار الآحاد وغير موضوع فى شىء منها ، بل يعلم
عندها بالعادة كأخبار على وعبدالله بن جعفر يحصل عندها علم الشجاعة والسخاء ولا شىء
منها يدل على السجية ضمنا إذ ليس الجود جزء مفهوم إعطاء آلاف ولا الشجاعة جزء
مفهوم قتل آحاد مخصوصين ولا التزاما إلا بالمعنى الأعم لجواز تعقل قاتل أنفا بلاخطور
معنى الشجاعة الخ (أو يكون) بالنصب عطف على يكون المنصوب بأن أى يكون كيفية
الاتصال (اتصالا فيه شبهة صورة) لكونه آحادا فى الأصل معنى لا معنى لأن الأمة قد تلتقته
بالقبول كالمشهور (وهو ما كان من الآحاد فى الأصل) وهم القرن الأول أى الصحابة
(ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثانى ومن بعدهم) أى
القرن الثالث ولذا قال فى التقرير والعبارة للاشتهار فى القرن الثانى والثالث لا القرون التى
بعدها فإن عامة أخبار الآحاد اشتهرت فى هذه القرون ، ولا تسمى مشهورة حتى لا تجوز
الزيادة بها على الكتاب كخبر الفاتحة انتهى .

وعرف المشهور في التحرير بما كان آحاد الأصل متواترا في القرن الثاني والثالث مع قبول الأمة وهو قسم من المتواتر عند الجصاص وعامتهم قسيم، والمتواتر عند الجصاص ما أفاد العلم بمضمون الخبر ضرورة أو نظرا وهو المشهور انتهى (وأنه) أي المشهور (يوجب علم الظمانينة) وهي زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما أدركته فإن كان المدرك يقينيا فاطمئنانها زيادة اليقين وكماله، كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعدما يشاهدها وإليه الإشارة بقوله تعالى - ولكن ليطمئن قلبي - وإن كان ظنيا فاطمئنانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد هنا : وحاصله سكون النفس من الاضطراب لشبهة إلا عند ملاحظة كونه آحاد الأصل فيفيد حكما دون اليقين وفوق أصل الظن انتهى ، وحاصله أن العلم به استدلالى وصار حجة للعمل به كالمتواتر فصحت الزيادة به على كتاب الله تعالى وهو نسخ عندنا لكن لا يكفر جاحده لأن جموده لا يؤدي إلى تكذيبه عليه الصلاة والسلام لأنه لم يسمع منه عدد لا يتوهم نواظوهم على الكذب بل يؤدي إلى تخطئة العلماء وهي ليست بكفر بل بدعة وضلالة كذا في التقرير ، وفي التحرير قيل يكفر بجحده عند الجصاص والحق الاتفاق على عدمه لأحادية أصله فلم يكن تكديبا له عليه الصلاة والسلام (أو يكون) اتصاله هنا (اتصالا فيه شبهة صورة) وهو ظاهر (ومعنى) حيث لم تنلقه الأمة بالقبول (كمخبر الواحد) وهو علم على هذا النوع من الأخبار فلا يراعى فيه المعنى فسقط ما يقال كيف قال (وهو كل خبر يرويه الواحد أو الاثنان فصاعدا لاعتباره للعدد فيه بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر) وحاصله أنه ما ليس واحدا من المتواتر والمشهور كما في التحرير وقوله لاعتباره للعدد فيه رد لقول من فرق بين الواحد والاثنين فصاعدا فقبل الثاني دون الأول وقوله والمتواتر مستغنى عنه لأن ما كان دون المشهور فهو دون المتواتر بالضرورة كذا في التقرير (وأنه) أي خبر الواحد (يوجب العمل) لإفادته غلبة الظن بالصدق عند استجماع شرائطه وهي كافية لوجوب العمل (دون علم اليقين) أي ولا يوجب علما يقينيا وهو مذهب أكثر العلماء وجميع الفقهاء (بالكتاب) دليل وجوب العمل وهو قوله تعالى - فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون - وفسر الجلالان (١) لولا جهلا والفرقة القبيلة والطائفة الجماعة والضمير في ليتفقهوا عائدا إلى الماكثين وعلهم يحذرون أي عقاب الله تعالى بامتنال أمره ونهييه ،

(١) قوله الجلالان : أي السيوطي والحلي ، ولا يخفى أن المراد الجلال السيوطي لأنه فسر النصف الأول من القرآن والحلي للنصف الثاني ، فاشتهر المجموع بالجلالين ، فلذا تسامح الشارح ونسبه للجلالين أي للكتاب المشهور بذلك اه :

وذكر في التلويح أن لعل هنا للطلب وللإيجاب لا امتناع الترجي على الله تعالى ، والطائفة
بعض من الفرقة واحد أو اثنان إذ الفرقة هي الثلاثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم أن يبلغ حد
التواتر فدل على أن قول الواحد هو جب الحذر وقد يجاب أن المراد الفتوى في الفروع بقرينة
التفقه ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين بقرينة أن المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد
لأنه ظني وللمجتهد فيه مسامحة ومجال على أن كون لعل للإيجاب والطلب محل نظر ثم قوله كل
فرقة وإن كان عاما إلا أنه خص بالإجماع على عدم خروج واحد من كل ثلاثة انتهى ، وقد
يقال إن لعل هنا إنما كانت للطلب بقرينة ما قبله وهو الأمر بالإندار فإن وجوب الإندار إنما
كان لطلب الحذر والإندار الأخبار المخوف عند الرجوع كذا في التقرير (والسنة) وهو أنه
عليه الصلاة والسلام كان يرسل الأفراد من أصحابه إلى الآفاق لتبليغ الأحكام وإيجاب قبولها
على الأنام ، وهذا أولى من الاستدلال بقبول خبر بريرة وغيرها في الصدقة والهدية لجواز
أن يحصل للنبي عليه الصلاة والسلام علم بصدقةها على أنه إنما يدل على القبول دون وجوبه
(والإجماع) وهو أنه نقل عن الصحابة وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع
المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير تكبير وذلك بوجوب العلم عادة بإجماعهم
كما قول الصريح ، وقد دل سياق الأخبار على أن العمل في تلك الوقائع كان بنفس خبر الواحد
وما نقل من إنكارهم بعض أخبار الآحاد إنما كان عند قصور في إفادة الظن ووقوع ريبه
في الصدق (والمعقول) وهو أن التواتر لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر الواحد لتعطلت
الأحكام (وقيل) قاله القاشاني وابن داود والروافض وجماعة من المتكلمين ، وبعض
المحدثين ومنهم أحمد بن حنبل وداود الظاهري (لاعمل إلا عن علم بالنص) وهو قوله تعالى
- ولا تقف ما ليس لك به علم - أي لا تتبعه من قفا يقفو وهو الاتباع (فلا بوجوب) خبر
الواحد (العمل) لأنه لا يوجب العلم هذا قول من قدمناه إلا أهل الحديث لكن أخرجوا
المعاملات منه فإن خبر الواحد فيها يوجب العلم قالوا لعجزنا عن إظهار كل حق لنا بطريق
لا شبهة فيه وكذا الرأي إن كان مضمما كما به في الأحكام عندهم للضرورة (أو بوجوب العلم)
هذا قول أحمد ومن تابعه فعندهم الأخبار التي حكم أهل الصناعة بصحتها توجب علم اليقين
لكن توجب علما ضروريا عند أحمد واستدلوا باعتدداود (لانتهاء اللازم) لتعليل لعدم وجوبه
العمل يعني أن العلم لازم للعمل وانتهاء اللازم مستلزم انتفاء الملزوم (أو لثبوت الملزوم)
تعليل لوجوب العلم يعني أن العمل يستلزم العلم والعمل ثابت بالاتفاق فكذا العلم لثلاثا يلزم
وجود الملزوم بدون اللازم ، وهذا على قول من قال إنه يوجب علما استدلاليا فإن ما كان
ثبوته بالملازمة فهو استدلالى والجواب عن الآية أن نمنع أن المراد بها المنع عن اتباع الظن
مطلقا بل فيما يكون المطلوب منه العلم بقبول الدين ، وقيل المراد من قوله ولا تقف

منع الشاهد من جزم الشهادة إلا بما يتحقق على أنها ما اتبعنا الظن في خبر الواحد بل اتبعنا الدليل الذي يوجب العمل بخبر الواحد من السنة المتواترة والاجماع كما في التقرير .

ثم اعلم أن قولنا إن خبر الواحد يفيد للعمل دون العلم بمفهومه يشمل ما رواه البخاري ومسلم فرويهما مضمون كروى غيرهما ، وجزم ابن الصلاح وجماعة بأنه مقطوع بصحته لأن الاجماع على قبوله وإن كان عن ظنون فظن معصوم والأكثر على خلافه وتامه في التحرير (والراوى إن عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد) تقسيم للخبر بحسب الراوى . وحاصله أن الراوى إما معروف بالرواية أو مجهول ، أما المعروف فإن كان معروفاً بالفقه يقبل مطلقاً وإلا فإن وافق قياساً ما قبل وإلا لا ، وأما المجهول فيما أن يظهر حديثه في القرن الثاني أو لا فإن لم يظهر جاز العمل به في القرن الثالث لا بعده ، وإن ظهر فيما أن يشهد السلف له بصحة الحديث فيقبل أو يردوه فلا يقبل أوسكتوا عنه فيقبل أو يقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فإن وافق قياساً قبل وإلا فلا كذا في التلويح ، وفي التحرير أن هذا تقسيم للراوى عنه عليه الصلاة والسلام بلا واسطة وليس يلزم صحابياً لأنه من صحبه مدة على وجه الأخذ والتبع على ما يأتي (كالخلفاء الراشدين) وهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم (والعبادة) جمع عبد لغة في عبد . قال الكرماني : وهم أربعة عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمرو بن العاص ، وأما قول الجوهري في الصحاح بدل بن العاص بن مسعود فردود عليه لأنه مناف لما قال أعلام المحدثين كالامام أحمد بن حنبل وغيرهم وهم أهل هذا الشأن والرجوع فيه إليهم انتهى ، ورد في فتح القدير بأن الحق دخول عبد الله بن مسعود فيهم لأن هذا الاسم غلب على من اشتهر بالفقه والفتوى من الصحابة وابن مسعود أولى بذلك لتقدمه وملازمته له عليه الصلاة والسلام ، وعلى هذا يدخل تحته كل من اشتهر بالفقه كزيد بن ثابت ، وأبي بن كعب ، ومعاذ بن جبل ، وعائشة رضي الله عنهم (كان حديثه حجة يترك به القياس خلافاً للمالك) أطلقه فشمّل ما إذا كانت علة القياس ثبتت بنص أو لا فإن الخبر مقدم مطلقاً لأن الخبر يقين بأصله من حيث إنه قول الرسول عليه الصلاة والسلام لا يَحْتَمَلُ الخَطَأَ وإنما الشبهة في عارض النقل بحيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل بأصله وعلى تقدير ثبوت العلية قطعاً احتمل أن يكون خصوص الأصل شرطاً لقبول الحكم أو خصوصية الفرع مانعاً عنه ولأن ترك الصحابة القياس بالخبر متواتر المعنى وإن كانت آحادها غير متواترة فيكون إجماعاً (وإن عرف) الراوى (بالعدالة دون الفقه كأنس وأبي هريرة) وسلمان وبلال ولا بد أن يقول عرف بالعدالة والضبط كما في التحرير فإن مجرد العدالة لا يكفي في الصحة وفي التحرير وأبو هريرة

فقيه انتهى بمعنى فلا يصح إدخاله في هذا القسم، وسيأتي أيضا (إن وافق حديثه للقياس عمل به وإن خالفه لم يترك) الحديث (إلا لضرورة) لأن النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فإذا قصر فقه الراوى لم يؤمن من أن يذهب شيء من معانيه فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس، والمراد بالضرورة أن يخالف جميع الأقيسة فحينئذ يترك العمل به، وفي قوله: إلا لضرورة لطف ورعاية أدب، قال فخر الإسلام: وإنما معني بما قلنا قصورا عند المقابلة بفقه الحديث فأما الأزدراء بهم فعاذ الله من ذلك فإن محمدا رحمه الله حكى عن أبي حنيفة في غير موضع أنه احتج بمذهب أنس بن مالك رضى الله عنه وقلده فما ظنك في أبي هريرة رضى الله عنه حتى إن المذهب عند أصحابنا أن لا يرد حديث أمثالهم إلا إذا انسد باب الرأى والقياس انتهى، وقيد الأقيسة في التلويح بالتى لا يكون ثبوت أصلها بخبر راو غير معروف بالفقه، ومفهومه أنه إذا كان ثبوت أصلها كذلك لا يترك الحديث وهو ظاهر (كحديث المصرة (١)) من صرته (٢) جمعته والمراد الشاة التى جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشتري كثيرة اللبن؛ وقول صدر الشريعة ليظنها المشتري سميها فيه نظر والمحفلة بمعناها. روى أبو هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « لا تصروا (٣) الإبل والغنم فن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن رضيها أمسكها وإن سخطها ردها وصاعا من تمر» ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح أن تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وقوله تعالى - فن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم - وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه الصلاة والسلام « من أعتق شقة صا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه إن كان موسرا» وكلاهما ثابت بالإجماع المنعقد على وجوب المثل أو القيمة عند فوات العين فإن قيل الخيل فليكن رد هذا الحديث بناء على مخالفته الكتاب والسنة والإجماع، ولا نزاع في ذلك. أوجب بأن هذه الصورة ليست من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر أنه تصرف في ملك الغير بلا رضى لأن البائع إنما رضى بحلب الشاة على تقدير أن يكون ملكا للمشتري فيثبت فيها الضمان بالمثل أو بالقيمة قياسا على صورة العدوان الصريح كلها في التلويح، وذكر القاضي أبو زيد في الأسرار أن هذا

(١) قوله المصرة. في القاموس: يقال ناقة مصرة وشاة مصرة اه.

(٢) قوله من صرته. في القاموس: صر الناقة يصرها بالضم صرا شدة ضرعها أو هي من صرى يصرى اه. فقول الشارح من صرته من الثانى كما لا يخفى، فعلى الأول يكون صحيحا وعلى الثانى معتلا كزكى فيكون في الحديث بضم التاء وفتح الصاد بوزن تزكوا.

(٣) قوله لا تصروا بضم التاء وفتح الصاد بوزن تزكوا فعل معتل مسند للجماهة.

الحديث مخالف للقياس من وجوه آخر : منها أنه أوجب ردّ صاع من تمر بمقابلة الذي يحلب بعد الشراء والقبض واللبن بعدهما لا يكون مضمونا على المشتري لأنه فرع ملكه فلا يضمن بالتعدي لعدم التعدي ولا بعقد لأن ضمان العقد يثبت بالقبض ، إلا ترى أنه لا يضمن اللبن الذي يحدث بعد القبض وكذا الذي حدث عند العقد ثم حلب بعد القبض لأن الذي كان عند العقد لم يكن مالا لكونه باطنا ولئن كان مالا كان صفة للشاة فلا يكون له حصة من الثمن ما لم يزال الأصل ولو زال قبل القبض لم يسقط شيء من الثمن فكذا بعده ولئن جاز أن يقابله الضمان فينبغي أن يسقط البائع حقه من الثمن إن كان ضمان عقد ولئن كان ضمان التعدي وجب أن يضمن بالمثل أو القيمة ، أما الصاع من التمر بلا تقويم قلّ اللبن أو أكثر فلا وجه له في الشرع انتهى ، وأما الحكم في المذهب عندنا فقد حرره السيرامى فقال من اشترى مصراة على أنها لبون فالبيع فاسد في رواية الأسرار وبه أخذ الكرخي لأنه بيع بشرط وجائز في رواية الطحاوي لأنه بيع بوصف مرغوب فلم يكن شرطا في الحقيقة كالشراء بشرط السلامة ، فلو حلبها فلم يجدها لبونا أخذها بالقيمة على رواية الأسرار ، ولارجوع بالنقصان لعدم العيب وأخذها بالثمن على رواية الطحاوي ورجع بالنقصان لتحقيق العيب بنوات الوصف المرغوب وامتناع الرد لثبوت الزيادة المنفصلة المتولدة من البيع ، ولو اشترها بغير شرط وفي ظنه أنها لبون ثم حلبها فلم تكن لبونا فالبيع جائز اتفاقا ولا رجوع بشيء إلا على رواية الطحاوي لكونه عيبا انتهى ، وفي فتح القدير لو اختبرت رواية الطحاوي للفتوى كان حسنا لغرور المشتري بالتصيرية ، ولو اغترب بقول البائع هي حلوب فتبين خلافه بعد الولادة يرجع فكذلك هنا انتهى ، وما ذكره الأكل في شرح المشارق أن التصيرية ليست بعيب عندنا إنما هو على رواية الكرخي .

ثم اعلم أن اشتراط فقه الراوى لتقدم الخبر على القياس مذهب عيسى بن أبان واختاره القاضى أبو زيد وخروج عليه حديث المصراة وخبر العرايا وتابعه أكثر المتأخرين ، وأما عند الكرخي ومن تابعه من أصحابنا فليس فقه الراوى شرطا لتقديم الخبر بل يقبل خبر كل عدل ضابط إذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ويقدم على القياس . قال أبو اليسر : وإليه مال كثير من العلماء لأن التغيير من الراوى بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم ، والظاهر أنه يروى كما سمع والدليل على صحته أن عمر رضى الله عنه قبل حديث حمل بن مالك في الجنين وإن كان مخالفا للقياس لأن الجنين إن كان حيا وجبت الدية كاملة وإن كان ميتا فلا يجب فيه شيء وقيل خبر الضحّاك في توريث المرأة من ذية زوجها وكان القياس عنده خلاف ذلك لأن الميراث يثبت بملكه قبل الموت والزواج لا يملك الدية قبل الموت ومعلوم أنهما

لم يكونوا من فقهاء الصحابة وله شواهد كثيرة ولم ينتقل هذا التفصيل عن أصحابنا بدليل أنهم عملوا بخبر أبي هريرة في الصائم إذا أكل أو شرب ناسيا مع أنه مخالف للقياس حتى قال أبو حنيفة لولا الرواية لقلت بالقياس ولم ينتقل عن أحد من السلف اشترط فقه الراوي للتقديم فثبت أنه مستحدث : وأجاب عن حديث المصراة والعرية ونحوهما أن ترك أصحابنا العمل لمخالفتها الكتاب وهو ما تلونا والسنة وإجماع المتقدمين لا لعدم فقه الراوي على أنا لا نسلم أن أبا هريرة لم يكن فقيها بل كان ولم يعدم شيئا من أسباب الاجتهاد وقد كان يفتى في زمن الصحابة وما كان يفتى في ذلك الزمان إلا مجتهد فلا وجه ارد حديثه وهذا وإن كان فيه حفظ لجاناب أبي هريرة ففيه ترك الحفظ لجاناب علي وابن عباس وعائشة رضى الله عنهم فإنهم ردوا خبر أبي هريرة الوضوء مما مسته النار كذا في التقرير، وردة في التلويح بقوله وما روى من استبعاد ابن عباس خبر أبي هريرة في الوضوء مما مسته النار ليس تقديم للقياس بل استبعادا للخبر لظهور خلافه انتهى وكذا في التحرير مرجحا لتقديم الخبر على القياس مطلقا كما هو قول الأكثر فالحق تقديمه عندنا على القياس مطلقا، وبه يبطل قول المتعصبين إن الحنفية أصحاب الرأي (وإن كان) الراوي (مجهولا) فسرهم فخر الإسلام بالمجهول في رواية الحديث للاحتراز عن مجهول النسب فإنها غير مانعة من قبول حديثه كذا في التقرير (لم يعرف إلا بحديث أو حديثين) ذهب بعضهم إلى أن هذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط إذ معلومهما لا بأس بكونه منفردا بحديث أو حديثين، وأورد عليه أن عدالة جميع الصحابة ثابتة بالآيات والأحاديث الواردة في فضائلهم : أوجب بأن الحزم بالعدالة تختص بمن اشتهر بالصحبة والباقون كسائر الناس فيهم عدول وغير عدول كذا في التلويح، وسيأتى بيان الصحابي في بحث المرسل إن شاء الله تعالى (كوابصة بن معبد) بالصاد المهملة فإنه روى أن رجلا صلى خلف الصفوف وحده فأمره النبي صلى الله عليه وسلم بالإعادة كذا في التقرير، وحكمه عندنا الكراهة لغير عذر (فإن روى عنه السلف) وشهدوا له بصحة الحديث (أو اختلفوا فيه) أى في قبول حديثه بأن قبل البعض وردة البعض، وقيده فخر الإسلام وغيره بأن ينتقل الثقة عنه ويوافق القياس فإن فات أحدهما لا يقبل، ومثال ما اختلفوا فيه ووجد الشرطان حديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا وما دخل فقضى عليه الصلاة والسلام بمهر مثل نسائهم فقبله ابن مسعود وردة على رضى الله عنهما وقال : ما صنع بقول أعرابي بوال علي عقبيه ، قال شمس الأئمة الكردي إن من عادة العرب الجلوس محتبيا فإذا بال يقع البول على عقبيه وهذا لبيان قلة احتياط الأعراب حيث لم يستنزهوا البول وهذا طعن من علي رضى الله عنه وقد روى عنه الثناء كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم ، فعملنا به لما وافق القياس

عندنا فإن الموت كالدخول بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي لما خالف القياس عنده كذا في التوضيح معنى أن المعقود عليه عاد سليما إليها كما لو طلقها قبل الدخول بها، وفي الصحاح بروع أصحاب الحديث يقولونه بكسر الباء والصواب الفتح لأنه ليس في الكلام فعول إلا خروج رعتود اسم واد انتهى، وتعقبهم في التحرير في هذا المثال بأن عمل ابن مسعود كان بالرأي غير أنه سر برواية الموافق لرأيه من إلحاق الموت بالدخول وهو أعم من القبول لجواز اعتباره كالمناجات إلا أن ينقل أنه بعد أن استدل به وهذا نظر في المثال غير قادح في الأصل انتهى. (أو سكنوا عن الطعن) أي عن الرد بعد ما بلغهم الحديث فكذلك لأن السكوت في موضع الحاجة إلى البيان بيان فإن الحاجة داعية إلى بيان البطلان إن كان باطلا لأن السلف لا يتمم بالتقصير والسكوت عما يعرفون بطلانه تقصير فإذا سكنوا كان ذلك بيان أنه مقبول (صار كالمعروف) أي صار المجهول كالراوي المعروف (وإن لم يظهر من السلف إلا الرد كان مستنكرا) أي يسمى مستنكرا ومنكرا (فلا يقبل) لأنهم كما لا يتمون برد الحديث الثابت لا يتمون بترك العمل به فاتفقوا عليهم على الرد دليل على اتهامهم إياه في هذه الرواية كحديث فاطمة بنت قيس أنه عليه الصلاة والسلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا فرده عمر وغيره من الصحابة وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت حفظت أم نسيت، قال عيسى بن أبيان أراد بالكتاب السنة والقياس لأن ثبوته بهما حيث قال تعالى - فاعتبروا - وحديث معاذ رضى الله عنه في القياس مشهور وقال بعضهم أراد بالكتاب قوله - أسكنوهن - وبالسنة ما قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « للمطلقة الثلاث النفقة والسكنى مادامت في العدة » وفي القلوب لقاتل أن يقول هو مما قبله ابن عباس رضى الله عنهما وقال به الحسن وعطاء والشعبي وأحمد فكيف يكون مارد الكلالهم إلا أن يجعل للأكثر حكم الكل مع كونه مخالفا لظاهر الكتاب والسنة انتهى. وحاصله أن حديث فاطمة من قبيل الشاذ لا يعمل به وتماثل أبحاثه في فتح القدير من النفقات (وإن لم يظهر) حديثه (في السلف ولم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به) لأن العدالة أصل في ذلك الزمان وهو المصدر الأول فباعتبار هذا الظاهر يترجح جانب الصدق في خبره وباعتبار أنه لم يظهر في السلف تمكن فيه تهمة فيجوز العمل به إذا وافق القياس على وجه حسن الظن به (ولا يجب) العمل به شرعا لأن الوجوب لا يثبت بمثله من الطريق الضعيف وأورد عليه أنه لو وافق القياس كان الجواز بالقياس فما فائدة الجواز به. وأجيب جواز إضافة الحكم إليه حتى لا يتمكن ما في القياس من منع هذا الحكم لسكونه مضافا إلى الحديث كذا في التقرير، ثم اعلم أن جواز العمل به إنما هو في قرن الصحابة والتابعين وتابعيهم للحديث «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم

ثم الذين يلونهم ثم ينفشوا الكذب « أما بعد القرن الثالث فلا لغلبة الكذب ، فلذا صح عنده
القضاء بظاهر العدالة وعندهما لا فهذا لاختلاف العهد كذا في التوضيح (ولمّا جعل الجهر
حجة بشرائط في الراوى) هي من صفاته كذا ذكره فخر الإسلام ولما قيد به لأن ما ذكر
قبله من كونه معروفاً ومجهولاً ليس بصفة حقيقة وإن كان له تعلق به لأن المعرفة والجهل
قائمان بغيره (وهي أربعة) بالاستقراء الأول (العقل) وهو عند الحكماء مشترك فإنه يقال
للجوهر الجرد الذي ليس بمتعلق بجسم لتدبيره وتصرفه فيه ولقوى النفس الإنسانية بحسب
تكميل جوهرها ، فمنها قوة استعدادية وهي التي من شأنها قبول المعقولات الأولى وتسمى
عقلاً هيولانياً ، ومنها قوة أخرى يحصل لها عند حصول المعقولات الأولى لها فتنبأ لاكتساب
الفكرات وتسمى عقلاً بالملكة ، ومنها قوة أخرى وهي التي لها أن يحصل المعقول المكتسب
المفروق عنه كالمشاهدة متى شاء من غير افتقار إلى كسب ويسمى عقلاً بالفعل ويقال لحصول
المعقولات بالفعل شهادة متمثلة في الذهن عقلاً مستفاداً والذي تقرر عليه رأى أكثر الفقهاء
من أصحابنا ما ذكره المصنف ذكره الهندي (وهو نور) أي قوة شبيهة بالنور في أنه بها
يحصل الإدراك ، ويحتمل أن يراد بالنور المنور وهو الجوهر الجرد الذي هو أول المخلوقات
ولا يخفى بعد هذا الاحتمال عن الصواب فإنهم جعلوا العقل من صفات الراوى والمكلف
ثم فسروه بهذا التفسير ، ويحتمل أن يراد به الأثر الغامض من هذا الجوهر على نفس الإنسان
كما ذكره الحكماء من أن العقل الفعال هو الذي يؤثر في النفس وبعدها للإدراك ، وحال
نفوسنا بالإضافة إليه حال إهبصارنا بالنسبة إلى الشمس فكما أن بإضاءة نور الشمس تدرك
المحسوسات كذلك بإضاءة نوره تدرك المعقولات كذا في التلويح (بضئ) أي بصير ذات ضوء
(به) أي بذلك النور (طريق) فاعل بضئ (ببتداً به) أي بذلك الطريق والمراد به الأفكار
وترتيب المبادئ الموصلة إلى المطالب ومعنى إضاءتها صيرورتها بحيث يهتدى القلب إليها
ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلاً إلى المطلوب (من حيث ينتهي إليه) متعلق بببتداً
والضمير في إليه عائد إلى حيث أي من محل ينتهي إليه (درك الحواس) أي إدراكه فلزم
من هذه العبارة أن نهاية درك الحواس بداية درك العقل ، وقد ذكروا أن بداية درك
الحواس هو ارتسام المحسوس في إحدى الحواس الخمس الظاهرة وهي اللمس والذوق والشم
والسمع والبصر ولاخفاء أن المرسم فيها صورة المحسوس لانفسه ونهاية درك الحواس ارتسام
المحسوس في الحواس الباطنة والمشهور أنها خمس وتفاصيلها في التوضيح والتلويح ، ثم قال
في التلويح ثم الظاهر أن معنى التعريف المذكور ليس ما ذكره المصنف وغيره من الشارحين
وأنه لا يحتاج إلى هذا التطويل وأن عود الضمير إلى حيث وهو لازم الظرفية مما لا يبعد في
العربية بل المراد أن العقل نور بضئ به الطريق الذي بببتداً به في الإدراكات من جهة أنها

إدراك الحواس إلى ذلك الطريق بمعنى أنه لا مجال فيه لدرك الحواس وهو طريق إدراك الكليات من الجزئيات والمغيبات من المشاهدات فإن طريق إدراك المحسوسات مما يسلكه العلماء والصبيان والحجّان بل البهائم فلا يحتاج إلى العقل الذي نحن بصدده ، ثم إذا انتهى ذلك الطريق وأريد سلوك طريق إدراك الكليات واكتساب النظريات والاستدلال على المغيبات لم يكن بد من قوة بها يتمكن من سلوك ذلك الطريق فهى نور للنفس به تهتدى إلى سلوك بمنزلة نور الشمس في إدراك المبصرات فإذا ابتدأ الإنسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغي ببندأ المطلوب للقلب بفيض الملك العلام انتهى ، وأورد على التعريف في التقرير بأنه قد يكون الطلب بعد بداية المعقولات بمرتبة أو مراتب فإننا لو استدلينا (١) من وجود العالم أنه له صانعا عالما فقد نطلب بعد ذلك أن علمه عين ذاته أو غيره أو لا هذا ولا ذلك ، والحق أن التعريف إنما يتأق فيما له صورة محسوسة ، وأما تعريفه على الإطلاق فهو قوة نفسانية يدرك بها الإنسان حقائق الأمور انتهى (فيبتدى) أى يظهر (المطلوب للقلب) المسمى بالنفس الناطقة (فيدركه) أى يدرك القلب المطلوب (بتأمله) أى القلب ، وفي التحرير : الأكثر أن العقل قوة بها إدراك الكليات للنفس ومحملها الدماغ عند الفلاسفة ، والقلب الذى هو اللحم عند الأصوليين وهى المراد بذلك النور ، وفي التلويح أن معنى كلامهم في العقل أنه قوة للنفس بها ينتقل من الضروريات إلى النظريات انتهى ، وعرفه الشيخ أبو الحسن الأشعري بأنه العلم ببعض الضروريات ، قال في المواقف والظاهر أنه غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وتمامه فيه ، ثم اعلم أنه على هذه التعاريف عرض ولذا صرحوا بأنه يكون قابلا للشدة والضعف ولو كان جوهرًا لم يصح قبوله لهما إليه أشار في التقرير (والشرط) هو (الكامل منه) أى من العقل (وهو عقل البالغ) لأن العقول لما تفاوتت في الأشخاص تعذر العمل بأن عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التى هى مناظ التكليف فقدّر الشرع تلك المرتبة بوقت البلوغ إقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما فى السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل وأسبابه فى ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالإحساسات الجزئية والإدراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والحركة التى هى مراكب القوة العقلية بمعنى أنها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل إلى المقاصد ويعونتها تظهر آثار الإدراك وهى مسخرة مطيعة للقوة العقلية بأذن الله تعالى فهى تأمرنا بالأخذ والإعطاء واستيفاء اللذات والتحرك للإدراك قدر ما تدرك من المصلحة بتحصيل الكمالات كذا فى التلويح (دور القاصر منه وهو عقل

(١) قوله استدلينا ، صوابه استدللنا بالفلك اه .

الضبي) لأن الضبي الكامل التمييز وإن كان ضابطا لا يجنب الكذب لعلمه بأن لا إثم عليه فلا يكون خبره حجة ولأن الشرع لم يجعله وليا في أمر ديناه ففي أمر الدين أولى، ولا يرد العبد فإنه مقبول الرواية وإن لم يكن وليا في أموره لأنه لحق المولى لا لقصور عقله، قال في التحرير والبلوغ شرط حين الأداء لا التحمل ولا تقدير في سن التحمل والمعته كالمضبي انتهى، وما في بعض الشروح من تفسير العقل القاصر بعقل المعته والمجنون فليس بصحيح في المجنون إذ لا عقل له أصلا، وفي التقرير وكذا الحكم إذا كان فاسقا أو كافرا عند التحمل عدلا مسلما عند الرواية كما في الشهادة مع أن الرواية أوسع في الحكم من الشهادة انتهى (والضبط) لغة الأخذ بالجزم، واصطلاحا عند الحنفية (وهو سماع الكلام كما يحق سماعه) بأن يصرف همه إليه ويقبل بالكيفية عليه ثلاثا يشد منه شيء قال في التوضيح وشرطنا حق السماع احترازا عن أن يحضر رجل مجلسا، وقد مضى صدر من الكلام ويخفى على المتكلم هجومه لبعده وهو يزدرى نفسه فلا يستعيد (ثم فهمه بمعناه الذي أريد به) أي فهم الكلام ملتبسا بمعناه الذي أريد به لغويا كان أو غيره (ثم حفظه) أي الكلام (ببذل الجهود له) أي الطاقة في حفظه بأن يكرر إلى أن يحفظ (ثم الثبات عليه) أي على الحفظ (بمحافظة حدوده) أي أحكامه بأن يعمل بموجبه البدن (ومراقبته) احترازا عما لا يرى نفسه أهلا للتبليغ فيقتصر في مراقبة بعض ما أتى عليه (بمداكرته) بلسانه فإن ترك العمل والمداكرة يورثان النسيان (على إساءة الظن بنفسه) بأن لا يعتمد على نفسه إني لا أنساه ولا يسامح في حفظه بل يسيء الظن إني إذا تركته نسيتته إذ الجزم سوء الظن، ولهذا كان ابن مسعود رضي الله عنه إذا روى حديثا أخذ به البهر أي تتابع النفس وجعلت فرائضه ترتعد باعتبار سوء الظن بنفسه مع أنه في أعلا درجات الزهد والعدالة والضبط والفقاهة (إلى حين أدائه) أي يكون مشغولا بالثبات عليه إلى حين أدائه وظاهر كلامهم أن الضبط بهذا المعنى شرط في قبول الرواية، وتعقبهم في التدويع بأنه ليس بشرط لأنهم كانوا يقبلون أخبار الأعراب الذين لا يتصور منهم الانصاف بذلك وشاع وذاع من غير تكبير إلا أن هذا يفيد الرجحان على ما صرح به في سائر كتب الأصول، وإليه أشار فخر الإسلام بقوله وهذا مذهبا في الترجيح انتهى، وفيه نظر لأن فخر الإسلام جعل الضبط على نوعين كامل وأكمل فالأول لا بد منه لقبول الرواية ولذا لم يقبل خبر من اشتدت غفلته مخلقة أو مساحجة أو مجازفة وهو ضبط المتن بصيغته ومعناه لغة، والثاني أن يضم إلى هذه الجملة ضبط معناه فقها وشرعية ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عند معارضة من يعرف بالفقه في باب الترجيح، وهذا مذهبا في الترجيح انتهى، فقد علمت أن الإشارة راجعة إلى الأكمل منه لا مطلقا، وفي التوضيح شرطنا حق السماع هنا لا في القرآن لأن المعتبر في نقله نظمه فلذا يبالغ في حفظه

عادة بخلاف الحديث على أنه قد ينقل بالمعنى حتى لو بولغ في حفظه كانت كافية ولأله محفوظ لقوله تعالى - وإنما له لحافظون - انتهى ، وفي التحرير ومن الشرائط رجحان ضبطه على غفلته ليحصل الظن ويعرف بالشهرة وبموافقة المشهورين بالضبط أو غلبتها وإلا فغفلة انتهى (والعدالة) في اللغة (هي الاستقامة) سواء كانت في الدين أو لا يقال طريق عدل للجادة، (والمعتبر هنا) أى في قبول روايته (كأله) أى العدل بمعنى العدالة وهي الانزجار عن محظورات دينه وهي متفاوتة وأقصاها أن يستقيم كما أمر وهو لا يكون إلا في النبي عليه الصلاة والسلام فاعتبر مالا يؤدي إلى حرج (وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى إذا ارتكب كبيرة أو أصغر على صغيرة سقطت عدالته) لأنه صار متهما بالكذب فلا تقبل رواية الفاسق، قيد بالإصرار على الصغيرة لأن من ابتلى بشيء منها من غير إصرار فعُدل لأن التحرز عن جميعها متعذر عادة فإن غير المعصوم لا يتحقق منه التحرز عن الزلات فاشتراط جميعها سد لباب الرواية، وحد الإصرار أن تتكرر منه تكررًا يشعر بقلّة المبالاة بدينه إشعارًا بركاب الكبيرة بذلك كذا في التقرير، ولم يذكرنا هنا ترك ما يخل بالمرءة في تفسير العدالة ولا بد منه كما في الشهادة، ولذا قال في التحرير وهي ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمروءة، والشرط أدناها ترك الكبائر والإصرار على الصغائر وما يخل بالمرءة، وأما الكبائر فروى ابن عمر: الشرك والقتل وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والإلحاد في الحرم، أى الظلم، وفي بعضها واليمين الغموس وزاد أبو هريرة أكل الربا، وعن علي إضافة السرقة (١) وشرب الخمر، وفي الصحيح (٢) قول الزور وشهادة الزور ومما عد القمار والسرف وسب السلف الصالح والطعن في الصحابة والسعي في الأرض بالفساد في المال والدين وعدول الحاكم عن الحق والجمع بين صلاتين بلا عذر.

وأما الذي يخل بالمرءة فصغائر دالة على خسته كسرقة لقمة واشتراط الأجرة على الحديث (٣)

(١) قوله إضافة السرقة أى ضمها إلى الكبائر .

(٢) قوله وفي الصحيح : أى في الحديث الصحيح المتفق عليه .

(٣) قوله على الحديث : أى على سماعه كذا في شرح البديع ولا يعرى إطلاق هذا عن نظر، نعم ذهب أحمد وإسحاق وأبو حاتم الرازي إلى أنه لا تقبل رواية من أخذ على التحديث أجرًا ورخص آخرون فيه كالفضل بن ذكوان شيخ البخاري وعلي بن عبد العزيز البغوي قال ابن الصلاح وذلك شبهه بأخذ الأجرة على تعليم القرآن ونحوه غير أن في هذا من حيث العرف حزمًا للمروءة والظن بساء بقاؤه إلا أن يقترن ذلك بعذر يثني ذلك عنه كما لو كان فقيرًا ذاعيمًا وكان الاشتغال بالتحديث يمنعه من الاكتساب لعياله كذا في شرح التحرير لابن أمير حاج .

وبعض مباحات مثلها (١) كالأكل في السوق والبول في الطريق (٢) والإفراط في المرح
المفضى إلى الاستخفاف به وصحبة الأراذل والاستخفاف بالناس ون إباحة هذا (٣) نظر
وتعاطى الحرف الدنيئة (٤) كالحيافة والصياغة ولبس الفقيه قباء ونحوه (٥) ولعب الحمام
انتهى، وظاهره أن العدالة تزول بفعل ما يخل بالمروءة من غير إصرار، وقد صرح به الخلي
في شرح جمع الجوامع وفي فتح القدير. والحاصل أن ترك المروءة مسقط للعدالة، وقيل
في تعريف المروءة أن لا يأتي الإنسان ما يعتذر فيه مما يبخره عن مرتبته عند أهل الفضل،
وقيل سمت الحسن وحفظ اللسان وتجنب السخف (٦) والمجون والارتفاع عن كل خلق
دنى انتهى، وذكر فيه أن مما يخل بها المشى بسر أو ييل فقط ومد رجله عند الناس وكشف
رأسه في موضع يعد فعله خفة وسوء أدب وقلة مروءة وحياء، ومنه مصارعة (٧) شيخ
الأحداث في الجامع ولا تقبل شهادة الطفيلي والرقاص والحازف في كلامه والمسخرة بلا
خلاف، وكذا من يشتم أهله وماليكه كثيرا، وكذا الشتم للحيوان كدابته وكذا البائعه،
وتسقط العدالة بترك الصلاة بجماعة من غير تأويل وبترك الجمعة من غير عذر والأكل
فوق الشيع إلا فيما استثنى والخروج لرؤية السلطان أو الأمير عند قدومه وركوب البحر
للتجارة أو التفرج والتجارة إلى أرض الكفار وقرى فارس ونحوها وعدم أداء الزكاة،
وبالشهادة على إقرار باطل أو فعل باطل، وصحح في فتح القدير قبول شهادة أهل الصناعات

(١) قوله مثلها : أي مثله المذكورات في الإخلال بالمروءة ولا وجود لهذه الكلمة
في نسخة التحرير وشرحه :

(٢) قوله والبول في الطريق، وكذا في شرح البدیع أيضا. قلت وفي إباحته نظر للأمر
بانقاء ذلك كما في الصحيحين وغيرهما، وفي بعض الروايات فعله لعنة الله والملائكة
والناس أجمعين أفاده في شرح التحرير :

(٣) قوله: هذا أي الاستخفاف بالناس، ووجه النظر أنه قال عليه الصلاة والسلام
«لا يدخل الجنة من كان في قلبه ذرة من كبر والكبر من بطر الحق وازدرى الناس» كما رواه
الحاكم وغيره :

(٤) قوله وتعاطى الحرف الدنيئة، يأتي تصحيح خلافه عن الفتح والتصريح بضعف هذا:

(٥) قوله قباء ونحوه كالقلنسوة التركية في بلد لم يعتادوه شرح التحرير :

(٦) قوله السخف، هو رقة العقل.

(٧) قوله ومنه مصارعة الخ، عبارة الفتح وعن الكرخي لو أن شيخا صارع الأحداث
في الجامع لم تقبل شهادته.

الدينية فما في التحرير ضعيف، ومما يسقط العدالة الجلوس مجلس الفجور والشرب ، وفي
الذخيرة والحيط : الإعانة على المعاصي والحث عليها من الكبائر ، ولا تقبل شهادة أهل الشعبذة
وهو المسمى في ديارنا دكا كما لأنه إما ساحر أو كذاب أعنى الذى يأكل منها ويتخذها مكسبة
فأما من علمها ولم يعملها فلا ، وصاحب السيمياء على هذا كذا في فتح القدير ، وقد زاد
في جمع الجوامع في الكبائر على ما ذكرناه اللواط والغضب والنميمة وقطيعة الرحم والحيانة
في الكيل والوزن والكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم وضرب المسلم وكتان الشهادة
والرشوة والديانة وهى استحسان الرجل على أهله ، والقيادة وهى استحسان الرجل على
غير أهله ، والسعاية بشخص إلى ظالم ليؤذيه واليأس من الرحمة وأمن المكر والظهار ولحم
الخنزير والميتة وفطر رمضان والغلول والمخاربة قال الحلى وليست الكبائر منحصرة فيما عده ،
وما ورد في الحديث من أنها سبع فمحمول على بيان المحتاج إليه منها وقت ذكره ، وقد قال
ابن عباس هى إلى السبعين أقرب وسعيد بن جبير هى إلى السبعائة أقرب يعنى باعتبار إضافة
أنواعها انتهى ، وزاد في الروض في عد الكبائر ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع
القدرة ونسيان القرآن ، والوقوع في أهل العلم وحملة القرآن ، قال ومن الصغائر النظر إلى
محرم وغيبة واستماعها وكذب لاحد فيه ولا ضرر وإشراف على بيوت الناس وهجر مسلم
فوق ثلاث ، وكثرة خصومات لا إن راعى حق الشرع وضحك في الصلاة ونياحة وشق
جيب لمصيبة وتبختر وجلوس بين فساق إناسا لهم ، وإدخال مجانين أو صبيان يغلب تنجيسهم
المسجد وإلا كره ، وإمامة من يكرهونه لعيب فيه واستعمال نجس في بدن أو ثوب لغير حاجة
والتغوط مستقبلا وفي الطريق وما أشبه ذلك مما لا يجوز حتى كشف العورة في خلوة لغير
حاجة فبالإصرار على الصغائر ولو على نوع منها يسقط الشهادة انتهى (دون القاصر وهو
ما ثبت لظاهر الإسلام واعتدال العقل) فلا يقبل خبر المستور في الظاهر وهو الذى لم تعرف
عدالته ولا فسقه وهو المجهول ، وعند أبي حنيفة قبوله ما لم يرده السلف ووجه ظهور العدالة
بالتزامه الإسلام ، وفي الحديث « أمرت أن أحكم بالظاهر » ودفع بأن الغالب أظهر وهو
الفسق فيرد ما لم تثبت العدالة بغيره كذا في التحرير ولا مخالفة بين ما ذكره هنا من عدم
قبول المستور وما ذكره قبله من قبول رواية المجهول بشرطه لأن الكلام هنا في غير القرون
الثلاثة وهناك في الثلاثة كما سبق التقييد به ، وقد ترك المصنف مسائل مهمة يتعين ذكرها
تمميا للمائدة وكلها من التحرير باختصار . الأول المعرف للعدالة والضبط الشهرة كالك
وشعبة ، والتزكية ولها ألفاظ مذكورة فيه . الثانية الحديث الضعيف إذا تعددت طرقه
فإن كان ضعفه لفسق الراوى لا يرتقى إلى الحجية وغيره كسوء الحفظ مع العدالة يرتقى ،
وهذا التفصيل هو الأصح لأن الفسق لا يرتفع بالتعدد بخلاف سوء الحفظ فإن هدم التبول

لوهم الغلط والتعمد يرجح أنه أجاد فيه فيرفع المانع . الثالثة قال الأكثر الجرح والتعديل يكون بواحد في الرواية وبانثنين في الشهادة : الرابعة إذا تعارض الجرح والتعديل فالخيار تقديم الجرح مطلقا إلا إذا قال المعدل علمت ماجرحه به وأنه تاب عنه فإنه يقدم التعديل : الخامسة الأكثر على عدالة الصحابة فلا يستعمل التعديل للآية - والذين معه - وللحديث «أصحابي كالنجوم» وماتوا ترعنهم من مداومة الامتثال ودخولهم في الفتن كان بالاجتهاد . والسادسة أن العدالة شرط حال الأداء وأن تحمل فاسقا إلا بفسق الكذب عليه عليه الصلاة والسلام عند أحمد وطائفة والوجه الجواز بعد ثبوت العدالة انتهى ، وفي البدائع أن المعروف بالكذب إذا تاب لا تقبل شهادته كالحمد وفي القذف لأن من صار معروفًا بالكذب واشتهر به لا يعرف صدقه من توبته بخلاف الفاسق إذا تاب عن سائر أنواع الفسق أنه تقبل شهادته انتهى : السابعة يثبت التعديل بحكم القاضي العدل وعمل المجتهد الشارطين لا أن لم يعلم سوى كونه على وفقه انتهى . الثامنة قال قاضي بخاري في فتاويه : الفاسق إذا تاب لا تقبل شهادته ما لم يمض عليه زمان يظهر التوبة ، ثم بعضهم قدره بستة أشهر ، وبعضهم قدره بستة ، والصحیح أن ذلك مفوض إلى رأي القاضي والمعدل انتهى : (والإسلام) بيان للرايع من شرائط كون الخبر حجة وإنما شرطناه وإن كان الكذب حراما في كل دين لأن الكافر يسمى في هدم دين الإسلام تعصبا فيرد قوله في أموره وإنما لم يكف بدكر العدالة عن الإسلام لأن الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده ولهذا يسأل القاضي عن عدالة الكافر إذا شهد على كافر عند طعن الخصم ، قال قارئ الهداية وتركيبته بالأمانة في دينه ولسانه وبده وإنه صاحب يقظة انتهى ، قال في التلويح لو فسر العدالة بمحافظه دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة من غير بدعة وجعل علامتها اجتناب الكبائر وترك الإصرار على الصغائر وترك بعض الصغائر المباحات الخمسة فلا خفاء في شمولها الإسلام لأن الكفر أعظم الكبائر ، فيخرج بقيد العدالة الكافر كما يخرج الفاسق والمبتدع انتهى ، ولما كان الإسلام والإيمان عبارتين عن معبر واحد عند علمائنا فسره بحقيقة الإيمان فقال (وهو التصديق) وهو إذعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووحدايته وسائر صفاته ونبوة محمد عليه الصلاة والسلام وجميع ما علم بحجته بالضرورة على ما هو معنى الإيمان في اللغة إلا أنه قيد بأشياء مخصوصة ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الخديث» : فنبه على أن المراد بالإيمان معناه اللغوي كذا في التلويح (والإقرار بالله تعالى) ظاهر في أن الإقرار ركن من الإيمان وهو قول شمس الأئمة وفخر الإسلام وكثير من الفقهاء ونسبه في المواقف إلى أبي حنيفة ، وقال في المسامرة إنه منقول عن أبي حنيفة ومشهور عن أصحابه ، وبعض المحققين من الأشاعرة قالوا : لما كان الإيمان هو التصديق والتصديق كما يكون بالقلب يكون

باللسان فيكون كل منهما ركناً في الباب فلا يثبت الإيمان إلا بهما إلا عند العجز وكذا الاحتياط
واقع عليه والنصوص دالة عليه انتهى ، وعند أكثر الأئمة كما في المواقف أنه التصديق فقط
والإقرار شرط لإجراء أحكام الدنيا حتى لو أكره الحرابي أو الذي فأقر صح إيمانه في حق
أحكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ، ولو أكره المؤمن على الردة أي التكلم بكلمة
الكفر فتكلم بها لم يصر مرتداً في حق أحكام الدنيا لأن التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا
يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الإكراه وركنه إنما هو تبديل الاعتقاد انتهى ، وصحة
الإيمان مع الإكراه في حق الذي شهرو وإنما هو في حق الحرابي كما في فتاوى قاضيخان من
باب الردة ، وفي شرح المقاصد : لا يخفى أن الإقرار لهذا الغرض : أي لإجراء الأحكام
لا بد أن يكون على وجه الإعلان والإظهار للإمام وغيره من أهل الإسلام ، بخلاف ما إذا كان
لإتمام الإيمان فإنه يكفي مجرد التكلم وإن لم يظهر على غيره انتهى . وفي المسابقة واتفق القائلون
بعدم اعتبار الإقرار على أنه يلزم المصدق أن يعتقد أنه متى طوالب به أتى به فإن طوالب به فلم يقر
فهو كافر هناد ، وهذا ما قالوه إن ترك العناد شرط وفسروه به ، وبالجملة فقد ضم إلى التصديق
بالقلب أو بهما في تحقق الإيمان وإثباته أمور الإخلال بها لإخلال بالإيمان اتفاقاً كترك السجود
للصنم وقتل نبي أو الاستخفاف به أو بالمصحف والكعبة وكذا مخالفة ما أجمع عليه وإنكاره
بعد العلم به ، قال الإمام أبو القاسم الأسفرائيني بعد ذكرها : إذا وجد ذلك دلنا على أن
التصديق الذي هو الإيمان مفقود من قلبه لاستحالة أن يقضى السمع بكفر من معه الإيمان ،
ولا يخفى على متأمل أن بعض هذه قد ثبت وصاحبها مصدق لغلبة الهوى ، والمقطوع به أن
الإيمان وضع الخبيء أمر به عباده ورتب على فعله لازماً هو ما شاء من خير بلا انقضاء وعلى
تركه ضده بلا انقضاء وهذا لازم الكفر شرعاً وأن التصديق بما أخبر به النبي صلى الله عليه
وسلم من أفراد الله تعالى بالألوهية وغيره إنما كان على سبيل القطع من مفهومه وأنه قد اعتبر
في ترتب لازم الفعل وجود أمور عدمها مترتب ضده كتعظيم الله تعالى وأنبيائه وكتبه وبيته
وترك السجود للصنم ونحوه ، والانقياد وهو الاستسلام إلى قبول أوامره ونواهيته الذي
هو معنى الإسلام ، وقد اتفق أهل الحق وهم الأشاعرة والحنفية على أنه لا إيمان بلا إسلام
وعكسه فيمكن اعتبار هذه أجزاء لمفهوم الإيمان فيكون انتفاء ذلك اللازم عند انتفائها
لانتفاء الإيمان وإن وجد التصديق ، وغاية ما فيه أنه نقل عن مفهومه اللغوي الذي هو مجرد
التصديق إلى مجموع هو منها ولا بأس به فإننا قاطعون بأنه لم يبق على حاله الأول إذ قد
اعتبر الإيمان شرعاً تصديقاً خاصاً وهو ما يكون بأمر وخاصة وأن يكون بالغاً إلى حد العلم
إن منعنا إيمان المقلد وإلا فالجزم الذي لا يجوز معه ثبوت النقيض وهو في اللغة أعم من ذلك
ويمكن اعتبارها شرطاً لاعتباره شرعاً فينتفي أيضاً لانتفائها الإيمان مع وجود التصديق

بمحليه (١) ولا يمكن اعتبارها شروطا لثبوت اللازم الشرعي فقط فينتفي عند انتفائها مع قيام الإيمان لأن الفرض أن عند انتفائها ثبت ضد لازم الإيمان وهو لازم الكفر على ما ذكرناه فيثبت ملزومه وهو الكفر انتهى . وصرح في المسامرة بأن الخبز الأخير وهو ائتمارها شروطا لاعتباره شرعا انتهى . (كما هو بأسمائه وصفاته) يعني لاجتقيقته . قال في المواقف حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر وعليه جمهور المحققين وغيرهم ويجوز العلم بحقيقته خلافا للفلاسفة والغزالي وإمام الحرمين وكلام الصوفية في الأكثر مشعرا بالامتناع ، والمراد بالاسم ما دل على الذات المأخوذ من الوصف الخارجي الداخلى فى مفهوم الاسم حقيقيا كالعلم وإضافيا كالماجد بمعنى العالى وسلبيا كالقدوس أو المأخوذ من الفعل كما أفاده فى المواقف وفى العناية من اليمين ، المراد بالاسم هنا لفظ دال على الذات الموصوفة بصفة كالرحمن والرحيم ، وبالصفة المصادر التى يحصل وصف الله تعالى بأسماء فاعليها كالرحمة والعلم والعزة ، والصفة على نوعين ، صفة ذات وصفة فعل ، لأنه إما أن يجوز الوصف به وبضده أولا ، والثانى صفة الذات كالعزة والأول صفة الفعل كالرحمة والغضب لجواز أن يقال رحم الله المؤمنين ولم يرحم الكافرين وغضب على اليهود دون المسلمين انتهى (وقبول أحكامه وشرائعه) أى الانقياد لجميع ما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام عن الله كما قدمناه (والشرط فيه البيان إجمالا كما ذكرنا) أى فى قبول روايته بيان ما ذكرناه إجمالا ولا يكفى بالظاهر وهو النشأة فى الدار بين أبوين مسلمين فأفاد شيهين الأول أنه لا بد من الاستيصال عن الإيمان فيقال أتؤمن بالله وصفاته وأن ما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام حق فإذا قال نعم حكم بإسلامه فى الظاهر وإن وافق هذا الاستفهام ما فى قلبه كان مؤمنا عند الله وإلا لا ، وأما من استوصف بأن وصف بين يديه فقال لا أعرف ما تقول فليس بمؤمن ، قال محمد فى الجامع الكبير فى الصغيرة بين أبوين مسلمين إذا لم تصف الإسلام حتى أدركت فلم تصف أنها تبين من زوجها لأنها كانت مسلمة تبعا ، وقد انقطعت التبعية فإذا لم تصف كان ذلك جهلا بالصانع والجهل به كفر بعد الإسلام وصارت مرتدة . قال الشيخ البردوى فى جامعه وهذا مما يجب حفظه والاحتراز منه بأن تلقن الإسلام بعد البلوغ حتى تؤديه احتراماً عن هذا ، وعلى الزوج الاحتياط بالنظر فى هذا حين تزف إليه كذا فى التقرير . والمراد بجهاها عدم الاعتقاد فى نفس الأمر لا عدم التعبير فإن كثير من الرجال يعجز عنه كما فى فتح القدير . ثم اعلم أن أمارات الإسلام قائمة مقام البيان من الصلاة بجماعة ، وإيتاء الزكاة وأكل ذبيحتنا كما ذكره فخر الإسلام .

(١) قوله بمحليه : هما القلب واللسان اهـ .

واعلم أنه يكفي الإجمال فيما يلاحظ إجمالاً كالإيمان بالملائكة والكتب والرسل . ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلاً كجبريل وميكائيل وموسى وعيسى والتوراة والإنجيل حتى أن من لم يصدق بواحد معين منها كافر كذا في المسامرة باليمين . الثاني الرد على بعض المشايخ حيث قال إن ذكر الوصف لا يكفي بل لابد من العلم بحقيقة ما يجب الإقرار به ، وبيانه على التفصيل ورده فخر الإسلام بأنه يتعدا اشتراطه لأن أكثرهم لا يقدر على تفسير صفات الله تعالى على الحقيقة فيشترط الكمال الذي لا يؤدي إلى الحرج انتهى (ولهذا) أي لاشتراط الأمور الأربعة في الراوى (لا يقبل خبر الكافر) لفقد الرابع وسكت عن المبتدع لأنه إن كانت بدعته تكفره فهو كافر وإلا فإن كانت بدعته جلية كفسق الخوارج فالأكثر القبول وأما غير الجلية كنفى زيادة الصفات فقيل تقبل انفاقاً ، وإن ادعى كل القطع بخطأ الآخر لقوة شبهته عنده وتماه في التحرير لسكنى قال في التقرير المذهب المختار عندنا أن لا تقبل رواية من انتحل الهوى والبدعة ودعا الناس إلى هواه وهو مذهب أئمة الفقه والحديث لأن الداعى إلى الهوى يحتاج إلى الحاجة وذلك سبب دأع إلى التقول فلا يؤتمن على حديث النبي صلى الله عليه وسلم ولا كذلك الشهادة لأنه ليس بدأع إلى التقول والتزوير وقيل الرواية كالشهادة والمختار خلافه انتهى ، وذكر قبله أن المبتدع إن كانت بدعته تكفره ويسمى الكافر المتأول فالأشهر على عدم قبول شهادته ورأيته وإن كانت لا تكفره فالأكثر على قبول شهادته دون رأيته إلا الخطأية فلا في الكل ويلحق بهم صاحب الإلهام فلا تقبل شهادته (والفاسق) لفقد العدالة ، وشرطه أن يكون ما فعله محرماً في اعتقاده ، ولذا قال في التحرير : وأما شرب النبيذ واللعب بالشطرنج وأكل متروك التسمية عمداً من مجتهد ومقلده فليس بفسق انتهى (والصبي والمعتوه) لعدم كمال العقل (والذي اشتدت غفلته) لعدم الضبط وإن وافق القياس إلا إذا تعددت طرقه كما بيناه ، وفي التحرير وأما الحرية والبصر وعدم الحذف في قذف والولاد والعداوة فمختص بالشهادة ، وعن أبي حنيفة نفي رواية المحدود .

(والثاني) من الأقسام الأربعة المختصة بالسنن (في الانقطاع) أي انقطاع الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (وهو نوعان ظاهر وباطن . أما الظاهر فالمرسل من الإخبار) بفتح السين من الإرسال خلاف التقييد وسمى هذا النوع لعدم تقييده بذكر الواسطة التي بين الراوى والمروى عنه ، وفي اصطلاح الفقهاء والأصوليين قول الإمام الثقة قال عليه الصلاة والسلام مع حذف من السند وتقييده بالتابعي أو الكبير منهم اصطلاح كذا في التحرير فهو عند الحديثين إن ذكر الراوى الذي ليس بصحابي بجميع الوسائط فانحصر

مسند ، وإن ترك واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع (١) ، وإن ترك واسطة فوق الواحد فمعضل (٢) بفتح الضاد وإن لم يذكر الواسطة أصلاً فرسل كذا في التلويح ، وعرفه في التقرير عندهم بأن يترك التامعي الواسطة بينه وبينه عليه الصلاة والسلام وهو الظاهر من كلامهم (وهو) بالاستقراء أربعة (إن كان من الصحابي) وهو عند أكثر أهل الحديث وبعض أهل الأصول من لقي (٣) النبي صلى الله عليه وسلم مسلماً ومات على إسلامه أو ارتد وعاد في حياته وأما بعد وفاته كقرة والأشعث ففيه نظر والأظهر النفي وجهور الأصوليين من طالت صحبته مقتبعا مدة ثبت معها إطلاق صاحب فلان عرفاً فلا تحديد في الأصح وقيل ستة أشهر وقال ابن المسيب سنة أو غزو (٤) . أنا (٥) أن المتبادر من الصحابي وصاحب فلان العالم ليس إلا ذلك (٦) انتهى ولذا صح نفيه عن الوافد اتفاقاً إذ يقال ليس صحابياً بل وفد وارتحل من ساعته . قال في التحرير ويبتنى عليه (٧) ثبوت عدالة غير الملازم فلا يحتاج إلى التزكية أو يحتاج وعلى هذا المذهب جرى الحنفية ولو لا اختصاص الصحابي بحكم (٨) لأمكن جعل الخلاف في مجرد الاصطلاح ولا مشاحة فيه انتهى . وحاصله أن غير الملازم يحتاج إلى التعديل ولا يقبل إرساله عند من لا يقبل المرسل وما في التقرير من ترجيح القول الأول فضعيف بما في التحرير ، وفي التحرير إذا قال المعاصر (٩) العدل أنا صحابي قبل على

-
- (١) قوله فمنقطع ، هو ماسقط من إسناده راو أو اثنان فصاعداً لامن موضع واحد شرح التحرير وهو مخالف لما هنا .
- (٢) قوله فمعضل ماسقط من إسناده اثنان فصاعداً من موضع واحد شرح التحرير وفيه نوع مخالفة لما ذكره الشارح .
- (٣) قوله من لقي أى وكان مميزاً فخرج الأطفال الذين حنكهم صلى الله عليه وسلم كعبد الله بن الحارث بن نوفل ، وعبد الله بن أبي طلحة الأنصاري ، والمراد اللقي بعد النبوة لا قبلها فخرج من لقيه قبل النبوة ومات قبلها كزيد بن عمرو بن نفيل وحيثئذ فيشكل ترجمهم لإبراهيم وعبد الله ابنيه صلى الله عليه وسلم في الصحابة لاشتراط تمييز الملاقى ولم يترجموا القاسم ابن النبي صلى الله عليه وسلم في الصحابة لأنه ولد ومات قبل النبوة اهـ .
- (٤) أى بأن يكون غزاً أى حارب مع النبي صلى الله عليه وسلم اهـ .
- (٥) لنا أى معاشر جمهور الأصوليين وهو المختار .
- (٦) قوله إلا ذلك : أى من طالت صحبته الخ .
- (٧) قوله عليه : أى على الخلاف في الصحابي من هو .
- (٨) قوله بحكم وهو عدالته اهـ .
- (٩) أى للنبي صلى الله عليه وسلم .

الظهور لا القطع لاحتمال قصد الشرف انتهى واقتصر في جمع الجوامع على قوله من اجتمع مؤمنا بمحمد صلى الله عليه وسلم فلم يشترط موته مؤمنا فقال المحقق المحلى في شرحه واعتراض^(١) على التعريف بأنه يصدق على من مات مرتدا مسلما كعبد الله بن أبي سرح ويجاب بأنه كان يسمى قبل الردة ويكفي ذلك في صحة التعريف إذ لا يشترط فيه الاحتراز عن المنافي المعارض ولذلك لم يحترزوا في تعريف المؤمن عن الردة المعارضة لبعض أفراده، ومن زاد من متأخري المتحدثين كالعراقي في التعريف ومات مؤمنا للاحتراز عن ذكر أراد تعريف من يسمى صحابيا بعد انقراض الصحابة لا مطلقا وإلا لزمه أن لا يسمى الشخص صحابيا حال حياته ولا يقول بذلك أحد وإن كان ما أراده ليس من شأن التعريف انتهى (فقبول بالإجماع) ولا اعتبار بخلاف الاسفرائيني ولا بما نقل عن الشافعي من عدم قبوله إن علم إرساله^(٢) كذا في التحرير، وقد علم قبول مرسل الصحابي في التوضيح والتقرير بالحمل على السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس بصحيح، لأن الصحابي إذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يكون مرسلا، وإنما يكون خبره مرسلا إذا صرح بأنه لم يسمعه من النبي صلى الله عليه وسلم وأن بينه وبينه رجلا فحينئذ لا يجوز حمله على السماع فإذا أطلق قال في التحرير إذا قال الصحابي قال عليه الصلاة والسلام حمل على السماع ولا إشكال في قال لنا وسمعتة وحدثنا فإن قال سمعته أمر أو نهى فالأكثر حجة وتماه فيه، ثم قال إذا أخبر الصحابي بحضرة عليه الصلاة والسلام فلم ينكر كان ظاهرا في صدقه لا قطعيا لاحتمال أنه لم يسمعه^(٣) أو لم يفهمه^(٤) أو كان بين تقيضه^(٥) أو رأى تأخير الإنكار أو ما علم كذبه^(٦) أو آه صغيرة ولم يحكم بإصراره انتهى (ومن القرن الثاني) أي التابعين (والثالث) التابعين للتابعين (كذلك) أي مقبول مطلقا (عندنا) وعند مالك وأحمد وهو قول الأكثر،

(١) قوله واعتراض على التعريف عبارة الإمام المحلى واعتراض على التعريف بأنه يصدق على من مات مرتدا كعبد الله بن خطل ولا يسمى صحابيا بخلاف من مات بعد رده مسلما كعبد الله بن أبي سرح ويجاب إلى آخر ما ذكره الشارح اه مصححه .

(٢) قوله إرساله أي الصحابي أي بأن صرح بالرواية عن غيره صلى الله عليه وسلم اه .

(٣) قوله إنه أي عليه السلام لم يسمعه أي ذلك الخبر لا اشتغاله عنه بما هو أهم منه .

(٤) قوله أولم يفهمه : أي أو سمعه ولم يفهمه لرداءة عبارة الخبر مثلا ولا يخفى ما في العبارة

من سوء الأدب .

(٥) قوله تقيضه : أي ذلك الخبر وعلم أنه لا يفيد إنكاره اه .

(٦) قوله أو ما علم كذبه أي لكونه ذنبيا وهو صلى الله عليه وسلم قال «أنتم أعلم بأمر دنياكم» .

وأطلق أكثر المحدثين من عهد الشافعي المنع، وقال الشافعي إن تقوى بإسناد أو إرسال مع اختلاف الشيوخ أو قول صحابي أو أكثر العلماء أو عرف أنه لا يرسل إلا عن ثقة قول وإلا لا : لنا جزم العدل بنسبة المتن إليه عليه الصلاة والسلام بقوله قال يستلزم اعتقاد ثقة الأصل وكونه من أئمة الشأن قوَى الظهور (١) في المطابقة وإلا لم يكن عدلا إماما ولذا حين سئل النخعي الإسناد إلى عبدالله (٢) قال إذا قلت حدثني فلان عن عبدالله فهو الذي رواه فإذا قلت قال عبدالله فغير واحد (٣) وقال الحسن متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه ومتى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن سبعين (٤) فأفادوا أن إرسالهم عند اليقين أو قريب منه فكان أقوى من المسند وهو مقتضى الدليل وتمامه في التحرير وهو صريح في أن الراجح أن المرسل أقوى من المسند وقد جزم به في التوضيح بناء على أن العادة جارية بأن الأمر إذا كان واضحا للنقل جزم بنقله من غير إسناد وإلا نسبه إلى الغير، وتعقبه في القلوب يمنع جرى العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم إحاطته بالرواة وكيفية الاتصال ويستند إلى القبول تحقيقا للحال وأنه على ثقة في ذلك المقال انتهى، وفي التقرير أن فخر الإسلام اختار أن المرسل أقوى من المسند عند المعارضة لكن لا تجوز الزيادة به على الكتاب كالمشهور لأن ترجيحه على المسند ثبت بالاجتهاد فلم يجوز النسخ بمثله (وإرسال من دون هؤلاء) أي إرسال العدل في كل عصر غير القرن الثاني والثالث (كذلك) مقبول (عند الكرخي) لما ذكرنا (خلافا لابن أبان) لأن الزمان زمان الفسق والكذب فلا بد من البيان إلا أن تروى الثقة مرسله كما روى مسنده فيقبل مثل إرسال محمد بن الحسن وأمثاله وقال الرازي لا يقبل إلا إذا اشتهر أنه لا يروى إلا عن عدل ثقة وهو مختار شمس الأئمة والذي يظهر ترجيح قول الكرخي لأن الكلام في العدل الضابط (والذي أرسل من وجه وأسنده من وجه مقبول عند العامة) أطلقه فشمّل ما إذا أسنده المرسل أو غيره . أما الأول فلاحتمال أنه سمع الحديث ونسى المروي عنه وهو يعلم السماع يقينا فأرسله اعتمادا عليه ثم تذكره فأسنده تانيا وبالعكس فلا يقدر إرساله في إسناده . وأما الثاني فلأن عدالة المسند تقتضي القبول وإرسال المرسل

(١) الظهور أن العدل لم يسقط إلا من جزم بعدائه بخلاف من ذكره لظهور إحالة الأمر فيه على غيره غالبا .

(٢) أي لما قال الأعمش لأبراهيم النخعي إذا رويت لي حديثا عن عبدالله بن مسعود فأسنده لي :

(٣) قوله فغير واحد : أي فقد رواه غير واحد عنه :

(٤) قوله فمن سبعين : أي سمعته منهم :

لا يقتضى عدم القبول لإسناد المسند لجواز أن يكون المرسل سمعه مسندا فلا يقدر إرساله في إسناد الآخر ، وصحح في التقرير أن الحكم لمن أسنده إذا كان ضابطا عدلا يقبل خبره وإن خالفه غيره سواء كان المخالف واحدا أو جماعة (وأما الباطن فإن كان) الانقطاع (لنقصان في الناقل) لنقصان في العقل كخبر المعتوه والصبي أو في الضبط كخبر المغفل أو في العدالة كخبر الفاسق أو في الإسلام كخبر المبتدع (فهو على ما ذكرنا) من عدم القبول (وإن كان بالعرض) على الأصول وهو راجع إلى نفس الخبر (بأن خالف الكتاب) كحديث فاطمة بنت قيس فإنه عارض قوله تعالى - أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم - أما في السكنى فظاهر وأما في النفقة فإن قوله من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود رضى الله عنه وهى وأنفقوا عليهم من وجدكم كلما في التوضيح ، وتعقبه في التلويح بأن الكلام في خبر العدل وهذا مستنكر منهم راويه بالكذب والغفلة والنسيان إلى آخره (أو السنة المعروفة) بالنصب أى خالف السنة المشهورة كحديث الشاهد واليمين مخالف للمشهور وهو البينة على المدعى واليمين على من أنكر فإنه حصر جنس البينة على المدعى واليمين على من أنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعى بخبر الواحد (أو الحادثة) بالنصب أى خالفها بكونه شاذا في البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فإنه لو كان فخفاؤه في مثل هذه الحادثة مما يحمله العتق وتماه في التلويح (أو أعرض عنه الأئمة من الصدر الأول) وهم الصحابة نحو الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ، فإنهم اختلفوا ولم يرجعوا إليه فيحمل على أنه سهو أو منسوخ (كان مردودا منقطعا أيضا) كما كان لنقصان في الناقل .

﴿ والثالث ﴾ من الأقسام المختصة بالسنن (في بيان محل الخبر) أى بيان محل ورود خبر الواحد فخرج الاعتقادات ، فإنها لا تثبت بأخبار الآحاد لا بتنائها على اليقين وفسر في التوضيح المحل بالحادثة (الذى جعل الخبر فيه حجة) الموصول صفة محل فإنه ليس بحجة للانقطاع بقسميه خارج (فإن كان) المحل (من حقوق الله تعالى) وهو ما شرع للنفع العام عبادة أو معاملة أو عقوبة سواء كان خالصا له أو فيه حق العبد أيضا ليدخل حد القذف والقصاص وسواء كان ابتداء عبادة أو بناء عليها عند الجمهور ، وسواء كان عبادة مقصودة كالأركان الأربعة أو تبعا كالوضوء أو كان معنى العبادة تابعا كالعشر ، أو ليس بخالص كصدقة الفطر أو دائرا بين العبادات والعقوبة كالكفارات ، وبما قررناه ظهر أن اقتضار التوضيح على العبادة والعقوبة لا ينبغي لخروج المعاملة وقد أدخلها في التحرير (يكون خبر الواحد فيه حجة) لما قد منا من الدلائل على قبول خبر الواحد أطلقه فأفاد أنه لا يشترط لقبوله العدد لأن الدلائل لم تفصل وقيل لا تقبل إلا رواية عدلين لأنه عليه الصلاة والسلام

لم يقبل خبر ذى اليمين حتى شهد له غيره وأبو بكر لم يقبل خبر المغيرة في الجدة حتى شهد له محمد بن سلمة ، ولم يعمل عمر بن الخطاب أى موسى الأشعري في الاستئذان حتى شهد له أبو سعيد الخدري . وأجيب بأن ذلك لقيام التهمة لأن الحادثة في جمع عظيم والواجب في مثلها الاشتهار وكذا ما نقل عن الصحابة فلقيام التهمة فطلبوا العدد للاحتياط لا للاشتراط كما أن عليا كان يحلف الراوى للتهمة إلا أبا بكر لعدمها كذا في التقرير (خلافا للكرخى في العقوبات) لقوله عليه الصلاة والسلام « ادروا الحدود بالشبهات » وفيه شبهة . ولنا أنه عدل جازم في عملي فيقبل كغيره ، والمراد بها في الحديث الشبهة في نفس السبب لا المثبت وإلا انتفت الشهادة وما كان ظاهرا من الآيات فيه ، وأما القياس فإنه لا يثبت الحدود مع الأدلة القطعية على كونه حجة لأنها تجب مقدره بالجنايات ولا مدخل للرأى في إثبات ذلك . ثم اعلم أن المحقق في التقرير ضم إلى الكرخى أكثر الحنفية وهو بعبد فقد صرح في التقرير والهندي بأن القبول قول الجمهور وهو قول الجصاص وأكثر أصحابنا وما لم يفخر الإسلام وشمس الأئمة إلى قول الكرخى (وإن كان من حقوق العباد) وهو ما كان نفعه عائدا إلى واحد بخصوصه (مما فيه إلتزام محض) أى من كل وجه كالبيع والأموال المرسلة من غير ذك سبب والنكاح والطلاق والعنق (يشترط سائر شروط الأخبار) من العقل والبلوغ والضبط والعدالة فلا شهادة لمعتوه ولا صبي ولا مغفل ولا فاسق ، وأما الإسلام فشرط في الشهادة على المسلم وأما في الشهادة على الكافر فلا ، ولا ينبغي إدخال عدم كونه محدودا في قذف لأنه ليس من شروط الرواية كما قدمناه وإن كان من شروط الشهادة كما أن من شروطها أن لا يجرّ بشهادته لنفسه مغنا ولا يدفع عنه بها مغرما (مع العدد) وهو رجلان أو رجل وامرأتان في غير الحدود والقصاص وما لا يطلع عليه الرجال أما في الزنا فالشرط أربعة رجال وفي بقية الحدود والقصاص ورجلان ، وفي الولادة والبكارة وعيوب النساء امرأة (ولفظة الشهادة) فلو قال أعلم أو أتيقن لا تقبل شهادته وكذا لا شهادة للأخرس ولو كان له إشارة مفهومة ، وأما شهادة المرأة فيما لا يطلع عليه الرجال فخارجة من اشتراط العدد ولفظ الشهادة كما في التقرير ، قال الزيلعي ويشترط فيها سائر شرائط الشهادة من الحرية والإسلام والعقل والبلوغ والعدالة انتهى .

ثم اعلم أن لفظ الشهادة ركنها فالمراد بالشرط هنا ما لا بد منه ليشمل الركن والشرط ولا بد من شرط آخر وهو التفسير فلو قال الثاني أشهد مثل شهادته لا تقبل وتماه في الخلاصة (والولاية) أى الحرية فلا شهادة للعبد وقت الأداء ولو مكاتبا أو مدبرا أو أم ولد ، وأما الصبي والمعتوه فقد خرجا بالشرط الأول وإنما لم يشترط أن لا تكون لأصله وإن علا

وفرعه وإن سفل وأحد الزوجين للآخر والشريك لشريكه ، لأنه شرط للشهادة للإنسان لا لمطلق الشهادة بدليل قبولها إذا كانت عليه بخلاف الصبي والمعتوه والعبد والمغفل والواحد فإنها لا تقبل مطلقا (١) وإنما اشترط في هذا النوع ما ذكر صيانة لحقوق العباد لأن فيه معنى الإلزام فيحتاج إلى زيادة تأكيد قال في التوضيح والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم لما فيه من خوف التزوير والتلبيس : يعنى بخلاف الصوم وهذا أظهر مما ذهب إليه بعضهم من أنه من هذا القسم بناء على أن العباد ينتفعون بالفطر فهو من حقوقهم ويلزمهم الامتناع من الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الإلزام إذ لا يخفى أن انتفاعهم بالصوم أكثر وإلزامهم فيه أظهر مع أنه يكفي فيه شهادة الواحد كذا في القلوج ، وفيه نظر لأن مرادهم بالانتفاع الانتفاع الدنيوي فقط وهو في الفطر ، وأما الصوم فتجرب النفس فنتفعه أخروي . قال الهندي : ومن هذا القسم الإخبار بالحرمة في الأمة فإن حرمة الفرج وإن كانت من حقوق الله تعالى لكن ثبوتها مبنى على زوال الملك الذي هو حق العبد بخلاف الإخبار بحرمة الطعام والشراب حيث يثبت بخبر الواحد لأن الحل والحرمة فيما سوى البضع مقصود بنفسه ولهذا يثبت الحل بدون ملك الحل في الطعام المباح وتثبت الحرمة مع قيام الملك في الحل كالعصير إذا تخمر ، وكما إذا أخبره عدل بأنه ذبيحة مجوسى يحرم عليه الأكل مع بقاء ملكه حتى لم يكن له الرجوع على بائعه فالإخبار به إخبار بأمر ديني انتهى . ومن هذا القسم الإخبار بالرضاع فلا يثبت إلا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين لأن ثبوت الحرمة لا يقبل الفصل عن زوال الملك في باب النكاح وإبطال الملك لا يثبت إلا بشهادة رجلين بخلاف الإخبار بحرمة اللحم لأن حرمة التناول تقبل الفصل عن زوال الملك فاعتبر أمرا دينيا كذا في الهداية من الرضاع ، وذكر في الكراهية أن هذا إذا كان الإخبار بقاطع مقارن (٢) وأما القاطع الطارئ فيقبل خبر الواحد كما إذا كانت المنكوحة صغيرة فأخبر الزوج أنها ارتضعت من

(١) قوله مطلقا : أى لا له ولا عليه .

(٢) قوله مقارن ، مثاله أخبر الزوجة مخبر أن أصل النكاح كان فاسدا أو كان الزوج حين تزوجها مرتدا أو أخاها من الرضاعة لم يقبل قوله حتى يشهد بذلك رجلان أو رجل وامرأتان وكذا إذا أخبره مخبر أنك تزوجتها وهى مرتدة أو أختك من الرضاعة لم يتزوج بأختها وأربع سواها حتى يشهد بذلك عدلان لأنه أخبر بفساد مقارن والاقدم على العقد يدل على صحته وإنكار فساده فيثبت المنازع بالظاهر ، بخلاف ما إذا كانت المنكوحة صغيرة الخ فإن القاطع طار والاقدم الأول لا يدل على انعدامه فلم يثبت المنازع فافترقا وعلى هذا الحرف يدور الفرق كذا في الهداية .

أمه أو أخته فإنه يقبل قول الواحد فيه لأن القاطع طارئ على العقد والاقدام الأول لا يدل على انعدامه فلم يثبت (١) المنازع ، بخلاف ما إذا كانت المنكوحة كبيرة لأنه أخبر بفساد مقارن للعقد والاقدام على العقد يدل على صحته وإنكار فساده فثبت المنازع (٢) بالظاهر انتهى ، وهو تحقيق حسن يجب حفظه والطلبه عنه غافلون ، لكن اعترض عليه بأن هنا ما يوجب عدم القبول في مسألة الصغيرة ، وهو أن الملك للزوج فيها ثابت والملك الغائب لا يبطل بخبر الواحد ، وأجيب بأن ذلك إذا كان ثابتا بدليل يوجب ملكه فيها ، وهنا ليس كذلك بل باستصحاب الحال وخبر الواحد أقوى منه كذا في العنايه ، وفيه نظر لأن الملك في الكبيرة أيضا ثابت بالاستصحاب وكذا في سائر الأملاك فلا يجوز إبطاله بخبر الواحد وفرع الزيلعي على الفرق السابق أنه لو أخبر واحد بارتداد مقارن من أحد الزوجين لا يقبل ولو أخبر بارتداد طار يقبل انتهى . وقد استفيد من تعليلهم لعدم قبوله في الرضاع بما فيه من إبطال الملك أنه لو أخبر عدل قبل النكاح بالرضاع ثبتت الحرمة وقد صرح به قاضيخان في فتاواه وعلمه البزازی بأن الشك فيما إذا كان قبله وقع في الجواز وأما فيما إذا كان بعده في البطلان والدفع أسهل من الرفع ، وقد استنبطه الزيلعي من تعليلهم ولا حاجة إليه مع التصريح وذكر في المحيط فيه روايتين من غير ترجيح (وإن كان) المحل (لا إلزام فيه) أضلا كالوكالات والمضاربات والإذن في التجارة والرسالات في الهدايا والودائع والأمانات (يثبت بأخبار الآحاد بشرط التمييز) في الخبر فقط ولو صبيا أو كافرا أو عبدا لأنه لا إلزام فيها (دون العدالة) فيقبل فيها خبر الفاسق دفعا للحرج لأن العدول لا ينتصبون دائما للمعاملات الخسيسة لاسما لأجل الغير ، وظاهر كلامه أن لا يشترط التحرى لقبول خبر الفاسق في هذا النوع وقد صرح به في التوضيح معللا بأن الضرورة لازمة فيه بخلاف خبر الفاسق في الطهارة والنجاسة فإنه لا يقبل إلا مع انضمام التحرى فإن الضرورة فيه غير لازمة لأن العمل بالأصل ممكن ، وقد نقل الاختلاف في التلويح في اشتراط التحرى في قبوله في هذا النوع بناء على أن محمدا قيده به في كتاب الاستحسان ولم يقيده في الجامع

-
- (١) فلم يثبت المنازع ، لعدم اليد نظير ما لو كانت جارية صغيرة لا تعبر عن نفسها في يد رجل يدعى أنها له فلما كبرت لقيها رجل في بلد آخر فقالت أنا حرة الأصل لم يسمعه أن يتزوجها لتحقق المنازع وهو ذواليد بخلاف ما لو قالت جارية كنت أمة لفلان فأعتقني لأن القاطع طار : أى عارض غير مقارن فتأمل في هذا وكلمه من الهداية :
- (٢) قوله فثبت المنازع : فالحاصل أننا لم نقبل خبر الواحد في موضع المنازعة لحاجتنا إلى الإلزام وقهله في موضع المسألة لعدمه كفاية شرح الهداية :

الصغير، واستثنى في الهداية من قبول خبر الفاسق ما إذا كان أكبر رأيه أنه كاذب فلا يجوز له أن يعمل به لأن أكبر الرأى يقام مقام اليقين، وجزم في التحريم باشتراط تصديق القلب له، فعلى هذا إن صدقه قلبه عمل به اتفاقاً وإن كذبه لا يعمل اتفاقاً وإن لم يصدقه ولم يكذبه فهو محل الاختلاف، ثم اعلم أن الاخبار بما ذكر لا فرق فيه بين أن يكون المخبر هو الرسول أو المأذون أو الوكيل أو الشريك أو إن فلانا رسول ونحوه كما في التلويح (وإن كان فيه إلزام من وجه دون وجه) وهي خمس مسائل ذكرها محمد عزل الوكيل وحجر المأذون والاخبار للسيد بجنابة عبده والشفيع بالبيع والمسلم الذي لم يهاجر بالشرائع، وقاس المشايخ عليها إخبار البكر بالنكاح كما في فتح القدير فهي ست، وزاد في الظهيرية سابعة وهي الاخبار بالعيب كما إذا أخبر عدل بأن هذه العين معيب فأقدم على شرائه فإنه يكون رضى بالعيب وإن كان فاسقاً لا انتهى، وقد زاد ثامنة وهي فسخ الشركة والمضاربة وقد يقال إنه من قبيل عزل الوكيل لكن عطفه في التنقيح على عزل الوكيل فالأولى لإفراده بالذكر زيادة في البيان، ووجه كونه إلزاماً في العزل والحجر والفسخ أنه يبطل عمله في المستقبل وليس بإلزام من حيث إن الموكل يتصرف في حقه والالزام في البكر نفاذ النكاح عليها المقضى لمنعها من الزوج في المستقبل وعدمه من حيث إنه يمكنها فسخه وقت الاخبار، وفي الشفيع يلزمه سقوط الشفعة على تقدير سكوته لا على تقدير الطلب والسيد على تقدير التصرف في الجاني يلزمه الأرش لا على تقدير عدمه والمسلم الذي لم يهاجر يلزمه القضاء على تقدير عدم الأداء لا على تقديره فكان من هذا القبيل على الاختلاف وهو قول الأكثر خلافاً لما قيل إن الاتفاق على اشتراط العدالة في القضاء لأنه عن الشاوع بالدين ولما صححه شمس الأئمة من أن القضاء اتفاق لأن المخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم، ورده في التحريم وفتح القدير بأنه لو صح انتفى اشتراط العدالة في الرواة وإنما ذاك الرسول الخاص بالارسال انتهى فلا اعتبار لما صححه السرخسي وإن مشى عليه الزهلي (يشترط فيه أحد شطري الشهادة) إما العدد أو العدالة (عند أبي حنيفة) فلا يقبل خبر الفاسق والمسعود الواحد عملاً بالشبهين لأن شبه الالزام بوجوب اشتراطهما وعدمه بوجوب عدمه، فقلنا باشتراط أحدهما وقال لا يشترط إلا التمييز لأنه من المعاملات والخلاف في الفضولي، أما الوكيل والرسول فلا يشترط فيهما إلا التمييز لأن عبارتهما كالموكل والمرسل والعدالة لا تشترط في الخصوم حتى لو أخبر المشتري الشفيع بالبيع يجب عليه الطلب إجماعاً، وقيد في الكف العدد بالمستورين فظاهره أنه لا يقبل عنده خبر الفاسقين وظاهر ما في التقرير قبوله فإنه علل اوجه الأصح من عدم اشتراط العدالة في المثني بأن لزيادة العدد تأثيراً في سكون القلب كالعدالة بل تأثير العدد أقوى فإن

القاضي لوقضى بشاهد واحد لم ينفذ ولوقضى بشهادة فاسقين ينفذ وإن كان على خلاف السنة انتهى : وقال الاسبيجاني والخلاف فيما إذا لم يصدقه أما إذا أخبره الفاسق وصدقه صح انتهى . وذكر الهندي أن الفاسق إذا أخبر بعزل الوكيل فإن كذبه الوكيل ولم يظهر صدقه لا ينعزل اتفاقا ، وإن ظهر صدقه فكذلك عنده لا عندهما وإن صدقه الوكيل انعزل اتفاقا وهذا كله في الوكالة التي لم يتعلق بها حق الغير أما في التي تعلق فلا ينعزل ولا بعزل الموكل كالوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن انتهى ، وسكت المصنف عن اشتراط يقية سائر شروط الشهادة على قوله وجزم به في التوضيح فقال وإن كان فضوليا يشترط إما العدد أو العدالة بعد وجود سائر شرائط انتهى ، فعلى هذا لا يقبل خبر المرأة والعبد والصبي وإن وجدت العدالة أو العدد وما كان ينبغي له الجزم به فإنه ليس فيها نص عن الإمام محمد لا نفيًا ولا إثباتًا فلذا ذكره فخر الإسلام بلفظ الاحتمال كما ذكره الأكل والهندي .

