

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة أم القرى
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية

الرقم :
التاريخ :
المشروعات :

بسم الله الرحمن الرحيم

إجازة أطروحة علمية في صيغتها النهائية بعد إجراء التعديلات

الاسم: خالد محمد العروسي عبدالقادر
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
قسم: الدراسات العليا الشرعية الأطروحة مقدمة لنيل درجة: الدكتوراه
تخصص: الفقه وأصوله

عنوان الأطروحة: التقرير لأصول فخر الإسلام الزدوي لأكمل الدين محمد بن
محمود البابوي (ت ٧٨٦هـ) من أول الكتاب حتى آخر باب جملة ما تترك به
الحقيقة دراسة وتحقيقاً.

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه
أجمعين وبعد:

فبناءً على توصية اللجنة المكونة لمناقشة الأطروحة المذكورة أعلاه والتي تمت مناقشتها
بتاريخ ١٤١٩/٦/١٧هـ بقبولها بعد إجراء التعديلات المطلوبة ، وحيث قد تم عمل اللازم
فإن اللجنة توصي بإجازتها في صيغتها المرفقة للدرجة العلمية المذكورة أعلاه...

والله الموفق،،،،

أعضاء لجنة المناقشة

المشرف	المناقش الداخلي	المناقش الخارجي
الاسم: أ.د. السيد صالح عوض	الاسم: أ.د. شعبان محمد بن علي	الاسم: أ.د. عبدالله عبداللّه الرايد
التوقيع:	التوقيع:	التوقيع:

رئيس قسم الدراسات العليا الشرعية

د. عبدالله بن حمد الغظيم

يُوضع هذا النموذج أمام الصفحة التالية لصفحة عنوان الأطروحة في كل نسخة من الرسالة

اصغري

المملكة العربية السعودية

وزارة التعليم العالي

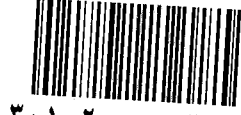
جامعة أم القرى بمكة المكرمة

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية

قسم الدراسات العليا الشرعية

فرع الفقه والأصول

شعبة أصول الفقه



٣٠١٠٢٠٠٠٠٠٣٢٣١

الحمد لله

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

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

رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في أصول الفقه

دراسة وتحقيق

الطالب : خالد محمد العروسي عبد القادر

إشراف فضيلة الأستاذ الدكتور

السيد صالح عوض

(المجلد الأول)

١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ملخص البحث

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله .

فقد اشتملت هذه الرسالة على تحقيق القسم الأول من كتاب ((التقرير لأصول فخر الإسلام البزدوي (٤٨٢ هـ) لأكمل الدين محمد بن محمود البابر تي ٧٨٦ هـ)) من أول الكتاب إلى نهاية باب معرفة الحقيقة والحجاز والصريح والكناية وتشتمل الرسالة على مقدمة وقسمين :

المقدمة تحتوي على أسباب اختيار الموضوع وخطة البحث والمنهج المتبع في التحقيق .

القسم الأول : القسم الدراسي ويشمل ثلاثة فصول :

الفصل الأول : في التعريف بفخر الإسلام البزدوي وكتابه أصول الفقه ، وفيه خمسة مباحث :

المبحث الأول : اسم فخر الإسلام ونسبته ومولده . المبحث الثاني : شيوخه وتلاميذه ومكانته العلمية . المبحث الثالث : آثاره العلمية . المبحث الرابع : أهمية كتابه وثناء العلماء عليه . المبحث الخامس : وفاته .

الفصل الثاني : في التعريف بأكمل الدين محمد بن محمود البابر تي ، وفيه سبعة مباحث : المبحث الأول : اسمه ونسبه ولقبه وكنيته . المبحث الثاني : مولده ونشأته ورحلاته . المبحث الثالث : شيوخه وتلاميذه . المبحث الرابع : علمه وزهده . المبحث الخامس : الحالة السياسية والعلمية في حياته . المبحث السادس : مؤلفاته . المبحث السابع : وفاته .

الفصل الثالث : في التعريف بكتابه التقرير ، وفيه ستة مباحث :

المبحث الأول : نسبة الكتاب للمؤلف . المبحث الثاني : النسخ المعتمدة في التحقيق ووصفها . المبحث الثالث : أهمية الكتاب . المبحث الرابع : المصادر التي اعتمد عليها الشارح . المبحث الخامس : منهجه وطريقته في التأليف . المبحث السادس : معاني بعض المصطلحات وملاحظات على الكتاب .

القسم الثاني : تحقيق النص ويشمل على الأبواب التالية :

المقدمة ، باب أنواع العلم ، باب معرفة أحكام الخصوص ، باب الأمر ، باب الاختلاف في موجب الأمر ، باب بيان صفة حكم الأمر ، باب بيان صفة الحسن في المأمور به ، باب تقسيم المأمور به في حكم الوقت ، باب النهي ، باب معرفة أحكام العموم ، باب العام إذا لحقه الخصوص ، باب معرفة القسم الذي يليه ، باب معرفة الحقيقة والحجاز والصريح والكناية .

عميد كلية الشريعة

الشرف

الطالب

د. محمد بن علي العقلا

د. السيد صالح عوض

خالد محمد العروسي عبد القادر

مُقَدِّمَةٌ

إن الحمد لله ، نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له .
وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأشهد أن نبينا محمداً عبده ورسوله ، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه ، وسلّم تسليماً كثيراً .
وبعد :

فلا أجد في هذا المقام خيراً من قول صاحب الكشف الشيخ عبد العزيز البخاري رحمه الله في وصف علم أصول الفقه حين قال : ((إن علوم الدين أحق المفاخر بالتوقير والتبجيل ، وأولى الفضائل بالترتيب والتحصيل ، إذ هي الطريقة المسلوكة لنيل السعادات في الدنيا ، والمرقاة المنصوبة إلى الفوز بالكرامات في العقبى ، بنورها يهتدي من ظلمات الغواية إلى سبيل الرشاد ، وبيمينها يرتقى من حضيض الجهالة إلى ذروة الاجتهاد ، لاسيما علم أصول الفقه ، الذي هو أصعبها مدارك ، وأدقها مسالك ، وأعمها عوائد ، وأتمها فرائد . لولاه لبقيت لطائف علوم الدين كامنة الآثار ونجوم سماء الفقه والحكمة مضموسة الأنوار ، لا تدخل ميامنه تحت الإحصاء ، ولا تدرك محاسنه بالاستقصاء))^(١) .

وقد أكرمني الله عز وجل ، بأن وقفت على شرح لأصول فخر الإسلام أبي الحسن علي بن محمد البزدوي الذي وصف كتابه بأنه ((رائع الترتيب ، صحيح الأسلوب ، مليح التركيب ، ليس في جودة تركيبه ، وحسن ترتيبه مزية ... وقد تبحر مع ذلك في الأحكام والفروع ، وأحاط بما جاء فيها من المنقول والمسموع))^(٢) .
وشارحه هو علامة المتأخرين وخاتمة المحققين^(٣) أكمل الدين محمد بن محمود البابرقي ، فاستخرت الله تعالى ، واستشرت أساتذتي ومشايخي ، فوجدت منهم تشجيعاً ودعماً ، فتقدمت بطلب إلى مجلس قسم الدراسات العليا لتسجيله لنيل درجة الدكتوراه في أصول الفقه ، فأتم الله علي النعمة بقبوله .

(١) كشف الأسرار ١ / ١٥ - ١٦ .

(٢) كشف الأسرار ١ / ١٦ .

(٣) انظر : تاج التراجم ٢٧٦ .

ويمكن إيجاز الأسباب التي دفعتني لاختيار هذا الموضوع في النقاط التالية :

١ - أصول فخر الإسلام البزدوي من أهم أصول الحنفية ، وكل المختصرات التي صنفت بعده كانت عالية على هذا الكتاب ، ورغم كثرة شروحه إلا أنها لم تر النور مقارنة بشروح المنار مثلاً ، فأحببت بهذا العمل أن أخرج هذا الشرح إلى النور .

٢ - رغبتني في الاستفادة من أصول الحنفية ، حيث يمتاز منهجهم بكثرة استخراج الفروع من الأصول .

٣ - ما للشارح أكمل الدين البابر تي من مكانة علمية ، فهو محقق وصاحب فنون ، بالإضافة إلى أنه متأخر نسبياً فشرحه سيكون جامعاً لما في الشروح السابقة .

وفي الختام لا يسعني إلا أن أتقدم بجزيل الشكر إلى المسؤولين في جامعة أم القرى عامة وإلى المسؤولين في قسم الشريعة والدراسات العليا خاصة على حسن رعايتهم وجميل تعاملهم مع طلاب العلم .

ثم الشكر موصول لأستاذي وشيخي صاحب الفضيلة الدكتور السيد صالح عوض ، الذي أعطاني من وقته ووقت أهله الكثير ، فشملني برعايته ، فأحسن توجيهي ونصحي وإرشادي فجزاه الله عني خير الجزاء .

ولا يفوتني أن أتقدم بجزيل الشكر إلى صاحبي الفضيلة والمعالى الدكتور صبغة الله غلام نبي والدكتور عدنان وزان ، اللذان ساعداني في جلب بعض نسخ الكتاب من القاهرة ولندن ، فجزاهم الله خير الجزاء .

هذا والله أسأل أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم ، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلّم .

خطة البحث :

قمت بتقسيم العمل في هذا الجزء إلى قسمين :

١ - قسم الدراسة .

٢ - قسم التحقيق .

أما القسم الدراسي فجعلته من ثلاثة فصول :
الفصل الأول : في التعريف بفخر الإسلام البزدوي وكتابه
أصول الفقه .

ويشتمل هذا الفصل على خمسة مباحث :
المبحث الأول : اسم فخر الإسلام ونسبته ومولده .
المبحث الثاني : شيوخه وتلاميذه ومكانته العلمية .
المبحث الثالث : آثاره العلمية .
المبحث الرابع : أهمية كتاب أصول الفقه وثناء العلماء عليه وشروحه .
المبحث الخامس : وفاته .

الفصل الثاني : في حياة أكمل الدين محمد بن محمود البابرتي
ومكانته العلمية .

ويشتمل هذا الفصل على سبعة مباحث :
المبحث الأول : اسمه ونسبه ولقبه وكنيته .
المبحث الثاني : مولده ونشأته ورحلاته .
المبحث الثالث : شيوخه وتلاميذه .
المبحث الرابع : علمه وزهده .
المبحث الخامس : الحالة السياسية والعلمية في حياته .
المبحث السادس : مؤلفاته .
المبحث السابع : وفاته .

الفصل الثالث : التعريف بكتابه التقرير .

ويشتمل هذا الفصل على ستة مباحث :
المبحث الأول : نسبة الكتاب للمؤلف .
المبحث الثاني : النسخ المعتمدة في التحقيق ووصفها .
المبحث الثالث : أهمية الكتاب .
المبحث الرابع : المصادر التي اعتمد عليها الشارح .
المبحث الخامس : منهجه وطريقته في التأليف .
المبحث السادس : معاني بعض المصطلحات وملاحظات على الكتاب .

أما قسم التحقيق فيشتمل على المواضيع التالية :

- ١ - المقدمة .
- ٢ - باب أنواع العلم .
- ٣ - باب معرفة أحكام الخصوص .
- ٤ - باب الأمر .
- ٥ - باب الاختلاف في موجب الأمر .
- ٦ - باب بيان صفة حكم الأمر .
- ٧ - باب بيان صفة الحسن في المأمور به .
- ٨ - باب تقسيم المأمور به في حكم الوقت .
- ٩ - باب النهي .
- ١٠ - باب معرفة أحكام العموم .
- ١١ - باب العام إذا لحقه الخصوص .
- ١٢ - باب معرفة ألفاظ العموم .
- ١٣ - باب معرفة القسم الذي يليه .
- ١٤ - باب معرفة الحقيقة والمجاز والصريح والكنية .

منهجي في التحقيق :

يتلخص منهجي في التحقيق في النقاط التالية :

- ١ - إثبات المتن كاملاً مع مقابله بالمتن المطبوع في شرح كشف الأسرار . وقد جعلت المتن بين قوسين وبخط محبّر ، وفصلت بينه وبين الشرح بكلمة الشارح أقول .
- ٢ - لم أجعل نسخة أصلاً في الكتابة ، بل اتبعت طريقة النص المختار ، وأشير إلى الفرق بينها في الهامش .
- ٣ - وثقت المسائل الأصولية والفقهية من مصادرها الأصلية ، وإذا لم يوجد الكتاب وثقت النقل من أحد الشروح التي نقلت النص .
- ٤ - كتبت النص حسب القواعد الإملائية المشهورة .
- ٥ - اسندت الآيات إلى سورها .

- ٦ - خرجت الأحاديث مع ذكر الراوي ، وحكم أحد أئمة الحديث عليه .
- ٧ - ترجمت للأعلام والطوائف والفرق .
- ٨ - خرجت الأبيات الشعرية والأمثال وعزوتها - ما أمكن - إلى قائلها .
- ٩ - شرحت المصطلحات المنطقية والأصولية التي أرى أنها تحتاج إلى بيان .
- ١٠ - وضعت فهرساً تفصيلياً في آخر الكتاب للآيات والأحاديث والآثار والشعر والأعلام والمصطلحات .

الفصل الأول

التعريف بفخر الإسلام البزدوي وكتابه أصول الفقه

ويشتمل هذا الفصل على خمسة مباحث :

المبحث الأول : اسم فخر الإسلام ونسبته ومولده .

المبحث الثاني : شيوخه وتلاميذه ومكانته العلمية .

المبحث الثالث : آثاره العلمية .

المبحث الرابع : أهمية كتاب أصول البزدوي وثناء العلماء

عليه وشروحه .

المبحث الخامس : وفاته .

المبحث الأول

اسمه ونسبته ومولده

هو علي بن محمد بن عبد الكريم بن موسى بن عيسى بن مجاهد البزدوي^(١) ،
يلقب بفخر الإسلام^(٢) ، ويكنى بأبي الحسن .
ويلقب كذلك بالصدر وأبي العسر^(٣) لصعوبة مؤلفاته وعسرها على الفهم .
على عكس أخيه القاضي محمد بن محمد البزدوي ، فقد لُقّب بأبي اليسر لسهولة
مؤلفاته .
والبزدوي - بفتح الباء وسكون الزاي وفتح الدال - نسبة إلى بزدة وهي قلعة
حصينة على بعد ستة فراسخ من نسف^(٤) ، ويقال أيضاً بزدوة^(٥) .
أما مولده فلم تذكر المصادر تاريخه باليوم أو الشهر ، وإنما ذكروا أنه ولد في
حدود سنة أربع مئة^(٦) .

(١) انظر ترجمته في المصادر التالية : الجواهر المضية ٢ / ٥٩٤ ؛ تاج التراجم ٢٠٥ ؛ الفوائد البهية ١٢٤ ؛
الأنساب ٢ / ٢٠١ ؛ اللباب ١ / ١١٨ ؛ تاريخ الإسلام ٩٣ ؛ سير أعلام النبلاء ١٨ / ٦٠٢ ؛
كشف الظنون ١ / ١١٢ ، ٤٦٧ ، ٥٥٣ ؛ هدية العارفين ١ / ٦٩٣ ؛ معجم المؤلفين ٢ / ٥١ ؛
الفتح المبين ١ / ٢٦٣ ؛ أصول الفقه تاريخه ورجاله ١٨٢ ؛ معجم البلدان ١ / ٤٨٦ ؛ طبقات
المفسرين ٢ / ٢٥٢ .

(٢) ذكر اللكنوي في الفوائد البهية ٢٣٩ لطيفة في اختصاص بعض الحنفية ببعض الألقاب دون بعض
فقال : « الغالب على فقهاء العراق السداجة عن الألقاب ، والاكتفاء بالنسبة إلى صناعة أو محلة أو
قبيلة أو قرية كالجصاص والقنوري والطحاوي والكرخي والصيمري . والغالب على أهل خراسان
وما وراء النهر المغلاة في الترفع على غيرهم كشمس الأئمة وفخر الإسلام وصدر الإسلام ونحو
ذلك ، وهذا في الأزمنة المتأخرة وأما في الأزمنة المتقدمة فكلهم بريئون من أمثال ذلك » .

(٣) انظر : الجواهر المضية ٤ / ٦١ ، ٤٠٦ .

(٤) انظر : معجم البلدان ١ / ٤٨٦ ؛ اللباب ١ / ١١٨ .

(٥) معجم البلدان ١ / ٤٨٦ .

(٦) انظر : سير أعلام النبلاء ١٨ / ٦٠٢ ؛ الفوائد البهية ١٢٤ ؛ الأنساب ٢ / ٢٠١ .

المبحث الثاني

مكانته العلمية وشيوخه وتلاميذه

أجمع المترجمون لفخر الإسلام رحمه الله على أنه صاحب الطريقة على مذهب أبي حنيفة رحمه الله^(١) ، فهو إمام أهل زمانه بلا ريب ، جمع بين أشتات العلوم في الفروع والأصول .

يقول الذهبي : « شيخ الحنفية ، عالم ما وراء النهر ، صاحب الطريقة في المذهب ، وكان أحد من يضرب به المثل في حفظ المذهب »^(٢) .

ويقول السمعاني : « فقيه ما وراء النهر ، واستاذ الأئمة وصاحب الطريقة على مذهب أبي حنيفة »^(٣) .

ويقول القرشي : « الفقيه الكبير بما وراء النهر ، صاحب الطريقة على مذهب أبي حنيفة »^(٤) .

شيوخه :

أغفلت كتب التراجم عن ذكر مشايخ الإمام البزدوي ، اللهم إلا ما ذكره الذهبي في تاريخ الإسلام^(٥) عمن تفقه عليهم الشيخ وهم : الشمس عبد العزيز بن أحمد الحلواني ، وعمر بن منصور بن خنب ، وأبو الوليد الحسن بن محمد الدربندي . وقد ذكر الشيخ البابر تي أثناء شرحه لهذا الكتاب اثنين من مشايخه وهما عبد العزيز الحلواني ، وأحمد الطواويس^(٦) .

وهذه ترجمة لبعض شيوخ المصنف :

١ - عمر بن منصور بن أحمد بن موسى البزار ، الحافظ الخنبي ، أبو حفص ، شيخ عارف بالحديث ، مكث فيه ، مات بعد سنة ٤٦٠ هـ^(٧) .

(١) انظر : المراجع السابقة .

(٢) انظر : سير أعلام النبلاء ١٨ / ٦٠٢ .

(٣) انظر : الأنساب ٢ / ٢٠١ .

(٤) الجواهر المضية ٢ / ٥٩٤ .

(٥) انظر ص ٩٣ .

(٦) انظر ترجمتهما في ص ٢٧ من القسم التحقيقي من هذه الرسالة .

(٧) انظر ترجمته في : سير أعلام النبلاء ١٨ / ١٤٨ ؛ تذكرة الحفاظ ٣ / ١١٥٨ ؛ الأنساب ٥ / ٢٠٧ ؛

اللباب ١ / ٣٨٩ .

٢ - الحسن بن محمد بن علي بن محمد البلخي ، أبو الوليد الدربندي ، نسبة إلى دربند مدينة على بحر طبرستان ، ويقال له باب الأبواب ، حافظ صدوق من المكثرين ، لكنه رديء الحفظ بين المحدثين توفي سنة ٤٥٦ هـ^(١) .

تلاميذه :

ومن العجيب أيضاً أن يغفل المترجمون عن ذكر تلاميذ الشيخ إلا ما ذكر السمعاني^(٢) أن صاحبه أبا المعالي محمد بن نصر الخطيب روى عنه ، فنقله المتأخرون عنه^(٣) . وما صرح به صاحب الميزان علاء الدين السمرقندي في كتابه الميزان^(٤) حيث ذكر أن شيخه واستاذة هو فخر الإسلام . ولعل السبب في ذلك كثرة من أخذ عنه وتفقّه عليه .

وأبو المعالي هو محمد بن نصر بن محمد العامري المديني الخطيب ، من أهل سمرقند ، كان إماماً ، عمّر حتى مات أقرانه ، قيل : إنه جاوز المئة ، ولد سنة ٤٥٠ هـ وتوفي بسمرقند سنة ٥٥٥ هـ^(٥) .

ويمكن الجزم أيضاً أن الشيخ نجم الدين عمر بن أحمد النسفي ، أبو حفص كان تلميذاً للشيخ ، فقد ذكره البائرتي وصاحب الكشف^(٦) عند ذكر سند هذا الكتاب .

(١) انظر ترجمته في : سير أعلام النبلاء ١٨ / ٢٩٧ ؛ تذكرة الحفاظ ٣ / ١١٥٥ ؛ شذرات الذهب ٣ / ٣٠١ .

(٢) انظر الأنساب ٢ / ٢٠١ .

(٣) انظر : الجواهر المضية ٢ / ٥٩٤ ؛ الفوائد البهية ١٢٥ .

(٤) انظر : ميزان الأصول ص ٤٠١ ، وانظر ترجمته ص ٣٠٦ .

(٥) انظر ترجمته في : الجواهر المضية ٣ / ٣٧٨ ؛ الفوائد البهية ٢٠٢ .

(٦) انظر ص ٦ من القسم التحقيقي من هذه الرسالة ، وانظر كذلك كشف الأسرار ١ / ٢٠ .

المبحث الثالث

آثاره العلمية

لا غرو أن يكون لفخر الإسلام رحمه الله من الآثار العلمية والتصانيف الجليلة الشيء الكثير ، فهو إمام الدنيا في الفروع والأصول^(١) . إلا أنه وللأسف لم يصل إلينا من آثاره - فيما أعلم - إلا كتابه المشهور في أصول الفقه ، وما نقل عن مصنفاته من خلال شروح المتأخرين^(٢) .

وهذه أبرز هذه المصنفات^(٣) :

- ١ - المبسوط في الفروع في أحد عشر مجلداً^(٤) .
- ٢ - شرح الجامع الصغير والجامع الكبير للشيباني .
- ٣ - كشف الأستار في التفسير ، يقول اللكنوي : « يقال إنه مئة وعشرون جزءاً ، كل جزء في ضخمة مصحف »^(٥) .
- ٤ - شرح الجامع الصحيح للبخاري .
- ٥ - سيرة المذهب في سيرة الأدب .
- ٦ - شرح تقويم الأدلة لأبي زيد الدبوسي^(٦) .
- ٧ - غناء الفقهاء في الفروع .
- ٨ - شرح زيادة الزيادات للشيباني .
- ٩ - أمالي تفسير القرآن .
- ١٠ - شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة .
- ١١ - كنز الوصول معرفة الأصول المشهور بأصول البزدوي .

(١) انظر : الفوائد البهية ١٢٤ .

(٢) وقد وقفت على شرح الفقه الأكبر المنسوب لفخر الإسلام ، الموجود في ميكروفلم في مركز البحوث العلمية . وبعد البحث والمراجعة تبين أنه ليس له .

(٣) انظر : هدية العارفين ١ / ٦٩٣ ؛ معجم المؤلفين ٢ / ٥١ ؛ الجواهر المنيية ٢ / ٥٩٥ ؛ الفوائد البهية ١٢٤ .

(٤) والشيخ البابر تبي تبعاً لصاحب الكشف كثيراً ما ينقل عن المبسوط لفخر الإسلام .

(٥) الفوائد البهية ١٢٤ .

(٦) والشيخ البابر تبي تبعاً لصاحب الكشف كان ينتقل عن هذا الشرح .

المبحث الرابع

أهمية كتاب أصول البزدوي ، وثناء العلماء عليه وشروحه

إذا كان البزدوي هو فخر الإسلام ، فإن كتابه " كنز الوصول إلى معرفة الأصول " هو فخر الحنفية ولا ريب ، فهذا الكتاب مع كتاب أصول السرخسي هما عمدة المذهب ، بل وامتاز عن أصول السرخسي بحسن الترتيب ودقة الألفاظ ، لذلك اشتغل به العلماء من شتى المذاهب شرحاً واختصاراً ، فكل المختصرات التي ألفت في أصول الفقه على مذهب الحنفية هي عالية على أصول فخر الإسلام وأصول السرخسي .

فهذا كتاب المنار وهو أشهر المختصرات في أصول الفقه في مذهب الحنفية ، يقول صاحبه حافظ الدين النسفي : ((لما رأيت الهمم مائلة إلى علم أصول الفقه الذي هو من أجل العلوم الدينية وأتمها في استخراج الطرائف الجدلية لاشتماله على المعقول والمسموع ورأيت المحصلين يبخارى وغيرها من بلاد الإسلام مائلين إلى أصول الفقه لفخر الإسلام وشمس الأئمة السرخسي تغمدهما الله برحمته ... راعياً ترتيب فخر الإسلام إلا ما دعت الضرورة إليه ولم أزد فيه شيئاً أجنبياً إلا ما كان بالزيادة حرياً))^(١) .

وكتاب المغني لجلال الدين الخبازي وهو أشهر من نار على علم جمعه من هذين الكتابين العظيمين . يقول عنه شارحه سراج الدين الهندي أنه : ((شامل لخلاصة أصول شمس الأئمة وزبدة أصول فخر الإسلام))^(٢) .

وكتاب صدر الشريعة المحبوبي المسمى التنقيح ما هو إلا مختصر لأصول فخر الإسلام كما صرح بذلك منقحه^(٣) .

ولما جاء المتأخرون من الأصوليين ، فأوجدوا المنهج الثالث في التأليف لعلم أصول الفقه ، وهو الجمع بين طريقتي الحنفية والشافعية ، لم يجدوا خيراً من كتاب أصول فخر الإسلام ليكون أصلاً للحنفية ، فهذا مظفر الدين أحمد الساعاتي ،

(١) انظر : كشف الأسرار للنسفي ١ / ٤ .

(٢) انظر : شرح المغني ١ / ٥ .

(٣) انظر : التلويح على التوضيح ١ / ٧ .

صاحب البديع الذي جمع فيه بين طريقتي الشافعية والحنفية يقول عن كتابه : « قد منحتك أيها الطالب لنهاية الوصول إلى علم الأصول بهذا الكتاب البديع في معناه المطابق اسمه لمسماه ، لخصته لك من كتاب الاحكام ، ورصعته بالجواهر النفيسة من أصول فخر الإسلام »^(١) .

وكذلك فعل محب الله بن عبد الشكور في كتابه المعروف مسلم الثبوت^(٢) .

ثناء العلماء على أصول فخر الإسلام :

حظي هذا الكتاب بثناء عطر ، وبمدح هو له أهل من كثير من العلماء . وهذا غيض من فيض ما قالوه .

يقول الشيخ عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار : « امتاز هذا الكتاب من بين الكتب المصنفة في هذا الفن شرفاً وسمواً وحل محله مقام الثريا مجدداً وعلواً ، ضمن فيه أصول الشرع وأحكامه ، وأدرج فيه ما به نظام الفقه وقوامه ، وهو كتاب عجيب الصنعة ، رائع الترتيب ، صحيح الأسلوب مليح التركيب ، ليس في جودة تركيبه وحسن ترتيبه مزية ، وليس وراء عبادان قرية ، لكنه صعب المرام ، أبقى الزمام ، لا سبيل إلى الوصول إلى معرفة لطفه وغرائبه ، ولا طريق إلى الإحاطة بطرفه وعجائبه إلا لمن أقبل بكلتيه على تحقيقه وتحصيله ، وشد حيازيمه للإحاطة بجملته وتفصيله ... »^(٣) .

ويقول قوام الدين الكاكي : « وقد صنف الإمام الكبير والعالم النحرير أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين البزدوي طيب الله ثراه فيه كتاباً جامعاً للطائف والإشارات كثير الفوائد بأوجز العبارات »^(٤) .

ويقول صدر الشريعة : « لما رأيت فحول العلماء مكبين في كل عهد وزمان على مباحثة أصول الفقه للشيخ الإمام مقتدى الأئمة العظام فخر الإسلام علي البزدوي بواه الله تعالى دار السلام وهو كتاب جليل الشأن ، باهي البرهان ، مركز

(١) انظر : نهاية الوصول ١ / ٢ - ٥ .

(٢) انظر : فواتح الرحموت ١ / ٥ .

(٣) كشف الأسرار ١ / ١٦ .

(٤) ببيان الوصول ١ / أ .

كنوز معانيه في صخور عباراته ، ومرموز غوامض نكته ودقائق إشاراته))^(١) .

ويقول العلامة عبد العلي الأنصاري صاحب فواتح الرحموت : ((وأوردت حل بعض عبارات الإمام الأجل والشيخ الأكمل رئيس الأئمة والعالمين فخر الإسلام والمسلمين وتلك العبارات كأنها صخور مركوزة فيها الجواهر ، وأوراق مستورة فيها الزواهر ، تحيرت أصحاب الأذهان الثاقبة في أخذ معانيها ، وقنع الغائصون في بحارها بالاصداف عن لآئها ، ولا أستحي من الحق وأقول قول الصدق إن جل كلامه العظيم لا يقدر على حله إلا من نال فضله تعالى الجسيم وأتى الله تعالى وله قلب سليم ...))^(٢) .

هذه النقول كما سبق القول هي غيض من فيض ، وما ذكرناها إلا على سبيل التمثيل لا الحصر ، إلا أنه يبقى مأخذ على كتاب أصول فخر الإسلام وهو الغموض الذي يكتنف بعض المباحث ، والصعوبة في حل بعض الألفاظ ، وهذا ما ذكره العلماء في النقول السابقة ، إلا أنه ذكر في سياق المدح لا الذم ، مبالغة في تعظيم الشيخ وتقديره .

وليس الأمر كذلك ، فأصول السرخسي وهو من أعظم الكتب المعتمدة في مذهب الحنفية لم يذكر أحد على احتواءها على غوامض المباحث ومغالق الكلام ، ولو كان في هذا مزية لكانت أصول السرخسي حرية بالنقض والذم . لذلك استشف سعد الدين التفتازاني بأن هناك تعريضاً في كلام صدر الشريعة على أصول فخر الإسلام فقال : ((والكلام لا يخلوا عن تعريض ما بأن في أصول فخر الإسلام زوائد يجب حذفها ، وشتات يجب نظمها ، ومغالق يجب حلها وأنه ليس بمبني على قواعد المعقول بأن يراعى في التعريفات والحجج شرائطها المذكورة في علم الميزان ، وفي التقسيمات عدم تداخل الأقسام إلى غير ذلك مما لم يلتفت إليه المشايخ))^(٣) .

(١) التلويح على التوضيح ١ / ٧ .

(٢) فواتح الرحموت ١ / ٥ .

(٣) انظر : التلويح على التوضيح ١ / ٧ .

شروح الكتاب :

لكتاب أصول فخر الإسلام شروح كثيرة منها^(١) :

- ١ - شرح لحسام الدين حسين بن علي السغنائي المتوفى سنة ٧١٠ هـ^(٢) .
- ٢ - شرح للشيخ عبد العزيز البخاري المتوفى سنة ٧٣٠ هـ وسماه كشف الأسرار وهو أعظم الشروح وأكثرها تداولاً ، ويكفي لبيان أهمية الكتاب أن كل المتأخرين من المحققين كانوا ينقلون عنه .
- ٣ - شرح الشيخ أبي المكارم أحمد بن حسين الجاريري الشافعي المتوفى سنة ٧٤٦ هـ .
- ٤ - ببيان الوصول في شرح الأصول لقوام الدين الكاكي ت ٧٤٩ هـ^(٣) .
- ٥ - شرح أصول البزدوي لجلال الدين الكرلاني^(٤) صاحب الكفاية شرح الهداية .
- ٦ - الشامل شرح أصول البزدوي لأمير كاتب بن أمير عمر الأتقاني^(٥) .
- ٧ - شرح الشيخ قوام الدين الاتراري الحنفي المتوفى في حدود سنة ٧٠٠ هـ .
- ٨ - شرح الشيخ أبو البقاء محمد بن أحمد بن الضياء المكي الحنفي المتوفى سنة ٨٥٤ هـ .
- ٩ - شرح الشيخ عمر بن عبد المحسن الأرزنجاني .
- ١٠ - شرح الشيخ شمس الدين محمد بن حمزة الفناري المتوفى سنة ٨٣٤ هـ^(٦) .

(١) انظر : كشف الظنون ١ / ١١٢ ؛ الفوائد البهية ١٢٤ .

(٢) وقد ذكر هذا الشرح أيضاً صاحب ببيان الوصول ١ / أ . وقد وقفت في فهارس مكتبة كتب خانة

عاطف أفندي في تركيا على شرح للبزدوي لحسن السغنائي برقم ٦٩١ فلعله له .

(٣) والكتاب له نسخة ميكروفيلمية في مركز البحوث العلمية برقم ٣٩٨ ، والكاكي شيخ المصنف ، وفيما أعلم أن الكتاب لم يحقق بعد .

(٤) وهناك أيضاً نسخة ميكروفيلمية في مركز البحوث برقم ٩٨ ، وخطه واضح ، والكتاب كذلك - فيما أعلم - لم يحقق بعد .

(٥) وله نسخة مصورة ولكنها ناقصة الأجزاء في مركز البحوث برقم (٤٠٤ - ٣٩٦ - ٣٩٧ - ٤٠٣ - ٣٩٥ - ٤٠٢ - ٤٠٢ - ٣٩٤ - ٣٩٣) .

(٦) ذكر صاحب كشف الظنون أنه من الشروح الناقصة . وقد وقفت على شرح لأصول فخر الإسلام في الجامع الزيتونية في تونس لبدر الدين بن محمد بن شمس الدين برقم ٤ / ٢٠ : ١٧٩٤ فلعله له .

- ١١ - شرح الهداد^(١) .
- ١٢ - شرح الجونفوري^(٢) .
- ١٣ - شرح علاء الدين علي بن محمد الشهير بمصنفك المتوفى سنة ٧٧٥ هـ
وسماه التحرير .
- ١٤ - شرح المولى محمد بن فرامرز الشهير بجلاخسرو المتوفى سنة ٨٨٥ هـ .
وذكر صاحب كشف الظنون^(٣) أن من التعليقات المختصرة عليه :
- ١ - تعلية الإمام حميد الدين علي بن محمد الضرير الحنفي ت ٦٦٦ هـ .
- ٢ - تعلية جلال الدين رسولا بن أحمد التبانى ت ٧١٣ هـ .
- وقد خرّج أحاديثه ابن قطلوبغا في كتاب مطبوع متداول وقال : ((ولم أسبق إلى ذلك))^(٤) .

(١) ذكره صاحب الفوائد البهية ١٢٤ .

(٢) انظر المرجع نفسه .

(٣) كشف الظنون ١ / ١١٣ .

(٤) انظر : تاج التراجم ٢٠٦ .

المبحث الخامس

وفاته

توفي فخر الإسلام البزدوي رحمه الله في يوم الخامس من رجب سنة ٤٨٢ هـ - بكسر الأول وتشديد الثاني - وهي مدينة تقارب سمرقند^(١).

(١) انظر معجم البلدان ٤ / ٥٢٢ قال ياقوت الحموي : « ربما دسحفه بعضهم فقالوا بالشين المعجمة » .
وانظر : الأنساب ٢ / ٢٠١ ؛ الفوائد البهية ١٢٤ ؛ تاج التراجم ٢٠٥ .

الفصل الثاني

حياة أكمل الدين محمد بن محمود البابر تي ومكانته العلمية

ويشتمل هذا الفصل على سبعة مباحث :

المبحث الأول : اسمه ونسبه ولقبه وكنيته .

المبحث الثاني : مولده ونشأته ورحلاته .

المبحث الثالث : شيوخه وتلاميذه .

المبحث الرابع : علمه وزهده .

المبحث الخامس : الحالة السياسية والعلمية في حياته .

المبحث السادس : مؤلفاته .

المبحث السابع : وفاته .

المبحث الأول

اسمه ونسبه ولقبه وكنيته

اسمه ونسبه :

هو محمد بن محمود بن أحمد البابرّي الرومي المصري^(١) .
وبابرت - بفتح الباء الثانية - هي قرية من أعمال دجيل ببغداد . وقيل
بابرت - بكسر الباء الثانية - هي قرية كبيرة نواحي أرزن الروم - أرضوم -
بتركيا^(٢) .

واختلف في نسبه لأي من المدينتين ، فصاحب الفوائد البهية والشيخ ولي الله
الدهلوي في رسالته الانتباه ، والسيوطي في لب اللباب قالوا بنسبه إلى بابرت من
أعمال دجيل ببغداد^(٣) .

أما الزركلي في الأعلام فرجح نسبه إلى أرزن الروم ، وهي مدينة تقع على بعد
١٠٠ كيلو متر من أرضوم في تركيا فقال : « وعندي أن نسبة صاحب الترجمة إلى
هذه البلدة أرجح لقول ابن قاضي شعبة وابن إلياس أنه رومي »^(٤) .
ثم وقع خلاف أيضاً في اسم أبيه فأكثر من ترجم له قال : هو محمد بن محمد بن
محمود^(٥) .

(١) انظر ترجمته في : تاج التراجم ٢٧٦ ؛ الفوائد البهية ١٩٥ ؛ طبقات المفسرين ٢ / ٢٥١ ؛ الدرر
الكامنة ٥ / ١٨ ؛ شذرات الذهب ٦ / ٢٩٣ ؛ بغية الوعاة ١ / ٢٣٩ ؛ حسن المحاضرة ١ / ٤٧١ ؛
النجوم الزاهرة ١١ / ٣٠٢ ؛ الفتح المبين ١ / ٢٦٣ ؛ معجم المؤلفين ٣ / ٦٩١ ؛ الاعلام ٧ / ٤٢ ؛
كشف الظنون ١ / ١١٢ ؛ هدية العارفين ٦ / ١٧١ .

(٢) انظر معجم البلدان ١ / ٣٦٥ ؛ الاعلام ١ / ٣٥ .

(٣) انظر : الفوائد البهية ١٩٧ ؛ لب اللباب ٢٤ .

(٤) انظر : الاعلام ٧ / ٤٢ .

(٥) انظر : الفوائد البهية ١٩٥ ؛ تاج التراجم ٢٧٦ ؛ حسن المحاضرة ١ / ٤٧١ ؛ النجوم الزاهرة
١١ / ٣٠٢ ؛ شذرات الذهب ٦ / ٢٩٣ ؛ الاعلام ٧ / ٤٢ ؛ معجم المؤلفين ٣ / ٦٩١ ؛ الفتح
المبين ٢ / ٢٠١ .

والصحيح ما أثبتناه فقد صرح بذلك في هذا الشرح ، وفي شرحه على الهداية ،
وفي شرح التلخيص^(١) وغيرها .

لقبه وكنيته :

يلقب البابرّي بأكمل الدين والأكمل ، ويكنى بأبي عبد الله^(٢) .

(١) انظر ص ١ من هذه الرسالة ؛ العناية شرح الهداية ١ / ٢ ؛ شرح التلخيص ١٢٥ .

(٢) انظر : المراجع السابقة .

المبحث الثاني

مولده ونشأته ورحلاته

اختلف المترجمون في سنة ولادة البابرتي ، وإن كانوا قد اتفقوا أنه ولد في أول القرن الثامن الهجري .

فالسويطي واللكنوي وابن العماد قالوا إنه ولد سنة بضعة عشرة وسبعمائة^(١) .

وقال ابن حجر إنه ولد في سنة ٧١٣ هـ^(٢) .

وقال الزركلي والمراغبي إنه ولد سنة ٧١٤ هـ^(٣) .

وقال البغدادي إنه ولد سنة ٧١٢ هـ^(٤) .

نشأته ورحلاته :

نشأ البابرتي في بلده ، فحصل مباني العلوم عن مشائخها ، ثم رحل إلى حلب وأخذ عن علمائها ، ثم رحل إلى القاهرة بعد سنة ٧٤٠ هـ فأخذ عن علمائها وصحب فيها الأمير سيف الدين شيخون العمري واختص به وقرره شيخاً بالخانقاه^(٥) ، وفوض أمورها إليه ، فباشرها أحسن مباشرة ، وعمر أوقافها وزاد معالمها^(٦) .

(١) انظر : بغية الوعاة ١ / ٢٣٩ ؛ الفوائد البهية ١٩٥ ؛ شذرات الذهب ٦ / ٢٩٣ .

(٢) الدر الكامنة ٥ / ١٨ .

(٣) انظر : الاعلام ٧ / ٤٢ ، ٢ / ٢٠١ .

(٤) انظر هدية العارفين ٦ / ١٧١ .

(٥) الخانقاه : كلمة فارسية معناه البيت ، وجعلت لتخلي الصوفية فيها للعبادة . انظر : خطط المقريري

٣ / ٣٣٩ ؛ حسن المحاضرة ٢ / ٢٦٦ .

(٦) انظر : بغية الوعاة ١ / ٢٣٩ ؛ النجوم الزاهرة ١١ / ٣٠٢ ؛ شذرات الذهب ٦ / ٢٩٣ ؛ حسن

المحاضرة ٢ / ٢٢٦ .

المبحث الثالث

شيوخه وتلاميذه

شيوخه :

أخذ البايرتي العلم عن جمع كبير من أهل عصره ، وتبين ذلك من تعدد رحلاته ، وهذه ترجمة لبعضهم :

١ - شمس الدين الأصفهاني محمود بن عبد الرحمن بن أحمد بن محمد (ت ٦٧٤ هـ)^(١) .

٢ - قوام الدين محمد بن محمد بن أحمد الكاكي (ت ٧٤٩ هـ)^(٢) .

٣ - محمد بن أحمد بن عبد الهادي المقدسي الصالح الحنبلي ، أبو عبد الله ، شمس الدين ، كان إماماً في الحديث والفقه والتفسير واللغة أخذ العلم عن شيخ الإسلام ابن تيمية والقاضي تقي الدين أبو الفضل المقدسي ، من مصنفاته " الاحكام الكبرى " ، " الكلام على أحاديث مختصر ابن الحاجب " وغيرها توفي سنة ٧٤٤ هـ^(٣) .

٤ - ذكر المترجمون أنه أخذ الحديث عن الدلاصي^(٤) ، وبعد البحث لم أقف على ترجمته .

٥ - محمد بن يوسف بن علي الغرناطي الأندلسي ، أبو حيان إمام زمانه في اللغة والتفسير ، أخذ العلم عن مشايخ الأندلس ثم انتقل إلى مصر والحجاز . أخذ عنه العلم جمع غفير منهم تقي الدين السبكي وولديه ، والاسنوي ، من مصنفاته " البحر المحيط " في التفسير ، " التكميل في شرح السهيل " . توفي سنة ٧٤٥ هـ^(٥) .

(١) وقد ذكره البايرتي في هذا الشرح . انظر ترجمته ص ١ من القسم التحقيقي .

(٢) وقد أخذ البايرتي سند الكتاب عن شيخه هذا . انظر ترجمته ص ٥ من القسم التحقيقي .

(٣) انظر ترجمته في : بغية الوعاة ١ / ٢٣٩ ؛ شذرات الذهب ٦ / ١٤١ ؛ البدر الطالع ٢ / ١٠٨ .

(٤) انظر : بغية الوعاة ١ / ٢٣٩ ؛ شذرات الذهب ٦ / ٢٩٣ .

(٥) انظر ترجمته في : حسن المحاضرة ١ / ٥٣٤ ؛ البدر الطالع ٢ / ٢٨٨ ؛ شذرات الذهب ٦ / ١٤٥ ؛

الاعلام ٧ / ١٥١ .

تلاميذه :

تولى الشيخ البابر تي كما سبق مشيخة الخانقاه فصار شيخها الأكبر ، وهو الذي يتولى تدريس الحنفية بالديار المصرية^(١) ، ومن هذا يتبين أن الذين أخذوا عنه خلق كثير ، إلا أن كتب التراجم لم تذكر إلا خمسة وهم :

١ - محمود بن إسرائيل بن عبد العزيز ، بدر الدين الحنفي ، ابن قاضي سماوة ، وينسب إلى قلعة سماوة وفي سبحق كوتاهيه بتركيا ، رحل إلى بلدان عدة ثم استقر أخيراً في بلاد الروم في أدرنه ، برع في جميع العلوم واعترف العلماء بفضله ، ومن مصنفاته ” جامع الفصولين “ ، ” الإشارات “ وغيرها ، قتل في سيروز سنة ٨٢٣ هـ^(٢) .

٢ - محمد بن حمزة بن محمد شمس الدين الفناري الحنفي ، شيخ دهره في العلم والأدب ومجتهد عصره في الخلاف والمذهب ، ولى في بروسا من بلاد الروم القضاء ، وارتفع قدره عند السلطان بايزيدخان ، من مصنفاته ” فصول البدائع في أصول الشرائع “ و ” تفسير الفاتحة “ ، ” شرح الفرائض السراجية “ توفي سنة ٨٣٤ هـ^(٣) .

٣ - علي بن محمد بن علي ، أبو الحسن الحنفي ، المعروف بالسيد الجرجاني والسيد الشريف ، ولد بجرجان ثم رحل إلى هراة وقرمان ومصر ثم استقر بشيراز ، كان إماماً في العلوم العقلية من مصنفاته ” حاشية على شرح الايجي لمختصر ابن حاجب “ ، ” التعريفات “ وغيرها ، توفي سنة ٨١٦ هـ^(٤) .

(١) انظر : حسن المحاضرة ٢ / ٢٦٦ .

(٢) انظر ترجمته في : الفوائد البهية ٢٧ ؛ معجم المؤلفين ٣ / ٧٩٩ ؛ الاعلام ٧ / ١٦٥ .

(٣) انظر : الفوائد البهية ١٦٦ ؛ شذرات الذهب ٧ / ٢٠٩ ؛ البدر الطالع ٢ / ٢٦٦ ؛ بغية الوعاة

١ / ٩٧ .

(٤) انظر : الفوائد البهية ١٢٥ ؛ البدر الطالع ١ / ٤٨٨ ؛ الاعلام ٥ / ٧ .

- ٤ - الحاج باشا الايدنى ، من ولاية ايدين من الروم ، رحل إلى القاهرة وأخذ عن علمائها ، ثم عرض له مرض شديد فاضطره إلى الاشتغال بالطب فمهر فيه ، من مصنفاته ” الشفا “ في الطب ، ” حاشية على شرح المطالع “ للقطب الرازي ، توفي بعد سنة ٨٠٠ هـ^(١) .
- ٥ - المولى أحمدى ، أصله من ولاية كرميان ، رحل إلى القاهرة ، وأخذ عن علمائها ثم عاد إلى بلاده ، نظم كثير من الأشعار والقصائد^(٢) .

(١) انظر : الفوائد البهية ١٢٨ ، كشف الظنون ٢ / ١١١٦ ؛ معجم المؤلفين ١ / ٥١٧ .

(٢) انظر : الفوائد البهية ١٢٧ .

المبحث الرابع

علمه وزهده

علمه :

حظي البابر تي رحمه الله بثناء عطر ، وشهد له كل المترجمين بعلو كعبه في العلوم
النقلية والعقلية ، ويكاد يجمع الكل على وصفه بأنه صاحب فنون . وهو كذلك ،
فالبابر تي رحمه الله فقيه ، أصولي ، لغوي ، مفسر^(١) .

يقول السيوطي : « كان علامة فاضلاً ذا فنون وافر العقل قوي النفس »^(٢) .
ويقول كذلك : « علامة المتأخرين ، وخاتمة المحققين برع وساد ودرس
وأفاد »^(٣) .

ويقول جمال الدين ابن تغرى بردى : « إمام عصره ، ووحيد دهره واعجوبة
زمانه ... كان واحد زمانه في المنقول والمعقول »^(٤) .

ويقول ابن حجر : « كان فاضلاً صاحب فنون وافر العقل »^(٥) .
ويقول ابن قطلوبغا : « علامة المتأخرين وخاتمة المحققين برع وساد وأفتى ودرس
وأفاد »^(٦) .

زهده :

زهد الشيخ البابر تي وترفعه عن المناصب ، أضفت على شخصيته هيبة :
« جعلت أرباب المناصب على بابهم قائمين وبأوامره مسرعين »^(٧) . فقد عرض عليه
القضاء مراراً فامتنع رحمه الله ، وآثر التدريس والاشتغال بالعلم .

(١) انظر : تاج التراجم ٢٧٦ ؛ الفتح المبين ١ / ٢٦٣ ؛ بغية الوعاة ١ / ٢٣٩ ؛ طبقات المفسرين
٢ / ٢٥١ .

(٢) انظر : بغية الوعاة ١ / ٢٣٩ .

(٣) انظر : حسن المحاضرة ١ / ٤٧١ .

(٤) انظر : النجوم الزاهرة ١١ / ٣٠٢ .

(٥) انظر : الدرر الكامنة ٥ / ١٨ .

(٦) انظر : تاج التراجم ٢٧٦ .

(٧) انظر : شذرات الذهب ٦ / ٢٩٣ .

يقول ابن العماد : « كان قوي النفس عظيم الهيبة مهابةً عفيفاً ... وكانت رسالته لا ترد مع حسن البشر والقيام مع من يقصده والانصاف والتواضع في المعاشرة والتنزه عن الدخول في المناصب الكبار »^(١) .

ويقول السيوطي : « كان قوي النفس عظيم الهيبة مهيباً عرض عليه القضاء مراراً فامتنع »^(٢) .

لذلك حظي الشيخ البابرّي بتقدير وإجلال من سلاطين المماليك ، وخاصة الملك الظاهر برقوق ، فقد ازدادت عظمته عنده حتى أنه إذا اجتاز به لا يزال واقفاً على باب الخانقاه إلى أن يخرج الشيخ البابرّي فيركب معه ، ويتحدث معه في الطريق^(٣) .

بل إن الشيخ أكمل الدين كان سبباً لقيام الملك الظاهر برقوق للقضاء ، فإنه كان يقوم له إذا دخل عليه ، ولا يقوم للقضاة ، لما كانت عادة الملوك من قبله فكلّمه الشيخ أكمل الدين في القيام للقضاة حتى قام لهم وصارت عادة لهم إلى يومنا هذا^(٤) .

(١) انظر : شذرات الذهب ٦ / ٢٩٣ .

(٢) انظر : بغية الوعاة ١ / ٢٣٩ .

(٣) انظر : شذرات الذهب ٦ / ٢٩٣ ؛ بغية الوعاة ١ / ٢٣٩ ؛ النجوم الزاهرة ١١ / ٣٠٢ .

(٤) انظر المراجع السابقة .

المبحث الخامس

الحالة السياسية والعلمية في عصر المؤلف

الحالة السياسية :

عاش الشيخ أكمل الدين في عهد دولة المماليك فهي حكمت ما يزيد على قرنين ونصف من الزمان (٦٤٨ - ٩٢٣ هـ) .

وأصل المماليك عبيد من الأتراك والجراكسة ، وكان منهم التتري والهندي والرومي ولكن الجنس التركي والجركسي هو الغالب . وأول من جلبهم إلى مصر واستخدمهم في عسكرها أحمد بن طولون حتى بلغت عدتهم أربعة وعشرين ألف مملوك .

وقد قسم المؤرخون دولة المماليك إلى قسمين :

١ - الدولة البحرية وحكمت هذه الدولة بين عامي ٦٤٨ - ٧٨٤ هـ . وسموا بحرية لأن سيدهم نجم الدين أيوب بنى قلعة خاصة بجزيرة الروضة ليقيموا بها ولا يبرحون ، وسماهم البحرية واتخذ منهم أمراء لدولته وخاصته وبطانته وقد تعاقب على العرش منهم أربعة وعشرون بينهم أربعة عشر ملكاً من أسرة قلاوون .

٢ - دولة المماليك البرجية " الجركسية " وحكمت هذه الدولة بين عامي (٧٨٤ - ٩٢٣ هـ) وأغلب ملوك هذه الدولة من الجنس التركي . وسموا برجية لأنهم كانوا يسكنون أول أمرهم قلعة الجبل . وأول ملوكهم الظاهر برقوق - الذي مر ذكره في سيرة زهد البابرتي - وعدد ملوكهم واحد وعشرون .

ومن هذا يتبين أن الشيخ أكمل الدين عاش أغلب حياته في عهد الدولة البحرية ، فقد دخل مصر في عهد الناصر محمد بن قلاوون الذي حكم مصر من عام ٧٠٩ - ٧٤١ هـ .

وقد ذكر المؤرخون فضائل هذه الدولة ، فقد غزت عدة غزوات ناجحة ، واستطاعت أن تكبح جماح التتار في عدة مواقع ، وملكوا باسمها في أغلب أيامها بلاد الشام وجزيرة العرب ، بل ووصل نفوذهم حيناً إلى شواطئ الفرات ، كما

وصل أحياناً إلى بلاد المغرب .

وشهد لهم التاريخ كذلك بعنايتهم الفائقة ببناء المساجد والمدارس والمستشفيات^(١) .

إذاً فقد عاش الشيخ أكمل الدين في عهد دولة قوية استطاعت أن تحافظ على استقرارها السياسي ، وأن تحافظ على كيائها من المتربصين بها من خارج مملكتها .
نعم قد تعاقب بعد موت الناصر محمد بن قلاوون ت ٧٤١ هـ ، ما يزيد على اثنا عشر سلطاناً ، بعضهم أزيح عن كرسيه بالقوة ، ولكن كل ذلك لم يؤثر على قوة الدولة ومكانتها .

الحالة العلمية :

مما لاشك فيه أن إهتمام الحكام والأمراء بالعلم والعلماء له أثر في إثراء الحركة العلمية لأي أمة . والقرن الثامن الذي عاش فيه الشيخ أكمل الدين شهد منافسة بين الأمراء والحكام في بناء المدارس ، وتكريم العلم والعلماء^(٢) ، مما جعل حركة التأليف والتدريس تنشط في هذا القرن نشاطاً ملحوظاً^(٣) مما أدى إلى ظهور أفذاذ من العلماء ، أضاءوا الدنيا بعلمهم ، فجددوا واجتهدوا وصنّفوا . وما بلغنا من مصنفاتهم ومؤلفاتهم شاهد على ذلك العصر .

إذاً لا غرابة أن يؤلف بعض المترجمين ، ترجمة لذلك العصر على وجه الخصوص كابن حجر في كتابه " الدرر الكامنة " والشوكان في كتابه " البدر الطالع " .

(١) انظر تفصيل ما تقدم في : عصر السلاطين والمماليك ١٥ - ٣٠ ؛ موسوعة تاريخ مصر

١ / ٥٢ - ٧٠ .

(٢) وأبلغ مثال على ذلك قصة البابر التي سبق ذكرها في مبحث زهده مع الظاهر بريق .

(٣) انظر : الفتح المبين ١ / ٩٩ .

المبحث السادس

مؤلفاته

تبعاً لتعدد الفنون التي برع فيها الشيخ أكمل الدين رحمه الله تعددت مؤلفاته ومصنفاته . وهذه أبرز مؤلفاته التي ذكرها المترجمون ، مصنفة حسب كل فن :

في العقيدة :

- الإرشاد في شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة^(١) .
- شرح العقيدة الطحاوية^(٢) .
- شرح وصية الإمام أبي حنيفة^(٣) .
- شرح تجريد الطوسي^(٤) .

وفي الفقه :

- شرح العناية على الهداية^(٥) .
- شرح تلخيص الجامع الكبير للخلاطى^(٦) .
- شرح الفرائض السراجية^(٧) .
- مقدمة في الفرائض^(٨) .
- شرح مشارق الأنوار^(٩) .

(١) انظر : كشف الظنون ١ / ٦٩ ، ٢ / ١٢٨٧ .

(٢) وهو مطبوع بتحقيق د/ عارف آتيكن .

(٣) وهو مخطوط مصور في قسم المخطوطات بالجامعة الإسلامية تحت رقم (١٤٥٤) .

(٤) انظر : الفوائد البهية ١٩٥ .

(٥) وهو مطبوع مع شرح فتح القدير لابن الهمام .

(٦) انظر : تاج التراجم ٢٧٧ ؛ هدية العارفين ٦ / ١٧١ .

(٧) انظر : تاج التراجم ٢٧٧ ؛ الفوائد البهية ١٩٥ .

(٨) انظر : تاج التراجم ٢٧٧ .

(٩) انظر : تاج التراجم ٢٧٧ ؛ الدرر الكامنة ٥ / ١٨ .

وفي الأصول :

- شرح مختصر ابن الحاجب سماه " النقود والردود " ^(١) .
- الأنوار شرح المنار ^(٢) .
- التقرير شرح أصول البزدوي .

وفي التفسير :

- تفسير القرآن ^(٣) .
- حاشية على الكشاف للزمخشري . قال ابن قطلوبغا : ((إلى تمام الزهراوين)) ^(٤) .

وفي اللغة :

- شرح ألفية ابن معط ^(٥) .
- شرح التلخيص ^(٦) .
- شرح التصريف ^(٧) .

(١) وهو محقق في الجامعة الإسلامية في المدينة .

(٢) انظر : تاج التراجم ٢٧٧ ؛ الفوائد البهية ١٩٥ .

(٣) انظر : هدية العارفين ٦ / ١٧١ ؛ بغية الوعاة ١ / ٢٣٩ .

(٤) انظر : تاج التراجم ٢٧٧ ؛ الفوائد البهية ١٩٥ .

(٥) انظر : بغية الوعاة ١ / ٢٣٩ ؛ الفوائد البهية ١٩٥ .

(٦) وهو مطبوع بتحقيق د/ محمد مصطفى صوفيه .

(٧) ذكره البابرتي وأحال عليه في شرح التلخيص ٣٣ .

المبحث السابع

وفاته

توفى الشيخ أكمل الدين البابر في ليلة الجمعة تاسع عشر من رمضان سنة ٧٨٦ هـ .

وقد حضر السلطان الملك الظاهر برقوق - ومن دونه - جنازته ، ومشى أمام نعشه من مصلاه إلى أن وقف على دفنه . وقد همَّ غير مرة أن يحمل نعشه فتحمله أكابر الأمراء عنه . وقد صلى عليه عز الدين الرازي ودفن داخل القبة بالخانقاه^(١) .

(١) انظر : شذرات الذهب ٦ / ٢٩٣ ؛ النجوم الزاهرة ١١ / ٣٠٢ ؛ تاج التراجم ٢٧٧ ؛ بغية الوعاة ١ / ٢٣٩ .

الفصل الثالث

التعريف بكتابه التقرير

ويشتمل هذا الفصل على ستة مباحث :

المبحث الأول : نسبة الكتاب للمؤلف .

المبحث الثاني : النسخ المعتمدة في التحقيق ووصفها .

المبحث الثالث : أهمية الكتاب .

المبحث الرابع : المصادر التي اعتمد عليها الشارح .

المبحث الخامس : منهجه وطريقته في التأليف .

المبحث السادس : معاني بعض المصطلحات وملاحظات

على الكتاب .

المبحث الأول

نسبة الكتاب للمؤلف

- نسبة الكتاب للشيخ أكمل الدين لا شك فيها ، والدليل على ذلك ما يلي :
- ١ - ذكر كل المترجمين أن للشيخ أكمل الدين شرحاً على أصول البزدوي^(١) ، وبعضهم ذكره بالاسم ، ونقل فقرات من كتابه كما فعل صاحب الفوائد البهية وكشف الظنون^(٢) .
 - ٢ - كل نسخ الكتاب قد ذكر فيها اسم الشيخ أكمل الدين^(٣) ، وذكر فيها كذلك أنه سماه " التقرير " ^(٤) .
 - ٣ - أحال الشيخ في كتابه العناية شرح الهداية على كتاب التقرير في أكثر من موضع^(٥) .
 - ٤ - نقل بعض المتأخرين عن كتاب التقرير ، كما فعل ابن نجيم في " فتح الغفار " فكثير من التحقيقات نقلها عن " التقرير " نصاً ، بل قد جعل كتاب " التقرير " عمدة فيما يُنقل عن الشيخ أكمل الدين من تحقيقات وقد أشار إلى ذلك صراحة بقوله في آخر الكتاب : ((ومن أشكل عليه شيء مما كتبناه فليراجع التوضيح والتلويح والتقرير والتحرير فإني لم أتجاوزها غالباً لما أنها غاية في التحقيق والتدقيق))^(٦) .
- وقد أشار إلى اسم الأكمل صراحة في خطبة الكتاب فقال : ((... مقتصرأ فيه غالباً على كلام جماعة من محققي المتأخرين من أصحابنا : كصدر الشريعة ، وسعد الدين التفتازاني ، وابن الهمام ، والأكمل ...))^(٧) .
-
- (١) انظر : الدرر الكامنة ٥ / ١٨ ؛ بغية الوعاة ١ / ٢٣٩ ؛ تاج التراجم ٢٧٧ ؛ حسن المحاضرة ٤٧١ / ١ .
- (٢) الفوائد البهية ١٩٥ ؛ كشف الظنون ١ / ١١٢ .
- (٣) انظر ص ١ من هذه الرسالة .
- (٤) انظر ص ٥ من هذه الرسالة .
- (٥) انظر على سبيل المثال ١ / ٢٣٨ ، ٥ / ٤٥٥ .
- (٦) انظر : فتح الغفار ٣ / ١٢٣ .
- (٧) فتح الغفار ١ / ٦ .

وكذلك فعل ابن ملك في شرحه على المنار ، وعزمي زاده صاحب الحاشية ،
فيذكرون شرحه باسم الشرح الأكمل ، ويقصدون به التقرير وشرح المنار ، وقد
ذكروا اسم التقرير صراحة في أكثر من موضع^(١) .

(١) انظر على سبيل المثال : ص ٣٢٤ ، ١٠٩ ، ٢٤٣ ، ٢٧٤ .

المبحث الثاني

النسخ المعتمدة في التحقيق ووصفها

لشرح التقرير نسخ كثيرة موزعة في مكتبات العالم وإليك أبرز المكتبات التي وقفت عليها :

- ١ - المتحف البريطاني برقم (٥٩٢١) .
- ٢ - مكتبة كوبرلي بتركيا (وقف فاضل أحمد باشا) رقم (٥٠٤) .
- ٣ - دار الكتب الوطنية بتونس رقم (٦٩٣٣) .
- ٤ - دار الكتب المصرية بالقاهرة رقم (٥١) وهناك نسخة أخرى برقم (١٦٨) .

- ٥ - مكتبة نور عثمانية بتركيا رقم (١٢٩٦) .
 - ٦ - مكتبة كتبخانة الخديوية بالقاهرة رقم (٥١) (٢٠٤٥) .
- ورغم تعدد النسخ لم أتمكن من الحصول إلا على ثلاث نسخ فقط وهي التي اعتمدت عليها في التحقيق وهي :

أ - نسخة مصورة عن مكتبة كوبرلي وقف فاضل أحمد باشا باسطنبول ، وعدد لوحاتها (٥٢٤) لوحة ، وعدد أسطرها (٣٧) سطراً .

وصف النسخة :

١ - تذكر متن البزدوي كاملاً ثم يُفصل بين المتن والشرح بكلمة الشارح : ((أقول)) .

٢ - كتبت بخط دقيق واضح ، ولعل ذلك يعود إلى أنها مصورة على ميكروفيش .

٣ - فيها سقط في أكثر من موضع ، والغالب أن سببه سبق النظر .

٤ - لا توجد تعليقات في الهامش إلا ما ندر ، وقد توجد تصحيحات لبعض العبارات والكلمات الواردة في الشرح .

وقد جاء في نهاية هذه النسخة قول الناسخ : ((تم الكتاب بحمد الله وعونه وحسن توفيقه ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً أبداً دائماً إلى يوم الدين . وكتبه العبد الفقير إلى الله تعالى محمد بن الحاج بركات

ابن يحيى بن أحمد الجوبري محسباً ومحوقلاً ومصلياً ومسلماً . كان الفراغ من نسخه في اليوم المبارك العشر من ذى القعدة الحرام سنة سبعة وسبعين وتسعمائة . غفر الله لمن نظر فيه وقرأه ودعا لهم بالمغفرة آمين وصلى الله على سيدنا محمد وسلم وآله .
وقد رمزت لهذه النسخة بحرف « أ » .

ب - هذه النسخة جُمع جزءاها من مكانين مختلفين ، فالجزء الأول جلبته من دار الكتب المصرية بالقاهرة وهي من أول الكتاب إلى نهاية باب المعارضة . والجزء الثاني جلبته من المتحف البريطاني مع وجود نقص لا يزيد على عشر لوحات ما بين النسختين .

وصف النسخة :

- ١ - تتسم هذه النسخة بخط واضح ، مع ضبطها بالشكل في كثير من الأحيان .
 - ٢ - فيها طمس في أكثر من موضع ؛ ويعود ذلك في الغالب إلى سوء التصوير .
 - ٣ - يظهر من هذه النسخة أن الناسخ كان طالب علم ، أو كان يقرؤه على عالم ، فهناك بعض التعليقات في هامش النسخة تشرح الغامض من العبارات ، وتبين المبهم من الكلمات ، ولكن للأسف لسوء التصوير لم أتمكن من قراءة بعض هذه التعليقات .
 - ٤ - تذكر متن البزدوي كاملاً ثم تفصل بين المتن والشرح بفراغ يسير من غير ذكر كلمة : أقول .
 - ٥ - السقط فيها قليل جداً ، بل ونادر مما يدل على عناية الناسخ وحرصه .
- وقد رمزت لهذه النسخة بحرف « ب » .

ج - وهذه النسخة مصورة عن دار الكتب الوطنية بتونس .

وصف النسخة :

- ١ - كتبت بخط جميل واضح .
 - ٢ - فيها سقط كثير سببه في الغالب سبق النظر .
 - ٣ - لا تذكر المتن كاملاً ثم تفصل بينه وبين الشرح بكلمة : أقول .
 - ٤ - لا توجد تعليقات في هامش النسخة إلا قليلاً .
- وقد كتب في نهايتها : « وقد وقع الفراغ من كتاب هذا الكتاب في اليوم الرابع والعشرين من ربيع الأول سنة ثمان وستين وتسعمائة . غفر الله لمن كتبه ولوالديه ولمن نظر فيه ، آمين يا أرحم الراحمين » .
- وقد رمزت لهذه النسخة بحرف « ج » .

المبحث الثالث

أهمية الكتاب

تنبع أهمية هذا الشرح تبعاً لأهمية أصول فخر الإسلام الذي ذاع صيته وشهد له القاصي والداني بالفضل ، فما بالك إذا كان شارحه محققاً مدققاً ، بل هو خاتمة المحققين وعلاّمة المتأخرين^(١) .

لذلك حظي هذا الشرح باهتمام كبير من طائفة من متأخري الحنفية . فابن نجيم رحمه الله كان حفيماً بتقاريرات الشيخ أكمل الدين ، كثير النقل عنه من كتابه التقرير ، بل قد جعله - كما سبق القول^(٢) - عمدة في شرحه ، مع كتب التحرير والتوضيح والتلويح .

وابن ملك شارح المنار وأصحاب الحواشي كعزمي زاده والرهاوي كذلك كانوا كثيري النقل عن كتابه التقرير ، والأنوار شرح المنار . ومن مميزات هذا الكتاب أن شارحه متأخر نسبياً ، فقد استخلص زبدة ما في الشروح السابقة كشرح عبد العزيز البخاري كشف الأسرار ، وشرح شيخه قوام الدين الكاكي بنیان الوصول وغيرها ، فذكر تحقيقاتهم ، ونقل تحريراتهم موافقاً حيناً ومخالفاً حيناً آخر .

بل ومن شهرة هذا الشرح أن بعض المتأخرين كانوا ينقلون بعض التحقيقات وينسبونها للشيخ أكمل الدين ، وهي في الحقيقة لشيخه قوام الدين الكاكي مذكورة في بنیان الوصول ، حيث أن هذا الكتاب لم يأخذ حقه من الشهرة .

ويمكن إضافة ميزة لهذا الشرح تضاف لأهمية الكتاب أن الشيخ أكمل الدين اعتمد على أكثر من نسخة لأصول فخر الإسلام فكثيراً ما كان ينقل الاختلاف الوارد في هذه النسخ ، موجهاً هذا الاختلاف لما يراه صواباً في تقريراته وتحقيقاته .

(١) انظر : تاج التراجم ٢٧٦ .

(٢) انظر ص ٣٢ .

المبحث الرابع

المصادر التي اعتمد عليها المؤلف

نقل الشيخ أكمل الدين رحمه الله عن كثير من المراجع والمصادر أثناء شرحه حتى بلغت خمسين مرجعاً^(١).

ولعل تشعب المسائل التي تناولها فخر الإسلام في أول مصنفه ، ألجأت البابرتي للاعتماد على هذه المصادر ، حيث أن فخر الإسلام بدأ كتابه في الرد على أهل الأهواء من الملل والغل ، وتبرئة ساحة الإمام أبي حنيفة رحمه الله مما نسب إليه من افتراءات .

وسأقتصر في هذا المبحث على ذكر أهم المصادر التي كثر النقل عنها ، والاقتباس منها من الشروح والمصنفات ، وسأبدأ بذكر شروح أصول البزدوي وهي :

١ - بنیان الوصول شرح أصول البزدوي ، وهذا الكتاب لشيخه قوام الدين الكاكي . وقد اعتمد عليه الشارح كثيراً . والغريب في الأمر أنه لم يذكره في شرحه أبداً ، لا تصريحاً ولا تلميحاً . وقد سألت بقية زملائي إن كان مرَّ عليهم اسم الكتاب في بقية الأجزاء فنفوا ذلك .

وقد وقفت على هذا الشرح بغير قصد ، إذ كنت أبحث عن شروح أخرى لكتاب فخر الإسلام وأثناء مطالعتي لهذا الكتاب وجدت تطابقاً كبيراً في كثير من المباحث والنقول ، وبعد التحري عرفت أنه لشيخه قوام الدين الكاكي ، مما اضطرني إلى العودة إلى أول الكتاب - بعد قطعي شوطاً في التحقيق - لتوثيق الأقوال والنصوص ، لأن الشيخ أكمل الدين يصدر قوله عن شيخه بكلمة قيل أو ردَّ ونحوها . وفي موطن قال عنه : قال الشارح^(٢) .

(١) انظر فهرس الكتب الواردة في النص في آخر الرسالة .

(٢) انظر ص ٣٧١ .

وكتاب بنیان الوصول - فیما أعلم - غیر مشهور كشهرة كتابه الآخر جامع الأسرار شرح المنار^(١) ، حیث لم أقف علی من ذكره من المتأخرین ، لذا كان بعض المتأخرین ينقلون بعض التحقیقات عن التقرير ، وهي فی الحقیقة لصاحب بنیان الوصول .

٢ - كشف الأسرار شرح المنار للشیخ عبد العزیز البخاری وهو أشهر من نار علی علم ، بل قد نسی الناس اسم المؤلف وصار يُعرف باسم الكتاب فینعتونه بصاحب الكشف .

والشیخ أكمل الدین كثیر النقل عنه ، كثیر الاقتباس ، إلا أن غالب الظن أنه لم یقرأه ، بل استخلصه من شرح شیخه بنیان الوصول ، لأنه یتبع كتاب بنیان الوصول فی النقل فإذا نقل عن الكشف بالمعنی فعل كذلك ، وإذا نقل بالنص فهو تبع له ، ثم تأكد لی أنه لم یقرأه ، لأن الشیخ قوام الدین كان ینقل عن شیخه عبد العزیز البخاری القول وهو موجود فی كتاب التحقیق لا فی الكشف فیقول قال شیخی : فیظن الشیخ أكمل الدین أن هذا القول فی الكشف فینسبه إلیه ، ولیس الأمر كذلك ، وقد تكرر هذا الخطأ فی مواطن عدة^(٢) .

هذا بالنسبة إلی الشروح ، أما المصادر فهي تعتمد علی مصنفی الحنفیة فی كل العلوم سواء كان فی التفسیر أو اللغة .

ففی التفسیر كان الشیخ ینقل كثیراً عن الكشف للزمخشري وشرح التأویلات لأبی منصور الماتریدي ، والتیسیر لعمر بن محمد النسفی .

أما اللغة فینقل عن المغرب للمطرزي ، والكشاف فی مباحثه اللغویة ، والمفصل للزمخشري ، وینقل أحياناً عن الصحاح للجوهري .

(١) الشیخ قوام الدین الكاکی أصولی بارع حظیت تحقیقاته بعناية واهتمام من أكثر المتأخرین فالكمال ابن الهمام فی فتح القدير ، وشرّاح التحریر ، وابن ملك شارح المنار وأصحاب الحواشي ، كانوا ينقلون عنه من كتابه جامع الأسرار ، وكتاب بنیان الوصول - فیما أعلم - لم یحقق بعد ، فهذه فرصة لإخراج هذا السفر إلی النور ، ونشره لطلاب العلم ، وللكتاب نسخة مصورة فی مركز البحوث بجامعة أم القرى ، واسم المصنف مذكور علی غلافها .

(٢) انظر علی سبیل المثال ص ١٠٨ ، ١٧٧ ، ٧٧٥ ، ٨٦١ .

أما العقيدة فنقل عن كتب عدة في معرض دفاعه عن الإمام أبي حنيفة ، وفي رد أقوال المعتزلة والمرجئة والشيعة وغيرهم . فنقل عن كتاب الفقه الأكبر ، والعالم والمتعلم ، والرسالة ، لأبي حنيفة .

أما في الأصول ، فلما كان الكتاب لفخر الإسلام ، حرص الشيخ أكمل الدين على الاعتماد على شروح أخرى لفخر الإسلام ، لبيان ما أبهم من قول ولتجلية ما غمض من بحث ، كشرح التقويم ، بالإضافة إلى اعتماده على نسخ أخرى للكتاب ساعدته في توجيه كلام الشيخ .

ومن كتب الأصول التي كثيراً ما ينقل عنها ، تقويم الأدلة للدبوسي ، وميزان الأصول للسمرقندي ، وأصول السرخسي ، والبدیع للساعاتي .

أما كتب الفروع فكثيرة ، فكان يعتمد على أمهات كتب الحنفية كالجامع الكبير والصغير لمحمد بن الحسن وكذلك الزيادات والمبسوط والسير الكبير لمحمد بن الحسن ، ولتوجيه كلام فخر الإسلام استعان بمصنفاته في الفروع كالمبسوط والجامع . وكان كثير النقل كذلك عن المبسوط والجامع لشمس الأئمة وفتاوى قاضيخان وغيرها .

أما مذهب المخالفين - وهو في الغالب مذهب الشافعي - فينقل عن محققهم كالغزالي في كتابه المستصفى^(١) والسمعاني في قواطع الأدلة .

(١) لم يذكر الكتاب بالاسم ولكن بعد مقابلة ما نقل عن الغزالي وما ورد في كتابه المستصفى وجدناه متطابقاً . انظر ص ١٧٣ ، ٥٦٧ .

المبحث الخامس

منهجه وطريقته في التأليف

لا يختلف منهج وطريقة الشيخ أكمل الدين في التأليف من حيث الجملة عن طريقة غيره من الشراح ، حيث يذكر المتن أولاً ثم يقوم بشرحه مع ذكر الأدلة والاعتراضات والردود .

إلا أن الاختلاف يأتي في التفصيل حيث بدا واضحاً تأثر الشيخ ببعض مشايخه وكذلك تأثره ببعض الفنون التي برع فيها . ويمكن إيجاز ذلك في النقاط التالية :

١ - ربط كثير من المسائل بالملازمات المنطقية ، وهذه الطريقة - فيما أحسب - غير معروفة عند الحنفية . ويظهر - والله أعلم - أن الشيخ متأثر بشيخه شمس الدين الأصفهاني ، وقد ذكر قصته في المقدمة^(١) مع قطب الدين الشيرازي حيث أخرج له كتاب أصول الفقه لفخر الإسلام البزدوي فيقول الأصفهاني : « فاشتغلت به سنين سراً وجهاراً ولم أزل في تأمله ليلاً ونهاراً ، وعرضت أقيسته على قوانين أهل النظر ، وتعرضت لمقدماته بأنواع التفتيش والفكر ، فلم أجد ما يخالفهم إلا الانتاج من الشكل الثاني مع اتقان مقدمته في الكيف » .

وهذا ما أراده الشيخ أكمل الدين رحمه الله أن يعرض هذه المسائل - وهي كثيرة - على قوانين أهل النظر ليثبت صحة هذه المقدمات .

والمتبع لمصنفات شمس الدين الأصفهاني - كشرح المنهاج وبيان المختصر - يجد أن الأصفهاني تبع هذا الأسلوب في عرض المسائل على المقدمات المنطقية مما يؤكد أن الشيخ أكمل الدين قد اقتبس هذا الأسلوب من شيخه .

بل ولا يبعد أن يكون عنوان الكتاب " التقرير " مقتبس كذلك من شيخه حيث أنه كثيراً ما يذكر في شرح المنهاج عند ذكر المسائل كلمة وتقريره : ...

٢ - براعة الشيخ أكمل الدين في التفسير واللغة فهو مفسر ولغوي^(٢) أضفت صبغة على هذا الشرح فهو كثيراً ما يستطرد في ذكر أقوال المفسرين في الآية

(١) انظر ص ٣ .

(٢) انظر : طبقات المفسرين ٢ / ٢٥١ ؛ بغية الرعاة ١ / ٢٣٩ .

ومعناها ، مع دقة في عزو الأقوال لأصحابها^(١) وكذلك المباحث اللغوية لها نصيب في بحث الشيخ فهو ينقل عن علمائها محققاً ومدققاً مما يدل على علو كعبه ورسوخ قدمه في هذا العلم^(٢) .

هذه أبرز الاختلافات ، وهناك نقاط أخرى في أسلوب الشيخ وطريقته يجدر ذكرها وهي :

أولاً : راعى الشيخ التأدب والتواضع مع مخالفه ، فلا يجرم قولاً ، ولا يشتط في رد ، ولا يعنف في جواب ، فإذا رأى في القول ما يجافي الصواب قال : فيه نظر . بل تواضعه رحمه الله وإتهام نفسه بالتقصير قد جعله مدخلاً لكتابه حين قال : « ثم إني أيها الرفيق الشفيق ألتمس من نقاء سيرتك وصفاء سريرتك انك إذا نظرت فيه بذهنك الثاقب وفكرك الصائب وخاطرك اليقظان وانتباهك العجيب الشأن أن يكون نظرك ذاك نظر الكمال والرضى ، لا نظر النقص والسخط والجفا فإن ذلك الكتاب بظاهره أنيق لكنه كما نبهت عليه بحر عميق وإنني لا أدعي جميع ما أراد الشيخ مما فيه ، ولا إحاطة جميع ما أورد عليه من مخالفه ، بل ذكرت ما علمت أن لفهمها إليه سبيلاً وقد قال الله تعالى : ﴿ وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً ﴾^(٣) فما كان منه صواباً فله الحمد على ذلك وما كان غيره فنعوذ بالله من هنالك^(٤) .

وقال في موضع آخر : « واعلم أنني أذكر في هذا الموضع ما وصل إلى من الكتب وغيرها ، وما سنح لي فخذ ما صفا ودع ما كدر^(٥) .

٢ - ذكر الشيخ في مقدمته أن هذا الشرح سيكون مختصراً عن شروح سابقه فقال : « ولم أورد من الاعتراضات إلا ما احتاج منها إلى جواب وتركت الايرادات الكيلة والسؤالات العلية والعبارات التي فيها الفائدة قليلة إلا ما شذ وندر أو ما هو من لسان القلم ابتدر^(٦) .

(١) انظر على سبيل المثال المبحث الذي نقله عن العلماء في الوقف على قوله تعالى : ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله ﴾ ص ١٣٨ .

(٢) انظر على سبيل المثال ص ٢٢ ، ٤٩ ، ١٥٨ .

(٣) الاسراء : ٨٥ .

(٤) انظر ص ٧ من القسم التحقيقي .

(٥) انظر ص ٦٠٧ .

(٦) انظر ص ٤ من القسم التحقيقي .

والذي يظهر أن الشيخ لم يراع هذا المنهج إلا في مواطن فكان يقول :
« وفي بعض الشروح في هذا الموضع كلام طويل لا طائل تحته ولعل السلامة ما
قدرناه ... »^(١) أو يقول : « وههنا تفاصيل أخر تركناها متابعة للشيخ ... »^(٢) .
وفي مواطن أخرى كان يستطرد ويفصل ويخرج عما أورده فخر الإسلام في
متمه ، وعما أورده الشراح عن ذكر هذه المسائل ومثاله المبحث الذي أورده في
الوقف على قوله تعالى : ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله ... ﴾^(٣) فذكر أقوال العلماء
وأطال فيها^(٤) ، أو في مسألة كلامية أطال فيها وهي مسألة تقابل التضاد أو تقابل
المتضايقين^(٥) ، أو في المبحث الذي ذكره في التفريق بين النور والضياء^(٦) ، وغيرها .
٣ - من عادة الشيخ أن يذكر الاعتراضات أولاً ثم يجيب عليها ، حتى وإن
كثرت^(٧) ، وهي طريقة الآمدي رحمه الله .

(١) انظر ص ٤٦٧ .

(٢) انظر ص ٦٢٥ .

(٣) آل عمران : ٧ .

(٤) انظر ص ١٣٨ .

(٥) انظر ص ١٢٧ .

(٦) انظر ص ١٧ - ١٩ .

(٧) انظر على سبيل المثال ص ٣٠٩ .

المبحث السادس

معاني بعض المصطلحات وملاحظات على الكتاب

استعمل الشيخ أكمل الدين رحمه الله بعض المصطلحات في هذا الشرح وإليك معاني ما وقفت على معناه :

١ - قوله « لما تلونا »^(١) أي من آية سبق ذكرها ، وهذه الكلمة استعملها صاحب الهداية المرغيناني .

٢ - كتاب " المبسوط " إذا أطلق ، يقصد به مبسوط شمس الأئمة السرخسي ، وإذا أريد المبسوط الآخر لمحمد بن الحسن أو فخر الإسلام فيقال مبسوط محمد بن الحسن أو مبسوط الشيخ .

٣ - لقب شمس الأئمة إذا أطلق يراد به شمس الأئمة السرخسي وإذا قصد غيره يقيد به كشمس الأئمة الحلواني أو شمس الأئمة الكردي .

٤ - كثيراً ما يطلق ويقال : هذا قول العامة . أو قال عامتهم والعامة بمعنى الأكثر وفيه خلاف^(٢) .

٥ - لفظ قالوا كأن يقال : هذا ما قالوا أو كذا قالوا ، ويستعمل فيما فيه اختلاف المشايخ . وهذه عادة صاحب الهداية فيما يفيد الضعف مع الخلاف^(٣) .

٦ - عبارة المتقدمين والمتأخرين يستعملها الشيخ أكمل الدين^(٤) ، وعند الحنفية المتقدمين من أبي حنيفة إلى الإمام محمد . والمتأخرين من شمس الأئمة الحلواني إلى حافظ الدين البخاري^(٥) .

(١) انظر ص ٢١٤ - ٢٥٢ .

(٢) انظر : الفوائد البهية ٢٤٢ وعزاه إلى ابن الهمام .

(٣) انظر : شرح فتح القدير ٢ / ٢٨٣ ، وعزاه صاحب الفوائد البهية للبايرتي في شرح العناية .

(٤) انظر ص ٣٨١ .

(٥) انظر : الفوائد البهية ٢٤٠ .

ملاحظات على الكتاب :

في ديننا يجوز للمفضول أن يستدرك على الفاضل ، وكتب السنة والآثار مليئة بهذه الشواهد ، وهذه الملاحظات لا تنقص شيئاً من بحر علم الشيخ وفضله . ويمكن إيجازها في التالي :

١ - عدم تحري الشيخ أكمل الدين في صحة بعض الروايات والأحاديث ، مما أوقعه في خطأ ، نربأ بالشيخ وأمثاله أن يقعوا فيه ، فقد أخذ رحمه الله برواية باطلة وهي أن سعد بن معاذ رضي الله عنه عُدَّ في قبره لأنه لا يستنزه من بول الإبل^(١) ، أو برواية لا أصل لها وهي : « كل صبيين اجتمعا على ثدي واحد حرمتا » فغمز في جانب الإمام البخاري للتدليل أنه لم يكن فقيهاً^(٢) ، وغيرها من الروايات .

٢ - كثرة استعمال الشيخ رحمه الله للملازمات المنطقية ، فتجد أن العبارة تزداد غموضاً ، فإذا رجعت إلى كشف الأسرار للبخاري وجدتها واضحة جلية .

٣ - صعوبة الأسلوب في التعبير ، وعدم الترابط في الكلام حتى يخيل إليك أن هناك سقطاً بين بعض العبارات .

(١) انظر هذا القول ورد العلماء عليه في ص ٦٠٧ .

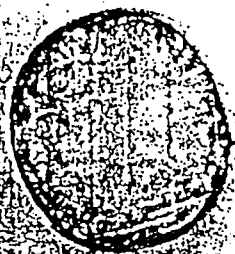
(٢) انظر ص ٥٢ .

[illegible][illegible]

المحرران لا وليهم شرع اصل في الاسلام المبرورين
المسمى بالتقريب للملازمة آمل الدين
تعداه المبرورين ورضوانه
ابن امين
ابن

لست في ريدان وهو لا يصح
الشيخ

اصول الدين
١٥
٥٥



م

النسخة المصيرية «د ب»

الكتاب الوطني

مختبر التمييز

6932

البرقوت

النتيجة: صول فتح المسلم

مشتق من

24: 27,5 X 17,5 / 27,5 / 27,5

مشتق من

1993	6932	299

10



الاسم

الاسم: 30

النسخة التوثيقية ر. ج. ٢٢

الحمد لله استقر بالشرا والصلوة
والسليم المنع المصطفى محمد
الغفر الله عنه محمد
محمد بن الحاج
علي أصابه

نظر الم
بالج

[illegible][illegible][illegible] $\langle\langle Z \rangle\rangle$

[illegible][illegible]

[مقدمة الشارح]

الحمد لله كَمَّلَ الوجود [بإفاضة ^(١)] الحكم من آيات كلامه المجيد ، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ، هدى بمحكم أوامره ونواهيهِ إلى محاسن الدين السديد ، وأنقذ بنصوص زواجه عن الضلال وما يفضي إليه من العذاب الشديد ، عمَّت خفِّياتُ لُطافه المجتهدين بأن جعلهم بتأمل المشكل عالِمين ، واختص سرادقات ^(٢) عزته بظهور تأويل المتشابه من غير أن يشاركه أحد من الراسخين ، زَيَّن ظواهر نظام نظمه بالحقيقة والمجاز والصريح والكنيات ، ويَبِّن مجمل مراده ومفسره من معانيه بالاقتضاء والدلالة والإشارة والعبارات .

والصلاة والسلام الأتمان الأكملان الأطيان على سيدنا محمد صاحب السنن الزاهرات ^(٣) ، أفضل من أوتي الحكمة وفصل الخطاب والمعجزات الباهرات ، وعلى آله وأصحابه المكرمين بكرامة حجية الإجماع ، المبرئين عن الاجتماع على الضلالات ، الموقَّرين بالأجر والثواب على الخطأ والصواب في الاعتبار ، صلوات الله عليه وعلى آله وأصحابه ومتابعيه وسلامه أزكى التحيات .

أما بعد ، فإن العبد الضعيف النحيف الخفيف المحتاج إلى رحمة ربه الخفي محمد ابن محمود بن أحمد المدعو بالأكمل الخفي ، يسر الله أمنيته ، وسهل عليه منيَّته يقول لما منَّ الله عليَّ وجعلني من حملة كتابه العظيم ، وجعلني ^(٤) على متابعة سنن نبيه الكريم ، وعصمني من مخالفة أهل السنة والجماعة ، وحملني على اعتقاد أن القياس حجة إلى قيام الساعة ، صرفت العنان والعناية في طلب التحقيق ، إلى حضرة قدسه الذي هو معدن ^(٥) التوفيق ، وترددت إلى مجالس محاوراة العلماء أزمنة ،

(١) في ج : « باضافة » .

(٢) السرادق : ما أحاط بشيءٍ من حائط أو معزب أو خباء . انظر مادة : « سردق » في تاج العروس والصحاح .

(٣) الزاهرات : الأزهر : النير . ويقال : رجل أزهر ، أي أبيض مشرق الوجه . انظر مادة : « زهر » في تاج العروس والصحاح .

(٤) في ب : « وجعلني » .

(٥) المعدن : مكان كل شيء ، وأصله ومبرؤه ، فهو معدن الذهب والفضة . انظر مادة : « عدن » في لسان العرب والصحاح .

وتزودت من لطائف مناظراتهم آونة ، فأخذت أقتنص الشوارد في مواردهم ، وأقتبس الفرائد من فوائدهم ، ولم أزل في تحلية أفكارى بدرر انتشرت من أقلامهم على القراطيس ، ولم أئل في تحلية أسرارى غير غرر^(١) أسفرت^(٢) عند الصباح في أفق التداريس^(٣) ، فألفت الأنوار في شرح المنار بما وصل ذهني من عباراتهم إليه ، وبما وفقني الله له ووفقني عليه ، من مباحثات شريفة وإشارات لطيفة وبيانات ظريفة ، وكنت في تضاعيف^(٤) ذلك راتعاً في تصانيف ذوي التدقيق ، جامعاً لما انتشرت منهم في التحرير والتقارير من أزاهير التلفيق^(٥) ، من ذلك كتاب الإمام والقرم^(٦) الهمام^(٦) ، ملك كواكب الحقائق ، وفلك كواكب بحر الدقائق ، ناشر أودية المنقول والمعقول ، عامر أبنية الفروع والأصول ، محرر المعاني ، مقرر المباني ، قدوة الأنام ، الإمام فخر الإسلام ، تغمده الله برحمته ، وأسكنه أعلى غرف جنته ، كتاب تأبى على الطلبة المستعدين مرامه ، واستعصى على العلماء المحققين زمامه ، يعطس^(٧) بأنف شامخ من الإباء ، وينبو^(٨) بعطف^(٩) جامع من الاستعصاء ، قد

(١) الغرر : ما ينخدع به المرء ، يقال : اغتر بالشيء ، أي خدع به . انظر تاج العروس والصحاح مادة : « غرر » .

(٢) أسفر : يأتي بمعان عدة ، وهو هنا بمعنى الإنفسار ، يقال : أسفر مقدم رأسه من الشعر . انظر مادة : « سفر » في تاج العروس والصحاح .

(٣) التداريس : أي المذاكرة والقراءة ، يقال : دارست فلاناً أي ذاكرته . انظر مادة : « درس » في لسان العرب والصحاح .

(٤) تضاعيف : أي أثناء ، يقال : وقع فلان في أضعاف كتابه ، يراد به توقيعه في أثناء السطور أو الحاشية . انظر مادة : « ضعف » في لسان العرب والصحاح .

(٥) أزاهير : وهو جمع زهرة ، وهو الحسن والنضارة ، وجاء في التنزيل : « زهرة الحياة الدنيا » . والتلفيق : الملازمة والجمع ، يقال : تلافق القوم ، أي تلاءمت أمورهم . انظر مادة : « زهر » و « لفق » في لسان العرب والصحاح .

(٦) القرم : هو الفحل الذي يترك من الركوب ويودع للفحلة . والقرم من الرجال : السيد المعظم . الهمام : الملك العظيم الهمة . انظر مادة : « قرم » و « وهمم » في لسان العرب والصحاح . (٧) من المعطس وهو الأنف ، لأن العطاس يخرج منه ، ويعبر به عن علا أمره وارتفاع شأنه فيقال : فلان يعطس بأنف أصير شامخ ، ويكشر عن أنياب أسود سالخ ، ويقال : وهو اشم المعطس من قوم شم المعاطس . انظر : أساس البلاغة ؛ لسان العرب ؛ تاج العروس . مادة : « عطس » .

(٨) ينبوا : أي يتجافى ويتباعد يقال : نبا الشيء عنه . انظر مادة : « نبا » في القاموس والصحاح .

(٩) العطف : الميل ، يقال : عطفت العود فانعطف . انظر مادة : « عطف » في القاموس والصحاح .

انغلقت ألفاظه ، وخفيت رموزه والحاظه ، واشتمل من الأصول على أسرار ليس لها من دون الله كاشفة ، واشتمل في الفروع بأنوار أعمار ليس لها في شرع الله كاسفة .

حكاية : حدثني شيعي الإمام العلامة عمدة العلماء المحققين ، أسوة الفضلاء المدققين ، حجة الإسلام والمسلمين ، وارث الأنبياء والمرسلين ، علم الهدى ، أستاذ الدنيا ، شمس الحق والملة ، والدين الأصهباني^(١) ، الذي لن تضيء الشمس شمساً مثله ، أنه حضر يوماً عند الإمام المحقق ، والخبر المدقق ، مولانا قطب الدين الشيرازي^(٢) ، رحمهما الله رحمة واسعة ، كان آخر يوم من حياته ، وكان موت العالم كان يوم مماته ، فأخرج كراريس من تحت المخذة ، نحو خمسين كراساً معدة ، وقال كتاب في أصول الفقه لفخر الإسلام الحنفي ، أبو الحسن علي بن محمد بن الحسن البزدوي ، تعبت عليه زماناً كثيراً ، ولم أبعده عن نظري إلا يسيراً ، وجمعت عليه ما في هذه الكراريس من الفوائد ، ولم أقدر على حل ما فيه من المعاهد ، فخذها لعل الله يفتح عليك بشرحه ، ويغلق دونه أبواب نقصه وجرحه ، فاشتغلت به سنين سرّاً وجهاراً ، ولم أزل في تأمله ليلاً ونهاراً ، وعرضت أقيسته على قوانين أهل النظر ، وتعرضت لمقدماته بأنواع التفتيش والفكر ، فلم أجد ما يخالفهم إلا الإنتاج من الشكل الثاني ، مع اتفاق مقدمتيه في الكيف ، وذلك وما أشبهه مما يجوز أهل الجدل

(١) هو محمد بن عبد الرحمن بن أحمد الأصهباني ، أبو النشاء شمس الدين . ولد بأصبهان سنة ٦٧٤ هـ ، ثم قدم دمشق فبالغ في تعظيمه الشيخ تقي الدين ابن تيمية ثم نزل القاهرة . له شروح كثيرة منها : شرح ابن الحاجب ، والمنهاج للبيضاوي والمطالع للارموي ، والبدیع لابن الساعاتي ، وغيرها . توفي بالطاعون بمصر سنة ٧٤٩ هـ .

انظر ترجمته في : طبقات الشافعية ١٠ / ٣٨٣ ؛ الدرر الكامنة ٥ / ٩٥ ؛ البدر الطالع ٢ / ٢٩٨ ؛ ذيل طبقات الحفاظ ١٢٣ ؛ طبقات المنسرين للداودي ٢ / ٣١٣ ؛ بغية الوعاة ٢ / ٢٧٨ .

(٢) محمود بن مسعود بن مصلح الفارسي ، قطب الدين الشيرازي . ولد في شيراز سنة ٦٣٤ هـ . برع في المعقولات ، ومن تصانيفه : شرح المختصر ، وشرح المفتاح للسكاكي ، وشرح الكليات لابن سينا . نزل ببغداد ودمشق ومصر واستوطن بالآخره تبريز وتوفي فيها سنة ٧١٠ هـ .

انظر ترجمته في : طبقات الشافعية ١٠ / ٣٨٦ ؛ الدرر الكامنة ٥ / ١٠٨ ؛ البدر الطالع ٢ / ٢٩٩ ؛ بغية الوعاة ٢ / ٢٨٢ ؛ طبقات الشافعية للاسنوي ٢ / ١٢٠ .

بلا ضعف ولا زيف^(١) ، ثم لم يتهياً شرحه وتعين لي طرحه .

فانظر إلى هذين الحبرين اللذين لم يسمح بمثلهما الأذوار ، ما دار الفلك الدوار ، كيف أخبرا عن نبوة الطلبة من هذا الكتاب ، وكبوة الطلبة في حلبيته من الاستصعاب ، وأنا قد كنت عاكفاً مدة مديدة في مساجد ميامنه ، واقفاً على أبواب زواياه ومكامنه ، مشغلاً فيه على أشياخي ، الذين لهم عثور على الجوهر في معادنه ، مذاكراً مع أصحابي الفرسان الذين لهم عبور على ميادينه ، وكنت أحتاج أحياناً أن أكتب ما يحل غوامضه ، ويلخص عن الموضوع الأصلي عوارضه ، فطال ذلك علي وتكررت المسألة لدي ، وتجاذبي المخيفان المتنافيان : ضياع ما ناولنيه المشايخ من الأقداح ، وما حصلته بقدرح الفكر من وفور سهم من القداح ، وسماع ما قيل من صنف فقد استهدف ، والأكل* والذم بالإفصاح هو جزاء سنمار حين بنى الخورنق للنعمان^(٢) ، والطعن من كل متعسف فضّاح ، فصرت كما قيل : يقدم رجلاً ويؤخر أخرى بين إقدام للتأليف وإحجام ، حذراً مما قيل في التصنيف ، حتى ربططني البواعث بتخييل محاسن الإفادة والإنتفاع ، وثبطني الرئائب عن اختيار الترك والإمتناع ، فشرعت عاملاً لله ، متوكلاً على الله ، مستعيناً بالله ، في تحرير ما أحاوله ، وتقرير ما أقاوله ، في تأليف شرح مختصر لا يخل إيجازه ، ويحصل في أيسر مدة إنجاز ، يظهر خفاياه ويخبر عن خباياه ، يبين ضمائره ، ويعين سرائره ، وتصديت لتقييد أوابده ، وإطلاق شواهده ، ونثر فوائده [، ونظم قلائده]^(٣) .

ولم أزد على تقرير ما في الكتاب ، مخافة السامة للاسهاب ، ولم أورد من الاعتراضات إلا ما أحتاج منها إلى الجواب ، وتركت الإيرادات الكلية ، والسؤالات العلية ، والعبارات التي فيها الفائدة قليلة إلا ما شذ أو ندر ، أو ما هو من لسان

(١) والشكل الثاني من الضروب المنتجة أن تكون المقدمتان كليتين بشرط أن يختلفا بالكيف ، فتكون الكبرى سالبة والصغرى موجبة نحو : كل وضوء عبادة ولا شيء في العبادة بمستغن عن النية ، فينتج عن ذلك سالبة كلية هي : لا شيء من الوضوء بمستغن عن النية . ولو فقد الشرط لزم من ذلك اضطراب النتيجة . انظر حاشية البابجوري ٦١ ، تسهيل المنطق ٥٢٠ .