﴿ والرابع ﴾ من أقسام ما يختص بالسنن (في بيان نفس الخبر) وهو كما في التحرير جملة دالة على مطابقة خارج ، وأما عدمها فليس مدلولًا ولا محتمل اللفظ إنما يجوز العقل أن مدلوله غير واقع والإنشاء جملة لا دلالة لها على مطابقة خارج ولا حكم فيه : أي إدراك أنها واقعة أو لا انتهى . وفي المطول ثم الحق ما ذكره بعض المحققين وهو أن جميع الأخبار من حيث اللفظ لا يبدل إلا على الصدق وأما الكذب فليس من مدلوله بل هو تقيضه وقولهم يحتمله لا يريدون أن الكذب مدلول للفظ الخبر كالصدق بل المراد أنه يحتمله من حيث هو أي لا يمتنع عقلا أن لا يكون مدلول اللفظ ثابتًا انتهى :

وإذا عرفت هذا ظهر لك أن تقسيم الخبر للأقسام الآتية ليس باعتبار الوضع إنما هو للدليل خارجي (وهو أربعة أقسام : قسم يحيط العلم بصدقه) أي الخبر (كخبر الرسل عليهم السلام) أي الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وهذا يدل على أن كل نبي رسول واختاره في المسامرة بقوله ذكر المحققون أن النبي إنسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى إليه وكذا الرسول فلا فرق لكن الأكثر المشهور الفرق بينهما بالأمر بالتبليغ وعدمه كذا في المسامرة (وقسم يحيط العلم بكذبه كدهوى فرعون الربوبية) وهو وما قبله غنيان عن البيان (وقسم يحتملهما) أي الصديق والكذب (على السواء) وقدمنا أن احتمال الكذب عقلي لا وضعي (كخبر الفاسق) فيجب التوقف فيه لقوله تعالى - إن جاءكم فاسق فلبأ فقبينوا - وقدمنا أنه لا يتوقف في خبره فيما لا إلزام فيه أصلا (وقسم ترجح أحد احتماليه) أي الصدق على الكذب (كخبر العدل المستجمع لجميع شرائط الرواية) فيجب العمل بقوله والمقصود هنا بيان كيفية السماع والضبط والتبليغ (ولهذا النوع أطراف ثلاثة : طرف السماع وذلك إما أن يكون عزيمة) أي أصلا ،

وهو على أربعة أقسام: قسمان منها في نهاية العزيمة (وهو ما يكون من جنس السماع بأن يقرأ على المحدث) بكسر الدال ويقراً بضم الياء: يعني لما لم يسم فاعله وهو أولى من فتح الياء ليشمل قراءة الراوى على الشيخ أو قراءة غيره وهو يسمع وأطلقه فشمّل ما إذا اعترف الشيخ أو سكت بلا مانع خلافاً لبعضهم لأن العرف أنه تقرير ولأنه يوهّم الصحة فكان صحيحاً وإلا فغش كذا في التحرير (أو يقرأ) المحدث من كتاب أو حفظ (عليك) واختلف في أى النوعين أرجح فرجح الأكثر الثانى فإن طريقه الرسول صلى الله عليه وسلم، ورجح أبو حنيفة الأول لزيادة عنايته بنفسه فيزداد ضبط المتن والسند: والثانى كان أحق منه عليه الصلاة والسلام فإنه كان مأموراً عن السهو أما في غيره فلا كذا في التوضيح، وتعقبه في التحرير بأن الحق أنه في غير محل النزاع انتهى فإن الكلام في المحدث عن الشارع لا الشارع إذ لا يمكن القراءة عليه قبل التبليغ، وعن أبي حنيفة أنهما متساويان فإن حدث من حفظه ترجح (أو يكتب) المحدث (إليك كتاباً على رسم المتن) بأن يكتب حدثي فلان فإذا بلغك كتابي هذا فحدث به عنى بهذا الإسناد وهو معنى قوله (وذكر فيه حدثي فلان عن فلان إلى آخره ثم يقول فيه إذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عنى فهذا من الغائب كالخطاب) فإن تبليغ النبي صلى الله عليه وسلم كان بالكتاب والإرسال لكن قوله حدث به عنى ليس بشرط في حل السماع عند الجمهور وهو الصحيح لأن الكتاب إن لم يقترن بالإجازة لفظاً فقد تضمن الإجازة معنى كذا في التقرير، وبه علم أن الإجازة في النوعين الأولين ليست بشرط بالأولى فما يفعله الناس من طلب الإجازة للقارئ والسامعين بعد القراءة على الشيخ ليس بلازم (وكذلك الرسالة على هذا الوجه) بأن يقول المحدث للرسول بلغ عنى فلانا أنه حدثني بهذا الحديث فلان ويذكر إسناده فإذا بلغتك رسالتي هذه فارووه عنى بهذا الإسناد (فيكونان حجيتين) خلفاً عن النوعين الأولين (إذا ثبتا بالحجة) أى بالبينة كما في كتاب القاضى إلى القاضى، وعند العامة لا حاجة إلى البينة بل يكفي أن يكون المكتوب إليه عارفاً بخط الكتاب ويغلب على ظنه صدق الرسول: قال في التحرير وضيق أبو حنيفة بالبينة ولا يلزم كتاب القاضى للاختلاف (١) بالداعية (٢) فيه انتهى: قال في التوضيح

(١) قوله للاختلاف: أى بين كتاب القاضى إلى القاضى وما نحن فيه اهـ:

(٢) قوله بالداعية: أى بسبب الداعية إلى ترويحها بحيث لا يلزم من اشتراطها في كتاب

القاضى اشتراطها فيما نحن فيه فلا جرم أن في أصول الفقه للشيخ أبى بكر الرازى: وأما من كتب إليه بحدِيث فإنه إذا صح عنده أنه كتابه إما بقول ثقة أو بعلامات منه وخط يغلب معها في النفس أنه كتابه فإنه يسع المكتوب إليه الكتاب أن يقول أخبرني فلان يعنى الكاتب إليه ولا يقول حدثني اهـ من شرح التحرير:

المختار في الأولين أن يقول حدثنا وفي الأخيرين أخبرنا انتهى . وجوز في التحرير في قراءة الشيخ عليه حدثنا وأخبر وسمعتة وقال وغلبت كلمة قال في المذاكرة وفي قراءة الطالب قرأت وقرئ عليه وأنا أسمع وحدثنا بقراءتي وقراءة ونبأنا وأنبأنا كذلك ، والإطلاق جائز على المختار وقيل في أخبرنا فقط والمنفرد حدثني (١) وأخبرني (أو يكون رخصة) بالنصب عطف على يكون عزيمة (وهو الذي لا استماع فيه كالإجازة) بأن يقول أجزت لك أن تروى عنى هذا الكتاب أو مجموع مسموعاتي أو مقروءاتي أو نحو ذلك ، كذا في التلويح ، وفي التحرير ، ومنه إجازة ما صح من مسموعاتي قبل بالمنع والأصح الصحة للضرورة (والمناولة) ظاهره أنه يكفي مجرد إعطاء الكتاب وليس كذلك وإنما المراد بها أن يعطيه المحدث كتاب سماعه بيده ويقول أجزت لك أن تروى عنى هذا الكتاب فلو قال المصنف كفاي التحرير : والرخصة الإجازة مع مناولة المجاز به ودونها لكان أولى . وتنقسم الإجازة لمعين في معين وغيره كروباني وغير معين إلا بالعموم للمسلمين كقوله من أدركني ومنه من يولد لفلان بخلاف المجهول في معين وغيره ككتاب السنن بخلاف سنن فلان ومنه ما يسمعه الشيخ ثم المستحب قوله أجازني ويجوز أخبرني وحدثني مقيدا ومطلقا للمشافهة في نفس الإجازة بخلاف الكتاب والرسالة إذ لا خطاب أصلا ، وقيل بمنح حدثني لاختصاصه بسماع المقن والوجه في الكل اعتماد عرف تلك الطائفة كذا في التحرير (٢) (والمجاز له إن كان عالما به) أي بما في الكتاب الذي أجازته بروايته (تصح الإجازة وإلا فلا) عند أبي حنيفة ومحمد خلافا لأبي يوسف كما في كتاب القاضي إلى القاضي . لهما أن أمر السنة أمر عظيم مما لا يتساهل فيه وتصحيح الإجازة من غير علم بما فيه من الفساد مافيه وفيه فتح لباب التقصير في طلب العلم ، وهذا أمر يتبرك به لا أمر يقع به الاحتجاج كذا في التوضيح ، وفي التحرير والحنفية إن كان يعلم ما في الكتاب جازت الرواية كالشهادة على الصك وإلا فإن احتمل التغيير لم تصح وكذا إن لم يحتمل خلافا لأبي يوسف ككتاب القاضي إذ علم الشهود بمافيه شرط خلافا له وشمس الأئمة عدم الصحة اتفاق ، وتجوز أبي يوسف في الكتاب للضرورة اشتماله على الأسرار ويكره المتكاتبان الانتشار بخلاف كتب الأخبار وفيه نظر بل ذلك (٣)

(١) وجاز الجمع بأن يقول حدثنا وأخبرنا اه تحرير :

(٢) قوله كذا في التحرير ، سقط من عبارة التحرير بعض ألفاظ لا يخل إسقاطها

بالمعنى اه مصححه .

(٣) قوله بل ذلك : أي جواز الشهادة على الكتاب وإن لم يعلم ما فيه :

في كتب العامة لا القاضى وهذا (١) للاتفاق على النفي (٢) لو قرأ فلم يسمع الشيخ أو الشيخ ولم يفهم (٣) وقبول من سمع في صباه مقيد بضبطه ، ولذا (٤) امتنعت (٥) للمشغول عن السماع بكتابة أو نوم أو لهو ، والحق أن المدار عدم الضبط لحكاية الدارقطنى انتهى . ثم قال والاكتفاء الطارئ في هذه الأعصار يكون الشيخ مستورا ووجود سماعه بخط ثقة موافق لأصل شيخه ليس خلافا لما تقدم (٦) لأنه (٧) لحفظ السلسلة (٨) عن الانقطاع (٩) وذلك (١٠) لإيجاب العمل على المجتهد انتهى (و طرف الحفظ) بيان للقسم الثاني من الثلاثة وعبر عنه في التوضيح بالضبط (والعزيمة فيه أن يحفظ المسموع) من وقت السماع ويدوم (إلى وقت الأداء ، والرخصة أن يعتمد الكتاب) قال في التوضيح : وأما الكتابة فقد كانت رخصة انقلبت عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم (فإن نظر فيه وتذكر) ما كان مسموعا له صار كأنه حفظه إلى وقت الأداء لأن التذكر كالحفظ (يكون حجة) سواء كان خطه هو أو رجل معروف أو مجهول كذا في التوضيح (وإلا) أى إن لم يتذكر حين النظر فيه (فلا) يكون حجة لعدم حل الرواية له فلا يحل الرواية والعمل عند أبي حنيفة سواء كان خطه أو خط الثقة سواء كان تحت يده أو يد أمين وواجبا عندهما والأكثر وعلى هذا رؤية الشاهد خطه في الصك والقاضى في السجل ، وعن أبي يوسف الجواز في الرواية إذا كان في يده لا الصك وعن محمد في الكل تيسيرا ، وفي الخلاصة قال شمس الأئمة الحلوانى ينبغي أن يفنى بقول محمد ، وقال الفقيه أبو الليث وبه نأخذ ، وفي موضع آخر منها أن أبا حنيفة ضيق في الكل حتى قلت روايته الأخبار مع كثرة سماعه فإنه سمع من ألف ومائتى رجل انتهى . (و طرف

- (١) أى التفصيل المذكور اه .
- (٢) قوله على النفي : أى لصحة الرواية .
- (٣) قوله ولم يفهم : أى الطالب اه .
- (٤) أى لا شرط ضبط السامع اه .
- (٥) قوله امتنعت : أى صحة الرواية .
- (٦) أى من اشتراط العدالة وغيرها في الراوى .
- (٧) قوله لأنه : أى الاكتفاء المذكور .
- (٨) قوله لحفظ السلسلة أى ليصير الحديث مسلسلا بحدثنا وأخبرنا .
- (٩) قوله عن الانقطاع ، متعلق بقوله : لحفظ وتبقى هذه الكرامة التي خصت بها هذه الأمة شرفا لنبيينا المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم .
- (١٠) أى ما تقدم من اشتراط العدالة وغيرها .

الأداء، والعزيمة فيه أن يؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه) لقوله عليه الصلاة والسلام «نصر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها وأدّاها كما سمعها» وللتبرك بلفظه الشريف والحديث لبيان الأفضلية لأنه دعاء للناقل باللفظ فلا يجوز الاستدلال به على عدم جواز النقل بالمعنى مع أن النقل بالمعنى من غير تغيير أداء كما سمع كذا في التلويح (والرخصة أن ينقله بمعناه) لأن الضرورة داعية إليه لأجل النسيان وللعلم بنقلهم أحاديث بألفاظ مختلفة في وقائع متحدة ولا منكر، ولما عن ابن مسعود وغيره قال عليه الصلاة والسلام كذا أو نحوه أو قريباً منه ولا منكر فكان إجماعاً ولبعثه عليه الصلاة والسلام الرسل بلا إلزام لفظ. ولأن المقصود المعنى وهو حاصل (فإن كان) الحديث (محكما لا يحتمل غيره) وإنما فسر المحكم بما لا يحتمل غيره للدفع توهم أن المراد به هنا قسم المفسر وهو ما لا يحتمل النسخ فالمحكم هنا ما اتضح معناه بحيث لا يشقبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة كما في التلويح (يجوز نقله بالمعنى لمن له بصيرة) أي معرفة (في وجوه اللغة) بأن ينقله إلى لفظ يؤدي معناه كنقل قعد إلى جلس والاستطاعة إلى القدرة كنقل «من دخل دار أبي سفيان فهو آمن» إلى من حصل في دار أبي سفيان كذا في التقرير، قال فخر الإسلام لأنه إذا كان محكما أمن فيه الغلط على أهل العلم فثبت النقل رخصة وتيسيراً، وقد ثبت في كتاب الله تعالى ضرب من الرخصة مع أن النظم معجز قال النبي صلى الله عليه وسلم «أنزل القرآن على سبعة أحرف» وإنما ثبت ذلك ببركة دعوة النبي صلى الله عليه وسلم غير أن ذلك رخصة إسقاط وهذه رخصة ترفيه وتيسير مع قيام الأصل انتهى (وإن كان ظاهراً يحتمل غيره) أي غير معناه بأن كان عاماً محتملاً للخصوص أو حقيقة تحتل مجاز (فلا يجوز نقله بالمعنى إلا للفقهاء المجتهدين) وهو من ضم إلى علم اللغة العلم بالشريعة وطريق الاجتهاد لأنه إذا لم يكن كذلك لم يؤمن أن ينقله إلى معنى لا يحتمل المعنى الذي احتمله اللفظ المنقول من خصوص أو مجاز بأن يضم إلى ما نقل إليه من المؤكدات ما يقطع احتمال الخصوص إن كان عاماً، ولعل المراد لا يكون إلا احتمال (وما كان من جوامع الكلم) وهي ألفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تأدية تلك المعاني بعبارة كقوله عليه الصلاة والسلام «الخراج بالضمان، ولا ضرر ولا ضرار في الإسلام، والغرم بالغنم» (أو المشكل أو المشترك أو الجمل لا يجوز نقله بالمعنى للكلمة) للمجتهد وغيره، أما في الجوامع ففيه اختلاف عندنا واختار فخر الإسلام المنع تبعاً لابن سيرين والرازي من الحنفية وهو الأحوط لأنه لا يؤمن الغلط فيه لإحاطته بمعان يقصر عنها عقول غيره، وأما في المشكل والمشترك فلائنه لا يفهم معناه إلا بتأويل وتأويله لا يكون حجة على غيره وكلامنا في الحجة، مثاله قوله عليه الصلاة والسلام «الطلاق بالرجال» فإنه يحتمل إيجاد الطلاق

أو اعتبار الطلاق فالتأويل بأحدهما ونقله به لا يكون حجة ، وأما الحمل فلا يفهم مراده إلا بالبيان من الحمل وامتنع المشابه بالأولى لأنه ما انسد علينا باب دركه .

﴿ تنبيه ﴾ اعلم أن الخلاف في جواز نقل الحديث بالمعنى إنما هو فيما لم يدون ولا كتب وأما مادون وحصل في الكتب فلا يجوز تبدل ألفاظه من غير خلاف بينهم في ذلك . قال ابن الصلاح بعد أن فكر خلافهم في نقل الحديث بالمعنى : إن هذا الخلاف لا تراه جاريا ولا أجراه الناس فيما تضمنته بطون الكتب فليس لأحد أن يغير لفظ شيء من كتاب مصنف ويثبت بدله فيه لفظا آخر يمناه فإن الرواية بالمعنى رخص فيها من رخص لما كان عليهم في ضبط الألفاظ والجمود عليها من الحرج والتعب وذلك مفقود فيما اشتملت عليه بطون الأوراق والكتب انتهى كلام ابن الصلاح كذا في حاشية المعنى للدهاميني من آخر الباب الخامس (والمروى عنه) شروع في بيان الطعن في الحديث من جهة الراوى وغيره (إذا أنكر الرواية) أطلقه فشمّل ما إذا كان إنكار مكذب بأن قال ما رويث لك هذا الحديث قط وكذبت علىّ وما إذا كان إنكار متوقف بأن قال لا أذكر أنى رويث لك هذا الحديث أو لا أعرفه وقد انفقوا على سقوط الرواية بالأول لأن كلا منهما مكذب للآخر وهما على عدالتهما إذ لا يبطل الثابت (١) بالشك . واختلفوا في الثاني فالمصنف اختار السقوط تبعا لفخر الاسلام والقاضى أبى زيد والسرخسى وهو قول الكرخى ، وقيل لا تسقط وهو قول الأكثر وقيل السقوط قول أبى يوسف وعنده قول محمد وهو فرع اختلافهما في الشاهدين شهدا على القاضى بقضية وهو لا يذكرها فإن أبى يوسف رده ومحمد قبله ونسبة ابن الحاجب القبول لأبى يوسف غلط ولم يذكر فيها قول لأبى حنيفة فضمه مع أبى يوسف يحتاج إلى ثبت ورجح في التحريم بالقبول لأنه عدل جازم غير مكذب فيقبل كموت الأصل وجنونه وذكر الهندي أن على الاختلاف بين أبى يوسف ومحمد مسائل في الجامع الصغير أنكر أبو يوسف روايته فيها لما عرض عليه محمد الجامع الصغير فقال حفظ أبو عبد الله إلا مسائل وصحح محمد ذلك ولم يرجع عنه بإنكاره وهى ثبت . الأولى لو قرأ في إحدى الأوليين وإحدى الآخرين يقضى أربعا عند أبى يوسف وركعتين عند محمد ، وروى محمد عن يعقوب أنه يقضى أربعا عند أبى حنيفة فأنكر وقال إنما رويث لك عن أبى حنيفة أنه يقضى ركعتين ولم يرجع عنه محمد ونسبه إلى النسيان . والثانية مستحاضة توضأت بعد طلوع الشمس تصلى حتى يخرج وقت الظهر قال أبو يوسف إنما رويث لك حتى يدخل وقت الظهر . الثالثة المشتري من الغاصب إذا أعتق ثم أجاز المالك البيع نفذ العتق قال إنما رويث

(١) أى وهو عدالتهما بالشك أى في زوالها اه .

لك أنه لا ينفذ: الرابعة المهاجرة لا عدة عليها ويجوز نكاحها إلا أن تكون حبل فحينئذ لا يجوز نكاحها قال إمام رويت لك أنه يجوز نكاحها ولكن لا يقربها زوجها حتى تضع. الخامسة عبد بين اثنين قتل مولى لهما فعما أحدهما بطل الدم كله عند أبي حنيفة وقالوا يدفع ربه إلى شريكه أو يقدره بربع الدية وقال أبو يوسف إنما حكيت لك عن أبي حنيفة كقولنا وإنما الاختلاف الذي رويته في عبد قتل مولا عمدا وله ابنان فعما أحدهما إلا أن محمدا ذكر الاختلاف فيهما وذكر قول نفسه مع أبي يوسف في الأولى؛ السادسة رجل مات وترك ابنا له وعبدًا لا غير فادعى العبد أن الميت كان أعتقه في صحته وادعى رجل على الميت ألف درهم وقيمة العبد ألف فقال الابن صدق ما يسعى العبد في قيمته وهو حرّ وأخذها الغريم بدينه. وقال أبو يوسف إنما رويت لك مادام يسعى في قيمته هو عبد قيل اعتماد المشايخ على قول محمد انتهى. وفي فتح القدير: واعتمدت المشايخ رواية محمد مع تصريحهم في الأصول بأن تكذيب الأصل الفرع بسقط الرواية إذا كان صريحًا والعبارة المذكورة في الكتاب وغيره من أبي يوسف من مثل الصريح على ما يعرف في ذلك الموضوع فليكن لابناء على أنه رواية بل تفريع صحيح على أصل أبي حنيفة وإلا فهو مشكل انتهى. (أو عمل بخلافه بعد الرواية مما هو خلاف يمين بسقط العمل به) لأنه صار محرجًا كحديث عائشة «أبما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل» ثم زوجت بعده ابنة أخيها عبد الرحمن وهو غائب وكحديث ابن عمر في رفع اليدين في الركوع. وقال مجاهد: صحبت ابن عمر عشرين فلم أره يرفع يديه إلا في تكبيرة الافتتاح كذا في التوضيح (فإن كان) العمل بخلافه (قيل الرواية أولم يعرف تاريخه لم يكن جرحًا) لأنه في الأول كان مذهبه أنه تركه وفي الثاني وقع الشك في سقوطه فيحمل على أن العمل قبلها (وتعيين) الراوي (بعض احتمالاته) بأن كان اللفظ عامًا فيحمله على معنى خاص أو مشتركًا فيحمله على أحد معنیه (لا يجمع العمل به) أي بظاهر الحديث لأن تأويله لا يكون حجة على غيره فجاز لغيره أن يعمل بما رده، وذكر فخر الإسلام لهذا الأصل مثالين أحدهما لنا والآخر للشافعي ليفيد أن هذا الأصل متفق عليه بيننا وبينه. فالأول حديث ابن عمر رضي الله عنه «المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا» فإنه يحتمل تفرق الأبدان وتفرق الأقوال وحمله ابن عمر على الأول وهو بمعنى المشترك فلا يبطل الاحتمال بتأويله فخالقناه. والثاني حديث ابن عباس «من بدل دينه فاقتلوه» وقال ابن عباس «لا تقتل المرتدة» فخالقنا الشافعي في الخيار لظاهر الحديث لا لتأويل ابن عمر ونخصصنا حديث ابن عباس بالنهي عن قتل النساء مطلقًا لا لتخصيص ابن عباس كذا في التقرير.

وحاصل ما في التحرير أن حمل الصمغاني مرويه على أحد ما يحتمله إن كان مشتركًا ونحوه

لا يجب قبوله عند الحنفية وإن حمل الظاهر على غيره فالأكثر الظاهر وليس من العمل ببعض
المحتملات تخصيص العام فيجب حمله على سماع المخصص كحديث ابن عباس « من بدل
دينه فاقتلوه » وأسنده أبو حنيفة عنه « لا تقبل المرتدة » فلزم خلافا للشافعي وإن كان الحديث
مفسرا تعين كون تركه لعلمه بالناسخ فيجب اتباعه خلافا للشافعي وبه يتبين نسخ حديث
السيب من الولوع ، إذ صعب اكتفاء أبي هريرة بالثلاث إلى آخره وهو مخالف لما ذكره
فخر الإسلام من مسألة تخصيص العام من الصحابي (والامتناع عن العمل به) من الراوي
له (مثل العمل بخلافه) لأن الامتناع حرام كالعمل بخلافه والمراد بالامتناع أن لا يشتغل
بالعمل به ولا بما يخالفه مثل أن لا يشتغل بالصلاة في وقتها ولا بشيء آخر ، أما لو اشتغل
بالأكل والشرب كان ذلك عملا بخلافه ، وقيل في التحقيق كلاهما واحد لأن الترك فعل
فكان كالأشغال بفعل آخر فيكون عملا بالخلاف أيضا ، ولهذا ذكر شمس الأئمة في القميين
ترك ابن عمر رفع اليد كذا في التقرير (وعمل الصحابي بخلافه بوجب الطعن إذا كان الحديث
ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم) شروع في بيان الطعن من غير الراوي وهو نوعان : طعن
من الصحابة وطعن من أئمة الحديث ، فالأول كحديث تغريب الزاني طعن فيه عمر وحلف
أن لا ينفي أحدا أبدا وقال علي : كفى بالنفي فتنة وهو مما لا يحتمل الخفاء عليهما لأن إقامة
الحد مبنى على الشهرة مع احتياج الإمام إلى معرفته فيفحص عنه وكفر المنفي لا يحل تركه
الحد ، وأما إذا كان مما يحتمل الخفاء فلا يكون جرحا كحديث القهقهة لم يعمل به أبو موسى
الأشعري ولم يكن جرحا لأنه من الحوادث النادرة فجاز خفاؤه عليه على أنه منع صحته عنه
بل نقيضه عنه كما في التحرير وأشار إلى الثاني بقوله (والظن المبهم) بأن يقول هذا الحديث
غير ثابت أو منكر أو مجروح أو راويه متروك الحديث أو غير العدل (من أئمة الحديث
لا يجرح الراوي) فلا يقبل لأن العدالة أصل في كل مسلم نظرا إلى العقل والدين لاسيما الصدر
الأول فلا يترك بالجرح المبهم لجواز أن يعتقد الجرح ما ليس بجرح جرحا ، وقيل يقبل
لأن الغالب من حال الجرح الصدق والبصارة بأسباب الجرح ومواقع الخلاف ، والحق أن
الجرح إن كان ثقة بصيرا بأسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم
وإلا فلا كذا في التلويح ، وصحح في التحرير مذهب الجمهور أن العالم بأسباب الجرح يقبل
جرحه مبهما وإلا فلا بد من البيان ، وأما التعديل فيقبل مطلقا من غير بيان للعالم بمفهوم العدالة
(إلا إذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه) فلا جرح بالأفعال المجتهد فيها كشرب النبيذ
واللعب بالشطرنج ، وللجرح ألفاظ : كذاب وضاع دجال يكذب هالك ثم ساقط متهم
بالكذب والوضع فاهب ومتروك ، ومنه للبخاري فيه نظر وسكتوا عنه لاعتبار به ليس
بثقة مأمون ثم ردوا حديثه ضعيف جدا واه مرة طرحو حديثه مطروح ارم به ليس بشيء

لا يساوى شيئاً في هذه لاجبية ولا استشهاد ولا اعتبار، ثم ضعيف منكر الحديث مضطربه
واه ضعفه لا يحتج به ثم فيه مقال ضعف ضعف تعرف وتنكر ليس بذاك بالقوى بحجة
بعمدة بالمرضى سب الحفظ لين ويخرج في هؤلاء للاعتبار والمتابعات إلا ابن معين في
ضعيف كذا في التحرير (من اشتهر بالنصيحة) للدين والمسلمين، وذكر الكرماني
أنها كلمة جامعة معناها هيأزة الحظ للمصوح له مأخوذة من نصحت العسل إذا صفيته
وجعلته خالصاً انتهى .

وقد أفاد المؤلف أن جرح الرواة بحق نصيحة لا غيبة وإن كرهه الجرح (دون التعصب)
كظعن المحدثين في أهل السنة والجماعة وكظعن من ينتحل مذهب الشافعي على بعض أصحابنا
المتقدمين كذا ذكره فخر الإسلام، وقد شرطوا لصحة إمامة الشافعي بالحنفي شرطاً: منها
أن لا يكون متعصباً كما ذكره الزيلعي فظاهره أن التعصب في الدين كفر وإلا فالافتداء
صحيح وفي فتح القدير أن التعصب فسق يعني فلا يمنع صحة الافتداء وقد أوضحناه في شرحنا
على الكنز (حتى لا يقبل الطعن بالتدليس) وهو في اللغة كتمان عيب السلعة من المشتري،
وفي اصطلاح المحدثين كتمان انقطاع أو خلل في إسناد الحديث بإيراد لفظ يوم الاتصال
والصحة مثل أن يقول حدثني فلان عن فلان من غير أن يتصل الحديث بقوله حدثنا أو
أخبرنا وسموه غمعة، وقيل هو ترك اسم من يروي عنه وذكر اسم من روى عن شيخه
وإنما لا يكون جرحاً لأنه يوهم شبهة الإرسال وحقيقته ليس بجرح فشيئته أولى (والتدليس)
على من روى له بذكر شيخه بكنيته دون اسمه بأن يقول أخبرني فلان ابن فلان الفلاني
مثل قول شفيان الثوري حدثنا أبو سعيد فإنه يشمل الثقة وهو الحسن البصري الزاهد وغير
الثقة مثل محمد بن السائب الكلبي ومثل قول محمد بن الحسن حدثني الثقة من أصحابنا يعني
به أبا يوسف وإنما أتهم لخشونة وقعت بينهما وإنما لم يكن جرحاً لأن الكناية عن الراوي
لا بأس بها صيانة له عن الطعن فيه وصيانة للطاعين عن الوقوع في الغيبة واختصار في الكلام
فلا تدل على كون المروي عنه متهما وليس كل من اتهم بوجه ما يسقط به كل حديثه كذا
ذكره فخر الإسلام قال في التحرير: وأما التدليس إيهام الرواية عن المعاصر الأعلى أو وصف
شيخه بمتعدد لإيهام العلو والكثرة فغير قادح (وركض الدابة) وهو الحث على العدو أي
السير روى عن شعبة بن الحجاج أنه قيل له لم تركت حديث فلان؟ قال رأيت بركض على
يردون فتركت حديثه مع أن الركض من أسباب الجهاد كالسباق بالخيل والأقدام وهو
مندوب إليه شرعاً (والمزاح) لا يكون جرحاً لأنه ورد به الشرع إذا كان حقاً فلا يكون
قادحاً إلا إذا بالغ فمخرج إلى ما ليس بحق وتخطئ فإنه يقدر، وفي البرازية وكان الإمام

والثوري وابن أبي ليلى يمزجون كثيرا (وحدائة السن) أى صغر الراوى الضابط وقت التحمل لا يكون قادحا لأن كثيرا من الصحابة تحملوا فى صغرهم وقبل ذلك منهم بعد الكبر خصوصا ابن عباس رضى الله عنهما (وعدم الاعتبار بالرواية) لا يكون قدحا لأن الاعتبار للاتفاق لا لكثرة الرواية كأبى بكر رضى الله عنه ولا يدخله من له راو فقط وهو مجهول العين باصطلاح كذا فى التحرير (واستكثر مسائل الفقه) لا يكون طعنا كما طعن بعض المحدثين فى أبى يوسف فقال كان إماما حافظا متقنا إلا أنه اشتغل بالفقه وصرف همه إليه وذلك مما يوجب وقوع الخلل فى ضبط الحديث لا محالة وهو باطل لأن ذلك دليل على قوة الذهن والاجتهاد فى معرفة معنى الحديث فيستدل به على حسن الضبط والإتقان ، وفى التحرير إن كثرة الكلام والبول قائما ليس من الطعن .

فصل : فى التعارض

وغالبه فى الآحاد كما فى التحرير ، وهو لغة التمانع ، واصطلاحا اقتضاء أحد الدليلين ثبوت أمر والآخر انتفائه فى محل واحد فى زمان واحد بشرط تساويهما فى القوة أو زيادة أحدهما بوصف هو تابع ، وخرج بالآحاد محل ما يقتضى حل المنكوحة وحرمة أمها وباتحاد الزمان مثل حل المنكوحة قبل الحيض وحرمة عند الحيض ، وبالقييد الأخير ما إذا كان أحدهما أقوى بالذات كالنص والقياس إذ لا تعارض بينهما هذا معنى ما فى التوضيح . وتعقبه فى التلويح بأنه إن أريد اقتضاء أحدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون الإيجاب واردا على ما ورد عليه النفي فلا حاجة إلى اشتراط اتحاد المحل والزمان لتغاير حل المنكوحة وحل أمها وكذا الحل قبل الحيض وعنده وإلا فلا بد من اشتراط أمور آخر مثل اتحاد المكان والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه فى تحقق التناقض . وجوابه أن اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الأمر فى باب التناقض فإنه كثيرا ما يندفع الترجيح باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لا يقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين ولا يتصور الترجيح لأنه فرع التفاوت فى احتمال النقيض فلا يكون إلا بين الظنيين انتهى . وتعقبه فى التحرير بأن فرقه بين القطعيين وبين الظنيين تحسب لأنه إن أراد به التعارض فى نفس الأمر فهو منتف فى أدلة الشرع كلها قطعيها وظنيها ، وإن أراد بحسب الظاهر لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فهو فى الكل ظاهر فيثبت فى قطعى الثبوت ويلزمه محملان لكل محمل أو نسخ أحدهما وفى قطعى الدلالة ويلزمه الثانى وهو نسخ أحدهما فيجتهد فى طلبه وي زيد الظنيان بترجيح السند والدلالة مع الحكم بأن الثابت أحدهما مجهولا وانتماؤهما فى نفس الأمر ،

وما نقل عن الكرخي من منع التعارض في الأمارتين يريد في نفس الأمر انتهى . (وقد يقع التعارض بين الحجج فيما بنينا) لا في نفس الأمر إذ لا تناقض بين أدلة الشرع لأله دليل الجهل (لجهلنا) بالناسخ والمنسوخ فتوهمنا التعارض وفي الواقع لا تعارض فإذا ورد تعارض صورة حمل على نسخ أحدهما الآخر فإن علم التاريخ كان المتأخر ناسخا ولا يطلب المخلص فيجمع بينهما ما أمكن ويسمى عملا بالشبهين ولا فسبأني (فلا بد من بيانه) أي بيان ركن التعارض وشرطه والمخلص منه (فركن المعارضة) وهي لغة المقابلة على سبيل الممانعة والمراد بها التعارض ، والمراد بالركن ما يقوم به المعارضة وهو مجموع أجزائها فإن ركن الشيء ما يقوم به أعم من أن يكون جميع الأجزاء أو بعضها كذا في النقرير (تقابل الحججتين على السواء) ومعنى التقابل أن يقتضى أحدهما عدم ما يقتضيه الآخر وقد قدمناه (لا مزية لإحدهما) تأكيد لقوله على السواء .

واعلم أنه إذا دل دليل على ثبوت شيء والآخر على انتفائه فلما أن يتساويا في القوة أو لا ، وعلى الثاني إما أن يكون زيادة أحدهما بما هو بمنزلة التابع أو لا ، ففي الصورة الأولى معارضة ولا ترجيح ، وفي الثانية معارضة مع ترجيح ، وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتنائه على التعارض المنبئ عن التماثل وحكم الصورتين الأخيرتين أن يعمل بالأقوى ويترك الأضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة إلى الأقوى ، وأما الصورة الأولى فسيأتي بيان حكمها كذا في التلويح ، وهذا علم أن المعارضة حاصلة بين خبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه وبين خبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه لكن مع الترجيح ، والمراد هنا المعارضة من غير ترجيح فصالح أن يكون قوله لا مزية لإحدهما تأسيسا لإخراج هذا القسم وما ذكره في تعريفها إنما هو لمطلقها (في حكيمين متضادين) زيادة بيان ، لأن التقابل بينهما إنما هو بتقابل الحكيمين (وشرطها اتحاد المحل) فلا تعارض عند اختلافه كحل المنكوحه وحرمة أمها وتقديم ما فيه (والوقت) بأن يتحد زمان ورودهما كذا في التوضيح وليس المراد أن التعارض موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما على ما سبق إلى بعض الأوهام العامة من أن المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم وإنما المراد زمان نسبة القضيةتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الآن زيد ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا وإن قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة زيد ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود أن الدليلين إنما يتعارضان بحيث يحتاج إلى مخلص إذا لم يعلم تقدم أحدهما على الآخر إذ لو علم لكان المتأخر ناسخا للمتقدم ولا شك أن الدليلين المتدافعين لا يصدران من الشارع إلا كذلك كذا في التلويح (مع تضاد الحكم) أورد عليه أنه جعله أولا داخلا في الركن فكيف جعله

من الشرط مع التناهي بينهما: وأجيب بأن التضاد بين الحكمين من شروطه لا محالة وذكره في الركن (١) باعتبار ظرفيته للتقابل يعني أن التقابل يكون في حكمين فصار (٢) ذلك نوعا من المحل لأن الحكم محل التقابل والمحال شروط كذا في التقرير (وحكمها) أي المعارضة (بين الآيتين المصير) الرجوع (إلى السنة) مثاله قوله تعالى - فاقرعوا مايسر من القرآن - وقوله تعالى - وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا - تعارضا في قراءة المقتدى فصرنا إلى قوله عليه الصلاة والسلام «من كان له إمام فقرأه الإمام له قراءة» ولا يعارضهما قوله عليه الصلاة والسلام «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» لأنه محتمل في نفسه لجواز أن يكون المراد به نفي الفضيلة كذا في التقرير (وبين السننين المصير إلى أقوال الصحابة) إن وجدت (أو القياس) إن لم يوجد للصحابة قول أو وجد وتعارض قولان لهما . وحاصله أن من أوجب تقليد الصحابي ولو لم يدرك بالقياس قال يجب المصير إلى قوله أولا ثم إلى القياس على ما ذكره فخر الإسلام في شرح التقوم من أنه إن وقع التعارض بين السننين فالميل إلى أقوال الصحابة وإن وقع بينهما فالميل إلى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابي ومثاله ما روى النعمان بن بشير: صلاة الكسوف بركوع وسجدين وماروته عائشة بركوعين وأربع سجديات فصرنا إلى القياس على سائر الصلوات كذا في التلويح وبه علم أن أو في كلامه ليست للتخيير وإنما هي للتوزيع، ثم اعلم أن قولهم يصر إلى السنة في تعارض الآيتين وإلى القياس في تعارض السمتين ليس ترجيحاً بالأدنى ليلزم عليه لزوم الترجيح بالمماثل وإنما معناه أن المتعارضين يتساقطان ويقع العمل بالمتأخر الأدنى وإلى هذا يشير كلام الإمام السرخسي (وعند العجز) عن المصير إلى دليل آخر (يجب تقرير الأصول) أي العمل بالأصل (كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل) أي السنة في حله وحرمة المستلزمين بطهارته ونجاسته وتعارضت أقوال الصحابة كما علم تفصيله في الفقه (وجب تقرير الأصول) وهو إبقاء حدث المتوضئ به وطهارة بدنه فلا يطهر ما كان نجسا ولا ينجس ما كان طاهرا (فقبل إن الماء عرف طاهرا في الأصل فلا ينجس به ما كان طاهرا ولم يزل به الحدث للتعارض) وقد حكوا خلافا في أن الشك في الطهارة أو الطهورية أوفيهما جميعا وصحجوا الثاني، وفي التلويح أنه لا خلاف في المعنى لأن الشك في الطهورية إنما نشأ من الشك

- (١) لا لأنه ركن حتى يلزم التناقض بل هو مذكور هناك على أنه ظرف: أي محل للتقابل لأن قوله في حكمين متضادين ظرف لقوله تقابل الحجيتين. والحاصل أنه مذكور هناك على سبيل الشرطية المعنوية لا على أنه ركن اهـ.
- (٢) قوله فصار: أي التضاد.

في الطاهرة انتهى ، وحينئذ لا ثمرة له (ووجب ضم التيمم إليه) ليسقط فرض الصلاة عنه ، يقيين وليس المراد بالضم الجمع بينهما في صلاة واحدة فإنه لو توضأ به وصلى ثم تيمم وأعادها صح وسقط الفرض عنه بأحدهما فإن كان المطهر السؤر صحت به ولغت صلاة التيمم أو التيمم فبالقلب كذا في فتح القدير ، وقد يقال ينبغي أن لا يحل له الإقدام على الصلاة بسؤر الحمار وحده لأنها لا تباح إلا بزائل الحدث بيقين وهو مفقود ، ويجب أن يلغزم ذلك في المذهب فإنهم إنما صرحوا بالصحة لا بالحل والقواعد تقتضي الحرمة (وسمى) سؤر الحمار (مشكلا لهذا) أى لتعارض الدليلين (لا أن نغنى به الجهل) بالحكم أى ليس معنى الشك أن الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الأدلة والجمع بينه وبين التيمم وهذا حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته ، وفي التحرير ولا يخفى أن تقرير الأصل حكم عدم الترجيح وهنا قد رجحت حرمة ، والأقرب أن يقال تعارضت الحرمة المقتضية للنجاسة والضرورة المقتضية للطهارة ولم ترجح الضرورة لتردد فيها إذ ليس الحمار كالحرة ولا الكلب انتهى . وهذا اختيار منه لما اختار شيخ الإسلام في المبسوط قال فيبقى بسبب التردد في الضرورة أمره مشكلا وهذا أحوط من الحكم بالنجاسة لأنه حينئذ لا يضم إلى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا انتهى . وقد يقال إن فيه ترك الاحتياط من وجه آخر وهو عدم تنجيس أعضائه به ولو قيل بوجوب صبه والاقتصار على التيمم لكان أحوط في الخروج عن عهدة العبادة (وإذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال) إذ ليس بعد القياس دليل شرعى يرجع إليه ولا يجوز العمل باستصحاب الحال الذى هو ليس بدليل (بل يعمل المجتهد بأيهما شاء) لأن أحدهما حق بيقين وكل واحد حجة في حق العمل أصاب المجتهد أو أخطأ (بشهادة قلبه) يعنى يتمحرى ويعمل بما يميل إليه قلبه لأن لقلب المؤمن نورا يدرك به الحق كما في الحديث « اتقوا فراسة (١) المؤمن فإنه ينظر (٢)

(١) قوله اتقوا فراسة المؤمن قال العزيرى بكسر الفاء ، وأما الفراسة بالفتح فهى الخلق فى ركوب الخيل قال المناوى أى اطلاعه على ما فى الضائر بسواطع أنوار أشرفت على قلبه فتجلت له بها الحقائق ، قال العلقمى عرفها بعضهم بأنها الاطلاع على ما فى ضمير الناس ، وبعضهم بأنها مكاشفة اليقين ومعاينة المغرب أى ليست بشك ولا ظن ولا وهم وإنما هى علم وهى ، وبعضهم بأنها سواطع أنوار لمعت فى قلبه فأدرك بها المعانى إلى أن قال : فإن قيل ما معنى الأمر باتقاء فراسة المؤمن . أجب بأن المراد تجنبوا فعل المعاصى لئلا يطلع عليكم فنفتضحوا عنده .

(٢) قوله فإنه ينظر بنور الله عز وجل أى يهصر بعين قلبه المشرق بنور الله تعالى =

بنور الله تعالى . . وقال ذو النورين رضى الله عنه لبعضهم وقد دخل عليه وقد كان كور
النظر في طريقه إلى أجنبية لا يدخل على أحدكم بعين زانية فقال أوحيا بعد رسول الله صلى الله
عليه وسلم فقال لا ولكن فراسة صادقة كذا في البرازية ، ولا يجوز العمل بأحدهما بغير تحرر
ولذا قال في آخر التحرير لا يصح في مسألة للمجتهد قولان للتناقض فإن عرف المتأخر تعين
رجوعا وإلا وجب ترجيح المجتهد بعده بشهادة قلبه وإن كان عاميا اتبع فتوى المفتى فيه
الاتقى الأهل بالتسامح وإن متفقها تبع المتأخرين وعمل بما هو أصوب وأحوط عنده إلى آخره
(والتخلص عن المعارضة) على أربعة أوجه بالاستقراء . حاصلها أنه قد اعتبر في التعارض
اتحاد الحكم والحل ولزمان فإذا تساوى المتعارضان ولم يمكن تقوية أحدهما يطالب المخلص
من قبل الحكم أو الحل أو الزمان بأن يدفع اتحادهما فهي ثلاثة ، وكان ينبغي الافتصار عليها
كما في التنقيح ، وأما إذا لم يتساويا فلم يوجد التعارض أصلا لأن ركنه تساوى الحجيتين ،
كما قدمه (إما أن يكون من قبل الحجة بأن لا يعتدلا) أى لا يستويا ، قال السيد نكركار
وهذا يرجع إلى انتفاء الركن ومثلوا له بحديث « البيعة على من ادعى » وحديث « القضاء
بشاهد ويمين » فإن الأول مشهور والثانى خبر واحد لا يعارضه (أو من قبل الحكم) وهذا
راجع إلى انتفاء الشرط في الحقيقة لأن الاختلاف في الحكم يوجب الاختلاف في الحل
ذكرة نكركار (بأن يكون أحدهما حكم الدنيا والآخرة حكم العقبي) أى الآخرة (كآبى
اليمين في سورة البقرة والمائدة) فإنه قال في سورة البقرة - لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم
ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم - وقال في المائدة - ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان -
فالأولى توجب المؤاخذة على اليمين الغموس لأنه من كسب القلب أى القصد ، والثانية
توجب عدم المؤاخذة عليها لأنها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة إذ فائدة اليمين
المشروعة تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس ، والمخلص أن يقال المؤاخذة
التي توجبها الآية الأولى على الغموس هي المؤاخذة في الآخرة والتي تنفيها الثانية هي المؤاخذة
في الدنيا أى لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة
بقوله - فكفارته إطعام عشرة مساكين - ولما تغايرت المؤاخذتان اندفع المعارض وتما
أبحاثه في التلويح وقدمنا شيئا منه في بحث الحقيقة (أو من قبل الحال) وهذا راجع إلى

= والكلام في المؤمن الكامل وفيه قيل يرى عن ظهر غيب الأمر ما لا يراه عين آخر
عن عيان اه .

والحديث المذكور في جامع السيوطي للصغير عن البخارى في تاريخه عن أبى سعيد
الخدري وغيره عن عمر بن الخطاب وهو حديث حسن اه .

اختلاف الشرط، والمراد من الحال المحل كما عبر به في التوضيح قال بأن يحمل على تغاير المحل (بأن يحمل أحدهما على حالة والآخر على حالة كما في قوله تعالى - حتى يطهرون - بالتخفيف والتشديد) فبالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا التخفيف على العشرة والمشدد على الأقل وإنما لم يحمل على العكس لأنها إذا طهرت عشرة أيام حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود وإذا طهرت لأقل منها يحتمل العود فلم تحصل الطهارة الكاملة فاحتيج إلى الاغتسال لتأكد الطهارة كذا في التوضيح وتطهرون بمعنى طهرون لأنه يأتي له كتكبر وتعظم في صفاته تعالى محافظة على حقيقة تطهرون بالتخفيف وكل وإن كان خلاف الظاهر لكن هذا أقرب إذ لا يوجب تأخر حق الزوج بعد القطع بارتفاع المانع كذا في التحرير ، وهذا من قبيل تعارض القراءتين الآية واحدة ومنه قرأنا الحجر والنصب في أرجلكم المقتضيين مسحهما وغسلهما فمتخلص بأنه تجوز بالمسح عن الغسل ، والعطف فيهما على رءوسكم لتواتر الغسل عنه عليه الصلاة والسلام عن كل من حكي وضوءه ويقربون من ثلاثين وتوارثه من الصحابة وما قيل في الغسل مسح إذ لا إسالة بلا إصابة غلط بأدنى تأمل ، ولو جعل فيهما على الوجوه والحجر للجوار عورض بأنه فيهما على الرءوس والنصب على المحل ويترجح أنه قياس لا الجوار كذا في التحرير (أو من قبل اختلاف الزمان) راجع إلى انتفاء الشرط أيضا (صريحا) فيكون الثاني ناسخا للأول (كما قوله تعالى - وأولات الأمهال أجلهن أن يضعن حملهن - فإنها نزلت بعد التي في سورة البقرة) وهو قوله تعالى - والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا - فقد تعارضا في الحامل المتوفى عنها زوجها فقال ابن مسعود نعتد بوضع الحمل وقال من شاء باهله أن سورة النساء القصصى نزلت بعد سورة النساء الطولى (أو دلالة) أى التخلص باختلاف الزمان دلالة لا صريحا وليس هو قسما آخر خامسا كما توهم لأنه نوع من اختلاف الزمان (كالحاظر) أى المانع المحرم (والمبيح) إذا تعارضا فالتخلص منه يجعل المحرم ناسخا متأخرا لأن قبل البعثة كان الأصل الإباحة ، ثم ورد دليل الإباحة لإبقائه ثم المحرم نسخته ولو جعلناه على العكس تكرر للنسخ فلا يثبت هذا التكرار بالشك ، وتعقبه في التفتيح بأن الإباحة الأصلية ليست حكما شرعيا فلا تكون الحرمة بعده ناسخا . وأجاب عنه في التوضيح بما حصله أنا عنينا بتكرر النسخ تكرر التغيير سواء كان تغيير حكم شرعى أو لا ، فإن تكرر التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك انتهى ، ولأن تقديم المحرم أحوط لقوله عليه الصلاة والسلام « ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال » وقد ذكروا هنا مسألة حكم الأفعال قبل البعثة وأطال في بيانها في التوضيح والتلويح وذكرها في التحرير في بحث الحاكم إلى أن قال : والختار

أن الأصل الإباحة عند الجمهور من الحنفية والشافعية ، ولقد استبعده فخر الإسلام وقال لا نقول بهذا لأن الناس لم يتركوا سدى في شيء من الزمان وإنما هذا بناء على زمن الفطرة لاختلاف الشرائع ووقوع التعريفات ، فلم يبق الاعتقاد والوثوق على شيء من الشرائع فظهرت الإباحة بمعنى عدم العقاب على الإتيان بما لم يوجد له محرم ولا مبيح ، وحاصل تقييده ذلك التأويل بزمن خاص انتهى ، ثم شرع في بيان الخالص من المعارضة بوجه آخر (والثابت) وهو الذي يثبت أمرا عارضا (أولى من النافي) الذي ينفي العارض ويبقى الأمر الأول (عند الكرخي) مطلقا لأن المثبت يخبر عن حقيقة ، والنافي اعتمد الظاهر كما في الجرح والتعديل يقدم الجرح لأنه يخبر عن حقيقة (وعند عيسى بن أبان بتعارضان) ويطلب الترجيح من وجه آخر (والأصل فيه) أي في ترجيح أحدهما على الآخر بيان لضعف ما أطلقه الكرخي وابن أبان ولضابط تعلم به مسائل أصحابنا فإن بعضها دل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافي (أن النفي) أي المنفي (إن كان من جنس ما يعرف بدليله) أي يكون بناء على دليل الإثبات كان مثله كما قال محمد في السير الكبير في رجل ادعت عليه امرأته أنها سمعته يقول المسيح ابن الله فقال الزوج إنما قلت المسيح ابن الله قول النصراني ، أو قالت النصراني المسيح ابن الله لكنها لم تسمع الزيادة فالقول قوله فإن شهد شاهدان أنا سمعناه يقول المسيح ابن الله ولم نسمع منه غير ذلك ولاندرى أقال ذلك أم لا لا تقبل الشهادة وكان القول قوله وإن شهدا أنه قال ذلك ولم يقل غيره قبلت ووقعت الفرقة ، وكذا إذا ادعى الزوج الاستثناء في الطلاق وشهدا بالطلاق وأنه لم يستثن . قال فخر الإسلام فقد قبلت الشهادة على محض النفي لأن هذا نفي طريق العلم به ظاهر لأن كلام المتكلم إنما يسمع عيانا فيحيط العلم بأنه زاد عليه شيئا أو لم يزد لأن ما لا يسمع فليس بكلام لكنه دنونة انتهى ؛ وزاد في جامع الفصولين لقبولها في النفي مسائل ، منها ما لو أمن الإمام أهل مدينة فاختلطوا بأهل مدينة أخرى وقالوا كنا جميعا فشهد شهود من غيرهم أنهم لم يكونوا وقت الأمان فيها تقبل الشهادة ، ومنها أن الشرط يجوز لإثباته ببينة ولو كان نفيا كما لو قال لقته إن لم أدخل الدار اليوم فأنت حر فبرهن القن أنه لم يدخل بعق ، قيل فعلى هذا لو جعل أمرها بيدها إن ضربها بغير جنابة ثم ضربها وقال ضربتها بجنابة وبرهنت أنه ضربها بغير جنابة ينبغي أن تقبل ببينتها وإن قامت على النفي لقيامها على الشرط ، ومنها حلف إن لم تجيء صهرتي هذه الليلة فامرأتى كذا فشهدا أنه حلف كذا ولم تجئه صهرته في تلك الليلة وطلقت امرأته تقبل لأنها على النفي صورة وعلى إثبات الطلاق حقيقة ، ومنها شهدا أنه أسلم واستثنى وشهد آخران أنه أسلم ولم يستثن تقبل ببينة إثبات الإسلام ، ومنها برهن المسلم إليه أن السلم فاسد لأنه لم يذكر الأجل تقبل ، ومنها قول الشاهد بالنسب لا تعلم له وارثا غيره ، ومنها

لو برهن أهل الصبي على أن الظفر أرضعته بلبن شاة لا بلبنها فلا أجر لها وثمामه فيه فقد علمت أصولا وفروعا أن النفي إذا أحاط به علم الشاهد يقبل وإلا لا ، فما في الهداية في مسألة عبدى حر إن لم أحج العام فشهدا بنحره بالكوفة لم يعتق عند أبي حنيفة وأبي يوسف لأنها قامت على النفي معنى لأن المقصود منها نفي الحج لإثبات التضحية لأنه لا مطالب لها فصار كما إذا شهدا أنه لم يحج غاية الأمر أن هذا النفي مما يحيط به علم للشاهد ولكنه لا يمين بين نفي ونفي تيسيرا انتهى مشكل : والعجب من المحقق ابن الهمام حيث أقره عليه مع تصريحه في التحرير بما قاله الأصوليون وقد أشار في العناية إلى أن صاحب الهداية خالف الإمامين العلمين في التحقيق شمس الأئمة وفخر الإسلام فإنيهما قالوا : إن التمييز بين نفي ونفي معتبرا انتهى . ثم اعلم أن مقتضى ما في الأصول عتق العبد وترجيح قول محمد به وتضعيف قولهما خصوصا أنهم قالوا : إن بنية النفي في الشروط مقبولة ولذا قال في فتح القدير قول محمد أوجه (أو كان مما يشبهه حاله) بأن يكون أمرا مشتبهًا يجوز أن يعرف بدليله ويجوز أن يعتمد الخبر ظاهر الحال (لكن عرف أن الراوى) النافي اعتمد (دليل المعرفة) ولم يبين خبره على ظاهر الحال (كان مثل الإثبات) في القوة في المسألتين فيتعارضان ويطلب الترجيح من وجه آخر كما قال عيسى بن أبان وإن لم يعارضه شيء عمل به كالإثبات (وإلا فلا) أى وإن كان مما لا يعرف بدليله أو مما يشبهه حاله ، وعلم أن الراوى بناه على ظاهر الحال لم يكن مثل الإثبات فلا يعمل به لو انفرد ولا يعارض الإثبات إذ لو جعل النافي أولى يلزم تكرار النسخ بتغيير المثبت للنفي الأصلي ثم النافي للإثبات ، وأيضا المثبت يشتمل على زيادة علم كما في تعارض الجرح والتعديل فإن الجرح أولى ولأن المثبت مؤسس والنافي مؤكّد والتأسيس خير من التأكيد ، ثم اعلم أن النفي إذا تواتر يقبل مطلقا لأنه لو لم يقبل يلزم تكذيب الضروريات وهى مما لا يدخلها تكذيب ذكره فى فتاوى البرزخى معزيا إلى المحيط ، وفى الظهيرية النفي إذا كان مشهورا يقبل (فالنفي فى حديث بريرة) تفريع على ما مهده من الأصل من قبول النفي فى مسألتين وعدمه فى مسألتين فذكر مسائل ، منها لو أعتقت الأمة وزوجها حر فإن لها خيار العتق عندنا ولا خيار لها عند الشافعى والاختلاف مبنى على الاختلاف فى زوج بريرة وهو ماروى أنها أعتقت وزوجها عبد إنما كان قول الراوى وزوجها عبد نفيًا لأنه يبقيه على الأمر الأصلي إذ لا خلاف أن العبودية كانت ثابتة قبل العتق فهو ظاهر الحال لأن معناه أن رقبته لم تتغير بعد وهذا نفي لا يدرك عيانا بل بقاء على ما كان (فلم يعارض الإثبات) لما قدمنا أن التأسيس خير من التأكيد (وهو) أى الإثبات (ماروى أنها أعتقت وزوجها حر) فأخذنا بالإثبات لأنه يثبت أمرا عارضا وهو الحرية (والنفي فى حديث ميمونة) بيان للمسألة الثانية وهى نكاح المحرم والمحرمة فعندنا

صحیح وعند الشافعی باطل والاختلاف مبني على الاختلاف في حاله عليه الصلاة والسلام وقت تزوج ميمونة (وهو ماروي) عن ابن عباس (أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو محرم) وإنما كان نافيا لأنه مبق على الأمر الأول فإن الإحرام كان ثابتا قبل التزوج فإن الروايات قد انفقت على أن النكاح لم يكن في الحال الأصلي وإنما اختلفت في الحال المعترض على الإحرام كذا قرره ففخر الإسلام للرد على الكرخي القائل بأن علماءنا إنما أخذوا بهذه الرواية لأنها مثبتة لأن الإحرام عارض والحل أصل فقد عملوا بالمثبت لا بالنافي كذا في التقرير (مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم) فإنها ظاهرة لا تخفي (فعارض الإثبات) أي ساواه فيطلب الترجيح من وجه آخر (وهو ماروي) عن يزيد بن الأصم (أنه تزوجها وهو حلال) وإنما كان مثبتا لأنه يثبت أمرا عارضا على الإحرام وهو الحل بعده (ووجعل رواية ابن عباس أولى) أي أرجح (من رواية يزيد بن الأصم لأنه) أي يزيدا (لا يعدله) أي لا يساوي ابن عباس (في الضبط والإتقان) والدليل على زيادة ضبطه وإتقانه أنه فسر القضية على مارواه عنه جابر بن زيد وعطاء بن أبي رباح ومجاهد « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم وكان زوجه إياها عباس بن عبدالمطلب فأقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فأني حويط بن عبدالعزى في نفر من قريش في اليوم الثالث وكانت قريش وكنيته بإخراج النبي صلى الله عليه وسلم من مكة فقالوا: قد انقضى أجلك اخرج عنا. فقال عليه الصلاة والسلام: ما عليكم لو تركتموني فعرست بين أظهركم وصنعنا لكم طعاما فحضرتموه، قالوا لا حاجة لنا إلى طعامك فاخرج عنا، فخرج وخرجت ميمونة عن عرس بسرف» وهو على وزن كتف جبل بطريق المدينة يجوز صرفه وعدمه وما قالوا إن أبا رافع كان رسولا بينهما فكان أعرف بالشان وهو يروي أنه تزوجها وهو حلال محمول على أن الخبر بلغها بعد الحل لأن العباس كان أنكحها كذا في التقرير ولا يعارضها ما في صحيح مسلم « المحرم لا ينكح ولا ينكح » لأنه محمول على الوطء أي لا يبطأ ولا يمكن من الوطء (وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمه فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالأصل) بيان لمسألة تعارض فيها خبران وهي مذكورة في كتاب الاستحسان: قالوا في طعام أو شراب أخبر رجل بحرمته وآخر بحله أو بطهارة الماء ونجاسته واستوى الخبران عقد السامع أن الطهارة أولى عملا بالنافي وهو خبر الطهارة لأنه مبق على الأمر الأصلي ولم يعملوا بالمثبت وهو خبر النجاسة لأنه من جنس ما يعرف بدليله لأن طهارة الماء لم تستقص المعرفة في العلم به مثل النجاسة، وكذلك الطعام والشراب والملح ولما استويا وجب الترجيح بالأصل لأنه لا يصلح علة فصلح مرجحا لهذا ما ذكره ففخر الإسلام وتبعه المصنف، وأما صدر الشريعة فجعله من القسم الثاني: وهو ما يشبه حاله

فقال والطهارة وإن كانت نفياً لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل فيسأل فإن وجه دليبه
كان كالأثبات وإن لم يبين فالنجاسة أولى انتهى ، والحكم مختلف فإنه على كلام المصنف
حيث تعارض عنده الخبران يعمل بالأصل ، وعلى ما ذكره صدر الشريعة لا بد من السؤال
من مخبر الطهارة فإن لم يبين له أنه اعتمد دليلاً ترجح خبر النجاسة ، وجزم في التحرير بأنه
لا بد من السؤال عن ميناه ليعمل بمقتضاه إن لم يتعذر السؤال ، وفي فتاوى قاضيخان في
تعارض خبر العدلين أنه يعمل بأكبر رأيه فإن لم يكن له فيه رأى أو استوى الخالان عنده
فلا بأس بأن يأكل ذلك ويشرب ويتوضأ منه ، ثم ذكر بعده ما إذا كان الخبر بحل اللحم
هو البائع العدل فقال الفقيه أبو جعفر إن السامع يتحرى وإن لم يقع تحريه على شيء يسقط
الخبران فتبقى الإباحة الأصلية وعلى قول المشايخ لا يشتري ويأخذ بقول من أخبره بأنه ذبيحة
الجوسي لأن البيع صار حراماً على البائع بقول الخبر إنه ذبيحة مجوسى والبائع يدفع الضرر
عن نفسه فيكون متهما فلا يأخذ بقول البائع انتهى . ولا يخفى أن ما في الفتاوى مخالف للكل
من القولين السابقين وينبغي أن يحمل ما ذكره فخر الإسلام والمصنف على ما في الفتاوى ،
وقيدنا باستواء الخبرين عند السامع لأنهما لو لم يستويا مذكور في الخلاصة من كتاب
الاستحسان بفروعه ومن الاستواء الحر والعدلان (والترجيح لا يقع بفضل العدد) أى
بكثرة عدد الرواة رد لما رجحه به بعضهم مستدلاً بقول محمد فى مسائل الماء والطعام إن
قول الاثنين أولى والأصح وهو قول عامة أصحابنا الأول لأن السلف لم يرجحوا به وخبر
الواحد والاثنين وأكثر ما لم يصل إلى حد التواتر والشبهة سواء فى إفادة الظن وما نقل عن
محمد فذلك قوله خاصة وأبى ذلك أبو حنيفة وأبو يوسف ، والصحيح ما قاله كذا فى التقرير
وقد نص قاضيخان وصاحب الخلاصة والبزازية بأنه لو كان الخبر العدل واحداً فى الجانب
الآخر عدلان ، فالعدلان أولى من غير خلاف فى المسألة حتى قال فى الخلاصة : إن العبدین
العدلين أولى من الحر العدل ، وقد ذكر فى التحرير أن عدم الترجيح بكثرة الرواة والأدلة
قول أبى حنيفة وأبى يوسف خلافاً للأكثر (وبالذكورة والحرية) أى لا ترجيح بهما
فى رواية الأخبار حتى كان خبر المرأة والعبد مثل خبر الرجل والحر لكونه من باب
الديانات بخلاف الشهادة فإن الترجيح فيها بفضل العدد فإن شهادة الفرد غير مقبولة وشهادة
المثنى مقبولة إلا فى حد الزنا فلا يقبل إلا أربعة ، وأورد عليه أنه لو أخبر حران بشيء
وأخبر عبدان بشيء والكل عدول ترجح خبر الحرين كما ترجح خبر المثنى على الواحد مع
أنه لا ترجيح بالحرية والعدد . وأجيب عنه بأن الترجيح خبر المثنى على خبر الواحد وخبر
الحرين على خبر العبدین فى مسألة الماء لظهور الترجيح فى العمل به فيما يرجع إلى حقوق

العباد فأما في أحكام الشرع فخبير الواحد والمفتي في وجوب العمل به سواء كذا في التقريرين ثم اعلم أن صاحب الهداية رجح بالدكورة في صلاة الكسوف فإنه قال: وقال الشافعي ركوعان له رواية عائشة ولنا رواية ابن عمر والحال أكشف للرجال لقرابهم فكان الترجيح لروايته انتهى ، ولم يتعقبه في فتح القدير لهذا بل إنه يتم لو لم يرو حديث الركوعين غير عائشة من الرجال ، لكن قد سمعت من رواه وأقول إنه لا يتم مطلقا لأنه لا ترجيح بالدكورة (وإذا كان في أحد الخبرين زيادة) لم تكن في الآخر (فإن كان الراوي واحدا يؤخذ بالثبت للزيادة) لأنه ثقة جازم فوجب قبوله وهو قول الجمهور وهو المختار والخلاف فيما إذا علم اتحاد المجلس فإن تعدد المجلس أوجهل قبل اتفاقا والإسناد مع الإرسال زيادة وكذا الرفع مع الوقف والوصل مع القطع ، وقد اتفقوا على أن من مع المثلث إذا كان لا يعقل مثلهم عن مثلها عادة فإنها لا تقبل لأن غلطه وهو كذلك أظهر الظاهرين كذا في التحرير ، وعلى هذا قال أئمتنا في هلال رمضان والفطر إذا لم يكن بالسما علة لا بد من جمع عظيم يقع العلم بخبرهم (كما في الخبر المروي في التحالف) وهو ماروي ابن مسعود رضي الله عنه ، عنه صلى الله عليه وسلم « إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا » وفي رواية أخرى عن ابن مسعود لم يذكر قوله والسلعة قائمة فشرطنا للتحالف قيامها عملا بزيادة الثقة ، ولم يشترط محمد له والأصل الذي وافق عليه حجة عليه . والحاصل أنه إذا ورد مطلق ومقيد وكان الراوي لهما واحدا فإنه يحمل المطلق على المقيد وهو معنى قولهم زيادة الثقة مقبولة ، ورده في التحرير بأنه ليس من حمل المطلق على المقيد بل من باب إن المقيد لم يذكر في الأخرى فقيدها بها عملا على حذفها .

﴿ تنبيه ﴾ رجح النووي رواية « الإيمان بضع وسبعون شعبة » على رواية بضع وستون بأنها زيادة من الثقة وزيادة الثقة مقبولة مقدمة ، ورده الكرماني بأن المراد من زيادة الثقة زيادة لفظي الرواية ومثله ليس منها بل هو من باب اختلاف الروايتين فقط ، وأن رواية بضع وستون لا تنفي ما عداها إذ التخصيص بالعدد لا يدل على نفي الزائد انتهى ، وكذا في فتح الباري (فأما إذا اختلف الراوي فيجعل كالتخبرين ويعمل بهما) كتنبيه عليه الصلاة والسلام عن بيع الطعام قبل القبض وقوله لعناب بن أسيد « انهم عن بيع مالم يقبضوا » أجرى أئمتنا بينهما المعارضة ورجحوا الثاني بزيادة العموم لأنهم لم يحملوا المطلق على المقيد وهو معنى قوله (كما هو مذهبنا في أن المطلق لا يحمل على المقيد في حكمن) فلا يجوز بيع المنقول قبل القبض طعاما كان أو غيره ، وتعقبهم في التحرير بأن الأوجه تعين العام عندنا وعند الشافعي ولا يكون من قبيل التخصيص لأنه من قبيل أفراد فرد

من العام وكذلك قوله « جعلت لى الأرض مسجداً و طهوراً » ورواية « وتربتها طهوراً »
ثم اعلم أنه إذا اختلف الراوى وجعله أئمتنا من قبيل الخبرين كان هو المراد بقولهم إن زيادة
الثقة فيما لا يعقل مثله عنه غير مقبولة وهو المسمى بالشاذ الممنوع كما نبه عليه فى التحرير ؟

فصل : فى البيان

وهو من المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة كالعام والخاص ونحوهما لكن قدم
ذكرها وأخره اقتداء بالسلف ، ثم هو يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى
ماحصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحلّه وهو العلم ، وبالنظر إلى هذه الإطلاقات
قيل هو إيضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل وعرفه فى التلويح بإظهار المراد
بعد سبق كلام له تعلق به فى الجملة فى شمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الأحكام
ابتداء مثل - أقيموا الصلاة - انتهى وعرفه فى التحرير بأنه بيان المراد بسمعى غير ما به
أو انتهائه أو رفع احتمال عنه لأنهم قسموه إلى خمسة منها بيان التقرير وقسم الشئ من ما
صدقا به وتحصيل الحاصل منتف فإزى ذلك انتهى (وهذه الحجج) التى سبق ذكرها من
الكتاب بأقسامه والسنة بأنواعها (تحتل البيان) أى تحتل أن يلحقها بيان فوجب إلحاق
بابه بها رعاية للمناسبة (وهو خمسة) بالاستقراء : بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير
وبيان ضرورة وبيان تبديل (إما أن يكون بيان تقرير) والإضافة فيه وأسئله من إضافة
الجنس إلى نوعه : أى بيان هو تقرير إلا فى بيان الضرورة فإنه من إضافة الشئ إلى سببه
أى بيان يحصل بالضرورة كذا فى للكشف (وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز أو
الخصوص) فحقيقته التوكيد وأوهنا لا نفسد التعريف لأنها مانعة الخلو دون مانعة الجمع
كذا فى التقرير ، ومثال الأول - ولا طائر يطير بجناحيه - فإنه يحتل غير الحقيقة وهو
أن يراد بالطائر البريد لإسراعه فقوله بجناحيه قاطع لذلك الاحتمال ، ومثال الثانى كلهم
فى - فمسجد الملائكة كلهم أجمعون - فإن التأكيد مانع من تخصيصه ، وفى التقرير أن هذه
الآية تصلح مثالا لهما لأن كلهم قاطع احتمال الخصوص وأجمعون قطع احتمال المجاز بكونه
متفرقا ، ومثاله من الفروع نية الطلاق والعق فى أنت طالق وأنت حر فإنه رافع لاحتمال
المجاز وهو رفع القيد من غير النكاح والخلوص من غير الرق واللاحتمال لونه صبح ديانة
لا قضاء كما ذكره فخر الإسلام إلا أن يشهد على إرادته قبل التلفظ فيقبل قضاء كما بينه
فى شرح المنظومة لابن الشحنة (أو بيان تفسير) وهو بيان ما فيه خفاء من مشترك ويحمل
ومشكل (كبيان الحمل) مثل - أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة - كما تقدم فى بابها ، ومثاله

من الفروع أنت بائن إذا نوى به الطلاق فإنه يصير مفسرا، ثم بعد التفسير يجب العمل بأصل الكلام فيقع البائن (والمشارك) وذكروا في الكشف مثالا للمشكل وهو ما إذا أقر بدرام وفي البلد نفود مختلفة كان مشكلا فإذا قال عنيت به نقد كذا زال الإشكال وصار مفسرا، وفي التوضيح أن بيان التقرير والتفسير يجوز في الكتاب بنجر الواحد دون التغيير لأنه دونه فلا يغيره فلا يجوز التخصيص بنجر الواحد عندنا على ما سبق انتهى (وأنهما يصحان موصولا ومفصولا) أى مترادفيا فيجوز تراخيه إلى وقت الحاجة إلى الفعل وهو وقت تعلق التكليف مضيقا (وعند بعض المتكلمين لا يجوز بيان الجمل والمشارك لإموصولا) ونسبه في التحرير للحنبلة والصير في وعبد الجبار والجبائي وابنه . لنا لا مانع عقلا ووقع شرعا كما بيني الصلاة والزكاة ثم بين الأفعال والمقادير، قيدنا بكونه إلى وقت الحاجة لأنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لأنه تكليف بما لا يطاق، كذا في التوضيح ، وأما عند من جوز تكليف مالا يطاق فهو جائز لكنه غير واقع لأنه قيل البيان لا يوجب شيئا فلم يحكم بوجوب ما لم يعلم بحيث يعاقب بعدم الفعل وبه اندفع قولهم يؤدي إلى الجهل المخل بفعل الواجب في وقته ويكون البيان بالفعل كالقول لأنه يفهم أنه المراد بالقول بفعل عقبيه فيصلح بيانا بل هو أدل ليس الخبر كالمعينة وبه بين الصلاة والحج ، وما قيل إن البيان فيهما ليس بالفعل بل بالقول ، وهو « صلوا كما رأيتموني ، وخذوا عني مناسككم » .

أجيب بأنهما دليلان كون الفعل بيانا ، وفي التحرير : وقال أبو حنيفة (١) إذا بين الجمل القطعي الثبوت بنجر واحد نسب إليه ، وحكم به عليه فيصير ثابتا به فيكون قطعيا ، ومنعه صاحب التحقيق إذ لا تظهر ملازمة وهو حق ، ولو انعقد عليه إجماع فشيء آخر انتهى (أو بيان تغيير) وهو ما بين به معنى الكلام مع تغيير (كالتعليق بالشرط) فإن الشرط غيره من إيجاب المعلق في الحال إلى وجوده ، وحقيقته ما يتوقف عليه الوجود ولا مدخل له في التأثير والإفشاء فخرج جزء السبب والعللة كذا في التحرير (والاستثناء) فإنه غير موجب للكلام إذ أولاه لشملي الكل ، وهو أقوى تغييرا من الشرط لأن الشرط يؤخره والاستثناء يبطله في البعض وبه فرقوا بين تعلقه بمضمون الجمل المتعقبا بخلاف الاستثناء تعليلا للإبطال ما أمكن كذا في التحرير ، وفي التقرير أن تقدم الشرط على الجزاء وتأخره عنه جائز بخلاف الاستثناء فإن تقديمه على المستثنى منه في الإثبات لا يجوز حتى لو قال أعتقت إلا سالما أحدا من عبدي لا يصح ويعتق جميع العبيد وفي النبي يجوز حتى لو قال ما أعتقت إلا سالما أحدا من عبدي صح ويعتق سالم لعدم الإخلال بالمعنى انتهى ، ولم

(١) قوله وقال أبو حنيفة ، عبارة التحرير وقالوا هم مصححه .

يذكر المؤلف الصفة والغاية من بيان التغيير وذكرهما في التوضيح وذكر المحقق في التحرير الأربعة في تخصيص بصير مستقلا وزاد خامسا وهو بدل البعض نحو أكرم الرجال العلماء منهم (وإنما يصح ذلك) أى بيان التغيير (موصولا فقط) أى لا يصح متراخيا والمراد بالوصل أن لا يعد في العرف منفصلا حتى لا يضر قطعه بتنفس أو سعال أو أخذ فم ونحوها واستدل في التوضيح على امتناع التراخي بقوله عليه الصلاة والسلام « فليكفر عن يمينه » فإنه أوجب الكفارة فلو جاز بيان التغيير متراخيا لما وجبت الكفارة أصلا لجاوز أن يقول متراخيا إن شاء الله فتبطل يمينه ولا تجب الكفارة ، وفي التنقيح وطريقه أنه لما جاء في كتاب الله تعالى وجب حمله على وجه لا يلزم التناقض فقلنا الكلام إذا تعقبه مغير توقف على الأخير فيصير المجموع كلاما واحدا كما ذكر في الشرط انتهى ، وتماهه في التلويح (واختلف في خصوص العموم) أى في تخصيص العام الذى لم يخص منه شيء (فعندنا لا يقع متراخيا وعند الشافعى يجوز ذلك) وليس الخلاف في جواز قصر العام على بعض ما يقتضيه بكلام متراخ عنه وإنما الخلاف في أنه تخصيص حتى بصير العام في الباقي ظنيا أو نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على أن دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد اهتمت على أن اشتراط الاستقلال والمقارنة في التخصيص مجرد اصطلاح مع أن العمدة في التخصيص عند الجمهور إنما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على أنه لا يستمر لهم الجرى على ضد الاصطلاح لتصریحهم بأن العام إذا خص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ، ولا يخفى أن التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة ثم الخلاف في جواز التراخي جار في كل ظاهر يستعمل في خلافه كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين ولذا صح استدلال الشافعية بقصة البقرة وإلا فلفظ بقرة نكرة في الإثبات فلا يكون من العموم في شيء كذا في التلويح وتقدم أبحاثه في محله ، وفي التحرير وعلى القول بجواز التراخي فتأخيره عليه السلام تبليغ الحكم أجوز وعلى منع التراخي يجوز على الاختار إذ لا يلزم ما تقدم وهو الإيقاع في الجهالة وكون أمر التبليغ فوريا ممنوع ولعله وجب لمصلحة (وهذا) الاختلاف (بناء على أن العموم مثل الخصوص عندنا في إيجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى للقطع فكان تغييرا من القطع إلى الاحتمال فيتعهد بشرط الوصل وعنده ليس بتغيير) لأن موجب ظني قبل التخصيص (بل هو تقرير فيصح موصولا ومفصولا) ميدنا بقولنا لم يخص منه شيء لأنه إذا خص منه شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ اتفاقا وتقدم عن التحرير أن الأوجه اشتراط المقارنة في كل مخصص (وبيان بقرة بنى إسرائيل) جواب عن استدلال الشافعية بقصة البقرة ووجه أنهم أمروا بتذبح بقرة معينة مع أن اللفظ مطلق ورد بيانه متراخيا وإنما قلنا إنهم أمروا بتذبح بقرة معينة

لأن الضمير في قوله - إنها بقرة صفراء فاقع لونها - للبقرة المأمور بذبحها وللمقطع بأنهم لم يؤمروا ثانياً بمتجدد وبأن الامتثال إنما حصل بذبح المعينة كذا في التلويح (من قبيل تقييد المطلق) لأن المأمور بذبحها كانت بقرة مطلقة ، ولذا قال ابن عباس لو ذبحوا أدنى بقرة لأجزأتهم ولكن شددوا فشد الله عليهم وقددل قوله تعالى - وما كادوا يفعلون - على أنهم كانوا قادرين على الفعل وأن السؤال عن التعمين كان تعنتاً وتعملاً فلم يكن من قبيل تخصيص العام (فكان تقييد المطلق نسخاً) يعني نسخ الأمر بالمطلق وأمر بالمعين ، واعتراض بأنه يؤدي إلى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعاً إذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان . والجواب أنهم علموا أن الواجب بقرة مطلقة وإطلاق اللفظ كاف في العلم بالواجب والتردد إنما وقع في التفصيل والتعمين كذا في التلويح (والأهل لم يتناولوا الابن) جواب عن استدلالهم بجواز التخصيص متراخياً ، وتقرير الاستدلال أن الأهل في قوله تعالى - فاسلك فيها من كل زوجين اثنين وأهلك - عام متناول لجميع بنيهم ثم لحقه خصوص متراخياً بقوله - إنه ليس من أهلك - وتقرير الجواب أنه لم يكن متناولاً للابن لأن من لا يتبع الرسول لا يكون أهلاً له ، سلمنا تناوله لكن استثنى بقوله - إلا من سبق - فإن أريد بالأهل أهل قرابة حتى يشمل الابن فالاستثناء متصل وقوله - ليس من أهلك - أي من أهلك الذي لم يسبق عليه القول ، وإن أريد بالأهل أتباعاً فالاستثناء منقطع كذا في التثنية (لا أنه خص بقوله تعالى - إنه ليس من أهلك -) وأجاب في التحرير بجوابين . الأول أنه بيان المجمل لأنه شاع في النسب وغيره كالأزوجة والأقارب . الثاني أنه بيان لاستثناء مجهول منه - إلا من سبق عليه - وقوله - إن ابني من أهلي - لظن إيمانه عند مشاهدة الآية (وقوله تعالى - إنكم وما تعبدون من دون الله - لم يتناول عيسى) جواب عن استدلالهم بها ، وتقريره أنها لما نزلت قال ابن الزبير اليهود هبدوا عزيراً والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال عليه الصلاة والسلام بل عبدوا الشياطين التي أمرتهم بذلك فأنزل الله تعالى - إن الذين سبقت لهم منا الحسنى - تخصيص للعام بمتراخ ، وتقرير الجواب إنه لم يتناول عيسى حقيقة لأن ما لغير الملائكة ، وفي التحرير إنه عام في معبود المخاطبين به فلم يتناول عيسى والملائكة واعتراض ابن الزبير جدل مقعنت انتهى ولهذا قال عليه الصلاة والسلام له « ما أجهلك بلغة قومك ، أما علمت أن ما لما لا يعقل » فعلى هذا يكون قوله تعالى - إن الذين سبقت لهم - لدفع إحقاق الجواز لا لتخصيص العام ، كذا في التلويح (لا أنه خص بقوله تعالى - إن الذين سبقت لهم منا الحسنى -) فلا يكون دليلاً على جوازه بمتراخ (والاستثناء) مشتق من الشيء يقال ثنى عنان فرسه إذا منعه عن المضى في الصوب الذي هو يتوجه إليه ، وقد اشتهر فيما بينهم أن الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع

والمراد صيغ الاستثناء ، وأما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين بلا نزاع ، فالصواب أن يقسم أولا إلى القسمين ثم يعرف كل واحد على حدة كذا في التلويح ، وفي التحريم والخامس الاستثناء المتصل والمراد أدوات الإخراج لا الإخراج الخاص وإن كان يراد به كالمستثنى إذ الكلام في تفصيل ما هو به لا التخصيص الخاص وهو إلا غير الصفة وأخواتها وأنها تستعمل في إخراج ما بعدها كائنا بعض ما قبلها عن حكمه وهذا الإخراج يسمى استثناء متصلا وفي إخراجها كائنا خلافا عن حكمه ويسمى منقطعا وشرطه كونه مما يقارنه كثيرا كجاءوا لإحمارا بخلاف إلا الأكل أو يشمله حكمه كصوت الخيل إلا الحمير بخلاف صهلت أو ذكر حكم يضاده كما نفع إلا ماضر وما زاد إلا ما نقص أما ما زاد إلا ما نقص فيحتمل الاتصال لأنه زيادة حال بعد التمام والمراد من الإخراج إفادته عدم الدخول في الحكم اشتهر فيه اصطلاحا إذ حقيقته بعد الدخول وهو من الإرادة بحكم الصدر منتف ومن التناول لا يمكن إلا آخره ، وعرفه المصنف بأنه (يمنع التكلم بحكمه) أى مع حكمه (بقدر المستثنى) عن الدخول كأن المتكلم لم يتكلم بقدر المستثنى في حق الحكم ، وأشار بقوله بقدر المستثنى إلى أنه منع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام فخرج الاستثناء المستغرق لكنه فصله أتمنا إلى ما يلفظ الصدر أو مساويه فيمنع وما بغيرهما فلا كهيدي أحرار إلا هؤلاء أو إلا سالما وغانما وراشدا وإلى أن المنع بإلا أو إحدى أخواتها فكأنه قال هو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه بإلا أو إحدى أخواتها وهو ما عرفه به في التفتيح غير أنه قال بإلا وأخواتها والصواب ما ذكرناه وبهذا ظهر أن قوله في التوضيح أن هذا تعريف تفردت به ليس بصحيح (فيجعل) الاستثناء (تكلما بالباقي بعده) أى بعد المستثنى وينعدم الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب مع صورة التكلم (وعند الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة) وهو أن يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام وهذا هو أحد المذاهب الثلاثة في الاستثناء ، ففي قوله له على " عشرة إلا ثلاثة أطلق العشرة على السبعة وقوله إلا ثلاثة يكون بيانا لهذا فهو كما لو قال ليس له على " ثلاثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل ، قال في التوضيح وإنما قلت إن مرادهم بالمنع بطريق المعارضة هذا المذهب لأنهم ذكروا في الجواب عنه أن الألف اسم علم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا يحتمله إذ لا يجوز أن يسمى تسعة ألفا بخلاف دليل الخصوص لأن المشركين إذا خص منهم جمع كان الاسم واقعا على الباقي بلاخل وهذا الكلام نص على أنه جواب عن قول من قال إن المراد من العشرة هو السبعة أو أطلق العشرة على عشرة أفراد ثم أخرج ثلاثة بعد الحكم وهذا تناقض ظاهر وإنكار بعد إقرار ولا أظنه مذهب أحد أو قبله ثم حكم على الباقي أو أطلق عشرة إلا ثلاثة على السبعة فكأنه قال على " سبعة فهذه ثلاثة مذاهب فعلى المذهبين الأخيرين يكون

الاستثناء تكلمها بالباقي بعد الثنيا أى المستثنى انتهى، وفي التحرير (١) الاتفاق أن ما بعد إلا مخرج من حكم الصدر أى لم يرد به فالمقربة ليس لإسبعة في على عشرة إلا ثلاثة. واختلف في إرادته بالصدر فالأكثر لا وإلا قرينته والاتفاق أن التخصيص كذلك وقيل أريد ثم أخرج ثم حكم على الباقي، والمراد أريد عشرة وحكم على سبعة بإرادة العشرة باق بعد الحكم وإلا رجع إلى إرادة سبعة به مع الحكم فلم يزد على الأول بمعنى قول الأكثر إلا بتكلف لا فائدة له وهذا القول اختاره بعض المتأخرين للقطع باستثناء نصفها في اشترت الجارية إلا نصفها فكان مرادا وإلا كان الاستثناء من نصفها فهو مستغرق أو المخرج الربع وهو غير المراد ويتسلسل أى ينتهى إلى إخراج الجزء غير المنتجز منه وقد علمت (٢) أن الإخراج مجاز عن عدم الإرادة عندهم وإلا نصفها بيان إرادة النصف بلفظها (٣) وأيضا الضمير (٤) للجارية، ويدفع بأن المرجع اللفظ (٥) لأنه (٦) لربط لفظ بلفظ باعتبار معناهما لا ذات المسمى فيرجع إلى لفظ الجارية مرادا به بعضها ولا يتسلسل لعدم حقيقة الإخراج، وأيضا إجماع العربية أنه (٧) إخراج بعض من كل (٨) وقد علمت أنه منع دخوله في الكل إلى أن قال وبهض الحنفية قالوا إخراج الاستثناء عند الشافعية على المعارضة وعندنا بيان محض ثم أبطلوه بأنه لو كان وهو لا يوجب إلا في سبعة ثبت ما ليس من محتملات اللفظ فإن العشرة لا تقع عليها حقيقة ولا مجازا، بخلاف العام لا يستلزمه ولو سلم فالجواز مرجوع فلا يحمل عليه، ويجب أن لا يوجب حكما إلا بعد الثنيا في السبعة وإذن فالثلاثة مسكوتة ومقتضاه أن القائل به قوله على عشرة في سبعة وعليه بنى متأخر من الحنفية وجزم بأنه على القول الثاني تكلم بالباقي فقط ولا يخفى أن المأخذ مسألة الاستثناء من النفي إثبات وقلبه،

(١) قوله وفي التحرير الخ لم يلتزم للشارح رحمه الله عبارة التحرير بنصها كما يظهر بمراجعته اه مصححه .

(٢) قوله وقد علمت ، جواب عن الإبرادين المذكورين اه .

(٣) أى الجارية فلا يكون إلا نصفها مستغرقا اه .

(٤) أى في نصفها اه .

(٥) أى لفظ الجارية .

(٦) قوله لأنه : أى الضمير اه .

(٧) قوله أنه : أى الاستثناء المتصل .

(٨) قوله إخراج بعض من كل، وأو أريد الباقي من الجارية لم يكن ثمة كل ولا بعض

ولا إخراج هذا قول المعترض ، وقوله قد علمت جواب عنه .

وأصحاب القولين من الشافعية والمالكية قائلون به فلم يلزم من قول المعارضة خصوص القول الأول ثم المعارضة بظاهر الإسناد إلى العشرة ثم النفي عن ثلاثة مع ترجيح أحدهما فيحكم بأن المراد بالآخر ما سواه كتخصيص المنفصل لا بإعادة النسبة إليهما لأن حقيقة التناقض لم يقله عاقل فالاستدلال لدفعه بألف سنة إلا خمسين عاما في غير محل النزاع وعنه صحح عدم الخلاف في نفي كونه بطريق المعارضة لعدم الثمرة وسبأني تمامه ، وفي التقرير والصحيح أنه لاخلاف أنه بطريق البيان لا بطريق المعارضة لأنه خلاف إجماع أهل اللغة فإنهم قالوا هو استخراج بعض ما تكلم به وقالوا أيضا تكلم بالباقي وفي الحقيقة لا يظهر الخلاف في المسائل انتهى فقد علمت أنه لا ثمرة لما ذكره من الخلاف ، وفي شرح السكندر للزيلعي بعد ما نقل الاختلاف المذكور قال وهذا مشكل فإن الاستثناء جائز في الطلاق والعتاق ولو كان لإخراجا لما صح لأنهما لا يمتثلان الرجوع والرفع بعد الوقوع وتظهر ثمرة الاختلاف فيما إذا قال لفلان على ألف درهم إلا مائة أو خمسين فعندنا يلزمه تسعمائة وعنده يلزمه تسعمائة وخمسون انتهى : وصحح في النهاية أنه يلزمه عندنا تسعمائة وخمسون لأن الشك دخل في الاستثناء انتهى فلا ثمرة له على الأصح ، وذكر في الخانية أنه يلزمه تسعمائة في رواية أبي حفص وهو الصحيح انتهى (لإجماع أهل اللغة على أن الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي) وهذا إجماع منهم على أن الاستثناء حكما وضع له يعارض به حكم المستثنى منه (ولأن قوله لا إله إلا الله للتوحيد) وهو الإقرار بوجود الهامى ووحدته (ومعناه النفي والإثبات) أى نفي الألوهية عن غير الله تعالى وإثبات الألوهية له تعالى ومعناه لا إله إلا الله فإنه إله (فلو كان) الاستثناء (تكلم بالباقي لكان نفيًا لغيره لا إثباتا له) فلا يكون للتوحيد واللازم باطل لكونه خلاف الإجماع فالملزوم مثله : بيان الملازمة أن معناه حينئذ غير الله ليس بإله وهو نفي الألوهية عن غير الله تعالى فحسب من غير إثبات الألوهية له قصدا (ولنا قوله تعالى - فليث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما - وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الإيجاب يكون) لا في الإخبار ووجه التمسك أن الاستثناء لو لم يكن تكلمًا بالباقي لزم نفي حكم الخبر الصادق بعد ثبوته واللازم باطل فالملزوم مثله فلم يصح سقوط الحكم بطريق المعارضة في الإخبار لأنه تناقض ، وإنما يصح في الإيجاب لأنه فعل في الحال والمنع بالمعارضة كذلك فيعمل به :

و التقرير واستحالة التناقض واستحالة لزوم الكذب في كلام الله تعالى عقلية ولكن سماه فخر الإسلام استدلالا بالنص لأن منشأه منه انتهى : وقد قدمنا عن التحرير أن هذا الاستدلال في غير محل النزاع وأن ما فهموه ونسبوه للشافعي لم يقل به عاقل فضلا عن

الشافعي (ولأن أهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد التلخيص) أى يستخرج بالاستثناء بعض الكلام عن أن يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عن ما وراء المستثنى لأنه يستخرج بعض حكم الجملة بعد ثبوت الكلام لأنه بيان بالاتفاق، وإنما يكون بيانا إذا جعل المستثنى غير ثابت من الأصل كالتخصيص كذا فى التقرير ، وظاهر الإجماعين متناف فلا بد من الجمع بينهما بحمل الأول على الحجاز ، وعدل المصنف عن هذا الوجه لضعفه واختار ما ذكره فخر الإسلام (فتقول إنه تكلم بالباقي بوضعه) أى بحسب وضعه وحقيقته (ولإثبات ونفى بإشارته) ولاشك أن الثابت بالإشارة ثابت بنفس الصيغة وإن لم يكن السوق لأجله وقد حصل الجواب عن استدلالهم بإجماع أهل اللغة ولم يجب عن كلمة التوحيد . وأجاب عنها فى التوضيح بقوله وأما كلمة التوحيد فلأن معظم الكفار كانوا أشركوا وفى عقولهم وجود الإله ثابت فسبق لنفى الغير ثم يلزم منه وجوده تعالى إشارة على المذهب الثانى وهو أن الاستثناء إخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي وإنما قلنا إن وجوده تعالى يثبت على هذا المذهب بطريق الإشارة لأنه لما ذكر الإله ثم أخرج الله تعالى ثم حكم على الباقي بالنفى يكون إشارة إلى أن حكم المستثنى خلاف المصدر وإلا لما أخرج منه ضرورة على المذهب الأخير وهو أن العشرة إلا ثلاثة موضوعة للسبعة فعلى هذا المذهب وجوده تعالى يثبت بطريق الضرورة لأن وجود الإله لما كان ثابتا فى عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده تعالى ضرورة وذلك لأن تقديره على هذا المذهب لا إله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة على نفي الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده تعالى منطوقا ومفهوما بل ضرورة انتهى .

وحاصله أن وجوده تعالى من كلمة التوحيد إما بالإشارة أو بالضرورة لا بالعبارة عندنا ، وفى التلويح فإن قيل لزوم وجوده تعالى بطريق الإشارة اعتراف بمذهب الخصم فإنه لا يدعى أنه يفيد الإثبات بطريق العبارة بمعنى أن يكون السوق لأجله بل يدعى أنه مدلول اللفظ ولزوم وجوده بطريق الضرورة على الوجه المذكور يقتضى أن لا يصير الدهرى الناق للصانع مؤمنا بهذه الكلمة وهو خلاف الإجماع . قال فى المصباح : الدهرى بفتح الدال منسوب إلى الدهر وهو الذى يقول بقدوم الدهر ولا يؤمن بالبعث ، وأما الرجل المسن إذا نسب إلى الدهر يقال دهري بضم الدال على غير قياس انتهى . أجييب عن الأول بأن محل الخلاف هو اطراد الحكم أعنى كون الاستثناء من النفي إثباتا وثبوته بطريق الإشارة فى هذه الصورة لا يوجب اطراد لانتفائه (١) فى مثل « لا صلاة إلا بطهور » وعن الثانى

(١) قوله لانتفائه : أى الإثبات ، ومحصله أن الغرض الاستدلال بهذا الحديث =

بأنه بنى الأمر على الأعم الأغلب ، ويحكم بإسلامه عملا بظاهر قوله عليه الصلاة والسلام « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله » الحديث انتهى . وفي التحرير فطائفة من الحنفية لا يحكم فيما بعد إلا بل مسكوت فلا إله إلا الله توحيد باعتبار نفي الألوهية عن غيره تعالى مع حكمهم بثبوتها له علما إذ لم يشكوا فيه لا نطقا (١) فلا تكون (٢) إياه من الدهرى ، والجمهور ومنهم طائفة من الحنفية فيه (٣) بالنقيض وهو الأوجه لنقل الاستثناء من النفي إثبات عن أئمة اللغة ولا يعارضه نقل تكلم بالباقي بعد الثلث إلا لو نقل بقيد فقط إذ لا يجب في الحمل كون الموضوع لا وصف له سوى المحمول فيجوز اجتماعهما فيصدق تكلم بالباقي بعد الثلث باعتبار الحاصل من مجموع التركيب ونفي وإثبات باعتبار الأجزاء ونحو « لا صلاة إلا بطهور » يفيد ثبوتها معه في الجملة (٤) وغايته تكلمه بعام مخصوص

= على نفي كون الاستثناء من النفي إثباتا بأنه لو صح ذلك للزم إثبات مانئي عن المصدر لكل فرد من أفراد المصدر فيكون المعنى كل فرد من أفراد الصلاة جائزة حال اقتترانها بالطهور وهذا باطل للإجماع على بطلان بعض الصلاة المقترنة بطهور كالصلاة إلى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك ، وفيه كلام بعلم من التحرير وشرحه .

(١) قوله لا نطقا ، عطف على قوله علما .

(٢) قوله فلا تكون : أى كلمة التوحيد ، وقوله إياه أى توحيدا لإنكاره وجود البارى تعالى . والحاصل أن هذه الطائفة التزمت أن كلمة التوحيد لا تفيد إلا النفي عن غير الله تعالى وأن التوحيد من النفي القولى والإثبات العلمى لأنهم : أى الكفار في الجملة لم ينكروا ألوهيته تعالى كما يدل عليه قوله تعالى - ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله - إلى غير ذلك بل أشركوا فبالنفي عن غيره ينتفى الشرك ويحصل التوحيد فلا تكون كلمة التوحيد من الدهرى توحيدا لإنكاره الوجود وهذا غير ضار ، فعلى كلام هذه الطائفة لا يحكم بإسلام الدهرى بالإثبات بهذه الكلمة وتقدم أنه خلاف الإجماع ويمكن أن يقال إنه يحكم بإسلامه ظاهرا عملا بالحديث وإن لم يكن مسلما عند الله وليحذر .

(٣) قوله فيه : أى ذهبوا إلى أن الحكم فيما بعد إلا بالنقيض :

(٤) قوله في الجملة : وهى الصلاة الجامعة لبقية شروطها وجميع أركانها الخالية عن المفسد لها لا كل صلاة وإن كان قوله لا صلاة سلب كل معنى لا شىء من الصلاة بجائزة وهو عند وجود الموضوع في قوة الإيجاب الكلى المعدول المحمول فيتمعلق الاستثناء بكل فرد من أفراد الصلاة والفرض أن الاستثناء من النفي إثبات فيلزم تعلق إثبات مانئي عن المصدر بكل فرد من أفراد المصدر فيكون المعنى كل فرد من أفراد الصلاة جائزة حال اقتترانها بطهور للإجماع على بطلان بعض الصلاة المقترنة بطهور كالصلاة لغير القبلة وبدون النية ونحو ذلك :

ونحو ليس زيد إلا عالما يعرف جوابه من حصر أقسام الحصر غير أن قول الطائفة الثانية ما بعد إلا إشارة وهو منطوق غير مقصود بالسوق على مامر، وقول الهداية في ما أنت إلا حر يعتق لأن الاستثناء من النفي إثبات على وجه التأكيد (١) كما في كلمة الشهادة ظاهر في العبارة والأوجه أنه منطوق إشارة تارة وعبارة أخرى بأن يقصد لما ذكرنا (٢) ولأن النفي عما بعد إلا يفهم من اللفظ وأما الاتفاق على أن إلا مخالفة ما بعدها لما قبلها وضعاً فلا يفيد لصديق المخالفة بعدم الحكم عليه بحكم الصدر فلا يستلزم الحكم بتقيضه إلا فهمه كما سمعت ثم قد يقصد إن كلمة التوحيد والمفرغ كما جاء إلا زيد فعبارة أو غير الثاني كعلى عشرة إلا ثلاثة لفهم أن الغرض السبعة بإشارة انتهى (وهو) أى ما يطلق عليه لفظ الاستثناء (نوعان متصل وهو الأصل) أى الحقيقة فإننا قدمنا أنه حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع إن أريد به صيغ الاستثناء وإن أريد لفظه فحقيقة فيهما ، وفي التحرير قيل مشترك فيهما لفظي وقيل متواطئ وعلى أنه مشترك أو مجاز في المنقطع لا يمكن أن يعرف لهما لأن مفهوميه حينئذ حقيقتان مختلفتان فيحد كل بخصوصه ، وفي التقرير وحده على القول بالاشتراك اللفظي المذكور بعد إلا وأخواتها مخرجاً أو غير مخرج والأكثر أنه مجاز في المنقطع وحده على الاشتراك المعنوي ما دل على مخالفة إلا غير الصفة أو إحدى أخواتها انتهى ، وفي الأخير نظر لأنه يقتضى أن ما دل وإلا وأخواتها غير إن وليس كذلك لأن إلا هى نفس ما دل (ومنفصل وهو ما لا يصح إخراج من الصدر) أى صدر الكلام لأن الصدر لم يتناول به جعل (مبتدأ) أى بمنزلة نص مبتدأ حكمه يعمل بنفسه لا تعلق له بأول الكلام إلا من حيث الضرورة وفي التوضيح الاستثناء المتصل لإخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور والمعنى المذكور أن معنى الإخراج هو المنع عن الدخول والاستثناء المنقطع هو أن يذكر شيئاً بعد إلا وأخواتها غير مخرج بالمعنى المذكور فقولنا غير مخرج يتناول أمرين أحدهما أن لا يكون داخل في صدر الكلام والثاني أن يكون داخل فيه لكن لا يخرج عن عين ذلك الحكم ونظائره كثيرة في القرآن منها قوله تعالى - وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف - فإن قوله - إلا ما قد سلف - أى الجمع بين الأختين قد سلف داخل في الجمع بين الأختين لكنه غير مخرج عن حكم صدر الكلام وهو الحرمة لكن أثبت فيه حكماً آخر وهو أنه مغفور وكذلك في قوله - إلا الذين تابوا - حكم صدر الكلام أن من قذف صار

(١) قال في شرح الهداية هذا هو الحق المفهوم من تركيب الاستثناء لغة ثم قال وأما كونه إثباتاً مؤكداً فلوروده بعد النفي بخلاف الإثبات المجرد اه .
(٢) قوله لما ذكرنا من قصده بالسوق :

فاسقاً وقوله - إلا الذين تابوا - لا يخرج عن عين ذلك الحكم بل معناه أن من تاب لا يبقى فاسقاً بعد التوبة فهذا حكم آخر انتهى . (قال الله تعالى) - أفرأيتم ما كنتم تعبدون أنتم وآبائكم الأقدمون (فإنهم عدوا لي إلا رب العالمين : أي لسكن رب العالمين) فإني أعبده وأعظمه والعدو يقع على الجمع لأن ضرر العدو وإن كان واحداً كثير ، وقال الزجاج : يجوز أن يكون القوم عبدوا الأصنام مع الله تعالى فقال جميع من عبدتم عدوا لي إلا رب العالمين لأنهم سواهم بالله تعالى فأعلمهم أنه قد تبرأ مما تعبدون إلا الله فإنه لم يتبرأ عن عبادته وهذا قول مجاهد وعلى هذا يكون الاستثناء متصلاً كذا في التقرير .

واتفقوا أن استثناء القيمي من المثلي منقطع فيلزمه أيضاً نحو له على ألف درهم إلا ثوباً يلزمه الألف كلها ، واختلفوا في استثناء مثلي من مثلي آخر فعندما صحیح والمخرج قدر قيمته وعند محمد ليس بصحيح (والاستثناء متى تعقب كلمات) أي إذا ورد الاستثناء عقب جملة معطوفة (بعضها على بعض) بالواو فلا خلاف في جواز رده إلى الجميع وإلى الأخير خاصة وإنما الخلاف في الظهور عند الإطلاق (ينصرف إلى الجميع) أي إنه ظاهر في العود إلى الجميع فإذا قال لزيد على ألف درهم ولبكر كذلك ونحو ذلك إلا استثناء لزم لكل واحد أربعمائة عنده (كالشرط) فإنه بعد الجملة ينصرف إلى الكل اتفاقاً ، وقدمنا ضابطه عندنا في بحث العطف (عند الشافعي) لأن العطف بصير المتعدد المفرد ولأنه لو قال والله لا أكلت ولا شربت إن شاء الله تعلق بهما (وعندنا) ينصرف الاستثناء (إلى ما يليه) أي الأخير لقربه واتصاله به وانه طاعه عماسواه ولأن توقف صدر الكلام يثبت ضرورة فيتم قدر الحاجة على أنه لا شركة في عطف الجملة في الحكم في الاستثناء أولى وقولهم بصيره كالمفرد إنما هو في المفردات ، وما قيل هي مثلها إذ الاستثناء فيها من المتعلقة أو المسند إليه . أوجب بأنه إذا تحددت جهة النسبة فيها وهو الدليل ، وأما إن شاء الله فن باب الشرط فإن الحق به فقياس في اللغة ولو سلم صحته فالفرق أن الشرط مقدر تقديمه ولم سلم عدم لزومه فلقرينة الاتصال وهو الحلف على الكل قالوا صالح لكل فالتصريح على الأخير تحكم . قلنا إرادتها اتفاق والتردد فيما قبلها والصلاحية لا توجب ظهوره فيه كالجمع المنكر في الاستغراق قالوا لو قال على خمسة وخمسة إلا ستة فإنه راجع إلى الكل . قلنا إنه من قبيل المفرد والكلام في تعقبه للجملة ، وفيه ما يعين كونه لكل للصحة وهو أن الاستثناء المستغرق باطل كذا في التحرير (١) (بخلاف الشرط فإنه مهمل) فلا يخرج

(١) قوله كذا في التحرير يظهر أن الشارح اقتصر على ما يفيد مطلوبه وإلا فعبارة

التحرير أوسع من ذلك كما يظهر بالاطلاع عليها اه مصححه :

به أصل الكلام من أن يكون عاملا وإنما يتهدل الحكم وهذا صريح في الفرق بين الاستثناء والشرط فالأول مغير والثاني مبدل وهو اختيار شمس الأئمة كما في التقرير مع أنه قدم أنهما من بيان التغيير وبه جزم في التوضيح ، وعلى ما ذكره هنا فالشرط كالنسخ بيان تبديل ، فالتحقيق ما قدمناه عن التحرير أن كلا منهما مغير لكن الاستثناء أقوى تغيرا لأنه للإعدام فجعلوه منصرفا إلى الأخير تقليلا للإبطال ، ثم اعلم أن أبا حنيفة مشى على الأصل في إبطال الصك كله إن شاء الله لأنه من قبيل الشرط المتعقب جملا وهما أخرجا كتب الصك من عمومهما بعراض اقتضى تخصيص الصك من عموم حكم الشرط المتعقب جملا لأنه يكتب للاستيثاق ، فلو انصرف إلى الكل كان مبطالا له وهو ضد ما قصده فانصرف إلى ما يليه ولذا كان قولهما استحسانا راجحا على قوله كذا في فتح القدير ، وفي التحرير يفي على الخلاف وجوب رد شهادة المهدود في قذف عند الحنفية لقصر - إلا الذين تابوا - على ما يليه - وأولئك هم الفاسقون - خلافا للشافعي رد آله إليه مع لا تقبلوا ولولا منع الدليل من تعلقه بالأول فاجلدوهم تعلق به ، ثم قيل الاستثناء منقطع لأن الفاسقين لم يتناول الثابطين والأوجه أنه متصل انتهى وتوضيحه في التلويح (أو بيان ضرورة) يعني القسم الرابع من البيان ضرورة قدمه على بيان التبديل وآخره في التوضيح عنه لأنه ضروري وقدمنا أنه من إضافة الشيء إلى سببه (وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له) أي للبيان وهو السكوت إذ الموضوع للبيان هو النطق والسكوت ضده ، وفي التحرير الدلالة لفظية وغير لفظية وهي الضرورية أربعة أقسام كلها دلالة سكوت : ملحق باللفظية (وهو إما أن يكون في حكم المنطوق) أي النطق يدل على حكم مسكوت فكان بمنزلة المنطوق ولذا قال في التحرير الأول ما يلزم منطوقا (كقوله تعالى - وورثه أبواه فألمه الثلث) فإن صدر الكلام أوجب الشركة ، ثم تخصيص الأم بالثلث دل على أن الأب يستحق الباقي فصار بيانا لصدر الكلام لا بمحض السكوت عن نصيب الأب إذ لو بين نصيب الأم من غير إثبات الشركة لم يعرف نصيب الأب ، ومن هذا النوع لو قال دفعت مضاربة هلى أن لك نصف الربح يفيد أن الباقي للمالك وكذا في قلبه استحسانا (أو يثبت بدلالة حال المتكلم) أي للذي من شأنه التكلم في الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة كذا في التلويح وفي التقرير أي بدلالة حال الساكت المشاهد ، ولما كان سكوته بيانا سمى نفسه متكلم (كسكوت صاحب الشرع عند أمر يعاينه) من قول أو فعل (عن التغيير) أي عن الإنكار فإنه دال على الإباحة لاف لا يجوز أن يقرهم على حرام ، ومن هذا النوع سكوت الصحابة عن تقويم منافع ولد المغرور يفيد عدم تقويم المنافع ومنه سكوت البكر البالغة جعل بيانا للرضا لأجل حال

في البكر توجب السكوت وهي الحياء عن إظهار الرغبة في الرجال ، وينبغي أن تكون مسائل السكوت التي وصلت إلى قريب الثلاثين المذكورة في كتاب النكاح كلها من هذا النوع ، وفي البدائع إذا سكنت عليه الصلاة والسلام عن فعل يحضرته أو في عصره مع القدرة والعلم فإن كان معتقد الكافر كالاختلاف إلى الكنيسة فلا أثر للسكوت اتفاقا وإن سبق تحريره فسكوته وتقريره نسخ وإفدليل على الجواز انتهى ، ومن هذا النوع دعواه أكبر ولد من ثلاثة بطون أمته فإنه نفي لغيره ولا يلزم ثبوته لمقارنة النفي الاعتراف بالأمومية كذا في التحرير (أو ثبتت ضرورة دفع الغرور) عن الناس (كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشترى) عن النهي فإنه يكون إذنا له في التجارة دفعا للغرور عن من يعامل العبد ، فإن قيل يحتمل أن يكون سكوته لفرط الغيظ وعدم الالتفات بهاء على أن العبد محجور شرعا . قلنا يترجح جانب الرضا بدلالة العرف والعادة في أن من لا يرضى يتصرف العبد يظهر النهي ويرد عليه ، والأظهر أن هذا القسم مندرج في القسم الثاني أعني ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم كذا في التلويح والمراد بالبيع بيع ملك غير المولى ، وأما بيع ملك المولى فلا يجعل سكوته إذنا لما فيه من الضرر المحقق في الحال وهو إزالة ملك المولى فلا يثبت بالسكوت وليس في ثبوت الإذن في الشراء ضرر متحقق في الحال على المولى لأنه قد يلحقه الدين وقد لا يلحقه كذا في التقرير وهذا قول قاضيخان ، وأما صاحب الهداية فاختر أن سكوته عند بيعه إذن سواء كان المتاع مملوكا للمولى أو لغيره بإذنه أو بغير إذنه بيعا صحيحا أو فاسدا فلذا أطلق الأصوليون ، ثم اعلم أنه إنما يكون ذلك إذنا فيما بعد ذلك التصرف لا في حقه كما علم في كتاب المأذون ومن هذا النوع سكوت الشفيع جعل لإبطال الشفعة دفعا للضرر عن المشتري (أو يثبت ضرورة طول الكلام كقوله له على مائة ودرهم) فإن المعطوف بيان للمعطوف عليه بأن حذف تمييز المعطوف عليه فيما فيه تعارف كمائة ودرهم أو دينار أو قفيز بخلاف وعبد وثوب فإنه لا يكون بيانا للمائة وكذا مائة وثوبان ، بخلاف ما لو قال له على مائة وثلاثة أبواب حيث تكون الأبواب تفسيرا للمائة والمرجع العرف (أو بيان بتبديل وهو النسخ) وقد اختلفوا فيه لغة فقيل النسخ التبديل وهو الإزالة وهو أن يزول شيء ويخلفه غيره يقال نسخت الشمس الظل وقيل معناه النقل وهو تحويل شيء من مكان إلى مكان أو من حالة إلى حالة مع بقائه في نفسه ، ومنه نسخت الكتاب ثم قيل إنه مشترك وقيل حقيقة في الإزالة فقط وقيل عكسه والأول أولى كذا في التقرير ، وفي التحرير وتمثيل النقل بنسخ ما في الكتاب تساهل ، وأما في الاصطلاح (فهو) أي النسخ (بيان لمدة الحكم المطلق) أي لانتهائها بالنسبة إلى الشارع والمراد بالحكم هو الحاصل

المتعلق بالمكلف تعلق التنجيز بعد ما لم يتعلق لا الحكم أو تعلقه القديمان وهو احتراز عن بيان مدة ما ليس بحكم، واحتراز بالطلق عن حكم مقيد بتأييد أو تأقيت فإنه لا يصح نسخه قبله كذا في التقرير (الذي كان معلوما عند الله تعالى) أي ينتهي في وقت كذا (إلا أنه أطلقه) أي لم يبين توقيت الحكم المنسوخ (فصار ظاهره الهقاء في حق البشر) لأن إطلاق الأمر بشيء يوهنا بقاءه على التأييد فكان تبديلا في حقنا و (بيانا محضاً) أي خالصاً (في حق صاحب الشرع) وهذا يشير إلى أن النسخ له جهتان جهة للبيان بالنسبة إلى الشارع وجهة التبديل والرفع بالنسبة إلينا .

ثم اعلم أن النسخ له تعريف باعتبار المصدر من المبني للفاعل وهو الناسخية وهو أن يرد دليل شرعي مترخياً عن دليل شرعي مقتضياً خلاف حكم المتقدم، وله تعريف باعتبار الناسخ وهو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه اولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه، وله تعريف باعتبار فعل الشارع وهو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر كذا في التلويح، وعرفه في التحرير برفع تعلق حكم شرعي بمستقل شرعي بالذات، فاندفع أن الحكم قديم لا يرتفع وبمستقل لرفع الغاية بخلاف الاستثناء لأنه يفيد عدم التعلق وشرعي لنفي الارتفاع بالموت وبالذات للنوم لأن حديث رفع القلم ليس بناسخ ثم قال وذكرهم الانتهاء دون الرفع إن كان اظهروه وفساده إذ لا يرتفع القديم لم يفد لأنه لازم الانتهاء وإن كان لاتفاق اختيارهم عبارة أخرى فلا بأس انتهى . والحاصل أن عدولهم عن تعريفه بالرفع المذكور لا وجه له من جهة المعنى (وهو جائز عندنا بالنص) وهو الدليل على حرمة الجمع بين الأختين فإنه ناسخ لشرعية يعقوب عليه الصلاة والسلام (خلافاً لليهود لعنهم الله) لا حاجة إلى ذكر خلاف الكفار في الكتب الإسلامية ولا إلى ذكر دليلهم والرد عليهم فإن جواز النسخ معلوم من الدين بالضرورة، ولذا قال في التنقيح وقد أنكره بعض المسلمين وهذا لا يتصور من مسلم انتهى . وفي التحرير أجمع أهل الشرائع على جوازه ووقوعه (ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم) بأن يوجد حيناً وينتفي آخر (في نفسه) فخرج ما كان واجبا كذاث البارئ تعالى وصفاته الذاتية والفعلية وأسمائه فإنها قديمة أبدية سرمدية لا يحتمل شيء منها العدم فلا تكون محلاً للنسخ وخرج ما كان ممنوعاً كشرية البارئ فإنه لا يحتمل الوجود أصلاً فلا يكون محلاً له، وفي التحرير: الحنفية والمعتزلة لا يجوز نسخ حكم فعل لا يقبل حسنه وقبحه السقوط كوجوب الإيمان وحرمة الكفر والشافعية يجوزونه وهي فرع التحسين والتقيح انتهى . وفي التلويح محله حكم شرعي فرعي لم يلحقه تأييد ولا توقيت فخرج الأحكام العقلية والحسية والإخبار عن الأمور الماضية أو الواقعة

في الحال أو الاستقبال مما يؤدي نسخته إلى كذب أو جهل بخلاف الإخبار عن حل الشيء
أو حرمة مثل هذا حلال وذاك حرام انتهى ، ولذا قال في التحرير : الجمهور لا يجري
النسخ في الأخبار لأنه الكذب وقيل نعم في المستقبل - يحسوا الله ما يشاء ويثبت - إن لك أن
لا تجوع فيها ولا تعرى - وعلى قولهم يجب إسقاط شرعي من التعريف : والجواب عن
الآية الأولى أن معناها ينسخ بما يستصوبه أو من ديوان الحفظه وغيره والثانية ولا تعرى
من القيد والإطلاق لا النسخ انتهى (لم يلتحق به ما ينافي النسخ من توقيت) قال القاضي
أبو زيد ليس لهذا القسم مثال من النصوص فلا يكون في ذكر الخلاف فيه فائدة . وقيل
مثاله قوله تعالى - ترعون صبيح سنين دأبا - وقوله تعالى - تمتعوا في داركم ثلاثة أيام -
وليس بسديد لأن ذلك ليس من الأحكام وكلامنا فيه إلا أن يقول المقصود يحصل بإيراد
المثال سواء كان في الخبر أو غيره كما مر ، وفيه نظر لأن ترعون بمعنى ازرعوا بدليل
قوله - فذروه في سنبله - فكان من الأحكام ، وأورد أيضا قوله تعالى - ولا تقرّبوهن
حتى يطهرن - وقوله - وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض - فإن كلا منهما
حكم مؤقت بوقت . وأجيب بأن المقصود شرعية حرمة القربان في حالة الحيض وشرعية
إباحة الأكل والشرب في الليل وليست بمؤقتة ، وردّ بأنها مؤقتة بأكثر مدة الحيض
وبطلوع الفجر كذا في التقرير (أو تأييد) وهو دوام الحكم مادامت دار التكليف ولهذا
كان التقييد بقوله إلى يوم القيامة تأييدا لا نافية وإطلاق التأييد على المدكح الطويل مجاز
لا بد له من قرينة والحقيقة استمرار جميع الأزمنة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع
الأزمنة كان رفعه في بعض الأزمنة من باب البداء وهو على الله تعالى محال ، هذا إذا كان
التأييد قييدا للحكم كالوجوب مثلا ، أما إذا كان قييدا للواجب مثل صوموا أبدا فالجمهور
على أنه يجوز نسخته إذ لا يزيد في الدلالة على جزئيات الزمان على دلالة قولنا صم غدا
على صوم غد وهو قابل للنسخ : فإن قيل التأييد يفيد الدوام والنسخ يفيد التناقض :
قلنا لا منافاة بين إيجاب فعل مقيد بالأبد وعدم أبدية التكليف به كما لا منافاة بين إيجاب
صوم مقيد بزمان وأن لا يوجد التكليف به في ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم ينسخ قبله
وذلك كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف ، وتحقيقه أن قولهم صم
أبدا يدل على أن صوم كل شهر من شهور رمضان إلى الأبد واجب في الجملة من غير تقييد
للووجب بالاستمرار إلى الأبد فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم استمرار مناقض له ،
وذلك كما تقول صم كل رمضان فإن جميع الرضانات داخلة في هذا الخطاب وإذا مات
انقطع الوجوب قطعا ولم يكن نفيًا لتعلق الوجوب بشيء من الرضانات وتناول الخطاب

له ، والحاصل أنه يجوز أن يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يتعبد الأول بالأبد دون الثاني كذا في التلويح ، وتعقبه في التحرير بقوله ؛ واختلاف في ذي مجرد تأييد قيما للحكم أو توقيت قبل مضميه كحرمته عاما معه إنشاء ، فالجمهور ومنهم طائفة من الحنفية يجوز ، وطائفة كالقاضي أبي زيد وأبي منصور وفخر الإسلام والسرخسي يمتنع لزوم الكذب وهو المانع في المتفق نحو مستمر ، والحق أن لزوم الكذب في الأخبار كقوله « الجهاد ماض إلى يوم القيامة » فلذا اتفق عليه الحنفية والخلاف في غيره والوجه الجواز كصم غدا ثم نسخ قبله ، وما قيل لامتناعه بين إيجاب فعل مقيد بالأبد وعدم أبدية التكليف رجوع عن ما قرره في محل النزاع من أنه على جعله قيما للحكم انتهى باختصار (ثبت نصا) كما قدمنا (أو دلالة) كالشرائع التي قبض عليها النبي صلى الله عليه وسلم فإنها مؤبدة بدلالة أنه خاتم النبيين (وشرطه) أي جواز النسخ (التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل) فإنه ليس بشرط عند الجمهور والمراد من التمكن أن يمضي بعد وصول الأمر إلى المكلف زمان يسع الفعل المأمور به (خلافا للمعتزلة) وبعض الحنابلة والكرخي والصيرفي فعندهم لا بد من التمكن منهما ، وانفقوا على جواز النسخ بعد التمكن بأن يمضي ما يسع الفعل من الوقت المعين له شرعا إلا عند الكرخي . لنا لا مانع عقلي ولا شرعي فجاز ونسخ الخمسين في الإسراء ، وقولهم لا فائدة منتف بأنها الابتلاء للعزم ووجوب الاعتقاد واستدل بقصة إبراهيم عليه الصلاة والسلام أمر ثم ترك فلو كان بلانسخ عصى . وأجيب بمنع وجوب الذبح بل رؤيا فظنه وما تؤمر يدفعه مع الإقدام على ما يحرم اولاه وعلى أصلهم توريط له في الجهل فيمتنع (لما أن حكمه) أي النسخ (بيان المدة لعمل القلب عندنا أصلا ولعمل البدن تبعا) لأن الاعتقاد أقوى فإنه يصلح أن يكون قرينة مقصودة كما في المنتشابه والاعتقاد لا يحتجل السقوط بخلاف العمل ، ثم اعلم أن نسخ الخمسين ليلة الإبراء مشكل لأن النسخ لا يتصور قبل البلاغ ولم يبلغ أمته . وأجاب عنه القسطلاني في المواهب بأنه نسخ بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم لأنه كلف بذلك قطعا ثم نسخ بعد أن بلغه وقبل أن يفعله وليس نسخا في حق أمته انتهى ، وأجاب عنه في التقرير بأن النبي صلى الله عليه وسلم أصل هذه الأمة وكان مبتلى بالاعتقاد والقبول في حقه وفي حق أمته ، ويجوز أن يبتلى بأمته لو فور شقيقه كما ابتلى بنفسه انتهى . (وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن) لأن المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون بقاءه وتقدم جوابه (والقياس لا يصلح ناسخا) لأن شرطه التعدي إلى فرع لا نص فيه لاتفاق الصحابة على ترك الرأي بالنص ولو أحادا كذا في التقرير ، وتعقبهم في التحرير بأنه لا يخفى أن القياس ليس من الرأي الذي لا دخل له في الانتهاء انتهى ، ولو قال المصنف لا يصلح ناسخا ولا منسوخا لكان

أفرد لأن المختار عند العامة أن لا يكون ماسوخا أيضا ، لأن ناسخه قطعيا أو ظنيا راجح عليه وإلا لما صلح ناسخا فحينئذ زال شرط العمل بالقياس وإذا زال شرطه فلا حكم له فلا رفع ولا نسخ كذا في التقرير . ثم اعلم أنه قيد في التقرير عدم كونه ناسخا بما إذا كان مظلونا ، أما لو كان المعنى مقطوعا به بأن كان منصوبا عليه جاز النسخ به أيضا انتهى ، ورده في التحرير بأنه لا قطع عن قياس ولو قطع بعلمته ووجودها في الفرع لجواز شرطية الأصل أو سابقية الفرع انتهى وهو الحق ، وأطلق في عدم كونه ناسخا فشمّل ناسخه قياسا آخر وتماه في التحرير (وكذا الإجماع عند الجمهور) لا يصلح ناسخا والظرف متعلق بالمسألين وإنما لا يصلح للنسخ لأنه إن كان في حياة النبي صلى الله عليه وسلم فهو من باب السنة لأنه منفرد ببيان الشرائع وإن كان بعده فلا نسخ حينئذ ، وأورد عليه قدسقط نصيب المؤلفة قلوبهم بالإجماع في زمن الصدق رضي الله عنه . وأجيب بأنه لسقوط سببه لا لورود دليل شرعي على ارتفاعه أو من انتهاء الحكم لانتهاء علمته المعلومة وليس ناسخا ، وتعبه في العناية بأن الحكم في البقاء لا يحتاج إلى علة كالرمل والاضطباع في الطواف فانتهاؤها لا يستلزم انتهاءه انتهى وتماه أبحاثه في فتح القدير ، وقيد بعدم كونه ناسخا لما ذكره فخر الإسلام من باب الإجماع أن نسخ الإجماع بالإجماع جائز وكأنه أراد أن الإجماع لا ينعقد أبته ، بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور أن يكون ناسخا لهما ويتصور أن ينعقد إجماع لمصلحة ثم تبدل تلك المصلحة فينعقد إجماع ناسخ له ، والجمهور على أنه لا ينسخ ولا ينسخ به لأنه لا يكون إلا عن دليل شرعي فلا يتصور حدوثه بعد النبي عليه الصلاة والسلام ولا ظهوره لاستلزام إجماعهم أولا على الخطأ مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد كذا في التلويح ، وفي التحرير وثمرته فيما إذا أجمع على قولين جاز بعده على أحدهما فإذا وقع ارتفاع جواز الأخذ بالآخر فالجيز نسخ ، والجمهور لا يمنع الإجماع على أحدهما لأنه مختلف ولو سلم فشرط بعدم قاطع بمنعه والإجماع على أحدهما مانع ، وقول فخر الإسلام لا يتأتى إلا على القول بجواز الإجماع لاعتن مستند وليس بالسديد وإلا فالناسخية والمسوخية له أولا ويستلزم خطأ الإجماع المنسوخ بتأمل يسير إلى آخره (وإنما يجوز النسخ بالكتاب والسنة مطلقا) وهو نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة (ومختلفا) وهو نسخ الكتاب بالسنة وعكسه : أما نسخ الكتاب بالكتاب فكأية عدة الحول بالأشهر والمسألة بالقتال ، وأما نسخ السنة بالسنة فالمراد نسخ الخبر المتواتر بمثله والآحاد بمثله فهو « كنت نهيتمكم عن زيارة القبور ألا فزوروها ، وعن لحوم الأضاحي أن تمسكوا فوق ثلاثة أيام فأمسكوا ما بدا لكم » ونسخ الآحاد بالمتواتر أولى بالجواز ، وأما قلبه فنعه الجمهور لأنه لا يقاومه

فلا يبطله قالوا وقع إذ ثبت التوجه إلى البيت بعد القطعي الآتي لأهل قباء ولم ينكره عليه الصلاة والسلام وبأنه كان يبعث الأحاد للتبليغ مطلقا ونسخ - قل لا أجد فيما أوحى إلى - الآية بتحريم كل ذى ناب : أوجب بجواز اقتران خبر الواحد بما يفيد القطع بعد ثبوته لإرساله بنسخ قطعي ولا يعرف ولا أجد الآن تحريما فالثابت بإباحة أصلية ورفعها ليس نسخا . وأما نسخ السنة بالقرآن فلأنه لا مانع ووقع فإن التوجه إلى القدس ليس في القرآن ونسخ به كذا في التحرير ، ورده النووي في شرح مسلم بأنه في القرآن - وما جعلنا القهالة التي كنت عليها - الآية ، وذكر في التحرير مثلا آخر له وهو حرمة المباشرة وأما قلبه فلما تقدم ووقوعه « لا وصية لوارث » نسخ الوصية للوالدين والأقربين والاعتراض منتهض على الوقوع بأنها آحاد فلو صح نسخها بالقرآن إلا أن يدعى فيها للشهرة فيجوز على أصل الحنفية إلا أن أبا زيد قال لم يوجد وعلى كل تقدير تسليم الأول كذا في التحرير (خلافا للشافعي في المختلف) ففي نسخ السنة بالقرآن المنع أصح قوليه وفي قلبه قول واحد ، أما الأول فلأنه بوجوب التفسير عنه عليه الصلاة والسلام ، قلنا إذ آمننا بأنه مبلغ لم يلزم ، وأما الثاني فلنقله تعالى - ما ننسخ - الآية والسنة ليست خيرا منه وقوله أو مثلها ونأت يفيد أنه هو تعالى : قلنا المراد بخير من حكمها وعدم تفاضله بالخيرية أى البلاغة ممنوع والحكم الثابت بالسنة جاز كونه أصح للمكلف وهو من عنده تعالى والسنة مبلغة ووحى غير متلو باطن وليس من عند نفسه كذا في التحرير ، ثم اعلم أنه يجوز النسخ بالأنقل عند الجمهور ونفاه شدوذ . لنا إن اعتبر المصالح وجوبا أو تفضلا فلعلها في الأنقل ، ويلزم نفي ابتداء التكليف به ووقع النسخ بالأنقل وهو تعيين الصوم بعد التخيير بينه وبين الفدية ورجم الزواني أو جلدهن بعد الحبس في البيوت قالوا - يريد الله أن يخفف عنكم - أوجب بأن سياقها في المآل وفيه يكون بالأنقل في الحال ولو سلم كان مخصوصا بالوقوع قالوا ما ننسخ الآية . أوجب بخيرية الأنقل عاقبة أو ما تقدم كذا في التحرير :

﴿ والمنسوخ ﴾ من الكتاب (أنواع : التلاوة والحكم) فيرفعان بدليل شرعي وقد يرفعان بغيره فلا يكون نسخا ، قالوا وقد يرفعان إما بموت العلماء أو بالإنساء كصحف إبراهيم عليه الصلاة والسلام ، والإنساء كان للقرآن في زمن النبي صلى الله عليه وسلم : قال الله تعالى - سنقرؤك فلا تسمى إلا ما شاء الله - فأما بعد وفاته فلا لقوله تعالى - إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون - كذا في التنقيح ، وتحقيقه أن المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه ولا خفاء في ارتفاع ذلك بموت العلماء أو بإذباب الله تعالى ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لأن الحكم غير العلم والعلم إنما يقوم بالروح وهو لا يفنى بالموت فلذا أحال

هذا البحث على غيره كذا في التلويح، وإنما قيدناه بمنسوخ الكتاب لأن الحديث ليس من الوحي المتلوح حتى يكون منسوخ التلاوة فلا يجرى النسخ فيه إلا في الحكم، والمراد بالحكم هنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه كذا في التلويح (والحكم دون التلاوة والتلاوة دون الحكم) ومنعه البعض لأن النص بحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما. ولنا قوله تعالى - فأمسكوهن في البيوت - نسخ حكمه وبقي تلاوته وكوصية الوالدين وسورة الكافرين ونسخ قراءة ابن مسعود مع بقاء حكمه ولأن حكمه على قسمين أحدهما يتعلق بمعناه والآخر يتعلق بنظمه كالإعجاز وجواز الصلاة وحرمة للجنب والحائض فيجوز أن ينسخ أحدهما دون الآخر كذا في التوضيح، ولم يمثل للثاني بما عن عمر رضى الله عنه: كان فيما أنزل - الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما آبنة نكالا من الله - وبقي حكمه وهو الرجم لما في التحرير من أنه استبعد من تلاوة القرآن، ثم اعلم أنه يجوز النسخ بلا بدل على ما هو الحق وتامه في التحرير (ونسخ وصف في الحكم) بيان للنوع الرابع فإن الثلاثة لنسخ الأصل وهذا نسخ الوصف مع بقاء الأصل (وذلك مثل الزيادة على النص فلإنها نسخ عندنا) لأن زيادة الجزء إما بالتخيير في اثنين أو ثلاثة بعد ما كان الواجب واحدا أو اثنين فيرفع حرمة الترك، وإما بإيجاب شيء زائد فيرفع أجزاء الأصل لزيادة الشرط والكل حكم شرعي مستفاد من النص، وأيضا المطلق يجرى على إطلاقه لأن الإطلاق معنى مقصود له حكم معلوم وهو الجواز بما ينطلق عليه الاسم وإن لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه، فبوت حكم أحدهما يوجب انتهاء حكم الآخر، وتعقيهم في التلويح بأنهم إن أرادوا أن المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة، وإن أرادوا بحسب العلم الأصلي فهو لا يكون حكما شرعيا انتهى. (وعند الشافعي تخصيص) لو قال وليست ينسخ عنده لكان أولى لأنه لا يقول بأنها تخصيص إلا لو كان النص عاما، وأما مثل زيادة النفي على الجلد فلا تكون تخصيصا لأن قوله فاجلدوا لا يتناول الجلد والنفي، وإنما لم يقل فيه بأنها نسخ لأن اشتراط النفي تقرير للجلد لا تبديل (حتى أبيننا زيادة النفي) حدا (على الجلد) الثابت بالكتاب (بخبر الواحد) وهو قوله عليه الصلاة والسلام «البكر بالبكر جلد مائة وتعريب عام» (وزيادة قيد الإيمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس) عن كفارة القتل، وكذا منعنا زيادة الطهارة في آية الطواف شرطا لصحته لأنهارفح حرمة الزيادة في الحد والإجزاء بلا إيمان الرقبة والإجزاء بلا طهارة هو حكم شرعي لأنه مقتضى إطلاق للنص فهو بدليل شرعي ورفع القطعي بالظني لا يجوز، ولا يرد القول بوجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد لأننا لم نردهما على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لأننا لم نقل بعدم أجزاء الأصل لولا الفاتحة

وللتعديل حتى يلزم النسخ وإنما قلنا بأنه يأثم تاركهما مع الصحة فلم يلزم النسخ ولا يمكن مثله في الوضوء حتى تكون النية والترتيب واجبين في الوضوء لأنه لا واجب فيه لا انحطاط مرتبة كذا في التوضيح ، والحق أن ثبوت الحكم بقدر دليله وأن دليلهما من قبيل ظنيهما كما أوضحناه في بحث الخالص ، ولا يرد علينا لزوم ما منعناه في التوضيح بالنبيذ عند عدم الماء زيادة على آية الوضوء لأنه من الماء فلا زيادة وتماه في التقرير ، قيدنا بالزيادة لأن نقص جزء أو شرط نسخ اتفاقا كذا في التحرير .

﴿ تنبيه ﴾ لم يتكلم المؤلف على ما يعرف به الناسخ : قال في التحرير : يعرف الناسخ بنصه عليه الصلاة والسلام وضبط تأخره ، ومنه « كنت نهيتكم » والإجماع على أنه ناسخ أما بقول الصحابي هذا ناسخ فواجب عند الحنفية لا الشافعية ، وفي تعارض متواترين فقال الصحابي هذا ناسخ إلى آخره :

فصل : أفعال النبي صلى الله عليه وسلم

الأفعال على نوعين : ما ليس فيه صفة زائدة على وجوده كبعض أفعال النائم والساهى فلا يوصف بحسن ولا قبح ، وماله صفة زائدة على وجوده كسائر أفعال المكلفين وأنها تنقسم إلى حسن وقبيح ، والحسن إلى مباح ومستحب وواجب وفرض ، والقبيح إلى محظور ومكروه ، وهذه الأقسام سوى القسم الأخير يصح وقوعها من جميع المكلفين الأنبياء وغيرهم ، وأما القبيح فإنما يصح وقوعه عن غير الأنبياء فأما الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فيعصمون عن الكبائر عند عامة المسلمين وعن الصغائر عندنا ، ولم يعصموا عن لازلات كذا في التقرير (سوى الزلة) وهي فعل من الصغائر يفعله من غير قصد ولا بد أن ينبه عليها لثلاث يقتدى بها كذا في التوضيح ، وهو رد لما ذكره بعض المشايخ من أن زلة الأنبياء هي الزلل من الأفضل إلى الفاضل ، ومن الأصوب إلى الصواب ، لا عن الحق إلى الباطل ، وعن الطاعة إلى المعصية ، لكن يعاتبون بجملة قدرهم ولأن ترك الأفضل منهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير كذا في التلويح . وفي التحرير : العصمة عدم قدرة المعصية أو خلق مانع غير ملجئ ومدركها السمع وعند المعتزلة للعقل أيضا ، والحق لا يمتنع قبل البعثة كبيرة ولو كفر عقلا خلافا لهم ومنعت الشيعة الصغيرة أيضا . وأما الواقع فالتواتر أنه لم يبعث نبي قط أشرك بالله طرفة عين ولا من نشأ فحاشا سفيها ، وبعد البعثة الاتفاق على عصمته عن تعمد ما يخل بما يرجع إلى التبليغ ، وكذا غلطا عند الجمهور ، وأما

غيره (١) من الكبائر والصغائر الخسية فالإجماع على عصمتهم عن تعمدتها وتجويزها غلطاً
وبتأويل خطأ وجاز تعمد غيرها (٢) بلا إصرار عند أكثر الشافعية والمعتزلة ، ومنعه (٣)
الحنفية وجوزوا الزلة فيهما (٤) بأن يكون القصد إلى مباح فيلزم معصية كوكز موسى
عليه الصلاة والسلام أو تقترن بالتنبيه وكأنه (٥) شبه عمد فلم يسموه خطأ ولو أطلقوه لم
يمنع وكان أنسب من الاسم (٦) المستكره انتهى ، وقد يقال إنما اختاروا لفظ الزلة اتباعاً
للقرآن قال تعالى - فأزلهما الشيطان - قال الكواشي أى دعاهما إلى الزلة فحينئذ ليس الاسم
مستكرها (أربعة : مباح ومستحب وواجب وفرض) يعنى أن فعله بالنسبة إلينا يتصف
بذلك بأن نجعل الوتر واجبا عليه لا مستحبيا أو فرضا ، وإلا فالثابت عنده بدليل يكون
قطعيا لامحالة حتى إن قياسه واجتهاده أيضا قطعي لأنه لا يقرر على الخطأ كذا في التلويح ،
وقد تبع المصنف فخر الإسلام في ذكر الواجب في أفعاله وسائر الأصوليين أسقطوه منها ،
وقد علمت وجه الإدخال (والصحيح عندنا أن ما علمنا من أفعاله واقعا على جهة نقدي
به في إبقاعه على تلك الجهة) أى في الصفة من وجوب ونحوه ولا فرق بين أن يكون في
العبادات أو في المعاملات وهو قول الجمهور ومنهم الخصاص لأن الصحابة رضى الله عنهم
كانوا يرجعون إلى فعله احتجاجا واقتداء كتتمثيل الحجر فقال عمر رضى الله عنه لولا أنى
رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلك ولم ينكر عليه وتقبيل الزوجة صائما
وكثير ، وأيضا - لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة - والتأسي فعل مثله على وجهة
لأجله ، وأما قوله تعالى - زوجنا كهها لكي لا يكون - فنفي الحرج بفعله عليه للصلاة
والسلام كذا في التحرير (وما لم يعلم على أى جهة فعله قلنا فعله على أدنى منازل أفعاله
وهو الإباحة) وبه قال الخصاص وفخر الإسلام وشمس الأئمة والقاضي أبو زيد لأنها

(١) قوله غيره : أى غير ما يخل بما يرجع إلى التبليغ اه :

(٢) قوله غيرها : أى الكبائر والصغائر الخسية كنظرة وكلمة سفه نادرة في غضب :

(٣) قوله ومنعه : أى تعمد غيرها اه :

(٤) قوله فيهما : أى الكبيرة والصغيرة اه :

(٥) قوله وكأنه : أى هذا النوع خطأ من حيث أن الأمر الذى أفضى فعله إليه لم

يكن مقصودا له ، وقوله شبه عمد من حيث الصورة لقصدته إلى أصل الفعل ، وقوله فلم
يسموه خطأ ملاحظة للقصد إلى أصل الفعل ، ولو أطلقوا الخطأ عليه كما أطلقه غيرهم
لم يمتنع :

(٦) قوله الاسم : أى الزلة اه :

المتيقن فينتفى الزائد لنفى الدليل ، وقيدته في التحرير بقيدتين : الأول أن لا يظهر قصد القربة فحينئذ يكون للندب : الثاني أن لا يترك مرة على أصولهم فحينئذ يكون للوجوب ، والحاصل (١) أن عند عدم الزيادة والندب متيقن فينتفى الزائد وعدم الترك مرة دليل حامل الوجوب انتهى ، وقد منّا تحرير النزاع في مسألة فعلاه عليه الصلاة والسلام في بحث الأمر فلا نهيده (والوحي نوعان) بيان لكونه صلى الله عليه وسلم كان معتمدا في إظهار الأحكام هل الوحي ، قال فمخر الإسلام ولو جهل بعض الناس الطعن بالباطل في هذا الباب لكان الأولى منا الكف عن تقسيمه فإنه هو المنفرد بالكمال الذي لا يحيط به إلا الله تعالى انتهى ، والوحي أصله الإعلام بسرعة وكلما دلت به من كتابة كلام أو كتابة أو إشارة أو كتابة فهو وحي ، ومن الوحي الرؤيا والإلهام وأوحي ووحى لغتان والأولى أفصح وبها ورد القرآن ، وقد يطلق ويراد به اسم المفعول منه أى الموحى ، وأما بحسب اصطلاح المتشعبة فهو كلام الله المنزل على نبي من أنبيائه كذا ذكر الكرماني (ظاهر وباطن) وإطلاق الوحي عليهما يكون بالاشتراك اللفظي أو المتشابه ، كذا في التقرير (فالظاهر) ثلاثة أقسام (ما ثبت بلسان الملك) بفتح اللام واحد الملائكة نظرا إلى أصله الذي هو ملاك مفعل من الألوكة بمعنى الرسالة ، وهى أجسام علوية نورانية متشكلة بما شاءوا من الأشكال كذا ذكر الكرماني (فوقع في سمعه) أى سمع النبي صلى الله عليه وسلم (بعد علمه) عليه الصلاة والسلام (بالمبلغ) بكسر اللام يعنى الملك (بآية قاطعة) ظهرت له توجب علم اليقين بأنه ملك كما ظهرت لنا الآيات القاطعة على وجود الصانع (وهو الذى أنزل عليه بلسان الروح الأمين) وهو سيدنا جبريل عليه الصلاة والسلام المراد من قوله تعالى - إنه لقول رسول كريم - ومن قوله - قل نزله روح القدس - ومن قوله - نزل به الروح الأمين على قلبك - قال في التوضيح والقرآن من هذا القبيل انتهى (أو ثبت بإشارة الملك من غير بيان بالكلام) كما قال صلى الله عليه وسلم «إن روح القدس نفث في روعي أى أوقع في قلبي أن نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها» (أو تبدى بقلبه) أى ظهر من الحق (بلاشبهة بإلهام من الله تعالى بأن أراه الله تعالى بنور من عنده) كما قال الله تعالى - لتحكم بين الناس بما أراك الله - وقد قيل في تعريف الإلهام : تحرك القلب بعلم يدعوك إلى العمل به من غير نظر في حجة ودليل وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الإلهام للأولياء

(١) قوله والحاصل الخ ، نص عبارة التحرير هكذا : والحاصل أن عند عدم ظهور القربة المتيقن الإباحة وعند ظهورها وجد دليل الزيادة والندب متيقن فينتفى الزائد الخ العبارة اه مصححه

فإنه لا يكون حجة على غيره كلما في التوضيح، وعرفه في التحريم بأنه إلقاء معنى في القلب بلا واسطة عبارة الملك أو إشارته مقرون بخلق علم ضروري أنه منه تعالى جعلوه وحيا ظاهرا إذ في الملك لا بد من خلق الضروري إنه هو ولذا كان حجة قطعية عليه وعلى غيره بخلاف إلهام غيره ففيه أقوال . ثالثها المختار أنه لا يكون حجة عليه ولا على غيره لعدم ما يوجب نسبه إليه تعالى انتهى ، (والباطن) من الوحي (ما ينال بالاجتهاد بالتأمل في الأحكام المنصوصة فأبى بعضهم أن يكون هذا من حظه) وإنما حظه الظاهر لا غير وإنما الرأي وهو المحتمل للخطأ يكون لغيره للعجز عن الأول لقوله تعالى - إن هو إلا وحي يوحى - وعند البعض له العمل بها (وهندنا) على المختار (هو أمور) بانتظار الوحي فيما لم يوح إليه ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار) لوجوب الاجتهاد عليه لعدم قوله تعالى - فاعتبروا يا أولى الأبصار - ولوقوعه من غيره من الأنبياء كداود وسليمان عليهما الصلاة والسلام ولا قائل بالفرق ، ولوقوعه منه في قصة الخثعمية وجواز قبلة الصائم ولأنه عليه الصلاة والسلام عالم بعالم التصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل في صورة الفرع الذي توجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد ولأنه عليه الصلاة والسلام شاور أصحابه في كثير من الأمور كذا في التاويح ثم مدة الانتظار باقية مادام رجاء نزول الوحي باقيا إلا أن يخاف فوت الفرض أو فوت حكم الحادثة (إلا أنه معصوم عن القرار على الخطأ) جواب عما قيل الاجتهاد يحتمل الخطأ فلا يصلح لنصب الشرع فرده بأنه معصوم عن القرار على الخطأ فكان اجتهاده ورأيه صوابا بلا شبهة ولكن مع ذلك الوحي الظاهر أولى لأنه أعلى ، ولأنه لا يحتمل الخطأ لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتمل بقاء (بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالرأي) أي بخلاف اجتهاد غير النبي صلى الله عليه وسلم ، فإنه يجوز أن يقر على الخطأ لعدم عصمة المجتهد فجاز لمجتهد آخر مخالفته ، وفي التحريم الاجتهاد في حقه عليه الصلاة والسلام يخص القياس بخلاف غيره ففي دلالات الألفاظ أيضا، والبحث عن تخصيص العام، والمراد من المشترك وباقيها والترجيح عند التعارض لعدم علم المتأخر انتهى (وهذا) أي اجتهاده عليه الصلاة والسلام (كالإلهام فإنه حجة قاطعة في حقه) أي في حق النبي عليه الصلاة والسلام حتى لم تجز مخالفته (وإن لم يكن في حق غيره بهذه) المثابة (وشرائع من قبلنا نلزمنا إذا قص الله أو رسوله علينا من غير ، سكار على أنه شريعة لرسولنا صلى الله عليه وسلم) لقوله تعالى - ثم أورثنا الكتاب - الآية ، والإرث يصير ملكا للوارث مخصوصا به فيعمل به على أنه شريعة لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم ولقوله « لو كان موسى حيا لما وسعه إلا اتباعي » لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا أن يقص الله تعالى علينا من غير إنكار، وفي التحريم

أن الحنفية قيده بما إذا قص الله أو رسوله ولم ينكره فجعل قولاً ثالثاً، والحق أنه وصل بيان طريق ثبوته إذ لا يستفاد عنهم آحاداً ولم يعلم متواتراً لم يلسخ ولا بد من ثبوته فكان بذلك انتهى، وفي التقرير: يجوز أن يتعبد الله نبيه بشريعة من قبله ويأمره باتباعها، ويجوز أن ينهاه عن ذلك لجواز الانفاق في مصالح العباد والاختلاف فيها، لا يقال لا فائدة في الانفاق لبعثته لأن شريعته حينئذ معلومة من غيره لأننا نقول إنهما وإن اختلفا في البعض يجوز أن يختلفا في بعض آخر، ويجوز أن يكون الأول مبعوثاً إلى قوم والثاني إلى غيرهم، ويجوز أن تكون شريعة الأول اندرست فلا تعلم إلا من جهة الثاني، ويجوز أن يكون قد حدث في الأولى بدع فتزيلها الثانية، ثم اختلفوا هل كان صلى الله عليه وسلم متعبداً قبل البعثة بشرع أحد فأبى بعضهم ذلك وهو مختار محقق أصحابنا لأنه عليه الصلاة والسلام قبل الرسالة في مقام النبوة لم يكن نبي أمة قط بل كان يعمل بما يظهر له بالكشف الصادق من شريعة إبراهيم عليه الصلاة والسلام وغيرها، وأثبتته بعضهم مختلفين فيه فقبل بشريعة نوح وقيل بإبراهيم وقيل بموسى وقيل بعبسى وقيل بما ثبت أنه شرع، وتوقف الغزالي وعبد الجبار وغيرهما انتهى: وفي التحرير: المختار أنه صلى الله عليه وسلم قبل بعثته متعبداً والمختار بما ثبت أنه شرع إذ ذاك معنى لا على الخصوص وليس هو من قومهم لأنه لم ينقطع التكليف من بعثة آدم عموماً كآدم ونوح، وخصوصاً ولم يتركوا سدى قط فلزم كل من تأهل، وهذا يوجبه في غيره عليه الصلاة والسلام أيضاً وهو كذلك وتخصيصه انفاقاً انتهى (وتقليد الصحابي واجب) وهو جعل قوله قلادة، وعرف التقليد في التحرير بأنه: العمل بقول من ليس قوله إحدى الحجج بلا حجة منها، وفي التلويح محل الخلاف قول الصحابي المجتهد هل يكون حجة على مجتهد غير صحابي لم يظهر له دليل من كتاب أو سنة انتهى، ولا خلاف أن مذهب الصحابي إماماً كان أو مفتياً ليس بحجة على صحابي آخر كذا في التقرير، وقال في التحرير: وتحريره قول الصحابي فيما لا يلزمه الشهرة مما لا تعم بلواه ولم ينقل خلافه وما يلزمه إجماع كالسكوتى حكماً بشهرته (بترك به للقياس) أي بقول أومذهب لأنه وإن امتنع تقليد المجتهد مثله لكن ليس الصحابي كغيره بل يقوى فيه احتمال السماع ولو انتفى فلاصابتة أقرب لبركة الصحة ومشاهدتهم الأحوال المستنزلة للنصوص والحال التي تتغير باعتبارها بخلاف غيره واحتمال الخطأ لا يوجب المنع كالقياس فصار كالدليل الراجح كذا في التحرير (وقال الكرخي لا يجب تقليده إلا فيما لا يدرك بالقياس) وإليه مال القاضى أبو زيد (وقال الشافعى لا يقلد أحد منهم) ولا يكون قوله حجة مطلقاً سواء كان فيما يدرك بالرأى أو لا وإليه ذهب الأشاعرة والمعتزلة لأنه يمتنع تقليد المجتهد وجوابه ما قدمناه (وقد اتفق عمل أصحابنا) وهم أبو حنيفة وأصحابه

رحمهم الله (بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس كما في أقل الحيض) فإن عمر رضى الله عنه قال :
أقله ثلاثة (وشراء ما باع بأقل مما باع) قبل نقد الثمن فإنه حرام عملا بقول عائشة رضى الله
عنها في قصة زيد بن أرقم لأنه لما لم يدرك بالرأى حمل على السماع من رسول الله صلى الله
عليه وسلم لا وجه له إلا هذا إلا التاكذيب وذلك باطل فوجب العمل به لا محالة ، وفي
التقرير أن قوله فيما لا يدرك بالرأى حجة في حق صحابي آخر أيضا لتعين جهة السماع
فيكون حجة في حق الكل انتهى وهذا يخص من ما قدمه كما لا يخفى (واختلف عملهم)
أى أصحابنا (في غيره) وهو ما يعقل بالقياس فلم يستقر مندهم بل مسائلهم مختلف
الدلالة في تقليد الصحابي (كما في إعلام قدر رأس المال) أى تسمية مقداره إذا كان
مشارا إليه فقال أبو يوسف ومحمد إنه ليس بشرط ، وشرطه أبو حنيفة تقليدا لابن عمر
رضى الله عنهما وهما لم يقلداه عملا بالرأى وهو أن الإشارة أبلغ في التعريف من التسمية
(والأجير المشترك) فإنهما ضمناه فيما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة لآفي للغالب كالخريق
عملا بقول علي رضى الله عنه ولم يضمه الإمام بالرأى ، وهو أن الضمان على نوعين ضمان
جبر و ضمان شرط ، و ضمان الجبر يجب بالتعدى و ضمان الشرط بالعقد ولم يوجد فكانت
في يده أمانة ، وقد اختلف المشايخ في الإفتاء فقال قاضيه خان في فتواه الفتوى على قول
أبي حنيفة وذكر الزيلعي الفتوى على قولهما ، وفي الظهيرية اختاروا الصلح على نصف
القيمة (وهذا الاختلاف) المذكور في تقليد الصحابي (في كل ما يثبت عنهم من غير
خلاف بينهم) أما ما وقع الخلاف فيه بينهم فلا يجب التقليد لإجماعا (ومن غير أن يثبت
أن ذلك بلغ غير قائله فسكت مسلما له) فإن شاع فيما بينهم فسكتوا له كان إجماعا سكتوتيا
فوجب التقليد لإجماعا ، ولو قال المؤلف ومحل الاختلاف هو ما لم يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم
لكان أخصر :

(وأما التابعي) ففي تقليده خلاف عندنا فظاهر الرواية عن أبي حنيفة أنه لا يصح
تقليده لأنه دون الصحابي لعدم احتمال التوقيف فإن قول الصحابي إنما جعل حجة لاحتمال
السماع وفضل إصابتهم في الرأى ببركة الصحة ومشاهدة أحوال التنزيل وذلك مفقود
في حق التابعي وإن زاحمهم في الفتوى . وقال شمس الأئمة السرخسي : لا خلاف أن قول
التابعي ليس بحجة يترك به القياس فقد روى عن أبي حنيفة أنه كان يفتى بخلاف رأيهم ،
وإنما الخلاف في أن قوله هل يعتد به في إجماع الصحابة حتى لا يتم إجماعهم منع خلافه
فعدنا يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به وكان شمس الأئمة لم يعتبر رواية النوادر وفخر الإسلام
قد اعتبرها وتبعه المصنف فقال (فإن ظهرت فتواه في زمن الصحابة كشرح) والحسن

ومعبد بن المسيب والشعبي والنخعي ومسروق وعلقمة (كان مثله) أى مثل الصحابي
(عند البعض) وهو رواية النوادر (وهو الصحيح) لم يصرح فخر الإسلام بتصحيح
فيها وإنما أحر دليلا هذا القول فقال فى التقرير : والظاهر أنه اختارها لتأخيرها فى البيان
انتهى . ويجب الاعتماد على ظاهر الرواية ، ولذا قال فى التحرير والظاهر من الاجتهاد فى
عصرهم كابن المسيب المنع لفوات المناط المساوى ، وفى النوادر نعم ، والاستدلال بأنهم
لما صوغوا له صار مثلهم ممنوع الملازمة ، لأن التسوية لرتبة الاجتهاد لا يوجب ذلك
المناط ، والاستدلال برد شرح شهادة الحسن لعلى رضى الله عنهما وكان على يقبل الابن
ومخالفة مسروق ابن عباس فى إيجاب مائة من الإبل فى النذر بلذبح الولد إلى إيجاب شاة
لا يفيد انتهى :

تم الجزء الثانى

وبليبه

الجزء الثالث ، وأوله (باب الإجماع)

فهرس

الجزء الثاني من فتح الغفار بشرح المنار

صفحة

٣	حروف المعاني
٥	الكلام على الواو
١٢	الفاء » »
١٣	ثم » »
١٤	يل » »
١٦	لكن » »
١٨	أو » »
٢٤	حقى » »
٢٧	للباء » »
٢٩	على » »
٣١	من » »
٣٢	إلى » »
٣٥	فى » »
٣٦	مع وقبل وبعد » »
٣٧	عند وغير وسوى » »
٣٨	إن الشرطية وإذا » »
٤١	كيف » »
٤٢	كم وحيث وأين » »
٤٣	الجمع المذكر وأنه يتناول الذكور والإناث عند الاختلاط » »
٤٤	الصرح » »
٤٨	الاستدلال » »
٤٩	العبارة والإشارة سواء فى إيجاب الحكم النع
٥٥	فصل فى الأدلة الفاسدة
٦٤	العام إذا خرج مخرج الجزاء أو مخرج الجواهر أو لم يستقل بنفسه يختص بسببه

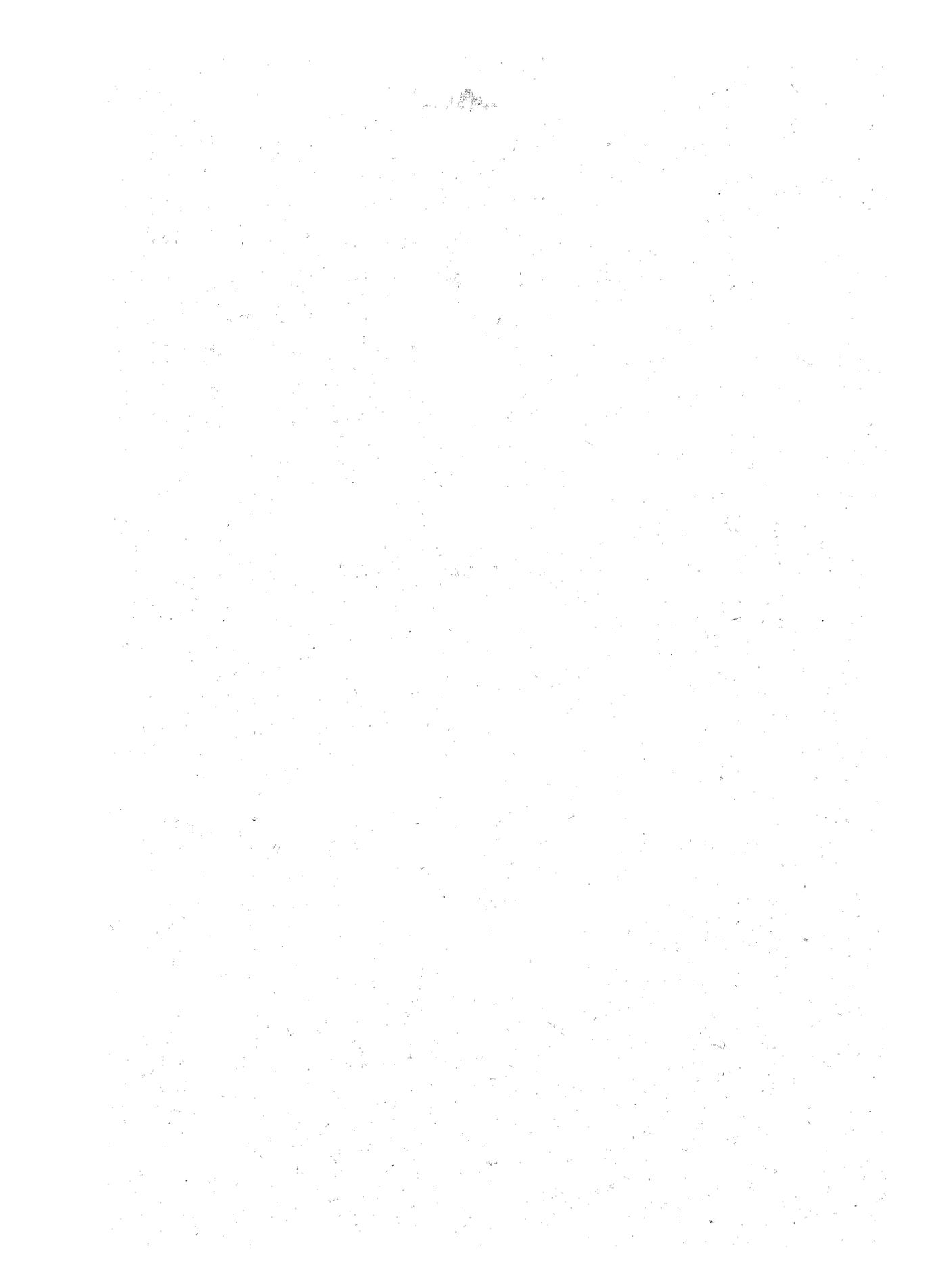
صحيحة

- ٦٦ الجمع المضاف إلى جماعة حكمه حقيقة الجماعة في حق كل فرد
النهي عن الشيء يكون أمرا بضمه
- ٦٨ فصل في بيان الحكم وأقسامه
الكلام على العزيمة وتقسيمها إلى أربعة أقسام
تعريف الفرض والواجب
- ٧١ تعريف السنة
- ٧٢ السنة نوعان
- ٧٤ الكلام على الرخصة وأقسامها
- ٧٩ فصل في بيان أسباب الشرائع
الأمر والنهي وأقسامهما
- ٨٣ باء بيان أقسام السنة
الأولى في كيفية الاتصال هنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم والكلام على المتواتر
- ٨٦ الكلام على خبر الواحد
- ٨٨ تقسيم الخبر بحسب الراوى
- ٩٣ إنما جعل الخبر حجة بشرائط أربعة في الراوى
- ١٠٢ النوع الثانى من الأقسام المختصة بالسفن الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن
- ١٠٦ النوع الثالث في بيان محل الخبر الذى جعل الخبر فيه حجة
- ١١١ النوع الرابع في بيان نفس الخبر
- ١٢٠ فصل في التعارض
- ١٢٦ هل المثبت أولى من النافي
- ١٣٠ إذا كان في أحد الخبرين زيادة فإن كان الراوى واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة
- ١٣١ فصل في البيان
- ١٣٣ اختلفت في خصوص العموم هل يقع مترائيا أم لا
- ١٣٤ الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى
- ١٤٠ ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل ومنفصل
- ١٤٦ شرط جواز النسخ التمكن من عقد القلب دون التمكن من الفعل
القياس لا يصلح ناسخا وكذا الإجماع عند الجمهور
- ١٤٧ يجوز النسخ بالكتاب وبالسنة متفقا ومختلفا

صحيفة

- ١٤٨ المنسوخ أنواع
١٥٠ فصل : أفعال النبي صلى الله عليه وسلم
١٥٣ شرائع من قبلنا تلزمنا إذا قص الله أو رسوله علينا من غير إلكار على أنه شريعة
لرسولنا صلى الله عليه وسلم
١٥٤ تقليد الصحابي واجب
اتفق أصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس
١٥٥ في تقليد التابعي خلاف

[تمت]



فتح العقار بشرح المنار

المعروف

بمكاة الأنوار في أصول المنار

تأليف

زين الدين بن ابراهيم الشهير بابن نجيم

الحنفي

وعليه بعض حواش

للمرحوم الشيخ عبد الرحمن البجراوى الحنفى المصرى

الجزء الثالث

المقرر لتدريسه لطلبة السنة الرابعة بكلية الشريعة الإسلامية

بالجامعة الأزهرية

جميع حقوق الطبع محفوظة

شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر

١٣٥٥ هـ / ١٩٣٦ م / ٧١١

الطبعة الأولى

روجعت بمباشرة فضيلة الأستاذ الشيخ

محمد أبو دقينة

من أكابر علماء المنفة بالأزهر الشريف والمدرس بكلية أصول الدين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

باب الإجماع

وهو العزم والاتفاق لغة ، واصطلاحاً اتفاق مجتهدى عصر من أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر شرعى ، وعلى قول من شرط لهجته والتعريف له (١) انقراض عصرهم لا بد من زيادة غير مسبوق به ، وإذن فن شرط العدالة وعدد التواتر كذلك كذا فى التحرير (ركن الإجماع) وهو ما يقوم به من قول أو فعل (نوهان : عزيمة) وهو ما كان أصلاً فى الباب لأن العزيمة هى الأمر الأصلى (وهو التكلم منهم) أى من أهل الإجماع (بما يوجب الاتفاق) أى اتفاق الكل على الحكم (أو شروعه) فى الفعل إن كان من باب (أى الفعل كتعاطى العجين والاستحمام ، وفى الميزان الإجماع من حيث الفعل يدل على حسن ما فعلوا وكونه مستحباً ولا يدل على الوجوب ما لم يوجد قرينة كإجماع الصحابة على الأربع قبل الظهر وأنه سنة لا واجب كذا فى التقرير (ورخصة وهو أن يتكلم) البعض (أو يفعل البعض دون البعض) ويسكت سائرهم بعد بلوغهم وبعد مضي مدة التأمل والنظر فى الحادثة ويسمى إجماعاً سكوتياً ، وفى التحرير إذا أفتى بعضهم أو قضى وعرف الباقيون ولم يخالف قبل استقرار المذاهب إلى مضي مدة التأمل ولا تقيمة فأكثر الحنفية لإجماع قطعى (خلافاً للشافعى) فإنه ليس بحجة ، وبه قال ابن أهبان وداود وبعض المعتزلة ، ومختار الأمدى أنه لإجماع ظنى أى حجة ظنية : لنا لو شرط سماع قول كل انتفى لتعذره عادة وأيضاً العادة فى كل عصر إفتاء الأكابر وسكوت الأصاغر تسليها وإلجماع على أنه لإجماع فى الاعتقادية فكذا الفرعية قال النافون مطلقاً السكوت يحتمل غير الموافقة من خوف أو تفكير أو عدم اجتهاد أو تعظيم ، وأجاب أئمتنا بأن الأول انتفى بتقييد صورة المسألة بعدم التقيمة وانتفى

(١) قوله والتعريف له : أى والحال أن التعريف لمشترط انقراض عصر أولئك المجتهدين فى حجية إجماعهم : أى الوقت الذى حدثت فيه المسئلة وظهر الكلام فيها من مجتهديه كذا فى شرح التحرير اه .

مابعده بمضى مدة التأمل فيه عادة وللتعظيم بلا تقيية فسق، وتعقبه في التحرير بأن السكوت عن المنكر مع القدرة فسق وقول المجتهد ليس إياه فلا يجب إظهار خلافه ليكون السكوت فسقا بل هو مخير: نعم قد يقال إذا استفتى وليس بلازم في السكوت استفتاء كل ويمكن أيضا منع وجوهه حينئذ إذا علم إفتاء غيره بخلاف الاعتقادى لأنه مكلف بإصالة الحق الخ، وفي التلويح ثم لا يخفى أن اشتراط مضى مدة التأمل إنما تدفع احتمال كون السكوت للتأمل ولا تدفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين أو استقرار الخلاف أو نحو ذلك. واعلم أن مثل هذا الإجماع ويسمى الإجماع السكوتى لا يكفر جاحده وإن كان هو من الأدلة القطعية بمنزلة العام من النصوص انتهى (وأهل الإجماع من كان مجتهدا) فلا اعتبار باتفاق العوام والفقهاء الذى ليس بأصولى والأصولى الذى ليس بفقهاء كما فى التقرير (إلا فيما يستغنى فيه عن الاجتهاد) كالاستصناع وبناء المدارس واستقرار الخمر بدون وزن والتشويب بين الأذان والاقامة ونقل القرآن وأمهات الشريعة فإنها ثابتة بالتواتر والاجتهاد ليس بشرط فيه، والظاهر أنه لا حاجة إلى الاستثناء لأن اتفاق المجتهدين موجود فى هذه الأشياء كما أشار إليه فى التقرير ولذا ذكروا الاجتهاد فى تعريفه (ليس فيه) أى فى المجتهد (هوى) أى ليس صاحب بدعة يدعو الناس إليها وليس هو من الأمة على الإطلاق وسقطت عدالته إما بتعصب أو سفه فإنه إن كان وافر العقل عالما بيقين ما يعتقده ومع ذلك بعاند الحق وهكابر فهو التعصب، وإن لم يكن وافر العقل كان سفيها إذ السفه خفة واضطراب تحمله على فعل مخالف للعقل لقلة التأمل كذا فى التوضيح، وصحح شمس الأئمة أن صاحب البدعة إن كان مظهرا لها فلا يعتد بقوله أصلا وإلا فالحكم كما ذكر، وصرح فى التلويح بأن المبتدع من أمة الدعوة دون المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لأمة المتابعة المشهود لها بالعصمة انتهى، وفرعوا على اشتراط عدم البدعة عدم اعتبار خلاف الروافض فى الإجماع على خلافة الشيخين وعدم اعتبار خلاف الخوارج فى خلافة علي، ورده فى التحرير بأن عدم الاعتبار فى الأول لتقرر الإجماع قبلهم فعصوا به وعدمه فى الثانى لسكونه خلاف الحجية لإجماع الصحابة إذ لم يعتد على خلافة علي إلا إن لم يكن فى المخالفين مجتهد كما هو ابن العاص انتهى (ولا فسق) فتشترط العدالة فى المجتهد لأن الدليل يتضمنها إذ الحجية للتكريم ولوجوب التوقف فى أخباره، وقيل يعتبر قوله فى حق نفسه فقط (وكونه) أى المجتهد (من الصحابة أو من العترة) بالعين المكسورة والتاء المثناة من فوق: أى نسل النبي صلى الله عليه وسلم (لا يشترط) لأن هذه أمور زائدة على الأهلية وما يدل على حجيته لا يوجب الاختصاص بشيء من هذا (وكذا أهل المدينة) لا يختص الإجماع بهم ولا ينعقد بهم وحدهم لأن الأدلة توقفه على غيرهم، وكذا لا ينعقد بأهل البيت وحدهم ولا بالخلفاء الأربعة عند الأكثر

خلافًا لبعض الحنفية لا بالشيخين، وقوله عليه الصلاة والسلام « اقتلوا بالذنين من بعدي
أبي بكر وعمر، عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين » أجيب بفيضان أهلية الاقتداء لامتنع
الاجتهاد ومعارضته به « أحجابه كالتنجيم بأبيهم اقتديتم اهتديتم، وخذوا شطر دينكم عن
الحميراء » إلا أن الأول لم يعرف والثاني « إنكم ستأخذون » كذا في التحرير (وانقرض
العصر) ليس بشرط عند المحققين وهو عبارة عن موت جميع من هو من أهل الاجتهاد
في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها، وفائدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض
لا دخول من سيحدث وقيل جواز الرجوع ودخول من أدرك عصرهم من المجتهدين في
إجماعهم أيضا، وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الإجماع لئلا يبقى حجة بعد الرجوع
كذا في التلويح. والحاصل أنه على الصحيح يمنع رجوع أحدهم وخلاف من حدث في
عصرهم (وقيل يشترط للإجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند أبي حنيفة) يعني الخلاف
المتقدم مانع من الإجماع المتأخر، لأن ذلك المخالف إنما اعتبر بخلافه لدليله لا لعينه ودليله
باق ولأن في تصحيح هذا الإجماع تضليل بعض الصحابة (وليس كذلك في الصحيح)
يعنى المختار عدم اشتراطه لأن المعتبر اتفاق أهل العصر وقد وجد ودليله كان دليلا لكنه
لم يبق كما إذا نزل نص بعد العمل بالقياس فلا يلزم التضليل الذي ذكر كذا في التفتيح
وأصله القضاء ببيع أم الولد المختلف فيه بين الصحابة المجمع على منعه للتابعين فنقلوا عن
أبي حنيفة النفاذ وعن محمد عدمه وعن أبي يوسف روايتان فظن البعض أن النفاذ عنده
لاشترط عدم سبق خلاف الإجماع والظاهر أنه لا ينفذ عند الكل، وفي الجامع يتوقف
على إضفاء قاض آخر والتخريج على عدمه أن المسبوق إجماع مختلف ففيه شبهة فكذا متعلقه
فهو كقضاء في مجتهد كذا في التحرير (والشرط اجتماع الكل) لانعقاد الإجماع (وخلاف
الواحد) من المجتهدين (مانع) من الإجماع (كخلاف الأكثر) لأن الأدلة إنما توجه في
الامة غير معقول أو لإكرامهم واستدلال المكتفي بالأكثر بالحديث « يد الله مع الجماعة
فمن شد شد في النار » مفاده منع الرجوع بعد الموافقة من شد البعير، وكذا استدلاله باعتماد
الامة عليه في خلافة أبي بكر مع خلاف علي وابن عباد وسلمان فلم يعتدوهم مدفوع بأنه
بعد رجوعهم وقبلهم صحيحة بالإجماع للاكتفاء في الانعقاد ببيعة الأكثر اتفاقا، كذا في
التحرير، قيدنا بكونه شرطا لانعقاد لأنه ليس بشرط في الحجية وهو المختار لأن الظاهر
إصابتهم خصوصا مع قوله عليه الصلاة والسلام « عليكم بالسواد الأعظم » وانقراد ابن عباس
في اللؤلؤ وأبي هريرة وابن عمر في جواز أداء الصوم في السفر عدوه خلافا لإجماعا .
وقال الجرجاني والرازي: إن سوغ الأكثر اجتهاد الأقل كخلاف أبي بكر في مانع الزكاة
فلا بخلاف أبي موسى في نقض النوم، واختاره شمس الأئمة في التحرير (وحكمه في الأصل

أن يثبت المراد به) أى بالإجماع (شرعا على سبيل اليقين) حتى يكفر جاحده لقوله تعالى - ويتبع غير سبيل المؤمنين - فإن قيل الوعيد متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع . قلنا بل لكل واحد وإلا لم يكن فى ضمه إلى المشاقة فائدة كذا فى التنقيح ، وفى التلويح إن كان إجماعا ظنيا لا يكفر جاحده وإن كان قطعيا فقليل يكفر وقيل لا ، والحق أن نحو العبادات الخمس معاملة بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وإنما لخلاف فى غيره انتهى ، وفى التحريم : إنكار حكم الإجماع القطعى يكفر عند الحنفية وطائفة وغيرهم التفصيل بين مامن ضرورات الدين فيكفر أو فلا وما تعطيه الأحكام وغيره من ثلاثة مذاهب الاطلاقين والتفصيل غير واقع للقطع بأننا لا نسلم بنفى كفر منكر نحو الصلاة وفخر الإسلام يكفر بالقطعى من إجماع الصحابة ومن بعدهم بضلل كالتحريم المشهور والمسبوق بخلاف ظنى مقدم على القياس وسياقى تمامه (والداعى) أى مستند الإجماع (قد يكون من أخبار الآحاد) اتفاقا كذا فى عامة الكتب ، وقد حكى شمس الأئمة خلافا فى الظنى فلم يجوزه بعضهم إلا على قطعى وهو باطل ، لأنه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الإجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم قطعيا بالدليل القطعى ؛ فإن قيل هذا يقتضى أن لا يجوز الإجماع عن قطعى أصلا لوقوعه لغوا . قلنا المراد أنه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الإجماع الذى هو أحد الأدلة لغوا بمعنى أنه لا يثبت حكما ولا يوجب أمرا مقصودا فى شيء من الصور إذ التأكيد ليس بمقصود أصلى ، بخلاف ما إذا لم يشترط فإن السند إذا كان ظنيا فهو يفيد إثبات الحكم بطريق القطع وإذا كان قطعيا فهو يفيد التأكيد كما فى المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لغوا بين الأدلة :

واعلم أنه لا معنى للنزاع فى جواز كون السند قطعيا لأنه إن أريد أنه لا يقع اتفاق مجتهدى عصر على حكم ثابت بدليل قطعى فظاهر البطلان ، وكذا إن أريد أنه لا يسمى إجماعا لأن الحد صادق عليه ، وإن أريد أنه لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لأن إثبات الثابت محال كذا فى التلويح ، وأشار المصنف إلى أنه لا يجوز الإجماع إلا عن سند من دليل أو أمارة وهو قول الجمهور لأن عدم السند يستلزم الخطأ إذ الحكم فى الدين بلا دليل خطأ ويمتنع إجماع الأمة على الخطأ ، وأيضا اتفاق الكل من غير داع مستحيل عادة كالأجماع على أكل طعام واحد ، وفائدة الإجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا كذا فى التلويح (والقياس) وهو قول الجمهور فهو جائز لأنه لا مانع يقدر إلا الظنية وليست مانعة كالأحاد وواقع كالأجماع على خلافة أبى بكر رضى الله عنه قياسا على إمامته فى الصلاة حتى قيل : رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لأمر ديننا

أفلا رضاه لأمر دينا كذا في التلويح، ورده في التحرير لأنهم أثبتوه بأولى وهي الدلالة ومفهوم الموافقة، لكن وقع حد الشرب على القذف لعلى رضي الله عنه ومنعه بعض الحنفية فالشريح النجس على السمن في الإراقة يليه (١) انتهى.

ثم اعلم أن المحقق في التحرير ذكر هنا أنه لا إجماع إلا على مستند ونصر بالدليل وذكر قبله في أول الباب الثاني ما يفيد أنه لا خلاف في أن الإجماع لا يحتاج إلى السند، أما على القول بعدم لزومه فظاهر، وأما على القول بلزومه فإن الاحتجاج إليه قول كل وليس إجماعاً بل هو كل الأقوال المتوقف على كل واحد ولا يحتاج إلى السند وإلا كان الثابت به بمنزلة المستند انتهى (وإذا انتقل إلينا إجماع السلف) أي الصحابة (بإجماع كل عصر على نقله كان كقول الحديث المتواتر) فيفيد العلم الضروري (وإذا انتقل إلينا بالإفراد) مثل قول أنى عبدة بفتح العين وكسر الباء السلماني: ما اجتمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كاجتماعهم على محافظة الأربع قبل الظهر وعلى إسفار الصبح وعلى تحريم نكاح الأخت في عدة الأخت (كان كقول السنة بالآحاد) فيوجب العمل دون العلم لأن الحديث لما كان يقيماً بأصله وانتقل إلينا بالآحاد أوجب العمل فقط فكذلك الإجماع، وأشار بقوله كقول السنة إلى أنه إن نقل بالشهرة كان قريباً من المتواتر كما في التلويح، وفي التحرير والمنقول آحاداً حجة ظنية تقدم على القياس فيجوز فيها الاجتهاد بخلافه حتى ينتهي إلى الإجماع عليه فرجوع بعضهم أولى ثم ليس نسخاً بل معارض رجح فلا يقطع بخطأ الأول ولا صوابه بل هو على ظن المجتهد انتهى (ثم هو على مراتب: فالأقوى إجماع الصحابة نصاً) لقطعيته بالإجماع إذ لم يعتبر خلاف منكره (ثم الذي نصن البعض وسكت الباقيون) لأنه وإن كان قطعياً همدنا لم يكفر جاحده بمنزلة العام من النصوص كما في التلويح أو لوجود الخلاف فيه فنزل عن القطعية إلى الظمأنينة فيضالاً همدنا كما في التحرير (ثم إجماع من بعدهم على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم) ظاهره أنه مترسخ المرتبة عن الإجماع السكوني للصحابة وقد سوى بينهما في التحرير لوجود الخلاف فيما فنزل عن القطعية (ثم إجماعهم على قول سبق فيه مخالف) لأنه إجماع مختلف فيه ومنه الإجماع الذي ثبت ثم رجح واحد منهم لأنه مختلف فيه أيضاً كما في التوضيح، وفي التلويح أن هذا الإجماع لا يضل جاحده لما فيه من الاختلاف، وفي التوضيح وفي مثل هذا الإجماع يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين

(١) قوله يليه، عبارة شرح التحرير: وقوله فالشريح خبر مبتدأ محذوف: أعني أولى بالمنع: أي قتاله، ويحتمل أن يكون مبتدأ خبره محذوف: أعني أولى بالمنع، لأن أصل القياس مطعون فيه والإجماع غير ثابت اهـ مصححه.

انتهى وإنما قيد به بناء على ما هو المختار عند الجمهور وهو أن الإجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد بما سبق من أن الإجماع لا ينسخ ولا يفسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله وتماحه في التلويح (والأمة إذا اختلفوا) في حكم مسألة (على أقوال) في عصر من الأعصار (كان إجماعاً منهم على أن ما عداها) أي الأقوال (باطل) ولا يجوز لمن بعدهم إحداث قول آخر لأنه لو جاز التفصيل كان مع العلم بخطئه لأنه عن دلائل فإن اطلعوا عليه وتركوه أو لم يطلعوا حتى تقرر إجماعهم على خلافه لزم خطؤه إذ لو كان صواباً أخطئوا والتالي منتف فليس صواباً ، ومثاله رد المشتراة بكراً بعد الوطء بعيب ، قيل لا وقيل مع الأرش فلا يجوز أن يقال بالرد مجاناً وكذا مقاسمة الجلد وحجبه الإخوة فلا يجوز القول بجرمانه ، وكذا عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بالوضع أو أبعده الأجلين فلا يجوز القول بالأشهر فقط (وقيل هذا في الصحابة خاصة) نسبة في التحرير إلى بعض الحنفية وأن الأكثر على خلافه ، قيدنا الاختلاف بكونه في حكم المسألة لأنهم لو أجمعوا على دليل أو تأويل فالجمهور على أنه يجوز إحداث غيرهما وهو المختار ، وقيل لا . لنا قول لم يخالف إجماعاً لأن عدم القول ليس قولاً بالعدم بخلاف عدم التفصيل في واحدة لأنه يقول لا يجوز التفصيل لبطان دليبه بما ذكرنا ، وكذا الآخر فيلزم خطوهم ، وأيضاً لو لم يجز حين وقع لكن كل عصر به يتمدحون ، واتباع غير سبيلهم اتباع خلاف ما قالوه لا ما لم يقولوه كذا في التحرير والله سبحانه الموفق .