* الأكل يأتي بمعنى الغيبة فيقال : انه لذو أكلة للناس وإكلة وأكلة أي غيبة لهم يغتابهم ومنه قول الشاعر : أبا ثبت أما تنفك تأتكل ، معناه تأكل لحومنا وتغتابنا ، وهو تفتعل من الأكل . انظر لسان العرب مادة : « أكل » .

(٢) وجزاه بأن رماه من أعلى الخورنق فخر ميتاً ، وإنما فعل ذلك لئلا يبيّن مثله لغيره . وصار هذا المثل يضرب لمن يجزى بالإحسان الإساءة . انظر : مجمع الأمثال ١ / ١٥٩ .

(٣) ساقطة من « ج » .

القلم ابتدر ، وسميته التقرير لأصول فخر الإسلام ، وسألت الله أن ينفع به كما نفع بأصله طلبة الإسلام .

(إسناده الكتاب) : حدثني شيخني الإمام ، قدوة الأنام ، مفتخر الأيام ، حافظ علوم الإسلام ، مرشد الطالبين ، كشاف المشكلات ، حلال المعضلات ، الشيخ قوام الدين محمد بن محمد بن أحمد البخاري^(١) ، رحمه الله رحمة واسعة ، قراءة عليه في مدة سنتين ، أولهما من السابع من شوال سنة ثلاث وأربعين وسبع مئة ، بالجامع المارداني^(٢) بظاهر القاهرة المحروسة ، وهو رواه عن شيخه قال : حدثني به شيخني ، علامة الوري ، مالك أزمة الفتوى ، مصنف آخر الزمان ، علاء الملة والدين ، عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري^(٣) ، طيب الله ثراه ، وجعل الجنة مثواه ، بقراءتي عليه في المدرسة المختيرية^(٤) ببخارى^(٥) ، قال : حدثني به شيخني وعمي ،

(١) هو محمد بن محمد بن أحمد السنجاري ، المعروف بقوام الدين الكاكي ، قدم إلى القاهرة ، فأقام بجامع المارداني يؤم به ، ويدرس للطائفة الحنفية ، من تصانيفه : ” شرح الهداية ” و ” عيون المذاهب ” توفي بالقاهرة سنة ٧٤٩ هـ .

انظر ترجمته في : الجواهر المضية ٤ / ٢٩٤ ؛ والفوائد البهية ص ١٨٦ ، كشف الظنون ٦ / ١٥٥ ؛ هدية العارفين ٢ / ١٥٥ .

(٢) يوجد الجامع بجوار خط التبانة خارج باب زويلة ، كان مكانه أولاً مقابر أهل القاهرة ، فلما كان في سنة ٧٣٨ أخذت الأماكن اللازمة لإقامة الجامع على أرضها من أربابها ، وتولى شرائها النشو ، ولم ينصف في أثمانها ، ثم هدمها وبنى في مكانها الجامع فجاء من أحسن الجوامع ، ولا يزال موجوداً إلى اليوم بشارع التبانة بقسم الدرب الأحمر بالقاهرة . انظر : النجوم الزاهرة ٩ / ١١٢ ، الخطط المقرزية ٢ / ٣٠٨ .

(٣) هو عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري ، كان بحراً في الفقه والأصول من تصانيفه : كشف الأسرار شرح أصول البزدوي ، وغاية التحقيق شرح المنتخب الحسامي ، ووضع كتاباً على الهداية بسؤال قوام الدين الكاكي وصل فيه إلى النكاح فاحترمه المنية سنة ٧٣٠ هـ .

انظر ترجمته في : الجواهر المضية ٢ / ٤٢٨ ؛ تاج التراجم ص ١٨٨ ؛ الفوائد البهية ص ٩٤ ؛ كشف الظنون ٢ / ١٨٤٩ ؛ الأعلام ٤ / ١٣ .

(٤) لم أقف على ترجمة لهذه المدرسة .

(٥) بخارى : بالضم : من أعظم مدن ما وراء النهر وأجلها ، بينها وبين سمرقند مسيرة ستة أو سبعة أيام ، فتحت في أيام معاوية سنة ٥٣ هـ ، وينسب لها خلق كثير من أئمة المسلمين منهم إمام أهل الحديث محمد بن إسماعيل البخاري ، وأبو زكريا عبد الرحيم بن أحمد بن نصر البخاري وغيرهم . انظر معجم البلدان ١ / ١٥٣ ؛ ومراصد الإطلاع ١ / ١٦٩ .

الإمام المحقق، والقرم المدقق، قطب المجتهدين، محمد بن محمد بن الياس المايبرغي^(١)، قدس الله روحه، ونور ضريحه، قال: حدثني أستاذ الدنيا، مظهر كلمة الله العليا، شمس الأئمة محمد بن عبد الستار الكردي^(٢)، تغمده الله بالرحمة والرضوان، من أول الكتاب إلى باب بيان أسباب الشرائع، ومنه إلى آخر الكتاب، الشيخ الإمام، والقرم الهمام، بدر الملة والدين محمود بن محمود بن عبد الكريم الكردي، المعروف بجواهرزاده^(٣)، راوياً عن خاله هذا قال: حدثني به شيخ شيوخ الإسلام، برهان الدين [محمد]^(٤) بن عبد الجليل الرشداني^(٥) رحمه الله، قال: حدثني به مفتي الثقلين، إمام الخافقين، نجم الملة والدين، أبو حفص عمر بن أحمد النسفي^(٦)، عن

(١) هو فخر الدين المايبرغي، نسبة إلى مايبرغ، وهي قرية كبيرة على طريق بخارى، تفقه على شمس الأئمة الكردي وروى "الهداية" عنه عن مصنفها، توفي سنة ٧٥١ هـ. انظر الجواهر المضية ٣ / ٣١٨؛ الفوائد البهية ص ١٨٦.

(٢) هو شمس الدين، وكنيته أبو الوجد. ينسب إلى قصبة من قصبات كردر من أعمال جرجانية خوارزم، كان أستاذ الأئمة على الإطلاق، تفقه بسمرقند على شيخ الإسلام برهان الدين المرغيناني صاحب "الهداية"، ثم رحل إلى بخارى وتفقه على علماءها منهم بدر الدين الورسكي، وقطب الدين محمد بن محمد السرخسي وغيرهم، مات ببخارى سنة ٦٤٢ هـ. انظر: الجواهر المضية ٣ / ٢٢٨؛ تاج التراجم ص ٢٦٧؛ الفوائد البهية ص ١٧٦؛ سير أعلام النبلاء ٢٣ / ١١٢؛ الوافي بالوفيات ٣ / ٢٥٤.

(٣) هو ابن أخت محمد بن عبد الستار الكردي رياه خاله أحسن تربية ونشأ عنده، توفي ببلخ سنة ٦٥١ هـ. انظر الفوائد البهية ص ٢٠٠.

(٤) أوردت كل النسخ هذا العلم باسم محمد، وهو خطأ، واسمه علي بن أبي بكر والذي يؤيد ذلك أن صاحب كشف الأسرار ذكره بهذا الاسم، ثم لم أقف فيما لدي من مصادر على من اسمه محمد بن عبد الجليل الرشداني. ولعله سهو من النساخ. انظر كشف الأسرار ١ / ٢٠.

(٥) هو علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني، برهان الدين المرغيناني الرشداني صاحب الهداية، أقر له أهل عصره بالفضل والتقدم، وفاق شيوخه وأقرانه، تلمذ على جماعة منهم الإمام أبو حفص عمر بن أحمد النسفي، من تصانيفه "البداية" و"كفاية المنتهى" و"مناسك الحج". توفي سنة ٥٩٣ هـ. انظر الجواهر المضية ٢ / ٦٢٧؛ تاج التراجم ٢٠٦؛ الفوائد البهية ص ١٤١؛ سير أعلام النبلاء ٢١ / ٢٣٢؛ كشف الظنون ٢ / ٢٠٣١؛ الاعلام ٤ / ٢٦٦.

(٦) هو عمر بن محمد بن أحمد بن لقمان، نجم الدين أبو حفص النسفي. كان إماماً فاضلاً أصولياً متكلماً مفسراً محدثاً فقيهاً حافظاً فحياً، أحد الأئمة المشهورين بالخفظ، أخذ الفقه عن صدر الإسلام أبي اليسر محمد البزدوي، من تصانيفه: "مجمع العلوم"، "التيسير في تفسير القرآن"، "شرح صحيح البخاري" توفي بسمرقند ٥٣٧ هـ.

انظر الجواهر المضية ٢ / ٦٥٧؛ تاج التراجم ٢١٩؛ الفوائد البهية ص ١٤٩؛ طبقات المفسرين للداودي ٢ / ٥؛ معجم الأدباء ٤ / ٤٧١؛ الاعلام ٥ / ٦٠.

الشيخ الإمام المحقق ، والخبير المدقق ، المزين بالألقاب ، مصنف هذا الكتاب ، رحمه الله^(١) .

وصية واعتذار :

ثم اني أيتها الرفيق الشفيق ، ألتمس من نقاء سيرتك ، وصفاء سريرتك ، أنك إذا نظرت فيه بذهنك الشاقب ، وفكرك الصائب ، وخاطرك اليقظان ، وانتباهك العجيب الشأن ، أن يكون نظرك ذاك نظر الكمال والرضا ، لا نظر النقص والسخط والجفا ، فإن ذلك الكتاب ظاهره أنيق ، لكنه كما نبهت عليه بحر عميق ، وإنني لا أدعي إحاطة جميع ما أراد الشيخ مما فيه ، ولا إماطة جميع ما أورد عليه من مخالفه ، بل ذكرت ما علمت أن فهمي إليه سبيلاً ، وقد قال تعالى : ﴿ وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً ﴾^(٢) ، فما كان منه صواباً فلله الحمد على ذلك ، وما كان غيره فنعود بالله من هنالك .

مناجاة :

اللهم ، يا واسع الرحمة والجود ، ويا مفيض الوجود على كل موجود ، يا معين الضعفاء ، ويا معز الأذلاء ، يا مجري القلم ، يا واهب العلم ، النصر دأبك ، والفيض شعارك ، لا ينقص فيضك العطاء ، وكلتا يديك بالخير سخاء ، فلا تجعل لمقصدنا الذي نحن به أمداً ، بل هب لنا من لدنك رحمة ، وهيء لنا من أمرنا رشداً .

(١) جاء في هامش نسخة « ج » : فبين الأكمل وفخر الإسلام في سنده في هذا الكتاب ست وسائط :

قوام الدين البخاري ، علاء الدين البخاري ، محمد بن إلياس ، ابن عبد الستار الكردي ، برهان

الدين الرشواني ، نجم الدين عمر النسفي .

(٢) الإسراء : ٨٥ .

[مقدمة الكتاب]

« ديباجة الكتاب :

قال رحمه الله :

الحمد لله خالق النسم ، ورازق القسم ، مبدع البدائع وشارع الشرائع» .

— أقول : اقتدى الشيخ رحمه الله بالكتاب العزيز ، بذكر الحمد في أول تصنيفه على ذريعتيه ، شكراً لما من الله تعالى عليه بجعله ممن فهم الشرائع ، فصار مصنفاً في علمها .

والحمد : هو الوصف بالجميل على جهة التفضيل .

فقولنا : « (هو الوصف) » يشمل المحدود^(١) وغيره .

وقولنا : « (بالجميل) » يخرج الوصف بالقبيح .

وقولنا : « (على جهة التفضيل) » يخرج الوصف على جهة الاستهزاء .

وليس في هذا المفهوم ما يقيد بالنعمة ، فهو مقول في مقابلة النعمة وغيرها ،

يقال : حمدت الرجل على إنعامه ، وحمدته على حسبه وشجاعته .

ويقاربه المدح ، ويدل على ذلك الاشتقاق ، وعلى هذا بنى من قال :

لا تحمدن^(٢) امرأة حتى تجربه

ولا تدمنه من غير تجريب^(٣)

فإن الذم يقابله الحمد^(٤) ، وأما الشكر فعلى النعمة خاصة ، وهو بالقلب

واللسان والجوارح ، قال :

(١) جمع حد ، وهو لغة : المنع .

واصطلاحاً : « قول دال على ماهية الشيء » وينقسم إلى قسمين :

أ - الحد التام : ما تضمن جنس المحدود الفصل القريين نحو : « الإنسان حيوان ناطق » .

ب - الحد الناقص : ما تضمن جنس المحدود البعيد والفصل القريب ، أو بالفصل لوحد نحو :

« الإنسان جسم ناطق » أو « الإنسان ناطق » . انظر : حاشية الباجوري ص ٤٢ ؛ تسهيل

المنطق ص ٣٥ ؛ التعريفات ص ١١٢ ؛ المستصفى ١ / ١٢ ؛ شرح العضد ١ / ٦٨ ؛ جمع الجوامع

١ / ١٣٤ .

(٢) في نسخة ج : « لا تمدحن » .

(٣) لم أقف على قائل هذا البيت .

(٤) في نسخة أ : « المدح » .

أفادتكم النعماء مني ثلاثة

يدي ولساني والضمير المحجبا^(١)

ويقابله الكفران^(٢) .

قال صاحب الكشف^(٣) : « التعريف فيه كالتعريف في أرسلها العراك^(٤) ... ، وهو تعريف الجنس^(٥) ، ومعناه الإشارة إلى ما يعرفه كل أحد من أن الحمد ما هو ؟ والعراك ما هو ؟ من بين أجناس الأفعال . والاستغراق الذي يتوهمه كثير من الناس

(١) قال الشهاب : « هذا البيت لم يذكر أصحاب الشواهد قائله ولا ما قبله وما بعده ، وفي بعض الحواشي أنه لأعرابي أتى علياً رضي الله عنه سائلاً فأعطاه درهماً ، فلما استقله ولم يكن عنده غير درع له ناوله إياها فامتدحه بشعر هذا من جملته ولست على ثقة منه » . انظر : حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ١ / ٧٧ .

(٢) وهذا التفريق بين الحمد والشكر الذي أورده المصنف هو رأي الجمهور ، وقد ذهب طائفة من العلماء إلى أن الحمد والشكر بمعنى واحد سواء ، وهو رأي الطبري ، والمبرد ، والليثاني وابن عطاء وغيرهم . انظر تفسير الطبري ١ / ٥٩ ؛ تفسير القرطبي ١ / ١٣٣ ؛ في تاج العروس مادة : « حمد » .

(٣) هو محمود بن عمر بن محمد بن أحمد العلامة أبو القاسم الزمخشري الخوارزمي النحوي اللغوي المعتزلي ، يلقب جار الله ، لأنه جاور بمكة زماناً . كان واسع العلم ، كثير الفضل غاية في الذكاء وجودة القريحة . له التصانيف البديعة منها : « الكشف » في التفسير ، « الفائق » في غريب الحديث ، « شرح أبيات الكتاب » ، « ديوان الشعر » ، « رؤس المسائل في الفقه » وغيرها توفي ٥٣٨ هـ . انظر : طبقات المفسرين ٢ / ٣١٤ ؛ بغية الوعاة ٢ / ٢٧٩ ؛ الجواهر المضية ٣ / ٤٤٧ ؛ تاج التراجم ص ٢٩١ ؛ سير أعلام النبلاء ٢٠ / ١٥١ ؛ معجم الأدباء ٥ / ٤٨٩ .

(٤) « العراك » : إزدحام الإبل على الماء ، يقال : أرسلها العراك أي أوردها جميعاً الماء ، وأصل الكلمة « عراكاً » بمعنى مزدحمة ثم أدخل عليه « أل » قال الجوهري : كما قالوا مررت بهم الجماء الغفير ، وأصلها جماء غفيراً . فدخول « أل » على المصدر « عراكاً » لتعريف الجنس وهي الإبل أو غيرها حين ورود الماء كما قال لبيد يصف الحمار والاتن :

فأرسلها العراك ولم يذرهما

ولم يشفق على نقص الدخال

انظر مادة : « عراك » في القاموس ، الصحاح ، لسان العرب .

(٥) الجنس : هو كلى مقول على كثيرين مختلفين في الحقائق في جواب ما هو ؟ كالحیوان مثلاً فإذا سئل عن الإنسان والفرس وقيل ما هما ؟ كان الجواب حيواناً .

انظر : حاشية الباجوري على متن السلم ص ٣٧ ؛ تسهيل المنطق ص ٢٧ ؛ التعريفات ص ١٠٧ ؛ شرح العضد ١ / ٧٦ ؛ الكليات ص ٨٧ .

وهم منهم»^(١) .

وهذا كما ترى فيه رد على من قال : «إن كونه للجنس مذهب أهل السنة والجماعة»^(٢) وإشارة إلى أنه معلوم التصور بكل أحد ، ودسياسة الاعتزال تمنعه الاستغراق ، فإن عندهم المحامد المتعلقة بأفعال العباد لخالقها ، فلم يستحق الحمد مستغرقاً والمسئلة معروفة^(٣) .

وقال : «والله أصله الإله . قال :

معاذ الله أن تكون كظبية

(٤)

ونظيره الناس ، أصله الأناس . قال :

إن المنايا يطلع

ن على الأناس الآمنينا^(٥)

فخذفت الهمزة وعوض منها حرف التعريف ولهذا قيل في النداء : يا الله ، بالقطع . كما يقال : يا إله .

والإله من أسماء الأجناس ، كالرجل والفرس ، اسم يقع على المعبود بحق أو باطل ، ثم غلب على المعبود بحق ، كما أن النجم اسم لكل كوكب ، ثم غلب على الثريا ،

(١) الكشف ١ / ٨ .

(٢) وهو قول شيخ المصنف قوام الدين الكاكي . انظر : بيان الوصول شرح أصول البزدوي "مخطوط" ٢ / ب .

(٣) وقد ذكر القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة ص ٣٣٣ في مسألة حمد الله تعالى على الإيمان فقال : «إنا لا نحمد الله تعالى على الإيمان نفسه ، وإنما نحمده على مقدماته من الإقذار والتمكن وإزاحة العلة بأنواع الألطاف ، وذلك موجود قبله ومتعلق به فلا يلزم ، ولهذا قال بعض أصحابنا حين أورد بعضهم هذا السؤال عليه بحضرة بعض الأكابر فقال : فإنا لا نحمد الله على ذلك وإنما يحمداً عليه ... » .

(٤) هذا البيت للشاعر بغيث بن حريث في محبوبته أم السلسيل . ويقول في عجزه : ولا دمية ولا عقيلة ربرب . انظر : خزنة الأدب ٢ / ٢٧٧ .

(٥) هذا البيت لدى جدن الحميري أحد ملوك اليمن ويقول بعده :

فيدعنهم شتى وقد كانوا جميعاً وافرين

انظر : خزنة الأدب ٢ / ٢٨٧ .

والبيت على الكعبة»^(١) .

وفيه بحث : فإن المراد من اسم الجنس ، إما أن يكون ما يطلق على أفراد متفقة الحقيقة ، كالرجل والفرس كما يدل عليه ظاهر كلامه .

وإما أن يكون ما علق على شيء ، وعلى ما أشبهه أعم من أن يكون الأفراد متفقة الحقيقة أولاً . ولا سبيل إليهما جميعاً .

أما الأول : فلأن حقيقته تعالى ممتازة عن سائر الحقائق لم يشاركه شيء فيها ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

وأما الثاني : فلانتفاء المشابهة لقوله تعالى : ﴿ ليس كمثله شيء ﴾^(٢) .

ولعل الحق في ذلك أن يجعل مشتركاً لفظياً^(٣) .

وقال : « وأما الله بقطع الهمزة فمختص بالمعبود بالحق ، لم يطلق على غيره »^(٤) .

وهو صحيح ، قال الله تعالى : ﴿ هل تعلم له سمياً ﴾^(٥) .

لكن الاختصاص المذكور في كلامه يحتمل وجهين :

أحدهما : أن يكون ذلك بعد الغلبة^(٦) ، وليس بظاهر ، لأنه ذكره بكلمة التفضيل ، معرضاً عما تقدم من الغلبة .

والثاني : أن يكون بوضع علمي^(٧) ، وهو حق ، وعليه سكان :

الأول : أن [العلمية]^(٨) إنما تتعين إذا لم تكن صفة ، وهو ممنوع .

(١) الكشف ١ / ٤ - ٥ .

(٢) الشورى : ٩ .

(٣) المشترك اللفظي : « ما وضع لمعنيين مختلفين أو لمعان مختلفة الحقائق كالعين الباصرة والجارية ، وكالقرء للطهر والحيض » .

انظر : حاشية الباجوري على متن السلم ٣٦ ؛ تسهيل المنطق ٢٠ ؛ الاحكام ١ / ١٩ ؛ جمع الجوامع ١ / ٢٧٩ ؛ التعريفات ص ٢٧٤ ؛ الكليات ص ٨٨ .

(٤) الكشف ١ / ٥ .

(٥) مريم : ٦٥ .

(٦) بمعنى أن لفظ الجلالة « الله » وصف في أصله ثم غلبت عليه العلمية بحيث لا يستعمل في غيره ، وينسب هذا القول للإمام البيضاوي . انظر : تفسير روح المعاني ١ / ٥٧ .

(٧) والقول بأنه علم من أصله لذاته تعالى هو قول الجمهور . انظر : تفسير ابن كثير ١ / ١٩ ؛ تفسير الخازن ١٠ / ١٧ ؛ تفسير روح المعاني ١ / ٥٧ .

(٨) في نسخة ج : « الغلبة » .

والثاني : ما أورده بعض المتعنتين : أن المفهوم منه لا يخلوا إما أن يكون كلياً^(١) أو جزئياً^(٢) ، ولا سبيل إليهما .

أما الأول : فلأن العلم لا يكون موضوعاً له ، لأن العلم ما وضع لشيء بعينه ، غير متناول ما أشبهه .

وأما الثاني : فلأنه لا بد من دخوله تحت كلي ، فيكون مركباً ، والتركيب على الله تعالى محال .

وأجيب عن الأول : بأنه يوصف ولا يوصف به ، فدل أنه ليس بصفة . قال صاحب الكشف : « صفاته تعالى لا بد لها من موصوف تجري عليه ، فلو جعلتها كلها صفات ، بقيت جارية على غير اسم موصوف بها ، وهذا محال »^(٣) . وفيه نظر ، لأنه يجوز أن يكون هذا بناء على أن عندهم لا يجوز أن يكون لله تعالى صفات وأسماء لا نعرفها تفصيلاً .

وقوله عليه الصلاة والسلام في دعائه المعروف : « أسألك بكل اسم هو لك ، سميت به نفسك ، أو أنزلته في كتابك ، أو علمته أحداً من خلقك ، أو استأثرت به في علم الغيب عندك »^(٤) يردده .

(١) الكلي : « هو الذي لا يمنع نفس تصور مفهومه وقوع الشركة فيه كالإنسان » . انظر : حاشية الباجوري ص ٣٦ ؛ تسهيل المنطق ص ١٦ ؛ جمع الجوامع ١ / ٢٧٤ ؛ الاحكام ١ / ١٦ ؛ التمهيد ص ٢٩٢ ؛ شرح الكوكب المنير ١ / ١٣٢ .

(٢) الجزئي : « هو الذي يمنع نفس تصور مفهومه وقوع الشركة فيه كزريد علماً » . انظر : حاشية الباجوري ١ / ٣٦ ؛ تسهيل المنطق ص ١٦ ؛ التمهيد ص ٢٩٣ ؛ جمع الجوامع ١ / ٢٧٥ ؛ شرح الكوكب المنير ١ / ١٣٦ ؛ التعريفات ص ١٠٣ .

(٣) حتى يتبين وجه اعتراض الشارح على صاحب الكشف لا بد من ذكر كلامه الذي يسبق هذا النقل وهو قوله : « فإن قلت : اسم هو أم صفة ؟ قلت : بل اسم غير صفة ، ألا تراك تصفه ولا تصف به ، لا تقول : شيء إله ، كما لا تقول : شيء رجل ، وتقول إله واحد صمد ، كما تقول : رجل كريم خير ، وأيضاً فإن صفاته ... » ١ / ٥ .

(٤) أخرجه الإمام أحمد في مسنده عن عبد الله بن مسعود ٥ / ٢٦٦ ، وابن حبان في صحيحه في كتاب الرقائق ، باب الأدعية ٣ / ٢٥٣ ، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد ١ / ١٣٦ .

وقال : « أخرجه أحمد وأبو يعلى والبزار ... ورجال أحمد وأبي يعلى رجال الصحيح غير أبي سلمة الجهني وقد وثقه ابن حبان » ، ورواه الحاكم في المستدرک ١ / ٥٠٩ وصححه ، وأخرجه البيهقي في كتاب الأسماء والصفات ٢ / ٢٧ ، وأخرجه البزار في مسنده ٥ / ٣٦٣ ، وأبو يعلى في مسنده ٩ / ١٩٨ .

وعلى هذا لم لا يجوز أن يكون هذه اللفظة صفة ؟ والموصوف بالصفات كلها اسم مستأثر في علم الغيب عنده تعالى وتقدس .

فلم يكن الجواب صحيحاً إلا إذا ثبت أن كل تركيب تقييدي^(١) ، لابد فيه من موصوف مذكور ، أو مقدر معلوم للمخاطب باسمه ، وذلك بعيد .

وعن الثاني : بأنه عَلمٌ باعتبار ما صدق عليه .

والخالق اسم فاعل من خلق . والخلق ، والتكوين ، والاختراع ، والإحداث واحد ، وهو إيجاد شيء مسبق بالعدم ، ومعناه أنه حصل لشيء من شيء آخر وجود بعدما لم يكن .

والنَسَمَة : النفس ، والإنسان ، والنسم جمعه .

والرازق : اسم فاعل من رزق .

والقِسَم : وهو جمع قسمة بمعنى القسم ، وهو الحظ من الخير .

قيل : « إن الشيخ راعى براعة الاستهلال ، فإن غرضه من هذا الكتاب أصول الفقه ، والفقه على ما فسرهُ الإمام أبو حنيفة رحمه الله : [معرفة النفس]^(٢) ما لها وما عليها ، فاحتاج إلى بيان النفس فقال : « خالق النسم » . وأول ما لها هو ما يقوم مطيتها به ، وهو الرزق ، أي الغذاء ، فقال : « ورازق القِسَم »^(٣) .

ولما احتاج إلى بيان ما عليها قال : « مبدع البدائع » .

والإبداع : هو أن يكون من الشيء وجود لشيء متعلق به فقط دون متوسط من مادة ، أو آلة ، أو زمان ، فهو أعلى مرتبة من التكوين والاحداث ، ولعله أراد بها صفات الواجب تعالى وتقدس ، فإن أول ما تجب معرفته على النفس معرفة خالقه ، وذلك لا يكون إلا بمعرفة الصفات ، ثم معرفة الشرائع التي كلفت بها من جهة خالقه ، والامتنال بما أمر والانتهاز عما نهى المقصودين بخلقها فقال : « وشارع الشرائع » .

(١) المركب التقيدي : « هو اللفظ المركب الذي يكون فيه الجزء الثاني قيداً مخصصاً للجزء الأول مثل

المركب الإضافي والتوصيفي نحو : غلام زيد ورجل فاضل » . انظر : حاشية الباجوري على متن

السلم ٣٤ ؛ تسهيل المنطق ٢١ ؛ التعريفات ص ٢٦٩ .

(٢) ساقطة من نسخة « أ » .

(٣) نقله المصنف عن كشف الأسرار بتصرف ١ / ٢٤ .

[تعريف الدين ^(١)]

قال رحمه الله :

« ديناً رضيعاً ، ونوراً مضيئاً ، وذكرًا للأنام ومطية إلى دار السلام » .

— أقول : انتصاب ديناً ممكن أن يكون على الحال ، ويمكن أن يضمّن الشارع معنى الجاعل والمصير ، فيكون منصوباً على أنه مفعول ثان .

والدين : « وضع إلهي سائق لذوي العقول ، باختيارهم المحمود ، إلى الخير بالذات » ، كذا قيل ^(٢) .

وفيه مباحث :

الأول : أن الدين مقول على الأديان بالاشتراك المعنوي ^(٣) أو اللفظي ^(٤) .

وفيه مقامان :

الأول : أن يكون مقولاً على الأديان مطلقاً .

والثاني : على الأديان الحقه .

أما على الأول : فهو مقول عليها بالاشتراك اللفظي ، لأنه تعالى سمى غير دين

الحق ديناً ، قال : ﴿ ومن يبتغ غير الإسلام ديناً ﴾ ^(٥) ، وقال : ﴿ أم لهم شركاء

شرعوا لهم من الدين ﴾ ^(٦) ، وقال : ﴿ لكم دينكم ولي دين ﴾ ^(٧) ودينهم

[بالحقيقة] ^(٨) مخالف للدين الحق ، لقوله تعالى : ﴿ ما لم يأذن به الله ﴾ ^(٩) ، وما لم

(١) وهذا التعريف مذكور في هامش نسخة « ج » .

(٢) ذكر هذا التعريف الشيخ عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ١ / ٢٦ ، وجمال الدين الكرلاني

في الشافي شرح أصول البزدوي « مخطوط » ١ / ب ، وأبو البقاء في الكليات ص ٤٤٣ .

(٣) المشترك المعنوي : « أن يتحد اللفظ والوضع والمعنى وتعدد الأفراد المشتركة كالإنسانية والذكورة

والأنوثة » . انظر : حاشية الباجوري ٣٦ ؛ تسهيل المنطق ص ١٥ ؛ شرح العضد ١ / ١٢٨ ؛ جمع

الجوامع ١ / ٢٧٥ ؛ شرح الكوكب المنير ١ / ١٣٤ .

(٤) في هامش نسخة ب : « مطلب في الكلام على الدين مستوفى » .

(٥) آل عمران : ٨٥ .

(٦) الشورى : ٢١ .

(٧) الكافرون : ١٦ .

(٨) ساقطة من « ج » .

(٩) الشورى : ٢١ .

يأذن به الله مخالف لما أذن به بالضرورة .

وأما على الثاني : فهو مقول عليها بالاشتراك المعنوي ، لأنه معنى واحد في ضمن الجزئيات المختلفة الكمية والكيفية ، ولا بد أن يكون الشيء الواحد مقولاً على الأفراد بالاشتراك اللفظي وعلى بعض أفراد تلك الأفراد بالاشتراك المعنوي .

المبحث الثاني : أنه مقول عليها بالتشكيك^(١) أو التواطؤ^(٢) ، لاجئز أن يكون متواطئاً ، لقوله تعالى : ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم ﴾^(٣) .

وما كان متواطئاً لا يكون كذلك ، ولاستلزم^(٤) ذلك عدم جواز النسخ بالأشد أو الأضعف ، واللازم باطل بالاجماع فالملزوم مثله .
وبيان الملازمة ، أن ما كان متواطئاً لا يقبل الشدة أو الضعف ، ولا الأولوية ، ولا الأقدمية .

والواقع خلافه ، فإن بعض الأديان أشد تكليفاً من بعض ، كقيمة وكمية ، وأن بعضها أولى وأقدم ، إما زماناً ، أو رتبة ، فإذاً لا يكون مقولاً عليها بالتواطؤ .

المبحث الثالث :

في حل ألفاظ تعريفه ، وبيان القيود .

أما قوله : « وضع » فالمراد به التخصيص ، وهو كالجنس ، يشتمل التخصيصات الإلهية ، وغيرها .

وقوله : « الهي » احتراز عن سائر الأوضاع الصناعية وغيرها ، مما كان يشرع للكفار والمنافقين شياطينهم .

(١) اللفظ المشكك : « أن يكون المعنى الواحد ليس مستوياً في أفرادهِ ، بل مختلف ومتفاوت فيه ضعفاً وقوة ، كالنور فإنه في الشمس أقوى منه في غيرها » . انظر : حاشية الباجوري على متن السلم ص ٤٠ ؛ تسهيل المنطق ص ١٥ ؛ التعريفات ص ٢٧٦ ؛ حاشية البناني على جمع الجوامع ١ / ٢٧٥ ؛ شرح الكوكب المنير ١ / ١٣٥ .

(٢) اللفظ المتواطئ : « أن يكون المعنى الواحد مستوياً في أفرادهِ من غير اختلاف وتفاوت فيها ، كالإنسان فإن معناه لا يختلف في أفرادهِ » . انظر : حاشية الباجوري ص ٤٠ ؛ تسهيل المنطق ص ١٥ ؛ شرح العضد ١ / ١٢٨ ؛ جمع الجوامع ١ / ٢٧٥ ؛ شرح الكوكب المنير ١ / ١٣٤ .

(٣) المائدة : ٣ .

(٤) في أ : « ولا يستلزم » .

وقوله : « سائق » ، احتراز عن الأوضاع الالهية [الغير]^(١) السائقة ،
كتخصيصاته تعالى إنبات الأراضي والأشجار في بعض الأماكن بالاحايين المعينة له .
وقوله : « لذوي العقول » ، يمكن أن يكون احترازاً عن التخصيصات للعقول
المجردة ، فإنها عقول لاذووها عند من يقول به ، إذ لا يقال لما كلفوا به إنها أديانهم
إلا أن يصطلح عليه أحد .

والأصوب أن يجعل « سائق لذوي العقول » ، قيداً واحداً ، احترازاً عما ذكرنا ،
وعن أفعال الحيوانات المختصة بالخيار ، والاحيان ، لئلا يكون تفسيراً بما لا يكون
المصنف قائلًا به ظاهراً .

وقوله : « باختيارهم » ، يمكن أن يكون إشارة إلى أنه تعالى أعطاهم الاختيار
في الاتيان بالمشروعات وتركها ، ليكون عبادة أو عصياناً يثاب عليها ، أو يعاقب به .
ويمكن أن يكون احترازاً عن الأوضاع الالهية السائقة ، لا بالاختيار كالوحدانيات
السائقة عمن هي فيه إلى غايتها .

وقوله : « المحمود » ، يمكن أن يكون صفة مادحة للاختيار ، إشارة إلى أن
التكليف حسن ، كما هو المذهب الصحيح^(٢) .

ويمكن أن يكون احترازاً عن الكفر ، فإنه وضع إلهي عند من يقول بخلق أفعال
العباد^(٣) ، وإرادة غير الحسن سائق لذوي العقول باختيارهم ، ولكن باختيار مذموم .
وقوله : « إلى الخير » ، متعلق بسائق ، فإن الوضع الالهى السائق لذوي العقول
باختيارهم المحمود ، لا يكون إلا إلى الخير ، وهو ما وعدهم الله تعالى من الكرامات
على الامتثال بالأوامر ، والاجتناب عن النواهي .

(١) ساقطة من « أ » .

(٢) انظر : شرح التلويح على التوضيح ١ / ١٧٣ ؛ تيسير التحرير ٢ / ١٧٢ ؛ الاحكام في أصول
الاحكام ١ / ٧٩ ؛ شرح الكوكب المنير ١ / ٣٠٦ ؛ المعتمد ١٠ / ١٦٤ .

(٣) هكذا في كل النسخ ، وهذا القول لا يستقيم مع رأي المعتزلة القائلين باتفاق ، أن العبد قادر خالق
لأفعاله خيرا وشرها ، والرب تعالى منزّه أن يضاف إليه شر وظلم وفعل هو كفر ومعصية .

انظر : المغني للقاضي عبد الجبار ٨ / ٣ ؛ الملل والنحل ١ / ٤٥ ؛ الفرق بين الفرق ص ١١٤ ؛
الفصل في الملل ٥ / ٥٧ .

وقوله : « بالذات » ، يمكن أن يكون متعلقاً بسائق ، ويكون معناه أن ذلك الوضع الالهي بذاته سائق ، لأنه ما وضع إلا كذلك .

ويمكن أن يكون متعلقاً بالخير ، ومعناه أن ذلك الخير ، وهو ما وعده الكريم من الكرامات بذاته خير ، والخير حصول الشيء [لما من شأنه أن يكون] حاصلاً^(١) له أي يناسبه ، ويليق به .

والفرق بينه وبين الكمال اعتباري ، فإن ذلك الشيء الحاصل المناسب^(٢) من حيث أنه براءة من القوة للشيء الحاصل له كمال ومن حيث أنه مؤثر خير .
والرضى : فاعيل من رضى بمعنى مفعول ، (ديناً رضىً) ، أي مرضي الله وعباده الصالحين ، لقوله تعالى : ﴿ وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴾^(٣) .

والنور : قيل في بعض الشروح : « إنه كيفية عارضة من الشمس والقمر والنار على ظاهر الأجسام ، بعروضها يصير المرئيات منكشفة متجلية ، ولهذا قيل في تفسيره : هو الظاهر [في نفسه]^(٤) المظهر لغيره »^(٥) .

والأضواء : قيل : « هي أجسام شفاقة تنفصل عن المضئ ، لأنها متحركة ، بدليل انحدارها عن الكواكب وانعكاسها ، وكل متحرك جسم » .
ورد بمنع حركتها .

قوله : لأنها منحدره ومنعكسة .

قلنا : لا نسلم ذلك ، بل هو محدث في قابله المقابل دفعة ، لكن لما كان حدوثه من شيء عال ، أو شيء من مكان مقابل ، سبق إلى الوهم أنه منحدر ومنعكس .
فالحق أنها كيفيات ، فمنها ما هو ضوء أول ، وهو الحاصل في الجسم من مقابله المضئ لذاته ، كضوء وجه الأرض بعد طلوع الشمس ، ويسمى ضياءً إن قوى ، وشعاعاً إن ضعف .

(١) ساقطة من « ج » .

(٢) العبارة بكاملها ساقطة من « أ » .

(٣) المائدة : ٣ .

(٤) ساقطة من « أ » .

(٥) انظر : كشف الأسرار ١ / ٢٦ .

ومنها ما هو ثان ، وهو الحاصل في الجسم من مقابله المضي بالغير ، كالضوء الحاصل على وجه الأرض وقت الإسفار ، وعقيب غروب الشمس ، فإنه صار مضيئاً بالهواء ، الذي صار مضيئاً بالشمس ، وكالضوء الحاصل على وجه الأرض من مقابلة القمر ، يسمى هذا النوع نوراً^(١) .

وعلى هذا فعدول الشيخ رحمه الله من الضوء الأول الذي يسمى ضياءً ، إلى الضوء الذي يسمى نوراً لعله باعتبار أنه لما جعل ديناً رضيعاً متعلقاً بالشرائع ، التي هي الفروع ، لا بالبداية ، التي هي الأصول ، صار فيه جهة فرعية ، فناسب أن يطلق عليه ما هو الثاني .

والكلام مشتمل على تشبيه المعقول بالمحسوس بوجه تخيلى^(٢) ، لأنه لما كانت البدعة ، وكل ما هو جهل ، يجعل صاحبها كمن يمشي في الظلمة فلا يهتدي للطريق ، ولا يأمن أن ينال مكروهاً ، شبهت البدعة بالظلمة ، فلزم أن يشبه الشريعة وكل ما هو علم وهداية بالنور ، وشاع هذا حتى يخيل أنه مما له بياض وإشراق ، قال ﷺ : ((أتيتكم بالحنيفية البيضاء))^(٣) .

(١) وهذا البحث الذي أورده المصنف في الفرق بين الضوء والنور هو محل اختلاف العلماء أصحاب الكلام ، وما رجحه في أن لا فرق بين الضوء والنور إلا في القوة والضعف هو رأي الجمهور .

انظر تفسير قوله تعالى : ﴿ وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نوراً ﴾ في : تفسير الخازن ٣ / ١٧٤ ؛ تفسير النسفي ٢ / ٣ ؛ تفسير روح المعاني ١١ / ٦٦ ؛ فتح القدير ٢ / ٤٠٦ .

(٢) التشبيه : ((الدلالة على مشاركة أمر لآخر في المعنى)) ومن أركانه المشبه والمشبه به ، ومن أنواعه أن يكونا مستنديين إلى الحس - وهو المدرك بإحدى الحواس الظاهرة - كتشبيه الجلد الناعم بالحرير في الملموسات ويدخل فيه الخيالي ، كتشبيه الورد الأحمر باعلام ياقوت منثرة على رماح من الزبرجد .

انظر : مفتاح العلوم ص ٣٣٢ ؛ الإيضاح ص ٣٣٥ .

(٣) لم أقف على الحديث بهذا اللفظ ، بل ورد بلفظ آخر وهو ما رواه ابن ماجة وانفرد به عن أبي الدرداء قال : قال ﷺ : ((وأيم الله لقد تركتكم على مثل البيضاء ليلها ونهارها سواء)) وذكره البوصيري في مصباح الزجاجة وسكت عنه وقال : ما سكت عنه ففيه نظر . والحديث الذي ذكره المصنف روى في غير وصف للحنيفية بالبيضاء فرواه أحمد عن ابن عباس قال : (قيل لرسول ﷺ أي الأديان أحب إلى الله ؟ قال الحنيفية السمحة) وقال الهيثمي : رواه الطبراني أيضاً في الكبير والأوسط والبخاري عن أبي هريرة قال رسول الله ﷺ : ((إن أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة)) . وضعف الهيثمي طرق هذه الأحاديث . انظر : سنن ابن ماجة ١ / ٥ ؛ مصباح الزجاجة ١ / ٤٤ ؛ مسند الإمام أحمد ٣ / ٣٣٥ ؛ مجمع الزوائد ١ / ٦٠ .

وقيل : « إنه بطريق الاستعارة التخيلية »^{(١)(٢)} .

وفيه نظر ، لكون طرفي التشبيه مذكورين^(٣) .

والذكر : الشرف قال تعالى : ﴿ ص والقرآن ذي الذكر ﴾^(٤) أي ذي الشرف
قاله المفسرون^(٥) .

والأنام : الخلق ، اسم جمع لا واحد له من لفظه .

والمطية : المركب ، وسماها مطية ، لأنها وسيلة إلى دار السلامة ، وسميت الجنة
دار السلام لسلامة ما فيها من الفناء^(٦) ، ولأن السلام من أسماء الله تعالى^(٧) .

قال رحمه الله :

« أحمدته على الوسع والإمكان ، وأستعينه على طلب الرضوان ونيل أسباب
الغفران .

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمداً عبده
ورسوله ، وأصلي عليه وعلى آله وأصحابه ، وعلى الأنبياء والمرسلين ،
وأصحابهم أجمعين . »

(١) كشف الأسرار ١ / ٢٦ .

(٢) الاستعارة : « أن تذكر أحد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الآخر ، مدعيًا دخول المشبه في جنس
المشبه به ، دالاً على ذلك باثباتك للمشبه ما يخص المشبه به » كقولك : « رأيت أسداً » وأنت تريد
رجلاً شجاعاً . والمراد بالتخيلية : أن يكون المشبه المتروك شيئاً وهمياً محضاً . انظر : مفتاح العلوم
ص ٣٧٣ ؛ الإيضاح ص ٤٠٧ .

(٣) ومن شروط الاستعارة أن لا يكون المشبه مذكوراً ولا مقدراً وإلا كان تشبيهاً وليس استعارة .

انظر : الإيضاح ص ٤٠٩ ؛ مفتاح العلوم ص ٣٧٣ .

(٤) ص : ١ .

(٥) وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما ، وسعيد بن جبير ، وإسماعيل بن أبي خالد ، وابن عيينة ، أبو
الحصين ، وأبو صالح ، والسدي . انظر : تفسير ابن كثير ٤ / ٢٧ ؛ فتح القدير ٤ / ٤٠٦ ؛ تفسير
القرطبي ١٥ / ١٤٤ .

(٦) ومنه قوله تعالى : ﴿ والله يدعوا إلى دار السلام ﴾ يونس : ٢٥ . انظر : تفسير ابن كثير ٢ /
٤١٢ ؛ فتح القدير ٤ / ٤١٧ .

(٧) ومنه قوله تعالى : ﴿ هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام .. ﴾ الحشر : ٢٣ . انظر :
تفسير ابن كثير ٤ / ٣٤٣ ؛ فتح القدير ٥ / ٢٠٢ .

- أقول : لما وصف الله تعالى بالأوصاف المذكورة ، صار باعثاً له على الحمد ثانياً فقال : أحمده .

ولما نظر في عظم نعم الله ، وعرف أن القدرة البشرية لا تفي بمواجب حمده كما هو مستحقه قال : « على الوسع والإمكان » .

قيل : « الإمكان أعم من الوسع ، لأن نفس الجبال ممكن ، وإن لم يكن في وسع البشر »^(١) .

والرضوان : هو الرضى ، وقرن طلبه بالإستعانة على طريقة قول الله تعالى : ﴿ إياك نعبد وإياك نستعين ﴾^(٢) .

ثم ذكر الشهادتين ، لأنه من سنن الخطب^(٣) .
« وأصلي عليه » : أي أدعو له بالوسيلة والزلفى والفضيلة ، لأن الصلاة من المؤمن الدعاء .

وتقديم الآل والأصحاب على الأنبياء [لتكميل الصلاة على النبي ﷺ ، لا لتفضيلهم على الأنبياء]^(٤) .

والآل من جهة النسب ، ما روي عن ابن عباس^(٥) رضي الله عنهما قال : « هم

(١) وهو قول الشيخ عبد العزيز البخاري وقوام الدين الكاكي . انظر : كشف الأسرار ١ / ٢٨ ؛ بيان الوصول « مخطوط » ٣ / ١ .

(٢) الفاتحة : ٤ .

(٣) الحديث رواه أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : « كل خطبة ليس فيها تشهد فهي كاليد الجذماء » أخرجه الترمذي في سننه ، في كتاب النكاح ، باب ما جاء في خطبة النكاح ٣ / ٤٠٥ ؛ وقال : حديث حسن صحيح غريب ، وأخرجه أبو داود في كتاب الأدب ، باب في الخطبة ١٩ / ٨٨ . وأخرجه الإمام أحمد في مسنده ١٥ / ١٧٠ . وصححه السيوطي في الجامع الصغير ٢ / ٩٢ .

(٤) ساقطة من « ج » .

(٥) هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب ، ابن عم رسول الله ﷺ ، وحبر الأمة ، دعا له النبي ﷺ بالحكمة وتأويل الخطاب ، توفي رضي الله عنه بالطائف سنة ٦٨ هـ .

انظر : الإصابة ٢ / ٣٣١ ؛ الإستيعاب ٢ / ٣٥١ ؛ طبقات المفسرين ١ / ٢٣٢ ؛ تاريخ الصحابة ص ١٤٨ .

أولاد علي ، وعقيل^(١) ، وجعفر^(٢) ، والعباس^(٣) «^(٤) ومن جهة الدين » كل مؤمن تقي^(٥) ، كذا أجاب رسول الله ﷺ حين سئل عن الآل .

(١) هو عقيل بن أبي طالب بن هاشم القرشي الهاشمي ، ابن عم رسول الله ﷺ ، وأخو علي وجعفر لأبيهم ، أسلم قبل الحديبية ، وجاء المدينة مهاجراً سنة ٨ هـ ، وشهد مؤتة ، روى عن النبي ﷺ قليلاً من الأحاديث ، توفي في خلافة معاوية بعد أن كف بصره ، ودفن بالبقيع .
انظر : الإصابة ٢ / ٤٩٤ ؛ الاستيعاب ٣ / ١٥٧ ؛ تهذيب الأسماء واللغات ١ / ٣٣٧ ؛ سير أعلام النبلاء ١ / ٢٤٨ .

(٢) هو جعفر بن أبي طالب القرشي الهاشمي ، ابن عم رسول الله ﷺ ، وأشبهه الناس به خلقاً وخلقاً ، هاجر الهجرتين وقدم المدينة يوم فتح خيبر ، استشهد في غزوة مؤتة سنة ٨ هـ .
انظر : الإصابة ١ / ٢٣٧ ؛ الاستيعاب ١ / ٢١٠ ؛ تهذيب الأسماء واللغات ١ / ١٤٨ ؛ تاريخ الصحابة ص ٥٧ .

(٣) هو العباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي ، عم النبي ﷺ ، هاجر قبل الفتح بقليل ، وشهد الفتح وحنين ، عرف بالجمال وحسن الطلعة ، توفي رضي الله عنه سنة ٣٢ هـ .
انظر : الإصابة ٢ / ٢٧١ ؛ الاستيعاب ٣ / ٩٤ ؛ تهذيب الأسماء واللغات ١ / ٢٥٧ ؛ تاريخ الصحابة ص ١٨٣ .

(٤) وهذا القول معزو لزيد بن أرقم لا لعبد الله بن عباس رضي الله عنهم ، وقد رواه مسلم في كتاب فضائل الصحابة ، باب من فضائل علي بن أبي طالب ٤ / ١٨٧٣ ، وأحمد في مسنده " الفتح الرباني " كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ، باب الاعتصام بكتاب الله ١ / ١٨٥ ، والنسائي في سننه ، كتاب المناقب ، باب فضائل العباس بن عبد المطلب ، عن زيد بن أرقم سئل عن أهل بيت رسول الله ﷺ قال : أهل بيته من حرم الصدقة بعده ، قيل : ومن هم ؟ قال : « هم آل علي ... » .

(٥) والحديث أخرجه الطبراني في المعجم الصغير ١ / ١٣٥ ، والبيهقي في سننه ، كتاب الصلاة ، باب من زعم أن آل النبي ﷺ هم أهل دينه عامة ٢ / ١٥٣ عن أنس بن مالك قال : سئل النبي ﷺ : من آل محمد ؟ فقال : « كل تقي » ، ورواه الديلمي في الفردوس ١ / ٤١٨ . والحديث ضعفه البيهقي وقال : « وهذا الحديث لا يحل الاحتجاج بمثله » نافع السلمي أبو هرمرز بصرى كذبه يحيى بن معين ، وضعفه أحمد بن حنبل وغيرهما من الحفاظ .

[أنواع العلم]

قال رحمه الله :

« العلم نوعان : علم التوحيد والصفات ، وعلم الشرائع والأحكام » .

— أقول : اللام في العلم إما أن يكون للعهد^(١) ، والمراد به العلم الذي كانت العلماء يعدونه علماً ، وهو العلم المنجي . أو العلم الذي اشتغلوا فيه تعلماً وتعليماً . وإما أن يكون للاستغراق^(٢) العرفي^(٣) ، لقولهم : « جمع الأمير العلماء » أي علماء مصره وأطراف مملكته .

وعلى هذا ، يندفع ما قيل : إن الخير أخص من المبتدأ^(٤) ، وهو غير جائز ، وحقيقة غنية عن التعريف .

وقد رسمه الشيخ أبو منصور^(٥) : « أنه صفة يتجلى بها

(١) اللام العهدية : « التي عهد المخاطب مدلول مصحوبها قبل : ذكره » وهو إما ذكرى ، وإما ذهني ، فالأول كقوله تعالى : ﴿ كما أرسلنا إلى فرعون رسولا ، فعصى فرعون الرسول ﴾ المزمّل : ١٥ - ١٦ والثاني كقولك : « خرج الأمير أو القاضي » إذا لم يكن في البلد إلا قاض واحد مشهور أو أمير واحد . انظر : شرح الكافية ٢ / ١٣١ ؛ شرح ابن عقيل ١ / ١٧٨ ؛ قطر الندى ص ١١٢ .

(٢) اللام الاستغراقية : « ما يعم جميع الأفراد » وعلامتها أن يصلح موضعها « كل » نحو قوله تعالى : ﴿ إن الإنسان لفي خسر ﴾ الإنسان : ٢ . انظر : شرح الكافية ٢ / ١٢٩ ؛ شرح ابن عقيل ١ / ١٧٨ ؛ قطر الندى ص ١١٣ .

(٣) الحقيقة العرفية : « هي ما خص في العرف ببعض مسمياته أو ما شاع استعماله في غير موضعه اللغوي » ومثال الأول : الدابة فإنها وضعت بكل ما يدب على الأرض ثم هجر الوضع الأول وصارت في العرف حقيقة لكل ذات حافر . ومثال الثاني : الغائط فإن حقيقته في اللغة المطمئن في الأرض .

انظر : شرح الكوكب المنير ١ / ١٥٠ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ١ / ١٣٨ ؛ الإحكام ١ / ٢٧ ؛ فواتح الرحموت ١ / ٢٠٣ .

(٤) وجه الدفع أن اللام لما حملت على الاستغراق العرفي لا الاستغراق الجنسي إنصرفت إلى علم الشريعة دون غيرها من العلوم ، وبذلك ساوى الخير المبتدأ في قول المصنف : « العلم نوعان » ، ومن شروط الخير أن يكون مساوياً للمبتدأ . والشيخ يقصد بهذا الاعتراض شيخه قوام الدين الكاكي . انظر : بيان الوصول ٣ / أ .

(٥) هو محمد بن محمد بن محمود ، أبو منصور الماتريدي ، إمام المتكلمين ، تفقه على أبي بكر أحمد الجوزجاني ، وتفقه عليه الحكيم القاضي إسحاق بن محمد السمرقندي ، وأبو محمد عبد الكريم البردري ، له تصانيف كثيرة منها كتاب « التوحيد » وكتاب « المقالات » وكتاب « أوهام المعتزلة » وكتاب « الجدل في أصول الفقه » توفي سنة ٣٣٣ هـ . انظر ترجمته في : الجواهر المضية ٢ / ٣٦٠ ؛ تاج التراجم ص ٢٤٩ ؛ الفوائد البهية ص ١٩٥ .

المذكور^(١) لمن قامت به^(٢) .

وعلم التوحيد والصفات المراد به علم الكلام^(٣) .

والتوحيد : هو الوصف بالوحدانية ، لأن توحيد الواحد الحقيقي من كل وجه
تحصيل الحاصل .

وصفات الله تعالى قديمت^(٤) ، قائمات^(٥) بذاته تعالى وتقدس ، وهي لا عينه ،
ولا غيره^(٦) ، على ما عرف في موضعه .

(١) وزاد في نسخة ج : « ليدخل الموجود والعدم لمن قامت به » .

(٢) انظر : كشف الأسرار ١ / ٣١ ؛ الشافي في شرح أصول البزدوي ٢ / أ ؛ بيان الوصول ٣ / أ .

(٣) علم الكلام هو « العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية » . انظر : تعريف علم الكلام في : شرح
المقاصد ١ / ١٦٣ ؛ المواقيت ١ / ٣٤ ؛ التعريفات ، الغنية ص ٦ .

(٤) وصف القدم ضد الحدوث ، ويراد به عند أهل الكلام مالا أول لوجوده ، وهو معنى قوله تعالى :
﴿ هو الأول ﴾ الحديد : ٣ . انظر معنى القديم في : المعتمد في أصول الدين ، ص ٦٢ ؛ شرح الفقه
الأكبر ، ص ٣٧ ، ٤٣ ؛ شرح العقيدة الطحاوية ، ١ / ٧٥ ؛ درء تعارض العقل مع النقل ،
٣ / ١٨ - ٣٦ .

(٥) القائم في عرف أهل الكلام هو المستغني من جميع الوجوه ، غير مخالط للعالم . انظر معنى القائم في :
الغنية ، ص ٧٣ ؛ شرح العقيدة الطحاوية ، ٢ / ٣٨ ؛ شرح الفقه الأكبر ، ص ٥٦ ؛ مجموع
الفتاوي ، ٦ / ٣٤٣ .

(٦) أي صفاته تعالى ليست هي عين ذاته تعالى التي يفرضها الذهن ، وكذلك هذه الصفات ليست غيره
تعالى بحسب الوجود الخارجي ، بل الموصوف بصفاته شيء واحد غير متعدد ، وهو رد على الجهمية
والمعتزلة النافين للصفات لأنه يستلزم حسب دعواهم تعدد الذوات . وهذه اللفظة فيها إجمال فأورد
ابن أبي العز تحقيقاً فيها فقال : « والتحقيق أن يفرق بين قول القائل : الصفات غير الذات ، وبين
قوله : صفات الله غير الله فإن الثاني باطل ، لأن مسمى الله يدخل فيه صفاته بخلاف مسمى الذات
فإنه لا يدخل فيه الصفات لأن المراد أن الصفات زائدة على ما أثبتته المثبتون من الذات ، والله هو
الذات الموصوفة بصفاته اللازمة ... فإذا قلت : أعوذ بالله فقد عذت بالذات المقدسة الموصوفة
بصفات الكمال المقدس الثابتة التي لا تقبل الانفصال بوجه من الوجوه . وإذا قلت : أعوذ بعزة الله
فقد عذت بصفة من صفات الله ولم أعذ بغير الله ... فإن ذات في أصل معناها لا تستعمل إلا مضافة
أي : ذات وجود ذات قدرة ... إلى غير ذلك "ف ذات كذا" بمعنى "صاحبة كذا" تأنيث ذو » .
انظر : شرح العقيدة الطحاوية ، ١ / ٩٧ . انظر كذلك : مقالات الإسلاميين ص ٢٥٠ ؛ مجموع
الفتاوي ، ٦ / ١٨٥ ؛ شرح الفقه الأكبر ، ص ٤٢ .

والمراد بعلم الشرائع العلم بالمشروعات سيباً^(١) كان أو علة^(٢) أو شرطاً^(٣) أو حكماً^(٤)، وهو الأثر الثابت بالشيء، كالحل^(٥) والحرمة^(٦)، والجواز^(٧) والفساد^(٨). فالشرائع وإن كانت تعمها، ولكن أفرد الأحكام لكونها المقصودة من البواقي. وقد يلوح هذا الكلام إلى ما ذكرنا في أول الخطبة، من أن المراد بالبداية صفات الله تعالى.

-
- (١) السبب: « ما يكون طريقاً للحكم من غير تأثير ». انظر تعريف السبب في: أصول السرخسي، ٣٠١ / ٢؛ فواتح الرحموت، ٦١ / ١؛ التلويح على التوضيح، ١٣٧ / ٢؛ شرح العضد، ٧ / ٢؛ المستصفى، ٩٣ / ١؛ شرح الكوكب المنير، ٤٤٥ / ١.
- (٢) العلة: « هي المعنى الذي إذا وجد يجب به الحكم معه ». انظر تعريف العلة في: ميزان الأصول، ص ٥٨٠؛ تيسير التحرير، ٣٠٣ / ٣؛ فواتح الرحموت، ٢٦ / ٢؛ المستصفى، ٢٣٠ / ٢؛ المعتمد، ٢٤٤ / ٢؛ شرح الكوكب المنير، ٤٤١ / ١.
- (٣) الشرط: « ما يلزم من إنتفائه إنتفاء الحكم ». انظر تعريف الشرط في: أصول السرخسي، ٣٢٠ / ٢؛ ميزان الأصول، ص ٦٣٧؛ تيسير التحرير، ٢٧٩ / ١؛ شرح العضد، ٧ / ٢؛ المحصول، ٨٩ / ٣ / ١؛ الاحكام، ١٣٠ / ١.
- (٤) وهو أحد قسمي الحكم، وهو الحكم التكليفي وهو: « خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاءً أو تحييراً ». انظر تعريف الحكم في: فواتح الرحموت، ٥٤ / ١؛ تيسير التحرير، ١٢٩ / ٢؛ ميزان الأصول، ص ١٧؛ التمهيد، ص ٤٤؛ المستصفى، ٥٥ / ١؛ المحصول، ١٠٧ / ١ / ١.
- (٥) الحلال: « المطلق بالإذن شرعاً » وهو ما كان مقابلاً للحرام. انظر تفسير الحلال في: ميزان الأصول، ص ٤٤؛ الكليات، ص ٤٠٠؛ المحصول، ١٢٨ / ١ / ١؛ نهاية السؤل، ٣٨ / ١؛ شرح الكوكب المنير، ٤٢٦ / ١.
- (٦) الحرام: « ما يأتى بفعله ». انظر تعريف الحرام في: ميزان الأصول، ص ٤٢؛ التلويح على التوضيح، ٢٦ / ٢؛ الكليات، ص ٤٠٠؛ المستصفى، ٧٦ / ١؛ الأحكام، ١١٣ / ١؛ شرح الكوكب المنير، ٣٨٦ / ١.
- (٧) الجائز: « يطلق على ما لا يمتنع شرعاً » فيعم غير الحرام مباحاً كان أو واجباً أو مندوباً أو مكروهاً. انظر تعريف الجائز في: ميزان الأصول، ص ٣٨؛ الكليات، ص ٣٤٠؛ تيسير التحرير، ٢٢٥ / ٢؛ الإحكام، ١٢٦ / ١؛ شرح العضد، ٦ / ٢؛ شرح الكوكب المنير، ٤٢٨ / ١.
- (٨) الفساد: الفاسد والباطل عند الحنفية بمعنى واحد في العبادات، وفرقوا بينهما في المعاملات فقالوا: « الفاسد ما كان مشروعاً بأصله دون وصفه ويفيد الملك عند اتصال القبض به » والباطل: « ما لم يشرع بأصله ولا بوصفه ». انظر تعريف الفاسد في: ميزان الأصول، ص ٣٩؛ تيسير التحرير، ٢٣٦ / ٢؛ التلويح على التوضيح، ١٢٢ / ٢؛ شرح العضد، ٧ / ٢؛ التمهيد، ص ٥٥؛ الاحكام، ١٣١ / ١.

[تفسير وبيان النوع الأول]

قال رحمه الله :

« والأصل في النوع الأول التمسك بالكتاب والسنة ومجانبة الهوى والبدعة ، ولزوم طريق السنة والجماعة الذي كان عليه الصحابة والتابعون ، ومضى عليه الصالحون .

وهو الذي كان عليه ، أدركنا مشايخنا ، وكان على ذلك سلفنا ، أعني أبا حنيفة ، وأبا يوسف ، ومحمداً ، وعامة أصحابهم رحمهم الله » .

- أقول : اعلم أن الأصل في النوع الأول ، أي علم التوحيد والصفات هو التمسك بالكتاب ، يعني بمحكمه^(١) ، وبالسنة ، يعني المتواترة^(٢) منها ، لأن المطالب فيها قطعية ، فلا بد من كون الدليل قطعياً ، ومحكم الكتاب والسنة المتواترة كذلك .
فإن قيل : « هذا إنما يستقيم إذا كان التمسك ممن أقر بالرسالة وحقية الكتاب ، وأما غيره من الفلاسفة^(٣) ، ومنكري الرسالة ، فالأصل فيه بالنسبة إليهم ، العقل الصرف »^(٤) .

(١) المحكم : « ما أحكم المراد به قطعاً » . انظر تعريف المحكم في : ميزان الأصول ، ص ٣٥٣ ؛ أصول السرخسي ، ١ / ١٦٥ ؛ أصول الشاشي ، ص ٦٩ ؛ شرح العضد ، ٢ / ٢١ ؛ الاحكام ، ١ / ١٦٥ ؛ المستصفى ، ١ / ١٠٦ .

(٢) المتواتر : « خير جماعة يفيد العلم لا بالقرائن المنفصلة » . انظر تعريف المتواتر في : تيسير التحرير ، ٣ / ٣٠ ؛ ميزان الأصول ، ص ٤٢٢ ؛ أصول السرخسي ، ١ / ٢٨٢ ؛ الاحكام ، ٢ / ١٤ ؛ شرح العضد ، ٢ / ٥٢ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٢ / ٣٢٤ .

(٣) الفلسفة مذهب يوناني يعني : محبة الحكمة . ومن أشهر فلاسفتهم : فيثاغورس ، وتاليس المالمطي ، وسقراط ، وأفلاطون ، ومن فلاسفة الاسلام الفارابي ، وأبو علي بن سينا ، وهذا الأخير من أشهرهم ، وقد سلك المتأخرون من فلاسفة الإسلام مثل يعقوب بن إسحاق الكندي ، وحنين بن إسحاق ، ويحيى النحوي وأبي تمام يوسف بن محمد النيسابوري ، وغيرهم ، سلكوا طريقة ابن سينا ، ومن مذهبهم أنهم يقدسون العقل ويقدمونه على الوحي ، ويقسمون العلم إلى طبيعي ورياضي وإلهي ويجعلون الرياضي أشرف الأقسام . انظر : الفصل في الملل والنحل ، ١ / ١٧١ ؛ الملل والنحل ، ٢ / ٥٨ ؛ مجموع الفتاوى ، ٩ / ١٢٥ ، ١٢٦ ، ٢٧٧ ؛ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ١٤٥ ؛ المرشد الأمين ، ص ١٤٥ .

(٤) نقله عن الشيخ عبد العزيز البخاري بتصرف . انظر : كشف الأسرار ، ١ / ٣٣ .

فالجواب عنه : إما بأن كلام الشيخ مع المقرين بالرسالة وحجية الكتاب ، ولهذا ضم إلى ذلك مجانبة الهوى والبدعة ، ولزوم طريق السنة والجماعة ، الذي كان عليه الصحابة والتابعون ، ومضى عليه الصالحون ، فإن بذلك إشارة إلى ما خبط بعض أهل القبلة مثل ما قالت المعتزلة^(١) : في قوله تعالى : ﴿ ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ﴾^(٢) أنه مشروط بالتوبة^(٣) .

ومثل ما قالت الروافض^(٤) : أن المراد في قوله تعالى : ﴿ إنما الخمر والميسر والأنصاب ﴾^(٥) ، أبو بكر وعمر وعثمان^(٦) ، وغير ذلك مما مالت إليه نفوسهم

(١) المعتزلة : ويقال لهم القدرية لردهم لقضاء الله وقدره في معاصي عباده وأثباتها لأنفسهم . وسموا معتزلة لأن واصل بن عطاء لما قال بدعته وزعم أن الفاسق لا مؤمن ولا كافر ، بل هو في منزلة بين الإيمان والكفر سمع ذلك الحسن البصري طرده من مجلسه فاعتزل عند سارية من سوارى مسجد البصرة وانضم إليه عمرو بن عبيد بن باب فسموا معتزلة . انظر : الفصل في الملل والنحل ، ٥ / ٥٧ ؛ الفرق بين الفرق ، ص ١١٤ ؛ الملل والنحل ، ١ / ٤٣ ؛ مقالات الإسلاميين ، ١ / ٢٣٥ ؛ عقائد الثلاث والسبعين فرقة ، ١ / ٣٢٥ ؛ التعريفات ، ص ١٧١ .

(٢) النساء : ١١٦ .

(٣) يقول القاضي عبد الجبار : « إن أكبر ما في الآية تحويز أن يغفر الله ما دون الشرك على ما هو مقرر في العقل ، فلو خيلنا وقضية العقل لكننا نجوز أن يغفر الله تعالى ما دون الشرك لمن يشاء إذا سمعنا هذه الآية ، غير أن عمومات الوعيد تنقلنا من التحويز إلى القطع على أن أصحاب الكبائر يفعل بهم ما يستحقونه وأنه تعالى لا يغفر لهم إلا بالتوبة والإتابة » . انظر : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٧٨ ؛ وكذلك الكشف ، ١ / ٤٣٩ .

(٤) الروافض : من فرق الشيعة ويسمون بالإمامية ، وسموا رافضة لرفضهم إمامة أبي بكر وعمر ، وهم مجتمعون على أن النبي ﷺ نص على استخلاف علي بن أبي طالب باسمه ، وأظهر ذلك وأعلنه ، وتبرأ قوم منهم من جميع الصحابة وكفروا بالباقيين إلا أربعة : علياً وأبا ذر والمقداد وسلمان ، وافتقرت الشيعة الرافضة إلى ثلاث فرق ، وقالت الغالية منهم بإلاهية علي بن أبي طالب . انظر تعريف الرافضة في : مقالات الإسلاميين ، ١ / ٨٨ ؛ عقائد الثلاث والسبعين فرقة ، ١ / ٨٤ ؛ الفصل في الملل والنحل ، ٥ / ٣٥ ؛ الملل والنحل ، ١ / ١٤٦ ؛ الفرق بين الفرق ، ص ٢١ ؛ الكليات ، ص ٤٧٩ .

(٥) المائدة : ٩٠ .

(٦) ومما وقفت عليه أنهم كانوا يؤولون قوله تعالى : ﴿ وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان ﴾ الحجرات : ٧ ، بأن المراد به أبا بكر وعمر وعثمان وغير ذلك من التأويلات الخبيثة . انظر : الشيعة وأهل البيت ، ص ٧١ ؛ الشيعة في الميزان ، ص ١٣١ نقلاً عن كتب معتمدة للشيعة .

الخبثية ، واستدللت به من غير داعية الشرع ومن غير أن يكون ذهب إليه أحد من الصحابة والتابعين .

وإما بأن الحاجة بالعقل ، كانت قبل تقرر الشرائع وظهور الأدلة الشرعية ، وإما بعده فلم يبق للجدال في الاحتجاج مدخل ، ولا إلى الحجج العقلية الصرفة إلتفات ، بل يبقى الإسلام أو السيف ، الإسلام يعلو ولا يعلى .

والمراد من مشايخنا : العلماء الذين اشتغل الشيخ عليهم ، كالإمام أحمد الطواويسى^(١) ، وشمس الأئمة الحلوانى^(٢) .

وقيّد الأصحاب بالعمامة ، لما أن بعض أصحاب أبي حنيفة كبشر بن غياث المريسى^(٣) كان موسوماً بالبدعة .

(١) هو أحمد بن محمد بن حامد بن هاشم ، أبو بكر الطواويسى ، نسبة إلى طواويس قرية من قرى بخارى ، كان رحمه الله فقيهاً ورعاً زاهداً ، روى عن محمد بن نصير المروزى ، مات في الحمام سنة ٣٤٤ هـ بسمرقند . انظر ترجمته في : الجواهر المضية ، ١ / ٢٦٥ ؛ الفوائد البهية ، ص ٣١ ؛ الأنساب ، ٩ / ٩١ .

(٢) هو عبد العزيز بن أحمد بن نصير الحلوانى ، شمس الأئمة ، من أهل بخارى وإمام أصحاب أبى حنيفة فيها ، تفقه على الحسين أبى علي النسفى ، وتفقه عليه شمس الأئمة بكر الرزنجرى ، وشمس الأئمة محمد السرخسى ، وفخر الإسلام البزدوى وأخوه صدر الإسلام ، مات ببخارى ٤٥٦ هـ . انظر ترجمته في : الجواهر المضية ، ٢ / ٤٢٩ ؛ الفوائد البهية ، ص ٩٥ ؛ تاج التراجم ، ص ١٨٩ ؛ الأنساب ، ٤ / ٢١٦ ؛ سير أعلام النبلاء ، ٨ / ١٧٧ ؛ تاج العروس ، مادة « حلو » .

(٣) بشر بن غياث بن عبد الرحمن المريسى المعتزلى ، أدرك مجلس أبى حنيفة ، ثم لازم أبا يوسف وأخذ الفقه وبرع حتى صار من أخص أصحابه ، كان زاهداً ورعاً غير أن الناس رغبوا عنه لاشتغاره بعلم الكلام والفلسفة ، كان أبو يوسف يذمه ويعرض عنه وله روايات كثيرة عن أبى يوسف ، توفى سنة ٢٢٨ هـ . انظر ترجمته في : تاج التراجم ، ص ١٤٢ ؛ الفوائد البهية ، ص ٥٤ ؛ الجواهر المضية ، ١ / ٤٤٧ ؛ سير أعلام النبلاء ، ١٠ / ١٩٩ ؛ ميزان الاعتدال ، ١ / ٣٢٢ ؛ تاريخ بغداد ، ٧ / ٥٦ .

[مقدمات في مسائل التوحيد في كتاب الفقه الأكبر]

قال رحمه الله :

« وقد صنف أبو حنيفة رحمه الله في ذلك كتاب " الفقه الأكبر " ، وذكر فيه إثبات الصفات ، وإثبات تقدير الخير والشر من الله ، وإن ذلك كله بمشيئته ، وأثبت الإستطاعة مع الفعل ، وأن أفعال العباد مخلوقة بخلق الله تعالى إياها كلها ، ورد القول بالأصلح » .

— أقول : صنف أبو حنيفة رحمه الله في التوحيد والصفات ، كتاب " الفقه الأكبر " ، وسماه أكبر لأن شرف العلم بحسب شرف المعلوم ، ولا معلوم أكبر من صفاته وذاته تعالى ، وذكر في إثبات الصفات : « لم يزل ولا يزال بصفاته وأسمائه ، لم يحدث له صفة ولا اسم ^(١) ، فمن قال إنها مخلوقة محدثة ، أو وقف فيها ، أو شك فيها ، فهو كافر » ^(٢) .

وذكر فيه أيضاً ، إثبات الخير والشر ، فقال : « يجب أن يقول : آمنت بالله ، وملائكته ، وكتبه ، ورسله ^(٣) ، والقدر خيره وشره من الله تعالى » ^(٤) .
وذكر فيه أيضاً : « أن أفعال العباد ^(٥) ، كسبهم على الحقيقة ، والله تعالى خالقها ، وكلها بمشيئة الله وعلمه وقضائه وقدره ، والطاعات منها ^(٦) ، وبمحبه ورضاه ، والمعاصي ^(٧) بدونهما » ^(٨) .

(١) أسقط المصنف كلاماً لأبي حنيفة يسبق ما يليه وهو « ... ولا اسم لم يزل عالماً بعلمه والعلم صفة في الأزل ، قادراً بقدرته ، والقدرة صفة في الأزل . ومتكلماً بكلامه ، والكلام صفة في الأزل ، وخالقاً بتخليقه ، والتخليق صفة في الأزل ، وفاعلاً بفعله ، والفعل صفة في الأزل ، والفاعل هو الله تعالى ، والفعل صفة في الأزل ، والمفعول مخلوق ، وفعل الله تعالى غير مخلوق ، وصفاته في الأزل غير محدثة ولا مخلوقة فمن قال إنها ... » شرح الفقه الأكبر ، ص ٣٧ - ٣٨ .

(٢) شرح الفقه الأكبر ، ص ٣٧ - ٣٨ .

(٣) في شرح الفقه الأكبر ، ص ٢٠ بزيادة : « ورسله والبعث بعد الموت » .

(٤) شرح الفقه الأكبر ، ص ١٩ - ٢٠ - ٣٠ .

(٥) في شرح الفقه الأكبر ، ص ٧٨ بزيادة : « أفعال العباد من الحركة والسكون » .

(٦) في شرح الفقه الأكبر ، ص ٨٣ بزيادة : « والطاعات منها ما كانت واجبة بأمر الله تعالى » .

(٧) في شرح الفقه الأكبر ، ص ٨٣ بزيادة : « والمعاصي كلها بعلمه وقضائه وتقديره ومشيئته لا بمحبته

ولا برضائه » .

(٨) شرح الفقه الأكبر ، ص ٧٨ - ٨٣ .

أما مسألة الإستطاعة ورد القول بالأصلح [فلم يوجد في الفقه الأكبر ، ولم يكن قول الشيخ : « وأثبت الإستطاعة » عطفاً ، بل ابتداء كلام ، وكذلك قوله : « ورد القول بالأصلح »]^(١) ، ولكن فيه تعقيد لفظي^(٢) . [لأنه فصل بين المعطوف عليه بالاجنبى ، ولا ضروره لفظي]^(٣) .

(١) ما بين القوسين ساقط من نسخة ج .

(٢) التعقيد اللفظي : « أن لا يكون الكلام ظاهر الدلالة على المراد به » ومثاله قول الفرزدق :

وما مثله في الناس إلا مملكاً أبو امه حيُّ أبوه يقاربه

فإنه مدح إبراهيم بن هشام بن إسماعيل المخزومي ، وهو خال هشام بن عبد الملك بن مروان فقال : وما مثله - يعني إبراهيم المدوح - « في الناس حتى يقاربه » ، أي أحد يشبهه في الفضائل ، « إلا مملكاً » يعني هشاماً « أبو امه » أي أبو أم هشام أبوه ، أي أبو المدوح فالضمير في « أمه » للمملك ، وفي « أبوه » للممدوح ، ففصل بين « أبو امه » وهو مبتدأ و « أبوه » وهو خبره بـ « حي » وهو أجنبى . وكذا فصل بين « حي » و « يقاربه » وهو نعت حي بـ « أبوه » وهو أجنبى وقدّم المستثنى على المستثنى منه . انظر : الإيضاح ، ص ٧٥ ؛ مفتاح العلوم ، ص ٤١٦ .

(٣) الزيادة في نسخة أ .

[رأي أبي حنيفة في مسألة خلق القرآن وصاحب الكبيرة]

قال رحمه الله :

« وقد صنف كتاب " العالم والمتعلم " وكتاب " الرسالة " ، وقال فيه : لا يكفر أحد بذنب ، ولا يخرج به من الإيمان ، ويترحم له . وكان في علم الأصول إماماً صادقاً في علم الأصول . وقد صح عن أبي يوسف أنه قال : « ناظرت أبا حنيفة في مسألة خلق القرآن ستة أشهر ، فاتفق رأيي ورأيه على أن من قال بخلق القرآن ، فهو كافر » ، وصح هذا القول عن محمد رحمه الله ^(١) .

— أقول : وصنف أبو حنيفة رحمه الله ، كتاب " العالم والمتعلم " ^(٢) وقال فيه : « إن المؤمن لا يكون لله عدواً ، وإن ارتكب جميع الذنوب بعد أن لا يدع التوحيد ، لأنه حين يرتكب الذنب فإنه تعالى أحب إليه من ذلك » .

وصنف كتاب الرسالة ^(٣) ، وهو كتاب بعثه إلى عثمان البتي ^(٤) من أصحابه ، وقال فيه : « لا يكفر أحد بالذنب ، ولا يخرج به من الإيمان ، ويترحم له » ^(٥) أي يقال رحمه الله .

(١) دفاع فخر الإسلام البيزدوي عن الإمام أبي حنيفة ، وما أورده في هذا الفصل والفصل الذي يليه من نقول عن أبي حنيفة رحمه الله في نفي القول بخلق القرآن ، وبنفي أنه مال هو أو أحد من أصحابه إلى مذاهب أهل الأهواء ، سببه أن البعض اتهموه بالقول بخلق القرآن ، ووقع في هذا الخطأ بعض الفضلاء ، كالخطيب البغدادي في تاريخ بغداد ، ١٣ / ٣٨٤ ، وأبي الحسن الأشعري في الإبانة عن أصول الديانة ، ص ٢٧ ، وزعموا أنه كان يقول بخلق القرآن ثم استتيب منه . ولم يسلم كذلك رحمه الله من تهمة الإرجاء فالإمام البخاري رحمه الله رماه بالإرجاء في التاريخ الكبير ، ٨ / ٨١ ، وأبو الحسن الأشعري كذلك ، فقد عد الحنفية من الفرقة التاسعة من المرجئة في كتابه مقالات الإسلاميين ، ١ / ٢١٩ .

(٢) لم أقف على هذا الكتاب ، وقد ذكره الكردي في مناقب أبي حنيفة ، ٢ / ١٢٢ أن الكتاب صنفه أبو حنيفة في علم الكلام .

(٣) لم أقف على هذا الكتاب ، وذكر الشيخ محمد زاهد الكوثري أن كتاب الرسالة لأبي حنيفة تناول مسألة الإرجاء . انظر : بلوغ الأمان في سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيباني ، لزاهد الكوثري ، ص ٣٥ .

(٤) هو عثمان بن مسلم البتي ، فقيه ثقة إمام ، من الكوفة ثم استوطن البصرة ، تابعي أدرك بعض الصحابة وروى عن أنس بن مالك رضي الله عنه توفي سنة ١٤٣ هـ . انظر ترجمته في : طبقات الفقهاء ، ص ٩١ ؛ ميزان الاعتدال ، ٣ / ٥٩ ؛ تهذيب الكمال ، ١٩ / ٤٩٣ ؛ تقريب التهذيب ، ص ٣٨٦ .

(٥) وذكر أبو حنيفة في الفقه الأكبر ما يفيد ذلك فقال : « ولا نكفر مسلماً بذنب من الذنوب وإن كانت كبيرة إذا لم يستحلها » . انظر : شرح الفقه الأكبر ، ص ١٠٢ .

وكان أبو حنيفة رحمه الله إماماً صادقاً في علم الأصول ، أي عالماً به على التحقيق ، لا كما ظنه بعض جهلة المبتدعة ، أن أبا حنيفة قال ذلك لا عن علم وتبصر ، لأنه كان مشغولاً بتخريج المسائل الفقهية لا في أصول الدين^(١) ، فرد الشيخ رحمه الله عليهم بالمبالغة .

قال الإمام ظهير الدين المرغيناني^(٢) في مناقب أبي حنيفة ، عن يحيى بن شيبان^(٣) ، عن أبي حنيفة أنه قال : « كنت رجلاً أعطيت جدلاً في الكلام ، فمضى دهر أتردد فيه ، وبه أخاصم ، وعنه أناضل ، وكان أكثر أصحاب الخصومات بالبصرة^(٤) ، وكنت نازعت طبقات الخوارج^(٥) والمعتزلة والروافض وأهل الأهواء ، وكنت قهرتهم بحمد الله ، وكنت أعد الكلام أفضل العلوم ، فراجعت في نفسي ، وقلت إن المتقدمين من أصحاب النبي والتابعين وأتباعهم لم يخوضوا فيه ، فتركت

(١) هذا قول بعض المعتزلة ، إذ نفوا أن يكون لأبي حنيفة أي اشتغال أو تصنيف في علم الكلام . انظر : مناقب أبي حنيفة ، ٢ / ١٢٢ .

(٢) هو علي بن عبد العزيز المرغيناني : أبو الحسين ، ظهير الدين الكبير ، تفقه على والده عبد العزيز ، والسيد أبي شجاع ، وبرهان الدين الكبير ، من مصنفاته " أقضية رسول الله ﷺ " و " مناقب الإمام الأعظم " توفي ٥٠٦ هـ . انظر ترجمته في : الجواهر المضية ، ٢ / ٥٧٦ ؛ الفوائد البهية ، ص ١٢١ ؛ كشف الظنون ، ٢ / ١٢٩٨ ؛ هدية العارفين ، ١ / ٦٩٤ .

(٣) هو يحيى بن عباد بن شيبان الأنصاري السلمي ، أبو هيرة الكوفي ، ثقة من أفاضل الكوفيين ، يقال : انه ابن بنت البراء بن عازب ، ويقال : ابن بنت خباب بن الارت ، توفي في ولاية يوسف بن عمرو على العراق . انظر ترجمته في : التاريخ الكبير ، ٨ / ٢٩١ ؛ تهذيب الكمال في أسماء الرجال ، ٣١ / ٣٩٠ ؛ رجال صحيح مسلم ، ٢ / ٣٤٦ ؛ الكاشف ، ٣ / ٢٥٩ ؛ تقريب التهذيب ، ص ٥٩٢ ؛ كتاب الثقات لابن حبان ، ٥ / ٥٢١ .

(٤) هي البصرة العظمى بالعراق ، وتقع جنوب بغداد بالقرب من الكوفة والبصرة في لغة العرب الأرض الغليظة . انظر : معجم البلدان ، ١ / ٤٣٠ ؛ مراصد الاطلاع ، ١ / ٢٠١ .

(٥) الخوارج : هم الذين خرجوا على الإمام علي رضي الله عنه يوم الحكمين ، واجتمعوا بخروراء من ناحية الكوفة ، ومن شنعهم أنهم يكفرون الإمام علي ويترأون من عثمان ، ويقدمون ذلك على كل طاعة ، ويكفرون أصحاب الكباثر ، ويرون الخروج على الإمام إذا خالف السنة حقاً واجباً . ويقال لهذه الطائفة : « الحرورية ، والنواصب ، والشراة » . انظر : مقالات الإسلاميين ، ١ / ١٦٧ ؛ الملل والنحل ، ١ / ١١٤ ؛ عقائد الثلاث والسبعين فرقة ، ١ / ١١ ؛ الفرق بين الفرق ، ص ٧٢ ؛ الفصل في الملل والنحل ، ٥ / ٥١ ؛ التعريفات ، ص ١٣٧ .

الخوض فيه اقتداءً بهم»^{(١)(٢)} .

وقد صح عن أبي يوسف^(٣) أنه قال : « ناظرت أبا حنيفة في مسألة خلق القرآن ستة أشهر ، فاتفق رأيي ورأيه ، أن من قال بخلق القرآن - يعني الصفة القائمة بذاته تعالى - فهو كافر»^(٤) وأما ما هو مكتوب في المصاحف ، فلا خلاف بيننا وبين المعتزلة أنه مخلوق^(٥) .

وقد صح هذا القول ، يعني المتفق عليه بين أبي حنيفة وأبي يوسف عن محمد^(٦) ^(٧) رحمهم الله .

(١) انظر : مناقب أبي حنيفة ، ١ / ١٧١ .

(٢) ما ورد عن أبي حنيفة رحمه الله وعن غيره من السلف في كراهة علم الكلام ، حملة المحققون من العلماء على الكلام الباطل المخالف لصحيح المنقول والمعقول ، وقصد به إفساد عقائد المبتدئين . انظر تفصيل المسألة في : إحياء علوم الدين ، ١ / ٢٢ ؛ شرح الفقه الأكبر ، ص ٣ - ٨ ؛ مجموع الفتاوي ، ٢ / ٢١٣ - ٤٦٠ ؛ شرح المقاصد ، ٨ / ١٧٦ .

(٣) هو يعقوب بن إبراهيم الأنصاري ، قاضي القضاة ، أخذ الفقه عن الإمام وهو المقدم من أصحاب الإمام أبي حنيفة ، ولي القضاء لثلاثة خلفاء : المهدي والهادي والرشد ، يروى أنه قال : ما قلت قولاً خالفت فيه أبا حنيفة إلا وهو قول قاله ثم رغب عنه . مات ببغداد سنة ١٨٢ هـ . انظر ترجمته في : مناقب الإمام الأعظم ، ٢ / ١١٧ ؛ الجواهر المضية ، ٣ / ٦١١ ؛ تاريخ بغداد ، ١٤ / ٢٤٢ ؛ الفوائد البهية ص ٢٢٥ ؛ تاج التراجم ، ص ٣١٥ ؛ التاريخ الكبير ، ٨ / ٣٩٧ .

(٤) أخرجه البيهقي في كتاب الأسماء والصفات ، ١ / ٦١١ وقال : رواة هذا كلهم ثقات . وأخرجه الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد ، ١٣ / ٣٨٣ .

(٥) قول المصنف بيننا ، أي أهل السنة والجماعة ، فالمداد الذي كتبت به المصاحف مخلوق ، باتفاق طوائف الإسلام ، غاية ما هنالك أن طائفة سكتوا عن التكلم في المداد بنفى أو إثبات . انظر تفصيل المسألة في : شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٢٨ ؛ شرح الفقه الأكبر ، ص ٤٢ ؛ مقالات الإسلاميين ، ٢ / ١٧١ ؛ شرح المقاصد ، ٤ / ١٥٦ ؛ مجموع الفتاوي ، ١٢ / ٥٥ ، ١٦٧ .

(٦) هو محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني ، صاحب أبي حنيفة ، أخذ عنه الفقه ثم عن أبي يوسف ، كان مقدماً في علم اللغة والنحو والحساب ، لازم الإمام مالك ثلاث سنين وسمع منه سبعة حديث ونيفاً ، ولي قضاء الرقة للرشد ، ثم قضاء الرى ، من تصانيفه « الجامع الكبير » و « الجامع الصغير » و « السير الكبير » و « السير الصغير » توفي بالرقة سنة ١٨٩ هـ . انظر ترجمته في : الجواهر المضية ، ٣ / ١٢٢ ؛ تاج التراجم ، ص ٢٣٧ ؛ الفوائد البهية ، ص ١٦٣ ؛ مناقب الإمام الأعظم ، ٢ / ١٤٦ ؛ تاريخ بغداد ، ٢ / ١٧٢ ؛ الأنساب ، ٨ / ٢٠٠ .

(٧) وهذا القول رواه الحارث بن إدريس قال : « سمعت محمد بن الحسين الفقيه يقول : من قال القرآن مخلوق فلا تصل خلفه » . انظر : كتاب الأسماء والصفات ، ١ / ٦١٠ ؛ شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ، ٢ / ٢٧١ .

قال شمس الأئمة الكردي : « وصل إلينا هذا القول منهم بطريق الآحاد ،
والمشهور منهم ، لا يكفروا أهل قبلتكم »^(١) .

(١) والصحيح أن قول الإمام أبي حنيفة وأصحابه قد وصل بطرق كثيرة ومشهورة يعضده قول جمهور علماء السلف ، فلا يستقيم معه ترجيح الإمام الكردي . والذي عليه المحققون من العلماء في الجمع بين القول بتكفير من قال بخلق القرآن واتفاقهم على عدم تكفير أحد من أهل القبلة ما ذكره الكمال ابن الهمام ، وابن تيمية ، وابن أبي العز ، وغيرهم أن تكفير المطلق لا يستلزم تكفير المعين ، فالمعتقد نفسه كفر ، والقائل به قائل بما هو كفر ، وإن لم يكفره لأن من اجتهد من أمة محمد ﷺ وقصد الحق فأخطأ لم يكفر بل يغفر له خطؤه ، لاسيما في مسألة القرآن وقد غلط فيها خلق من أئمة الطوائف المعروفين عند الناس بالعلم والدين . انظر تفصيل المسألة في : شرح فتح القدير ، ١ / ٣٠٤ ؛ مجموع الفتاوى ، ١٢ / ١٨٠ ، ٤٨٦ - ٤٨٧ ، ٥٢٥ ؛ شرح الفقه الأكبر ، ص ٤٥ ، ٢٢٥ - ٢٣٠ ؛ شرح العقيدة الطحاوية ، ٢ / ٤٣٧ .

[تعريف أهل الأهواء]^(١)

قال رحمه الله :

« ودلت المسائل المتفرقة عن أصحابنا في " المبسوط " وغير المبسوط ، على

أنهم لم يميلوا إلى شيء من مذاهب الاعتزال ، وإلى سائر الأهواء » .

— أقول : قيل : « أهل الأهواء تفرقوا إلى ست فرق : القدرية ، والجبرية^(٢) ،

والرافضة ، والخارجية ، والمشبهة^(٣) ، والمرجئة^(٤) ، ثم تفرق كل فرقة اثنتي عشرة

فرقة ، فصاروا اثنتين وسبعين فرقة »^(٥) .

وقد دلت مسائل أصحابنا في كتبهم ، على أنهم لم يميلوا إلى شيء من مذاهبهم

فمنها ما قالوا في قوم صلوا بجماعة في ليلة مظلمة بالتحري ، فصلى كل واحد منهم

إلى جهة ، فمن علم حال إمامه فسدت صلاته ، لأن إمامه مخطيء في زعمه^(٦) ،

فلو كان كل مجتهد مصيباً عندهم كما قالت المعتزلة^(٧) ، لما صح القول بفساد

الصلاة ، كما لو صلوا كذلك في جوف الكعبة .

قيل : « إنما حكموا بفساد الصلاة ، لأن كل مجتهد مصيب في حق نفسه ،

(١) العنوان مذكور في هامش نسخة ج .

(٢) الجبرية هم الذين لا يثبتون فعلاً للعبد ، ويضيفونه إلى الله تعالى والمنتسبون إلى هذا المذهب هم

الجهمية والتجارية والضرارية . انظر : الملل والنحل ، ١ / ٨٥ ؛ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ،

ص ٦٨ ؛ الكليات ، ص ٣٥٣ ؛ التعريفات ، ص ١٠١ .

(٣) المشبهة هم الذين زعموا أن معبودهم جسم ، وله نهاية وحد ، وله أعضاء وأبعاد ، ويسمون

المجسمة . وينتسب إلى هذا المذهب فرق من الروافض وبعض أهل السنة . انظر : الملل والنحل ،

١ / ١٠٥ ؛ مقالات الإسلاميين ، ١ / ١٠٥ ؛ الفرق بين الفرق ، ص ٢٢٥ ؛ التعريفات ،

ص ٢٧٤ .

(٤) المرجئة هم الذين يقولون لا يضر مع الإيمان معصية ، كما لا تنفع مع الكفر طاعة ، ويؤخرون العمل

عن النية والعقد . وهم اثنتا عشرة فرقة . انظر : الملل والنحل ، ١ / ١٣٩ ؛ مقالات الإسلاميين ،

١ / ٢١٣ ؛ الفرق بين الفرق ، ص ٢٠٢ ؛ الفصل في الملل والنحل ، ٥ / ٧٣ ؛ عقائد الثلاث

والسبعين فرقة ، ١ / ٢٧١ ؛ الكليات ، ص ٨٦٩ .

(٥) كشف الأسرار ، ١ / ٤٠ .

(٦) انظر : المبسوط ، ١ / ٢١٦ ؛ شرح فتح القدير ، ١ / ٢٣٨ .

(٧) انظر : المعتمد ، ٢ / ٣٧٠ .

لا في حق غيره ، حتى لم يجز العمل لغيره باجتهاده ، بخلاف الصلاة في الكعبة^(١) ، فإن كل جهة حق بالنسبة إلى جميع الناس^(٢) .

وأجيب : « بأنه إذا كان اجتهاده في حق نفسه حقاً ، لا بد أن يعتقد الغير الحقية بتلك النسبة . وههنا اعتقده مخطئاً مطلقاً ، ولو كان الأمر على ما قالوا ، لما أوجب فساد الصلاة ، كالمتموضي يقتدى بالمتيمم ، حيث تصح صلاته عند أبي حنيفة رحمه الله وأبي يوسف رحمه الله^(٣) ، وإن كان جواز الأداء بالمتيمم ثابتاً في حق الإمام المتيمم دون المقتدى ، لأنه لم يعتقد إمامه على الخطأ^(٤) .

وفيه نظر ، لأن ثبوت جواز الأداء في حق الإمام المتيمم دون المقتدى ، مناف لجواز الاقتداء به إذا اعتقد إمامه على الخطأ بناء على رأى من يرى عدم جواز اقتداء المتوضي بالمتيمم .

ومنها ما قالوا فيمن حلف : إن لم آتك غداً إن استطعت فكذا ، انه يقع على سلامة الأسباب والالات للعرف^(٥) .

فإن قال : عني به استطاعة القضاء^(٦) ، صدق ديانة ، فدل أنهم قائلون بالإستطاعة مع الفعل ، على خلاف قول المعتزلة^(٧) .

(١) الصلاة في جوف الكعبة جائزة ، النافلة والمكتوبة . انظر : المبسوط ، ٢ / ٧٩ ؛ شرح فتح القدير ، ٢ / ١١٠ ؛ العناية شرح الهداية ، ٢ / ١١٠ .
(٢) نقلها بتصرف عن كشف الأسرار ، ١ / ٤٢ .
(٣) انظر : المبسوط ، ١ / ١١١ ؛ شرح فتح القدير ، ١ / ٣١٩ ؛ العناية على الهداية ، ١ / ٣١٩ .
(٤) ذكر هذا الجواب الشيخ عبد العزيز البخاري . انظر كشف الأسرار ، ١ / ٤٢ .
(٥) وفسر محمد رحمه الله سلامة الأسباب والالات بقوله : « إذا لم يمرض ولم يمنعه السلطان ولم يجيء أمر لا يقدر على اتيانه فلم يأت حث » وتسمى استطاعة الصحة ، وهو المتعارف عليه فينصرف إليه . انظر : شرح فتح القدير ، ٤ / ٣٨٩ ؛ البحر الرائق ، ٤ / ٣١٢ ؛ العناية شرح الهداية ، ٤ / ٣٨٩ .
(٦) وهي استطاعة القدرة على الفعل ، وهي عند أهل السنة والجماعة لا تسبق الفعل بل يخلقه الله تعالى عند الفعل ، لأن أفعال العباد مخلوقة له . انظر : المرجعين السابقين ، وكذلك شرح العناية على الهداية ، ٤ / ٣٨٩ .
(٧) يقول القاضي عبد الجبار : « فصل في الاستطاعة : وهو الكلام في أن القدرة متقدمة بمقدورها غير مقارنة له . ووجه اتصاله بباب العدل أنه يلزم على القول بمقارنتها للمقدور تكليف مالا يطاق ، وذلك قبيح ومن العدل أن لا يفعل القبيح » . انظر : شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٩٠ .

(٧) يقول القاضي عبد الجبار : « فصل في الاستطاعة : وهو الكلام في أن القدرة متقدمة بمقدورها غير مقارنة له . ووجه اتصاله بباب العدل أنه يلزم على القول بمقارنتها للمقدور تكليف مالا يطاق ، وذلك قبيح ومن العدل أن لا يفعل القبيح » . انظر : شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٩٠ .

وفيه نظر ، لأن المسألة تدل على أن استطاعة القضاء ثابتة ، أما أنها تدل على أنها مع الفعل فلا .

ومنها أنهم قالوا بجواز إمامة الفاسق مع الكراهة^(١) ، وفيه رد لمذهب الخوارج ، فإنهم قالوا بكفر من ارتكب معصية^(٢) ، وإمامة الكافر لا تجوز . وقالوا : لو قضى القاضي ، بشهادة الفساق ، نفذ لأنهم مسلمون^(٣) ، وفيه رد لمذهب الخوارج والإعتزال .

وقالوا : بفرضية غسل الرجلين^(٤) ، وفيه رد لمذهب الروافض^(٥) . ومنها أنهم اتفقوا ، على عدم جواز الدعاء ، بقوله : اللهم إني أسألك بمقعد العز من عرشك ، واختلفوا في جواز الدعاء بمقعد العز ، فجوزه أبو يوسف ، ولم يجوزه أبو حنيفة ومحمد . ذكره في كراهية الجامع الصغير ، وفيه رد لمذهب المشبهة^(٦) .

ومنها ما قالوا : إذا ارتكب العبد ذنباً ، يوجب الحد ، فأجرى عليه الحد ، لا يحصل التطهير من غير توبة ، إليه أشير في سرقة المبسوط^(٧) ، وفيه رد لمذهب المرجئة ، فإن عندهم لا يضر مع الإيمان ذنب^(٨) .

ثم إن الشيخ رحمه الله ، نفى عنهم مذهب الإعتزال أولاً ، ثم نفى مذهب جميع أهل الأهواء ، لأن المعتزلة ، أكثرهم خلافاً في المسائل والدلائل ، ويدعون أن أصحابنا كانوا على مذهبهم لا غير ، فنفى ذلك أولاً للاهتمام .