باب القياس

(القياس في اللغة التقدير) يقال قست النعل بالنعل : أي قدرتها بها ويكون للمساواة يقال فلان لا يقاس بفلان : أي لا يساوي وقد يعدى بعلى لتضمين معنى الابتداء كقولهم قاس الشيء على الشيء كذا في التلويح ، زاد في التحرير (١) لأنه لغة المجموع : أي يقال

(١) قوله زاد في التحرير ، عبارته . قيل هو لغة التقدير والمساواة والمجموع : أي منهما : أي يقال إذا قصد الدلالة على مجموع ثبوت المساواة عقيب التقدير قست النعل بالنعل : أي قدرتها بها فسواتها ، ولم يزد الأكثر على أن معناه لغة التقدير واستعلام القدر : أي طلب معرفة مقداره نحو قست الثوب بالذراع والتسوية في مقدار نحو قست النعل بالنعل ولو كانت التسوية أمراً معنوياً نحو فلان لا يقاس بفلان لا يقدر : أي لا يساوي فرداً مفهومه : أي التقدير ، فهو مشترك معنوي يطلق على استعلام القدر والتسوية باعتبار شمول معناه الذي هو التقدير لهما وصدقه عليهما اه فقولاه : واستعلام القدر والتسوية مبتدأ خبره فرداً مفهومه ، فانظر كيف صنع الشارح في عبارة التحرير .

إذا قصد الدلالة على مجموع ثبوت المساواة عقيب التقدير فقد ساوى فردا مفهوما فهو مشترك معنوي لا لفظي ، ولا مجاز في المساواة كما قيل (وفي الشرع تقدير الفرع بالأصل في الحكم والعلة) أي تسويته تعالى محلا بآخر بناء على أن التقدير يقال للتسوية ، وعلى أن القياس فعل الشارع وعلى أن المراد بالفرع والأصل المحل فاندفع الدور بأن تعقل الفرع والأصل فرع تعقل القياس وقد دفعه المولى سعد الدين في حاشية العضد بأن المراد بهما ذات الأصل والفرع والموقوف على القياس وضعها الفرعية والأصاية انتهى لكن تعريف المصنف فاسد الطرد بمفهوم الموافقة (١) فإن إطلاق القياس عليه مجاز للزوم التقييد بالجلي ولو اعتبر قسما من القياس بطل (٢) اشترطهم عدم كون دليل حكم الأصل شاملا لحكم الفرع كذا في التحرير ، واختار في تعريفه أنه مساواة محل لآخر في علة حكم شرعي له لا تدرك (٣) من نصه بمجرد فهم اللغة فلا يقاس في اللغة (٤) وعرفه أبو منصور الماتريدي بأنه إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته في الآخر ومراده إبانة الشارع وهو أولى من قولهم إنه ذكر الإبانة ليفيد أن القياس مظهر للحكم لا مثبت بل المثبت هو الله تعالى لأن الأدلة السمعية حينئذ كلها كذلك إنما تظهر الكلام النفسي وهو الحكم ، والتعريف بالتسوية أولى من الإبانة لأن الإبانة ظاهرة في الإظهار للعباد وظهور الدليل الذي هو التسوية ليس شرطا لوجوده لجواز أن لا يطلع عاينه ، ويجب حذف مثل في مثل حكم لأن حكم الفرع هو حكم الأصل غير أن النص عليه في خصوص محل والقياس يفيد أنه أيضا في غيره وكذا يجب حذف مثل في قوله بمثل علته ومنشأ هذا الوهم ما قاله المولى السعد في التلويح أنه لا بد أن نعلم علة الحكم في الأصل وثبوت مثلها في الفرع إذ ثبوت عينها لا يتصور لأن المعنى الشخصي لا يقوم بمحامين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع ، وبيان وهمهم أن الحكم وهو الخطاب النفسي جزئي حقيقي لأنه وصف متحقق في الخارج قائم به تعالى لا كثرة في ذاته ليكون منه أمثالا بل في متعلقاته فالمتعلق بهذا عين المتعلق بالآخر فالمضاف إلى الخمر

(١) قوله بمفهوم الموافقة متعلق بقوله فاسد ووجه الفساد أن التعريف المذكور يصدق على مفهوم الموافقة مع أنه ليس بقياس لأنه من دلالة اللفظ . وأما إطلاق بعضهم القياس عليه فهو مجاز وقوله التقييد أي لإطلاقه عليه وقوله بالجلي أي بالقياس الجلي .

(٢) قوله بطل الخ لأن دليل حكم المنصوص عليه شامل لحكم الموافقة فيكون هذا الشرط مخرجا له وقد فرض أنه منه .

(٣) قوله لا تدرك الخ ، خرج دلالة النص اه .

(٤) قوله فلا يقاس في اللغة تفريع على التقييد بقوله شرعي .

له إضافة أخرى إلى التبييد فلا قيام بل إضافات وكذا في الوصف (١) أيضا لم ينط قط بوصف في الأصل باعتبار خصوصه به كإسكار الخمر وإلا امتنعت التعدية كالعلة القاصرة بل باعتباره مطلقا لأن المشتغل على المفسد التي باعتبارها حرم هو لا بقيد تحققه ضمن بعض الخصوصيات وإن لم يخل عنها ، وإنما يحصل من العلمين (٢) ظن (٣) لجواز كون خصوص الأصل شرطا (٤) والفرع (٥) مانعا كذا في التحرير مع توضيح لبعضه (٦) وعرفه في التوضيح بأنه تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لعلة متحدة (٧) لا تدرك بمجرد اللغة وفسر التعدية بإثبات حكم مثل حكم الأصل في الفرع وظاهره أنها فعل المجتهد وردده في التحرير بأنها ليست بفعله إذ لا فعل للمجتهد سوى الترتيب (٨) ثم يلزمه ظن حكم الأصل في الفرع بخلقه تعالى عادة فليست التعدية سواء (٩) وهو (١٠) ثمرة القياس (وأنه حجة نقلا وعقلا أما النقل فقوله تعالى - فاعتبروا يا أولى الأبصار -) لأن الاعتبار رد الشيء إلى نظيره والعبارة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب واللفظ عام يشمل الاتعاض وكل ما هو رد الشيء إلى نظيره أي الحكم على الشيء بما هو ثابت لنظيره واشتقاقه من العبور والتركيب يدل على التجاوز والتعدى فيدل على الاتعاض عبارة وعلى القياس إشارة ولئن كان بمعنى الاتعاض حقيقة ثبت القياس دلالة وسيأتي إيضاحها في بيان المعقول (وحديث معاذ معروف)

- (١) قوله في الوصف: أي المعدى الصالح الذي هو العلة الباعثة واحتمل الأصل والفرع.
- (٢) قوله من العلمين : أي العلم بعلة الحكم في الأصل والعلم بثبوتها في الفرع .
- (٣) قوله ظن : أي للحكم في الفرع .
- (٤) قوله شرطا : أي للحكم فيه .
- (٥) قوله والفرع : أي وخصوص الفرع مانعا منه .
- (٦) قوله مع توضيح لبعضه ، لقد اختصر عبارته وغير فيها بما أوجب زيادة الخفاء .
- (٧) قوله متحدة : أي في النوع وإنما الاختلاف باعتبار المحل ، وقوله لا تدرك بمجرد اللغة احتراز عن دلالة النص فإنها غير القياس اتفاقا .
- (٨) قوله سوى الترتيب : أي النظر في دليل العلة ووجودها في الفرع إذا أدى نظره إلى وجودها فيه .
- (٩) قوله سواء : أي سوى ظن حكم الأصل في الفرع وظنه ليس بفعل اصطلاحا فإنه من مقولة الكيف لا الفعل .
- (١٠) قوله وهو : أي ظنه في الفرع ثمرة القياس : أي لا القياس نفسه فلا يصدق عليه لأن الثمرة لا تصدق على ماله الثمرة .

وهو « أنه لما بعثه عليه الصلاة والسلام إلى اليمن قال له بم تقضى قال بكتاب الله قال فإن لم تجد قال بسنة رسول الله قال فإن لم تجد قال أجتهد برأى فقال : الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم لما يرضى به رسوله » وهو مشهور تثبت به الأصول وجوازه لمعاذ إنما كان باعتبار اجتهاده فيثبت في غيره بدلالة النص ، وقد قال عليه الصلاة والسلام « حكى على الواحد حكى على الجماعة » وسكوته عليه الصلاة والسلام عند قوله أجتهد يدل على أن القياس يفي بجميع الأحكام فلو حمل على منصوص العلة لم يف بعشر عشرها ، وزاد في التوضيح في أدلة حجية القياس ماورد من أقيسته عليه الصلاة والسلام كحديث الخثعمية (١) وماورد من عمل الصحابة به من غير تكبير ، وما قيل من ذم الرأى عن عثمان وعليّ وابن عمر وابن مسعود رضى الله عنهم إنما كان في البعض لكونه في مقابلة النص أو لعدم شرائط القياس وشيوع الأقيسة الكثيرة بلا إنكار مقطوع به مع الجزم بأن العمل كان بها لظهورها لا لخصوصياتها كذا في التلويح (وأما المعقول) بيان للاستدلال بدلالة النص على حجية القياس لأنه ثابت بمعناه اللغوى ، وسماه دليلا معقولا لأن الوقوف على المراد يحصل بالتعقل لظاهر النص كذا في التقرير (وهو أن الاعتبار واجب) للأمر به في الآية (وهو التأمل فيما أصاب من قبلنا من المثالات) أى العقوبات جمع مثلة بفتح الميم وضم التاء فسر الاعتبار بالتأمل وإن كان المراد منه والله أعلم ردت أنفسنا إلى أنفسهم في استحقاق تلك العقوبات عند مباشرة تلك الأسباب ، لأن هذا الرد إنما يتحقق بالتأمل في أحوالهم .

ولما كان التأمل هو المؤدى إلى هذا الرد جعل التأمل نفسه إقامة للسبب مقام المسبب (بأسباب نقلت عنهم) وهو الكفر (لنكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء وكذلك التأمل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها سائغ) صغرى قياس آخر ، وكبراه قوله (والقياس نظيره) بعينه . أما الأولى فظاهرة متفق عليها : وأما الكبرى فلأننا أحيينا حقائق النصوص بالوقوف على طريق الحجاز فأمكننا العمل في غير ما وضع له فكذا يجي بالقياس الحجج حتى نعم بالتعميل فيمكننا العمل في غير ما تناوله النص كذا في التقرير (وببإله) أى التأمل لاستخراج المعنى بإشارة الشارع يتحقق في مسألة الربا (في قوله عليه الصلاة والسلام :

(١) قوله كحديث الخثعمية . حاصل ما اشتمل عليه الحديث أن امرأة من خثعم سألت النبي فقالت له يا رسول الله : إن فريضة الله على عباده في الحج أدركت أبى شيخا كبيرا لا يثبت على الرحلة أفأحج عنه قال نعم أرأيت لو كان على أبك دين ففقتبه أكان يجزئ فقالت نعم فقال فدين الله أحق اه .

الحنطة بالحنطة) روى بروايتين بنصب الحنطة مفعولا به ، وإليه أشار المصنف (أى بيعوا الحنطة بالحنطة) لأن الباء كلمة الإلصاق فدلّت على إضمار فعل مثل قولنا : بسم الله . ودلّ على تخصيص الفعل المضمر قوله عليه الصلاة والسلام « لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء والحنطة بالحنطة إلا سواء بسواء عينا بعين » ولأن المضمر من جنس المظهر وقد روى مرفوعا ولا بد أيضا من تقدير مضمر . وهو إما الفعل المجهول نحو أن يقال تباع الحنطة ، وإما مضاف حذف وأقيم المضاف إليه مقامه وأعرب بإعرابه مثل بيع الحنطة وكلاهما فى صيغة الخبر بمعنى الأمر كذا فى التقرير (والحنطة مكيل) أى اسم علم لمكيل معلوم ليس بمشتق من معنى موضوع لنوع من الطعام الذى يصح أن يكال فليس المراد تحقيق الكيل فإن ترك كيله لا يخرجّه عن أن يكون كيليا (قوئل بجنسه) بقوله الحنطة (وقوله مثلا بمثل حال لما سبق) وهو الحنطة المفعول به (والأحوال شروط) لأنها صفات والصفات مقيدة كالشروط فإن قوله أنت طالق راقبة بمنزلة قوله إن ركبت فأنت طالق وفيه نظر فإننا قد ذكرنا فى الاستدلالات الفاسدة أن الوصف ليس بمعنى الشرط كذا فى التقرير (والأمر الإيجاب والبيع مباح فيصرف الأمر إلى الحال التى هى شرط) للجواز وكأنه قال : إذا أردتم بيع الحنطة بالحنطة فبيعوا بهذا الشرط ، ولا بد أن يكون الشيء مباحا وشرطه واجب الرعاية عند الإقدام عليه كالنكاح فإنه مباح والإشهاد عليه شرط وكالنافلة فإنها وإن كانت غير واجبة تقتضى رعاية شروطها . وفى التلويح : الظاهر أن الأمر للإباحة ، والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على أنه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها ، لكن لما لم يقل بمفهوم الصفة ولم يمكنه أن يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منقيا بحكم الأصل ، إذ الأصل هو الجواز لزمه المصير إلى أن الأمر للإيجاب باعتبار الوصف (وأراد بالمثل) المذكور فى الحديث (القدر) وهو الكيل فى المكيلات والوزن فى الموزونات ، لما روى فى حديث آخر « كيلا بكيل » والحديث يفسر بعضه بعضا (وأراد بالفضل) فى قوله : والفضل ربا (الفضل على القدر) الشرعى ، وهو الكيل مثلا ، لأن الفضل لا يتصور إلا بناء على المماثلة ليكون فضلا عليها حتى يكون زيادة هى حرام ، والمماثلة بالقدر للنص فالفضل لا يتصور إلا بناء على القدر . وأقل القدر الشرعى والمماثلة الشرعية نصف صاع فما يجرى فيه الربا نصف صاع ، وهو مدّان ، فلو باع مدّين بثلاثة أمثاء لا يجوز (فصار حكم للنص وجوب التسوية بينهما فى القدر) شرطا لجواز العقد (ثم حرّمته) أى الفضل (بناء على فوات حكم) الأمر وهو التسوية الواجبة بالحديث ، وإذا كان كذلك فحل الحكم ما يقبل المماثلة كيلا فما لا يقبلها لا يكون محلا له بعكس النقيض فلا يتحقق فيه الفضل الحرام فجاز بيع حفنة بحفنتين وثفاحة بشفاحتين (وهذا حكم النص) عرفناه

بالتأمل في صيغة النص فوجب علينا التأمل أيضا فيما هو دواع إلى هذا الحكم (والداعي إليه) أي إلى هذا الحكم (القدر والجنس لأن إيجاب التسوية بين هذه الأموال تقتضى أن تكون أمثالا متساوية ، ولن تكون كذلك) أي أمثالا متساوية (إلا بالقدر والجنس) فلا يكون إيجاب التسوية إلا بالقدر والجنس (لأن المماثلة تقوم بالصورة والمعنى) لأن كل موجود من المحدث موجود بصورته ومعناه، والمماثلة إنما تقوم بهما فالقدر عبارة عن امتلاء المعيار بمنزلة الطول فيما له طول والعرض فيما له عرض فتحصل به المماثلة صورة ، والجنس عبارة عن مشاكلة المعاني فتثبت به المماثلة معنى ، وإنما لم يعتبر العد في المماثلة صورة لأنه لا ينفي التفاوت ، وإنما اعتبر في ضمان العدوان مثلا للضرورة لأن الإلتاف قد تحقق والخروج عن العدوان واجب والتفاوت في القيمة أكثر وإنما جاز السلم في المعدود لكونه مشروعا للرخصة فتسهل فيه بدليل صحته في الثياب وإن لم تكن مثلية (وسقطت قيمة الجودة بالنص) وهو قوله عليه الصلاة والسلام «جيدها ورديتها سواء تبرها وهينها سواء» وكذا بالإجماع كما في التقرير وإنما اعتبرت الجودة في مال الصغير وفي تصرف المريض حتى لو باع الأب أو الوصي حنطة للصغير الجيدة بحنطة رديئة لا يجوز وكذا المريض لو فعل ذلك لم ينفذ إلا من الثلث باعتبار أن تصرفهم مقتصر على الوجه الأظفر (هذا حكم النص) أي من أحكامه الثابتة بإشارته لا بالرأى (ووجدنا الأرز وغيره) واللخن والجنس وسائر المسكيلات والموزونات (أمثالا متساوية) أي قابلة للتساوى بالمستوى المذكور (فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص) في الأشياء الستة المنصوصة (بلا تفاوت فلز منا إثباته) أي إثبات حرمة الفضل على حذف المضاعف (على طريق الاعتبار) المأمور به (وهو) أي هذا الاعتبار (نظير المثالات) ليس بينهما فرق (فإنه تعالى قال - هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب) هم بنو النضير من اليهود (من ديارهم) مساكنهم بالمدينة (لأول الحشر) هو حشرهم إلى الشام ، والحشر: إخراج جمع من مكان إلى آخر، واللام بمعنى في، وآخره أن جلاهم عمر رضى الله عنه في خلافته إلى خيبر (١) (ما ظننتم) أيها المؤمنون (أن يخرجوا وظنوا أنهم ما نعمتم حصونهم من الله) من عذابه (فأتاهم الله) أمره وعذابه (من حيث لم يحتسبوا) لم يخطر ببالهم من جهة المؤمنين (وقذف) ألقى (في قلوبهم الرعب) بسكون العين وضمها : الخوف بقتل سيدهم كعب بن الأشرف (يخربون) بالتشديد والتخفيف من أخرج (بيوتهم) لينقلوا ما استحسبوا منها من خشب وغيره (بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا بأولى الأبصار)

(١) قوله إلى خيبر : صوابه : من خيبر ، كما يدل عليه صريح ما يأتي :

يا ذوى العقول (فالإخراج من الديار عقوبة ، كالقتل) لأنه هديل له في قوله - ولو أنا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم - ولكونه مثلة اختار بنو إسرائيل القتل على الجلاء (والكفر يصلح داعيا إليه) أى إلى الإخراج كما يصلح للقتل (وأول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة) لأن الأول يدل على ثاب لغة ، وقد منا أن الآخر لإخراج عمر لهم في خلافته من خيبر وهو ما ذكره في تفسير الجلالين : و فكر في التقرير أن الحشر الثانى يوم القيامة لأن الحشر يكون بالشأم انتهى والظاهر الأول ، وقيل إن الأول لا يدل على ثاب بدليل ما قالوا : لو قال أول عبد اشتريته فهو حر فاشترى عبدا يعنى من غير توقف على شراء عبد آخر ورد بأن اسم الأول يدل على الثانى لغة لا محالة وإن لم يتوقف على وجوده كما فى كلمة كلما فإنها تقتضى التكرار وإن لم يتوقف على وجود الفعل الثانى فى حق الخنث كذا فى التقرير . وقد حققنا فى شرحنا على الكنز أن المعتبر فى الأولى عدم تقدم غيره لا وجود آخر متأخر عنه فليراجع (ثم دعانا) الله تعالى بقوله فاعبروا (إلى الاعتبار بالتأمل فى معانى النص للعمل به) أى ما وضح لنا من المعنى (فيما لا نص فيه) فنعتبر أحوالنا بأحوالهم (فكذلك) ههنا : أى فكذلك الحكم فى الشرعيات لاستخراج مناط الحكم (والأصول فى الأصل معلولة) لأن الأدلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الأصل إلا بما عارض مثل النصوص فى المقدرات من العبادات والعقوبات وسيأتى تعريف العلة (١) فى بيان ركنه (إلا أنه لا بد فى ذلك من دلالة التمييز) أى من دليل غير الوصف الذى هو علة من غيره ، لأنه لا يجوز التعليل بكل وصف (ولا بد قبل ذلك) أى قبل التعليل والتمييز (من قيام الدليل على أنه) أى النص (للحال) أى فى الحال (شاهد) أى معلول : أى لا بد من دليل يدل على أن هذا النص الذى يريد استخراج علة معلى فى الجملة لأن الظاهر وهو أن الأصل فى النصوص التعليل إنما يصلح للدفع دون الإلزام ، ثم اعلم أن هذا الشرط مذهب بعض أصحابنا كما ذكر فى الميزان وإن كان القاضى الإمام والشيخان ذكروه مذهباً لأصحابنا على الإطلاق ، واختار صاحب الميزان عدم الاشتراط كما هو مذهب العامة فقال إن أحكام الله تعالى مبنية على الحكم ومصالح العباد ، وهو المراد بقولنا النصوص معلولة : أى الأحكام الثابتة بها متعلقة بمعان ومصالح

(١) هى وصف شرع الحكم عند وجوده لحصول حكمة فلزم كون ذلك الوصف مظنة الحكمة كالسفر مظنة المشقة : وشرع القصر الذى هو الحكم يحصل مصلحة دفعها : أى المشقة اه وكالإسكار فإنه علة لحرمة الخمر فإنه مظنة أمر يحصل الحكمة من شرع الحكم الذى هو التحريم معه .

وحكم فإذا عقل ذلك المعنى يجب القول بالتمعية كذا في الكشف ، ورجح في التحرير عدم الاشتراط إذ لم يعرف في مناظرة قط للمصحابة والتابعين ، ولأن إقامة الدليل على علية الوصف ولا بد منه (١) يتضمنه (٢) فأغنى عنه وهذا أوجه انتهى (ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط) لأن الشيء لا يوجد إلا عند وجود شرطه ، لأن انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط (وركن) فإنه لا يقوم إلا بركنه (وحكم) لأنه لم يشرع إلا لحكمه لأن الشيء لا يخرج عن كونه عهنا إلا إذا كان له غاية ، وغاية القياس أن يثبت به الحكم الشرعي (ودفع) لأنه بعد تحقق هذه الأربعة لا يبقى إلا الدفع ، لأن المجتهد قد يحتاج إليه فكانت معرفته مؤخره عن معرفة الجميع (فشرطه أن لا يكون الأصل) وهو عند الجمهور محل الحكم المنصوص عليه كالبر في قياس الأرز عليه والفرع محل المشبه ، وعند البعض الأصل الدليل الدال على الحكم في المقيس عليه ، وقيل هو الحكم الثابت فيه بالقياس ، وفي الكشف الأشبه قول الجمهور في الأصل ، وقول من فسر الفرع بالحكم ، وفي التحرير ثم استمر تمثيلهم محل الحكم وهو الأصل بنحو البر والخمر تساهلا منهم تعورف وإلا فحمله في التحقيق ليس إلا فعل المكلف لا الأعيان ففي نحو النبيذ الخالص محرم كالخمر محل الحكم المشبه به وهو الأصل شرب الخمر والفرع شرب النبيذ والحكم الحرمة انتهى (مخصوصا بحكمه بنص آخر) أى لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص (كشهادة خزيمة) فإنه اختص من بين الناس بقبول شهادته وحده يقال خص زيد بالذكر إذا ذكر هو دون غيره ، وفي عبارة الفقهاء خص النبي صلى الله عليه وسلم بكذا وكذا . وفي الكشف - إياك نعبد - معناه نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك أما استعمال الباء في المقصور عليه فقليل كما في قولهم ما زيد إلا قائم إنه لتخصيص زيد بالقيام له كنه مما يتبادر إليه الوهم كثيرا حتى إنه يحمل الاستعمال الشائع على القلب ، فلذا غير صدر الشريعة عبارة فخر الإسلام إلى قوله أن لا يكون حكم الأصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة الواحد بخزيمة كذا في التلويح . وحاصله أن فخر الإسلام أدخل الباء على المقصور ، لأن الحكم والأصل مقصور عليه ، وصدر الشريعة أدخل الباء على المقصور عليه ، وفي المطول غالب الأحوال في الاصطلاح على أن يكون المقصور هو المذكور بعد الباء على طريق قولهم خصصت فلانا بالذكر انتهى ؛

(١) قوله ولا بد منه : أى لا بد من إقامة الدليل على كون الوصف علة في إلحاق الفرع

بالأصل في حكمه بواسطته ؛

(٢) قوله يتضمنه هجر أن : أى يتضمن كون الأصل معلولا له .

ثم اعلم أن الأصوليين نقلوا في قصة خزيمة أنه شهد للنبي صلى الله عليه وسلم بإيحاء الثمن والذي في أبي داود أنه شهد بأصل البيع حين أنكره الأعرابي، وذكر الإمام البخاري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل شهادة خزيمة بشهادتين ولم يبين القصة. قال الخطابي: هذا الحديث حملة كثير من الناس على غير محمله وتدرع به قوم من أهل البدع إلى استحلال الشهادة لمن عرف عندهم بالصدق على كل شيء ادعاه وإنما وجه الحديث أنه صلى الله عليه وسلم حكم على الأعرابي بعلمه وجرت شهادة خزيمة مجرى التأكيد لقوله والاستظهار على خصمه فصار في التقدير كشهادة اثنين في غيرها من القضايا كذا في المواهب وفيه نظر لأنه يقتضى أن لا تقبل شهادة خزيمة وحده لغيره عليه الصلاة والسلام وليس كذلك لقوله في الحديث « من شهد له خزيمة فحسب » وعند الحارث بن أبي أسامة في مسنده: فلم يكن في الإسلام من تعادل شهادته شهادة رجلين غير خزيمة (وأن لا يكون معدولا به) عن سنن القياس: العدول هو الميل عن الطريق فهو من العدول اللازم فلذا عداه بالباء ولا يبعد أن يجعل من العدل وهو الصبر فيكون متعديا، والمراد بسنن القياس أن يعقل معنى ويوجد في آخره فخرج ما لم يعقل كأعداد الركعات والأطوفة ومقادير الزكاة وبعض ما خص بحكمه كالأعرابي بإطعام كفارته أهله أو عقل ولم يتعد كشهادة خزيمة أو عقل على خلاف مقتضى عملة شرعية كبقاء صوم الناسي كذا في التحرير وبه ظهر ما في التلويح من أن التحقيق أن الشرط الثاني مغن عن الأول لسكونه من أقسامه على ما ذكره في الأحكام إلى آخره (كبقاء الصوم مع الأكل أو الشرب ناسيا) فإنه معدول به عن مقياس لأن القياس فيه فوات القربة بما يصاد ركنها وإن كان ناسيا والنسيان لا يعلم الفعل الموجود ولا يوجد المعدوم وليكن ثبت البقاء معه بالحديث « تم على صومك وإنما أطعمك الله وسقاك » فلا يقاس عليه الخطي والمكروه، وفي التحرير: فإن قيل لما علل دليل التخصيص لزم مجيزي تخصيص العملة من الخنقية تعليله لإحقاق الخطي والمكروه والمصوب في حلقه لعدم قصد إلى الجنابة كالشافعي لكنهم اتفقوا على نفيه: والجواب أن ظنهم أنه عملة منصوصة وهي قطع نسبة للفعل عن المكلف مع النسيان وعدم المذكر إليه تعالى بالحديث لأنه فائدته وإلا فهو المطعم مطلقا وقطعه معه، وهو جبلي لا يستطيع عنه الاحتراس بلا مذكر لا يستلزمه فيما هو دونه مما يمدد كالصلاة ففسدت بترك ركن ساهيا وما يمكن الاحتراس كالخطأ، ولذا ثبت عدم اعتباره في خطأ القتل حيث أوجب الدية حقا للعبد مع تحقق ما عينه فيه والكفارة لتقصيره والمكروه أمكنه الالتجاء والمهرب، ولو عجز وانقطع النسبة إليه صارت إلى غيره تعالى: أعني المكروه كفعل الصب نسب إلى العبد لا إليه تعالى حتى أمه فانتفت العملة ومن هذا القسم تقوم المنافع في الاجارة فلا يلحق به غضبها، ومنه حل متروك التسمية

لأسيا فلا يلحق به العمد ، ومنه على ظن الشافعية النكاح باللفظ الهبة خص به عليه الصلاة والسلام بقوله - خالصه لك - والحنفية يرجع إلى نفي المهر وتام هذه المسائل في التحرير (وأن يتعدى الحكم) فلا يجوز التعليل عندنا بالعلة القاصرة على المنصوص عليه كما سيأتي بيانه قبيل بحث الاستحسان (الشرعي) فلا تثبت اللغة بالقياس لما بيننا في الحقيقة والمجاز أن في الوضع قد لا يراعى المعنى كوضع الفرس والإبل ونحوهما وقد يراعى المعنى كما في القارورة لكن رعاية المعنى إنما هي للوضع لا لصحة الإطلاق حتى لا تطلق القارورة على الدن لقرار الماء فيه فرعاية المعنى لأولوية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من سائر الألفاظ كذا في التوضيح ، وفي التلويح : يعني إذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد في غيره لا يصح لنا أن نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا أو شرعيا أو عرفيا وذلك كإطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات ، ولا نزاع في صحة الإطلاق مجازا عند وجود العلاقة إلى أن قال والتحقيق أن هذا شرط القياس الشرعي على معنى أنه يشترط فيه كون حكم الأصل حكما شرعيا إذ لو كان حسيا أو لغويا لم يجوز لأن المطلوب إثبات حكم شرعي للمساواة في علمه ولا يتصور إلا بذلك ، فأوقال النبيذ شراب مشتد فيوجب الحد كما يوجب الإسكار أو كما يسمى نهما كان باطلا من القول بخارجا عن الانتظام ، وهذا مبني على أن القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات من الصفات والأفعال . وفائدته تظهر فيما إذا قاس النبي فإذا لم يكن المقتضى ثابتا في الأصل كان نفيا أصليا ، والنفي الأصلي لا يقاس عليه النبي الطارئ وهو حكم شرعي ولا النبي الأصلي لثبوته بدون القياس وبلا جامع ، وقد ذكر في كثير من المسائل ولذلك يقول المناظر لا بد من بيان المقتضى في الأصل وما ذاك إلا ليكون النبي حكما شرعيا انتهى ، وتوضيحه أن النبي الأصلي : أي العدم الأصلي ليس بحكم شرعي ولذا لا يحتاج إلى دليل خاص ، والنبي الطارئ حكم شرعي لا يحتاجه إلى دليل شرعي فلا يصح أن يقاس الشرعي على ما ليس بشرعي ، وقوله لثبوته : أي للنفي الأصلي بدون القياس وبلا جامع : أي ولكونه لا مناط له : أي لا علة له ، ولا يخفى أنهم إنما ذكروا فائدة الاختلاف في قياس النبي ولم يعتبروا في فائدته الفروع الفقهيّة لما أنها من مسائل الفقه وليست من الأصول ، لأن مسائله قواعد كلية لا مسائل جزئية ، ولا شك أن قياس النبي على النبي من القواعد (الثابت بالنص) أي بغير القياس فشمل الكتاب والسنة فشمل الإجماع وهذا ما يقال لا يكون فرعاً لاستزامه قياسين . فالجامع إن اتحد فيهما كالذرة على السمسم بعلة الكيل ثم هو على البر فلا فائدة في الوسط لإمكان قياسها على البر ، أو اختلفت كقياس الجذام على الرثق في أنه يفسخ به النكاح بجامع أنه عيب يفسخ به العيب

فيمنع فسخ النكاح بالرتق فيعلله بأنه مفوت للاستمتاع كالجلب وهذه ليست في الفرع المقصود بالإثبات كذا في التحرير، وأشار بقوله الثابت بالنص إلى أنه يشترط أن لا يكون منسوخا للعلم بعدم اعتوار الجامع (بعينه) أي من غير تغيير بأن لا يغير في فرع حكم الأصل من إطلاقه أو تقييده أو غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم وإنما يقع التغيير باعتبار المحل وباعتبار صيرورته ظنيا في الفرع كذا في التلويح (إلى فرع هو نظيره) أي نظير الأصل في العلة والحكم إذ لو لم يكن نظيره لم يصح الإلحاق (ولا نص فيه) أي في الفرع لأنه إن كان موافقا فلا حاجة إليه وإن كان مخالفا يبطل كذا في التوضيح واعتراض بأن وجود النص لا ينافي صحة القياس ولذا لم يشترطه مشايخ سمرقند وكثير: قال في التلويح: والاستدلال به قصدا إلى تعاضد الأدلة كالإجماع عن قاطع ولهذا ذهب كثير من المشايخ وكثر في كتب الفروع الاستدلال في مسألة واحدة بالنص والإجماع والقياس انتهى، وأشار في التحرير إلى جوابه بأن حقيقته أنه شرط إثبات الحكم بالعلة لا شرط تحققها علة لأن وجود النص لا يبطل شهادة العلة انتهى. ولما ذكر هذا الشرط المشتمل على ستة شرائط بين ما ينفرد عليها فقال (فلا يستقيم التعليل) أي لا يصح (لإثبات الزنا للواطئة) تفرغ على فوت الشرط الثاني (لأنه ليس بحكم شرعي) ولا قياس في اللغة كما قدمنا (ولا) يستقيم التعليل (لظهار الذمي لكونه) أي التعليل (تغيير للحرمة المتناهية بالكفارة في الأصل) وهو ظهار المسلم فإن حرمة ظهاره تنتهي بالتكفير (إلى إطلاقها في الفرع) وهو ظهار الذمي (عن الغاية) وهو التكفير: وحاصله أنه لا يصح قياس ظهار الذمي على ظهار المسلم في الصحة لفوت الشرط الرابع وهو عدم التغيير في الفرع لما ذكره ولأن الكافر ليس بأهل للكفارة (ولا) يستقيم التعليل (لتعدية الحكم من الناسي في الفطر إلى المكروه والخاطيء) تفرغ على الشرط الخامس وهو أن يكون الفرع نظير الأصل وهو مفقود هنا (لأن عذرهما دون عذره) أي الناسي لإمكان التحرز عنهما دون النسيان وقد تقدم تحقيقه، وأن عدم الصحة لكونه معدولا به عن سنن القياس ولو مثل بغيره لكان أفود، ومثاله تعدية الشافعي حكم التيمم في شرط النية إلى الوضوء قال لأنها طهارة فلا تتأدى إلا بالنية كالتيتم: وقلنا ليس الوضوء نظير التيمم لأن التيمم تلويث حقيقة وجعل ظهورا للضرورة بالنية والوضوء مطهر بنفسه فلم يتساويا فلم يصح القياس (ولا) يستقيم التعليل (لشرط الإيمان رقة في كفارة الجين والظهار) تفرغ على الشرط السادس يعني لا يصح قياس الشافعي كفارة الجين والظهار على كفارة القتل في أن إيمان الرقة المعتقة شرط لأن في الفرع نصا مطلقا فلم يجز القياس فإنه بالقياس يتغير النص من الإطلاق إلى التقييد (والشرط الرابع) من شرائط الصحة، وإنما صرح به ليمتاز عن الشرط الثالث المشتمل على الشروط

المذكورة (أن يبقى حكم النص بعد التعليل كما كان قبله) يعنى يشترط أن لا يغير القياس حكم النص فلا يصح شرطية التملك في طعام الكفارة قياسا على الكسوة لأنها تغير حكم قوله تعالى - فكفارته إطعام عشرة مساكين - ، وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل بخالف قوله عليه الصلاة والسلام « إلى أجل معلوم » كذا في التوضيح ، وهذا للكلام ظاهر في أن المراد تغيير حكم النص في الجملة وإن كان هو النص في حكم الأصل أو غيره فإن قوله تعالى - فإطعام عشرة مساكين - وقوله - فتحرير رقبة - ليس لبيان حكم الأصل بل حكم الفرع فعلى هذا لا حاجة إلى هذا التقييد ، لأن اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه لأن معناه عدم نص على الحكم المعدى أو عدمه ، وههنا النص دال على عدم الحكم المعدى في الفرع لأن الإطلاق يدل على إجزاء مجرد الإطعام على سبيل الإباحة وعلى إجزاء الرقبة الكفارة وأنه لا يشترط التملك والإيمان . وقد يقال يجوز أن يغير القياس حكم نص لا يدل على ثبوت الحكم في الفرع ولا على عدمه وفيه نظر انتهى . وفيه بحث لأن هذا الشرط حيث كان عاما في الأصل والفرع كيف يعنى عنه الشرط الخاص في الفرع ولا نسلم أن قوله تعالى - فإطعام عشرة مساكين - ليس لبيان حكم الأصل . فإن التعليل بالتملك في طعام الكفارة تغيير الحكم الأصل من الخصوص إلى العموم فيها وفي الطعام فيكون التمثيل مشتملا على مثلهما جميعا . والنحقيق أن جميع الشروط المذكورة للقياس راجعة إلى شرط مركب من أمرين وهو التعدية من غير تغيير . وبيانه أن التعدية عبارة عن اعتبار وجود مثل حكم الأصل الشرعى في الفرع بمثل هلمته ، والمراد من التغيير أعم من أن يكون في حكم النص أو في مناط الحكم أو في الفرع . وعلى هذا خرج العلة القاصرة والقياس اللغوى وما كان مخصوصا بنص آخر فإن التعليل في ذلك يفضى إلى تغيير حكم النص وخرج ما كان معدولا به عن القياس فإن التعليل فيه يغيره إلى كونه قياسيا وخرج ما لم يكن الحكم الثابت بعينه فإن ذلك تغيير وخرج ما لم يكن الفرع نظيره لأن تعليله تغيير لمناط الحكم كما في الناسى مع الخاطى فإن مناط الحكم في الناسى عدم قصد الإفساد مضافا إلى صاحب الحق وبالتعليل بتغير ذلك وخرج ما كان فيه نص لأن التعليل إن كان موافقا للنص فلا تعدية لأن وجود الحكم حينئذ في الفرع بالنص لا باعتبار وجود العلة وإن كان مخالفا ففيه تغيير حكم النص في الفرع وخرج ما لا يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله فإن ذلك تغيير كذا في التقرير وهو تقرير حسن يجب حفظه ولكن المشايخ قصدوا الإرشاد وإيناس الأذهان بتكرار شروط القياس (وإنما خصصنا القليل من قوله صلى الله عليه وسلم « لا تبوهوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء » لأن استثناء حالة التساوى دل على عموم صدره في الأحوال) هذا جواب نقض تقريره أنتم غيرتم قوله عليه الصلاة والسلام

لا تبيحوا الحديث فإنه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل من هذا النص العام فجوزتم
بيع القليل بالقليل مع عدم التساوى بقولكم إن علة الربا القدر والجنس والسكيل غير
موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه الربا . وتقوير الجواب أن المراد التسوية
بالسكيل وهي لا تتصور إلا في الكثير فلا نسلم أنه يعم القليل والكثير كما يقال لا تقتل
حيوانا إلا بالسكين معناه لا تقتل حيوانا شأنه أن يقتل بالسكين إلا بالسكين فقتل حيوان
لا يقتل بالسكين كالقمل والبرغوث لا يدخل تحت النهى كذا في التوضيح (ولن يثبت
ذلك) أى التساوى (إلا في الكثير) كما قدمناه (فصار التغيير بالنص مصاحبا للتعليل
لأبه) أى للتعليل (وإنما سقط حق الفقير في الصورة) جواب سؤال ، تقديره أنتم غيرتم
النص وهو قوله عليه الصلاة والسلام « في خمس من الأهل السائمة شاة » وغيره مما يدل على
دفع عين ذلك الشيء دون القيمة بالتعليل بالحاجة : أى بقولكم إن العلة وجوب دفع
الحاجة عن الفقير وهذا المعنى موجود في دفع القيم فأجاب بأن سقوط الصورة (بالنص)
وهو قوله تعالى - وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها - (لا بالتعليل) بدفع الحاجة
(لأن الله تعالى وعد أرزاق الفقراء) لامتناع وجوب شيء عليه تعالى (ثم أوجب مالا
مسمى على الأغنياء لنفسه ثم أمر الأغنياء بإنجاز المواعيد) بقوله - وآتوا الزكاة - (من
ذلك المسمى) من عين الشاة ونحوها (وذلك لا يحتمله) أى ذلك المسمى لا يحتتمل إنجاز
كل المواعيد (مع اختلاف المواعيد) لكثرة حاجاتهم ، فلا يكون حقهم متعلقا بالعين
بل بمطلق المال (فكان) الأمر بإنجاز المواعيد (إذنا بالاستبدال) لتقضى حاجاتهم كلها
كالسلطان يعد مواعيد مختلفة ثم يأمر بعض وكلائه بأداء مال معين عنده يكون إذنا
بالاستبدال : والحاصل أن هنا حكيمين جواز الاستبدال وصلاحيته عين الشاة لأن تكون
مصرفة إلى الفقير فالأول ثابت بدلالة النص والثاني مستفاد من العبارة وهو مغلل بالحاجة
فإذا صلحت عينها فقيمتها بالأولى وتام الأبحاث في التلويح (وركنه) أى القياس (ما)
أى وصف (جعل علما) أى علامة سماه به لأن الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والعلل
أمارات على الأحكام في حقه تعالى فكان ذلك معرفا للحكم وهو معنى العلم ، ثم هو علم
على الحكم في الفرع عند مشايخ العراق والقاضى أبى زيد والشيخين ومتابعيهم والحكم
في المنصوص عليه ثابت بالنص لا بالعلة ، وعند مشايخ سمرقند وجمهور الأصوليين أنه
علم عليه في كل موضع وجد فيه فيكون الحكم ثابتا به في الأصل والفرع كذا في التحرير
(على حكم النص) أى من الأوصاف التى (اشتمل عليه النص) سواء كان في النص
أو في غيره إذا كان ثابتا به (وجعل الفرع نظيرا له) أى للنص : أى المنصوص عليه
(في حكمه) أى النص من الجواز والفساد والحلل والحرمه ، وهو احتراز عن العلة القاصرة

(وجوده) أى بوجود ذلك الوصف (فيه) أى فى الفرع، ثم اعلم أن هذا صريح فى أن العلة ركن وأما التعدية فحكم وفيه إشارة إلى أن القياس هو التعليل: أى تبين العلة فى الأصل ليثبت الحكم فى الفرع وهذا يحتمل وجهين: أحدهما أن يراد بالركن نفس ماهية الشيء على ما أشار إليه فى الميزان من أن ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه إثبات الحكم شرائط لا أركان. وثانيهما وهو الأظهر أن يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب إليه بعض المحققين من أن أركان القياس أربعة: الأصل والفرع وحكم الأصل والوصف الجامع. وأما حكم الفرع فثمررة القياس لتوقفه عليه كذا فى التلويح، يخالفه ما فى التحرير من أن الظاهر من قول فخر الإسلام وركنه ما جعل علما إلى آخره أنه العلة الثابتة فى المحليين، والمراد ثبوتها وهو المساواة الجزئية لا الكيفية لأنها مفهوم القياس والركن جزؤه فى الوجود، وقد يخال لظهور أن الطرفين شرط النسبة كأصل والفرع هنا لا أركانها والوجه أنهما خارجان عن ذات النسبة المنحقة خارجا داخلان فى مفهومها من حيث اعتبارها بين خاصين مفهوم تشابه زيد وعمرو من حيث هو كذلك مجموع مفهوم التشابه مطلقا ومفهوم زيد وعمرو الإضافة بينهما انتهى (١). وإذا عرفت أن العلة ما يتوهم به القياس أو جزؤه فقد اختلف فى العلة، فقيل المعرف ويشكل بالعلامة، وقيل المؤثر ورد بأنها ليست بمؤثرة فى الحقيقة إلا أن يقال بالنسبة إلينا فإن الأحكام تضاف إلى الأسباب فى حقتنا، وقيل الباعث لا على سبيل الإيجاب: أى المشتمل على حكمة مقصودة للشارع فى شرعه الحكم من جلب نفع أو دفع ضرر وكونه هكذا يسمى مناسبة، والحكمة الموجودة لا تغير فى كل فرد لحقائها وعدم انضباطها بل فى الجنس فيضاف الحكم إلى وصف ظاهر منضبط يدور معها أو يغلب وجودها عنده كالسفر مع المشقة كذا فى التفتيح، وعرف العلة فى التحرير بما شرع الحكم عنده لحصول الحكمة، وهى جلب مصلحة أو تكيلها أو دفع مفسدة أو تقليلها انتهى (وهو) أى ما جعل علما وهو إشارة إلى نفي شرائط اعتبارها بعضهم فى العلة وهى أن يكون وصفا لازما جليا متوصفا عليه ليس بمركب، ولا حكم شرعى حتى لا يجوز التعليل بالعارض لأن انفكاكه يوجب انتفاء الحكم: والجواب أن المعتبر صلاحية المحل للانصاف (جائز أن يكون وصفا لازما) للأصل كالثمنية التى جعلناها علة لوجوب الزكاة فى الحلى فإنها صفة لازمة للذهب والفضة فقلنا تجب الزكاة فىهما سواء صبيغنا صباغة تحل أو تحرم كما تجب فى غير المصوغ لأنها إنما

(١) قوله انتهى، انظر عبارة التحرير فى الشارح قد تعرف فى آخرها بالزيادة

تجب في غير المصوغ للشمعية في أصل الخلقة ، وهذه الصفة لا تبطل بصيرورتها حليا (وعارضا) كقولنا عليه الصلاة والسلام لفاطمة « توضئى وصلى وإن قطر الدم على الخصر فإنه دم عرق انفجر » والانفجار صفة عارضة لأن الدم موجود في العرق بلا انفجار (واسما) كالدم فلاه علم غير مشتق عن معنى وفسره في التوضيح باسم الجنس ، والمراد بكون العلة اسم جنس أن يتعلق بالحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لا أن يتعلق الاسم المختلف باختلاف اللغات كذا في التلويح (وجليا) أى ظاهرا لا يحتاج إلى تأمل كالطواف جعل علة لسقوط النجاسة في الهرة وسواكن البيوت (وخفيا) كالقدر والجنس في الأشياء الستة ، وقيل المراد من الجلي المعنى القياسي ومن الخفي المعنى الاصتحساني ، وفيه إشارة إلى رد من لم يجوز التعليل بالخفي . وجوابه أن الخفي قد يكون أقوى والاعتبار بالقوة أولى (وحكما) أى جائز أن يكون ما جعل علما على الحكم حكما من أحكام الشرع وهو قول الجمهور ومنعه بعضهم لأنه إمامة تقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول أو تقاربه فيلزم التحكم إذ ليس أحدهما أولى بالعلية . والجواب أن تأثير العلة الشرعية ليس بمعنى الإيجاد والتحصيل حتى يمنع منها التقدم أو التخلف ولو سلم فيجوز أن يكون أحد الحكمين صالحا للعلية من غير عكس أو يكون الثابت بالدليل علية أحدهما دون الآخر فلا يلزم التحكم كذا في التلويح ، ومثاله قوله عليه الصلاة والسلام « رأيت لو كان على أهلك دين » قاس إجزاء الحج عن الأب على إجزاء قضاء دين العباد عن الأب ، والعلة كونهما ديننا وهو حكم شرعى لأن الدين لزوم حق في الذمة ، وقولنا في المدبر إنه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع كأما الولد (وفردا) كعلة تحريم النساء بالجنس أو القدر (وعدا) كالقدر والجنس للتفاضل والنساء ، ومعناه أنه لا بد لثبوت الحكم من اجتماع تلك الأوصاف حتى لو كان كل واحد يعمل في الحكم بانفراده كالبول والغائط والمذى لم يكن مما نحن بصددده كذا في الكشف (ويجوز) أن يكون ما جعل علما مذكورا (في النص) كقوله عليه الصلاة والسلام « إنها من الطوافين عليكم » وقوله « كيلا بكيل » ويجوز أن يكون النص بمعنى المنصوص (وغيره) أى النص أو المنصوص (إذا كان ثابتا به) أى بالنص كتعليل جواز السلم بفقر العاقد وإفلاسه وذلك ليس في النص لأنه معنى في العاقد لكنه ثابت بالنص باعتبار أن وجود السلم المنصوص عليه يقتضى عاقدا والإعدام صفة فيكون ثابتا باقتضائه (ودلالة كون الوصف علة) بيان لشئئين . الأول أنه لا يجوز أن تكون كل أوصاف النص بجملة علة اتفاقا . الثاني بيان ما يعلم به كونه الوصف علة (صلاحه) وسببينه (وعدالته) بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والإسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن

محظورات الدين (بظهور أثره في جنس الحكم المعلق به) بيان لعِدالته . وحاصله أن عدالته عندنا هي الأثر ومعناه أن يكون الوصف مؤثرا بأن جعل له أثر في الشرع وذلك بظهوره في جنس الحكم المعلق به وإنما فسرناها به ردالمفسرها به الشافعية بكونه تخيلا : أي موقعا في القلب كخيال القبول والصحة ، ثم العرض على الأصول احتياطا لسلامته عن المعارضة والمناقضة قالوا (١) وظهور الأثر منحصر في أربعة أقسام : لأن المؤثر إما أن يكون جنس العلة أو عينه ، وكل منهما إما أن يؤثر في مثله أو في مقابله . الأول أن يظهر تأثير عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم كقولنا في الثيب الصغيرة إنها صغيرة تثبت عليها الولاية كالثيب الصغيرة والبكر الصغيرة فإن الصغر علة للحكم بعينه وهذا النوع مقطوع به لا ينكره أحد . والثاني أن يظهر أثر عينه في جنس ذلك الحكم كما إذا قلنا في الفأرة والحية سقط حرج النجاسة بهلة الطواف وهو وصف ظهر أثره في سقوط حرج الاستئذان فيما ملاكت أيماننا لأن حرج الاستئذان من جنس حرج النجاسة لا عينه ولأنهم أرادوا من الجنس المجانس والمجانسان هما المتحدان من حيث الجنس لأن حرج الاستئذان ليس بمقتول على حرج النجاسة وغيره من الأنواع حتى لا يكون جنسا لهما لكنهما يتحدان في مطلق الحرج فأمكن أن يعتبرا متجانسين ، وقيد بعضهم بالجنس القريب ولا وجه له . والثالث أن يظهر أثر الجنس في عين ذلك الحكم كإسقاط قضاء الصلوات المستكثرة بعذر الإغماء فإن تأثير جنسه وهو عذر الجنون والحيض ظهر في عينه باعتبار لزوم الحرج ، وقيد بعضهم بالقريب وهو على المثال المذكور صحيح . والرابع ما ظهر أثر جنسه في جنس ذلك الحكم كإسقاط الصلاة عن الحائض بالمشقة فإنه ظهر تأثير جنسه وهو مشقة السفر فإن مشقة السفر غير مشقة الحيض لكنهما متجانسان في كونهما من العوارض في جنس هذا الحكم وهو سقوط الركعتين فإنه ليس عين (٢) الإسقاط عن الحائض بلي شطره . فإن قيل كيف يتصور أن يكون الحكم الثابت في محل كالبكر الصغيرة مثلا عين الحكم الثابت في محل آخر كالثيب الصغيرة مثلا والعرض الواحد لا يحمل محلين ولا يجوز الانتقال عليه . فالجواب أن المراد بالعين ههنا هو المثل كذا في التقريب وقد مرنا في تعريف القياس تحقيقه ، وفي التوضيح : والعائير عندنا أن يثبت بنص أو إجماع اعتبار نوعه أو جنسه في نوع الحكم أو جنسه ، والمراد بالجنس هنا الجنس القريب وقد يركبه بعض الأربعة مع بعض ، والمركب ينقسم بالقسيم العقلي أحد عشر قسما : واحد

(١) قوله قالوا : أي جمهور أئمة الفقه فهو راجع لأصل كلام المصنف :

(٢) قوله ليس عين الخ ، لأن الإسقاط عن الحائض إسقاط الكل :

منها مركب من الأربعة ، وأربعة منها مركبة من ثلاثة ، وستة مركبة من اثنين ، ولا شك أن المركب من أربعة أقوى الجميع ثم المركب من ثلاثة ثم من اثنين ثم ما لا يكون مركبا انتهى ، وبيانه في التلويح وفي التحرير .

واعلم أن مقتضى ما ذكره أنه لا يجوز العمل به قبل التأخير وليس القياس على القضاء بمستورين صحيحا (ونعني بصلاح الوصف ملائمة) وهي بالهمز الموافقة ، ومنه قولهم هذا طعام لا يلائمني أى لا يوافقنى ، ولا يقال ملاومة بالواو لأنه من اللوم كذا في الكشف (وهو) أى الملائمة ذكره باعتبار كونها مصدرا (أن تكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف) يعنى الملائمة الموافقة والمناسبة للحكم بأن اصح إضافة الحكم إليه ولا يكون نايبا عنه كإضافة ثبوت الفرقة في إسلام أحد الزوجين إلى إباء الآخر عن الإسلام لأنه يناسبه لا إلى وصف الإسلام لأنه ناب عنه لأن الإسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهذا معنى قولهم : الملائمة أن يكون الوصف على وفق ما جاء عن السلف فإنهم كانوا يعللون بالأوصاف الملائمة للأحكام لا النابية عنها ، وفي التوضيح الملائمة أن تكون على وفق العلل الشرعية وأظن أن المراد منه أن الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ، ويكفي الجنس البعيد هنا بعد أن يكون أحص من كونه متضمنا لمصلحة فإن هذا مرسل لا يقبل اتفاقا ، لكن كلما كان الجنس أقرب كان القياس أقوى انتهى ، وفي ضياء الحلوم : نبا به الموضع إذا لم يوافق (كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح) جمع منكح بفتح الميم والكاف اسم مكان أو زمان : أى ولاية تثبت في وقت النكاح أو في مكانه أو جمع منكح بضم الميم وفتح الكاف بمعنى المصدر من الإنكاح ومحى المصدر على وزن المفعول في المزيد قياس ، وعن الميداني : أن المناكح جمع منكحة ، والقياس المناكح حذف الياء تخفيفا كذا في التقرير (لما يتصل به) أى بالصغر (من العجز) فولاية إنكاح الصغير معللة بالصغر اتفاقا ، وكذا في إنكاح الصغيرة عندنا بكرة كانت أو ثيبا وبالبيكاره هند الشافعي فلك الأب إجبار البكر الصغيرة اتفاقا ولا يملكه في الثيب البالغة اتفاقا ويملكه عندنا في الثيب الصغيرة ولا يملكه في البكر البالغة وعنده على العكس (فإنه) أى الصغر (مؤثر) في إثبات الولاية في مال الصغيرة لسكونه مظنة العجز دون البيكاره (تأثير الطواف لما يتصل به من الضرورة) وبيانه كما في التوضيح أن الصغر علة لثبوت الولاية لما فيه من العجز ، وهذا موافق تعليل الرسول صلى الله عليه وسلم لطهارة سؤر المرأة بالطواف لما فيه من الضرورة ، فإن العلة في إحدى صورتين العجز وفي الأخرى الطواف ، فالعلتان وإن اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم

في إحدى الصور بين الولاية وفي الأخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس وهو الحكم الذي تدفع به الضرورة، فالخاص أن الشرع اعتبر الضرورة في إثبات حكم تدفع به : أي اعتبر الضرورة في الرخص انتهى ، وتعقب بأنه يجب في الملام أن يكون جنس الوصف أخص من مطلق الضرورة بل من ضرورة حفظ النفس ونحوه أيضا، فالأولى أن يقال الحاجة ماسة إلى تطهير الأعضاء عن النجاسة بالماء وإلى تطهير العرض عن النسبة إلى الفاحشة بالنكاح و نجاسة مؤثر الطوافين مانع بتعذر الاحتراز عنه عن تطهير العضو كالصغر عن تطهير العرض ، فالوصف الشامل للصورين دفع الحرج المانع عن التطهير المحتاج إليه ، والحكم الذي هو جنس للطهارة والولاية هو الحكم الذي يتدفع به الحرج المذكور كذا في التلويح (دون الاطراد) أي لا يدل الاطراد على عليية الوصف والاحتجاج به احتجاج بما ليس بدليل ولا حجة ، ومن عدل عن طريق الفقه إلى الصورة أفضى به تقصيره إلى أن قال لا دليل على الحكم يصلح دليلا وكفى به فسادا ذكره فخر الإسلام (وجودا) يعني احتج بعض الأصوليين على عليية الوصف بدوران الحكم معه : أي ترتيبه عليه وجودا ويسمى الطرد (أو وجودا وعدما) يعني بعضهم زاد العدم ويسمى الطرد والعكس : أي كلما وجد الوصف وجد الحكم ، وكالما عدم عدم كالتحريم مع السكر فإن الخمر تحرم إذا كان مسكرا وتزول حرمة إذا زال إسكاره بصيرورته خلا . وقوله : عليه الصلاة والسلام « لا يقضى القاضى وهو غضبان » فإنه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل عند شغله بغير الغضب ، لم أن علل الشرع أمارات فلا حاجة إلى معنى يعقل : قلنا نعم في حقه تعالى . أما في حق العباد فإنهم مبتلون بنسبة الأحكام إلى العلل فلا بد من التمييز بين العلل والشروط (لأن الوجود قد يكون اتفاقيا) أي بطريق اتفاقى كلى أو تلازم تعاكس أو يكون المدار لازم العلة أو شرطا مساويا لها فلا يقيد ظن العلية لأنها احتمال واحد، وهذه احتمالات كثيرة، وما أجمع عليه أهل النظر من أن دوران الشيء مع الشيء آية كون المدار علة للدائر فإنما هو في الأحكام العقلية لأنها لا تختلف باختلاف الأحوال ، بخلاف الأحكام الشرعية المثبتة على المصالح فلا بد من بيان عللها من مناسبة أو اعتبار من الشارع ، إذ في القول بالطرد فتح باب الجهل والتصرف في الشرع كذا في التلويح ، وأيضا الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما أنه ليس بملزوم للعلة فكذلك ليس بلازم لجواز أن لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع أو على عدم تمامها حقيقة وأن لا يعدم عند عدمها بناء على ثبوته بعلة أخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك (ومن جنسه) أي الاطراد (التعليل بالنفي) أي بالعدم وهو

باطل لأن شرط العلة أن لا تكون علما عندنا ، وعند الشافعية يجوز تعليل العدمي بالعدم اتفاقا وكذا الوجودي عند أكثرهم . قال في التحرير : والحنفية يمنعون التعليل بالعدم مطلقا ، فاقيل يقتل المرتد لعدم إسلامه المناسب أن يقال لا اعتقاد قائم وجودي هو ضد الإسلام وهو الكفر ويستلزم عدمه كما هو شأن الضدين في استلزام كل عدم الآخر فالإضافة فيه إلى العدم لفظا (لأن استقصاء العدم) أي عدم العلة (لا يمنع الوجود) أي وجود الحكم (من وجه آخر) لما أن الحكم قد يثبت بعلة شتى :

ألا ترى أن العدم ليس أعلى حالا من الوجود ووجود الوصف لا يمنع وجود وصف آخر فكيف يمنع العدم (كقول الشافعي في النكاح بشهادة النساء مع الرجال إنه ليس بمال) فلا ينعقد بشهادة رجل وامرأتين كالحلود ، وليس بصحيح لأن شهادتهن مع الرجال لم يثبت اختصاصها بالمال لا بطريق الإلزام ولا بطريق الإجماع ليصح الاستدلال بعدم المال على عدم القبول فلا يمنع كونه غير مال قيام وصف له أثر في صحة إثباته ، وذلك الوصف هو أن النكاح من جنس مالا يسقط بالشبهات اثبوتته مع الإكراه والهزل والشهادة على الشهادة وبكتاب القاضى إلى القاضى فصار النكاح فوق الأموال بدرجة من حيث ثبوته بما ذكرنا من الهزل والإكراه دون المال (إلا أن يكون السبب معيناً) استثناء من أعم الأحوال أي لا يصح التعليل بالعدم في جميع الأحوال إلا في حالة واحدة وهي ما إذا كانت العلة متحدة فإنه بعلة بعدمها لأن عدم الجواز باعتبار جواز ثبوت الحكم بعالي شتى وذلك لا يتحقق فيما له سبب معين وهو جواب عما يقال : إنكم قد علمتم بالنفي في مواضع (كقول محمد في ولد الغصب إنه لم يضمن لأنه لم يغصب) فإن الاختلاف واقع في ضمان الغصب وهو سبب معين للضمان لا في مطلق الضمان فإنه يجب بالإتلاف والبيع الفاسد وغيرهما ولا يجوز التعليل فيه بالعدم : وأما ضمان المغصوب فبالغصب ليس إلا ، ثم اعلم أن ظاهر الاستثناء أن عدم الغصب هو العلة كلما عدم الضمان ، والأوجه أن لا حاجة إلى الاستثناء وأن الحكم وهو الضمان في هذا المثال إنما انعدم لعدم علته المتحدة فليس هو من باب التعليل بالعدم كما أشار إليه في التحرير ، وفي التلويح أنه لا قائل بأن التعليل بالنفي لإحدى الحجج الشرعية بمنزلة الاستصحاب بل هو تمسك بقياس فاسد ، وأما إذا ثبت بنص أو إجماع أن العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجعه إلى النص أو الإجماع كما إذا ثبت بين أمرين تلازم أو تناف فيستدل من وجود الملزوم على وجود اللازم أو من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم أو من ثبوت أحد المتنافيين على انتفاء الآخر انتهى . وفي فتح القدير من باب الربا : عدم العلة وإن كان لا يوجب عدم الحكم لكن إذا تحددت العلة لزم من عدمها العدم لا بمعنى

أنها تؤثر العدم بل لا يثبت الوجود لعدم علة الوجود فيبقى عدم الحكم على عمومه الأصلي انتهى (والاحتجاج) بالرفع عطف على التعليل بالنفي: أى ومن جنس الاطراد الاحتجاج باسطصحاب الحال، وعرفه في التحرير بأنه الحكم ببقاء أمر محقق لم يظن عدمه وهو حجة عند البعض مطلقا ونفاه كثير مطلقا ، واختار الإمام أبو زيد وشمس الأئمة وفخر الإسلام أنه ليس بحجة للاستحقاق وحجة للدفع وتبعهم المصنف . قال في التحرير: والوجه ليس حجة أصلا والدفع استمرار عدمه الأصلي انتهى ، ولا يظهر الاختلاف في الفروع لو اختير قول المحقق لأنهم يضيفون الدفع للاستصحاب وهو للعدم الأصلي . وفي التلويح ما يفيد أن ما اختاره المحقق في التحرير وهو عين قول من فصل ، وعبارته: وعندنا حجة للدفع دون الإثبات. فإن قيل إن قام دليل على كونه حجة يلزم شمول الوجود أعنى كونه حجة للإثبات والدفع وإلا لزم شمول العدم . أجب بأن معنى الدفع أن لا يثبت الحكم وعدم الحكم مستند إلى عدم دليبه ، والأصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود انتهى (لأن المثبت ليس يثبت) أى لأن موجب الوجود ليس موجب بقاءه لأن بقاء الشيء غير وجوده لأنه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث، وربما يكون الشيء موجبا لحدوث شيء دون استمراره فالحكم ببقائه بلا دليل :

واعلم أن مدار الخلاف على أن سبق الوجود مع عدم ظن الانتفاء هل هو دليل للبقاء فقالوا نعم فليس الحكم به بلا دليل ، والحنفية لا ، إذ لا بد في الدليل من جهة يستلزم بها وهي منتفية كذا في التحرير (وذلك) أى الاحتجاج بالاستصحاب إنما يتحقق (في كل حكم) نفيا كان أو إثباتا (عرف وجوبه) أى ثبوته (بدليله) الشرعى ولذا قلنا في تعريفه محقق (ثم وقع الشك في زواله) أى زوال الحكم لعدم وجدان المزيل ولذا قلنا لم يظن عدمه (كان استصحاب حال البقاء) يجوز أن يكون جزاء شرط مقدر: أى فإذا كان كذلك كان استصحاب حال البقاء ويجوز أن يكون مخارجا مخرج التعليل بخذف ما يدل عليه ، وتقديره وذلك في كل حكم كذا وكذا فإنه كان استصحاب حال البقاء كذا في التقرير (على ذلك) أى على الثبوت موجبا: أى دليلا ملزما يصح الاحتجاج به على الخصم (عند الشافعى) بعد النظر والاجتهاد بقدر الوسع في طلب الدليل ، قيدنا به لأنه لا خلاف في عدم جواز الاستصحاب فيه قبل التأمل والاجتهاد في طلب الدليل المزيل :

واعلم أن المصنف تبع فخر الإسلام في نسبة هذا القول للشافعى وإلا فهو قول أبى منصور وأتباعه من مشايخ سمرقند الحنفية وهو اختيار أصحاب الميزان مستدلين بأنه لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل وللإجماع

على اعتباره في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحديث والملسكية والزوجية فيما إذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريقتي الضد (وعندنا لا يكون حجة موجهة) أي ملزمة لما قدمناه. وال جواب عما تمسكوا به. أما عن الأول فإننا لا نسلم أنه لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرائع بل يجوز أن يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل آخر، وهو في شريعة عيسى عليه السلام عدم تواتر نقلها وتواطؤ جميع قومه على العمل بها إلى زمن نبينا عليه الصلاة والسلام وفي شريعة نبينا عليه الصلاة والسلام الأحاديث الدالة على أنه لا نسخ لشريعته. وعن الثاني بأن الفروع المذكورة ليست مبينة على الاستصحاب بل على أن الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب أحكاما ممتدة إلى زمان ظهور المناقض لجواز الصلاة وحل الانتفاع والوطء بحسب وضع الشارع بقاء هذه الأحكام مستند إلى تحقق هذه الأفعال مع عدم ظهور المناقض لا إلى كون الأصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال إن الاستصحاب حجة لا بقاء ما كان على ما كان لا لإثبات ما لم يكن ولا للإلزام على الغير كذا في القلوج (ولكنها حجة دافعة) أي تدفع الإلزام على الغير (حتى قلنا في الشقص إذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فأنكر المشتري ملك الطالب فيما في يده) بأن قال هو مملوك بإجارة أو عارية (إن القول قوله) أي المشتري مع يمينه (ولا تجب الشفعة إلا بينة) على أن ما في يده ملكه فإنه يتمسك بالأصل فإن اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر لا يصلح حجة للإلزام (وقال الشافعي يجب بغير بينة) لأن يتمسك بالأصل يصلح للإلزام، ولقائل أن يقول كلامنا في الاستصحاب لا في الظاهر أي ظاهر كان فليس لهذه المسئلة اتصال بالمبحث إلا بمشابهة كون الاستصحاب ظاهرا وذلك بعيد، ويمكن أن يجاب عنه بأن الاستصحاب له معنيان: أحدهما كل حكم عرف وجوبه في الماضي ثم وقع للشك في زواله في الحال وبهذا المعنى لا اتصال للمسئلة بما نحن فيه. والثاني كل حكم عرف وجوبه بدليله في الحال ووقع الشك في زواله: أي في كونه زائلا في الماضي وعلى هذا له اتصال بالمبحث وإنما وضع المسئلة في الشقص احترازا عن موضع الخلاف فإن الجار لا يستحق الشفعة عنده كذا في التقرير.

ومن المسائل الخلافية ما إذا قال الرجل لعبيده إن لم تدخل الدار اليوم فأنت حر ففضى اليوم ولا يدري أدخل أم لا ثم قال المولى دخلت الدار وقال العبد لم أدخل فالقول للمولى عندنا، وعنده يجعل كأن العبد أقام بينة على عدم الدخول فيعتق، ومنها المفقود يرث عنده لا عندنا ولا يورث لأنه دفع وعلى ما حققنا عدمه أصلي لعدم سببه إذ لم يثبت موته،

ومنها لا يصح صلاح على إنكار عنده لإثبات الاستصحاب براءة الدمة كالمين وصح عندنا (والاحتجاج لتعارض الأشباه) وهو إبقاء الحكم الأصلي في المتنازع فيه بناء على تعارض أصليين يمكن إلحاقه بكل واحد منهما (كقول زفر في المرافق: إن من الغايات ما يدخل في المغيا كقوله تعالى - إلى المسجد الأقصى - فإنه داخل في الإسراء (ومنها ما لا يدخل) كقوله - ثم أتموا الصيام إلى الليل - (فلا تدخل) المرافق في وجوب الغسل (بالشك وهذا عمل بغير دليل) لأن الشك حادث فلا يثبت بغير علة - فإن قال دليله تعارض الأشباه : قلنا إنه أمر حادث فلا بد له من دليل . فإن قال دليله دخول بعضها وعدم دخول بعضها ، فحينئذ نقول له أن تعلم أن هذا المتنازع من أي القسمين أم لا (١) فإن قال أعلم لا يكون إذا فيه شك لأن الشك مع العلم لا يجتمعان وإن قال لا أعلم فقد أقر بالجهل وأنه لا دليل معه ثم إن كان هذا مما لا يمكن الوقوف عليه بالطلب كان معلورا لكن لا يصير حجة على غيره ممن يزعم أنه قد ظهر عنده دليل إلحاقه بأحدهما فعرف أنه احتجاج بلا دليل كذا في التقرير ، وفي التلويح أنه ترجيح فاسد لأحد القياسين لا حجة برأسها بينهما . وأجاب عنه في التحرير بأن المراد أن الأصل عدمه فيبقى إلى ثبوت موجهه والثابت التعارض انتهى (والاحتجاج بما لا يستقل إلا بوصف يقع به الفرق) أي من جلس الاطراد من كونه قياسا فاسدا الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل في الاحتجاج إلا بانضمام وصف آخر يقع الفرق به بين المقيس والمقيس عليه (كقوله) أي بعض أصحاب الشافعي (في مس الذكر إنه مس الفرج فكان حدثا كما إذا مسه وهو يبول) وهذا فاسد قال فخر الإسلام وهذا ليس بتعليل لا ظاهرا ولا باطنا ولا رجوعا إلى أصل : يعني ليس بقياس له مقيس ومقيس عليه لأن نفس المس إن جعل مقيسا عليه لزم قياس المس على المس وإن جعل المس مع وصف آخر لزم أن لا يكون الفرع نظيرا للأصل (والاحتجاج بالوصف المختلف فيه) أي المختلف في كونه علة للحكم (كقولهم في الكتابة الحالية إنه عقد لا يمنع من التكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخمر) قال فخر الإسلام وهذا في نهاية الفساد لأن الاختلاف في ذلك ظاهر فلا يبقى وصف أصلا فإن عندنا الكتابة لا تمنع جواز الإعتاق عن التفكير حالة كانت أو مؤجلة فيلزم عليه إقامة الدليل على أن الصحيح من عقد الكتابة مانع عن جواز الإعتاق ليصح الاستدلال بجواز الإعتاق على فساد الكتابة فقبل إقامة الدليل يكون فاسدا (والاحتجاج بما لا يشك في فساده) حيث لا يخفى فساده على أحد (كقولهم) أي الشافعية في منع جواز الصلاة بثلاث آيات (الثلاث ناقص العدد عن سبعة) يريد به الفاتحة (فلا

(١) قوله أم لا : أي أم لا تعلم انتهى :

تتأدى به الصلاة كما دون الآية) إذ لا أثر لانتقصان من السبعة في عدم جوازها (والاحتجاج بلا دليل) قيل المستول عن حكم الحادثة إذا أوجب فيها النظر إلى طلب الدليل منه ثلاثة أقسام: من لا يطلب منه الدليل بالاتفاق وهو من قال لا علم لي بحكم الله في الحادثة لجهله بالحكم وبدليله، ومن يطلب منه الدليل بالاتفاق وهو من ادعى أن حكم الله الجواز مثلا أو عدمه لانتصابه مدعيا، ومن هو مختلف فيه كالذى ادعى نفي حكم الله في الحادثة ويدعى ذلك مذهبا ويدعو غيره إليه فإن العلماء اختلفوا فيه: قال أصحاب الظواهر لا دليل على معتقد النبي لا في حق نفسه ولا في حق غيره عند المطالبة والمناظرة بل يكفي التمسك بلا دليل، وقال البعض: يجب على النافي إقامة الدليل في العقليات دون الشرعيات، وعندنا وهو مذهب الجمهور لا دليل ليس بحجة أصلا لا في النبي ولا في الإثبات لأن لا دليل نفي للدليل فكيف يكون دليلا. قال فخر الإسلام: ولا يلزم ما ذكر محمد في العنبر أنه لا خمس فيه لأنه لم يرد فيه الأثر لأنه قد ذكر أنه بمنزلة السمك والسمك بمنزلة الماء ولا خمس في الماء: يعنى أن القياس ينفيه ولم يرد أثر يترك به القياس أيضا فوجب العمل بالقياس وهو أنه لم يشرع الخمس إلا في الغنيمة ولم توجد ولأن الناس يتفاوتون في العلم والمعرفة بلا شبهة فتقول القائل لم يتم الدليل مع احتمال قصوره عن غيره في ذلك الدليل لا يصلح حجة ولهذا صح هذا النوع من صاحب الشرع بقوله - قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما - لأنه هو الشارع فشهادته بالعدم دليل قاطع على عدمه إذ لا يجرى عليه السهو ولا يوصف بالعجز، فأما البشر فإن صفة العجز تلازمهم والسهو يعترهم، ومن ادعى أنه يعرف كل شيء نسب إلى السفه أو العتة ولم يناظر، ومن شرع في العمل بلا دليل اضطرت إلى التقليد الذى هو باطل انتهى ولا يظن اتباع صاحب الوحي والأخذ بالإجماع ورجوع العاصي إلى قول المفتي والقاضى إلى قول العدول من هذا القبيل، لأن التمييز بين النبي وغيره لا يقع إلا بالاستدلال وقيام المعجزة على صدقه فوجب تصديقه وكذا قبول الإجماع بالنص ووجوب قبول قول المفتي والشاهدين بالنص والإجماع فلم يكن تقليدا لأن شرطه عدم الحججة وقد قامت الحججة ههنا كذا في التقرير (وجملة ما يعمل له) أى جميع ما يقع التعليل لأجله شروع في بيان حكمه بعد بيان شرائطه وركنه: قال فخر الإسلام: فأما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص إلى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأى على احتمال الخطأ، وقد ذكرنا أن التعدية حكم لازم (١) عندنا جائز عند الشافعى انتهى، وأورد عليه أنه

(١) قوله حكم لازم حتى لو لم يقد التعليل تعديه كان فاسدا، والتعليل والقياس

عبارتان عن معنى واحد.

فما مضى جعل التعمدية من شرائط القياس وشرط الشيء متقدماً عليه فكيف يكون أثره .
أجيب بأن المراد أن كون التعمدية حكماً القياس لا للقياس بنفسه كذا في التلويح ، وفي
التحرير حكم القياس الثبوت في الفرع وهو التعمدية اصطلاحاً فلزمه أن لا يثبت الحكم
ابتداءً أو وصفه إلى آخره (أربعة أقسام لإثبات الموجب) بكسر الجيم: أي العلة والسبب
(أو وصفه و) الثاني (إثبات الشرط أو وصفه و) الثالث (إثبات الحكم أو وصفه
كالجنسية لحرمة النساء) فإن العلماء اختلفوا فيه وهو اختلاف وقع في الموجب للحكم وهو
حرمة النسبية فلم يصح إثباته بالرأى لأننا لا نجد أصلاً نقيسه عليه ولا نفيه بالرأى أيضاً
لأننا الثاني يتمسك بالعدم الأصلي فعليه الاشتغال بإفساد دليل خصمه لأنه متى ظهر أن
دليل خصمه صحيح لا يبقى حق التمسك بعدم الدليل ، أما الاشتغال بالتعليل ليثبت عدم
به فظاهر الفساد وإنما يجب الكلام في أن الجنس بانفراده يحرم النسبية بإشارة النص أو
بدلالته أو باقتضائه، وإنما أثبتناه بالنص وهو قول الراوى نهى عن الربا والريبة الشك ،
والمراد بالريبة هنا شبهة الربا وشبهة الربا ثابتة فيما إذا كان الجنس بانفراده موجوداً وقد
باع نسبية لأن للقد مزية على النسبية (وصفة السوم في زكاة الأنعام) مثال لإثبات وصف
الموجب فقد اشترطها العامة لوجوب الزكاة اشتراط صفة النمو ولو تقديراً في أموال التجارة
خلافاً للمالك ولا يصح التكلم فيه نفياً ولا إثباتاً بالرأى بل بالنص فاستدل مالك بالإطلاقات
واستدل العامة بنص التقييد بالسوم وبقوله « ليس في الجوامل صدقة » والعمومات خص
منها مادون النصاب (والشهود في النكاح) مثال للشرط فهو عند العامة لحديث « لا نكاح
إلا بشهود » خلافاً للمالك فإنه شرط الإعلان (وشرط العدالة والذكورة فيها) أي في الشهادة
في النكاح مثال لإثبات صفة الشرط فاشترطهما الشافعي لحديث « لا نكاح إلا بولي
وشاهدي عدل » ولفظ التثنية يشير إلى نفي شهادة النساء فإن عدد الاثنين لا يكفي إلا من
الرجال ولم يشترطهما عملاً بالإطلاقات (والبتراء) مثال لإثبات الحكم فالركعة الواحدة
غير مشروعة عندنا للنهي عن البتراء ولما اشتهر من أنه كان يوتر بثلاث ولا يسلم إلا في
الأخيرة ، ولقول ابن مسعود : ما أجزت ركعة قط وخالف الشافعي فأثبتها لقوله « فإذا
خشيت الصبح فأوتر بواحدة » وفي المغرب البتراء تصغير البتراء تأنيث الأبتراء ، وهو
في الأصل المقطوع الذنب ثم جعل عبارة عن الناقص (وصفة الوتر) مثال لصفة الحكم :
قال أبو حنيفة إنه واجب عملاً بالأمر به وبحديث « إن الله زادكم صلاة » وبحديث « الوتر
حق فمن لم يوتر فليس منا » وقالاهما والشافعي سنة لحديث « ثلاث كتبت عليّ ولم تكتب
عليكم منها الوتر » (والرابع) من الأربعة التي يعمل لها (تعديه حكم النص إلى ما) أي
إلى محل (لا نص فيه ليثبت) حكم النص (فيه) أي فيما لا نص فيه (بغالب الرأى فالنعمدية

حكم لازم) للتعليل عندنا (جائز عند الشافعي) فعندنا لا يجوز التعليل إلا لتعدية الحكم من المحل المنصوص إلى محل آخر فيكون التعليل والقياس واحدا ، وعنده يجوز لزيادة القبول وسرعة الوصول والاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والكلام في التعليل الغير المنصوص وفي التحرير: من شروط العلة على ما لجمع من الحنفية أن لا تكون قاصرة ، لنا ظن كون الحكم لأجلها لا يندفع وهو التعليل والاتفاق على المنصوصة كجوهرية التقدين ، وأما الاستدلال لو توقف صحتها على تعديها لزم الدور فجوابه أنه دور معية (١) قالوا لا فائدة : أجب بمنع حصرها في التعدية بل معرفة كون الشرعية لها أيضا لأنه شرح للصدر بالحكم للاطلاع ولا شك أن الخلف لفظي فقبل لأن التعليل هو القياس باصطلاح الحنفية ولأن الكلام في علة القياس لأن الكلام في شروطه وأركانه وإلا فلله حنفية كثير مثله حتى في الحج ويسمونه إظهار حكمة لا تعليلا وتماه فيه : وفي التلويح واعلم أنه لا معنى للنزاع في التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصة لأنه إن أريد عدم الجرم بذلك فلا نزاع ، وإن أريد عدم الظن فبعد ما غلب على رأى المجتهد عملية الوصف القاصرة وترجح عنده ذلك بأمانة معتبرة في استنهاط العليل لم يصبح نفي الظن ذهابا إلى أنه مجرد وهم ، وأما عند عدم رجحان ذلك أو عند تعارض القاصر والمتعدى فلا نزاع في أن العلة هو الوصف المتعدى انتهى (لأنه يجوز التعليل بالعلة القاصرة) فعنده التعليل أعم من القياس لوجود التعليل بدون القياس ، والعلة القاصرة (كالتعليل) أى كتعليل جريان الربا في الذهب والفضة (بالتثنية) فإنه قاصر عليهما ، وأورد علينا على ظن الخلاف أننا عللنا بالتثنية لوجوب الزكاة وهو قاصر . أجب بالمنع لتعديه إلى الحلى كذا في التحرير (والتعليل للأقسام الثلاثة الأول ونفيها باطل) لأن التعليل شرع مدركا لأحكام الشرع ، وفي إثبات هذه الأشياء إبطال الحكم ورفعها وهذا نسخ ونصب أحكام الشرع بالرأى باطل وكذلك رفعها ، وما القياس إلا للاعتبار بأمر مشروع فبطل التعليل لهذه الأقسام وكذا لنفيها لأن نفيها ليس بحكم

(١) قوله دور معية : كتوقف كل من المتضامين على الآخر وهو جائز والباطل إنما هو دور التقدم وهو منتف لأن العلة لا تكون إلا لتعدية لا أن كونها متعدية بثبت أو لا ، ثم تكون علة والمتعدية لا تكون إلا علة لا أنها تكون علة ثم علة متعدية كذا قرره في شرح التحرير وأفاد أن في العبارة غموضا وقد أوضح المراد ، ثم قال وحق التحرير أن يقال ولا شك أنه لفظي لأن التعليل هو القياس عند الحنفية وأعم عند الشافعية فالنافي يرد للقياس والمجيز يرد ما ليس منه بقياس وكلاهما حق إذ لا قياس بدون تعدية ولا مانع من إبداء الحكمة وإن لم بهم مواقع الحكم كلها اه .

شرعى ، وفى التلويح الحاصل أن التعليل لإثبات العلة أو الشرط أو الحكم ابتداءً باطل بالاتفاق ولإثبات حكم شرعى مثل الوجوب ، والحزمة بطريق التعديبة من أصل موجود فى الشرع ثابت بالنص أو الإجماع جائز اتفاقاً .

واختلفوا فى التعليل لإثبات السببية أو الشرطية بطريق التعديبة من أصل ثابت فى الشرع بمعنى أنه إذا ثبت بنص أو إجماع كون الشيء سبباً أو شرطاً بحكم شرعى فهل يجوز أن يجعل شيئاً آخر علة أو شرطاً لذلك الحكم قياساً على الشيء الأول عند تحقق شرائط القياس مثل أن يجعل اللواطة سبباً لوجوب الحد قياساً على الزنى وتجعل النية فى الوضوء شرطاً لصحة الصلاة قياساً على النية فى التيمم فلهب كثير من علماء المذمبين إلى امتناعه وبعضهم إلى جوازه وهو اختيار فخر الإسلام وأتباعه فلذا احتاجوا إلى التفصيل والإشارة إلى التسوية بين الحكم والسبب والشرط فى أنها يجوز أن تثبت بالتعليل إن وجد لها أصل فى الشرع ويمتنع إن لم يوجد . قال صاحب الميزان : لا معنى لقول من يقول إن القياس حجة فى إثبات الحكم دون إثبات السبب أو الشرط لأنه إن أراد به معرفة علة الحكم بالرأى والاجتهاد فذلك جائز فى الجميع لأن المعرفة لا تختلف وإن أراد أن يجمع بين الأصل والفرع لا يتصور إلا فى الحكم دون السبب أو الشرط فممنوع بل يتصور فى الجميع وإن أراد أن القياس ليس بمثبت فسلم والجميع سواء فى أنه لا يثبت منه شيء بالقياس ، بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم انتهى (فلم يبق إلا الرابع) وهو التعديبة وهو على قسمين جلى وهو ما تبادر بالنسبة إلى ما هو أخفى منه فالأول القياس والثانى الاستحسان فهو القياس الخفى بالنسبة إلى الظاهر ويقال الاستحسان لما هو أهم وهو كل دليل فى مقابلة قياس ظاهر كذا فى التحرير ، وهو مراد المصنف بقوله (والاستحسان يكون بالأثر) أى النص (والإجماع والضرورة والقياس الخفى) والاستحسان فى اللغة عد الشيء حسناً وفى التلويح قد استقرت الآراء على أنه اسم للدليل متفق عليه نصاً كان أو إجماعاً أو قياساً خفياً إذا وقع فى مقابلة قياس يسبق إليه الأفهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ، ثم إنه غالب فى اصطلاح الأصول على القياس الخفى خاصة كما غالب اسم القياس الجلى تمييزاً بين القياسين . وأما فى الفروع فإطلاق الاستحسان على النص والإجماع عند وقوعهما فى مقابلة القياس الجلى شائع ، ويرد عليه أنه لا عبرة بالقياس فى مقابلة النص أو الإجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به . والجواب أنه لا يتمسك به إلا عند عدم ظهور النص أو الإجماع انتهى ، وفى فتح القدير من باب سجود التلاوة : مرادهم من الاستحسان

ماخفي من المعاني التي يناط بها الحكم ، ومن القياس ما كان ظاهرا متبادرا فظهر من هذا أن الاستحسان لا يقابل القياس المحدود في الأصول بل هو أعم منه قد يكون الاستحسان بالنص وقد يكون بالضرورة وقد يكون بالقياس إذا كان قياس آخر متبادر وذلك خفي وهو القياس الصحيح فيسمى القياس الخفي استحسانا بالنسبة إلى ذلك المتبادر ، فثبت به أن مسمى الاستحسان في بعض الصور هو القياس الصحيح ويسمى مقابله قياسا باعتبار الشبه انتهى (كالسلم) فإن القياس يأبي جوازه لعدم المعقود عليه عند العقد إلا أنا تركناه بالنص « من أسلم فلأسلم » إلى آخره ، وحديث « نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم » وقد بحث ابن العز فيهما بحثا رده في فتح القدير من باب (والاستصناع) مثال لما استحسنت بالإجماع وهو ما فيه تعامل للناس كخز الخف والقياس يأباه لأنه يبيع معدوم ، وأورد عليه أن الإجماع وقع معارضا للنص وهو قوله لا تتبع ما ليس عندك ومثله يكون متروكا . وأجيب بأن النص صار مخصوصا في حق هذا الحكم بالإجماع ، وفيه نظر مذكور في التقرير (و) تطهير (الأواني) والآبار والحياض مثال للمستحسن بالضرورة فإن القياس يأبي تطهير هذه الأشياء بعد تنجسها لتعذر صب الماء على الحوض والبئر للتطهير . وكذا الماء الذي في الحوض والذي ينبع من البئر للتنجس بملافة النجس وتمجس الدلو بها أيضا فلا تزال تعود وهي نجسة وكذا الماء إذا لم يكن في أسفله ثقب لأن الماء للنجس يجمع في أصله فلا يحكم بطهارته (وطهارة سور سباع الطير) كالصقر والبازي ، مثال لما استحسنت بالقياس الخفي فإن القياس الجلي أن سوره نجس لما أنه من السباع ، وفي الاستحسان ظاهر لأن السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع به شرعا ، وقد ثبت نجاسته ضرورة تحريم لحمه فأثبتنا حكما بين حكيم وهو النجاسة المجاورة فثبتت صفة النجاسة في رطوبته ولعابه وسباع الطير يشرب بالمنقار على سبيل الأخذ ثم الابتلاع والعظم ظاهر بذاته خال عن مجاورة النجس ألا ترى أن عظم الميتة طاهر فعظم الحي أولى فصار لهذا باطنا ينعدم ذلك الظاهر في مقابلته فسقط حكم الظاهر لعدمه لسكنه مكره لأنها لا تختز عن الميتة فكانت كالدجاجة المخلاة (ولما صارت العلة عندنا علت بأثرها) خلافا لأهل الطرد (قدمنا على القياس الاستحسان) مفعول به (الذي هو القياس الخفي إذا قوى أثره وقدمنا القياس لصحة أثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر أثره وخفي فساده) شروع فيما يترجح به أحد القياسين على الآخر .

وحاصله أنهم قسموا الاستحسان إلى ما قوى أثره وإلى ما خفي فساده وظهرت صحته وقسموا القياس إلى ما ضعف أثره وإلى ما ظهر فساده وخفيت صحته ، فأول الأول مقدم

على أول الثاني وثاني الثاني مقدم على ثاني الأول ، مثال ما اجتمع فيه أول كل منهما سباع الطير القياس نجاسة سورها على سباع البهائم والاستحسان القياس الخفي على الآدمي لضعف أثر القياس : أى مؤثره وهو مخالطة اللعاب النجس لانتفائه إذ تشرب بمقارها العظم الظاهر فانتمت علة النجاسة فكان ظاهرا كسور الآدمي وأثره أقوى : فإن قلت سبق عندهم أن لا تعليل بالعدم وهذا الاستحسان قياس علل فيه به . قلنا تقدم الأعملة متحدة فيستدل بعدمها على عدم حكمها كذا في التحرير (كما إذا تلا آية السجدة في صلاته فإنه يركع بها قياسا وفي الاستحسان لا يجوز) مثال لما اجتمع ثانيهما وإنما كان الركوع هو القياس لظهور أن إيجاب السجدة لإظهار التعظيم وهو في الركوع ، ولذا أطلق عليها اسمه في قوله تعالى - وخرّ راكعا - وهي صحته الخفية : وأما فساده الظاهر فلزوم تأدى المأمور به بغيره ، والعمل بالمجاز مع إمكانه بالحقيقة والاستحسان الأخرى قياسا على سجود الصلاة لا ينوب ركوعها عنه وهو صحته الظاهرة لوجه فساد ذلك من تأدى المأمور به بغيره . وأما فساده الباطن فلأنه قياس مع الفارق وهو أن في الصلاة كل من الركوع والسجود مطلوب بطلبين مقترنين - اركعوا واسجدوا - فمنع تأدى أحدهما في ضمن الآخر بخلاف سجدة التلاوة طلبت وحدها وعقل أنه لذلك الإظهار ومخالفة المستكبرين وهو حاصل بما اعتبر عبادة غير أن الركوع خارج الصلاة لم يعرف عبادة فتعين فيها فترجح القياس ونظر في أن ذلك ظاهر وهذا خفي وهو عن الذهول عن التعبير عنها شرعا بالركوع ، وظهر أن لا استحسان إلا معارضا لقياس كذا في التحرير ، والصحة تقارب الأثر والضعف يقارب الفساد ، وبهذا الاعتبار يتحقق تقابل القسمين في كل من الاستحسان والقياس ، والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة إلى فساده الخفي ، وهو لا ينافي خفاءها بالنسبة إلى ما يقابلها من القياس ، والمراد بخفاء الصحة في القياس الخفي خفاؤها بأن ينضم إلى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان ، ثم الصحيح أن معنى الرجحان هنا تعين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح ، وظاهر كلام فخر الإسلام أنه الأولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح كذا في التلويح ، وقد ذكر في التوضيح تقسيما عقليا ممكنا للقياس والاستحسان ، وأوضحه في التلويح وتبعهما عليه في التحرير فراجعه إن أردت الاطلاع عليه :

ثم اعلم أن هذا من المواضع التي يقدم القياس على الاستحسان فيها ، وقد ذكرها أبو العباس الغافقي في الأجناس كما ذكره الامام الإيتقاني . الأولى مسألة سجود التلاوة ، والثانية قال في كتاب الأصل : إذا قال إذا ولدت ولدت فأنت طالق وقات ولدت وكذبها

الزوج في القياس لا تصدق ولا يقع عليها الطلاق أخذ فيها بالقياس وأدع الاستحسان بخلاف التعليق بالحيف لأن لا يعلم الحيف إلا من جهتها وفي الولادة يعلم من غيرها كالقابلية : الثالثة قال في كتاب رهن الأصل رجلان في أيديهما دار أقام كل منهما بيعة أن فلانا آخر رهنها عنده وأقبضها إياه أنه لا يكون رهننا لو أخذ منها في القياس وبه نأخذ ولم يذكر الاستحسان، وذكر في كتاب الشهادات في الأصل، وفي الاستحسان يكون لسكل منهما نصفها رهنًا بنصف الدين . الرابعة قال في كتاب بيع الأصل : لو قال الطالب أسلمت إليك في ثوب يهودي طوله ستة أذرع في ثلاثة أذرع وقال المطلوب طوله خمسة في ثلاثة تحالفا قياسا وبه أخذ، وفي الاستحسان القول للمطلوب . الخامسة قال في الجامع الكبير : شهد أربعة على رجل بالزنا وشهد رجلان عليه بالإحصان وأمر القاضي برجمه ثم وجد الإمام شاهدي الإحصان عبيدين أو رجعا عن الشهادة ولم يمت المرجوم بعد إلا أنه أصابه جراحات القياس في هذا أن يقام عليه حد الزنا مائة جلدة وهو قولهما، وأما في الاستحسان يدراً عنه الحد ويسقط عنه ما بقى وبالقياس أخذ وترك الاستحسان لأن في إقامة الحد عليه جمعا بين بعض الرجم والحد فيؤدى إلى الزيادة في حد الجلد ما لم يكن وجب عليه، ووجه القياس أن ما حصل من بعض الرجم لم يكن على وجه الحكم بوجودهم عبدا فكان كالعدم . السادسة قال في الجامع الكبير : أربعة شهدوا على رجل بالزنا فقضى القاضي بجلده مائة ثم شهد شاهدان أنه محصن ولم يكمل الجلد ، فالقياس في هذا أن يرحم وهو قولهما وفي الاستحسان لا يرحم وبالقياس أخذ : السابعة قال في كتاب رهن الأصل : لو تزوج امرأة على غير مهر مسمى وأعطاهما رهنًا بمهرها ثم طلقها قبل الدخول لها المتعة وإن هلك الرهن عندهما يذهب بالمتعة في قول محمد استحسانا ، والقياس ألا يذهب بها وهو قول أبي يوسف وللمرأة مطالبة الزوج بالمتعة . الثامنة قال في كتاب وكالة الأصل : لو وكل الحربى المستأمن مثله بخصوصة في دار الإسلام ثم لحق الموكل بدار الحرب بطلت الوكالة في القياس وفي الاستحسان هو على الوكالة وبالقياس نأخذ . التاسعة في الزيادات : رجل له ابن معتوه ولهذا المعتوه ابن من أمة غيره بالنكاح فاشتري الأب هذه الأمة لابنه المعتوه القياس أن يقع الشراء للأب ولا يقع للمعتوه ، وفي الاستحسان يقع الشراء للمعتوه ، وبالقياس أخذ، ولو اشترى ابن المعتوه فإنه لا يلزمه ويلزم الأب ويعتق عليه لأنه ابن ابنه : العاشرة قال في زيادات الأصل : لو وقع رجل في بئر حفرت في طريق فمعلق بآخر وتعلق الآخر بآخر فوقعوا جميعا فماتوا فوجد في البئر بعضهم على بعض فإن حافر البئر يضمن دية الأول ويضمن الأول دية الثاني ويضمن الثاني دية الثالث فيكون ذلك على عواقبهم فهذا هو القياس وبه نأخذ ، وفيها قول آخر : هو الاستحسان . الحادى عشر قال في كتاب نكاح

الأصل: قال لعبدہ هذا ابني أوقال لأمتہ هذه بنتي أوقعت العتق أخذت في هذا بالقياس وتركت الاستحسان انتهى ، وليس المقصود حصرهما فيما ذكر . قال فخر الإسلام إن هذا قسم عز وجوده . قال صاحب الكشف ناقلا عن شيخه وهو عمه إنه لم يوجد إلا في ست مسائل أو سبع ووجدت في بعض النسخ أن ذلك أحد عشر مسألة فقابلت بينهما فجاء الزائد على السبع سبعا ووجدت في موضع آخر أن نجم الدين النسفي أخرج ثمان مسائل غير ذلك فكان الجميع اثنين وعشرين مسألة ولولا مخافة التطويل لكتبتها هنا . فأما القسم الذي ترجح فيه الاستحسان على القياس فأكثر من أن يحصى كذا في التقرير (ثم المستحسن) بفتح السين الثالوية أى الحكم الثابت بالقياس الخفي (تصح تعديته) إلى صورة أخرى لأن من شأن القياس التعدية (بخلاف الأقسام الأخرى) أى الحكم الثابت بالأثر أو بالإجماع أو بالضرورة المقابل للقياس الجلي فلا يقبل التعدية لأنه معدول به عن سنن القياس (ألا ترى أن الاختلاف في الثمن) أى في مقداره من المتبايعين (قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا) أى جليا على سائر التصرفات لأن المنكر هو المشتري وحده لأنه لا يدعى شيئا حتى يكون البائع أيضا منكرا فتكون اليمين عليه وحده (ويوجهه) أى يوجب الاختلاف يمين البائع أيضا (استحسانا) بالقياس الخفي ، وهو أن البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما أقر به المشتري من الثمن كما أن المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فتوجه اليمين على كل منهما كما في سائر التصرفات فإن اليمين تكون على المنكر (وهذا) أى وجوب التحالف قبل القبض (حكم تعدى إلى الوارثين) أى إلى وارثي البائع والمشتري إذا اختلفا في الثمن بعد موت البائع والمشتري لأن الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم المعقول (و) تعدى إلى (الإجارة) قبل العمل حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الأجرة قبل أخذ القصار في العمل تحالفا لأن كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا والإجارة تحتل الفسخ وفي التحالف ثم الفسخ دفع الضرر عن كل منهما ، وفي التقويم قاس أبو حنيفة على هذا الفصل كل عقد اختلفا في بدله والمعقود عليه غير مسلم ، والتسليم فيه لا يجب إلا بعد تسليم البدل من النكاح والإجارة والكتابة انتهى . فإن قلت قد سبق أن من شرط التعدية أن لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلي والخفي فكيف يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفي . قلت المعدى بالحقيقة هو حكم أصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات إلا أن صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي أصنيف التعدية إليه ، إذ لا يوجد في الأصل الذي هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية ، وهي أن تتوجه على المتنازعين في قضية واحدة كذا في التلويح (فأما) الاختلاف في مقدار الثمن (بعد القبض) أى قبض

المبيع (فلم يوجب يمين البائع إلا بالأثر) وهو قوله عليه الصلاة والسلام « إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادّا » (فلم تصح تعديته) إلى الوارث ولا إلى هلاك السلعة ولا إلى الإجارة بعد استيفاء المنافع لأنه غير معقول المعنى ، إذ البائع لا ينكر شيئاً فيقتصر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة ، وما روى من قوله « إذا اختلف المتعاقدان تحالفا وترادّا » فهو أيضاً يفيد التقييد بقيام السلعة ، لأنه إن أريد رد المأخوذ فظاهر ، وإن أريد رد العقد فكذلك ، إذ الفسخ لا يرد إلا على ما ورد عليه العقد كذا في القامح ، ومحمد رحمه الله قال بالتعدي في الكل ، وهو مشكل (١) لمخالفته الأصول (وشرط الاجتهاد) لما كان بحث الأصول عن الأدلة من حيث إنه يستنبط منها الأحكام وطريقة الاجتهاد ذكره في بحث القياس ، وهو لغة : بذل الطاقة في تحصيل ذى كلفة ، واصطلاحاً ذلك من الفقيه في تحصيل حكم شرعي ظني ونفي الحاجة إلى قيد الفقيه للتلزام بينه وبين الاجتهاد سهو لأن المذكور بذل الطاقة لا الاجتهاد ويتصور من غيره في طلب حكم وشيوع الفقيه لغير المجتهد ممن يحفظ الفروع في غير اصطلاح الأصول ، ثم هو تعريف لنوع من الاجتهاد لأن ما في العقليات اجتهاد غير أن المصيب واحد والخطئ آثم والأحسن تعميمه بمذهب ظني كذا في التحرير ، ومعنى بذل الطاقة أن يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه كذا في التلويح (أن يحوى) أى يجمع (علم الكتاب بمعانيه) بأن يعزفه مع معانيه لغة وشرعية ، أما لغة فبأن يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الإفادة فيفتقر إلى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان . اللهم إلا أن يعرف ذلك بحسب السليقة أى الطبع ، وأما شرعية فبأن يعرف المعاني المؤثرة في الأحكام مثلاً يعرف في قوله تعالى - أو جاء أحد منكم من الغائط - أن المراد بالغائط الحدث ، وأن علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الإنسان الحي (ووجوده التي قلنا) أى أقسامه من انخاص والعام والمشارك والمؤول والحمل والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكره بأن يعلم أن هذا خاص وذاك عام وهذا ناسخ وذاك منسوخ إلى غير ذلك ، ولاخفاء في أن هذا مغاير لمعرفة المعاني ، والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الأحكام ، والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع

(١) قوله مشكل : اعلم أن مذهب محمد جريان التحالف في جميع هذه الصور ، لأن التحالف إنما يصار إليه عنده باعتبار أن كل واحد منهما يدعى عقداً ينكره الآخر ، إذ البيع بالف غير البيع بالفين فيحلف كل واحد منهما على دعوى صاحبه ، وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده حال قيام السلعة وحال هلاكها فيثبت التحالف في الجميع ، ولا يلزم من مخالفته لأصولهم إشكاله لأنه مبني على أصل آخر قد علمته تأمل .

إليها عند طالب الحكم لا الجفّظ عن ظهر القلب كذا في التلويح ، وفي التحرير : وشرط مطلقه بعد صحة إيمانه معرفة محال جزئيات مفاهيم الألقاب الاصطلاحية المتقدمة للمتن من شخص الكتاب والسنة في الظهور كالظاهر والعام والخفاء كالخفي والمجمل ، وهي أقسام اللغة متنا واستعمالها لا حفظها انتهى (وعلم السنة بطرقها) أي قدر ما يتعلق بالأحكام بأن يعرفها بممتنها ، وهو نفس الحديث وسندها ، وهو طريق وصولها إلينا من تواتر أو شهرة أو آحاد ، وفي ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل إلا أن البحث عن أحوال الرواة في زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط ، فالأولى الاكتفاء بتعديل الأئمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري ومسلم والبهغوي والصاغاني وغيرهم من أئمة الحديث .

ولا يخفى أن المراد معرفة معنى السنة بمعانيه لغة وشرعية وأقسامه من الخاص والعام ، وغيرهما كذا في التلويح (وأن يعرف وجوه القياس) بشرائطها وأحكامها وأقسامها ، والمقبول منها والمردود ، وكل ذلك ليعمك من الاستنباط الصحيح ، وكان الأولى ذكر الإجماع أيضا إذ لا بد من معرفته ومعرفة مواقفه لئلا يخالفه في اجتهاده لا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالأدلة السمعية للجازم بالإسلام تقليدا ولا علم الفقه لأنه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يقدّمه ، إلا أن منصب الاجتهاد في زماننا إنما يحصل بممارسة الفروع فهى طريق إليه في هذا الزمان ، ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك ، ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة كذا في التلويح ، ولا العدالة لأنها شرط قبول فتواه كذا في التحرير ، ثم هذه الشرائط إنما هي في حق المجتهد المطلق الذي يفتى في جميع الأحكام . وأما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الإمام الغزالي . فإن قلت لا بد من معرفة جميع ما يتعلق بالأحكام لئلا يقع اجتهاده في تلك المسألة مخالفا لنص أو إجماع . قلت بعد معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم لا حاجة إلى الباقي ، مثلا الاجتهاد في حكم متعلق بالصلاة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق بأحكام النكاح كذا في التلويح (وحكمه) أي الأثر الثابت بالاجتهاد (الإصابة بغالب الرأي) أي غلبة الظن في الحكم مع احتمال الخطأ فلا يجرى الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من أصول الدين (حتى قلنا إن المجتهد يخطئ ويصيب في موضع الخلاف) وهي المسائل الفقهية بناء على أن الحق واحد وأن المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد بناء على أن الله تعالى في كل صورة من الحوادث حكما معيناً عند أهل السنة والجماعة لا يمكن اختلافوا فذهبت طائفة من المتكلمين إلى أن عليه دليلا قطعيا والمجتهد مأمور بطلبه لكنه يستحق المخطئ العقاب عند بعضهم والعامّة على أن عليه دليلا ظنيا إن وجدته أصاب وإن فقدته أخطأ والمجتهد غير

مكلف بإصابتها لعمومها وخفائها ، فلما كان الخطي معذورا بل مأجورا (وأخذنا بأثر ابن مسعود في المفوضة (١)) فإنه قال : إن أصبت فن الله وإن أخطأت فن ابن أم عبد ، وفي رواية فني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريتان ، وبين الأدلة وتحقيقتها في التوضيح والتلويح (وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب) بناء على أن الحكم عندهم ما أدى إليه اجتهاد مجتهد ، فإذا اجتهدوا في حادثة فالحكم عند الله في حق كل مجتهد مجتهد وهو معنى قولهم (والحق في موضع الخلاف متعدد) فعندهم لا حكم في المسألة قبل الاجتهاد بل الحكم ما أدى إليه رأى المجتهد (وهذا) أى محل الخلاف (في النقلات لا في العقلات) أى في الأصول والعقائد ، فالخطي فيها معائب بل مضلل أو كافر لأن الحق فيها واحد لإجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالأدلة القطعية إذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وعدمه فالخطي فيها مخطي ابتداء وانتهاء ، وما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد في المسائل الكلامية إذ لم توجب تكفير المخالف كمسألة خلق القرآن ومسألة الرؤية ومسألة خالق الأفعال ، فعنا نفي الإثم وتحقق الخروج عن عهدة التكليف لأحقية كل من القولين كذا في التلويح ، وفي التحرير العقلات ما لا يتوقف على سمع كحدوث العالم ووجود موجدته تعالى بصفاته وبعثة الرسل والمصيب من مجتهد بها واحد اتفاقا والخطي إن فيما ينفي ملة الإسلام فكافر آثم مطلقا عند المعتزلة : أى بعد البلوغ وقبله بعد تأهله للنظر وبشرط البلوغ عند من أسلفنا من الحنفية كفخر الإسلام إذا أدرك مدة الأمل إن لم يبلغه سمع ومطلقا إن بلغه وبشرط بلوغه للأشعرية ، وقدمناه عن بخارى الحنفية وهو المختار وإن غيرها كخالق القرآن وإرادة الشر فبتدع آثم لا كافر ، وأما الفقهية فنذكر الضروري كالأركان وحرمة الزنا والشرب والسرقة كذلك لانتهاء شرط الاجتهاد فهو إنكار للمعوم ابتداء عنادا وغيرها الأصلية ككون الإجماع حجة والخبر والقياس آثم ، بخلاف حجية القرآن فإنه كفر وغيرها الفرعية فالقطع لا إثم وهو مقيد بوجود شرط حله من عدم كونه في مقابلة قاطع نص أو إجماع انتهى (ثم المجتهد إذا أخطأ كان مخطئا ابتداء) في اجتهاده (وانتهاء)

(١) قوله في المفوضة : وهي التي مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا فسئل ابن مسعود عنها . فقال : أجتهد فيها برأى فإن أصبت أرى لها مهرا مثل نسائها لا وكس ولا شطط إلى آخر المذكور في الشرح وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه أحد منهم فكان ذلك إجماعا على أن الاجتهاد يشمل الخطأ ، وقال في مختار الصحاح : الوكس بفتح الواو وسكون الكاف النقص - وفي الحديث « لها مهرا مثلها لا وكس ولا شطط » أى لا نقصان ولا زيادة انتهى - كتبه مصححه .

فما هو الحق حقيقة (عند البعض) مستدلا بإطلاق الخطأ في قوله عليه الصلاة والسلام « وإن أخطأت فلك حسنة » فإن الخطأ المطلق هو ما يكون ابتداء وانتهاء ، وقد تبع المصنف فخر الإسلام في نقل الخلاف وبين المختار ، وقد أنكره المحقق في التحرير فقال : ونقل الحنفية الخلاف أنه مخطئ * ابتداء وانتهاء أو انتهاء وهو المختار لا يتحقق إذ الابتداء بالاجتهاد وهو به مؤتمر غير مخطئ * به قطعا وإن حمل على خطئه فيه لإخلاله ببعض شروط الصحة فاتفق (والمختار أنه مصيب ابتداء) فهو مأجور ، وعن طائفة لا أجر ولا إثم ولعله لا يتحقق فإن القول بأجره ليس على خطئه بل لا يمثل أمر الاجتهاد وثبوت ثواب ممثل الأمر معلوم من الدين لا يتأتى نفيه ، وكذا في التحرير (مخطئ * انتهاء) لكن إثم خطئه موضوع اتفاقا إذ ليس عليه إلا بدل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله إلا أن يكون الدليل الموصول إلى الصواب بيانا فأخطأ المجتهد لتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فإنه يعاقب ، وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائلهم الاجتهادية كان مبنيا على أن طريق الصواب بين قري زعم الطاعن كذا في التاويج ، ثم اعلم أن الحاكم في المسائل الاجتهادية وإن كان هو الله تعالى لأنه لا حاكم إلا هو سبحانه إلا أنه لم يحكم إلا بالصواب فالحكم المنسوب إليه هو الحق الذي لا يحوم حوله الباطل ، وما وقع من الخطأ للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا وهو معذور في ذلك .

(تمة) شتملة على مسائل من التحرير باختصار . الأولى المجتهد بعد اجتهاده في حكم ممنوع من التقليد فيه اتفاقا والخلاف قبله والأكثر ممنوع . الثانية إذا تكررت الواقعة المختار لا يلزمه تكرير النظر لأنه إيجاب بلا موجب . الثالثة لا يصح في مسألة المجتهد قولان للتناقض فإن عرف المتأخر تعين رجوعا وإلا وجب ترجيح المجتهد بعده بشهادة قلبه ، وعند بعض الشافعية يخير متبوع المقلد في العمل بأيهما شاء كذا في بعض كتب الحنفية المشهورة وفي بعضها إن لم يعرف تاريخ فإن نقل في أحد القولين عنه ما يقويه فهو الصحيح عنده وإلا إن كان متبع بلغ الاجتهاد رجح بامر من المرجحات إن وجد وإلا يعمل بأيهما شاء بشهادة قلبه وإن كان عاميا اتبع فتوى المفتي فيه الأتقى الأعلم بالتسامع وإن متفقها تبع المتأخرين وعمل بما هو أصوب وأحوط عنده . الرابعة لا ينقض حكم اجتهادي صحيح إذا لم يخالف ما ذكر . الخامسة يجوز خاق الزمان عن مجتهد خلافا للحنابلة لنا لا موجب والأصل عدمه بل دل على الخلو قوله عليه الصلاة والسلام « إن الله لا يقبض العلم انتزاعا إلى قوله حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا » . السادسة التقليد العمل بقول : من ليس قوله لإحدى الحجج بلا حجة منها ، السابعة غير المجتهد المطاق يلزمه التقليد وإن

كان مجتهدا في بعض مسائل الفقه أو بعض العلوم كالفرائض على القول بالتجزى وهو الحق فيما لا يقدر عليه : الثامنة الاتفاق على حل استفاء من عرف من أهل العلم بالاجتهاد والعدالة أو رآه منتصبا والناس يستفتونه معظمين وعلى امتناعه إن ظن عدم أحدهما فإن جهل اجتهاده دون عدالته فالخيار منع استفائه : التاسعة إفتاء غير المجتهد بمذهب مجتهد تخريجا لا نقل عينه فإنه يقبل بشرائط الراوى إن كان مطلعا على مبادئه أهلا جاز وإلا لا : العاشرة يجوز تقليد المفضول مع وجود الأفضل الحادى عشر لا يرجع المقلد فيما قلده فيه : أى عمل به اتفاقا وهل يقلد غيره فى غيره المختار نعم ، فلو التزم مذهبنا كفى حنيفة أو الشافعى ، فقيل يلزم وقيل لا ، وقيل كمن لم يلتزم إن عمل بحكم تقليدا لا يرجع عنه وفى غيره له تقليد غيره وهو الغالب على الظن وقيدته متأخر بأن لا يقرتب عليه ما يمنعه ، فن قلده الشافعى فى عدم الدلك ومالكا فى عدم نقض للمس بالاشهوية وصللى إن كان الوضوء السابق بذلك واستيعاب صحته وإلا بطلت عندهما انتهى (ولهذا) أى ولكون المجتهد يخطئ ويصيب (قلنا لا يجوز تخصيص العلة) وهو تخلف الحكم عنها فى محل من محالها لقيام مانع ، فالأكثر أنه تخصيص للعلة وهو أن توصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ، ثم يخرج بعض المحال عن تأثير العلة فيه ويؤثر التأثير مقتصر على المحال ، وذهب فخر الإسلام وبعده المصنف إلى أنه ليس تخصيصا ، وإنما هدم المانع جزء للعلة أو شرط لها فيكون انتفاء الحكم فى صورة النقض مبليا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها أو شرطها فعدم المانع شرط لعلية الوصف وعند الأكثرين لظهور الأثر عن العلة فانتفاء الحكم فى صورة النقض عندنا يكون مستندا إلى عدم العلة ، وعند الأكثرين إلى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى كذا فى التلويح ، واختار فى التحرير قول الأكثر ، وقال إنه المختار لأنه تخصيص لعموم دليل حكم فوجب قبوله كاللفظ ، وما قيل الخلاف مبنى على الخلاف فى قبول العموم فالمانع يتحول إذ لا تعدد إلا فى محاله مانع هنا غير لازم لوقوع الاتفاق حينئذ على تعدد محاله والكلام هنا ليس إلا باعتبارها إذ حاصله أنه يوجب الحكم فى محاله لإلحاح المانع والمانع هو دليل التخصيص ، وبه اندفع قول المانعين إنه تناقض لا تخصيص لأن دليل العلية يوجب قوله هذا الوصف مؤثر فى الحكم كقوله : جعلته أمانة على الحكم أينما وجد بل فى غير محل التخلف غير أنا إذا قطعنا بانتفاء الحكم فى بعض محاله مع النص على العلة ولم يظهر ما يصح إضافة التخلف إليه قدرنا مانعا جمعا بين الدليلين وهو أولى من إبطال دليل العلة (لأنه يؤدى إلى تصويب كل مجتهد) لأن التخصيص يقتضى التخصص والمخصوص منه شرعا ، والعلة تصلح تخصيصا عند من يجوز التخصيص فيكون كل من العلتين صحيحا فيلزم تصويب كل مجتهد ، وبينه فى التقرير بأن صحة الاجتهاد تثبت بعد تأثيره لسلامته عن المناقضة لظهور

خطئه بانتقاضه، فإن جاز التخصيص جاز لكل مجتهد إذا ورد عليه نقض أن يقول كانت
علتي تقضى ذلك لكنها خصت لما نعت ويتخلص عن النقض فيسلم اجتهاده عن الخطأ فيكون
المجتهد مصيباً، ورد بأننا لا نسلم أن التخصيص يؤدي إلى تصويب كل مجتهد لجواز أن يكون
شرطه بيان مانع صالح وقد لا يقدر المجتهد على ذلك، وأجيب بأن القول بالتخصيص
فرع القول بالتصويب، فإن من قال بالتصويب يحتاج إلى القول بالتخصيص لأن النقض
يوجب كون المعمل مخطئاً ضرورة وهو خلاف معتقدهم، فالقول بالتصويب دعاهم إلى
القول بجواز التخصيص ضرورة انتهى. وفي التحرير: وأما إلزام تصويب كل مجتهد
فنتف لأن ادعاءه عليه الوصف لا يقبل منه أولاً إلا بدليل ومع التخلف لا يقبل منه إلا
أن يبين مانعاً إنما ذلك لازم مع إجازته بلا تعين المانع أو بلا مانع كما قيل انتهى (خلافاً
للبيضاوي) وهم القاضي أبو زيد ومشايخ العراق كالسرخي والخصاص، فإنهم جوزوا
تخصيص العلة المستنبطة. والأول قول مشايخ ماوراءالنهر غير أبي زيد والمناجون في المستنبطة
اختلفوا في جوازها في المنصوصة، وقد مننا عن التناوب أنه خلاف لاجدوى له وفي التقرير
واعلم الحق أن تمشية العلة عند ظهور صورة نقض على انتفاء الحكم لا انتفاء العلة أكثر
حدقا في صنعة الاستدلال من الوجه الآخر لسلامته عن كون الوصف علة فيهما كالاسمين
لهذا النوع من المظارة وأما أن يترتب على ذلك فائدة علمية يترتب عليها حكم أصلي كتصويب
كل مجتهد أو القول بوجود الأصاح فليس كذلك لأن انتفاء العلة على هذا الوجه المذكور
يستلزم زيادة وصف أو نقصانه أعني الذي سماه المحقق مانعاً، فإن كان القول بالتخصيص
يستلزم التصويب والأصاح كان القول بانتفاء الحكم لا انتفاء العلة كذلك لأن لازم اللازم
لازم، وإن لم يكن بطل الإلزام انتهى (وذلك) أي بيان التخصيص (أن يقول) المعمل
عند ظهور التخلف (كانت علتي توجب ذلك) الحكم (ليكنه لم يجب) أي لم يثبت بتلك
العلة (مع قيامها) أي تلك العلة (لما نعت فصار) أي المحل الذي لم يثبت حكم العلة فيه مع
وجودها (مخصوصاً من العلة) أي مخرجا عن كونه محل تأثير العلة (بهذا الدليل) وهو
المانع وإنما قيد به لأن مجرد قوله لم يثبت لا يسمع منه بل يجب عليه إظهار مانع صالح
للتخصيص وفي التحرير والحق نقل بعضهم الاتفاق على المنع بالمانع (وعندنا عدم الحكم
بناء على عدم العلة) وقد مننا أنه لا نفع في هذا النزاع ولا ثمرة له (وبين ذلك) أي بيان
ما قلنا من أن عدم الحكم لعدم العلة (في الصائم النائم) التقييد به ليس لإخراج المستيقظ،
وإنما هو لبيان أنه صاب في حلقه مكرها (إذا صب الماء في حلقه أنه يفسد الصوم لفوات
ركنه ويلزم عليه الناسي) فإنه لا يفسد صومه بأكله أو شربه أو جماعه مع فوات الركن
(فن أجاز خصه وص) أي تخصيص (المعمل قال امتنع حكم هذا التعليل ثمة لمانع وهو الأثر)

وهو قوله عليه السلام: تم على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك (وقلنا عدم الحكم لعدم العلة) وهو فوات الركن (لأن فعل الناسى منسوب إلى صاحب الشرع فسقط عنه معنى الجنابة) فكان إمساكا حكما (وبقي الصوم لبقاء ركنه) حكما والمصوب في فيه ليس في معناه إذ ليس مضافا إلى المستحق فلم يسقط اعتباره بخلاف الساقط في حلقه نائما مطر كما هو مقتضى النظر كذا في التحرير (لا لمنايع مع فوات ركنه) وأورد عليه أن فيه إنكار الحس والعقل والشرع وانقلاب الحقيقة؛ فإن الأكل موجود حسا وشرعا فلو قلنا بعدمه لزم الانقلاب وأجيب بأن الصوم ليس هو الإمساك الحسى بل إمساك اعتبره الشارع فليس لوجود الأكل الحسى في ذلك مدخل، وكذلك العقل لا مدخل له في كيفية العبادات والوجود الشرعى للأكل ممنوع، فإن الإفطار الشرعى إنما يتحقق بجعل فعله فطرا، وقد اتفى ذلك بقوله تم على صومك سماه صوما والحسى غير معتبر فبقي أن يكون شرعا فدل على عدم اعتبار فعله فطرا وإنما لزم الانقلاب أن لو جعلنا الأكل غير أكل، وليس كذلك بل نقول الشرع لم يجعل أكله فطرا كذا في التقرير، وأما على طريقة المخصصين فساد الركن علة الفساد تخالف عنها في الناسى لمنايع وهو الأثر مع وجود العلة (وبنى على هذا) أى على القول بتخصيص العلة (تقسيم الموانيع وهى خمسة) التحقيق أنها ثلاثة لكنهم لما أخذوا في تعداد الموانيع أوردوا فيها المانع من انعقاد العلة ومن تمامها وإن لم يكونا من قبيل المانع المعتبر في تخصيص العلة، وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والعمدة في أقسام المانع هو الاستقراء والمدكور في التقويم أربعة لأنه إن كان بحيث لا يحدث معه شيء آخر من الأجزاء فهو المانع من الابتداء والانعقاد وإلا فهو المانع من التمام فكل منهما في العلة أو الحكم وزاد بعضهم قسما خامسا نظرا إلى أن للحكم ابتداء وتماما ودواما ولا عبرة في العلة بالدوام بل التمام كاف كخروج النجاسة للحدث ثم المقصود هو العلة والحكم الشرعيان، وقد أضافوا إليهما الحسينين لزيادة التوضيح كذا في التلويح (مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر) فإنه علة للملك الثمن والمبيع جميعا وإذا أضيف إلى حر كان ذلك مانعا عن أصل الانعقاد لعدم المحل ولا علة في غير محل (ومانع يمنع تمام العلة) أى تمام الانعقاد في حق المالك (كبيع عبد الغير) أى مال الغير أما كونه منعقا فبدليل أنه يلزم بإيجازته وغير المنعقد لا يصير منعقا بالإجازة، وأما كونه غير تام فبدليل أنه يبطل بموته ولا يتوقف على إجازة الورثة قيدنا بكونه في حق المالك لأنها تامة في حق العاقد الفضولى حتى لم تكن له ولاية لإبطاله كذا في التقرير وفي صحة فسخ الفضولى لعقدته تفاصيل مذكورة في النكاح والبيع من فتاوى قاضيه خان وغيرهما (ومانع يمنع ابتداء الحكم) وهو المالك وإن انعقد البيع على التمام لأن الشرط داخل مع الحكم دون السبب (كخيار الشرط) أطلقه وقيدته في التحرير بكونه

للبياع فإنه يمنع الملك للمشتري والأولى الإطلاق لأن خيار المشتري يمنع الملك للبياع في الثمن (ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية) فلا يمنع ثبوت الملك لسكن لا يتم بالقبض معه ويتمكن من له الخيار من الفسخ بلا قضاء ولا رضا (ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب) فيثبت الملك معه تاما ولا يتمكن من الفسخ بعد القبض إلا بتراض أو قضاء لسكنه ليس بلازم لثبوت ولاية الرد بالعيب، وذكر فخر الإسلام مثال الموانع من الحسيات في الراعي إذا انقطع وتره أو انكسر فوق سهمه فلم يعتقد غلة وإذا حال بينه وبين مقصده حائط منع تمام الغلة حتى لم يصل إلى المحل ومانع يمنع ابتداء الحكم وهو أن يصيبه فيدفعه بترس أو غيره والذي يمنع تمام الحكم أن يجرحه، ثم يداويه فيندمل والذوق يمنع ازومه أن يصيبه فيمرض به وبصير صاحب فراش ثم يصير له كطبيع خاص فيأمن منه غالبا بمنزلة من ضربه الفالج فيصير مفلوجا كان مريضا، فإن امتد فصار طبعًا صار في حكم الصحيح انتهى. ثم اعلم أن تقسيم الموانع شهير أصولا وفروعا وهو مرجح للقول بجواز تخصيص العلل وعلى القول بعدمه، فلا موانع فالبيع الذي فيه خيار ليس بعلة أصلا وإنما العلة البيع الخالي عنه وعلى هذا فقولهم فيه أنه علة اسما ومعنى لاحكاما مجاز والعلة الحقيقية العلة اسما ومعنى وسكها وسيأتي بيانه (ثم العلل نوعان) شروع في بيان دفع القياس لأنه إنما يتم إذا خلا عن الدفع (طردية ومؤثرة) والاحتجاج بالطرد وإن كان فاسدا إلا أنه لما مال إليه عامة أهل النظر ذكره دفعة ليعين ما يعترض عليه وفي التلويح، وينبغي أن يراد بالطردية ههنا ما ليست بمؤثرة ليعم المناسب والملائم فيصح الحصر في المؤثرة والطردية (وعلى كل قسم ضرور من الدفع أما الطردية فوجوه دفعها أربعة القول بموجب العلة وهو التزام) السائل (ما يلزمه المعلن) بتعليقه مع بقاء النزاع في الحكم المقصود، وهذا معنى قولهم هو أن يسلم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلاثة أوجه كما في التلويح، وهو يلجئ المعلن إلى العلة المؤثرة: أي يجعله مضطرا إلى القول بمعنى مؤثر يرفع الخلاف ولا يتمكن الخصم من تسليمه من بقاء الخلاف (كقولهم) أي أصحاب الشافعي (في صوم رمضان إنه صوم فرض فلا يتأدى إلا بتعيين النية) كصوم القضاء والكفارة وهذه علة طردية لأن وصف الصوم بالفرضية يوجب تعيين النية أيها كان (فبقول همدانا لا يصح إلا بتعيين النية وإنما يجوز بإطلاق النية على أنه تعيين) يعني سلمنا أن التعيين واجب لسكن لا يلزم منه ثبوت ما تنازعنا فيه وإنما النزاع في أن إطلاق النية تعيين أم لا (والممانعة) وهي منع ثبوت الوصف في الأصل أو الفرع أو منع ثبوت الحكم في الأصل أو الفرع أو منع صلاحية الوصف للحكم أو منع نسبة الحكم إلى الوصف، فإن قيل التعليل إنما هو لإثبات الحكم في الفرع فنعم الحكم في الفرع يكون

منعاً للمدلول من غير قدح في الدليل ، فلا يكون موجهاً . قلنا المراد منع إمكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعاً لتحقيق شرائط القياس إذ من شرط القياس إمكان الحكم في الفرع كذا في التلويح (وهي إما أن تكون في نفس الوصف) وهو نوعان منع ثبوت الوصف في الأصل كما يقال مسح الرأس طهارة مسح فيسن تثلثه كالاستنجاء فيعترض بأن الاستنجاء ليس طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية وأما في الفرع فكما يقال كفارة الإفطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالأكل كحد الزنى فيقال لا نسلم أنها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الإفطار على وجه تكون جنابته متكاملة ، فالأصل حد الزنى ، والفرع كفارة الصوم ، والحكم عدم الوجوب بالأكل ، والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع ، وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم (أو في صلاحه) أى الوصف (للحكم مع وجوده) بأن يقول بعد تسليم وجود الوصف لا أسلم أنه صالح للعلية . فإن الطرد باطل عندنا كما مر كقول الشافعي في إثبات ولاية الأب بوصف البكارة أنها جاهلة بأمر النكاح لعدم الممارسة بالرجال ، فنقول لا نسلم أن وصف البكارة صالح للعلية ، لأنه لم يظهر له تأثير في موضع آخر (أو في نفس الحكم) وهو نوعان أحدهما أن يمنع ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع ، ثانيهما أن يمنع ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلن بالوصف المذكور في الأصل كقوله صوم فرض فلا يصح إلا بتعيين النية كالقضاء فنقول إن ادعيتم أنه لا يصح إلا بتعيين النية بعد صيرورته متميماً فلا نسلم هذا في الأصل أعني القضاء وإن ادعيتم أنه لا يصح إلا بتعيين النية قبل صيرورته متميماً فلا نسلم هذا في الفرع المتنازع فيه لأن الصوم يتعين في المنازع بتعيين الشارع فلا يكون صحة الصوم في المتنازع متوقفة على تعيين النية قبل صيرورته متميماً ، لأنه حينئذ يكون صحة صوم رمضان متمنعة وهذا باطل كذا في التوضيح (أو في نسبتها إلى الوصف) أى الحكم كقوله في الأخ لا يعتق على أخيه لعدم البعضية كإبن العم فنقول لا نسلم أن علة عدم عتق ابن العم هي عدم البعضية ، فإن عدم البعضية لا يوجب عدم العتق لحواز أن توجد علة أخرى للعتق ، بل إنما لم يعتق ابن العم لعدم القرابة المحرمية (و) الثالث (فساد الوضع) وهو أن يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد الأداء في الشهادة إذ الشيء لا يترتب عليه التقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فإنه يمكن أن يحرز عن ورودها بأن يغير الكلام نوع تغيير ويغير أدنى تغيير ، وقسم بعضهم فساد الوضع قسمين . أحدهما كون القياس على خلاف مقتضى الأدلة الثلاث (١) . وثانيهما كون الوصف مشعراً بخلاف

الحكم الذي ربط به كما يذكر وصف يشعر بالتغليظ في روم التخفيف وبالعكس (كتعليقهم) أي أصحاب الشافعي (لإيجاب الفرقة) أي لإثباتها (بإسلام أحد الزوجين) فإن الإسلام لا يصلح قاطعا للنعمة وإنما هو عاصم (و) الرابع (المناقضة) أي النقص وهو تخلف الحكم عن العلة، وهو يلجئ أهل الطرد إلى المؤثرة (لقول الشافعي في الوضوء والتميم إنهما طهارتان فكيف افترقا في النية) ومن الواضح أن مراده بإنكار الافتراق وجوب استوائهما في اشتراط النية (فإنه ينتقض بغسل الثوب) أو البدن عن النجاسة الحقيقية فإنه لا يشترط فيه النية ولا بد له من الرجوع عن المناقضة بأن يقول المراد أنهما تطهير حكيم: أي تعبدى غير معقول المعنى فتشترط النية تحقيقا للمعنى التعمد بخلاف تطهير الخبث فإنه حقيقي، فيقول المعترض الخنفي إن أردت أن نفس التطهير وإزالته بالماء حكيم فمنوع، كيف والماء يطهر بطبعه خلقه الله آلة للطهارة في أصله فيحصل بها إزالة النجاسة حقيقية كانت أو حكيمية نوى أو لا بخلاف التراب فإنه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا إلا بالنية وإن أردت أن الوضوء تطهير حكيم بمعنى أنه إزالة لنجاسة حكيمية فسلم لكن لا يوجب اشتراط النية في رفعها وإزالتها بالماء الذي خلق طهورا فإنه أمر معقول: وتمام تقرير هذا المبحث وبيان التوفيق بين كلام فعز الإسلام وصاحب الهداية المذكور في التلويح وكتابنا هذا لا يحتمله. ثم اعلم أن المحقق في التحرير ذكر من شروط القياس أن لا يتقدم الفرع على حكم الأصل فلا يصح قياس الوضوء على التيمم لثبوته (١) قبل العلة إلا إلزاما بمعنى لا فارق (وأما المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة إلا المعارضة) بمعنى أن للسائل الممانعة والمعارضة. أما الممانعة فهي أساس المناظرة لأن السائل منكر، والمنكر

(١) قوله لثبوته: أي الوضوء الخ. حاصله أن من الشروط أن لا يتقدم حكم الفرع بالشرعية على حكم الأصل كقياس الوضوء في وجوب النية فيه على التيمم بجامع أن كلا منهما تطهير حكيم لأن الوضوء بالشرعية متقدم على التيمم إذ شرعية الوضوء قبل الهجرة والتيمم بعدها فلم يجوز قياس الوضوء في ذلك عليه لثبوت حكم الفرع الذي هو الوضوء قبل ثبوت علمته لأنها مستنبطة من حكم الأصل المتأخر عن حكم الفرع، ويلزم أيضا أن يكون حكم الفرع ثابتا قبل العلة، وثبوت حكم القياس قبلها باطل، لأنه يكون حينئذ ثابتا بدون العلة الجامعة فيكون الثابت بالقياس ثابتا بدونه وهو محال اللهم إلا أن يكون إلزاما بمعنى لا فارق بين الوضوء والتيمم في أن كلا منهما طهارة حكيمية، وقد قلتم بوجوب النية في التيمم فكذا في الوضوء فحينئذ يصح قياس الوضوء على التيمم في وجوب النية لكن ليس الشأن في انتفاء الفارق بينهما اهـ.

سبيله أن لا يتجاوز حد المنع والإنكار على مثال الخصومات في الدعاوى فالمعلل يدعى لزوم الحكم المطلوب على السائل والسائل مدعى عليه فكان سبيله الإنكار فلا يتجاوزه إلا عند الضرورة ، ثم بعد الممانعة ليس للسائل إلا المعارضة : أي الخالصة (لأنها) أي المؤثرة لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر أثرها بالكتاب والسنة (وإجماع الأمة لأن هذه الأدلة لا تحتمل التناقض ، فكذا التأثير الثابت بها لأن في مناقضته مناقضة هذه الأدلة ، وإذا اندفع التناقض اندفع فساد الوضع بالأولى لأن فساد الوضع عدم أساس القياس والمناقضة حجل مجلس ، وتعقبهم في التحرير في قولهم إن المؤثرة لا تحتمل المناقضة إلى آخره بأن الإيراد إنما هو على ما ظنه المحتمد علة لإنكار ظنه لأعلى للعلة الشرعية في نفس الأمر ، وأيضا النص على علية الجنس مثلا كجنس الحكم إلى آخره وهو التأثير ليس نصا على علية العين للعين وعليه الإيراد وإلا فيجب نفي المعارضة أيضا ، إذ بعد ظهور تأثير الوصف كيف يعارض خصوصا بطريق القلب انتهى ، وفي التلويح والجمهور على أن المناقضة اعترض صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه انتهى :

وذكر بعد الجواب أن التأثير لا يثبت إلا بنص أو إجماع أن ثبوت التأثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراف بالنقض : وفي التقرير في الفرق بين قبول المؤثرة المعارضة دون المناقضة وجهان : أحدهما أن الأدلة تحتمل التعارض لجهلنا بالناسخ فكذا العلة التي ثبت أثرها بها . وأما المناقضة فلا تحتملها النصوص فكذا العلة الثابتة بها : الثاني أن التناقض يبطل نفس الدليل للنسبة الجهل والسفه إلى صاحب الشرع والتعارض يقرره ويلزم نسبة الجهل لإيتنا انتهى : وسيأتي له زيادة توضيح في بحث القلب (لسكنه) أي الشأن (إذا تصور مناقضة) أي نقض صوري على المؤثرة (يجب رفعه بطرق أربعة) الأول الدفع بالوصف ، وهو منع وجود العلة في صورة النقص : والثاني الدفع بمعنى الوصف ، وهو منع وجود المعنى الذي صارت العلة علة لأجله . والثالث الدفع بالحكم ، وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقص : والرابع الدفع بالغرض ، وهو أن نقول الغرض التسوية بين الأصل والفرع فكما أن العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم ، وكما أن ظهور الحكم قد يتأخر في الفرع فكذا في الأصل ، فالتسوية حاصلة بكل حال كذا في التلويح (كما نقول في الخارج من غير السبيلين إنه نجس خارج فكان حدثا كما يقول فيورده عليه نقضا ما إذا لم يسئل) من رأس الجرح فإنه خارج نجس من بدن الانسان وليس يحدث (فدفعه أولا بالوصف وهو أنه ليس بخارج) فإن الخروج وهو الانتقال من مكان باطن إلى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان ، بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها ،

بمخالف السبيلين فإنه لا يتصور ظهور القليل إلا بالخروج (ثم) ندفعه ثانيا (بالمعنى) أى يمنع المعنى (الثابت بالوصف دلالة) أى المعنى الذى صارت العلة علة لأجله، وهو بالنسبة إلى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة إلى المنصوص كذا فى التوضيح (وهو وجوب غسل ذلك الموضع) فإن الخارج النجس إنما صار حدثا باعتبار أنه مؤثر فى تنجس ذلك الموضع (فيه) أى بوجوب غسل ذلك الموضع (صار الوصف) وهو خروج النجس (حجة) فى انتقاض الطهارة (من حيث إن وجوب التطهير فى البدن باعتبار ما يكون منه) أى بسببه (لا يتجزأ) فإذا وجب غسل بعضه وجب غسل كله ، لكنه اقتصر على الأعضاء الأربعة دفعا للحرج ، وقيد بما يكون منه احترازا عما يصيبه من النجاسة من الخارج فإنه يقتصر على موضع الإصابة (وهناك) أى فيما إذا لم يسئل (لم يجب غسل ذلك الموضع) لأن ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا على الصحيح (فعدم الحكم) وهو نقض الطهارة فى غير السائل (لعدم العلة) هى الخروج (ويورد عليه صاحب الجرح السائل فإنه خارج نجس وليس يحدث حيث لم تنتقض طهارته مادام الوقت باقيا (فندفعه بالحكم) أى ندفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم فى صورة للنقض (ببيان أنه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت) يعنى لا نسلم أنه ليس يحدث بل هو حدث ولكن تأخر حكمه إلى ما بعد خروج الوقت ولذا لم يجوز له المسح على الخفين بعد خروج الوقت إذا لبسهما بعد السيلان (وبالغرض) مهطوف على قوله بالحكم : أى ندفعه بمحصل للغرض من التعليل ، وهو القسم الرابع (فإن غرضنا التسوية بين الدم والبول) فى المعنى الموجب للحكم وقد حصل (وذلك) أى البول (حدث فإذا لزم) أى دام (صار عفوا لقيام الوقت) نفيا للحرج (فكلا هنا) أى فى صورة الدم (وأما المعارضة) وهى القدر فى المدلول من غير تعرض للدليل بإقامة الدليل على خلافه . قال فى التلويح : فإن قيل ينبغى أن لا تكون المعارضة من أقسام الاعتراض لأن مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلنا هى فى المعنى نفي لتمام الدليل ونفاذ شهادته على المطلوب حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله ، ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لأن السائل قد قام عن موقف الإنكار إلى موقف الاستدلال : فالخاصل أن قدرح المعارض إما أن يكون بحسب الظاهر والقصد فى الدليل أو فى المدلول . والأول إما أن يكون بمنع شىء من مقدمات الدليل وهو الممانعة والمنوع إما مقدمة معينة مع ذكر السند أو بدونه ويسمى مناقضة ، وإما مقدمة لا بعينها وهو النقض بمعنى أنه لو صحح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه فى شىء من الصور وإما أن يكون بإقامة الدليل على نفي مقدمة من مقدمات الدليل وذلك إما أن يكون بعد إقامة المعلل

دليلا على إثباتها وهو المعارضة في المقدمة فتدخل في أقسام المعارضة وإما أن يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخبط في البحث بواسطة بعد كل من المعلل والسائل عما كان فيه وضلاهما عن ما هو طريق التوجيه . والمقصود ببناء على انقلاب حالهما واضطراب مقالهما كل ساعة . والثاني وهو القدر في المدلول من غير تعرض للدليل إما أن يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت إليه ، وإما بإقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة وتجري في الحكم بأن يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب ، وفي علته بأن يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله ، والأولى تسمى معارضة في الحكم ، والثانية معارضة في المقدمة وتكون بالنسبة إلى تمام الدليل مناقضة . والمعارضة في الحكم إما أن تكون بدليل المعلل ولو بزيادة شيء عليه (فهى نوعان معارضة فيها مناقضة) وقدمنا أنما المعارضة في الحكم بدليل المعلل ولو بزيادة شيء عليه . أما كونها معارضة فمن حيث إثبات نقيض الحكم ، وأما المناقضة فمن حيث إبطال دليل المعلل إذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين ، وأورد أن في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة إنكاره فكيف اجتمعا . وأجيب بأنه يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بأن لا يتعرض للإنكار قصدا ، وأورد أن في كل معارضة معنى المناقضة لأن نفي حكم الخصم وإبطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم . وأجيب بأنه عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال أن يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما إذا اتحاد الدليل (وهي القلب) وهو أن يكون دليل المعارض على نقيض الحكم بعينه (وهو نوعان أحدهما قلب العلة حكما والحكم علة) مأخوذ في اللغة من القلب بمعنى جعل أعلا الشيء أسفله كقلب القمصعة : يقال قلبت الشيء جعلته منكوسا لأن العلة أعلا من الحكم لكونها أصلا والحكم أسفل لكونه تبعا فتبدلتهما بمنزلة جعل الكوز منكوسا لكن هذا إنما يكون معارضة إذا أقام المعارض دليلا على نفي عليه ما ادعاه المعلل علة ، وإلا فهو مما نعه مع السند على ما صرح به عبارة التوضيح نعم لو أثبت كون العلة معلولا لزم نفي علته لأن معلول الشيء لا يكون علة له وما يقال إنه معارضة في الحكم من جهة أن السائل عارضه بتعليل المستدل بتعليل آخر لزم منه بطلان تعليله فلزم بطلان حكمه المرتب عليه ففيه نظر لأن بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز أن يثبت بعلة أخرى كذا في التلويح (كقولهم) أى أصحاب الشافعي في الاستدلال على أن الإسلام ليس من شرائط الإحصان (الكفار) أى أهل الذمة (جنس يملك بكرهم مائة فيرجم نبيهم كالمسلمين) والبكر والثيب يقع على الذكر والأنثى فجاءوا بجلد المائة علة لوجود الرجم (فنقول) بطريق القلب (المسلمون إنما يجلد بكرهم مائة لأنه يرجم نبيهم) فجاءنا ما نصبوه علة في الأصل وهو جلد المائة حكما وما جعلوه حكما

وهو الرجم علة ، فإن قلت بعد ما ظهر تأثير العلة كيف تصح معارضتها خصوصا بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها علة لتقيض الحكم بعينه . قلت ربما يظن ظهور التأثير ولا تأثير في نفس الأمر وربما يورد على المؤثر ما يظن أنه معارضة أو قلب وليس بذلك ، فالمنافاة إنما هي بين التأثير في نفس الأمر وتتمام المعارضة على القطع ولا قائل بذلك وهكذا حكم فساد الوضع فتخصيصه بأنه لا يمكن بعد ثبوت التأثير مما لا وجه له كذا في التلويح (والمخلص منه) لا يريد بالمخلص الجواب عن هذا القلب ودفعه بل الاحتراز عن وروده (أن يخرج الكلام مخرج الاستدلال) وذلك بأن لا يورد الحكمين بطريق تعليل أحدهما بالآخر ، بل بطريق الاستدلال بثبوت أحدهما على ثبوت الآخر (فإنه يمكن أن يكون الشيء دليلا على شيء وذلك الشيء يكون دليلا عليه) كالنار مع الدخان فلا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بأن يفيد التصديق بثبوتها كما يقال هذه الخشبة قد مسها النار لأنها محترقة ، ثم اعلم أن هذا المخلص لا يتأتى في المثال المذكور لأنه إنما يكون عند تساوى الحكمين بمعنى أن يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الآخر ليصح الاستدلال كما في النذر والشروع وكالولاية في النفس والمال بخلاف الرجم والجلد وبخلاف القراءة في الأوليين والآخرين . فإن قيل : إن أريد المساواة من كل وجه فغير متصور كيف والمال مبتذل والنفس مكرمة وإن أريد المساواة من وجه ، فالفرق لا يضر : أجب بأن المراد المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال عليه كالحاجة إلى التصرف في الولاية ، فإن قيل قد يتمحق الحاجة إلى التصرف في المال لثلاثا كاله صدقة بخلاف النفس فإنها تتأخر إلى ما بعد البلوغ : أجب بأنه قد يكون بالعكس فيحتاج في النفس لعدم الكفء بعد ذلك ولا يحتاج في المال لكثرة فقساويا (والثاني) من نوعي القلب (قلب الوصف شاهدا على الخصم) أي حجة عليه (بعد أن يكون شاهدا له) وبعد أن كان شاهدا عليك صار شاهدا لك ، وكان ظهره إليك فصار وجهه إليك مأخوذ من قلب الشيء ظهره لبطنه ، وأخره عن النوع الأول لأن القلب الحقيقي هو الأول لسكونه قلبا عن غير تغيير وزيادة على تعليل المعلل بخلاف هذا فإنه زيادة عليه مفسدة له تقريرا وتفسيرا لا تبديلا وتغيرا ليكون وهو معارضة فيها مناقضة . أما إياه معارضة فلأنه يوجب خلاف ما أوجبه المعلل بتعليله من الحكم بدليل آخر ، وأما إن فيه مناقضة فلأن فيه إبطال التعليل الأول (كقولهم) أي أصحاب الشافعي (في صوم رمضان إنه صوم فرض) مقدمة أولى وهي ظاهرة (فلا يتأدى إلا بتعيين النية) مقدمة كبرى (كصوم القضاء) دليل الثانية والنتيجة فهذا لا يتأدى إلا بتعيين النية ولم يبين المعلل أنه معين في هذا الوقت لعدم بقاء غيره مشروعا من سائر الصيامات فيه ، فنحن إذا فسرنا الصوم المذكور تفسيرا تركه الخصم وبيننا محل النزاع (فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى

عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء) بعد الشروع ، فإنه حينئذ يستغنى عن التعيين كان قلها بذلك الوصف مع زيادة التفسير فبطل الوصف الأول لأنه لا يتعلق به حكمان مختلفان في حالة واحدة فكان نظير هذا الصوم ما كان بعد الشروع ، ولذا قال (لكنه) أى صوم القضاء (إنما يتعين بالشروع وهذا تعين قبله) لكن بهذا المقدار لا تقع المفارقة بينهما فلم يكن تغييرا (وقد تقلب العلة من وجه آخر) غير الوجهين المذكورين (وهو ضعيف) أى فاسد (كقولهم) أى أصحاب الشافعي في أن الشروع في النوافل لا يوجب إتمام ما شرع فيه ولا قضاءه لو قطعه (هذه عبادة لا يمضى في فاسدها) احتراز به عن الحج (فلا تلزم بالشروع كالوضوء فيقال لهم لما كان كذلك) أى لما كان النفل كالوضوء في عدم المضى (وجب أن يستوى فيه عمل النذر والشروع) فلا يجب بهما كالوضوء فإنه لما لم يجب المضى في فاسده استوى فيه عمل النذر والشروع فكما أنه لا يازم بالشروع لا يازم بالنذر ، لكن اللازم باطل في الشرطية الأولى لأن عمل النذر في النفل ليس كالشروع اتفاقا فإنه يجب بالنذر اتفاقا وإن لم يجب بالشروع عند الخصم . وهذا النوع يسمى قلب التسوية لأنه إن ثبتت المساواة بين النذر والشروع في الفرع والأصل صار الأصل وهو الوضوء شاهدا عليه لاله ، فيكون قلب التسوية وهو ضعيف عند المحققين وقبله بعض مصححي القلب لأنه جعل الوصف المذكور شاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه فيما ادعاه من الحكم المستلزم لخالفته دعوى المعلل ، واستدل فمخر الإسلام على ضعفه بأنه لما جاء بحكم آخر ذهب المناقضة ولذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ، ولأنه جاء بحكم مجمل لا يصح من السائل إلا بطريق الابتداء ولأن المفسر أولى ولأن المقصود من الكلام معناه والاستواء مختلف في المعنى سقوط من وجه وثبوت من وجه على التضاد وذلك مبطل للقياس انتهى . وفي التحرير والمختار عدم قبوله لأن كون الوصف يوجب شها في شئ لا يستلزم عدم الشبه ليلزم الاستواء مطلقا انتهى . (وسمى هذا) النوع من القلب (عكسا) لأن حاصله عكس خصوص حكم الأصل وهو عدم اللزوم بالنذر والشروع في الفرع ، وهذا هو المنسوب إلى الحنفية أول باب القياس مسمى بقياس العكس ، وإنما هو اسم الاعتراض كما في التحرير . وقد فرق في التلويح بين القلب والعكس بأن دليل المعارض إن كان على نقيض الحكم بهينه فقلب وإن كان على ما يستلزمه فعكس وهو مأخوذ من عكست الشئ رددته إلى ورائه على طريقه الأول ، وقيل رد أول الشئ إلى آخره وأخره إلى أوله انتهى . وفي التقرير واختلفت عبارة أهل الأصول في تعريفه فقيل انتفاء الحكم لانتفاء علة ، وقيل تعاقب نقيض الحكم بنقيض العلة وهو ليس من باب المعارضة لأنها للدفع والعكس للتصحيح فكان ينبغي أن لا يذكر في هذا الباب لكنه لما استعمله في مقابلة القلب لكونه للإبطال

والعكس لتصحيح الحق العكس بباب المعارضة أو القلب ومثل له فخر الإسلام بقولنا: ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء . قال وهذا وما أشبهه مما يصلح لترجيح العال انتهى :

والحاصل أن العكس على نوعين : نوع يصلح للترجيح كما قدمنا، ونوع فاسد وهو مراد المصنف هنا، وذكر في إضافة الأنوار أن قول فخر الإسلام وعكسه الوضوء ليس بعكس حقيقة لأن حقيقة العكس أن يقال ما يلتزم بالشروع يلتزم بالنذر كما يقال الإنسان حيوان ناطق والحيوان الناطق إنسان إلا أن هذا النوع من لوازم العكس الحقيقي فيكون أقرب إلى الحقيقة بالنسبة إلى النوع الأول ، فيكون هذا النوع مخالفاً للأول المذكور في الكتاب من حيث إن الأول عكس حكم العلة بدون قلبها وهذا عكس حكم العلة بقلبها فكان هذا ضد الطرد فلا يكون قادحاً في العلة بل يصلح مرجحاً انتهى .

﴿ تنبيه ﴾ قال فخر الإسلام : وأصل العكس رد الشيء على سنته الأول مثل عكس المرأة إذا ردت نور البصر بنوره حتى انعكس فأبصر نفسه كان له وجهها في المرأة انتهى . فاعترض عليه أبو اليسر بأن هذا قول عامة المتكلم من المعتزلة . وقال عامة أهل السنة والأشعرية : إن الانعكاس لا يستقيم . بل نرى ما نرى بإرادة الله تعالى فإنه تحدث صور الأشياء فيها عند مقابلة مخصوصة إذا توسط بينهما جسم شفاف كما تحدث الروح في البدن عند استعدادها وصلاحيته للقبول بدليل حدوث صور الأشياء فيها وإن لم يكن ناظر ويعلم أن الأعمى إذا قابلها بوجهه تحدث صورته ولم يكن يبصره نور يتعكس واعتذر عنه بأنه ذكره تقريباً للفهم كما في التقرير (والثاني) من نوعي المعارضة (المعارضة الخالصة) عن معنى المناقضة وهي إقامة دليل آخر على خلاف المستدل فإن كانت في الحكم فهى لإثبات نقيض الحكم إما أن يكون بهيمة أو بتغيير ما كل منهما صريحاً أو التزاماً وإن كانت في المقدمة فهى قد تكون لنفي عاية ما أثبت المستدل علميته ، وقد تكون لإثبات عاية علة أخرى إما قاصرة وإما متعدية إلى مجموع عليه أو مختلف فيه كما في التلويح (وهى نوعان : أحدهما) المعارضة (في حكم الفرع) قدمه لأن أقسامه الخمسة إما صحيحة أو شبيهة بها فإن القسمين منه صحيحان وثلاثة فيها شبهة الصحة . وأما أقسام الثاني فكلها فاسدة ، وإنما أوردناها لبيان جميع أقسامها كما في التقرير ، فقوله (وهو صحيح) تساهل (سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة) أى بما يخالف حكم المعلن بأن يذكر علة أخرى توجب خلاف حكمه من غير زيادة وتغيير فيقع بإيراد العلة الأخرى محض المقابلة بلا تعرض لإبطال علة الخصم فيمتنع العمل بهما وينسد طريق العمل إلا بترجيح إحداها ليجب العمل

بالراجحة وهذا الوجه أصح وجوهها، مثاله قول الشافعية في تثليث المسح : المسح ركن
في الوضوء وكل ركن في الوضوء يسن تثليثه قياسا على سائر الأركان بعلة الركنية ، فيقال
لم مسح الرأس مسح في الوضوء ، وكل مسح في الوضوء لا يسن تثليثه قياسا على سائر
ما هو مسح كمسح الخف والجبيرة : قال في التحرير : والأحسن أن يجعل أصله التيمم
فيندفع المتوهم من مانع فساد الخف : يعني أنه ربما منع مانع صحة القياس على مسح الخف
فإن التكرار بنفسه بخلافه في الرأس فإذا جعل الأصل التيمم سلم من هذا (أو) معارضة
(بزيادة) هي تفسير) للحكم الأول وتقرير له كقولنا في المسئلة إن المسح ركن في الوضوء
وما هو كذلك لا يسن تثليثه بعد إكمال قياسه على الغسل وهي صحيحة لأنها أحد وجهي
القلب فوجب المصير إلى الترجيح فيها كما في الأولى لكنها دون الأولى لعدم صحتها بلا زيادة
بخلاف الأولى ، وأورد أنه ينبغي أن تكون أقوى من الأولى لأنها أحد وجهي القلب
والقلب مقدم على المعارضة المحضة عند العامة لتضمنه إبطال علة الخصم وقال صاحب الكشاف :
إيراد هذا النوع في باب المعارضة الخاصة مشكل فإنه ذكره في المعارضة التي فيها المناقضة .
وأجيب عن الأول بأنه بذلك الاعتبار أقوى وأندم ، وقد ذكر فيما تقدم من تلك الجهة
وأما هنا فلم يذكره إلا على جهة المعارضة ، وهي من هذه الجهة ليست بأقوى من الأولى
بل دونها ، وعن الثاني بأن هذه معارضة فيها معنى القلب ، فالسائل بالخيار إن شاء ذكره
على سبيل المعارضة وإن شاء على وجه القلب وفيه نظر لأن الإشكال لم يندفع به فإن بإيراده
على وجه المعارضة لا يصير معارضة خالصة والشيخ قيدها بالخلاص ويمكن أن يقال القلب
مشمول على اعتبارين وقطع النظر عن أحدهما جائز بإيراده ههنا يكون بذلك الاعتبار
كذا في التقرير (أو تغيير) بيان للقسم الثالث وهو ما فيه نفي لما أثبتته المعلل وإثبات لما نفيه
لكن بضرع تغيير فيه لإخلال بموضع النزاع كقولنا في إثبات ولاية تزويج الصغيرة التي
لا أب لها ولا جد لغيرها من الأولياء : صغيرة فيثبت عليها ولاية الإنكاح كالتى لا أب
لها بعلة الصغر فيقول المعارض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الأخوة كالمال فإنه لا ولاية
للأخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة ، فالعلة قصور الشفقة لا الصغر وإلا لم تكن معارضة
خالصة ، بل قلنا فالمعلل أثبت مطلق الولاية ، والمعارض لم ينفها بل نفي ولاية الأخ فوقع
في نقيض الحكم تغيير هو التقييد بالأخ ولزم نفي حكم المعلل من جهة أن الأخ أقرب القرابات
بعد الولاد فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم ونحوه ، وبهذا الاعتبار يصير لهذا النوع من
المعارضة وجه صحة كذا في التلويح ، وفي التحرير يقول المعارض الأخ قاصر الشفقة فلا
يولى عليها كالمال وأما صغيرة فلا يولى عليها فليس منه انتهى :

وفي التقرير أن القسم الثالث فيه شبه الصحة (أو فيه نفي لما لم يثبت به الأول أو لإثبات

لما لم ينفه الأول) بيان للاربع . وحاصله أنه القسم الثاني من قسمي العكس المشار إليه سابقا بقوله : وقد تقلب العلة من وجه آخر ، وهو ضعيف ففيه صحة من وجه ، وعلى ذلك قلنا الكافر يملك بيع العبد المسلم فيملك شراءه كالمسلم ، فقالوا بهذا المعنى وجب أن يستوى ابتداءه وقراره كالمسلم ، كذا ذكره فخر الإسلام ، ففي هذه المعارضة إثبات ما لم ينفه المعلن لأنه لم ينف التسوية بين الابتداء والقرار ، وإنما أثبت التسوية بين البيع والشراء فلا تنصل بموضع النزاع فتكون فاسدة إلا أن فيها شبهة الصحة ، لأنه حيث ثبت استواء البقاء والابتداء ظهر المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء لأنه يوجب الملك ابتداء وبقاء ، والبقاء لا يصح فكذا الابتداء فيقتل بموضع النزاع من هذا الوجه لكن الاتصال لما لم يثبت إلا بإثبات التسوية بين الابتداء والبقاء وليس للسائل إثبات التسوية ترجحت جهة الفساد فيها فلا تصلح للدفع ، وفي إيراد هذا النوع من أقسام الخالصة يرد ما تقدم في النوع الثاني فإن جهة صحتها تستلزم إبطال تعليل المعلن ، فعلى تقدير كونه معارضة لا تكون خالصة وتقدم جوابه (أو في حكم غير الأول لكن فيه نفي الأول) بيان للخامس والفرق بينه وبين الثالث أن في الثالث ضرب تغيير بخلاف الخامس ، ومثاله قول أبي حنيفة في التي أخبرت بموت زوجها فاعتدت ونكحت آخر وولدت فجاء الأول إنه (١) أحق بالولد لأنه صاحب فراش صحيح ، فإن عورض بأن الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به نسب الولد كما لو تزوجها بغير شهود فولدت فهذه معارضة في الظاهر فاستدلة لاختلاف الحكم ولعدم ورودها على محل واحد ولعدم المدافعة بينهما ، لأن المعلن عليل لإثبات النسب من الأول والسائل من الثاني ، وينبغي أن يعمل لنفيه عن الأول إلا أن النسب إذا ثبت من زيد لم يصح إثباته من غيره لعدم تصور ثبوته من شخصين فتضمنت هذه المعارضة نفي النسب وقد وجد ما يصلح سببا لاستحقاق النسب في حق الثاني ، وهو الفراش الفاسد فصحت من هذا الوجه . فاحتاج الإمام إلى الرجوع إلى صحة كون الأول صاحب فراش صحيح أولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش لأن صحة الفراش توجب حقيقة النسب والفاسد شبهته ، وحقيقة الشيء أولى بالاعتبار من شبهته ، وتعقبه في التلويح بأنه ربما يقال بل في الحضور حقيقة النسب لأن الولد من مائه انتهى ، ولذا قال في الفتاوى الظهيرية كان أبو حنيفة يقول أولا الولد للأول ثم رجع وقال الولد للثاني : حكى رجوعه عبد الكريم الجرجاني وعليه الفتوى انتهى .

(والثاني) من المعارضة الخالصة المعارضة (في علة الأصل) أي المقيس عليه بأن

يذكر المعترض في المقيس عليه علة أخرى لا تكون موجودة في الفرع ، ويسند الحكم إليها معارضا للمعلل في علته ، وهي ثلاثة أنواع (وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى) بيان للقسم الأول وهو أن يأتي المعترض بعلة قاصرة وهي غير مقبولة لما سبق من أن التعليل لا يكون إلا للتعدية ، وذلك كما قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بأن العلة في الأصل هي الثنية دون الوزن : وهي معارضة مقبولة عند الشافعي ، لأن مقصود المعترض إبطال علية وصف المعلل فإذا بين علية وصف آخر احتمل أن يكون كل منهما مستقلا بالعلية وأن يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال كذا في التاويح (أو يتعدى إلى مجمع عليه) بيان للقسم الثاني ، وهو أن يأتي المعترض بعلة متعدية إلى فرع مجمع عليه كما قلنا في الحنطة إن علة الربا فيها السكيل والجنس . فعارض السائل بأن المعنى في الأصل ليس ما ذكرت ، وإنما هو الاقتيات والادخار وقد فقدنا في الفرع فهذا معنى يتعدى إلى مجمع عليه وهو الأرز والدخن ، وإنما كانت باطلة لأنه لم يصنع سوى أنه رأى عدم العلة وهو لا يصلح دليلا عند عدم الحاجة فعند وجودها أولى لا يصلح ولأنه يجوز أن يثبت الحكم بعلة شتى ، وتعميمهم في التاويح بأن وصف المعلل حينئذ يحتمل أن يكون جزء علة ، وهذا كان في غرض المعترض أعني القدر في علية وصف المعلل . لا يقال الكلام فيما إذا ثبت علية الوصف وظهر تأثيره ، لأننا نقول نعم ولكن لا قطعاً بل ظناً وحينئذ يجوز أن يكون بيان علية وصف آخر موجبا لزوال الظن بعلية وصف المعلل استقالاتا انتهى (أو مختلف فيه) بيان للقسم الثالث وهو أن يتعدى الشيء إلى الآخر الذي ادعى المعترض علية إلى فرع مختلف فيه كما إذا قيل الجص مكيل قول بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعارض بأن العلة هي الطعم فيتعدى إلى الفواكه ومادون السكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان الربا فيهما مختلف فيه . ولا تقبل مثل هذه المعارضة عند الفقهاء لأنه ليس لصحة علية أحد الوصفين تأثير في فساد علية الآخر نظرا إلى ذاتهما لجواز استقلال العاتين ، وإنما وقع الاتفاق على فساد أحدهما لا بعينه لمعنى فيه لا لصحة الآخر بل كل من الصحة والفساد يفتقر إلى معنى يوجبه ، وفيه نظر لأن عدم تأثير صحة أحدهما في فساد الآخر لا ينافي فساد أحدهما عند صحة الآخر . لا يقال كل منهما يحتمل الصحة والفساد إذ الكلام فيما ثبتت علية ظنا لا قطعاً . لأننا نقول لا نعني بفساد العلية إلا هذا ، وهو أنه لم يبق الظن بالعلة ما لم يرجح للاتفاق على أن العلة أحدهما ولا أولوية بدون الترجيح كذا في التلويح وفيه نظر لأن العدالة اجتناب الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر وإذا لم يرتكب صغيرة أصلا كان أشد فاختلفت شدة وضعفا (وكل كلام صحيح) في نفسه (يذكر) أي يذكره أهل الطرد (على سبيل المفارقة) أي على وجه

الفرق ولا يقبل منهم ، لأن شرط صحة القياس تعليل الأصل ببعض أوصافه لما ذكرنا أن التعليل بجميع الأوصاف باطل ، وإذا كان التعليل ببعض أوصافه شرط صحة التعليل كان ذكر الفرق بينهما بذكر وصف آخر لم يذكره المعلن راجعا إلى بيان صحة التعليل ، وحينئذ يكون السائل ساهيا في ضد ما يرومه فإن سعيه لإبطال التعليل لا للتصحيح ، فعلم أن الوجه في ذلك ما ذكره بقوله (فنذكره على سبيل الممانعة) ليبين المعلن تأثير علته ، والممانعة منع مقدمة الدليل إما مع السند أو بدونه ، والسند ما يكون المنع مبنيا عليه . ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها في الأصل وفي الفرع وتحقق شرط التعليل بأنه لا يغير حكم النص ولا يكون الأصل معدولا به عن القياس وتحقق أوصاف العلة من التأثير وغيره كان للمعتز أن يمنع كلاما من ذلك بأن يقول لا نسلم أن ما ذكرت من الوصف علة أو صالح للعلة ، وهذا ممانعة في نفس الحججة ولو سلم فلا نسلم وجودها في الأصل أو في الفرع أو لا نسلم تحقق شرائط التعليل أو تحقق أوصاف العلة .

واعلم أن الممانعة في نفس الحججة هي أساس المناظرة لعموم ورودها على القياس إذ قلما تكون العلة قطعية وعند إيرادها يرجع المعلن في التقصي عنها إلى مسالك العلة وهي كثيرة وعلى كل منها أبحاث فيطول القيل والقال ويكثر الجواب والسؤال ، ثم ينبغي أن يكون ذكر الممانعة على وجه الإنكار وطلب الدليل لاعلى وجه الدعوى وإقامة الحججة ولا ينبغي أنه تصح الممانعة بعد ظهور تأثيرها لجواز أن يثبت بالنص أو الإجماع تأثير الوصف بمعنى اعتبار نوعه أو جنسه في نوع الحكم أو جلسه ، ويكون علة الحكم غيره أو يكون مقتصرًا على الأصل بخلاف فساد الوصف فإنه لا يصبح بعد ظهور التأثير . ولهذا جعل فخر الإسلام دفع العلة المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحا وبالنقض وفساد الوضع فاسدا . نعم قد يورد النقض وفساد الوضع على العلة المؤثرة فيحتاج إلى الجواب وبيان أنه ليس كذلك كذا في التلويح ، ومثال قولهم في إعتاق الرأهن إنه تصرف من الرأهن يلاقى حق المرتهن بالإبطال فكان مردودا كالبيع فقالوا ليس كالبيع لأنه يحتمل الفسخ بخلاف البيع ، وهذه مفارقة والوجه الممانعة وهو أن نقول إن القياس التعدية حكم النص دون تغييره وإنما لا نسلم وجود هذا الشرط هنا ، وبيانه أن حكم الأصل وقف لما يحتمل الرد والفسخ وأنت في الفرع تبطل أصلا ما لا يحتمل الرد والفسخ (وإذا قامت المعارضة) شروع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها يعني إذا تحققت المعارضة . بأن لم تدفع بشيء من الاعتراضات المذكورة من الممانعة والقلب وغيرهما (كان السبيل فيه) أي في دفعها (الترجيح) وقد اختلف في الواجب عند التعارض فقبل الوقف أو التخيير لا الترجيح ، وذهب الجمهور إلى صحة

الترجيح ووجوب العمل بالراجح لإجماع الصحابة والسلف على تقديم بعض الأدلة الظنية على بعض إذا اقترن بها ما تنقوى به والترجيح إنما يقع بين المظنونين لأن المظنون يتفاوت في القوة لا في المعلومات إذ ليس بينهما أقوى من بعض ، ولذا قلنا إذا تعارض نصان قاطعان لا سبيل إلى الترجيح ، بل المتأخر ناسخ إن عرف التاريخ وإلا وجب المصير إلى دليل آخر أو التوقف ، وأورد عليه المفسر والمحكم قطعياً والتعارض بينهما واقع والترجيح للمحكم . وأجيب بأن المراد من النصين القاطعين المتساويين في الدلالة على القطع كالحكمين أو المفسرين ولا ترجيح لأحدهما على الآخر إذ ذلك لا محالة كذا في التقرير وقد تبع المؤلف فخر الإسلام في تأخير بحث الترجيح عن بحث التعارض ولو أخر التعارض إلى هنا وأعقباه بالكلام على الترجيح كما فعل صدر الشريعة لكان أنسب (وهو عبارة عن فضل أحد المثليين) المتعارضين (على الآخر) قبل في هذه العبارة توسع لأن هذا معنى الرجحان لا الترجيح فإنه إثبات الرجحان فكأن الشيخ حذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه ، وتقديره الترجيح عبارة عن إثبات فضل أحد المثليين على الآخر أو بعبارة ، ولهذا قال القاضي : هو إظهار زيادة لأحد المثليين وصفاً كذا في التقرير ، ويمكن أن يكون الضمير عائداً إلى الترجيح بمعنى الرجحان من قبيل إطلاق اسم المؤثر على الأثر أو المراد بالفضل القوة . قال في التلويح : الترجيح في اللغة جعل الشيء راجحاً : أي فاضلاً زائداً ، ويطلق مجازاً على اعتقاد الرجحان ، وفي الاصطلاح بيان الرجحان : أي القوة التي لأحد المتعارضين على الآخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بأمر يقوى به على معارضه (وصفاً) بيان شرطه وهو أن يكون تابعا حتى لو قوى أحدهما بما هو غير تابع له لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وهذا مأخوذ من معناه اللغوي وهو إظهار زيادة أحد المثليين على الآخر وصفاً لا أصلاً من قولك رجحت الوزن إذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته فلا بد من قيام التماثل أولاً ، ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لا تقوم به المماثلة ابتداءً ولا تدخل تحت الوزن منفرداً عن المزيد عليه قصداً في العادة . قال الإمام السرخسي : لا تسمى زيادة درهم على العشرة في أحد الجانبين رجحاناً لأن المماثلة تقوم به أصلاً وتسمى زيادة الجنية ونحوها رجحاناً لأن المماثلة لا تقوم بها عادة ، وهذا من قوله عليه الصلاة والسلام للوزان حين اشترى سراويل بدرهمين « زن وأرجح فإننا معاشر الأنبياء هكذا نزن » فمضى أرجح زد عليه فضلاً قليلاً يكون تابعا له بمنزلة الأوصاف كزيادة الجودة لا قدرها يقصد بالوزن عادة لازوم الرباني قضاء الدين إذ لا يجوز أن يكون هبة لهطلان هبة المشاع كذا في التلويح (حتى لا يترجح القياس) على قياس آخر يعارضه (بقياس آخر) ينضم إليه يعني قياساً يوافق في الحكم دون العلة ليكون

من كثرة الأدلة إذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الأصول لا كثرة الأدلة إذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة إلا عند تعدد العلتين لأن حقيقة القياس ومعناه الذي يصير به حجة هو العلة لا الأصل كذا في التلويح (وكذا الحديث) لا يترجح على حديث آخر يعارضه بحديث آخر (والكتاب) أي ولا يترجح نص الكتاب بنص آخر (وإنما يترجح) للدليل (بقوة فيه) حتى صار الحديث المشهور أولى من الآحاد لأن الشهرة توجب قوة في اتصاله بالرسول صلى الله عليه وسلم وقد أفاد الحصر وإنما أن النص لا يترجح بالقياس لأنه من جنس ما يصلح حجة بنفسه حالة الانفراد كالشاهد الثالث ذكره شمس الأئمة وعن البعض أنه يترجح بالقياس لأنه غير معتبر في مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف .

والحاصل أنه لا يترجح بكثرة الأدلة عندنا لأنه بقوة الأثر وهو بما يصلح وصفا وتبعاً لا بما هو مستقل بالتأثير إذ تقوى الشيء إنما يكون بصفة توجد في ذاته ، وأما ما لا يستقل فلا يحصل للغير قوة بالضمامه إليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض ، وتعقبهم في التلويح بأن يقال سلطنا أن الترجيح بالقوة ، لكن لا نسلم أنه لا يحصل للدليل بالضمام الغير إليه بتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الآخر وموجبا لزيادة الظن ، واستدل في التوضيح بالإجماع على عدم ترجيح ابن عم هو زوج أو أخ لأم في التعصيب فإنه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال على ابن العم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراده ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا كان الترجيح بكثرة دليل الإرث ثابتا واللازم باطل ، ثم قال : واعلم أنا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الأصول وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير مبيت ولم يرجح بالكثرة في بعض المواضع كما لم يرجح بكثرة الأدلة .