(١) انظر : المبسوط ، ٤٠ / ١ ؛ شرح فتح القدير ، ٣٠٤ / ١ ؛ العناية شرح الهداية ، ٣٠٤ / ١ .

(٢) انظر : مقالات الإسلاميين ، ١٦٨ / ١ ؛ الملل والنحل ، ١١٤ / ١ .

(٣) انظر : شرح فتح القدير ، ٤٥٦ / ٦ ؛ البحر الرائق ، ٢٦٠ / ٦ ؛ العناية شرح الهداية ، ٤٥٦ / ٦ .

(٤) انظر : المبسوط ، ٨ / ١ ؛ شرح فتح القدير ، ١٣ / ١ ؛ العناية شرح الهداية ، ١٣ / ١ .

(٥) قالوا بوجوب المسح على الرجلين ، لأن الأرجل معطوفة على الرؤوس في قوله تعالى : ﴿ وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين ﴾ المائدة : ٦ . انظر : رسالة في الرد على الرافضة ، ص ٢٩٢ .

(٦) ووجه الرد أنه يوجب تعلق العز بالعرش ، ويوهم حدوث هذه الصفة والله تعالى بجميع أوصافه قديم أزلي والعرش حادث . انظر : كشف الأسرار ، ٤٣ / ١ ؛ الشافعي « ٣ / ب » .

(٧) أي في باب السرقة . انظر : المبسوط ، ١٤٢ / ٩ .

(٨) انظر : مقالات الإسلاميين ، ٢١٤ / ١ ؛ الملل والنحل ، ١٣٩ / ١ .

قال رحمه الله :

« وأنهم قالوا بحقية رؤية الله تعالى بالأبصار في دار الآخرة ، وحقية عذاب القبر لمن شاء ، وحقية خلق الجنة والنار اليوم ، حتى قال أبو حنيفة لجهم : اخرج عني يا كافر .

وقالوا بحقية سائر أحكام الآخرة ، على ما نطق به الكتاب والسنة ، وهذا فصل يطول تعدادده » .

— أقول : اختار بعض الشارحين^(١) ، كسر الهمزة على أنه كلام مستأنف ، لا فتحها عطفاً على « أنهم لم يميلوا » ، لأنه لم يوجد في المسائل ما يدل [على حقية رؤية الله تعالى ، ولكنه ذكر في الفقه الأكبر : « يراه المؤمنون وهم في الجنة بأعين رؤسهم بلا تشبيه ولا كيفية »^(٢)]^(٣) .

ومنشأ هذا ، توهم أن المسائل لا يطلق إلا على الفقهية ، وذكر فيه أيضاً : « أن إعادة الروح إلى البدن في القبر حق ، وضغطة القبر حق ، وعذابه حق لكل كافر ، ولبعض المسلمين »^(٤) .

وذكر أيضاً : « أن الجنة والنار مخلوقتان ، لا فناء لهما ، ولا لأهلها أبداً »^(٥) . قال أبو حنيفة رحمه الله ، لجهم بن صفوان الترمذي^(٦) ، رأس الجبرية : « اخرج عني يا كافر »^(٧) ، لأنه كان يرى فناءهما مع أهليهما ، شتماً له لغلوه في هواه . وقالوا : بحقية سائر أحكام الآخرة ، من البعث بعد الموت ، وقراءة الكتب ، ووزن الأعمال ، والصراط ، والشفاعة ، مثل ما نطق به الكتاب والسنة ، مثل قوله

(١) يقصد الشيخ عبد العزيز البخاري . انظر : كشف الأسرار ، ١ / ٤٤ .

(٢) شرح الفقه الأكبر ، ص ١١٩ .

(٣) ساقطة من ج .

(٤) شرح الفقه الأكبر ، ص ١٤٨ - ١٤٩ .

(٥) المرجع نفسه ، ص ١٤٣ ، ١٤٦ .

(٦) هو جهم بن صفوان السمرقندي ، أبو محرز ، من موالى بنى راسب ، رأس الجهمية قال الذهبي :

« الضال المبتدع ، هلك في زمان أصغر التابعين وما علمته روى شيئاً ولكنه زرع شراً عظيماً » قتله

سليم بن أحوز سنة ١٢٨ هـ . انظر : ميزان الاعتدال ، ١ / ٤٢٦ ؛ الاعلام ، ٢ / ١٤٢ ؛ الخطط

المقرزية ، ٢ / ٣٤٩ ؛ الملل والنحل ، ١ / ٨٦ ؛ الفرق بين الفرق ، ص ٢١١ .

(٧) مناظرة أبي حنيفة مع الجهم مذكورة بكاملها في مناقب الإمام أبي حنيفة ، ١ / ١٨٦ .

تعالى : ﴿ وَأَن اللّٰهُ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ ﴾^(١) وقوله : ﴿ فَمَنْ أَوْتَى كِتَابَهُ يَمِينُهُ فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ ﴾^(٢) ﴿ وَالْوِزْنَ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ ﴾^(٣) ﴿ وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ ﴾^(٤) ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « إِنْ الصِّرَاطُ جَسْرٌ مَمْدُودٌ عَلَى مَتْنِ جَهَنَّمَ »^(٥) « شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي »^(٦) .
وروى أنه عليه الصلاة والسلام مرّ بقبرين جديدين فقال : « إِنَّهُمَا لِيُعَذَّبَانِ وَمَا يُعَذَّبَانِ بِكَبِيرَةٍ ، أَمَّا أَحَدُهُمَا فَإِنَّهُ كَانَ لَا يَسْتَنْزِهُ الْبَوْلَ وَالْآخَرُ يَمْشِي بِالنَّمِيمَةِ »^(٧) .

وهو أي النوع الأول ، وهو علم التوحيد وما يتعلق به فصل يطول تعداداه .

(١) الحج : ٧ .

(٢) الإسراء : ٧١ .

(٣) الأعراف : ٨ .

(٤) الأنبياء : ٤٧ .

(٥) لم أقف على الحديث بهذا اللفظ ، إنما ورد بألفاظ مختلفة منها ما رواه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه ، في كتاب الرقاق ، باب الصراط جسر جهنم ، ٨ / ١٤٦ : « وَيَضْرِبُ الصِّرَاطُ بَيْنَ ظَهْرِي جَهَنَّمَ » ، ورواه أيضاً مسلم عن أبي هريرة في كتاب الإيمان ، باب معرفة طريق الرؤية ، ١ / ١٦٣ ، انظر كذلك : مفتاح كنوز السنة ، ص ٢٦٥ ؛ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث ، ٣ / ٣٠٠ .

(٦) أخرجه الترمذي عن أنس رضي الله عنه في باب ما جاء في الشفاعة ، ٤ / ٦٢٥ وقال : حديث حسن صحيح ، وأخرجه أبو داود عن أنس في كتاب السنة ، باب في الشفاعة . انظر : بذل المجهود ، ١٨ / ٢٧٩ ، وابن حبان في صحيحه عن جابر وأنس رضي الله عنهما في باب الحوض والشفاعة ، ١٤ / ٣٨٦ وصححه . وقال الشيخ إسماعيل العجلوني في كشف الخفاء ، ٢ / ١٤ : « وَرَوَاهُ الْبَيْهَقِيُّ عَنْ أَنَسٍ وَقَالَ اسْنَادُهُ صَحِيحٌ ، وَصَحَّحَهُ ابْنُ خُزَيْمَةَ وَالْحَاكِمُ وَابْنُ حِبَّانَ » .

(٧) أخرجه البخاري في صحيحه عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما في كتاب الوضوء ، باب من الكبائر أن لا يستتر من بوله ، ١ / ٦٤ ، وأخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الطهارة ، باب الدليل على نجاسة البول ، ١ / ٢٤٠ .

[تعريف الفقه وأقسامه]

قال رحمه الله :

« والقسم الثاني : علم الفروع ، وهو الفقه ، وهو ثلاثة أقسام : علم المشروع بنفسه ، والقسم الثاني : إتقان المعرفة به وهو معرفة النصوص بمعانيها ، وضبط الأصول بفروعها ، والقسم الثالث : هو العمل به حتى لا يصير نفس العلم مقصوداً ، فإذا تمت هذه الأوجه كان فقيهاً » .

— أقول : ذكر القسم موضع النوع^(١) ، فإنه قال في صدر الكلام : العلم : نوعان ، وقال : « الأصل في النوع الأول » إشارة إلى أن المراد بالنوع ليس ما اصطلاح [عليه بعض بأنه : المقول على]^(٢) كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو^(٣) ، لأن القسم أعم منه^(٤) ، ولا دلالة للعام على الخاص حتى يجعل مجازاً على ما يعرف إن شاء الله . ولو جاز لما منع عن ذلك مانع ، وسمى هذا القسم فرعاً فقال : « علم الفروع » باعتبار الغالب ، فإنه جعله ثلاثة أقسام ، أي أجزاء ولا شك في فرعية العمل ، بالنسبة إلى العلم ، ولا في فرعية علم المشروع ، أي علم الأحكام كالحل والحرمة ، والصحة^(٥) والفساد ، وغير ذلك بالنسبة إلى الأدلة

(١) لعل ذلك في نسخة الشارح دون غيره ، لأن النسخ التي اعتمد عليها الشراح الآخرون قال فيها : « والنوع الثاني ... » . انظر : كشف الأسرار ، ١ / ٤٠٦ ؛ الشافي « ٤ / أ » ؛ بيان الوصول « ٤ / أ » .

(٢) ساقطة من أ .

(٣) كالإنسان والفرس فإنه نوع من الحيوان ، فإذا سئل : ما الإنسان ؟ وما الفرس ؟ قيل : حيوان . انظر تعريف النوع في حاشية الباجوري على شرح السلم / ٣٨ ؛ تسهيل المنطق / ٣٣ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ، ١ / ٧٦ ؛ التعريفات / ٣١٦ .

(٤) وما ذكره الشارح من تعريف للنوع هو في اصطلاح أهل المنطق ، والنوع قد يختلف في عرف الفقهاء واللغة عن النوع المنطقي ، ولعل المراد بالنوع هنا ما اصطلاح عليه أهل اللغة من أنه : كل ضرب من الشيء وكل صنف من شيء فهو النوع ، والنوع الثاني وهو علم الفروع هو صنف من العلم المنجي . ولعل وجه كون القسم أعم من النوع ، أن القسم جنس يشتمل على كثيرين متفاوتين في الحقيقة ، والنوع في عرف أهل المنطق يشتمل على كثيرين متفقين في الحقيقة ، فكان النوع بهذا الاعتبار أخص من القسم . انظر : الكليات / ٣٣٩ ، ٧٨٧ ؛ لسان العرب مادة : « نوع » .

(٥) الصحيح : « ما استجمع أركانه وشرائطه بحيث يكون معتبراً في حق الحكم » . انظر تعريف الصحة في : ميزان الأصول ، ص ٣٧ ؛ تيسير التحرير ، ٢ / ٢٣٤ ؛ المستصفي ، ١ / ٩٤ ؛ الاحكام ، ١ / ١٣١ ؛ شرح الكوكب المنير ، ١ / ٤٦٣ ؛ التعريفات ، ص ١٧٣ .

المستنبطة هي منها ، أو باعتبار الجميع ، فإن كون الأدلة حجة ، تتوقف على صدق المبلغ ، وهو الرسول ، ومعرفة ذلك إنما هو بالنوع الأول ولا يعني بالفرعية ، إلا كون الشيء بحيث يبنى على غيره والضمير في قوله : « هو الفقه » يحتمل أن يرجع إلى المضاف إليه ، وذكره باعتبار الخبر ، ويحتمل أن يرجع إلى المضاف ، وكذلك الواقع اسم إن .

والضمير في قوله : « بنفسه » ، راجع إلى المشروع ، أي بالنظر إلى ذاته ، لا إلى أمر خارج عنه ، وهو إما للإحتراز عن الأسباب والشروط ، فإنها شرعت بالنظر إلى غيرها ، أي الأحكام .

وإما للإحتراز عن القسم الثاني ، وهو إتقان المعرفة به ، أي بالمشروع ، فإن المقصود منه استنباط الأحكام منها .

قوله : « وهو » راجع إلى الإتقان ، لأن المعرفة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية غير الأولى ، أي إتقان المعرفة بالمشروع ، وهو : معرفة النصوص مع معانيها اللغوية والشرعية ، لأن المعنى من المعنى ، ما يفهم من العبارة ، وهو أعم من أن يكون لغوياً أو شرعياً ، فلا يتوهم الجمع بين الحقيقة^(١) والمجاز^(٢) ، أو عموم المشترك^(٤) ، وكما نفهم من قوله تعالى : ﴿ أو جاء أحد منكم من الغائط ﴾^(٥) أنه

(١) الحقيقة هي : « ما وضعه واضع اللغة في الأصل » . انظر : ميزان الأصول ، ص ٣٧٠ ؛ فواتح الرحموت ، ١ / ٢٠٣ ؛ الاحكام ١ / ٢٦ ؛ شرح الكوكب المنير ، ١ / ١٤٩ ؛ التعريفات ، ص ١٢١ ؛ شرح المحلى على جمع الجوامع ، ١ / ٣٠٠ .

(٢) المجاز هو : « ما استعمل في غير ما وضع أولاً لمناسبة بينهما من حيث الصورة أو من حيث اللازم المشهور مع تقدير الحقيقة » . انظر : ميزان الأصول ، ص ٣٧٠ ؛ تيسير التحرير ، ٢ / ٣ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ، ١ / ١٤١ ؛ التعريفات ، ص ٢٥٧ ؛ شرح الكوكب المنير ، ١ / ١٥٣ .

(٣) أي الجمع بين المعاني اللغوية والشرعية ، وهو غير جائز عند الحنفية وأجازاه الجمهور إلا أن لا يمكن الجمع . انظر تفصيل المسألة في : تيسير التحرير ، ٢ / ٣٦ ؛ فواتح الرحموت ، ١ / ٢١٦ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ، ٢ / ١١٢ ؛ شرح المحلى على جمع الجوامع ، ١ / ٢٩٨ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ١٩٥ .

(٤) عند الحنفية : أن المشترك لا عموم له ، وخالف في ذلك الجمهور ، وقالوا : يصح استعمال المشترك في كل معانيه . انظر : ميزان الأصول ، ص ٣٤٣ ؛ تيسير التحرير ، ١ / ٢٣٥ ؛ المستصفي ، ٢ / ٧١ ؛ الاحكام ، ٥ / ٢٤٢ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ١٨٩ .

(٥) النساء : ٤٣ ؛ المائدة : ٦٠٥ .

كناية^(١) عن الحدث لغة ، وهو خروج النجاسة من بدن الإنسان الحي ، ليعلم من ذلك الحكم في الخارج من غير السبيلين شريعة^(٢) .

وضبط الأصول بفروعها ، ليعلم ماذا يترتب عليها من الأحكام الفرعية ، كما إذا تيقن أن اليقين لا يزول بالشك ، ضبط أن من تيقن بالطهارة ، ثم شك في الحدث يجوز أن يصلى بتلك الطهارة^(٣) .

فإن قيل : هل راعى الشيخ اصطلاح من خصص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات^(٤) ، حتى قال : « علم المشروع » في الأول ، و « إتقان المعرفة » في الثاني .

أجيب : بأنه يمكن أن يكون مراده من كلامه على ذلك الوجه ذلك ، ويكون معناه : الفقه عبارة عن العلم بكليات الاحكام المشروعة ، وعن معرفة كل حكم جزئي بأصله المستنبط هو منه ، وعن العمل بذلك الجزئي ، ويمكن أن لا يكون .

فإن قيل : فما وجه جعل العمل قسماً من الفقه ، وأنه مخالف له ، لأن الفقه في كلامه ههنا بيان العلم ، والعمل مخالف للعلم حداً وحقيقة^(٥) .

(١) الكناية هو : « أن يذكر لفظ دال على الشيء لغة ويراد به غير المذكور لملازمة بينهما ومحاورة خاصة » ومثاله ما ذكره الشارح والكناية عند الحنفية ليس بمجاز بل هو حقيقة ، حتى لا يضطر الجمع بين الحقيقة والمجاز .

انظر : ميزان الأصول ، ص ٣٩٤ ؛ أصول السرخسي ، ١ / ١٨٨ ؛ شرح التلويح على التوضيح ، ١ / ٧٢ ؛ أصول الشاشي ، ص ٦٠ .

(٢) قوله شريعة أي شرعاً .

(٣) قاعدة اليقين لا يزول بالشك إحدى القواعد الخمس الكبرى التي يرد الفقه إليها .

انظر : الاشباه والنظائر ، لابن نجيم ، ص ٥٦ ؛ القواعد ، ص ٣٤٠ ؛ الفروق ، ٢ / ١٦٣ .

(٤) المعرفة هي : « ما وضع ليدل على شيء بعينه » .

انظر تعريف المعرفة ونسرق بينه وبين العلم في : الكليات ، ص ٨٢٤ ، ٨٦٨ ؛ التعريفات ، ص ٢٨٣ ؛ شرح الكوكب المنير ، ١ / ٦٤ ؛ تاج العروس مادة « علم » ؛ شرح التلويح على التوضيح ، ١ / ١١ .

(٥) العمل هو : « المهنة والفعل » ويعم أفعال القلوب والجوارح .

انظر : الكليات ، ص ٦١٦ ؛ تاج العروس مادة « عمل » .

أجيب : بأنه ما جعل قسماً في العلم المطلق، بل إنما جعله قسماً من علم الفروع، وزعم أنه كل^(١) له أجزاء^(٢) ثلاثة، فهو يستدل على ذلك . وحيث لا نسلم المخالفة، فهو تقسيم للكل إلى أجزائه، لقوله : « فإذا تمت هذه الوجوه كان ففياً » ، لا تقسيم الكلي إلى جزئياته^(٣) .

فإن قيل : اللام في قوله : « حتى لا يصير نفس العلم مقصوداً » ، لا يخلوا إما أن يكون للعهد، والمعهود علم الفروع . أو النوع الأول، أو للجنس، ولا سبيل إلى شيء من ذلك .

أما الأول : فلأن العمل من أجزائه، ولا يسمى علماً إلا به .

وأما الثاني : فلا انتفاء التقريب^(٤)، حيث لا يبين أنه جزء من الثاني، ولا تعلق له بالنوع الأول .

وأما الثالث : فلا انتفاء التقريب، ولأننا نمنع أن لا يكون جنس العلم مقصوداً، فإن معرفة الواجب وصفاته وقدمه معها مقصود في علم الكلام .

أجيب : بأننا نختار الأول، وإطلاق العلم على أغلب أجزائه بطريق المجاز .

(١) الكل : « اسم لجميع أجزاء الشيء للمذكر والمؤنث » ويكون الحكم على الكل بالمحمول على مجموعه نحو قوله تعالى : ﴿ ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ﴾ الحاقة : ١٧٠ ، فالحكم على الثمانية بحمل الثمانية إنما هو على مجموعها لا على واحد منها . انظر : حاشية الباجوري على متن السلم ، ص ٤١ ؛ تسهيل المنطق ، ص ١٨ ؛ الكليات ، ص ٧٤٢ .

(٢) الجزء : « ما يتركب الشيء منه ومن غيره » مثل الجذع والأغصان للشجرة . انظر : حاشية الباجوري على متن السلم ، ص ٤١ ؛ تسهيل المنطق ، ص ١٨ ؛ التعريفات ، ص ١٠٢ .

(٣) الكلي هو الذي لا يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه كالإنسان ، والجزئي ما يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه كزيد ، وهناك فروق بين الكلي والكل ، منها أن الكل يعد بأجزائه ، والكلي لا يعد بجزئياته ، ومنها كذلك أن الكلي يكون مقوماً للجزئي والكل يكون مقوماً بالجزء . وعلم الفروع عدّه كلاً فقوم بأجزائه الثلاثة وعدّه كذلك بأجزائه الثلاثة . انظر : الكليات / ٧٤٥ .

(٤) التقريب هو : « سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب فإذا كان المطلوب غير لازم ، واللازم غير مطلوب لا يتم التقريب » .

وقيل هو : سوق المقدمات على وجه يفيد المطلوب .

وقيل هو : سوق الدليل على الوجه الذي يلزم المدعى .

وقيل هو : جعل الدليل مطابقاً للمدعى . انظر : التعريفات / ٨٩ ؛ الكليات / ٣١٣ .

فإن قيل : الفقه لا يخلو إما أن يكون مفهوماً حقيقياً أو اعتبارياً^(١) ، والثاني باطل ، لأنها أحكام حقيقية شرعية مع أدلتها المحققة ، والعمل الموجود في الخارج ، فتعين الأول ، فلا يكون قوله : « حتى لا يصير نفس العلم مقصوداً » في محزه ، لأنه إذا كان العمل جزء مفهوماً ، لا يكون للقصد وعده مدخل .

أجيب^(٢) : بأنه ليس المراد جعل العمل جزءاً منه على الحقيقة ، وإنما هو تنبيه لقاصد العلم أن المتوانى في العمل لم يتم له هذا النوع من العلم ، وهو الفقه .

قال رحمه الله :

« وقد دل على هذا المعنى ، أن الله تعالى سمي علم الشريعة » (حكمة) فقال : ﴿ يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً ﴾ وقد فسر ابن عباس رضي الله عنهما الحكمة في القرآن : بعلم الحلال والحرام ، وقال : ﴿ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ﴾ أي بالفقه والشريعة . والحكمة في اللغة : « هو العلم والعمل » فكذلك موضع اشتقاق هذا الاسم ، وهو الفقه دليل عليه ، وهو العلم بصفة الاتقان مع اتصال العمل به ، قال الشاعر :

أرسلتُ فيها قرماً ذا إقحامٍ طباً فقيهاً بذوات الإبلام
سماه فقيهاً لعلمه بما يصلح ، وبما لا يصلح ، والعمل به ، فمن حوى هذه الجملة ، كان فقيهاً مطلقاً ، وإلا فهو فقيه من وجه دون وجه .

— أقول : استدلل الشيخ رحمه الله على ما قرّر ، أن الفقه هو الوجوه الثلاثة ، بأن الله تعالى سمي علم الشريعة : حكمة . والحكمة : هو العلم والعمل .
أما بيان الأولى : فبقوله تعالى : ﴿ يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤتى الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً ﴾^(٣) .

(١) المفهوم الاعتباري : يطلق تارة ويراد به مقابل الواقع ، وهو اعتبار محض ، يقال : هذا أمر اعتباري ، أي ليس بثابت في الواقع . انظر : الكليات ، ص ١٤٧ .

(٢) جاء في نسخة أقبل هذا الجواب قوله : « وحاصل هذا الجواب أنه مفهوم اعتباري » فلعله من كلام الناسخ .

(٣) البقرة : ٢٦٩ .

وأما الثانية : فلا يحتاج إلى بيان .

قوله : « وقد فسر ابن عباس » يشبه أن يكون جواب سؤال مقدر تقريره : ان الله تعالى ذكر الحكمة في الآية ، وليس في ذلك ما يشعر بأن المراد بها : علم الشريعة .

وتقرير الجواب : قد فسر ابن عباس رضي الله عنهما الحكمة في القرآن بعلم الحلال والحرام^(١) ، وعلم الحلال والحرام هو الشريعة ، فثبت أن الشريعة سميت حكمة .

والحكمة في اللغة هو : « العلم والعمل »^(٢) ، وقوله تعالى : ﴿ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة ﴾^(٣) أي بالفقه ، والشريعة إن كان في تفسير ابن عباس فهو تأكيد للأول بزيادة تصريح ، وإلا فهو أيضاً مبني على تفسيره^(٤) .
فإن قيل : سيذكر بعد هذا أن تأويل الصحابة لا يكون حجة ، فكيف استدلل بتأويل ابن عباس رضي الله عنهما .

فالجواب في وجهين :

أحدهما : أن التفسير مراد به غير التأويل^(٥) ، وهو ما يكون مرفوعاً إلى

(١) روى الطبري في تفسيره ، ٣ / ٨٩ بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير قوله تعالى : ﴿ ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً ﴾ قال : « يعني المعرفة بالقرآن ، ناسخه ومنسوخه ، ومحكمه ومتشابهه ومقدمه ومؤخره ، وحلاله وحرامه ، وأمثاله » .

(٢) انظر : لسان العرب ، وتاج العروس مادة « حكم » .

(٣) النحل : ١٢٥ .

(٤) وهذا التفسير قول الجمهور وإن لم ينسب إلى ابن عباس رضي الله عنهما . انظر : تفسير الطبري ، ١٤ / ١٩٤ ؛ تفسير القرطبي ، ١٠ / ٢٠٠ ؛ تفسير النسفي ، ٢ / ٢٣٣ ؛ تفسير ابن كثير ، ٢ / ٥٩١ .

(٥) التفسير : في الأصل : « الكشف والإظهار » . وفي الشرع : « كشف معاني القرآن وبيان المراد » والتأويل : في الأصل : الترجيح . وفي الشرع : « بيان عاقبة الاحتمال ومنتهى الأمر بغالب الرأي دون القطع » . ومثاله قوله تعالى : ﴿ يخرج الحي من الميت ﴾ الأنبياء : ٩٥ إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً ، وإن أراد به إخراج المؤمن من الكافر ، أو العالم من الجاهل كان تأويلاً . انظر : تفسير البغوي ، ١ / ١٤ ؛ التيسير في قواعد علم التفسير ، ص ١٢٣ ؛ الكليات ، ص ٢٦١ ؛ التعريفات ، ص ٧٢ ، ٨٧ ؛ لسان العرب ، تاج العروس مادة « فسر » .

النبي ﷺ ، وذلك حجة لا محالة^(١) .

والثاني : أن تأويل الصحابة لا يكون حجة على الغير في الأحكام الشرعية ، فأما في إثبات ما يرجع إلى ما يتعلق باللغة ، فلا نسلم أنه ليس بحجة .
والضمير في قوله : « دليل عليه » ، راجع إلى المعنى في قوله : « وقد دل على هذا المعنى » .

وقوله : « وهو العلم بصفة الإتقان مع اتصال العمل به » تفسير له ، واستدل على ذلك بقول رؤبة^(٢) :

أرسلت فيها قرماً ذا إقحام طباً فقيهاً بذوات الإبلام^(٣)
والضمير في « فيها » للنوق ، وكلمة « في » لبيان موضع الإرسال ، كما في قوله تعالى : ﴿ ولقد أرسلنا فيهم منذرين ﴾^(٤) .

والقرم : البعير المكرم ، الذي لا يحمل عليه ، بل يحفظ للفحلة^(٥) . والإقحام : هو الإدخال بعنف^(٦) . والطب : هو الماهر بالضراب^(٧) . والإبلام : بالفتح ، جمع بلمة ، وهي شدة رغبة الناقة إلى الفحل . وبكسر الهمزة ، مصدر أبلمت الناقة ، إذا ورم حيائها من شدة الرغبة^(٨) .

(١) والتفسير بهذا المعنى يقول به أبو منصور الماتريدي فقال : التفسير : القطع على أن المراد من اللفظ هذا والشهادة على الله أنه عني باللفظ هذا فإن قام دليل مقطوع به فصحيح ، وإلا فتفسير بالرأي .
انظر : التيسير في قواعد علم التفسير ، ص ١٣٤ ، الكليات ، ص ٢٦١ .

(٢) هو أبو الجحاف بن العجاج بن لبيد بن منحر التميمي ، هو وأبوه شاعران مجيدان ، قيل ليونس النحوي : من أشعر الناس ؟ قال : العجاج ورؤية ، لحق بالدولة العباسية كبيراً ومدح المنصور ، ولما ظهر إبراهيم بن الحسن بن علي وخرج على المنصور خاف على نفسه من الفتنة فخرج إلى البادية فمات بها سنة ١٤٥ هـ . انظر : خزنة الأدب ، ١ / ٨٩ ؛ شرح أبيات المغنى ، ١ / ٦٢ .

(٣) وقد نسب الزمخشري هذا البيت إلى أبي عطاء السندي باختلاف يسير :
أرسلت فيها قرماً ذا تشمام طباً فقيهاً بذوات الإبلام
انظر : أساس البلاغة مادة « فقه » .

(٤) الصافات : ٧٢ .

(٥) انظر تاج العروس ، أساس البلاغة ، مادة « قرم » .

(٦) انظر تاج العروس ، أساس البلاغة ، مادة « قحم » .

(٧) انظر لسان العرب ، أساس البلاغة ، مادة « طبب » .

(٨) انظر تاج العروس ، الصحاح ، مادة « بلم » .

ووجهه أنه وصف القرم أولاً بالإقحام ، وهو عبارة عن العمل ، وثانياً بالطب ، وهو عبارة عن العلم ، ثم أطلق عليه اسم الفقيه فعلم أن الفقه عبارة عن العلم والعمل .

قيل : « فيه نظر ، لجواز أن يكون المراد بالطب : العلم بالضراب ، وبالفقه : العلم المخصوص ، وهو العلم بذوات الإبلان »^(١) .

وأجيب : بأنه إنما يجوز إذا كان قوله : « بذوات الإبلان » متعلقاً بـ « فقيهاً » . وهو ممنوع^(٢) ، فإنه متعلق بقوله : « ذا إقحام » والباء ظرفية^(٣) .

ولئن سلمنا ذلك ، لكن سوق الكلام للمدح في العلم والعمل ، بل العمل هو المقصود في ذلك ، فمن حوى هذه الجملة ، أي المعاني الثلاثة المذكورة ، كان فقيهاً مطلقاً ، أي كامل الفقه ، وإلا فهو فقيه من وجه دون وجه وفيه شبهة العدم .

(١) بيان الوصول « ٤ / ب » .

(٢) لم يظهر لي وجه المنع ، فلغة يصح تعلق الجار والمجرور بـ « فقيهاً » لأنه صفة مشبهة تعمل عمل الفعل اللهم إلا إذا كان المنع من حيث المعنى فالنوق لما كانت لها رغبة شديدة إلى الفحل ناسب أن يرسل فيها بغيراً له صفة الإقحام فهي التي تؤدي الغرض ، وهي أعظم مناسبة من كونه فقيهاً . انظر : شرح الاشموني على ألفية ابن مالك ، ٢ / ٢٣٦ .

(٣) وهي التي تأتي بمعنى « في » كما في قوله تعالى ﴿ ولقد نصركم الله بيدرك آل عمران : ١٢٣ ، أي في بدر . انظر : شرح الاشموني على ألفية ابن مالك ، ٢ / ٢٢٠ .

[فضل الفقه]

قال رحمه الله :

« وقد ندب الله تعالى إليه بقوله : ﴿ فلولاً نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم ﴾^(١) وصفهم بالإنذار وهو الدعوة إلى العلم والعمل به . وقال النبي ﷺ : « خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام إذا فقهوا »^(٢) وقال : « إذا أراد الله بعبد خيراً ففقهه في الدين »^(٣) .

— أقول : الندبة : الدعاء^(٤) .

قيل : يحتمل هذا أن يكون ابتداء كلام في فضيلة الفقه ، ويحتمل أن يكون تنمة الدليل ، على أن الفقه هو العلم مع العمل .

والفرقة : الجماعة الكثيرة^(٥) .

والطائفة : يقع على الواحد فصاعداً^(٦) ، كما سيجيء .

وذكر في المطلع : أنها فرقة ، يمكن أن يكون حلقة ، وأقلها ثلاثة أو أربعة ، يعني والله أعلم ، لما لم يكن نفر الكافة ، لعدم تعلق المصلحة به ، هلا نفر من كل جماعة كثيرة جماعة قليلة ، ليتكلفوا الفقاها ، ويتحملوا المشاقة في تحصيلها وليجعلوا غرضهم في التفقه ، إنذار قومهم وإرشادهم .

(١) التوبة : ١٢٢ .

(٢) الحديث أخرجه البخاري في كتاب المناقب ، باب قول الله تعالى : ﴿ يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى ... ﴾ ٤ / ٢١٧ عن أبي هريرة رضي الله عنه . وأخرجه مسلم في كتاب الفضائل ، باب من فضائل يوسف عليه السلام ٤ / ١٨٤٦ عن أبي هريرة .

(٣) الحديث أخرجه البخاري بلفظ : « من يرد الله به خيراً ففقهه في الدين » عن معاوية رضي الله عنه في كتاب العلم ١ / ٢٧ ، وأخرجه مسلم كذلك في كتاب الزكاة ، باب النهي عن المسألة ٢ / ٧١٨ . وأخرجه البزار بلفظ آخر عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : « إذا أراد الله بعبد خيراً ففقهه في الدين وألهمه رشده » قال الهيثمي : رجاله موثقون . انظر : مختصر زوائد البزار ، ١ / ١٦٦ ؛ مجمع الزوائد ، ١ / ١٢١ .

(٤) ومنه قولهم : ندب القوم إلى الأمر يندبهم ندباً : دعاهم وحشهم . انظر : لسان العرب ، تاج العروس مادة « ندب » .

(٥) انظر : لسان العرب ، تاج العروس ، مادة « فرق » .

(٦) انظر : لسان العرب ، تاج العروس ، مادة « طوف » .

ووجه الاستدلال : أن الله تعالى وصف الفقيه بالإندار ، وهو الدعوة إلى العلم والعمل به على سبيل التحريض ، ولن يكون ذلك إلا إذا كان [عاملاً]^(١) بما علم ، فإن غيره ممقوت ، قال تعالى : ﴿ كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون ﴾^(٢) وقال : ﴿ تأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم ﴾^(٣) .

وعلى هذا ظهر الاستدلال بالحديثين ، فإنه أثبت الخيرية للفقهاء ومع عدم العمل بممقوتون لا خير فيهم ، والحكيم لا يحرص على المنكر ، يؤيده أنه ﷺ سئل عن شرار الخلق فقال : « اللهم غفراً » حتى كرر ، فقال : « هم علماء السوء »^(٤) .
يقال : فقه الرجل - بالضم - إذا صار الفقه طبيعة له . وفقهه - بالكسر - إذا فهم . وكلاهما مرويان في نسخة الكتاب ، أي البزدوي .

قال رحمه الله :

« وأصحابنا هو السابقون في هذا الباب ، ولهم الرتبة العليا ، والدرجة القصوى في علم الشريعة ، وهم الربانيون في علم الكتاب والسنة ، وملازمة القدوة ، وهم أصحاب الحديث والمعاني .

أما المعاني ، فقد سلم لهم العلماء ، حتى سموهم : أصحاب الرأي ، والرأي اسم للفقه الذي ذكرنا ، وهم أولى بالحديث أيضاً . ألا ترى أنهم جوزوا نسخ الكتاب بالسنة ، لقوة منزلة السنة عندهم ، وعملوا بالمراسيل ، تمسكاً بالسنة

(١) في أوج : « عالماً » وهو خطأ .

(٢) الصف : ٢ .

(٣) البقرة : ٤٤ .

(٤) لم أقف على الحديث بهذا اللفظ ، وما وقفت عليه هو حديث أخرجه البزار في سننه عن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال : « تعرضت أو قال تصدبت لرسول الله ﷺ وهو يطوف بالبيت فقلت يا رسول الله أي الناس شر ؟ فقال رسول الله ﷺ اللهم غفراً ، سل عن الخير ولا تسأل عن الشر ، شرار الناس شرار العلماء في الناس » قال الهيثمي : فيه الخليل بن مرة قال البخاري : منكر الحديث وقال أبو زرعة : شيخ صالح ، وقال المنذري : الخليل بن مرة غريب الحديث . انظر : مختصر زوائد مسند البزار ، كتاب العلم ، باب التحذير من الكذب ، ١ / ١٤١ ؛ مجمع الزوائد ، ١ / ١٨٥ ؛ الترغيب والترهيب ، ١ / ٧٧ .

والحديث ورأوا العمل به مع الارسال ، أولى من العمل بالرأي ومن ردّ المراسيل فقد رد كثيراً من السنة ، وعمل بالفرع بتعطيل الأصل » .

— أقول : أصحاب مذهبنا ، أبو حنيفة وأصحابه ، رحمهم الله لهم خصوص السبق في الفقه ، لتقدمهم في تخريج المسائل ، وتصحيح الأجوبة ، وترتيب الفروع على الأصول ، ولهم الرتبة العليا ، والدرجة القصوى ، في معرفة الشريعة .
والعليا والقصوى^(١) : تأنيث الأعلى والأقصى . والقياس في فعلى إذا كانت اللام واواً ، قلبها ياء ، ومجئى قصوى كمجئى القود على الأصل ، وقد جاء القصيا وهو قليل^(٢) .

والرباني : المتأله العارف بالله^(٣) . وقيل : « شديد التمسك بدين الله وطاعته ، وهو منسوب إلى الرب بزيادة الألف والنون للتعظيم ، كاللحياني والنوراني »^(٤) .
والقدوة : ما يجب الاقتداء به ، والمراد أنهم كانوا يلزمون طريق الصحابة والتابعين ، في أخذ الأحكام من الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، على ترتيب الحجج ، ويسلكون نهجهم ، ولا يخترعون من عند أنفسهم ما يخالفون به طريقتهم .
قيل : قوله : « وهم أصحاب الحديث » ، لدفع طعن الخصم فيهم ، أنهم كانوا يضعون الأحكام برأيهم ، فإن وافق الحديث رأيهم قبلوه وإلا فردوه^(٥) . فرد طعنهم

(١) العليا : اسم للمكان العالي . القصوى : الغاية البعيدة . انظر : لسان العرب ، تاج العروس مادة « علا ، علو » « قصا ، قصو » .

(٢) لام فعلى - بضم الفاء - إذا كانت واواً قلبت ياءً في الإسم دون الصفة ، وعللوا ذلك بأنه كما أبدلت الواو مكان الياء في فعلى - بفتح الفاء كشوى - فأدخلوها عليها في فعلى - بضم الفاء - لتكافؤاً في التغيير ، أما الصفات مثل الدنيا والعليا فقلبت الواو ياءً لا خرمًا للقاعدة ، بل لأنهم كانوا يستقلون الواو مع ضمة أوله . وقد شذ عن هذا القياس كلمة « القصوى » وهو قول الحجازيين ، وهو فصيح استعمالاً ، وجاء به التنزيل : ﴿ إذ أنتم بالعدوة الدنيا وهم بالعدوة القصوى ﴾ الأنفال : ٤٢ ، وتميم أجروها على القياس فقالوا : « القصيا » وما قاله الشارح من أنه قليل استعمالاً غير مسلم له . انظر تفصيل المسألة في : شرح الاثموني على ألفية ابن مالك ، ٤ / ٣١٠ - ٣١٣ ؛ لسان العرب ، تاج العروس ، مادة « قصا ، قصو » « علا ، علو » .

(٣) الصحاح ، لسان العرب ، مادة « ريب » .

(٤) هو قول الزمخشري بتصرف قليل . انظر : الكشف ، ١ / ٢٨٩ .

(٥) والإمام البزدوي يقصد إمام الحرمين الجويني بهذا الرد . انظر قصة المناظرة بينه وبين إمام الحرمين في : كشف الأسرار ، ١ / ٥٦ ؛ الشافعي « ٥ / ب » ؛ بتيان الوصول « ٥ / أ » .

بقوله : « وهم أصحاب الحديث والمعاني » - أي الجامعون بين المنقول والمعقول -
« أما المعاني فقد سلم لهم العلماء ، حتى سموهم أصحاب الرأي » .
وفيه نظر ، لأن قوله : « والرأي اسم للفقہ الذي ذكرنا » يأباه لأن الخصم
لا يريد بقوله : أصحاب الرأي : أصحاب الفقہ المذكور لكونهم حينئذ مادحين
للأصحاب ، لا طاعنين فيهم ، بل هو كلام مبتدأ على طريق التمدح ، للجمع بين
المعقول والمنقول .

أما المعقول ، فتسليمهم إياه لنا ، وأما المنقول أي الحديث فهم أولى به من
غيرهم ، فإنهم جوزوا نسخ الكتاب بالسنة ، لقوة منزلة السنة عندهم ، وعملوا
بالمراسيل^(١) ، تمسكاً بالسنة ، ورأوا العمل به أولى من العمل بالقياس^{(٢)(٣)} وقالوا :
من رد المرسل ، فقد رد كثيراً من السنة ، فإنهم جمعوا المراسيل فبلغت دفترًا قريباً من
خمسين كراساً ، « وعمل بالفرع » أي القياس « بتعطيل الأصل » أي الحديث
وشرط صحة القياس أن لا يكون معطلاً له^(٤) .

روى عن يحيى بن آدم^(٥) أنه قال : « في الحديث ناسخ ومنسوخ كما في القرآن ،

(١) المرسل في اصطلاح الفقهاء هو : « قول الإمام الثقة قال النبي ﷺ » وخصه أكثر المحدثين وبعض
الأصوليين بالتابعي . انظر : تيسير التحرير ، ٣ / ١٠٢ ؛ فواتح الرحموت ، ٢ / ١٧٤ ؛ المستصفى ،
١ / ١٦٩ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ، ٢ / ٧٤ ؛ الأحكام ، ٢ / ١٢٣ ؛ شرح الكوكب
المنير ، ٢ / ٥٧٤ .

(٢) القياس في اصطلاح الفقهاء هو : « إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته في الآخر » .
انظر تعريفه في : ميزان الأصول ، ص ٥٥٤ ؛ فواتح الرحموت ، ٢ / ٢٤٦ ؛ المحصول ، ٢ / ٩ ؛
شرح العضد على ابن الحاجب ، ٢ / ٢٠٤ ؛ المستصفى ، ٢ / ٢٢٨ ؛ الأحكام ، ٣ / ١٨٤ .

(٣) الخفية يقدمون خبر الواحد على القياس إذا كان الراوي - صحابياً كان أم غيره - معروفاً بالفقہ
والرأي والاجتهاد . أما إذا عرف بالضبط والحفظ فيقدم القياس حينئذ . انظر : أصول السرخسي ،
١ / ٣٣٨ ؛ تيسير التحرير ، ٣ / ٥٢ ، فواتح الرحموت ، ٢ / ١٧٧ .

(٤) وهو شرط يجمع عليه . انظر : ميزان الأصول ، ص ٦٤١ ؛ فواتح الرحموت ، ١ / ٢٨٩ ؛
المستصفى ، ٢ / ٣٤٨ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ، ٢ / ٢٢٩ ؛ شرح المحلى على جمع
الجوامع ، ٢ / ٢٥٠ .

(٥) هو يحيى بن آدم بن سليمان القرشي الأموي ، أبو زكريا الكوفي ، مولى خالد بن خالد بن عقبة بن
أبي معيط ، ثقة فقيه ، وثقه ابن معين والنسائي ، وقال أبو داود : ذاك أوحد الناس ، مات سنة
٢٠٣ هـ . انظر : سير أعلام النبلاء ، ٩ / ٥٢٢ ؛ تهذيب الكمال ، ٣١ / ١٨٨ ؛ تذكرة الحفاظ ،
١ / ٣٥٩ ؛ التاريخ الكبير ، ٨ / ٢٦١ ؛ تقريب التهذيب ، ص ٥٨٧ .

وكان النعمان جمع حديث أهل بلده كله ، فنظر إلى آخر ما قبض عليه الرسول ﷺ ، وكان بذلك فقيهاً)) وعن النضر بن محمد^(١) قال : ((ما رأيت رجلاً أكثر أخذاً للآثار من أبي حنيفة رحمه الله))^(٢) وعن يحيى بن نصير^(٣) قال : ((سمعت أبا حنيفة قال : عندي صناديق من الحديث ما أخرجت إلا اليسير منها)) .

قال رحمه الله :

((وقدموا رواية المجهول على القياس ، وقدموا قول الصحابي على القياس ، وقال محمد رحمه الله تعالى في كتاب أدب القاضي : لا يستقيم الحديث إلا بالرأي ، ولا يستقيم الرأي إلا بالحديث ، حتى إن من لا يحسن الحديث أو علم الحديث ، ولا يحسن الرأي قال : فلا يصلح للقضاء ولا الفتوى . وقد ملأ كتبه من الحديث ومن استراح بظاهر الحديث عن بحث المعاني ، ونكل عن ترتيب الفروع على الأصول انتسب إلى ظاهر الحديث . وهذا الكتاب لبيان النصوص بمعانيها وتعريف الأصول بفروعها على شرط الإيجاز والاختصار إن شاء الله تعالى وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب حسبنا الله ونعم الوكيل)) .

- أقول : هذا الكلام من تمة ما تقدم .

والمراد من المجهول : ((هو الذي لم يشتهر برواية الحديث ، ولم يعرف إلا بحديث واحد أو اثنين))^(٤) .

(١) هو النضر بن محمد القرشي العامري ، أبو محمد المروزي ، من أصحاب أبي حنيفة وكان صديقاً لعبد الله بن المبارك كان مقدماً في العلم والفقه والعقل والفضل وثقه النسائي والدارقطني ، وذكره ابن حبان في الثقات ، مات يوم النحر سنة ١٨٣ هـ . انظر : تهذيب الكمال ، ٢٩ / ٤٠٣ ؛ الجواهر المضية ، ٣ / ٥٥٦ ؛ التاريخ الكبير ، ٨ / ٨٩ ؛ ميزان الاعتدال ، ٤ / ٢٦٢ ؛ الكاشف ، ٣ / ٢٠٥ ؛ تقريب التهذيب ، ص ٥٦٢ .

(٢) الجواهر المضية ، ٣ / ٥٥٦ .

(٣) لم أقف على ترجمة له إلا في الجواهر المضية باختلاف في اسمه تقديماً وتأخيراً - فتارة ذكره باسم نصير ابن يحيى ، وأخرى باسم يحيى بن نصير ولم يزد على أن قال : ((نصير بن يحيى البلخي اجتمع بأحمد ابن حنبل ، وبحث معه ، روى عنه محمد بن محمد بن سلام)) . انظر : الجواهر المضية ، ٣ / ٥٤٦ ، ٣٢٦ .

(٤) ويسمى كذلك ((المستور)) . انظر : علوم الحديث ، لابن الصلاح ، ص ١٠١ ؛ الاقتراح ، ص ٣٢٥ ؛ تيسير التحرير ، ٣ / ٤٨ ؛ فواتح الرحموت ، ٢ / ١٤٦ ؛ الاحكام ، ٢ / ٧٨ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٢ / ٤١٢ .

وتقديم قول الصحابي على القياس سيجيء بيانه إن شاء الله تعالى .
ومعنى قوله : « لا يستقيم الحديث إلا بالرأي » ، أي باستعماله فيه ، هو أن لا
يقدر المجتهد على استخراج المعاني الشرعية ، ما لم يكن عنده قوة إدراك ، تميز
المعقول المعنى للبناء عليه والإلحاق به ، من غيره والاقتصار عليه .
وقوله : « لا يستقيم الرأي إلا بالحديث » لأن بعض الأحكام ثابت به ، فتعديده
الحكم إلى غير موضع النص لا يستقيم إلا بمعرفة الرأي وشرائطه ، وأيضاً لا بد من
إدراك المعنى الشرعي من المنصوص عليه ، وقد يكون فيه نوع خفاء محوج إلى تأمل
واستعمال رأي ، فما لم يكن معه ذلك يضل في فتواه ، كمن سئل ممن استراح بظاهر
الحديث عن صبيين ارتضعا لبن شاة ، هل تثبت الحرمة بينهما ، قال : « نعم »^(١) ،
عملاً بقوله عليه الصلاة والسلام : « كل صبيين اجتمعا على ثدي واحد حرمتا »^(٢)
وكالذي لم يصل إليه حديث القهقهة ، وسئل عن نقض الوضوء بها^(٣) .
ومن استراح بظاهر الحديث ، أي اكتفى واستغنى عن بحث المعاني ، ونكل
أي أعرض عن ترتيب الفروع على الأصول ، انتسب إلى ظاهر الحديث ، وسمى
ظاهرياً .

(١) والمقصود بهذا الإمام البخاري "صاحب الصحيح" كما صرح بذلك النسفي في شرحه على المنار ،
١١ / ١ . والبخاري أجل قدراً وأعظم مكانة من أن يسقط هذه السقطة ، وقد شهد له القاضي
والداني بعلو كعبه ودقة فهمه في مسائل الفقه ويكتفي شهادة بعض الاحناف كالبدري العيني في مقدمته
على شرح صحيح البخاري .

(٢) ولم أقف على هذا الحديث بهذا اللفظ .

(٣) حديث القهقهة أخرجه الدارقطني في سننه في كتاب الطهارة ، باب أحاديث القهقهة في الصلاة
وعليها ١ / ١٦١ عن جابر رضي الله عنه قال : قال لنا رسول الله ﷺ : « من ضحك منكم في
الصلاة فليتوضأ ثم ليعيد الصلاة » وأخرجه الطبراني في معجمه ، وابن عدي في الكامل .
والحديث روى مسنداً ومرسلاً ، واختلف في صحة اسناده اختلافاً شديداً ، وإن ثبت مرسلاً ، فلا
غضاظة إذن فيمن لم يعمل بحديث القهقهة لأنه لم يصح عنده ، والعمل بالمرسل وإن كان مقبولاً عند
الحنفية لكنه لا يلزم الجمهور ، خاصة وهو من مراسيل أبي العالية وقد قال ابن سيرين : لا تأخذوا
بمراسيل الحسن وأبي العالية . انظر أقوال المحدثين في هذا الحديث في : الدراية في تخريج أحاديث
الهداية ، ١ / ٣٤ ؛ ونصب الراية في تخريج أحاديث الهداية ، ١ / ٤٧ . وانظر مذاهب العلماء في
هذه المسألة في : شرح فتح القدير ، ١ / ٤٦ ؛ مواهب الجليل ، ١ / ٣٠١ ؛ نهاية المحتاج ،
١ / ١٠٩ ؛ شرح منتهى الإرادات ، ١ / ٧٠ .

ولما ذكر أن أصحابنا هم العلماء والربانيون ، لجمعهم بين المنقول والمعقول ، وهو في صدد تعليم طريقهم ، والارشاد اليها جمع هذا الكتاب ، لبيان النصوص بمعانيها ، وتعريف الأصول بفروعها ، على شرط الإيجاز والاختصار ، وقد عرف أن الكلام قد يكون مطناً بالنسبة إلى كلام ، موجزاً بالنسبة إلى آخر ، وقد صنف الشيخ في أصول الفقه كتاباً أطول من هذا وبسط الكلام فيه ، فوعد أن هذا التصنيف يكون أوجز منه .

وتوفيق الله عبده ، أن يجعل أفعاله الظاهرة موافقة لأوامره ، مع بقاء اختياره فيها ، وأن يجعل نيات قلبه موافقة لما يحبه .

والتوكيل : تفويض الأمر ، والإنابة : الرجوع إليه في جميع الأحوال ، وتقديم الطرفين يفيد التخصيص ، كما عرف في موضعه^(١) .

(١) موضعه في كتب البلاغة ، في فصل اعتبارات الفعل وما يتعلق به . انظر : مفتاح العلوم ، ص ٢٣١ ؛ الإيضاح ، ص ٢٠٥ ؛ شرح التلخيص ، ص ٣١٤ .

[أصول الشرع ثلاثة ^(١)]

قال رحمه الله :

« اعلم أن أصول الشرع ثلاثة : الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والأصل الرابع هو القياس المستنبط من هذه الأصول الثلاثة » .

— أقول : اعلم أن علماءنا - رحمهم الله - لم يلتفتوا إلى قواعد أهل المعقول ، من تقديم المباحث المتوقف عليه ، وإنما ذكروا معاني فقهية وقواعد شرعية يبتنى عليها الأحكام الشرعية ، ولهذا لم يذكروا شيئاً من تعريف هذا العلم وموضوعه صريحاً وغرضه ، وشرعوا في بيان الأدلة الشرعية المستنبطة منها الأحكام الشرعية فقالوا : « اعلم أن أصول الشرع ثلاثة » .

ولا شك أن كل مفهوم مركب لابد من تصور طرفيه ، سابقاً على معرفته ، فنقول : الأصل ما يبتنى عليه غيره ، والشرع : هو الاظهار ^(٢) ، قال الله تعالى : ﴿ شرع لكم من الدين ﴾ ^(٣) ، أي أظهر وبين ، وهو إما أن يكون بمعنى الفاعل ، أو المفعول ، أو اسم لهذا الدين كالشريعة ، يقال : شرع محمد ، كما يقال : شريعة . وذكر بعض الشارحين ^(٤) - في سبب العدول عن الفقه إلى الشرع - : أنه أفاد التعميم ، لأنه لو قال : أصول الفقه ، أفادت الإضافة التخصيص ، فيتوهم اختصاص [الأدلة] ^(٥) بأصول الفقه ، وهي يتمسك بها في علم الكلام أيضاً . وفيه بحث من أوجه :

الأول : منع تلك الإفادة ، مع تقدم قوله : « والأصل في النوع الأول كذا » ^(٦) ، ولئن سلم فلا نسلم الإفادة مطلقاً ، بل من جهة استنباط المعاني الفقهية بدلالة المادة ، وهو غير مشترك بالضرورة ، فلم يضر التخصيص .

(١) العنوان مقتبس من هامش نسخة ج .

(٢) كذا في لسان العرب وتاج العروس مادة « أصل » و « شرع » .

(٣) الشورى : ١٣ .

(٤) انظر : كشف الأسرار ، ١ / ٦٤ ؛ بيان الوصول « ٥ / ب » .

(٥) في ب : « الافادة » وهو خطأ .

(٦) قال : « الأصل في النوع الأول - أي علم أصول الدين - هو التمسك بالكتاب والسنة ... » فعرف علم الكلام وأدلته ، فتوهم اختصاص الأدلة بأصول الفقه بعيد .

الثاني : على ذلك التقرير لزم الزيادة على قدر الحاجة ، وهو غير لازم .

الثالث : إنما لزم ذلك ، أن لو كان المراد به المفهوم الإضافي ، وهو ممنوع^(١) .

الرابع : أن قوله : « والأصل الرابع القياس » ، لا يخلوا إما أن يكون أصلاً

باعتبار المذكور^(٢) على الوجه المذكور ، أو يكون أصلاً رابعاً باعتبار الفقه .

لا سبيل إلى الأول ، لأن القياس ليس بحجة في النوع الأول ، ولا إلى الثاني ، لأنه غير مذكور ، فلا بد من التنبيه على أنه أصل رابع باعتبار الفقه ، وإلا لاختل المعنى المقصود من التعميم ، لأن المذكور لما كان هو الشرع ، يتوهم أنه أصل باعتباره ، وليس بمستقيم ، فيضطر إلى أن يجعل الشرع بمعنى الفقه ، فيختل التعميم المقصود .

والصواب أن يقال : لو قال : أصول الفقه ثلاثة ، لا يخلوا إما أن يراد به المفهوم الإضافي أو العلمي ، ولا سبيل إليهما جميعاً .

أما الأولى : فلأن الفقه عنده عبارة عن : علم المشروع بنفسه ، وإتقان المعرفة به ، والعمل به على ما مرّ .

والكتاب والسنة والإجماع أدلة المشروع بنفسه ، لا القسم الآخر الذي هو إتقان المعرفة به ، المراد به : أصول الفقه المصطلح .

وأما إلى الثاني : فلأن أصول الفقه ليس علماً للكتاب والسنة والإجماع ، بل هو علم لإتقان المعرفة بالمشروع ، وهو معرفة النصوص بمعانيها ، وضبط الأصول بفروعها الذي يؤول معناه إلى قولهم : « علم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام [الشرعية الفرعية ، عن أدلتها التفصيلية] »^(٣) ، لجواز أن يكون المراد من

(١) ولعل وجه المنع أن المصنف قد سبق له تعريف المضاف إليه وهو الشرع بنوعيه - علم التوحيد والصفات وعلم الفروع - فلا يبقى إلا أن يكون المراد به المفهوم اللقبى أو العلمي وهو علم أصول الفقه .

(٢) جاء في نسخة أ شرح لهذه العبارة يدل سياقه على أنه ليس من كلام الشارح بل من الناسخ قال : [قوله : « باعتبار المذكور » ، يعني أصول الشرع « على الوجه المذكور » وهو كونه للتعميم] .

(٣) وهو تعريف أصول الفقه باعتبار أنه لقب لعلم مخصوص . انظر : فواتح الرحموت ، ١ / ١٤ ؛ شرح التلويح على التوضيح ، ١ / ٢٠ ؛ التعريفات ، ص ٤٥ ؛ المستصفى ، ١ / ٤ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ، ١ / ١٩ ؛ شرح الكوكب المنير ، ١ / ٤٤ .

النصوص الأدلة ، ومن الأصول القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام ^(١) ومن الفروع الأحكام الشرعية الفرعية .

وإنما قلنا : إنها ليست أدلة على القسم الثاني ، لأنه عبارة عن معرفة النصوص ، والنصوص لا تدل على معرفة نفسها ، وإذا عرف هذا فيجوز أن يكون مراد الشيخ من الشرع الشروع ، ولا شك في دلالة الأدلة عليه .

قيل : « قدم الكتاب لأنه حجة من كل وجه ، ثم أعقبه السنة ، لأن حجتها ثابتة بالكتاب ، وآخر الإجماع لتوقف حجته عليها ، وأفرد القياس بالذكر لأنه فرع من وجه بالنسبة إلى الأصول الثلاثة ، وأصل باعتبار نسبة الحكم الثابت به إليه » ^(٢) . وليس هذا بصحيح ، لأن السنة والإجماع أيضاً كذلك ، والأصوب أن يقال : إنما أفردته بالذكر لأن جهة الأصالة فيه ضعيفة ، فإن المشروع يتناول الأحكام والعلل والأسباب والشروط . والقياس لا مدخل له فيما سوى الأحكام ، فانضم هذا إلى جهة فرعيته المذكورة ، وضعف كونه أصلاً ، فأفردته بالذكر . واحترز بقوله : « المستنبط من هذه الأصول الثلاثة » عن القياس العقلي ^(٣) ، وأشار به إلى فرعيته . والاستنباط : استخراج الماء من العين ^(٤) ، وفي العدول عن لفظ الاستخراج إليه ، تنبيه على الكلفة ، وتحريض للمجتهد على بذل مجهوده .

مثال الاستنباط من الكتاب : إنتقاض الطهارة بالخارج من غير السبيلين ، لكونه خارجاً نجساً من بدن الإنسان ، كالخارج من السبيلين ^(٥) .

(١) ساقطة من أ .

(٢) هو قول شيخه قوام الدين الكاكي نقله عنه نصاً ، وهو أيضاً معنى كلام الشيخ عبد العزيز البخاري .

انظر : ببيان الوصول « ٥ / ب » ؛ كشف الأسرار ، ١ / ٦٤ .

(٣) ويسمى أيضاً القياس المنطقي وهو : « قول مؤلف من قضايا إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر » مثاله إذا قلنا : العالم متغير ، وكل متغير حادث ، فهذا قول مركب من قضيتين إذا سلمتا لزم عنهما لذاتهما قول آخر وهو : العالم حادث . انظر : حاشية الباجوري على السلم ، ص ٥٨ ؛ تسهيل المنطق ، ص ٥١ ؛ التعريفات ، ص ٢٣٢ ؛ الكليات ، ص ٧١٥ .

(٤) كذا في الصحاح ولسان العرب ، مادة « نبط » .

(٥) وهو قول الحنابلة أيضاً لقوله تعالى : ﴿ أو جاء أحد منكم من الغائط ﴾ النساء : ٤٣ ، فرتب الله تعالى وجوب التيمم على النجس من الغائط حال عدم الماء ، وهو لازم لخروج النجس ، والترتيب يدل على العلية ، والنجس عام يشمل ما يخرج من السبيلين وغيره .

ومذهب المالكية والشافعية : أن الطهارة لا تنتقض إلا بالخارج من السبيلين لأنه هو المعتاد . انظر : شرح فتح القدير ، ١ / ٣٣ ؛ شرح منتهى الإرادات ، ١ / ٦٥ ؛ مواهب الجليل ، ١ / ٢٩٠ ؛ نهاية المحتاج ، ١ / ١١٠ .

ومثال الاستنباط من السنة : جريان الربا في الجص^(١) والنورة^(٢) والحديد والصفير^(٣) بالقدر والجنس^(٤) ، قياساً على الأشياء الستة المذكورة في قوله عليه الصلاة والسلام : « الحنطة بالحنطة »^(٥) الحديث .

ومثال الاستنباط من الإجماع : سقوط تقوم منافع المغصوب بعلّة أنها غير محرزة^(٦) ، قياساً على سقوط تقوم منافع البدن في ولد المغرور^(٧)^(٨) .

(١) الجص : بفتح الجيم وكسرهما ، وهو ما يُبنى به . انظر : مختار الصحاح ، الصحاح ، مادة « حصص » .

(٢) النورة : مادة يُطلى بها يقال : تنورة أي تطلى . انظر : مختار الصحاح ، الصحاح ، مادة « نور » .

(٣) الصفير : بالضم الذي تعمل منه الأواني . انظر : مختار الصحاح ، الصحاح ، مادة « صفر » .

(٤) وهو قول الحنابلة أيضاً ، فكل ما كان مكيلاً أو موزوناً مع الجنس فيجري فيه الربا ، وخالف في ذلك المالكية والشافعية لاختلافهم في التعليل فالمالكية قالوا : العلة في التحريم الاقتيات والادخار . والشافعية قالوا : العلة هي الوزن والكيل مع الطعم . انظر : شرح فتح القدير ، ٦ / ١٤٧ ؛ شرح منتهى الإرادات ، ٢ / ١٩٤ ؛ مواهب الجليل ، ٤ / ٣٤٥ ؛ نهاية المحتاج ، ٣ / ٤٢٨ .

(٥) الحديث أخرجه مسلم في كتاب المساقاة ، باب الربا ، ٣ / ١٢١١ ، عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : « الذهب بالذهب والفضة بالفضة ، والبر بالبر ، والشعير بالشعير ، والتمر بالتمر ، والملح بالملح ، مثلاً بمثل يداً بيد ، فمن زاد أو استزاد فقد أربى الآخذ والمعطى فيه سواء » أما لفظ « الحنطة بالحنطة » فلم ينص على الأشياء الستة بل نص على أربعة أشياء وهو حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : « التمر بالتمر والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والملح بالملح مثلاً بمثل فمن زاد أو استزاد فقد أربى إلا ما اختلفت ألوانه » أخرجه مسلم في الباب نفسه وأخرجه النسائي وابن ماجه .

(٦) وعند الجمهور أنها متقومة ، ويضمن الغاصب منافع ما غصبه . انظر : شرح فتح القدير ، ٨ / ٢٨١ ؛ مواهب الجليل ، ٥ / ٢٨٣ ؛ نهاية المحتاج ، ٥ / ١٧٠ ؛ شرح منتهى الإرادات ، ٢ / ٤٠٢ .

(٧) المغرور من يطاء امرأة بنكاح ثم تلد منه ، ثم يظهر بالبينة كونها أمه فولده حر وعلى الأب ضمانه بالإجماع ، واختلفوا في كيفية ضمانه هل هو بالمثل أو القيمة ؟ انظر : العناية شرح الهداية ، ٧ / ٢٩٣ ؛ مواهب الجليل ، ٣ / ٤٩٣ . نهاية المحتاج ، ٦ / ٣١٨ ؛ المغنى ، ٧ / ٥٠ ؛ شرح منتهى الإرادات ، ٣ / ٤٤ .

(٨) لم يبين الشارح وجه القياس وهو أن الصحابة لما أوجبوا قيمة الولد وسكتوا عن تقوم منافع البدن صار إجماعاً منهم على سقوط تقومها لأن السكوت في موضع الحاجة إلى البيان بيان . انظر : كشف الأسرار ، ١ / ٦٦ .

وقيل في حصر الأصول على الأربع ، أن ما هو حجة في حقنا ، إن كان من الله
فهو الكتاب ، وإن كان من غيره ، فإن كان الرسول فهو السنة ، وإن كان غيره فإن
اتفقت الآراء فهو الإجماع وإلا فهو القياس^(١) .

(١) نسب هذا القول صاحب الكشف ، ١ / ٦٦ لبعض أصحاب الشافعي .

[الدليل الأول : الكتاب]

قال رحمه الله :

« أما الكتاب فالقرآن المنزل على رسول الله ، المكتوب في المصاحف ، المنقول عن الرسول ﷺ نقلاً متواتراً بلا شبهة »^(١) .

— أقول : قيل : « القرآن مصدر كالغفران ، وهو بمعنى المقروء ، فيكون جنساً يتناول كل ما هو مقروء »^(٢) .

وقوله : « المنزل » يخرج غيره .

وقوله : « على رسول الله » يعني محمداً ﷺ ، وفي بعض النسخ « على الرسول » ، وفي بعضها « على رسولنا » ، وهو واضح يخرج الكتب السماوية وغيره .

وقوله : « المكتوب في المصاحف » يخرج الأحاديث . وقوله : « المنقول عنه نقلاً متواتراً » يخرج قراءة ابن مسعود^(٣) رضي الله عنه ، وهو قوله : « فاقطعوا [أيانهما]^(٤) »^(٥)

(١) انظر تعريف القرآن في : أصول السرخسي ، ١ / ٢٧٩ ؛ تيسير التحرير ، ٣ / ٣ ؛ الاحكام ، ١ / ١٥٩ ؛ التعريفات ، ص ٢٢٣ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ، ٣ / ١٨ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٢ / ٧ .

(٢) هو قول صاحب الكشف ١ / ٦٩ وقد اعترض التفتازاني وتبعه ابن ملك وابن نجيم على جعل القرآن مصدر بمعنى المقروء فيكون جنساً يشمل كل مقروء ، لأنه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وإن كان صحيحاً لغة ، بل هو مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على ألسنة العباد وهو في هذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب وأظهر . انظر : شرح ابن ملك على المنار / ٣٢ - ٣٤ ؛ فتح الغفار ، ١ / ١٠ .

(٣) هو عبد الله بن مسعود بن غافل الهذلي - أبو عبد الرحمن - أحد السابقين الأولين للإسلام ، هاجر المجرتين ، شهد بدرًا والمشاهد كلها ، كان صاحب تعلية رسول الله ﷺ ، توفي بالمدينة سنة ٣٢ هـ . انظر ترجمته في : الإصابة ، ٢ / ٣٦٨ ؛ الاستيعاب ، ٢ / ٣١٦ ؛ سير أعلام النبلاء ، ١ / ٤٦١ ؛ تهذيب الأسماء واللغات ، ١ / ٢٨٨ ؛ تذكرة الحفاظ ، ١ / ١٣ ؛ تاريخ بغداد ، ١ / ١٤٧ .

(٤) في نسخة أ : « أيديهما » وهو خطأ .

(٥) أخرجه البيهقي في كتاب السرقة ، باب السارق يسرق أولاً فتقطع يمينه ٨ / ٢٧٠ بسنده عن مجاهد في قراءة ابن مسعود : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيانهما » وعن إبراهيم النخعي إلا أنه قال في قراءتنا : « والسارقون والسارقات تقطع إيمانهم » وأخرجه سعيد بن منصور في سننه في تفسير سورة المائدة ٤ / ١٤٦٤ ، قال الحافظ بن حجر في فتح الباري ١٢ / ٩٩ : سنده صحيح .

وقراءة أبي بن كعب^(١) : « فعلة من أيام أخر متتابعات »^(٢) .
 وقوله : « بلا شبهة » نفي لقول الجصاص^(٣) وهو : أن المشهور^(٤) وإن كان فيه
 شبهة ، فهو قسم من أقسام المتواتر^(٥) . وفيه نظر من أوجه :
 الأول : أن قوله : « المنقول عنه نقلاً متواتراً » زائد ، لأن القراءات المشهورة
 كقراءة ابن مسعود وأبي ، خرجتا بقوله : « المصاحف » ، لأن قراءة كل منهما
 مكتوب في مصحفه ، لا في المصاحف .
 الثاني : أنه استعمل المجاز في التعريف ، يجعل القرآن بمعنى المقروء ، وذلك غير
 سائغ^(٦) .

(١) هو أبي بن كعب بن قيس الأنصاري ، أبو المنذر وأبو الطفيل ، سيد القراء ، كان عمر رضي الله عنه
 يسميه سيد المسلمين ، عدّ في الستة من أصحاب الفتيا ، شهد العقبة الثانية وبدراً ، توفي في خلافة
 عمر سنة ١٩ هـ . انظر ترجمته في : الإصابة ، ١ / ١٩ ؛ الاستيعاب ، ١ / ٤٧ ؛ سير أعلام
 النبلاء ، ١ / ٣٨٩ ؛ تهذيب الأسماء واللغات ، ١ / ١٠٨ ؛ تذكرة الحفاظ ، ١ / ١٦ .

(٢) أخرجه البيهقي في كتاب الايمان ، باب التابع في صوم الكفارة عن أبي العالية عن أبي بن كعب
 رضي الله عنه أنه كان يقرأ : « فصيام ثلاثة أيام متتابعات » ورواه أيضاً عن ابن مسعود ، وأخرجه
 كذلك سعيد بن منصور في سننه في تفسير سورة المائدة ٤ / ١٥٦٢ قال الحافظ ابن حجر في الدراية
 في تخريج أحاديث الهداية ، ٢ / ٩١ : سنده جيد .

(٣) هو أحمد بن علي ، أبو بكر الرازي ، المعروف بالجصاص ، إمام أصحاب أبي حنيفة في وقته ، سكن
 بغداد وتفقه على أبي الحسن الكرخي وأبي سهل الزجاجي وغيرهم ، من مصنفاته : « أحكام
 القرآن » وشرح « مختصر الطحاوي » وشرح « الجامع » لمحمد بن الحسن ، وكتاب « أصول الفقه »
 توفي سنة ٣٧٠ هـ . انظر ترجمته في : الجواهر المضية ، ١ / ٢٢٠ ؛ تاج التراجم ، ص ٩٦ ؛ الفوائد
 البهية ، ص ٢٧ ؛ سير أعلام النبلاء ، ١٦ / ٣٤٠ ؛ طبقات المفسرين ، ١ / ٥٥ ؛ تاريخ بغداد ،
 ٤ / ٣١٤ .

(٤) المشهور : « اسم لخبر كان من الآحاد في الابتداء ، ثم اشتهر فيما بين العلماء في العصر الثاني حتى
 رواه جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب » . انظر : ميزان الأصول ، ص ٤٢٨ ؛ علوم الحديث ،
 ص ٢٣٨ ؛ فوائح الرحموت ، ٢ / ١١١ ؛ شرح المحلى على جمع الجوامع ، ٢ / ١٢٩ ؛ شرح
 الكوكب المنير ، ٢ / ٣٤٥ .

(٥) الفصول في الأصول ، ١ / ١٧٤ .
 (٦) لأن المجاز مخل بالفهم ، فالمتبادر - غالباً - إلى الفهم هي المعاني الحقيقية دون المجازية ، وتعبير الشارح
 بأنه غير سائغ دون الجزم بعدم الجواز كأنه يشير إلى مذهب بعض المحققين من العلماء إلى جواز دخول
 الألفاظ المجازية في الحدود إذا كانت هناك قرينة تدل على المراد . انظر : حاشية الباجوري على متن
 السلم ، ص ٤٤ ؛ المستصفى ، ١ / ١٦ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ، ١ / ٨٣ ؛ تنقيح
 الفصول ، ص ٩ .

الثالث: أن المنزل على الرسول إذا كان لإخراج غيره من الكتب لا يكون كافياً، لأن الكتب السماوية منزلة على الرسول ، إذ المراد به الجنس ، وليست بالمحدود .

الرابع : أنه غير منعكس^(١) ، لأن الكتب المذكورة كلها كتب ، ولم يصدق التعريف عليها .

الخامس : أنه تعريف دور^(٢) ، لأن معرفة القرآن موقوفة على معرفة المصحف ومعرفة المصحف موقوفة على معرفة القرآن ، لأن المصحف ما كتب فيه القرآن ، فيكون دوراً .

السادس : أنه غير مطرد^(٣) ، لأن التسمية ليست في القرآن ، لعدم جواز الصلاة بها ، وعدم حرمة قراءتها على الحائض والجنب ، وعدم إكفار منكرها ، مع صدق التعريف عليها .

والجواب عن الأول : أنا لا نسلم خروج قراءتهما بقوله: ((المصاحف)) قوله : لأن قراءة كل منهما مكتوب في مصحفه .

قلنا : ممنوع ، بل كل من كتب من مصحفهما كتب كذلك ، ولئن سلم لكن الألف واللام إذا دخلت الجمع ، ولم يكن معهوداً ينصرف إلى الجنس ، وههنا كذلك^(٤) .

(١) المنعكس : « الذي كلما وجد المحدود وجد الحد » ولازمه : « كلما انتفى الحد انتفى المحدود » وهو من شروط الحد . انظر : حاشية الباجوري على شرح السلم ، ص ٤٣ ؛ الكليات ، ص ٣٩٣ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ، ١ / ٧١ ؛ شرح المحلى على جمع الجوامع ، ١ / ١٣٣ ؛ شرح الكوكب المنير ، ١ / ٩١ .

(٢) الدور : « توقف كل واحد من الشيئين على الآخر » ومن شروط التعريف ألا تتوقف معرفته على معرفة الحدود فيكون كلاً من المعرف والمعرف متوقفاً على الآخر . انظر : حاشية الباجوري على شرح السلم ، ص ٤٤ ؛ التعريفات ، ص ١٤٠ ؛ الكليات ، ص ٤٤٧ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ، ١ / ٨٢ .

(٣) المطرد : « كلما وجد الحد وجد المحدود » وهو من شروط الحد الصحيح . انظر : حاشية الباجوري على شرح السلم ، ص ٤٣ ؛ الكليات ، ص ٣٩٣ ؛ شرح العقيد على ابن الحاجب ، ١ / ٧١ ؛ شرح المحلى على جمع الجوامع ، ١ / ١٣٣ ؛ شرح الكوكب المنير ، ١ / ٩١ .

(٤) انظر هذا الجواب في : شرح ابن ملك على المنار مع حاشية الرهاوى / ٤٠ ؛ فتح الغفار ، ١ / ١٠ .

وعن الثاني : بأنه تعريف رسمي^(١) ، واستعمال الألفاظ المجازية فيه جائز .

وعن الثالث : على تقدير أن يكون النسخة « على رسولنا » ظاهر ، وعلى النسختين الباقيتين يجعل اللام بدلاً عن المضاف إليه على تقدير السلام ، وبالغناية بأن المراد برسول الله ﷺ محمد ، للغلبة عليه في عصرنا .

والرابع : ناهض لا يقال المراد بالكتاب هو المعهود بالحجية في حقنا ، لأن المعهود معلوم ، والمعلوم لا يعرف ، لا يقال هو معلوم بوجه فيجوز أن يعرف بوجه آخر ، لأن التعريف رسمي ، وهو لا يفيد سوى التمييز عما عداه ، وذلك القدر معلوم في العهد ، لأن العهد معلوم من حيث الحجية ، وهو مسبوق بمعلوميته على وجه يفيد التمييز .

وعن الخامس : يمنع الدور ، فإنه ذكر في الصحاح^(٢) : أصفحت الشيء : أي جمعت فيه الصحف ، فكان الاصحاف لغة : جمع الصوائف لشيء ، لا جمع صحائف القرآن فقط . وذكر في المغرب^(٣) : أن حقيقته مجمع الصحف ، فعلى هذا لا يتوقف معرفته على معرفة القرآن ، بل هو معلوم عندهم قبل نزول القرآن فسموه مصحفاً ، لأنه كان متفرقاً في صحائف أولاً ، ثم جمعه بين الدفتين^(٤) ، ويجوز أن يسمى غيره بهذا الاسم إذا وجد هذا المعنى فيه .

قال صاحب الكشف^(٥) : « إني رأيت دفتراً من صحيح البخاري مكتوباً عليه المصحف الأول » ، فتعريف القرآن به لا يكون دوراً .

(١) التعريف الرسمي : « ما أنبأ عن الشيء بلازم مختص به كقولك الإنسان ضاحك » وهنا عرّف القرآن ببعض العرضيات كالنقل والكتابة ، ولم يذكر جميع ذاتيات القرآن كالإعجاز ولم يذكره . انظر : الكليات ، ص ٣٩٢ ؛ حاشية الباجوري على شرح السلم ، ص ٤٣ ؛ تسهيل المنطق ، ص ٣٦ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ، ١ / ٧٦ ؛ شرح الكوكب المنير ، ١ / ٩٥ ؛ شرح المغنى ، ٣ / ٩٩٢ .

(٢) مادة « صحف » .

(٣) مادة « صحف » .

(٤) حتى صار علماً بالغلبة . انظر هذا الجواب في : شرح المغنى ، ٣ / ٩٩٢ ؛ شرح ابن ملك على المنار ، ٣٦ .

(٥) كشف الأسرار ، ١ / ٧١ .

وعن السادس : أن الصحيح من المذهب أنها من القرآن ولكنها ليست من كل سورة عندنا بل هي آية منزلة للفصل بين السور^(١) .

قال ابن عباس رضي الله عنهما : « كان رسول الله ﷺ لا يعرف ختم سورة ، وابتداء أخرى حتى ينزل عليه جبريل بسم الله الرحمن الرحيم »^(٢) .

وكذلك نقلت إلينا بين دفات المصاحف بطريق التواتر ، ولكن لم يثبت متواتراً أنها من السورة .

وأما عدم جواز الصلاة بها ، فعلى رواية التمرتاشي^(٣) : ممنوع ، فإنه ذكر : « إن المصلي لو اكتفى بها ، يجوز الصلاة عند أبي حنيفة رحمه الله »^(٤) . وعلى غيرها ، وهو الصحيح : عدم الجواز لشبهة كونها آية تامة^(٥) . وأما عدم حرمة قراءتها على الحائض والجنب ، فلقصد التيمن والذكر ، كقراءة الفاتحة لذلك^(٦) .

وأما عدم إكفار منكرها ، فلأنه زعم أنها نزلت للتبرك كما في صدور الكتب^(٧) .

(١) انظر : المبسوط ، ١ / ١٥ ، وانظر هذا الجواب في : شرح المغنى ، ٣ / ٩٩٣ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٤١ .

(٢) أخرجه أبو داود في سننه في كتاب الصلاة ، باب نسخ المصاحف وجمع القرآن ، ٤ / ٥٣٩ ، وأخرجه البيهقي في سننه في كتاب الصلاة ، باب الدليل على أن ما جمعه مصاحف الصحابة كله قرآن ٢ / ٤٢ . وأخرجه الحاكم في مستدركه في كتاب الصلاة ، ١ / ٢٣١ وقال : هذا صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه . وقال الذهبي : أما هذا فتأبأت .

(٣) هو أحمد بن إسماعيل التمرتاشي ، ظهر الدين ، أبو العباس ، التمرتاشي نسبة إلى قرية من قرى خوارزم ، إمام جليل القدر عالي الإسناد له شرح على " الجامع الصغير " لمحمد بن الحسن ، وكتاب " التراويح " توفي سنة ٦٠١ هـ . انظر : الجواهر المضية ، ١ / ١٤٧ ؛ الفوائد البهية ، ص ١٥ ؛ هدية العارفين ، ٥ / ٨٩ ؛ تاج التراجم ، ص ١٠٨ .

(٤) قالها في شرح الجامع الصغير كما ذكر ذلك في كشف الأسرار ، ١ / ٧٣ .

(٥) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ٢٨١ .

(٦) انظر : شرح فتح القدير ، ١ / ١٤٨ ؛ العناية شرح الهداية ، ١ / ١٤٨ .

(٧) شرح فتح القدير ، ١ / ٢٥٤ ؛ العناية شرح الهداية ، ١ / ٢٥٤ ؛ ميزان الأصول ، ص ٧٨ .

والصواب أن يقال : نختار أنه تعريف للكتاب المعهود حتى يندفع الاعتراض الرابع . ولا إمتناع في تعريف المعهود لفظاً ، وقد عرف الشيخ الكتاب ، الحجة في حقنا باسمه وهو القرآن ، فقال : الكتاب الذي هو حجة هو القرآن ، لكن لما حصل فيه خفاء باعتبار آخر ، من حيث أنه يطلق على الكلام النفسي بالإشتراك أو المجاز ، أزاله بقوله : المنزل إلى آخره^(١) .

ويؤيد هذا قول الشيخ : « وهو النظم والمعنى » دون : وهو اسم للنظم والمعنى ، فإنه لو جعل القرآن بمعنى المقروء في مطلع التعريف ليكون جنساً ، كان الواجب أن يقول : وهو اسم للنظم والمعنى ، لأن المعنى هو الصورة العقلية ، وهي ليست مقروءة ، ولما قال : « وهو النظم والمعنى » دل أنه جعل القرآن اسماً على الكتاب ، فلم يحتج إلى إقحام الاسم .

قال رحمه الله :

« وهو النظم والمعنى جميعاً في قول عامة العلماء ، وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة رحمه الله ، إلا أنه لم يجعل النظم ركناً لازماً في حق جواز الصلاة خاصة على ما يعرف في موضعه . وجعل المعنى ركناً لازماً ، والنظم ركناً يحتمل السقوط رخصة بمنزلة التصديق في الايمان أنه ركن أصلي ، والإقرار ركن زائد على ما يعرف في موضعه إن شاء الله » .

— أقول : قال بعض الشارحين : « إنما اختير النظم على اللفظ ههنا ، وذكر في تعريف الخاص والعام : اللفظ ، لأن اللفظ معناه : الرمي ، يقال : لفظت الرحي الدقيق^(٢) ، فاحترز عن ذلك تأديباً وتعظيماً لعبارات القرآن ، وفي تعريف الخاص وغيره ذكر اللفظ لأنه تعريف له من حيث هو خاص ، لا من حيث أنه خاص القرآن فلم يجب فيه التأديب »^(٣) .

(١) انظر : شرح المعنى ، ٣ / ٩٩١ .

(٢) انظر مادة « رمى » في لسان العرب .

(٣) هو قول الشيخ عبد العزيز البخاري . انظر : كشف الأسرار ، ١ / ٧٤ ؛ وانظر كذلك ببيان

الوصول « ٦ / ب » .

قال صاحب الصحائف^(١) : ولقائل أن يقول : النظم أيضاً يفهم منه الشعر ظاهراً ، وهذا مما يجب عنه الاحتراز أيضاً ، لأن الله تعالى نفى كونه شعراً ، ولأن النظم نسبة بين الحروف ، والنسبة بين الحروف لا يطلق على مجموعها . ثم الأولى أن يقال : عبارة القرآن .

قال صاحب الكشف : « أراد بالنظم العبارات ، وبالمعنى مدلولاتها »^(٢) ثم أجاب عن كلام صاحب الصحائف^(٣) : بأن حقيقة النظم : جمع اللالي في السلك ثم استعمل في نظم الشعر لافتقاره إلى حسن ترتيب ليحصل الوزن ، يقال : نظمت اللؤلؤ ، أي جمعته في السلك ، ومنه نظمت الشعر ، كذا في الصحاح^(٤) .

وإذا كان كذلك كان استعمال النظم في هذا المحل أولى من استعمال العبارة ، ويتضمن تشبيه ألفاظ القرآن باللالى ، التي هي من أنفس الجواهر ، وفيه نظر . ثم إن الشيخ رحمه الله تعرض لذلك ردّاً لمن زعم أن مذهب أبي حنيفة رحمه الله أن المعنى المجرد قرآن ، حيث جوّز القراءة بالفارسية في الصلاة بغير عذر ، مع كون القراءة فرضاً^(٥) فيها ، فرد ذلك بقوله : « وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة رحمه الله »^(٦) ، وأراد به نفى ما يقابله ، وأجاب عن شبهة الزاعم بقوله : « إلا أنه لم يجعل النظم ركناً لازماً في حق جواز الصلاة خاصة » .

قالوا في تعليل ذلك : « إن مبنى النظم على التوسع ، لكونه غير مقصود ، بدليل أن القرآن نزل أولاً بلغة قريش ، فلما تعسرت على سائر العرب نزل التخفيف

(١) لعله محمد بن أشرف الحسيني السمرقندي ، شمس الدين ، عالم بالمنطق والفلك والهندسة ، توفي سنة ٦٠٠ هـ ، من تصانيفه : رسالة في أدب البحث والمناظرة ، كتاب الصحائف الإلهية ، وغيرها .

انظر : هدية العارفين ، ٢ / ١٠٦ ؛ كشف الظنون ، ٢ / ١٠٧٥ ؛ معجم المؤلفين ، ٣ / ١٣٦ .

(٢) كشف الأسرار ، ١ / ٧٤ .

(٣) عطف هذه الجملة على ما سبقها بكلمة " ثم " يشعر أن هذا الجواب لصاحب الكشف ، ولم أقف عليه فيه ولا في التحقيق . وقد ذكره التفتازاني في شرحه التلويح على التوضيح ، ١ / ٣٠ .

(٤) انظر الصحاح ، مادة « نظم » .

(٥) انظر : المبسوط ، ١ / ١٨ ؛ شرح فتح القدير ، ١ / ٢٤٠ .

(٦) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ٢٨١ ؛ المغنى للخيازي ، ص ١٨٧ ؛ كشف الأسرار للنسفي ،

لسؤال النبي ﷺ ، وسقط وجوب رعاية اللغة أصلاً ، وإليه أشار بقوله عليه الصلاة والسلام : « أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها شاف كاف »^(١) .

فلما جاز للعربي مع كمال قدرته على لغة نفسه أن يقرأ بلغة غيره من العرب ، فلغير العربي مع عجزه أولى »^(٢) .

وهذه المسألة مشكلة^(٣) ، ذكر الشيخ في مبسوطه : أن نوح بن أبى مريم^(٤) روى رجوع أبى حنيفة عنها قال : « وهو الأصح ، لأن ما قاله يخالف كتاب الله ظاهراً ، لأنه وصفه بالعربي المنزل »^(٥) .

وفيه نظر ، لأن الرجوع إن ثبت عن أبى حنيفة فلا حاجة إلى الاستدلال ، وإن لم يثبت لا يفيد قوله : « لأنه وصفه بالعربي المنزل » لأنه كما وصفه بذلك ، وصفه بكونه في زبر الأولين ، قال الله تعالى : ﴿ وإنه لتنزيل رب العالمين * نزل به الروح الأمين * على قلبك لتكون من المنذرين * بلسان عربي مبين * وإنه لفي زبر الأولين * أولم يكن لهم آية أن يعلمه علماء بني إسرائيل * ولو نزلناه على بعض

(١) أخرجه البخاري في كتاب فضائل القرآن ، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف ، ٢٢٨ / ٦ ، ومسلم في كتاب صلاة المسافرين ، باب بيان أن القرآن على سبعة أحرف ، ٤٨ / ١ ، عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : « إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقروا ما تيسر منه » .

(٢) هو قول الشيخ عبد العزيز البخاري . انظر : كشف الأسرار ، ٧٥ / ١ ؛ التحقيق في أصول الفقه ، ٤٩ / ١ .

(٣) قالها صدر الإسلام أبو اليسر : « هذه مسألة مشكلة ، إذ لا يتضح لأحد ما قاله أبو حنيفة » وقال التفتازاني : « وقد صنف الكرخي فيها تصنيفاً طويلاً ولم يأت بدليل شاف » . انظر : شرح التلويح على التوضيح ، ٣١ / ١ .

(٤) هو نوح بن أبى مريم بن يزيد المروزي ، يلقب بالجامع لأنه أول من جمع فقه أبى حنيفة ، ولى القضاء على مرو في خلافة المنصور ، روى عن الزهري ومقاتل بن حبان وروى عنه نعيم بن حماد شيخ البخاري قال الإمام أحمد بن حنبل : كان شديداً على الجهمية ، وقد اتهم بالكذب والوضع في الحديث . توفي سنة ١٧٣ هـ . انظر : الجواهر المضية ، ٢ / ٧ ؛ تاج التراجم ، ص ١٤٦ ؛ الفوائد البهية ، ص ٢٢١ ؛ التاريخ الكبير ، ٨ / ١١١ ؛ ميزان الاعتدال ، ٤ / ٢٧٥ ؛ تقريب التهذيب ، ص ٥٦٧ .

(٥) وهذا ما رجحه غير واحد من محققي الحنفية كسراج الدين الهندي وابن ملك وغيرهما . انظر : شرح المغنى ، ٣ / ٩٩٥ ؛ شرح ابن ملك على المنار ، ٤٧ ؛ فواتح الرحموت ، ٨ / ٢ .

الأعجمين * فقرأه عليهم ما كانوا به مؤمنين ﴿^(١)﴾ . والضمائر كلها راجعة إلى

التنزيل بمعنى المنزل ، هو الظاهر من نظم القرآن ، لأن غيره تعقيد لفظي^(٢) وهو مخل للفصاحة على ما عرف في موضعه . على أن تأويل بعض لا يلزم غيره في دفع ما هو الظاهر ، وقوله : ﴿ بلسان عربي مبين ﴾ ليس بقاطع في تعلقه بنزل ، لجواز تعلقه بالمنذرين . ولئن سلم فبالنظر إليه لا يجوز القراءة بالفارسية ، وبالنظر إلى قوله : « لقي زبر الأولين » يجوز ، وإعمال الدليلين ولو لوجه أولى من إهمال أحدهما فيحمل قوله : « لقي زبر الأولين » على حالة الصلاة ، لأن حالة الصلاة حالة المناجاة ، والاشتغال بنظم خاص يذهب بالركة ، ويحمل الأول على تقدير تعلقه بنزل على غير حالة الصلاة^(٣) .

فإن قيل : أبو حنيفة في جعل النظم غير لازم ، يلزمه أحد الأمرين : بطلان تعريف القرآن ، أو جواز الصلاة بلا قرآن من غير عذر ، لأن النظم الذي هو ليس بعربي لا يخلوا إما أن يكون قرآناً ، أو لا يكون . فإن كان الأول بطل التعريف لأنه ليس مكتوباً في المصاحف ولا منقولاً عن الرسول ﷺ . وإن كان الثاني لزم جواز الصلاة بلا قرآن^(٤) . ويمكن أن يجاب عن كل واحد من الشيئين :

أما على الأول : فبأن يقال : نختار أن يكون قرآناً . قوله : بطل التعريف . قلنا : بطلانه لا يضر أبا حنيفة لوجود القرآن في زمن النبي ﷺ مع عدم هذا الحد . والتعريف بالنسبة إلى ما ذهب إليه أن يقال : القرآن هو ما نزل به الروح الأمين على قلب محمد عليه الصلاة والسلام ولم ينسخ نظمه . وأما على الثاني : فبأن يقال : نختار أن لا يكون قرآناً . قوله : لزم جواز الصلاة بلا قرآن .

قلنا : تجوز الصلاة لاشتماله على معنى القرآن بطريق الترجمة لا التفسير ، بإلحاقه بالمنصوص عليه بالدلائل ، فإن وجوب القراءة باعتبار التذكير والترغيب والترهيب ،

(١) الشعراء : ١٩٢ - ١٩٩ .

(٢) في نسخة ب و ج زيادة ألف : « لا تعقيد لفظي » وهو خطأ .

(٣) انظر هذا الجواب في : حاشية الرهاوى على شرح ابن ملك على المنار / ٤٧ ؛ فتح الغفار ، ١ / ١٢ .

(٤) انظر هذا الاعتراض في شرح ابن ملك على المنار مع حاشية الرهاوى / ٤٨ .

والمترجم مثل المنصوص بالنسبة إلى أهله ، فيلحق به .

وقوله : ((خاصة)) يفيد أن فيما سواه من الأحكام - كوجوب اعتقاد كون النظم منزلاً ، وحرمة كتابة المصحف بالفارسية^(١) - النظم لازم .

قوله : ((وجعل المعنى)) يعني أن أبا حنيفة - رحمه الله - جعل المعنى عند القدرة ركنًا لازماً ، كالتصديق في الإيمان فإنه ركن أصلي ، والاقرار ركن زائد على ما يعرف في موضعه ، أي في باب الحسن للمأمور به أو في باب معرفة أقسام الأسباب والعلل من هذا الكتاب ، أو في أصول الكلام ، وإنما أعاد قوله : ((والنظم ركنًا يحتمل السقوط رخصه)) تقريراً لوجه الشبه بينهما وبين التصديق والاقرار ، وهو أن اظهار التفاوت بينهما حال القدرة كالتفاوت بين التصديق والإقرار حالة الإضطرار فيسقط ما قيل : إن تشبيه النظم بالإقرار غير مستقيم ، لأن الإقرار لا يسقط إلا حالة العذر ، والنظم عنده ساقط في غيرها أيضاً ، فإن وجه التشبيه مجرد التفاوت بين الأمرين فيهما جميعاً .

قال صاحب البديع^(٢) : ((وقولهم : النظم ركن زائد غير محصل مع الدخول في الماهية))^{(٣)(٤)} .

واعلم أن الحقائق الشرعية لها أسام موضوعة باعتبار ترتب الأحكام عليها ، فما كان منها مركباً من أمور لا يحتمل شيء منها أن يسقط ، فهي أركانه [مطلقاً] .^(٥)

(١) وعند الحنفية أن من أنكر كون النظم منزلاً يكفر . انظر : التحقيق ، ١ / ٥١ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٠ .

(٢) هو أحمد بن علي بن تغلب الساعاتي ، مظفر الدين ، سكن بغداد ونشأ بها ، أبوه هو الذي عمل الساعات المشهورة ، إمام كبير ، وعالم علامة ، من تصانيفه " مجمع البحرين " و " البديع " جمع فيه بين " أصول فخر الدين البزدوي " و " الأحكام " للأمدي توفي سنة ٦٩٤ هـ . انظر ترجمته في : تاج التزاجم ، ص ٩٥ ؛ الفوائد البهية ، ص ٢٦ ؛ الجواهر المضية ، ١ / ٢٠٨ ؛ الطبقات السنية ، ١ / ٤٦٢ ؛ هدية العارفين ، ١ / ١٠٠ ؛ الاعلام ، ١ / ١٧٥ .

(٣) نهاية الوصول ، ١ / ٢٣٦ .

(٤) ووجه كونه غير محصل أن الركن داخل وجزء من الماهية ، فالقول بأنه زائد على الماهية مع الدخول فيها غير معقول . وهذا الذي ذهب إليه صاحب البديع قول بعض محققى الحنفية كالكمال بن الهمام وسراج الدين الهندى . انظر : تيسير التحرير ، ٣ / ٥ ؛ شرح المغنى ، ٣ / ٩٩٦ .

(٥) ساقطة من أ .

وما كان مركباً من أمور في حالة ، ويتحقق مع أقل منها في أخرى [مع انتفاء التفاوت في الأحكام ، فالذي قبل السقوط سمي ركناً زائداً ، أما أنه ركن فلقيام ذلك الشيء به في حاله ، بحيث يستلزم انتفاؤه انتفائه ، وأما أنه زائد فلقيامه بدونه في حالة أخرى]^(١) بحيث لا يستلزم انتفاؤه انتفائه فتسميته ركناً باعتبار قيامه به وزائداً بعده ، والمنافاه بينهما إنما هي باعتبار واحد ، كالعوضين في المقايضة ، فإن كل واحد منهما مبيع وثن لا اعتبار واحد ، للتناهي بينهما إذ ذاك . بل مبيع عند جعل عوضه ثمناً ، ثمن عند جعل عوضه مبيعاً . وهذا لأنها ماهية إعتبارية ، فيجوز أن يعتبرها الشارع تارة بأركان ، وأخرى بأقل منها .

فإن قيل : فيلزمهم على هذا تسمية غسل الرجل ركناً زائداً في الوضوء .

فالجواب : أن الزائد هو ما إذا سقط لا يخلقه بدل ، والمسح بدل الغسل فليس

بزائد .

(١) ساقطة من أ .

[ما يعرف به أحكام الشرع]

قال رحمه الله :

« وإنما تعرف أحكام الشرع بمعرفة أقسام النظم والمعنى ، وذلك أربعة أقسام فيما يرجع إلى معرفة أحكام الشرع » .

— أقول : إنما صدر الكلام بكلمة : إنما ، لأن من الناس من زعم أن المعنى المجرد هو القرآن على مذهب أبي حنيفة كما تقدم^(١) ، فيكون معرفة الأحكام موقوفة على معرفة المعنى فقط ، فرد ذلك بطريق التأكيد بقوله : « وإنما يعرف بمعرفة أقسامهما » لأن معرفة الأحكام التي تثبت بالكتاب تتوقف على معرفة الكتاب ، والكتاب ينقسم إلى النظم والمعنى ، فيتوقف معرفة الأحكام على أقسامهما .

والظاهر أن المراد من الحكم ههنا ، ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة والجواز والفساد ، وغير ذلك مما يثبت به ، وهو إطلاق المصدر على المفعول ، كإطلاق الخلق على المخلوق ، لكن لما شاع فيما بينهم صار منقولاً اصطلاحاً ، فصار حقيقة اصطلاحية .

ويمكن أن يكون المراد من الحكم ما قالوا إنه : « خطاب الشرع بفائدة شرعية مختصة به »^(٢) .

فقوله : « خطاب » كالجنس ، وبإضافته إلى الشرع خرج خطاب غيره .
وبقوله : « بفائدة شرعية » خرج الخطاب الذي يفيد فائدة عقلية أو حسية ، كالأخبار عن المعقولات والمحسوسات ، والفائدة هي : « ما يكون الشيء به أحسن حالاً »^(٣) .

وقوله : « مختصة به » [أي بالخطاب ، معناه : أن لا تفهم تلك الفائدة إلا من الخطاب ، لكون الخطاب المذكور إنشاءً لا خارج له يفهم منه الفائدة ، فيكون مختصة به]^(٤) فيخرج عنه ، مثل قوله : ﴿ ألم غلبت الروم ﴾^(٥) فإنه خطاب الشرع

(١) انظر هذه المسألة في ص ٦٥ - ٦٩ .

(٢) وهو تعريف ابن الحاجب وتبعه صاحب البديع . انظر : شرح العضد على ابن الحاجب ١ / ٢٢٢ ؛ نهاية الوصول ١ / ١٣٩ ؛ وانظر كذلك ميزان الأصول ١٧ ؛ المستصفى ١ / ٥٥ ؛ فواتح الرحموت ١ / ٥٤ .