ولنا في كل ذلك فرق دقيق وهو أن الكثرة معتبرة في كل موضع يحصلها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث المجموع وأنها غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منهما ، واعتبر هذا بالشاهد الثالث فإن كل أمر منوط بالكثرة كحمل الأثقال والحروب فإن الأكثر فيه راجح على الأقل وكل أمر منوط بكل واحد كالمصارعة فإن الكثير لا يغلب القليل فيها بل واحد قوى يغلب الآلاف من الضعاف فكثرة الأصول من قبيل الأول لأنها دليل قوة الوصف فهى راجعة إلى القوة فتعتبر وكثرة الأدلة من قبيل الثاني فإن كل دليل مؤثر بنفسه لا مدخل لوجود الآخر أصلا فإن الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع بخلاف الكثرة التي في الصوم فإن هذا الحكم تعلق بالأكثر من حيث هو الأكثر لا بكل واحد من الأجزاء

فيكون من قبيل الأول، هذا هو الأصل فأحكمه وفرع عليه الفروع انتهى (وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة) إشارة إلى أن كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحاً لأنه لاستقلاله لا ينضم إلى الآخر ولا يتحد به ليفيد القوة، ثم بين ذلك في العلة الحسية للأحكام الشرعية التي وقع الإجماع على عدم ترجيح بكثرة العلة بمعنى أن يسقط الآخر بالكلية وذلك كما في مسألة اختلاف عدد جراحات الجانبيين على مجروح واحدات من جميعها فإن الدية عليهما نصفان وهو معنى قوله (حتى تكون الدية نصفين) وإنما لم تعتبر الكثرة لأن الإنسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يعتد بعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة وتفريعه وجوب الدية عليهما إنما هو في الخطأ، أما في العمد فالقصاص عليهما وهو مقيد بما إذا لم تكن جراحة أحدهما أقوى تأثيراً فإن كانت أقوى كما إذا جرحه أحدهما وحز رقبتة الآخر فالقاتل هو الحاز، وكذا في التقرير (وكذا قلنا الشفيعان في الشقص) أي الجزء (الشائع المبيع بسهمين متفاوتين سواء) وصورتها دار بين ثلاثة لأحدهم نصفها وللآخر ثلثها وللثالث سدسها، فباع صاحب النصف نصفها وطلب الآخران الشفعة لم يرجح جانب صاحب الثلث بحيث ينفر دباستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس لأن كل جزء من أجزاء سهمها علة مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع وليس في جانب صاحب الثلث إلا كثرة العلة وهي لا تصاح للترجيح فعندنا يكون النصف المبيع بينهما أنصافاً لثرتب الحكم على العلة المتحققة في كل جانب وعند الشافعي أثلاثاً وبيان الدليل للمذهبيين في التلويح، وإنما وضعها في الشقص وإن كان الجوار كذلك ليتأتى فيها خلاف الشافعي (وما يقع به الترجيح) أي ترجيح القياس لا كل دليل (أربعة) الحصر فيها مبنى على أنه جرت عادتهم بذكرها وإلا فقد قال في التلويح: وأما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب أصله أو فرعه أو علته أو أمر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من أصول ابن الحاجب، وقد أشار المصنف ههنا إلى بعض ما يقع بحسب العلة كترجيح قياس عرف عملية الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرفت عليه بالإيماء، ثم في الإيماء يرجح ما يفيد ظناً أغلب وأقرب إلى القطع على غيره وما عرف بالإيماء مطلقاً يرجح على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف ولأن الشارع أولى بتعليل الأحكام، ثم لا يخفى أن الراجح تأثير النوع ثم العين ثم الجنس القريب ثم الأقرب فالأقرب وأن اعتبار بيان الحكم لكونه المقصود أولى وأهم من اعتبار بيان العلة فيرجح تأثير جنس العلة في نوع الحكم على تأثير نوع العلة في جنس الحكم، وعند التركيب ما يتركب من راجحين يقدم على المركب من مرجوحين أو مساو ومرجوح كتقدم المركب من تأثير النوع في النوع والجنس القريب في النوع على المركب من تأثير النوع في الجنس القريب والجنس في النوع،

وفي المركبين اللذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم على ما يكون الراجح منه في جانب الحكم على ما يكون في جانب العلة انتهى (بقوة الأثر) أي التأثير بأن يكون أحد القياسين أقوى تأثيراً من الآخر ، مثاله قول الشافعي إن طول الحرمة يمنع الحر من نكاح الأمة لأنه يرق ماؤه عن غنية وإرقاق الماء عن غنية حرام على كل حر فنكاح الأمة مع طول الحرمة حرام ، وقلنا لا يمنع لأنه نكاح يملكه العبد بإذن مولاه فكذا الحر وهو أقوى لأن أثر الحرمة في اتساع الحل أقوى من الرق فيه تشريفا كالطلاق والعدة وكثير (كالاستحسان في معارضة القياس) فإن الاستحسان أقوى أثره يقدم على القياس وإن كان ظاهر التأثير إذ العبرة للتأثير وقوته دون الوضوح أو الخفاء لأن القياس إنما صار حجة بالتأثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس بخلاف الشهادة فإنها لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا تتفاوت وإنما اشترط العدالة لظهور جانب الصدق ، وقد يقال إن العدالة مما لا تختلف بالشدة والضعف لأنه إن انزجر عن جميع ما يعتقد الحرمة فيه فعبد وإلا فلا كذا في التلويح وفيه نظر لأن العدالة اجتناب الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر وإذا لم يرتكب صغيرة أصلاً كان أشد فاختلفت شدة وضعفاً (وبقوة ثبانه) أي الوصف (على الحكم المشهود به) أي الذي يشبهه الوصف بثبوته والمراد كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح في التخفيف في كل تطهير غير معقول كالتميم ومسح الخف والجيرة والجرور ، بخلاف الركن فإن الركنية لا توجب التكرار كما في أركان الصلاة بل الإكمال ، ونحن نقول به وهو الاستيعاب (كقولنا في صوم رمضان إنه متعين) بتعيين الشارع فلا يجب تعيينه (أولى من قولهم) أي الشافعية (صوم فرض) فيجب تعيينه كالقضاء (لأن هذا) أي التعليل بوصف الفرضية لإيجاب التعمين (مخصوص في الصوم) دون سائر المواضع (بخلاف) التعليل (بالتعمين) أي التعمين (فقد تعدى) أي ثبت فيها (إلى الودائع) فإنه إذا أدى الوديعة إلى مالكمها خرج عن الهبة أي جهة ردها ولا يشترط تعيين الدفع للوديعة (والغصوب) فإن المغصوب متعين عليه فلا يجب أن يعين الرد له (ورد المبيع في البيع الفاسد) إلى البائع وكذا الإيمان بكسر الهمزة لا يشترط لية التعمين فيه بأن يعين أنه يؤدي الفرض مع أنه أقوى الفروض بل على أي جهة يأتي به يقع عن الفرض لسكونه متعينا غير متنوع إلى فرض ونقل ، وكذا الإيمان بفتح الهمز كذا في التقرير (وبكثرة أصوله) بيان للثالث وهو أن يشهد لأحد الوصفين أصلاً أو أصول ولم يشهد للآخر إلا أصل واحد فهو صحيح عند الجمهور ، والتحقق أن الثلاثة راجعة إلى قوة التأثير لكن شدة الأثر بالنظر إلى الوصف وقوة الثبات بالنظر إلى الحكم وكثرة الأصول بالنظر إلى الأصل فلا اختلاف إلا بحسب الاعتبار ، ولهذا

قال شمس الأئمة : ما من نوع من هذه الأنواع إذا قررته في مسألة إلا ويثبت به إمكان تقرير النوعين الأخيرين فيه كذا في التلويح والتقرير ، وفي التحرير مذهب إليه الجمهور هو المختار لأن مرجعه اشتهار الدليل : أي الوصف كالتلويح إذا اشتهر فازداد ظن اعتبار الشارع حكمه بخلاف ما إذا لم يبلغها انتهى (وبالعدم عند العدم) أي عدم الحكم في كل صور عدم الوصف بيان للقسم الرابع (وهو العكس) يعني الاطراد في العلة أنه كلما وجدت العلة وجد الحكم ، ومعنى الانعكاس أنه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد والمحدود وهذا اصطلاح متعارف ، وقد بينوا المناسبة فيه بأنه لازم للعكس المتفاهم بحسب العرف العام حيث يقولون كل إنسان ضاحك وبالعكس كل ضاحك إنسان ، فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف ، لأن انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وهو عكس عرفي لقولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وإن لم يكن عكسا منطقيا كذا في التلويح . واختلف في الترجيح به ، فقيل لا لأن العدم لا يتعلق به حكم ، وقال العامة : نعم لأن عدم الحكم عند عدم الوصف دليل على اختصاص الحكم وكادة تعلقه به فصلح مرجحا لسكنه ضعيف لاستلزامه إضافة الرجحان إلى العدم الذي ليس بشيء وتظهر ثمرته عند المعارضة فإذا عارضه ترجيح آخر كان مقدما عليه ، ومثاله قولنا في المسح إنه مسح فلا يسن تكراره راجح على قولهم إنه ركن فيسن تثلثه لأن ما قلنا ينعكس إلى ما ليس بمسح كغسل الأعضاء الثلاثة يسن تكراره ، وما قالوا لا ينعكس فإن المضمضة والاستنشاق يتكرران وليسا بركنين كذا في التقرير (وإذا تعارض ضربا الترجيح بيان لأن التعارض كما يقع بين الأقيسة فيحتاج إلى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بأن يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه (كان الرجحان بالذات) أي بمعنى راجع إليها (أحق منه) أي أولى بما هو (في الحال) أي بوصف قائم في الذات على مضادة الأول : أي مخالفته ، وإنما قيدنا به لأنه لو كان على موافقته لا يحتاج إلى الترجيح (لأن الحال قائمة بالذات) أي قائمة بالغير وهو الذات ، وما هو قائم بغيره له حكم العدم في حق نفسه لعدم قيامه بنفسه فكانت الحالة موجودة من وجه دون وجه والذات موجودة من كل وجه (تابعة له) في الوجود بيان للوجه الثاني :

وحاصله أن الذات أسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح أولا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد أمضى حكمه ، وقد ذكرنا للترجيح بالوصف الذاتي أمثلة منها ما أجمع عليه وهو ترجيح ابن الأخ على العم في العصوبة ، لأن رجحانه في ذات القرابة لأنها قرابة أخوة ورجحان العم في حال القرابة وهي زيادة القرب لأنه يتصل بواسطة واحدة ، وهو الأب

ومثله كثير في باب الميراث . ومنها ما قال به أصحابنا وهو انقطاع حق المالك من العين إلى القيمة بصنعتة في المغصوب خياطة أو صياغة أو طبخا بحيث يزداد بها قيمة المغصوب وهو ما أفاده بقوله (فينقطع حق المالك بالطبخ والشئ لأن الصنعة قائمة) أي موجودة وأيس المراد بالقيام ما يكون في الأعيان ، إذ المراد بالصنعة أثرها ولا بد له من القيام بمحل كذا في التقرير (بذاتها من كل وجه) ومضافة إلى فعل الغاصب لم يلحق حدوثها تغيير ولا إضافة إلى المغصوب منه بخلاف المغصوب فإنه قامت من وجه (والعين هالكة من وجه) حيث انعدم صورته وبعض معانيه : أعنى المنافع القائمة به وصار وجوده مضافا إلى الغاصب من وجه وهو الوجه الذي صار به هالكا بمعنى أن لفعل الغاصب مدخلا في وجود الثوب بهذه الصنعة مثلا (وقال الشافعي صاحب الأصل) وهو المالك (أحق) من الغاصب (لأن الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له) ولاخفاء في ترجيح الأصل على التابع . وجوابه أن قيام الصنعة بالعين وبقائه به حال بعد الوجود فإذا تعارض الوجود والبقاء كان الوجود أحق بالترجيح به من البقاء ، لأن الوجود راجع إلى الذات والبقاء إلى الحال (والترجيح بغلبة الأشباه) بيان للترجيح المردودة بعد بيان المقبولة . الأول الترجيح بغلبة الأشباه ، وهو أن يكون للفرع بأحد الأصلين شبه واحد وبالأصل الآخر شبهان أو أشباه وهو فاسد عندنا . وقال عامة الشافعية بصحته ، لأن الظن يزداد عند كثرة الأصول : وقلنا الأشباه أو صاف تجعل عاللا وكثرة العلة لا توجب ترجيحا ككثرة الآيات والأخبار . ولا فرق بين أو صاف مستنبطة من أصل واحد أو أصول أو كانت من أصول لم توجب ترجيحا فكلما إذا كانت من أصل واحد ، وهذا بخلاف الترجيح بكثرة الأصول فإن هناك الوصف واحد وكل أصل يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته على الحكم ، فأما ههنا فالأصل واحد والأوصاف متعددة فكان من قبيل الترجيح بكثرة الأدلة ، ومثاله قولهم في من ملك أخاه أنه لا يعتق عليه ، لأن الأخ يشبه الولد من وجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم بسائر الوجوه غير المحرمية مثل وضع الزكاة من الطرفين وحل الحليلة وقبول الشهادة ووجوب القصاص من الطرفين فكان أولى ، وهذا باطل لما قلنا إن كل شبه يصلح قياسا فيصير كترجيح قياس بقياس آخر (وبالعوموم) أي الثاني الترجيح بعوموم الوصف مثل ترجيح الشافعية التعليل بوصف الطعم في الأشياء الأربعة على التعليل بالسكيل والجنس بقولهم إن الطعم أحق لأنه يعم القليل وهو الحفنة والكثير وهو السكيل والتعليل بالسكيل والجنس لا يتناول إلا الكثير والمقصود من التعليل تعميم حكم النص فكلما كان أعم كان أوفق للمقصود . وقلنا هذا باطل لأن الوصف فرع النص والنص العام والخاص سواء عندنا ، وعندهم الخاص يقضى على العام فكيف صار العام أحق منه . والفرق بين الترجيح

بالعموم وقوة ثباته على الحكم أن الأول إنما يكون في أصل واحد يكثر فروعه ، والثاني باعتبار أصل واحد تقويه أصول كثيرة كذا في التقرير (وقلة الأوصاف فاسد) مثل ترجيح الشافعية الطعم على الكيل والجنس بالوحدة ، إذ الجنس شرط عندهم والعلة هي الطعم لا غير . قالوا العلة التي هي ذات وصف أحق لكونها أقرب إلى الضبط وأبعد عن الخلاف وأكثر تأثيرا من علة ذات وصفين لعدم توقفها في التأثير على شيء آخر . وبعض الشافعية رجح بكثرة الأوصاف لكونها أكثر شبيها بالأصل ، وهما فاسدان لأن العلة فرع النص وما فيه إيجاز وما فيه إطناج سواء والترجيح إنما هو بالمعاني لا بالصور كثيرة وقلة (وإذا ثبت دفع العلة بما ذكرنا) أي إذا دفع السائل علة المعلل بما ذكرنا من الوجوه (كانت غايته) أي ثمره دفعه (أن يلجئ إلى الانتقال) وهو ما يوجب إكمال ما أراد المعلل بتعليقه (وهو أربعة) أوجه لأن الانتقال من شيء إلى شيء يقتضى منتقلا منه وإليه وليس فيما نحن فيه إلا الحكم والعلة فالانتقال إما أن يكون من العلة إلى العلة أو من الحكم إلى الحكم ، فإن كان الأول فإما لإثبات العلة الأولى أو الحكم الأول والأول هو القسم الأول والثاني هو الرابع ، وإن كان الثاني فإما بالعلة الأولى أو غيرها والأول هو الثاني والثاني هو الثالث والوجه كلها صحيحة إلا الرابع (فلما أن ينتقل من علة إلى علة أخرى لإثبات الأولى) وهو يتحقق في الممانعة لأن السائل لما منع وصف المعلل عن كونه علة لم يجد بدا من إثباته بدليل آخر ، وصح ذلك لأنه لم يدع إلا الحكم بتلك العلة فما دام يسعى في إثباتها لم يكن منقطعا ، لأن الانقطاع عبارة عن حالة تعترى المناظر بالعجز عما رام بالمناظرة فما دام يسعى ليس بعاجز ، وهذا مثل من علل بوصف غير مسلم فقال في الصبي المودع إذا استهلك الوديعه إنه لم يضمن لأنه مسلط على الاستهلاك ، فإذا قال الخصم لا نسلم أنه مسلط احتج إلى إثباته . قال شمس الأئمة : وعلى هذا لو اشتغل بإثبات الأصل الذي تفرع منه المتنازع فيه حتى يرتفع الخلاف بإثبات الأصل كما لو علل بقياس فقال خصمه القياس ليس بحجة فاشتغل بإثبات كونه حجة بقول الصحابي ، فقال خصمه قول الصحابي ليس بحجة فاشتغل بإثبات كونه حجة بخبر الواحد ، فقال خصمه هو ليس بحجة فيحتاج بالكتاب على أنه حجة فإنه لكونه صعبا في إثبات مرامه يكون طريقا مستقيما كذا في التقرير (أو ينتقل من حكم إلى حكم آخر بالعلة الأولى) كقولنا للكتابة عقد يحتمل الفسخ فلا يمنع التكفير بمن تعلقت به فيقال المنع بغيره من نقصان الرق فيجواب احتمال الفسخ دليل عدم نقصانه (أو ينتقل إلى حكم آخر وعلة أخرى) ولا بأس به لأن ما ادعاه قد سلم له فإذا احتج إلى إثبات حكم آخر كان له ذلك ولا يعد انقطاعا كما لو علل بعد تسليم الخصم أن هذا العقد لا يمنع الصرف هذه رقبة مملوكة فيجوز صرفها إليها ، وهذا الحكم غير الحكم الذي

انتقل إليه بالعلة الأولى ، ولكن مثل هذا التعليل الذى يحتاج فيه إلى علة أخرى وحكم آخر لا يخلو عن ضرب غفلة حيث لم يحرر المعلل المبحث فى الابتداء (أو ينتقل من علة إلى علة أخرى لإثبات الحكم الأول لا لإثبات العلة الأولى) فذهب بعضهم إلى صحته احتجاجا بقصة ابراهيم عليه الصلاة والسلام فى محاجة اللعين عمرو بن كنعان فإن ابراهيم عليه الصلاة والسلام انتقل من قوله - ربى الذى يحيى ويميت - لما عارضه اللعين بقوله - أنا أحيى وأميت - إلى قوله - فإن الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب - وهو انتقال منه إلى حجة أخرى لإثبات الحكم الأول ، والصحيح أن مثل هذا الانتقال يعد انقطاعا لأن المناظرة شرعت لبيان الحق فإن تفسيرها النظر من الجانبين فى النسبة بين الشبهين إظهار للصواب . وإنما تحصل الإبانة إذا كان الدليل متناهيا والمعلل إذا لزمه النقص لم يقبل منه الاحتراز بوصف زائد فلأن لا يقبل منه التعليل المبتدأ أولى ولذا قال (وهذه الوجوه صحيحة إلا الرابع) فإنه انقطاع فى عرفهم استحسونه كيلا يخلو المجلس عن المقصود وإلا فى العقل له أن ينتقل إلى آخر وآخر إذا لم يثبت ما عينه حتى يعجزه عن إثباته ولو فى مجالس فالانقطاع إنما هو مع دليبه ، وهو سكوت أو إنكار ضرورى أو منع بعد تسليم كذا فى التحرير (ومحاجة الخليل مع اللعين ليست من هذا القبيل لأن الحجة الأولى كانت لازمة) أى ملزمة للعين لأنه أراد بقوله - يحيى ويميت - حقيقة الإحياء والإماتة ، وعارضه اللعين بأمر باطل بتسمية إطلاق المسجون إحياء وقتل الآخر إماتة (إلا أنه انتقل دفعا للاشتباه) إلا أن ابراهيم لما خاف الاشتباه والتلبس على القوم نضعف إدراكهم انتقل إلى ما لا يكاد يشبهه على أحد ومثله حسن عند قيام الحجة وخوف الاشتباه ، قال القاضى البيضاوى : ولعل عمرو زعم أنه بقدر أن يفعل كل جنس يفعله الله تعالى فنقضه إبراهيم بذلك ، وإنما حمل عليه بطر الملك وحمايته أو اعتقاد الحلول . وفى التقرير : واعلم أن الانقطاع كما يتحقق من جانب المعلل يتحقق من جانب السائل لما ذكرنا من تفسيره وأنه على أربعة أوجه : أحدها وهو أظهرها السكوت كما أخبر الله تعالى عن اللعين بقوله - فهبت الذى كفر - . والثانى جمحد ما يعلم بالضرورة أو بالمشاهدة فإن جمحد مثله يدك على عجزه عن دفع علة المعلل . والثالث المنع بعد التسليم فإنه يعلم أنه لا شيء يحمله على المنع بعد التسليم إلا العجز . والرابع عجز المعلل عن تصحيح علمته حتى ينتقل إلى أخرى ، وهذا النوع منه يختص بالمعلل فإن السائل إذا انتقل من دليل إلى دليل لا بأس به لأنه يعارض المعلل فما دام يسعى فى المعارضة بدليل يصلح لذلك لا يثبت الانقطاع والله أعلم .

فصل

في بيان الأسباب والعلل والشروط

(جملة ما يشهد بالحجج التي سبق) أي مرّ (ذكرها) سابقا على القياس وإنما قيدنا به لأن هذه الأشياء لا يجوز إثباتها بالقياس (شيثان : الأحكام) المشروعة (وما يتعلق به الأحكام) والتعادل لا يصبح إلا بعد معرفة الشئين لأن القياس لتعددية حكم معلوم بسببه وشرطه بوصف معلوم ، ولا يتحقق ذلك إلا بعد معرفة هذه الأشياء ، وذكر في التلويح لذلك حاصلًا وهو أن الحكم إما حكم يتعلق بشيء أو لا فإن لم يكن فالحكم إما صفة لفعل المكلف أو أثره فإن كان أثرا كالمالك فلا بحث ههنا عنه ، وإن كان صفة فالمعتبر فيه اعتبارا أوليا إما المقاصد الدنيوية أو المقاصد الأخروية . فالأول ينقسم الفعل بالنظر إليه تارة إلى صحيح وباطل وفاسد ، وتارة إلى منعقد وغير منعقد ، وتارة إلى نافذ وغير نافذ ، وتارة إلى لازم وغير لازم . والثاني إما أصلي أو غير أصلي ، فالأصلي إما أن يكون الفعل أولى من الترك أو الترك أولى من الفعل أو لا يكون أحدهما أولى ، فالأول إن كان مع منع الترك بقطعي ففرض أوبظني فواجب وإلا فإن كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة وإلا فنفل ونذب . والثاني أن يكون مع منع الفعل فحرام وإلا فمكروه . والثالث مباح وغير الأصلي رخصة وهي أربعة كما تقدم ، وإن كان حكما يتعلق بشيء فالتعلق إن كان داخلا في الشئ فركن ، وإلا فإن كان مؤثرا فيه فعلة ، وإلا فإن كان موصلا إليه في الجملة فسبب وإلا فإن توقف الشئ عليه فشرط وإلا فعلاية انتهى (أما الأحكام) جمع حكم بمعنى المحكوم به (فأربعة) أي منقسمة بالقسمة الأولية إلى أربعة وهي قسمة صحيحة خلا أنه ترك قسما واحدا وهو ما اجتمع فيه على السواء لأنه إذا كان كذلك كان حق العبد راجحا لاحتياجه فصار كأنه عائد إلى القسم الأخير كذا في التقرير ، وفي التلويح ولم يوجد قسم آخر اجتمع فيه على التساوي في اعتبار الشارع (حقوق الله تعالى) وهو ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص بأحد فينسب إلى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه وإلا فباعتبار التخليق الكل سواء في الإضافة إلى الله تعالى و - لله ما في السموات وما في الأرض - وباعتبار الضرر أو الانتفاع هو متعال عن الكل ، ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير كذا في التلويح ، قالوا إطلاق الحق حقيقة إنما هو على الله وصفاته وأما على غيره فمجاز لأنه الموجود من كل وجه بأن لم يسبقه عدم ولم يطرأ

عليه عدم (خالصة) قيل إنه تمييزه والظاهر أنه حال لأن التمييز في المشتق ضعيف (وحقوق العباد خالصة وما اجتماعا فيه وحق الله غالب كحد القذف) لأنه من حيث إنه شرع لصيانة عرض العبد ولدفع العار عن المقدوف كان حقه ومن حيث إنه زاجر شرع لإخلاء العالم عن الفساد كان حقا له تعالى ولذا سمي حداء فلما تعارضت فيه الأدلة تعارضت فيه الأحكام فمن حيث إنه حق الله تعالى لا يباح القذف بإباحته ويستوفيه الإمام دون المقدوف ولا ينقلب مالا عند سقوطه ويتنصف بالرق ولا يحلف القاذف ولا يؤخذ منه كفيل إلى أن يثبت ولا يورث ولا يصح فيه العفو ولا يجوز الاعتياض عنه ويجرى فيه التداخل ويشترط فيه لإحصائه ومن حيث إنه حق العبد يشترط فيه الدعوى ولا يبطل بالتقادم ويجب على المستأمن ويقبضه القاضي بعلمه ويقدم استيفاءه على سائر الحدود ، ولا يبطل بالرجم ، ولا يصح الرجوع عن الإقرار فإذا تعارض الحقان غلبنا حق الله تعالى لأن المقصود الأصل من إقامته إخلاء العالم عن الفساد وما للعبد يكون داخلا فيه ، وهذا هو المعتمد الذي عليه الكافة وخالف صدر الإسلام فصحيح أن الغالب فيه حق العبد وتمامه في فتح القدير وغيره (وما اجتماعا فيه وحق العبد غالب كالتقصاص) فإن فيه حق الله تعالى وهو إخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو غالب لجرمان الإرث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو .

﴿ وحقوق الله تعالى ثمانية أنواع ﴾ بالاستقراء (عبادات خالصة كالإيمان وفروعه) من الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد ، وإنما كانت فروعاً لأنها لا تصح إلا بعد تقدم الإيمان وهو صحيح بدونها (وهي) أي العبادات الخالصة (أنواع الثلاثة أصول ولواحق وزوائد) بمعنى أن في جملة الفروع أصلاً وملحقاً وزوائد ، لا بمعنى أن كل واحد من الفروع يشتمل على الثلاثة وكون الطاعات من فروع الإيمان وزوائده لا ينافي كونها في نفسها مما له أصل وملحق به وزوائد ، فأصل الإيمان هو التصديق بمعنى إذعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، وجميع ما علم بحبيته بالضرورة على ما هو معنى الإيمان في اللغة إلا أنه قيد بأشياء مخصوصة وقدمناه في بحث شرائط الراوى من أقسام السنة ، والملحق بأصل الإيمان هو الإقرار باللسان لسكونه ترجمة عما في الضمير ودليلاً على تصديق القلب ، وليس بأصل لأن معدن التصديق هو القلب ، ولذا يسقط الإقرار عند تعذره كما في الأخرس أو تعسره كما في المكروه وكون الإقرار ركناً من الإيمان ملحقاً بأصله إنما هو عند بعض العلماء كشمس الأئمة وفخر الإسلام وكثير من الفقهاء ، وعند بعضهم الإيمان هو التصديق وحده والإقرار شرط لإجراء أحكام الدنيا وقدمناه ، وزوائد الإيمان هي الأعمال لما ورد

في الأحاديث من أنه لا إيمان بدون الأعمال نفيًا لصفة الكمال بناء على أنها من مسميات الإيمان ومكملاته الزائدة عليه . وأما الفروع فالأصل فيها الصلاة لأنها عماد الدين وتالية الإيمان شرعت شكرًا للنعم الظاهرة والباطنة لما فيها من أعمال الجوارح وأفعال القلوب والملحق به الصوم من حيث إنه عبادة بدنية خالصة فيها تجويع الأمارة لخدمة خالقها لا مقصودة بالذات وزوائدها مثل الاعتكاف المؤدى إلى تعظيم المسجد وتكثير الصلاة حقيقة أو حكمًا بالانتظار على شريطة الاستعداد كذا في التلويح وجعل في التقرير تكرار الشهادتين أو ثمراته زوائد الإيمان بناء على ماهو المشهور من حمل الأصحاب زيادة الإيمان على أحدهما (وعقوبات كاملة) أى خالصة (كالحلود) وهى حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وحد السرقة (وعقوبات قاصرة كحرمان الميراث) فإنه حق الله تعالى إذ لا نفع فيه للمقتول ، ثم إنه عقوبة للقاتل لسكونه غرما لحقه بجنايته حيث حرم مع علة الاستحقاق وهى القرابة لسكنها قاصرة من جهة أن القاتل لم يلحقه ألم فى بدنه ولا نقصان فى ماله بل امتنع ثبوت ملكه له فى تركة المقتول ولما كان عقوبة لم يثبت فى حق الصبي إذا قتل مورثه عمداً أو خطأً لأن فعله لا يوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب ولا فى القتل بالسبب (وحقوق داخرة) بين العباداة والعقوبة (كالكفارات) فلإنها عقوبة وجوبا وعبادة أداء وقد وجدنا فى الشرع ما هدا شأنه كإقامة الحدود ولم نجد على العكس ولم يبين المؤلف أن العباداة غالبية لما فيها من التفصيل ، فقالوا الغالب جهة العباداة فيها إلا كفارة الفطر فى رمضان فإن جهة العقوبة فيها غالبية ولذا تسقط بالشبهات كالحلود ، وذكر المحققون فى الفرق أن داعية الجناية على الصوم لما كانت قوية باعتبار أن شهوة البطن أمر مقصود للنفس احتيج فيها إلى زاجر فوق ما فى سائر الجنايات فصار الزجر فيها أصلا والعبادة تبعاً وفى باقى الكفارات بالعكس ، ألا ترى أنه لا معنى عن الزجر عن القتل الخطأ وأن كفارة الظهار شرعت فيما يندب إلى تحصيل ما تعلقت الكفارة به تعلق الأحكام بالعلل وهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب إلى تحصيل ما تعلقت به تعلق الأحكام بالشروط كمن حلف لا يكلم أباه وشرع الزاجر فيما يندب أو يجب تحصيله لا يلبق بالحكمة وخالف صدر الشريعة القوم وجعل كفارة الظهار ككفارة الفطر بناء على أنه منكر من القول وزور وهو فاسد نقلاً وحكماً واستدلالاً وتعامه فى التلويح (وعبادة فيها معنى المؤنة) من مانت القوم أمأنهم احتملت مؤنتهم وهى الثقل والكلفة (كصدقة الفطر) فإن جهات العباداة فيها كثيرة كتسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشترط النية فى أدائها ونحو ذلك مما هو من أمارات العباداة وجهة المؤنة فيها وجوبها عن الإنسان بسبب رأس الغير كالنفقة ولذا لم يشترط لها كمال الأهلية فتمجب فى مال الصبي والمجنون اعتباراً لجانب المؤنة خلافاً لمحمد

اعتبارا بجانب العبادة لكونها أرجح (ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر) لأن المؤنة فيه باعتبار الأصل وهو الأرض والعبادة باعتبار الوصف وهو الماء ، ولذا يصرف مصارف الزكاة ولم يصح ابتداء على الكافر لأن الكفر يتنافى للقربة من كل وجه ، وأما في البقاء فأهل عند محمد كما إذا ملك ذى عشريه وقال أبو يوسف بتضعيفه عليه تغييرا للعبادة لكفره وأوجب الإمام الخراج لأنه لم يشرع إلا بوصف العبادة والكفر يتنافيه والتضعيف ثبت بالإجماع على خلاف القياس في بنى تغلب فلا يقاس عليه (ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج) لأن المؤنة فيه باعتبار الأصل وهى الأرض والعقوبة فيه باعتبار الوصف ، وهو التمكن من الزراعة ولذا لم يصح ابتدائه على المسلم لكن صح إبقاؤه عليه حتى أو اشترى أرض خراج كان عليه الخراج لا العشر لأن جهة المؤنة فيه راجحة والمؤمن أهل للمؤنة (وحتى قائم بنفسه) أى ثابت بذاته من غير أن يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة (كخمس الغنائم والمعادن) فإن الجهاد حق الله تعالى عزازا لدينه وإعلاء لكلمته فالمصاب به كله حق الله تعالى إلا أنه جعل أربعة أخماسه للغنائم امتنانا واستبقى الخمس حقا لله تعالى لاحقا لزمنا أداؤه طاعة وكذا المعادن ولذا جاز صرف خمس المنجم إلى الغنائم وإلى آباءهم وأولادهم وخمس المعادن إلى الواجد عند الحاجة (وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما) كالدييات وملك المبيع والتمن وملك النكاح (وهذه الحقوق) كلها حقا لله أو لعبيده (تنقسم إلى أصل وخلف فالإيمان أصله التصديق) زاد في التوضيح والإقرار ببناء على أنه ركن وظاهر الكتاب أنه شرط لاجراء الأحكام (ثم الإقرار صار أصلا مستبدا خلفا عن التصديق فى أحكام الدنيا) أى صار الإقرار مجرد قائما مقام الأصل فى أحكام الدنيا فترتب عليه الأحكام كما فى الإكراه على الإسلام فإن إقراره قائم مقام مجموع التصديق والإقرار وقدمنا فى بحث الراوى للسنة أنه مخصوص بالحربى (ثم صار أداء أحد الأبوين) أى إيمانه (فى حق الصغير خلفا عن أدائه) أى الصغير حتى يجعل مسلما بإسلامه تبعا نظرا له (ثم صار تبعية أهل الدار خلفا عن تبعية) أحد (الأبوين فى إثبات الإسلام) وإذا لم توجد تبعية أهل الدار صارت تبعية الغائبين خلفا ، مثلا إذا سبى صبي فإن أسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الأصل ، وإلا فإن أسلم أحد الأبوين فهو تبع له وإلا فإن أخرج إلى دار الإسلام فهو مسلم بتبعية الدار وإن لم يخرج بل قدم أو بيع من مسلم فى دار الحرب فهو تبع لمن سباه فى الإسلام فلو مات يصى عليه ويدفن فى مقابر المسلمين ، ثم التحقيق أن عند عدم الأبوين ليست التبعية خلفا عن أداء أحد الأبوين بل عن أداء الصبي نفسه كابن الميت خلف عنه فى الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن أبيه لثلا يلزم للخلف خلف فيكون للشيء خلفا وأصلا ، وقد يقال لا امتناع

في كون الشيء أصلا من وجه وخلفا من وجه كذا في التلويع (وكذلك الطهارة بالماء أصل والتميم خلف عنه) خلفا مطلقا يرتفع به الحدث إلى غاية وجود الماء بالنص لأنه لما كان حكم الأصل إفادة الطهارة وإزالة الحدث فكذا حكم الخلف إذ لو كان له حكم برأسه لما كان خلفا بل أصلا فلا يصح جعله خلفا في حق الإباحة مع الحدث، ولذا قال (ثم هذا الخلف عندنا مطلق) فيكون حكمه حكم الماء في تأدية الفرائض به (وعند الشافعي ضروري) بمعنى أنه ثبتت خلفيته ضرورة الحاجة إلى إسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة ، وفائدة الخلاف تظهر في صحة تقديمه على الوقت وأداء فرضين بتميم واحد فعندنا يجوز خلفا له فيمن له إنا أن من الماء أحدهما طاهر والآخر نجس وقد اشتبهنا عليه فعندنا لا يجوز له التحرى ، لأن التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء ، وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب للتساقط، وعنده يجب التحرى ولا يجوز التيمم إذ معه طاهر بيقين فلا ضرورة فلا تيمم . وفي التلويع : ولا ينبغي أن عدم صحة التيمم قبل التحرى عند الشافعي مبنى على أنه لاصحة للتيمم بدون العجز عن الماء ، سواء كان خلفا ضروريا أو خلفا مطلقا ولا عجز مع إمكان التحرى ، ولذا جاز التيمم فيما إذا تحير ، فتفرع هذه المسألة على كون التيمم خلفا ضروريا بمعنى أنه إنما يكون بقدر ما تندفع ضرورة إسقاط الفرض ليس حكما ينبغي ، وإن أريد بكونه ضروريا أنه لا يكون إلا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء، فهذا مما لا يتصور فيه نزاع (لكن الخلافية بين الماء والتراب في قول أبي حنيفة وأبي يوسف) يعني الخلافية في الآلة بمعنى أن التراب خلف عن الماء لأنه تعالى نص عند النقل إلى التيمم على عدم الماء ، وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لأن نجاسة المحل حكمية فيجوز أن يكون تطهير الآلة كذلك والحديث « التراب طهور المسلم ما لم يجد الماء » يؤيده (وعند محمد وزفر بين الوضوء والتيمم) فالخلافية في الفعل بمعنى أن التيمم خلف عن التوضؤ لأن الله تعالى أمر بالوضوء أولا ثم بالتميم عند العجز (وبتقني عليه) أي على الاختلاف (مسألة إمامة التيمم المتوضئين) في غير صلاة الجنائز فعند الشيخين جائزة لأنه لاختلافية بين الطهارتين وعندهما غير جائزة . وفي عامة الكتب لم يذكر زفر مع محمد في هذه ، وفي البخاري « وأم ابن عباس وهو متمم » قيدنا بغير الجنائز لأن اقتداء المتوضئ بالتيمم فيها جائز بلا خلاف كما في الخلاصة (والخلافة لا تثبت إلا بالنص) أي بعبارته (أودالته) أراد أن الخلف إنما يثبت بما يثبت به الأصل والأصل لا يثبت بالرأى فكذا خلفه وليس المراد الحصر على المذكور فإنها قد ثبتت بالإشارة كما أشرنا إليه في مسألة خلفية التيمم ، وقد تكون بالدلالة كما في خلفية التيمم لصلاة العيد والجنائز بالأولى ، ولكن لما ذكر للدلالة

دل على جوازه بالإشارة لأنها أقوى من الدلالة ، ولم يذكر الاقتضاء لقلقه كذا في التقرير (وشرطه) أي الخلف (عدم الأصل) في الحال لعارض إذ لا معنى للمصير للخلف مع وجود الأصل (على احتمال الوجود) أي مع إمكان الأصل (ليصير السبب منعقدا) للأصل ثم بالمعجز عنه يتمحول إلى الخلف (فيصح الخلف ، فأما إذا لم يحتمل الأصل الوجود فلا) يصح الخلف (ويظهر هذا) الشرط (في يمين الغمرس) وهو الخلف على نقي ما كان أو ثبوت ما لم يكن في الزمن الماضي فإنه لا تثبت الكفارة لعدم إمكان البرّ (والخلف على مسّ السماء) فإن اليمين قد انعقدت موجبة للبرّ لاحتمال وجود المسّ في الجملة إلا أنه معلوم عرفا وعادة فانتقل الحكم إلى الخلف وهو الكفارة ، وكذا سائر الأبدال من المسح والتيمم والتفدية :

﴿ وأما القسم الثاني ﴾ من التقسيم المذكور في أول الفصل (فأربعة) بالاستقراء السبب والعلة والشرط والعلامة . وفي التحرير : أنهم قسموا الخارج المتعلق بالحكم إلى مؤثر فيه ومفوض إليه بلا تأثير . فالأول العلة ، والثاني للسبب وإلا فإن توقف عليه الوجود فالشرط وإلا فإن دل عليه فالعلامة :

﴿ الأول السبب ﴾ قدمه لتقدمه وجودا على الثلاثة ، وهو لغة : ما يتوصل به إلى الشيء طريقا ، ومنه - فأتبع سببا - أو بابا ، ومنه - أسباب السموات - أو حبالا ، ومنه - فليمدد بسبب إلى السماء - . واصطلاحا ما بينه للسبب الحقيقي (وهو أقسام) أي ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة أو مجازا ، ويعتبر في تعدد الأقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وإن اتحدت الأقسام بحسب الدوات (سبب حقيقي) وهو ما يكون طريقا إلى الحكم) كالجنس وأخرج به بعضهم العلامة فإنها علامة على طريقه (من غير أن يضاف إليه وجوب) أي ثبوت الحكم خرجت العلة فإنه يضاف إليها الثبوت (ولا وجود) يصلح أن يكون مخرجا للعلة والشرط لأن الحكم يضاف إلى العلة وجودا بها ، وإلى الشرط وجودا عنده ، والقيود الأول مخرج للعلة فقط (ولا يعقل فيه معاني العلة) أي لا يوجد له تأثير في الحكم بوجه بواسطة أو بغير واسطة احتراز عن السبب الذي له شبهة العلة ، والذي فيه معنى العلة وخرج السبب المجازي أيضا ، لأن المراد من كونه طريقا كونه طريقا في الحال والمجازي طريق في المآل (لكن يتخلل بينه) أي السبب (وبين الحكم علة) هي فعل اختياري (لا تضاف إلى السبب) بيان خلوه عن معنى العلة فإنه إذا أضيفت العلة إلى السبب كان للسبب حكم العلة (كدلالته) أي إنسان غير مودع (إنسانا ليسرق مال إنسان أو يقتله) لأنه لا يضاف الحكم إليه ، فلا يضمن دالّ السارق لأنه توسط بين السبب والحكم

علة هي فعل فاعل مختار وهو السارق ولا يشرك في الغنيمة الدال على حصن في دار الحرب لقطع نسبة الحكم إليه ، ولا يضمن القاتل تزوجها فإنها حرة قيمة الولد بخلاف تزويج الولي أو الوكيل بالشروط للغرور ، قيدنا بكونه غير مودع لأن دلالة المودع السارق على الوديعة فسرقها موجبة للضمان على المودع مع أنه سبب لأن ضمانه بترك الحفظ ، ولذا يلزم المحرم الضمان إذا دل على الصيد بشروط مذكورة في جزائه لإزالة الأمن المتقرر بالقتل ، بخلاف الدلالة على صيد الحرم لأن أمنه بالمكان بكونه صيد الحرم ولم يزل بالدلالة بخلاف فعل غيره فإنه بتواريه فالدلالة عليه لإزالة أمنه وهو الجنابة على إحرامه . قال في التلويح : فإن قلت السعاية إلى السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان على الساعي . قلت مسألة اجتهادية أفتوا فيها بغير القياس لغلبة السعاة انتهى . وفي التحرير وفتوى المتأخرين بالضمان بالسعاية بخلاف القياس استحسانا لغلبة السعاة وبلغى مثله لو غضب المنافع انتهى . وفي التقرير قال أبو اليسر في أصوله بعض مشايخنا يفتون بالضمان في الساعي بغير حق مطلقا . وبعضهم قال إن كان السلطان معروفا بالظلم وتغريم من سعى به إليه يضمن وإلا لا . ونحن لا نقف به فإنه خلاف أصول أصحابنا . ولكن لو رأى القاضي نضمين الساعي له ذلك لأن الموضوع موضع اجتهاد فنكل إلى رأيه لتفرج السعاة انتهى . ومن فروع السبب المحض ما ذكره فخر الإسلام لو دفع إلى صبي سكيناً أو سلاحاً ليمسكه للدافع فقتل به نفسه لم يضمن الدافع لأنه سبب محض ، اعترض عليه علة لا تضاف إليه بوجه ، وإذا سقط من يد الصبي عليه فجرحه كان على الدافع لأنه أضيف إليه العطب ههنا لأن للسقوط أضيف إلى الإمساك فصار سببا له حكم العلل (فإن أضيفت العلة إليه) أي إلى السبب بيان للقسم الثاني (صار للسبب حكم العلل) فيضاف الحكم إليه (كسوق الدابة وقودها) فإنه لم يوضع للتلطف ولم يؤثر فيه وإنما هو طريق للوصول إليه ، والعلة هو وطء الدابة بقوائمها ذلك الشخص وهو مضاف إلى السوق وحادث به فيكون له حكم العلة فيما يرجع إلى المحل لا فيما يرجع إلى جزء المباشرة ، فتجب عليه الدية لا الحرمان من الميراث ولا الكفارة ولا القصاص ، ومن هذا القسم الشهادة بوجود القصاص فإنها سبب ، والعلة ما توسط من فعل القاتل المشهود عليه إلا أنها سبب في معنى العلة لأن العلة مضافة إلى الشهادة من جهة أنه ليس للولي استيفاء القصاص قبل الشهادة فصلحت لإيجاب ضمان المحل فوجبت الدية على الشاهد إذا رجع لا القصاص لأنه جزء المباشرة ، قال في التحرير : ومنه وضع الحجر وإشراع الجناح والحائط المائل بعد التقدم ، والوجه أنه مثله لتعديده في إبقاء الفعل السبب انتهى . (واليمين بالله تعالى) قبل الحنث (أو بالطلاق أو العتاق) وهي الصبيغ الدالة على تعليق الطلاق أو العتاق أو النذر بشئ فإنها قبل وقوع المعلق عليه (تسمى سببا مجازا)

لما يترب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق أو العتاق وازوم المذكور به لإفضائها إليه في الجملة لا أسبابا حقيقية إذ ربما لا تفضى إليه بأن لا يقع المعلق عليه ، قيدنا بكونه قبل الوقوع لأن الصيغ بعده علل حقيقة لتأثيرها في وقوع الأجزبة مع الإضافة إليها والاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك أن الشرط كان مانعا للعللة عن الانعقاد فإذا زال المانع انعقدت عللة حقيقة بمنزلة الإيقاعات المنجزة وهذا بخلاف ما إذا قال والله لا أدخل هذه الدار فدخلها ، فإن عللة الكفارة لا تصير هي اليمين لأنها موضوعة للبر والبر لا يفضى إلى الكفارة وإنما يفضى إلى الحنث وهو العللة وهذا بيان للقسم الثالث . فإن قلت قد اعتبر في حقيقة السببية الإفضاء وعدم التأثير فكما أن هذا القسم جعل مجازا لعدم الإفضاء ينبغي أن يجعل السبب الذي فيه معنى العللة أيضا مجازا لوجود التأثير . قلت نعم إلا أن عدم التأثير لما كان قيداً عدمياً وكان حقيقة السبب في اللغة ما يكون طريقاً إلى الشيء وموصلاً إليه خصوصاً هذا القسم الذي ينتفي فيه الإيصال والإفضاء باسم المجاز وسهوا عن مجازية ما فيه من العللة بأن سموا السبب الذي ليس فيه معنى العللة سبباً حقيقياً ، وأيضاً هذا القسم مجاز بالنظر إلى الوضع اللغوي أيضاً فخصوه باسم المجاز والعلاقة أنه يثول إلى السببية بأن يصير طريقاً للوصول إلى الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر ، لأنه في المآل لا يصير سبباً حقيقياً بل عللة على ما سبق اللهم إلا أن يراد السبب بحسب اللغة ، والأولى أن يقال العلاقة هي مشابهة السبب من جهة أن له نوع إفضاء إلى الحكم في الجملة ولو بعد حين كذا في التلويح ، وقد يقال إنهم ماسهوا عن تسميته مجازاً لأنهم لما ذكروا أن الأول حقيقي علم أن ماعداه مجازي ، وفي التقرير وخص هذا بتسميته مجازاً وإن كان غيره من الأقسام غير القسم الأول مجازاً لخلوه عن معنى الإفضاء ، بخلاف غيره فإن بوجود معنى العللة يوجد معنى الإفضاء مع زيادة معنى التأثير انتهى . والأولى ما في التحرير حيث قال بخلاف السبب في معنى العللة لأنه لم يؤثر في المسبب وإن أثر في علته فلم تنتف حقيقة السببية بوجود التأثير انتهى . وحاصله أن الشرط في السبب الحقيقي عدم التأثير في المسبب لعدم التأثير مطلقاً فكان الثاني سبباً حقيقياً كالأول ولذا خصوا الثالث باسم المجاز وبه اندفع ما في التلويح (ولكن له) أي لهذا المجاز (شبهة الحقيقة) أي جهة كونه عللة حقيقية من حيث الحكم ، وعند زفر هو خال عن هذه الشبهة (حتى يبطل التنجيز) وهو الإرسال بدون التوقيف على أمر : أي تنجيز الطلاق الثلاث (التعليق) أي الطلاق وهو توقيف الحكم على أمر فإذا علقه بالدخول ثم قبله طلقها ثلاثاً بطل التعليق عندنا ، حتى لو عادت إليه بعد الخمال ثم وجد الشرط لم يقع شيء لأن الخلية شرط لليمين انعقاداً وبقاء فتبطل لفواتها بالتطبيقات الثلاث أولاً وهذه اليمين إنما تصح باعتبار الملك القائم وليس فيه إلا ثلاث تطبيقات فإذا استوفأها

كلها بطل الجزاء فتبطل اليمين كما إذا فات الشرط بأن جعل الدار بستانا أو حماما، ونوقض هذا الطريق بما إذا علق الثلاث بالشرط ثم طلقها ننتين ثم عادت إليه بعد زوج آخر ووقع الشرط فإنه يقع الثلاث عند أبي حنيفة وأبي يوسف ، فلو تعين طلقات هذا الملك لم تقع إلا واحدة فإنها الباقية فقط ، ولهذا صرح شمس الأئمة وفخر الإسلام بأن بطلان التعليق بانعدام المحل لا لأن المعلق بالشرط تطليقات هذا العقد ، وإنما قيدنا بتعليق الطلاق لأن تنجيز الثلاث لا يبطل تعليق الظهار ، لأن محل حكم الظهار هو الرجل وهو قائم لم يتجدد ولأن عمله ليس في إبطال حل المحلية حتى ينعدم بانعدام المحل بل في منع الزوج عن الوطء الحلال إلى وقت التكفير والمنع ثابت بعد التطليقات الثلاث فيثبت الظهار إلا أن ابتداءه لا يتصور في غير الملك لأن معناه تشبيه المحللة بالحرمة (لأن قدر ما وجد من الشبهة لا يبقى إلا في محله) أي محل السبب ، وقيل محل الشبهة وتذكيره باعتبار عدم ترتب الشبهة على مذكر إذ لا يقال شبه وشبهة ومعناه لا بد لها من محل (كالحقيقة) أي حقيقة السبب (ولا تستغنى عن المحل) لأن الشبهة لا تثبت فيما لا تثبت فيه الحقيقة ، ألا يرى أن شبهة الفكاح لا تثبت في حق الرجال والبهائم وشبهة البيع لا تثبت في حق الحر والميتة لانقضاء ثبوت الحقيقة فيهما (فإذا فات المحل) بتنجيز الثلاث (بطل) أي الشبهة فبطل ما زومه وهو التعليق فإنه يستلزم شبهة الثبوت قبل وجود الشرط وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم ، وعلى قول زفر لا شبهة له أصلا (بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلاثا) كقوله لها إن تزوجت كنت فأنت طالق ثلاثا فإنه في الابتداء لا يبطل التعليق فلأن لا يبطله في البقاء أولى لأن البقاء أسهل من الابتداء وهو حجة زفر ، فأجاب عنه بقوله (لأن ذلك الشرط في حكم العلل) لأن ملك الطلاق يستفاد من النكاح فكان بمنزلة العلة له وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لأنه يمتنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكلا شبهته اعتبارا للشبهة بالحقيقة (فصار) كون هذا الشرط في حكم العلل (معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه) أي لشبهة وقوع الجزاء وشبهة السببية للمعلق قبل وجود الشرط . ومعنى المعارضة أن التعليق يوجب شبهة وقوع الجزاء ، وكون الشرط في معنى العلل يوجب عدم ثبوتها وإذا امتنع ثبوتها بالمعارضة لم يشترط قيام محل الجزاء لزوال المعنى الموجب فبقى التعليق مجردا عن الشبهة ومحله ذمة الخالفت فيبقى ببقائها ، وهذا ليس من قبيل تخصيص العلل على الوجه المذكور ومن جوز تخصيص العلل يجوز له أن يقول تخلف الحكم لوجود المانع كذا في التقرير ، وإنما خص المطلقة ثلاثا مع أن الحكم في جميع الأجنبية سواء في صحة التعليق لما أنه أبعد في حقه من المحل بالنسبة إلى سائر الأجنبية لتوقف نكاحها على ما لا يتوقف عليه نكاح غيرها كذا في إضاءة الأنوار (والإيجاب المضاف) كقوله أنت طالق هذا

(سبب للحال) لانتفاء المانع من الانعقاد وهو التعليق لكن حكمه يتأخر إلى الوقت المضاف إليه للإضافة وهي لا تخرجه عن السببية كما أن إضافة إيجاب الصوم على المسافر إلى عدة من أيام أخر لا تخرج شهود الشهر عن السببية ، فإذا علمت الفرق بين المعلق والمضاف تفرغ عليه ما لو قال إن جاء غد فله على كذا لا يجوز التصديق قبله لأنه تعجيل قبل السبب ، ولو قال لله على كذا غدا فله التعجيل قبله لأنه بعد السبب لأن الإضافة دخلت على الحكم لا السبب فهو التعجيل للمؤجل ، وتفرغ عليه ما لو حلف لا يطلق امرأته فأضاف الطلاق إلى الغد حث وإن علقه لم يحث ، وقدمنا بقية أبحاثه في بحث مفهوم الشرط من الأدلة الفاسدة (وهو من أقسام العلة) على ما نبينه في بحث العلة (وسبب له شبهة العلة كما ذكرنا) في التمييز بالطلاق والعناق وهو السبب المجازي ، وهذا علم أن أقسام السبب ثلاثة حقيقي ومجازي وسبب في معنى العلة ، وفي التوضيح : واعلم أن ما ترتب عليه الحكم إن كان شيئاً لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلاة يخص باسم السبب ، وإن كان بصنعه فإن كان الغرض من صنعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب مجازاً وإن لم يكن الغرض كالشراء للملك المتعة ، فإن العقل لا يدرك تأثير لفظ اشترت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف ، وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وإن أدرك العقل تأثيره كما ذكرنا في القياس يخص باسم العلة انتهى .

﴿ والثاني ﴾ من الأقسام الأربعة (العلة) وهي في اللغة عبارة عن المغير ومنه سمي المرض علة لأن بمحاوله بتغيير حال المحل عن وصف القوة إلى الضعف وقد ذكرنا تفرعها في ركن القياس ، وعرفها المؤلف بقوله (وهو ما يضاف إليه وجوب الحكم) أي ثبوته اهتمز به عن الشرط من حيث إنه يوجد عنده لا أنه يجب به (ابتداء) خرج السبب والعلامة وعللة العلة والشرط أيضا لأن المراد به أن يثبت بلا واسطة وهذه الأشياء لا يثبت الحكم بلا واسطة ويدخل في هذا التعريف العلة العقلية والوضعية التي جعلها الشارع عللاً كالبيع للملك والنكاح للحل والعلة المستنبطة بالاجتهاد كالأوصاف المؤثرة في الأقيسة ، ثم اعلم أن وجوب الحكم وإن أضيف إلى العلة لكن علة الشرع غير موجبة بذواتها فإنها موجودة قبل ورود الشرع ولم تكن ، وجبة هذه الأحكام ، بخلاف العقلية فإنها موجبة بأنفسها (١) إذ لا يقصور الكسر بدون الانكسار وإنما الموجب للأحكام هو الله تعالى ،

(١) قوله موجبة بأنفسها ، المراد من كونها موجبة عدم تصور انفكاك الحكم عنها لأنها موجبة له حقيقة إذ الأشياء كلها بخلق الله تعالى . فالحاصل أنه من قبيل الاستازام =

ولكن إيجابه لما كان غيبيا عن العباد لمعجزهم عن دركه شرع العلة ونسب الوجوب إليها وتامه في التقرير (وهو سبعة أقسام) قد سبق أن العلة هي الخارج المؤثر إلا أن لفظ العلة لما كان يطلق على معانٍ آخر بحسب الاشتراك أو المجاز على ما اختاره فخر الإسلام حاولوا في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة إلى أقسامه كما تقسم العين إلى الجارية والباصرة وغيرهما أو الأسد إلى السبع والشجاع : وحاصل الأمر أنهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلاثة أمور : هي إضافة الحكم إليها وتأثيرها فيه وحصولها معه في الزمان ، وهو القسم الأول منها المفاد بقوله (علة اسما) وهي ما يضاف الحكم إليها بلا واسطة وتفسيرها بما تكون موضوعه في الشرع لأجل الحكم ومشروعة له إنما يصح في العلة الشرعية لا في مثل الرمي والجرح ، ومعنى الإضافة إليها ما يفهم من قولنا قتلته بالرمي وعتق بالشراء وهلك بالجرح (وحكما) وهي ما تحصل مع الحكم في الزمان (ومعنى) وهي أن تكون مؤثرة في الحكم فإذا لم يوجد فيها بعض هذه الأوصاف كانت حقيقة قاصرة عند فخر الإسلام أو مجازا عند غيره ، وعلى هذا تنقسم بحسب اجتماع هذه الأوصاف وعدم بعضها إلى السبعة لأنه إن اجتمع فيه الأوصاف الثلاثة فهو الحقيقية ، وإلا فيما أن يكون المنتهى هو الحكم أو الاسم أو المعنى وذلك ثلاثة ، أو الاسم والحكم أو الحكم والمعنى أو الاسم والمعنى وذلك ثلاثة (كالبيع المطلق) للملك موضوع له والمالك يضاف إليه بلا واسطة وهو مؤثر في الملك والمطلق ما لم يقيد بشرط لا المشروط بالإطلاق، فإنه لا وجود له أصلا ولا المعنى الكلي الذي لا يوجد إلا في ضمن الجزئيات فإنه صادق على البيع بالخيار (وعلة اسم لا معنى ولا حكما) بيان للقسم الثاني (كالإيجاب المعلق بالشرط) لأن صورة العلة في التعليق واليمين موجودة وكذا الحكم يضاف إليهما عند وجود الشرط لكن لا تأثير له قبله ، وأما نفي الحكم فظاهر قال شمس الأئمة : العلة معنى وحكما ما يكون ثبوت الحكم عند تقوره لا عند ارتفاعه

= العقلي من غير تعليل ولا تولد على مذهب أهل الحق ، ومعنى كونه عقليا أنه لا يجوز تخلفه وانفكاكه . واعتراض بأنه فعل القادر المختار سبحانه وتعالى والمختار هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك . وأجيب بأن عدم الانفكاك اللازم عن اللزوم لا ينافي جوازه بمعنى أن الفاعل المختار إن شاء خلق الملزوم وخلق اللازم وإن شاء تركهما معا لا أن يخلق الملزوم ولا يخلق اللازم ، وهكذا كل متلازمين عقلا كتلازم الجوهر والأعراض ، ولو توجه هذا الاعتراض لم يثبت لازم عقلي في الكائنات ، وحاصله أن ترك اللازم مع خلق الملزوم محال لا تتعلق به القدرة فلا يلزم نفي الاختيار كذا حقيقته العلامة الملوي في شرحه الكبير على سلم المنطق .

وبعد الحنث ترتفع اليمين وكذا بعد وجوده لا تبقى اليمين فكيف يكون علة معنى وحكما
(وعلة اسما ومعنى لاحكما كالبيع بشرط الخيار) فإن الملك يضاف إليه وهو مؤثر فيه ،
لكن تراخي الحكم عنه إلى إسقاط الخيار بناء على أن الشرط داخل على الحكم دون السبب
تقليلا للحظر . فإن قيل فيلزم القول بتخصيص العلة أن يتأخر الحكم عنها لمانع . قلنا
الخلاف في تخصيص العلة إنما هو في الأوصاف المؤثرة في الأحكام لا في العلة التي هي
أحكام شرعية كالعقود والفسوخ ، وقد يجاب بأن الخلاف إنما هو في العلة الحقيقية أعني
علة اسما ومعنى وحكما وليس بمستقيم لأنه لا يتصور التراخي فيما هو علة حكما فكيف
يقع فيه النزاع كذا في التلويح ، وقد أجاب عنه في التقرير بالالتزام لما عرف أن ما جعله
المخصص مانعا يتأخر به الحكم جعلناه شطر العلة انتهى . (والبيع الموقوف) فهو من
حيث إن الملك يضاف إليه علة اسما ومن حيث إنه مؤثر في الملك علة معنى لسكن الملك
تراخي عنه فلا يكون علة حكما ، ودلالة كونه علة فيهما لاسباب أن المانع إذا زال وجب
الحكم به من حين الإيجاب حتى يملكه المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة (والإيجاب)
المضاف (إلى وقت) نحو أنت طالق غدا فإنه علة اسما ومعنى لاحكما ، قال في التوضيح
لكنه يشبه الأسباب ، قال في التلويح : لأن الإضافة التقديرية كما في الإجارة توجب شبه
السببية فالإضافة الحقيقية أولى فلذا يقتصر وقوع الطلاق على مجيء الغد من غير استناد
إلى زمن الإيجاب انتهى (ونصاب الزكاة قبل مضي الحول) علة لوجوبها اسما ومعنى
لتحقق الإضافة والتأثير لاحكما لعدم المقارنة ، فإن الحكم يتراخي إلى وجود النماء الذي
أقيم حولان الحول مقامه مثل إقامة السفر مقام المشقة لقوله عليه الصلاة والسلام « لا زكاة
في مال حتى يحول عليه الحول » ثم النصاب علة تشبه الأسباب لأنها ليست لا يقارنها الحكم
من غير تراخٍ وليس سببا حقيقيا ، لأن ذلك موقوف على أن يكون النماء علة حقيقة مستقلة
وليس كذلك ضرورة أن المؤثر هو المال التام لا مجرد وصف النماء وليس علة العلة لأنه
إنما يكون كذلك لو كان النماء حاصلًا بنفس النصاب وليس كذلك لأن النماء الحقيقي هو الدر
والنسل والسمن في الاسامة وزيادة المال في التجارة ، والحكمي هو حولان الحول وذلك
لا يحصل بنفس النصاب كذا في التلويح ، وفائدة كون النصاب علة دون النماء صحة الأداء
قبل الحول لسكونه علة شبيهة بالأسباب لم يتبين كون المؤدّى زكاة إلا بعد تمامه فيستند
الوصف إلى أول الحول وهذا ما يقال إن الأداء بعد الأصل قبل تمام الوصف يقع موقوفا
وبعد تمام الوصف يستند الوجوب إلى ما قبل الأداء (وعقد الإجارة) علة للملك المنفعة
اسما ومعنى للإضافة والتأثير ولذا صح التعجيل ، ولو لم يكن كذلك لما صحح كالتكفير
قبل الحنث وليس علة حكما لأن المنفعة معدومة فيكون الحكم ومملك المنفعة متراخيا عن

العقد فلا يكون علة حكما لكنها تشبهه الأسباب لما فيها من الإضافة إلى وقت في المستقبل وإنما لم تكن سببا حقيقيا لأنه لا بد أن يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي يتراخى عنها الحكم لكن إذا ثبت لا يثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب بوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتي إذا ثبت حكمها يثبت من أوله ولم يتخلل الزمان بينها وبين الحكم لا تكون مشابهة للسبب كذا في التوضيح (وعلة) بيان للقسم الرابع (في حيز الأسباب) أى في مكانها (ولها شبه بالأسباب) بأن تكون العلة موجبة للحكم لكن بواسطة مضافة إليها فن حيث إن الوساطة مع حكمها حصلت بالأولى كانت العلة هي الأولى ومن حيث إنها لا تعمل إلا بواسطة يكون للأولى شبه بالأسباب كذا في إضاءة الأنوار، ثم اعلم أن المصنف جعل هذه قسما رابعا مستقلا تبعا لفخر الإسلام، وللظاهر أنه داخل فيما قبله أعنى العلة اسما ومعنى لا حكما، وهى قسمان قسم يشبه السبب كالإجارة ونحوها وقسم لا يشبهه كالبيع الموقوف. قال في التوضيح: وقد جعل الإمام فخر الإسلام العلة المشابهة بالسبب قسما آخر لـ كفى لم أجعل كذلك لأنها لا تخرج عن الأقسام السبعة إلى آخره والتحقيق ما في التحرير والتاويل من أن بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التي تشبه الأسباب عموما من وجه لصدقهما معا في الأمثلة السابقة وصدق الأول فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني فقط في مثل شراء القريب انتهى. (كشراء القريب) قال في التوضيح: والظاهر أن شراء القريب ليس علة اسما ومعنى لا حكما لأن الحكم غير مترسخ عنه وإنما يشبه الأسباب لتوسط العلة وهو الملك وأظن أن شراء القريب علة اسما ومعنى وحكما لكنه يشابه السبب انتهى. وفي التحرير: ومما يشبه السبب شراء القريب فإنما هو علة للملك العلة للعتق فهو علة العلة غير أن الوجه فيه أنه علة اسما ومعنى وحكما للإضافة والتأثير وعدم التأخر انتهى. (ومرض الموت) علة للحجر عن التبرع لحق الوارث بما زاد على الثلث ويشبه السبب لأن الحكم يثبت به إذا اتصل به الموت لأن العلة مرض مميت ولما كان منعذما في الحال لم يثبت الحجر فصار المتبرع به ملكا للحال فلا يحتاج إلى تملك لو برأ وإذا مات صار كأنه تصرف بعد الحجر فتوقف على إجازتهم (والتزكية عند أبي حنيفة) بمعنى علة العلة عنده فإن الشهادة لا توجب الرجم دونها فلورجع المزكون ضمنوا اللدية عنده غير أنه إذا كانت صفة للشهادة أضيف الحكم إليها وعندهما لا، ولما كانت هذه الأمثلة من قبيل علة العلة على ما لا يخفى عزم الحكم فقال (وكذا كل ما هو علة العلة) فإنه علة تشبه الأسباب لأن علة الحكم لما كانت مضافة إلى علة أخرى كان الحكم مضافا إلى الأولى بواسطة الثانية وكانت الأولى بمنزلة علة موجبة بوصف قائم بها فكما أن الحكم يضاف إلى العلة دون الوصف كذلك يضاف إلى الأولى دون الوساطة فن حيث إن الثانية بحكمها تضاف إلى الأولى كانت

الأولى علة ومن حيث إنها توجب الحكم بالواسطة شبيهة بالسبب وهو الذى سماه الشيخ
فى باب تقسيم السبب سببا فى معنى العلة أورده فى الموضوعين باعتبار الشبهين كذا فى التقرير
(ووصف له شبهة العلة) بيان للخامس وهو العلة معنى فقط لوجود التأثير لجزء العلة
لا اسما لعدم الإضافة إليه ولا حكما لعدم الترتب عليه إذ المراد بقوله (كأحد وصفى العلة)
الجزء الذى ليس بأخير أو أحد الجزئين الغير المترتبين كالقدر والجنس وهو عند الإمام
السرخسى سبب محض لأن أحدا لجزأين طريق يفضى إلى المقصود ولا تأثير له ما لم ينضم
إليه الجزء الآخر ، وذهب فخر الإسلام إلى أنه وصف له شبهة العلية لأنه مؤثر والسبب
المحض غير مؤثر وهذا بخلاف ما نقرر عندهم من أنه لا تأثير لأجزاء العلة فى أجزاء العلول
وإنما المؤثر هو تمام العلة فى تمام العلول فعلى ما ذكره هنا لما كان علة الربا هى القدر مع
الجنس كان لكل من القدر والجنس شبهة العلية فيثبت به ربا النسبية لأنه شبهة الفصل لما
فى النقدين من المزية فلا يجوز أن يسلم حنطة فى شعير كذا فى التلويح ، ورجح فى التحرير
قول فخر الإسلام لفرض عقلية دخله فى التأثير انتهى (وعلة معنى وحكما لا اسما كآخر
وصفى العلة) بيان للسادس يعنى إذا كانت علة ذات وصفين مؤثرين مترتبين فى الوجود
فالمؤثر وجودا علة معنى وحكما لوجود التأثير والاتصال لا اسما لعدم الإضافة إليه بدون
واسطة بل إنما يضاف إلى المجموع وكون الأخيرة علة حكما إنما هو رأى المحققين بناء على
أن الجزء الأول بمنزلة العدم فى ثبوت الحكم كالمثل الأخير فى أثقال السفينة والقدح الأخير
فى السكر ، وذكر فى التقييم أن الأول إنما يصير موجبا بالأخير ثم الحكم يجب بالكل
فيصير الجزء الأخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة . وأنت خبير بأن علة العلة تكون
علة اسما لا محالة . وقد يجاب بأنه يجب فيما هو علة اسما أن يكون موضوعا للحكم على
ما صرح به الإمام السرخسى وغيره ، والمالك لم يوضع فى الشرع للعتق وإنما الموضوع
له ملك الرقبة وشراء القريب كذا فى التلويح ، وقد يقال إن المالك لم يوضع شرعا للعتق
إلا فى القريب فلذا اختار المحققون أن شراء القريب من قبيل العلة الحقيقية ، وقد سماها
صدر الشريعة هنا فإنه قدم أن شراء القريب من الحقيقية وجعله هنا من النوع السادس
فإنه قال كالقراية والمالك للعتق فإذا تأخر المالك يثبت العتق حتى تصح نية الكفارة عند
الشراء ويضمن إذا كان شريكا عندهما خلافا للإمام (وعلة اسما وحكما لا معنى) بيان
للسابع (كالسفر والنوم للترخص والحدث) أشار به إلى كل علة أقيم مقام حقيقة المؤثر
فإن المؤثر فى الترخص إنما هو المشقة وأقيم السفر مقامه والمؤثر للحدث خروج النجس
وأقيم النوم مقامه فكان علة سببية الاسترخاء فأقيم مقامه فكان علة اسما لإضافة الحدث إليه
كذا فى التحرير . ثم اعلم أن المصنف لم يصرح بالعلة معنى فقط ولا بالعلة حكما فقط

والتقسيم العقلي يقتضيهما، لكن قد منّا أن الوصف الذي له شبهة العلة هو العلة معنى فقط،
بقي العلة حكما فقط وهو ما يتوقف الحكم عليه ويتصل به من غير إضافة ولا تأثير، وقد
مثله في التوضيح والتلويح والتحرير بمثلين : الأول الشرط في تعليق الإيجاب لثبوت
الحكم عنده كدخول الدار فيما إذا قال إن دخلت الدار فأنت طالق يتصل به الحكم من
غير إضافة ولا تأثير . الثاني الجزء الأخير من السبب المركب الداعي إلى الحكم إذا كان
بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الإضافة إليه ولا معنى
لعدم التأثير للسبب الداعي فكيف لجزئه وكذا ما أقيم من دليل مقام مدلوله كالإخبار عن
الحبة (وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم) نفي لقول بعض الفقهاء : إن
حكم العلة يثبت بعدها بلا فصل فرقا بينها وبين الاستطاعة مع الفعل لأن العلة لا توجب
الحكم إلا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمن
وإذا جاز بزمن جاز بزمنين، بخلاف الاستطاعة فإنها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن
الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة أو خلوة العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك في العلة
الشرعية لأنها في نفسها بمنزلة الأعيان بدليل قبولها الفسخ بعد أزيمة متطاوله كفسخ البيع
والإجارة (بل الواجب اقتراحهما معا كالاستطاعة مع الفعل) أي اقتراحهما بالزمان وهذا
مذهب الجمهور إذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم
وحيث يبطل غرض الشارع من وضع العلة للأحكام، وفرق بعضهم بين الشرعية والعقلية
فيجوز في الشرعية تأخر الحكم عنها، وفي التلويح لا نزاع في تقدم العلة على المعلول بمعنى
احتياجه إليها ويسمى التقديم بالعناية وبالذات ولا في مقارنة العلة العقلية لمعلولها بالزمان
كيلا يلزم التخلف والخلاف في العلة الشرعية، وأما بقاء العلة الشرعية حقيقة كالعقود
مثلا فلا خفاء في بطلانه فإنها كلمات لا يتصور حدوث حرف منها حال قيام حرف آخر
والفسخ إنما يرد على الحكم دون العقد، ولو سلم فالحكم ببقائها ضروري ثبت دفعا للحاجة
إلى الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ انتهى، وذكر هذه المسألة في آخر فتاوى الحصري
وقال : الصحيح عند أكثر أصحابنا أن الملك في البيع يقع معه لا بعده وكذا سائر العقود
من النكاح والخلع وغيرهما، وعنه قال محمد في الجامع الكبير في الباب الأول من النكاح :
زوج رجل أمته من حر ثم إن مولاهما خلعهما منه بعد دخوله على رقبتها (١) فإنها تطلق باثنا
لأن لفظة الخلع أوجبت البيئونة وجب المال أولا والجارية لمولاهما دون الزوج لأنها لوجعلت

(١) قوله على رقبتها، متعلق بقوله خلعهما : أي جعل رقبة الزوجة بدل خلع يأخذ

للزوج لبطل من حيث يصبح لأن الطلاق ينزل بعقد الخلع والزوج يملك الأمة بعقد الخلع لأن الخلع عقد مبادلة فوجب أن يوجد الملك في الطرفين معا فيقع الملك في الأمة مع وقوع الطلاق فلو ترك الطلاق ينزل على أمة الزوج فلا ينزل لأن من طلق أمة لنفسه لم يصبح إلى آخره (وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول) السبب الداعي هو الذي يفضى إلى الشيء في الوجود فلا بد من أن يتقدمه . والدليل هو الذي يحصل من العلم به العلم بذلك الشيء فر بما يكون متأخرا في الوجود كالإخبار عن المحبة فلو قال لها إن كنت تحبيني فأنت طالق تعلق بإخبارها بالمحبة ولو كاذبة ويقتصر على المجلس لأن تعليق الطلاق بما لا يطلع عليه إلا بإخبارها بمنزلة تخييرها وهو مقتصر على المجلس (وذلك إما لدفع الضرورة والعجز كما في الاستبراء) لأن علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط بما قد وجد واستحداث ملك الوطء بملك اليمين سبب مؤد إليه فإن هذا الاستحداث يصبح من غير استبراء يازم من البائع ومن غير ظهور براءة رحمها عن مائه فلو أبغنا الوطء للثاني بنفس الملك لأدى إلى الخلل فكان الاطلاق بنفس الملك سببا مؤدبا إليه فظهر أنه دليل باعتبار سبب باعتبار ولهذا سماه الامام السرخسي السبب الظاهر الدليل على العلة ، وإذا أقيم استحداث الملك مقام الشغل دار الحكم معه وجودا وعدما فوجب في المشتراة من المرأة والصغيرة والآيسة لاستحداث الملك وإن تيقنا بعدم الشغل ، وعن أبي يوسف لو تيقن بفراغ رحمها من ماء البائع لا يجب الاستبراء لظهور فراغ الرحم . والجواب أن هذا حكمة الاستبراء والحكم يتعلق بالعلة لا بالحكمة والعلة استحداث الملك ، وفيه نظر لأننا لا نسلم أن الاستحداث علة بل إما سبب أو دليل أقيم مقام غيره والحق أنه ثابت بالنص في سببا أو طاس على خلاف القياس كذا في التقرير (أو للاحتياط) وهو العمل بأقوى الدليلين (كما في تحريم الدواعي) في الحرمات فإن الزنا حرم صونا للفرش عن الفساد حفظا للنسل عن الضياع ثم أقيمت الدواعي من المس والقيلة والنظر بشهوة مقامه في الحرمة وكذلك في الظهار وكذا في العبادات حتى حرم الجماع على المعتكف والمحرم وحرم دواعيه : فحاصله أن الوطء إذا حرم تبعته الدواعي كما في الاعتكاف والاحرام والاستبراء والظهار ، وخرج عن هذا الأصل الحيض والصوم يحرمان الوطء لا الدواعي للخرج وتماه في الفقه (أو لدفع الحرج كما في السفر) أقيم مقام المشقة (والظهر) القائم مقام الحاجة في الطلاق لأن الطلاق أمر محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون إلا أنه شرع ضرورة أنه قد يحتاج إليه عند العجز عن إقامة حقوق النكاح والحاجة أمر باطن لا يوقف عليه فأقيم دليلها وهو زمان يتجدد فيه الرغبة أعني الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا ، وقد يقال إن دليل الحاجة هو الاقدام على

الطلاق في الطهر لا الطهر نفسه كذا في التلويح (والثالث) مما يتعلق به الأحكام (الشرط وهو) لغة العلامة اللازمة ومنه أشرط الساعة لعلامتها اللازمة لها ومنه الشروط للصكوك لأنها علامات دالة على الصحة والتوثق لازمة، ومنه الشرطي (١) بالسكون والحركة لأنه نصب نفسه على زى وهيئة لا تفارقه في أغلب أحواله فكان لازما. واصطلاحا (ما يتعلق به الوجود) أى يتوقف عليه وجود الشيء ويوجد عند وجوده (دون الوجوب) أى الثبوت فن حيث إنه لا يتعلق به الوجوب علامة ومن حيث يتعلق به الوجود يشبه العلل فسمى شرطا ولا يرد على تعريفه الجزء المسمى بالركن لأن المقسم الخارج المتعلق بالحكم وهو ليس بخارج كما لا يخفى (وهو) أى ما يطلق عليه اسم الشرط بحسب الاستقراء (خمس) تبعاً لفخر الإسلام وأسقط في التوضيح الخامس وهو الشرط الذى فى معنى العلامة لما أنه العلامة نفسها، ووجه الضبط أن وجود الحكم إن لم يكن مضافاً إليه فهو الرابع كأول الشرطين وإن كان، فإن تحمل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب إليه وكان غير متصل بالحكم فهو الثالث وإلا فإن لم تعارضه علة تصلح لإضافة الحكم إليها فهو الثانى وإن عارضه فهو الأول كذا فى التلويح (شرط محض) وهو ما يتوقف وجود العلة على وجوده ويمنع وجود العلة حقيقة بعد وجودها صورة كذا فى إضاءة الأنوار، وليس بشامل لجميع أقسامه فالأولى تقسيمه بدون تعريفه كما فى التحرير فقال: وأما الشرط فحقيقى يتوقف عليه الشيء فى الواقع وجعل للشارع فيتوقف شرعا كالشهود للنكاح والطهارة للصلاة أو للمكاف بتعليق تصرفه عليه مع إجازة الشارع كإن دخلت أو معناه كما سيأتى (وشرط هو فى حكم العلل) وهو شرط لا تعارضه علة تصلح أن يضاف الحكم إليها فتضاف إليه كما إذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا وإن رجعوا مع شهود البين يضمن الثانى فقط كما إذا اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير والاختيار إذا رجعوا فالضمان على شهود الاختيار لأن شهود التخيير سبب وشهود الاختيار علة، وأورد عليه لو شهد قوم بأنه تزوجها بألف وآخرين بأنه دخل بها ثم رجع الفر يقان فالضمان على شهود الدخول مع أنه شرط والتزوج علة. وأجيب بأنه مبنى على أن شهود الدخول أبرءوا وشهود النكاح عن الضمان حيث أدخلوا فى ملك الزوج عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما نحن فيه، ثم اعلم أن القول بتضمين شهود الشرط إذا رجعوا فقط هو قول فخر الإسلام خلافاً لشمس الأئمة وأبى اليسر وهو المنصوص فى الجامع الصغير، وتمسك فخر الإسلام بمسألة القيد المرورية وهو ما إذا قال إن كان قيد عبده عشرة فهو حر وإن

(١) قوله الشرطى، منسوب إلى الشرطية اهـ.

حل فهو حر فشهدا بعشرة ففضى بعتمه فوزن ثمانية ضمنا عنده لئفاده باطنا لابتنائه على موجب شرعى بخلاف ما إذا ظهر وا عبيدا أو كفارا لامكان الوقوف عليه وفيما نحن فيه سقط معرفة وزن القيد لأن معرفته بحله وبه يعتق وإذا نفذ باطنا عتق قبل الحل فامتنع لإضافته إليه والعلة وهى اليمين أى الجزاء فيه غير صالح لإضافة الضمان إليه لأنه تصرف المالك لا تعدّ فيتعين الإضافة إلى الشرط وهو كونه عشرة وقد كذب به الشهود تعديا فيضمنون، وعندهما لا إذ لا ينفذ باطنا فهو رقيق بعد القضاء ثم عتق بالحل وسيأتى أيضا فى بحث العلامة (كحفر البئر) لأن الشرط هو الحفر لأن علة السقوط هو الثقل لكن الأرض مانع من السقوط فإزالة المانع صارت شرطا والعلة لا تصلح لإضافة الحكم وهو الضمان إليها لأن الثقل أمر طبيعى والمشى مباح فلا يصلحان للإضافة فيضاف إلى الشرط لأن صاحبه متعد لأن الضمان فيما إذا حفر فى غير ملكه بخلاف ما إذا أوقع نفسه، وأما وضع الحجر وإشراع الجناح والحائط المائل بعد الإشهاد فمن قسم الأسباب، وإذا قال الولى سقط وقال الحافر أسقط نفسه فاقول للحافر كذا فى التوضيح (وشق الزق) شرط لسيلان المائع لأن الزق كان مانعا وكذلك قطع حبل القنديل وسيلان المائع وثقل القنديل طبيعيا فلا يصلحان للإضافة فيضاف الضمان إلى الشرط الموصوف بالتعدى خلفا عن العلة (وشرط له حكم الأسباب) وهو شرط حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل إلى الشرط فخرج الشر المحض كالدخول إذ التعليق وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل العكس وخرج ما إذا اعترض على الشرط فعل غير مختار بل طبيعى كشق زق الغير وخرج ما إذا كان فعل المختار منسوبا إلى الشرط كفتح الباب على وجه نفر الطائر فخرج فإنه ليس فى معنى السبب بل فى معنى العلة ولهذا يضمن، وأما وجوب الضمان عند محمد فى صورة فتح باب القفص فليس مبنيًا على أن طيران الطائر منسوب إلى الفتح بل على أن فعل الطائر هدر فيلحق بالأفعال الغير الاختيارية كسيلان المائع (كما إذا حل قيد عبد حتى أبق) لا يضمن عندنا فإن الحل لما سبق الإباق الذى هو علة التلف صار كالسبب فإنه يتقدم على صورة العلة والشرط يتأخر عنها، وكذا إذا فتح باب قفص أو إصطبل خلافاً لمحمد، له أن فعل الطائر والهبة هدر فإذا خرجا على فور الفتح وجب الضمان كما فى سيلان ماء الزق فإن النفار طبيعى للطير كالسيلان، ولهما أنه هدر فى إثبات الحكم لا فى قطعه عن الغير كالكلب يميل عن سنن الأرسال، قيد بحل القيد لأنه لو أمر عبد غيره بالإباق فأبق فإنه يضمن لأن أمره استعمال له وهو غصب بمنزلة ما إذا استخدمه فخدمه (وشرط اسما لا حكما) وهو ما يفتقر الحكم إلى وجوده ولا يوجد عند وجوده فن حيث التوقف عليه سمي شرطا ومن حيث عدم وجود الحكم عنده لا يكون شرطا

حكما (وذلك كأول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله إن دخلت هذه الدار وهذه الدار فأنت طالق) فإن الأول بحسب الوجود يتوقف الحكم عليه في الجملة ولم يتحقق عنده ، فإن دخلت الدارين وهى في نكاحه طلقت اتفاقا وإن أبانها فدخلت الدارين أو دخلت إحداهما فأبانها فدخلت الأخرى لم تطلق اتفاقا ، وإن أبانها فدخلت إحداهما ثم تزوجها فدخلت الأخرى تطلق عندنا لأن الملك إنما هو شرط عند الشرط الثانى لأنه حال نزول الجزاء المقتدر إلى الملك (وشرط هو كالعامة الخالصة كالأحصان فى الزنا) وسأتى فى بحث العلامة (وإنما يعرف الشرط بصيغته) أى بدخول حرف من حروف الشرط وهو المراد بقوله (كحروف الشرط أو دلالاته) يعنى بالمعنى وهو أن يكون الأول سببا للثانى (كقوله المرأة التى أتزوج طالق ثلاثا فإنه) مبتدأ متضمن (بمعنى للشرط) والأول يستلزم الثانى ألبتة دون العكس (لوقوع الوصف) وهو وصف التزوج (فى النكحة) وقد مر وجهه فى ألفاظ العموم (ولو وقع) الوصف (فى المعين) كما فى قوله هذه المرأة التى أتزوجها طالق (لما صلح دلالة) على الشرط لأن الوصف فى المعين لغو فبقى قوله هذه المرأة طالق فيلغو فى الأجنبية (ونص الشرط يجمع الوجهين) أى المعين وغيره حتى لو قال إن تزوجت هذه المرأة أو امرأة طلقت إذا تزوج بها وكأنه مذكور على وجه الفرق بين الدلالة والصرح ولا فرق بين وصف ووصف ، ولذا قال فى الكشف لو قال هذه المرأة التى تدخل هذه الدار طالق طلقت للحال دخلت أو لا انتهى .

(الرابع) من الأقسام الأربعة (العلامة ، وهو) لغة الأمانة كالمنازة للمسجد . واصطلاحا (ما يعرف الوجود) أى يدل على وجود الحكم (من غير أن يتعلق به وجوب ولا وجود) فخرج السبب والشرط والعلة . وحاصل ما فى التحرير أنها خارج متعلق بالحكم ليس بمؤثر فيه ولا منفض إليه ولا توقف عليه الوجود وإنما هو دال عليه (كالأحصان) وهو عبارة عن حال فى الزانى يصير الزنا فى تلك الحالة موجبا للرجم ، وله شروط : الإسلام والعقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر فى صفة الإحصان وذكر فى المبسوط أن شرطه على الخصوص شيئان الإسلام والدخول بالنكاح الصحيح بامرأة هى مثله ، فأما العقل والبلوغ فهما شرطان لأهلية العقوبة والحرية شرط تكميلها لا شرط الإحصان .

ثم اعلم أن المصنف تبع فخر الإسلام وأبا زيد وشمس الأئمة فى جعله علامة لا شرطا لوجهين الأول أنهم صرحوا بأن شهود الشرط إذا رجعوا ضمنوا ، وشهود الإحصان إذا رجعوا لا يضمنون فلو كان الإحصان شرطا لضمنوا . الثانى أن حكم الشرط أن يمنع انعقاد

العلة إلى أن يوجد الشرط وهذا لا يكون في الزنا بحال لأن الزنا إذا وجد لم يتوقف حكمه على إحصان يثبت بعده لكن الإحصان إذا ثبت كان معرفا لحكم الزنا فأما أن يوجد الزنا بصورته فيتوقف انعقاده علة على وجود الإحصان فلا فثبت أنه علامة وليس بشرط : وقال المتقدمون من أصحابنا وعامة المتأخرين إنه شرط ونصره المحقق في التحرير بتوقفه عليه بلا عقلية تأثير ولا إفضاء . وأجاب عن الوجهين أما عن الأول فعدم الضمان برجوع شهود الشرط هو المختار فقولهم بعدم الضمان على شهود الإحصان إذا رجعوا لا يدل على عدم شرطية وإنما تكلف الإحصان علامة القائل بتضمين شهود الشرط : وأما عن الثاني فتقدمه على العلة وهي الزنا غير قادح في شرطية إذ تأخره عنها غير لازم كشرط الصلاة إلا في الشرط التعلقي بل قيل ولا فيه فقد يتقدم ويكون المتأخر العلم به كالتعلقي بكون قيده القائم عشرة ، والظاهر أن التعلقي في مثله على الظهور وإن لم يذكر لأن حقيقته على معدوم على خطر الوجود فعلى كائن تنجيز فكونه علامة مجاز ، ومن العلامة الأوقات للصلاة ولا تتقدم العلامة على ما هي له كالدخان ومنه ولادة المبتوتة والمتوفى عنها علامة العلوق السابق ولو بالأحليل ظاهر ولا اعتراف عندهما لقبلا شهادة القابلة عليها وهي مقبولة فيما لا يطاع عليه الرجال ثم ثبوت نسبه بالفراش السابق وعنده ليست علامة لإمع أحدهما فلا تقبل دونه لأن الولادة والحالة هذه كالعلة لثبوت النسب فيلزم النصاب ومثله إذا علق طلاقها عليها قبلت عندهما وعنده يلزم النصاب لأنها على الطلاق معنى كما على ثبابة أمة بيعت بكر لا تقبل اتفاقا للرد وإن قبلت في الثبابة والبهكاره انتهم . وإنما ثبت الإحصان بشهادة رجل وامرأتين إما لأنه علامة أو شرط ليس في معنى العلة فليس إثباته لإثبات العقوبة .

فصل : في بيان الأهلية

شروع في بيان المحكوم عليه وهو المكلف أى الذى تعلق الخطاب بفعله (العقل معتبر لإثبات الأهلية) أى أهلية التكليف متوقفة على العقل إذ لا تكليف على الصبي والمجنون بناء على أن شرط التكليف فهمه بناء على قول المانعين لتكليف المحال : والعقل عند الأكثر قوة بها إدراك الكليات للنفس ومحلها الدماغ عند الفلاسفة والقلب عند الأصوليين وهو اللحم والقوة هي المراد بالنور في قول الحنفية : إن العقل نور يبتدأ به من منتهى درك الحواس وقدمناه في بحث شرائط الراوى من أقسام السنة ونقسم الفلاسفة العقل إلى أقسام كما هو مقرر في التلويح وغيره من فضلاتهم لا يلحق بالشرعى البناء عليها

كما بينه في التحرير (وإنه خلق متفاوتا) يعنى أن العقل متفاوت في أفراد الإنسان حدودا وبقاء، أما حدودنا فلأن النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال البدن ونقصانه فكلما كان البدن أعدل وبالواحد الحقيقى أشبه كانت النفس الناطقة الفاضلة عليه أكمل وإلى الخيرات أميل وللإكالات أقبل ، وهذا معنى صفاتها ولطافتها بمنزلة المرأة في قبول النور ، وإن كان بالعكس فبالعكس ، وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في قبول النور ، وأما بقاء فلأن النفس كلما ازدادت في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية ، وفي تحصيل الملائكات المحمودة بتكميل القوة العلمية ازدادت تناسباً بالعقل الفعال الكامل من كل وجه فازدادت إفاضة نوره عليها لازدياد الاستفاضة بازدياد المناسبة فلما تفاوتت العقول في الأشخاص تعذر العلم بأن عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ إقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشتة لحصول شرائط كمال العقل وأسبابه في ذلك الوقت كذا في التلويح ، وفي التحرير ويتفاوت قرب صبي أعقل من بالغ ولا ينافى بكل قدر فأبسط بالبلوغ عاقلا ويعرف بالصادر عنه (وقالت الأشعرية لا عبرة للعقل أصلا دون السمع) أى لا دخل له وحده في إيجاب شيء ولا تحريمه مطلقا بمعنى استحقاق العقاب والثواب في الآخرة وليس معناه نفي اعتباره مطلقا لأنه لا نزاع للأشاعرة في أن الشرع محتاج إلى العقل وأن للعقل دخلا في معرفة الأحكام ، حتى صرحوا بأن الدليل إما عقلى صرف ، وإما مركب من عقلى وسمعى ، ويمتنع كونه سمعيا صرفا لأن صدق الشارع بل وجوده وكلامه إنما يثبت بالعقل كذا في التلويح (وإذا جاء السمع) أى الدليل السمعى (فله العبرة دون العقل) وستأتى ثمرته (وقالت المعتزلة إنه) أى العقل (علة موجبة لما استحسنه) قبل معرفة الصانع بالألوهية ومعرفة نفسه بالعبودية وشكر المنعم وإنقاذ الغرقى والحرفى (محرمة لما استقبحة) مثل الجهل بالصانع والكفران بنعمه والعبث والسفه والظلم (فوق العمل الشرعية) لأنها غير موجبة بذواتها بل هي أمارات حقيقة يصح تخلف الأحكام عنها كبقاء الصوم مع الأكل ناسيا وعدم الملك في البيع بشرط الخيار ويجرى فيه النسخ والعقل موجب ومحرم بذاته لهذه الأشياء ، ولا يجرى فيه النسخ ، والمراد بالإيجاب والتحريم أن الشرع لو لم يرد لحكم العقل بوجودها وحرمتها ، ولا يخفى أن المراد من ذلك ليس استحقاق الثواب بفعله أو العقاب بتركه لأن العقل لا يدرك ذلك وإنما هو أن الإتيان بما يقتضيه العقل يوجب نوع مدح ، والامتناع يوجب نوع ملامة كذا في التقرير ، وفيه نظر لأن المعتزلة قائلون بالمعسبين والتقييحين العقليين بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة كما صرح به في التلويح وقدمناه في بحث الأمر (فلم يثبتوا) أى المعتزلة (بدلهل الشرع ما لا يدركه العقل)

أى ما لا يدرك تحسبته أو تقييحه فأنسكروا ثبوت رؤية الله تعالى بناء على استحالة رؤية موجوده بلا جهة وأنكروا أن تكون القبايح كالكفر والمعاصي داخله تحت إرادة الله تعالى ولا نزاع لهم أن العقل لا يستقل بدرك كثير من الأحكام على تفصيلها مثل وجوب الصوم في آخر رمضان وحرمة في أول شوال (وقالوا لا عذر لمن عقل) صغيرا أو كبيرا (في الوقف) أى الوقوف (عن الطلب) أى طلب الحق (و) فى (ترك الإيمان والصبي العاقل مكلف بالإيمان ومن لم يبلغه الدعوة) أصلا ونشأ على شاطئ جبل (إذا لم يعتقد إيمانا ولا كفرًا كان من أهل النار) لوجوب الإيمان وحرمة الكفر عندهم بمجرد العقل وفى التوضيح والمذهب عندنا التوسط بينهما إذ لا يمكن إبطال الفعل بالعقل ولا بالشرع وهو مبنى عليه (١) لأنه مبنى على معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته والعلم بأن المعجزة دالة على النبوة وهذه الأمور لا تعرف شرعا بل عقلا قطعاً للدور (٢) ولكن قد يتطرق الغلط فى العقلية فإن مبادئ الإدراكات العقلية الحواس فيقع الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية فيتطرق الغلط فى مقتضيات الأفكار كما ترى من اختلاف العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه فى زمانين فصار دليلنا على التوسط بين مذهب الأشعرية والمعتزلة أمرين أحدهما التوسط المذكور فى مسألة الجبر والقدر ومسألة الحسن والقبح وثانيهما معارضة (٣) الوهم العقل فى بعض الأمور العقلية وتطرق الخلل فيها (٤) ونحن نقول فى الذى لم تبلغه الدعوة إنه غير مكلف بالإيمان (بمجرد العقل) لما بينا أنه غير موجب بنفسه (فلذا لم

- (١) قوله وهو مبنى عليه : أى الشرع مبنى على العقل اه توضيح .
(٢) قوله قطعاً للدور ، يعنى أن ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله تعالى وكلامه وبعثة الأنبياء بدلالة المعجزات فلو توقفت معرفة هذه الأمور على الشرع لزم الدور اه تلويح ،
(٣) قوله وثانيهما معارضة الخ فإن قيل الوهم لا يدرك إلا المعاني الجزئية والعقل لا يدرك إلا الكليات فكيف المعارضة بينهما . أجب بأن مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ، ومعنى المعارضة انجذاب النفس إلى آلة الوهم دون العقل فيما من حقه أن يستعمل فيه العقل وذلك لأن إلفها بالحس والوهم ومدركاتهما أكثر اه تلويح .
(٤) أى فهو أى العقل وحده غير كاف فيما يحتاج الانسان إلى معرفته بناء على ما ذكرنا من الأمرين فلا بد من انضمام شىء آخر إما إرشاد أو تنبيه ليمتوجه العقل إلى الاستدلال أو استدراك زمان يحصل له التجربة فيه فيقتدر على الاستدلال فلهاذا أخذنا التوسط فى المسائل المذكورة فى المتن وهى قوله فالصبي العاقل لا يكلف بالإيمان لعدم استيفاء مدة جعلها الله علما لحصول التجارب وكمال العقل ، ولكن يصح منه اعتبار الأصل العقل ورعاية للتوسط فجعلنا مجرد العقل كافيا للصحة وشرطنا الانضمام المذكور للوجوب .

يعتقد إيماننا ولا كفرنا كان معذورا) وإذا وصف الكفر واعتقده أو اعتقده ولم يصف لم يكن معذورا كان من أهل النار مخلدا هذا قول القاضي أبي زيد وفخر الإسلام، وذكر في الكفاية أن وجوب الإيمان بالعقل مروى عن أبي حنيفة ، وفي المنتقى عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أنه قال : لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والأرض وخلق نفسه ، أما في الشرائع فعذور حتى تقوم عليه الحججة ، وروى أنه قال لو لم يبعث الله رسولا وجب على الخلق معرفته بعقولهم وعليه مشايخنا من أهل السنة وتقدم في بحث الحسن من الأمر تمامه (وإذا أعانته الله تعالى بالتجربة وأمهله بدرك العواقب لم يكن معذورا وإن لم تبلغه الدعوة) لأن الإمهال إلى إدراك مدة التأمل بمنزلة الدعوة في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة ويمكن أن يحمل ما روى عن أبي حنيفة أنه لا عذر لأحد في الجهل بخالقه على إدراك مدة التأمل فلا يكون حينئذ فرق بين ما رويناه عن الكفاية والمنتقى وبين مختار فخر الإسلام ، والمذهب عدم تقدير المدة بشيء فإنه يختلف باختلاف الأشخاص . وأورد الشاهق لما لم يكلف بالإيمان كان ينبغي أن لا يهدر دمه بل بضمن قاتله . وأجيب أن العصمة لا تثبت بدون الإحراز بدار الإسلام حتى لو أسلم في دار الحرب ولم يهاجر إلينا فقتل لم يضمن قاتله ، وكذا الصبي والمجنون إذا قتلا في دار الحرب (وعند الأشعرية إن غفل عن الاعتقاد حتى هلك أو اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورا) وهو قول البخاريين من الحنفية وحملوا (١) المروى عن الإمام على ما بعد البيعة وقدمناه (ولا يصح إيمان الصبي العاقل عندهم) أي الأشاعرة لعدم ورود الشرع به (وعندنا يصح وإن لم يكن مكلفا به) وهذا هو الصحيح وذهب كثير من المشايخ حتى الشيخ أبو منصور إلى أن الصبي العاقل يجب عليه معرفة الله تعالى لأنها بكمال العقل والبالغ والصبي سواء في ذلك وإنما عذر في عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك أن كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى ، بخلاف مذهب المعتزلة فإن العقل عندهم موجب بذاته (٢) كما أن

(١) قوله وحملوا الخ ، هذا الحمل لا ينفع في المروى عنه سابقا حيث قال لو لم يبعث الله رسولا وجب على الخلق معرفته بعقولهم فالذي ينفع في الجواب عنه أن يقال إنها قضية شرطية لا تستلزم الوقوع على حد « لو عاش إبراهيم كان نبيا » أو محمول على الانبغاء والنبوت لا على الوجوب الشرعي فافهمه وهو ما أشار له الشارح عن ابن الهمام فيما مر عند قول المصنف : ولا بد للمأمور به من صفة الحسن ضرورة أن الشارح حكيم .

(٢) قوله موجب بذاته : أي يسقط بإدراك الوجوب والموجب في الحقيقة هو الله تعالى لأن الله في كل قضية حكما في نفس الأمر قبل ورود الشرع والعقل يدرك ذلك من غير توقف على ورود شرع بذلك على لسان رسول فتأمل جلدا اه .

العبد موجد لأفعاله كذا في التلويح . وذكر في التحرير : واستثنى فخر الإسلام من العبادات الإيمان فأثبت أصل وجوبه في الصبي العاقل بسبب حدوث العالم لا الأداء فإذا أسلم عاقلا وقع فرضا فلا يجب تجديده بالغا كتعمجيل الزكاة بعد السبب . فإن قيل مثله يتوقف على السمع . قلنا نعم لإسلام على رضى الله عنه ، وعلى ما قدمناه يكتفى السمع عن أصل الوجوب ونفاه شمس الأئمة لعدم حكمه ولو أدى وقع فرضا لأن عدم الوجوب كان لعدم حكمه فإذا وجد وجد والأول أوجه انتهى . والحاصل أنهم اتفقوا على أنه لا يأنم بتركه لعدم وجوب الأداء عند فخر الإسلام ولعدم أصل الوجوب عند شمس الأئمة ، واففقوا على أنه لو آمن وقع فرضا فلا يجب تجديده بعد بلوغه فأين ثمرة الاختلاف بين الشيخين وإنما قيدها بالشيخين لأن أبا منصور قال بوجوبه عليه وعقابه بتركه كما نقله عنه في التحرير قال ونفاه باقى الحنفية دراية ورواية لعدم انفساخ نكاح المراهقة (١) بعدم وصفه .

﴿ والأهلية نوعان ﴾ أهلية الإنسان للشيء صلاحيته لصدور ذلك الشيء منه وطلبه منه وقبوله إياه وفي الشرع صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه فإن الله تعالى خلق الإنسان لحمل أمانته وهى الشريعة بأصولها وفروعها وجعله زبدا العالم وغيره تبعاً له (أهلية وجوب) للحقوق له وعليه (وهى بناء على قيام الذمة) وهى فى اللغة العهد ، وفى الشرع وصف بصير به الإنسان أهلاً لما له وعليه قال الله تعالى - وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى - وهذه الآية إخبار عن عهد جرى بين الله وبين نبي آدم على إقرارهم بربوبيته تعالى ووحدايته والإشهاد

(١) قوله نكاح المراهقة : قال صدر الشريعة : والمراهقة إن غفلت عن الاعتقادين لاتبين من زوجها خلافا للمعتزلة وإن كفرت تبين فلإنها لم تدرك المدة التى جعلها الله تعالى علما لحصول التجارب وكمال العقل فلم يجعل مجرد عقلها كافيا فى التوجه إلى الاستدلال لكن إن توجهت علم حينئذ أنها أدركت مدة إفادتها التوجه فجعلنا مجرد عقلها كافيا إذا حصل التوجه وشرطنا الانضمام إذا لم يحصل التوجه اهـ . قال فى التلويح : قوله وإن كفرت أى المراهقة تبين من الزوج لأنها إنما وضعنا البلوغ موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال إذا لم يعرف ذلك حقيقة أما إذا تحقق التوجه إلى الاستدلال والكفر فلا عذر . فإن قيل : إذا نيط الحكم بالسبب الظاهرى دار معه وجودا وعلما ولم يعتد بحقيقة السبب فينبغى أن تندر المراهقة التى كفرت كالسافر سفرا علم أنه لا مشقة فيه أصلا فإنه تبقى الرخص بها . قلنا ذلك فى الفروع وأما فى الأصول لاسيما الإيمان فيجب إذا وجد السبب الحنفى أو دليله لعظم خطره اهـ .

عليهم دليل على أنهم يؤخذون بموجب إقرارهم من أداء حقوق نجب للرب سبحانه وتعالى على عهده فلا بد لهم من وصف يكونون به أهلاً للوجوب عليهم فثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي كذا في التوضيح ، وفسرها فخر الإسلام بالنفس والرقبة التي لها عهد والمراد أنها العهد ، فقوله في ذمته أى في نفسه باعتبار عهدها من إطلاق الحال وإرادة المحل كما في التحرير . واعترض بأن تعريف الذمة صادق على العقل وأن الأدلة لا تدل على ثبوت وصف مغاير للعقل . وأجيب بأننا لا نسلم أن العقل بهذه الخيشية بل العقل إنما هو مجرد فهم الخطاب والوجوب مبنى على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف في حيوان غير الآدمي لم يكن أهلاً للوجوب كما لو ركب العقل في حيوان غير آدمي . والحاصل أن هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الإنسان أهلاً للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط كذا في التلويح (والآدمي يولد له ذمة) مطلقة (صالحة للوجوب) أى عهد من ربه بالتزام ما يوجب له عليه وهذا بإجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة وملك النكاح بشراء الولي وتزويجه إياه ويجب عليه الثمن والمهر بعقده قيد بولادته لأن له قبلها ذمة من وجه تصلح لأن يجب له الحق كالإرث والوصية والنسب والعق لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى الولي له شيئاً لم يجب عليه الثمن (غير أن الوجوب غير مقصود بنفسه) وإنما المقصود منه حكمه وهو الأداء عن اختيار ليتحقق الابتلاء ولم يتحقق ذلك في حق الصبي لعجزه (فجاز أن يبطل الوجوب لعدم حكمه) وهو المطالبة بالأداء والابتلاء كما جاز أن يبطل الحكم لعدم محله كبيع الحر وإذا جاز ذلك يصير هذا القسم وهو الوجوب باعتبار انقسام الأحكام لا باعتبار ذاته منقسماً إلى ما يثبت وما لا يثبت فكل قسم يتصور شرعيته في حق الصبي يجب أن يثبت وجوبه في حقه وما لا فلا (فما كان من حقوق العباد من الغرم) كضمان المتلفات . قال في المغرب : الغرم والمغرم والغرامة أن يلتزم الإنسان ما ليس عليه ، وغرمه وأغرمه أوقعه في الغرامة انتهى . ومراد المصنف هنا به ما لزمه شرعاً لا في مقابلة شيء (والعوض) كضمن المبيع (ونفقة الزوجات) والأقارب (لزمه) أى الصبي لأن المقصود المال وأداؤه يحتمل النيابة ، وصرح في التوضيح بأن نفقة القريب صلة تشبه المؤن ، ونفقة الزوجة صلة تشبه العوض ، وخرج ما كان صلة يشبه الأجزبة فلا يتحمل الصبي الدية وإن كان عاقلاً (وما كان عقوبة) كالقصاص (أو جزاء) أى مجازاة على الفعل كحرمان الميراث بالقتل (لم يجب عليه) أى لم يثبت في حقه لأنه لا يوصف بالتقصير ولا يرد جواز تأديبه إذا أساء الأدب لأنه ليس جزاء ولا عاقلة ولا صلاح له (وحقوق الله تعالى نجب) عليه (متى صح القول بحكمه) أى بالوجوب عليه (كالعشر والخراج) يجبان في أرض الصبي لأن كلا منهما مؤنة محضة ، ولذا يجبان في أرض الوقف

(ومتى بطل) القول (بحكمه لا يجب كالعبادات الخالصة) أما البداية فظاهرة لأن الصبا سبب العجز وأما المالية فلأن المقصود هو الأداء لا المال فلا تحتمل النيابة كالبدنية . قال في التحرير : والزكاة وإن تأدت بالنائب لكن إيجابها للابتلاء بالأداء بالاختيار وليس من أهلها ، ولذا أسقط محمد الفطرة ترجيحاً لمعنى العبادة واكتفينا بالقاصرة ترجيحاً للمؤنة (والعقوبات) وهى الحدود وأما القصاص فقد سبق فى حقوق العباد .

﴿ وأهلية أداء ﴾ أى النوع الثانى (وهى نوعان قاصرة تبينى على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن الناقص) لاختلاف أن الأداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهى بالعقل وقدرة العمل به وهى بالبدن فإذا كان تحقق القدرة بهما يكون كمالها بكاملهما وقصورها بقصورهما ثم الإنسان فى أول أحواله عديم القدرتين ولكن فيه استعداد أن يوجد كل منهما بخلق الله تعالى إلى أن يبلغ درجة الكمال فقبل بلوغها تكون قاصرة (كالصبي العاقل) أى المميز وهو عديم القدرتين (والمعنوه البالغ) فإنه بمنزلة الصبي كما سنبذكر لعدم اعتدال عقله (ويبينى عليها) أى القاصرة (صحة الأداء) أى يصح منه ما أدى من غير عهدة (وكاملة تبينى على القدرة الكاملة من العقل الكامل) وهو عقل البالغ غير المعتوه (والبدن الكامل) أى الصحيح (ويبينى عليها) أى الكاملة (وجوب الأداء وتوجه الخطاب) لأن فى إيجاب الأداء قبل الكمال بأن يفهم بأدنى عقله ويعمل بأدنى قوته حرجاً بيننا والخرج منى (والأحكام منقسمة فى هذا الباب) أى باب الأهلية القاصرة إلى ستة أقسام لأنها إما حقوق الله تعالى أو حقوق العباد ، والأول إما حسن لا يحتمل القبح وإما قبيح لا يحتمل الحسن وإما متردد بينهما ، والثانى إما نفع محض أو ضرر محض أو متردد بينهما (فحق الله تعالى إن كان حسناً لا يحتمل غيره) أى غير الحسن ، وفيه نفع محض ولا عهدة فيه (كالإيمان) فإنه حسن وهو نفع لا ضرر فيه (وجب القول بصحته من الصبي) لأنه لما كان كذلك لا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه ، وأورد عليه أن نفس الأداء يحتمل الضرر فى أحكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة . وأجيب بأننا لا نسلم أنهما مضافان إلى إسلام الصبي بل إلى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات إسلامه وأحكامه اللازمة منه ضمناً لا من أحكامه الأصلية الموضوع هو لها ، كما أنه لو ورث قريبه المحرم فإنه يعقق عليه حكماً مع أنه ضرر محض (بلا لزوم أداء) لأنه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والإغماء والإكراه فكذلك بعذر الصبا (وإن كان قبيحاً لا يحتمل غيره كالكفر) أى الردة (لا يجعل صفواً) من الصبي فتصح رده عند أبى حنيفة ومحمد كما يصح إيمانه إذ لو عفى عن الكفر وجعل مؤمناً لصار الجاهل به تعالى علماً به لأن الكفر جهل بالله تعالى وصفاته وأحكامه هلى ما هى

عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الأرباب فصح ارتداده في حق أحكام الآخرة اتفاقا لأن العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل، وكذا في أحكام الدنيا عندهما حتى يبين منه أمراته المسلمة ويحرم عن الميراث من مورثه المسلم لأنه في حق الردة بمنزلة البالغ وإنما لم يقتل لأن وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من أهلها كالمرأة وإنما لم يقتل بعد البلوغ لأن الاختلاف في صحة إسلامه حال الصبا صار شبهة في إسقاط القتل كذا في التلويح، وبه علم أن الصبي العاقل إذا ارتد ومات عليها كان مخلدا في النار اتفاقا، وقد صرح في النهاية معزيا إلى الأسرار والتمرتاشي بأنه معلد في النار مخالدا مخلدا وتبعه في العناية وفتح القدير (وما هو بين الأمرين) أي بين الحسن والقبيح بأن يكون حسنا في وقت دون وقت (كالصلاة ونحوها) من الصوم والحج (يصح الأداء من غير لزوم عهدة) أي لزوم مضى وضمان حتى قلنا بسقوط لزوم الأداء في جميع العبادات، لأن اللزوم لا يتخلو عن العهدة والعهدة عنه موضوعة والقول بصحتها تطوعا نفع محض له ليعتاد أداءها فلا يشق عليه بعد البلوغ فلو أحرم بحج ثم ارتكب محظورا لإحرامه لاجزاء عليه، ثم اعلم أن صاحب التوضيح جعل فروع الإيمان كالإيمان مما هو حسن لا يحتمل غيره وكذا في التلويح وهو الظاهر لأن القبيح في الصلاة في الأوقات المكروهة عارض لا ذاتي وكذا الصوم في الأوقات المنهية، وأما الحج فليس له وقت منهي بقبيح فيه كما لا يخفى، ثم اعلم أن ثواب حسنات الصبي له ولأبيه أجر التعليم كذا في الفتاوى (وما كان من غير حقوق الله تعالى إن كان نفعاً محضاً كقبول الهبة) والصدقة (تصح مباشرته) وإن لم يأذن وليه، فإن أجر المحجور نفسه صبيها كان أو عبداً وعمل وجب الأجر استحساناً لأن عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر، فإذا عمل فوجوب الأجرة نفع محض وإنما الضرر في عدم الوجوب لكن في العبد يشترط السلامة حتى إن تلف فيه يضمن المستأجر بخلاف الصبي لأن الغصب لا يتحقق في الحر، وإذا قاتلا استحقا الرضخ، ويصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة إن لم يأذن الولي إذ في الصحة اعتبار الآدمية وتوسل إلى درك المضار والمنافع واهتداء في التجارة بالتجربة كذا في التوضيح (وفي الضار المحض) أي الذي لا نفع فيه أصلاً (كالطلاق) والعناق والصدقة والقرض (والوصية) جعلها من الضرر المحض، وفيه نظر لأنها نفع محض باعتبار حصول الثواب بها في الآخرة بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فإن فيهما ضرر زوال الملك في الحياة، وقد يقال إن ضررها أكثر من نفعها، لأن نقل الملك إلى الأقارب أفضل عقلاً وشرعاً لما فيه من صلة الرحم، ولأن ترك الورثة أغنياء خيراً من تركهم فقراء بالمنع وترك الأفضل في حكم الضرر المحض كذا في التلويح (تبطل أصلاً) أي وإن أذن وليه

وكذا لا تصح مباشرة الولي له إلا القرض من القاضى وليس لغيره من الأولياء ذلك لأن
القاضى أقدر على استيفائه ، فإن عليه صيانة الحقوق والعين لا يؤمن هلاكها ، أطلقه
فأفاد أنه ليس أهلا للطلاق مطلقا ، وقال شمس الأئمة : الحق أنه أهل له عند الحاجة كما
لو أسلمت امرأته وعرض عليه الإسلام فأبى فإنه يفرق بينهما وكان ذلك طلاقا فى قول
أبى حنيفة ومحمد ، وإذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وكان طلاقا عند محمد
وأجاب عنه فى التقرير بأن المراد من الطلاق والعناق ولاية إيقاعهما ، وأما الوقوع فى
مرتبة بعده وما ذكر فليس فيه إيقاع وإنما ذلك من قضية عدم الإمساك بالمعروف (وفى
الداثر بينهما) أى بين النفع والضرر (كالبيع) فمن حيث إنه يدخل المشتري فى ملك
المشتري نفع ومن حيث إنه يحتاج البديل عن ملكه ضرر كذا فى التوضيح وهو أولى مما
فى التقرير من أنه إذا كان رابحا كان نافعا وإن كان خاسرا كان ضارا لأنه لو كان كذلك
لصح بيعه بأضعاف قيمته بلا إذن وليه وليس كذلك لكن أورد عليه فى التلويح بأنه يلزمه
أن لا يندفع الضرر بحال قط ، وقد ذكر أن احتمال الضرر يندفع بانضمام رأى الولي انتهى .
(ونحوه) من الشراء وإجارته ملكه والنكاح (يملكه برأى الولي) أى بشرط إذنه لأن
الصبي أهل لحكمه إذا باشر وليه فكذا إذا باشر بنفسه برأى الولي ويحصل بهذا ما يحصل
بذلك مع فضل تصحيح عبارة وتوسيع طريق حصول المقصود ، ثم إن صحة هذا النوع
برأى الولي عند الإمام بطريق أن احتمال الضرر فى تصرف يزول برأى الولي فيصير كالبالغ
حتى يصبح بعين فاحش من الأجانب ولا يملكه لولي . وأما بيع الصبي من الولي بعين
فاحش ففيه روايتان وعندهما بطريق أنه كباشرة الولي فلا يصح بالغين الفاحش لامن الولي
ولامن الأجانب (وقال الشافعى كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته
كالإسلام والبيع) لأنه يولى عليه فيهما لإسلامه بإسلام أحد أبويه وكذا ينفذ عليه بيع
الولي (وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيه كالوصية) بأعمال البر لتكونها
نفعاً محضاً كما قدمناه (واختيار أحد أبويه) إذا وقعت الفرقة بينهما فحق الحضانة لأمه
إلى سبع ثم يخير الولد فأيهما اختاره يكون عنده ، لأن منفعة هذا الاختيار لا تحصل بمباشرة
الولي ، قال فخر الإسلام وقد خالفنا الشافعى فى هذه الجملة خلافاً متناقضاً لا يستقيم على
شئ من أصول الفقه وكفى به حجة عليه ولم يعتد بخلافه لأنه قال بصحة كثير من عباراته
فى الاختيار والإيصاء وفى العبادات ، وقال بلزوم الإحرام من غير نفع وأبطل الإيمان
وهو نفع محض وليس له فقه فى شئ من ذلك الأشياء موضوعاً ، وهو وإن كان مولياً
عليه لم يصلح ولياً وأجرى هذا الأصل فى الفروع وطرده بلا فقه معقول ، وعندنا لما
كان قاصر الأهلية صلح مولياً عليه وإذا جعلناه مولياً عليه لم يجعله ولياً فيه .

فصل

(والأمور المعترضة) بكسر الراء : أى الأمور الذاتية لها طرأت أولا فدخل الصغر كذا فى التحرير، وهو إن صحت النسخة مشكل، والصواب ما فى التلويح من أن العوارض جمع عارض على أنه جعل اسما بمنزلة كاتب وكاهل من عرض له كذا أى ظهر وتبدى، ومعنى كونها عوارض أنها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج، ولو أريد بالمعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح فى الصغر (١) إلا على سبيل التغليب انتهى. وفى التقرير لأنها جمع عارضة (على الأهلية نوعان: سماوى) وهى ما ليس للعهد فيها اختيار واكتساب وهى أكثر تغييرا من المكتسبة وأشد تأثيرا فقدمت وهى أحد عشر: الجنون والصغر والعتة والنسيان والنوم والإغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت تلويح، وفى التقرير ونسبته إلى السماء بخروجه عن قدرة العبد لأن السماويات ليست مقدور العبد انتهى. (وهو الصغر) وإنما عدته من العوارض وإن كان بأصل الخلقة لأنه زائد (٢) على ماهية الإنسان وقدمه لأنه أول أحوال آدمى وحقيقته مدة عمر الشخص ما بين الولادة إلى حين البلوغ (وهو فى أول أحواله) أى قبل أن يعقل (كالجنون) لأنه عديم العقل والتمييز، لكن بينهما فرق وهو أن امرأة الصبي الذى ليس بمبزا إذا أسلمت يؤخر العرض إلى أن يعقل ولا ينتظر بلوغه دفعا للضرر عنها وإذا أسلمت امرأة الجنون يعرض الإسلام على أبويه فإن أسلم أحدهما يحكم بإسلام الجنون تبعاً وإن أبيا يفرق بين الجنون وامراته لأنه لا فائدة فى التأخير لأن الجنون لا نهاية له بخلاف الصغر (لكنه) أى الصغير (إذا عقل فقد أصاب ضرباً من أهلية الأداء) فتصح عباداته لا الأهلية الكاملة

(١) قوله لم يصح فى الصغر، ذكر فى شرح أصول فخر الإسلام ما نصه وذكر الصغر فى العوارض مع أنه ثابت بأصل الخلقة لكل إنسان لأن الإنسان قد يخلو عن الصغر كآدم وحواء عليهما السلام فإنهما خلقا كما كانا من غير تقدم صغر ثم اعترض الصغر على أولادهما ولأنه لا مدخل له فى ماهية الإنسان فكان عارضا اهـ.

(٢) قوله لأنه زائد الخ. قال فى التوضيح: إنما جعل الصغر من العوارض مع أنه حالة أصلية للإنسان فى أول الفطرة لأن الصغر ليس لازماً لماهية الإنسان إذ ماهية الإنسان لا تقتضى الصغر فنعنى بالعوارض على الأهلية لهذا المعنى أى حالة لا تكون لازمة للإنسان وتكون منافية للأهلية الخ؛

لبقاء صغره (فيسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ) من حقوق الله تعالى كالعبادات والحدود والكفارات فإنها تحتمل السقوط بأعدار وتقبل النسخ (فلا تسقط عنه فريضة الإيمان) لأنه فرض دائم لدوام توحيد الله تعالى بدوام الألوهية لكن العبد يعذر إذا لم تكن له قدرة وعقل (حتى إذا أداه وقع فرضاً) لا نفلاً لعدم تنوعه إلى فرض ونفل ، ألا ترى أنه إذا أمن في صغره لزمه أحكام تثبت تبعاً للإيمان كحرمان الميراث ووقوع الفرقة ووجوب صدقة الفطر عليه ، وهذه الأحكام تابعة للإيمان الفرض فدل على وقوعه فرضاً وقدما للاختلاف وأن الأوجه قول فخر الإسلام من ثبوت أصل الوجوب عليه دون الأداء خلافاً لشمس الأئمة ، لا يقال إن المصنف ذكر أولاً أن الإيمان يصبح منه بلا لزوم أداء وهنا قال بعدم سقوط فرضيته عنه لأننا نقول المنفي هنا لزوم الأداء لا أصل الوجوب وهنا إنما تعلق به أصل الوجوب لا وجوب الأداء فلا تناقض (ووضع عنه إلزام الأداء) أى أداء الإيمان وكل العبادات لقصور الأهلية (وجملة الأمر) أى القول الكلى وحاصل أحكامه (أن توضع عنه العهدة) لأن الصيام من أسباب المرحة طبعاً وشرعاً للحديث « من لم يرحم صغيرها » إلى آخره ، أطلقه فشمل الإيمان فإنه لا لزوم عليه ولا يعاقب بتركه إلا عند أبى منصور كما قدمنا تقريره ، وأما صحة رده فقدمها (ويصح منه) أى من الصبى العاقل بأن يباشر بنفسه (وله) بأن يباشر له لوليه (مالا عهدة فيه) أى لا ضرر عليه كقبول الهبة (فلا يجرم الصبى عن الميراث بالقتل) أى بقتل مورثه عمداً أو خطأ لأن موجب التتل يحتمل السقوط بالعمو وبأعدار كثيرة فسقط بعذر الصبى فجعل كأن مورثه مات حتف أنفه ، بخلاف الدية لأنها تجب لعصمة المحل وهو أهل لوجوبها عليه (بخلاف الكفر والرق) فإنه يجرم عن الميراث بسببهما لأن الرق والكفر ينافیان أهلية الميراث لكون الرقيق مملوكاً فلا يكون مالكا والكفر ينافى الولاية للآية والارث مبنى عليها قال الله تعالى إخباراً عن زكريا - فهب لى من لدنك وليا يرثنى - فإنه يشير إلى أن الارث مبنى على الولاية (والجنون) اختلال القوة المميزة بين الأمور الحسنة والقيحة المدركة للعواقب بأن لا تظهر آثارها وتتعمل أفعالها ، إما لنقصان جبل عليه دماغه فى أصل الخلق ، وإما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط أو آفة ، وإما لاستيلاء الشيطان عليه وإلقاء الخيالات الفاسدة إليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سبباً يسقط به كل العبادات) قياساً لمنافاته القدرة التى بها يتمكن من إنشاء العبادات على النهج الذى اعتبره الشرع وبانتفاء القدرة تنفى الأهلية فينتفى نفس الوجوب ، وجعل فى التحرير السقوط مبنياً على منافاته شرط العبادات وهو النية ، قيد بالعبادات لأنه لا يسقط حتى

العباد من ضمان المتلفات ووجوب الدية والأرش ونفقة الأقارب وكذا (١) ما كان من المضار كالطلاق والتبرعات كالصبي بل أولى (لكنه) أي الجنون (إذا لم يمتد الحق بالنوم) استحسانا فلا يسقط العبادات لعدم الحرج على أنه لا ينافي أهلية الوجوب فإنه يرث ويملك لبقاء ذمته وهو أهل للثواب ، قيد بعدم الامتداد لأنه إذا امتد أسقطها قياسا واستحسانا أصليا كان بأن بلغ مجنوننا أو عارضا بأن يطرا بعد البلوغ للحرج فلا أداء ولا قضاء لو أفاق وأطلقه عند عدم الامتداد فشم (٢) الأصلي والعارض وهو قول أبي يوسف بناء للإسقاط على الأصالة أو الامتداد ، وعند محمد العارض ليس بمسقط بناء للإسقاط على الامتداد فقط ، والاختلاف في أكثر الكتب مذكور على عكس هذا وتوجيه القولين مذكور في التلويح (٣) وفي التحرير ويصير مرتدا تبعا بارتداد أبويه ولحاقهما به إذا بلغ مجنوننا وهما مسلمان بخلاف ما إذا تركاه في دار الإسلام أو بلغ مسلما ثم جن أو أسلم عاقلا فجن فارتد ولحقا به انتهى . (وحد الامتداد) المسقط (في الصلاة أن يزيد على يوم وليلة) لأن الامتداد عبارة عن تعاقب الأزمنة وليس له حد معين فقدره بالأدنى ، وهو أن يستوعب الجنون وظيفه الوقت وهو اليوم والليلة في الصلاة ، لأنه وقت جنس الصلاة إلا أن محمدا اعتبر نفس الواجب فاشتراط تكرارها بأن تصير الصلوات ستا وهما اعتبارا نفس الوقت إقامة للسبب الظاهر ، أعنى الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد في سقوط القضاء ،

(١) قوله وكذا الخ ، مرتبط بقول المصنف يسقط به كل العبادات وكان الأحسن

تقديمه .

(٢) قوله فشم الخ ، صريح العبارة أن غير الممتد غير مسقط إلحاقا له بالنوم وأنه قول أبي يوسف ، والذي في التلويح وغيره خلافه فقد قال في التلويح الممتد مطلقا مسقط وغير الممتد إن كان طارئا فليس بمسقط وأما إذا كان أصليا فعند أبي يوسف مسقط وعند محمد ليس بمسقط الخ فإلعمل في العبارة سقطا أو خلطا والله أعلم ، فالخلاف بينهما في الأصلي الغير الممتد لا العارض الغير الممتد فتدبر .

(٣) قوله مذكور في التلويح ، حيث قال وجه التسوية بين الطارئ والأصلي الغير الممتدين أن زوال الجنون بعد البلوغ دل على أن حصوله كان لأمر هارض على أصل الخلق لا لتقصان جبل عليه دماغه فكان مثل الطارئ فيوجب قضاء ما مضى ، ووجه التفرقة أن الطريان بعد البلوغ رجح جانب العروض فجعل عفا عند عدم الامتداد إلحاقا له بسائر العوارض بخلاف ما إذا بلغ مجنوننا فالإن حكمه حكم الصفر فلا يوجب قضاء ما مضى اه .

فلو جنَّ بعد الطلوع وأفاق في اليوم الثاني قبل العصر (١) يجب القضاء عند محمد لعدم تكرار (٢) جلس الصلاة وعندهما لا لتكرر الوقت بزيادته بحسب الساعات (٣) قال في التحرير قول محمد أقيس (٤) (وفي الصوم باستغراق الشهر) ليله ونهاره لأن المسقط لما كان الحرج لزم اختلاف الامتداد المسقط وهو في الصوم باستغراق وقته ولم يشترطوا فيه التكرار لأن من شرط المصير إلى التأكيد أن لا يزيد على الأصل ووظيفة الصوم لا تدخل إلا بمضى أحد عشر شهرا فيصير التبع أضعاف الأصل ، قيد بالاستغراق لأنه لو أفاق في جزء من الشهر وجب عليه القضاء ليلا كان أونها را في ظاهر الرواية ، وعن شمس الأئمة الحلواني لو كان مفقدا في أول ليلة من رمضان فأصبح مجنوناً ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لأن الليل لا يصام فيه بخلاف ما إذا أفاق (٥) في ليلة من أثناء الشهر فإنه يلزمه القضاء (وفي الزكاة باستغراق الحول) لأنه كثير في نفسه (وأبو يوسف أقام أكثر الحول مقام الكل) في امتداده المسقط لها تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب ، وفي التحرير فلو بلغ مجنوناً مالكا فابتداء الحول من الإفاقة خلافاً لمحمد ، ولو أفاق بعد

(١) قوله قبل العصر ، كذا في عبارة التلويح على ما يبدى من النسخة وكانت مكتوبة هنا الظهر فأصلحتها كما ترى فتدبر .

(٢) قوله لعدم تكرار الخ : أى حيث لم تصر الصلوات سنا بخروج وقت السادسة ؛ (٣) قوله بحسب الساعات ، المراد بها الأزمنة لا ما تعارفه أهل النجوم من كون الساعة خمس عشرة درجة فالمراد الزيادة بشئ من الزمان وإن قل كما هو منصوص في الفقه ؛ (٤) قوله أقيس . قال الشارح في البحر وهو الأصح اه .

(٥) قوله بخلاف ما إذا أفاق الخ ، هذه العبارة غير موافقة للمصرح به فقد صرحوا بأنه لو أفاق في ليلة من وسط الشهر أو في آخر يوم من رمضان بعد الزوال لا قضاء عليه لغوات وقت إنشاء النية هو الصحيح ، نعم هي موافقة لوقت آخر مصحح أيضا مشى عليه في الفتح قائلا لا فرق بين إفاقته وقت النية أو بعده وهو ظاهر الرواية وهو ظاهر المتون حيث أطلقوا لزوم القضاء بإفاقة بعض الشهر وكذا في الجامع الصغير قال وإن أفاق شيئا منه قضاؤه ، وعبر في الملتقى بإفاقته ساعة وفي المعراج لو كان مفقدا في أول ليلة منه ثم جن وأصبح مجنوناً إلى آخر الشهر قضاؤه كله بالانفاق غير يوم تلك الليلة . والحاصل أنهما قولان مصححان وأن المعتمد الثاني لسكونه ظاهر الرواية والمتون كالكنز والهداية والقُدوري والجامع الصغير ، ولا يخفى سوء ما صنعه الشارح في تحرير المقام وأعله من تحريف النسخ .

سنة أشهر مثلا وتم الحول وجبت عند محمد لا أبي يوسف ما لم يتم من الإفاقة (والعته) وهو اختلاط كلامه مرة ومرة يشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين وكذا سائر أفعاله وحكمه أنه (كالصبا مع العقل في كل الأحكام) لأن الصبي في أول أحواله عديم العقل فألحق به المجنون وفي الآخر ناقص العقل فألحق به المعتوه (حتى لا يمنع صحة القول والفعل) فصح إسلامه وتوكله لغيره بيما وشراء وطلاقا وإعتاقا وتزويجا ويصح قبول الهبة (لكنه) في العته (يمنع العهدة) أي ما يوجب إلزام شيء يحتمل السقوط فلا يصح طلاق امرأته وإعتاق عبده ولو بإذن الولي ولا يبيعه ولا شرأه لنفسه بدون إذن وليه ولا يرجع إليه حقوق الوكالة (وأما ضمان ما استهلك من الأموال فليس بعهدة) وإنما شرع جبرها لما أتلفه من الخلل المعصوم ولهذا قدر بالمثل (وكونه) أي وكون المتلف (صديقا أو معتوها لا ينافي عصمة الخلل) لأنها ثابتة لحاجة العبد لتعلق بقائه وقيام مصالحه بخلاف حقوق الله تعالى لأنها للابتلاء وهو متوقف على كمال العقل والقدرة وبخلاف الأقوال في حقوق العباد لخروج كلامهما عن حيز الاعتبار عند استلزام المضار (ويوضع عنه (١)) أي المعتوه (الخطاب كالصبي) فلا تجب عليه عبادة ولا عقوبة وهو قول عامة المشايخ . وقال القاضي في التقيوم : حكم العته حكم الصبا إلا في العبادات فإنها لم تسقط احتياطاً في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا لأنه وقت سقوط الخطاب ، ورده في التقرير بأنه نوع جنون إذ المعتوه لا يتقف على عواقب الأمور كصبي ظهر فيه عقل قليل ونقصان العقل أثر في سقوط الخطاب عن الصبي (ويولى عليه) كما في الصبي لأن ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل لكونه دليل العجز مظنة النظر (ولا يلي على غيره) لعجزه عن التصرف لنفسه فلا تثبت له القدرة على غيره (والنسيان وهو) عدم الاستحضار في وقت حاجته فشمّل النسيان عند الحكماء والسهواً لأن اللغة لا تفرق كذا في التحرير وحكمه أنه (لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى) لبقاء القدرة بكمال العقل وإيجابها عليه لا يؤدي إلى الحرج ليمتنع الوجوب بسببه إذ الإنسان لا ينسى عبادات مكررة وهو عذر في سقوط الإثم وأما الحكم ففيه تفصيل أفاده بقوله (لكن النسيان إذا كان غالباً) يلازم الطاعة بحيث لا تخلو الطاعة عنه غالباً إما بطريق دعوة الطبع إلى ما يوجب النسيان (كما في الصوم) فإن الطبع داع إلى المفطرات فأوجب نسيان الصوم وإما باعتبار حال البشر كما في (التسمية في الدبيحة) فإن حال البشر يتغير عند ذبح الحيوان لخوف أو هيبة أو تنافر طبع فتكثر الغفلة في تلك الحالة عن التسمية لاشتغال قلبه بالأمر المذكورة (وسلام النامى في القعدة

(١) قوله ويوضع عنه : أي يسقط عن المعتوه التكليف اهـ .

الأولى) لأنه غالب الوجود (يكون عفوا) فلا يفسد صومه وصلاته وتوكل ذبيحته لأنه من قبل صاحب الحق ، قيد بالصوم لأن الأكل ناسيا في الصلاة مفسد لها وكذا التكلم فيها وجماع المحرم والمعتكف ناسيا مفسد . وحاصله كما في التحرير أنه إن كان مذكرا لداع إليه كأكل المصلى لم يسقط لتقصيره بخلاف سلامه في القعدة أولا معه مع داع كأكل الصائم سقط أولا فلا أولى كترك الذابح التسمية (ولا يجعل علما في حقوق العباد) حتى لو أتلف مال إنسان ناسيا وجب عليه ضمانه لأن حقوقهم محترمة لحقهم لا ابتلاء وحقوق الله تعالى ابتلاء فافتراقا ، وذكر فخر الإسلام أن النسيان ضربان ، ضرب أصلي وضرب يقع فيه المرء بالتقصير وهذا يصلح للعتاب انتهى ، ومثل للثاني في التقرير بأكل آدم من الشجرة فإنه ابتلى بالانتهاء عن شجرة معينة فيسهل حفظه والأنبياء عليهم السلام يعاتبون بأدنى زلة قال وكنسيان من نسى القرآن بعد حفظه فإنه جاء من نقصيره أنقدرته هلى تذكارة بالتكرار انتهى (والنوم ، وهو) فترة تعرض مع العقل توجب العجز عن إدراك المحسوسات والأفعال الاختيارية واستعمال العقل وهو المراد بقوله (عجز عن استعمال القدرة) أى عن الإدراكات أى الإحساسات الظاهرة إذ الحواس الباطنة لا تسكن في النوم وعن الحركات الإرادية أى الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوه (فأوجب تأخير الخطاب) بالأداء إلى وقت الانتباه لامتناع الفهم وإيجاد الفعل حالة النوم (ولم يمنع الوجوب) أى لم يوجب تأخير نفس الوجوب وإسقاطه لعدم إخلال النوم بالذمة والإسلام وإمكان الأداء حقيقة بالانتباه أو خلفا بالقضاء والعجز عن الأداء إنما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثر الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة ودليله (١) الحديث « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها » فإنها لو لم تكن واجبة لما أمر بقضائها (وينافى الاختيار أصلا) لأنه بالتمييز ولا تمييز مع النوم (حتى بطلت عباراته في الطلاق والعتاق والإسلام والردة) والبيع والشراء حتى إن كلامه بمفردة ألحان الطيور ولهذا ذهب المحققون إلى أنه ليس بخبر ولا إنشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب (ولم يتعلق بقراءته وكلامه وقهقهته في الصلاة حكم) فإذا قرأ في صلاته لا يصح وهو مختار فخر الإسلام وفي النوادر أن قراءة النائم تنوب عن الفرض والأول هو المختار ، وكذا لا يعتد بقيامه وركوعه وسجوده لصدوره من غير اختيار ، وأما القعدة الأخيرة فلا نص فيها عن محمد وقد قيل إنه يعتد بها لأنها ليست بركن ومبناها على الاستراحة فبلائها النوم بخلاف غيرها لأن مبناها على المشقة فلا تتأدى في حالة النوم ، وفي المنية إذا نام عن القعدة كلها فعليه

(١) قوله ودليله : أى دليل بقاء نفس الوجوب اهـ

أن يقعد مقدار التشهد وإلا فسدت صلاته ، وأما كلامه فيها فغير مفسد كما أفاده المؤلف تبعاً لفخر الإسلام لصدوره من لا اختيار له ، وفي المغني وفتاوى قاضي خان والخصاصة تفسد صلاته من غير ذكر خلاف وصرح به في النوازل لأن الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلاة ، وأما قهقهته فيها فاختر المصنف تبعاً لفخر الإسلام أنها لا تكون حدثاً ولا تفسد الصلاة لأنها إنما جعلت حدثاً لقبحها في موضع المناجاة ولا قبح من النائم والنوم يبطل حكم الكلام ولا نص فيها عن محمد فلذا اختلف المشايخ فقيل تفسدهما وبه أخذ عامة المتأخرين احتياطاً ، وقيل تنقض الوضوء ولا تفسد الصلاة حتى كان له أن يتوضأ ويبني بعد الانتباه وفي عامة الفتاوى عكسه واختاره في التحريم بقوله وهو أقرب عندي لأن جعلها حدثاً للجناية ولا جناية من النائم فينبغي كلاماً بلا قصد فيفسد كالمساهي به انتهى ، ويشكل عليه أنهم صرحوا بأن القهقهة ناسياً ناقضة للوضوء كما في خزائن الفتاوى مع أنه لا جناية من الناسي إلا أن يقال إن الناسي قد ينسب إلى التقصير كما قدمناه بخلاف للنائم (والإغماء ، وهو ضرب مرض) أي نوعه وهو آفة في القلب أو الدماغ (يضعف القوى) أي يعطل القوى المدركة والحركة عن أفعالها (ولا يزيل الحجاب) أي العقل ، وتوضيحه أنه ينبعث عن القلب بخار لطيف يتكون من أطف أجزاء الأغذية يسمى روحاً حيوانياً وقد أفيضت عليه قوة تسرى بسرياته من الأعصاب السارية في أعضاء الإنسان فتثير في كل عضو قوة تليق بها ويتم بها منافعها ، وهي تنقسم إلى مدركة ومحركة أما المدركة فهي الحواس الظاهرة والباطنة ، وأما المحركة فهي التي تحرك الأعضاء بتشديد الأعصاب وإرخائها لينبسط إلى المطلوب أو تنتقص عن المنافع فيها ما هي مبدأ الحركة إلى جلب المنافع وتسمى قوة شهوانية ، ومنها ما هي مبدأ الحركة إلى دفع المضار وتسمى قوة غضبية وأكثر تعاق المدركة بالدماغ والحركة بالقلب فإذا وقعت في القلب أو الدماغ آفة بحيث تعطل تلك القوى عن أفعالها وإظهار آثارها كان ذلك إغماء كذا في التلويح (بخلاف الجنون فإنه يزيله) أي العقل ولذا لم يعصم الأنبياء من الإغماء بخلاف الجنون (وهو) أي الإغماء (كالنوم حتى بطلت عباراته) لاحتياجها إلى الاختيار ولا اختيار له (بل أشد منه) أي من النوم في العارضية لأن النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عده الأطباء من ضروريات الحيوان استراحة لقواه بخلاف الإغماء أو لأن تعطل القوى وسلب الاختيار فيه أشد لأن مواد غليظة بطيئة التحلل ولذا يمتنع التنبه ويبطؤ الانتباه ، بخلاف النوم فإن سببه تصاعد أبخرة لطيفة سريعة التحلل ولذا ينتبه بنفسه ولقلة وقوع الإغماء لاسيما في الصلاة كان مانعاً للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالإغماء في الصلاة لم يجز البناء عليها قليلاً كان أو كثيراً ، بخلاف ما لو انتقض الوضوء بالنوم مضطجعاً ، من غير تعمد فإنه يجوز له البناء على صلاته

لأن النص يجاوز البناء وإنما ورد في الحدث الغالب الوقوع (فكان حدثا بكل حال) أى سواء كان قائما أوقاعدا أوراكما أو ساجدا أو مضطجعا لأنه يوجب إزالة المسكة بالكلية بخلاف النوم فإنه لا ينقض قائما أو قاعدا مطلقا أو راكما أو ساجدا فى الصلاة مطلقا وخارجها إن كان على الهيئة المستوية كما أوضحناه فى شرح الكفر (وقد يحتمل الامتداد) فى بعض الواجبات على وجه يوجب عدم اعتبار امتداده الحرج بدخول الواجب فى حد التكرار (فيسقط به) أى بالامتداد (الأداء) أى أداء الواجب أصلا أما حقيقة فللعجز الحالى وأما خلفا فلافضائه بالامتداد إلى الحرج وإذا بطل وجوب الأداء بطل نفس الوجوب لأن الوجوب غير مقصود وإنما المقصود هو الأداء (كما فى الصلاة إذا زاد) الإغماء (على يوم وليلة) على ما تقدم فى الجنون (باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار الساعات عندهما وامتداده فى الصوم نادر فلا يعتبر) حتى لو أغشى عليه فى جميع الشهر لزمه القضاء إن تحقق ذلك لأن الحرج المسقط إنما هو فيما يكثر وجوده وإغماؤه شهرا فى غاية الندرة فلا يصلح لبناء الحكم عليه وعلم منه أن إغماءه حولا نادر بالأولى فتجب الزكاة لو وقع ، ولو أتلف مالا معصوما وجب عليه ضمانه وبصح لإحرام رقيقه عنه إن أمره بذلك اتفاقا وبدون أمره صحيح عنده لا عندهما (والرق ، وهو) لغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق ضعيف النسيج ، واصطلاحا (عجز حكى) بمعنى أن الشارع لم يجعله أهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى أنه (شرع جزاء) للكفر فإن الكفار لما استكفروا عن عبادة الله تعالى وألحقوا أنفسهم بالبهائم فى عدم النظر والتأمل فى آيات التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متملكين مبتدلين بمنزلة البهائم (فى الأصل) ولهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتداء (لكنه فى البقاء صار من الأمور الحكيمية) أى حكما من أحكام الشرع من غير أن يراعى فيه معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى يبقى العبد رقيقا وإن أسلم واتفق ، ويكون ولد الأمة المسلمة رقيقا وإن لم يوجد منه الكفر وصار هذا كالحراج فإنه يثبت فى الإبقاء بطريق العقوبة حتى لا يبتدأ به المسلم وصار فى البقاء حكما حتى لو اشترى المسلم أرض خراج وجب الحراج (به بصير المرء عرضة للتملك) أى معارضاه له فعلة من العرض يعنى أن المرء بسبب الرق يصير معرضا ومنصوبا للملك ، والعرضة خرقة يمسح القصاب يده بها وسكينه (والابتدال) أى الامتihan (وهو وصف لا يتجزى) أى الرق لا يتجزى بأن يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض حرا لأنه أنز الكفر ولا يتصور فيه التجزى وكذا لا يتصور إيجاب العقوبة على البعض مشاعا .

وفرع عليه في التوضيح (١) بأن مجهول النسب إذا أقر أن نصفه ملك فلان يجعل عبداً في شهادته (٢) وجميع أحكامه (٣) انتهى ، ومن الغريب ما نقله في البدائع أن عند الإمام الرق يتمزأ ثبوتاً وزوالاً لأن الإمام إذا ظهر على جماعة من الكفرة وضرب الرق على أنصافهم ومن على الأنصاف جاز ، ويكون حكمهم وحكم معتق البعض في حالة البقاء سواء انتهى (كالمعتق الذي هو ضده) أي الرق لا يحتمل التجزى بأن يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقاً لأن فيه تجزى الرق ضرورة كذا قالوا ، وتعقبهم في التلويح بأننا سلمنا امتناع تجزى الرق ابتداءً لكن لا نسلم امتناعه بقاءً لأن وصف الملك يقبل التجزى فيجوز أن يثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويعمل العبد لنفسه في البعض الآخر مشاعاً ولا تثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لأنها لا تقبل التجزى ولأنها سببية على كمال الأهلية فتتعدى برق البعض ، فإن قيل الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان . أجيب بأنه لا يدل إلا على امتناع أن يكون الموصوف بالحرية بعينه موصوفاً بالرق ولا قائل بذلك ، بل المحل منصف بهما مشاعاً كما إذا ملك زيد نصف العبد مشاعاً فإنه قد اجتمع ملكية زيد وعدم ملكيته باعتبار النصفين انتهى (وكذلك الإعتاق عندهما) غير متميز كالمعتق بمعنى أن إعتاق البعض إعتاق الكل (لثلا يلزم الأثر بدون المؤثر) لأن العتق لازم الإعتاق لأنه مطاوعه يقال أعتقته فعتق مثل كسرتنه فانكسر ، والمطاوعة هي حصول الأثر عن تعلق الفعل المتعدى بمفعوله وأثر الشيء لازم له والعتق ليس بمتجز اتفاقاً فلو تجزى الفعل وهو الإعتاق يلزم أحد الأمور الثلاثة وهو إما الأثر بدون المؤثر إذا أعتق البعض وعتق الكل لأن الإعتاق المؤثر لم يوجد إلا في البعض فثبوت العتق في البعض الآخر يكون بلا إعتاق فالمراد بالأثر العتق وبالمؤثر الإعتاق وهو على تقدير وقوع العتق كمالاً (أو المؤثر بدون الأثر) على تقدير عدم ثبوت العتق أصلاً فإن المؤثر وهو إعتاق البعض قد حصل ولم يوجد أثره لأن الإعتاق لما كان متمجزياً كان كل جزء منه علة مؤثرة في إثبات حكمه وقد وجد الإعتاق في البعض ولم يوجد منه شيء (أو تجزى العتق) على تقدير ثبوت العتق على وفق إعتاق البعض ثم كل واحد من الأمور ممتنع فينتفى تجزى الإعتاق (وقال أبو حنيفة إنه

(١) قوله في التوضيح ، المسألة ذكرها محمد في الجامع الكبير كما في أصول فخر الإسلام :

(٢) وإن لم يثبت الملك للمقر له إلا في النصف حتى لو انضم إليه مثله لم يجعل بمنزلة حر واحد في الشهادة كما جعلت المرأتان بمنزلة رجل واحد فيها .

(٣) قوله وجميع أحكامه ، مثل الحدود والارث والنكاح والحج والجمعة .

إزالة الملك متمجزا لإسقاط الرق وإثبات العتق حتى يتجه ما قلتم (والحاصل أن الاختلاف في الإعتاق مبني على تفسيره فالإمام فسر به بإزالة الملك إذ لا تصرف للمولى إلا في حقه وحقه في الرقيق هو المالية والملك وهو متمجز فكذا إزالته ثم زوال الملك بالكلية يستلزم زوال الرق لأن الملك لازم له وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وزوال ملك البعض لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله إلى مالك آخر يكون إيجادا للبعض من علة ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالتقديس لا يسقط ما يبقى شيء من المسكوك وهما فسرناه بإزالة الرق قصدا وية معها زوال الملك ضمنا وتام أبحاثه في شرحنا المسمى بالبحر الرائق شرح كنز الدقائق، والجواب عما قاله أن المطاوعة في أعتقه فعتق إنما هو عند إضافته إلى كله كما هو اللفظ فلا يثبت بإعتاق البعض شيء من العتق ولا زال شيء من الرق عنده فهو كالمكاتب إلا أنه لا يرد فأثره حينئذ في فساد الملك ، وهذا لوجوب قصر ملاقة التصرف حق التصرف إلا ضمنا كما في عتق الكل والرق حق الله تعالى والملك حقه كذا في التحرير (والرق يتأني مالكية المال لقيام المملوكية مالا) أي لأنه مملوك مالا فاستلزم العجز والابتدال والمالكية تستلزم ضده وتنافي اللوازم يوجب تنافي الملزومات فلا تجتمع إلى مملوكية مالا مالكيته للمال ، قيد المالكية والمملوكية بالمال لأنه لا تنافي بين المملوكية متعة وبين المالكية مالا وبالعكس كذا في التلويح (حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري) لأنه من أحكام ملك المال فلا يملك ولو بإذن المولى لا يكتفاه على ملك الرقبة دون المتعة وخص التسري بالذكر ليعلم الحكم في غيره بالأولى وصرح بالمكاتب لأن في المكاتب الرق كامل والملك ناقص حتى إنه أحق بمكاسبه وفي التسري مظنة ملك المتعة كالنكاح ، ولذا صح عند مالك فاحتاج إلى التصريح به ودخل تحت العبد المدبر (ولا تصح منهما حجة الإسلام) لعدم أصل القدرة وهي البدنية فيكون عديم الاستطاعة التي هي شرط وجوب الحج لأن القدرة البدنية بمنافع البدن وهي حادثة على ملك المولى إلا ما استثنى من الصلاة والصوم إلا بنحو الجمعة فإن القدرة التي يحصلان بها فرضين ليست للمولى بالاجماع وهو فيها مبقى على أصل الحرية وإذا كان كذلك كان الحج المؤدى منهما نفلا فلا ينوب عن الفرض بخلاف الفقير إذا حج ثم استغنى حيث ينوب عن الفرض لأنه مالك لما يحدث له من قدرة الفعل إذا حدثت وهي الاستطاعة الأصلية (ولا يتأني مالكية غير المال كالنكاح والدم) لأن النكاح من خواص الآدمية حتى انعقد بلا إذن وشرط الشهادة عند العقد لا عند إجازة المولى وإنما وقف على إذنه لأنه لم يشرع إلا بالمال فيتضرر به فيتوقف على النزاهة وإنما كان للمولى إجباره عليه تخصيصا للمسكوك عن الزنا المنقص له وكذا الدم ملك العبد فلا يملك المولى إيثلافه وصرح بإقراره بالقصاص كما سيأتي

أشار إلى أنه لا ينافي أهلية التصرف وملك اليد لأنهما بأهلية التكلم والذمة تخلصت عن المملوكية والأول بالعقل وإذا كانت رواياته ملزمة للعمل للمخلوق وقبلت في الهدايا وغيرها ، والثانية بأهلية الإيجاب والاستيجاب ، ولذا خوطب بمخوفه تعالى ولم يصح شراء المولى على أن الثمن في ذمته وصحة إقراره عليه بدين للملك ما لكيته كإقرار الوارث فهو على نفسه في الحقيقة وإنما حجر عليه لحق المولى فإذا فك الحجر ورفع المانع كالنكاح فينتصرف بأهليته لا إنابته فلو أذن في نوع كان التصرف مطلقا (وينافي) الرق (كمال الحال في أهلية الكرامات) لأنه ينهى عن العجز والمذلة فينافي الكالات البشرية النبوية ، وأما الأخرى فإنه مساو للحجر فيها لأن أهليتها بالتقوى ولا رجحان فيه للحجر على العبد بل ربما كان العبد أرفع درجة من مولاه كما ورد في الحديث « إن عبدا يكون أرفع درجة من مولاه في الجنة فيقول يا رب إنه كان عبدي في الدنيا فيقال إنه كان أكثر ذكرا لله منك » (كالذمة) لأنها صفة بها صار الإنسان أهلا للإيجاب والاستيجاب دون سائر الحيوانات فالعبد له ذمة ضعيفة لأنه من حيث هو آدمي خلق وله ذمة صالحة كما مر ، وأما ضعفها فلأنه مال والمال لا ذمة له فقلنا بوجود أصلها مع ضعفها بالرق فلم نحتمل للدين بنفسها من غير أن يضم إلى الرقبة ماليتها أو الكسب وإذا ضم أحدهما إليها تعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب فيصرف الكسب إليه أولا ، فإن لم يف أو لم يكن له كسب تباع الرقبة فيه ولا يبيع مع وفاء الكسب وإن تعدد البيع كما في المدبر والمكاتب ومعتق البعض يستسعى في الدين هذا إذا كان ديننا ثبت في حق المولى بأن كان بسبب لا تهمة فيه كدين التجارة والاستهلاك فيستوفى من كسبه أو من رقبته إن لم يفده المولى وإلا تأخر إلى عتقه كالدين الثابت بإقرار المحجور إن كذبه المولى وكذا مهر من تزوجها بلا إذن ودخل بها ، وأما إن كان مأذونا بإقراره صحيح في حق المولى (والولاية) فلأن تنفيذ القول على الغير شاء أو لم يشأ غاية الكرامة ونهاية السلطنة ، ولذا قال في الكنز وإن زوج عبدا مكاتب أو كافر صغيرته الحرة المسلمة أو باع مالها أو اشترى لها لم يجز (والحل) فلأذا استقر اش الحرائر والسكنز والازدواج والمحبة وتحصين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يلحقه إثم من باب الكرامة ، ولهذا زاد النهي صلى الله عليه وسلم إلى التسع وجاز له ما فوقها ، والمراد أن الحل ينتقص بالرق فلا ينكح العبد إلا امرأتين وكذلك حل النساء يقصر بالرق إلى النصف حتى يصح نكاح الأمة إذا تقدم على الحرة ولا يصح إذا تأخر أو قارن للمعتد التنصيف في المقارنة والعدة تنصف ، وكذا الطلاق لكن الواحدة لا تقبل التنصيف فتتكامل وكذا تنصف القسم (وأنه) أي الرق (لا يؤثر في عصمة الدم) فكان الرقيق معصوم الدم بمعنى أنه حرم التعرض له بالإتلاف حقا له ولصاحب الشرع كما إذا أسلم الكافر في دار الحرب وقتل

ثمة (لأن العصمة) نوعان : أحدهما (المؤتممة) الموجبة للإثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي (بالإيمان) بالله تعالى (و) الثاني (المقومة) الموجبة مع الإثم الضمان أى القصاص فى العمد والدية فى الخطأ وهي بالإحراز بإداره أى الإيمان والإثم يرتفع فى العصمتين بالكفارة إن كان القتل خطأ وبالتوبة إن كان عمدا (والعبد فيه) أى فى كل واحد منهما (كالحُر) بلا نقصان أما فى الإيمان فظاهر ، وأما بالإحراز بالدار فلأنه يثبت بالاقرار فيهما بأن أسلم أو اتزمت عقد الدمة والعبد تبع للمولى والمولى محرز بها فالعبد كذلك كسائر أمواله (وإنما يؤثر) الرق (فى قيمته) حتى لو قتل خطأ تجب على عاقلة الجاني قيمته بشرط أن تنقص (١) عن دية الحر وإن كانت قيمته أضعاف ذلك خلافا للشافعى اعتبارا

(١) قوله بشرط أن تنقص الخ الانتقاص المالكية كما انتقصت بالأنوثة فوجب نقصان بدل دمه عن الدية لكن نقصان الأنوثة فى أحد ضربى المالكية بالعدم فوجب التنصيف ، وهذا نقصان فى أحدهما لا بالعدم ، ألا ترى أن العبد ليس بأهل الملك المالك لكنه أهل للتصرف فى المال وأهل لاستحقاق اليد على المال فوجب القول بنقصان الدية وتماهه فى أصول البزدوى والحاصل أنه لما كان الرق منافيا لكمال الحال كما مر وجب القول بانتقاص قيمة نفس العبد عن الدية ولا تجب بالغة ما بلغت خلافا للشافعى ، وقوله لكن نقصان الأنوثة جواب سؤال وهو أن يقال قد ألحق الرق بالأنوثة فى إيجاب تنقيص المالكية فوجب أن يستويا فى قدر النقصان بأن ينقص النصف فى الرق كما فى الأنوثة . فأجاب بأنهما استويا فى إثبات أصل النقصان لكن لم يستويا فى مقداره فإن النقصان الحاصل بالأنوثة فى أحد ضربى المالكية وهما مالكية المال ومالكية النكاح بالعدم فإن المرأة تملك المال رقية وتصرفا ويدها ولا تملك النكاح أصلا بل هى مملوكة فيه فلزوال أحد المالكيتين بالكلية عادت ديتها إلى النصف ، وقوله وهذا نقصان الخ أى الانتقاص الحاصل بالرق نقصان فى أحد ضربى المالكية لا بالعدم فإن العبد فى مالكية النكاح مثل الحر ومالكية المال لم تزل عنه بالسكاية فإنها بأمرين ملك الرقية وملك التصرف وأقوى الأمرين ملك التصرف لأن الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع بالملك يحصل به وملك الرقية وسيلة إليه والعبد وإن لم يبق أهلا للملك رقية فهو أهل للتصرف فى المال الذى هو أصل وأهل لاستحقاق اليد على المال فإن المأذون استحق اليد على كسبه وبما ذكر خرج الجواب عما يقال على هذا التخريج ينبغى أن تنقص قيمته عن دية الحر بمقدار الربع . وحاصل الجواب أنا بينا أن مالكية اليد والتصرف أقوى من مالكية الرقية وبذلك لا يمكن فى التنقيص اعتناء الربع بل ينقص مال له خطر فى الشرح وهو عشرة دراهم لأنها أقل المهر شرعا وأقل نصاب السرقة الذى تقطع به اليد التى كانت محترمة قبل السرقة وبما سطرنا يتضح ما أشار له الشارح ابن نجيم .

الجهة المالية ونحن اعتبرنا جهة النفسية لأنها أصل والمالية تبع نزول بزوالها بلاعكس كما إذا أعتق ولأنها لإهلاك المعصوم ونفسه معصومة حقا لله تعالى حتى وجبت الكفارة غير أن مستحق المال السيد مراعاة لجانب المالية ولأن المقصود بالقتل إتلاف النفس لا المالية والواجب جزاء القتل وضمان النفس بخطرها وهو بالمالكية للمال والنكاح وهذا منتف في المرأة فتتصفت ديتها وثابت للعبد مع نقص في المال لتحققه يدا فقط ، ولكون مالكية اليد فوق مالكية الرقبة لأنه المقصود منه لم يتقدر نقص ديته بالربع بل لزم أن تنقص بماله خطر في الشرع وهو العشرة (١) (ولهذا) أي لمساواته للحر في العصمتين (يقتل الحر بالعبد) قصاصا لأن مبنى للضمان على العصمتين والمالية لا تخل بهما . وقال الشافعي : القصاص مبنى على المماثلة والمساواة ، ومبنى على الكرامات البشرية والمالية تخل بذلك (وصح أمان المأذون) أي بالقتال لاستحقاقه الرضخ فأمانه لإبطال حقه أولا ثم يتعدى إلى الكل كشهادته برؤية الهلال وليس من باب الولاية عليهم بخلاف المحجور لا استحقاق له فلورضخ له كان إسقاطا لحقهم ابتداء واستحقاقه إذافات بالقتال وسلم لتمحضه مصلحة للمولى بعده فلا شركة له حال الأمان أشار إلى أنه ليس له الجهاد إلا بإذن مولاه أو الشرع في عموم النفي ولا يستحق سهما لأنه للكرامة بل رضخا لا يبلغه بخلاف السلب بالقتل بقول الإمام فساوى فيه الحر (وصح إقراره بالحدود والقصاص والسرقة المستهلكة) لأن الحياة والدم حقه لاحتياجه إليهما في البقاء ، ولهذا لا يملك المولى إتلافهما ولأنه مبني على أصل الحرية لأحدهما من خواص الإنسانية ، ولذا لا يصح إقرار المولى بهما عليه ، وذكر الاصبيحاني أن حضرة المولى ليست بشرط إذا أقر وأما إذا أقيمت الهيئة عليه فحضرة المولى شرط عند أبي حنيفة ومحمد ، وقيد بهما لأن إقراره بجناية توجب الدفع أو الفداء لا يصح محجورا كان أو مأفونا انتهى . وإذا صح إقراره بالمسروق المستهلك قطعت يده ولا ضمان عليه لأنهما لا يجتمعان (والقائمة) في المأذون اتفاقا فيرد المال على المسروق منه وتقطع يده (وفي المحجور) إن كذبه المولى في إقراره بأن قال المال لي (اختلاف) فقال أبو يوسف يقطع والمال للمولى لأنه الظاهر وقد يقطع بلاوجوب مال كما لو استهلكه وقال محمد لا يقطع ولا يكون المال للمقر له بل للمولى لما ذكر أبو يوسف ولذا لا يصح إقراره بالغصب ولا قطع بمال السيد ، وقال أبو حنيفة تقطع ويرد المال للمقر له فالقطع لصحة

(١) قوله وهو العشرة فإن لها اعتبارا في الشرع ألا ترى أنها أقل ما تملك بها المرأة استمتاعا وتقطع بها يد السارق ويؤيد ذلك قول ابن مسعود لا يبلغ بقيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم ومثل هذا الأثر له حكم المسموع من الرسول صلى الله عليه وسلم اهـ .

إقراره بالحد ويستحيل القطع بمال السيد فقد كذب الشرع مولاه ، قيدنا بتكذيب المولى لأنه لو صدقه قطع ويرد المال إلى المقر له إن كان قائما ولا ضمان في الهالكة اتفقا ولا يضمن بدل ما ليس بمال لأنه صلة فلا تجب عليه دية في جنايته خطأ لكن لما لم يهدر الدم صارت رقبته جزءا إلا أن يخنار المولى فداهه فيلزمه دينا فلا يبطل بالإفلاس عنده فلا يجب الدفع وعندهما اختياره كالحوالة كأنه أحال على مولاه فإذا لم يسلم عاد حقه في الدفع ووجوب المهر ليس ضمانا بل عوضا عما استوفاه من الملك والمنفعة (و) منها (المرض) يعنى غير ما سبق من الجنون والإغماء ، وتصور مفهوم المرض ضرورى إذ لا شك أن فهم المراد من لفظ المرض أجلى من فهمه من قولنا معنى يزول بحلوه في بدن الحى اعتدال الطهائع الأوبع بل ذلك يجرى مجرى التعريف بالأخفى كذا في فتح القدير ولذا لم يعرفه في التحرير والتلويح ، وفي التقرير والحق أنه بديهى التصور وتعريفاته لفظية (وأنه) أى المرض (لا يتافى أهلية الحكم) أى ثبوته ووجوبه على الإطلاق سواء كان من حقوق الله تعالى أو حقوق العباد (والعبارة) بالحر لأنه لا يخجل بالعقل ولا يمنع من استعماله فيصح ما يتعلق بعبارته من العقود وغيرها (ولكنه لما كان سبب الموت) بترادف الآلام (وأنه) أى الموت (عجز خالص كان المرض من أسباب العجز فشرعت العبادات عليه بقدر الممكنة) لئلا يلزم تكليف ما ليس في الوسع فيصلى قاءدا إن لم يقدر على القيام ومضطجعا إن عجز عنه (ولما كان الموت علة الخلافة) أى خلافة الوارث والغريم في ماله لأن قابلية المالكية فانت به والوارث أقرب الناس إليه والمال محل قضاء الدين فبعد خراب الدمة يصير مشغولا بالدين فيخلفه الغريم فيه (كان المرض من أسباب الحجر) على المريض (بقدر ما يتعلق به صيانة الحق) أى حق الوارث والغريم وهو مقدار الثلثين في حق الوارث وجميع المال في حق الغريم إن كان الدين مستغرقا (إذا اتصل بالموت) لأن علة الحجر مرض مميت لا نفس المرض فقبل وجود هذا الوصف لا يثبت الحجر قال البرزاقى في فتاواه لو أقر لوارثه بدين يؤمر بأدائه قبل موته فإذا مات أمر الوارث برده انتهى . وقال في السراج الوهاج لو وهب لوارثه عبدا فأعتقه الوارث صح عتقه وضمن قيمته تكون ميراثا انتهى فدل على أن نفس المرض لا يوجب الحجر قبل اتصاله بالموت (مستند إلى أوله) أى المرض لأنه إذا اتصل بالموت اتصف بالإمانة من أوله لأن كل جزء من أجزائه مضعف موجب لألم بعده فأضيف الحكم إلى الجميع والفرق بين الاستناد والتبيين أن في التبيين يمكن الاطلاع للعباد كما في برء ماتحت الجبيرة بأن يحلها ويرى ماتحتها وفي الاستناد لا يمكن الاطلاع للعباد كما في ضمان المغصوب قبل أدائه هل يؤدي الضمان فيملكه من وقت الغصب بطريق الاستناد أم لا فإنه غير معلوم كذا في إضاءة الأنوار (حتى لا يؤثر المرض فيما

لا يتعلق به حق غريم ووارث) مثل ما زاد على الدين أو على ثلثي ما بقى بعد الدين أو على ثلثي الجميع عند عدم الدين ومثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة وأجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل (فيصح في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة) ولذا قدمنا أنه لو وهب لوارثه عبدا فأعتقه صح عتقه (ثم ينتقض إذا احتيج إليه) أى إلى النقض لتدارك حق الوارث والغريم به ما لم يمنع مانع كما لو أعتق الوارث الموهوب له فإنه لا ينتقض التصرف وإنما تجب القيمة كما قدمناه (وما لا يحتمل النقض) من التصرفات (جعل كالمعلق بالموت كالإعتاق إذا وقع على حق غريم) وحاصله أنه إذا أعتق فلا يخلو إما أن يتعلق به حق أو لا، فإن لم يتعلق نفذ في الحال كما إذا وقع الإعتاق وفي المآل وفاء بالدين وهو يخرج من الثلث وإن تعلق به كما إذا وقع على حق غريم بأن كان العبد المعتق مستغرقا بالدين أو على حق وارث بأن كانت قيمته زائدة على الثلث جعل العتق كالمعلق بالموت معنى حكم المدبر قبل الموت حتى كان عبدا في شهادته وسائر أحكامه ولا ينتقض ويسعى في كله (١) أو ثلثيه أو أقل كالسدس إذا ساوى النصف والقياس في الوصية البطلان لكن الشرع حوَّرها (٢) نظرا له (٣) وأبطلها (٤) للوارث صورة بأن يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة (٥) ومعنى بأن يقر لأحد الورثة حقيقة كأن أوصى له وشبهه بأن باع الجيد من الأموال الربوية برديء منها وتقومت الجودة في حق الوارث كما في الصغار (٦) للتهمة ولذا لم يصح إقراره باستيفاء دينه من الوارث وإن لزمه في صحته وهى حال عدم التهمة فكيف

(١) قوله ويسعى في كله: أى كل قيمة مدبرا محتجى، أى إذ كان مستغرقا بالدين لأنه مقدم على الوصية والتدبير وصية، وقوله أو ثلثيه بالنسبة لحق الوارث لأن حقه في الثلثين .
(٢) قوله جوَّزها بقوله عليه السلام « إن الله تعالى تصدق عليكم بثلاث أموالكم في آخر أعماركم زيادة في أعمالكم تضعونه حيث شئتم » هـ .

(٣) قوله نظرا له : أى للمريض هـ شرح أصول البردوى .

(٤) قوله وأبطلها: أى أبطل الوصية صورة ومعنى وحقيقة وشبهة مثال الحقيقة ظاهر .
(٥) قوله بمثل القيمة، هنا عند أبي حنيفة وعندهما يصح بمثل القيمة أما إذا باع بأقل فلا ينفذ إجماعا وأما إذا باع من الوارث بأزيد من القيمة فالعلة تقتضى الصحة إجماعا .
(٦) قوله كما في الصغار : أى كما تقومت الجودة في حق الصغار دفعا للضرر عنهم فإن الأب أو الوصى إذا باع مال اليتيم من نفسه أو غيره تتقوم الجودة فيه حتى لم يجز له بيع الجيد من ماله بالرديء من جنسه أصلا كلها هاهنا ألا ترى أنه لو باع الجيد بالرديء من الأجنبي يعتبر خروجه من الثلث ولو لم تكن الجودة معتبرة لاعتبر خروجه من جميع المال شرح أصول فخر الإسلام .

به إذا ثبت حال المرض (بخلاف إعتاق الرهن حيث ينفذ لأن حق المرتهن في اليد) فقط
ولاملك له فلا يلاقيه قصدا فإن كان غنيا فلا سعاية وإن كان فقيرا سعى في الأقل من قيمته
ومن الدين ويرجع على المولى عند غناه فمعتق الرهن حر مديون فتقبل شهادته قبل السعاية
ومعتق المريض (١) المستغرق كالمكاتب فلا تقبل (والحيض) لغة السيلان واصطلاحا دم
من الرحم لا لولادة (والنفاس) وهو دم يخرج عقب الولد جعلهما معا أحد العوارض
لأنحادهما صورة وحكما كذا في التلويح وقد قالوا إن أحكام النفاس هي أحكام الحيض
إلا في أربعة: انقضاء العدة والاستبراء والحكم ببلوغها والفصل بين طلاق السنة والبدعة
كذا في النهاية (وهما لا يعدمان أهلية) أي لا يسقطان أهلية الوجوب ولا الأداء لبقاء الذمة
والعقل وقدرة البدن فينبغي أن لا تسقط بهما الصلاة (لكن) ثبت بالنص أن (الطهارة
عنهما للصلاة شرط) على وفق القياس لكونهما من الأحداث والأنجاس (وفي فوت الشرط
يفوت الأداء) فلا يجب الأداء نفيا للخرج مع كونها شرعت بصفة اليسر (وقد جعلت
الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس) لأن الصوم يتأدى مع الحدث
والجناية اتفاقا فجاز أن يتأدى بهما لولا النص وفي فوت الشرط فوت الأداء فلا يجوز
الأداء (ولم يتعد إلى القضاء) والحاصل أن الحائض والنفاس يقضيان الصوم لا الصلاة
لقول عائشة رضي الله عنها: كنا نقضى الصوم ولا نقضى الصلاة (مع أنه لا حرج في
قضائه) لأن الحيض لا يزيد على عشرة أيام فلا يتصور أن يكون مستغرقا لوقت الصوم
وهو الشهر، وأورد عليه ينبغي أن يكون النفاس مسقطا إذا استوعب الشهر. أوجب
بأن حكمه مأخوذ من الحيض فلما لم يكن الحيض مسقطا لم يسقط النفاس أيضا (بخلاف
الصلاة) فإن في لزوم قضائها حرجا لكثرتها (والموت) هو آخر العوارض السماوية فتقبل
هو صفة وجودية خلقت ضدا للحياة لقوله تعالى - خلق الموت والحياة - وقيل هو عدم
الحياة عما من شأنه الحياة أو زوال الحياة ومعنى الخلق في الآية التقدير كذا في التلويح،
والأظهر على أنه عدمي أن يقال عدم الحياة عن اتصاف بها كما في شرح المواقف، والأحكام
في حق الموت إما دنيوية أو أخروية والدنيوية إما تكليفات وحكمها السقوط إلا في حق
المأثم أو غيرها وهو إما أن يكون مشروعا لحاجة غيرها أولا والأول إما أن يتعلق بالعين
وحكمه أن يبقى ببقاء العين أو بالذمة، ووجوبه إما بطريق الصلة وحكمه السقوط إلا أن
يوصى به أو لا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال أو الكفيل إلى الذمة. والثاني

(١) قوله ومعتق المريض، للعلامة الشرنبلالي رسالة حرر فيها أنه إذا لم يخرج من
الثالث يسمى وهو حر وأحكامه أحكام الأحرار فاحفظه اهـ .

إما أن يصلح حاجة نفسه وحكمه أن يبقى ما تنقضى به الحاجة أولا وحكمه أن يثبت للورثة ،
والأخرى حكمها البقاء سواء تجب له على الغير أو للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم
أو يستحقه من ثواب بواسطة الطاعات أو عقاب بواسطة المعاصي ، وهذا بخلاف ما فصله
في الكتاب (وأنه ينافي أحكام الدنيا مما فيه تكليف) لأن التكليف يعتمد القدرة والموت
عجز كله (حتى بطلت الزكاة وسائر القرب عنه) لفوت الأداء عن اختيار فلا يجب أداء
الزكاة من التركة لأن المقصود في حقوق الله تعالى هو الفعل لا المال (وإنما يبقى عليه المأثم
لا غير) لأنه من أحكام الآخرة والميت كالحى في أحكام الآخرة والمأثم والإثم استحقاق
العقوبة ويقابله الثواب وهو استحقاق النعيم في دار الخلود (وما شرع عليه) أى على الميت
من الأحكام (لحاجة غيره) لا يخلو إما أن يكون حقا متعلقا بعين أو دين (فإن كان حقا
متعلقا بالعين) كالمرهون والمستأجر والمبيع والمغصوب والوديعة (يبقى ببقائه) أى ببقاء
المدكور وهو العين لأن الفائت بموته فعله وفعله غير مقصود لأن المقصود في حقوق العباد
المال والفعل تتبع لحاجتهم إلى المال فببقي حقه في العين بعد موت من كان العين في يده
لحصول المقصود ولذا لو ظفر به صاحبه أخذه بخلاف العبادات ولذا لو ظفر الفقير بمال
الزكاة ليس له أخذه ولا تسقط به (وإن كان ديناً لم يبق بمجرد الذمة) لضعفها بالموت
فوقه بالرق (حتى يضم إليه) أى إلى مجرد الذمة فهو عائد إلى المضاف أو إلى المضاف إليه
على تأويل المذكور (مال أو ما يؤكد به الذم وهو ذمة السكفيل) قبل الموت لأن المال
محل الاستيفاء وذمة السكفيل تقوى ذمة الميت (ولهذا) أى ولكون الدين لا يبقى إلا بأحدهما
(لا تصح الكفالة بالدين عن الميت المفلس) أى الذى لم يترك مالا ولا كفيلا به لانقضاء
الدين بالموت عن الميت لأنها التزام المطالبة لا تحويل الدين ولا مطالبة فلا التزام (بخلاف
العبد المحجور يقر بالدين) فإن إقراره صحيح به وإذا كفل عنه رجل به صح (لأن ذمته
في حقه كاملة) لأنه حتى مكلف فيكون محلا للدين وإنما انضم إليها مالية الرقبة في حق المولى
ليباع نظرا للغرماء وتصح الكفالة عندهما لأن بالموت لا يبرأ ولذا يطالب به في الآخرة
إجماعا وفي الدنيا إذا ظهر مال ، ولو تبرع أحد عن الميت حل أخذه ، ولو برئت ذمة الميت
لم يحل ، والعجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت لا يمنع صحتها ككونه مفلسا ، ويدل عليه
حديث : هما على فصلى عليه والجواب عنه باحتماله العدة وهو الظاهر إذ لا تصح الكفالة
للمجهول والمطالبة في الآخرة راجعة إلى الإثم ولا يفتقر إلى بقاء الذمة فضلا عن قوتها
وبظهور المال تقوت وهو الشرط حتى لو تقوت بلحوق دين بعد الموت صححت الكفالة
به بأن حضر بئرا على الطريق فتلّف به حيوان بعد موته فإنه يثبت الدين مستندا إلى وقت
السبب وهو الحفر الثابت حال قيام الذمة والمستند يثبت أولا في الحال ويلزمه اعتبار قوتها

حينئذ به لسكوله محل الاستيفاء، وصحة التبرع لبقاء الدين من جهة من له وإن كان ساقطاً في حق من عليه والسقوط بالموت لضرورة فوت المحل فيتقدر بقدره فيظهر في حق من عليه لا من له كذا في التحرير، وبه علم أن قولهم لا تصح الكفالة عن الميت المفلس عنده ليس على عمومته لخروج مسألة حفر البئر وعبرة التقرير فيها أولى مما في التحرير فإنه قال إذا تلف فيها شيء بعد موته لزمه ضمان النفس على عاقلته وضمن المال في ماله، وفي بعض النسخ (وما شرع صلة بطل إلا أن يوصى فيصح من الثالث) يعني كنفقة المحارم والزكاة وصدقة الفطر لأن الموت فوق الرق ولا صلة واجبة معه (وإن كان) ما شرع (حقاً له) أي الميت (يبقى له) أي على ملكه من التركة (ما يقضى به الحاجة) أي ما تندفع به حاجته (ولذلك قدم جهازه) من تغسيله وتكفينه ودفنه (ثم ديونه) لأن حاجته إلى التجهيز أقوى منها (١) إلى قضاء الدين كلباسه في حياته مقدم على ديونه إلا في دين عليه تعلق بعين كالمرهون والمشتري قبل القبض والعمد الجاني ففي هذه صاحب الحق أحق بالعين (ثم وصاياه من ثلثه) سواء كانت منفذة بأن أوصى بنفسه أو تبرع أو أعتق أو دبر في مرضه أو مفوضة إلى الورثة بأن أوصى أن يعتقوا أو يبنيوا مسجداً أو يباطوا أو خانوا من الثلث (ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه نظراً له) لقوله عليه الصلاة والسلام «إنك إن نذر ورثتك أغنياء خير لك من أن تلذهم عائلة يتكفون الناس» (فيصرف إلى من يتصل به نسباً) أي قرابة (أو سبباً أو ديناً) كعمامة المسلمين عند عدم الوارث فيوضع في بيت المال وليكون الموت سبب الخلافة خالف التعليق به وهو معنى التدبير المطلق فلم يجوز بيعه خلافاً للشافعي لأنه وصية والبيع رجوع، والحنفية فرقوا بينه وبين سائر التعليقات بأنها للتسليك والإضافة إلى زمان زوال مالكيته لا تصح وصحت بالموت فعلم اعتباره سبباً للحال شرعاً وإذا كان تصرفاً لا يقبل الفسخ ثبت به حق العتق وهو كحقيقته كأم الولد إلا في سقوط التقويم فإنها لا تضمن بالغصب ولا بإعتاق أحد الشريكين نصيبه منها (ولهذا) أي لبقاء ما تنقضى به الحاجة على حكم ملكه (بقيت الكتابة بعد موت المولى) لحاجته إلى الثواب (وبعد موت المكاتب عن وفاء) لحاجته إلى المالكية التي عقدت لها، وحرية أولاده دون المملوكية تقديراً للضرورة بقدرها فيحكم بعنقه في آخر جزء من أجزاء حياته لئلا يفتنه على المولى، وأورد عليه أن المكاتب لو قتل خطأ وقد ترك وفاء ضمن القتال قيمته لاديتته ولو مات حراً ضمن ديتته، ولو أوصى بشيء لرجل أو أوصى إلى رجل لا يجوز وصيته وإبصاره

(١) قوله أقوى منها : أي من الحاجة فقد فضلت على نفسها باعتبارين اه كسألة

ولو قُذِفَ رجل بعد موته عن وفاء لا يجد ولو حكم بحريته لجازت الوصية والإيصاء وحده
القاذف كما في سائر الأحرار. والجواب عن الأول أن الضمان مضاف إلى الجرح وهو
عبد في تلك الحالة وعن الثاني أن جعله حراً في آخر جزء من حياته لضرورة العتق فلا يظهر
في حق غيره من جواز الوصية والإيصاء والإحصان كذا في التقرير، قيد بقوله عن وفاء
لأنه لو مات عن غير وفاء فإنه يموت عبداً لكنه لا يفسخ العقد حتى لو تبرع به إنسان
صح وعتق قبل موته (وقلنا) معطوف على قوله بقية (تغسل المرأة زوجها وعتقتها بقاء
ملك لزوج في العدة) لأن ملك النكاح لا يمتثل التحول إلى الورثة فيبقى موقوفاً على الزوال
بانقضاء العدة ولو ارتفع النكاح فقد ارتفع إلى خلف وهو العدة، وقد أوصى أبو بكر
رضي الله عنه إلى امرأته أسماء أن تغسله وكذا أبو موسى الأشعري (بخلاف ما إذا ماتت
المرأة) فإن الزوج لا يغسلها (لأنها مملوكة وقد بطلت أهلية المملوكية بالموت) فلا يبقى حقاً
لها لأن ذلك حق عليها ألا ترى أنه لا عدة عليه بعدها، ولو بقي ضرب من الملك أوجب
مراعاته بالعدة لأن ملك النكاح لم يشرع غير مؤكداً ألا ترى أنه مؤكداً بالحجة والمال والحرمية
قيد بالمرأة لأن الأمة والمدبرة لا تغسل مولاهما اتفاقاً لزوال ملكه عنهما وكذا أم الولد
لا تغسل مولاهما عندنا خلافاً لغيره، وفي الجمع ومنعناها من غسله إذا ارتدت بعد أو مست
ابنه بشهوة وأخبرناه لو أسلم فمات فأسلمت أو وطئت بشبهة فانقضت عتبتها بعد موت
زوجها أو وطئ أخت امرأته بشبهة فانقضت عتبتها بعده (وما لا يصلح لحاجته) أي
الميت (كالقصاص لأنه شرع عقوبة لدرك الثأر) بالثاء المثلمة المفتوحة بعدها همز
الهود ومنه أدرك ثأره إذا قتل قاتل حميمه كذا في المغرب، وفي الصحاح يقال ثأرت
القتيل وبالقتيل ثأراً وثؤورة أي قتلت قاتله انتهى، والقصاص قد وجب عند انقضاء
الحياة وقد علمت أن عند ذلك لا يجب له إلا ما يضطر إليه لحاجته من تجهيزه ودينه ووصيته
والقصاص لا يصلح لشيء من ذلك وعلى هذا قد يتوهم أن لا يجب القصاص لأنه قد ثبت
عند خروجه عن الأهلية فأزال ذلك بقوله (وقد وقعت الجنابة على أوليائه) أي المقتول
من وجه (لانتفاعهم بحياته) فإنهم كانوا يستأنسون وينتصرون وينتفعون به بماله عند الحاجة
(فأوجبنا القصاص للورثة ابتداء) لحصول التشفي لهم ولو وقع الجنابة على حقهم لا أن
يثبت للميت ثم ينتقل إليهم حتى يجري فيه التوارث كما في سائر حقوقه (والسبب انعقد
للميت) لأن المتلف نفسه وحياته وكان منتفعاً بحياته أكثر من انتفاع الورثة (فيصح عفو
الجروح) استحساناً، والقياس عدمه لأن القصاص يجب ابتداء للورثة لاله فعفوه يكون
مسقطاً حتى الغير قبل وجوبه، وجه الاستحسان ما قدمناه أن السبب انعقد له وقد ظهرت
قوة أثره بكون العفو مندوباً إليه فيجب تصحيحه بقدر الإمكان (ويصح عفو الوارث

قبل موت المرحوم (استحسانا، والقياس هدمه لأن حقه يثبت بعد موته فعموه قبل موته يكون إسقاطا للحق قبل ثبوته وهو باطل وجه الاستحسان ماقدمناه ولهذا) قال أبو حنيفة إن القصاص غير موروث (أى لا يثبت على وجه يجرى فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا إن الغرض منه درك الثأر لكن القصاص واحد لأنه جزاء قتل واحد وكل منهم كان يملكه وحده فإذا عفا أحدهم أو استوفاه بطل أصلا وملك الكبير (١) استيفاءه إذا كان سائرهم صغارا عند أبي حنيفة (٢) ولا يملكه إذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو (٣) ورجحان جهة وجوده لسكونه مندوبا شرعا ولذلك قال أبو حنيفة في الوارث الحاضر إذا أقام بيعة على القصاص ثم حضر الغائب كلف إعادة البيعة (٤) قيد بالقصاص

(١) قوله وملك الكبير الخ ، لأنه تصرف في خالص ملكه لا في حق الصغار ولم يكن موروثا مشتركا بل يكون لكل واحد منهم كفا .

(٢) قوله عند أبي حنيفة ، وقال أبو يوسف ومحمد والشافعي وابن أبي ليلى لم يملك ذلك بل يتوقف حتى يكبر لأن القصاص حق مشترك بين الورثة فلا ينفرد أحدهم باستيفائه :

(٣) قوله لاحتمال العفو هذا جواب عن سؤال مقدر وارد على قوله وملك الكبير الخ وحاصله أنه عليه ينبغي أن يجوز أن يملكه وإن كان فيهم كبير غائب ، وحاصل الجواب إنما

لم يملك ذلك لاحتمال العفو من الغائب أى لاحتمال أن يكون الغائب قد عفا عن القاتل والحاضر لا يشعر به وعفو الغائب صحيح سواء علم بوجوده أو لم يعلم وعفو الغائب تصرف في حقه أيضا بخلاف الصغير لأن توقع العفو منه منتف في الحال وفي التأخير إلى البلوغ بإبطال حق ثابت للكبير :

(٤) قوله كلف إعادة البيعة لأن القصاص لما لم يكن موروثا لا يكون الحاضر خصما عن الغائب في إثبات حقه بخلاف الدين والدية في قتل الخطأ ، فالحاضر لو أقام البيعة على الدين للميت أو على

قتل مورثه خطأ لا يكلف الغائب إعادة البيعة لأن الدين والدية حق الميت وأحد الورثة ينتصب خصما عن الباقيين في إثبات حق الميت ، وبيان مسئلتنا أنه إذا ادعى رجل دم أبيه على رجل

وأخوه غائب وأقام بيعة على دعواه تقبل ويحبس القاتل لأنه صار متهما بالدم ، فإذا حضر الغائب كلف أن يعيد البيعة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل إعادة البيعة ، وعندهما لا يكاف إعادة

البيعة لأن عندهما القصاص واجب بطريق الإرث وأحد الورثة ينتصب خصما عن الميت فيما

يثبت له وعليه والبيعة متى أقامها خصم لم تجب إعادة البيعة ، وعند أبي حنيفة لما كان القصاص واجبا للورثة ابتداء لا إرثا عن المقتول لا يكون بعضهم نائبا عن البعض في إثبات حقه بغير

وكالة منه فالبيعة التي أقامها الحاضر لا تثبت القصاص في حق الغائب فلا يبدله من إعادة البيعة ليتمكن من الاستيفاء لأننا نجعل كل وارث في حق القصاص كأن ليس معه غيره وليس من

ضرورة ثبوت القصاص للميت أقام البيعة ثبوته لغيره شرح المغني .