(٣) انظر هذا التعريف في : الكليات ص ٦٩٤ .

(٤) العبارة ساقطة من « أ » .

(٥) الروم : ١ .

بفائدة شرعية لكنه غير مختصة به ، لجواز أن يعلم من خارج . وعلى هذا فوجه جمع الأحكام باعتبار تنوع الفائدة ، فإن ذات الخطاب واحدة .

قيل : كان الواجب أن يقول : معرفة أحكام الشرع ، وما يتعلق بها ، لكن لما ذكر الأحكام ، وهي دالة على العلل والأسباب والشروط بالالتزام ، اقتصر عليه تعويلاً على فهم الأذكياء^(١) .

وقيد الأقسام بقوله : « فيما يرجع إلى معرفة أحكام الشرع » ، احترازاً عما لم يتعلق به الأحكام من القصص والأمثال وغيرها ، فإنه لا يكون مما نحن بصدده . وقيل : هذا القيد غير مفيد ، لأن الأقسام الأربعة التي يذكر موجودة في الجميع ، فذكر الأقسام في الأعم أعم فائدة .

وأجيب : بأن التقييد لبيان أن الحاجة إلى هذا القدر ، لا إلى الجميع ، والغرض من التقسيم ، بيان أقسام القدر المحتاج إليه . قيل : فيه نظر ، لأنه عين النزاع .

والجواب : أن الشيخ قيد الأقسام بما يرجع إلى معرفة الأحكام ، لا إلى نفس الأحكام . والأقسام على تقدير وجودها في جميع الكتاب ، فطرق معرفة الأحكام لا يزيد على الأربعة ، إما بالاستقراء أو بالحصص العقلية كما ذكره . وغرض الشيخ بيان ما يحتاج إليه الأصولي في استنباط الأحكام ، فصار بحثه عن الأقسام مقيداً بجهته ، فبيّنه . فالقيد لبيان الواقع لا للإحتراز .

قال رحمه الله :

« القسم الأول : في وجوه النظم صيغة ولغة ، والثاني : في وجوه البيان بذلك النظم ، والثالث : في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان ، والرابع : في معرفة وجوه الوقوف على المراد ، والمعاني الحاصلة في استعمال النظم على حسب الوسع والإمكان وإصابة التوفيق » .

— أقول : قيل : « وجه الشيء طريقه ، يقال : ما وجه هذا الأمر ؟ أي طريقه »^(٢)

(١) انظر هذا القول في حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار ١ / ٤٨ .

(٢) هو قول الشيخ عبد العزيز البخاري انظر : كشف الأسرار ١ / ٨٠ .

وليس بمناسب إذ لا معنى لقوله : طرق النظم صيغة ولغة ، ولعله بمعنى الجهة أي الاعتبار ، أي في اعتبارات النظم صيغة ولغة .

والبيان : إظهار المراد^(١) ، وقوله : « وجريانه في باب البيان » يشبه أن يكون عطف تفسير لقوله : « استعمال ذلك النظم » .

والوقوف : هو الإطلاع .

والوسع والامكان مترادفان ، أو يكون الوسع بمعنى الجهد والطاقة ، إشارة إلى أن المجتهد يخطئ ويصيب ، وهو في حق اجتهاده مصيب^(٢) .

والإمكان : مصدر من أمكن الشيء ، ويكون إشارة إلى ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة من أن العلم بعد النظر الصحيح ، يفيض عادة بطريق الامكان لا الوجوب كما ذهب إليه الفلاسفة ، ولا بطريق التوكيد كما ذهب إليه المعتزلة^(٣) .

وقوله : « وإصابة التوفيق » كالمؤيد لذلك .

واعلم أن الشارحين رحمهم الله جعلوا هذه الأقسام بعضها للنظم ، وبعضها للمعنى ، وبعضهم جعل الكل للنظم والمعنى ، على معنى أن بعضها للنظم وبعضها

(١) انظر : مادة « بين » في الصحاح .

(٢) وهو قول الأئمة الأربعة وجمهورهم حتى ولو أخطأ فهو في حق إجهاده مصيب في بذله وسعيه حتى يؤجر عليه .

انظر : تيسير التحرير ٢ / ٢٠٢ ؛ فواتح الرحموت ٢ / ٣٨٠ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ٢ / ٢٩٣ ؛ المستصفى ٢ / ٣٥٧ ؛ شرح الكوكب المنير ٤ / ٤٨٩ .

(٣) العلم النظري الذي قصده المصنف ، هو علم يقع عقب استدلال وتفكر في حال المنظور فيه أو تذكر نظر فيه ، وهو القسم الثاني من أقسام العلم الحدث بعد العلم الضروري . ويوصف بالصحة إذا تم على سداده واقترن بشروطه ، وبالفساد إذا عدم ذلك . والعلم الحاصل عقيب النظر الصحيح هو بخلق الله تعالى ، بطريق اجراء العادة ، بخلق بعضها عقيب بعض ، كالإحراق عقيب مماسة النار ، والري بعد شرب الماء من غير أن يوجب أحدهما الثاني أو يوجده ، لجواز أن لا يوجده الله عن طريق خرق العادة .

وعند الفلاسفة أن العلم الحاصل عقيب النظر واجب ، أي لازم حصوله عقيب عقلاً ، وذلك أن النظر يعد الذهن والنتيجة تفيض عليه وجوباً أما المعتزلة فزعمت أن النظر الصحيح يولد العلم ، ومعناه أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر كحركة اليد لحركة المفتاح .

انظر تفصيل المسألة في : كتاب التمهيد ٢٧ / ؛ كتاب الإرشاد ٦ / ؛ شرح المقاصد ١ / ٢٣٧ ؛ المواقيت ٢٧ / ؛ شرح الأصول الخمسة ٥٢ / ؛ الكليات ٩٠٤ .

للمعنى ، وتحيروا في ذلك وتأملوا ، ولم يزددهم إلا تحيراً .

وأنا أذكر في ذلك ما يسر الله تعالى لي ، ولا بد في ذلك من تقديم مقدمتين :
أحدهما : أن دلالة الألفاظ ليست بذاتية ، للدلالة على المتضادين . ولتساوي
المفاهيم اليها ، فلا بد من مخصص وهو الواضع المستلزم للوضع ، والموضوع له .
والثانية : أن لإرادة المتكلم مدخلاً في الإفادة ، فإن اللفظ الواحد يقع في الكلام
تارة تأكيداً ، وأخرى تأسيساً ، وطوراً توطئة ، وآخر مقصوداً بالذات ، ومرة حقيقة
وأخرى مجازاً ، وليس ذلك إلا بإرادة المتكلم .

فإذا عرف ذلك فنقول : المتكلم بخطابه قصد بخطابه تفهيم ما أراد من كلامه ،
والمخاطب مبتلى بإدراك ما أصدر الخطاب لأجله ، والغرض أن ذات اللفظ لا يدل
على ذلك ، وما رجع إلى الوضع والواضع فهو ما يعين من المعنى بتعيين اللفظ
بإزائه ، فما زاد على ذلك من الاعتبار فبواسطة إرادة المتكلم . فإذا حاول
المخاطب فهم المراد من كلام المتكلم فلا بد من التفحص عن عوارض اللفظ التي تدل
على جهات الدلالة ، وهو عبارة عن الاستدلال ، وهو القسم الرابع .
وقد جعل ذلك من أقسام النظم والمعنى باعتبار معرفة الأحكام ، لأنها موقوفة
عليه . ثم نظره إلى ما يرجع إلى الوضع والواضع هو ما يدل عليه النظم صيغة ولغة ،
وهو القسم الأول . ونظره إلى ما يرجع إلى المتكلم من كونه مقصوداً بالذات
بحسب درجات قوة الدلالة أو توطئة ، هو باعتبار جهات البيان بذلك النظم ، وهو
القسم الثاني .

ونظره إلى ذلك من حيث استعماله في الموضع له وغيره ، وهو باعتبار جهات
الاستعمال لذلك النظم ، وهو القسم الثالث .

ولنضرب لذلك مثلاً للتوضيح ، خطاب ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾^(١) لوروده ممن
هو ممثّل الطاعة ، واجب العمل به ، وذلك موقوف على فهم المراد به ، وهو لا
يحصل إلا بالنظر في الجهات الدالة عليه ، وهو الاستدلال . والنظر في جهة دلالاته
على المعنى اللغوي ، وجوه النظم . والنظر في أن اللفظ مستعمل فيما هو الموضوع
له أو في غيره ، وجوه الاستعمال .

(١) البقرة : ٤٣ .

والنظر في أنه أراد إرادة جلية مقصودة وجوه البيان . وهذا المقدار لابد للفهم منه ، وإن أمكن استخراج عوارض اللفظ أكثر من ذلك ، فتبين أن انحصار الأقسام في الأربعة فيما يرجع إلى معرفة الأحكام استقرائي ، وأن الأقسام كلها راجعة إلى النظم والمعنى لا بطريق التوزيع ، ثم إن لكل جهة من هذه الجهات تعرض عوارض آخر بها يقبل اللفظ تقسيمات آخر على ما نذكره .

ثم من الشارحين من قال : « إن لكل كلمة معنى لغوياً ، وهو ما يفهم من مادة تركيبه ، ومعنى صيغياً ، وهو ما يفهم في هيئته بمعنى حركاته وسكناته وترتيب حروفه .

فالأول : مثل ما يفهم من « ضرب » من استعمال ، آلة التأديب في محل قابل له ، وهو لا يختلف بحال من الأحوال .

والثاني : ما يفهم منه ذلك مع كونه في الزمان الماضي ، ويختلف باختلاف تلك الهيئة ، حتى لو زيد عليه من حروف المضارعة شيء يغير معناه إلى الحال أو المستقبل . وكذا في الاسم فإن رجلاً مثلاً يدل بمادته على ذكر بني آدم جاوز حد الصغر ؛ وبهيئته على التنكير والوجود ، فإذا ثنى أو جمع تغير ذلك ، وكذلك رجال يفهم منه الأول بمادته ، والعموم والتنكير بهيئته . وفي المشترك يفهم من حروف القراء : الحيز ومن هيئته : توحده »^(١) .

وقيل : هما مترادفان ، إذ المقصود في القسم الأول ما يفهم من اللفظ من غير نظر إلى شيء آخر ، كالحقيقة والمجاز والاستدلال ، فإن الغرض فيها ما يفهم منه مع النظر إلى استعمال المتكلم أو استدلال السامع ، وحينئذ ما يفهم من اللفظ هو المراد سواء كان لغة أو صيغة ، لا فرق بينهما فيما نحن فيه .

وفيه نظر ، فإن صيغة النهي مخالفة لصيغة النفي مثلاً في قوله : « لا تصل » و « لا تصلي » وأحدهما : وهو النهي يقتضي المشروعية والآخر : لا يقتضيها ، فلو لم يكن بين الصيغة واللغة فرق لما كان كذلك .

(١) انظر هذا القول في : كشف الأسرار ١ / ٨٠ ؛ بيان الوصول ٧ / أ .

قال رحمه الله :

« أما القسم الأول فأربعة أوجه : الخاص ، العام ، المشترك ، والمؤول . »
- أقول : قد ذكرنا أن اللفظ يعرض له عوارض آخر بها ، تقبل تقسيمات ،
فإن اللفظ من حيث أن الواضع عينه لشيء يعرض له أن يعينه ، إما أن يكون لأمر
واحد أو أكثر .

والأول : هو المسمى بالخاص^(١) في اصطلاح أهل العلم .
والثاني : إما أن عينه على وجه يكون كله مراداً ، أو لا يكون كذلك لغرض .
والأول : هو المسمى بالعام^(٢) عندهم .
والثاني : إن لم يكن بعض أفراده متعيناً في بادئ النظر ، فيكون بعد تأمل يجعل
بعضه مراداً بطريق الامكان ، فهو قبل التأمل ، هو المسمى بالمشترك ، وبعده
بالمؤول^(٣) .
وهذه تقسيمات مناسبة ، ذكرها الشيخ في تفصيل الجمل .

قال رحمه الله :

« والقسم الثاني : أربعة أوجه أيضاً ، الظاهر ، والنص ، والمفسر ، والمحكم .
وإنما يتحقق معرفة هذه الأقسام بأربعة أخرى في مقابلتها وهي : الخفي ، والمشكل ،
والمجمل ، والمتشابه . »

(١) الخاص هو : « اللفظ الذي أريد به الواحد معيناً كان أو مبهماً » .
انظر تعريف الخاص في : ميزان الأصول / ٢٩٨ ؛ أصول السرخسي ١ / ١٢٤ ؛ شرح العضد على
ابن الحاجب ٢ / ٩٩ ؛ الاحكام ٢ / ١٩٦ ؛ شرح الكوكب المنير ٣ / ١٠٤ .
(٢) العام هو : « اللفظ المشتمل على أفراد متساوية في قبول المعنى الخاص الذي وضع له اللفظ بحروفه
لغة » .
انظر تعريف العام في : ميزان الأصول / ٢٥٨ ؛ فواتح الرحموت ١ / ٢٥٥ ؛ المحصول ١ / ٢ / ٥١٣ ؛
النستصفي ٢ / ٣٢ ؛ شرح الكوكب المنير ٣ / ١٠١ .
(٣) المؤول هو : « ما تعين عند السامع بعض وجوه المشترك بدليل غير مقطوع به » .
انظر تعريف المؤول في : ميزان الأصول / ٣٤٨ ؛ تيسير التحرير ١ / ١٤٤ ؛ المستصفي ١ / ٣٨٧ ؛
جمع الجوامع ٢ / ٥٣ ؛ شرح الكوكب المنير ٣ / ٤٦١ .

— أقول : ويعرض اللفظ بالنظر إلى إرادة المتكلم المعنى منه جلاءً وخفاءً ،
وكلاهما يتفاوتان . وكل درجة من ذلك تسمى باسم ضبطاً لاعتبارات استخراج
الأحكام من النصوص على وجه الاتقان .

فجلاء دلالة اللفظ على ما أريد به إن وصل إلى حيث كونه مقصوداً للمتكلم
مع كونه قابلاً للتأويل ، سمي ذلك اللفظ نصاً^(١) .

وإن لم يصل إلى ذلك ، بل كان توطئة أو سمة لذلك سمي ظاهراً^(٢) .

والأول : إن ازداد حتى وصل إلى أنه لم يبق قابلاً للتبديل ، فهو المحكم^(٣) .

وإن انحط عن ذلك بحيث لا يقبل التأويل فهو المفسر^(٤) . وكذلك الخفاء ، إما
أن يكون للجهل بتعيين الواضع بأن يوجد لفظ مستعملاً في لفظ آخر مستعملاً فيه
أيضاً ، ولم يعلم الترادف ، كلفظ السارق بالنسبة إلى آخذ الكفن فإنه مستعمل فيه .
قالت عائشة رضي الله عنها وعن سائر أزواج النبي عليه الصلاة والسلام : ((سارق
أمواتنا كسارق أحياءنا))^(٥) .

(١) النص هو : « الظاهر الذي سيق الكلام له الذي أريد بالإسماع والإنزال دون ما دل عليه ظاهر اللفظ
لغة » . انظر تعريف النص في : ميزان الأصول / ٣٥٠ ؛ أصول السرخسي ١ / ١٦٤ ؛ المستصفي
١ / ٣٣٤ ؛ المحصول ١ / ٣ / ٢٢٨ ؛ شرح الكوكب المنير ٣ / ٤٧٨ .

(٢) الظاهر هو : « اللفظ الذي انكشف معناه اللغوي ، واتضح للسامع من أهل اللسان بمجرد السماع
من غير قرينة ومن غير تأمل » .

انظر تعريف الظاهر في : ميزان الأصول / ٣٤٩ ؛ فواتح الرحموت ٢ / ١٩ ؛ شرح العضد على ابن
الحاجب ٢ / ١٦٨ ؛ الاحكام ٣ / ٥٢ ؛ شرح الكوكب المنير ٣ / ٤٥٩ .

(٣) المحكم هو : « ما أحكم المراد به قطعاً » .

انظر تعريف المحكم في : ميزان الأصول / ٣٥٣ ؛ فواتح الرحموت ٢ / ١٩ ؛ الاحكام ١ / ١٦٥ ؛
شرح العضد على ابن الحاجب ٢ / ٢١ ؛ المستصفي ١ / ١٠٦ .

(٤) المفسر هو : « ما ظهر به مراد المتكلم للسامع من غير شبهة لانقطاع احتمال غيره بوجود الدليل
القطعي على المراد » . انظر تعريف المفسر في : ميزان الأصول / ٣٥١ ؛ تيسير التحرير ١ / ١٤٣ ؛
فواتح الرحموت ٢ / ٢٢ ؛ التعريفات / ٢٨٧ ؛ الكليات / ٨٤٦ .

(٥) هذا الأثر عزاه الحافظ بن حجر في تلخيص الحبير ٤ / ٧٠ للدارقطني من حديث عمرة عنها ، وعزاه
الزيلي في نصب الراية ٢ / ٣٦٧ إلى البيهقي ، ولم أقف عليه موصولاً إلى عائشة رضي الله عنها .
فالأثر أخرجه البيهقي في كتاب الحدود ٨ / ٢٦٩ ، وابن أبي شيبة في مصنفه ١٠ / ٣٣ ،
وعبد الرزاق في مصنفه ١٠ / ٢١٤ عن إبراهيم والشعي قالوا : « يقطع سارق أمواتنا كما يقطع
سارق أحياءنا » .

وقد ذكر الشيخ الألباني في إرواء الغليل ٨ / ٧٤ أنه لم يقف على هذا الأثر موصولاً إلى عائشة .

وقد استعمل فيه أيضاً لفظ النباش ، ولم يعلم الترادف ، فيسمى ذلك خفياً^(١) ، وإما أن يكون لغير ذلك .

فإن كان ذلك دلالة دليل تصرفه عن ظاهرة فهو المشكل^(٢) ، وإن كان عدم دليل على أحد المعاني فهو مع إمكان الاستفسار من المتكلم أو لحوق بيانه يسمى المجمل ، وبدونه يسمى المتشابه^(٣) .

والمراد من التقابل ، تقابل المتضادين كما سنذكره إن شاء الله تعالى .
قيل : أقسام المقابل لا يخلوا إما أن تكون خارجة عن قسم البيان ، أو داخله فيه .

فإن كان الثاني لزم أن يقال : أقسام البيان ثمانية .
وإن كان الأول لزم أن يقال : أقسام النظم والمعنى خمسة .
وأجيب : بأنها داخله ، ولم يقل ثمانية ، لأن المقصود من ذكر أقسام المقابل تتميم بيان الأقسام الأربعة في البيان ، فتكون أقسام المقابل تبعاً ، فلم يذكرها مفرداً .
وفيه نظر ، لأن القول بالتبعية يناfi القول بالدخول ، وقيل : انها خارجة عنها ، ولا يلزم أن يقول : أقسام النظم والمعنى خمسة ، لأن تقسيم النظم والمعنى باعتبار معرفة أحكام الشرع أربعة ، وبالقسم المقابل لا يحصل معرفة أحكام الشرع ، وإنما يحصل به إذا خرج عن حيز الخفاء والإشكال والإجمال ، وحينئذ لم يبق مقابلاً ، بل دخل في الأقسام الأربعة .

(١) الخفي هو : « عبارة عما هو لفظ غريب نحو العقار للخمر ، والقطر للنحاس » .

انظر تعريف الخفي في : ميزان الأصول / ٣٥٣ ؛ فواتح الرحموت ٢ / ٢٠ ؛ تيسير التحرير ١ / ١٥٦ ؛
الكليات / ٥٩٤ ؛ التعريفات / ١٣٤ .

(٢) المشكل هو : « اللفظ الذي اشتبه مراد المتكلم للسامع ، بعارض الاختلاط بغيره من الأشكال ، مع وضوح معناه اللغوي على مقابلة النص » .

انظر تعريف المشكل في : ميزان الأصول / ٣٥٤ ؛ المغني / ١٢٨ ؛ أصول الشاشي / ٨٠ ؛ التعريفات /
٢٧٦ ؛ الكليات / ٨٤٦ .

(٣) المتشابه هو : « ما اشتبه مراد المتكلم على السامع بوقوع التعارض ظاهراً بين الدليلين السامعين المتماثلين من كل وجه بحيث لا يعرف ترجيح أحدهما على الآخر » .

انظر تعريف المتشابه في : ميزان الأصول / ٣٥٨ ؛ المغني / ١٢٩ ؛ المستصفى ١ / ١٠٦ ؛ شرح
العضد على ابن الحاجب ٢ / ٢١ ؛ شرح الكوكب المنير ٢ / ١٤١ .

وحاصله أنها قبل البيان ليست من الأقسام المتعلقة بمعرفة الأحكام فلم يقل خمسة ، وبعده منها فذكرها في ذيلها منفردة .
ومن هذا يتنبه لما أشرنا إليه من أنها تقسيمات مستندة إلى اعتبارات عارضة دل الاستقراء على اعتبارها في استخراج الأحكام على سبيل الاتقان .

قال رحمه الله :

« والقسم الثالث أربعة أوجه أيضاً : الحقيقة ، والمجاز ، والصريح ، والكناية .
والقسم الرابع أربعة أوجه أيضاً : الاستدلال بعبارة النص ، وبإشارته ، وبدلالته ، وبإقتضائه . »

— أقول : جهة استعمال اللفظ فيما وضع له أو في غيره ، يعرض لها اعتبار آخر بحسب كثرتة ، فإن كثرة استعمال اللفظ في شيء يورث الوضوح في الإفادة ، فإن حصل الوضوح لكل واحد منهما بحسبه فهو الصريح^(١) ، وإلا فهو الكناية^(٢) . وعلى هذا ففي الحقيقة هذا القسم ، أعني الصريح والكناية فرع الحقيقة والمجاز متأخر في الاعتبار عنهما .

والقسم الرابع : وهو ما يتعلق بإدراك المخاطب يعرض له جهات أربع ، باعتبار دلالة اللفظ مطابقة وتضمناً والتزاماً^(٣) .

(١) الصريح هو : « اسم لما هو المراد عند السامع بحيث يسبق إلى أفهام السامعين » .

انظر تعريف الصريح في : ميزان الأصول / ٣٩٣ ؛ أصول الشاشي / ٦٤ ؛ المغني / ١٤٥ ؛ أصول السرخسي ١ / ١٨٧ ؛ الكليات / ٥٦٢ ؛ التعريفات / ١٧٤ .

(٢) انظر تعريف الكناية في : ميزان الأصول / ٣٩٤ ؛ أصول السرخسي ١ / ١٨٨ ؛ الكليات / ٥٦٢ .

(٣) دلالة المطابقة هي : « دلالة على مسماه على وجه لا يدخل غيره تحت الدلالة بالوضع كدلالة لفظ ”

الصلاة ” على مجموع الأقوال والأفعال المفتحة بالتكبير والمختمة بالتسليم » .

دلالة التضمن هي : « الدلالة المتناولة للمدلول على وجه يدخل غيره تحت الدلالة بالوضع ، كدلالة

لفظ ” الصلاة ” على القراءة وحدها » .

دلالة الالتزام هي : « دلالة لفظ ” الصلاة ” على الفاعل لها مثلاً » وهي دلالة ذهنية وليست لفظية .

انظر : الإيضاح لقوانين الاصطلاح / ١٥ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ١ / ١٢٠ ؛ التعريفات /

١٤٠ ؛ شرح الكوكب المنير ١ / ١٢٥ ؛ المحصول ١ / ١ / ٢٩٩ .

فإن الأول يسمى عبارة^(١) عندهم ، والثاني إشارة^(٢) ، والثالث دلالة^(٣) أو اقتضاء^(٤) ، لكن باعتبار فرق بينهما ، وهذه جملة ذكرها الشيخ رحمه الله بجملة ، وسنبيّن تفصيلها .

قيل : قسم الله تعالى كتابه العزيز إلى قسمين ، لقوله : ﴿ هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ﴾^(٥) ، فتكون هذه التقسيمات مخالفة للكتاب .

والجواب : أن مذهب علمائنا رحمهم الله ، مذهب الصحابة والتابعين في تفويض أمر المتشابه إلى الله تعالى^(٦) ، وأن الراسخين لا حظ لهم في معرفة تأويله ، والمحكم لا يحتاج إلى بيان .

(١) عبارة النص هي : « ما كان السياق لأجله فيعلم قبل التأمل أن ظاهر النص متناول له » وهذه الدلالة تقابل دلالة المنطوق الصريح ودلالة الإيحاء عند الجمهور .

انظر : أصول السرخسي ١ / ٢٣٦ ؛ ميزان الأصول / ٣٩٧ ؛ شرح المحلى على جمع الجوامع ١ / ٢٣٥ ؛ شرح الكوكب المنير ٣ / ٤٧٣ ؛ الاحكام ٣ / ٦٦ ؛ تيسير التحرير ١ / ٩٢ .

(٢) إشارة النص هي : « ما لم يكن السياق لأجله لكنه يعلم بالتأمل في معنى اللفظ من غير زيادة ولا نقصان وبه تتم البلاغة ويظهر الإعجاز » وهو القسم الثاني من دلالة المنطوق غير الصريح عند الجمهور .

انظر : أصول السرخسي ١ / ٢٣٦ ؛ ميزان الأصول / ٣٩٧ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ٢ / ١٧٢ ؛ شرح الكوكب المنير ٣ / ٤٧٤ ؛ المستصفى ٢ / ١٨٨ .

(٣) دلالة النص هي : « ما ثبت بمعنى النظم لغة لا استبطاء بالرأي » وسماه الجمهور مفهوم الموافقة .

انظر : أصول السرخسي ١ / ٢٤١ ؛ التلويح على التوضيح ١ / ١٣١ ؛ ميزان الأصول / ٣٩٨ ؛ الاحكام ٣ / ٦٦ ؛ المحلى على جمع الجوامع ١ / ٢٤٠ ؛ شرح تنقيح الفصول / ٥٤ .

(٤) دلالة الاقتضاء هو : « ما زيد على ظاهر الكلام مما لا يصح الكلام بدونه لتصحيحه » . وله نفس التسمية عند الجمهور .

انظر : ميزان الأصول / ٤٠٢ ؛ أصول السرخسي ١ / ٢٤٨ ؛ الاحكام ٣ / ٦٤ ؛ شرح تنقيح الفصول / ٥٣ ؛ المحصول ١ / ١ / ٣١٨ .

(٥) آل عمران : ٧ .

(٦) وهو قول الأكثرين من السلف والأعلام ، فيقفون على قوله تعالى : ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله ﴾ ويجعلون قوله : ﴿ والراسخون في العلم ﴾ استئناف . وخالف الآمدي والنووي وأبو البقاء وجمع فقالوا : الراسخون يعلمون تأويله .

انظر : أحكام القرآن للجصاص ٢ / ٥ ؛ الفتوحات الإلهية ١ / ٢٤٣ ؛ فتح القدير ١ / ٣١٥ ؛ فواتح الرحموت ٢ / ١٧ ؛ الاحكام للآمدي ١ / ١٦٧ ؛ شرح النووي على صحيح مسلم ١٦ / ٢١٨ .

ولاشك أن من أقسام الكتاب قسماً ، يتوقف معرفته على بيان الرسول ، كالصلاة والزكاة والربا ، وغير ذلك من الحج وسائر الجملات ، فصار قسماً آخر خارجاً عنهما جميعاً ، فانتفى دعوى الخصم الحصر ، فيجوز وضع الأسامي باعتبار ما عنّ لهم من الاعتبارات .

قال رحمه الله :

« وبعد معرفة هذه الأقسام قسم خامس وهو وجوه أربعة أيضاً : معرفة مواضعها وترتيبها ومعانيها وأحكامها . وأصل الشرع هو الكتاب والسنة ، فلا يحل لأحد أن يقصر في هذا الأصل بل يلزمه محافظة النظم ، ومعرفة أقسامه ومعانيه مفتقراً إلى الله تعالى ، مستعيناً به ، راجياً أن يوفقه بفضله . »

- أقول : أراد من معرفة المواضع معرفة اشتقاق هذه الأقسام ، كمعرفة الخصوص والعموم في الخاص والعام . كقولهم : الخاص مأخوذ من قولهم : اختص فلان بكذا ، أو العام مأخوذ من قولهم : مطر عام ، إذا شمل الأمكنة ، وعلى هذا سائر الأقسام .

وأراد بترتيب الأقسام ، أن يعرف المستدل الراجح والمرجوح ، فيقدم الراجح على المرجوح .

ومعانيها : المعاني اللغوية والشرعية ، وجواب عموم المشترك ، أو الجمع بين الحقيقة والمجاز ، قد مرّ في شرح الديباجة .

وأراد بالأحكام : الآثار الثابتة بها من ثبوت الحكم قطعاً وظناً ، ووجوب التوقف وغير ذلك ، كما ستعرفه مفصلاً .

وهذه الأمور المذكورة إنما هي باعتبار عوارض تلحق الأقسام السالفة ، وذلك لأن معرفة النصوص ، إما أن يكون من جهة ما دخل في النص أو لا ، والأول إما أن يكون مقصوداً بالذات أو وسيلة إليه ، والثاني معرفة الاشتقاق لاستخراج المعاني بحسب معنى جنسه وفصله . والأول معرفة المعاني اللغوية أو الشرعية أو العرفية ، والثاني : إما أن يكون باعتبار ذاته أو ما صدر عنه فالأول قوته في رتبة الدلائل من حيث كونه مبنياً للفرض أو الوجوب أو غيره راجحاً عند المقابلة أو مرجوحاً ، والثاني الأحكام الثابتة بحسب تلك القوة فيشمّل الأقسام العشرين لأن كل واحد من

الخاص والعام والنص والمجمل وغيرها محتاج إلى معرفة المواضع والترتيب والمعاني والأحكام ، وضرب العشرين في أربعة يحصل منها ثمانون ولكنها ليست بثابتة في الخارج بل اعتبارات عقلية كما مر^(١) .

قيل : في قول الشيخ تسامح ، لأنه إنما يكون قسماً أن لو كان مورد القسمة مشتركاً ، واللازم باطل ، إذ لا يحكم على مأخذ الاشتقاق بأنه خاص أو عام أو غير ذلك ، لكن لما كان معرفة الأقسام متوقفة عليه سماه قسماً مجازاً .

والحق أن إطلاق الأقسام على الأقسام الأربعة أيضاً مجاز ، لأن الأقسام لا تكون إلا متقابلة ، وهذه ليست كذلك ، لجواز أن يكون نظم واحد خاصاً ، ونصاً وحقيقة ، ويكون الاستدلال به استدلالاً بعبارة النص^(٢) .

قوله : « وأصل الشرع هو الكتاب والسنة » إنما أعادهما مخصصاً بالذكر في الأصول ، مع تقدم من أن الأصول أربعة ، لما أن هذه الأقسام لا توجد إلا فيهما .

ثم قال : « لا يحل لأحد أن يقصر في هذا الأصل » يعني الكتاب ولم يقل هذين الأصلين ، لأنه الآن في بيان الكتاب لا السنة .

وقوله : « مستعيناً وراجياً » أحوال عن الضمير المنصوب في يلزمه .

(١) لأن جميع القرآن ينقسم على أقسام ، فباعتبار يشتمل على القسم الأول وباعتبار على القسم الثاني وهلم جرا ، إلى آخر الأقسام فيكون في الحقيقة تقسيمات لا قسيمات .

انظر : شرح ابن ملك على المنار مع حاشية الرهاوي / ٦٠ .

(٢) انظر هذا الاعتراض والجواب في شرح ابن ملك على المنار / ٦١ .

[تعريف الخاص]

قال رحمه الله :

« أما الخاص : فكل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وانقطاع المشاركة ، وكل اسم وضع لمعنى معلوم على الانفراد . وهو مأخوذ من قولهم : اختص فلان بكذا ، أي انفرد به ، وفلان خاص فلان ، أي منفرد به . والخاصة اسم للحاجة الموجبة للانفراد عن المال وعن أسباب نيل المال ، فصار الخصوص عبارة عما يوجب الانفراد ويقطع الشركة » .

— أقول : قيل إن لفظة « كل » ههنا غير واقعة موقعها ، لأنها وضعت للأفراد ، والموضع للتعريف ، والتعريف للحقيقة^(١) .

أجيب : بأن في ذكره فائدة ، وذلك لأن كلمة « لفظ » صارت عامة لاتصافها بما هو عام ، وهو وضع فينتظم جميع الأفراد التي تتصف بهذه الصفة . والانتظام قد يكون على سبيل الاجتماع ، كما في كلمة الجميع ، أو يكون على وجه الانفراد ، كما في كلمة كل ، فلو لم يذكرها لتوهم الانتظام الاجتماعي ، ولزم أن يكون الخاص عبارة عن جميع الألفاظ التي وضع كل واحد منها لمعنى واحد على الانفراد ، لا عن كل لفظ منها ، بل اللفظ الواحد يكون جزء الخاص ، فدفع هذا الوهم بذكرها .

ورد : بأن هذا فرع على جواز وقوعه في هذا المحل ، وبأن ما ذكرتم من اتصاف النكرة بالصفة العامة ، وإفادتها عموم الأفراد يقتضي بطلان التعريف بدون كلمة كل أيضاً ، فلا يكون مسوغاً لذكرها ، فإن المبطل للشيء لا يصحح مبطلاً آخر له . بل الجواب أن يقال : هذا التعريف ليس لبيان الحقيقة وإنما هو للإمтиاز عما عداه ، والشيء إذا كان له أفراد ، ويراد تعريفه تعريفاً رسمياً ، مع بيان أن ماهيته

(١) ووجه كونها غير واقعة موقعها لأن استعمال كلمة « كل » يفضي إلى اختلال الحد ، والحد من شرطه أن يكون مطرداً ومنعكساً ، أي متى وجد الحد وجد المحدود ، وإذا عدم الحد عدم المحدود . فزيد مثلاً لا يصح أن يقال أنه كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد ، بل هو لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد .

انظر : شرح النسفي لكتاب المنتخب ١ / ٣٨ - ٣٩ ؛ شرح المعنى ٢ / ٤٥٩ ؛ شرح ابن ملك على المنار ٦٥ / فتح الغفار ١ / ١٧ . وانظر تعريف الخاص في ميزان الأصول ٢٩٨ / أصول السرخسي ١ / ١٢٤ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ٢ / ٩٩ ؛ شرح الكوكب المنير ٣ / ١٠٤ .

ذات أفراد ، يجوز الاتيان بكلمة كل دلالة على ذلك ، كذا قال شيخنا العلامة ،
شمس الدين الأصفهاني رحمه الله^(١) .

واللفظ : كالجنس يشمل المعروف وغيره كالمهملات .

ولقوله : « وضع لمعنى » خرج ما لم يكن كذلك .

وبقوله : « واحد » خرج المشترك ، لأنه وضع لأكثر منه .

وقيل : خرج به المطلق لأنه ليس بمتعرض للذات فقط ، والوحدة والكثرة من

الصفات^(٢) .

وفيه نظر ، لأن المطلق إن خرج به وليس بعام ولا مشترك ولا مؤول ، لزم أن
يكون وجوه النظم أكثر من أربعة ، والحق أن المطلق خاص عند الشيخ ، كما
سندكره .

وبقوله : « على الانفراد » خرج العام ، فإنه وضع بمعنى واحد شامل للأفراد ،
إذ المراد من قوله : « على الانفراد » ، كون اللفظ متناولاً لمعنى واحد ، مع قطع
النظر عن أن يكون له أفراد في الخارج أو لا^(٣) .

وفيه نظر ، لأنه يفضي إلى العموم المعنوي ، وفيه كلام على ما سيجيء^(٤) .
فالأولى أن يقال : إن العام أيضاً خرج بقوله : « واحد » ، وقوله : « على
الانفراد » لصرف الواحد عما هو أولى وأقدم له ، أعني الواحد الحقيقي الذي لا

(١) وذكر هذا الجواب ابن ملك في شرحه على المنار / ٦٥ . وذهب بعض المحققين من العلماء ،
كصاحب الكشف وشارح المغني وغيرهم ان هذه الاحترازا من تكلفات أهل المنطق ونُقل عن الشيخ
ناصر الدين السمرقندي قوله : « ونحن لا نذكر الحدود المنطقية وإنما نذكر رسوماً شرعية يوقف بها
على معنى اللفظ كما هو اللائق بالفقه » قال الشيخ عبد العزيز البخاري بعد نقل ما سبق : وإذا كان
كذلك لم يلتفتوا إلى استبعادهم كلمة كل في الحدود بأنها لإحاطة الأفراد والتعريف للحقيقة لا
للأفراد .

انظر : كشف الأسرار ١ / ٩٢ ؛ شرح المغني ٢ / ٤٦٠ .

(٢) هو قول صاحب الكشف ١ / ٨٩ .

(٣) كالمسلم فإنه موضوع لمن له الإسلام وليس فيه دلالة على أفراد خرج به العام كالمسلمين فإنه موضوع
لمعنى واحد شامل للأفراد ، لأن دلالاته على سبيل الاشتراك .

انظر : شرح ابن ملك على المنار / ٦٤ ، ٦٥ ؛ كشف الأسرار ١ / ٨٩ .

(٤) انظر هذا الاعتراض في حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٦٥ .

يوجد إلا في خصوص العين ، فإنه لو اقتصر على قوله : بمعنى واحد ، والواحد الحقيقي أولى وأقدم من غيره ، لم يتناول التعريف غير خصوص العين ، فذكره لبيان أن المراد به مطلق الواحد ، وفسره الشارحون بما ذكرنا ، ليتناول الجمع .

قوله : « وانقطاع الشركة » ، قيل : « تأكيد للإنفراد ، وبيان للازمه ، لا من تمتة الحد ، وبينهما نوع تغاير ، لأن الانفراد بالنظر إلى ذاته ، وقطع الشركة بالنظر إلى الغير »^(١) والظاهر أنه تفسير للإنفراد بحرف العطف ، كما سيجيء نظيره في كلامه في مواضع .

ويشير إلى أن الإنفراد ، هو قطع النظر عن الأفراد وإن كانت موجودة في الواقع ، حتى يكون التعريف متناولاً للأقسام ، وما قيل : « لو قيل : المراد بالوضع الوضع الأول كان أحسن ، لأن الحقيقة والمجاز] إنما يثبت بالإرادة لا بأصل الوضع ، والخصوص والعموم إنما يثبتان بالنظر إلى أصل الوضع فلا يكون الحقيقة والمجاز [»^(٢) داخلين »^(٣) ليس بشيء ، لما مرّ أن هذه الاعتبارات تقسيمات فلا يمتنع أن يكون اللفظ خاصاً في معنى ، وهو حقيقة . قوله : « وكل اسم » .

قيل : « إنما ذكر الاسم دون اللفظ ، لأن ما يدل على الشخص المعين ، وهو المراد بالمسمى لا يكون إلا اسماً بخلاف [القسم]^(٤) الأول ، لأن الدلالة على المعنى يحصل بالأفعال والحروف »^(٥) فعلى هذا يكون التعريف الثاني للخصوص العيني . وإفراده بالذكر ثانياً ، إفراد جبريل وميكال من قوله تعالى : ﴿ قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ ﴾^(٦) ، ويكون المعنى من قوله : « لمعنى » و « لمسمى » في التعريفين واحداً ، وهو ما يدل عليه اللفظ .

(١) هو قول الشيخ عبد العزيز البخاري . انظر : كشف الأسرار ١ / ٨٩ .

(٢) ساقطة من نسختي ب و ج والصحيح إثباتها .

(٣) هو قول شيخه قوام الدين الكاكي في بيان الوصول (٩ / ب) .

(٤) في نسخة « ج » الاسم وهو خطأ .

(٥) هو قول عبد العزيز البخاري . انظر : كشف الأسرار ١ / ٩٠ .

(٦) البقرة : ٩٨ .

وقيل : الأول لتعريف الاعراض^(١) ، والثاني لتعريف الجواهر^(٢) ، والغرض من تعريف كل قسم على حدة ، الاشارة إلى أن الخصوص يجري في المعاني والمسميات^(٣) . وعلى هذا يكون « المسمى » في التعريف الثاني غير « المعنى » في الأول ، فإن المراد في الأول حينئذ ما هو كالعلم والجهل .
والحق أن أحدهما كان كافياً في إفادة الغرض ، ولكن ذكر الآخر توسعة في العبارة .

قال رحمه الله :

« فإذا أريد خصوص الجنس قيل : إنسان لأنه خاص من سائر الأجناس ، وإذا أريد خصوص النوع قيل : رجل وإذا أريد خصوص العين قيل : زيد ، فهذا بيان اللغة والمعنى » .

- أقول : اعلم أن الخاص لا يخلو إما أن يكون له معنى واحد حقيقة أو لا ، فالأول : الخصوص العيني . والثاني : إما أن يكون مشتملاً على كثيرين متفاوتين في أحكام الشرع أو لا ، فالأول الخصوص الجنسي كالإنسان مثلاً ، فإنه يشتمل على الرجل والمرأة ، وحكم الشرع بينهما متفاوت^(٤) ، حتى لو اشترى عبداً ، وظهر أمة لم ينعقد البيع^(٥) .

والثاني الخصوص النوعي كرجل وامرأة . لا يقال : هذا غير صحيح ، لأن الرجل أيضاً مشتمل على كثيرين متفاوتين في الحكم كالمعتوه والمجنون والمغفل ، لأننا

(١) العرض هو : « الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع ، أي محل ، يقوم به كاللون يحتاج في وجوده إلى جسم يحله ويقوم به » .

انظر : التعريفات / ١٩٢ ؛ الكليات / ٦٢٤ ؛ حاشية الباجوري على متن السلم / ٣٨ .

(٢) الجوهر هو : « هو الغنى عن المحل ، أي الموجود لافي موضوع » .

انظر : التعريفات / ١٠٨ ؛ تسهيل المنطق / ٢٨ .

(٣) خلاف العموم فإنه لا يجري إلا في المسميات . انظر : التحقيق ١ / ٧٦ .

(٤) وإن كانوا متفقين في الحقيقة ، فالرجل يصلح للنبوة والإمامة الكبرى والصغرى والشهادة في الحدود والتقصاص والقضاء وغير ذلك بخلاف المرأة .

انظر : كشف الأسرار للنسفي ١ / ٢٨ ؛ شرح المغني ٢ / ٤٦٤ .

(٥) شرح فتح القدير ٥ / ٥٣٠ ؛ الهداية شرح العناية ٥ / ٥٢٨ .

نقول كلامنا بالنسبة إلى من له أهلية معتبره ، وما ذكرتم من العوارض^(١) .
فإن قلت : فإن الواجب أن يقدم الخصوص العيني ، لأنه هو الواحد الحقيقي .
اجيب : بأنه إنما قدم الكلي لأنه جزء الجزئي^(٢) ، ولا شك في تقدمه طبعاً ، فقدم
وضعاً للتناسب^(٣) .
قوله : « فهذا بيان اللغة » أي ما ذكرنا من مأخذ الاشتقاق والتعريفين بيان
الخاص لغة واصطلاحاً ، فأما بيان حكمه وترتيبه فسيجيء إن شاء الله تعالى .

(١) انظر هذا الاعتراض وجوابه في : شرح ابن ملك على المنار / ٦٦ ، ٦٧ .
(٢) فالإنسان جزء لزيد والحيوان جزء للإنسان ، والجزئي كل الكلي وذلك لأن الجزئي عبارة عن الكلي
مع شيء آخر ، فزيد مثلاً له جزءان : الإنسانية والشخص ، فيكون الإنسان جزءاً لزيد ، وزيد كلاً
له ، لأن كلية الشيء بالنسبة إلى كله ، وجزئته بالنسبة إلى جزئه ، سواء كان ذلك الجزء حقيقياً
كزيد أو إضافياً كالإنسان ، فإنه جزئي للحيوان ، والحيوان جزء وله كل ، لتركيب الإنسان من
الحيوان . انظر حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٦٧ .
(٣) راجع هذا الاعتراض وجوابه في : شرح ابن ملك على المنار مع حاشية الرهاوي / ٦٧ ؛ فتح الغفار
١ / ١٨ .

[تعريف العام]

قال رحمه الله :

« ثم العام بعده وهو : كل لفظ ينتظم جمعاً من الأسماء لفظاً أو معنى ، ومعنى قولنا : من الأسماء يعني المسميات ههنا ، ومعنى قولنا : لفظاً أو معنى هو تفسير الانتظام ، يعني أن ذلك اللفظ إنما ينتظم الأسماء مرة لفظاً ، مثل قولنا : زيدون ونحوه ، ومرة معنى مثل قولنا : من وما . والعموم في اللغة الشمول ، يقال : مطر عام أي شمل الأمكنة ، وخصب عام أي عم الأعيان ووسع البلاد ، ونخلة عميمة أي طويلة ، والقراءة إذا توسعت انتهت إلى صفة العمومة وهو كالشيء اسم عام يتناول كل موجود عندنا ، ولا يتناول المعدوم ، خلافاً للمعتزلة ، وإن كان كل موجود ينفرد باسمه الخاص . »

- أقول : العام بعد الخاص وضع لدلالته على الكثير ، وهو : كل لفظ ينتظم جمعاً من الأسماء لفظاً أو معنى^(١) . والأبحاث المذكورة في كلمة كل آتية ههنا ، والجواب الجواب^(٢) .

وقوله : « لفظ » كالجنس ، وفيه إشارة إلى أن العموم من أوصاف اللفظ دون المعنى ، والمراد به الموضوع ، وذكره في الخاص أغنى عن ذكره ههنا^(٣) .
وقوله : « ينتظم » أي يشمل جمعاً ، احتراز عن المشترك لأنه لا يشمل المعنيين ، بل يحتملها على السواء . وعن التنبيه فإنها ليست بعامة ، بل هي مثل سائر أسماء الأعداد في الخصوص .

وعن اشتراط الاستغراق ، فإنه عند أكثر مشائخ ما وراء النهر ليس بشرط^(٤) ،

(١) واختار هذا التعريف الجصاص وشمس الأئمة السرخسي ، وحسام الدين الاخسيكي ، وجلال الدين الجنازي وأبو علي الشاشي ، والنسفي صاحب المنار .

انظر : أصول السرخسي ١ / ١٥٥ ؛ التحقيق شرح منتخب الاخسيكي ١ / ٧٧ ؛ المغني ٩٩ ؛ أصول الشاشي ١٧ ؛ كشف الأسرار للنسفي ١ / ١٥٩ .

(٢) أي والجواب هناك هو الجواب هنا .

(٣) انظر : شرح المغني ٢ / ٥٣٦ ؛ شرح ابن ملك على المنار ٢٨٤ ؛ فتح الغفار ١ / ٨٤ .

(٤) كفخر الإسلام وشمس الأئمة السرخسي ومن نحوهما في تعريف العام ، فلا يشترطون الاستغراق بل يكفي الجمع في قولهم : ينتظم جمعاً .

خلافاً للعراقيين وعامة أصحاب الشافعي^(١) .

قيل : ((إنما فسر الشيخ ههنا الأسماء بالمسميات ، مع أن الاسم والمسمى واحد عندنا ، احترازاً عن التسميات^(٢) ، فإن الاسم قد يطلق على التسمية قال الله تعالى : ﴿ ولله الأسماء الحسنى ﴾^(٣) والأظهر أنه احتراز عن المعاني ، فإن الاسم كما يدل على الشخص يدل على المعنى ، وقد اختار أن اللفظ الواحد لا ينتظم جمعاً من المعاني كما سيحيى^(٤) .

وفيه نظر، أما على الأول فلأننا لا نسلم وجود لفظ ينتظم جمعاً من [التسميات]^(٥) لأن التسمية مصدر سمي ، وهو فعل قائم بالمسمى ، ولم يوضع لذلك لفظ ينتظمها ، ولو كان فلا مانع عن عمومه .

وأما على الثاني وهو قوله : ((والأظهر)) ، فلأن المراد بالمعنى إن كان ما يفهم من الاسم فلا فرق بين المسمى والمعنى ، وإن كان المراد به ما يكون مثل العلم والجهل ، فإن تفسيره بالمسميات ما يخلصه أيضاً لصدق المسمى على ما يفهم منه ، يقال : مسمى العلم ومسمى الجهل ، لما يفهم منهما .

ولعل تفسيره بالمسميات لمعنيين :

أحدهما : أن العام مثل زيدون مثلاً ، لو انتظم جمعاً من الأسماء كزيد وزيد مثلاً ، وكل اسم منها خاص لما تقدم ، لزم كون الشيء شاملاً لاضداده ، وهو محال .
والثاني : أن من وما مثلاً يشملان جمعاً من المسميات بأي اسم كان ، من حيث إنها أفراد فيها كثرة ، لا من حيث أن كل واحد مسمى باسم خاص . وذلك ظاهر ، فلو لم يفسر بالمسميات لزم المحال ، ولم يصدق التعريف على القسم الثاني .

(١) وهو قول جمهور المتكلمين . وصدر الشريعة وابن الهمام من الحنفية .

انظر : ميزان الأصول / ٢٥٥ ؛ تيسير التحرير ١ / ١٩١ ؛ المستصفى ٢ / ٣٢ ؛ شرح تنقيح الفصول / ٣٨ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ٢ / ٩٩ ؛ شرح الكوكب المنير ٣ / ١٠٢ ؛ التلويح على التوضيح ١ / ٣٢ ؛ تيسير التحرير ١ / ١٩٠ .

(٢) وهو قول القاضي أبي زيد حيث فسر الأسماء بالتسميات . انظر : ميزان الأصول / ٢٥٦ ؛ شرح سراج الدين الهندي للمغني ٢ / ٥٤١ .

(٣) الأعراف : ١٨٠ .

(٤) هو قول الشيخ عبد العزيز البخاري . انظر : كشف الأسرار ١ / ٩٦ .

(٥) في ب : « المسميات » .

ولفظة [« يعني »] ^(١) في قوله : « ومعنى قولنا من الأسماء يعني من المسميات »
زائدة لعلها وقعت سهواً من [الكاتب] ^(٢) ^(٣) .

قيل : « التعريف ليس بجامع ، لأن النكرة المنفية ، والنكرة إذا اتصفت بصفة
عامة [عامة] ^(٤) كما سيجيء ، ولم يشملهما التعريف ، إذ هي ليست بلفظ ينتظم
جمعاً بالوضع ، بل عمومها ضروري .

واجب : بأن البيان لتعريف العام حقيقة ، وعموم النكرة المذكورة مجازي ، فإنه
أريد بها غير ما وضعت له وهو العموم بقرينة النفي والصفة العامة . ولئن سلمنا أن
عمومها حقيقي فلا يقدح في صحة الحد ، لأن الحد لبيان العام صيغة بقرينة مورد
القسم ، لا بمطلق العموم ، وعمومها ليس [بالصيغة] ^(٥) ^(٦) .

وفيه نظر ، لأن ما دخل في أقسام النظم هو مطلق العام ، والتعريف لأجله ، فإن
اللام فيه للعهد . وأيضاً التعريف إنما يكون للكل لا للجزئيات .

والصواب أن يقال : ما المراد بقولكم النكرة غير موضوعة لجمع من المسميات ،
لأنها غير موضوعة مفردة أو مركبة مع حرف النفي والصفة العامة ؟ الأول : مسلم ،
لكن لا يلزم خروجها من التعريف ، والثاني : ممنوع ، فإننا نختار أن المركبات
موضوعة .

(١) في أ و ج : « معنى » .

(٢) في أ و ج : « الكتاب » .

(٣) ولعل السبب في ذلك أن لفظة « يعني » التفسيرية تستعمل لدفع السؤال وإزالة الإبهام ، على العكس
من لفظة « أي » التفسيرية التي تستعمل للإيضاح والبيان ، والشيخ فخر الإسلام قصد البيان
والإيضاح ، فليس هناك إبهام أو شك في أن المقصود بالأسماء المسميات احترازاً عن المعاني لما عرف
عند المتأخرين من الحنفية أن العموم لا يجري في المعاني . وقد ذكر الشيخ علاء الدين البخاري في
كشف الأسرار ١ / ٩٦ تأويلاً آخر فقال : قوله « (معنى) » لم يقع موقعه إلا أن يؤول بمعنى « (أي) »
لأنه يستعمل في محل التفسير ككلمة « (أي) » فيكون معناه أي من المسميات .

لمعرفة الفرق بين « (أي) » و « (أعني) » انظر : المعجم المفصل في النحو العربي ١ / ٢٠٤ ، ٢٤٩ ؛
الكليات / ٢٢٢ ؛ مغني اللبيب / ١٠٦ .

(٤) ساقطة من نسخة « ج » .

(٥) في ج : « بالصفة » .

(٦) الاعتراض والجواب نقله عن صاحب الكشف بتصريف . انظر : كشف الأسرار ١ / ٩٦ ، ٩٧ ؛

التحقيق ١ / ٨١ .

قوله : « ومعنى قولنا لفظاً أو معنى ، هو تفسير الانتظام » إنما ذكره لئلا يتوهم أن التعريف مشتمل على ما ينافيه من كلمة « أو »^(١) فإن التعريف قد تم عند قوله : « جمعاً من الأسماء » ، لكن الانتظام [على نوعين : لفظي ومعنوي . فبيّن أن المراد به كلا نوعيه ، فليس فيه مجاز بذكر الانتظام]^(٢) ، وإرادة بعض معناه .
وقوله : « نخلة عميمة » ، أي طويلة فإنها إذا طالت كثرت أجزاؤها ، والقاربة إذا توسعت انتهت إلى صفة العمومة فأول درجاتها البنوة ، ثم الأبوة ، ثم الأخوة ، ثم العمومة فيها ينتهي ويتوسع ، وليست بعدها قرابة أخرى ، إذ سائر القربات فرع لهذه الأربعة ، ولهذا انتهت المحرمة إلى العمومة ولم تبعد إلى فرعها ولم يتعرض للخزولة ، لأن الأصل قرابة الأب ، إذ النسب إلى الآباء .

« وهو كالشيء » أي العام المعنوي كالشيء ، وكان إيراده لدفع قول القاضي^(٣) فإنه يجعله لفظياً^(٤) ، ولدفع [قول]^(٥) بعض المتكلمين من أهل السنة فإنهم يجعلونه مشتركاً^(٦) ، لأنه يتناول أفراداً مختلفة الحقائق ، واختار الشيخ أن يكون عاماً معنوياً ،

(١) ووجه كونه منافياً للتعريف ، أن كلمة « أو » للتقسيم ، والتقسيم في التحديد باطل لئلا يلزم أن يكون للنوع الواحد فصالان على البديل ، ومن شروط صحة التحديد أن يوجد جميع صفات الحد في كل فرد من أفراد المحدود .

انظر : شرح النسفي على المنتخب ١ / ٤٢ ؛ بيان معاني البديع ٢ / ٣١ ؛ التحقيق ١ / ٨٣ ؛ الكليات / ٣٩٢ .

(٢) ساقطة من « أ » .

(٣) هو القاضي عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي ، أبو زيد ، ودبوسة : بلدة بين بخارى وسمرقند ، كان من كبار الحنفية الفقهاء ممن يضرب به المثل ، وهو أحد القضاة السبعة ، من مصنفاته « كتاب الأسرار » و « تقويم الأدلة » توفي سنة ٤٣٢ هـ .

انظر ترجمته في : الجواهر المضية ٢ / ٤٩٩ ؛ الفوائد البهية ١٠٩ ؛ تاج التراجم ١٩٢ ؛ هدية العارفين ١ / ٦٤٨ ؛ سير أعلام النبلاء ١٧ / ٥٢١ ؛ الاعلام ٤ / ١٠٩ .

(٤) يقول القاضي أبو زيد : « وأما العام فما ينتظم جمعاً من الأسماء لفظاً أو معنى كقولك : الشيء فإنه اسم لكل موجود ، ولكل موجود اسم على حدة » .

انظر : تقويم الأدلة ورقة رقم (٤٦ / ب) (٤٧ / أ) .

(٥) ساقطة من « أ » و « ج » .

(٦) انظر تقرير هذا المذهب في : كشف الأسرار ١ / ٩٨ ؛ بيان الوصول (٩ / ب) ؛ الشافي (١١ / أ) .

لأنه يتناول كل موجود باعتبار معنى واحد وهو الوجود وإن كان كلٌّ ينفرد باسمه الخاص .

وقوله : « عندنا » قيل : يتعلق بقوله : « اسم عام » [و « لا يتناول المعدوم » جملة معترضة . وفيها إشارة إلى الاحتراز عن مذهب المعتزلة^(١) ، ويمكن أن يكون متعلقاً^(٢) بقوله : « ولا يتناول المعدوم » . ففي الأول يكون لدفع الاشتراك وفي الثاني لبيان المذهب .

قال رحمه الله :

« وقد ذكر الجصاص : أن العام ما ينتظم جمعاً من الأسماء أو المعاني . وقوله : أو المعاني سهو منه أو مؤول ، لأن المعاني لا تعدد إلا عند اختلافها وتغايرها ، وعند اختلافها وتغايرها لا ينتظمها لفظ واحد منها على الانفراد ، وهذا يسمى مشتركاً . وقد ذكر بعد هذا أن المشترك لا عموم له فثبت أنه سهو أو مؤول ، وتأويله : أن المعنى الواحد لما تعدد محله يسمى معاني مجازاً ، لإجتماع محاله ، لكن كان ينبغي أن يقول : والمعاني . والصحيح أنه سهو . »

— أقول : نقل الشيخ تعريف الجصاص ليفيد أن المعاني لا عموم له^(٣) . ويدفع ما

(١) عند المعتزلة المعدوم الممكن - كإنسان سيوجد - شيء عندهم ، وهي ذوات وأعيان وحقائق . بخلاف المستحيل كاجتماع الضدين ، والمتخيل كجبل من ياقوت . أما عند أهل السنة فلا يطلق الشيء إلا على الموجود .

انظر تفصيل هذه المسألة في : شرح الأصول الخمسة / ١٧٥ ، ١٧٦ ؛ المواقيف / ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ ؛ شرح المقاصد ١ / ٣٥١ ؛ تهذيب الأوائل / ٣٤ ؛ الكليات / ٥٢٦ .

(٢) ساقطة من نسخة « ج » .

(٣) اتفق العلماء ، على أن العموم حقيقة في الألفاظ واختلفوا في المعاني هل تتصف بالعموم أم لا . فذهب فخر الإسلام وهو اختيار الشارح كما سيأتي أنها تتصف بها مجازاً . ونسب هذا المذهب إلى الأكثر الآمدي وابن النجار .

وذهب ابن الحاجب وبعض الحنابلة واختاره ابن نجيم وعبد العلي الأنصاري من الحنفية أنه حقيقة في المعاني والألفاظ وهو ظاهر كلام القاضي أبي زيد .

وذهب آخرون ممن لا يعتد بقولهم كما ذكر ذلك صاحب فواتح الرحموت إلى أن العموم لا يكون في المعاني لا حقيقة ولا مجازاً .

انظر : فواتح الرحموت ١ / ٢٥٨ ؛ الاحكام ٢ / ١٩٤ ؛ شرح الكوكب المنير ٢ / ١٠٦ ، ١٠٧ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ٢ / ١٠١ ؛ فتح الغفار ١ / ٨٤ .

دل على ذلك في كلام الجصاص ، فإنه قال : « العام ما ينتظم جمعاً من الأسماء أو المعاني »^(١) ، بكلمة « أو » ، وهو بظاهره يفيد تعدد المعاني ، ونسبه الشيخ إلى السهو أو أحوجه إلى التأويل فقال : « لأن المعاني لا تتعدد إلا عند اختلافها وتغايرها . وعند اختلافها وتغايرها لا ينتظمها لفظ واحد » ، والمعاني لا ينتظمها لفظ واحد .
أما الأولى : فلأن المعنى هو الصورة العقلية ، وما حصل في عاقل من صورة شيء فهو الحاصل منها في غيره [فإن ما يحصل من صورة الإنسان في عاقل عند تعقله هو الحاصل منها لغيره]^(٢) عنده بالضرورة .

وأما الثانية : فظاهرة ، فإن عند اختلاف المعاني كالإنسانية والفرسية مثلاً ، لا يمكن أن يكون لهما لفظ واحد يشملهما بحيث يفهم منه كل واحد منها فهم زيد وزيدٌ وزيد من زيدون ، ورجل ورجل ورجل من رجال . بل إن دل عليهما يكون بطريق الاحتمال ، وذلك يسمى مشتركاً . وقد ذكر الجصاص بعد ذكر العام : « (إن المشترك لا عموم له) »^(٣) ، فثبت أنه سهو ، والسهو ما يتنبه صاحبه بأدنى تنبه ، والخطأ لا يتنبه صاحبه ، أو يتنبه بعد إتعاب . أو مؤوّل ، وتأويله : أن المعنى الواحد لما تعدد محله سمي معاني مجازاً ، لإجماع محاله فيكون من قبيل إطلاق الحال على المحل^(٤) ، ولكن كان الواجب أن يقول : « والمعاني » لأن المراد بها حينئذ محالّها ، وهي المسميات التي فسرت الأسماء بها ، فتكون الأسماء والمعاني عبارتين عن معنى واحد . وكلمة : « أو » لأحد الشيئين حقيقة ، فيصير قوله : « جمعاً من الأسماء أو المعاني » ، جمعاً من الأسماء أو الأسماء وذلك فاسد ، فثبت أنه سهو .

هذا تقرير كلام الشيخ ، وهذا كلام في غاية الصحة والسداد ، ولكن اشتبه على كثير من الناس فإنهم تحيروا في ابداء فارق بين الشيء والخصب مثلاً في جواز عموم

(١) نقل هذا التعريف عن الجصاص شمس الأئمة السرخسي في أصوله ١ / ١٢٥ ، وأبو زيد الديوسي في

تقويم الأدلة (٤٧ / أ) .

(٢) ساقطة من نسخة « أ » .

(٣) أصول الجصاص ١ / ٧٦ .

(٤) يقال : مطر عام وخصب عام لأنه يعم الأمكنة ، وهو في الحقيقة معنى واحد ولكن المطر والخصب

يتعدد محاله ومواطنه سماه الجصاص معاني مجازاً .

انظر : أصول السرخسي ١ / ١٢٥ ؛ تقويم الأدلة (٤٧ / أ) .

الأول دون الثاني مع [أن كل واحد منهما يتناول أفراداً باعتبار معنى هو الوجود في الأول وتيسر الإصابة]^(١) في الثاني .

ولا علينا أن نوضح ذلك وإن كان فيما ذكرنا لكفاية للفظن ، وذلك أن ترتيب أحكام الشرع إنما هو على الأشياء الموجودة في الخارج ، فما ليس بموجود فيه لا يترتب عليه حكم الشرع ، بعكس النقيض^(٢) .

والعام لا بد له من كثرة ، وهي إنما تكون بالأفراد ، فإن كانت خارجية وهي بحيث إذا أطلق عليها اللفظ كانت مرادة كأفراد المسلمين والشيء ، فهو العام عندهم حقيقة ، وإن كانت ذهنية ولا تحقق لها في الخارج من حيث هي إلا في ضمن الحال ، إذا أطلق اللفظ عليها لم تكن مرادة بل داخلية في الإرادة فليست بعامه عندهم حقيقة كالإنسانية والخصب^(٣) ، فإن عند الإطلاق على [إنسانية]^(٤) زيد ، [وخصب]^(٥) شيء معين ، لم يكن المعنى المفروض مراداً بل داخلياً في الإرادة ، واعتبار ذلك عاماً يبطل الاستدلال بعبارة بعض العمومات ، لأن الاستدلال بها فيما سبق له لا بما دخل فيه ، فإن ذلك بطريق الإشارة فلم يعتبر .

فإن قيل : فعلى ما اعتبروا من الأفراد ، يكون العموم من أوصاف المعنى ، وهم قد صرحوا بخلافه .

(١) ساقطة من « أ » .

(٢) عكس النقيض : هو جعل نقيض الجزء الثاني جزءاً أولاً ، ونقيض الأول ثانياً مع بقاء الكيف والصدق بحالهما ، ويسمى عكس النقيض الموافق ، وهو المستعمل في العلوم ، مثاله إذا قلنا : كل إنسان حيوان ، كان عكسه : كل مالم ليس بحيوان ليس بإنسان .

انظر تعريف العكس وأنواعه في : الكليات / ٦٣٣ ؛ التعريفات / ١٩٨ .

(٣) في ج : « الإنسانية » .

(٤) لأن العموم عبارة عن شمول أمر واحد لمتعدد ، والخارجي لا يتصور فيه ذلك فخصب بغداد مثلاً غير خصب دمشق وإن كان يتصور ذهنياً ، بخلاف لفظ المسلمين فإنه بكليته يدل على كل واحد من المسلمين ولا يختص أحدهم بلفظ المسلمين ولا ببعضه كما اختصت بعض الأمكنة ببعض الخصب .

انظر تحقيق هذه المسألة في : شرح مختصر الروضة ٢ / ٤٥٢ ؛ تيسير التحرير ١ / ١٩٥ ؛ فواتح

الرحموت ١ / ٢٥٩ ؛ فتح الغفار ١ / ٨٤ .

(٥) في ج : « وخصت » .

فالجواب : أن صاحب البديع من أصحابنا ذهب إلى ذلك وجعل إطلاق العموم على اللفظ بطريق العرض^(١) .

وفيه بحث ، لأن استدلال القوم فيما نحن فيه من نظم الكتاب فجعلوه أصلاً لتوقف المعنى عليه ، وإن كان في الواقع وسيلة إليه ، فإطلاق العموم على المعنى ليس بمناسب لأوضاع القوم ، وهذا لأن العموم باعتبار إرادة المتكلم للمعاني ، والألفاظ وسيلة لبيان مراده ، وأما بالنسبة إلى السامع فهو باعتبار الألفاظ ، لأن إرادة المتكلم أمر باطن لا يدرك إلا بالألفاظ ، وهو ظاهر .

وكان وقع لي في الأنوار شرح المنار في الفرق بين قولهم : العام المعنوي وقولهم : المعنى لا عموم له أن المراد من قولهم : العام المعنوي هو الكلي الطبيعي ومن قولهم : المعنى لا عموم له ، الكلي بقيد كونه كلياً . والمأخذ واحد وهو أن أحكام الشرع إنما يترتب على الأمور الموجودة ، والكلي من حيث هو كلي لا تحقق له في الخارج فلا يكون معتبراً ، بخلاف الكلي الطبيعي فإنه موجود في ضمن الأشخاص . والذي وقع ههنا أولى لكونه أقرب إلى القواعد وأوفق للإصلاح^(٢) .

(١) يقول صاحب البديع : « قالوا : اشتراك الأشخاص في الإنسانية ليس في مجرد الاسم ، وليس وقوع الإنسان عليها كوقوع زيد على جمع تسموا به ، فإن زيدا لم يسم به إلا لأنه هو ، لا لمعنى كلي يطابق كل زيد ، ولو رأيت رجلاً مجهول الاسم حكمت بأنه إنسان ولم تحكم بأنه زيد حتى تسأل عنه فعلمت أنك في هذا الحكم متمثل بصورة كلية مطابقة لكل إنسان فساغ الحكم ، ولم تتمثل من زيد صورة تطابق كل زيد لتحكم به .

فإذا عرفت الفرق وأن وقوع اسم الليث على الأسد لا يمنع الشركة ووقوعه على شخص إنساني يمنعها ، وأن مفهومه يختلف بالاعتبارين عرفت أن العموم إنما هو من عوارض المعاني دون الألفاظ » .

انظر : نهاية الوصول ١ / ٢٠ .

(٢) انظر هذا التقرير نقله عن الشارح ابن نجيم في فتح الغفار ١ / ٨٤ ، ٨٥ .

[تعريف المشترك]

قال رحمه الله :

« وأما المشترك فكل لفظ احتمل معنى من المعاني المختلفة ، أو اسماً من الأسماء على اختلاف المعاني على وجه لا يثبت إلا واحد من الجملة مراداً به ، مثل : العين ، اسم لعين الناظر ، وعين الشمس والميزان ، وعين الماء ، وغير ذلك . ومثل : المولى والقرء من الأسماء المشتركة عند أهل اللغة ، وهو مأخوذ من الاشتراك » .

- أقول : المراد بالمشترك^(١) ، هو المشترك فيه ، لأن المفهومات مشتركة ، والصيغة مشترك فيها ، كذا قيل^(٢) .

وفيه نظر ، لجواز أن يكون مفهوماً اصطلاحياً^(٣) وضع اسماً لما اشتركت^(٤) فيه المعاني ، وبحث كل ما يتعلق به قد مرّ ، فلا حاجة إلى الإعادة .

قوله : « لفظ » كالجنس ، وترك الوضع لكونه مفهوماً مما سبق .

وقوله : « احتمل معنى من المعاني المختلفة » كالفصل يخرج غير المحدود . والمراد بالمعاني معنيان فصاعداً ، لثلاث يخرج القرء والجون وغيرهما . وقيد المعاني بالاختلاف ليخرج العام^(٥) .

وقوله : « أو اسماً » معطوف على قوله : « معنى » ، فتقديره : كل لفظ احتمل اسماً من الأسماء على اختلاف المعاني ، أي حال كونها مختلفة معانيها .

وقوله : « على وجه لا يثبت إلا واحد من الجملة » حال من المعاني والأسماء [جميعاً وللأحوال شروط ، فتقديره احتمل معنى من المعاني ، أو اسماً من الأسماء ،

(١) انظر تعريف المشترك في : ميزان الأصول / ٣٤٠ ؛ أصول السرخسي ، ١ / ١٢٦ ؛ تيسير التحرير ، ١ / ٢٣٥ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ، ٢ / ١١١ ؛ الاحكام ، ٢ / ٢٤٢ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ١٨٩ .

(٢) هو قول الشيخ عبد العزيز البخاري . انظر : كشف الأسرار ، ١ / ١٠٣ ؛ التحقيق ، ١ / ١٠٤ ؛ وانظر كذلك : شرح المغنى ، ٢ / ٦٦٠ .

(٣) بمعنى أن المشترك علم على هذا القسم فلا يراعى فيه هذا المعنى . انظر : فتح الغفار ، ١ / ١٠٩ .

(٤) في أوج : « اشترك » .

(٥) لأنه وضع بكثير لكن بوضع واحد ، والمشارك بأوضاع متعددة . انظر : فتح الغفار ، ١ / ١٠٩ ؛ شرح ابن ملك على المنار مع حاشية الرهاوي / ٣٣٩ .

بشرط أن لا يثبت إلا واحد من المعاني أو الأسماء^(١) .

وقوله : « مراداً » تمييز ، والضمير في « به » راجع إلى اللفظ ، وإنما أورد القسم الثاني وإن كان الأول كافياً في الإفادة ، لما قال العلامة شمس الأئمة الكردي رحمه الله : ان لفظ العين إن كان موضوعاً بإزاء لفظ الشمس والينبوع وغيرهما فهو نظير اشتراك الأسماء ، وإن كان موضوعاً بإزاء مفهوماتها فهو نظير اشتراك المعاني^(٢) . وإطلاق المشترك عليهما صحيح ، وعلى هذا يكون كلمة « أو » داخلة في المحدود لا في الحد فلا يضر التعريف^(٣) . وهذا لأن الفصل مساوٍ للمحدود وأقسام أحد المتساويين [أقسام]^(٤) للآخر .

وقيل : المراد بإشتراك المعاني اشتراك الصفات ، كالبائن حيث يشترك فيه البينونة والبيان والبين^(٥) . وهو في الحقيقة راجع إلى الأول .
وقيل : المراد بالمعاني ، المعاني الذهنية ، كالعلم والجهل . ومن الأسماء ، المسميات أي الأعيان الخارجية ، كالمولى والقرء^(٦) .
وفيه نظر ، فإن العلم والجهل ليس لهما أفراد ، ولو قدرتها باعتبار المحال لرجع إلى الأول .

قيل : في هذا التعريف نظر من وجهين :
أحدهما : أن معاني المشترك كلها موضوعات له ، فإن قولنا : عين الباصرة ، وعين الشمس والميزان ، وعين الماء ، والدينار ، والجاسوس ، والديديبان ، باعتبار كونها موضوعات اللفظ لا من احتمالاته .

(١) ساقطة من أ .

(٢) انظر هذا القول في : كشف الأسرار ، ١ / ١٠٥ ؛ التحقيق ، ١ / ١٠٧ ؛ ببيان الوصول « ١٠ / ب » .

(٣) لأن « أو » في التحديد إن كان يؤدي إلى تقسيم الحد فهو باطل لعدم حصول المقصود وهو التعريف وإن كان يؤدي إلى تقسيم المحدود فهو جائز لعدم الاختلال في التعريف . انظر : كشف الأسرار ، ١ / ١٠٤ ؛ التحقيق ، ٢ / ١٠٦ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٦٦١ .

(٤) ساقطة من ج .

(٥) نسب هذا القول إلى أبي جعفر الارسابندی في مختصر التقويم . انظر : ببيان الوصول « ١٠ / ب » .
(٦) قول الشيخ عبد العزيز البخاري . انظر : كشف الأسرار ، ١ / ١٠٥ ؛ التحقيق ، ١ / ١٠٦ .

والثاني : أن التعريف منقوض بالخاص كالأسد مثلاً ، فإنه لفظ محتمل لمعنى من المعاني المختلفة ، وهو الرجل الشجاع مع أنه لا يسمى مشتركاً .
ويمكن أن يجاب عنه : بأن تقدير كلامه : كل لفظ وضع بمعان مختلفة ، احتمال الإنفراد بواحد من الجملة ، وحينئذ يندفع الإشكالان .
أما الأول : فظاهر .

وأما الثاني : فلأن الخاص ليس بموضوع للمعاني المختلفة .
وتحقيق هذا ، أن المشترك إنما يتصف بوصفه العنوانى ما دام منتسباً إلى الوصفين ، ومعناه إذ ذاك أن لا يتجاوز مفهوميه غير مجموع بينهما كالقرء مثلاً ، فإن معناه مشتركاً أن لا يتجاوز الطهر والحيض غير مجموع بينهما . ويحتمل تخصيصه بواحد منهما بنصب دليل يدل على ذلك صريحاً مثل أن يقال : القرء بمعنى الحيض ، أو استلزماً كما يقال : القرء [لا]^(١) بمعنى الطهر ، فحينئذ يصير مؤولاً وتكون دلالته على الحيض بالتعيين ، كان الواضع عينه بإزائه بنفسه . وهذا معنى قوله : « احتمل معنى من المعاني » وإنما فصل قوله : « ومثل المولى والقرء » عما قبله ، لأن ما قبله مشترك بين الأمور الغير المتضادة بخلاف ذلك .

واقصر الشيخ بالمثلين عن بيان دليل جواز وقوع المشترك [وجواز]^(٢) وقوعه في القرآن ، لأن لفظ القرء واقع في القرآن ، والوقوع دليل الجواز . وآخر بيان فائدة وقوعه ، مع أن التكليف بغير المعلوم ممتنع ، إلى بيانها في التشابه ، لأن الجواز في التشابه يستلزم الجواز في المشترك ، لكونه غير قابل للإدراك في دار التكليف على المذهب الصحيح^(٣) ، فإذا جاز في غير القابل فلأن يجوز في القابل أولى .
وقوله : « من الأسماء » متعلق بما ذكر من الأمثلة .

(١) ساقطة من أ .

(٢) في ج « وهو أن » .

(٣) وهو قول جمهور السلف أن في القرآن ما له معنى ولا تفهمه ابتلاء للعقلاء ، فيقفون على قوله تعالى : ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله ﴾ ويجعلون قوله : ﴿ والراسخون في العلم ﴾ مستأنفاً . انظر : تفصيل المسألة وخلاف العلماء فيها في : ميزان الأصول / ٣٦١ ؛ فواتح الرحموت ، ١٧ / ٢ ؛ شرح الكوكب المنير ، ١٤١ / ٢ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ، ٢١ / ٢ ؛ المستصفى ، ١٠٦ / ١ .

قال رحمه الله :

« ولا عموم لهذا اللفظ وهو مثل الصريم اسم للليل والصبح جميعاً ، على الاحتمال لا على العموم » .

— أقول : اختلف العلماء في عموم المشترك .

فذهب علمائنا وجماعة من محققي الشافعية ، وجماعة من المعتزلة كأبي هاشم^(١) وأبي عبد الله البصري^(٢) ، إلى نفيه^(٣) .

وذهب الشافعي ، والقاضي أبو بكر^(٤) ، وجماعة من المعتزلة كالجبائي^(٥) والقاضي عبد الجبار^(٦) إلى جوازه بشرط أن [لا]^(٧) يمتنع الجمع بينهما كاستعمال

(١) هو عبد السلام بن محمد بن سلام بن حمران بن أبلان مولى عثمان بن عفان ، أبو هاشم الجبائي ، وهو ابن أبي علي الجبائي ، تلقى العلم عن والده وعن أبي يوسف الشحام البصري ، انتهت إليه رئاسة المعتزلة في البصرة ، ونسبت إليه طائفة لقب باليهشمية توفي ببغداد سنة ٣٢١ هـ . انظر : تاريخ بغداد ، ١١ / ٥٥ ؛ وفيات الأعيان ، ٣ / ١٨٣ ؛ طبقات للفسرين ، ١ / ٣٠١ ؛ شذرات الذهب ، ٢ / ٢٨٩ ؛ الفتح المبين ، ١ / ١٧٢ .

(٢) هو الحسين بن علي البصري ، أبو عبد الله ، يعرف بالجلجل ، من كبار علماء المعتزلة من مصنفاته شرح مختصر الكرخي ، شرح الأصول الخمسة ، التامخ والتسوخ ، توفي سنة ٣٦٩ هـ . انظر : طبقات المفسرين ، ١ / ١٥٥ ؛ الفهرست ، ٢٤٨ / ٢٩٤ ؛ شذرات الذهب ، ٣ / ٦٨ ؛ كشف الظنون ، ٥ / ٣٠٧ .

(٣) وهو قول الفخر الرازي وإمام الحرمين . انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٢٦ ؛ ميزان الأصول ، ٣٤٣ / ١ ؛ المعتمد ، ٣٠٠ / ١ ؛ الحصول ، ١ / ٣٧١ ؛ البرهان ، ١ / ٣٤٤ .

(٤) هو محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني المالكي ، أبو بكر ، كان فقيهاً بارعاً ومحدثاً حجة انتهت إليه رئاسة المالكيين بالعراق ، له تصانيف كثيرة منها شرح التلمع ، شرح الإبانة الإمامة الكبرى توفي في بغداد سنة ٤٠٣ هـ . انظر : وفيات الأعيان ، ٤ / ٢٦٩ ؛ تاريخ بغداد ، ٥ / ٣٧٦ ؛ الديباج المذهب ، ٢ / ٢٢٨ ؛ شذرات الذهب ، ٣ / ١٦٨ ؛ الفتح المبين ، ١ / ٢٢١ .

(٥) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن حمران بن أبلان مولى عثمان بن عفان أبو علي ، شيخ المعتزلة ، من مصنفاته : تفسير القرآن ، ومتشابه القرآن توفي سنة ٣٠٣ هـ . انظر : طبقات المفسرين ، ٢ / ١٨٩ ؛ شذرات الذهب ، ٢ / ٢٤١ ؛ وفيات الأعيان ، ٣ / ٣٩٨ ؛ الأنساب ، ٣ / ١٨٦ .

(٦) هو عماد الدين أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد الحمقاني الاسدي شيخ المعتزلة ويلقب بقاضي القضاة من مؤلفاته المغني في العدل والتوحيد ، شرح الأصول الخمسة ، توفي سنة ٤١٥ هـ . انظر : تاريخ بغداد ، ١١ / ١١٣ ؛ طبقات الشافعية ، ٥ / ٩٧ ؛ لسان الميزان ، ٣ / ٤٤٢ ؛ طبقات المفسرين ، ٢ / ١٦ ؛ شذرات الذهب ، ٣ / ٢٠٢ .

(٧) غير موجود في ج وهو خطأ .

صيغة : افعل في الأمر بالشيء والتهديد عليه ، فإنه [لا] ^(١) يمتنع الجمع بينهما ^(٢) .
وفصل أبو الحسين ^(٣) والغزالي ^(٤) فقالا : يصح أن يراد باللفظ الواحد معنيين
بوضع جديد ، لا أنه يصح إطلاقه عليهما لغة حقيقة ومجازاً ^(٥) .

وعلى هذا النحو من الخلاف ، اختلفوا في الجمع كالأسد والاقراء ، سواء كان
اثباتاً كما لو قيل للمرأة : اعتدى بالاقراء ، أو نفيه كما لو قيل : لا تعتدى بالاقراء ،
وربما عمم في طرف النفي سواء كان فرداً أو جمعاً ، بعض من قال بنفيه في طرف
الاثبات ، فإن شمس الأئمة ^(٦) مال في المبسوط وشرح الجامع إلى عمومته في النفي ،
واستدل بقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ ﴾ ^(٧) والنهي واقع على العقد
والوطء ^{(٨)(٩)} .

(١) غير موجود في ج وهو خطأ .

(٢) انظر : الأحكام ، ٢ / ٢٤٢ ؛ المستصفى ، ٢ / ٧١ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ، ٢ / ١١٢ ؛
المعتمد ، ١ / ٣٠١ .

(٣) هو محمد بن علي الطيب البصري ، أحد أئمة المعتزلة ، له تصانيف كثيرة منها " المعتمد " في أصول
الفقه ، أخذ عنه فخر الدين الرازي كتاب المحصول ، و " تصفح الأدلة " و " غرر الأدلة " توفي
ببغداد سنة ٤٣٠ هـ . انظر : وفيات الأعيان ، ٤ / ٢٧١ ؛ تاريخ بغداد ، ٣ / ١٠٠ ؛ لسان
الميزان ، ٥ / ٢٩٦ ؛ الفتح المبين ، ١ / ٢٣٧ .

(٤) هو محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي الشافعي ، أبو حامد ، من كبار فقهاء الشافعية له
مصنفات كثيرة منها " المستصفى " و " المنحول " في أصول الفقه و " الوجيز " و " البسيط " و
" الخلاصة " و " الوسيط " في الفقه و " إحياء علوم الدين " وغيرها ، توفي سنة ٥٠٥ هـ . انظر :
طبقات الشافعية ، ٦ / ١٩١ ؛ شذرات الذهب ، ٥ / ١٤٤ ؛ وفيات الأعيان ، ٤ / ٢١٦ ؛ الفتح
المبين ، ٢ / ٨ .

(٥) لأن اللغة منعت من ذلك ، بمعنى أنه لا دليل على امتناعه سوى منع أهل اللغة . انظر : المعتمد ،
١ / ٣٠١ ؛ المستصفى ، ٢ / ٧٣ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ، ٢ / ١١٢ .

(٦) هو محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي ، أبو بكر ، شمس الأئمة العالم ، الأصولي ، المناظر ،
الحجة ، تفقه على الإمام عبد العزيز الحلواني حتى تخرج به ، أملى كتاب " المبسوط " في
الفقه وهو في السجن وشرح " السير الكبير " تفقه عليه أبو بكر الحصيري وغيره توفي سنة
٤٩٠ هـ . انظر : الجواهر المضية ، ٣ / ٧٨ ؛ تاج التراجم ، ٢٣٤ ؛ الفوائد البهية ، ١٥٨ ؛ كشف
الظنون ، ١ / ٤٦ ، ١١٢ ، ٥٦١ ؛ هدية العارفين ، ٢ / ٧٦ .

(٧) النساء : ٢٢ .

(٨) المبسوط ، ٤ / ١٩٨ .

(٩) وإلى هذا القول مال صاحب الهداية وفرع في كتاب الوصايا ، واختاره الكمال بن الهمام وابن نجيم .
انظر : فتح الغفار ، ١ / ١١١ ؛ حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار ، ٣٤٣ ؛ تيسير
التحرير ، ١ / ٢٤٠ .

والحق أن النفي لما اقتضاه الإثبات ، فإن كان مقتضى الإثبات الجمع بين المعنيين فالنفي كذلك ، وإلا فلا نسلم أن النكاح مشترك ، بل هو حقيقة في الوطاء ، مجاز في العقد . ولا يلزم ما لو حلف : لا يكلم موالى فلان ، فإنه يتناول الأعلى والأسفل ، وهو تعميم للمشارك ، لأن ذلك ليس لوقوعه في النفي ، بل لأن الحامل على اليمين بغضه^(١) وهو غير مختلف ، فيصير بذلك المعنى كالشيء يتناول الموجودات المختلفة باعتبار معنى واحد ، كذا في أصول شمس الأئمة^(٢) .

وفيه نظر ، لأنه يفضي إلى جواز ارادتهما فيما يصح الجمع بينهما ، ولسنا نقول به ، إلا إذا جعل معنى كلامه أن حقيقة الكلام متروكة بدلالة اليمين إلى مجاز تعميمها ، وهو أن يكون الموالى من تعلق به عتق ، وهذا المعنى بعمومه يتناول الأعلى والأسفل .

ثم إن الشافعي رحمه الله ذهب إلى أنه إذا صح الجمع بينهما وتجرد عن القرينة الصارفة إلى أحد المعنيين وجب حمله على المعنيين ، وليس كذلك عند من كان معه من المعتزلة على الجواز^(٣) .

ثم صحة الجمع بينهما أن يقال : اللفظ الذي له معنيان إذا وقع منسوباً إليه ، فإما أن يصح انتسابه إلى كل واحد من المعنيين أو لا .

ففي الأول ، يصح الجمع بقوله : العين متحيز وأريد بالعين الجارية والذهب . وفي الثاني إن كان قابلاً للتوزيع بالنسبة إلى المعنيين فكذلك كما في قوله تعالى : ﴿ إِنْ اللَّهُ وَمَلَائِكَتُهُ يَصْلُونَ عَلَى النَّبِيِّ ﴾^(٤) على ما يذكر .

(١) لا أعلم لماذا لم يأت الشارح بكامل نص شمس الأئمة في المبسوط كما فعل ابن نجيم وغيره ، والتي تقطع هذا التأويل الذي ذكره الشارح ، ففي المبسوط صرح أن الأسماء المشتركة في موضع النفي تعم يقول : « إن قال لا أكلم مولاك وله مولى أعلى وأسفل ولا نية له حث بأيهما كلم . ولذلك لو قال لا أكلم جدك وله جدان من قبل أبيه وأمه لأن هذا اسم مشترك والأسماء المشتركة في موضع النفي تعم لأن معنى النفي لا يتحقق بدون تعميم ، وهو بمنزلة النكرة تعم في موضع النفي دون الإثبات » . انظر : المبسوط ، ٩ / ٢٣ ، فتح الغفار ، ١ / ١١١ .

(٢) نقله الشارح عن أصول السرخسي ، ١ / ١٢٦ بتصرف . وانظر : كشف الأسرار ، ١ / ١١٢ .

(٣) انظر : شرح المحلى على جمع الجوامع ، ١ / ٢٩٤ ؛ الأحكام ، ٢ / ٨٧ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ، ٢ / ١١٢ .

(٤) الاحزاب : ٥٦ .

وإن لم يكن مثل أن يقال العين في هذا الحيز^(١) ويراد بالعين قرص الشمس والذهب ، فلا يصح الجمع .

استدل الشافعي رحمه الله على الجواز بالوقوع ، في قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ ﴾^(٢) فإن الصلاة لفظ مشترك بين الرحمة والاستغفار ، وقد استعمل فيهما دفعه ، فإنه اسند إلى ضمير الله والملائكة ، ولا يمكن أن تكون الرحمة وحدها مرادة ، لامتناع اسنادها إلى الملائكة ، والاستغفار كذلك لامتناع اسناده إلى الله تعالى ، وإهمالهما باطل ، وإرادة غيرهما كذلك ، لأن الأصل عدمه ، فثبت كونهما مرادين ، ويوزع المنسوب إليه أعني الضمير في ﴿ يُصَلُّونَ ﴾ على الله والملائكة . فبالنسبة إلى الله ينسب إليه الصلاة بمعنى الرحمة ، وبالنسبة إلى الملائكة بمعنى الاستغفار^(٣) .

وفي قوله تعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدَ لَهُ مِنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ ﴾^(٤) .
ووجه الاستدلال به أنه أسند السجود إلى هؤلاء المذكورين ، والسجود مشترك بين وضع الجبهة والخضوع ، والإهمال باطل . ووضع الجبهة بالنسبة إلى الشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر منتف ، والخضوع وحده كذلك لئلا يضيع تخصيص كثير من الناس ، لأن المراد هو الخضوع القهري ، وهو شامل لجميع المخلوقات ، وإرادة غيرها باطلة ، لأن الأصل عدمه ولأنه خلاف الظاهر ، فتعين أن يكون المراد وضع الجبهة والخضوع ، فيكون اللفظ المشترك مستعملاً في مدلوليه^(٥) .
ولنا أن الأصل في إطلاق اللفظ على المعنى أن يكون جارياً على وفق الوضع ، وإطلاق اللفظ المشترك على معنيه ليس بجائر على وفق الوضع فلا يكون أصلاً .

(١) الحيز : الجهة والناحية .

انظر مادة « حيز » في لسان العرب ومختار الصحاح .

(٢) الأحزاب : ٥٦ .

(٣) انظر هذا الدليل : شرح المنهاج للأصفهاني ، ١ / ٢١٧ ؛ البحر المحيط ، ٢ / ١٤٥ ؛ التلويح على التوضيح ، ١ / ٦٧ .

(٤) الحج : ١٨ .

(٥) انظر هذا الدليل في شرح المنهاج للأصفهاني ، ١ / ٢١٩ ، ٢٢٠ ؛ كشف الأسرار ، ١ / ١١٠ .

أما الأول : فلأن الغرض من الوضع الافهام ، والإطلاق على خلاف ذلك محل للإفهام .

وأما الثانية : فلأن الواضع لم يضع المشترك للمعنيين دفعة واحدة لما قررنا من معنى المشترك ، فاستعماله فيهما يكون مخلًا ، وما كان على خلاف الأصل لا يصار إليه بلا ضرورة ، ولا ضرورة في حمل المشترك على معنييه^(١) .

لا يقال : إذا تجرد عن القرينة وكان الجمع بينهما صحيحاً فقد دعت الضرورة إلى الحمل عليهما ، لئلا يؤدي إلى الترجيح بلا مرجح أو الإهمال ، لأننا نقول : الضرورة إنما تتحقق أن لو كان الفهم التفصيلي لازماً ، وليس كذلك ، فيكون الابتلاء مقصوداً ولا حاجة إلى الحمل .

ولنا أيضاً أن مجوزى المشترك [أطبوا]^(٢) في جواب نافية^(٣) ، على أن فائدة المشترك الاستعداد للامتنال بتقدير البيان بظهور دليل يدل على تعيين البعض . ونيل الثواب بالإجتهد في التأويل إذا كان في الأحكام ، وإذا كان في غيرها ففائدته مثل فائدة أسماء الأجناس ، وهو الفهم الإجمالي ، والقول بالعموم ينافي ذلك ، فما فرضناه فائدة [لم يبق فائدة]^(٤) . هذا خلف وتقرير للدلائل ما نعيه .

والجواب عن الآية الأولى : أنا نختار أنه لم يرد به واحد منهما بل أريد به الاعتناء بإظهار الشرف الذي هو القدر المشترك بينهما ، فلم يلزم أن يكون اللفظ المشترك مستعملاً في مدلوليه ، بل حينئذ يكون مستعملاً بطريق التواطؤ^(٥) . ويجوز أن يكون الخبر محذوفاً تقديره : إن الله يصلي وملائكته يصلون بدلالة ما يقاربه^(٦) .

(١) انظر دليل الحنفية في : التحقيق ، ١ / ١٠٨ ؛ التلويح على التوضيح ، ١ / ٦٧ .

(٢) في أ : « أطبقوا » .

(٣) انظر أجوبة مجوزى المشترك على نافية ومنها الجواب الذي سينقله الشارح عن فائدة المشترك في المصادر التالية : شرح العضد على ابن الحاجب ، ١ / ١٣٤ ؛ نهاية الوصول ، ١ / ٢٨ ؛ الاحكام ، ١ / ١٥ ؛ شرح المنهاج للأصفهاني ، ١ / ٢١٠ ؛ نهاية السؤل ، ٢ / ١١٩ .

(٤) ساقطة من ج .

(٥) كذا في شرح المنهاج للأصفهاني ، ١ / ٢١٨ .

(٦) انظر المرجع نفسه ، وانظر كذلك شرح ابن ملك على المنار مع حواشيه / ٣٤٥ .

وعورض بأن دليلكم وإن دل على جواز أن يراد بقوله : « يصلون » الرحمة والإستغفار ، لكن عندنا ما ينفيه ، وهو استلزام إرادتهما إسناد المجموع إلى الله وكذا إلى الملائكة ، وهو باطل^(١) .

وأجيب عن جوابنا الأول بأن إطلاق الصلاة على الإعتناء بإظهار الشرف مجاز ، لعدم وضع الصلاة له شرعاً وعرفاً ولغة ، وهو خلاف الأصل^(٢) .
وعن الثاني بأن الأصل عدم الحذف^(٣) .

وعن المعارضة بأن لا نسلم لزوم كون المجموع مسنداً إلى كل من الله والملائكة ، بل يوزع ، لأن المسند إليه ضمير متعدد كما مر^(٤) .

والجواب عن الأول : أنا لا نسلم عدم وضع الصلاة للإعتناء بإظهار الشرف عرفاً ، ولئن سلم ، فلا نسلم أن المجاز على خلاف الأصل عند وجود القرينة ، وهي موجودة . فإن عدم صحة إسناد المذكور إلى كل واحد من المسند إليه دليل عليه ، فإن لم يثبت كونه دليلاً فلا أقل من الإحتمال ، وبه يسقط الاستدلال .

وعن الثاني بأن الحذف خلاف الأصل بلا دليل ، وقد بينا دلالة^(٥) .
وعن جواب المعارضة بأن هذا الضمير مفهوم نوعي ، وتوزيعه على الآحاد مختلفة الحقائق ممتنع .

والجواب عن الآية [الثانية]^(٦) أن المراد بالسجود الخضوع المشترك بين الجميع ، فيكون استعماله بطريق التواطؤ ، ولأن حرف العطف بمثابة تكرار العامل ،

(١) انظر المرجع السابق .

(٢) انظر : شرح المنهاج للأصفهاني ، ١ / ٢١٨ .

(٣) لأنه حذف بلا دليل إذ يصلون لا يصلح أن يكون دليلاً على يصلى لأنه ليس بمعنى يصلون ، وبهذا لا يقال زيد وعمرو يضرب على معنى زيد يضرب وعمرو يضرب إذا كان المراد من أحدهما الضرب في الأرض أي السفر ، ومن الآخر استعمال آلة الضرب .

انظر هذا الجواب في : شرح ابن ملك على المنار / ٣٤٥ ؛ وانظر الاعتراض في شرح المنهاج ، ١ / ٢١٩ .

(٤) فتجعل المغفرة مسندة إلى الله والاستغفار مسنداً إلى الملائكة .

انظر : شرح المنهاج للأصفهاني ، ١ / ٢١٩ .

(٥) انظر الجواب بالتفصيل في : حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٣٤٥ .

(٦) في أ : « الأولى » وهو خطأ .

فكأنه قيل : يسجد له من في السموات ، ويسجد له من في الأرض ، ويسجد له كثير من الناس ، فلم يكن استعمال اللفظ المشترك في مفهوميه دفعة واحدة ، ولأن « وكثير » مرفوع بفعل مضمّر ، دل عليه الفعل المظهر^(١) .

وأورد على الأول بأنه لو كان المراد هو الخضوع فقط لزم التكرار ، وأن يكون تخصيص كثير من الناس ضائعاً ، واللازم متنفّ فالملزوم مثله .

أما الملازمة فلأن قوله : ﴿ ومن في الأرض ﴾ يتناول الناس ، فذكر كثير من الناس يكون تكراراً ، والسجود بمعنى الخضوع لا يكون مختصاً بكثير من الناس ، بل هو شامل للجميع فتخصيصه ضائع .
وأما انتفاء اللازم فظاهر^(٢) .

وعلى الثاني بأننا لا نسلم أن حرف العطف بمثابة تكرار العامل ولئن سلم فهو بمثابة بعينه .

وعلى الثالث بأنه خلاف الأصل .

والجواب عن الأول أننا لا نسلم انتفاء اللازم ، فإن مثل هذا التكرار ليس بمستكره كما في قوله تعالى : ﴿ من كان عدواً لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال ﴾^(٣) وعلى هذا لا يكون ذكر كثير من الناس ضائعاً ، فإنه يمكن أن يكون الخضوع بالنسبة إليهم الخضوع الاختياري ، فدخولهم في الأول باعتبار الخضوع القهري ، وتخصيصهم بالذكر باعتبار الخضوع الإختياري .

وعن الثاني بأن حرف العطف لو لم يكن بمثابة تكرار العامل لجاز في قول الرجل : طلقك وزينب مثلاً ، أن لا يحكم بوقوع طلاق زينب واللازم باطل بالإجماع ، والملازمة ظاهرة .

قوله : ولئن سلم أنه بمثابة فهو بمثابة بعينه باطل ، لأنه لا يمكن ذلك في مثل قوله : جاءني زيد وعمرو ، لأن العرض القائم بمحل لا يمكن أن يكون بعينه قائماً بمحل آخر .

وعن الثالث بما مر .

(١) وهو يسجد الأول أي ويسجد له كثير من الناس سجود طاعة وعبادة .

انظر : شرح المنهاج للأصفهاني ، ١ / ٢٢٠ ؛ كشف الأسرار ، ١ / ١١١ .

(٢) انظر شرح المنهاج للأصفهاني ، ١ / ٢٢٠ ، ٢٢١ .

(٣) البقرة : ٩٨ .