لأنه إذا انقلب مالا صار موروثا، لأن موجب القتل في الأصل القصاص وعند الضرورة تجب الدية خلقا عن القصاص فإذا جاء الخلف جعل كأنه هو الواجب في الأصل وذلك يصلح لحوائج الميت فجعل موروثا، ألا ترى أن حق الموصى له لا يتعلق بالقبول ويتعلق بالدية فاعتبر سهام الورثة في الخلف دون الأصل وفارق الخلف الأصل لاختلاف حالهما (ووجب القصاص للزوجين كما في الدية) تفرع على كونه يجب ابتداء للوارث لأن النكاح يصح سببا للخلافة ودرك التار ولهذا يجب بالزوجية نصيب في الدية، ألا ترى أن للزوجية مزية تصرف في الملك فصارت كالنسب (وله حكم الأحياء في أحكام الآخرة) وهي أربعة ما يجب له من الحقوق والمظالم وما يجب عليه مما اكتسبه في حياته من المظالم والحقوق وما يلقاه من ثواب وكرامة بواسطة الطاعات أو عقاب وملامة بواسطة المعاصي لأن القبر للميت كالرحم للماء والمهاد للطفل وضع فيه لأحكام الآخرة روضة دار أو حفرة نار فكان له حكم الأحياء، وذلك كله بعد ما يمضي عليه في هذا المنزل الابتلاء في الابتداء وهو سؤال المالكين فيه تنويها لشأنه ومباهاة له على إخوانه وأقرانه فالسؤال في حق المسلم للإكرام وفي حق الكافر للتخجيل ونرجو الله تعالى أن يصيره لنا روضة بكرمه وفضله (ومكتسب) عطف على سماوى أى النوع الثانى من العوارض المكتسب وهى التى تكون لكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الأسباب كالسكر أو بالتقاعد عن الزيل كالجهل وهو إما أن يكون من ذلك المكلف الذى يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل وإما أن يكون من غيره عليه كالأكرام (وهو أنواع) سبعة :

﴿ الأول الجهل ﴾ وهو عدم العلم عما من شأنه العلم، فإن قارن اعتقاد النقيض فركب وهو المراد بالشعور بالشئ على خلاف ما هو به وإلا فبسيط وهو المراد بعدم الشعور : وأقسامه فيما يتعلق بهذا المقام أربعة (جهل باطل لا يصلح علما في الآخرة كجهل الكافر) بالله تعالى ووحدانيته . وصفات كماله ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم فإنه مكابرة : أى ترفع عن انقياد الحق واتباع الحججة إنكارا باللسان وإباء بالقلب بعد وضوح الحججة وقيام الدليل : فإن قلت الكافر المكابر قد يعرف الحق وإنما ينكره جمودا واستكبارا قال تعالى - وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظانما وعلوا - ومثل هذا لا يكون جهلا . قلت : من الكفار من لا يعرف الحق ومكابرته ترك النظر في الأدلة والتأمل في الآيات، ومنهم من يعرف الحق وينكره مكابرة وعنادا قال الله تعالى - الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم - الآية ، ومعنى الجهل فيهم عدم التصديق المفسر بالإذعان والقبول ، ولما كان كفر منكر الرسالة بعد ثبوت المعجزة متواترا لم تلزم مناظرته بل إن لم تنب المرتد

فقلناه وكذا في حكم لا يقبل التبدل كعبادة غيره تعالى ، وأما تدينه في غيره ذميا فالإتفاق على اعتباره دافعا للتعرض فلا يحد لشرب الخمر اتفاقا ، ولذا لم يضمن الشافعي متلفها وضمنوه لا للتعدي بل لبقاء التقوم في حقهم ولأن الدفع عن النفس والمال بذلك ، فهو من ضرورته ، ثم قال أبو حنيفة : ومنع تناول الخطاب إياهم مكرها بهم واستدراجا لهم فيما يحتمل التبدل خطاب لم يشتهر ، فلو نكح مجوسى بنته أو أخته صح في أحكام الدنيا فلا تفرق بينهما إلا إن ترافعا إلينا لا أحدهما خلافا لهما في المحارم ولو دخل بها ثم أسلم حد قاذفه بخلاف الربا لأنهم فسقوا به لتحريمه عليهم قال تعالى - وأحلهم الربا وقدنوا عنه - وأورد أن نكاح المحارم كذلك لأنه نسخ بعد آدم في زمن نوح فيجب أن لا يصح كقولهما ، فلا حد ولا نفقة إلا أن يقال بعد ثبوته المراد من تدينهم ما اتفقوا عليه بخلاف انفراد القليل بعدم حد الزنا ونحوه ، ولأن أقل ما يوجب الدليل الشبهة فيدرأ الحد ، وفرق بين الميراث والنفقة فلوترك بنتين إحداهما زوجته فالمال بينهما نصفان أي باعتبار الرد هليهما لأنه صلة مبتدأة لأجزاء بخلاف النفقة فلوجب إرث الزوجة بديانتهما كانت ملزمة على الأخرى ، وأورد أن الأخرى دانت به فذهب بعضهم إلى أن قياس قوله أن ترثا وأن الزنى قولهما لعدم الصحة عندهما ، وقيل بل لأنه إنما تثبت صحته فيما سلف ولم يثبت كونه سببا للإرث ، والقاضي الديلمي لفساده في حق الأخرى لأنها إذا نازعتها عند القاضي دل على أنها لم تعتقه والحق في النفقة أن الزوج أخذ بديانته الصحة فلا يسقط حق غيره لمنازعته بعده بخلاف من ليس في نكاحهما وهي البت الأخرى كذا في التحرير (وجهل صاحب الهوى) أي المبتدع (بصفات الله وأحكام الآخرة) كالمعزلة مانعي ثبوت الصفات زائدة وعذاب القبر والساعة وخروج مرتكب الكبيرة والرؤية والشبهة لمثبتها على ما يفضى إلى التشبيه لا يصلح عنرا لوضوح الأدلة من الكتاب والسنة الصحيحة لكن لا يكفر إذ تمسكه بالقرآن أو الحديث أو العقل وللنهي عن تكفير أهل القبلة وعنه صلى الله عليه وسلم « من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالإيمان » وجمع بينه وبين « ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين » أن النى في اللجنة المتبعون في العقائد والخصال وغيرهم يعذبون والعاقبة الجنة وعدوهم من أهل الكبائر والإجماع على قبول شهادتهم ولا شهادة لسكافر على مسلم وعدمه في الخطابية ليس له ، وإذا كانوا كذلك وجب علينا مناظرتهم ، وأورد استباحة المعصية كفر : وأجيب إذا كان عن مكابرة وعدم دليل بخلاف ما عن دليل شرعى والمبتدع مخطئ في تمسكه لا مكابر والله أعلم بسائر عبادته (وجهل الباغي) وهو الخارج على الإمام الحق يتأويل فاسد وهو دون جهل المبتدع لم يكفره أحد إلا أن يضم أمرا آخر ، وقال على رضى الله عنه : إخواننا بغوا علينا فنناظره لكشفت شبهته بعث على ابن عباس لذلك فإن

رجع بالنفي هي أحسن وإلا وجب جهاده فقاتلوا التي تبغى . وما لم يصر له منعة بجري عليه الحكم المعروف فيقتل بالقتل ويحرم به ومع المنفعة لا لتصور الدليل عنه لسقوط التزامه والعجز عن إلزامه فوجب العمل بتأويله ولا نضمن ما أتلف من نفس ومال وموت مورثه إذا قتله ولا يملك ماله لوحدة الدار وعلى هذا اتفق على والصحابة رضی الله عنهم (حتى يضمن مال العادل) ونفسه (إذا أتلفه) وإنما هو إذا لم يكن له منعة (وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب) كحل متروك التسمية عمدا أو القضاء بشاهد ويمين مع قوله تعالى - ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه - وقوله تعالى - فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان - (والسنة) بالنصب كالقضاء المذكور مع الحديث واليمين على من أنكر والتحليل بلاوطء مع حديث العسيلة (كالفتوى ببيع أمهات الأولاد ونحوه) ظاهره أنه مثال لما خالف السنة وهي قوله عليه السلام لما ربه « أعتقها ولدها أيما أمة ولدت من سيدها فهى معتقة عن دبر منه » وجعله في التحجير ممن خالف الإجماع المتأخر من الصحابة ، وقال في التقرير قال صاحب المنار : وانعقد الإجماع على عدم الجواز والإجماع ثابت بالكتاب فكانت مخالفة الكتاب مخالفة الإجماع وهذا إشارة منه إلى بيع أمهات الأولاد نظير مخالفة الكتاب ، وليس بمتعين لذلك فإنه يجوز أن يكون من قبيل العمل بالغيرب على خلاف السنة المشهورة انتهى . قال في التحرير فلا ينفذ القضاء بشيء منها انتهى ، واعلم أن جعلهم هذا الجهل جهل المبتدع مبنى على أن الدليل قطعى الدلالة وهو ممنوع لأن قوله تعالى - وإنه لفسق - يحتمل أن يكون حالا فيكون قيما للنهي عن أكل ما لم يذكر اسم الله عليه ويحتمل أن يراد بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة أو ما ذكر عليه اسم غير الله تعالى لقوله تعالى - وإنه لفسق - فإن الفسق هو ما أهل لغير الله به وقوله تعالى - فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان - محتمل أن يكون بيانا لحصر البينة التي هي الشهادة المحضة في رجلين ورجل وامرأتين وهذا لا ينافي ثبوت نوع آخر من البينة هي شهادة الواحد مع اليمين ، وهذا هو المناسب لمقام الإمام الشافعى رضی الله عنه فإنه أحل من يخالف اجتهاده الكتاب العزير ، وقد ظهر لي أن هذا مبنى على أنه لا يعتبر خلاف مالك والشافعى في كون المسألة اجتهادية وقد صرح في الأفضية بأن أصحابنا لم يعتبروا خلاف مالك والشافعى وقد رده المحقق في فتح القدير بقوله وعندى أن هذا لا يعول عليه ، فإن صح أن أبا حنيفة ومالك والشافعى مجتهدون فلاشك في كون الحل اجتهاديا وإلا فلا ، ولاشك أنهم أهل اجتهاد ورفعة انتهى ، وبؤيده ما في الفتاوى الصغرى : القاضى لو قضى في المأذون في نوع أنه مأذون في نوع واحد كما هو مذهب الشافعى بصير متفقا عليه انتهى فقد اعتبر خلاف الشافعى (والثانى) من نوع الجهل فإنه على نوعين لا يكون عدرا ولا شبهة وهو أربعة ، ونوع يصلح عدرا وهو

(الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح) وهو الذي لا يكون مخالفا للكتاب والسنة ولا للإجماع
كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر به ثم ذكر ففقد الظهر فقط ثم صلى المغرب يظن
جواز العصر جاز لأنه في موضع الاجتهاد في ترتيب الفوائت وكقتل أحد الوليين بعد عفو
الآخر لا يقتض منه لقول بعض العلماء بعدم سقوطه بعفو أحدهم فكان جهله في موضع
الاجتهاد وفيما يسقط بالشبهة وهو القصاص، وإذا سقط القود لزمه الدية في ماله لأنه عمد
ويجب له منها نصف الدية لانقلاب نصيبه مالا بعفو شريكه، وفي التلويح الظاهر أن هذا
مخالف للإجماع فلا يكون اجتهاده صحيحا بل هو جهل في موضع الاشتباه (أو في موضع
الشبهة) أي الاشتباه وهو نوعان : شبهة في الفعل وتسمى شبهة الاشتباه وشبهة في المحل
وتسمى شبهة الدليل، وقد علم تفصيلهما في كتاب الحدود (وأنه) أي هذا الجهل بقسميه
(بصلح عدرا) في الآخرة (وشبهة) دائرة للحد والكفارة (كالمحتجم إذا أفطر على ظن
أنها) أي الحجامة (فطرته) فإنه لا كفارة عليه لأن الحديث وهو أفطر الحاجم والمحجوم
أورث شبهة فيه وهذه الكفارة الغالب فيها معنى العقوبة فتنتفي بالشبهة وهذا مثال للجهل
في موضع الاجتهاد أطلقه وهو مقيد بأن يعتمد على فتوى أو يبلغه الحديث أما إذا لم يستفت
ولم يبلغه الحديث فأفطر فعليه الكفارة لأنه ظن في غير موضعه وتماه في التقرير (وكن
زنى بجارية والده) أو زوجته (على ظن أنها محل له) فإنه لا حد للاشتباه ولا يثبت نسبه
ولا عدة لما عرف في موضعه وهذا بيان للجهل في موضع الشبهة، قيد بالوالد لأنه لو
زنى بجارية أخيه أو أخته حد مطلقا، ولو زنى بجارية ابنه لا حد مطلقا، وقيد بظن حلها
لأنه لو ظن حرمتها حد والمراد بوالده أصله وإن علا فدخل المجد والأم، ومن هذا القبيل
حربي دخل دارنا فأسلم فشرب الخمر جاهلا بالحرمة لا يحد بخلاف ما إذا زنى لأن جهله
بجرمة الزنا لا يكون شبهة لأن الزنا حرام في جميع الأدبان فلا يكون جهله عدرا بخلاف
الخمر فما في المحيط وغيره : شرط الحد أن لا يظن الزنا حلالا مشكلا بخلاف الدمى إذا
أسلم فشرب يحد لظهور الحكم في دار الإسلام لجهله بتقصيره (والثالث الجهل في دار الحرب
من مسلم لم يهاجر وأنه) أي جهله بالشرع (يكون عدرا) فلو ترك صلوات جاهلا
لزومها في الإسلام لا قضاء، وكذا كل خطاب تركه ولم يشتهر فجهله عذر لقوله تعالى
- ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا - نزلت في الذين شربوا بعد
تحررهم غير عالمين بخلافه بعد الانتشار، لأنه لتقصيره كمن لم يطلب الماء في العمران فتيمم
وصلى لا يصح لقيام دليل الوجود وتركه العمل وقد علم أن شرط وجوب العبادات للعلم
بفرضيتها لكن حقيقة أوحكما بكونه في دار الإسلام (وماحق به) أي بهذا الجهل (جهل
الشفيع) بالبيع، فلو باع الدار المشفوع بها بعد بيع دار بجوارها غير عالم لا يكون تسليما

للشفعة (وجهل الأمة المنكوحة بالإعتاق) فلم نفسخ وكذا لو علمته وجعلت ثبوت الخيار لها شرعا لا يبطل خيارها وعذرت وهو معنى قوله (أو بالخيار) بخلاف الحرة زوجها غير الأب والجد صغيرة فبلغت جاهلة بثبوت حق النسخ لها لا تعذر لأن الدار دار علم وليس للحرة ما يشغلها عن التعلم فكان جهلها لتقصيرها بخلاف الأمة وفي شرح الوقاية ، فإن قيل كلامنا في البكر حال بلوغها وهي قبل البلوغ غير مكلفة بالشرائع: قلنا إذا راهق الصبي والصبيبة فلما أن يجب عليهما تعليم الإيمان وأحكامه (١) أو وجب علي وليهما التعليم ولا ينبغي أن يتركهما سدى - قال عليه السلام (٢) « مروا صبيانكم بالصلاة إذا بلغوا سبعا واضربوهم إذا بلغوا عشرة » انتهى ، وفيه نظر لأن تعلم حكم الخيار ليس من هذا القبيل كما لا يخفى والأحسن ما قررناه تبعا للتلويح والتحرير (وجهل البكر بإنكاح الولي) فلا يكون سكوتها قبل العلم رضيا بالإنكاح لأن دليل العلم خفي في حقها لاستبداد الولي بالإنكاح (وجهل الوكيل والمأذون بالإطلاق) وهو التوكيل والإذن يكون عذرا فلا بد من علمه حتى لا ينفذ تصرفهما قبله (وضده) بالحر وهو العزل والحجر فلو تصرفا قبل العلم بهما نفذ تصرفهما على الموكل والمولى لخفاء دليل العلم لاستبدادهما بهما، ومن هذا القبيل جهل المولى بحماية العبد فلا يكون بيعه مختارا للعداء (والسكر) بيان للثاني من العوارض المسكنة وهو سرور يغلب على العقل مباشرة بعض الأسباب الموجهة له فيمنع الإنسان عن العمل بموجب عقله من غير أن يزيله، وعرفه في التلويح بأنه حالة تعرض للإنسان من امتلاء دماغه من الأنجرة المنصاعدة إليه فيتعطل معه عقله المميز بين الأمور الحسنة والقيحة، وحده اختلاط الكلام، وزاد أبو حنيفة في السكر المرجح للحد كونه لا يميز بين الأشياء ولا يعرف الأرض من السماء إذ لو ميز ففيه نقصان وهو شبهة العدم فيندري به ، وأما في غير وجوب الحد من الأحكام فالمعتبر عنده أيضا اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر معه ولا يلزمه الحد بالإقرار بما يوجبها ، وهو حرام إجماعا إلا أن الطريق المفضي إليه قد يكون مباحا فقال (وهو وإن كان من مباح كشرب الدواء) وهو ما يكون فيه كيفية خارجة من الاعتدال بها تنفعل الطبيعة عنه وتعجز عن التصرف فيه، وأما الغذاء فهو ما ينفعل عن الطبيعة فتصرف فيه وتحمله إلى مشابهة المغتدى فيصير جزءا منه وبدلا عما يتحلل كذا في التلويح ، ومثل فخر الإسلام للدواء بالهنيج والأفيون فيدل على حللها ، وقيدته في الكشف بما إذا قصد

(١) هذا خلاف المعتمد والمعتمد عدم التكليف قبل البلوغ كما مر اه .

(٢) قوله قال عليه السلام ، استدلال على وجوب التعليم على الولي وفيه نظر ، لأن الأمر في الحديث للندب كما صرحوا به وهذا نظر آخر غير نظر الشارح الآتي فتأمل .

التداوى أما على قصد السكر فحرام، وذكر قاضيخان عن أبي حنيفة أن الرجل إذا كان عالما بتأثير البنج في العقل فأكل فسكر يصح طلاقه وعتاقه وهو دليل على حرمة (وشرب السكره) على شرب الخمر بقتل (والمضطر) إذا شرب منها ما يرد به العطش فسكر، وكذا الأنبذة المتخذة من غير العنب (١) والمثلث (٢) لا بقصد السكر بل للاستمرار والتنفوي ونقيع الزبيب (٣) بلا طبخ (فهو كالإغماء) لا يصح منه تصرف ولا طلاق وعتاق .

اعلم أنه يستثنى من مسألة شرب البنج والدواء مسألة سقوط القضاء فإنه لو شربه حتى سكر قال أبو حنيفة لا يسقط عنه القضاء وإن كان أكثر من يوم وليلة لأن النص ورد في الحاصل بأفة سناوية فلا يكون واردا في إغماء حصل بصنع العباد لأن العذر من جهة غير من له الحق لا يسقط الحق كذا في المحيط (وإن كان) السكر (من محذور) أى حرام كالسكر من كل شراب محرم وكذا من النبيذ المثلث أو نبيذ الزبيب المطبوخ المعنق (٤)

(١) قوله من غير العنب: أى من عسل وتين وحنطة وشعير وذرة فإنها حلال طبخت أو لا على ظاهر الرواية .

(٢) قوله والمثلث ، مرفوع بالعطف على الأنبذة المتخذة من غير العنب والمراد به المثلث العنبى وهو ما طبخ من ماء العنب حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه وصار مسكرا بأن اشتد وزالت حلاوته وإذا أكثر منه سكر فيحرم الكثير ولا يحرم القليل الذى لا يسكره على قول الشيخين .

(٣) قوله ونقيع الزبيب: هو من الأشربة المحرمة إجماعا فإنه أحد الأربعة الحرام التي أولها الخمر. والثاني الطلاء: وهو عصير العنب إذا طبخ أدنى طبخة حتى ذهب أقل من ثلثه ويصير مسكرا. والثالث السكر بفتححتين وهو النبي من ماء الرطب أو البسر المذنب إذا اشتد وقذف بالزبد، والرابع نقيع الزبيب وهو النبي من ماء الزبيب إذا غلا وقذف بالزبد وهذا الرابع هو المذكور في الشارح، وقوله بلاطبخ خرج ما إذا طبخ أدنى طبخة فإنه يسمى النبيذ وهو حلال وإن اشتد ما لم يسكر وهو أحد الأربعة الحلال التي أولها نبيذ التمر والزبيب إن طبخ أدنى طبخة وهو الذى ذكرناه فهو حلال بشرط أن لا يغلب على ظنه السكر وبشرط هدم اللهب والطرب. والثاني الخليطان من الزبيب والتمر إذا طبخ أدنى طبخة وإن اشتد فإنه يحل بلاهو وطرب وسكر أى بأن يشرب ويقابله ظنه أنه يسكر. والحاصل أن السكر حرام فى كل شراب فالحرمة فى القدر المسكر لا فى غيره. والثالث نبيذ العسل إلى آخر ما ذكرناه بالهامش. والرابع المثلث العنبى الذى ذكرناه أيضا بالهامش هـ .

(٤) قوله المعنق: أى المشتد وتعتيق الخمر تركها لتصير عتيقة أى قديمة شديدة .

لأن هذا وإن كان حلالا عند أبي حنيفة وأبي يوسف وإنما يحل بشرط أن لا يسكر منه وذلك من جنس ما يتلهى به فيصير السكر منه مثل السكر من الشراب المحرم ، ألا ترى أنه يوجب الحدّ (فلا ينافي الخطاب) أى لا يبطل التكليف لقوله تعالى - لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى - هذا خطاب متعلق بحال السكر كذا في التوضيح وليس المراد أن قوله - وأنتم سكارى - قيد للخطاب أعني لا تقربوا حتى يلزم أن يكون الخطاب في حال سكرهم بل هو قيد لما تعلق به خطاب المنع ، وتحقيق ذلك أن الحال في مثل صلّ وأنت صاح أو لا تصل وأنت سكران ليس قيدا للأمر والنهي بل للمأمور والمنهى يعنى أطلب منك صلاة مقرونة بالصحو وكف النفس عن الصلاة المقرونة بالسكر وذلك لأن العامل في الحال هو الفعل المذكور لا فعل الطلب ، فالمعنى أنهم خوطبوا في حال الصحو بأن لا يقربوا الصلاة حالة السكر فيلزم كونهم مخاطبين أى مكلفين بذلك حالة السكر فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب ووجوب الانتهاء كذا في التلويح . وقال القاضى وليس المراد منه نهى السكران عن قربان الصلاة وإنما المراد النهى عن الإفراط في الشرب انتهى (ويلزمه أحكام الشرع) من الصلاة والصوم وغيرهما وإن كان لا يقدر على الأداء أو لا يصح منه الأداء (وتصح عباراته في الطلاق والعنق والبيع والشراء والأقارب) وتزوج الصغار والتزوج والإقراض والاستقراض لأن مبنى الخطاب على اعتدال الحال وقد أقيم البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا وبالسكر لا يفوت إلا قدرة فهم الخطاب بسبب هو معصية فيجعل في حكم الموجود زجره له ويبقى التكليف متوجها في حق الاسم ووجوب القضاء بخلاف ما إذا كان بأفة سماوية كذا في التلويح ، ويستثنى منه أنه يجب الكفاءة مطلقا في تزويج الصغار حتى لو زوج الأب السكران صغيرته من غير كفؤ لم يصح لأن إضراره بنفسه لا يوجب جواز إضرارها (لا رده) لعدم القصد وأورد عليه من هزل بالكفر فإنه لم يتبدل اعتقاده . وأجيب بأن كفره بالهزل للاستخفاف كما سيأتى ، قيد بالردة لأن إسلامه صحيح ترجيحاً لجانب الإيمان وكون الأصل هو الاعتقاد فهو كالمكروه يصح إسلامه لارده وقدمنا أن صحة (١) إسلامه مخصوص بكونه حربيا (والإقرار بالحدود الخالصة) وهو ما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر فلا يجحد إلا أن يقرب به ثانيا لأن حاله يوجب رجوعه قيد بالإقرار لأنه إذا باسبب الحد معاينة حد إذا صحا وقيد بالحدود لأنه إذا أقر بالقصاص صح وقيد بالخالصة لأنه لو أقر بما لا يحتمل الرجوع كحد القذف حد ، وفي فتاوى

(١) قوله وقدمنا أن صحة الخ ، هو مذهب الشافعى أما مذهبنا فالصحة مطلقا سواء

كان حربيا أو ذميا فما فكره الشارح هنا وهناك ذهول عن مذهبه فليتنبه لذلك اه .

قاضيخان من الخلع : مما تر تصرفات السكران جائزة إلا الردة والإقرار بالحدود والإشهاد على شهادة نفسه انتهى : وقد علم من الأخيرة أن شهادته وقضائه لا يصحان بالأولى ولم أر من نبه عليهما (والهزل) في اللغة اللعب (و) في الاصطلاح (هو أن يراد بالشيء ما لم يوضع له) أعم من وضع اللغة للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لأحكامها والمراد بوضع اللفظ الوضع الشخصي كوضع الألفاظ لمعانيها الحقيقية وهو المراد عند إطلاقه (ولا ما صلح له اللفظ استعارة) خرج المجاز ومن اقتصر على الأول كفخر الإسلام أراد الأعم من الوضع الشخصي والنوعي قال في التقرير : والمراد بالوضع مطلقه ليتناول الوضع العقلي واللغوي والشرعي لأن الوضعي تخصيص الشيء والعقلي تخصيص الكلام للدلالة على المعنى ترجمة عما في الضمير واللغة خصصت بالدلالة عليه حقيقة أو مجازا والشرع قد خصص التصرف الشرعي لإفادة حكمه وإذا أريد بالكلام غير ما خصص له عقلا ولغة وشرعا فهو الهزل ، وبهذا ظهر الفرق بينه وبين المجاز فإن المعنى فيه مراد دون الهزل وأشار إلى مخالفة المجاز بقوله (وهو ضد الجحد) بكسر الجيم نقيض الهزل وتقول منه جحد في الأمر يجحد بالكسر جدا والجحد الاجتهاد في الأمور تقول منه جحد في الأمر يجحد بالأكسر جدا وجد فلان في عيني يجحد ويجحد وأجد في الأمر مثله وأما الجحد بالفتح فهو أبو الأب وأبو الأم والحظ والبخت ومنه ولا ينفع ذا الجحد منك الجد والعظمة ومنه قوله تعالى - جحد ربنا - أي عظمة ربنا، وأما بالضم فالبيتر التي تكون في موضع كثير الكأ كذا في الصحاح وأما في الاصطلاح (هو أن يراد بالشيء ما وضع له أو ما صلح له اللفظ استعارة) فكل من الحقيقة والمجاز حد (وأنه) أي الهزل (يتنافى اختيار الحكم) أي ثبوته حكم ما هزل به (ولا يتنافى الرضا بالمباشرة واختيار المباشرة) أي واختيارها يعني أن الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكن لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد إلى الشيء وإرادته والرضا هو إثارته واستحسانه فالمكروه على الشيء يختار ذلك ولا يرضاه ومن هنا قالوا إن المعاصي والقبائح بإرادة الله تعالى لا يرضاه إن الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر كذا في التلويح (فصار) الهزل في كل تصرف (بمعنى خيار الشرط في البيع) فإن الخيار بعدم الرضا والاختيار جميعا في حق الحكم ولا يعدمهما في حق مباشرة السبب لأن العقد يوجد باختياره ورضاه (وشرطه) أي شرط تحققه واعتباره في التصرفات (أن يكون صريحا باللسان) مثل أن يقول إني أبيع هازلا ولا يكتفي بدلالة الحال (إلا أنه لم يشترط ذكره في العقد) لأنه يفوت المقصود من المواضعة وهو أن يعتقد الناس لزوم العقد فيكفي أن تكون المواضعة سابقة على العقد (بخلاف خيار الشرط) فإنه لدفع الغبن ومنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من اتصاله بالعقد هكذا ذكرنا هنا

وإرادهم منع صحته سابقا على العقد لامتعه لاحقا لما صرحوا به في الفقه من أنهما لو عقدا البيع على البنات ثم ألحقا به خيار الشرط صحح (والتلجئة) لم يذكرها في التتميم والتوضيح في هذا المحل لقول فخر الإسلام إن التلجئة هي الهزل ومن الناس من فرق بينهما، ولذا قال المصنف (كالهزل) فالهزل أعم منها بناء على ما ذكر في المغرب أن التلجئة أن يأتي أمرا باطنه خلاف ظاهره فهى أن تكون عن اضطرار ولا يكون مقارنا والهزل قد يكون مضطرا إليه وقد لا يكون وقد يكون سابقا ومقارنا قال في التقرير والأظهر (أتهما) سواء، وفي المبسوط وصورته ألقى إليك دأري ومعناه جعلت لك ظهرا لا تمكن بجاهك من صيانة ملكي يقال التجأ فلان إلى فلان وألجأ ظهره إلى كذا والمراد بهذا المعنى (لا ينافي الأهلية) للتكليف ولا لوجوب شيء من الأحكام، ولا يكون عذرا في موضع الخطاب لصدور الرضا بالمباشرة من أهله مضافا إلى محله لئلا كان منافيا للرضا بالحكم وجب النظر في الأحكام، وضابطه أن كل حكم معلق بالسبب ولا يتوقف ثبوته على الرضا والاختيار يثبت مع الهزل وما يتوقف ثبوته عليهما لا يثبت وتخريجهما على وجوه استقرائية وذلك لأنه إما أن يدخل فيما لا يشمل النقص كالطلاق والعناق أو فيما يمتلئه كالبيع والإجارة أو فيما يبتنى على الاعتقاد حقا كالإيمان أو باطلا كالردة، كذا في التقرير، والأحسن ما في التلويح أن التصرفات إما إنشآت أو إخبارات أو اعتقادات لأن التصرف إما إحداث حكم شرعي بإنشاء وإلا فإن كان القصد منها إلى بيان الواقع فإخبارات وإلا فاعتقادات، والإنشاء إما أن يمتلئ الفسخ أو لا والأول إما أن يتوافق المتعاقدان على أصل العقد أو الثمن بحسب قدره أو جلسه، وعلى التقادير الثلاثة إما أن يتفقا على الإعراض عن الهزل والمواضعة أو على بناء العقد عليها أو على أنه لم يحضرهما شيء وإما أن لا يتفقا على شيء من ذلك وحينئذ إما أن يدعى أحدهما الإعراض والآخر البناء أو عدم حصول شيء أو يدعى أحدهما البناء والآخر عدم حضور شيء انتهى. (فإن توافقا على الهزل بأصل البيع) أى توافقا على أنهما يتكلمان بلفظ البيع عند الناس ولا يريدان البيع (واتفقا على البناء) أى على أنهما لم يرفعا الهزل ولم يرجعا عنه فالبيع منعقد لصدوره من أهله في محله لئلا يفسد البيع) لعدم الرضا بالحكم فصار (كالبيع بشرط الخيار أبدا) لئلا يملك بالقبض لعدم الرضا بالحكم حتى لو أعتقه المشتري لا ينفذ عتقه هكذا ذكرناه وينبغي أن يكون البيع باطلا لعدم وجود حكمه وهو أنه لا يملك بالقبض وأما الفاسد فحكمه أن يملك بالقبض إلا أن يقال إن الفاسد يملك بالقبض حيث كان مختارا راضيا بحكمه أما عند عدم الرضا به فلا وليس كبيع المسكرة فإن المشتري منه يملكه بالقبض لأنه مختار غير راضٍ فإن نقضه أحدهما انتقض لا إن أجازاه فإن أجازاه أحدهما وسكت

الآخر لم يجوز على صاحبه وإن أجاز به بعده جاز بقيد الثلاثة عنده ومطلقا عندهما (وإن
اتفقا على الإعراض) عن المواضعة (فالبيع صحيح لازم والمزل باطل) لأن المواضعة
ليست بلازمة فترتفع لما قصد من الجرد وذلك لأن حقيقة العقد لما احتملت الفسخ فإن
العقد بعد العقد ناسخ للأول فالعقد بعد المواضعة التي هي دونها أولى (وإن اتفقا على
أنهما لم يحضرا شيئا) عند البيع من البناء على المواضعة والإعراض عنها (أو اختلفا
في البناء والإعراض) بأن قال أحدهما بنيينا عقدا على المواضعة السابقة وقال الآخر أعرضا
عنها (فالعقد صحيح عند أبي حنيفة) رحمه الله تعالى في الحالين (فجملة صحة الإيجاب أولى)
أي العمل بالعقد أولى بالاعتبار بالمواضعة التي لم تتصل بالعقد وقالوا إذا لم يحضرا شيئا
فالعقد فاسد وإن اختلفا فالقول قول من يدعى البناء على المواضعة فلا يصح العقد (وهما
اعتبرا المواضعة) لأن العادة بتحقيق المواضعة ما أمكن على أن المواضعة أسبق . قلنا الأخير
ناسخ لها ، وفي التلويح : ولا خفاء أن تمسك أبي حنيفة بأن الأصل في العقد الصحة
وتمسكهما بأن العادة جارية بتحقيق المواضعة السابقة يدل على أن الكلام فيما إذا اختلفا
في دعوى الإعراض والهتاء مثلا وأما إذا اتفقا على الاختلاف في الإعراض والبناء بأن
يقر كلاهما بإعراض أحدهما وبناء الآخر فلا قائل بالصحة وال لزوم وهذا ظاهر انتهى .

وفي التوضيح واعلم أنه يبقى بالتقسيم العقلي قسمان لم يذكرهما وهما ما إذا أعرضا أحدهما
وقال الآخر لم يحضرنى شيء أو بنى أحدهما وقال الآخر لم يحضرنى شيء فعلى أصل أبي
حنيفة رحمه الله يجب أن يكون عدم الحضور كالإعراض وعلى أصلهما كالبناء انتهى .
وفيه بحث ذكره في التلويح ، وأن الأقسام ثمانية وسبعون (وإن كان ذلك) أي الهزل
(في التندر) أي قدر الثمن بأن تواضعا على أن يكون الثمن في الظاهر ألفين وفي الباطن
ألفا (فإن اتفقا على الإعراض) عن المواضعة (كان الثمن ألفين ، وإن اتفقا على أنهما
لم يحضرا شيئا) من البناء والإعراض (أو اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده)
فيكون البيع منقدا بألفين وهو أصح الروايتين عنه (وعندهما العدل بالمواضعة واجب)
فيعقد البيع بينهما بالألف (والألف الذي هزلا به باطل) لما ذكرنا من الأصل من
الجانبيين وهو أن الأصل عنده الجرد وعندهما المواضعة (وإن اتفقا على البناء) على المواضعة
(فالثمن ألفان عنده) في أصح الروايتين (وعندهما) الثمن (ألف) لأنهما قصدا السمعة
بدكر أحد الألفين ، ولا حاجة في تصحيح العقد إلى ذكر الألف الذي هزلا به فيكون
ذكره والسكوت عنه سواء وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يحتاج إلى الفرق بين البناء في صورة
المواضعة في قدر الثمن وبين البناء في صورة المواضعة في أصل العقد فلم يعتبرها في الأول

واعتبرها في الثاني فأفسد البيع ، ووجه الفرق أن المواضعة السابقة إنما تعتبر إذا لم يوجد ما يعارضها ويدفعها وهاهنا قد وجد ذلك لأنها لو اعتبرت للزم فساد العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضيات العقد ، وفيه نفع لأحد المتعاقدين وهو قبول العقد فيما ليس بداخل في العقد كأحد الألفين في صورة البيع بألفين والمواضعة على أن يكون الثمن ألفا ولو قلنا بفساد العقد للزم ترجيح الوصف على الأصل بإهدار الأصل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الألفين اعتبارا للتسمية. والحاصل أن اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح أصل العقد متنافيان وقد ثبت الثاني ترجيحا للأصل فينتفي الأول (وإن كان ذلك) أي الهزل واقعا (في الجنس) أي جنس الثمن بأن توضع على أن الثمن مائة دينار تلمجئة وإنما هو ألفا درهم (فالبيع جائز على كل حال) اتفاقا أي سواء اتفقا على البناء أو على الإعراض أو أنهما لم يحضرهما شيء أو اختلفا لأن البيع لا يصح بلا بدل وهما قصدا الجهد في أصل البيع فلا بد من تصحيحه بأن يتعقد بما سماه من البديل والفرق لهما بين هذا والمواضعة في القدر أن العمل بها مع صحة العقد ممكن ثمة لاهنا والهزل بأحد الألفين ثمة شرط لا طالب له فلا يفسد والجواب للإمام أن الشرط في مسئلتنا (١) وقع لأحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يطالب هنا للمواضعة وعدم الطلب بواسطة الرضا لا يفيد الصحة كالرضا بالرضا (وإن كان) الهزل (فيما لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين) والعفو عن القصاص والنذر (فذلك صحيح) لقوله عليه الصلاة والسلام « ثلاث جدهن جد وهزلن جد النكاح والطلاق واليمين » وفي رواية العتق بدل اليمين (والهزل باطل) للرضا بالسبب الذي هو ملزوم للحكم شرعا أي العلة ولذا لا يحتتمل شرط الخيار بخلاف قولنا الطلاق المضاف سبب للحال ، فإنه يعني به المفضى إلى الحكم لا العلة فلا إيراد وتوضيحه في التقرير « قيد بالطلاق أي إنشائه لأنه لو أقر به هازلا لم يقع كما سيأتي إن شاء الله في الإخبارات والحديث وإن ذكر فيه الثلاث فقد ألحق العفو بالعتق والنذر باليمين (وإن كان المال فيه) أي فيما لا يحتتمل الفسخ (تبعا) غير مقصود بالذات (كالنكاح فإن هزلا بأصله) أي النكاح بأن يتزوجها ولا يكون بينهما نكاح في نفس الأمر (فالعقد لازم والهزل باطل) في الوجوه الأربعة أعنى ما إذا اتفقا على البناء أو الإعراض أو عدم حضور شيء أو اختلفا (وإن هزلا بالقدر) بأن تزوجها بألفين علانية وبألف سرا (فإن اتفقا على الإعراض) عن الهزل وجعل المهر ألفين (فالمهر ألفان) اتفاقا لأن لهما إبطال الهزل (وإن اتفقا على البناء) أي بناء للعقد على المواضعة السابقة وجعل المهر ألفا (فالمهر ألف) اتفاقا والفرق

(١) قوله في مسئلتنا، لعل الصواب ثمة أو في المسألة السابقة وهي المواضعة في القدر.

له بينه وبين البيع أنه يفسد بالشرط دون النكاح (وإن اتفقا أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا فالنكاح جائز بألف) في رواية محمد عن الإمام رحمهما الله تعالى بخلاف البيع لأن المهر تابع حتى صح العقد بدونه فيعمل بالهزل (١) بخلاف البيع حتى فسد المعنى في الثمن فضلا عن عدمه فهو كالبيع والعمل بالهزل يجعله شرطا فاسدا فيلزم ما تقدم (وقيل) أى فى رواية أبى يوسف عنه النكاح جائز (بألفين) وهى الأصح كالبيع لأن كلالا لا يثبت إلا قصدا ونصا والعقل يمنع من الثبات على الهزل فيجعل مبتدأ عند اختلافهما كذا فى التحرير (وإن كان ذلك) أى الهزل (فى الجنس) أى جفس المهر بأن تواضعا على كونه دنائير وفى نفس الأمر دراهم (فإن اتفقا على الإعراض فالمهر ما سميها ، وإن اتفقا على البناء أو على أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا يجب مهر المثل) أما إذا اتفقا على البناء فمهر المثل بلاخلاف لأنه مقزوج بلا مهر إذ المسمى هزل ولا يثبت المال به والمتواضع عليه لم يذكر فى العقد بخلافها فى القدر لأنه مذكور ضمن المذكور وأما إذا لم يحضرهما شيء أو اختلفا ففي رواية محمد مهر المثل لأن الأصل بطلان المسمى كيلا يصير الهزل مقصودا بالصحة كالبيع وفى رواية أبى يوسف المسمى كالبيع وعندهما مهر المثل لترجيحهما المواضعة بالعادة فللمهر لعدم الذكر فى العقد وثبوت المال بالهزل (وإن كان المال مقصودا) بأن لا يثبت بلا ذكر (كالحلح والعقد على مال والصلح عن دم العمد فإن هزلا بأصله واتفقا على البناء فالطلاق واقع والمال لازم عندهما لأن الهزل لا يؤثر فى الخلع عندهما) فإن قلت الهزل وإن لم يؤثر فى التصرف كالطلاق إلا أنه مؤثر فى المال حتى لا يثبت بالهزل . أجيب بأن المال ههنا يثبت بطريق التبعية وفى ضمن الطلاق لأنه بمنزلة الشرط فيه والشروط أنواع والتبعية بهذا المعنى لا تنافى كونه مقصودا بالنظر إلى العاقد بمعنى أنه لا يثبت إلا بالذکر : فإن قلت المال فى النكاح أيضا تبع وقد أثر الهزل فيه قلت تبعيته فى النكاح ليست فى حق الثبوت وإن لم يذكر بل بمعنى أن المقصود هو الحل والتنازل لا المال وهذا لا ينافى الأصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر (ولا يختلف الحال عندهما بالبناء أو الإعراض أو بالاختلاف) أو السكوت لأن الهزل بمنزلة شرط الخيار والخلع لا يثبت وإذا لم يحتمل

(١) قوله فيعمل بالهزل ، كذا فى النسخ بمعنى أن النكاح المهر فيه تابع ولهذا يصح النكاح بدون ذكره فلا يجوز ترجيح الجدل لتصحيح تسميته على الهزل لأنه حينئذ يكون المهر مقصودا بالذات . وذلك خلاف الأصل بخلاف البيع لأن الثمن مقصود فيه ولهذا يفسد البيع بجهالته فيكون تصحيحه أيضا مقصودا فيجب ترجيح الجدل لتصحيح تسميته فيكون ألقان مثلا كذا فى ابن ملك وهو مراد الشارح بما أدمجه اه .

شرط الخيار لا يحتمل الهزل (وعنده لا يقع الطلاق) بل يتوقف على مشيئتها لإمكان العمل
بالمواضعة بناء على أن الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة وهو أن يتعلق بجميع البدل ولا يقع
في الحال بل يتوقف على اختيارها (وإن أعرض) عن المواضعة (وقع الطلاق ووجب
المال) انفاقا، أما عندهما فظاهر، وأما عنده فلأن الهزل يبطل بانفاقهما على الإعراض
عنه (وإن اختلفا فالقول لمدعى الإعراض) عند أبي حنيفة فيلزم التصرف ويجب المال
ترجيحا للجد الذي هو الأصل وأما عندهما فقد قدمه (وإن سكتا) أي لم يحضرها شيء
(فهو جائز) أي لازم (والمال لازم إجماعا) لإبطال الهزل عندهما ولرجحان الجهد عنده
(وإن كان) الهزل (في القدر) بأن سميا ألفين مثلا والبدل في الواقع خلافه (فإن انفقا
على البناء) على المواضعة (فعندهما الطلاق واقع) لأن الهزل لا يؤثر عندهما مع أنهما
ماهزلا بأصله (والمال كله لازم) لما قدمناه من أنه وإن كان مالا لكنه ثابت في ضمن
الخلع (وعنده يجب) على الأصل الذي ذكرناه له (أن يتعلق الطلاق باختيارها) أي
باختيار المرأة الطلاق بجميع المسمى على سبيل الجدل لأن الطلاق يتعلق بكل البدل وبعض
البدل قد يتعلق بالشرط وهو اختيار المرأة فبعض الطلاق يتعلق باختيارها لكنه لا يتبع
فتتعلق الكل (وإن انفقا على الإعراض لزم الطلاق ووجب المال كله) لرضاها بذلك
(فإن اتفقا على أنهما لم يحضرها شيء وقع الطلاق ووجب المال) كله عند أبي حنيفة
رحمه الله تعالى لأنه حمله على الجهد وجعله أولى من المواضعة وعندهما كذلك لما قلنا إن الهزل
لا يؤثر عندهما وإن اختلفا فكذلك عندهما لما ذكرنا أن الاختلاف لا يفيد وعنده للقول
لمدعى الإعراض (وإن كان الهزل في الجنس) أي جنس المهر فقط فذكر الدنانير تلجئة
وغرضهما الدراهم (يجب المسمى عندهما بكل حال) أي في الوجوه الأربعة لأن الهزل
لا يؤثر في أصل التصرف ولا في المال عندهما تبعا للأصل (وعنده إن انفقا على الإعراض
وجب المسمى) للرضا به (وإن انفقا على البناء توقف الطلاق) على قبولها المسمى في العقد
فصار كأنه علقه بقبول الدنانير كما في شرط الخيار (وإن اتفقا على أنه لم يحضرها شيء
وجب المسمى) وهو الدنانير (ووقع الطلاق، وإن اختلفا فالقول لمدعى الإعراض)
اعتبارا للجد، وذكر في المبسوط أن الطلاق واقع ويجب المسمى بكل حال من غير ذكر
تخلف، وأعلم أن مثل ثبوت الحكم والتفريع في الخلع ثبوت الحكم والتفريع في نظائره
من الإعتاق على مال والصلح عن دم العمد، ولم يذكر المصنف رحمه الله تعالى تسليم الشفعة
هزلا وحكمه أنه قبل طلب الموائبة كالسكوت يبطلها وبعده يبطل التسليم فتبقى الشفعة لأنه
من جنس ما يبطل بالخيار لأنه في معنى التجارة لكونه استهفاء أحد العوضين على ملكه
فيتوقف على الرضا بالحكم والهزل ينفيه ولم يذكر إبراء المديون والسكنيل هزلا، وحكمه

أنه يبطل به لأن فيه معنى التملك ويرتد بالرد فيؤثر فيه المزل فيبني الدين على حاله، ولذا لو قال أبرأتك على أنى بالخيار لا يسقط الدين كذا ذكره فخر الإسلام وصاحب الكشف (وإن كان ذلك) أى المزل (فى الإقرار بما يمتثل الفسخ) كالبيع والنكاح كذا فى التلويح والتحرير فجعلنا النكاح مما يقبل الفسخ وفى بعض الشروح جعله مما لا يقبله والمنقول فى كتب الفقه أنه لا يقبله بعد تمامه ويقبله قوله كالفسخ بخيار الهلوع وعدم الكفاءة والتحقيق أنه يقبله مطلقا ويرد على الفقهاء (١) قولهم بفسخه بالردة مع أنه بعد التمام ولم أر من نبه على هذا الموضوع (أو بما لا يمتثله) كالطلاق والعتاق سواء كانت إخبارا شرعا ولغة كما إذا تواضعا على أن يقرأ بأن بينهما نكاحا أو بيعا فى هذا بكذا أو لغة فقط كإقراره بأن لزيد عليه كذا ولا يثبت به شىء من ذلك وهو معنى قوله (فالمزل يبطله) لأنه يعتمد صحة الخبر به (٢) ألا ترى أن الإقرار بالطلاق والعتق منكرها باطل فكذا هازلا (والمزل بالردة كفر) كقوله فى الصنم إله هزلا (لا بما هزل به) وهو هذا القول (لكن بعين المزل) لأن المازل جاد فى نفس المزل مختار للسبب وهو التكلم بكلمة الكفر راض به وإن لم يكن معتقدا كما يدل عليه كلامه (لكنه استخفا بالدين) الحق وهو كفر قال الله تعالى - قل أبالله وآبائه ورسوله كنتم تستهزئون لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم - فلا اعتبار باعتقاده حيث كان مستخفا بالدين بخلاف المكره، لأنه غير معتقد لعين ما أكره عليه غير راض بالسبب والحكم جميعا ولم يذكر ما إذا هزل الكافر بكلمة الإسلام وتبرأ عن دينه هازلا قالوا يجب أن يحكم بإيمانه فى أحكام الدنيا كالمكره ترجيحها لجانب الايمان (٣) لكن لو رجع لا يقتل ولكن يحبس حتى يعود إليه .

(١) قوله ويرد على الفقهاء الخ، يجب عنهم بأن مرادهم أنه لا يقبل الفسخ: أى بتراضى المتعاقدين على رفعه بالإقالة كما يحصل فى البيع قصدا وفسخ النكاح بالردة وملك أحد الزوجين ثبت تبعا وكم من شىء يصح تبعا وإن لم يصح قصدا على أنه يقال حصول الفسخ بالردة والملئق للمنفى العارض كعرض الطلاق ومرادهم الفسخ بدون عارض كإقالة، وبالجملة فكلام الفقهاء لا غبار عليه ولذا قالوا لا تجرى فيه الإقالة ولا خيار الشرط .

(٢) قوله صحة الخبر به: أى تحقق الحكم الذى صار الخبر عبارة عنه وإهلاما بشيئته أو نفيه والمزل ينافى ذلك ويدل على عدمه فكما أنه يبطل الإقرار بالطلاق والعتاق منكرها كذلك يبطل الإقرار بهما هازلا لأن المزل دليل الكذب كإقراره حتى لو أجاز ذلك لم يجوز لأن الإجازة لإتمامه لحق شيئا منعقد يمتثل الصحة والبطلان وبالإجازة لا يصير للكذب صدقا وهذا بخلاف إنشاء الطلاق والعتاق ونحوهما مما لا يمتثل الفسخ فإنه لا أثر فيه للهلز على ماسبق تلويح .

(٣) قوله ترجيحها لجانب الايمان: يعنى أن الأصل فى الانسان هو التصديق والاعتقاد تلويح .

﴿ والسفه ﴾ بيان للارابع من العوارض المكتسبة ، فإن السفه باختياره يعمل على خلاف مقتضى العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماويا ، وعلى ظاهر تفسير فخر الإسلام والمصنف يكون كل فاسق سفيا ، لأن موجب العقل أن لا يخالف الشرع للأدلة القائمة على وجوب اتباعه ، وفسره المصنف بقوله (وهو خفة تعترى الإنسان فتبعته على العمل على خلاف موجب الشرع) للتنبية على المناسبة بين المعنى الشرعى واللغوى ، فإن السفه فى اللغة هو الخفة والحركة ومنه زمام سفية (١) ، وقد غلب فى عرف الفقهاء على تبيذير المال وإتلافه على خلاف مقتضى العقل والشرع كما فى العنابة (وإن كان أصله مشروعاً) لأن أصل البيع والبر والإحسان مشروع (وهو السرف والتبذير) أى العمل بخلاف موجب الشرع من وجه هو السرف والتبذير ، والسرف والإسراف : مجاوزة الحد ، والتبذير : تفريق المال إسرافاً كذا فى الكشف ، وفى غاية البيان : السفه من عادته التبذير والإسراف فى النفقة وأن يتصرف تصرفات لا لغرض أو لغرض لا يبعده العقلاء من أهل الديانة غرضاً مثل دفع المال إلى المغنين واللعابين وشراء الحمام الطيارة بشمن كثير والغبن فى التجارات من غير محمدة (٢) انتهى (وذلك (٣) لا يوجب خللاً فى الأهلية) لعدم إخلاؤه بالقدرة لا ظاهراً (٤) ولا باطناً لبقاء نور العقل بكامله (٥) ولا يمنع شيئاً من أحكام الشرع) ولا يوجب وضع الخطاب بحال فبقى أهلاً لتحمل أمانة الله وحقوقه ولحقوق العباد لأن حقوق الله تعالى أعظم (٦) (ويمنع ماله عنه) أى السفه (فى أول

(١) قوله سفية : أى خفيف اه :

(٢) قوله محمدة ، بوزن منزلة اه :

(٣) أى السفه شرح فخر الإسلام .

(٤) قوله لا ظاهراً ، لسلامة التركيب وبقاء القوى الغريزية على حالها ، فقوله لبقاء

نور العقل الخ تعليل لقوله ولا باطناً .

(٥) قوله بكامله ، إلا أنه يكابر عقله فى عمله فلا جرم يبقى مخاطباً بتحمل أمانة الله

تعالى فيخاطب بالأداء فى الدنيا ابتلاءً ويجازى عليه فى الآخرة .

(٦) قوله أعظم : أى فن كان أهلاً لتحمل الأعظم كان أهلاً لتحمل الأدنى بالأولى ،

ووجه الأعظمية أنها لا تحمل إلا على من هو كامل الحال ، ألا ترى أن الصبي أهل للتصرفات

مع أنه ليس بأهل لايجاب حقوق الله وتحمل أمانته ، فن هو أهل لتحمل أمانته أولى أن

يكون أهلاً للتصرفات فثبت أن السفه لا يمنع أحكام الشرع ولا يوجب سقوط الخطاب

عن السفه بحال سواء منع منه المال أو لا حجج عليه أو لا كذا فى شرح أصول البرزوى .

ما يبلغ إجماعا) ويبقى في يد من كان في يده (بالنص) وهو قوله تعالى - ولا تؤتوا السفهاء أموالكم - أي أموال المبلدين الذين ينفقون أموالهم فيما يضرهم في الدنيا والآخرة وأضاف الأموال إلى الأولياء لأنهم يقومون عليها ويتصرفون فيها وقد يضاف الشيء إلى الشيء بأدنى ملائمة والنكته في ذلك أن الملك يستلزم التصرف الشرعي واللازم منتف عنهم ، فكلا ملازمه ونهاهم عن إيتائهم الأموال إليهم فصاروا ممنوعين عن ذلك ، ثم علق الإيتاء بإيتائهم الرشيد وأمرهم بدفعها إليهم عند وجوده ، فالدفع عند وجود الرشيد واجب لا يدفع إليه مالم يؤنس منه رشده ، وتام الداليل من الجانبين في التقرير وفي التحريم ، وعلقه بإيتائهم الرشيد فاعتبر أبو حنيفة رحمه الله مظنة بلوغ سن الجدية خمساً وعشرين سنة ووقفاه على حقيقته (وأنه) أي السفه (لا يوجب الحجر أصلاً) أي سواء كان عن تصرف يؤثر فيه الهزل أو لا (عند أبي حنيفة) لأن السفه لما كان مكابرة وتركاً للواجب عن علم لم يكن سبباً للنظر وإنما يحسن بطريق النظر إذا لم يتضمن ضرراً فوقه وهو إهدار أهلية العبارة والأهلية نعمة أصلية واليد زائدة فيبطل قياس الحجر على منع المال (وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل) كالطلاق والعنق فإذا أعتق عبده نفذ عندهما ولا سعاية عند أبي يوسف وأوجبها (١) محمد ، ولو دبر عبده صح ولا سعاية مادام المولى حياً وإن جاءت جاريته بولد فادعاه ثبت نسبه وكان الولد حراً والأمة أم ولد له ، قيد بما لا يبطله لأنهما بقولان

(١) قوله وأوجبها : أي السعاية أي للغرماء في كل القيمة وللورثة في ثلثي القيمة إذا لم يكن عليه دين بمنزلة الحجر على المريض لغرمائه وورثته ، والحاصل أنه لا يجعل السفه عندهما كالهزل في جميع التصرفات ولا كالصبي ولا كالمريض بل المعتبر في حقه توفير النظر عليه لأن الحجر ثبت لمعنى النظر له فيحسبه يلحق ببعض هذه الأصول فإذا أعتق عبداً نفذ عتقه لأن السفه كالهزل وليكنه يسمى في قيمته عند محمد لأن الحجر ثبت لمعنى النظر له فيكون بمنزلة الحجر على المريض لغرمائه وورثته وهناك وجبت السعاية للغرماء في كل القيمة وللورثة في ثلثي القيمة إذا لم يكن عليه دين رداً للعتق بقدر الإمكان فكذلك ههنا . واعلم أن المريض مرض الموت إذا أعتق عبداً حال مرضه وليس له مال غيره وعليه دين مستغرق رقبة العبد جعل إعتاقه كالعتق المعلق بالموت أي كالمدير المطلق أي جعل مثله في عدم قبول النقض وعدم الثبوت في الحال فبموت السيد يسمى في كل قيمته مديراً للغرماء وإذا لم يكن دين يسمى للورثة في ثلثي قيمته مديراً كما تقدم في عارض المرض السماوي فالظاهر أن ما تقدم يجرى هنا لتصريحهم هنا بأنه بمنزلة الحجر على المريض كما صرح به في شرح أصول البزدوى كما نقلناه بحروفه بعد :

والحجر في كل تصرف يبطله الهزل كالبيع والهبة والإجارة والصدقة فإذا باع لم ينفذ لأن فائدة الحجر عدم النفوذ وإن كان فيه مصلحة أجازته الحاكم لأنه موقوف على إجازته ولا يصير محجورا إلا بحجر القاضى عند أبي يوسف وحججه محمد بنفسه وجعله كالصبي إلا في أربعة : أحدها أن تصرف الوصى في مال الصبي جائز وفي مال المحجور عليه باطل . والثاني أن إعتاق المحجور وتدبيره وطلاقه ونكاحه جائز ومن الصبي باطل . والثالث المحجور عليه إذا أوصى بوصية جازت وصيته من ثلث ماله ومن الصبي لا تجوز . والرابع جارية المحجور عليه إذا جاءت بولد فادعاه ثبت نسبه منه (١) ومن الصبي لا يثبت ، وفي فتاوى قاضيه خان الفتوى على قولهما ، ورجحه فخر الإسلام ، وقال في التحرير : الأحب إلى قولهما دفعا للضرر العام لأنه قد يلبس فيقرضه المسلمون أموالهم فيتلفها فصار كالحجر على المكارى المفلس والطبيب الجاهل والمفتى الماجن انتهى . وفي التوضيح أن الحجر واجب حقا للمسلمين فإن السفهاء إن لم يحجروا أسرفوا فتركب عليهم الديون فتضيع أموال المسلمين في ذمتهم مثل أن يشتري جارية بألف دينار ولا فلس له فيعتقها في الحال كما فعله واحد من ظرفاء طلبة العلم في بخارى . وقصته أنه دخل ذات يوم سوق النخاسين فعمش جارية بلغت في الحسن غاية فحجز عن مكابدة شذائد هجرها

(١) قوله ثبت نسبه منه : أى من المحجور وكان الولد حرا لا سبيل عليه والجارية أم ولد لا سبيل عليها لأحد بعد موته لأن توفير النظر في إلحاقه بالصحيح في حكم الاستيلاء لحاجته إلى إبقاء نسله وصيانة مائه فيلحق بهنذا بالمرضى المدبون إذا ادعى نسب ولد جاريته كان هو في ذلك كالصحيح حتى إنها تعتق من جميع ماله بموته ولا تسعى هي وولدها في شئ لأن حاجته مقدمة على حق غرمائه ، ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه كان شراؤه فاسدا ويعتق الغلام حين قبضه ، ويجعل في هذا الحكم بمنزلة شراء المسكره فيثبت له الملك بالقبض ويعتق عليه لأنه ملك ابنه ثم يسعى في قيمته للبائع ولا يكون للبائع في مال المشتري شئ من ذلك لأنه وإن ملكه بالقبض فالإثم أو القيمة منه بالعقد غير صحيح لما فيه من الضرر عليه فهو في هذا الحكم ملحق بالصبي ، ولو حلف بالله أنذر ندورا من هدى أو صدقة لم ينفذ له القاضى شيئا من ذلك ولم يدعه يكفر أيمانه لأنه محجور عليه عن التصرف في ماله فيما يرجع إلى الإنفاق فهو ملحق بالصبي في هذا الحكم أيضا ولكنه يصوم لكل يمين حنث فيه ثلاثة أيام متتابعة ، وإن كان هو مالكا لأن يده مقصورة عن ماله فهو بمنزلة ابن السبيل المنقطع عن ماله فله أن يكفر بالصوم كذا في شرح أصول فخر الإسلام البيزدوى .

وكان في الفقر والمترية بحيث لم يملك قوت يومه فضلا عن أن يملك مالا يجعله ذريعة إلى مواصلتها فاستعار من بعض خلائه ثيابا نفيسة وبغلة لا يركبها إلا أعظم الملوك فلبس لباس التلهيس وركب البغلة وشركاء درسه يمشون في ركابه مطرقين حتى دخل السوق فظن التجار أنه حاكم بخارى الملقب بصلدرجهان ، فجلس على نمرقته فدعا صاحب الحجارية وسأومها فاشترها بألف دينار وأعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة العبدول ، فرجع إلى منزله ممتلئا بهجة وسرورا ورد العواري إلى أهلها فلما جاء البائع لتقاضى الثمن لقي المشتري وعرف فنونه فأخذ يذتف عشونه انتهى .

﴿ والسفر ﴾ لغة قطع المسافة ، واصطلاحا ما أفاده بقوله (وهو الخروج المديد وأدناه ثلاثة أيام) . فإن قلت : الخروج مما لا يمتد . قلنا المراد أنه خروج عن عمرات الوطن على قصد مسير يمتد ثلاثة أيام ولياليها فما فوقها بسير الإبل ومشى الأقدام كذا في التلويح (وإنه لا ينافي الأهلية) أي أهلية الأحكام لبقاء الظاهرة والباطنة بكاملها (لكنه من أسباب التخفيف بنفسه مطلقا) يعني سواء حصل به مشقة بالفعل أو لا (لكونه من أسباب المشقة) غالبا حتى لو تنزه شخص (١) من موضع إلى بستان لحقه مشقة فاعتبر نفسه سببا للترخص وأقيم مقام المشقة (بخلاف المرض) حيث لم تتعلق الرخصة بنفسه (لأنه متنوع) إلى ما يضر (٢) وغيره فمتعلق الترخص بما يوجب المشقة بازدياد المرض (فيؤثر) السفر (في قصر ذوات الأربع) حتى لا يبقى الاكمال مشروعا أصلا حتى إن ظهر المسافر وفجره سواء لا يمتد الزيادة (وفي تأخير الصوم) لأن النص أوجب تأخيرها لا سقوطه فبقى فرضا وصح أداءه وكان رخصة تأخيرها رخصة ترفيه ، وأما في الصلاة فرخصة إسقاط وهي العزيمة (لكنه) أي السفر (لما كان من الأمور المختارة) أي

(١) قوله حتى لو تنزه شخص ، أصل العبارة في شرح أصول البزدوى وهي لأن السفر من أسباب المشقة لا محالة يعني في الغالب حتى لو تنزه سلطان من بستان إلى بستان في خدمه وأعوانه لحقه مشقة بالنسبة إلى حال إقامته فلذلك اعتبر نفس السفر سببا للترخص وأقيم مقام المشقة اهـ .

(٢) قوله إلى ما يضر وغيره ، في شرح البزدوى لأنه متنوع إلى ما يضر به الصوم وإلى ما لا يضر به بل ينفعه فلذلك تعلق الرخصة بالمرض الذي يوجب المشقة بازدياد المرض لا بما لا يوجبها ، ألا ترى أنه لو حدث به برص في حال الصوم لا يمكن أن يرخص له بالأفطار مع أنه من الأمراض الصعبة فعر فنا أن الحكم غير متعلق بنفس المرض كما ظنه بعض أصحاب الحديث اهـ .

الحاصلة باختيار العبد وكسبه (ولم يكن موجبا ضرورة لازمة) لإمكان دفع الضرورة بالامتناع عن السفر ، وقيل معناه أنه بعد ما تحقق لا يوجب ضرورة لازمة تدعو إلى الإفطار بحيث لا يمكن دفعها (قيل) أى أفق كذا فى التقرير ، فليس قيل فى كلامه للتضعيف (لأنه إن أصبح صائما وهو مسافر أو مقيم فمسافر لا يباح له الفطر) لتقرره عليه بالشروع ولا ضرورة تدعوه إلى الإفطار ، قيد بقوله أصبح لأنه لو نوى فسحه قبل الفجر يباح له الفطر كمن عزم على صوم النفل ثم رجع قبل الصبح يباح له الأكل ولا يلزمه القضاء (بخلاف المريض) إذا تكلف الصوم بتحمل زيادة المرض ثم بدا له أن يفطر حل له الإفطار لأن المرض يوجب ضرورة لازمة وهو سماوى بخلاف السفر (ولو أفطر) المسافر فى المسئلتين عمدا (كان قيام السفر مبيح) للإفطار (شبهة فلا تجب الكفارة وإن أفطر) المقيم النوى للصوم (ثم سافر) بعد الإفطار (لا تسقط عنه الكفارة) لأن وجوبها تقرر عليه فلا تسقط بفعله (بخلاف ما إذا مرض) بعد أن أفطر مرضا مبيحا للإفطار فإن الكفارة تسقط لكونه سماويا (وأحكام السفر) أى الرخص المتعلقة به (تثبت بنفس الخروج) من عمران المصر ورضه وفنائه على الاختلاف المعروف (بالسنة) المشهورة كان عليه السلام يترخص حين يخرج (ولم يتم السفر) علة (بعد) يعنى كان القياس أن لا يثبت الحكم قبل تمام العلة لكن ترك بالسنة (تحقيقا للرخصة) فى حق جميع المسافرين فإنها لو توقفت على تمام السفر لما ترخص إلا من قصد أكثر من مدة السفر واللازم باطل لعموم الحكم فى حق الجميع .

﴿ والخطأ ﴾ بيان للسادس من العوارض المكتسبة ، وعرفه فى التحرير بأن يقصد بالفعل غير المحل الذى يقصد به الجنابة كالمضمضة تسرى إلى الحلق والرمد إلى صيد فأصاب آدميا (وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى إذا حصل عن اجتهاد) حتى لو أخطأ فى القبلة بعد الاجتهاد جازت صلاته ولا يأتى ، ولو أخطأ فى الفتوى بعد الاجتهاد لا يأتى ويستحق أجرا واحدا ، ولو رمى إلى شخص على ظن أنه صيد فقتله لا يؤخذ بالقصاص ولا يأتى إثم القتل العمد وإن أثم ثم ترك التثبيت ، وأشار بقوله صالح إلى أنه تجوز المؤاخذه عليه عقلا وهو مذهب أهل السنة خلافا للمعزلة كما عرف فى التقرير (وبصير شبهة فى العقوبة حتى لا يأتى الخطأ ولا يؤخذ بحد) حتى لو زفت إليه غير امرأته فوطئها ظانا أنها امرأته لا حد عليه (وقصاص) كما قدمناه لأن الحد والقصاص جزاء كامل من أجزبة الأفعال والجزاء الكامل لا يجب على المعذور (ولم يجعل عذرا فى حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان) كما لو رمى إلى شاة أو بقرة ظانا أنهما

صيد فأتلفه أو أكل مال غيره ظاناً أنه ماله لأنه ضمان مال وهو يعتمد عصمة المحل وكونه مخطئاً لا ينافي عصمته (ووجب به) أى بالقتل خطأ (الدبة) لأنها من حقوق العباد وجبت هدلاً للمحل ولما كان معذوراً بالخطأ كانت على عاقلته تخفيفاً وإنما وجبت الكفارة مع كونه معذوراً للتقصير وهو ترك التثبيت والاحتياط فصلح صبيها لما يشبه العبادة والعقوبة وهو الكفارة (وصح طلاقه) أى الخاطى قضاء بأن أراد أن يسبح فجرى على لسانه أنت طالق فإن الغفلة عن معنى اللفظ خفي فأقيم تمييز البلوغ مقامه بخلاف النوم فإنه ظاهر فلا يقوم مقامه ففارق عبارة النائم عبارة الخاطئ، قيد بالقضاء لأنه لا يقع ديانة وتماهه في فتح القدير (ويجب أن ينعقد بيعه) أى الخاطى بأن أراد التسبيح فجرى على لسانه بعث هذه العين بكذا وقال الآخر قبلت (إذا صدقه خصمه) على صدور الإيجاب منه خطأ (ويكون بيعه) فاسداً (كبييع المسكره) لوجود الاختيار وضعها لأن جريانه منه اختياري فينعقد لوجود أصل الاختيار وينفسد لفوت الرضا وإنما قال يجب تبعاً لتفخر الإسلام للإشارة إلى عدم الرواية فيه عن أصحابنا كما في التقرير، وفي التحرير: والوجه أنه فوق الهازل إذ لا قصد في خصوص اللفظ ولا حكمه انتهى يعنى فلا يملك بالقبض كبييع الهازل ومقتضى قولهم إنه كبييع المسكره أنه يملك بالقبض وحيث لم يكن مروياً وإنما هي مخرجة فالظاهر ما في التحرير:

﴿ والإكراه ﴾ آخر العوارض المكتسبة وهو من غيره، وعرفه في التحرير بأنه حمل الغير على ما لا يرضاه (وهو إما أن يعدم الرضا ويفسد الاختيار) بأن يجعله مستنداً إلى اختيار آخر وأشار به إلى أنه لا يعدم الاختيار إذ الفعل يصدر عنه باختياره، وحقيقة الاختيار هو القصد إلى مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيح أحد جانبيه عن الآخر فإن استقل الفاعل في قصده فصحيح وإلا ففساد وهذا الاعتبار يكون الإكراه إما ملجئاً بأن يضطر الفاعل إلى مباشرة الفعل خوفاً من فوات النفس أو ما هو في معناها كالعضو وهو المراد بقوله (وهو الملجئ) وأما غير الملجئ بأن يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس والعضو وهو نوعان: أحدهما ما أفاده بقوله (أو يعدم الرضى ولا يفسد الاختيار) كالأكراه بالقيء أو الحبس مدة طويلة أو بالضرب الذى لا يخاف منه على نفسه أو عضوه: ثانيهما قوله (أو لا يعدم الرضى ولا يفسد الاختيار وهو أن يهدد بحبس أبيه أو أمه أو ابنته) أو زوجته أو أخته وكل رجم محرم منه وقوله لا يفسد تصریح بالازم لأن الرضى يستلزم صحة الاختيار فلذا لم يذكره القسم الرابع من الأقسام العقلية وهو فساد الاختيار دون إهدام الرضى:

والحاصل أن غير الملتجئ بقسميه لا يفسد الاختيار لعدم الاضطرار إلى مباشرته
لتمكنه من الصبر على ما هدد به ولم يذكر المصنف شرائط الإكراه وهي من جهة المكروه
بالكسر تمكنه من إيقاع ما هدد به وإلا كان هذيانا ومن جهة المكروه بالفتح أن يصبر
خائفا من جهة المكروه من إيقاع ما هدد به عاجلا ومن جهة ما أكرهه به أن يكون متلفا
نفسا أو عضوا أو موجبا ما ينعدم الرضا باعتباره ، ومن جهة ما أكرهه عليه أن يكون
المكروه ممتعا عنه إما لحقه أو لحق آخر أو لحق الشرع كذا في التقرير (والإكراه بجملته)
أى بجميع أقسامه الثلاثة (لابتأني الخطاب والأهلية) للوجوب وللأداء لأنها ثابتة بالذمة ،
والعقل والبلوغ والإكراه لا يدخل بشئ من ذلك (وإنه) أى المكروه مبتلى لأنه (متردد)
في الإتيان بما أكرهه عليه (بين فرض) كما إذا أكرهه على أكل الميتة أو شرب الخمر بما
يوجب الإلحاح فإنه يفترض عليه الإقدام فلو صبر حتى قتل عوقب عليه لثبوت إباحتها
في هذه الحالة بقوله تعالى - إلا ما اضطررتم إليه - (وحظر) أى محظور كالإكراه على
الزنا والقتل فإن الإقدام عليهما حرام (وإباحة) كالإكراه على إفساد الصوم فإنه يبيح
الفطر (ورخصة) كالإكراه على الكفر فإنه يرخص له إجراء كلمة الكفر على لسانه
وهذا كله دليل على الابتلاء وهو تحقق الخطاب لأن هذه الأشياء لا تثبت إلا بالخطاب ؛

والحق أن قسم الإباحة لا وجود له لأنه إذا أكرهه على الإفطار في رمضان فإن كان
مسافرا كان الإفطار فرضا وإن كان مقيا كان رخصة فان صبر حتى قتل كان شهيدا
وتمامه في التقرير (ولا ينافي) الإكراه (الاختيار) لأنه حمل للفاعل على أن يختار الأهلون
عند الحامل أى الأرفق له (فإن عارضه) أى اختيار المكروه بالفتح (اختيار صحيح) وهو
اختيار المكروه بالكسر (وجب ترجيح) الاختيار (الصحيح على) الاختيار (الفاسد)
وهو اختيار المكروه بالفتح (إن أمكن) باحتمال جعل المكروه آلة للمكروه بنسبة الفعل
فيصير الاختيار الفاسد في مقابلة الصحيح كالعدم (وإلا) أى وإن لم يمكن (بقي منسوبا
إلى الاختيار الفاسد) لسلامته عن معارضة الصحيح (ففي الأقوال لا يصلح) المكروه أن
يكون (آلة لغيره لأن التكلم بلسان الغير لا يصلح فاقتصر عليه) أى التكلم على المتكلم
(فإن كان) القول (مما لا يفسخ ولا يتوقف على الرضى ولم يبطل بالمكروه كالطلاق
ونحوه) من العتاق والنكاح والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمدة واليمين والنذر
والظهار والابلاء والنوى والإسلام ، فإن هذه لا تحتل الفسخ وتوقف على القصد
والاختيار دون الرضى ؛

والمراد بالإسلام الحربي وأما الإسلام الذي فلم يصح مع الإكراه والفرق بينهما

أن إكراه الحربى على الإسلام حق فلا يقطع عن فعل الفاعل وإكراه الذى على الإسلام ليس بحق فيبطل كذا فى التوضيح (١) وقد قدمناه (وإن كان) القول (يحتمله) أى الفسخ (ويتوقف على الرضا كالبيع ونحوه) من الإجارة (يقصر على المباشر) أيضا كالقسم الأول (إلا أنه يفسد) أى يتعقد فاسدا (لعدم الرضى) الذى هو شرط النفاذ فلو أجازاه بعد زوال الإكراه صريحا أو دلالة صح لتمام رضاه فالفساد كان لعنى وقد زال (ولا تصح الأقارير كلها) مع الاكراه سواء كانت بما لا يحتمل الفسخ كالطلاق والعناق والرجعة والعفو عن دم العمد أو بما يحتمله كالبيع والإجارة وإبراء الدين (لأن صحتهما تعتمد قيام الخبر به لأنه خبر وقد قامت دلالة على عدمه) أى الخبر به وهو قيام السيف على رأسه فإن إقراره للدفع السيف عن رأسه لا لوجود الخبر به ، وكذا إذا هدده بحبس أو قيد لفوات الرضى بما يلحقه من الهم والغم وعدم الرضى يمنع ترجيح صدقه وإنما عتق العمد فى قول مولاه هذا ابنى وهو أكبر سنا منه لجعله مجازا عن الاقرار بالعتق فلم يظهر انتفاء ترجيح جانب الصدق فى إقراره فأما فى الاكراه فلا يمكن أن يجعل إقراره مجازا عن شيء ، ولا يرد إقرار السكران من معصية لأنه مؤاخذ به زجرا له (والأفعال قسمان : أحدهما كالأقوال فلا يصلح فيه أن يكون الفاعل آلة لغيره كالأكل والوطء فإن الأكل يفهم غيره لا يتصور) فلا يحتمل النسبة إلى المسكوه بالسكسر من حيث إنه أكل باتفاق

(١) قوله كذا فى التوضيح ، أصله مذكور فى أصول فخر الاسلام منسوبا للشافعى وقد ذكره فى المغنى منسوبا للشافعى أيضا وتبعهما فى التوضيح إلا أن عبارته محتملة فى الجملة والشارح ظن أن ذلك الفرق مذهب لنا وليس كذلك بل مذهبا صحة إسلام الذى مكرها كما صح إسلامه هازلا بمعنى أنه يحكم بإسلامه ويعامل معاملة المسلمين لأن الهزل لا يؤثر فى الاعتقادات كما لا يؤثر الاكراه فى الاعتقاد الحق بخلاف الردة . والحاصل أن هذا الشارح قد غلط فى نسبه عدم صحة إسلام الذى مكرها لأبى حنيفة بل ذلك مذهب الشافعى فليتنبه لذلك اه بحر اوى عبد الرحمن . ثم بعد كتابة هذا رأيت فى شرح العلاءى ما نصه بعد أن نقل ما قاله الشارح عن التوضيح من الفرق بين الحربى والذى : والحق أنهما سيان كما حررته فى شرح التنوير اه وكتب بحشيه ابن عابدين ما نصه : قوله كما حررته فى شرح التنوير ، عبارته مع المنق : وصح نكاحه وطلاقه وعتقه وإسلامه ولو ذميا كما هو إطلاق كثير من المشايخ ومافى الخاتمة من التفصيل بقياس والاستحسان صحته مطلقا اه وليكنه إذا ارتد المسكوه لا يقتل للشبهة بل يجبر على الإسلام قال فى الوهبانية : وصح فى الاستحسان إسلام مكره ولا قتل إن يرتد بعد ويجبر اه

الروايات حتى لو أكره على الأكل صائما فسد صومه لا صوم المسكوه ، فأما في نسبتها إلى المسكوه من حيث كونه إتلافا فتختلف الروايات ، ففي شرح الطحاوى والخلاصة : لو أكره على أكل مال الغير وجب الضمان على الأكل دون المسكوه ، وإن كان الفاعل يصلح آلة من حيث الإتلاف كما في الإعتاق لأن منفعة الأكل تحصل له لا للمسكوه فيجب الضمان عليه كما لو أكره على الزنا لم يجب الحد على المسكوه ووجب العقر على الزانى ولا يرجع به على المسكوه بخلاف الإكراه على العتق لأن مالية العبد تلفت بلا حصول نفع للفاعل .

وذكر في التتمة لو أكره على أكل طعام نفسه إن كان جائعا لا يرجع على المسكوه بشيء وإن كان شعبانا رجع بقيمته عليه لأن في الأول حصلت منفعة الأكل له وفي الثانى لم يحصل ، ولو أكره على أكل طعام الغير فأكل فالضمان على المسكوه لا الأكل وإن كان جائعا وحصل المنفعة لأن أكل طعام المسكوه بإذنه لأن الإكراه على الأكل إكراه على القبض وكما قبضه المسكوه صار قبضه منقولا إلى المسكوه وكأن المسكوه قبضه بنفسه حتى صار غاصبا ثم مالكا بالطعام بالضمان ثم آذنا له بأكل لا يضمن الأكل والمراد بالوطء الزنا (والثانى ما يصلح) أن يكون المسكوه (آلة لغيره كإتلاف النفس والمال) لأنه يحتتمل أن يأخذه فيضرب به نفسا أو مالا فيتلفه (فيجب القصاص) في القتل بمحدد عمدا (على المسكوه) الأمر إجماعا على ما نقله فخر الإسلام أو عندهما خلافا لأنى بوسف كما في الأسرار والمبسوط والهداية وإذا لم يقتص عنده وجبت الدية في ماله في ثلاث ستمين (وكذا الدية تجب على عاقلة المسكوه) بالكسر فيما إذا كان خطأ فيمن أكره على رمى صيد فرماه فأصاب إنسانا فتجب الكفارة على المسكوه لأن الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل المحرم كحرمة هذا المحل أيضا وكذلك إتلاف المال ينسب إلى المسكوه ابتداء وهذه نسبتها ثبتت شرعا .

(والحرمات أنواع : حرمة لا تنكشف ولا يدخلها رخصة كالزنا بالمرأة) لما فيه من فساد الفراش إن كانت منكوحه الغير وضياع النسل إن لم يكن وذلك بمنزلة القتل حكما للولد فلا يثبت الترخيص به ، قيد بإكراه الرجل على زنا المرأة لأنها لو أكرهت على التمسك من الزنا رخص لها في ذلك لأن التمسكين ليس قتلا حكما لأن نسب الوالد لا ينقطع عنها إنما ذلك في فعل الرجل (وقتل المسلم) وجرحه لأن دليل الرخصة خوف التلف والمسكوه والمسكوه عليه في ذلك سواء ، وإذا استويا في خوف التلف استويا في استحقاق الصيانة فسقط السكره في حق تناول دم المسكوه عليه للتعارض فلا يحل له

الإقدام عليه أصلا (وحرمة تحتل السقوط) بمعنى ارتفاعها بالكيفية (كحرمة الخمر والميتة) ولحم الخنزير فإن الإكراه الملجئ هو جب لإباحة كل من هذه لأن حرمتها لم تثبت بالنص إلا عند الاختيار والاختيار صحيح حالة الإكراه فإذا امتنع من تناوله صار مضيعا لدمه إنما إن كان عالما بسقوط الحرمة وإلا فيرجى أن لا يأثم لأنه قصد التحرز عن الحرام في زعمه والموضع خفي فيعذر بالجهل ، قيدنا بكونه ملجئا لأنه لو قصر كالإكراه بالحبس أو بالقيء لم يحل له التناول لعدم الضرورة لكن لا يحد لو شرب الخمر مكرها بالقاصر استعسانا للشبهة ، بخلاف السكره على القتل بالحبس إذا قتل فإنه يقتص لأنه لم يحل بخلاف الأول (وحرمة لا تحتل السقوط لكنها تحتل الرخصة كاجراء كلمة الكفر) على اللسان والقلب مطمئن بالإيمان لأن الإجراء ظلم في أصل وضعه لكن رخص فيه بالنص ومن هذا النوع سائر حقوق الله تعالى مثل إفساد الصوم والصلاة وقتل صيد الحرم أو في الإحرام (وحرمة تحتل السقوط) في الجملة باسقاط من له الحق (لكنها لم تسقط بعذر الكره (١) واحتملت الرخصة أيضا كتناول المضطر مال الغير) فإن أكل مال الغير حرام بالآية (٢) وجائز عند الإكراه الكامل ، لأن حرمة النفس فوق حرمة المال (وهذا) أي لسكون فعل المكروه عليه رخصة (إذا صبر في هذين القسمين) وهما ما لم يحتل سقوط حرمة أو احتمل لكن لم نسقط (حتى قتل كان شهيدا) لأنه في الأول بذل نفسه لإعزاز الدين وفي الثاني لدفع الظلم (٣) .

وقد ختم كتابه بلفظ الشهيد وجاء أن يكون بصره على العلم كالشهيد باعتبار عدم انقطاع عمله ، رزقنا الله تعالى الشهادة بمنه وكرمه :

وقد وقع الفراغ من تأليف هذا الشرح المسمى أولا :

بـ « تعليق الأنوار على أصول المنار »

وثانیا وهو الذي استقر عليه اسمه بإشارة بعض العلماء الصالحين بعد النظر فيه :

بـ « فتح الغفار بشرح المنار »

في يوم الأربعاء رابع شوال سنة خمس وستين وتسعمائة ، وكانت مدة تأليفه خمسة أشهر

(١) قوله السكره . بالفتح ما أكرهك غيرك عليه قاموس ، والذي في نسخ المصنف

التي كتب عليها غير الشارح الإكراه والمعنى واحد اه :

(٢) قوله الآية ، هي قوله تعالى - ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل - اه :

(٣) قوله لدفع الظلم : أي عن أخذ مال الغير اه .

بحول الله وقوته ، ومن أشكل عليه شيء مما كتبناه فليراجع التوضيح والتلويح والتقرير
والتحرر فإنني لم أتجاوزها غالباً لما أنها غاية في التحقيق والتدقيق .

ولله الحمد على التمام ، وللرسول أفضل الصلاة والسلام وعلى آله الكرام التحية
والاكرام بغير حد ونهاية وغير حصر وغاية .

قال ذلك وكتبه فقير رحمة ربه الغني زين بن إبراهيم بن محمد بن أبي بكر الشهر
باين نجيم الحنفى هجر الله له ولوالديه والمسلمين :

وكانت وفاة المؤلف المذكور يوم الأربعاء الضحى الأعلى ثامن رجب الفرد
الحرام من شهر سنة سبعين وتسعمائة ودفن مع أخيه الشيخ عمر صاحب النهر بمسجد
السيدة سكينة بنت سيدنا الامام الحسين ابن سيدنا على كرم الله وجهه ، وقبرهما هناك
معلوم يزار ، عليهما رحمة العزيز الغفار ، فقد عاش خمس سنوات بعد تأليف هذا
الكتاب تقريبا :

فهرس

الجزء الثالث من فتح الغفار بشرح المنار

صيفة

- ٣ باب الإجماع
- ركن الإجماع وخصه وعزيمة
- ٤ وأهل الإجماع من كان مجتهدا ليس فيه هوى ولا فسق
لا يشترط كون المجتهد من الصحابة أو من العترة أو من أهل المدينة
- ٥ هل يشترط في حجية الاجماع انقراض العصر أم لا
الشرط في حجية الاجماع اجتماع السكل وخلاف الواحد مانع كخلاف الأكثر
- حكم الاجماع
- ٦ مستند الاجماع قد يكون من أخبار الآحاد والقياس
- ٧ الاجماع على مراتب
- ٨ الأمة إذا اختلفوا في حكم مسألة على أقوال كان إجماعا منهم على أن ما عداها باطل
- باب القياس
- ١٠ بيان كونه حجة نقلا وعقلا
- ١٤ الأصول في الأصل معلولة
- ١٥ شروط القياس
- ٢٠ أركان القياس
- ٢٩ حكم القياس
- ٣٣ الاستحسان يكون بالأثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي
- ٣٧ المستحسن تصح تعديته إلى صورة أخرى
- ٣٨ شروط الاجتهاد
- ٤٠ قالت المعتزلة كل مجتهد مصيب
- ٤١ ثممة مشتملة على مسائل من التحرير

صحيفة

- ٤٢ لا يجوز تخصيص العلة خلافا للبعض
٤٤ الموانع خمسة
٤٥ العلل نوعان : طردية ومؤثرة
وجوه دفع الطردية أربعة : القول بموجب العلة الخ
٥٠ المعارضة نوعان : معارضة فيها مناقضة الخ
٥٣ المعارضة الخالصة وهي نوعان
٥٧ اعلم أن الممانعة في نفس الحجة هي أساس المناظرة
إذا قامت المعارضة كان السبيل في دفعها الترجيح
٥٨ بيان معنى الترجيح
ما لا يكون به الترجيح
٦٠ ما يقع به الترجيح أربعة
٦٢ إذا تعارض ضربا الترجيح كان الرجحان بالذات أحق منه في الحال
٦٤ إذا دفع السائل حلل المعلن كانت غايته أن يلجئ إلى الانتقال
٦٦ فصل في بيان الأسباب والعلل والشروط
جملة ما يثبت بالحجج الأحكام وما يتعلق به الأحكام
٦٧ حقوق الله تعالى ثمالية أنواع
٧١ ما يتعلق بالأحكام أربعة : السبب والعلة والشرط والعلامة
الكلام على السبب
٧٥ الكلام على العلة
٨٥ فصل في بيان الأهلية
العقل معتبر لاثبات أهلية التكليف
٨٦ « خلق متفاوتا
إذا جاء السمع فله العبرة دون العقل
وقالت المعتزلة إن العقل علة موجبة لما استحسنه الخ
٨٩ الأهلية نوعان أهلية وجوب
٩١ أهلية الأداء
٩٤ فصل : الأمور المعترضة على الأهلية نوعان سماوى الخ

مصحفة

الصفير	٩٤
الجنون	٩٥
العتة	٩٨
النسيان	
النوم	٩٩
الاعضاء	١٠٠
الرق	١٠١
المرض	١٠٧
الحيض والنفاس	١٠٩
الموت	
العوارض المكتسبة	١١٤
الجهل	
السكر	١١٨
الهزل	١٢١
التلجئة	١٢٢
السفه	١٢٨
السفر	١٣١
الخطأ	١٣٢
الاكراه	١٣٣
الأفعال قسمان	١٣٥
الحرمات أنواع	١٣٦

بمحمد الله تعالى تمّ طبع كتاب [فتح الغفار بشرح المنار ، المعروف : بمشكاة الأنوار
في أصول المنار] للعلامة زين الدين بن ابراهيم الشهير بابن نجم ، وعليه بعض حواش
للمرحوم الشيخ عبد الرحمن البحر اوى الحنفى المصرى ، مصححا بمعرفة مع مراجعة
صاحب الفضيلة (الشيخ محمود أبو دقيقة) من جماعة كبار العلماء ومدرس بكلية
أصول الدين ؟

احمد سعد على

أحد علماء الأزهر الشريف ورئيس لجنة التصحيح

القاهرة في يوم الخميس ١٩ رمضان سنة ١٣٥٥ هـ / ٣ ديسمبر ١٩٣٦ م ؟

مدير المطبعة

رستم مصطفى الحلبي

ملاحظ المطبعة

محمد امين عمران

المشادى

شرح

بداية المبتدى

كلاهما تأليف

شيخ الإسلام برهان الدين

أبي الحسن علي بن ابن بكر بن عبد الجليل الرشداني المرغيناني

المتوفى سنة ٥٩٣ هجرية

(في الفقه على مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان)

أربعة أجزاء

مقرر تدريسه لطلبة كلية الشريعة الإسلامية بالجامعة الأزهرية

جار طبعه

ويطلب من : مكتبة مصطفى الباني الحلبي وأولاده بمصر

ص ب الغورية رقم ٧١