قال رحمه الله :

« وهذا يفارق المجمل ، لأن المشترك يحتمل الإدراك بالتأمل في معنى الكلام لغة برجحان بعض الوجوه فقبل ظهور الرجحان يسمى مشتركاً . فأما المجمل : فما لا يدرك لغة لمعنى زائد ثبت شرعاً ، أو لانسداد باب الترجيح لغة ، فوجب الرجوع فيه إلى بيان المجمل على ما سنبينه في موضعه إن شاء الله » .

— أقول : المشترك يفارق المجمل ، لأن المشترك يحتمل الإدراك بالتأمل في معنى الكلام لغة ، [والمجمل لا يحتمل الإدراك بالتأمل في معنى الكلام لغة]^(١) فالمشترك ليس بمجمل .

أما الأولى : فلأن المشترك لفظ يحتمل معنى من المعاني المختلفة على وجه يكون مراداً ، وما لا يحتمل الإدراك لا يكون مراداً .

وأما الثانية : فلأنه لا مدخل للإدراك اللغوي في المعنى الذي يكون ثبوته شرعياً ، أو فيما انسداد باب الترجيح فيه لغة .

قيل : « إنما تعرض الشيخ لذلك لأن بعض من صنف في هذا الفن جعل المشترك من أنواع المجمل ، فنفاه بقوله : وهذا يفارق المجمل ، وفرق بينهما بوجهين : أحدهما : أن قسماً من المشترك لا يمكن الترجيح فيه إلا بالبيان ، فهذا من أقسام المجمل دون ما يمكن ترجيح بعض وجوهه بالتأمل ، لا كما زعم المخالف : أن ليس بينهما فرق .

والثاني : أن المشترك مما يمكن الوقوف على المراد منه بالتأمل ، فإذا لم يمكن لا يسمى مشتركاً ، بل هو من أقسام [المجمل]^(٢) فعلى الوجه الأول يجوز أن يكون اللفظ الواحد مجملاً ومشتركاً ، وعلى الثاني لا يجوز .

وكلام الشيخ يشير إلى الوجه الثاني إلا أن يؤول بفارق مغاير ، والوجه الأول أصبح لدخول هذا القسم في الحد ، ولو لم يكن هذا القسم من المشترك لم يكن الحد مانعاً^(٣) .

(١) ساقطة من ج .

(٢) في أ : « المشترك » وهو خطأ .

(٣) هو قول الشيخ عبد العزيز البخاري نقله الشارح بتصريف .

انظر : كشف الأسرار ، ١ / ١١٢ ، ١١٣ ، ١١٤ .

هذا أقوى ما ذكره في هذا الموضع ، وفيه نظر ، لأن دخول القسم الثاني في حد المشترك لا يستلزم صحة الوجه الأول ، لأن دخوله فيه إنما هو باعتبار غير اعتبار كونه مجملًا ، فإن الأول باعتبار الدلالة اللغوية والنظر في اللفظ في هذا الوجه من وجوه النظم . والثاني باعتبار معنى زائد على ذلك ، وهو انسداد باب الترجيح لغة ، فالمشترك هو المجرد عن ذلك الزائد والمجمل معه ، والشيء مع انضمام الغير إليه لا يمكن أن يكون هو الشيء وحده وهذا ظاهر . نظيره ما إذا أوصى الرجل لمواليه ، وله موال أعنته وموال أعنتهم ومات قبل البيان ، أن الوصية باطلة^(١) . لأن المولى مشترك بين الأعلى والأسفل وعمومه ممتنع لما مر ، والترجيح كذلك لإمكان أنه قصد مجازاة الأعلى وشكر نعمته أو إتمام نعمته على الأسفل وفات البيان منه ، فهو مع قطع النظر عن تجهيل الموصى وبالنسبة إليه مشترك ، ومعه بالنسبة إلى السامع مجمل وأحدهما غير الآخر بالضرورة .

وأما المجمل الذي يكون بمعنى زائد شرعاً كالصلاة والزكاة ، فإنهما إسمان للدعاء والزيادة لغة وليس بمرادين شرعاً ، بل المراد امره قد يشتمل على الدعاء وزيادة خاصة فلم يتعرض له الجيب ، وهو وارد أيضاً لدخوله تحت حد المشترك ، فإن قوله : كل لفظ احتمل معنى من المعاني المختلفة على وجه لا يثبت إلا واحد من الجملة مراداً به صادق على الصلاة والزكاة مثلاً قبل البيان ، فيكون مشتركاً يصار المجمل بقسمته مشتركاً ، وهو الذي ذهب إليه المخالف ، فالحق ما ذكرناه وهو مراد الشيخ .

(١) انظر : المبسوط ، ٢٧ / ١٦٠ ؛ شرح فتح القدير ، ٩ / ٤٠٦ ؛ العناية شرح الهداية ، ٩ / ٤٠٧ .

[تعريف المؤول]

قال رحمه الله :

« وأما المؤول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي . وهو مأخوذ من آل يؤول إذا رجع ، وأولته إذا رجعته وصرفته . لأنك لما تأملت في موضع اللفظ فصرفت اللفظ إلى بعض المعاني خاصة ، فقد أولته إليه وصار ذلك عاقبة الاحتمال بواسطة الرأي . قال الله تعالى : ﴿ هل ينظرون إلا تأويله ﴾ أي عاقبته وليس هذا كالجمل ، إذا عرفت بعض وجوهه ببيان الجمل فإنه يسمى مفسراً ، لأنه عرف بدليل قاطع فسمى مفسراً ، أي مكشوفاً كشفاً بلا شبهة مأخوذ من قولهم : أسفر الصبح إذا أضاء إضاءة لا شبهة فيها . وسفرت المرأة عن وجهها إذا كشفت النقاب ، فيكون هذا اللفظ مقلوباً من التسفير ، وهذا معنى قول النبي عليه الصلاة والسلام : « من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار » أي قضى بتأويله واجتهاده على أنه مراد الله تعالى ، لأنه نصب نفسه صاحب وحى ، وفي هذا إبطال قول المعتزلة في أن كل مجتهد مصيب ، لأنه يصير الثابت بالإجتهاد تفسيراً وقطعاً على حقيقته مراداً ، وهذا باطل » .

— أقول : المؤول لغة : اسم مفعول [أول يؤل]^(١) ، وهو مأخوذ أي مشتق من آل يؤول إذا رجع إليه ، وأولته إذا رجعته وصرفته^(٢) لأنك لما تأملت في موضع اللفظ أي في مأخذ اشتقاقه وصرفت اللفظ إلى بعض المعاني خاصة [فقد أولته إليه]^(٣) فصار ذلك عاقبة الاحتمال بواسطة الرأي أي التأمل في مأخذ اشتقاقه قال تعالى : ﴿ هل ينظرون إلا تأويله ﴾^(٤) أي عاقبته ، فصار التأويل لغة : الترجيح . وفي الاصطلاح : اعتبار احتمال يعضده دليل يصير به غالب الظن دون سائر احتمالات اللفظ^(٥) .

(١) في ج : « آل يؤول » .

(٢) انظر مادة « أول » في لسان العرب ومختار الصحاح .

(٣) ساقطة من ج .

(٤) الأعراف : ٥٣ .

(٥) انظر تعريف التأويل في : تيسير التحرير ، ١ / ١٤٤ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ، ٢ / ١٦٩ ؛

المستصفى ، ١ / ٣٨٧ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ٤٦٠ ؛ الكليات / ٢٦١ ؛ التعريفات / ٧٢ .

وأما المؤول في الإصطلاح فهو الذي ذكره الشيخ بقوله : « فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي »^(١) .

قيل : « قيد بقوله : « من المشترك » و « بغالب الرأي » وهما غير لازمين ، فإن الخفي والمشكل والمحمل إذا زال عنهما الخفاء بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس سمي مؤولاً أيضاً ، كذا في الميزان^(٢) ، والتقويم^(٣) وأصول أبي اليسر^(٤) (٥) وغيرها . وكذلك الظاهر ، والنص ، إذا حمل على بعض احتمالاته يصير مؤولاً بلا خلاف ، فحينئذ يحمل المشترك على المشترك اللغوي ، وهو ما فيه خفاء واحتمال ، لا اشتراك المعاني فيه . ويحمل غالب الرأي على غالب الظن ، فيدخل في الحد جميع أقسام المؤول ، ويكون تقدير كلامه : المؤول ما ترجح مما فيه خفاء بغالب الظن »^(٦) .

(١) سبق الشيخ إلى هذا التعريف أبو علي الشاشي في أصوله / ٣٩ واختاره حافظ الدين النسفي في كشف الأسرار ، ١ / ٢٠٤ ، وجلال الدين الخبازي في المغنى - مع شرح سراج الدين الهندي - ٢ / ٦٦٦ ، وحسام الدين الاخسيكي في المنتخب - مع شرحه التحقيق - ١ / ١٢١ وصدر الشريعة في التنقيح ، ١ / ٣٣ والجرجاني في التعريفات / ٣٠٤ .

(٢) يقول علاء الدين السمرقندي في ميزان الأصول / ٣٤٨ : « المؤول : فهو ما تعين عند السامع بعض وجوه المشترك بدليل غير مقطوع به ، وكذا المحمل والمشكل إذا صار المراد بهما معلوماً من حيث الظاهر بدليل غير مقطوع به » .

(٣) يقول أبو زيد في التقويم « ٤٧ / ب » : « فأما المؤول فما يتبين من المشترك أحد وجوهه المحتملة بغالب الرأي والاجتهاد لا بسماع من يجب تصديقه فإنه متى تبين بالسماع كان مفسراً بالتحاق هذا البيان به وهو نص مثل الأول وإذا كان بالرأي لم يكن تفسيراً لأنه عبارة عن الكشف على ما يأتيك بيانه ، والانكشاف على الحقيقة لا يثبت بالرأي ولكن بالرجحان تزول مشاركة سائر الوجوه إياه على السواء فيؤول إليه مراد الكلام من غير انكشاف على الحقيقة فكان تأويلاً . وكذلك المراد من الكلام متى خفى لدقته فأوضح بالرأي كان مؤولاً » .

(٤) هو محمد بن محمد بن الحسين البزدوي ، أبو اليسر ، أخو الإمام فخر الإسلام البزدوي ، تفقه عليه ركن الأئمة عبد الكريم بن محمد ، وأبو بكر السمرقندي كان من فحول الأئمة وكبار الفقهاء ، كان قاضي القضاة بسمرقند ، اشتهر بأبي اليسر ليسر تصانيفه ، توفي ببخارى ٤٩٣ هـ .

انظر : تاج التراجم / ٢٧٥ ؛ الجواهر المضية ، ٤ / ٩٨ ؛ الفوائد البهية / ١٨٨ ؛ سير أعلام النبلاء ، ١٩ / ٤٩ ؛ هدية العارفين ، ٢ / ٧٧ .

(٥) يقول أبو اليسر نقلاً عن الشيخ عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ، ١ / ١١٨ : « المؤول اسم لمشارك تناول بعض ما دخل تحته بدليل غير مقطوع به من القياس ونحوه » .

(٦) هو قول الشيخ عبد العزيز البخاري نصاً في كتابه التحقيق ، ١ / ١٢١ ، وبمعناه في كشف الأسرار ، ١ / ١١٧ . وراجع الاعتراض وجوابه في شرح ابن ملك على المنار / ٣٤٦ ، وللهاروي جواب مطول عن هذا الاعتراض فراجع في حاشيته على شرح ابن ملك .

وقال بعضهم : « الأولى أن يجعل قوله : « من المشترك » زائداً لا عبارة عما فيه خفاء أو احتمال ، لأن شمس الأئمة قال : « الظاهر والنص يحتملان التأويل وليس فيهما خفاء »^(١) . ولكنه خلاف الظاهر ، فإن سياق كلامه يدل على أن المشترك الذي سبق ذكره هو المراد ، لأن المعرفة إذا أعيدت كانت الثانية عين الأولى »^(٢) .

قال صاحب الكشف : « وفي الحقيقة لم يتضح لي سر هذا الكلام »^(٣) »^(٤) .

ويمكن أن يقال : أن المؤول المصطلح ليس إلا ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي لا المشترك اللغوي ولا المحتمل ، والاعتراض بالخفي والمشكل والمحمل غير وارد ، لأن البيان إن كان قاطعاً يسمى مفسراً بلا خلاف ، وإن كان غير قاطع فلا يسمى مؤولاً ، وذلك بوجوه :

أما أولاً : فما قيل : « إن بيان المحمل إذا كان غير قاطع فالحكم بعده مضاف إلى النص ، وهو قطعي فيكون مفسراً »^(٥) ، وعلى هذا طائفة من المحققين^(٦) ، فكذا في غيره .

(١) أصول السرخسي ، ١ / ١٦٥ .

(٢) فيكون التعريف لنوع من المؤول وهو المؤول من المشترك لا لمطلق المؤول ، لأنه في بيان أقسام النظم صيغة ولغة وما عدا المؤول من المشترك ليس منها ، لأنه تغير دلالة الوضعية بالتأويل . انظر تفصيل هذا الجواب في : شرح ابن ملك على المنار / ٣٤٧ ؛ والجواب لصاحب الكشف ، ١ / ١١٨ .

(٣) ذكر الشيخ عبد العزيز البخاري قريباً من هذه العبارة في كتاب التحقيق ، ١ / ١٣٣ لا في الكشف فقال : « وفي الجملة : لم يتضح لي وجه إلحاقه بهذا القسم والله أعلم بالحقيقة » .

أما في الكشف ، ١ / ١١٩ فقال معناها : « قوهم : المؤول من أقسام النظم بالطريق الذي ذكروا فمشكل لأنه إذا كان يستقيم فيما إذا ترجح بعض وجوه المشترك بالرأي فلا يستقيم فيما إذا ظهر المراد من الخفي أو المشكل بالرأي » .

(٤) ووجه الإشكال أن المأول يتبين المراد منه بالرأي والاجتهاد فكيف يدخل في أقسام النظم؟ لذلك لم يورد صدر الشريعة - رحمه الله - المأول في القسمة فقال : « أصحابنا قسموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة أي باعتبار الوضع على الخاص والعام والمأول والمأول وأنا لم أورد المأول في القسمة لأنه ليس باعتبار الوضع ، بل باعتبار رأي المجتهد » شرح التلويح على التوضيح ، ١ / ٣٣ .

(٥) وهو قول النسفي في كشف الأسرار ، ١ / ٢٠٤ ؛ وشرح المنتخب ، ١ / ٦٣ ، وحاصل هذا القول أن النص المحمل إذا لحقه البيان بخير الواحد يكون ذلك ثابتاً قطعاً ، وإن كان خير الواحد لا يوجب العلم قطعاً ، لأن بعد البيان يضاف الحكم إلى المفسر لكونه أقوى لا إلى خير الواحد ، ولهذا قالوا الحكم في المنصوص عليه مضاف إلى النص لا إلى العلة .

(٦) واختاره ابن ملك في شرح المنار / ٣٤٧ . وهذا القول مخالف للصحيح من مذهب الحنفية ولم يلتفت إليه محققوهم ، فالمحمل والخفي والمشارك والمشكل إذا لحقه البيان بخير الواحد فهو مؤول .

انظر : التحقيق ، ١ / ١٢٨ ؛ ميزان الأصول / ٣٤٨ ، ٣٦٠ ؛ تيسير التحرير ، ١ / ١٨٥ ، ١٣٧ .

وأما ثانياً : فلأن البيان يخرج عن حيز الخفاء بالضرورة ، فإن كان قاطعاً فهو مفسر ، وإن كان غيره يجب أن يكون نصاً ، لأن كلا منهما من أقسام البيان ، والتفاوت تفاوت البيان ، وأما المؤول فلا مدخل له في هذا القسم لأنه من وجوه النظم .

وأما ثالثاً : فلأن قولهم : الظاهر والنص إذا حمل على بعض احتمالاته يصير مؤولاً ، لا يخلوا إما أن يراد بذلك البعض ما ساق له المتكلم كلامه أولاً . فإن لم يكن فليس بنص^(١) ، والمفروض خلافه . وإن كان فلا نسلم أنه بالنسبة إليه مؤول ، فظهر أن المؤول المصطلح ما عرفه الشيخ رحمه الله ، وإن الخفي والمشكل والمجمل إذا عرف بعض وجوهها ببيان قطعي أو ظني ليس بالمؤول المصطلح ، ولم ينتقل عن الشيخ خلافه ، واصطلاح غيره لا يلزمه^(٢) .

فإن قيل : فما وجه قولهم : « النص يحتمل التأويل »^(٣) .

فالجواب : أن ذلك قول من تكلم في ترييع الأقسام بدليل الحصر ، وقد عرفت أنه استقرائي كما مرّ ، وما وقع منه في عبارة الشيخ مراده التأويل اللغوي ، وليس الكلام فيه . وإنما عدّ المؤول من أقسام النظم مع أن المراد يتبين فيه بالرأي ، لما ذكرنا أن المشترك بعد نصب دليل على تخصيص أحد المعاني يصير كأن الواضع عينه بازائه بنفسه ، فخذ هذا مغنياً عن التطويلات الغير المفيدة المذكورة في عامة الشروح .

(١) بناءً على ما ذهب إليه متأخرو الحنفية من أن « الظاهر » من شرطه أن لا يكون معناه مقصوداً بالسوق أصلاً فرقاً بينه وبين النص .

انظر : تيسير التحرير ، ١ / ١٣٦ ؛ شرح التلويح على التوضيح ، ١ / ١٢٥ ؛ فواتح الرحموت ، ١٩ / ٢ .

(٢) وما ذكره المصنف في توجيه كلام فخر الإسلام لخصه غيره من المحققين بأن فخر الإسلام لم يرد تعريف مطلق المؤول وهو ما رفع اجماله بظني ، بل المؤول من المشترك ، لأن الحكم فيه بعد التأويل يضاف إلى الصيغة واللغة .

انظر : شرح التلويح على التوضيح ، ١ / ٣٣ ؛ فواتح الرحموت ، ١٩ / ٢ ؛ تيسير التحرير ، ١٨٥ / ١ ؛ فتح الغفار ، ١ / ١١١ .

(٣) هو قول شمس الأئمة . انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٦٥ .

قوله : « وليس هذا كالمحمل » لبيان الفرق بين التأويل والتفسير ، [فإن المحمل الذي عرف بعض وجوهه ببيان المحمل صار مفسراً مكشوفاً ، لأن المتكلم أعلم بمراده مما يلفظ به من غيره]^(١) . وأما المشترك الذي عرف بعض وجوهه بغالب الرأي فقد لا يكون ذلك البعض مراد المتكلم ، وعلى هذا يتبين الفرق بين التأويل والتفسير .

قال أبو منصور الماتريدي : « التفسير هو القطع بأن المراد كذا . فإن قام دليل مقطوع به على المراد فهو تفسير صحيح ، وإن قطع على المراد لا بدليل مقطوع به فهو تفسير بالرأي وهو حرام ، لأنه شهادة على الله تعالى بما لا يأمن أن يكون كذباً . فأما التأويل : فيبان عاقبة الإحتمال بالرأي دون القطع »^(٢) وهذا مختار الشيخ على ما يشير إليه كلامه ، وهو معنى قولهم : « التفسير للصحابة ، والتأويل للعلماء »^(٣) فإن الصحابة رضي الله عنهم شهدوا أحوال التنزيل ، وسمعوا من رسول الله ﷺ ، فهم يقولون بالعلم وغيرهم بالرأي .

وتركيب (س ف ر) كيفما كان دار مع معنى الكشف ، كما أشار إليه ، ومنه السفر لأنه يكشف عن أخلاق المرء ، والسفير لأنه يكشف عن مراد إثنين ، وسفر البيت أي كَنَسه ، ومنه السرف ضد التقدير ، والتفسير أي الكشف والإظهار^(٤) . « وهذا » أي ما ذكرنا^(٥) في معنى التفسير من القطع معنى قول النبي ﷺ : « من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار »^(٦) .

(١) ساقطة من ب .

(٢) نقل بتصريف عن كتاب تأويلات أهل السنة للماتريدي / ٦ .

(٣) نسب هذا القول للحاكم . انظر : الفتوحات الإلهية ، ١ / ٢ .

(٤) انظر مادة « سفر » في لسان العرب والصحاح .

(٥) في ج « الخط » وليست لها معنى .

(٦) الحديث أخرجه النسائي في كتاب فضائل القرآن ، باب من قال في القرآن بغير علم ، ٥ / ١١ ، والترمذي في كتاب التفسير ، باب ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه ، ٥ / ١٩٩ ، عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : « من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار » . قال الترمذي : هذا حديث حسن صحيح ، وصححه السيوطي في الجامع الصغير ، ١ / ٧٧ ، أما لفظ « من فسر » فقال الحافظ ابن قطلوبغا في تخريج أحاديث أصول البزدي / ٨ : لم أقف عليه .

أي من اجتهد وأول كلامه تعالى ، وقضى بتأويله على أن ما أوله إليه هو مراد الله تعالى اتخذ النار منزلاً ، لأنه نصب نفسه صاحب وحي .

وفي هذا الحديث ابطال قول المعتزلة : في أن كل مجتهد مصيب^(١) لأنه يستلزم أن يصير الثابت بالإجتihad تفسيراً وقطعاً على حقيقته مراداً ، وذلك إنما يكون بدليل مقطوع به ، وما ثبت بالإجتihad ليس كذلك .

ولقائل أن يقول : في عبارة الشيخ نظر ، فإنه قال : « المجمل إذا عرف بعض وجوهه ببيان المجمل يسمى مفسراً ، لأنه عرف بدليل قاطع » مثل قوله تعالى : ﴿ إِنِ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً ﴾^(٢) . وهو منقوض بالمجمل الذي عرف بعض وجوهه بخبر الواحد ، فإنه لا يسمى ذلك مفسراً ، بل إنما يسمى مؤولاً أو نصاً على ما عرف ، مع أنه عرف ببيان المجمل ، وقوله : « لأنه عرف بدليل قاطع » غير مفيد لأنه أخص من المدعى .

والجواب : أن المجمل الذي عرف بعض وجوهه بخبر الواحد ، الظاهر الغالب أن يكون من الكتاب ، وحينئذ لا نسلم أنه ببيان المجمل وكلام الشيخ في ذلك . سلمنا أنه ببيان المجمل عملاً بقوله تعالى : ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى ﴾^(٣) ، لكن لا نسلم أنه حينئذ لا يسمى مفسراً لأن الحكم بعد البيان مضاف إلى المجمل وهو قاطع .

سلمنا أنه بعد البيان مضاف إليه ، لكن لا نسلم أنه حينئذ غير قاطع ، لأنه إنما يكون غير قاطع إذا كان منفرداً بذاته ، وأما عند انضمامه إلى قاطع فممنوع .

(١) انظر قول المعتزلة في هذه المسألة في : المعتمد ، ٢ / ٣٨٠ .

(٢) المعارج : ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ .

(٣) النجم : ٣ ، ٤ .

[تعريف الظاهر]

قال رحمه الله :

« وأما القسم الثاني فإن الظاهر اسم لكل كلام ظهر المراد به للسامع بصيغته^(١) مثل قوله تعالى : ﴿ فأنكحوا ما طاب لكم من النساء ﴾ فإنه ظاهر في الإطلاق ، وقوله تعالى : ﴿ وأحل الله البيع ﴾ هذا ظاهر في الإحلال . »

— أقول : اعلم أن الأقسام المذكورة منها ما يتعلق بالمفردات ، كالتي تقدمت من الأقسام الأربعة ، ومنها ما يتعلق بالمركبات كالذي نحن فيه ، ولهذا قال : « اسم الكلام » وهو كالجنس يشمل المحدود وغيره نصاً مفسراً كان أو خفياً مع اخوته^(٢) ، فإذا ظهر المراد له للسامع يعنى الظهور اللغوي حتى لا يلزم تعريف الشيء بما هو مثله في المعرفة والجهالة خرج الثاني . وإذا قال : « بصيغته » خرج الأول على ما سيجيء ، ومعناه أن يتضح معناه اللغوي للسامع الذي هو من أهل اللسان^(٣) بمجرد سماع الصيغة من غير تأمل وذلك كقوله تعالى : ﴿ فأنكحوا ما طاب لكم ﴾^(٤) فإنه ظاهر في الإطلاق ، وكقوله تعالى : ﴿ وأحل الله البيع ﴾^(٥) فإنه ظاهر في الإحلال .

(١) انظر تعريف الظاهر في : أصول السرخسي ، ١ / ١٦٢ ؛ ميزان الأصول / ٣٤٩ ؛ أصول

الشاشي / ٦٨ ؛ المستصفى ، ١ / ٣٨٤ ؛ حاشية البناني على : جمع الجوامع ، ٢ / ٥٢ ؛ شرح

الكوكب المنير ، ٣ / ٤٥٩ .

(٢) وهو الجمل والمتشابه والمشكل .

(٣) في ج : « البيان » .

(٤) النساء : ٣ .

(٥) البقرة : ٢٧٥ .

[تعريف النص]

قال رحمه الله :

« وأما النص فما ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى في المتكلم لا في نفس الصيغة . مأخوذ من قولهم : نصت الدابة إذا استخرجت بتكلفك منها سيراً فوق سيرها المعتاد ، وسمى مجلس العروس منصة لأنه ازداد ظهوراً على سائر المجالس بفضل تكلف اتصال به ، ومثاله قوله تعالى : ﴿ فأنكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ﴾ فإن هذا ظاهر في الإطلاق ، نص في بيان العدد لأنه سيق الكلام للعدد وقصد به فإزداد ظهوراً على الأول بأن قصد به وسيق له . ومثله قوله تعالى : ﴿ وأحل الله البيع وحرم الربا ﴾ فإنه ظاهر للتحليل والتحريم ، نص للفصل بين البيع والربا لأنه سيق الكلام لأجله ، فإزداد وضوحاً بمعنى من المتكلم لا بمعنى في صيغته » .

— أقول : أراد أن النص شيء ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى من المتكلم بأن ساق الكلام له ^(١) .

ولقائل أن يقول : هذا التعريف غير مانع لشموله المفسر ، لأنه يصدق عليه أنه ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى من المتكلم ، كما في تخصيص العام مثلاً ^(٢) .

والجواب : أن المفسر ما يكون الوضوح فيه على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل ، والنص ليس كذلك .

وتحقيقه أن تعريف الأعم لا ينتقض بالأخص ^(٣) ، فإذا قلنا : الحيوان جسم ، نام ، حساس ، متحرك بالإرادة ، لا يقال : غير صحيح لورود الإنسان ، لأن الإنسان هو ذلك مع كونه ناطقاً .

ولقائل أن يقول : لو صح هذا التعريف لزم المحال ، والمستلزم للمحال [محال] ^(٤)

(١) انظر تعريف النص في : أصول السرخسي ، ١ / ٦٤ ؛ أصول الشاشي / ٦٨ ؛ ميزان الأصول / ٣٥٠ ؛ المستصفى ، ١ / ٣٨٥ ؛ حاشية ابناني على جمع الجوامع ، ٢ / ٥٥ .

(٢) فالأولى أن يقيد بقوله : مع احتمال التأويل . انظر الاعتراض والجواب في حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٣٥٠ .

(٣) في أ : « انتقض بمعنى بالأخص » وهو غير مستقيم .

(٤) ساقطة من ج .

أما الملازمة ، فإمكان أن يفهم المراد من اللفظ بالصيغة مع انضمام ارادة المتكلم لما ساق له إليه ، كقولك : جاءني زيد ، فإنه ظاهر باعتبار ما يفهم من الصيغة ، نص بما زاد على الظاهر بمعنى من المتكلم ، وهو ما أراد به وساق له من ثبوت النسبة بين المتسبين وحينئذ يلزم زيادة الشيء على نفسه وهو محال ، ويلزم منه أيضاً تداخل الأقسام .

والجواب : أن الاختلاف بينهما ثابت باعتبار ، فمتى اعتبر جهة الصيغة حكم بكونه ظاهراً ، ومتى اعتبر إرادة المتكلم حكم بكونه نصاً ، وحينئذ لا يلزم زيادة الشيء على نفسه ، بل على شيء هو غيره بالاعتبار ، والزيادة إنما هي بذلك الاعتبار ، ومن هذا يندفع التداخل أيضاً .

واعلم أن الشارحين ذكروا أن قصد المتكلم شرط في النص وعدمه في الظاهر^(١) ، وقالوا في الفرق بينهما : لو قيل : رأيت زيدا حين جاءني القوم ، كان قوله : « جاءني القوم » ظاهراً في مجيء القوم لكونه غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداءً : جاءني القوم ، كان نصاً في مجيء القوم لكونه مقصوداً .

قيل : « هذا كلام حسن لكنه مخالف لعامة كتب الأصول ، فإن شمس الأئمة ، وصدر الإسلام* ، وأبا القاسم الشهيد^(٢) ، وغيرهم ذكروا في كتبهم أن الظاهر : ما يعرف منه المراد من غير تأمل^(٣) ، مثاله قوله تعالى : ﴿ يا أيها الناس اتقوا ربكم ﴾^(٤) ، ﴿ وأحل الله البيع وحرم الربا ﴾^(٥) وما فرقوا بين ما كان مسوقاً أو غير مسوق ، فثبت أن عدم السوق في الظاهر ليس بشرط ، ولهذا لم يذكر أحد من

(١) وهذا الشرط وضعه متأخروا الحنفية للتفريق بين الظاهر والنص أما المتقدمون فلم يشترطوا هذا الشرط .
انظر : تيسير التحرير ، ١ / ١٣٧ ؛ التلويح على التوضيح ، ١ / ١٢٤ ؛ فواتح الرحموت ، ٢ / ١٩ ؛ فتح الغفار ، ١ / ١١٢ .

* هو طاهر بن محمود بن برهان الدين له اليد الطولى في الأصول والفروع من مصنفاته " الفوائد " .
انظر : تاج التراجم / ١٣٣ ؛ الفوائد البهية / ١٨٥ .

(٢) هو ناصر الدين بن يوسف أبو القاسم الشهيد الحسيني السمرقندي له تصانيف كثيرة منها " الملتقط " في الفتاوي و " خلاصة المفتي " و " كتاب الاختصاص " وغيرها ، توفي سنة ٥٥٦ هـ وقيل قتل صبراً بسمرقند .

انظر ترجمته في : الفوائد البهية / ٢٢٠ ؛ الجواهر المضية ، ٤ / ٧٨ ؛ تاج التراجم / ٣٣٨ .

(٣) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٦٣ ؛ ميزان الأصول / ٣٤٩ .

(٤) النساء : ١ ، الحج : ١ ، لقمان : ٣٣ .

(٥) البقرة : ٢٧٥ .

الأصوليين في حده هذا القيد ، ولو كان منظوراً إليه لما غفل عنه الكل عادة ، وليس ازدياد النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا ، بل المراد بازدياد وضوحه أن يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم إليه سابقاً ، أو سياقاً يدل على أن قصد المتكلم ذلك المعنى كبيان العدد في قوله تعالى : ﴿ فأنكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى .. ﴾* الآية . فإن العدد لم يفهم بدون اقتران مثنى وثلاث بها ، يؤيده ما قال شمس الأئمة في أصوله : « وأما النص فما يزداد بياناً بقرينة تقتزن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة »^(١) ، وإليه أشار القاضي أبو زيد^(٢) وأبو اليسر وغيرهما^(٣) .

وفي أصول اللامشى^(٤) : النص ما فيه زيادة ظهور سيق الكلام لاجله ، وأريد بالاسماع باقتران صيغة أخرى بصيغة الظاهر كقوله : ﴿ وأحل الله البيع .. ﴾ الآية^(٥) . نص في التفرقة ، حيث أريد بالإسماع وذلك بقرينة دعوى المماثلة .

ومعنى قوله : « بمعنى من المتكلم » أن المعنى الذي ازداد به وضوح النص على الظاهر غرض المتكلم الذي يفهم بقرينة ، ولكن ليس في اللفظ ما يدل عليه وضعاً . وهذا معنى قول الشيخ : « لا في نفس الصيغة » إلى « هذا لفظه »^(٦) .

وفيه بحث ، فإن قول الشيخ : « بمعنى من المتكلم » أعم من أن تكون قرينة نطقية ، أو سوق كلام ، أو غيره ، فلا يفيد بالقرينة بلا دليل . وأيضاً يلزم أن لا يكون قولنا : « جاءني القوم » حين قصد به الاخبار نصاً ، وأيضاً لو كان زيادة وضوحه بانضمام قرينة نطقية يدل على أن قصد المتكلم ذلك المعنى لم يبق محتملاً

* النساء : ٣ .

(١) أصول السرخسي ، ١ / ١٦٤ .

(٢) انظر : تقويم الأدلة « ٦١ / أ » .

(٣) هو من كلام الشيخ عبد العزيز البخاري من كتابه التحقيق ، ١ / ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٤٢ وذكر معناه في كشف الأسرار ، ١ / ١٢٤ - ١٢٦ ، وراجع هذا التحقيق في شرح ابن ملك على المنار / ٣٥١ .

(٤) هو أبو القاسم عماد الدين اللامشى نسبة إلى لامش من قرى فرغانة ، إمام فاضل فقيه ثقة أخذ العلم عن محمد بن منصور النسفي ، له مقدمة في أصول الفقه ، والواقعات ، والفتاوى قدم بغداد سنة ٥١٥ هـ . انظر : الفوائد البهية / ٦٧ ؛ الجواهر المضية ، ٣ / ٤٣٧ ؛ تاج التراجم / ٢٩٠ .

(٥) البقرة : ٢٧٥ .

(٦) من كلام الشيخ عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ، ١ / ١٢٦ .

لتأويل هو في حيز المجاز لتعين المراد حينئذ ، واللازم باطل فالملزوم مثله^{(١)(٢)} .

والحق أن المراد به سوق الكلام لاجله بدليل تكرير ذلك في كلامه^(٣) .

قوله : « مأخوذ من قولهم : نصصت الدابة إذا استخرجت بتكلفك منها سيراً فوق سيرها المعتاد » . وقوله : « سمي مجلس العروس منصة لأنه ازداد ظهوراً على سائر المجالس بفضل تكلف اتصل به من جهة الواضع » بيان موضع اشتقاق النص بمعرفة معناه لغة^(٤) . ومثاله قوله تعالى : ﴿ فأنكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ﴾^(٥) أي ما حل لكم ، فإن من النساء من هي حرام كاللاتي في آية التحريم^(٦) ، معناه والله أعلم : فأنكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ، ثنتين ثنتين ، أو ثلاثاً ثلاثاً ، أو أربعاً أربعاً^(٧) فإنه ظاهر في الاطلاق ، أي في إباحة ما يستطيعه المرء ، لأن أدنى درجات الأمر الإباحة .

قيل : « في اختيار لفظ الاطلاق إشارة إلى أن الأصل في النكاح الحظر ، لأن النكاح رق وكونها حرة ينافي ذلك ، إلا أنه أبيض ضرورة لبقاء النسل ، فكان

(١) ووجه البطلان أن كل حقيقة تختمل المجاز لا محالة ، فإذا حصل زيادة الوضوح بالقرينة النطقية لا يبقى هناك أي احتمال وهذا لا يصح .

انظر حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك / ٣٥٢ .

(٢) انظر الجواب نقله عن المصنف ابن ملك في شرحه على المنار / ٣٥٢ .

(٣) وقد تكرر ذلك في قول فخر الإسلام في الآية المذكورة : « نص في بيان العدد لأنه سيق الكلام للعدد وقصد به فازداد ظهوراً » يقول ابن ملك : « وهذا يقتضي أن يكون عدم السوق شرطاً في الظاهر وإلا لما صح التعليل به وإنما لم يذكروا عدم السوق في الظاهر اعتماداً على كونه مفهوماً من تعريف النص » . انظر : شرح ابن ملك على المنار / ٣٥٢ .

(٤) انظر مادة « نصص » في لسان العرب ومختار الصحاح .

(٥) النساء : ٣ .

(٦) وهو قوله تعالى في سورة النساء : ٢٣ ، ٢٤ ﴿ حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف إن الله كان غفوراً رحيماً والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم ﴾ .

(٧) انظر هذا المعنى في : أحكام القرآن للحصص ، ٢ / ٥٤ ؛ تفسير القرطبي ، ٥ / ١٤ ؛ الفتوحات الإلهية ، ١ / ٣٥٤ .

الاطلاق إزالة للحرمة التي هي بمنزلة القيد للمسلم عن المباشرة»^(١) .
وفيه نظر ، لأن مذهب الشيخ أن الأصل في الأشياء الإباحة في زمان الفترة كما
سيجيء إن شاء الله .

فإن قيل : المطلق للناكح من الجمع هو ما يكون بين ثنتين أو ثلاث أو أربع ،
فما معنى التكرير في مثني وثلاث ورباع .

فالجواب : أن الخطاب لما تناول الجميع وجب التكرير ، ليصيب كل ناكح يريد
الجمع ما أراد من العدد المطلق له ، كما يقال لجماعة : اقتسموا [هذا المال وهو
ألف درهم ، درهمين درهمين ، وثلاثة ثلاثة ، ولو أفرد لم يكن له معنى ، ولهذا
عطف بالواو دون أو ، إذ لو قيل : اقتسموا]^(٢) درهمين درهمين ، أو ثلاثة ثلاثة ،
كان معناه : افعلوا أحد أنواع هذه القسمة بأن يكون الكل متفقين في عدد واحد ،
وليس لهم أن يعطوا البعض درهمين ولغيره أكثر ، فكذا فيما نحن فيه ذكر بالواو
ليعلم مساغ أن يأخذ كل من الناكحين ما أراد من الأعداد المذكورة ، لا أن يكون
للكل الاتفاق على عدد واحد منها دون اختيار أي عدد شاء^(٣) .

ومثله أي مثل قوله تعالى : ﴿ فأنكحوا ما طاب لكم من ﴾^(٤) قوله : ﴿ وأحل
الله البيع وحرم الربا ﴾^(٥) فإنه ظاهر في التحليل والتحريم ، نص في الفصل بين
البيع والربا ، لأنه سيق الكلام لأجل الفصل بينهما ، فإنهم ادعوا التسوية بينهما
بقولهم : إنما البيع مثل الربا على طريق المبالغة يجعل الربا مشبهاً به في الحل ، فرد الله
تسويتهم بقوله : ﴿ وأحل الله البيع وحرم الربا ﴾ فازداد وضوحاً بمعنى من المتكلم
لا في نفس الصيغة .

(١) هو قول الشيخ عبد العزيز البخاري في التحقيق ، ١ / ١٤٦ ، وراجع كذلك في شرح المغنى ،
٢ / ٦٧٤ .

(٢) ساقطة من أ .

(٣) الاعتراض وجوابه نقله عن شيخه قوام الدين الكاكي في بيان الوصول « ١٣ / أ » . انظر كذلك
هذا المعنى في : المراجع السابقة في التفسير .

(٤) النساء : ٣ .

(٥) البقرة : ٢٧٥ .

[حكم العمل بالظاهر والنص]

قال رحمه الله :

« وحكم الأول ثبوت ما انتظمه يقيناً وكذلك الثاني إلا أن هذا عند التعارض أولى منه » .

— أقول : اختلف العلماء في حكم الظاهر :

فذهب العراقيون منهم الكرخي^(١) ، والجصاص ، ومال إليه القاضي أبو زيد ومن تابعه ، وعامة المعتزلة إلى وجوب العمل بما ظهر منه قطعاً ويقيناً ، خاصاً كان أو عاماً^(٢) .

وقال عامة مشايخ ما وراء النهر منهم أبو منصور الماتريدي : حكمه وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهراً لا قطعاً^(٣) ، ووجوب حقية ما أراد الله ، وهذا بناء على أن العام الذي لم يخص منه البعض لا يوجب العلم عندهم ، وعند الأولين يوجبه ، وكذا كل حقيقة تحتل المجاز ، لأن القطع مع الاحتمال وإن كان بعيداً لا يجتمعان ، فلا يثبت به [العلم ، بل يثبت به العمل]^(٤) كخبر الواحد والقياس ، وعند الأولين لا عبرة للاحتمال البعيد الذي لا يدل عليه قرينة ، لأنه ناشيء عن إرادة المتكلم وهو أمر باطن لا يكلف به .

وفيه نظر سيأتي بيانه في باب أحكام العام إن شاء الله .

(١) هو عبيد الله بن الحسين بن دلال بن دهم أبو الحسن الكرخي ، انتهت إليه رئاسة الحنفية في زمانه تفقه عليه أبو بكر الرازي ، أبو علي الشاشي وأبو القاسم التنوخي ، يروى أنه كان يهجر من يتولى القضاء من أصحابه ، توفي سنة ٣٤٠ هـ .

انظر ترجمته في : تاج التراجم / ٢٠٠ ، ٢٠١ ؛ الفوائد البهية / ٩٢ ؛ الجواهر المضيه ، ٤٩٣ / ٢ ، ٤٩٤ ؛ تاريخ بغداد ، ١٠ / ٣٥٣ - ٣٥٥ ؛ سير أعلام النبلاء ، ١٥ / ٤٢٦ .

(٢) وهو قول السرخسي والشاشي والنسفي .

انظر : الفصول في الأصول ، ١ / ٤١ ؛ تقويم الأدلة « ٦١ / ب » ؛ المعتمد ، ٢٩٥ / ١ ؛ أصول السرخسي ، ١ / ١٦٤ ؛ أصول الشاشي / ٧٢ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٢٠٧ .

(٣) وهو قول أبي القاسم السمرقندي . انظر : شرح المغنى ، ٢ / ٦٨٠ ؛ ميزان الأصول / ٣٦٠ ؛

التحقيق ، ١ / ١٦٥ ، ١٦٦ .

(٤) ساقطة من ج .

وحكم النص حكم الظاهر لأنه مع زيادة إرادة المتكلم ، وهذا ضروري . وكذا الظاهر يستلزم نصاً ، لأن الظاهر لما كان مجرداً عن السوق الأصلي فلا بد لكل كلام من معنى مراد ساق المتكلم كلامه لأجله تحاشياً عن وصمة الهزل واللاغية^(١) ، لكن لا دلالة له على نص معين بخلاف النص ، فإنه يدل على ما ذكر توطئة أو تنمة من الظاهر .

(١) اللاغية : اللغو قال تعالى : ﴿ لا تسمع فيها لاغية ﴾ أي كلمة ذات لغو . انظر مادة « لغا » في لسان العرب ومختار الصحاح .

[تعريف المفسر]

قال رحمه الله :

« وأما المفسر فما ازداد وضوحاً على النص سواء كان بمعنى في النص ، أو غيره بأن كان مجملاً فلحقه بيان قاطع ، فانسد به باب التأويل . أو كان عاماً فلحقه ما انسد به باب التخصيص مأخوذ مما ذكرنا . وذلك مثل قوله تعالى : ﴿ فسجد الملائكة كلهم أجمعون ﴾ فإن الملائكة جمع عام محتمل للتخصيص فانسد به باب التخصيص بذكر الكل ، وذكر الكل احتمال تأويل التفرق فقطعه بقوله : ﴿ أجمعون ﴾ فصار مفسراً . وحكمه الإيجاب قطعاً بلا احتمال تخصيص ولا تأويل إلا أنه يحتمل النسخ » .

— أقول : « المفسر هو ما ازداد وضوحاً على النص بحيث لا يبقى معه احتمال التأويل »^(١) ، وهو ما يكون ببيان التفسير وبيان التقرير ، لأن ما به ازداد النص وضوحاً إما أن يكون مبيناً عن معنى فيه أو في غيره .
والأول بيان التفسير بأن يكون اللفظ [مجملاً]^(٢) فيلحق به بيان قاطع يخرج عنه ذلك وينسد به باب التأويل لكونه قطعياً .
قيل : « قوله : « بيان قاطع » احتراز عما ليس بقاطع ثبوتاً أو دلالة حتى لا يصير الجمل مفسراً بخير الواحد ، وإن كان قطعي الدلالة ولا ببيان فيه احتمال ، وإن كان قطعي الثبوت » وقد عرفت جوابه فيما مرّ .
والثاني بيان التأكيد بأن كان عاماً فلحقه ما انسد به باب التخصيص ، فإن سببه ارادة المتكلم ، لأن الكلام ظاهر في معناه لكن يحتمل أن يراد به غير ظاهره وذلك بإرادة المتكلم ، فالتحاق البيان به يقطع ذلك الاحتمال .

مثال الأول ما مرّ من قوله تعالى : ﴿ إن الإنسان خلق هلوعاً ﴾^(٣) بين بقوله :

(١) وسبق البزدوي إلى هذا التعريف أبو علي الشاشي واختاره حسام الدين الانحسيكتي ، وجمال الدين الحنباري ، والحافظ النسفي .

انظر : أصول الشاشي / ٧٦ ؛ التحقيق ، ١ / ١٤٨ ؛ شرح المعنى ، ٢ / ٦٧٦ ؛ كشف الأسرار

للسفي ، ١ / ٢٠٨ .

(٢) في أوج « محتملاً » .

(٣) المعارج : ١٩ .

﴿ إذا مسه الشر جزوعاً وإذا مسه الخير منوعاً ﴾^(١) ، والصلاة والزكاة وغير ذلك .

ومثال الثاني قوله تعالى : ﴿ فسجد الملائكة ﴾^(٢) فإن الملائكة جمع عام محتمل التخصيص فانسد باب التخصيص بذكر الكل ، وذكر الكل يحتمل التفرق ، فقطع بقوله : ﴿ أجمعون ﴾^(٣) فصار مفسراً .

قيل : قوله : « جمع عام » مستدرك لأن كل جمع عام ، فلا حاجة إلى توصيفه بذلك .

وأجيب : بأننا لا نسلم أن كل جمع عام ، فإنه قد يسلب العموم من الجمع إذا عرف لغير العهد^(٤) على ما سيحيي .

وهذا فاسد ، لأن الجمع المعروف باللام إذا لم يكن للعهد يراد به الجنس ، والمسلوب هو الجمعية لا العموم لا محالة وههنا توكيده بكل وأجمعين يدل على أن الاستغراق مراد ، فإنه إذا أريد به الجنس ينصرف إلى الأدنى لتيقنه واحتمل الكل بدليله ، ولكن اطلاق الجمع على هذا يكون نظراً إلى لفظه ، وحكم المفسر الإيجاب قطعاً بلا احتمال تخصيص ولا تأويل ، فترجح على النص لكونه دون المحكم لاحتمال النسخ .

(١) المعارج : ٢٠ ، ٢١ .

(٢) ص : ٧٣ .

(٣) ص : ٧٣ .

(٤) كما في قوله : لا أتزوج النساء . والجواب ذكره صاحب الكشف ، ١ / ٣٣ .

[تعريف المحكم]

قال رحمه الله :

« فإذا ازداد قوة وأحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل سمي محكماً من إحكام البناء . قال الله تعالى : ﴿ منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ﴾^(١) وذلك مثل قوله تعالى : ﴿ إن الله بكل شيء عليم ﴾^(٢) . »

- أقول : المحكم مأخوذ من إحكام البناء^(٣) ، يقال : بناء محكم أي مأمون الانتقاض ، وأحكمت الصنعة أي أمنت نقضها .

وقيل : مأخوذ من قولهم : أحكمت فلاناً عن كذا منعه ، ومنه حكمة الفرس لأنها تمنعه عن العثار^(٤) .

والمفسر إذا « ازداد قوة وأحكم المراد به أي أمن عن احتمال النسخ والتبديل يسمى محكماً »^(٥) والنسخ والتبديل مترادفان ههنا وعلى هذا التقرير يكون « أحكم » ضمن معنى « أمن » وهو ظاهر كلام الشيخ ، وقد يكون الجار والمجرور متعلقاً بمحذوف وهو آمناً أو ممتنعاً^(٦) ، والأول أظهر . والضمير في « به » يعود إلى فاعل ازداد وهو المفسر ، وتقدير كلامه : « فإذا ازداد المفسر قوة وأحكم الذي أريد بالمفسر عن احتمال النسخ » فالبناء يتعلق بالمراد .

وقيل : يتعلق بازداد ، وليس بصحيح .

ثم امتناع المحكم عن النسخ إما أن يكون لذاته ويسمى محكماً لعينه ، كآيات الدالة على وجود الصانع وصفاته المقدسة وحدوث العالم ، وإما أن يكون بإنقطاع

(١) آل عمران : ٧ .

(٢) الأنفال : ٧٥ ؛ التوبة : ١١٥ ؛ المجادة : ٧ .

(٣) انظر مادة « حكم » في لسان العرب وتاج العروس .

(٤) وانظر هذا التعريف اللغوي : فتح الغفار ١ / ١١٣ ؛ حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٣٥٥ .

(٥) انظر تعريف المحكم في : أصول الشاشي / ٨٠ ؛ أصول السرخسي ١ / ١٦٥ ؛ ميزان الأصول / ٣٥٣ ؛ شرح المغني ٢ / ٦٧٨ ؛ التحقيق ١ / ١٥٣ .

(٦) فيكون التقدير أحكم المراد به حال كونه آمناً أو ممتنعاً عن احتمال النسخ والتبديل .

انظر : نور الأنوار على المنار ١ / ٢٠٩ .

الوحي بوفاة النبي عليه الصلاة والسلام ويسمى محكماً لغيره ، فالقرآن المجيد كله محكم بالمعنى الثاني^(١) .

(١) انظر هذا التقسيم للمحكم في : كشف الأسرار ١ / ١٣٦ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٣٥٥ ؛ فتح الغفار ١ / ١١٣ ، وتعقب ابن نجيم هذا التقسيم بالنقد فقال : وما وقع في بعض الشروح من تقسيم المحكم للمحكم بعينه والمحكم لغيره بانقطاع الوحي بموته ﷺ فغير صحيح لأن المحكم لغيره خارج عن المبحث لأن القرآن كله محكم لغيره .

[تعريف الخفي]

قال رحمه الله :

« وأما الأربعة التي تقابل هذه الوجوه : فالخفي « اسم لكل ما اشتبه معناه وخفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال إلا بالطلب » وذلك مأخوذ من قولهم : اختفى فلان أي استتر في مصره بحيلة عارضة من غير تبديل في نفسه ، فصار لا يدرك إلا بالطلب . وذلك مثل الطرار والنباش وهذا في مقابلة الظاهر » .

— أقول : الخفي « اسم لما اشتبه معناه — من حيث اللغة — وخفي مراده — أي الحكم الشرعي — لعارض لا يكون من الصيغة بل هو من غيرها »^(١) كآية السرقة^(٢) . فإن معنى السارق لغة : « أخذ مال الغير على سبيل الخفية »^(٣) . وهو مشتبه في حق الطرار والنباش^(٤) .

وكذلك الحكم الشرعي وهو وجوب القطع ، خفي في حقهما بعارض غير الصيغة وهو اختصاصها باسم آخر ، فإن اللفظين ليسا بخفيين في أنفسهما ، بل الخفاء فيهما بعارض هو تغاير [الأسماء]^(٥) هذا ما قالوا^(٦) ، وفيه نظر .
لأننا لا نسلم ذلك ، فإن ليشاً والأسد إسمان متغايران ولا تغاير في المعنى ، فلم لا يجوز أن يكون السارق والنباش كذلك ؟ .

(١) انظر تعريف الخفي في : أصول الشاشي / ٨٠ ؛ أصول السرخسي ١ / ١٦٨ ؛ ميزان الأصول / ٣٥٣ ؛ التحقيق ١ / ١٧٣ ؛ شرح المغني ٢ / ٦٥٩ .

(٢) قوله تعالى في سورة المائدة : ٣٨ ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما .. ﴾ .

(٣) انظر مادة « سرق » في لسان العرب ومختار الصحاح ؛ وانظر كذلك الكليات ٥١٤ ؛ والتعريفات ١٥٦ .

(٤) الطرر : الشق والقطع ، وهو أخذ مال الغير على غفلة من أهلها .

النبش : استخراج الشيء المدفون ، ومنه النباش الذي ينبش القبور .

انظر : مادة « طرر » و « نبش » في المغرب ، لسان العرب ، مختار الصحاح ، وانظر كذلك الكليات / ٥١٤ .

(٥) في ج : « المعنى » وهو أيضاً صحيح لأن تغاير الأسماء يؤدي إلى تغاير المعنى .

(٦) هذا قول شراح هذا المختصر وغيرهم .

انظر : كشف الأسرار ١ / ١٣٩ ؛ بيان الوصول (١٣ / ب) ، الشافعي (١٤ / ب) ؛ كشف

الأسرار للنسفي ١ / ٢١٥ ؛ التحقيق ١ / ١٧٣ ؛ شرح المغني ٢ / ٧٠٠ .

والجواب : أن ذلك مستلزم الترادف ، وهو على خلاف الأصل .
سلمنا لكن المراد بالتغاير هو التغاير في الاستعمال . وليث وأسد لا يتغايران فيه ،
بخلاف السارق والنباش .

ورد بقوله عليه الصلاة والسلام : ((سارق أمواتنا كسارق أحياءنا))^(١) روته
عائشة رضي الله عنها .

والجواب : أن كلامنا في الإستعمال الحقيقي ، ولا نسلم ذلك فيما ذكرتم .
قوله : ((لا ينال بالطلب)) تأكيد^(٢) .

وقوله : ((مأخوذ من كذا)) بيان مأخذ اشتقاقه .
قوله : ((وذلك)) إشارة إلى العارض أي العارض الذي صار النص بسببه خفياً ،
مثل اسم النباش والطرار .

فإن قيل : ذكر شمس الأئمة ((بعارض في الصيغة))^(٣) . وذكر الشيخ
((بعارض غير الصيغة)) ، فمن الحق منهما^(٤) ؟

أجيب من وجهين :

أحدهما : أن مراد شمس الأئمة أن الخفاء بالصيغة بعارض لا أن يكون أصلها
خفياً . فلا فرق بينهما إذا^(٥) .

والثاني : أن المراد بالصيغة في كلام الشيخ نظم الآية ، يعني قوله تعالى :
﴿ والسارق والسارقة ﴾^(٦) الآية . وفي كلام شمس الأئمة صيغة الطرار والنباش^(٧) .

(١) سبق تخريجه في ص ٧٦ .

(٢) لذلك لم يعد ابن ملك من تنمة الحد بل جعله علامة للخفي وتأكيداً للخفاء .

انظر : شرح ابن ملك على المنار / ٣٦١ .

(٣) قال شمس الأئمة في أصوله ١ / ١٦٧ : « أما الخفي فهو اسم لما اشتبه معناه وخفي المراد منه بعارض
في الصيغة » .

(٤) انظر هذا الاعتراض في : كشف الأسرار ١ / ١٣٩ ؛ شرح المغني ٢ / ٦٩٩ ؛ حاشية الرهاوي على
شرح ابن ملك على المنار / ٣٦٠ .

(٥) لأن شمس الأئمة جعل الصيغة ظرفاً لذلك العارض ، والظرف يغير المظروف ، وجعل فخر الإسلام
غير الصيغة صفة للعارض فصرح بالمغايرة فيهما .

انظر : شرح المغني ٢ / ٦٩٩ ؛ حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٣٦٠ .

(٦) المائدة : ٣٨ .

(٧) انظر هذا الجواب في : كشف الأسرار ١ / ١٣٩ .

والأول أقرب^(١) .

فإن قيل : هل لقوله : ((غير الصيغة)) تأثير في ثبوت المقابلة بين الظاهر والخفي
أو لا^(٢) ؟

أجيب : بأن الشيخ ذكره تحصيلاً لها ، فإن الظاهر لما كان ظهوره من حيث
الصيغة كان ضده الخفي الذي كان خفاؤه من غير الصيغة^(٣) .
وفيه نظر يظهر وجهه :

اعلم أن الشيخ ذكر ههنا المقابلة التي هي أعم من التضاد^(٤) . وذكر بعد هذا أن
الخفي ضد الظاهر كما سيجيء ، فيكون المراد من التقابل التضاد .
وهو على نوعين : حقيقي ومشهور :

والأول : هو أن يكون بين الوجوديين - اللذين يمكن تعقل أحدهما مع الذهول
عن الآخر - تعاقب على الموضوع^(٥) ، ويكون بينهما غاية الخلاف ، وهي ما يكون
مقتضى كل منهما مغايراً لمقتضى الآخر ، كالسواد والبياض ، فإن مقتضى أحدهما

(١) وهو ما رجحه صاحب الكشف ١ / ١٣٩ .

(٢) كي تصح مقابلة التضادين الظاهر والخفي يقال : الظاهر ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة فيجب أن
يكون الخفي ما خفي المراد بنفس الصيغة أيضاً دون العارض حتى تتحقق المقابلة .
انظر : شرح المغني ٢ / ٦٩٨ ؛ شرح النسفي للمتخب ١ / ٨٣ ؛ التحقيق ١ / ١٧٤ ؛ حاشية
الرهاوي على ابن ملك / ٣٦٠ .

(٣) لأن الخفاء لو كان في نفس الصيغة لازداد خفاؤه من ظهور الظاهر ويصير مشكلاً أو مجملاً فلا يصير
ضداً له ، بل يصير ضداً للنص والمفسر فلا بد من قيد ((غير الصيغة)) حتى يكون الخفاء فيه بالعارض
بقدر ظهور ضده من غير زيادة . انظر : المراجع السابقة .

(٤) المقابلة المقصود بها المبانية ، وهي أعم من التضاد ، لانقسامها إلى قسمين :
أ - تباين المخالفة : وهو أن يكون الشئان متباينين في حقيقتيهما ولكن ليس بينهما غاية المنافاة ، بل
يمكن اجتماعهما في محل كالبياض والبرودة فلا مانع من اجتماعهما في محل واحد .

ب - تباين المقابلة : وهو أن يكون الشئان متباينين في غاية التباين بحيث لا يمكن اجتماعهما في محل
واحد ووقت واحد كالسواد والبياض ، وهو الذي عناه بقوله بعد ذلك فيكون المراد من التقابل
التضاد انظر : تسهيل المنطق / ٢٤ / حاشية العطار على إيساغوجي / ٧٨ ؛ الكليات / ٣١١ ، ٥٧٤ ،
٨٤٥ ؛ التعريفات / ١٧٩ .

(٥) أي يستحيل اجتماع اللونين في مكان واحد ، وزمن واحد ، وجهة واحدة بل لابد من تعاقبهما على
الموضع الواحد . انظر : المراجع السابقة .

قبض البصر ، ومقتضى الثاني تفريقه .

والثاني : أن يكون بينهما تعاقب على الموضوع ، ولا يكون بينهما غاية الخلاف ، كالسواد والحمرة^(١) .

وإذا عرف هذا فالظهور والخفاء صفتان وجوديتان إذ لم يدخل في مفهومهما سلب يتعاقبان على موضع واحد . إذ لا يمكن أن يكون الظاهر من حيث هو كذلك خفياً وبينهما غاية الخلاف . فيكون التضاد بينهما حقيقياً سواء كان الظهور والخفاء من الصيغة أو من غيرها . وكان ذكر غير الصيغة حكماً على الغالب ونظر إلى الأصل ، فإن الغرض من وضع الألفاظ الانهام ، وجعل الصيغة خفية في نفسها محل بذلك ، فيكون ذلك غالباً بعارض غير الصيغة .

وفيه نظر لأن اجتماع الضدين على موضوع واحد محال ، وههنا قد اجتمعا . فإن السارق ظاهر فيما وضع له ، خفي في حق الطرار والنباش^(٢) .

وعن هذا هرب بعض ، وجعل التقابل بينهما تقابل المتضايفين^(٣) ^(٤) والإضافة هيئة تكون ماهيتها معقولة بالقياس إلى هيئة أخرى تكون ماهيتها معقولة بالقياس إلى الهيئة الأولى كالأبوة والبنوة ، فإن ماهية كل منهما إنما تعقل بالقياس إلى الأخرى والمضاف حقيقي ومشهوري ، فالحقيقي هو نفس تلك الهيئة كالأبوة مثلاً ،

(١) هذا بناء على أن أصل الألوان الأسود والأبيض والبواقي بالتركيب ، وهناك من قال أن الحمرة والصفرة والخضرة مع الأسود والأبيض هم الأصل والبواقي بالتركيب .
انظر : شرح المقاصد ٢ / ٢٦٠ ؛ المواقف في علم الكلام / ١٣٢ .

(٢) انظر هذا الاعتراض في شرح ابن ملك على المنار مع حاشية الرهاوي / ٣٦١ وتعقب الرهاوي هذا الاعتراض بالنقض فقال : « الجواب لا نسلم أن اجتماع الضدين على موضوع واحد محال مطلقاً ، بل إذا كان بجهة واحدة . أما إذا كان باعتبارين فلا ، وهنا كذلك . سلمنا ذلك ، لكن هذا مسلم على اصطلاح أهل الميزان . أما الفقهاء فإنهم يطلقون التضاد على جميع أقسام التقابل ولا يعتبرون ذلك الاصطلاح » .

(٣) وهو قسم من أقسام المقابلة ، وهي المقابلة بين أمرين وجوديين يتوقف تحلل أحدهما على تعقل الآخر كالأبوة والبنوة .

انظر : تسهيل المنطق / ٢٥ ؛ حاشية العطار على يساغوجي / ٧٨ ؛ التعريفات / ٢٧٩ ؛ التحقيق / ١٧١ ؛ حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك / ٣٦١ .

(٤) ونسب هذا القول للقائي ، لأن الظهور لا يعقل إلا بالنسبة إلى الخفاء وكذا عكسه .

انظر : حاشية ابن الحلبي على شرح ابن ملك على المنار / ٣٦١ .

والمشهوري هو الموضوع مع تلك الهيئة ، فالظهور والخفاء مضافان حقيقيان ،
والظاهر والخفي مشهوريان ، فإن الظهورية لا تعقل إلا بالنسبة إلى الخفاء وكذا
عكسه ، ويكون قيد ((بغير الصيغة)) اتفاقياً ، إذ لو كان شرطاً لكان في الكل
كذلك ، فيكون شرط المشكل أن يكون الاشكال فيه بمعنى من غير المتكلم ، لأن
النص ما ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى في المتكلم ، ولم يشترطوا ذلك .

وفيه بحث لأن المراد بالتضاييف اما التضاد أو غيره .

فإن كان الأول فالتفادي عن السؤال المذكور لا يجدي شيئاً .

وإن كان الثاني فليس بصحيح ، لأن التقابل عند المتكلمين منحصر في التضاد
والتناقض ، وهما ليسا بنقيضين لأنهما وجوديان كما مر^(١) .

على أن الشيخ قد صرح بالضدية فيما سيأتي .

والجواب : أنا نختار الأول ولا نسلم عدم الجدوى ، فإن التضاييف وإن كان
تضاداً على الاصطلاح ، فهو نوع منه أو صنف أو فرد ، وقد يكون له خصوصية
ببعض الأشياء كجواز اجتماعهما على موضوع واحد فيما نحن فيه . واطلاق
الجنس على الأنواع ، أو النوع على الأصناف ، أو الصنف على الأفراد جائز .
فاطلاق الشيخ الضد على هذا النوع من التضاد لا يكون منافياً لتقرير
التضاييف^(٢) .

(١) انظر : حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٣٦٢ .

(٢) وهذا تبعاً لاصطلاح الفقهاء فيطلقون اسم الضد على ما يقابل الشيء ويكون بينهما غاية الخلاف .
انظر : التحقيق ١ / ١٧١ ؛ شرح المغني ٢ / ٦٩٧ ؛ فتح الغفار ١ / ١١٥ ؛ حاشية الرهاوي على
شرح ابن ملك / ٣٦١ .

[تعريف المشكل]

قال رحمه الله :

« ثم المشكل وهو الداخل في أشكاله وأمثاله مثل قولهم : أحرم ، أي دخل في الحرم ، وأشتى أي دخل في الشتاء وهذا فوق الأول لا ينال بالطلب بل بالتأمل بعد الطلب ليميز عن أشكاله وهذا لغموض في المعنى . أو لاستعارة بديعة . وذلك يسمى غريباً مثل رجل اغترب عن وطنه فاختلط بأشكاله من الناس فصار خفياً بمعنى زائد على الأول » .

— أقول : عطف المشكل وهو الداخل في أشكاله أي أمثاله بكلمة ثم على الخفي ، إشارة إلى أن مرتبته في الخفاء فوق مرتبته .

قال القاضي أبو زيد : « المشكل هو الذي أشكل على السامع طريق الوصول إلى المعنى لدقة المعنى في نفسه لا بعارض »^(١) ، فكان خفاؤه فوق الذي كان بعارض حتى كاد المشكل يلتحق بالمحمل ، وكثير من العلماء لا يهتدون إلى الفرق بينهما . والمراد من الأشكال الأمثال والإشتباه . يقال : أشكل أي دخل في أشكاله واختلط بها . كما يقال : أحرم إذا دخل في الحرم . وأشتى إذا دخل في الشتاء^(٢) . « وهذا » أي المشكل « فوق الأول » بمعنى الخفي « لا ينال بالطلب » بل يحتاج إلى تأمل بعد الطلب للتمييز عن أشكاله . وهو كرجل أغرب عن وطنه فاختلط بأشكاله من الناس ، فإن طالبه محتاج أولاً إلى طلب ابنه ثم يتأمل في كيفه لتمييزه عن غيره ممن هم على كيفه وهيئته في الموضع الذي هو فيه .

وهو على ضربين : لغموض في المعنى ، أو لاستعارة بديعة :

أما الأول : فكما قال الإمام شمس الأئمة الكردي في قوله تعالى : ﴿ ليلة القدر خير من ألف شهر ﴾^(٣) : من أن ليلة توجد في كل اثني عشر شهراً ، فتؤدي إلى تفضيل الشيء على نفسه بثلاث وثمانين مرة . فعند التأمل عرف أن المراد ألف

(١) انظر : تقويم الأدلة : (٦١ / أ) وانظر تعريف المشكل في : أصول الشاشي / ٨١ ؛ ميزان الأصول /

٣٥٤ ؛ أصول السرخسي / ١ / ١٦٨ ؛ كشف الأسرار للنسفي / ١ / ٢١٦ ؛ التحقيق / ١ / ١٨٢ .

(٢) انظر مادة « شكل » في لسان العرب ومختار الصحاح .

(٣) القدر : ٣ .

شهر ليس فيها ليلة القدر^(١) ، لا ألف شهر على الولاة . ولهذا قال : ألف شهر ولم يقل : خير من أربعة أشهر وثلاث وثمانين سنة ، لأنها توجد في كل سنة لا محالة فتؤدي إلى تفضيل الشيء على نفسه . أما أنها توجد في كل شهر فلا . ونظيره قوله عليه الصلاة والسلام : « من قرأ يس كان كمن قرأ القرآن عشر مرات »^(٢) .

ومن هذا القسم قوله تعالى : ﴿ نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم ﴾^(٣) اشتبه معناه على السامع مع أنه بمعنى من أين ، أو بمعنى كيف لوروده فيها كما في قوله تعالى : ﴿ أنى لك هذا ﴾^(٤) وقوله تعالى : ﴿ أنى يكون لي غلام ﴾^(٥) . فبعد التأمل والطلب ظهر أنه بمعنى كيف بقرينة الحرث^(٦) .

وأما الثاني : فكقوله تعالى : ﴿ قوارير من فضة ﴾^(٧) وما كان من الفضة لا يسمى قارورة . فبعد التأمل علم أن أواني الجنة لا تكون من الزجاج ولا من الفضة ، بل تكون من صفاء الزجاج وبياض الفضة . فأشكالها الفضة والزجاجة^(٨) .

(١) وهذا قول مجاهد وابن جرير وقتادة والشافعي وغير واحد .

انظر : تفسير ابن كثير ٤ / ٥٣١ ؛ الفتوحات الإلهية ٤ / ٥٦٦ ؛ تفسير القرطبي ٢٠ / ١٣١ .
(٢) وهو جزء من حديث أخرجه الترمذي في كتاب فضائل القرآن ، باب ما جاء في فضل يس ٥ / ١٦٥ ، وأخرجه كذلك الدارمي في كتاب فضائل القرآن ، باب في فضل سورة يس عن أنس رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : « إن لكل شيء قلباً وقلب القرآن يس ومن قرأ يس كتب الله له بقراتها قراءة القرآن عشر مرات » .

قال الترمذي : هذا حديث غريب ، وضعفه السيوطي في الجامع الصغير ١ / ٩٧ ، ونقل ابن كثير في تفسيره ٣ / ٥٦٣ كلام الترمذي من غير تعليق .

(٣) البقرة : ٢٢٣ .

(٤) آل عمران : ٣٧ .

(٥) آل عمران : ٤٠ .

(٦) انظر : أحكام القرآن للجصاص ١ / ٣٥٣ ؛ فتح القدير ١ / ٢٢٦ ؛ الفتوحات الإلهية ١ / ١٨٠ .

(٧) الإنسان : ١٦ .

(٨) وهو قول ابن عباس ومجاهد والحسن البصري وغيرهم .

انظر : تفسير ابن كثير ١ / ٤٥٦ ؛ الفتوحات الإلهية ٤ / ٤٥٨ ؛ فتح القدير ٥ / ٣٥٠ .

وقوله تعالى : ﴿ فصب عليهم ربك سوط عذاب ﴾^(١) فإنما استعمال الصب
إنما يكون في المائعات لا في السياط ، ولكن يفيد الدوام فاستفيد الدوام منه والإيلام
من السوط فحصل أن عذاب الله مؤلم دائماً^(٢) .

(١) الفجر : ١٣ .

(٢) انظر أقوال المفسرين في هذه الآية في : تفسير القرطبي ٢٠ / ٤٨ ؛ فتح القدير ٥ / ٤٣٦ ؛ تفسير ابن

كثير ٤ / ٥٠٨ .

[تعريف المجمل]

قال رحمه الله :

« ثم المجمل وهو » ما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد اشتبهاً لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع إلى الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل » ، وذلك مثل قوله تعالى : ﴿ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ ^(١) فإنه لا يدرك بمعاني اللغة وكذلك الصلاة والزكاة . وهو مأخوذ من الجملة ، وهو كرجل اغترب عن وطنه بوجه انقطع به أثره . والمشكل يقابل النص . والمجمل يقابل المفسر » .

— أقول : المراد من ازدحام المعاني ^(٢) تواردها على اللفظ من غير رجحان لأحدها . وهو قد يكون باعتبار إبهام المتكلم الكلام ، كما في الربا والصلاة والزكاة . وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ كما في الهلوع ^(٣) . وقد يكون باعتبار الوضع كما في المشترك المنسد باب ترجيحه على قول من يجعله من أقسام المجمل ^(٤) .

قيل : قوله : « ازدحمت فيه المعاني » مستدرك ، إذ يكفي أن يقال : هو ما اشتبه المراد به اشتبهاً لا يدرك بنفس العبارة لا بالاستشعار كما قال القاضي أبو زيد وشمس الأئمة ^(٥) وغيرهما . والأمر بعد ذلك سهل بعدما عرف أنه تعريف

(١) البقرة : ٢٥٥ .

(٢) انظر تعريف المجمل عند الحنفية في : أصول السرخسي ١ / ١٦٨ ؛ أصول الشاشي ٨١ / ميزان

الأصول ٣٥٤ / كشف الأسرار للنسفي ١ / ٢١٨ ؛ التحقيق ١ / ١٩٢ ؛ شرح المغني ٢ / ٧١٠ .

(٣) الهلع هو : أفحش الجزع وهو ما ورد في قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً ﴾ .

انظر : مختار الصحاح ولسان العرب مادة : « هلع » .

(٤) انظر : شرح ابن ملك على المنار / ٣٦٥ .

(٥) عرفه القاضي أبو زيد في التقويم (٦١ / أ) : « هو الذي لا يعقل معناه أصلاً لتوحش اللغة وضعاً أو

المعنى استعاره » .

وعرفه شمس الأئمة السرخسي في أصوله ١ / ١٦٨ : « هو لفظ لا يفهم المراد منه إلا باستفسار من

المجمل وبيان من جهته وذلك إما لتوحش في معنى الاستعارة أو في صيغة عربية مما يسميه أهل الأدب

لغة عربية » .

وقريب من هذا عرفه أبو علي الشاشي في أصوله ٨١ / ونقل صاحب الميزان / ٣٥٥ هذا التعريف

عن بعض مشايخ الحنفية .

لفظي^(١) ، فإن ذكره يكون لبيان بعض أسباب ذلك للاشتباه اللغوي^(٢) .

ثم المجمل إذا لحقه البيان فلا يخلوا إما أن يكون قاطعاً أو لا .

فإن كان الأول يصير المجمل مفسراً كبيان الصلاة والزكاة .

وإن كان الثاني يصير المجمل به مشكلاً فيحتاج تقدير الاستفسار إلى الطلب

والتأمل ، وذلك كبيان الربا بالحديث في الأشياء الستة^(٣) : قال عمر رضي الله عنه :

« قبض رسول الله ﷺ ولم يبين لنا أبواب الربا »^(٤) . فقلوه : « بل بالرجوع إلى

الاستفسار » إشارة إلى القسم الأول .

وقوله : « ثم بالطلب ، ثم بالتأمل » إشارة إلى القسم الثاني .

وبيان أنه يصير مشكلاً بعد البيان ، أن الربا اسم جنس محلى باللام فيحتمل

استغراق جميع أنواعه ، والنبي ﷺ يبين في الأشياء الستة من غير حصر فيها بالإجماع^(٥) ،

فبقي فيما وراءها غير معلوم كما كان قبل البيان ، فينبغي أن يكون مجملاً فيما

سواها .

إلا أنه لما احتمل أن يوقف عليه بالتأمل في هذا البيان ، نسميه مشكلاً فيه^(٦) .

(١) يقول الرهاوي : والتعاريف اللفظية لا يتحاشى في مثلها عن زيادة بعض الألفاظ مبالغة في زيادة

الكشف والبيان ، ولا عن التجاوزات اللفظية لما عرفت من أن الأقدمين من الفقهاء وغيرهم لا يلتفتون

إلى اصطلاح أهل الميزان وإنما يقصدون إعطاء المعنى بالطريق كيف ما كان .

انظر : حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٣٦٥ .

(٢) الاعتراض وجوابه ذكره صاحب الكشف ١ / ١٤٦ وراجع في شرح ابن ملك على المنار / ٣٦٥ .

(٣) وهو حديث أخرجه مسلم في كتاب المساقاة ، باب الصرف وبيع الذهب بالورق ٣ / ١٢١١ ، عن

أبي سعيد الخدري قال : قال رسول الله ﷺ : « الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة ، والبر بالبر ، والشعير

بالشعير ، والتمر بالتمر ، والملح بالملح ، مثلاً بمثل وسواء بسواء ، يداً بيد ، فإذا اختلفت هذه

الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد » وأخرجه البخاري مختصراً في كتاب الربا ، باب بيع

الفضة بالفضة ٣ / ٣٠ .

(٤) الحديث أخرجه ابن ماجه في سننه في كتاب التجارات ، باب التغليظ في الربا عن عمر بن الخطاب

قال : « إن آخر ما نزلت آية الربا وإن رسول الله ﷺ قبض ولم يفسرها لنا فدعوا الربا والريية » .

قال البوصيري في مصباح الزجاجة ٢ / ١٩٨ : هذا إسناد صحيح ورجاله ثقات .

(٥) حكى الإجماع السرخسي في المبسوط ١٢ / ١١٢ ، والنووي في شرح صحيح مسلم ١١ / ٩ ، وابن

قدامة في المغني ٤ / ١٦ .

(٦) انظر : شرح ابن ملك على المنار / ٣٦٥ .

ثم اختلفوا في معنى هذا الطلب :

فقيل : هو الطلب والتأمل في اللفظ لإزالة الخفاء كما مر^(١) .

وقيل : هو طلب المعنى المؤثر ، والتأمل هو التأمل في صلاحه للتعدية .

والأول أقرب لأن الطلب والتأمل في المعنى وصلاحه للتعدية لا يختصان بالمحمل ،

بل قد يكون في النص والمفسر^(٢) .

قوله : « وكذلك الصلاة والزكاة » فإن الصلاة في اللغة : الدعاء^(٣) ، وهو غير

مراد ، وقد بينها النبي ﷺ بفعله .

والزكاة هي : النماء^(٤) لكنه غير مراد ، وقد بينها النبي عليه الصلاة والسلام

بقوله : « هاتوا ربع عشر أموالكم »^(٥) هذا على الوجه الأول^(٦) .

وأما على الوجه الثاني فإن الصلاة في اللغة : الدعاء ، وذلك غير مراد . وقد

بينها النبي عليه الصلاة والسلام^(٧) ، فيطلب المعنى الذي جعلت الصلاة لأجله ، أهو

التواضع والخشوع أو الأركان المعهودة ؟

ثم يتأمل أيتعدى إلى صلاة الجنابة أم لا ؟

وأما الزكاة فهي : النماء . لكنه غير مراد ، وقد قال النبي عليه الصلاة والسلام :

« ليس عليك في الذهب شيء »^(٨) فيطلب المعنى الذي أوجبت الزكاة ، أهو ملك

(١) أي كما مرّ في المشكل وهذا القول لعبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ١ / ١٤٧ .

(٢) انظر الاعتراض وجوابه في : شرح ابن ملك على المنار / ٣٦٦ ؛ كشف الأسرار ١ / ١٤٧ ؛ حاشية

الرهاوي على شرح ابن ملك / ٣٦٦ .

(٣) انظر مادة : « دعا » في مختار الصحاح ولسان العرب .

(٤) انظر مادة : « زكا » في المصدرين السابقين .

(٥) وهو صدر حديث طويل أخرجه أبو داود في كتاب الزكاة ، باب بيان زكاة المشترك انظر سنن أبي

داود مع شرحه ؛ بذل المجهود ٨ / ٦٠ ، وأخرجه الدارقطني في سننه في كتاب الزكاة ، باب وجوب

زكاة الذهب والورن عن علي قال علي - وزاد أبو داود : قال زهير أحسبه عن النبي ﷺ - أنه قال :

« هاتوا ربع العشر من كل أربعين درهماً ، وليس عليكم شيء حتى تتم مائتي درهم .. » .

قال الزيلعي في نصب الراية ٢ / ٣٥٣ قال ابن القطان : إسناده صحيح وكلهم ثقات .

(٦) انظر : شرح ابن ملك على المنار / ٣٦٧ ؛ فتح الغفار ١ / ١١٦ .

(٧) وقد بينها بقوله وفعله . انظر : شرح ابن ملك على المنار / ٣٦٦ ؛ فتح الغفار ١ / ١١٦ .

(٨) وهو جزء من الحديث السابق إلا أنه ليس فيه لفظة « في الذهب » .

نصاب فارغ عن الدين أو مشغول به ، ثم يتأمل فيه للتعدية .
والمحمل مأخوذ من الجملة . وهو كرجل اغترب عن وطنه بوجه انقطع بذلك
الوجه أثره .
والمشكل يقابل النص . والمحمل يقابل المفسر . على ما عرف من المراد بالمقابلة
بحسب المعنيين^(١) .

(١) انظر كلام الشارح عن المراد بالمقابلة ص ١٢٧ .

[تعريف المتشابه]

قال رحمه الله :

« فإذا صار المراد مشتبهاً على وجه لا طريق لدركه حتى سقط طلبه ،
ووجب اعتقاد الحقيقة فيه سمي متشابهاً . بخلاف الجمل فإن طريق دركه متوهم ،
وطريق درك المشكل قائم .

وأما المتشابه فلا طريق لدركه إلا التسليم فيقتضي اعتقاد الحقيقة قبل الإصابة .
وهذا معنى قوله تعالى : ﴿ وأخر متشابهات ﴾ .

— أقول : قد تقدم أن الخفي يحتاج إلى معرفة المراد به إلى الطلب ، فإذا ازداد
الخفاء حتى احتيج إلى التأمل بعد الطلب صار مشكلاً . ولكن طريق دركه ثابت .
فإذا ازداد حتى احتيج إلى الاستفسار صار مجملاً ، لكن طريق دركه متوهم .
أي [مرجو] ^(١) .

فإذا ازداد حتى لم يبق رجاء معرفة المراد قبل الإصابة — أي قبل يوم القيامة —
صار متشابهاً ^(٢) ولا طريق لدركه ، لكن التسليم واعتقاد الحقيقة . حينئذ واجب ،
وهو مأخوذ من الاشتباه ، وهو معنى قوله تعالى : ﴿ وأخر متشابهات ﴾ ^(٣) .

قال رحمه الله :

« وعندنا أن لا حظ للراسخين في العلم من المتشابه إلا التسليم على اعتقاد
حقيقة المراد عند الله تعالى . وأن الوقف على قوله : « إلا الله » واجب » .

— أقول : اعلم أن ما ذكره الشيخ ههنا من أن المراد بالمتشابه قبل الإصابة غير
مرجو ، وليس له موجب سوى التسليم واعتقاد الحقيقة ، هو مذهب عامة السلف من
الصحاب والتابعين ، وعامة متقدمي أهل السنة من أصحابنا ، وأصحاب الشافعي ،

(١) في ج : « موجود » .

(٢) انظر تعريف المتشابه عند الحنفية في : أصول الشاشي / ٨٥ ؛ أصول السرخسي ١ / ١٦٩ ؛ التلويح
على التوضيح ١ / ١٢٧ ؛ التحقيق ١ / ٢٠٢ ؛ شرح اللغني ٢ / ٧١٤ ؛ كشف الأسرار للنسفي ١ /

وهو مختار المصنف^(١) .

[وذهب]^(٢) أكثر المتأخرين : إلى أن الراسخ هو الذي حقق العلم وعمل به^(٣) كما أشار إليه الشيخ في أول الكتاب . وقد ورد عن النبي ﷺ ما يؤيده في ذلك وهو قوله عليه الصلاة والسلام : « الراسخ من برت يمينه وصدق لسانه واستقام قلبه وعف بطنه وفرجه يعلم تأويل المتشابه »^(٤) وهو مذهب عامة المعتزلة^(٥) .

ولما كان مختار الشيخ مذهب [الأئمة]^(٦) الذين أخذ منهم التفسير وطرق التأويل ، جعله كالمسلمات التي لا يحتاج فيها إلى إقامة دليل ، فلم يتعرض لها واشتغل بجواب شبهة ترد منهم كما نذكره .

ولكن لا علينا أن نذكر ههنا ما ذكره العلماء بطريق الاختصار للتوضيح :

احتج المتأخرون بقوله تعالى : ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم ﴾^(٧) ووجه الاحتجاج : أن الوقف على قوله : ﴿ والراسخون في العلم ﴾ واجب ، وإلا لزم الخطاب بما لا يفهم ، وتكذيب الصحابي ، وإقدام المفسرين على ما لا يجوز لهم في كلام الله تعالى . واللوازم بأسرها باطلة ، فالملزوم كذلك^(٨) .

(١) انظر : أحكام القرآن للجصاص ٢ / ٥ ؛ الفتوحات الإلهية ١ / ٢٤٣ ؛ فتح القدير ١ / ٣١٥ ؛

المحلى على جمع الجوامع ٣٣ / ٢ ؛ شرح الكوكب المنير ٢ / ١٥٠ ؛ فواتح الرحموت ٢ / ١٧ .

(٢) في ج : « وذكر » .

(٣) وهو قول ابن عباس في رواية وعائشة ، ومجاهد ، والضحاك ، وابن جرير ، ومن المتأخرين الآمدي والنووي وأبو البقاء من الحنابلة وقال ابن الحاجب : إنه الظاهر .

انظر : تفسير ابن كثير ١ / ٣٤٦ ؛ الأحكام للآمدي ١ / ١٦٧ ؛ شرح صحيح مسلم للنووي ١٦ /

٢١٨ ؛ شرح الكوكب المنير ٢ / ١٥٢ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ٢ / ٢١ .

(٤) والحديث أخرجه الطبراني في معجمه ٨ / ١٧٧ ، والطبري في تفسيره ٣ / ١٨٤ ، عن عبد الله بن

يزيد عن أبي الدرداء وأبي أمامة ووائل بن الاسقع وأنس بن مالك قالوا : سئل رسول الله ﷺ : من

الراسخون في العلم ؟ قال : « هو من برت يمينه ، وصدق لسانه ، وعف فرجه وبطنه فذاك الراسخ في

العلم » قال الهيثمي في مجمع الزوائد ٦ / ٣٢٤ : فيه عبد الله بن يزيد وهو ضعيف .

(٥) انظر : شرح الأصول الخمسة ٦٠٣ / ٦ ؛ وانظر : شرح ابن ملك على المنار ٣٦٨ /

(٦) في أ و ب : « أئمة الدين » .

(٧) آل عمران : ٧ .

(٨) انظر هذا الدليل في : شرح ابن ملك على المنار ٣٦٨ /

أما بطلان اللازم فظاهر .

وأما الملازمة فلأن الراسخين إذا لم يعلموا تأويل المتشابه ، فغيرهم يكون أكثر جهلاً به ، ولزم الخطاب بغير المفهوم ، وأن ابن عباس رضي الله عنهما قال : « أعلم القرآن إلا أربعة : الغسلين والحنان والرقيم والأواه »^(١) ثم روى عنه أنه علم ذلك وقال : « الراسخون يعلمون تأويل المتشابه وأنا ممن يعلم تأويله »^(٢) .

وأن المفسرين إلى يومنا هذا يفسرون كل آية ولم نرهم وقفوا على شيء .
والصحابة اشتهر عنهم تفسير الحروف المقطعة في أوائل السور .
ومجاهد^(٤) وقف على قوله : « والراسخون في العلم »^(٥) ولو لم يكن للراسخ حط لم يتهياً لهم ذلك .

(١) الغسلين : ما جاء في قوله تعالى في سورة الحاقة : ٣٥ ، ٣٦ : ﴿ فليس لهم اليوم ههنا حميم ولا طعام إلا من غسلين ﴾ ومعناه : صديد أهل النار ، وقيل هو شجر يأكله أهل النار ، وقيل : ما يخرج من لحومهم .

الحنان : ما جاء في قوله تعالى في سورة مريم : ١٢ : ﴿ وحناناً من لدنا وزكاة وكان تقياً ﴾ ومعناه : الرحمة والمحبة والشفقة وقيل : تعظيماً من له .

الرقيم : ما جاء في قوله تعالى في سورة الكهف : ٩ : ﴿ أم حسب أن أصحاب الكهف والرقيم كانوا من آياتنا عجباً ﴾ ومعناه : اسم القربة أو الوادي الذي فيه أصحاب الكهف ، وقيل : اسم الكتاب ، وقيل : اسم الجبل .

الأواه : ما جاء في قوله تعالى في سورة التوبة : ١١٤ : ﴿ إن إبراهيم لأواه حليم ﴾ وفي سورة هود : ٧٥ : ﴿ إن إبراهيم لحليم أواه منيب ﴾ معناه : المتضرع بالدعاء ، وقيل : الرحيم ، وقيل : الفقه .
انظر أقوال المفسرين في هذه الألفاظ في : تفسير الطبري : ٢٩ / ٩٥ ، ١٧ / ٥٤ ، ١٧ / ١٩٩ ، ١٢ / ٨٠ . تفسير ابن كثير : ٤ / ٤١٦ ، ٣ / ١١٠ ، ٣ / ٧٣ ، ٢ / ٣٩٤ ؛ فتح القدير : ٥ / ٢٧٧ ، ٣ / ٣١٤ ، ٣ / ٢٦٢ ، ٢ / ٤١٢ .

(٢) أخرجه الطبري في تفسيره ١٧ / ١٩٩ بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : « كل القرآن أعلمه إلا حناناً والأواه والرقيم » من غير ذكر الغسلين ، ونقل ابن كثير في تفسيره ٤ / ٤١٦ عن ابن أبي حاتم بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : « ما أدري ما الغسلين ولكني أظنه الزقوم » .
(٣) رواه الطبري في تفسيره ٣ / ١٨٣ بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : « أنا ممن يعلم تأويله » .

(٤) هو مجاهد بن جبر ، أبو الحجاج المكي ، المقرئ ، المفسر ، الامام ، الحجة مولى عبد الله بن السائب ابن أبي السائب ، روى عن عائشة وحديثه عنها في الصحيحين ، وروى عن ابن عباس رضي الله عنهما وقرأ عليه القرآن ثلاث عرضات ، توفي بمكة سنة ١٠١ هـ وهو ساجد .

انظر ترجمته في : طبقات المفسرين ٢ / ٣٠٥ ؛ تهذيب الأسماء واللغات ٢ / ٨٣ ؛ معجم الادباء ٥ / ٥٣ ؛ ديوان الإسلام ٤ / ١٠٧ ؛ تذكرة الحفاظ ١ / ٩٢ ؛ الكاشف ٣ / ١٢٠ .

(٥) رواه الطبري بسنده عن مجاهد أنه قال : « والراسخون في العلم » يعلمون تأويله ويقولون آمنا به .

انظر تفسير الطبري ٣ / ١٨٣ .

واحتج المتقدمون^(١) ومن اقتفى أثرهم أيضاً بالآية . ووجهه أن الوقف على قوله : ﴿إلا الله﴾ واجب وذلك يفيد المطلوب لأداة الحصر . وبيان وجوبه بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه : ((إن تأويله إلا عند الله))^(٢) . وعطف المرفوع على المجرور [لا يصح]^(٣) . وقراءة أبيّ وابن عباس رضي الله عنهما في رواية طاووس^(٤) : ((ويقول الراسخون))^(٥) .
وبالسنة : وهي ما روت عائشة^(٦) رضي الله عنها أن النبي ﷺ تلا هذه الآية وقال : ((إذا رأيتم الذين يتبعون المتشابهة فاولئك هم الذين سماهم الله فاحذروهم))^(٧) أمر بالحدز مطلقاً .

(١) انظر هذه الأدلة في : شرح المغني ٢ / ٧١٦ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٣٦٧ ؛ فتح الغفار ١ /

. ١١٧

(٢) أخرجهما بن أبي داود السجستاني في كتاب المصاحف عن الأعمش . انظر : كتاب المصاحف / ٥٩ .

(٣) في أ و ب : ((لا يجوز)) .

(٤) طاووس بن كيسان اليماني الحميري ، أبو عبد الرحمن ، سكن الجند في اليمن من كبار التابعين والعلماء ، سمع ابن عباس وابن عمر ، وجابراً ، وأبا هريرة وغيرهم ، اتفقوا على جلالته وقدره ، توفي سنة ١٠٦ هـ .

انظر ترجمته في : تهذيب الأسماء واللغات ١ / ٢٥١ ؛ الكاشف ٢ / ٤١ ؛ تذكرة الحفاظ ١ / ٩٠ ؛

ديوان الإسلام ٣ / ٢٢٢ ؛ التاريخ الكبير ٤ / ٣٦٥ ؛ الاعلام ٣ / ٢٢٤ .

(٥) أخرجه الحاكم في مستدركه ٢ / ٨٨٩ عن طاووس عن أبيه قال : سمعت ابن عباس يقرأ : ﴿وما يعلم تأويله إلا الله ويقول الراسخون في العلم آمنّا به﴾ قال الحاكم : صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ووافقه الذهبي .

(٦) عائشة بنت أبي بكر الصديق ، ولدت بعد المبعث بأربع سنين ، وتزوجها النبي ﷺ وهي بنت ست ودخل عليها وهي بنت تسع ، يقول عطاء ابن أبي رباح ، كانت عائشة أفقه الناس وأحسن الناس وأعلم الناس رأياً في العامة توفيت سنة ٥٨ هـ .

انظر ترجمتها في : الإصابة ٤ / ٣٥٩ ؛ الاستيعاب ٤ / ٣٥٦ ؛ تذكرة الحفاظ ١ / ٢٧ ؛ تهذيب

الأسماء واللغات ٢ / ٣٥ ؛ الاعلام ٣ / ٢٤٠ .

وبالآثر : وهو ما روي أيضاً عنها رضي الله عنها : « أن النبي ﷺ لم يفسر من القرآن إلا آيات علمهن جبريل عليه السلام »^(١) فمن قال : أنا أفسر الجميع فقد تكلف فيه بما لم يتكلف به رسول الله ﷺ .

وبالمعقول : وهو أن الله تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل ، كما ذم على اتباعه ابتغاء الفتنة بأن يجريه على الظاهر .

ومدح الراسخين بقولهم : « كل من عند ربنا » . ولأن العلم المسند إلى الله لوجوب كونه جازماً لا يمكن إسناده إلى الراسخين ، والعلم المسند إليهم في التأويل إنما يكون ظناً . وهو قسيم الأول ، فلا دلالة للأول عليه فحذفه لا يسوغ .

(٧) أخرجه البخاري في كتاب التفسير ، باب تفسير سورة آل عمران ٥ / ١٦٦ ، ومسلم في كتاب العلم ، باب النهي عن اتباع متشابه القرآن ٤٧ / ٢٠٥٣ ، والترمذي في كتاب التفسير ، باب ومن سورة آل عمران .

(١) أخرجه أبو يعلى في مسنده ٨ / ٢٣ ، والبخاري ، انظر : كشف الأستار عن زوائد البزار ٣ / ٣٩ قال الهيثمي في مجمع الزوائد ٦ / ٣٠٣ : فيه راو لم يتحرر عن اسمه عند واحد منهما ، وبقي رجاله رجال الصحيح .

[الحكمة من إنزال المتشابه]

قال رحمه الله :

« وأهل الايمان في العلم على طبقتين : منهم من يطالب بالامعان في السير لكونه مبتلى بضرب من الجهل ومنهم من يطالب بالوقف لكونه مكرماً بضرب من العلم . فأنزل الله المتشابه تحقيقاً للابتلاء . وهذا أعظم الوجهين بلوى ، وأعمهما نفعاً وجدوى . وهذا يقابل المحكم »

— أقول : لما رأى الشيخ أن ما ذكره المتأخرون من المنقولات معارض ، فإن ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما معارض لما روي من قراءته وقراءة أبي . وما روي عن المفسرين وغيرهم فهو معارض بما روي من قراءة ابن مسعود ورواية عائشة ، وكان قولهم : « لزوم الخطاب بما لم يفهم » شبهة تعرض لجوابه . وقال : « أهل الايمان على طبقتين » وتحقيقه أنا لا نسلم بطلان اللازم ، وسنده أن أهل الايمان على طبقتين أي منزلتين أو مرتبتين :

منهم من هو مأمور بالمبالغة في الطلب لكونه لم يتم له ما هو محتاج إليه من معرفة أصول دينه وفروعه على التحقيق . فهو مبتلى بضرب من الجهل ، محتاج إلى [إزالته]^(١) بإدراك الأدلة واستنباط الأحكام منها . فأنزل ما سوى المتشابه ابتلاء له ليتفكر في ذلك إلى أن يكمل ما يحتاج إليه في دينه ودنياه .

ومنهم من تعدى عن تلك المرتبة وانتهى فيما يحتاج إليه ، وعقله مجبول عن اكتساب الكمالات وطلب الزيادة ، فهو مأمور بالوقف عن الطلب بكونه مكرماً بضرب من العلم ، أي ما يحتاج إليه ، وعقله مجبول عن اكتساب الكمالات وطلب الزيادة ، فهو مأمور بالوقف عن الطلب بكونه مكرماً بضرب من العلم ، أي ما يحتاج إليه في تكميل دينه ودنياه . فأنزل المتشابه للابتلاء في حقه ليمتنع عن التفكير فيه ، معتقداً حقيقته ، ويكون ذلك عبادة منه .

وهذا النوع من الابتلاء أعظم الوجهين بلوى أي الابتلاء لأن الإطاعة مع العجز عن إدراك ما وجب عليه أدخل في كونه عبادة مما عرف حكمته . والعقل يقتضي الخطاب بما يعلم ، فلما خوطب بما لا يعلم ووجب عليه اعتقاد حقيقته كان أقوى في التذلل والخضوع .

(١) في ج : « أن السنة » .

ويقرب من هذا ما قيل : « ان الابتلاء بالوقوف ينشأ من العبادة .
والابتلاء بالإمعان في الطلب ينشأ من العبادة . والعبادة أقوى من العبادة ، لأن
العبادة هي الرضا بما يفعل الرب . والعبادة فعل ما يرضي الرب »^(١) والأول أشق
فكان أفضل .

وبهذا قيل : « تسقط العبادة في الآخرة دون العبادة . فإن العبادة أن لا يرى
متصرفاً في الدارين في الحقيقة إلا الله »^(٢) .

وهذا النوع أعم نفعاً أيضاً من الأول ، يعني في [الدين]^(٣) لسلامة صاحبه عن
الوقوع في الزيغ بسبب اتباع المتشابه . وهو معنى قولهم : مذهب السلف أسلم^(٤) .
« وكذلك جدوى » يعني في الآخرة بكثرة الثواب ، فإنه لما كان أعظم ابتلاء
كان أشد صبراً ، فكان أعم جدوى .

لكن الخلف لما اضطروا إلى الجواب عما تمسك به أهل الآراء الزائغة بالمتشابهات
على مذاهبهم الباطلة ، أولوا المتشابهات إحكاماً للدين الحق بدفع شبه المبطلين ،
وهذا معنى قولهم : مذهب الخلف أحكم^(٥) .

وهذا أي المتشابه يقابل المحكم ، لأنه نهاية جانب الخفاء ، كما أن المحكم نهاية
جانب الظهور .

(١) هو من كلام حافظ الدين النسفي في شرح للنار ١/ ٢٢٢، ٢٢٣، وفي شرحه على المنتخب ١/ ١١٩ .

(٢) هو قول النسفي . انظر المرجعين السابقين .

(٣) في ب : « الدنيا » .

(٤) انظر : شرح المغني ٢ / ٧١٨ .

(٥) وهو قول محجوب عن معرفة مقادير السلف ، وإلا كيف يقال أن القرون الفاضلة من أصحاب رسول
الله ﷺ والتابعين وتابع التابعين كانوا أنقص في الحكمة لا سيما في العلم بالله وأسمائه وصفاته من
هؤلاء المتأخرين ، لذلك تصدى غير واحد من العلماء لهذه المقولة بالنقد والنقض يقول ابن رجب
الخبلي : « وقد فتن كثير من المتأخرين بهذا وظنوا أن من كثر كلامه وجداله وخصامه في مسائل
الدين فهو أعلم ممن ليس كذلك . وهذا جهل محض وانتظر إلى أكابر الصحابة وعلمائهم كأبي بكر
وعمر وعلي كيف كان كلامهم أقل من كلام ابن عباس وهم أعلم منه » .

ويقول ابن أبي العز : « لذلك صار كلام المتأخرين كثيراً قليل البركة ، بخلاف كلام المتقدمين فإنه
قليل كثير البركة لا كما يقوله ضلال المتكلمين وجهلهم أن طريقة السلف أسلم ، وإن طريقتنا أحكم
وأعلم وكما يقوله من لم يقدرهم قدرهم من المتسعين إلى الفقه انهم لم يتفرغوا لاستنباطه وضبط
قواعده وأحكامه اشتغالا منهم بغيره ... فكل هؤلاء محجوبون عن معرفة مقادير السلف وعمق
علومهم وقلة تكلفهم ... وتالله ما امتاز عنهم المتأخرون إلا بالتكلف ... » .

انظر : فضل علم السلف على علم الخلف / ٣٨ ؛ شرح العقيدة الطحاوية ١ / ١٩ ؛ مجموع الفتاوى

[أمثلة للمتشابه]

قال رحمه الله :

« مثاله : المقطعات في أوائل السور . ومثاله : إثبات رؤية الله تعالى بالابصار حقاً في الآخرة بنص القرآن لقوله عز وجل : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة ﴾ الآية ، ولأنه موجود بصفة الكمال وأن يكون مرئياً لنفسه وغيره من صفات الكمال . والمؤمن لا كرامه بذلك أهل ، لكن إثبات الجهة تمتنع فصار بوصفه متشابهاً فوجب تسليم التشابه على اعتقاد الحقية فيه . وكذلك إثبات اليد والوجه حق عندنا معلوم بأصله ، متشابه بوصفه . ولن يجوز إبطال الأصل بالعجز عن درك الوصف . وإنما ضلت المعتزلة من هذا الوجه ، فإنهم ردوا الأصول لجهلهم بالصفات فصاروا معطلة » .

- أقول : اختار الشيخ - رحمه الله - كون المقطعات في أوائل السور كما في قوله تعالى : ﴿ الم ﴾ ^(١) ﴿ كهيعص ﴾ ^(٢) ﴿ حم ﴾ ^(٣) ﴿ عسق ﴾ ^(٤) من التشابهات ، وهو مذهب الأكثرين ^(٥) .

ومن الناس من قال : إنها من ألسن الملائكة يفهم بعضها من بعض ، وألسن الطيور والدواب فتحتمل أن يطلعنا الله عليه ، أو يعرفه الرسول بتعليم الملائكة . ومثال التشابهات أيضاً وإنما لم يقل : وكذلك إثبات الرؤية ، فرقاً بين ما هو متشابه بلا خلاف ، وبين ما في كونه متشابهاً خلاف .

ومعنى كلامه أن إثبات رؤية الله تعالى في الآخرة باعتبار وصفه متشابه ، لا باعتبار أصله . فإن الدلائل النقلية والعقلية تدل على نفس الرؤية ^(٦) . فإن قوله

(١) هي فاتحة سورة البقرة ، وآل عمران والعنكبوت والروم ولقمان والسجدة .

(٢) فاتحة سورة مريم .

(٣) فاتحة سورة غافر ، فصلت ، الشورى ، الزخرف ، الدخان ، الجاثية ، الأحقاف .

(٤) الآية الثانية من سورة الشورى .

(٥) نسبة هذا المذهب إلى الأكثرين فيه نظر ، فكثير من المحققين يرون أن حروف الهجاء في أوائل السور معلومة المعاني ، وإن اختلفوا في تفسيرها . انظر : تفسير الطبري ١ / ٨٦ ؛ تفسير الخازن ١ / ٢٦ ؛ أحكام القرآن للقرطبي ١ / ١٥٤ ؛ أنوار التنزيل ١ / ١٢ .

(٦) انظر أقوال وأدلة العلماء في هذه المسألة : تفسير الطبري ٢٩ / ١٩٢ ؛ تفسير ابن كثير ٤ / ٤٥٠ ؛ فتح القدير ٤ / ٣٢٩ ؛ أحكام القرآن للقرطبي ٩ / ١٠٧ ؛ الفتوحات الإلهية ٤ / ٤٤٨ ؛ شرح العقيدة الطحاوية ١ / ٢٠٧ ؛ مجموع الفتاوى ٦ / ٤٠١ - ٤٦٠ ؛ تهذيب الأوائيل ١ / ٣٠١ ؛ الإرشاد /

تعالى : ﴿ وجوه يومئذٍ ناظرة إلى ربها ناضرة ﴾^(١) تدل على الرؤية ، بحيث أن صرف دلالاته عن ذلك بتأويل ذهب إليه أهل الضلال ، من جعل إلى بمعنى النعمة واحدة الإلاء ، وجعل الناظرة بمعنى المنتظرة ، خلاف الظاهر^(٢) .

وأما عن كيفية ذلك فمتشابه ، ومن ههنا سقط اعتراض من قال : المتشابه عندكم ليس له حكم إلا إعتقاد الحقيقة فيه ، وأنتم تستدلون به على حكم إثباته بالمحكم قد يكون متعذراً .

فإن قيل : لا نسلم أن الآية تدل على ثبوت نفس الرؤية لأنه أسند النظر فيها إلى الوجوه ، والناظرة هي العيون دون الوجوه .

فالجواب من وجهين :

أحدهما : أنه ذكر الكل وأراد الجزء كما في قوله تعالى : ﴿ فلما أن جاء البشير ألقاه على وجهه فارتد بصيراً ﴾^(٣) وهو مجاز سائغ شائع .
والثاني : أنه نزل كذلك إشعاراً بأن كيفية النظر متشابهة .

وأما المعقول فما أشار إليه الشيخ بقوله : « ولأنه موجود بصفة الكمال ، وأن يكون مرئياً لنفسه وغيره من صفات الكمال » فهو مرئي لنفسه وغيره .

أما الأولى : فلأن وجوده تعالى لم ينكره أحد قط ، وكونه موصوفاً بصفات الكمال لأن غيره مستكمل ، والاستكمال من إمارات الحدث ، وهو على القديم محال .

وأما الثانية : فلما ذكره بقوله : « والمؤمن لإكرامه بذلك أهل » .

وبيانه : أن كونه مرئياً للمؤمنين إكرام لهم . والإكرام صفة كمال إذا صادف المحل ، والمؤمنون أهل لذلك ومحل له . والصفة المستلزمة لصفة الكمال صفة كمال ، وإذا كان مرئياً لغيره فهو مرئي لنفسه إذ لا قائل بخلافه .

نعم بعض المعتزلة ذهبوا إلى أنه لا يرى نفسه ولا يراه غيره^(٤) ، وأشار إليه الشيخ

(١) القيامة : ٢٢ - ٢٣ .

(٢) ويقصد المعتزلة والخوارج وطوائف من المرجئة وطوائف من الزيدية . انظر : شرح الأصول الخمسة / ٤٤٢ - ٢٤٧ ؛ الكشف ٤ / ٥٢٩ ؛ وانظر كذلك : مقالات الإسلاميين ١ / ٢٨٩ .

(٣) يوسف : ٩٦ .

(٤) يقول القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة / ٢٤١ : « أنه تعالى وإن كان مبصراً فإنما يرى ما تصح رؤيته ونفسه يستحيل أن ترى لما قد بينا أنه يمدح بنفى الرؤية مدحاً يرجع إلى ذاته وما كان نفيه نفيّاً راجعاً إلى ذاته فإن إثباته نقصاً والنقص لا يجوز على الله تعالى » .

بقوله : « وأن يكون مرئياً لنفسه » .

قوله : « لكن إثبات الجهة ممتنع » يمكن أن يكون استدراكاً من قوله : « ومثاله إثبات رؤية الله بالأبصار عياناً في الآخرة » ويكون تقديره : إثبات رؤية الله ، أي أصلها بنص القرآن ولكن وصفها متشابه ، فهي نظير المتشابه من حيث الصفة . ويمكن أن يكون جواباً لسؤال مقدر هو في الحقيقة معارضة ، وهو أن يقال : ما ذكرتم من المعقول وإن دل على ثبوت مدعاكم ، ولكن عندنا ما ينفيه ، وهو أن من شرط الرؤية في الشاهد أن يكون المرئي في جهة من الرائي ، وأن يكون مقابلاً له ، ولا يكون بينهما قرب مفرط ولا بعد كذلك ، وكل ذلك على الله محال . فأجاب : بأن اثباته لجهة ممتنع ، فصار بوصفه متشابهاً فوجب تسليم المتشابه على اعتقاد الحقيقة فيه .

واعلم أن هذا استدلال من الشكل الثاني مع اتفاق مقدمتيه في الكيف . وقد ذكرت ما في ذلك في خطبة هذا الشرح ناقلاً عن حاز قصبات السبق في نكات المعقول والمنقول^(١) .

وكذلك إثبات اليد والوجه معلوم بأصله ، فإن الوجه واليد من صفات الكمال في الشاهد فيوصف الله تعالى بهما ، إلا أن كونه على صفة الخارجة مستحيل ، فكانت كيفيتهما من المتشابه^(٢) .

قال مشايخنا : « ان في أمثال ذلك تتبع اللفظ الذي ورد به النص من الكتاب والسنة ولا يشتق منه اسم ، فلا يقال : الله متوجه إلى فلان بنظر الرحمة . ولا يبدل بلفظ آخر من العربية وغيرها ، فلا يقال بالفارسية : روى خدای ، ودست خدای ، وغير ذلك »^(٣) .

(١) انظر ص ٣ من هذه الرسالة .

(٢) يوضحه ما ذكره الإمام أبو حنيفة في قوله : « وله يد ووجه ونفس كما ذكره الله تعالى في القرآن فما ذكره الله في القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس فهو له صفات بلا كيف ولا يقال : إن يده قدرته أو نعمته لأن فيه إبطال الصفة وهو قول أهل القدر والاعتزال ولكن يده صفته بلا كيف » . انظر : شرح الفقه الأكبر / ٥٨ ؛ وانظر هذه المسألة في : أصول السرخسي ١ / ١٧٠ ؛ شرح العقيدة الطحاوية ١ / ٢٦٤ .

(٣) هو من كلام عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ١ / ١٥٧ .

قوله : « ولن يجوز إبطال الأصل » يعني لما ثبت أن ما ذكرنا من التشابهات بحسب الوصف لا بحسب الأصل [وأنه بحسب الأصل]^(١) معلوم لا مانع من الاطلاق ، والوصف تابع لا يجوز إبطال الأصل للعجز عن إدراك الوصف . فإن زوال الوصف لا يستلزم زوال أصله ، وإنما وقع ضلال المعتزلة من هذه الجهة ، فإنهم ردوا الأصول لجهلهم بالصفات فصاروا معطلة .

ويمكن أن يكون معناه : ردوا الأصول أي الصفات أجمع ، قالوا : ليس له علم ولا قدرة ولا غيرها بجهلهم بكيفية ثبوتها فإن الصفة إذا لم تكن [عين]^(٢) الذات فهي غير الذات ، وهو مستلزم الكثرة في الأزل ، المنافية للتوحيد ، فصاروا معطلة ، أي قائلة بخلو الذات عن الصفة .

(١) ساقط من أ و ج .

(٢) في ج : « غير » .

[تعريف الحقيقة]

قال رحمه الله :

« وتفسير القسم الثالث أن الحقيقة اسم لكل لفظ أريد به ما وضع له ، مأخوذ من حق الشيء يحق حقاً فهو حق ، وحقاً وحقيق . ومنه سميت الحاقة » .
- أقول : هذا هو القسم الثالث باعتبار أصل التقسيم وهو في وجوه استعمال ذلك النظم ، فإنه بحسب استعمال المتكلم يتصف بكونه حقيقة أو مجازاً ، أو صريحاً أو كناية . ولهذا لا يكون في ابتداء الوضع حقيقة ولا مجازاً .
فقوله : « لفظ »^(١) إشارة إلى أنهما من عوارض الألفاظ دون المعاني . وهو كالجنس يشمل المحدود وغيره .

وقوله : « اريد به ما وضع له » كالفصل يخرج المهمل والمجاز .

قيل : هذا التعريف ليس بصحيح من وجهين :

أحدهما : أنه قال : « اريد به ما وضع له » ولم يقل استعمل فيما وضع له ، ويلزمه أن يكون اللفظ من ابتداء الوضع قبل الاستعمال حقيقة وليس كذلك^(٢) .
والثاني : أن أقسام الحقيقة ثلاثة : لغوية ، وشرعية وعرفية . كالأسد للحيوان المفترس ، والصلاة لذات الأركان المعهودة ، والدابة لذات الحافر ، فمتى أريد بالصلاة الدعاء ، وبالدابة النملة مثلاً صدق أنه أريد به ما وضع له مع أنه مجاز [شرعي وعرفي . ولو أراد صاحب اللغة بالصلاة الأركان المعهودة صدق أنه أراد ما وضع له مع أنه مجاز]^(٣) لغوي ، فكان الحق أن يقول : في اصطلاح وقع به التخاطب^(٤) (٥) .

(١) انظر تعريف الحقيقة عند الحنفية في : أصول الشاشي / ٤٢ ؛ أصول السرخسي / ١ / ١٧٠ ؛ التحقيق

/ ١ / ٢١٨ ؛ كشف الأسرار للنسفي / ١ / ٢٢٥ ؛ شرح المغني / ٢ / ٧٢٠ .

(٢) انظر هذا الاعتراض في شرح ابن ملك على المنار / ٣٧٠ ؛ فتح الغفار / ١ / ١١٧ .

(٣) ساقطة . أ .

(٤) انظر هذا الاعتراض في : شرح المغني / ٢ / ٧٢٢ .

(٥) وهذا القيد أخذه بعض الأصوليين بالاعتبار كصدر الشريعة في التوضيح - مع التلويح - ٦٩/١ - فزاد :

« بالحيثية التي يكون الوضع بتلك الحيثية » ، والكمال بن الهمام في التحرير - مع التيسير - ٢ / ٢

فزاد : « في عرف به ذلك الاستعمال » وزاد محب الله بن عبد الشكور في مسلم الثبوت - مع فواتح

الرحموت - ٢٠٣ / ١ : « في اصطلاح التخاطب » ويمثله قال آخرون . انظر : ميزان الأصول /

٣٧٠ ؛ فتح الغفار / ١ / ١١٨ .

والجواب عن الأول : أنا لا نسلم أن اللفظ في ابتداء وضعه قبل الإستعمال أريد به ما وضع له ، بل خصص أمر باعتبار لأن يوضع له اللفظ ، ولو كان ذلك الاعتبار اعتبار أنه وضع له لكان قبل الوضع تخصصه لأن يوضع له بالوضع ، وهو محال^(١) .

وعن الثاني : بأن قوله : « ما وضع له » يستلزم واضعاً بالضرورة . والحقيقة بالنسبة إلى الواضع استعمال اللفظ فيما وضعه له ، لأن الاشتراك في الاستعمال على خلاف الأصل ، وكل من تابع واضعاً في الاستعمال فحكمه حكم ذلك الواضع ، إذ لا فرق بينهما في ذلك . فتكون الحقيقة بالنسبة إليه أيضاً استعمال اللفظ فيما وضع الواضع ، الذي هو تابعه فيه .

فصاحب اللغة إذا استعمل الصلاة في الأركان المعهودة لم يصدق عليه أنه استعمله فيما وضع له . وهو معنى قولهم : في الاصطلاح الذي وقع به التخاطب . وكلام الشيخ يستلزم ذلك ، لكن لو ذكره بطريق المطابقة كان أولى لوقوعه في التعريف . وعلى هذا فالمراد من الوضع هو تعيين اللفظ بازاء معنى بنفسه مطلقه^(٢) ، ليتناول الحقائق المذكورة .

والحقيقة إما فعلية بمعنى الفاعل من حق الشيء إذا ثبت^(٣) . ومنه قوله تعالى : ﴿ **ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين** ﴾^(٤) أي وجبت وثبتت ، ويكون معناها الثابتة .

وأما بمعنى المفعول من حقت الشيء أي أثبتته . فيكون معناها المثبتة ، يعني في موضعها الأصلي ، والتاء بمعنى الاسمية ، وهو شبه التأنيث ، لأن النقل ثان كما أن التأنيث ثان^(٥) ، وإليه أشار بقوله : « كل اسم لكل لفظ » ولم يقل : كل لفظ .

(١) انظر هذا الجواب نقلاً عن الشارح في فتح الغفار ١ / ١١٧ .

(٢) أي مطلق الوضع .

(٣) انظر مادة : « حقق » في لسان العرب ومختار الصحاح .

(٤) الزمر : ٧١ .

(٥) لفظ الحقيقة نقل من المعنى الأول وهو المثبتة أو الثابتة إلى المعنى الثاني وهو المعنى الوضعي للحقيقة ، أما التأنيث فمن أحكامه أنه إن كان بمعنى المفعول وجرى على موصوفه لا تلحق به تاء التأنيث فيقال : رجل جريح وامرأة جريح ، أما إذا قطع عن الموصوف - كما في عبارة المتن - فإنه تلحق به تاء التأنيث فيقال : مررت بجريح بني فلان وجريحته - وهذا هو معنى شبه التأنيث وهو نقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية الصرفة كالنطيحة والأكلة ونحوها .

انظر : شرح ابن عقيل على الالفية ٤ / ٩٥ ؛ شرح التلخيص ٥٣٨ ؛ شرح المغني ٢ / ٧٢٢ ؛ التحقيق ١ / ٢٢٦ ؛ شرح ابن ملك على المنار مع حاشية الرهاوي ٣٧٢ .

[تعريف المجاز]

قال رحمه الله :

« والمجاز اسم لما أريد به غير ما وضع له ، مفعول من جاز يجوز بمعنى فاعل ، أي متعدد عن أصله ، ولا ينال إلا بالسماع ولا يسقط عن المسمى أبداً . والمجاز ينال بالتأمل في طريقه ليعتبر به ويحتذى بمثاله . ومثال المجاز من الحقيقة مثال القياس من النص » .

— أقول : المجاز اسم للفظ أريد به غير ما وضع له^(١) .

والسؤالان المذكوران على تعريف الحقيقة وإردان على تعريف المجاز .
والجوابان المذكوران جواب لهما .

وقيل : « لا بد في هذا التعريف من قيد آخر ، وهو أن يقال : « مناسبة بينهما »^(٢) حتى لا يرد عليه استعمال لفظ الأرض في السماء [أو بالعكس ، فإنه استعمال اللفظ في غير ما وضع له ، وليس بمجاز بل هو وضع جديد »^(٣) .
واجيب : بأن استعمال لفظ الأرض في السماء^(٤) مجاز بنسبة الظرفية ، كنسبة جعل اليوم صائماً والليل قائماً ، أو نسبة أحد المتقابلين .
ورد الأول : بأن ذلك وصف غير مشهور^(٥) .
والثاني : كذلك^(٦) على أن شيئاً من أقسام التقابل غير صادق عليهما .

(١) انظر تعريف المجاز عند الحنفية في : أصول السرخسي ١ / ١٧٠ ؛ أصول الشاشي ٤٢ / ميزان

الأصول ٣٦٩ / التحقيق ٢ / ٢١٨ ؛ شرح المغني ٢ / ٧٢٤ ؛ كشف الأسرار للنسفي ١ / ٢٢٦ .

(٢) وهو ما فعله أصحاب المختصرات كالأخسيكتي ، والخبازي ، والنسفي وغيرهم .

انظر المراجع السابقة .

(٣) هو من قول الشيخ عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ١ / ١٦٠ .

(٤) ساقط من أ .

(٥) لأن السماء والأرض وإن كانتا ظرفاً ، فلا مناسبة بينهما ، لأن السماء في غاية الارتفاع والأرض في

غاية الانخفاض ، وكونهما ظرفاً ومكاناً يستقر فيهما غيرهما ليس بمشهور .

انظر : حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك / ٣٧١ .

(٦) أي كون السماء مقابلة للأرض غير مشهور ، لأن التقابل المصطلح المشهور عند أهل الميزان إنما هو

بين الأعراض كالسواد والبياض لا بين الأجسام ، والسماء والأرض من قبل الأجسام بل بينهما شبه

تضاد باعتبار أنهما وجوديان أحدهما في غاية الانخفاض والآخر في غاية الارتفاع .

انظر : حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك / ٣٧١ ، ٣٧٢ .

والصواب فيه : أن الإرادة تستلزم صحة الإرادة سابقة ، ولا نسلم صحة إرادة السماء من الأرض أو بالعكس .

وأورد أيضاً على تعريف المجاز بالزيادة مثل قوله تعالى : ﴿ ليس كمثله شيء ﴾^(١) فإن الكاف إذا كا زائداً لم يكن مستعملاً في شيء أصلاً ، [فلا يكون التعريف جامعاً^(٢)] .

واجيب : بأن الكاف إذا لم يكن له معنى كان مستعملاً في غير ما وضع له^(٣) .
ورد : بأن التقدير أنه لم يستعمل في شيء أصلاً ، [^(٤) والاستعمال شرط المجاز .
والحق أن ذلك فيما يذكر لفظان ويراد بهما معنى الثاني فقط ، فيكون مستعملاً في غير ما وضع له .

والمجاز مفعول من جاز يجوز بمعنى فاعل ، لأنه لما استعمل في غير موضعه فقد تعدى ، فهو متعد عن أصله .

« ولا ينال الحقيقة » ، أي لا يعرف كون اللفظ حقيقة إلا بالسمع من أهل الوضع ، « ولا يسقط عن المسمى أبداً » فلا يقال للهيكل المخصوص أنه ليس بأسد^(٥) ، بخلاف المجاز بأنه لا يفتقر في استعماله في كل فرد من معناه المجازي إلى السماع . وصح نفيه بأن يقال للرجل الشجاع : ليس بأسد .

وذهبت طائفة إلى أن السماع شرط في إطلاق اللفظ على كل فرد من معناه المجازي^(٦) . إذ لو لم يشترط ذلك لجاز إطلاق النخلة على طويل غير إنسان ، كالمنارة وغيرها لوجود العلاقة . واللازم باطل ، فالملزوم مثله .

(١) الشورى : ١١ .

(٢) أورد الاعتراض ابن ملك في شرحه على المنار / ٣٧٠ ؛ والشيخ عبد العزيز البخاري في التحقيق ١ / ٢٢٣ ؛ وكشف الأسرار ١ / ١٦٠ .

(٣) انظر الجواب في المراجع السابقة .

(٤) ساقط من أ .

(٥) انظر : فواتح الرحموت ١ / ٢٠٥ ؛ المحلى على جمع الجوامع ١ / ٣٢٣ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ١ / ١٤٦ ؛ شرح الكوكب المنير ١ / ١٨٠ .

(٦) انظر : فواتح الرحموت ١ / ٢٠٤ ؛ المحلى على جمع الجوامع ١ / ٣٢٦ ؛ العضد على ابن الحاجب ١ / ١٤٣ ؛ المعتمد ١ / ٣٧ ؛ شرح الكوكب المنير ١ / ١٧٩ .

واحتج الجمهور^(١) بأننا نجد أهل العربية إذا وجدوا علاقة معتبرة بين الشيئين يطلقون اسم أحدهما على الآخر ، وإن لم تسمع من العرب استعماله فيه . لأن الكل اتفقوا على أن استعماله في غير ما وضع له مفتقراً إلى علاقة معتبرة ، ولو كان ذلك سماعاً لما احتيج إلى ذلك ، إذ يكفي حيثذ كونه منقولاً عن أهل اللغة كما في الموضوعات .

والجواب عن شبهتهم : أن عدم إطلاق النحلة على طويل غير إنسان من أمارات المجاز . لأن عدم الاطراد بلا مانع تحقق المجازية .
وقلنا بلا مانع شرعي أو لغوي احترازاً عن مثل السخي فإنه للكريم ، ولا يطلق على الله .

والقارورة للزجاجة لكونها مقراً للمائع ، ولا يطرد في الكوز لأن المانع من جهة الشرع واللغة موجود في الأول والثاني .

قيل : فيه نظر ، لأن نفس عدم الاطراد يستلزم مانعاً ليس العقل اجماعاً ، ولا الشرع والعرف بالفرض ، إذ التقدير عدم المانع من الشرع واللغة فتعين أن يكون ذلك سبق العلم بكون اللفظ مجازاً ، وهو [دور .]^(٢)

فالجواب : أن مجرد الطول ليس العلاقة بين النحلة والإنسان الطويل ، بل العلاقة هي الرشاقة والاهتزاز عند المشي ، وهو غير مشترك بين النخل وغير الإنسان .
قوله : ((ويحتذى بمثاله)) أي يجعل المجاز مقيداً بمثاله وهو الحقيقة ، يعني ننظر في الحقيقة إلى ما هو مخصوص مشهور فيها ، ثم إذا وجد ما هو نظير لتلك الحقيقة في ذلك الوصف احتذى به ، فأطلق عليه اسم تلك الحقيقة .

يقال : احتذى بمثاله أي اقتدى . كذا في الصحاح^(٣) .

((ومثال المجاز من الحقيقة مثال القياس من النص))^(٤) ، يعني كما أن النص لا يعرف إلا بالسماع ، ولكن يمكن أن يوقف على حكم الفرع من غير توقيف بسلوك

(١) انظر هذا الدليل في : كشف الأسرار ١ / ٦٣ .

(٢) في ج : « مردود » .

(٣) انظر مادة : « حذى » .

(٤) انظر : أصول السرخسي ١ / ١٧٨ .

طريقه ، وهو التأمل في النص لاستخراج الوصف المؤثر ، فإذا وجد ذلك في الفرع تعدى إليه .

كذلك الحقيقة لا يمكن أن يثبت في محل إلا بالسماع ، ولكن المجاز يمكن أن يثبت في محل بالتأمل في طريقه من غير سماع ، وهو التأمل في محل الحقيقة لاستخراج المعنى اللازم المشهور . فإذا وجد في محل آخر يجوز أن يستعار اللفظ فيصبح هذا من كل متكلم ، كما يصح القياس من كل مجتهد .

[تعريف الصريح]

قال رحمه الله :

« وأما الصريح فم ظهر المراد به ظهوراً بيناً . مثل قول الرجل : أنت حر ، وأنت طالق ، وبعث ونكحت . وهذا اللفظ في كلام العرب موضوع لهذا المعنى ، ومنه سمي القصر صرحاً لارتفاعه عن سائر الأبنية ، والصريح الخالص من كل شيء » .

— أقول : الصريح فعيل بمعنى فاعل . من صرّحه إذا أظهره^(١) .
وكأنه لخلوصه عن احتمالاته في العرف سمي به . ومنه سمي القصر صرحاً لظهوره وارتفاعه عن سائر الأبنية .

وفي الاصطلاح : « عبارة عما ظهر المراد به ظهوراً بيناً »^(٢) .
فقوله : « ظهر المراد به » يشمل غيره كالظاهر والنص والمفسر .
وبقوله : « ظهوراً بيناً » خرج الظاهر . لأن ظهوره ليس بيّناً لبقاء الاحتمال .
قليل : « لا بد من اعتبار قيد آخر ، وهو : « بالاستعمال أو بالعرف » ليخرج النص والمفسر . فإن ظهورهما ليس بكثرة الاستعمال . »^(٣)
واجيب : « بأنه معتبر بدلالة مورد القسمة عليه ، فلا يدخل فيه إلا الحقائق العرفية »^(٤) .

وعلى هذا يكون ما قيل^(٥) : إن هذا القيد غير محتاج إليه ، لأن الظهور التام قد يحصل بالتنصيص والتفسير كما يحصل بكثرة الاستعمال ، فيدخل فيه النص والمفسر دخول الحقائق العرفية ، ويكون كل واحد قسماً من أقسام الصريح ، ولكن لا

(١) انظر : مادة « صرح » في لسان العرب ومختار الصحاح .

(٢) انظر تعريف الصريح في : ميزان الأصول / ٣٩٣ ؛ أصول الشاشي / ٦٤ ؛ أصول السرخسي / ١٨٧ ؛ التحقيق / ١ / ٣٤٧ ؛ تيسير التحرير / ٢ / ٦٠ ؛ الكليات / ٥٦٢ ؛ التعريفات / ١٧٤ .

(٣) ذكره الشيخ عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار / ١ / ١٦٦ وقال عن هذا الاعتراض : « إليه أشير في الميزان » . انظر : ميزان الأصول / ٣٩٣ .

(٤) انظر الجواب في المصدر نفسه / ١ / ١٦٦ ؛ وانظر كذلك شرح ابن ملك على المنار / ٥١٢ .

(٥) ذكر هذا القول صاحب الكشف / ١ / ١٦٦ من غير نسبة .

يدخل فيه الظاهر ، لأن الشرط أن يكون بين الظهور وفيه مجرد الظهور ، ولهذا توصف الإشارة بالظهور ، فيقال : هذه إشارة ظاهرة ، وهذه غامضة . ولا توصف بالصراحة أصلاً لعدم تمام الانكشاف فيها^(١) .

ولا استبعاد في تسمية النص أو المفسر بالصريح ضعيفاً ، لأن مورد القسمة توجب اشتراط الاستعمال فيه ، وذلك لا يتحقق في النص والمفسر من حيث هما كذلك ، لأن ظهورهما بحسب اللغة لا الاستعمال .

ونظيره قول الرجل : أنت حر ، وأنت طالق ، وبعث ، ونكحت .

قوله : « وهذا اللفظ » يعني الصريح في كلام العرب موضوع لهذا المعنى ، إشارة إلى أنه ليس من الأسماء المغيرة^(٢) كالصلاة والزكاة والحج ، بل هو مقرر^(٣) في موضعه كالبيع والشراء ، والظاهر أنه يريد أن حقيقته اللغوية هي المصطلح^(٤) .

(١) وزاد صاحب الكشف بعد هذه العبارة والتي تليها : ويؤيده ما ذكره السيد الإمام أبو القاسم رحمه الله أن الصريح هو الذي يعرف مراده معرفة جلية ، وما ذكر الشيخان القاضي أبو زيد وشمس الأئمة رحمهما الله : أن الصريح اسم لكلام مكشوف المعنى كالنص سواء كان حقيقة أو مجاز ، قلت : هذا كلام حسن إذ لا استبعاد ... انظر : كشف الأسرار ١ / ١٦٦ .

(٢) هي التي غيرت عن موضوعها اللغوي .

(٣) هي التي قررت على موضوعها اللغوي . انظر : كشف الأسرار ١ / ١٦٧ .

(٤) أي أن معناها متفق عليه عند أهل اللغة والاصطلاح بخلاف نحو الصلاة والحج والزكاة فإنها لم تبقى على معانيها اللغوية كذا في فتح الغفار ٢ / ٤١ وزاد : وبه اندفع ما ذكره بعضهم من أن المثال المذكور صالح للحقيقة والمجاز .

[تعريف الكناية]

قال رحمه الله :

« والكناية خلافه ، وهو ما استتر المراد به مثل هاء المغايبة وسائر ألفاظ الضمير . أخذ من قولهم كنييت وكنوت . قال الشاعر :

واني لأكنو عن قدرو بغيرها

وأعرب أحياناً بها فأصارح^(١)

وهذه جملة يأتي تفسيرها في باب بيان الحكم »

- أقول : الكناية «خلاف الصريح» ، وهو لفظ استتر مراده بسبب الاستعمال^(٢) بأن استعمله المتكلم قاصداً الاستتار بكونه مقصوداً عنده لأغراض صحيحة ، وإن كان معناه ظاهراً في اللغة ، كما أن الإنكشاف التام يحصل في الصريح باستعماله ، وإن كان معناه خفياً في اللغة .

وعلى هذا التفسير يكون ضمير « به » في تعريف الصريح والكناية راجعاً إلى الاستعمال حكماً . والألف واللام في « المراد » يقوم مقام الضمير في العود إلى ما قبله ومن لم يشترط الاستعمال في الصريح لا يشترطه ههنا ، فيدخل فيه المشترك والمشكل ونحوهما^(٣) .

قيل : « إنما تعرض الشيخ للتفسير بقوله : « ما استتر المراد به » بعدما قال : « هو خلاف [الصريح]^(٤) » لأن خلاف الشيء قد يكون نقيضه ، وقد يكون ضده .

(١) هذا البيت ليزيد بن عبد الله بن الحر الكلابي المعروف بأبي زياد الكلابي أنشده في كتابه « النوادر » .

انظر : خزائن الأدب ٦ / ٤٦٦ ؛ لسان العرب مادة : « كنى » .

(٢) انظر تعريف الكناية : ميزان الأصول / ٣٩٤ ؛ أصول الشاشي / ٦٤ ؛ شرح المغني ٢ / ٨٠٧ ؛ التحقيق ١ / ٣٥١ ؛ المحلى على جمع الجوامع ١ / ٣٣٣ ؛ شرح الكوكب المنير ١ / ١٩٩ ؛ الكليات / ٥٦٢ .

(٣) انظر : شرح ابن ملك على المنار / ٥١٣ ؛ فتح الغفار ٤ / ٤٢ ؛ وانظر : اعتراض عزمي زادة في حاشيته على شرح ابن ملك / ٥١٣ على هذا التوجيه الذي ذكره الشارح .

(٤) في ج : « الظاهر » وهو خطأ .

فإن كان مراده الأول فهو ما لم يظهر المراد به ظهوراً بيناً ، وأنه يتناول الظاهر ، وهو ليس بكناية . وكذا يتناول النص والخفي والمشكل وغيرها إن قدر قيد الاستعمال شرطاً في الصريح ، وفساده ظاهر .

وإن كان الثاني فهو ما استتر المراد به استتاراً تاماً ، وهو لا يوجد إلا في المجمل ، فلا يكون التعريف جامعاً ولا مانعاً ، فتبين بهذا التفسير أن المراد من خلافه ضده وهو الاستتار ، لا نقيضه لأن ضده وجودي ونقيضه عدمي^(١) .

وترك قوله : « استتاراً تاماً » لا يخرج عن كونه ضدّاً ، لأن قوله في تعريف الصريح « ظهوراً بيناً » كان لزيادة البيان لكونه مفهوماً من تقدير قيد الاستعمال ، لأنه من لوازمه . «^(٢) .

وضعه ظاهر لأن لفظة خلافه ، سواء أريد به الضد أو النقيض . فإن كلامه بدون قيد الاستعمال غير مفيد ، وتفسيره لا يفيد ذلك .

فالصواب أن يقال : قيد الاستعمال شرط ، والتفسير لزيادة البيان .

ولقائل أن يقول : تقرير الاستعمال يخرج الضمائر عن كونها كنيات ، لأنها كنيات بالوضع لا بالاستعمال . والشيخ لم يمثل إلا بها . فيكون التعريف غير جامع^(٣) .

والجواب : أنها إنما وضعت ليستعملها المخاطب بطريق الكناية . فإن المتكلم إذا أراد أن لا يصرح باسم زيد مثلاً ، يكتنى عنه بهو كما يكتنى عنه بأبي فلان ، لا أنها كنيات قبل الإستعمال فلا يكون خارجة عن التعريف^(٤) .

فإن قيل : الكناية عند علماء الأصول هل هي الكناية عند علماء البيان أو غيرها؟
اجيب : بأن الظاهر أن بينهما عمومًا وخصوصًا مطلقاً . فإن ما هو كناية عند

(١) الضدان لا يجتمعان في مكان واحد ولكن يرتفعان كاليابض والسود ، أما النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان كالعدم والوجود . انظر الكليات / ٥٧٤ ، ٣٠٥ ؛ التعريفات / ١٧٩ .

(٢) هو قول صاحب الكشف بتصرف يسير ١ / ١٦٧ ، ١٦٨ .

(٣) انظر هذا الاعتراض نقلاً عن الشارح في : فتح الغفار ٢ / ٤٢ ؛ شرح ابن ملك على النار مع حواشيه / ٥١٤ .

(٤) انظر : المراجع السابقة .

أهل البيان كناية عندهم ، فإن صاحب المفتاح^(١) قال : « الكناية ترك ذكر الشيء بذكر ما يلزمه لينتقل الذهن من المذكور إلى المتروك »^(٢) .

وحذف المرجع نادر لا حكم له ، فليس كل كناية عند أهل الأصول كناية عند أهل البيان^(٣) .

والكناية مأخوذة من قولهم : كُتبت إن كان لام الكلمة ياءً وهو المشهور ، فهي في الكناية أصلية كما في النهاية والسقاية .

أو من كنوت إن كان واواً وهي لغة فيها غير مشهورة^(٤) ، فهي منقلبة عن الواو على غير قياس . فلهذا استشهد بها بالبيت .

والقنور : المرأة التي تحتب الأقدار والريب .

والاعراب : الإفصاح ، يقال : اعرّب بحجته أي أفصح من غير تقية عن أحد^(٥) .

والمصارحة : [المجاهرة]^(٦) يعني أنني ربما أذكر غيرها وأريدها خوفاً من عشيرتها

[اخفاء]^(٧) لمحبتي إياها ، وربما غلبني [سكر]^(٨) المحبة فأفصح بها من غير تقية وأذكرها صريحاً .

(١) هو يوسف بن أبي بكر السكاكي ، أبو يعقوب الخوارزمي ، كان إماماً متبحراً في النحو والتصريف

وعلمي المعاني والبيان والعروض ، مصنف كتاب " مفتاح العلوم " توفي سنة ٦٢٦ هـ .

انظر ترجمته في : الجواهر المضية ٣ / ٦٢٢ ؛ تاج القراجم / ٣١٧ ؛ الفوائد البهية / ٢٣١ ؛ بغية

الرعاة ٢ / ٣٦٤ ؛ كشف الظنون ٢ / ١٧٦٢ ؛ الاعلام ٨ / ٢٢٢ .

(٢) نقله للمصنف بتغيير يسير فقد عرفه في مفتاح العلوم / ٤٠٢ بقوله : « الكناية هي ترك التصريح بذكر

الشيء إلى ذكر ما يلزمه ، لينتقل من المذكور إلى المتروك » .

وانظر كذلك فتح الغفار ٢ / ٤٢ .

(٣) انظر فتح الغفار ٢ / ٤٢ .

(٤) يقال : كُتبت الرجل وكنوته ، انظر مادة « كنى » في لسان العرب ومختار الصحاح .

(٥) انظر مادة : « فصح » في لسان العرب ومختار الصحاح .

(٦) وقع تصحيف في كل النسخ ففي نسخة ج وردت كلمة « المحاصرة » وهي خطأ وفي أ و ب

« المهاجرة » وهو خطأ أيضاً وما أثبتته نقلاً عن كشف الأمراء ١ / ١٦٩ ، وهو ما يوافق اللغة أيضاً .

انظر : مادة « صرح » في لسان العرب ومختار الصحاح .

(٧) في أ و ج : « اختفى » وهو خطأ .

(٨) في أ و ج : « شكر » .

قيل : في قوله : « أخذت من كنية » تسامح ، لأن المصدر هو المأخوذ منه على المذهب المنصور^(١) .

وفيه نظر ، لأن مراد الشيخ ليس ببيان الكناية التي هي مصدر ، وإنما مقصوده بيان الكناية المصطلح عليها ، وحينئذ يكون الاشتقاق كبيراً^(٢) . وليس ما ذكر فيه منظوراً إليه بل كل منها يجوز أن يكون مشتقاً ومشتقاً منه .

« وهذه » أي الحقيقة والمجاز والصريح والكناية ، أو مجموع الأقسام الماضية جملة يأتي تفسيرها ، أي تمام تفسيرها في باب بيان الحكم إن شاء الله تعالى .

(١) هو مفهوم كلام صاحب الكشف ١ / ١٦٩ يقول : وقع على مذهب الكوفيين فإن المصدر مأخوذ من الفعل عندهم والفعل هو الأصل ، فأما على مذهب البصريين فالمصدر هو الأصل والفعل مشتق منه .

(٢) الاشتقاق في الاصطلاح هو : اقتطاع فرع من أصل يندرج في تصاريفه حروف ذلك الأصل ، والاشتقاق الكبير هو أن يكون بين اللفظين تناسب في اللفظ والمعنى دون الترتيب نحو جذب من الجذب . انظر : التعريفات / ٤٤ ؛ الكليات / ١١٨ .

[أقسام الدلالات]

أولاً : [عبارة النص]

قال رحمه الله :

« وتفسير القسم الرابع أن الاستدلال بعبارة النص ، هو العمل بظاهر ما سيق الكلام له » .

— أقول : القسم الرابع بحسب أصل التقسيم :

قسم الاستدلال : وهو في اللغة طلب الدليل وهو المرشد .

وفي الاصطلاح : « انتقال الذهن من الأثر إلى المؤثر »^(١) .

وقيل : بالعكس وهو المراد ههنا .

والعبارة لغة : تفسير الرؤيا [يقال : عبرت الرؤيا]^(٢) أعبرها عبارة أي فسرتها^(٣) .

وسميت الألفاظ الدالة على المعاني عبارات لأنها تفسر ما في الضمير الذي هو مستتر ، كما أن المعبر يفسر ما هو مستور ، وهو عامة الرؤيا .

والنص قد يطلق على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة ، سواء كان ظاهراً أو مفسراً ، حقيقة أو مجازاً ، عاماً أو خاصاً ، اعتباراً للغالب ، لأن عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص ، وهو المراد ههنا دون ما تقدم تفسيره ، حتى كان التمسك في إثبات الحكم لظاهر أو مفسر ، أو خاص أو عام ، أو صريح أو كناية استدلالاً بعبارة النص . والمراد ههنا من عبارة النص عينه .

قال القاضي أبو زيد : « الثابت بعين النص ما أوجبه نفس الكلام وسياقه »^(٤) .

فكانت هذه الاضافة من قبيل : جميع القوم ، وكل الدراهم ، ونفس الشيء .

والاستدلال بعبارة النص هو « العمل بظاهر ما سيق الكلام له »^(٥) ، والمراد

(١) انظر تعريف الاستدلال في : الكليات / ١١٤ ، ٤٣٩ ؛ التعريفات / ٣٤ ؛ تسهيل المنطق / ١٠ ؛ حاشية الباجوري على متن السلم / ٣٠ ؛ شرح ابن ملك على المنار مع حاشية الرهاوي / ٥٢٠ .

(٢) ساقطة من أ و ج .

(٣) انظر مادة « عبر » في لسان العرب وختار الصحاح .

(٤) انظر تقويم الأدلة « ٧٠ / ب » .

(٥) هذه الدلالة تقابل دلالة المنطوق الصريح ودلالة الایماء عند الجمهور .

انظر تعريف عبارة النص وما يقابلها في : أصول السرخسي ، ١ / ٢٣٦ ؛ ميزان الأصول / ٣٩٧ ؛

شرح النسفي على المنتخب ، ١ / ٢٤٤ ؛ شرح المغنى ، ٣ / ٨١٩ ؛ شرح الكوكب المنير ،

٣ / ٤٧٣ ؛ الاحكام ، ٣ / ٦٦ ؛ شرح المحلى على جمع الجوامع ، ١ / ٢٣٥ ؛ تيسير التحرير ،

« بالعمل » عمل المجتهد كاستنباط وجوب الصلاة من قوله تعالى : ﴿ وأقيموا الصلاة ﴾^(١) ، وحرمة الزنا من قوله تعالى : ﴿ ولا تقربوا الزنا ﴾^(٢) الآية .
وامتثال ذلك فإنه عمل بظاهر ما سيق الكلام له ، وهو الاستدلال بعبارة النص .

ثانياً : [إشارة النص]

قال رحمه الله :

« والاستدلال بإشارته هو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سبق له النص وليس بظاهر من كل وجه فسميناه إشارة ، كرجل ينظر ببصره إلى شيء ويدرك مع ذلك غيره بإشارة لحظاته » .

– أقول : الاستدلال بإشارة النص هو « عمل المجتهد بما ثبت بنظمه ، أي بتركيبه – لكنه ليس بمقصود بالقصد الأول ولا سيق له النص »^(٣) ، وهو الذي سمي في علم آخر بدلالة [التضمن]^(٤) ^(٥) كأن السامع لإقباله على ما سيق الكلام له غفل عما في ضمنه ، فهو يشير إليه وليس بظاهر من كل وجه لعدم السوق له ، ولهذا لم يقف عليه كل أحد بدون تأمل ، فإن كان ذلك لغموض يزول بأدنى تأمل يقال لها : إشارة ظاهرة . وإن كان محتاجاً إلى زيادة تأمل يقال لها : إشارة غامضة .
فقوله : « وليس بظاهر » لبيان تسميته بهذا الاسم ، ولهذا قال : « فسميناه إشارة » وشبهها بالمحسوس تبييناً لها ، فالرجل إذا نظر إلى شيء أدرك مع ذلك غيره

(١) البقرة : ٤٣ ، ٨٣ ، ١١٠ ؛ والنساء : ٧٧ ؛ والأنعام : ٧٢ ؛ يونس : ٨٧ ؛ والنور : ٥٦ ؛
والروم : ٣١ ؛ والزمل : ٢٠ .

(٢) الاسرار : ٣٢ .

(٣) وهو القسم الثاني من دلالة المنطوق غير الصريح عند الجمهور .

انظر تعريف دلالة النص ومباحثه في : أصول السرخسي ، ١ / ٢٣٦ ؛ ميزان الأصول / ٣٩٧ ؛
شرح المغنى ، ٣ / ٨٢٣ ؛ شرح النسفي على المنتخب ، ١ / ٢٤٦ ؛ شرح العضد على ابن
الحاجب ، ٢ / ١٧٢ ؛ المستصفى ، ٢ / ١٨٨ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ٤٧٤ .

(٤) في أو ج « النص » وهو خطأ .

(٥) وهو علم المنطق . ودلالة التضمن هي : « دلالة اللفظ على جزء معناه في ضمن كله » كدلالة

الإنسان على الحيوان أو الناطق .

انظر : تسهيل المنطق / ١١ ؛ حاشية الباجوري على متن السلم / ٣٢ ؛ الكليات / ٤٤١ ؛

التعريفات / ١٤٠ .

بلحظاته ، كأنه يشير الناظر إلى غير ما أقبل عليه ليدركه^(١) .

واللحظ : النظر بمؤخر العين^(٢) .

واعلم أن فيما يتميز به الظاهر واخواته من قسم الاستدلال غموضاً ، لأنهم قالوا : الظاهر : ما لا يكون سوق الكلام له ، والنص : ما سيق الكلام له .

وقالوا : عبارة النص : ما سيق له الكلام ، وإشارته : ما لم يسق له . وهم متفقون على أن الاستدلال بالظاهر استدلال بعبارة النص ، وهذا تناقض . وكان الواجب أن يقال : الاستدلال بالنص استدلال بعبارة النص لكونهما مسوقاً لهما الكلام^(٣) .

والمخلص أن المراد بالسوق المنفى في الظاهر هو السوق الأصلي ، أي في السوق للمعنى المقصود من المتكلم بذلك الكلام ، كبيان العدد في قوله تعالى : ﴿ فأنكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى ﴾^(٤) .

والسوق المراد في العبارة هو السوق للمعنى الغير الأصلي ، كإباحة النكاح من الآية . ورؤية زيد في قوله : جاء القوم حين رأيت زيدا ، فيكون الظاهر كالتوطئة إن كان مقدماً ، وكالتتمة إن كان مؤخراً .

أو يكون مسوقاً بمعنى غير أصلي - كما أن العبارة كذلك - وحينئذ لا منافاة بين الظاهر والعبارة ، لكونهما مسوقين لمعنى غير أصلي^(٥) .

وعلى هذا يكون في النص مسوقان للمعنى الأصلي وغيره ، إذ النص هو الظاهر

(١) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ٢٣٦ ؛ تقويم الأدلة « ٧٠ / ب » .

(٢) « لحظ » من باب قطع ، يقال : لحظ إليه أي نظر إليه بمؤخر عينه « واللاحظ » مؤخر العين .

انظر مادة « لحظ » في لسان العرب ومختار الصحاح .

(٣) وقوله : « وكان الواجب أن يقال .. » من باب الإلزام وإلا فهناك فرق بين العبارة والنص . وذكر

التفرقة بين العبارة والنص وبين الإشارة والنص حظي باهتمام كثير من الشراح لصعوبة التمييز بينهما

حتى قال الحافظ النسفي في شرحه على المنتخب ، ١ / ٢٤٦ : « إن كثيراً من الناس عنها غافلون »

وقال سراج الدين الهندي في شرحه على المغنى ، ٣ / ٨٢٣ : « الفرق بين عبارة النص والنص فيه

عسر » .

(٤) النساء : ٣ .

(٥) انظر هذا التقرير في حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٥٢٢ .

مع زيادة وضوح بناء على تقدم : أن إرادة المتكلم لها مدخل في الإفادة^(١) .

ثم النسبة بين العبارة وأخواتها :

أما بين العبارة والاشارة فعموم وخصوص مطلق ، لأن كل إشارة لابد لها من نظم ولا ينعكس كلياً .

وأما الدلالة والاقتضاء فيبينهما عموم وخصوص من وجه ، وكذا بين الدلالة والإشارة .

وأما الدلالة والاقتضاء فيبينهما وبين العبارة عموم وخصوص مطلق ، لأن مفهوم المفهوم والثابت اقتضاء لا يحصلان إلا بمنطوق^(٢) .

(١) وقد ذكر شمس الأئمة السرخسي رحمه الله سبب اختلاف العلماء في معرفة الفرق بين الظاهر والإشارة فقال : « لما كان لا يتبين - أي الثابت بإشارة النص - ذلك إلا بالتأمل اختلف العلماء فيه لاختلافهم في التأمل . ولهذا قيل : الإشارة من العبارة بمنزلة الكناية والتعريض من التصريح أو بمنزلة المشكل من الواضح فمنه ما يكون موجباً للعلم قطعاً بمنزلة الثابت بالعبارة ومنه ما لا يكون موجباً للعلم وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز في الاحتمال مراداً للمتكلم » .

انظر : أصول السرخسي ، ١ / ٢٣٦ ؛ وانظر تحقيق هذه المسألة في : شرح المغنى ، ٣ / ٨٢٣ ؛ شرح النسفي على المنتخب ، ١ / ٢٤٦ ، ٢٥١ ؛ حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك ، ٥٢٢ .

(٢) انظر ما ذكره الشارح من النسبة بين العبارة وأخواتها في فتح الغفار ، ٢ / ٤٤ .

[أمثلة فقهية لما ثبت بإشارة النص]

قال رحمه الله :

« ونظيره قوله تعالى : ﴿ للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم ﴾ وإنما سيق النص لاستحقاق سهم من الغنيمة على سبيل الترجمة لما سبق . واسم الفقراء إشارة إلى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب . وقوله عز وجل : ﴿ وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن ﴾ سيق لإثبات النفقة ، وأشار بقوله : ﴿ وعلى المولود له ﴾ إلى أن النسب إلى الآباء ، وإلى قوله ﷺ : « أنت ومالك لأبيك » وقوله تعالى : ﴿ وحمله وفصاله ثلاثون شهراً ﴾ سيق لإثبات منة الوالدة على الولد . وفيه إشارة إلى أن أقل مدة الحمل ستة أشهر إذا رفعت مدة الرضاع . وهذا القسم هو الثابت بالنظم بعينه » .

- أقول : نظير ما ثبت بالإشارة زوال ملك المهاجرين مما خلفوا بمكة ، وذلك لأن قوله تعالى : ﴿ للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم ﴾^(١) سيق لاستحقاق من وقع [عليهم اسم]^(٢) الفقراء بدلاً منه ، وهم ذوو القربى واليتامى والمساكين لا ما قبل ذلك . لأن الله تعالى غني على الإطلاق ، ورسوله ﷺ أجل قدراً من أن يطلق عليه اسم الفقير لسهم من الغنيمة .

وفيه إشارة إلى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب ، لأن الله تعالى وصفهم بالفقر مع أنهم كانوا مياسير بمكة لقوله تعالى : ﴿ أخرجوا من ديارهم وأموالهم ﴾^(٣) . والفقر حقيقة من لا ملك له ، والذي له الملك وبعدت يده عنه يسمى ابن السبيل لقيام الملك^(٤) ، وهذه إشارة ظاهرة لا تحتاج إلى مزيد تأمل وثبت بها أن استيلاء الكفار على أموال المسلمين موجب لتملكهم .

وأبى الشافعي رحمه الله ذلك مأولاً بآبناء السبيل ، لأنهم لما توطنوا بالمدينة وانقطعت طماعيتهم بالكلية عن أموالهم ، وابن السبيل مسافر له طماعية الوصول إلى

(١) الحشر : ٨ .

(٢) ساقطة من ب .

(٣) انظر هذه المسألة في : المبسوط ، ١٠ / ٥٢ ؛ شرح فتح القدير ، ٥ / ٢٥٤ ؛ العناية شرح الهداية ،

٥ / ٢٥٦ .

(٤) انظر مادة « فقر » و « سبل » في المغرب ومختار الصحاح . انظر كذلك الكليات / ٦٩٦ .

ماله ، سماهم فقراء تجوزاً^(١) .

واستدل على ما ذهب إليه بالكتاب والسنة :

أما الكتاب فقوله تعالى : ﴿ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾^(٢) .

ووجه الاستدلال أن الله تعالى نفى السبيل ، وليس المراد السبيل الحسي بالإجماع ، فيرجع إلى السبيل الشرعي . والتملك بالقهر أقوى جهات السبيل فيكون منفيًا .

وأما السنة فما روى أن عيينة بن حصن^(٣) أغار على سُرج المدينة وفيها ناقة رسول الله ﷺ وأسر امرأة الراعي ، قالت المرأة : فلما جن الليل قصدت الفرار ، فما وضعت يدي على بعير إلا رغا حتى وضعت يدي على ناقة رسول الله ﷺ فركنت إليّ فركبتها ، وقلت : إن نجاني الله تعالى عليّ أن أنحرها ، فلما أتيت رسول الله عليه الصلاة والسلام قصصت عليه القصة قال : « بئس ما جازيتها لا نذر فيما لم يملكه ابن آدم »^(٤) .

(١) انظر : الأم / ٢٧٣ ؛ نهاية المحتاج ، ٨ / ٧٨ .

(٢) النساء : ١٤١ .

(٣) عيينة بن حصن ابن حذيفة الفزاري ، اسمه حذيفة فأصابته شجة فحفظت عيناه فسمي عيينة ، كان سيد بني فزارة وفارسهم ، أسلم بعد الفتح ، كان من الأعراب الجفاة ، ارتد عن الإسلام حين ارتد العرب ، ثم رجع إلى الإسلام بعد أسره وحقق أبي بكر لدمه . انظر ترجمته في : الإصابة ، ٣ / ٥٤ ؛ الاستيعاب ، ٣ / ١٦٧ ؛ تاريخ الإسلام ، ٢ / ٣٤٧ ؛ تهذيب الأسماء واللغات ، ٢ / ٤٨ .

(٤) الحديث أخرجه مسلم وأحمد والدارمي وليس فيه أن عيينة بن حصن هو الذي أغار على سرج المدينة ، ولفظ مسلم عن عمران بن حصين قال : كانت ثقيف حلفاء لبني عقيل فأسرت ثقيف رجلين من أصحاب رسول الله ﷺ ، وأسر أصحاب رسول الله ﷺ رجلاً من بني عقيل وأصابوا معه العضباء ... وأسرت امرأة من الأنصار وأصيبت العضباء فكانت المرأة في الوثاق ... فانفلتت ذات ليلة من الوثاق فأنت الإبل فجعلت إذا دنت من البعير رغا فتركة حتى تنتهي إلى العضباء فلم ترغ فقعدت في عجزها ... ونذرت لله إن نجأها الله عليها لتحننها ... فلما قدمت المدينة ... قال النبي ﷺ : « بئسما جزتها نذرت لله إن نجأها الله عليها لتحننها لا وفاء لنذر في معصية ولا فيما لا يملك العبد » . وبمثله رواه أحمد والدارمي عن عمران بن حصين . فلعله سهو من المصنف تبعاً لمن سبقه من شراح البيهقي كالشيخ عبد العزيز البخاري وقوام الدين الكالي ، فاختلط عليهم راوي الحديث عمران بن حصين بعيينة بن حصن ، حيث تذكر كتب التاريخ أن عيينة أغار على لقاح رسول الله ﷺ وقتل ابناً لأبي ذر كان فيها ، فلعل الروایتين اختلطت عليهما والله أعلم .

انظر : صحيح مسلم ، كتاب النذر ، باب لا وفاء لنذر في معصية الله ، ٣ / ١٢٦٢ ؛ ومسند أحمد - الفتح الرباني - كتاب النذر ، باب لا وفاء لنذر في معصية ، ١٤ / ١٨٤ ، ؛ سنن الدارمي ، كتاب السير ، باب إذا أحرز العدو مال المسلمين ، ٣ / ١٢٦٢ .

انظر من ذكر هذه الرواية من شراح البيهقي : كشف الأسرار ، ١ / ١٧٦ ؛ بيان الوصول « ١٨ / ب » . انظر كذلك كتاب تاريخ الإسلام ، ٢ / ٣٤٧ .

والجواب عن الآية بوجه :

الأول : أن الآية تدل على نفي السبيل علينا لا على أموالنا ، ونحن نقول به ، فإنهم بالاستيلاء لا يملكون رقابنا .

والثاني : أن المراد نفي السبيل في الآخرة كما قاله ابن عباس رضي الله عنهما بدليل قوله : ﴿ **فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ** ﴾^(١) .

والثالث : أن المراد به نفي الحجة ، كما قاله السدي^{(٢)(٣)} .

وأما عن الحديث : فبأننا لا نسلم أن عينة أحرزها ، والموجب للملك هو الاحراز . ولئن سلم فنفي الملك عنها لا يستلزم نفيه عن عينة . ولئن سلم فهو معارض بما روى عن علي رضي الله عنه قال للنبي ﷺ يوم فتح مكة : « ألا تنزل دارك » يعني التي ورثتها عن خديجة^(٤) رضي الله عنها فقال عليه الصلاة والسلام : « وهل ترك لنا عقيل من دار » وكان استولى عليها عقيل بعد هجرته عليه الصلاة والسلام . وهو عقيل بن الحارث لا ابن أبي طالب^(٥) .

(١) أخرجه الطبري في تفسيره بسنده ، ٦ / ٣٣٣ - ٣٣٤ عن ابن عباس أنه سئل عن هذه الآية ﴿ **وَلَنَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا** ﴾ قال : ذاك يوم القيامة ، وأما السبيل في هذا الموضع فالحجة ، وأخرجه عن علي بن أبي طالب كذلك .

(٢) هو إسماعيل بن عبد الرحمن بن أبي كريمة الحجازي الكوفي الهاشمي السدي أبو محمد الأعور ، صاحب " التفسير " تابعي جليل ثقة أخرج له الجماعة إلا البخاري ، رمى بالتشيع ، روى عن ابن عباس وأنس وطائفة ، مات سنة ١٢٧ هـ .

انظر ترجمته في : طبقات المفسرين ، ١ / ١٠٩ ؛ تاريخ الإسلام ، ٣٧ / معجم الأدباء ، ٢ / ٢٩٥ ؛ تقريب التهذيب ، ١٤١ ؛ التاريخ الكبير ، ١ / ١٦١ ؛ الاعلام ، ١ / ٣١٧ .

(٣) أخرجه الطبري بسنده في تفسيره ، ٦ / ٣٣٣ - ٣٣٤ .

(٤) خديجة بنت خويلد بن أسد القرشية ، زوج النبي وأول من صدقت بيعته ، كانت تدعى قبل البعثة بالطاهرة ، ولدت من النبي ﷺ أولاده كلهم إلا إبراهيم ماتت قبل الهجرة بثلاث سنين .

انظر ترجمتها في : الإصابة ، ٤ / ٢٨١ ؛ الاستيعاب ، ٤ / ٢٧٩ ؛ تاريخ الإسلام ، ١ / ٦٣ ؛ تهذيب الأسماء واللغات ، ٢ / ٣٤١ ؛ الاعلام ، ٢ / ٣٠٢ .

(٥) وهذه الرواية أيضاً لم أقف عليها بمثل ما أوردها المصنف ومن سبقه من الشراح ، ففي الصحيحين عن أسامة بن زيد رضي الله عنه قال : « يا رسول الله أين تنزل ؟ في دارك بمكة ؟ فقال : وهل ترك لنا عقيل من رباغ أو دور ؟ وكان عقيل وطالب كافرين ، فكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول : لا يرث المؤمن الكافر » فرواية الحديث صرحت بأن المقصود هو عقيل بن أبي طالب والحافظ بن حجر والنووي جميعاً طرق الحديث ولم يذكر الرواية التي نقلها المصنف ، ثم لم أقف فيما لدى من مصادر على من اسمه عقيل بن الحارث . انظر : فتح الباري ، كتاب الحج ، باب توريث دور مكة ، ٣ / ٤٥٠ ؛ وشرح صحيح مسلم ، كتاب الحج ، باب النزول بمكة ، ٩ / ١٢٠ .

وتأويله للإشارة فاسد ، لأن ما ذكر من انقطاع طمعهم عن أموالهم بالكلية ليس بوصف موجود في الفقراء ، فضلاً عن أن يكون وصفاً لازماً مشهوراً .
والترجمة بفتح الجيم : التفسير ، ويقال لمن يفسر كلام الغير ترجمان - بفتح التاء وضمها^(١) - .

وقوله عز وجل : ﴿ وعلى المولود له رزقهن ﴾^(٢) نظير ثان للإشارة .
وقد ذكر في حل تركيب الكتاب وجهان :
أحدهما : أن يكون « وقوله عز وجل » معطوفاً على نظيره ، فيكون فعل « سيق » للاستئناف .

والثاني : أن يكون مبتدأ فيكون « سيق » مرفوع المحل بالخبرية^(٣) .
وعلى كل واحد من الوجهين يمكن أن يكون تقديره : سيق قوله عز وجل :
﴿ وعلى المولود له رزقهن ﴾ الآية ، لإثبات النفقة .
وأشار بقوله عز وجل : ﴿ وعلى المولود له رزقهن ﴾ الآية ، « بقوله » أي بقول ذلك القول جعله قائلاً مجازاً ، أو بقول الله ﴿ وعلى المولود له ﴾ إلى أن النسب إلى الآباء .

ويمكن أن يكون تقديره : سيق قوله عز وجل : ﴿ وعلى المولود له رزقهن ﴾ لإثبات النفقة ، وأشار السائق بقوله : ﴿ وعلى المولود له ﴾ ، أو وأشار بقوله : ﴿ وعلى المولود له ﴾ والباء زائدة . وهذا جيد إن لم تكن زيادة الباء سماعية^(٤) .
وبيان الإشارة أن المولود له هو الذي ولد له الولد ، [وهو الوالد]^(٥) فاختيار الإطناب مع حصول المقصود بدونه من الحكم لا يكون إلا لحكمة ، وهي : أن النسب إلى الآباء ، لأن الضمير في ﴿ رزقهن وكسوتهن ﴾ إما إننا أن يكون للمطلقات كما هو الظاهر من السياق والسباق ، أو للمنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة دون الأجر .

(١) انظر مادة « رجم » في لسان العرب ومختار الصحاح .

(٢) البقرة : ٢٣٣ .

(٣) ذكرهما علاء الدين البخاري في كشف الأسرار ، ١ / ١٧٨ .

(٤) انظر : كشف الأسرار ، ١ / ١٧٧ ، ١٧٨ .

(٥) ساقطة من أ .

فإن كان الأول فما سيق له هو إيجاب أصل الرزق والكسوة على طريق الأجر لاحتياجهن إلى ما يقوم به أبدانهن ، إذ الولد يتغذى باللبن ، واللبن يحصل لها من الغذاء ، ولاحتياجهن إلى ستر البدن . فكان هذا من الحوائج الضرورية .
وإن كان الثاني فما سيق له إيجاب فضل الطعام والكسوة التي تحتاج له في حالة الرضاع ، لا أصل النفقة ، لأن ذلك وجب بالنكاح .
وعلى التقديرين الكلام مسوق لإيجاب أصل النفقة أو فضلها على الأب .
وفي اختيار المولود له على الوالد إشارة إلى النسب إلى الآباء ، لأن اللام للإختصاص ، ولا يصير الولد مخصوصاً به من حيث الملك بالإجماع ، فيدل على اختصاصه به بالنسب .

وكما أنه دل بالإشارة على ما ذكرنا فقد دل على صحة ما روي عن النبي ﷺ أنه قال : « أنت ومالك لأبيك »^(١) .
ذكر في الكشف^(٢) : أن رجلاً شكى إلى النبي ﷺ أباه وأنه يأخذ ماله ، فدعاه رسول الله ﷺ فإذا هو شيخ كبير فسأله عن ذلك فقال : أنه كان ضعيفاً وأنا قوي ، وفقيراً وأنا غني ، وكنت لا أمنعه شيئاً ، واليوم أنا ضعيف وهو قوي ، وأنا فقير وهو غني ويخل علي بماله فبكى رسول الله ﷺ وقال : « ما حجر ولا مدر سمع هذا إلا بكى » ثم قال للولد : « أنت ومالك لأبيك »^{(٣)(٤)} .
والحديث يدل على أن للأب حق التملك في مال ولده . فإن ظاهره وإن دل على حقيقة الملك لكنه غير مراد بالإجماع ، فثبت له حق التملك فيملك عند الحاجة الأصلية بلا عوض ، وبه عند عدمها .

(١) أخرجه أبو داود في كتاب البيوع ، باب الرجل يأكل من مال ولده - مع بذل المجهود - ١٥ / ٢١٢ وابن ماجه في كتاب التجارات ، باب ما للرجل من مال ولده ، ٢ / ٦٧٩ عن جابر بن عبد الله أن رجلاً قال يا رسول الله إن أباي يحتاج مالي فقال : « أنت ومالك لأبيك » صححه الهيثمي في مجمع الزوائد ، ٤ / ١٥٥ ؛ والبوصيري في مصباح الزجاجة ، ٢ / ٢٠٢ .

(٢) ٥١٤ / ٢ .

(٣) الحديث مع مقدمة هذه القصة أخرجه الطبراني في المعجم الصغير ، ٢ / ٦٢ . قال الهيثمي في مجمع الزوائد ، ٩ / ١٥٥ : « والحديث بهذا التمام منكر فيه من لم أعرفه ، والمنذر بن محمد ضعيف وقد وثقه أحمد » .

(٤) ورد في هامش نسخة ج عنوان يقول : « مطلب في جواز أخذ المال للوالد من الولد » .

وإن له تأويلاً في نفسه ، فلا يعاقب باتلاف ولده ، فالنص المذكور بإشارته أيد هذا الحديث بموافقة لها ، وهو دليل صحته لقوله عليه الصلاة والسلام : « ما وافق فاقبلوه »^(١) .

وقوله تعالى : ﴿ وحمله وفصاله ثلاثون شهراً ﴾^(٢) نظير آخر للإشارة ، وذلك لأن النص سيق لبيان منّة الوالد على الولد ، لأن الله تعالى أمر بالإحسان إلى الوالدين بقوله : ﴿ ووصينا الإنسان بوالديه حسناً ﴾ ويّسن السبب في جانبها بقوله : ﴿ حملته أمه كرهاً ﴾ وهو المشقة ، ثم زاد في البيان بقوله : ﴿ وحمله وفصاله ثلاثون شهراً ﴾ يعني مشقة الحمل مع مشقات الرضاع . وعبر عنه بالفصال تحوزاً لتلبسه به وانتهائه به . وفيه إشارة إلى أن أقل مدة الحمل ستة أشهر ، لأن مدتهما لما كانت ثلاثين شهراً ، وقد خرج مدة الرضاع لقوله تعالى : ﴿ والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين ﴾^(٣) لم يبق للحمل إلا ستة ، كما قال علي وابن عباس رضي الله عنهم : « ان امرأة ولدت لستة أشهر من وقت التزوج ، فرفع إلى عمر رضي الله عنه فهمم برجمها ، فبلغ ذلك علياً رضي الله عنه فقال : لا رجم عليها . فبلغ ذلك عمر فسأله عن ذلك فقال : قال الله تعالى : ﴿ والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين ﴾ وقال : ﴿ وحمله وفصاله ثلاثون شهراً ﴾ وهو حولان وستة أشهر ، فحلى سبيلها »^(٤) .

(١) الحديث بهذا اللفظ لم أقف عليه ، وورد بألفاظ أخرى لا تصح منها ما أخرجه الطبراني في الكبير ، ٩٤ / ٢ عن ثوبان أن رسول الله ﷺ قال : « الا إن رحي الإسلام دائرة ، قال : كيف نصنع يا رسول الله ؟ قال : اعرضوا حديثي على الكتاب فما وافقه فهو مني وأنا قلته » وأخرج الطبراني في الكبير ، ٣١٦ / ١٢ عن عبد الله بن عمر عن النبي ﷺ قال : « سألت اليهود عن موسى فأكثروا فيه وزادوا ونقصوا حتى كفروا وانه ستشتر عني أحاديث فما أتاكم من حديثي فاقرؤا كتاب الله فاعتبروا فما وافق كتاب الله فأنا قلته وما لم يوافق كتاب الله فلم أقله » ، قال الحافظ الهيثمي عن الأول : فيه يزيد بن ربيعة وهو متروك منكر الحديث وعن الثاني : فيه أبو حضر أبو عبد الملك بن عبد ربه وهو منكر الحديث .

انظر : مجمع الزوائد ، ١ / ١٧٠ ، ١٧٥ ؛ وذكره ابن الجوزي في الموضوعات ، ١ / ٢٥٨ .

(٢) الأحقاف : ١٥ .

(٣) البقرة : ٢٣٣ .

(٤) انظر : سنن البيهقي كتاب العدد ، باب ما جاء في أقل مدة الحمل ، ٧ / ٤٤٢ ؛ وانظر كذلك

مصنف عبد الرزاق ، ٧ / ٣٥٠ .

وروى مثله بين عثمان وابن عباس رضي الله عنهم^(١) . وفيه بحث :
 أما أولاً : فلأننا لا نسلم أن المراد بالحمل [الحمل بالبطن ، بل المراد الحمل
 باليد]^(٢) ، فإن الطفل يحمل باليد في هذه المدة غالباً . فالمدة المذكورة فيه للحمل
 والفصال جميعاً فلا يكون الإشارة المذكورة ثابتة ، كما ذهب إليه صاحب الهداية^(٣) ،
 فتكون الآية حجة لأبي حنيفة في أكثر مدة الرضاع^(٤) ويحمل على هذا التقدير قوله :
 ﴿ والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين ﴾^(٥) وقوله تعالى : ﴿ وفصاله في
 عامين ﴾^(٦) على بيان مدة وجوب أجر الرضاع على الأب دفعاً للتعارض .
 وأما ثانياً : فلأن على تقدير حمله على حمل البطن يلزم التكرار لذكره مرة
 بقوله : ﴿ حملته أمه كرهاً ﴾ .

وأما ثالثاً : فلأن الإشارة لا بد لها من لفظ ، وليس بموجود فيما ذكرتم ، بل هو
 من قبيل بيان الضرورة^(٧) .

وأما رابعاً : فلأن الآية سقت لبيان منة الوالدة ، ولا شك أنها تقوى بكثرة
 المشقة . والعادة المستمرة في مدة الحمل تسعة أشهر ، فكان المناسب في بيان المنّة
 ذلك كما في جانب الفصال .

والجواب عن الأول : أن الشيخ أورد الإشارة على مذهب أبي يوسف
 ومحمد^(٨) ، وليس غرضه إلا مجرد ما يصلح مثلاً ، وقد اتفق الجمهور^(٩) على أن

(١) انظر المرجع السابق « سنن البيهقي » .

(٢) ساقطة من أ .

(٣) انظر : العناية شرح الهداية ، ٣ / ٣٠٨ ، ٤ / ١٨١ .

(٤) وهي ثلاثون شهراً ولم يرد أبو حنيفة بالحمل الوارد في الآية حمل الأحشاء لأنه يكون سنتين ، وأراد
 به الحمل في الفصال .

انظر : المبسوط ، ٥ / ١٣٦ ؛ شرح فتح القدير ، ٣ / ٣٠٧ ؛ العناية شرح الهداية ، ٣ / ٣٠٨ .
 (٥) البقرة : ٢٣٣ .

(٦) لقمان : ١٢ .

(٧) بيان الضرورة هو نوع بيان يقع بغير ما يوضع له لضرورة ما . إذ الموضوع له النطق ، وهذا يقع
 بالسكوت ، مثاله سكوت المولى عن المنهي حين يرى عبده يبيع ويشترى فإنه يجعل إذناً له في التجارة
 حتى يدفع الغرر عمن يعامله ، فالتاس يستدلون بسكوته على اذنه .

انظر : الكليات / ٢٣٠ ، ٢٣١ ؛ التعريفات / ٦٧ ، ٦٨ .

(٨) مذهبهما أن مدة الرضاع سنتان . انظر : المبسوط ٥ / ١٣٦ ؛ الهداية مع شرح العناية ٣ / ٣٠٨ .

(٩) روى عن عمر وعلي وابن عمر وابن مسعود وغيرهم ، وهو قول مالك والشافعي وأحمد .

انظر : المغنى ، ٨ / ١٤٣ ؛ مواهب الجليل ، ٤ / ١٧٩ ؛ نهاية المحتاج ، ٧ / ١٧٥ ؛ شرح منتهى

الإرادات ، ٣ / ٢٣٦ .

المراد بالحمل هو الحمل بالبطن .

وعن الثاني : أن المراد بالحمل الأول مطلق الحمل ، وبالثاني بيان مقداره .

وعن الثالث : أن قوله : ﴿ ثلاثون ﴾ يدل على افراده مطابقة . والسنة بعض ذلك فيكون ثابتاً بالنظم ، مع أنه لا منافاة بين الإشارة وبيان الضرورة : فليكن بيان الضرورة أيضاً .

وعن الرابع : بأنها نزلت في أبي بكر ، وأمه وضعتة على تمام ستة أشهر . وقيل : نزلت في الحسن^(١) والحسين^(٢) وأمهما رضي الله عنهم وضعتهما على تمام ستة أشهر . كذا في شرح التأويلات^(٣) ، فحيث لا يستقيم ذكر غيرها لئلا يلزم الكذب ، لأن هذه المدة أقلها ، إذ الإنسان لا يعيش إذا ولد [لأقل]^(٤) من ذلك فيكون مشقة الحمل موجودة في حق كل مخاطب ، فكان اعتبارها ملزماً للمنة لا محالة لكونه متيقناً به ، بخلاف الفصال لأنه لا حد لجانب القلة بل لا [يتعين]^(٥) في نفس الرضاع ، إذ يجوز أن يعيش الإنسان بدون الارتضاع من أمه . وهذا القسم هو الثابت بالنظم بعينه كما سنذكره إن شاء الله تعالى .

ثالثاً : [دلالة النص]

قال رحمه الله :

« وأما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة ، لا اجتهداً ولا استنباطاً . مثل قوله تعالى : ﴿ فلا تقل لهما أف ﴾ الآية ، فهذا قول معلوم بظاهره ومفهوم بمعناه أيضاً وهو الأذى . وهذا معنى يفهم منه لغة حتى شارك فيه غير الفقهاء أهل الرأي والاجتهاد كمعنى الإيلام من الضرب ثم تعدى حكمه إلى الشتم والضرب بذلك المعنى ، فمن حيث أنه كان معنى لا عبارة لم نسمه نصاً ، ومن حيث أنه ثبت لغة لا استنباطاً سمي دلالة ، وأنه يعمل عمل النص » .

(١) الحسن بن علي بن أبي طالب القرشي ، سبط رسول الله وريحته ، أبو محمد ، أمير المؤمنين ، ولد في نصف شهر رمضان سنة ٣ للهجرة كان أشبه الناس بالنبي ﷺ توفي سنة ٥٠ هـ ودفن بالبقيع .

انظر : تهذيب الأسماء واللغات ١/ ١٥٨ ؛ تاريخ الإسلام ٣٣/ ٣٢٨ ؛ الإصابة ١/ ٣٢٨ ؛ الاستيعاب ١/ ٣٦٩ .
(٢) الحسين بن علي بن أبي طالب ، سبط رسول الله وريحته ، ولد لخمس خلون من شعبان سنة أربع ، مات مقتولاً يوم الجمعة لعشر خلعت من المحرم سنة ٦١ هـ في كربلاء . انظر : تهذيب الأسماء واللغات ١/ ١٦٢ ؛ الإصابة ١/ ٣٣٢ ؛ الاستيعاب ١/ ٣٧٨ ؛ تاريخ الإسلام ٩٣ .

(٣) لم أقف عليه ولكن القرطبي ذكر الرواية الأولى من غير عزو لأحد . انظر : تفسير القرطبي ، ١٦ / ١٩٣ .

(٤) في ج « الأول » وهو خطأ .

(٥) في أ : « يتفق » وفي ج : « يتفق » والمثبت هو الأصح لأن المنة لا تتعين في نفس الرضاع لما ذكر من الأسباب .

- أقول : الثابت بدلالة النص « حكم ثبت بمعنى النص الذي ^(١) هو لغوي دون

معناه الشرعي المستخرج بالإستنباط » ^(٢) .

قال الشيخ في بعض مصنفاته : المراد منه المعنى الذي أدى الكلام إليه كالإيلاام من الضرب ، فإنه يفهم لغة لا شرعاً . لا المعنى الذي يوجبه ظاهر النص فإن ذلك من قبيل العبارة . فكان هناك مفهومان :

مفهوم يوجبه ظاهر اللفظ ، وهو ما يفهم من الضرب من استعمال آلة التأديب في محل قابل .

ومفهوم يؤدي إليه اللفظ ، وهو مفهوم المفهوم كالإيلاام من ذلك ، وأنه أيضاً لغوي . فإن كل من كان من أهل اللسان يفهم منه ذلك ^(٣) .

ومثاله قوله تعالى : ﴿ فلا تقل لهما أف ﴾ ^(٤) فإن له معنى معلوماً بظاهره ، وهو إظهار السامة بالتلفظ .

ومعنى مفهوماً بمعناه وهو الأولى ، وهو مفهوم منه لغة لا قياساً ، لأن المفهوم القياسي نظري ، وما نحن فيه ضروري أو بمتزلته ، لأننا نجد أنفسنا ساكنة إليه في أول سماعنا هذا اللفظ ، فلهذا ساوى فيه الفقيه غيره . 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 يثبت الحرمة .

لا يقال : العبرة للمنصوص عليه في محل النص لا للمعنى ، فيحرم استعماله وإن كان على جهة الإكرام ، لأن ذلك في المعنى الثابت بالإجتهاد لكونه ظنياً ، أما ما عرف من النص لغة فلا بد من اعتباره ، كطهارة سؤر الهرة لما تعلق بالطوف بالنص ، كان سؤر الهرة الوحشية نجساً مع قيام النص لعدم الطوف وإذا عرف أن

(١) وردت زيادة في نسخة أ لا تستقيم مع العبارة وهي : « الذي لم يسمه عبارة النص هو ... » .

(٢) ويسميه الجمهور مفهوم الموافقة وفحوى الخطاب ولحنه .

انظر : أصول السرخسي ، ١ / ٢٤١ ؛ التلويح على التوضيح ، ١ / ١٣١ ؛ ميزان الأصول / ٣٩٨ ؛

الاحكام ، ٣ / ٦٦ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ٤٨١ ؛ المحلى على جمع الجوامع ، ١ / ٢٤٠ ؛

شرح تنقيح الفصول / ٥٤ .

(٣) انظر : شرح ابن ملك على المنار / ٥٢٦ ؛ فتح الغفار ، ٢ / ٤٥ .

(٤) الإسراء : ٢٣ .

النهي عن التأليف باعتبار الأذى ، يوقف به على سائر ما فيه الأذى ، كالضرب والشتم وغيرهما بدون الاجتهاد^(١) .

قوله : « فمن حيث أنه كان معنى » أي ثابت بالمعنى لا باللفظ ، لم يسم نصاً أي منصوباً عليه .

« ومن حيث أنه ثبت به أي بالنص لغة لا استنباطاً سمي دلالة » إشارة إلى وجه تسميته بهذا الاسم ، وأنه يعمل عمل المنصوص أي يثبت به ما يثبت بالنصوص من الحدود والكفارات كما سيجيء بيانه .

قال الغزالي : « واختلفوا في تسمية هذا القسم قياساً ، ويعد تسميته قياساً لأنه لا يحتاج فيه إلى استنباط علة . ومن سماه قياساً اعترف بأنه مقطوع به ، ولا مشاحة في الأسامي »^(٢) .

رابعاً : [اقتضاء النص]

قال رحمه الله :

« وأما الثابت باقتضاء النص فما لم يعمل النص إلا بشرط تقدم عليه^(٣) فإن ذلك أمر اقتضاه النص لصحة ما تناوله ، فصار هذا مضافاً إلى النص بواسطة المقتضى ، فكان كالثابت بالنص » .

— أقول : الاقتضاء : الطلب^(٤) ، ومنه اقتضى الدين وتقاضاه أي طلبه .

(١) انظر هذا التمثيل مع الشرح نقلاً عن الشارح في فتح الغفار ، ٤٦ / ٢ .

(٢) المستصفي ، ٢ / ٢٨١ ، القول بأن دلالة النص أو مفهوم الموافقة لفظية قول جمهور الحنفية والمالكية والحنابلة وجماعة من الشافعية منهم الغزالي وإمام الحرمين ، وذهب بعض مشايخ الحنفية والشافعية وكثير من أصحابه إلى أن الدلالة قياس جلي .

انظر : ميزان الأصول / ٣٩٩ ؛ أصول السرخسي ، ١ / ٢٤١ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ، ٢ / ١٧٢ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ٤٨٣ ؛ البرهان ، ١ / ٤٤٨ ؛ المحلى على جمع الجوامع ، ١ / ٢٤٢ ؛ الاحكام ، ٣ / ٦٨ .

(٣) انظر تعريف دلالة الاقتضاء في : ميزان الأصول / ٤٠٢ ؛ أصول السرخسي ، ١ / ٢٤٨ ؛ الاحكام ، ٣ / ٦٤ ؛ شرح تنقيح الفصول / ٥٣ ؛ المحصول ، ١ / ١ / ٣١٨ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ٤٧٤ .

(٤) انظر مادة « قضى » في لسان العرب ومختار الصحاح .

وما ذكره الشيخ ههنا يمكن أن يكون تعريفاً للمقتضى^(١) ، 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 ، فمعنى قوله : وأما الثابت وأما المقتضى والضمير البارز في « عليه » راجع إلى النص . ويقرأ : « بشرط تقدم » بالإضافة . والتنوين في تقدم يكون عوضاً عن المضاف إليه ، وهو الضمير العائد إلى ما ، أي بشرط تقدمه « وذلك » و « هذا » اشارتان إلى الثابت . « والمقتضى » بالفتح بمعنى الاقتضاء ، واللام بدل الإضافة والفاء في « فإن ذلك » إشارة إلى تعليل تسميته بهذا الاسم أو إلى تعليل [اشتراط تقدمه]^(٢) عليه ، وفي « فصار » لبيان كونه نتيجة للجملة الأولى .

وتقدير الكلام : وأما المقتضى فالشيء الذي لا 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 ويقرأ : بشرط بالتنوين ، والجملة بعده صفة له ، « وذلك » إشارة إلى الشرط و « هذا » إلى الثابت والمقتضى بمعنى المفعول ، والفاء في « فإن » للإشارة إلى تعليل التقدم لا غير ، وفي « فصار » الإشارة إلى كون اضافة 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 بواسطته ، لا يكون ثابتاً بالرأي فكان كالثابت بالنص . وهذا التقدير يحتاج حذف الجار والمجرور وهو في إثباته^(٣) .

(١) بالكسر كما ذكر ذلك صاحب فتح الغفار ، ٢ / ٤٧ ، وذكر العلماء أن المقتضي - بالكسر - هو الحامل على الزيادة وهو صيانة الكلام . والمقتضى - بالفتح - هو المزيد ، والاقتضاء هو دلالة الشرع على أن هذا الكلام لا يصح إلا بالزيادة .

انظر : حاشية عزمي زادة على شرح ابن ملك على المنار / ٥٣٤ .

(٢) في ج : « تقدم اشتراطه » وهو خطأ .

(٣) انظر هذا الشرح لكلام فخر الإسلام في : كشف الأسرار ، ١ / ١٨٩ ؛ شرح ابن ملك على

المنار / ٥٣٤ ؛ فتح الغفار ، ٢ / ٤٧ .

قال رحمه الله :

« وعلامته أن يصح به المذكور ويصلح لما أريد به ، ولا يلغى عند ظهوره » .
اعلم أن عامة الأصوليين من أصحابنا وأصحاب الشافعي والمعتزلة^(١) جعلوا ما
أضمر في الكلام لتصحيحه ثلاثة أقسام :
ما أضمر ضرورة صدق المتكلم كقوله عليه الصلاة والسلام : « رفع عن أمتي
الخطأ والنسيان »^(٢) الحديث .
وما أضمر لصحته عقلاً كقوله تعالى : ﴿ واسأل القرية ﴾^(٣) .
وما أضمر لصحته شرعاً ، كقولك : اعتق عبدك عني بألف درهم .
وسموا الكل مقتضى ، وقالوا في تعريفه : « جعل غير المنطوق منطوقاً لصحة
المنطوق » .

وقالوا جميعاً بجواز عمومته^(٤) ما خلا القاضي أبا زيد^(٥) .

(١) انظر : تيسير التحرير ، ١ / ٩١ ؛ فواتح الرحموت ، ١ / ٤١٣ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ،
٢ / ١٧٢ ؛ المحلى على جمع الجوامع ، ١ / ٢٣٩ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ٤٧٦ .
(٢) قال الحافظ ابن حجر في تلخيص الخبير ، ١ / ٢٨٣ : تكرر هذا الحديث في كتب الفقهاء بلفظ :
« رفع عن أمتي ولم نره بها في الأحاديث المتقدمة عند جميع من أخرجه » وهذا الحديث أخرجه ابن
ماجه في كتاب الطلاق ، باب طلاق المكره والناسي ، ٢ / ٦٥٩ عن ابن عباس رضي الله عنهما عن
النبي ﷺ : « إن الله وضع عن أمتي ... » الحديث ، ورواه عن أبي ذر الغفاري بلفظ : إن الله تجاوز
عن أمتي . وأخرجه الحاكم في كتاب الطلاق ، باب ثلاث جدهن جد ، ٢ / ١٩٨ عن ابن عباس
رضي الله عنهما . وقال الحاكم : صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ، ووافقه الذهبي ، غير أن
جمهور المحدثين ضعفوا الحديث ، فضعه البوصيري في مصباح الزجاجة ، ٢ / ١٣٠ ، وضعفه الهيثمي
في مجمع الزوائد ، ٦ / ٢٥٠ ، والحافظ ابن حجر في تلخيص الخبير ، ١ / ٢٨٠ ، والحافظ العراقي في
تخريج أحاديث المنهاج / ١٨ .

(٣) يوسف : ٨٢ .

(٤) ظاهر كلام الشارح بقوله : « جميعاً » أنه شامل للحنفية ، وقصد به عموم المقتضى والمخذوف بدليل
تفصيله بعد ذلك لمذهب شمس الأئمة وما وافقه ، وليس الأمر كذلك فالقول بعدم جواز عموم
المقتضى أشهر من أن يعرف ، فلعله سهو من المصنف ، ثم نسبة هذا القول إلى جميع الشافعية أو إلى
أكثرهم فيه نظر ، فكثير من محتفيهم قالوا بأن المقتضى لا عموم له كالغزالي والرازي والأمدي ،
وزهد أكثر الحنابلة والمالكية إلى القول بعمومه .

انظر : التحقيق ، ٢ / ٤٣٤ ؛ شرح المغنى ، ٣ / ٨٧٥ ؛ شرح ابن ملك على المنار ، ١ / ٥٤١ ؛
المستصفى ، ٢ / ٦١ ؛ المحصول ، ١ / ٢ / ٦٢٤ ؛ الاحكام ، ٢ / ٢٤٩ ؛ شرح العضد على ابن
الحاجب ، ٢ / ١١٥ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ١٩٧ .

(٥) حيث جعل الكل قسماً واحداً فلم يفرق بين المقتضى والمخذوف وقال بعدم عمومته .

انظر : تقويم الأدلة « ٧٤ / ب » ؛ شرح المنتخب للنسقي ، ١ / ٢٧٨ .

وخالفهم الشيخ وشمس الأئمة وصدر الإسلام وصاحب الميزان ، وقالوا :
المقتضى « ما أضمر لصحة الكلام شرعاً » ، وجعلوا ما وراءه محذوفاً أو مضمراً .
وجوزوا عموم المحذوف دون المقتضى ، إلا صدر الإسلام فإنه لم يجوز عموم
المحذوف أيضاً^(١) .

وسبب مخالفتهم أنهم رأوا في بعض أفراد هذا النوع عموماً . مثل قوله : طلقي
نفسك ، فإن طلاقاً غير مذكور ، ونية الثلاث فيه صحيحة^(٢) .
وفصلوا بين ما يقبل العموم وما لا يقبله : فسموا الأول محذوفاً . والثاني
مقتضى .

ووضعوا لكل منهما علامة^(٣) .
وعلمة المقتضى أن يصح به المذكور ، أي يصير مقيداً بمعناه أو موجباً لما يتناوله ،
ويصلح لما أريد به من المعنى ، ولا يلغى أي لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله عند
ظهوره^(٤) .

قال رحمه الله :

« وأما قوله تعالى ﴿ واسأل القرية ﴾ فإن الأهل غير مقتضى ، لأنه إذا ثبت
لم يتحقق في القرية ما أضيف إليه ، بل هذا من باب الإضمار ، لأن صحة المقتضى
إنما يكون لصحة المقتضى ، ومثاله الأمر بالتحريم للتكفير مقتضى للملك ولم
يذكر » .

— أقول : إذا عرف أن المقتضى لا يتغير به ظاهر الكلام عند ظهوره ، عرف أن
قوله تعالى : ﴿ واسأل القرية ﴾^(٥) ليس بمقتضى ، لأنه إذا ثبت الأهل ، أي ظهر في

(١) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ٢٥١ ؛ الميزان ، ٤٠١ ؛ كشف الأسرار ، ١ / ١٩٢ ؛ التوضيح مع

التلويح ، ١ / ٢٦٢ ؛ فواتح الرحموت ، ١ / ٤١٢ .

(٢) انظر : شرح ابن ملك على المنار ، ٥٣٦ ؛ فتح الغفار ، ٢ / ٤٨ .

(٣) انظر المرجعين السابقين .

(٤) بخلاف المحذوف كما سيأتي .

انظر : شرح ابن ملك على المنار ، ٥٣٧ ؛ فتح الغفار ، ٢ / ٤٧ .

(٥) يوسف : ٨٢ .

التكلم لم يتحقق في القرية ما أضيف إليه ، أي إلى القرية بتأويل المذكور لصيرورة السؤال واقعاً على أهل حينئذ لا على القرية [وذلك] ^(١) تغيير فلا يكون مقتضى ^(٢) وإنما يكون من قبيل الإضمار أي المحذوف بدليل ما سنذكره فيما بعد بلفظ المحذوف .

قيل : « هذه العلامة ليست بمطردة ومنعكسة ، فإن بعض ما هو مقتضى قد وجد فيه التغيير كالمثال المشهور ، وهو قوله : اعتق عبدك عني بألف ، فإنه نظير المقتضى بالإتفاق . والتغير موجود فإن البيع لو قدر مذكوراً تغير الكلام ، فإن العبد حينئذ لم يبق ملكاً للمأمور بل يصير ملكاً للأمر ، كأنه قال : أعتق عبيدي عني . وهذا تغيير ، وبعض ما هو محذوف لا يوجد فيه التغيير كما في قوله تعالى : ﴿ فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت ﴾ ^(٣) » ^(٤) .

وأجيب : بأن العلامة في جانب المحذوف غير لازمة وبه يتحقق الفرق ^(٥) .
ورد : بأن التقرير في جانب المقتضى أيضاً غير لازم عند التصريح كما مر ، فحينئذ لو وجد كلام محتاج إلى إضمار ولا يتغير الكلام بإظهاره لم يعلم أنه من أي القسمين لا شتراكهما في التقرير وعدمه . وإذا كان كذلك فالأولى أن يجعل الكل باباً واحداً ^(٦) .

(١) في ج : « وذكر » وهو خطأ .

(٢) لتغير اعرابه فيصير المنصوب مجروراً ، وكان قبل التصريح مسئولاً ، وبعد التصريح لم يبق مسئولاً .

انظر : التحقيق ، ٢ / ٤٣٨ ؛ شرح المغنى ، ٣ / ٨٧٤ ؛ فتح الغفار ، ٢ / ٤٧ .

(٣) البقرة : ٦٠ ، فالآية لا تتغير بعد إظهار المحذوف أيضاً فيكون التقدير : فاضرب فانشق الحجر فانفجرت .

انظر : التحقيق ، ٢ / ٤٣٨ ؛ شرح المغنى ، ٣ / ٨٧٧ .

(٤) الاعتراض للشيخ عبد العزيز البخاري في التحقيق ، ٢ / ٤٤١ ، وراجع كذلك في شرح ابن ملك على المنار / ٥٣٦ ، ٥٣٧ .

(٥) الجواب لعبد العزيز البخاري وتماه : « التقرر عند التصريح به لازم وذلك في جانب المحذوف غير لازم فإن الكلام عند التصريح قد يتقرر وقد لا يتقرر كما في قوله تعالى : ﴿ وأسأل القرية ﴾ فبإزومه في المقتضى وعدم لزومه في المحذوف يتحقق الفرق بينهما ، وفيه ضعف سنيينه » انظر التحقيق ، ٢ / ٤٣٩ .

(٦) المصدر نفسه ، ٢ / ٤٤١ ، ٤٤٢ .

وما قالوا إن المقتضى [لتصحيح المقتضى ^(١)] وتقريره ، فلا يصلح مغيراً ، وإلا لعاد إلى موضوعه بالنقض مسلم ، لكن لتصحيح الكلام مجموعاً لا لافراد كلماته ، وذلك حاصل مع التغير الذي ذكرتم فلا يكون مبطلاً بل مقررراً مصححاً .

وأما المسائل التي صحت فيها نية العموم ، وهي التي جمعهم على مخالفة القاضي أبى زيد فليست من باب الاقتضاء ، بل المصدر في قوله : « طلقي نفسك » ليس بمقدر ولا غير مذكور ، بل معناه افعلي فعل الطلاق . والكلامان ينبئان على معنى واحد إلا أن أحدهما أوجز فكان المصدر مذكوراً فيصح فيه نية العموم ، هذا ما قيل ^(٢) .

ولقائل أن يقول : لا نسلم التغير في المقتضى في المثال المشهور قوله . فإن العبد حينئذ لم يبق ملكاً للمأمور بل يصير ملكاً للأمر غير صحيح . فإن الوجود منه محض إيجاب وبه لا يخرج العين عن ملك مالكه ، ولا يدخل في يد الأمر . وكذلك في [صورة] ^(٣) المحذوف المذكور عدم التغير ممنوع فإن قوله : ﴿ فانفجرت ﴾ ^(٤) في الظاهر مسبب عن الأمر ، وعند التصريح بالمقدر ينقلب سبباً إما عن شرط إن قدر : فإن ضربت فقد انفجرت أو عن فعل مسبب عن الأمر إن قدر : فضرب فانفجر ^(٥) . ولا شك في كون ذلك تغييراً ، بقى عليه أن يقال : فعلى هذا لا بد من زيادة

(١) ساقطة من ج .

(٢) هو قول الشيخ عبد العزيز البخاري في التحقيق ، ٢ / ٤٤٢ ، ٤٤٣ ، انظر كذلك شرح ابن ملك على المنار / ٥٣٧ .

(٣) في ج : « ضرورة » .

(٤) البقرة : ٦٠ .

(٥) الفرق بين المقتضى والمحذوف كما اختاره شمس الأئمة وفخر الإسلام من المسائل المشككة كما ذكر ذلك الرهاوي وكذا جعلهما من قبيل واحد كما ذهب إليه القاضي أبو زيد ومن تابعه لأن علماء الحنفية اتفقوا على أن المقتضى لا عموم له والمحذوف له عموم بالإجماع لذلك نقل الرهاوي تحقيقاً لسراج الدين الهندي قال فيه : « والتحقيق فيه أن حد للمقتضى إن كان أمراً اصطلاحياً فلا مشاحة في الاصطلاح فإن لكل طائفة أن يصطلحوا بما شاؤوا ، وإن كان غير اصطلاحى فلا بد لمن يرجح مذهبه أن يقيم الدليل على ما ذكره . لا يقال : لو جعل المحذوف غير المقتضى يصير قسماً خاصاً فيبطل الحصر في الأربعة المذكورة ، لأننا نقول : المحذوف في حكم الملفوظ ، فيكون اللفظ المنطوق دالاً عليه ، ويكون المحذوف دالاً على معناه بأحد الأقسام الأربعة فلا يبطل به الحصر » .

انظر : شرح المغنى ، ٣ / ٨٨١ ؛ حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك / ٥٣٨ .

قيد ، وهو أن يقال : لصحة ما تناوله شرعاً . ولهذا ذكره الشيخ في بعض تصانيفه^(١) .

وقد أجيب عن ذلك بأنه أراد بالصحة الصحة الشرعية ، لأن الصحة في الفقه إذا أطلقت يراد بها الصحة الشرعية كما في سائر أبواب الفقه . وهذا صحيح فإن الحكم الشرعي هو المستبطن الذي نحن بصدده ولكنه وارد على القاضي أبي زيد فإنه عرفه بهذا التعريف ، ولا يخلوا من أن يكون مراده الصحة الشرعية أو مطلقها .

فإن كان الأول خرج عنه المحذوف ، وهو مقتضى عنده . وإن كان الثاني فالصحة المطلقة على الصحة الشرعية وغيرها ، إما أن يكون بالإشتراك ، أو المجاز . والأول محل فتعين الثاني ، وحينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو غير جائز عنده .

[ومثاله أي مثال المقتضى الأمر بالتحريم وهو قوله تعالى : ﴿ فتحريم رقبة ﴾^(٢) لأنه في معنى الأمر ، أي فحرر رقبة مقتضى للتملك ، إذ تحرير الحر غير متصور^(٣) ، وكذا تحرير ملك الغير عن نفسه ، فصار التقدير رقبة مملوكة ، والملك غير مذكور والتصريح به لا يوجب تغيراً فكان مقتضى^(٤) .

قال رحمه الله :

« هذا لبيان معرفة تفسير هذه الأصول لغة ، وتفسير معانيها وبيان ترتيبها ، والفصل الرابع في بيان أحكامها » .

— أقول : (هذا) إشارة إلى ما سبق من قوله في الخاص إلى ما ينتهي البيان إليه . « وبيان ترتيبها » أي في البعض لأنه لم يبين ترتيب الكل جعل بيان معانيها لغة فصلاً ، وشرعاً فصلاً ، وبيان ترتيبها فصلاً ، وبيان الأحكام رابع الفصول .

(١) والشيخ عبد العزيز البخاري قال بضرورة وضع هذا القيد .

انظر : التحقيق ، ٢ / ٤٤٤ ؛ كشف الأسرار ، ١ / ١٨٩ .

(٢) النساء : ٩٢ ، المجادلة : ٣ .

(٣) ساقطة من أ .

(٤) انظر : شرح ابن ملك على المنار / ٥٣٨ ؛ فتح الغفار ، ٢ / ٤٨ .

[باب معرفة أحكام الخصوص]

قال رحمه الله :

« باب معرفة أحكام الخصوص :

اللفظ الخاص يتناول المخصوص قطعاً و يقيناً بلا شبهة لما أريد به من الحكم ، ولا يخلوا الخاص عن هذا في أصل الوضع ، وإن احتمل التغير عن أصل وضعه لكن لا يحتمل التصرف فيه بطريق البيان لكونه بيناً لما وضع له » .

— أقول : قيل الباب : النوع . قال عليه الصلاة والسلام : « من تعلم باباً من

العلم ... » ^(١) أي نوعاً منه . أي هذا نوع علم جزئيات للأحكام الثابتة لخصوص الألفاظ .

« واللفظ الخاص يتناول المخصوص » ، وهو ما وضع له اللفظ الخاص « قطعاً » أي من جهة القطع . أو هو يتناوله قطعاً في تناول يعني على وجه [إنقطع عنه إرادة الغير] ^(٢) . و « يقيناً » أي ثبوتاً في ذاته بطريق اليقين أي من جهة الجزم ، أو حال كونه جازماً مطابقاً لما في الوضع .

وقوله : « بلا شبهة » تأكيد احتيج إليه مبالغة في نفي ما روى عن مشايخ سمرقند ^(٣) : أنه يجب الحكم به ظاهراً لا قطعاً لبقاء الاحتمال ، وهو ينافي القطع .

وقوله : « لما أريد به » يتعلق بـ « يتناول المخصوص » ، يعني تناوله للمخصوص

(١) أخرجه المنذري في الترغيب والترهيب عن ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : « من تعلم باباً من العلم ليعلم الناس أعطي ثواب سبعين صديقاً » وقال : « رواه الديلمي في الفردوس وفيه نكارة » ولم أقف عليه . والحديث موضوع ذكره أبو الحسن الكناني في تنزيه الشريعة ، ١ / ٢٧٥ ، وقد ورد بلفظ آخر فيه ضعف أخرجه ابن ماجه في المقدمة ، باب فضل من تعلم القرآن ، ١ / ٧٩ عن أبي ذر قال : قال لي رسول الله ﷺ : « يا أبا ذر لأن تغدو فتعلم آية من كتاب الله خير لك من أن تصلي مئة ركعة ولأن تغدو فتعلم باباً من العلم عمل به أو لم يعمل خير من أن تصلي ألف ركعة » قال البوصيري في مصباح الرجاجة ، ١ / ٩٢ : هذا إسناد ضعيف لضعف علي بن زيد ، وعبد الله بن يزيد .

(٢) في ج : « القطع عند إرادة الغير » .

(٣) منهم أبو منصور الماتريدي .

انظر : ميزان الأصول / ٣٠٠ ؛ التحقيق ، ١ / ٨٧ ؛ شرح المغنى ، ١ / ٤٦٦ ؛ فتح الغفار ،

لأجل ما أريد بالمخصوص من الحكم الشرعي .

وقوله : « لا يخلو الخاص » يعني جميع أفراد هذا ، يعني يتناول المخصوص بطريق القطع في أصل الوضع . وفي هذا إشارة إلى أن هذا التناول باعتبار الوضع^(١) . وفيه نظر لأنه لو كان ذلك وضعياً لكان قوله : « لا يخلو الخاص » عن هذا في أصل الوضع « منافياً لقوله : « لما أريد به من الحكم الشرعي » .

ويمكن أن يجاب : بأن الملزوم حق ، ولا يستحيل أن الواضع القديم وضع كذلك ليستفاد منه الحكم الشرعي حين ورود الشرع . وإنما المستحيل ما لو وضعه ليستفاد منه ذلك قبل وروده ، هذا إن كان الله تعالى هو الواضع ، وإن كان الواضع غيره فيكون الله سبحانه ألهمه على ذلك الوجه أدرك ذلك أو لم يدركه .

قوله : « وإن احتمل التغيير عن أصل وضعه » أي بأن لا يكون متداولاً للمخصوص بطريق القطع باعتبار دلالة دليل يساويه في المرتبة وجهالة التاريخ فلا يترتب عليه ما أريد به من الحكم بطريق القطع .

ومع ذلك فإن الخاص لا يحتمل التصرف فيه بطريق البيان لكونه بيناً لما وضع له . وفيه بحث :

أما أولاً : فلأن الاحتمال ينافي القطع^(٢) ، فالجمع بينهما جمع بين المتنافيين .

وأما ثانياً : فلأنه نفي البيان مطلقاً ، والمنفي بيان التفسير .

وأما ثالثاً : فلأن حد كونه بيناً في نفي البيان مصادرة على المطلوب^(٣) .

(١) هذا توجيه لعلاء الدين البخاري في كشف الأسرار ، ١ / ١٩٧ .

(٢) لأن الخاص يحتمل الجاز ، فإذا قال : رأيت أسداً يقبل إرادة الرجل الشجاع مجازاً .

(٣) المصادرة على المطلوب هي التي يجعل النتيجة جزء القياس ، أو تلزم النتيجة من جزء القياس ، كقولنا : الإنسان بشر ، وكل بشر ضحاك ينتج أن الإنسان ضحاك ، فالبشر والإنسان مترادفان ، فتكون الكبرى والنتيجة شيئاً واحداً .

ووجه كون نفي البيان مصادره على المطلوب ، أنه جعل المدعى جزءاً من الدليل ، وذلك لأن المدعى - وهو اللفظ الخاص - لا يحتمل البيان فالبيان جزء من المدعى ، وقد جعله جزءاً من الدليل بقوله لكونه بيناً في نفسه ، فأخذ البيان فيهما ، ويلزم من جعل المدعى جزءاً من الدليل إثبات الشيء نفسه ، وهو محال .

انظر تعريف المصادرة في التعريفات / ٢٧٧ ، وانظر توجيه الاعتراض في حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك / ٦٩ ، ٧٠ .

والجواب عن الأول بما قيل : إن مجرد الاحتمال ليس بقادح في اليقين ، لأنه لما لم يقم عليه دليل ألحق بالعدم ، وإنما القادح فيه ما نشأ من دليل كإحتمال المجاز عند القرينة الصارفة عن إرادة الحقيقة^(١) .

وقد قيل أيضاً : الاحتمال صفة اللفظ ، وهي صلاحيته لأن يراد به غير ما وضع له ، وإرادة الغير هو المحتمل . وقوله : « قطعاً » راجع إلى المحتمل - بفتح الميم - لا الاحتمال ، حتى لو انقطع الاحتمال كان محكماً^(٢) .

ولعل معناه أن الخاص بحسب وضعه قاطع ، أو قطع قطعاً إرادة الغير الذي هو المحتمل ولم يقطع صلاحيته أعنى الصفة التي [هي الاحتمال] .

وفيه نظر أما أولاً : فإن المحذور وهو الجمع بين المتنافيين باق فإن المحتمل هو اللفظ وهو القاطع بالوضع [^(٣) سواء جعل المتعلق للإحتمال أو المحتمل] .

[وأما ثانياً : فلأن اللازم وهو قوله : « كان محكماً » لا يخلوا إما أن يكون حقاً أو باطلاً . فإن كان الثاني لزم لكنه لم يكن محكماً^(٤) فلم ينقطع الاحتمال وعاد المحذور إذ ذاك ، وهو الجمع بين المتنافيين . وإن كان الأول لزم لكنه كان [محكماً^(٥)] وكان إستثناء عين التالي ، وهو غير منتج^(٦) .

(١) هو قول الشيخ علاء الدين البخاري في كشف الأسرار ، ١ / ١٩٧ ، وذكره ابن ملك في شرحه على المنار / ٦٨ .

(٢) هذه الزيادة للشيخ عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ، ١ / ١٩٧ نقله عنه مختصراً ، وحتى يتبين وجه رد الشارح عليه بعد ذلك إليك ما تركه من كلامه قال : « ويبانه أن لفظ الأسد الموضوع للحيوان المخصوص في قولك رأيت أسداً من غير قرينة يقبل أن يراد به الشجاع مجازاً فهذا هو الاحتمال ، وإرادة الشجاع هي المحتمل فإذا قلنا المراد منه موضوعه قطعاً فالمراد بالقطع قطع المحتمل ، لأن ثبوته متوقف على قيام الدليل ولم يوجد فيكون منقطعاً لا محالة ، لا قطع الاحتمال إذ صلاحية اللفظ باقية ، حتى لو انقطع الاحتمال أيضاً يسمى محكماً ، فثبت أن القطع يجتمع مع الاحتمال » .

(٣) ساقطة من أ .

(٤) ساقطة من أ .

(٥) في ج : « ممكناً » .

(٦) وهو من ضروب القياس الاستثنائي ، والقياس الاستثنائي ما يكون عين النتيجة أو نقيضها مذكوراً فيه بالفعل ، وسمى استثنائياً لاشتماله على أداة الاستثناء ومثاله قولنا : إن كان هذا جسماً فهو متحيز ، لكنه جسم ، ينتج أنه متحيز .

وهو أنواع ، وما ذكره الشارح من الضروب العقيمة وهو استثناء عين التالي ينتج نقيض المقدم ، لاستلزام عدم اللازم عدم الملزوم كقولك : العدد إما زوج أو فرد لكنه زوج ينتج أنه ليس بفرد ، فقول الشيخ علاء الدين البخاري : الاحتمال صفة اللفظ - ومنه الخاص - لكنه محكم ، والمحكم ما لا يقبل الاحتمال ، فنتج عنه نقيض المقدم .

انظر : التعريفات / ٢٣٣ ؛ حاشية الباجوري على متن السلم / ٦٩ ؛ تسهيل المنطق / ٥٦ .

فإن قيل : استثناء عين التالي غير منتج ، لجواز أن يكون أعم من المقدم ، فلا يكون وجوده مستلزماً لوجوده . وههنا التالي مساو للمقدم فإن إنقطاع الاحتمال مستلزم كونه محكماً ، وكونه كذلك مستلزم إنقطاع الإحتمال . ومثل هذا قد يكون سائغاً في الجدل لكون الاستقرار التام فيه غير ملزم كما ذكرتم في إنتاج الشكل الثاني مع إتفاق مقدمتيه في الكيف .

والجواب : أن المساواة بينهما ممنوعة ، ولو سلم لزم أن لا يكون خاصاً ، لأن الخاص ما لا ينقطع عنه الاحتمال عند الخصم فلا يكون هذا الكلام نافعاً .

وعن الثاني : أن قوله : « لا يحتمل البيان » مهمة لأنه في قوة قولنا : البيان لا يحتمله الخاص ، والمهمة في قوة الجزئية^(١) .

وعن الثالث : أن المدعى عدم احتمال البيان ، والدليل عليه كونه بيناً في نفسه فلا يكون مصادرة عن المطلوب^(٢) .

قال رحمه الله :

« من ذلك أن الله تعالى قال : ﴿ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ﴾ قلنا نحن المراد بها الحيض ، لأننا إذا حملنا على الاطهار انتقص العدد عن الثلاثة فصارت العدة قرأين وبعض الثالث وإذا حملنا على الحيض كانت ثلاثة كاملة . والثلاثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل غيره ، كالفرد لا يحتمل العدد ، والواحد لا يحتمل المثني فكان هذا بمعنى الرد والإبطال » .

— أقول : أي ومن الخاص قوله تعالى : ﴿ ثلاثة قروء ﴾^(٣) فإن الثلاثة لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد فيكون خاصاً .

لا خلاف أن القرء كما يطلق على الحيض يطلق على الطهر^(٤) ، وإنما الكلام

(١) فقولنا : البيان لا يحتمله الخاص لا يراد نفي البيان مطلقاً ، لأنه وإن لم يحتمل بيان التفسير لكنه يحتمل غيره من أقسام البيان ، فكان هذا القول في قوة قولنا : بعض البيان لا يحتمله الخاص .

انظر : حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك / ٦٩ .

(٢) انظر : شرح ابن ملك على المنار / ٧٠ ؛ فتح الغفار ، ١ / ١٩ .

(٣) البقرة : ٢٢٨ .

(٤) أي من حيث اللغة فهو من أسماء الأضداد . انظر : مادة « قرأ » في لسان العرب ، ومختار الصحاح .

في الترجيح .

فذهب الشافعي إلى أن المراد بالقرء في الآية الاطهار^(١) ، وهو مذهب زيد بن ثابت^(٢) وابن عمر^(٣) وعائشة رضي الله عنهم^(٤) .

واستدل على ذلك بقوله تعالى : ﴿ يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ﴾^(٥) . ووجه الاستدلال أن اللام مستعارة للوقت كما في آتيك لصلاة الظهر ، أي وقتها ، والأمر للوجوب فلو كان المراد بالقرء الحيض لكان الطلاق في حالة الحيض واجباً ، فلا أقل من كونه مباحاً . واللازم باطل لأنه بدعة فالملزوم مثله .

وقلنا : المراد بها الحيض^(٦) ، وهو مذهب الخلفاء الراشدين وأبى الدرداء^(٧) رضي الله عنهم^(٨) .

واستدل الشيخ عن ذلك بقوله تعالى : ﴿ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة

(١) انظر : نهاية المحتاج ، ٧ / ١٢٩ ؛ الأم ، ٢١٧ .

(٢) هو زيد بن ثابت بن عوف الأنصاري ، أبو سعيد ، استصغر يوم بدر وشهد أحداً ، وقيل أول مشاهدته الخندق ، كاتب وحي النبي ﷺ وهو الذي جمع القرآن في عهد أبي بكر ، من كبار علماء الصحابة ، توفي سنة ٥١ هـ أو ٥٢ هـ .

انظر : الإصابة ، ١ / ٥٦١ ؛ الاستيعاب ، ١ / ٥٥١ ؛ تهذيب الأسماء واللغات ، ١ / ٢٠٠ ؛ تاريخ الإسلام ، ٣ / ٥٣ ؛ سير أعلام النبلاء ، ٢ / ٤٢٦ ؛ التاريخ الكبير ، ٣ / ٣٨٠ .

(٣) عبد الله بن عمر بن الخطاب ، أبو عبد الرحمن ، ولد بعد البعثة بثلاث أو أربع سنوات ، أول مشاهدته الخندق ، من كبار علماء الصحابة ، عاش سبعاً وثمانين سنة وتوفي سنة ٧٣ هـ .

انظر : الإصابة ، ٢ / ٣٤٧ ؛ الاستيعاب ، ٢ / ٣٤١ ؛ تاريخ الإسلام ، ٤ / ٤٥٣ ؛ التاريخ الكبير ، ٥ / ٢ ؛ سير أعلام النبلاء ، ٣ / ٢٠٣ ؛ الكاشف ، ٢ / ١١٢ .

(٤) انظر : المغنى ، ٨ / ٨١ .

(٥) الطلاق : ١ .

(٦) انظر : المبسوط ، ٦ / ١٣ ؛ شرح فتح القدير ، ٤ / ١٣٦ .

(٧) هو عويمر بن عامر بن كعب الأنصاري الخزرجي ، أسلم يوم بدر وشهد أحداً ، أخى النبي ﷺ بينه وبين سلمان الفارسي ، مات لستين بقية من خلافة عثمان .

انظر : الإصابة ، ٣ / ٤٥ ؛ الاستيعاب ، ٤ / ٥٩ ؛ تهذيب الأسماء واللغات ، ٢ / ٢٢٨ ؛ سير أعلام النبلاء ، ٢ / ٣٣٥ ؛ تاريخ الإسلام ، ٢ / ٣٩٨ ؛ التاريخ الكبير ، ٧ / ٧٦ .

(٨) انظر : المغنى ، ٨ / ٨١ ؛ المبسوط ، ٦ / ١٣ .

قروء ﴿^(١)﴾ وبيان ذلك بشرطيه ذكرها الشيخ بقوله : « لانا إذا حملنا على الاطهار انتقص العدد » المذكور وهو الثلاث . لكن اللازم باطل فالملزوم مثله .

وبين بطلانه بقوله : « والثلاثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل غيره فالفرد لا يحتمل العدد والواحد لا يحتمل المثني » ولم يبين الملازمة . وبيانها : بأن المرأة إذا طلقت في الطهر فذلك الطهر عنده محسوب من العدة ، فتكون العدة طهرين وبعض الثالث ، وفي ذلك رد نص الكتاب وإبطاله . فإن الكتاب يقتضي التكميل ، والتنقيص بخلافه . وإذا حملنا على الحيض وطلقت في الحيض لا تكون تلك الحيضة محسوبة من العدة [بالإتفاق ، ^(٢)(٣)] فيكون الأقراء ثلاثة كاملة ، والحمل على ما يوافق الكتاب أولى منه على ما يخالفه .

والجواب عن الآية أنا لا نسلم أن اللام فيها للوقت ، لم لا يجوز أن يكون للعاقبة ؟ كما في قوله تعالى ﴿ فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً ﴾ ^(٤) .
وفي هذا المقام بحث من أوجه :

الأول : أن قولكم الثلاثة اسم خاص لا يحتمل غيره منقوض بقوله تعالى : ﴿ الحج أشهر معلومات ﴾ ^(٥) والمراد شهران وبعض الثالث .
والثاني : أن الخاص كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الزيادة والحمل على الحيض يوجبها على ما قرّر ^(٦) .

والثالث : أن التاء علامة التذكير في مثل هذا العدد ، والحيض مؤنث ، والطهر مذكر . فدلّت التاء على أن المراد من القرء الأطهار .
والجواب عن الأول : أن « الأشهر » عام يجوز أن يراد بعضه ^(٧) .

(١) البقرة : ٢٢٨ .

(٢) ساقطة من أ .

(٣) انظر : المغنى ، ٧ / ٢٧٨ ؛ المبسوط ، ٦ / ٤٠ .

(٤) القصص : ٨ .

(٥) البقرة : ١٩٧ .

(٦) ووجه وجوبها أنه إذا طلقها في الحيض لا يحتسب تلك الحيضة بالإجماع فيجب التريص حينئذ ثلاثة قروء وبعض الرابع واسم الثلاثة لا يحتمل ذلك .

انظر : كشف الأسرار ، ١ / ١٩٩ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٤٧٠ .

(٧) ذكر الجواب الشيخ علاء الدين البخاري في كشف الأسرار ، ١ / ١٩٩ .

وفيه نظر لأن أخص الخصوص في العام إذا كان جمعاً ثلاثة لا يجوز التخصيص بعده على ما سيجيء .

والأولى أن يقال : هذا السؤال إنما يرد أن لو قال : ثلاثة أشهر ، ولم يقل [كذلك] ^(١) .

وأما وجه إطلاق الأشهر على الشهرين وبعض الثالث ، فإن الاسم الذي هو جمع يشترك فيه الواحد فصاعداً كما في قوله تعالى : ﴿ فقد صغت قلوبكما ﴾ ^(٢) فيكون ذكر الكل وإرادة البعض .

وعن الثاني : بأن الزيادة يثبت ضرورة وجوب التكميل لا بالخاص ، والعدة تحتمل مثل هذه الزيادة احترازاً عن النقصان ، فإن عدة الأمة على النصف من عدة الحرة بالإجماع ^(٣) ، ثم جعلت قرئين ، لأن الحيضة لا تقبل التجزئة .

ولقائل أن يقول : في تحمل النقصان أيضاً ضرورة ، وهي أن لا يلزم تطويل العدة . على أن هذا المحذور الذي تلزمونه يندفع بأن يرجع الطهر ولا يحتسب الطهر الذي طلقت فيه من العدة ، فهلا فعلتم ذلك .

والجواب عن الأول : بأن تحمل النقصان وإن كان فيه ضرورة لكنه لم يعهد مثله في العدة ، بخلاف الزيادة على ما مرّ . ولئن سلم فتطويل العدة محذور بعد تكميلها لا مطلقاً بدليل وجوبها على الممتد طهرها .

وعن الثاني : أن قوله عليه الصلاة والسلام : « طلاق الأمة ثنتان وعدتها حيضتان » ^(٤) ينافي ذلك ، لأن أثر الرق في التنصيف لا في التعميم فلم يعتبر ذلك . على أن ذلك تعيين الطريق وليس ذلك من دأب المناظرين .

(١) ساقطة من أ .

(٢) التحريم : ٤ .

(٣) انظر كتاب الإجماع / ١١٠ .

(٤) أخرجه الترمذي في كتاب الطلاق ، باب ما جاء أن طلاق الأمة تطليقتان ، ٣ / ٤٧٩ عن عائشة رضي الله عنها وأخرج ابن ماجه في كتاب الطلاق ، باب طلاق الأمة وعدتها ، ٢ / ٦٧٢ عن ابن عمر رضي الله عنهما قال : قال رسول الله ﷺ : « طلاق الأمة اثنتان وعدتها حيضتان » .

قال الترمذي عن حديث عائشة : حديث غريب لا نعرفه مرفوعاً إلا من حديث أسلم ، ومظاهر لا يعرف له في العلم غير هذا الحديث . وقال البوصيري في مصباح الزجاجية ، ٢ / ١٣٩ : هذا إسناد ضعيف لضعف عطية بن سعيد العوفي وعمر بن شبيب الكوفي .

وعن الثالث : بأن الحيضة إن كانت مؤنثاً ، فالقرء المميز للعدد مذكر فيكون التذكير باعتباره ، وتسمية الشيء بالتذكير والتأنيث غير مستبعد كالبر والحنطة^(١) .

قال رحمه الله :

« ومن ذلك قوله تعالى ﴿ واركعوا مع الراكعين ﴾ والركوع اسم خاص لفعل معلوم وهو الميلان عن الاستواء بما يقطع اسم الاستواء ، فلا يكون إلحاق التعديل به على سبيل الفرض حتى تفسد الصلاة بتركه بياناً صحيحاً لأنه يبين بنفسه ، بل يكون رفعاً لحكم الكتاب بخبر الواحد لكنه لحق به إلحاق الفرع بالأصل ليصير واجباً ملحقاً بالفرض كما هو منزلة خبر الواحد من الكتاب » .

— أقول : أي ومن الخاص قوله تعالى : ﴿ واركعوا مع الراكعين ﴾^(٢) أمر الله تعالى اليهود بالركوع مع الراكعين - أي المسلمين - لأنه لم يكن في صلاتهم ركوع^(٣) .

والركوع اسم خاص لأنه وضع لمعنى معلوم على الانفراد وهو الميلان عن الاستواء بما يقطع اسم الاستواء^(٤) ، وما كان خاصاً لا يحتمل البيان لما تقدم . فإلحاق التعديل^(٥) بأمر الركوع بقوله عليه الصلاة والسلام للاعرابي : « قم فصل فإنك لم تصل »^(٦) بطريق البيان لا يكون صحيحاً ، بل يكون نسخاً للكتاب ، وذلك بخبر الواحد لا يجوز لكونه ظنياً^(٧) .

(١) انظر : كشف الأسرار ، ١ / ١٩٩ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٤٧١ .

(٢) البقرة : ٤٣ .

(٣) هذا وجه من أوجه تفسير هذه الآية . انظر : تفسير ابن كثير ، ١ / ٨٥ ؛ فتح القدير ، ١ / ٧٧ .

(٤) يقال : ركع الشيخ إذا انحنى من الكبر ، وركعت النخلة إذا مالت .

انظر مادة « ركع » في مختار الصحاح ، لسان العرب .

(٥) أي الطمأنينة في الركوع والسجود والإستواء في القومة والجلسة بين السجدين .

انظر : شرح ابن ملك على المنار / ٧٠ ؛ فتح الغفار ، ١ / ١٩ .

(٦) الحديث أخرجه البخاري في كتاب الصلاة ، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم ، ١ / ٩٢ ، ومسلم

في كتاب الصلاة ، باب نهى المأموم عن جهره بالقراءة خلف الإمام عن أبي هريرة رضي الله عنه أن

رسول الله ﷺ دخل المسجد فدخل رجل يصلي ثم جاء فسلم على النبي ﷺ فقال : إرجع فصل فإنك

لم تصل فرجع فصلى كما صلى ثم جاء فسلم على النبي ﷺ فقال : إرجع فصل فإنك لم تصل ثلاثاً ،

فقال : والذي بعثك بالحق ما أحسن غيره فعلمني فقال : إذا قمت إلى الصلاة فكبر ثم اقرأ ما تيسر

معك من القرآن ثم اركع حتى تطمئن راكعاً ثم ارفع حتى تعتدل قائماً ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً

ثم ارفع حتى تطمئن جالساً وافعل ذلك في صلاتك كلها .

(٧) انظر قول الحنفية في وجوب تعديل الأركان في : شرح فتح القدير ، ١ / ٢٦٢ ؛ العناية شرح

الهداية ، ١ / ٢٦٢ .

قيل : [هب]^(١) أنه لا يحتمل البيان باعتبار المعنى اللغوي ، لكن لم لا يجوز أن يكون المراد هو الركوع الشرعي ؟ وذلك قد يحتاج إلى بيان لاحتياج المعنى الشرعي إلى زيادة قيد .

وأجيب : بأننا لا نسلم أن كل معنى شرعي يحتاج إلى زيادة قيد على المعنى اللغوي . ولئن سلمنا ذلك لكنه احتمال لم ينشأ من دليل فلا معتبر به^(٢) . قوله : « لكنه » أي التعديل استدراك من مفهوم الكلام ، وتقديره أن إلحاق التعديل بالنص على وجه التسوية فاسد فلا يلحق « لكنه » بطريق إلحاق الفرع بالأصل ليصير واجباً ملحقاً بالفرض حتى تكون الصلاة بدونه ناقصة ، ويكون تاركه آثماً صحيحاً ، إذ الحكم إنما يثبت بقدر دليله كما هو منزلة خبر الواحد من الكتاب وذلك بأن يكون تبعاً له لا مبطلاً .

وفيه بحث فإن الشيخ نفى الإلحاق بالفرضية وأثبتته من حيث الوجوب ، وجعل أحدهما بياناً دون الآخر . وأيضاً استدلل الشيخ بالآية على فرضية الركوع ، ولا يخلوا إما أن يكون تأويل الآية مثل ما ذكرنا ههنا ، أو كما ذكر في الكشف من أن المراد بالركوع الصلاة ، فيكون أمراً بالصلاة مع المصلين يعني الجماعة^(٣) . فإن كان الثاني فلا يستقيم تمسك الشيخ ، وإن كان الأول فالأمر لليهود فلا يصح الاستدلال بها للفرضية علينا .

لا يقال شريعة من قبلنا شريعة لنا بشرطه^(٤) وهو موجود ، لأنه خطاب تنجيز^(٥) عليهم بالمتابعة لنا ، لا بيان ما كان ثابتاً في شريعتهم .

(١) في أ : « ثبت » .

(٢) انظر الاعتراض وجوابه ابن ملك في شرحه على المنار / ٧١ .

(٣) انظر : الكشف ، ٩٩ / ١ .

(٤) هذا قول الحنفية والمالكية والحنابلة وبعض الشافعية .

انظر أقوال العلماء في هذه المسألة في : أصول السرخسي ، ٩٩ / ٢ ؛ تيسير التحرير ، ١٣١ / ٣ ؛

شرح العضد على ابن الحاجب ، ٢٨٧ / ٢ ؛ المستصفى ، ٢٥١ / ١ ؛ شرح الكوكب المنير ،

٤١٢ / ٤ .

(٥) التنجيز : من معانيها الطلب والإلحاح يقال : تنجز الشراب أي ألخ في شربه .

انظر مادة « نجز » في لسان العرب ، المغرب .

والجواب : أن الإلحاق بطريق الفرضية معناه أن المراد بالركوع ليس هو الموضوع له فقط ، بل مع زيادة الطمأنينة فسر الحديث بذلك وهو تغيير لمفهومه لعدم المحجوج إلى البيان لظهوره على ما مرّ .

وأما الإلحاق بطريق الوجوب فليس بطريق التفسير ، فإن معناه أن ما دل عليه النص بمفهومه اللغوي مراد فرضاً ، وجاحده كافر ، وما زاد على ذلك فهو واجب لا يكفر جاحده . فإذاً فيه عمل بدليلين مختلفين ليس في أحدهما ما يغير الآخر بوجه^(١) .

وقوله : إن الشيخ استدل بالآية على فرضية الركوع^(٢) غير صحيح ، لأن ذلك وظيفه فقهية ، وإنما الشيخ فرّع على ما مهد في الأصل أن الخاص لا يحتمل البيان مسألة الطمأنينة ، وحينئذ لا تفاوت بين كون الأمر لليهود ولغيرهم ، والله أعلم .

قال رحمه الله :

« ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ وليطوفوا بالبيت العتيق ﴾ وهذا فعل خاص وضع لمعنى خاص ، وهو الدوران حول البيت ، فلا يكون وقفه على الطهارة عن الحدث حتى لا ينعقد إلا بها عملاً بالكتاب . ولا بياناً له بل يكون نسخاً محضاً فلا يصح بخبر الواحد لكنه يزداد عليه واجباً ملحقاً بالفرض كما هو منزلة خبر الواحد من الكتاب ليثبت الحكم بقدر دليله » .

- أقول : أي ومما ذكرنا من الخاص الذي لا يجوز الزيادة عليه بخبر الواحد قوله تعالى : ﴿ وليطوفوا بالبيت العتيق ﴾^(٣) . يقال : طاف وتطوف ، وفي الثاني مبالغة ، لأن الصيغة لتكثير الفعل .

والعتيق إما من العتق فيكون العتيق من الجبابة^(٤) ، أو من الغرق في الطوفان

(١) انظر هذه المسألة في كشف الأسرار ، ١ / ٢٠٢ ؛ شرح ابن ملك على المنار مع حاشية الرهاوي / ٧٠ ، ٧١ .

(٢) هو قول الشيخ علاء الدين البخاري في كشف الأسرار ، ١ / ٢٠٢ .

(٣) الحج : ٢٩ .

(٤) وقد ورد في ذلك حديث ذكره ابن كثير في تفسيره ، ٣ / ٢١٨ عن عبد الله بن الزبير قال : قال رسول الله ﷺ : « إنما سمي البيت العتيق لأنه لم يظهر عليه جبار » أخرجه الترمذي وقال : هذا

حديث حسن غريب ، وروى هذا التفسير عن قتادة ومجاهد وغيرهم .

انظر كذلك تفسير القرطبي ، ١٢ / ٥٢ .

بالرفع إلى السماء^(١) .

أو بمعنى القديم لأنه أول بيت وضع للناس^(٢) .

والطواف فعل خاص لأنه موضوع لمعنى معلوم على الانفراد . وكل ما هو كذلك فهو خاص .

والخاص لكونه بيئاً لا يحتمل البيان فشرط الطهارة عن الحدث فيه يكون زائداً على مدلوله بخبر الواحد وهو قوله عليه الصلاة والسلام : « ألا لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا جنب ولا عريان »^(٣) . وذلك نسخ كما عرف [فلا يكون جائزاً]^(٤) لكن توقفه على الطهارة أي اشتراطها له يزداد على الخاص بطريق الوجوب ملحقاً بالفرض على ما هو الصحيح ، كما هو منزلة خبر الواحد من الكتاب ليثبت الحكم بقدر دليله^(٥) .

قيل : لا نسلم أن النص ههنا خاص بل هو مجمل ، لأن نفس الطواف ، وهو الدوران حول البيت ، غير مراد بالإجماع لتقدره بسبعة أشواط ، واشتراط الابتداء من الحجر الأسود ، ولزوم الإعادة في الطواف المنكوس وطواف الجنب والعريان ، وكل ذلك دليل على أنه مجمل بمعنى زائد شرعاً ، فيجوز أن يلحق خبر الواحد بياناً .
وأجيب : بأن المجمل ما توقف معرفة معناه على بيان المجمل ، والعارف باللسان

(١) أي في زمن نوح عليه السلام ، وهذا قول عكرمة وابن جبير .

انظر : المراجع السابقة .

(٢) وهو قول الحسن البصري ومجاهد .

انظر : المراجع السابقة .

(٣) الحديث في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه قال بعثني أبو بكر الصديق في الحجة التي أمره عليها رسول الله ﷺ قبل حجة الوداع في رهط يؤذنون في الناس يوم النحر : « ألا لا يحج بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان » قال ابن قطلوبغا في تخريج أحاديث البزدوي / ١٣ : « لم أقف فيه على لفظ محدث » .

انظر : صحيح البخاري ، كتاب الحج ، باب لا يطوف بالبيت عريان « رقم ٦٧ » ؛ صحيح مسلم ،

كتاب الحج ، باب لا يحج البيت مشرك ولا يطوف بالبيت عريان ، ٢ / ٩٨٢ .

(٤) في ج : « فلا يكون زائداً على مدلوله بخبر الواحد » وهو غير مستقيم .

(٥) فالطواف عند الحنفية واجبة لأنه يجب بتركها الجابر .

انظر : العناية شرح الهداية ، ٢ / ٤٥٩ ؛ المبسوط ، ٤ / ٣٨ .

إذا سمع قوله : ﴿ وَلِيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ﴾^(١) فهم معناه من غير توقف فلا يكون جَمَلًا . والتقدير لسبعة أشواط ثابت بأحاديث متواترة أو مشهورة ، فالزيادة بذلك جائزة^(٢) .

ورد : بأنه لو كان ثابتاً بما ذكرتم لما جاز النقصان^(٣) ، واللازم باطل لتجويزكم إياه ، فالملزوم مثله .

وأجيب : بأن التقدير بالسبعة يحتمل أن يكون للإتمام ويحتمل أن يكون للإعتداد . والأول أدناه فقلنا به .

ولئن كان الثاني فالأكثر يقوم مقام الكل لترجيح جانب الوجود إذ ذاك .
والابتداء من الحجر واجب فهو مما نقول به^(٤) ، ولزوم الإعادة في المنكوس واخواته لتمكن النقصان كإعادة صلاة أدت بكرهة^(٥) .

قال رحمه الله :

« ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ﴾ الآية . فإنما الوضوء غسل ومسح وهما لفظان خاصان لمعنى معلوم في أصل الوضع فلا يكون شرط النية في ذلك عملاً به ولا بياناً له . وهو بين بنفسه لما وضع له ، بل يجب أن يلحق به على الوصف الذي ذكرنا » .

— أقول : أي ومما ذكرنا قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ﴾^(٦) فالآية تدل على أن الوضوء غسل ومسح ، وهما لفظان خاصان كل

(١) الحج : ٢٩ .

(٢) انظر الإعتراض وجوابه في : كشف الأسرار ، ١ / ٢٠٣ ، ٢٠٤ ؛ شرح المغنى ، ٢ / ٤٨٠ .

(٣) لأن الركن في الطواف عند الحنفية أربعة أشواط وما زاد فهو واجب يأثم بتركها ويجبر بالدم إن لم يستطع أدائها كاملة .

انظر : المبسوط ، ٤ / ٣٦ ؛ شرح فتح القدير ، ٢ / ٣٩٠ .

(٤) انظر : المبسوط ، ٤ / ١٤ ؛ شرح فتح القدير ، ٢ / ٣٥٣ .

(٥) انظر : المبسوط ، ٤ / ٤٤ ؛ العناية شرح الهداية ، ٢ / ٣٥٥ .

(٦) المائدة : ٦ .

منهما بمعنى معلوم على الانفراد في أصل الوضع ، وهو الاسالة في الأول ، والإصابة في الثاني ، ولا يحتمل البيان . فاشتراط النية^(١) فيه كما ذهب إليه الشافعي^(٢) ، وهو أن يقصد المتوضئ بقلبه عند غسل الأعضاء إزالة الحدث ، أو إستباحة الصلاة ، أو فرض الوضوء . حتى لو نوى التبرد أو التعليم أو نوى غير مقارن لغسل الوجه لا يكون معتداً به لقوله عليه الصلاة والسلام : « إنما الأعمال بالنيات »^(٣) . وبالقياص على التيمم ، فإن البدل لا يخالف الأصل في الشرط لا يكون عملاً بالكتاب ولا بياناً له ، لأنه بين لما وضع له ، بل يكون نسخاً .

فإن قيل : قوله عليه الصلاة والسلام : « إنما الأعمال بالنيات » مشهور [والزيادة بمثله جائزة عندكم ، فهلا عملتم به .

أجيب : وإن كان^(٤) مشهوراً لكنه متروك الظاهر على ما سيجيء إن شاء الله ، فانحط عن رتبته فلم يعمل به^(٥) .

فإن قيل : آية التيمم كآية الوضوء في أن المذكور فيها المسح كقوله تعالى : ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ﴾ مع أنكم شرطتم النية فيه^(٦) .
أجيب : بأنها فيه ثابتة بإشارة النص ، فإن التيمم هو القصد وليست النية إلا القصد . والظاهر أن القصد إلى الصعيد المغبر^(٧) لا يكون إلا امتثالاً للمأمور به ،

(١) فالنية عند الحنفية سنة .

انظر : المبسوط ، ١ / ٧٢ ؛ شرح فتح القدير ، ١ / ٢٧ ؛ العناية شرح الهداية ، ١ / ٢٧ .

(٢) انظر : الأم مختصر المزني / ٢ ؛ نهاية المحتاج ، ١ / ١٥٦ .

(٣) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه ، باب كيف كان بدء الوحي ، ١ / ٢ ؛ ومسلم في صحيحه ،

كتاب الامارة ، باب قوله : إنما الأعمال من النيات ، ٦ / ٤٨ .

(٤) ساقطة من ج .

(٥) وذكر الرهاوي أن القول بشهرة هذا الحديث ممنوعة ، بل هو غريب .

انظر : الاعتراض وجوابه في حاشية الرهاوي وعزمي زاده على شرح ابن ملك على المنار / ٧٣ .

(٦) المبسوط ، ١ / ١١٧ ؛ شرح فتح القدير ، ١ / ١١٤ ؛ العناية شرح الهداية ، ١ / ١١٤ .

(٧) في اشتراط كون الصعيد مغبراً قولان عند الحنفية .

انظر : شرح فتح القدير ، ١ / ١١٣ ؛ العناية شرح الهداية ، ١ / ١١٣ .

إذ ليس معنى يقصد سواه ظاهراً^(١) بخلاف الموضوع فإن القصد إلى استعمال الماء لا يتعين لذلك للتزاحم في المقصود ، فلم يجعل فيه القصد نية ، وبهذا يندفع ما قيل : سلمنا أن التيمم هو القصد ، ولكن ليس الكلام في مفهومه اللغوي ، وإنما هو فيما يقصد به المكلف ما في قلبه مما يصلح مميزاً في مواضع التزاحم في المراد^(٢) .

قال رحمه الله :

« وبطل شرط الولاء والترتيب والتسمية لما ذكرنا ، وصار مذهب المخالف في هذا الأصل غلطاً من وجهين :

أحدهما أنه حط منزلة الخاص من الكتاب عن رتبته ، والثاني أنه رفع حكم خبر الواحد فوق منزلته » .

— أقول : هذا معطوف على قوله : « فلا يكون شرط النية في ذلك عملاً به » يعني لما كان المذكور في النص الغسل والمسح وهما لفظان خاصان بمعنى معلوم لا يجوز الزيادة عليه بخبر الواحد بطل شرط الولاء^(٣) ، وهو التابع في الأفعال من غير أن يتخللها جفاف عضو مع اعتدال الهواء كما ذهب إليه مالك^(٤) والشافعي في قوله القديم^(٥) وابن أبي ليلى^(٦)^(٧) متمسكين بمواظبة النبي عليه الصلاة والسلام من غير ترك ، فلو جاز تركه لفعله مرة تعليماً للجواز .

(١) لأن التراب لم يعقل مطهراً طبعاً فلم يبق فيه إلا معنى التعبد بخلاف الماء فهو طهور بطبعه .

(٢) انظر تفصيل المسألة في : العناية شرح الهداية ، ١ / ٢٨ ، ١١٤ ؛ شرح فتح القدير ، ١ / ١١٤ ؛

حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك / ٧٣ .

(٣) فهو سنة عند الحنفية .

انظر : المبسوط ، ١ / ٥٦ ؛ العناية شرح الهداية ، ١ / ٣٠ .

(٤) انظر : حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ، ١ / ٩٣ ؛ مواهب الجليل ، ١ / ٢٢٣ .

(٥) انظر : المجموع شرح المذهب ، ١ / ٤٥١ ؛ نهاية المحتاج ، ١ / ١٩٤ .

(٦) انظر : المبسوط ، ١ / ٥٦ .

(٧) هو محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى ، أبو عبد الرحمن الكوفي ، قاضي الكوفة وفقهها وعالمها ومقرئها ، صدوق ، ضعفه أحمد ويحيى لسوء حفظه .

انظر ترجمته في : تاريخ الإسلام ، ٧ / ٢٧٥ ؛ ميزان الاعتدال ، ٣ / ٦١٣ ؛ تقريب التهذيب /

٨٧١ ؛ طبقات المفسرين ، ١ / ٦٩ ؛ سير أعلام النبلاء ، ٦ / ٣١٠ .

وبطل شرط الترتيب^(١) وهو رعاية النسق المذكور في النص ، كما ذهب إليه الشافعي^(٢) بقوله عليه الصلاة والسلام : « لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه »^(٣) وحرف ثم للترتيب .
وبطل شرط التسمية^(٤) ، وهو مذهب أصحاب الظواهر^(٥) . وقيل : هو قول مالك^(٦) بقوله عليه الصلاة والسلام : « لا وضوء لمن لم يسم »^(٧) . لما ذكرنا أنه لا يكون عملاً بالكتاب ولا بياناً له ، بل هو نسخ لموجبه بخبر الواحد وذلك لا يجوز .

(١) فهو سنة عند الحنفية .

انظر : المبسوط ، ٨ / ٥٥ ؛ العناية شرح الهداية ، ١ / ٣٠ .

(٢) انظر : الأم / ٣ ؛ نهاية المحتاج ، ١ / ١٧٥ .

(٣) قال الحافظ ابن حجر في تلخيص الخبير ، ١ / ٥٩ : « لم أحده بهذا اللفظ ... وقال النووي : إنه ضعيف غير معروف ... ، وقال الدارمي في جمع الجوامع ليس بمعروف ولا يصح » . والحديث أخرجه النسائي وابن ماجه بلفظ آخر عن رفاعه ابن رافع أنه كان جالساً عند النبي ﷺ فقال : « إنها لا تتم صلاة أحدكم حتى يسبغ الوضوء كما أمره الله تعالى ، يغسل وجهه ويديه إلى المرفقين ويمسح برأسه ورجليه إلى الكعبين » .

انظر : سنن النسائي ، كتاب التطبيق ، باب الرخصة في ترك الذكر في السجود ، ١ / ٢٤١ ؛ سنن ابن ماجه ، كتاب الطهارة ، باب ما جاء في الوضوء على ما أمر الله تعالى ، ١ / ١٥٦ .

(٤) فهو سنة عند الحنفية .

انظر : المبسوط ، ١ / ٥٥ ؛ العناية شرح الهداية ، ١ / ١٩ .

(٥) انظر : المبسوط ، ١ / ٥٥ .

(٦) والصحيح أنه قال بسنتها .

انظر : حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ، ١ / ١٠٣ ؛ مواهب الجليل ، ١ / ٢٦٦ .

(٧) أخرجه أبو داود - مع بذل المجهود - في كتاب الطهارة ، باب التسمية في الوضوء ، ١ / ٢٥٤ ، والترمذي في كتاب الطهارة ، باب ما جاء في التسمية عند الوضوء ، ١ / ٣٨ ، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : « لا صلاة لمن لا وضوء له ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله تعالى عليه » وروى مرفوعاً كذلك عن عائشة وأبي سعيد وسهل بن سعد وأنس رضي الله عنهم .
قال الترمذي : قال أحمد : لا أعلم في هذا الباب حديثاً له إسناد جيد . وجمع الحافظ ابن حجر طرق الحديث في تلخيص الخبير ، ١ / ٧٣ ويؤن ضعفها إلا أنه قال : « والظاهر أن مجموع الأحاديث يحدث منها قوة تدل على أن له أصلاً وقال أبو بكر بن أبي شيبة ثبت لنا أن النبي ﷺ قاله » .

فإن قيل : وجب أن يكون الترتيب والنية والولاء والتسمية واجبة في الوضوء ، كما قلتم بوجوب التعديل في الصلاة ، والطهارة في الطواف .

قلنا : لو قلنا بذلك لزم المساواة بين فرع التبع وبين فرع الأصل ، إذ الوضوء لكونه شرطاً للصلاة^(١) تبع لها ، ولهذا يجب على من وجبت عليه ، ويسقط عمن سقطت عنه . فلو قلنا بالوجوب في مكمله كما في مكملها لزم التسوية ، فقلنا بالسنية في مكمله إظهاراً للتفاوت^(٢) .

ورد بجواز ظهور التفاوت من وجه آخر ، كلزومها بالنذر والشروع دونه^(٣) .

والجواب : أن هذا التفاوت بين الوضوء والصلاة ، وليس الكلام فيهما ، بل في مكملهما ، ومكملهما لا يلزمان لا بالنذر ولا بالشروع ، فإن النذر بالطمأنينة منفردة غير ملزم لشيء ، لأنها عبادة في الصلاة .

قال صاحب الكشف : « والأقرب إلى التحقيق أن ذلك التفاوت درجات الدليل ، فإن الأدلة السمعية على أربعة أنواع : قطعي الثبوت والدلالة ، كالنصوص المفسرة والمحكمة المتواترة ، وقطعي الثبوت ظني الدلالة كآيات المؤولة ، وظني الثبوت قطعي الدلالة كأخبار الآحاد التي مفهومها قطعي ، وظني الثبوت والدلالة كأخبار الآحاد التي مفهومها ظني ، فبالأول يثبت الفرض ، وبالثاني والثالث الوجوب ، وبالرابع السنة والاستحباب ليكون الحكم بقدر دليله ، فخير التعديل من القسم الثالث لأنه علي الصلاة والسلام أمر بالإعادة ثلاثاً فقال للأعرابي في كل مرة : « ارجع فصل فإنك لم تصل » » فقلنا بالجواب .

وخبر النية من القسم الرابع لأنه احتمال أن يكون ثواب الأعمال ، أو اعتبار الأعمال فيكون مشترك الدلالة .

وكذا خبر التسمية لأنه يستعمل مثله لنفي الفضيلة مع أنه معارض بقوله ﷺ : « من توضأ وسمى كان طهوراً لجميع أعضائه ، ومن توضأ ولم يسم كان طهوراً لما

(١) وردت عبارة في نسخة أ لا تستقيم مع السياق وهي : « إذا الوضوء لكونه شرطاً للصلاة » .

(٢) انظر الاعتراض وجوابه في كشف الأسرار ، ١ / ٢٠٨ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٧٤ .

(٣) أي دون الصلاة فالصلاة تلزم بهما .

أصابه الماء»^(١) .

وكذا مواظبة النبي ﷺ لا تدل على الفرضية ، لأنه عليه الصلاة والسلام واطب على المضمضة والاستنشاق مع أنهما ليسا بفرضين .

وخبر الترتيب معارض بما روى أنه عليه الصلاة والسلام «نسى مسح رأسه فتذكر بعد فراغه فمسحه ببلل كفه»^{(٢)(٣)} .

وقد اعترض عليه بأوجه :

أحدهما : أنا لا نسلم أن حديث الاعرابي من القسم الثالث لجواز أن يكون الأمر بالإعادة للإتيان على وجه الكمال ، وقوله : «فإنك لم تصل» أي على وجه الكمال . ولهذا قال الجرجاني^(٤) من أصحابنا : إن طمأنينة الركوع والسجود سنة^(٥) .

(١) الحديث أخرجه البيهقي في سنته في كتاب الطهارة ، باب التسمية على الوضوء ، ١ / ٤٤ ؛ والدارقطني في كتاب الطهارة ، باب التسمية على الوضوء ، ١ / ٧٤ ، ٧٥ عن ابن عمر رضي الله عنهما .

قال السهارنفوري في بذل المجهود ، ١ / ٢٥٥ : فيه أبو بكر الداهري وهو متروك ومنسوب إلى الوضع . وقال الرهاوي في حاشيته على شرح ابن ملك / ٧٦ : هذا حديث ضعيف لأنه إنما يرد به عن الأعمش يحيى بن هشام وهو متروك .

(٢) لم أقف عليه بهذا اللفظ ، إنما أخرج الطبراني في الأوسط عن ابن مسعود قال : قال رسول الله ﷺ : «من نسي مسح الرأس فذكر وهو يصلي فوجد في لحيته بللاً فليأخذ منه ويمسح به رأسه فإن ذلك يجزيه فإن لم يجد بللاً فليعد الوضوء والصلاة» .

انظر : مجمع البحرين في زوائد المعجمين ، ١ / ٣٤٦ .
قال الحافظ الهيثمي في مجمع الزوائد ، ١ / ٢٤٠ : فيه نهشل بن سعيد وهو كذاب وراجع كلام الرهاوي عن الحديث في حاشيته على شرح ابن ملك على المنار / ٧٦ .

(٣) نقله بتصريف عن كشف الأسرار ، ١ / ٢٠٧ ، ٢٠٨ .

(٤) هو محمد بن يحيى بن فهرى الجرجاني ، عدّه صاحب الهداية من أصحاب التخريج ، وذكره بهذه المسألة في باب صفة الصلاة ، تفقه على أبي بكر الرازي وتفقه عليه أبو الحسين القدوري ، توفي سنة ٣٩٧ هـ .

انظر ترجمته في : الجواهر المضية ، ٣ / ٣٩٧ ؛ الفوائد البهية / ٢٠٢ ؛ تاريخ بغداد ، ٣ / ٤٣٣ ؛ كشف الظنون ، ١ / ٣٩٨ ؛ هدية العارفين ، ٢ / ٥٧ .

(٥) انظر : الهداية مع شرحه العناية ، ١ / ٢٦٢ ؛ شرح فتح القدير ، ١ / ٢٦٢ .

والثاني : أن قوله : « من توضأ وسمى كان طهوراً لجميع أعضائه ، ومن توضأ ولم يسم كان طهوراً لما أصاب الماء » مخالف للقياس ، لأن الطهارة في بدن الإنسان لا يتجزأ على ما سيأتي .

والثالث : أن المعارضة بنسيان مسحه الرأس ليست بصحيحة لأن حكم النسيان معفو عنه .

ويمكن أن يجاب عن الأول بأن قوله عليه الصلاة والسلام : « لم تصل » خاص ، وهو لا يحتمل البيان ، فتفسيره بقوله على وجه الكمال لا يكون مستقيماً وأيضاً فإنه عليه الصلاة والسلام كرر الأمر بالإعادة ، والتكرار ينفي المجاز على ما سيأتي في بيان التقرير على أنه مجاز غير شائع ، لكونه ذكر المطلق وإرادة المقيد ، ولا دلالة للمطلق على المقيد بوجه من وجوهها .

وعن الثاني : بأنه ممنوع فإن من توضأ وغسل بعض أعضاء الوضوء دون بعض كانت الطهارة مقتصرة على ما غسل . نعم بدن الإنسان باعتبار ما يخرج عنه غير متجزئ ، والإقتصار على الأعضاء الأربعة تعبدي ، وهذا هو الذي سيأتي من بعد . وفرق بين هذا وبين ذلك ، وهذا لأن حصول الشيء يتوقف على ثبوت جميع أجزائه ، وعدمه يحصل بانتفاء جزء منها .

وعن الثالث : بأن حكم النسيان معفو عنه في حق الآخرة دون الدنيا على ما سيأتي إن شاء الله تعالى .

قوله : « وصار مذهب المخالف في هذا الأصل » أي جواز الزيادة على النص بخبر الواحد غلطاً من وجهين :

لأنه لما سوى بينهما بتجوزير الزيادة عليه ، لزم حط درجة الكتاب بالنظر إلى درجة خبر الواحد ، ورفع درجة خبر الواحد بالنظر إلى رتبة الكتاب ، حيث أثبت بهما الفرضية . والواجب أن يكون الكتاب فوق خبر الواحد لكونه قطعي الثبوت .

ولقائل أن يقول : لا فرق بين الوجهين ، لأن في حط درجة الكتاب عن خبر الواحد رفع درجة خبر الواحد ، فهما وجه واحد .

والجواب : أن الفرق بينهما ثابت ، غاية ما في الباب أن أحد الوجهين يستلزم الآخر ، ولا يلزم من ذلك الاتحاد . فالشيخ نظر في كل واحد منهما باعتبار ذاته مع قطع النظر عن استلزامه الآخر .

قال رحمه الله :

« ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره ﴾ قال محمد والشافعي : قوله : ﴿ حتى تنكح ﴾ كلمة وضعت لمعنى خاص وهو الغاية والنهاية ، فمن جعله محدثاً حلاً جديداً لم يكن ذلك عملاً بهذه الكلمة ولا بياناً ، لأنها ظاهرة فيما وضعت له بل كان ابطالاً . ولكنها تكون غاية ونهاية ، والغاية والنهاية بمنزلة البعض لما وصف بها ، وبعض الشيء لا ينفصل عن كله فيلغو قبل وجود الأصل . والجواب أن النكاح يذكر ويراد به الوطء وهو أصله ، ويحتمل العقد على ما يأتي بيانه في موضعه إن شاء الله تعالى . وقد أريد به العقد هنا بدلالة إضافته إلى المرأة ، لأنها في فعل مباشرة العقد مثل الرجل ، فصحت الإضافة إليها . وأما فعل الوطء فلا يضاف إليها مباشرة أبداً لأنها لا تحتل ذلك . وإنما ثبت الدخول بالسنة على ما روى عن النبي ﷺ أنه قال لإمرأة رفاعة وقد طلقها ثلاثاً ثم نكحت بعبد الرحمن بن الزبير ، ثم جاءت إلى رسول الله ﷺ تتهمه بالعنة وقالت : ما وجدته إلا كهديبة ثوبي هذا فقال رسول الله ﷺ : « أتريدين أن تعودى إلى رفاعة » فقالت : نعم ، فقال عليه الصلاة والسلام : « لا حتى تذوقى عسيلته ويذوق عسيلتك » وفي ذكر العدد دون الانتهاء إشارة إلى التحليل . وفي حديث آخر : « لعن الله المحلل والمحلل له » فثبت الدخول زيادة بخبر مشهور يحتمل الزيادة بمثله وما ثبت الدخول بدليله إلا بصفة التحليل . وثبت شرط الدخول به بالإجماع ، ومن صفته التحليل ، وأنتم أبطلتم هذا الوصف عن دليله حملاً بما هو ساكت ، وهو نص الكتاب عن هذا الحكم ، اعنى الدخول بأصله ووصفه جميعاً » .

- أقول : أي ومن الخاص كلمة « حتى » في قوله تعالى : ﴿ حتى تنكح ﴾^(١).

ذكر الشيخ ههنا مسألة الهدم ، وصورتها أن يطلق الرجل امرأته طلاقاً ، أو طلقين وتنقضي عدتها ، فتزوج بآخر ، فيطلقها وتنقضي عدتها ، وتعود إلى الزوج الأول .

فعند أبي حنيفة وأبي يوسف تعود إليه بثلاث تطليقات والزوج الثاني هدم
الطقة والطلقتين كما يهدم الثلاث^(١) .

وعند محمد وزفر^(٢) والشافعي^(٣) لا يهدم ما دون الثلاث والمسألة مختلف فيها
بين الصحابة رضي الله عنهم :
فعند ابن مسعود وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم يهدم ما دون الثلاث ،
وبه أخذ الشيخان .

وعند عمر وعلي وأبي عمران بن الحصين^(٤) وأبي هريرة^(٥) لا يهدم . وبه
أخذ محمد وزفر والشافعي^(٦) .

ومبنى المسألة على حرف ، وهو أن الزوج الثاني هل هو مثبت للحل الجديد أو
هو غاية للحرمة الغليظة فقط ؟

فمن قال بإثبات الحل الجديد أثبت الهدم . ومن قال بنفيه نفاه ، واستدل الشيخ
لهم بالآية وأبطل أولاً مبنى المسألة ، وهو كون الزوج مثبتاً حلاً جديداً ، ليلزم بطلان
ما بنى عليه وهو الهدم . فقال : « فلأن كلمة حتى وضعت لمعنى خاص وهو الغاية

-
- (١) انظر : المبسوط ، ٦ / ٩٥ ؛ شرح فتح القدير ، ٤ / ٣٥ ؛ العناية شرح الهداية ، ٤ / ٣٥ .
- (٢) زفر بن الهذيل بن قيس العنبري البصري ، صاحب الإمام أبي حنيفة ، كان يفضلته ويقول : هو أقيس
أصحابي ، قال ابن حبان : كان فقيهاً حافظاً قليل الخطأ ، تولى قضاء البصرة وتوفي بها سنة ١٥٨ هـ .
انظر ترجمته في : الجواهر المضية ، ٢ / ٢٠٧ ؛ القوائد البهية / ٧٥ ؛ سير أعلام النبلاء ، ٨ / ٣٨ ؛
تهذيب الأسماء واللغات ، ١ / ١٩٧ ؛ تاريخ الإسلام ، ٧ / ٣٨٩ ؛ كشف الظنون ، ٢ / ١٧٨٢ .
- (٣) انظر : العناية شرح الهداية ، ٤ / ٣٥ ؛ الأم ، ١٩٥ ؛ المجموع شرح المذهب ، ١٧ / ٢٨٧ .
- (٤) هو عمران بن الحصين بن عبيد الخزاعي ، أسلم عام خير ، روى عن النبي ﷺ مئة وثمانين حديثاً ، من
فضلاء الصحابة ، وكان بحجاب الدعوة ، توفي بالبصرة سنة ٥٢ هـ .
- انظر ترجمته في : الإصابة ، ٣ / ٢٦ ؛ الاستيعاب ، ٣ / ٢٢ ؛ التاريخ الكبير ، ٦ / ٤٠٨ ؛ تاريخ
الإسلام ، ٣ / ٢٧٣ ؛ سير أعلام النبلاء ، ٢ / ٥٠٨ ؛ تهذيب الأسماء واللغات ، ٢ / ٣٥ .
- (٥) عبد الرحمن بن صخر الدوسي ، أسلم عام خير وشهداها مع النبي ﷺ ، كان أكثر الصحابة حفظاً
للحديث سكن المدينة وتوفي بها سنة ٥٧ هـ .
- انظر : الإصابة ، ٤ / ٢٠٢ ؛ الاستيعاب ، ٤ / ٢٠٢ ؛ تاريخ الإسلام ، ٣ / ٣٤٧ ؛ التاريخ
الكبير ، ٦ / ١٣٢ ؛ سير أعلام النبلاء ، ٢ / ٥٧٨ ؛ تهذيب الأسماء واللغات ، ٢ / ٢٧٠ .
- (٦) لذلك يقول السرخسي : أن الشبان من الفقهاء أحقوا بقول المشايخ من الصحابة ، والمشايخ من
الفقهاء بقول الشبان من الصحابة . انظر : المبسوط ، ٦ / ٩٥ .

والنهاية^(١) ، فمن جعله مثبتاً حلاً جديداً لم يكن ذلك عملاً بهذه الكلمة)) وهذه مقدمة .

وثانيتهما : وترك العمل بالمنصوص باطل ، فجعله مثبتاً حلاً جديداً كذلك .
وقوله : ((ولا بياناً)) يمكن أن يكون جواب سؤال مقدر تقديره : نعم لا يكون عملاً بها لكنه يجوز أن يكون بياناً ، أي من جهة البيان . فقال : ((ولا بياناً)) لكونها ظاهرة على ما مرّ من الأصل .
وقوله : ((بل كان ابطالاً)) تأكيد لنفي ذلك .

وقوله : ((ولكنها)) أي كلمة حتى شروع في بيان بطلان الهدم ، وهو استدراك من حيث المعنى . وتقريره : لم يمكن أن يجعل الزوج مثبتاً ، ولكن أمكن أن تكون حتى غاية ونهاية كما هو حقيقتها ، والغاية والنهاية بمنزلة البعض لما وصف بها ، وبعض الشيء لا ينفصل عن كله ، فالغاية تلغو قبل وجود الأصل يعني المغياً .
أما الأولى : فلأن صيرورتها غاية يتوقف عليه .

وأما الثانية : فلأنه لو انفصل لم يبق بعضه حقيقة ، بل يسمى بعضاً باعتبار ما كان^(٢) .

وحقيقة البيان راجعة إلى أن حتى من حروف المعاني لا تستقل بإفادة معنى ، فلا بد له من متعلق وهو الغاية بحسب الوضع والغاية مفهوم إضافي لا يتحقق بدون المغياً .

وتمام هذا الاستدلال يحتاج إلى ضمنية هي قولنا : وإذا وجد الأصل وانتهت الحرمة بالزوج الثاني ثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم . تركها الشيخ لظهورها .

ويوضح البحث أنهم متفقون على أن الدخول شرط بالخبر المشهور ، لكن الشيخين يثبتانه مع صفته التي هي التحليل ، والثلاثة يثبتونه بدونها .

(١) انظر أقوال العلماء في حرف « حتى » في : فرائح الرحموت ، ١ / ٤٣٢ ؛ المستصفى ، ٢ / ٢٠٨ ؛

شرح العضد على ابن الحاجب ، ٢ / ١٨١ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ٥٠٧ .

(٢) انظر تفصيل هذه المسألة والأمثلة عليها في : البسوط ، ٦ / ٩٥ ؛ كشف الأسرار ، ١ / ٢١١ ؛

كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٣٤ .

ثم شرع الشيخ في الجواب بقوله : « والجواب أن النكاح يذكر ويراد به الوطء وهو أصله » أي حقيقته « ويحتمل العقد » يعني مجازاً « على ما يأتي بيانه في موضعه » باب الحقيقة والمجاز إن شاء الله تعالى . « وقد أريد به العقد ههنا » وإذا كان المراد هو العقد لا يلزم ترك العمل بالكتاب .

أما الأول : فلأن النكاح أضيف إلى المرأة ، وإضافتها إليها إنما يستقيم بإعتبار مباشرة العقد ، لأنها فيها كالرجل . وأما فعل الوطء فلا يضاف إليها مباشرة أبداً لأنها لا تحتل ذلك .

وأما الثاني : فلأن المراد إذا كان العقد ، كان حتى غاية للحرمة الغليظة ينتهي بنكاح الزوج الثاني بمقتضى الكتاب .

وإنما ثبت الدخول بالسنة المشهورة التي يجوز الزيادة عليه بمثلها ، وهي ما روى أن النبي ﷺ قال لامرأة رفاعة وقد طلقها ثلاثاً ثم نكحت بعبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت تتهمه بالعنة قائلة : ما وجدته إلا كهديبة ثوبي هذا فقال : عليه الصلاة والسلام : « تريدن أن تعودي إلى رفاعة » فقالت : نعم . فقال عليه الصلاة والسلام : « لا . حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك »^(١) ووجهه أنه عليه الصلاة والسلام غيياً عدم العود بذوق العسيلة .

وروت عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال : « العسيلة هي الجماع »^(٢) وهذا ظاهر ولهذا ترك الشيخ التعرض لذكره ، وابتدأ بالاستدلال بذكر العود على اثبات صفة التحليل وقال : « وفي ذكر العود بدون الانتهاء إشارة إلى التحليل » ووجهه أنه عليه الصلاة والسلام سأل عن العود إلى الزوج الأول قبل انتهاء الحرمة ،

(١) الحديث متفق عليه من رواية عائشة رضي الله عنها إلا أنه ليس فيه لفظ « العود » في قوله : « تريدن أن تعودي ... » قال الحافظ ابن قطلوبغا في تخريج أحاديث البزدوي : « وقد تتبع ألفاظ الحديث جهدي فلم أقف على قوله تعودي » .

انظر : صحيح البخاري ، كتاب الطلاق ، باب إذا طلقها ثلاثاً ثم تزوجت بعد العدة زوجاً غيره فلم يحبسها ، ٧ / ٧٢ ؛ صحيح مسلم ، كتاب النكاح ، باب لا تحل المطلقة ثلاثاً لمطلقها حتى تنكح زوجاً غيره ، ٢ / ١٠٥٧ .

(٢) أخرجه أحمد في مسنده . انظر : الفتح الرباني ، ١٧ / ١٨ .

قال الهيثمي في مجمع الزوائد : فيه أبو عبد الملك المكي ولم أعرفه بغير هذا الحديث ، وبقية رجاله رجال الصحيح . مجمع الزوائد ، ٤ / ٣٤١ .

والعود إليه مع قيام الحرمة لو لم يكن تحليلاً لما جاز السؤال ، لأنه طلب ما ليس بمشروع ، وهو على الشارع لا يجوز .

وإنما قلنا إن الحرمة قائمة وهو معنى قوله : « بدون الإنتهاء » أي بدون انتهاء الحرمة ، لأنه عليه الصلاة والسلام لما سمع اتهامها إياه بالعنة ، وكان عنده عليه الصلاة والسلام من الشرع أن الحل لا يثبت بدون إذاقة العسيلة ، ولم يحصل ، كانت الحرمة باقية لا محالة . ففي السؤال عن العود مع بقائها دليل على أنه تحليل .

ومن الشارحين من فسر كلام الشيخ ههنا بقوله : « وفي ذكر العود وترك الإنتهاء الذي هو مدلول الكتاب ، بأن لم يقل : تريد أن تنتهي حرمتك إشارة إلى أن ذوق العسيلة تحليل »^(١) .

وأظنه غير مستقيم لفظاً ومعنى .

أما لفظاً فلأنه إنما يستقيم تفسيراً له أن لو كان لفظ الشيخ : وفي ذكر العود دون الإنتهاء ، بلا باء . ولفظه « بدون الإنتهاء » بالباء وهذا ظاهر .

وأما معنى ، فلأنه لو قال : أتريد أن تنتهي حرمتك كان عدم انتهاء الحرمة مغياً بذوق العسيلة كالعود ، فثبت انتهاء الحرمة به كهو ، وانتهاء الحرمة به تحليل لا محالة .

وما قيل^(٢) في تعليقه أن العود لم يكن ثابتاً قبل ذلك فيكون حادثاً بالذوق ، بخلاف الحل الأصلي لأن سببه كونها من بنات آدم . إلا أنه يخلف عنه باعتراض الحرمة ، فإذا انتهت أمكن أن يقال : يثبت الحل بالسبب السابق ، أما العود فلم يكن ثابتاً قبل ذلك فيكون حادثاً بالذوق ، إذ هو السبب الظاهر ، ليس بشيء لأننا لا نسلم أن العود لم يكن ثابتاً بل كان ، وسببه سبب الحل الأصلي ، ولهذا لو كانت مطلقة تطليقتين كان له العود إلا أنه يخلف ههنا باعتراض الحرمة الغليظة كما قلتم في الحل الأصلي .

(١) قال به الشيخ علاء الدين البخاري وشيخه قوام الدين الكالى .

انظر : كشف الأسرار ، ١ / ٢١٤ ؛ بنیان الوصول « ٢١ / ب » .

(٢) هو قول شيخه قوام الكالى . انظر : بنیان الوصول « ٢٢ / ب » .

ثم أيد هذا المعنى بحديث آخر وهو قوله عليه الصلاة والسلام : « لعن الله المحلل والمحلل له »^(١) سماه محلاً .

والمحلل من يثبت الحل كالمحرم من يثبت الحرمة . وفيه إشارة ظاهرة إلى ذلك .
قيل : هذا إنما يتم بناء على ما نص محمد أن المراد به الزوج الثاني ، وحينئذ يكون حجة عليه لا على غيره ممن معه في المسألة ، لأنهم قالوا : المراد به أن يقول الرجل أحللت ابنتي أو אחتي وما أشبه ذلك ، لأن الإحلال في مثل هذا يضاف إليه خاصة لا في الزوج الثاني لأنه يضاف فيه إلى الشرع .

والجواب : أن هذا تخصيص بلا دليل ، لأن المحلل من يثبت الحل وهو أعم من ذلك . وخصوص الإضافة لا يعتبر . وإنما المعتبر هو الإضافة نفسها .
ومن الناس من اعترض بأن ذلك إنما يكون في صورة الحرمة الغليظة ، إذ في غيرها يلزم إثبات الثابت وهو محال .

ولعله لا يحتاج إلى جواب لأن النزاع في أن الزوج الثاني هل يثبت حلاً جديداً أو لا ؟

فإذا ثبت أنه يثبت لم يلزم إثبات الثابت ، لأن هذا إذ ذاك غير الأول .
على أن المشايخ أجابوا عن ذلك بأجوبة مستقيمة موافقة لقواعد الشرع . منها ما قال شيخ الإسلام^(٢) : أن الحل قبله وإن كان ثابتاً فهو ناقص ، فالزوج الثاني يتم الناقص ، ويثبت ما ليس بثابت . ولأن إثبات الثابت إنما لا يجوز إذا لم يفد ، فأما إذا أفاد جاز ، كبيع الإنسان ماله بماله فإنه لا يجوز ، ولو ضم ماله إلى مال الغير ثم اشتراهما صح ، لأنه يفيد ملك التصرف ، أو جواز العقد في مال الغير ، فكذا ههنا مفيد إذ قبله يكون الحل ثابتاً على وجه يزول بالطلقة والطلقتين ، وبعده يصير على

(١) رواه الترمذي في كتاب النكاح ، باب ما جاء في الحل والمحلل له ٢ / ٤١٨ ، وأبو داود - مع شرحه بذل المجهود - في كتاب النكاح ، باب في التحليل ١٠ / ٦٨ ، وابن ماجه في كتاب النكاح ، باب المحلل والمحلل له ١ / ٦٢٢ عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال : « لعن رسول الله ﷺ المحلل والمحلل له » .

قال الترمذي : هذا حديث حسن صحيح . قال الحافظ ابن حجر في تلخيص الحبير ٣ / ١٧٠ : وصححه ابن القطان وابن دقيق العيد على شرط البخاري ، وصححه ابن تيمية في الفتاوي ٩٣ / ٣٢ .
(٢) يقصد بدر الدين خواهرزادة كما صرح بإسمه قوام الدين الكاكي في بنیان الوصول (٢٣ / ب) .

وجه لا يزول إلا بالثلاث . وغير هذا مما ذكره العلماء^(١) . والكل راجع إلى إثبات حل جديد غير الأول .

ثم قال الشيخ : « فيثبت الدخول زيادة بخبر مشهور يحتمل الزيادة بمثله وما ثبت الدخول بدليله إلا بصفة التحليل » .

أما بيان أنه ثبت بالسنة فما قال : « وثبت شرط الدخول به » أي بالخبر المشهور « بالإجماع »^(٢) ، يعني إجماع [الجمهور]^(٣) وهم محمد وزفر والشافعي ، لأن سعيد بن المسيّب^(٤) لم يشترط الوطئ في التحليل ، وهو وإن كان مردوداً يمنع إنعقاد الإجماع كما سيأتي إن شاء الله .

وأما بيان أنه لم يثبت إلا بصفة التحليل ، فإن التحليل صفة الدخول لما تقدم أن التحليل لا يثبت بدون ذوق العسيلة فيكون ثابتاً به . فدل على أن الدخول متصف بصفة التحليل ، « وأنتم أبطلتم هذا الوصف » يعني التحليل « عن دليله » وهو الحديث « عملاً بما هو ساكت » عن ذلك ، وهو نص الكتاب لأنه لا يقتضي أن لا يكون الذوق مثبتاً ، بل إنما يقتضي انتهاء الحرمة الغليظة ، وهذا لا ينافي أن يكون الحديث مثبتاً .

فإن قيل : ما مرجع الضمير في قوله : « بأصله ووصفه جميعاً » .

قلنا : الوصف هو التحليل ، وهو إشارة إلى معنى دقيق ، وهو أن الزوج الثاني بالنسبة إلى المطلقة الثلاث يثبت أصل الحل ، لكونه فائتاً ، وفي غيره يثبت الجدة في الحل وهم أبطلوا هذا الوصف في المطلقة الثلاث وفي غيرها أيضاً ، فصاروا

(١) انظر أجوبة العلماء على هذا الاعتراض في : شرح المغني ٢ / ٥١٨ ؛ بيان الوصول (٢٢ / ب ،

٢٣ / أ) ؛ شرح فتح القدير ٤ / ٣٧ ؛ العناية شرح الهداية ٤ / ٣٧ ؛ الكفاية شرح الهداية ٤ / ٣٦ .

(٢) انظر : الإجماع / ١٠٢ .

(٣) في أ : « الخصم » .

(٤) هو سعيد بن المسيّب بن حزن القرشي المخزومي ، أبو وهب ، إمام التابعين ، أبوه وجده صحابيان أسلما يوم فتح مكة ، اتفق العلماء على إمامته وجلالته وتقدمه على أهل عصره في العلم والفضيلة ، قال أحمد بن حنبل : أفضل التابعين سعيد بن المسيّب توفي سنة ٩٣ هـ .

انظر ترجمته في : تاريخ الإسلام ٥ / ٣٧١ ؛ تهذيب الأسماء واللغات ١ / ٢١٩ ؛ التاريخ الكبير ٣ / ٥١٠ ؛ سير أعلام النبلاء ٤ / ٢١٧ ؛ الكاشف ١ / ٣٧٢ .

[مبطلية ^(١) أصلاً ووصفاً .

وما أحذق الشيخ وأذكاه رحمه الله في استنباط غوامض لطائف الأسرار . جزاه الله عن الطلبة خيراً .

فإن قيل : التحليل وصف ، فلو كان له وصف لزم قيام العرض بالعرض وهو لا يجوز عند المتكلمين .

اجيب : بأنه قائم بالموصوف لا بالصفة .

وله جواب آخر سيأتي في بيان قيام صفة الحسن بالمأمور به .
وحقيقة هذا الجواب أقول : بموجب العلة ، فإنه قال : « فمن جعله مثبتاً حلاً جديداً لم يكن ذلك عملاً بهذه الكلمة ولا بياناً » فقال : سلمنا ذلك لكن هذا لا يستلزم انتفاءه ، لأنه ثابت بخبر مشهور ، تجوز الزيادة بمثله على النص . هذا قول جمهور المحققين ^(٢) .

وقال بعض المتأخرين : إن الدخول ثابت بالكتاب ، لأن النكاح في الوطء حقيقة ^(٣) فيحمل عليه ، إلا أنه أسند ههنا إلى المرأة بإعتبار التمكين كما في الزنا الذي هو الوطء الحرام ، فيكون الإسناد مجازياً كما في نهاره صائم .

والجواب : أن إضافة النكاح إليها بمعنى الوطء غير مسموعة في كلامهم ، ولو جاز أن تسمى واطئة بإعتبار التمكين لجاز أن يسمى المركوب راكباً ، وهي خلاف اللغة .

وأما إضافة الزنا إليها ^(٤) ، فليس بطريق المجاز ، بل لأنه اسم للتمكين الحرام كما للوطء الحرام . ولئن سلم أن النكاح ههنا بمعنى التمكين لا يحصل المقصود ، لأن الحل ثابت بالوطء الذي هو فعل الزوج ولا يلزم من التمكين الوطء ^(٥) .

(١) في ج : « معطلة » .

(٢) قالوا بأن الدخول ثابت بالسنة والنكاح في الآية حقيقة في العقد .

انظر : أحكام القرآن للخصاص ١ / ٣٩٠ ؛ شرح النووي على صحيح مسلم ١٠ / ٣ ؛ كشف الأسرار ١ / ٢١٢ .

(٣) هو قول أبي بكر بن العربي ونسبه الرهاوي إلى بعض مشايخ الحنفية .

انظر : أحكام القرآن ١ / ١٩٨ ؛ حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك / ٨٥ .

(٤) في ب زيادة : « بمعنى الوطء » .

(٥) الجواب نقله عن صاحب الكشف بتصريف . انظر : كشف الأسرار ١ / ٢١٢ .

وهذا الجواب صحيح إن كان المراد بالتمكين هو المطاوعة المطلقة ، وإن كان المراد به المطاوعة المباشرة فليس بصحيح . لأن ذلك يستلزم الوطاء لا محالة .

وتفسير ألفاظ الحديث أن امرأة رفاعة قيل : هي تيممة بنت أبي عبيد القرظية^(١) .

وقيل : عائشة بنت عبد الرحمن بن [عتيك]^(٢) . ورفاعة هو ابن وهب بن [عتيك]^(٣) ابن عمها .

والزبير بفتح الزاي من يهود قريظة ، وأسلم ابنه عبد الرحمن^(٤) ، وروى عنه ابنه الزبير بن عبد الرحمن . فاسم ابنه بالضم واسم أبيه بالفتح .

وإتهامها بالعنة قولها : ما معه إلا مثل هذبة الثوب .

والعسيلتان كنايةتان عن العضوين لكونهما مظنتي الالتذاذ .

وفي المغرب تصغير العسلة ، وهي القطعة من العسل^(٥) . وقد ضرب ذوقها مثلاً

لإصابة حلاوة الجماع ولذته . وصغرت إشارة إلى القدر الذي يحصل به يعني تلك الحلاوة وإن قلت يثبت الحل .

وفيه إشارة إلى أن الإنزال ليس بشرط^(٦) لأنه شبع ، والذوق غير الشبع .

(١) وقيل اسمها سهيمة ، قال الحافظ بن عبد البر وابن حجر : لا أعلم لها غير قصتها مع رفاعة .

انظر : الاستيعاب ٤ / ٢٥٥ ؛ الإصابة ٤ / ٢٥٦ .

(٢) في أ : « عقيـل » .

(٣) في أ : « عقيـل » . المشهور والمذكور في الصحيحين أنه رفاعة بن سموأل القرظي ، أما رفاعة بن

وهـب النضري فوردت قصته مع ابنة عمه في رواية أخرى يقول الحافظ ابن حجر في فتح الباري ٩ /

٤٦٩ : « وقد قدمت أنه وقع لكل من رفاعة بن سموأل ورفاعة بن وهـب أنه طلق امرأته وأن كلاً

منهما تزوجها عبد الرحمن بن الزبير وأن كلاً منهما شكت أنه ليس معه إلا مثل الهدبة فلعل إحدى

المرأتين شكته قبل أن يفارقها والأخرى بعد أن فارقها ويحتمل أن تكون القصة واحدة ووقع الوهم من

بعض الرواه في التسمية » .

ورفاعة بن سموأل ورفاعة بن وهـب لم يزد أصحاب التراجم عن ذكر اسمهما مع الإشارة إلى القصة .

انظر : الإصابة ١ / ٥١٨ ؛ الاستيعاب ١ / ٥٠٤ .

(٤) عبد الرحمن بن الزبير بن باظا من يهود بني قريظة .

انظر : الإصابة ٢ / ٣٩٨ ؛ الاستيعاب ٢ / ٤١٩ ؛ شرح النووي على صحيح مسلم ٢ / ٤١٩ .

(٥) انظر المغرب : « العين مع السين المهملة » .

(٦) وهذا الشرط ممن انفرد به الحسن البصري .

انظر : أحكام القرآن للقرطبي ٣ / ١٤٧ ؛ فتح الباري ٩ / ٤٦٦ .

والحديث من جوامع الكلم لإشتماله على ألفاظ يسيرة ومعان غزيرة .
ومعنى الحديث الآخر ظاهر ، وقد قيل في سبب لحوق اللعن به أنه مسبب لهذا
النكاح ، فالمسبب شريك المباشر في الإثم والثواب .
وقيل^(١) : الأشبه أن المعنى من اللعن إظهار حساسة المحلل بمباشرة مثل هذا
النكاح ، والمحلل له بمباشرة ما ينفر عنه الطباع السليمة من عودها إليه بعد مضاجعة
غيره ، لا حقيقة اللعن لأنه عليه الصلاة والسلام ما بعث لعناً . ويؤيد هذا قوله عليه
الصلاة والسلام : « ألا انبئكم بالتيس المستعار »^(٢) .

قال رحمه الله :

« ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ الطلاق مرتان ﴾ الآية . فالله تعالى ذكر الطلاق
مرة ومرتين . وأعقبهما بإثبات الرجعة ، ثم أعقب ذلك بالخلع بقوله تعالى :
﴿ فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به ﴾ الآية . فإنما
بدأ بفعل الزوج وهو الطلاق ، ثم زاد فعل المرأة وهو الافتداء ، وتحت الأفراد
تخصيص المرأة به وتقدير فعل الزوج على ما سبق . فإثبات فعل الفسخ من
الزوج بطريق الخلع لا يكون عملاً به بل يكون رفعا » .

- أقول : أي ومن الخاص قوله تعالى : ﴿ الطلاق مرتان ﴾^(٣) أي التطليق
الشرعي هو المتفرق تطليقة [. بعد تطليقة]^(٤) . فليس المراد بالمرتين إلا التكرار
كقوله تعالى : ﴿ ثم ارجع البصر كرتين ﴾^(٥) .

(١) قول صاحب الكشف ١ / ٢١٦ .

(٢) الحديث أخرجه ابن ماجه في كتاب النكاح ، باب المحلل والمحلل له ١ / ٦٢٢ ، والحاكم في مستدركه
في كتاب الطلاق ، باب لعن الله المحلل والمحلل له ٢ / ١٩٩ عن عقبة بن عامر قال : قال رسول الله
ﷺ : « ألا أخبركم بالتيس المستعار ، قالوا بلى يا رسول الله . قال هو المحلل . لعن الله المحلل
والمحلل له » .

صححه الحاكم ووافقه الذهبي ، قال ابن قطلوبغا في تخريج أحاديث أصول البزدوي / ١٧ : رجاله
ثقات .

(٣) البقرة : ٢٢٩ .

(٤) ساقطة من أوج .

(٥) الملك : ٤ .

وقوله : ﴿فَامْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ﴾^(١) أي رجعة برغبة لا على قصد الاضرار .

﴿أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾^(٢) بأن لا يراجعها حتى تبين بالعدة ، لا أن يراجعها على قصد الاضرار . وقيل : بأن يطلقها الثالثة في الطهر الثالث .

وقوله : ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ﴾ أي علمتم أو ظننتم . خطاب للحكام بأنكم إن خفتم أن لا يقيم الزوجان حقوق الزوجية بنشوزهما أو نشوزها ، فلا إثم على الرجل فيما أخذ ، ولا على المرأة فيما افتدت ، فليس الدفع إسرافاً ، ولا الأخذ ظلماً . فالآية تدل على شرعية الخلع .

واختلفوا في كونه طلاقاً أو فسخاً :

فذهب أصحابنا^(٣) وهو مذهب عامة الصحابة رضي الله عنهم^(٤) ، وأكثر الفقهاء إلى أنه طلاق^(٥) .

ومذهب الشافعي في قوله القديم^(٦) إلى أنه فسخ ، وهو قول ابن عباس وإحدى الروايتين عن عثمان رضي الله عنهم^(٧) .

وفائدة الخلاف تظهر في انتقاص عدد الطلاق .

احتج الشافعي بأنه عقد محتمل للفسخ لانفساخه بخيار البلوغ والعق ، وعدم الكفاءة عندهم ، فيفسخ بالتراضي كالبيع .

وقلنا : النص يدل على كونه طلاقاً ، والقياس في مقابلته باطل .

وبيان ذلك أن الله تعالى ذكر الطلاق مرة يعني بقوله : ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾^(٨) ومرتين بهذه الآية . وأعقبهما أي المرة والمرة اثبات الرجعة . أعقب المرأة بقوله :

(١) البقرة : ٢٢٩ .

(٢) البقرة : ٢٢٩ .

(٣) الخلع عند الحنفية تطليقة بائنة . انظر : المبسوط ٦ / ١٧١ ؛ شرح فتح القدير ٤ / ٥٨ .

(٤) انظر : المغني ٧ / ٢٥٠ .

(٥) وهو مذهب مالك والشافعي وأحمد .

انظر : مواهب الجليل ٤ / ١٨ ؛ نهاية المحتاج ٦ / ٤٠٥ ؛ شرح منتهى الإرادات ٣ / ١٠٧ .

(٦) انظر : نهاية المحتاج ٦ / ٤٠٥ .

(٧) المغني ٧ / ٢٥٠ .

(٨) البقرة : ٢٢٨ .

﴿وبعولتهن أحق بردهن﴾ . والمرتين بقوله : ﴿فإمساك بمعروف﴾ ليعلم أن الرجعة مشروعة بعد الطلقتين كما هي مشروعة بعد الطلقة ، كذا قيل .

وقيل : الظاهر أن مراده من المرة والمرة المذكور في هذه الآية ، فإن السوق يدل عليه ، لأنه في بيان أن الخلع طلاق ، لا في بيان قوله : ﴿والمطلقات﴾ إذ لا حاجة إلى التمسك به وهو في بيان وجهه . والغرض من ضم المرة إلى المراتين مع أن المقصود يتم بدونه هو الإشارة إلى أن الثانية وإن كانت مقصودة فالتفريق أيضاً كذلك ، حتى لا يحل إرسال الطلقتين لأنه تعالى قال : ﴿مرتان﴾ والجمع بينهما لا يسمى مرتين ، فحينئذ معناه مرتين مع الأولى لا بدونها .

كما يقال : أتيت بابك مرة ومرتين ويراد مع الأولى ، لا أنه أتاه ثلاث مرات ، وحينئذ يجوز رجوع الضمير في «وأعقبهما» إلى المرة والمرة ، أو إلى المراتين فحسب^(١) .

وقول الشيخ : «فإنما بدأ بفعل الزوج» شروع في الاستدلال . وبيانه أن الله تعالى بدأ بفعل الزوج وهو الطلاق ، ثم زاد فعل المرأة وهو الافتداء ، وجمعهما في عدم إقامة الحقوق ، وأفردها في ذكر الافتداء ، وتحت الأفراد تخصيصها بالافتداء ، وتقرير الزوج على ما سبق وهو فعل الطلاق .

أما الأولى : فظاهرة حيث قال : ﴿ألا يقيما﴾ وقال : ﴿فيما افتدت به﴾ . وأما الثانية : فلأنه لما جمعهما ثم أفردها مع أنها لا تتخلص إلا بفعل الزوج كان بياناً بالضرورة ، إن فعلها هو الافتداء ، وإن فعله هو الذي سبق . ومثله في حكم المنطوق كما سنذكره في باب البيان في قوله تعالى : ﴿وورثه أبواه فلأمه الثلث﴾^(٢)

فصار كأنه صرح بأن فعل الزوج في الخلع هو الطلاق^(٣) . وفيه بحث :

(١) هو قول الشيخ علاء الدين البخاري نقله بتصرف . انظر : كشف الأسرار ١ / ٢١٩ ، ٢٢٠ .

(٢) النساء : ١١ .

(٣) انظر : شرح المغني ٢ / ٤٩٤ ؛ كشف الأسرار ١ / ٢٢٠ ؛ حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك /

أما أولاً : فلأن المذكور في صدر الآية الطلاق لا فعل الزوج صريحاً ، فيبان
الضرورة يثبت هذا القدر وهو الطلاق على مال ، وليس الكلام فيه . إنما هو في
الخلع .

وأما ثانياً : فلأن الخلع لو كان طلاقاً كان الطلقات أربعاً : هو خلاف الإجماع .
وأجيب عن الأول : بأنها في بيان الخلع بدليل سبب النزول ، لأنها نزلت في
جميلة بنت عبد الله بن أبي^(١) كانت تبغض زوجها ثابت بن قيس^(٢) فاختصما
إلى النبي ﷺ فقال ثابت : أعطيتها حديقة فلترد علي ، فقال عليه الصلاة والسلام :
« أتريدين أن تردي حديقته عليه » قالت : نعم وأزيده . فقال عليه الصلاة
والسلام : « لا حديقته فقط » فقال : « يا ثابت خذ حديقتك وخل سبيلها »^(٣)
ففعل . وكان أول خلع وقع في الإسلام .

وعن الثاني : بأن المراد بقوله تعالى : ﴿ الطلاق مرتان ﴾ بيان الشرعية لا بيان
الوقوع ، لأنه تعالى ذكر الطلاق في مواضع ولم يقتض ذلك الزيادة على الثلاث^(٤) ،
وسيجيء لهذا زيادة بيان .

(١) رجح الحافظ بن حجر وابن عبد البر أن جميلة هي بنت أبي أخت عبد الله بن أبي سلول ، وكانت
عند حنظلة بن أبي عامر غسيل الملائكة قبل ثابت .

انظر : الإصابة ٤ / ٢٦١ ؛ الاستيعاب ٤ / ٢٦٣ ؛ فتح الباري ٩ / ٣٩٨ ؛ تهذيب الأسماء واللغات
٢ / ٣٣٦ .

(٢) هو ثابت بن قيس بن شماس الأنصاري الخزرجي ، أبو محمد ، خطيب الأنصار وخطيب رسول الله
ﷺ شهد أحداً وما بعدها ، وقتل يوم اليمامة شهيداً في خلافة أبي بكر .

انظر : الإصابة ١ / ١٩٥ ؛ الاستيعاب ١ / ١٩٢ ؛ تهذيب الأسماء واللغات ١ / ١٣٩ ؛ تاريخ
الإسلام ٢ / ٦٩ ؛ التاريخ الكبير ٢ / ١٦٧ ؛ سير أعلام النبلاء ١ / ٣٠٨ .

(٣) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الطلاق ، باب الخلع ٧ / ٦٠ ، النسائي في كتاب
الطلاق ، باب ما جاء في الخلع ٣ / ٣٦٨ ، وابن ماجه في كتاب الطلاق ، باب المختلعة ما أعطاها
١ / ٦٦٣ .

(٤) انظر الاعتراضات مع أجوبتها في : كشف الأسرار ١ / ٢٢٠ ؛ بنیان الوصول (٢٣ / أ ، ب) ؛
شرح المغني ٢ / ٤٩٥ .

قال رحمه الله :

« ومن ذلك قوله تعالى بعد هذا : ﴿ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ ﴾ الآية .
والفاء حرف خاص لمعنى مخصوص وهو الوصل والتعقيب . وإنما وصل الطلاق
بالافتداء بالمال فأوجب صحته بعد الخلع ، فمن وصله بالرجعى وأبطل وقوعه بعد
الخلع لم يكن عملاً به ولا بياناً . »

- أقول : أي ومن الخاص قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ ﴾^(١) .
ذكر بعد الخلع بالفاء وهو حرف خاص وضع لمعنى مخصوص ، وهو الوصل
والتعقيب^(٢) ، فيقتضي وصل الطلاق وتعقبه بالإبتداء ، فيصبح الطلاق بعد الخلع ،
وهو مذهب أصحابنا^(٣) .

وقال الشافعي : لا يصح^(٤) ، واحتج بأن الطلاق لإزالة ملك النكاح ، وقد زال
بالخلع فلا يقع بعده كما لا يقع بعد العدة .

والشيخ قد استدلل لمذهبنا بالآية ، وقال : « فمن وصله بالرجعى » - وهو قوله :
﴿ الطلاق مرتان ﴾^(٥) - « وأبطل وقوعه بعد الخلع لم يكن ذلك عملاً بالكتاب
ولا بياناً . »

واعترض على هذا الاستدلال نقلاً وعقلاً :

أما الأول : فلأنه ذكر في شرح التأويلات والكشاف^(٦) وعامة التفاسير^(٧) أن
هذه الآية راجعة إلى الآية الأولى ، وهي قوله : ﴿ الطلاق مرتان ﴾ .

وأما الثاني : فإن قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ طَلَّقَهَا ﴾ إما أن يكون بيان مباشرة الطلقة
الثالثة على ما روى أبو رزين العقيلي^(٨) عن النبي ﷺ أنه سئل عن الثالثة ، أي عن

(١) البقرة : ٢٣٠ .

(٢) انظر : مباحث حرف الفاء في : فواتح الرحموت ١ / ٢٣٤ ؛ الخلى على جمع الجوامع ١ / ٣٤٨ ؛
المعتمد ١ / ٣٩ ؛ شرح الكوكب المنير ١ / ٢٣٣ .

(٣) انظر : المبسوط ٦ / ٨٣ ؛ شرح فتح القدير ٤ / ٨٢ .

(٤) انظر : المجموع شرح المذهب ١٧ / ٣٠ .

(٥) البقرة : ٢٢٩ .

(٦) الكشاف ١ / ١٣٨ .

(٧) انظر : أحكام القرآن للحصاص ١ / ٣٩٧ ؛ أحكام القرآن لابن العربي ١ / ١٩٦ ؛ أحكام القرآن
للقرطبي ٣ / ١٤٧ .

(٨) ذكر الشارح اسم أبا رزين العقيلي خطأ تبعاً للشيخين علاء الدين البخاري وقوام الدين الكاكي ،
فأبو رزين العقيلي صحابي اسمه لقيط بن عامر المتفق العامري ، والحديث الذي ذكره الشارح روي
مرسلاً عن أبي رزين الأسدي التابعي واسمه مسعود بن مالك كما ذكره النووي في تهذيب الأسماء
واللغات ٢ / ٢٣١ ، ولم يرو مستنداً إلا عن أنس بن مالك رضي الله عنه فوق الخطأ لتشابه الأسماء .
انظر : الإصابة ٣ / ٣٣٠ ؛ الاستيعاب ٣ / ٣٢٤ ؛ تقريب التهذيب ٩٣٦ .

بيان مشروعيتها فقال : « أو تسريح بإحسان »^(١) .

وإما أن يكون بيان شرعيتها كما ذهب إليه أكثر أهل التأويل .

وعلى هذين الوجهين يجب وصله بأول الآية ، على أن الترتيب في الذكر لا يجب الترتيب في المشروعية ، وإلا لما صح قبل الخلع ، وهو خلاف الإجماع . ولزم أن يكون العدد أربعة ، الطلقتان المذكورتان في أول الآية ، والخلع ، والطلقة الثالثة . وهو أيضاً خلاف الإجماع^(٢) .

واجب عن الأول : بأن ما ذكره الشيخ عمل بالحقيقة ، وغيره تأويل . وتأويل بعض ليس بحجة على غيره .

وعن الثاني : بأنه بيان شرعية الطلقة الثالثة ، وقوله : ﴿ فيما افتدت به ﴾^(٣) ينصرف إلى الطلقتين في أول الآية ، لا أنه بيان طلقة أخرى ، لأنه لم يذكر تطليق آخر من جهة الخلع فلا يلزم أن يكون الطلاق أربعاً^(٤) .

قال صاحب الكشف^(٥) : هذا مع بعده عن سياق النظم لم يبق حجة في المسألة الأولى . وقد بينا فيها أن المراد منه الخلع لا الطلاق على مال .

ويمكن أن يجاب : بأننا قد بينا أن الخلع طلاق ، فقوله : ﴿ الطلاق مرتان ﴾ يحتمل أن يكون بطريق الخلع وبغيره . فبين بقوله : ﴿ فيما افتدت به ﴾ جواز ذلك بطريق الخلع . وعلى هذا لا يلزم زيادة العدد ولا الترتيب المذكور ، لأنه بيان الطلقتين لا طلقة ثالثة^(٦) .

(١) أخرجه الدارقطني في سننه في كتاب الطلاق والخلع والإيلاء ٤ / ٤ ، والبيهقي في سننه في كتاب الخلع والطلاق ، باب ما جاء في موضع الطلقة الثالثة من كتاب الله ٧ / ٣٤ عن أبي رزين الأسدي التابعي مرسلاً قال : جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال : يا رسول الله أرأيت قول الله عز وجل ﴿ فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان ﴾ أين الثالثة ؟ قال : « التسريح بإحسان » وروي كذلك عن أنس مسنداً .

قال الحافظ بن حجر في تلخيص الحبير ٣ / ٢٠٨ : « وهو في المراسيل لأبي داود كذلك . قال عبد الحق : المرسل أصح ، وقال ابن القطان : المسند أيضاً صحيح » .

ونقل المارديني في ذيله على سنن البيهقي ٧ / ٣٤ تصحيح ابن القطان من غير تعليق .

(٢) انظر : المبسوط ٦ / ١٧١ ، ١٧٢ ؛ شرح المغني ٢ / ٤٩٧ ؛ شرح ابن ملك على المنار ٩٧ / ٩٨ .

(٣) البقرة : ٢٢٩ .

(٤) نسب الشيخ علاء الدين البخاري هذا الجواب للإمام البرغري . انظر : كشف الأسرار ١ / ٢٢٣ .

(٥) كشف الأسرار ١ / ٢٢٣ .

(٦) انظر هذا الجواب في شرح ابن ملك على المنار ٩٨ / ٩٨ .

وإذا ثبت جوازه بالكتاب فالقياس في مقابله باطل ، على أن لا نسلم أن الطلاق لإزالة ملك النكاح ، فإن الطلاق الرجعي لا يزول به الملك^(١) .

قال رحمه الله :

« ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ ﴾ . فإنما أحل الابتغاء بالمال ، والابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو الطلب ، والطلب بالعقد يقع فمن جَوَّز تراخي البدل عن الطلب الصحيح إلى المطلوب ، وهو فعل الوطاء ، كان ذلك منه إبطالاً فبطل به مذهب الخصم في مسألة المفوضة » .

- أقول : ذهب الشافعي^(٢) إلى أن مهر المفوضة بالتفويض الصحيح ، وهو ما إذا قالت البالغة - بكرًا كانت أو ثيبًا - لوليّها : زوجني^(٣) فزوجها بلا مهر ، أو سكنت عنه ، أو أذنت له أن يزوجه بلا مهر يتراخى إلى زمان الوطاء ، حتى لو مات الزوج أو المرأة قبل الوطاء ، لا مهر لها^(٤) . لقول ابن عباس وابن عمر وزيد بن ثابت رضي الله عنهم في هذه : حسبها الميراث ولا مهر لها . ولأن المهر حقها فإذا رضيت بعدم وجوبه صريحاً أو دلالة بالسكوت لم يكن لها مهر ، كما لو برأته بعد الوطاء .

وعندنا أن المهر فيها يجب بنفس العقد^(٥) بقوله تعالى : ﴿ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ ﴾^(٦)

(١) انظر هذا الجواب مع أجوبة أخرى في شرح المغني ٢ / ٥٠٠ .

(٢) انظر : نهاية المحتاج ٦ / ٣٤٨ ؛ المهذب مع شرحه المجموع ٦ / ٣٧٠ .

(٣) شرط الشافعية في التفويض أن تقول : زوجني بلا مهر فلو قالت زوجني فقط لا يكون تفويضاً لأن إذنها محمول على مقتضى الشرع والعرف من المصلحة لاستحيائها من ذكر المهر غالباً .

(٤) لأن المهر لا يجب بنفس العقد .

(٥) فلو مات أحد الزوجين قبل الدخول يجب المهر عليه . انظر : المبسوط ٥ / ٦٢ ؛ العناية شرح الهداية

٣ / ٢٠٤ .

(٦) النساء : ٢٤ .

وهو مفعول له ، يعني : يبين لكم ما يحل مما يحرم إرادة أن يكون ابتغاءكم بالمال .
ويجوز أن يكون بدلاً مما ﴿ وراء ذلكم ﴾ ومفعول ﴿ أن تبتغوا ﴾ مقدر هو
النساء .

والأموال : المهور .

ووجه الاستدلال أن الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص على الانفراد وهو
الطلب ، والمراد به المشروع [لوروده في سياق الحل والحرمة ، والطلب المشروع إنما
يكون بالعقد الصحيح لقوله تعالى : ﴿ محصنين غير مسافحين ﴾ ^(١) والطلب
المشروع بالعقد ^(٢) ملصق بالمال لقوله تعالى : ﴿ أن تبتغوا بأموالكم ﴾ ^(٣) فيتأتى
ههنا حجة تقريرها : نكاح المفوضة طلب مشروع والطلب المشروع ملصق بالمال
فنكاح المفوضة ملصق بالمال .

أما الأولى : فلا تفاهم على الجواز ^(٤) .

وأما الثانية : فلما تلونا وليس ذلك تسمية فيجب أن يكون وجوباً شرعياً
بالعقد والا يكون مشروعاً ^(٥) ، والمقدّر خلافه .

وقد وقع لي في الأنوار في هذا البيان خلاف هذا ، وهذا أوفق لعبارة الشيخ
رحمه الله .

قيل ^(٦) : التمسك بهذه الآية في المفوضة غير مستقيم لأن فيها دلالة على كون
نكاحها مشروعاً بالمال ، وليس فيها نفى كونه غير مشروع بلا مال ، بل هي

(١) جاء في هامش نسخة ب : « السافح الزاني من السفح وهو صب المني » وانظر حاشية عزمي زاد
على شرح ابن ملك على المنار / ١٠٣ .

(٢) ساقطة من « ج » .

(٣) لأن الباء لفظ خاص معناه الالتصاق حقيقة . انظر : فتح الغفار ١ / ٢٥ ؛ شرح ابن ملك على المنار /
١٠٣ .

(٤) أي اتفاقهم على أن المراد العقد الصحيح ، إذ لا يجب للمهر بنفس العقد الفاسد . وقد نقل الإجماع
على هذه المسألة . انظر : شرح ابن ملك على المنار / ١٠٣ ؛ كشف الأسرار ١ / ٢٢٣ .

(٥) فتأخير وجوب المال عن الطلب وهو العقد الصحيح إلى زمان استيفاء المطلوب وهو وجود الوطاء لا
يكون عملاً بالخاص بل يكون إبطاً له بالرأي .

انظر وجه الاستدلال لهذه المسألة في : كشف الأسرار ١ / ٢٢٣ ؛ كشف الأسرار للنسفي ١ / ٤١ ؛

شرح المغني ٢ / ٥١ ؛ شرح ابن ملك على المنار مع حاشية الرهاوي / ١٠٣ .

(٦) هو قول الصدر الحجاج قطب الدين في كتابه الطريقة . انظر : كشف الأسرار ١ / ٢٢٤ .

مسكوت عنه . وقام الدليل على كونه مشروعاً بلا مال ، وهو إطلاق قوله : ﴿ فانكحوا ما طاب لكم ﴾^(١) .

والجواب : أن معنى قوله : ﴿ ما طاب لكم ﴾ ما حل لكم ، وذلك يعتمد سبق معرفة ما حل فلا يكون دليلاً على حل المفوضة بلا مال ، وإذا بطلت دلالة ، وكان الموضع موضع بيان ما حل بعد المحرمات . فلو كان ذلك حلالاً لبينه الشارع ، فسكوته عنه دليل العدم^(٢) .

والمفوضة : يجوز في الواو الكسر ، إن كانت فوضت النكاح بلا مهر .
والفتح إن كان وليها فوضها بلا مهر ، أو زوج الأمة بلا مهر^(٣) .

(١) النساء : ٣ .

(٢) قال الشيخ علاء الدين البخاري : « المطلق يحمل على المقيد في الحكم الواحد في الحادثة الواحدة بالاتفاق كما في كفارة اليمين وههنا كذلك فيجب حمل المطلق على المقيد بالما » .

انظر : كشف الأسرار ١ / ٢٢٥ ؛ حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك / ١٠٣ .

(٣) وضعف المطرزي القول الثاني وقال : فيه نظر . انظر : فصل الفاء مع الواو في المغرب ؛ وانظر كذلك فتح الغفار ١ / ٢٥ .

قال رحمه الله :

« ومثله قوله تعالى : ﴿ قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم ﴾ والفرض لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو التقدير فمن لم يجعل المهر مقدراً شرعاً كان مبطلاً . وكذلك الكناية في قوله تعالى : ﴿ ما فرضنا ﴾ لفظ خاص يراد به نفس المتكلم . فدل ذلك على أن صاحب الشرع هو المتولي للإيجاب والتقدير ، وأن تقدير العبد امتثال به . فمن جعل إلى العبد اختيار الإيجاب والترك في المهر والتقدير فيه كان ابطالاً لموجب هذا اللفظ الخاص لا عملاً به ولا بياناً له لأنه بين » .

— أقول : المهر مقدر عندنا^(١) شرعاً خلافاً للمالك^(٢) وعلي بن أبي هريرة^(٣) من أصحاب الشافعي^(٤) .

لهما القياس على البيع والإجارة ، فإن البدل فيهما مضاف إلى رأي العاقلين ، ولأن المهر حقها فإذا أرضيت بالنقصان يجب ناقصاً . ولنا ما استدلل به الشيخ من شرطية ، هي من لم يجعل المهر مقدراً شرعاً كان مبطلاً ، والثاني باطل فكذا المقدم . أما بطلان الثاني فلما تقدم في هذا الباب مراراً .

وأما بيان الملازمة فما ذكره أولاً بقوله : « والفرض لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو التقدير » فيكون معنى الآية والله أعلم : قد علمنا ما قدرنا ، وهو صريح في تقدير ما عليهم في أزواجهم ، إلا أنه في تعيين المقدار مجمل ، فالتحقق

(١) وأقله عشرة دراهم .

انظر : المبسوط ، ٨٠ / ٥ ؛ العناية شرح الهداية ، ٢٠٥ / ٣ .

(٢) الصحيح في مذهب مالك أنه مقدر بربع دينار أو ثلاثة دراهم .

انظر : حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ، ٢٨٧ / ٢ ؛ مواهب الجليل ، ٥٠٨ / ٣ .

(٣) هو أبو علي بن أبي هريرة الحسن بن الحسين ، الفقيه القاضي أحد عظماء أصحاب الشافعي ، تفقه على بن سريج وأبي إسحاق المروزي ، له شرح على مختصر المزني . توفي سنة ٣٤٥ هـ .

انظر : طبقات الشافعية ، ٣ / ٢٥٦ ؛ تاريخ بغداد ، ٧ / ٢٩١ ؛ وفيات الأعيان ، ٢ / ٧٥ ؛ تاريخ

الإسلام « وفيات ٣٤١ - ٣٥٠ » ٣٢٦ / ٣ ؛ الاعلام ، ٢ / ١٨٨ .

(٤) ما أشار إليه الشارح هو مذهب الشافعي كذلك .

انظر : شرح النووي لصحيح مسلم ، ٩ / ٢١٣ ؛ نهاية المحتاج ، ٦ / ٣٣٥ .

حديث جابر^(١) أن النبي ﷺ قال : « لا تزوج النساء إلا الأولياء ولا يزوجن إلا من الأكفاء ولا مهر أقل من عشرة دراهم »^(٢) بياناً ، فصارت العشرة تقديراً لازماً ، فمن لم يجعله مقداراً شرعاً لم يعمل بخاص الكتاب ، بل أبطله^(٣) .

قوله : « وكذلك الكناية » استدلال آخر به يتم الأول لأنه يدل على التقدير .
وأما أن المتولى هو الشارع فإنما يستفاد من الكناية وذلك لأنها لفظ خاص يراد به نفس المتكلم . ودل ذلك أي مجموع قوله تعالى : ﴿ فرضنا ﴾ على أن صاحب الشرع هو المتولى ، فمن جعل إلى العبد اختيار الإيجاب والترك والتقدير كان ابطالاً ، واللازم باطل لما مرّ ، فاللزوم كذلك^(٤) .

قوله : « وإن تقدير العبد امتثال به » أي بتقدير الشرع ، جواب سؤال تقديره : لو كان المهر مقدراً شرعاً لما جاز الزيادة عليه كما لم يجز النقصان .
وتقرير الجواب : أن تقدير العبد امتثال لذلك ، ومعناه أنه من المقادير التي تمنع النقصان ولا تمنع الزيادة ، الا يرى أنه تعرض لجانب القلة فقال : « لا مهر أقل من عشرة دراهم » كذا قيل^(٥) ، ولا مطابقة بينه وبين كلام الشيخ .

وقيل معناه : أن المهر مقدر معلوم عند الله بحسب شخص ، شخص ، ولكنه غيب عنا . فباصطلاح الزوجين على مقدر يظهر ذلك ليترتب عليه الأحكام التي

(١) جابر بن عبد الله بن حرام الأنصاري ، أبو عبد الله ، أحد المكثرين عن النبي ﷺ ، شهد العقبة الثانية وشهد أحداً وصفين مع علي ، توفي بالمدينة سنة ٧٤ هـ .

انظر : الإصابة ، ١ / ٢١٣ ؛ الاستيعاب ، ١ / ٢٢١ ؛ تقريب التهذيب ، ١٩٢ / ١ ؛ سير أعلام النبلاء ، ٣ / ١٨٩ ؛ تهذيب الأسماء واللغات ، ١ / ١٤٢ .

(٢) الحديث أخرجه الدارقطني في سننه في كتاب النكاح ، باب المهور ، ١ / ٢٤٥ ؛ والبيهقي في كتاب النكاح ، باب اعتبار الكفاءة ، ٧ / ١٣٣ .

قال الدارقطني : فيه مبشر بن عبيد متروك الحديث أحاديثه لا يتابع عليها . وقال البيهقي : هذا حديث ضعيف بمرة .

قال الحافظ بن حجر في الدراية ، ٢ / ٦٢ : إسناده واه لأنه فيه مبشر بن عبيد وهو كذاب . انظر كذلك نصب الراية ، ٣ / ١٩٦ .

(٣) انظر هذا الدليل في : شرح ابن ملك على المنار ، ١٠٥ / ١ ؛ فتح الغفار ، ١ / ٢٥ .

(٤) انظر : شرح ابن ملك على المنار مع حاشية الرهاوي ، ١٠٥ .

(٥) هو قول الشيخ علاء الدين البخاري في كشف الأسرار ، ١ / ٢٢٧ .

تتعلق به لقيم الأشياء فإنها مقدرة عند الله لكن يظهر ذلك بتقويم المقومين^(١) .
وهذا جيد .

ورد : بأن هذا غير مفيد لأنه لو اصطالحا على خمسة لزم أن يكون ذلك أيضاً
امثالاً للمقدر ، وليس كذلك^(٢) . وهذا ليس بشيء لأن كلامنا في المهر ، وقد دل
الدليل على أن ما دون العشرة ليس بمهر .

وقد اعترض على هذا الاستدلال بالنقل والعقل :

أما الأول : فما قيل في الكشف^(٣) من معنى قوله تعالى ﴿ قد علمنا ما
فرضنا ﴾^(٤) أي علم الله ما يجب فرضه على المؤمنين في الأزواج والإماء . وما قيل
أن المراد به النفقة والكسوة .

وأما الثاني : فلأننا لا نسلم أن الفرض خاص في التقدير ، بل هو مشترك إذ
الفرض جاء بمعنى القطع^(٥) والإيجاب والبيان والتقدير . وفي الآية حملة على الإيجاب
أولى بقرينة ﴿ وما ملكت أيمانهم ﴾^(٦) لأن معنى الإيجاب يستقيم في حق الإماء
[كما]^(٧) في حق الأزواج ، لأن ما به قوامهن من النفقة والكسوة واجب عليهم ،
ولهذا فسرهم عامة أهل التأويل بالإيجاب^(٨) .

(١) هو قول لحافظ الدين النسفي في كشف الأسرار ، ١ / ٤٢ .

(٢) هذا الرد لعلاء الدين البخاري في كشف الأسرار ، ١ / ٢٢٧ .

(٣) انظر الكشف ، ٣ / ٤٣٥ .

(٤) الأحزاب : ٥٠ .

(٥) يشير إلى ما ذكره الزمخشري في تفسير قوله تعالى : ﴿ سورة أنزلناها وفرضناها ﴾ أن أصل
الفرض القطع .

انظر : الكشف ، ٣ / ١٦٤ ؛ انظر كذلك لسان العرب مادة « فرض » .

(٦) وتام الآية : ﴿ قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم وما ملكت أيمانهم لكيلا يكون عليك حرج
وكان الله غفوراً رحيماً ﴾ الأحزاب : ٥٠ .

(٧) في ج : « لا » وهو خطأ .

(٨) هو قول أبي بن كعب ومجاهد والحسن وقتادة وابن جرير ، أي ما أوجبنا على المؤمنين وهو
ألا يتزوجوا إلا أربع نسوة بمهر وبينة وولي .

انظر : تفسير القرطبي ، ١٤ / ٢١٤ ؛ تفسير ابن كثير ، ٣ / ٥٠٠ ؛ الفتوحات الإلهية ، ٣ / ٤٤٥ ؛

فتح القدير ، ٤ / ٢٩٢ .

فأما معنى التقدير فلا يستقيم في حق الإمام ، ويؤيده كلمة « على » فإنها صلة الإيجاب ، يقال : فرض عليه ، أي أوجب . ولا يقال بمعنى قدر^(١) .

وأجيب عن الأول : بأن صاحب [التيسير]^(٢) قال فيه : « قد علمنا ما أوجبنا من المهور في امتك في أزواجهم ، ومن العوض في إمائهم » . وهذا موافق لاستنباط الشيخ وتأويل بعض وإن كان صحابياً لا يكون حجة على غيره .

وعن الثاني : بأن الاشتراك على خلاف الأصل ، فيجوز أن يكون حقيقة في بعض مجازاً في بعض ، وكثر استعمال هذا اللفظ في التقدير ، والأصل فيه الحقيقة . وكل ما ذكرتم من القطع والإيجاب والبيان ففيه معنى التقدير فيحمل على الفرض بمعنى التقدير ، لا باعتبار أنه مشترك دفعاً للإشراك .

على أن فرض عليه جاء بمعنى قدر ، كما يقال : فرض عليه القاضي النفقة إذا قدرها ، والوجوب لازمة . ويستقيم أن يكون في حق الإمام تقدير النفقة والكسوة ، وفي حق الأزواج المهور لأن التقدير حينئذ يكون خاصاً بخصوص الجنس فيتناول النوعين^(٣) .

(١) الإعتراضان لعلاء الدين البخاري ، ٢٢٦ / ١ ، انظر كذلك شرح المغنى ، ٥٠٣ / ٢ ؛ شرح ابن ملك على المنار مع حاشية الرهاوي / ١٠٥ ، ١٠٦ .

(٢) في ج : « التفسير » .

(٣) انظر : شرح المغنى ، ٥٠٥ / ٢ ؛ فتح الغفار ، ٢٥ / ١ ، ٢٦ ؛ شرح ابن ملك على المنار مع حواشيه / ١٠٥ .

قال رحمه الله :

« ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا ﴾ . قال الشافعي رحمه الله : القطع لفظ خاص لمعنى مخصوص فأنى يكون ابطال عصمة المال عملاً به فقد وقعت في الذي أبيتم .

والجواب : أن ذلك ثبت بنص مقرون به عندنا وهو قوله تعالى : ﴿ جزاء بما كسبا ﴾ لأن الجزاء المطلق اسم لما يجب لله تعالى على مقابلة فعل العبد ، وإن يجب حقاً لله تعالى يدل على خلوص الجناية الداعية إلى الجزاء واقعة على حقه ومن ضرورته تحول العصمة إليه وهي الحفظ ولا عصمة إلا بكونه مملوكاً . ولأن الجزاء يدل على كمال المشروع لما شرع له مأخوذ من جزى أي قضى ، وجزاء بالهمزة أي كعنى . وكماله يستدعى كمال الجناية ولا كمال مع قيام حق العبد في العصمة لأنه يكون حراماً لمعنى يكون في غيره . ولا يلزم أن الملك لا يبطل لأن محل الجناية العصمة وهي الحفظ ولا عصمة إلا بكونه مملوكاً .

فأما تعيين المالك فشرط ليصير خصمه متعيناً لا لعينه حتى إذا وجد الخصم بلا ملك كان كافياً كالمكاتب ومتولى الوقف ونحوهما فلذلك تحولت العصمة دون الملك ، ألا ترى أن الجناية تقع على المال ؟ والعصمة صفة للمال مثل كونه مملوكاً . فأما الملك الذي هو صفة للمالك كيف يكون محلاً للجناية لينتقل ؟ وكيف ينتقل الملك وهو غير مشروع ؟ فأما نقل العصمة فمشروع كما في الخمر » .

— أقول : أي ومن الخاص المذكور قوله تعالى : ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا ﴾^(١) وهو إما أن يكون مبتدأ والخبر محذوف ، كأنه قيل : وفيما فرض عليكم السارق والسارقة . أو هو قوله : ﴿ فاقطعوا ﴾ بالتأويل ودخول الفاء لتضمنه معنى الشرط^(٢) .

والظاهر من مذهب أبي حنيفة^(٣) أن القطع مع الضمان لا يجتمع سواء هلك

(١) المائة : ٣٨ .

(٢) انظر هذه المسألة في : شرح ابن ملك على المنار / ٩٠ ؛ فتح الغفار ، ١ / ٢٣ .

(٣) انظر : المبسوط ، ٩ / ١٥٦ .

المسروق في يده أو استهلكه .

وروى الحسن^(١) عنه الضمان^(٢) إذا استهلكه ، لأن الاستهلاك فعل آخر غير السرقة .

وعند الشافعي^(٣) : القطع والضمان يجتمعان ، وكذلك الحكم في السرقة الكبرى .
احتج بأن الله تعالى أمر بالقطع بقوله : ﴿ فاقطعوا ﴾^(٤) وهو لفظ خاص لمعنى مخصوص وهو الإبانة ، ولم ينف الضمان لا صريحاً وهو ظاهر ، ولا دلالة ، لأن القطع اسم لفعل معلوم ، ولا دلالة له على انقطاع العصمة وانتفاء الضمان بوجه ما ، ولا هو من ضروراته لأنهما مختلفان اسماً وسبباً ومحلاً وحكماً .
أما اسماً فظاهر .

وأما سبباً فلأن سبب أحدهما الجناية على حق الله ، وسبب الآخر الجناية على حق العبد .

وأما محلاً فلأن محل أحدهما اليد ، ومحل الآخر الذمة .

أما حكماً فلأن أحدهما الجبر لمحل والآخر للزجر^(٥) .

وقد دل الدليل على ثبوت الضمان وهو عموم قوله تعالى : ﴿ فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ﴾^(٦) . وبقوله عليه الصلاة والسلام : « على اليد ما أخذت حتى ترد »^(٧) فيجب القول به .

(١) هو الحسن بن زياد اللؤلؤي ، صاحب الإمام ، قال شمس الأئمة السرخسي : الحسن بن زياد المقدم في السؤال والتفريع ، ولي القضاء ثم استعفى عنه ، صنف كتاب " المقالات " و " أدب القاضي " و " المجرد لأبي حنيفة " وغيرها توفي ٢٠٤ هـ .

انظر ترجمته في : الجواهر المضية ، ٢ / ٥٦ ؛ تاج التراجم / ١٥٠ ؛ الفوائد البهية / ٦٠ ؛ تاريخ بغداد ، ٧ / ٣١٤ ؛ الاعلام ، ٢ / ١٩١ .

(٢) انظر : شرح فتح القدير ، ٥ / ١٦٩ .

(٣) انظر : نهاية المحتاج ، ٧ / ٤٦٥ ؛ المهذب مع شرحه المجموع ، ٢٠ / ٩٩ .

(٤) المائدة : ٣٨ .

(٥) صاحب كشف الأسرار جعله من الاختلاف مقصوداً . انظر : كشف الأسرار ، ١ / ٢٢٩ .

(٦) البقرة : ١٩٤ .

(٧) الحديث أخرجه الترمذي في كتاب البيوع ، باب ما جاء في العارية مؤداه ، ٣ / ٥٥٧ ؛ وابن ماجه ، كتاب الأحكام ، باب العارية ، ٢ / ٨٠٢ عن سمرة رضي الله عنه .

قال الترمذي : هذا حديث حسن صحيح . وذكره ابن حجر في تلخيص الحبير من غير تعليق . انظر تلخيص الحبير ، ٣ / ٥٣ .

فمن قال : القطع يوجب انتفاء الضمان وبطلان العصمة عن المسروق لم يعمل بهذا الخاص ، بل قد يكون زاد على النص بخير الواحد وهو قوله عليه الصلاة والسلام : « لا غرم على السارق بعدما قطعت يمينه »^(١) فقد وقع في الذي أبى .
وأجاب الشيخ رحمه الله عن ذلك بأننا لم نزد على النص بخير الواحد ، بل إنما عملنا بنص مقرون بالقطع ، يدل على بطلان العصمة وانتفاء الضمان ، وهو قوله : ﴿ جزاء ﴾^(٢) وتقديره أن الجزاء أطلق على القطع ، والجزاء إذا أطلق في معرض العقوبات يراد به ما يجب حقاً لله تعالى على مقابلة فعل العبد ، وما يجب لله تعالى يدل على خلوص الجناية الداعية إلى الجزاء [واقعة على حقه تعالى ، فالجزاء المطلق يدل على خلوص الجناية الداعية إلى الجزاء]^(٣) .

أما الأولى فبالإستقراء علم أنه إذا أطلق يراد به ذلك .
وأما الثانية [فلحصول]^(٤) الموافقة بين الجناية والجزاء ، وذلك بأن تثبت الحرمة في ذاتها كحرمة شرب الخمر لا للغير^(٥) ، لأنه حينئذ^(٦) يصير في ذاته مباحاً ولغيره حراماً . والتمكن من الجزاء المطلق إنما هو عند قطع المنازع في اجزائه ومن ضرورة هذا تحول العصمة إليه^(٧) .

قوله : « ولأن الجزاء » استدلال آخر وهو أن الجزاء يدل على كمال المشروع لما شرع له ، وكماله يستدعى كمال الجناية ، فالجزاء يستدعى كمال الجناية .

(١) قال الحافظ ابن حجر في الدراية ، ١١٣ / ٢ : « لم أجده بهذا اللفظ » . وأخرجه النسائي في كتاب قطع السارق ، باب لا يغرم صاحب السرقة ، ٣٥٠ / ٤ عن عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله ﷺ قال : « لا يغرم صاحب سرقة إذا أقيم عليه الحد » . والحديث ضعفه ابن حجر في الدراية ، ١١٣ / ٢ ، والزيلعي في نصب الراية ، ٣٧٥ / ٣ .

(٢) قوله تعالى : ﴿ جزاء بما كسبوا ﴾ .

(٣) ساقطة من أ .

(٤) في أ : « فلخلوص » .

(٥) كشراب عصير العنب فالجزاء المطلق يكون لما حرم لذاته لا لغيره .

انظر : كشف الأسرار ، ٢٣٠ / ١ ؛ حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك / ٩١ .

(٦) أي في حال بقاء العصمة .

(٧) انظر المراجع السابقة وانظر كذلك : المبسوط ، ١٥٧ / ٩ ؛ شرح المغنى ، ٥٢٧ / ٢ ؛ كشف

الأسرار للنسفي ، ٣٧ / ١ .

أما الأولى فلأنه مأخوذ من جزى ، يجزى ، جزايا ، بالياء ، وهو الإتمام والإحكام ، ثم قلبت الياء همزة .

أو من جزأ بالهمزة أي كفى^(١) ، وهما يدلان على كمال المشروع لأجل ما شرع له . ومعناه أنه يدل على أن القطع مشروع من جميع الوجوه .
وأما الثانية فلأن الحكمة تأتي عن الجزاء الكامل على الجنابة الناقصة ، ولا كمال في الجنابة مع قيام حق العبد في العصمة ، لأنه يكون حراماً لمعنى في غيره^(٢) ، فتكون الحرمة من وجه دون وجه ، وفيه شبهة العدم ، والقطع يسقط بها فلا بد من تحول العصمة . ومآل هذا إلى شيئين :

إما أن تكون الحرمة في المسروق واحدة ، وهي للعبد وتنتقل إلى الله تعالى لوقوع الجزاء على حقه . وهو الظاهر .

وإما أن تكون متعددة لله وللعبد ، [وما يكون للعبد]^(٣) ينتقل إلى الله تعالى حال انعقاد السرقة موجبة للقطع ويتقرر بالاستيفاء ، لأن ما يجب لله فتمامه بالاستيفاء . وعلى هذا يكون حكم الأخذ مراعى فإن استوفى بالقطع تبين أن الحرمة صارت لله فانتهى الضمان ، وإن لم يستوف تبين أنها بقيت للعبد فيجب الضمان^(٤) .
وفيه بحث :

أما أولاً : فلأن العصمة لو انتقلت وصار المسروق كالخمر^(٥) ، وجب انتفاء القطع كما في سرقته .

وأما ثانياً : فلأن القطع شرع لصيانة حق العبد . وبالقول بسقوط العصمة يعود على موضوعه بالنقض ، لأنه يبطل حقه بانتفاء الضمان .

(١) أنظر مادة « جزى » و « جزأ » في مختار الصحاح ولسان العرب .

(٢) وهو حق المالك فيبقى مباحاً بالنظر إلى ذاته كالمغصوب للغاصب .

انظر : حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك / ٩٣ ؛ شرح فتح القدير ، ٥ / ١٧٠ ؛ العناية شرح الهداية ، ٥ / ١٧٠ .

(٣) الزيادة ص ب .

(٤) ذكر السرخسي في المبسوط ، ٩ / ١٥٨ : أن الضمان يسقط في الحكم أما فيما بينه وبين الله فيفتى بأداء الضمان فيما روى عن محمد .

(٥) أي صار محترماً فيكون حقاً لله تعالى ولا يبقى حقاً للعبد .

وأما ثالثاً : فلأن [انتفاء]^(١) العصمة ضرورة تحقق الجناية الكاملة لوقوع الجزاء الكامل ، والثابت بها يتقدر بقدرها فلا يتعدى إلى انتفاء الضمان .

وأجيب عن الأول : بأن شرط القطع عصمة المسروق قبل السرقة ، والخمر ليست بمعصومة قبلها^(٢) .

وعن الثاني : بأن العبرة في الأشياء للمعاني دون الصور ، وفي ذلك وإن كان ابطالاً لحقه صورة ففيه تكميل معنى ، كالقصاص ، فإنه سمي حياة وإن كان [إبقاء]^(٣) صورة ، فمعنى شرعية القطع للحفظ هو أن من تصور أن السارق تقطع يمينه يرتدع عن السرقة فتبقى الأملاك محفوظة في أيدي ملاكها^(٤) .

وعن الثالث : بأن الشيء إذا ثبت بالضرورة ثبت بجميع لوازمه حتى [لا]^(٥) يلزم انفكاك الملزوم عن اللازم . ومن لوازم تحول العصمة سقوط الضمان ، لأن غير المعصوم لا يضمن بالإجماع .

قوله : « ولا يلزم أن الملك لا يبطل » جواب سؤال تقديره أن يقال : الملك شرط كون السرقة موجبة للقطع كالعصمة ، حتى لو سرق شيئاً غير مملوك لأحد لا قطع فيه . ووجوب القطع لم يقتض نقله بل بقي للعبد حتى كان له استرداد العين عند بقائها فكذا العصمة .

وتقرير الجواب أن يقال : محل الجناية العصمة ، وهي الحفظ . ولا عصمة إلا بكونه مملوكاً ، فلا محل للجناية إلا بكونه مملوكاً . وتحقيقه أن ما يحتاج إليه في وقوع الجزاء لله محل جناية هو له ، ومحل الجناية هو العصمة ، لأن الجناية تتحقق بالهتك ، والسارق يهتك العصمة ، ولهذا لا يجب القطع فيما ليس بمعصوم بالإجماع ، فتنقل العصمة إلى الله . وهذا لأن أحد الأمرين لازم ، إما قبح الجزاء لعدم محله أو انتقال العصمة ، والأول محال فتعين الثاني ، فكان العصمة هي المقصود الأصلي .

(١) في ب : « انتقال » .

(٢) انظر الاعتراض وجوابه في شرح المغنى ، ٢ / ٥٣٢ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٩٣ ؛ بيان الوصول « ٢٥ / أ » .

(٣) في ج : « إبقاء » .

(٤) انظر الاعتراض وجوابه في المصادر السابقة .

(٥) الزيادة من أ و ب .

غير أن العصمة صفة لا تتحقق إلا بمحل معصوم مملوك ، فإن غير المملوك غير معصوم ، ولا يلزم من انتفاءها عن العبد انتفاؤه ، لأن انتفاء المملوك لا يستلزم انتفاء اللازم . وهذا كالعصير إذا تخمر ، فإن الملك لصاحبها باق وإن انتقلت عصمتها إلى الله . وكالشاة إذا ماتت بقي ملك صاحبها في الجلد وإن صارت محرمة العين لله تعالى^(١) .

قوله : « وأما تعين الملك » جواب سؤال يرد على هذا الجواب وتقريره أن يقال : لما كان الملك شرطاً لغيره ، والأصل هو العصمة على ما ذكرتم [فالواجب]^(٢) عدم اشتراط تعين الملك للدعوى كالزنا وشرب الخمر . فقال : تعين المالك ليس بشرط بعينه ، بل ليصير خصمه متعيناً ليظهر السرقة بخصومته عند الإمام ، حتى لو وجد الخصم بلا ملك كان كافياً كالمكاتب ومتولي الوقف ، ونحوهما كالمودع والمستعير والغاصب والمضارب والمرتهن والعبد المستغرق بالدين وإن لم يكن الملك ثابتاً لهم .

وكذلك السرقة في التركة المستغرقة بالدين فإنها توجب القطع ولا ملك لغريم ولا وارث .

أما الغريم فلأن حقه لم يتعلق بالعين .

وأما الوارث فلأن حقه بعد الدين^(٣) .

فلذلك أي فلأجل أن محل الجنائية هو العصمة ، والمالك غير مقصود بالذات تحولت العصمة دون الملك^(٤) فهو متصل بالكلام السابق .
وفيه بحث :

أما أولاً : فلأن لقائل أن ينقل الكلام في التعيين فيقول : لما كان الملك شرطاً

(١) انظر : كشف الأسرار ، ١ / ٢٣٢ ؛ بيان الوصول « ٢٥ / أ » ؛ الشافي « ٢٨ / ب » ، « ٢٩ / أ » .

(٢) في ج : « فالجواب » .

(٣) هي فتوى الإمام فخر الدين البرغرى في " طريقته " .

انظر : كشف الأسرار ، ١ / ٢٣٤ ؛ بيان الوصول « ٢٥ / أ » .

(٤) انظر المراجع السابقة وانظر كذلك شرح المغنى ، ٢ / ٥٣١ ؛ شرح ابن ملك على المنار مع حاشية الرهاوي / ٩٥ .

غير مقصود كان الواجب أن لا يشترط تعيين الخصم للدعوى كالزنا وشرب الخمر .
وأما ثانياً : فلأن قوله : « حتى إذا وجد الخصم بلا ملك كان كافياً كالمكاتب
ومتولي الوقف » مناقض لقوله : « ولا عصمة إلا بكونه مملوكاً » .

والجواب عن الأول : أن السرقة أخذ مال الغير على سبيل الخفية من حرز
لا شبهة فيه . والقطع إنما يجب عند ظهورها موجبة له وذلك بالدعوى ، ودعوى
الأموال لا بد فيها من تعيين الخصم ، فالقطع لا بد فيه من تعيين الخصم^(١) .

وعن الثاني : أن قوله : « لا عصمة بدون الملك » ثابت قطعاً لما مر . والملك
في الوقف باق للواقف على ما عليه الفتوى ، ولهذا يرجع إليه الثواب^(٢) .

وقوله : « حتى إذا وجد الخصم بلا ملك » معناه بلا ملك له ، والمال في
المسائل المذكورة كلها مملوك ، غاية ما في الباب أنه ليس للمدعى . وكونه ملكاً له
لم يشترطه الشيخ حتى يلزم التناقض .

وقوله : « ألا ترى » توضيح لتحول العصمة دون الملك وتقريره المحتاج إليه في
وقوع الجزاء المطلق تحول محل الجناية ، والجناية تقع على المال لما مر أنها أخذ مال
الغير . والعصمة صفة له مثل كونه مملوكاً ، يقال : مال معصوم كما يقال : مال
مملوك ، فصار المال محلها باعتبارها ، فإذا انتقلت جاز وقوع الجزاء .
وأما الملك فإنه صفة للمالك فلا يكون محل الجناية فلا ينتقل .

وفيه نظر :

أما أولاً : فما قيل : لا نسلم أن العصمة صفة للمال بل للمالك كالمالك ،
يقال : مال معصوم لا عاصم ، كما يقال : مال مملوك لا مالك .

وأما ثانياً : فلأنها لو كانت صفة لا تقبل النقل ، لأن انتقال الأعراس عن
موضوعاتها محال .

والجواب عن الأول : أن السرقة لا توجب القطع إلا في مال معصوم ومعنى
قولنا : مال معصوم ذو عصمة ، فوجب أن تكون العصمة صفة له .

(١) انظر الاعتراض وجوابه بتفصيل أكثر في حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك / ٩٣ .

(٢) الجواب للشيخ حميد الدين في كتابه " الفوائد " .

انظر : كشف الأسرار ، ١ / ٢٣٤ ؛ بيان الوصول « ٢٥ / أ » ؛ الشافي « ٢٩ / أ » .

وأما قولنا : مال مملوك فلا يمكن أن يكون معناه ذو ملك ، فكان الملك صفة لغيره البتة . وهذا لأن العصمة كون المال حرام التعرض وهذا المعنى صفة للمال لا محالة . والمملك هو التصرف الشرعي ، وهو صفة للمالك لا محالة .

وقيل في الجواب^(١) : أن لكل فعل متعد تعلقاً بالفاعل تعلق التأثير ، وتعلقاً بالمفعول تعلق التأثير . ولهذا يوصف لكل واحد بذلك الفعل مثلاً يقال : زيد الضارب . فمصدر الضارب ضرب بمعنى التأثير . وعمرو المضروب ومصدر المضروب ضرب بمعنى التأثير .

ثم قد يكون المقصود منه تعلقه بالفاعل ، كما يقال : فلان يعطي ويمنع أي سجيته الاعطاء والمنع .

وقد يكون المقصود تعلقه بالمفعول كما إذا بنى للمفعول . والمقصود من شرع العصمة تعلقه بالمفعول وهو المال ، إذ العصمة هي الحفظ ، والمقصود منه صيرورة المال محفوظاً ، لا اتصاف الفاعل به وإن كان ذلك من ضروراته .

والمقصود من الملك تعلقه بالفاعل واتصافه به من غير نظر إلى جانب المال وإن كان ذلك من ضروراته أيضاً ، لأن أثر الملك هو إطلاق الانتفاع بالمال ، فكان الغرض منه اتصاف العبد بالملكية ، فلهذا جعل المصنف العصمة صفة المال ، والمملك صفة المالك . وفيه تمحل^(٢) كما ترى .

وعن الثاني بوجهين :

أحدهما : أن العصمة حكم من أحكام الشرع ، وأحكام الشرع لها أحكام الجواهر على ما عرف^(٣) .

والثاني : أنها أمر اعتباري ، فيجوز اعتباره باعتباره محل دون آخر . قوله : « وكيف ينتقل وهو غير مشروع » تنزل في الجواب . يعني لو كانت

(١) الجواب للشيخ عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ، ١ / ٢٣٤ .

(٢) أي جواب الشيخ عبد العزيز البخاري . والمأحالة : المكيدة والمماكرة وتمحل احتال فهو متمحل .

انظر مادة « محل » في مختار الصحاح ، ولسان العرب .

(٣) انظر الاعتراض وجوابه في شرح المغنى ، ٢ / ٥٣٢ .

الجنابة واقعة على الملك لم يمكن القول بانتقاله ، لأنه إذ ذاك يكون سائبة^(١) وهي ليست بمشروعة ، بخلاف العصمة فإن انتقالها في الشرع موجود كالعصير إذا تخمر .
واعلم أن سقوط الضمان إنما هو في الحكم ، فأما بينه وبين الله تعالى فيبقى بالضمان فيما رواه هشام^(٢) عن محمد رحمه الله^(٣) ، لأن المالك قد لحقه نقصان وخسران من جهة ، بسبب هو متعد فيه لكن تعذر على القاضى القضاء لبطلان العصمة بالقطع .

(١) معناها اللغوي يقال سَبَّ الشئ : تركه . فالمال المسروق ليس ملكاً للسارق ولا تنتقل ملكيته لله تعالى ولا يمكن أن يكون سائبةً ليس له ملك .

انظر : مادة « سب » في لسان العرب ، مختار الصحاح .

(٢) هو هشام بن عبيد الله الرازي تفقه على أبي يوسف ومحمد بن الحسن ، مات محمد بن الحسن في منزله بالرى ، قال أبو حاتم : صدوق ما رأيت أعظم قدراً منه ومن أبي مسهر بدمشق .

انظر : الجواهر المضية ، ٣ / ٥٦٩ ؛ الفوائد البهية / ٢٢٣ ؛ كشف الظنون ، ٢ / ١٩٨١ ؛ سير

أعلام النبلاء ، ١٠ / ٤٤٦ ؛ ميزان الاعتدال ، ٤ / ٣٨ ؛ الاعلام ، ٨ / ٨٧ .

(٣) انظر : المبسوط ، ٩ / ١٥٨ .

[باب الأمر]^(١)

قال رحمه الله :

« ومن هذا الأصل باب الأمر فإن المراد بالأمر يختص بصيغة لازمة عندنا » .

— أقول : قيل : ذكر الشيخ ههنا لفظ « هذا » الذي هو للتقريب وفيما تقدم من النظائر لفظ « ذلك » الذي هو للبعيد ، وكان العكس متعيناً^(٢) .

وأجيب : بأنه ذكر في شرح التأويلات أن لفظ « ذلك » و « هذا » سواء فيما لا يحس بالبصر ، لأنه لما لم يبصر أشبه الغائب ، ولما أدرك بالعقل أو بالسمع أشبه الحاضر فيصح استعمالهما^(٣) .

وفيه نظر : فإن قوله : وإن كان العكس متعيناً ، ممنوع . فإن الشيخ قال : « ومن هذا الأصل » وكل ما ذكره إلى آخر المسألة هو من هذا الأصل فلم يوجد البعد ، إذ لم يتخلل بينهما شيء حتى كان موضع ذلك ، والتسوية بينهما فيما لا يحس ممنوعة أيضاً . فإن علماء المعاني الذين يبحثون عن خواص تراكيب الكلام أجمعوا قاطبة على أن استعمال أحدهما مطلقاً مكان الآخر لا يكون إلا لتوخي نكتة^(٤) ، كما استعمل الشيخ فيما مر من المسائل لفظ البعيد استعظماً لها عن وقوع الخلاف فيها لقوة دلائلها .

ولما كان الخصوص من أوصاف اللفظ عرف بسياق الكلام أن المراد من الأمر ليس الكلام النفسي القائم بذاته تعالى وتقدس . والأمر القولي اللفظي معلوم عادة فلم يتعرض الشيخ لتعريفه .

وللعلماء في ذلك عبارات مختلفة ، والذي استصوبه بعض أصحابنا^(٥) هو قولهم : قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء إفعل^(٦) .

(١) جاء في حاشية نسخة ج : « بحث الأمر » .

(٢) هو قول الشيخ عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ، ١ / ٢٣٩ .

(٣) انظر المصدر السابق .

(٤) انظر وجوه استعمال أسماء الإشارة والأسماء الموصولة والفرق بينهما في مفتاح العلوم / ١٨٣ ؛ الإيضاح / ١١٨ ؛ شرح التلخيص / ٢٠١ .

(٥) هو تعريف النسفي وجلال الدين الخبازي . انظر : كشف الأسرار ، ١ / ٤٤ ؛ شرح المغنى ، ١٠ / ١ .

(٦) انظر تعريف الأمر في : أصول السرخسي ، ١ / ١١ ؛ الميزان / ٨٥ ؛ المستصفى ، ١ / ٤١١ ؛ جمع الجوامع ، ١ / ٣٦٧ ؛ شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ، ٢ / ٧٧ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ١٠ ؛ فواتح الرحموت ، ١ / ٣٧٠ .

قيد بالقول ليخرج الكلام النفسي فإنه لا يطلق عليه القول في هذا الاصطلاح .
و « بالاستعلاء » ليخرج الدعاء والالتماس ، فإن قوله : إفعل على وجه
التضرع لا يكون أمراً وإن صدر ممن هو أعلى رتبة من المأمور ، وعلى وجه
الاستعلاء أمر وإن صدر ممن هو أدنى حالاً من المأمور .

و « بإفعل » ليخرج قول من قال لمن دونه : أوجبت عليك أن تفعل كذا ، أو
أطلب منك فعل كذا [أو واجب عليك فعل كذا]^(١) . فإن كله لطلب المأمور به
وليس بأمر .

واعلم أن صيغة « إفعل » ليست بمرادة على التعيين لخروج مثل : صلوا ،
وليصم ، وأمثالهما فيكون مرادهم من ذلك كل ما يدل على طلب الفعل وهو ساكن
الآخر^(٢) .

قوله : « فإن المراد بالأمر » تعليل كونه من هذا الأصل وهو الخاص .
قليل^(٣) : المراد بقوله : المراد بالأمر هو الوجوب لأن عندنا وعند المخالف
لا موجب له إلا الوجوب^(٤) .

وقيل : المراد به أي شيء كان وجوباً أو ندباً أو غيره^(٥) .
« يختص بصيغة لازمة » أي مختصة بذلك المراد ، إذ اللازم قد يكون عاماً وقد
يكون خاصاً وهو المراد ههنا .

ثم إن الاختصاص قد يتحقق من الجانبين كما في الألفاظ المتباينة^(٦) . وقد

(١) الزيادة من أ ..

(٢) فقوله « إفعل » في التعريف ورد للتمثيل لا للتقييد .

انظر : شرح المغنى ، ١ / ١٥ ، كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٤٥ ؛ شرح ابن ملك على المنار مع
حاشية الرهاوي / ١١٠ ؛ فتح الغفار ، ١ / ٢٧ .

(٣) هو قول الشيخ عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ، ١ / ٢٤٢ .

(٤) هو قول جمهور العلماء .

انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٥ ؛ شرح المحلى على جمع الجوامع ، ١ / ٣٧٥ ؛ المستصفى ،
١ / ٤٢٣ ؛ شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ، ٢ / ٧٩ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ٣٩ .

(٥) وهو مذهب الواقفية فزعموا أنه مشترك بين الوجوب والتدب والإباحة والتهديد بالاشتراك اللفظي .
انظر المراجع السابقة .

(٦) كالإنسان والفرس فالمعنى مختص بالمعنى والمعنى مختص باللفظ وكل منهما مقصور عليه فقط .

يكون اللفظ مختصاً بالمعنى كالمترادفة^(١) ، وقد يكون بالعكس كالمشترك^(٢) .
ولما كان الاختصاص ههنا من الجانبين تعرض الشيخ لهما لجانب المعنى بقوله :
« ويختص بصيغة » . وجانب اللفظ بقوله : « لازمه » ، وقدم الأول لأنه هو
المقصود من هذا الباب . وهو الغرض من عدوله عن لفظة « المخصوصة » إلى لفظة
« اللازمة » لأن الصيغة إذا كانت لازمة لا يوجد بدونها ، فكانت اللازمة أدل على
المقصود^(٣) .

ويحتمل أنه جعله من الخاص باعتبار اختصاص المعنى من غير نظر إلى جانب
اختصاصها بالمعنى . ويدل عليه ظاهر لفظة « اللازمة » فحينئذ كان قوله :
« لازمة » تأكيداً ، إذ اللزوم يستفاد من الاختصاص والأول أولى لأنه يفيد التأسيس
وهو خير من التأكيد^(٤) .

وقدم الأمر على النهي لأن أول ما يجب على المكلف الإيمان ، وهو بالأمر .
وقيل : لأنه وجودي^(٥) .

(١) كليث وأسد فلفظ أسد مختص بالحيوان المفترس وهو ليس مختصاً به ، بل هو مدلول للفظ ليث
وغضنفر وغير ذلك .

(٢) كالعين مثلاً فإن المراد من العين نفس الذهب مثلاً فإنه مختص بلفظ العين وهو غير مختص بالذهب بل
يطلق عليه وعلى غيره كالباصرة والينبوع .

انظر : حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك / ١١٢ ، ١١٣ .

(٣) انظر هذه المسألة بأمثلتها في : شرح ابن ملك على المنار مع حاشية الرهاوي / ١١٢ ، ١١٣ ؛ فتح
الغفار ، ١ / ٢٦ ، ٢٧ ؛ التحقيق ، ١ / ٦٠٦ ، ٦٠٧ .

(٤) انظر : كشف الأسرار ، ١ / ٢٤٣ ؛ بيان الوصول « ٢٦ / أ » .

(٥) أي الأمر بفعل لبيان أنه مما ينبغي أن يوجد ، فقولك قدم زيد لفائدة بيان وجود قدمه ، ويقدم لبيان
أنه سيوجد فكذا : أقدم لبيان أنه مما ينبغي أن يوجد منه حتى لم يستقم في الحكمة أن نقول للأعمى
أبصر لأنه لا يتصور وجوده منه ، ولما كان الوجود فائدة الحكمة صح وضع الأمر لغة لكل فعل
يتصور وجوده منه في نفسه وإن وجب أن بعدم في الحكمة كالسفه والعبث على عكس النهي عن
فعل فهو لبيان أنه مما ينبغي أن لا يوجد .

انظر : تقويم الأدلة « ١٤ / أ ، ب » ، انظر أقوالاً أخرى في تقديم الأمر في شرح المغنى ، ١ / ١٠ .

[مذاهب العلماء في أن صيغة الأمر مختصة بمعناه أو أن معناه هو

مختص بها]

قال رحمه الله :

« ومن الناس من قال : ليس للمراد بالأمر صيغة لازمة . وحاصل ذلك أن أفعال النبي ﷺ عندهم موجبة كالأمر وهو قول بعض أصحاب مالك والشافعي رحمهما الله » .

— أقول : اتفقوا على أن صيغة الأمر مختصة بمعناه ، وأما أن معناه هو مختص بها أو لا ؟

فعدنا هو مختص بها^(١) .

وقال بعض أصحاب مالك وبعض أصحاب الشافعي كابن سريج^(٢) ، وأبى

(١) وهو قول جمهور الأمة فهو حقيقة في القول المخصوص ويطلق على الفعل مجازاً . إلا أن التفريع الذي سيذكره الشارح على هذه المسألة - وهي فعل النبي ﷺ المجرد - كمثال للخلاف ، فيه نظر فجمهور المتكلمين ذكروا في باب الأمر أنه حقيقة في القول مجاز في الفعل ومع ذلك ذهب بعض منهم في باب أفعال النبي ﷺ إلى القول بوجوب فعل النبي ﷺ المجرد ومنهم من قال بنديته ، لا خرقاً لهذه القاعدة ولكن لأدلة أخرى كقوله تعالى : ﴿ واتبعوه ﴾ الأعراف : ١٥٨ ، وقوله : ﴿ فليحذر الذين يخالفون عن أمره ﴾ النور : ٦٣ ، وغيرها فهما مسألتان مستقلتان . وهذا المثال إنما يستقيم مع رأي الحنفية دون غيرهم فهم قالوا بعدم وجوب فعل النبي ﷺ المجرد ، لأن الأمر حقيقة في القول مجاز في الفعل ، ففعل النبي ﷺ ليس بأمر ولا يجب اتباعه .

انظر هذه المسألة في كتب الحنفية في : ميزان الأصول / ٨١ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ١١٥ ؛ التحقيق ، ٢ / ٦٠٩ ؛ شرح التلويح على التوضيح ، ١ / ١٥١ .
انظر من كتب الجمهور باب الأمر ثم باب أفعال النبي ﷺ : شرح العضد على ابن الحاجب ، ٢ / ٧٦ ، ٢ / ٢٣ ؛ جمع الجوامع ، ١ / ٣٦٧ ، ٢ / ٩٩ ؛ شرح تنقيح الفصول / ١٢٦ ، ٢٨٨ ؛ نهاية السؤل ، ٢ / ٢٣٨ ، ٣ / ٢١ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ٨ ، ٢ / ١٨٧ ؛ التمهيد للكلوذاني ، ١ / ١٣٩ ، ١ / ٣١٧ ؛ أحكام الفصول للباقي / ٣٠٩ .

(٢) هو أحمد بن عمر بن سريج القاضي ، أبو العباس البغدادي ، يقال له : الباز الأشهب ، شيخ المذهب وحامل لوائه ، قال الشيخ أبو إسحاق : كان يفضل جميع أصحاب الشافعي حتى المزني ، ولى القضاء بشيراز ، وتوفي سنة ٣٠٦ هـ .

انظر ترجمته في : طبقات الشافعية ، ٣ / ٢١ ؛ تاريخ بغداد ، ٤ / ٢٨٧ ؛ وفيات الأعيان ، ١ / ٦٦ ؛ تذكرة الحفاظ ، ٣ / ٨١١ ؛ تهذيب الأسماء واللغات ، ٢ / ٢٥٨ ؛ الاعلام ، ١ / ١٨٥ .

سعيد الاصطخري^(١) ، وعلي بن أبي هريرة وغيرهم : ليس بمختص بها^(٢) .
وحاصل ذلك أن أفعال النبي ﷺ عندهم موجبة كالأمر . وصورته أن ينقل فعل
من أفعال النبي ﷺ التي ليست بسهو كالزلات ، ولا نتيجة طبع كالأكل ، ولا من
خصائصه كوجوب الضحى والتهجد ، ولا بيان لمحمل الكتاب مثل قطعه يد السارق
من الكوع ، هل يجب علينا اتباعه ؟ وهل يسعنا أن نقول : أمر النبي ﷺ بكذا ؟
فعندهم يصح إطلاق الأمر عليه ، ويجب اتباعه^(٣) .
وعند عامة العلماء لا يصح إطلاق الأمر عليه حقيقة ولا يجب إتياءه .
ثم انهم اختلفوا فيما بينهم :
فمنهم من ذهب إلى الاشتراك اللفظي كالعين^(٤) .
ومنهم إلى المعنوي كالحيوان بين الإنسان والفرس^(٥) .

(١) هو الحسن بن أحمد بن يزيد بن عمر بن عامر ، أبو سعيد الاصطخري ، من نظراء بن سريج ، وأحد
الرفعاء من أصحاب الوجوه ، الاصطخري نسبة إلى اصطخر من بلاد فارس ، تولى القضاء بقم وتوفى
سنة ٣٢٨ هـ .

انظر : طبقات الشافعية ، ٣ / ٢٣٠ ؛ وفيات الأعيان ، ٢ / ٧٤ ؛ تاريخ بغداد ، ٧ / ٢٦٨ ؛
تهذيب الأسماء واللغات ، ٢ / ٢٣٧ ؛ تاريخ الإسلام (وفيات ٣٢٨) ، ٢٢٦ / ٢ ؛ الاعلام ،
١٧٩ / ٢ .

(٢) ما نسب إليهم هو القول بوجوب فعل النبي ﷺ المجرد لا القول بأن الأمر حقيقة في الفعل .
انظر المراجع السابقة .

(٣) القول بوجوب الإتياء ليس على إطلاقه بل هناك تفصيل لهذا القول . فإن ظهر فيه قصد القرية فقال
بوجوبه الإمام مالك وأحمد وجمهورهما واختاره ابن السمعاني وقال هو أشبه بمذهب الشافعي . وإن
لم يظهر فيه قصد القرية فهو مباح .

وذهب الأملدي وابن الحاجب ورواية عن الشافعي إلى الندب إن ظهر فيه قصد القرية وإلا فهو مباح .
وذهب السبكي في جمع الجوامع ومن أشار إليهم الشارح إلى القول بوجوب الفعل سواء ظهر فيه قصد
القرية أم لا لأنه الأحوط .

انظر : أحكام الفصول للباجي / ٣٠٩ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٢ / ١٨٧ ؛ الأحكام للأملدي ،
١ / ١٧٤ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ، ٢ / ٢٣ ؛ شرح تنقيح الفصول / ٢٨٨ ؛ المحلى على
جمع الجوامع ، ٢ / ٩٩ .

(٤) انظر أدلة أصحاب هذا القول ومناقشتهم في باب الأمر من المراجع السابقة .

(٥) وهو قول الأملدي في الأحكام ، ٢ / ١٣٧ . وأنكر التفتازاني عليه هذا القول وقال في التلويح على
التوضيح ، ١ / ١٥٠ : « هو قول حادث مخالف للإجماع فلم يلتفت إليه » .

[أدلة القائلين بالإشتراك]

قال رحمه الله :

« واحتجوا بقوله تعالى : ﴿ وما أمر فرعون برشيد ﴾ أي فعله ولو لم يكن الأمر مستفاداً بالفعل لما سمي به . وقال عليه الصلاة والسلام : « صلوا كما رأيتموني أصلي » فجعل المتابعة لازمة » .

— أقول : احتج من قال بالإشتراك اللفظي بقوله تعالى : ﴿ وما أمر فرعون برشيد ﴾^(١) ووجهه أن الله تعالى أطلق الأمر على الفعل ، ولو لم يكن الأمر أي معناه مستفاد بالفعل لما سمي به .

أما إطلاق الأمر فظاهر ، وأما أنه على الفعل فلا أنه أخبر عنه بالرشد ، والرشد صفة الفعل .

وأما بيان الملازمة فلأن إطلاق لفظ على معنى ليس حقيقة فيه ولا مجاز مغل للفهم ، وذلك لا يجوز .

وليس ذلك بطريق المجاز لعدم الإتصال بينهما صورة ومعنى ، لأن الأمر للطلب ، ومعنى الفعل تحقق الشيء ، ولا إتصال بينهما بوجه ، ولئن سلم جواز إطلاقه مجازاً فالحمل على الحقيقة أولى ، وهذا الاستدلال على قوله جواز تسمية الفعل أمراً^(٢) .

واستدل على أن أفعاله عليه الصلاة والسلام موجبة بقوله : « صلوا كما رأيتموني أصلي »^(٣) روى أنه عليه الصلاة والسلام شغل عن أربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال : « صلوا ... »^(٤) الحديث . فجعل المتابعة لازمة

(١) هود : ٩٧ .

(٢) انظر هذا الدليل في : كشف الأسرار ، ١ / ٢٤٥ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٤٧ ؛ التحقيق ، ٢ / ٦١١ ؛ شرح ابن ملك على المنار مع حاشية الرهاوي / ١١٥ ؛ فتح الغفار ، ١ / ٢٨ .

(٣) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الأذان ، باب الأذان للمسافرين ، ١ / ١٦٢ عن مالك بن الحويرث . انظر كذلك تخريج أحاديث أصول البزدوي / ١٩ .

(٤) كلام الشارح يشير إلى أن قوله عليه الصلاة والسلام : « صلوا ... » قالها في غزوة الخندق . وليس الأمر كذلك ، فحديث قضاء الصلوات مرتبة أخرجه الترمذي في كتاب الصلاة ، باب ما جاء في الرجل تفوته الصلوات بأيتهن يبدأ ، ١ / ٣٣٧ ، والنسائي في كتاب الصلاة ، باب كيف يقضي الفائت من الصلاة ، ١ / ٤٩٥ عن عبد الله بن مسعود قال : « إن المشركين شغلوا رسول الله عن أربع صلوات يوم الخندق حتى ذهب من الليل ما شاء الله فأمر بلالاً فأذن ثم أقام فصلى الظهر ثم أقام فصلى العصر ثم أقام فصلى المغرب ثم أقام فصلى العشاء » .

قال الترمذي : حديث عبد الله ليس بإسناده بأس إلا أن عبيدة لم يسمع من عبد الله .

انظر : نصب الراية ، ٢ / ١٦٤ ؛ تلخيص الحبير ، ١ / ١٩٥ .

فثبت بالتنصيص أن فعله موجب كما ثبت بقوله تعالى : ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا
الرَّسُولَ ﴾^(١) .

ولم يتعرض الشيخ للدليل من قال بالإشتراك المعنوي^(٢) ، لأن في اصطلاح
أصحابنا الإشتراك من صفة اللفظ ، وقد تقدم له ذكر المشترك فيما يرجع إلى النظم
فلم يعتد به .

(١) النساء : ٥٩ ، المائدة : ٩٢ .

(٢) انظر دليلهم في المراجع السابقة . وانظر كذلك كشف الأسرار ، ١ / ٢٤٦ .

[أدلة الحنفية]

قال رحمه الله :

« واحتج أصحابنا رحمهم الله بأن العبارات إنما وضعت دلالات على المعاني المقصودة ولا يجوز قصور العبارات عن المقاصد والمعاني ، وقد وجدنا كل مقاصد الفعل مثل الماضي والحال والاستقبال مختصة بعبارات وضعت لها . فالمقصود بالأمر كذلك يجب أن يكون مختصاً بالعبارات ، وهذا المقصود أعظم المقاصد فهو بذلك الأولى . وإذا ثبت أصل الموضوع كان حقيقة فتكون لازمة ، إلا بدليل . ألا ترى أن أسماء الحقائق لا تسقط عن مسمياتها أبداً ؟ وأما المجاز فيصح نفيه يقال للأب الأقرب : أب لا ينفي عنه بحال ، ويسمى الجد أباً ويصح نفيه ، ثم ههنا صح أن يقال : إن فلاناً لم يأمر اليوم بشيء مع كثرة أفعاله ، وإذا تكلم بعبرة الأمر لم يستقم نفيه وقد قال النبي ﷺ حين خلع نعليه فخلع الناس نعالهم منكراً عليهم : « مالكم خلعتم نعالكم ؟ » وأنكر عليهم الموافقة في وصال الصوم فقال : « إنني أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني » . فثبت أن صيغة الأمر لازمة ، ولا ننكر تسميته مجازاً لأن الفعل يجب به فسمي مجازاً . والنبي عليه الصلاة والسلام دعا إلى الموافقة بلفظ الأمر بقوله : « صلوا كما رأيتموني أصلي » فدل على أن صيغة الأمر لازمة » .

أقول : احتج الشيخ لأصحابنا على أن المقصود من الأمر مختص بصيغة لازمة بحجة ، هي : أن العبارات وضعت دلالات على المعاني المقصودة ، ولا يجوز قصور العبارات عن المعاني والمقاصد ، فما وضع دلالات على المعاني لا يجوز أن يقصر عنها .

والمراد بالمعاني هو ما قصد بالإفهام فتكون المقصودة صفة كاشفة للمعاني ، ولهذا أخرها في المقدمة الثانية عطفاً على المقاصد ، تفسيراً لها .

أما أن العبارات وضعت للدلالة فظاهرة ، وأما أن قصور ما وضع للدلالة لا يجوز فثلاً يلزم الخلف ، وأستوضحه بالاستقراء بقوله : « وقد وجدنا كل مقاصد الفعل » أي كلما يقصد إليه من المعاني بلفظ الفعل كالماضي نحو نصر ، والحال نحو لينصر ، والاستقبال أي المستقبل نحو سينصر مختصة بعبارات وضعت لها وليس في

ذلك قصور ، فالمقصود بالأمر وهو الإيجاب عندنا ، أو غيره عند الغير لكونه أعظم المقاصد أولى بذلك^(١) .

وفيه بحث :

أما أولاً : فلأنه إثبات اللغة بالقياس وهو باطل^{(٢)(٣)} .

وأما ثانياً : فلأنه يؤدي إلى عدم جواز المشترك ، وهو ليس مذهب أصحابنا .

وأما ثالثاً : فلأن المطلق إنما يحصل بنتيجة كلي ، وهذا الشكل لا يفيد .

والجواب عن الأول : أن القياس لإثبات عدم أصالة المشترك لا لإثبات اللغة^(٤) .

وعن الثاني : أن وقوع المشترك ليس باعتبار قصور العبارة ، بل لمعنى آخر كما

(١) وكون الإيجاب أعظم المقاصد لأنه مناط الثواب والعقاب . وما ذكره المصنف هو الدليل العقلي على أن المقصود من الأمر مختص بصيغة لازمة .

انظر هذا الدليل في : أصول السرخسي ، ١ / ١٢ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ١٢٧ ؛ فتح الغفار ، ١ / ٣٣ .

(٢) انظر : فواتح الرحموت ، ١ / ١٨٥ ؛ الأحكام للأمدى ، ١ / ٥٧ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ، ١ / ١٨٣ ؛ شرح الكوكب المنير ، ١ / ٢٢٣ .

(٣) جاء في هامش نسخة ب ما نصه : « اعلم أنهم اختلفوا في جواز اجراء القياس في اللغة ، فليكشف القناع عن آخر النزاع اعلم أن المستعمل من اللغة إما أن يكون حكماً أو لفظاً . فإن كان حكماً فلا يجري في نية القياس كرفع الفاعل مثلاً لما ثبت تعميمه بالاستقراء أنهم اتفقوا على وجوب اطراد أمثاله ، نظراً إلى تحقق معنى الفاعل في كل من صدر عنه الفعل . وإن كان لفظاً فإما أن يكون علماً أو صفة فلا يجري فيه القياس ، أما العلم فلأنه غير موضوع لمعنى متجاوز عن محله ، ولا بد في القياس من معنى جامع بين المقيس والمقيس عليه . أما الصفة فكالعلم والقادر والفاضل فهي واجبة الاطراد في كل من وجد فيه العلم والقدرة والفضل ، نظراً إلى تحقق معناها ، فكان ذلك الاطلاق ثابتاً بالوضع لا بالقياس . وإن كان اسم جنس ، فإما أن يكون معنى يلاحظ في غير جنسه أو لا يكون . فإن لم يكن كرجل فلا يثبت فيه القياس » وهناك كلمات بعدها لم استطع تبينها لوجود طمس فيها . إلا أن ابن الحلبي تناول هذه المسألة وذكر أن اسم الجنس كالرجل موضوع بازاء آدمى ذكر جاوز حد الصغر من غير تعيين لفرد فكل من وجد فيه هذا المعنى أطلق هو عليه بالوضع ، وإذا وجد المعنى في غير جنسه جاز القياس عليه كالخمر فهو يوضع للنبي في ماء العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد ومسماه مستلزم لما هو مدار تسميته بالخمر من تخمير العقل وهو تغطيته فمن جوز القياس في اللغة جوز إطلاق ذلك الاسم على مسمى آخر وجد فيه ذلك المعنى .

انظر هذه المسألة بتفصيل أوسع : حاشية ابن الحلبي على شرح ابن ملك / ١٢٨ ، ١٢٩ .

(٤) انظر - ان شئت - توجيه هذا الجواب في : حاشية الرهاوي وابن الحلبي على شرح ابن ملك / ١٢٩ .

تقدم وهو غير متحقق ههنا ، لأنه إذا تحقق تساوت دلالاته على معنييه ولم يفهم أحدهما عينا على الإطلاق ، والأمر في الأمر على خلاف ذلك .
وعن الثالث : بأن اشتراط ذلك لإمكان أن يكون الأصغر أعم من الأكبر .
وفيما نحن فيه ليس كذلك .

ولما فرغ من اختصاص المعنى بالصيغة شرع في بيان اختصاص الصيغة بالمعنى فقال : « وإذا ثبت أصل الموضوع » أي إذا ثبت أن لهذا المعنى عبارة موضوعة في أصل اللغة كان حقيقة ، والحقيقة لازمة ، فتكون تلك الصيغة لازمة ، فتذكر « كان » باعتبار أصل الموضوع ، وتأنيث « تكون » و « لازمة » باعتبار الصيغة .
ولقائل أن يقول : في عبارة الشيخ تسامح ، لأن قوله : « إلا بدليل » غير محتاج إليه ، فإن الصيغة إذا كانت لازمة لا يستلزم أن لا ينفك عن المعنى ، لأن وجود اللازم لا يستلزم وجود الملزوم . وأيضاً إذا كانت لازمة لا يجوز انفكاك المعنى عنها ، وقد جاز في قول القائل : أوجبت عليك أن تفعل كذا .

والجواب عن الأول : أن الملازمة متساوية لما مرّ ، فيستلزم عدم الانفكاك . وقوله : « إلا بدليل » لبيان أن الصيغة لازمة للمعنى الحقيقي لا غير ، فإذا صرف الدليل عنه إلى المعنى المجازي لا يكون لازمه .

وعن الثاني : أن قوله : « أوجبت » ليس للإيجاب ، بل الاخبار عن الإيجاب . وليس الكلام فيه .

واستدل على أن الحقيقة لازمة بقوله : « ألا ترى أن الحقائق لا تسقط عن مسمياتها أبداً ؟ وأما المجاز فيصح نفيه . يقال للأب الأقرب أب ولا ينفي عنه بحال ، ويسمى الجد أباً ويصح نفيه » والمشارك حقيقة في مدلوليه فلو كان الأمر مشتركاً بين مدلوله والفعل لما صح نفيه عن الفعل ، واللازم باطل لصحة أن يقال : إن فلاناً لم يأمر اليوم بشيء مع كثرة أفعاله ، وإذا تكلم بعبارة الأمر لم يصح ذلك ، وإذا صح نفيه لا يكون حقيقة ، فلا يكون مشتركاً^(١) .

ولما فرغ من الاستدلال على المدعى ، شرع في رد ما يدل على نقيضه فقال : « وقد قال النبي ﷺ » وهو في الحقيقة سند المنع ، كأنه قال : لا نسلم أن ما ذكرتم

(١) انظر توجيه هذا الدليل في : كشف الأسرار للنسفي ، ٤٧ / ١ ؛ التحقيق ، ٦١٣ / ٢ .

يدل على وجوب المتابعة ، فإن النبي عليه الصلاة والسلام قال حين خلع نعليه فيما روى عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام خلع نعليه وهو يصلي فخلع من خلفه فقال عليه الصلاة والسلام : « ما بالكم خلعتما نعالكم ؟ » فقالوا : رأيناك ألقيت نعليك ، فقال عليه الصلاة والسلام : « إن جبريل أخبرني أن في أحديهما قدراً »^(١) .

وكذا أنكر عليهم الموافقة في وصال الصيام على ما روى أنه عليه الصلاة والسلام واصل فواصل الصحابة فقال : « إني لست كأحدكم إني أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني »^(٢) والإنكار دليل عدم الدلالة ، فجعلها دليلاً يستلزم التعارض^(٣) المستلزم للترك الذي هو غير جائز ، وإذا لم تكن الأفعال موجبة ثبت أن صيغة الأمر لازمة^(٤) .

(١) الحديث من رواية أبي سعيد الخدري لا عبد الله بن مسعود . أخرجه أبو داود في صحيحه - مع بذل المجهود - في كتاب الصلاة ، باب الصلاة في النعل ، ٤ / ٣١٧ ، والحاكم في مستدركه في كتاب الصلاة ، باب لا يضع نعليه عن يمينه ولا يساره ، ١ / ٢٦٠ . قال الحاكم : صحيح على شرط مسلم ووافقه الذهبي وقال ابن قطلوبغا في تخريج أحاديث البزدوي / ٢٠ : ورواته من رجال الصحيح .

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الصيام ، باب بركة السحور ، ٣ / ٣٧ ، ومسلم في كتاب الصيام ، باب النهي عن الوصال في الصوم ، ٢ / ٧٧٤ عن ابن عمر رضي الله عنهما .

(٣) لأن الفعل لو كان موجباً لصار كأنه أمر بالوصال وخلع النعال ثم أنكر عليهم .

(٤) ذكر الشيخ سراج الدين الهندي في شرح المعنى ، ١ / ٤١ كلاماً يحسن نقله قال : « إن الإنكار ما كان للمتابعة من حيث هي هي ، ولهذا علل الإنكار بأمر زائد على المتابعة وهو أن هذا الفعل مخصوص بي ، لأنني أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني ، وأنتم لستم مثلي في هذا الفعل . ولو كان الإنكار لأجل نفس الاتباع لكان يقول : لا تتبعوني . وأيضاً علل الإنكار في خلع النعال بأن جبريل عليه السلام قد أخبرني بأن في أحدي نعليك قدراً فاخلعهما ، فالإنكار وقع لأمر زائد على الاتباع ، وكيف يجوز الإنكار على نفس الاتباع وقد أمرنا بالاتباع والتأسي به بقوله : « فاتبعوني » وبقوله تعالى : ﴿ لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة ﴾ وبقوله : ﴿ وما أتاكم الرسول فخذوه ﴾ وفعله مما أتى به . وأيضاً هذا الدليل مشترك الإلزام بأن يقال : لو لم يكن الفعل موجباً للإتباع لما فهمت الصحابة الإتباع ولما تبعوه فلما تبعوه دل على أنهم فهموا الإتباع وفهمهم حجة » .

وابن نجيم في فتح الغفار ، ١ / ٢٩ رد على من استدلل بهذين الدليلين وهم : السرخسي في مبسوطه ، ١ / ١٣ ؛ والنسفي في المنار ، ١ / ٤٨ ؛ الخبازي في المغنى ، ١ / ٣٩ على أن الفعل ليس بموجب فقال : « وليس كذلك فإن الدليل الجزئي لا يصح أن يثبت القاعدة الكلية وإنما ذكرها فخر الإسلام بياناً لمعارضة دليل الخصم من السنة » .

ثم رجع إلى الجواب عما استدلوا به من الآية فقال : « ولا ينكر تسميته مجازاً » ومعناه لما دلّ الدليل على نفي الإشتراك ، والإطلاق واقع يكون مجازاً ، ولا ننكر ذلك لأن العلاقة موجودة ، فإن الفعل يجب به فهو سببه ، فيكون إطلاق السبب على المسبب^(١) .

وبيّن محمل حديثهم بأنه عليه الصلاة والسلام دعا إلى الموافقة بلفظ الأمر بقوله ﷺ : « صلوا » فدل على أن صيغة الأمر لازمة ، والأفعال ليست بموجبة^(٢) إلا بشرط سنذكره إن شاء الله تعالى .

(١) انظر هذا الجواب في : شرح ابن ملك على المنار مع حاشية الرهاوي / ١١٧ ؛ شرح المغنى ،

١ / ٣٢ ؛ فتح الغفار ، ١ / ٣٠ .

(٢) إذ لو كان الفعل موجباً لما كان إلى الأمر حاجة .

انظر : المبسوط ، ١ / ١٢ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٤٨ .

[باب موجب الأمر ومذاهب العلماء فيها]

قال رحمه الله :

« ومن ذلك موجب الأمر ، وإذا ثبت خصوص الصيغة ثبت خصوص المراد في أصل الوضع . وهو قول عامة الفقهاء . ومن الناس من قال : إنه مجمل في حق الحكم لا يجب به حكم إلا بدليل زائد واحتجوا بأن صيغة الأمر استعملت في معان مختلفة للإيجاب مثل قوله تعالى : ﴿ أقيموا الصلاة ﴾ وللندب مثل قوله : ﴿ وابتغوا من فضل الله ﴾ وللإباحة مثل قوله : ﴿ وإذا حللتم فاصطادوا ﴾ وللتقريع مثل قوله : ﴿ واستفزز من استطعت منهم ﴾ وللتوبيخ مثل قوله : ﴿ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ﴾ وإذا اختلفت وجوهه لم يجب العمل به إلا بدليل » .

— أقول : لما بين أن صيغة الأمر خاصة بموجبه ، وموجبه خاص بها ، شرع في بيان ذلك الموجب بأنه مبهم أو متعين متعدد أو واحد فجعله من أقسام الخاص مجازاً ، لأن الخاص لفظ وضع لمعنى مخصوص على الانفراد ، فكان لتفرد المعنى مدخل في خصوص اللفظ فجعله من أقسام الخاص فقال : « وإذا ثبت خصوص الصيغة ثبت خصوص المراد » لأن خصوص الصيغة مخصوصة أي انفراده .

واعلم أن صيغة الأمر استعملت لمعان المشهور منها ثمانية عشر^(١) :

الوجوب كقوله تعالى : ﴿ وأقيموا الصلاة ﴾^(٢) .

والندب كقوله تعالى : ﴿ فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً ﴾^(٣) .

والإباحة كقوله تعالى : ﴿ وإذا حللتم فاصطادوا ﴾^(٤) .

والإرشاد إلى ما هو الأوثق كقوله تعالى : ﴿ وأشهدوا ذوي عدل منكم ﴾^(٥)

(١) انظر استعمالات صيغة الأمر في : أصول السرخسي ، ١ / ١٤ ؛ فواتح الرحموت ، ١ / ٣٧٢ ؛

المستصفى ، ١ / ٤١٧ ؛ المحلى على جمع الجوامع ، ١٠ / ٣٧٠ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ،

٢ / ٧٨ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ١٧ .

(٢) البقرة : ٤٣ .

(٣) النور : ٣٣ .

(٤) المائدة : ٢ .

(٥) الطلاق : ٢ .

وهذا في مصلحة الدنيا كالندب في مصلحة الآخرة .

والإكرام كقوله تعالى : ﴿ ادخلوها بسلام ﴾^(١) .

والإمتنان كقوله تعالى : ﴿ كلوا مما رزقكم الله ﴾^(٢) .

والإهانة كقوله تعالى : ﴿ ذق إنك أنت العزيز الكريم ﴾^(٣) .

والتسوية كقوله تعالى : ﴿ فاصبروا أو لا تصبروا ﴾^(٤) .

والتعجب كقوله تعالى : ﴿ أسمع بهم ﴾^(٥) أي ما أسمعهم .

والتكوين كقوله تعالى : ﴿ كن فيكون ﴾^(٦) .

والإحتقار كقوله تعالى : ﴿ ألقوا ما أنتم ملقون ﴾^(٧) .

والاخبار كقوله تعالى : ﴿ فليضحكوا ﴾^(٨) .

والتهديد كقوله تعالى : ﴿ اعملوا ما شئتم ﴾^(٩) ، ويقرب منه الانذار كقوله

تعالى : ﴿ قل تمتعوا ﴾^(١٠) .

والتعجيز كقوله تعالى : ﴿ فأتوا بسورة ﴾^(١١) .

والتسخير كقوله تعالى : ﴿ كونوا قردة ﴾^(١٢) .

والتمني كقول الشاعر :

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي^(١٣)

(١) الحجر : ٤٦ .

(٢) الانعام : ١٤٢ .

(٣) الدخان : ٤٩ .

(٤) الطور : ١٦ .

(٥) مريم : ٣٨ .

(٦) البقرة : ١١٧ ، آل عمران : ٤٧ ، ٥٩ وغيرها من السور .

(٧) يونس : ٨٠ ، الشعراء : ٤٣ .

(٨) التوبة : ٨٢ .

(٩) فصلت : ٤٠ .

(١٠) إبراهيم : ٣٠ .

(١١) البقرة : ٢٣ .

(١٢) البقرة : ٦٥ ، الأعراف : ١٦٦ .

(١٣) البيت لامرئ القيس من معلقته ، ويقول في عجزه : بصبح وما الإصباح منك بأمثل .

- والتأديب كقوله عليه الصلاة والسلام : « كل مما يليك »^(١) .
والدعاء كقولك : اللهم اغفر لي .
والتقريع وهو التهديد مع التعجيز كقوله تعالى : ﴿ واستفز من استطعت ﴾^(٢)
أي استدع وليس لك ولاية الاغواء ، وإنما لك ولاية الدعاء والتسبيب إليها .
وقوله تعالى : ﴿ بصوتك ﴾ أي بوسوستك . قيل : بالغناء^(٣) .
وهذه عشرون وجهاً لكن الإنذار لما كان قريباً من التهديد ، والتأديب لما كان
قريباً من النذب جعلت وجهين ، فعدت ثمانية عشر .
ولا خلاف في أن صيغة الأمر ليست بحقيقة في الجميع ، وإنما الخلاف في
الوجوب والنذب والإباحة والتهديد . والشيخ ذكر التقريع والتوبيخ لأن فيها معنى
التهديد .
فقال بعض الواقفية : صيغة الأمر مشتركة فيها ، ونقل ذلك عن الأشعري^(٤)
وابن سريج وبعض الشيعة^(٥) .
وقيل : هي مشتركة بين الإيجاب والنذب والإباحة ، بالإشتراك اللفظي^(٦) .
وقيل : بالمعنوي بأن يكون حقيقة في الأذن الشامل للثلاثة ، وهو مذهب
المرتضى^(٧) من الشيعة^(٨) .
-
- (١) أخرجه البخاري في كتاب الأطعمة ، باب التسمية على الطعام ، ٧ / ٨٨ ؛ ومسلم في كتاب
الأشربة ، باب آداب الطعام والشراب ، ٣ / ١٥٩٩ عن عمر بن سلمة .
(٢) الإسراء : ٦٤ .
(٣) وهو قول مجاهد . انظر تفسير الطبري ، ١ / ١١٨ .
(٤) أبو الحسن علي بن إسماعيل ينتهي نسبه إلى أبو موسى الأشعري صاحب رسول الله ﷺ ، صاحب
الكتب والتصانيف ، كان معتزلاً ثم تاب من القول بالعدل وخلق القرآن من مصنفاته "اللمع"
و "مقالات الإسلاميين" و "رسالة إلى أهل الثغر" وغيرها توفي سنة نيف وثلاثين وثلاثمائة بالبصرة .
انظر : وفيات الأعيان ، ٣ / ٢٨٤ ؛ الأنساب ، ١ / ٢٦٦ ؛ تاريخ بغداد ، ١١ / ٣٤٦ ؛ الخطط
المقرينية ، ٢ / ٣٥٩ ؛ الاعلام ، ٤ / ٢٦٣ .
(٥) انظر : شرح العضد على ابن الحاجب ، ٢ / ٧٩ ؛ نهاية السؤل ، ٢ / ٥٣ ؛ المسودة / ٤ ؛ البحر
المحيط ، ٢ / ٣٦٩ .
(٦) انظر المراجع السابقة .
(٧) هو أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى من أحفاد الحسين بن علي بن أبي طالب ، أحد الأئمة في
علم الكلام والأدب والشعر ، له تصانيف كثيرة منها "الغرر والدرر" "تنزيه الأنبياء" وغيرها توفي
ببغداد سنة ٤٣٦ هـ . انظر : وفيات الأعيان ، ٣ / ٣١٣ ؛ الاعلام ، ٤ / ٢٧٨ ؛ بغية الوعاة ، ٢ /
١٦٢ ؛ تاريخ بغداد ، ١١ / ٤٠٢ ؛ تاريخ الإسلام / ٤٣٣ .
(٨) انظر : البحر المحيط ، ٢ / ٦٥ .

وقيل : مشترك بين الإيجاب والندب لفظاً ، وهو منقول عن الشافعي .
وقيل : معنى^(١) .

وقال الأشعري والغزالي والباقلاني ومن اقتفى أثرهم : لا ندري أنها حقيقة في الوجوب فقط ، أو في الندب فقط ، أو فيهما جميعاً . فعند هؤلاء لا حكم له أصلاً بدون قرينة إلا التوقف مع [اعتقاد]^(٢) حقية المراد لأنه مجمل ، والتوقف عند هؤلاء في نفس الموجب^(٣) .

وقال عامة الفقهاء والمتكلمين : أنها حقيقة في أحد هذه الثلاثة بلا اشتراك ولا إجمال^(٤) .

احتج الواقفية بأن الصيغة قد استعملت في المعاني المختلفة ، والأصل في الاستعمال الحقيقة . وإذا اختلفت وجوهه واحتمل كل أن يكون حقيقة لم يجب العمل به إلا بدليل زائد ، كدلالة قوله تعالى : ﴿ إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً ﴾^(٥) على أن الأمر في الصلاة للوجوب ، ودلالة قوله تعالى : ﴿ والذين يكنزون الذهب ﴾^(٦) الآية ، على أن أمر الزكاة للوجوب . ودلالة قوله تعالى : ﴿ كتب عليكم الصيام ﴾^(٧) ، وقوله تعالى : ﴿ فعدة من أيام أخر ﴾^(٨) على وجوب الصوم ، وغير ذلك مما لا يحصى^(٩) .

(١) انظر : المراجع السابقة .

(٢) الزيادة من ب .

(٣) انظر : احكام الفصول للباقي / ١٩٥ ؛ المستصفى ، ١ / ٤٢٣ .

(٤) سيأتي تفصيل هذا المذهب .

(٥) النساء : ١٠٣ .

(٦) التوبة : ٣٤ .

(٧) البقرة : ١٨٣ .

(٨) البقرة : ١٨٤ .

(٩) انظر أدلة هذا الفريق في : التمهيد للكلوذاني ، ١ / ١٦٦ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ،

٢ / ٨١ ؛ فتح الغفار ، ١ / ٣١ ؛ التحقيق ، ٢ / ٦٢٩ .

قال رحمه الله :

« ولعامة الفقهاء أن صيغة الأمر لفظ خاص من تصارييف الفعل ، وكما أن العبارات لا تقصر عن المعاني ، فكذلك العبارات في أصل الوضع مختصة بالمراد ، ولا يثبت الاشتراك إلا بعارض ، فكذلك صيغة الأمر لمعنى خاص ثم الاشتراك إنما يثبت بضرب من الدليل المغيّر ، كسائر ألفاظ الخصوص » .

أقول : احتج عامة الفقهاء القائلين بتعين موجب الأمر بأن صيغة الأمر لفظ خاص من تصارييف الفعل ، وكما أن العبارات لا تقصر عن المعاني ، فهي في أصل الوضع مختصة بمراداتها ، ولا يثبت الاشتراك إلا بعارض فكذلك الأمر . ويمكن تركيب حجة تقريرها صيغة الأمر عبارة من العبارات ، والعبارات في أصل الوضع مختصة بمراداتها ، فصيغة الأمر مختصة بمرادها .

أما الأولى فظاهرة .

وأما الثانية فلما بينه الشيخ بقوله : « لا يثبت الاشتراك إلا بعارض » لما مر أن الغرض من الوضع الافهام ، والاشتراك محل ، فلا يثبت إلا بعارض . وهو إما للإبتلاء أو غفلة الواضع .

قيل^(١) : في عبارة الشيخ تسامح ، والأولى أن يقال صيغة الأمر أحد تصارييف الفعل كما قال شمس الأئمة^(٢) ، لأن النزاع في خصوصها . فلا يستقيم أن يجعل مقدمة في الدليل .

وليس بشيء من وجهين :

أحدهما : أن النزاع ههنا في خصوص المعنى لا في خصوص اللفظ ، فاستعمال خصوص اللفظ فيه غير ضائر .

والثاني : أنه ذكر بطريق المنادى ، لأنه أثبت قبل هذا خصوص اللفظ بدلائله .

وقوله : « الاشتراك إنما يثبت بضرب من الدليل المغيّر كسائر ألفاظ الخصوص »

يحتمل معنيين :

(١) هو قول الشيخ عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ، ١ / ٢٥٩ ، وقوام الدين الكاكي في ببيان

الوصول « ٢٧ / أ » .

(٢) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٩ .

أحدهما : أنه لابد أن تكون صيغة الأمر بمعنى خاص في أصل الوضع ، ولا يثبت الاشتراك فيه إلا بعارض كبقية ألفاظ الخصوص . وعلى هذا يتعلق التشبيه بقوله : « لا يثبت الاشتراك إلا بعارض » .

والثاني : أن تعلق التشبيه بقوله : « بضرب من الدليل المغير » وتقديره لابد أن يكون صيغة الأمر بمعنى خاص في أصل الوضع ، ولا يثبت الاشتراك فيه إلا بعارض بمنزلة دليل الخصوص في العام^(١) . هذا إذا كان المراد بالاشتراك هو المصطلح .

ويموز أن يراد به الاشتراك الصوري الذي يحدث للألفاظ بين المعنى الحقيقي والمجازي ، وهذا لا يمنع خصوص اللفظ في معناه الحقيقي . وكأنهم لما استدلوا باستعماله في المعاني على كونه مشتركاً إذ الأصل في الاستعمال الحقيقة . استدل الشيخ على أنه خاص بما ذكرنا ، وإليه أشار بقوله : « ثم الاشتراك » يعني الصوري وهو المجاز بالدليل المغير وهو القرينة ، « كسائر ألفاظ الخصوص » يصرف إلى المجاز بالقرينة .

والحاصل أن الاستعمال يدل على الاشتراك والمجاز ، وحمله على المجاز أولى لأنه لا يخل بالفهم لوجود القرينة^(٢) .

والأول أقرب إلى مقصود الشيخ لكن يحتاج إلى بيان أن المعارض غير موجود في محل النزاع وقد أثبتناه من قبل .

(١) وإلى هذا المعنى أشار شمس الأئمة في أصوله ، ١ / ١٦ .

(٢) انظر توجيه كلام المصنف على هذه المعاني بتفصيل أكثر في كشف الأسرار ، ١ / ٢٥٩ ؛ بنيان الوصول « ٢٧ / أ » .

[مذاهب العلماء في حكم الأمر]

قال رحمه الله :

((ثم الفقهاء سوى الواقفية اختلفوا في حكم الأمر . قال بعضهم : حكمه الإباحة ، وقال بعضهم : الندب ، وقال عامة العلماء : حكمه الوجوب . أما الذين قالوا بالإباحة ، قالوا : إن ما ثبت أمراً كان مقتضياً لموجبه فيثبت أدناه وهو الإباحة . والذين قالوا بالندب قالوا : لا بد مما يوجب ترجيح جانب الوجود وأدنى ذلك معنى الندب . إلا أن هذا فاسد لأنه إذا ثبت أنه موضوع لمعناه المخصوص به كان الكمال أصلاً فيه . فثبت أعلاه على احتمال الأدنى ، إذ لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم)) .

— أقول : ثم الفقهاء الذين قالوا بعدم الإشتراك والإجمال وجعلوا الأمر موجباً معيناً اختلفوا في تعيينه :

فقال بعض أصحاب مالك : أن صيغة الأمر حقيقة في الإباحة مجاز فيما سواه^(١) . وقال بعض الفقهاء والشافعي في أحد قوليهِ وعامة المعتزلة : إنها حقيقة في الندب مجاز فيما سواه^(٢) .

وقال جمهور الفقهاء وبعض المعتزلة كأبي الحسين البصري ، وأبي علي الجبائي في أحد قوليهِ : إنها حقيقة في الوجوب مجاز في غيره^(٣) . احتج من قال بالإباحة : بأن الأمر يقتضي حسن المأمور به ، وما كان كذلك

(١) أقوال أصحاب مالك لم تتعد القول بأنه حقيقة في الوجوب أو الندب ، وإنما وقع الخلاف في الإباحة هل هي أمر ؟ فقال بذلك بعضهم ، وهي غير المسألة التي ذكرها الشارح . والقول بأن الأمر حقيقة في الإباحة ذكره كثير من الأصوليين من غير نسبة . انظر : احكام الفصول للباقي / ١٩٥ ، ١٩٣ ؛ التمهيد للكلوذاني ، ١ / ١٤٧ ؛ المستصفي ، ١ / ٤١٩ ؛ فواتح الرحموت ، ١ / ٣٧٢ .

(٢) نسبة الغزالي إلى أكثر المعتزلة .

انظر : المستصفي ، ١ / ٤١٩ ؛ شرح تنقيح الفصول / ١٢٧ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ، ٢ / ٧٩ ؛ جمع الجوامع ، ١ / ٣٧٥ ؛ تيسير التحرير ، ١ / ٣٤١ .

(٣) وهذا قول الأئمة الأربعة وجمهورهم .

انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٤ ؛ جمع الجوامع ، ١ / ٣٧٥ ؛ شرح تنقيح الفصول / ١٢٧ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ٣٩ ؛ المعتمد ، ١ / ٥٠ .

فمن ضرورته التمكن من الإقدام عليه وذلك بالإباحة^(١) .

والنادبون قالوا : لا يجوز أن يكون موجهه الإباحة ، لأن الأمر لطلب الموجود ، وما هو كذلك لابد أن يرجح فيه جانب الوجود وذلك بالإيجاب أو النذب ، فيثبت الأدنى للتيقن به^(٢) .

« الا أن هذا » أي القول بالأدنى فاسد لأنه إذا ثبت أنه موضوع لمعنى مخصوص به وهو الطلب كان الكمال فيه أصلاً ، لأن الناقص ثابت من وجه دون وجه . ولا قصور في الصيغة إذ لم يقترن بها ما يصرفها إلى غير الإيجاب ، ولا في [ولاية]^(٣) المتكلم إذ لم يقترن بالمتكلم قرينة تصرفها إلى غير الإيجاب كما في الدعاء والإلتماس ، فيثبت الكامل وهو الوجوب لإستحقاق العقاب بتركه كاستحقاق الثواب بفعله ، دون الناقص وهو النذب فإن فيه في الطلب قصوراً لعدم ترتيب العقاب على تركه ، ولأنه لا يؤدي إلى وجود المطلوب غالباً إلا بدليل يدل عليه كالقرينة الصارفة^(٤) . وخص الفساد بقول الناديين لأن دليلهم يضمن فساد قول الإباحة فلا حاجة إلى التعرض له .

وما قالوا : « المتيقن أولى » فليس بشيء لانتقاضه للفظ العام ، فإنه عند الإطلاق ينصرف إلى جميع أفرادهِ وإن كان الثلاثة متيقناً ، فكان القول بالإيجاب أخذاً بالإحتياط .

(١) انظر أدلة القائلين بالإباحة في : أصول السرخسي ، ١ / ١٧ ؛ تقويم الأدلة « ١٥ / أ » ؛ شرح ابن

ملك على المنار مع حاشية الرهاوي / ١٢٠ ؛ ميزان الأصول / ٩٨ .

(٢) انظر دليل القائلين بالنذب في المراجع السابقة ، وانظر كذلك نهاية السؤل ، ٢ / ٢٦٢ ؛ المستصفى ،

١ / ٤٢٦ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ٤١ ؛ التلويح على التوضيح ، ١ / ١٥٣ .

(٣) في نسخة ج : « دلالة » .

(٤) انظر جواب المصنف على دليل القائلين بالنذب في : أصول السرخسي ، ١ / ١٧ ؛ حاشية الرهاوي

على شرح ابن ملك / ١٢٠ .

[أدلة الجمهور]

قال رحمه الله :

« والحجة لعامة العلماء : الكتاب ، والإجماع والدليل المعقول ، أما الكتاب فقله تعالى : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ وهذا عندنا على أنه أريد به ذكر الأمر بهذه الكلمة والتكلم بها على الحقيقة لا مجازاً عن سرعة الإيجاد بل كلاماً بحقيقته من غير تشبيه ولا تعطيل . وقد أجرى سنته في الإيجاد بعبارة الأمر فلو لم يكن الوجود مقصوداً بالأمر لما استقام قرينة للإيجاد » .

— أقول : « والحجة لعامة العلماء » وفي بعض النسخ « لعامة الفقهاء » ، وهو أوفق لقوله : « ثم الفقهاء » .

« الكتاب والإجماع » أي دلالة الإجماع كما نبين ، والمعقول .

أما الكتاب فقله تعالى : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾^(١) فقله : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا ﴾ مبتدأ . وقوله : ﴿ أَنْ نَقُولَ ﴾ خبره . و ﴿ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ من كان تامة بمعنى الحدوث ، أي إذا أردنا حدوث شيء فليس إلا أن نقول له : احدث فيحدث . والأمر للتكوين^(٢) وهو لا يقتضي مخاطباً موجوداً عند الخطاب^(٣) .

قوله : « وهذا عندنا » أي عند الشيخ وأقرانه يعني أن الاستدلال بهذه الآية عندنا مبنى على أن الله تعالى أراد بقوله : ﴿ كُنْ ﴾ ذكر الأمر ، الذي هو قائم بذات الله

(١) النحل : ٤٠ .

(٢) التكوين : إيجاد شيء مسبق بالمادة . ومعناه قريب من الخلق والإبداع والإيجاد ، فإذا تعلق بالحياة يسمى أحياء ، وبالموت إماتة ، وبالصورة تصويراً .

انظر تعريف التكوين في : التعريفات / ٩٠ ؛ الكليات / ٢٩ ؛ شرح الفقه الأكبر / ٣٥ ؛ جمع الجوامع ، ١ / ٣٧٣ ؛ فواتح الرحموت ، ١ / ٣٧٢ .

(٣) لأن خطاب التكوين يختلف عن خطاب التكليف ، فخطاب التكوين لا يطلب به سبحانه فعلاً من المخاطب ، بل هو الذي يكون المخاطب به ويخلقه بدون فعل من المخاطب أو قدرة أو إرادة أو وجود له .

انظر : الفتاوي ، ٨ / ١٨٢ ؛ بيان الوصول « ٢٧ / أ » ؛ التلويح على التوضيح ، ١ / ١٥٥ .

تعالى وتقدس ، الذي هو غير مسموع دلالة عليه^(١) ، كما أن ذات الله تعالى تذكر

(١) حَمَلُ كلام فخر الإسلام على الكلام النفسي فيه نظر وهو خلاف الظاهر من كلامه . وكل شراح المتن بمن فيهم صدر الشريعة والفتازاني في التلويح على التوضيح ، ١ / ١٥٣ ، ١٥٥ سلكوا هذا الطريق في تأويل كلام الشيخ . بل إن الشيخ عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ، ١ / ٢٦٤ لما رأى أن ظاهر كلام البزدوي إثبات حقيقة الكلام ، غلطه في التعبير وأورد تأويلاً بعيداً لكلام الشيخ فقال : « لو قيل : « لا مجاز » و « بل كلام » بالرفع عطفاً على الظرف المرفوع المحل وهو قوله : على أنه أريد به كذا لكان أحسن ، لأن الخلاف إنما وقع في نفس التكلم أهو موجود عند وجود الأشياء أم لا ؟ في وصف التكلم أنه موجود بطريق الحقيقة أم هو موجود بطريق المجاز . ومجازاً بالنصب يقتضي أن يكون الخلاف في الوصف لا في الأصل » .

والخلاف واقع بين أهل السنة في وصف التكلم أهو موجود بطريق الحقيقة أم بطريق المجاز . إلا أن الشراح حصروا مذاهب السنة في كلام الله تعالى في مذهبين : الأشعري والماتريدي . ونسوا مذهب السلف في هذه الصفة ، وهو ظاهر كلام فخر الإسلام ويؤيد هذا الترجيح القرائن التالية :
أولاً : الإمام فخر الإسلام البزدوي أورد هذه المسألة رداً على أبي منصور الماتريدي كما صرح بذلك جلال الدين الكرلاني في الشافي (٣٢ / أ) وأشار إلى ذلك صدر الشريعة في التوضيح ، إلا أن الشراح جعلوا منشأ الخلاف في هل تعلق وجود الأشياء بهذا الأمر - كما يقول فخر الإسلام - أم متعلق بخلق الله وإيجاده وتكوينه - كما يقول أبو منصور الماتريدي وأتباعه . وليس الأمر كذلك لأن الماتريدي يستدلون بهذه الآية على نفي حقيقة الكلام وإثبات الكلام النفسي . يقول أبو منصور في تأويلات أهل السنة ١ / ٢٦٨ : « ثم قوله : ﴿ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ ليس هو من الله تعالى أن ﴿ كُنْ ﴾ بالكاف والنون ، ولكنه عبارة عنه بأوجز كلام يؤدي » ويقول أبو اليسر البزدوي في أصول الدين / ٥٨ : « والدليل لأهل السنة والجماعة قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ أي إذا أردنا كونه ، أخبر أنه يوجد الأشياء بكلامه وهو كُنْ ، فلو كان كلامه مخلوقاً يكون ذلك مخلوقاً أيضاً بكلام آخر وذلك بآخر فيؤدي إلى ما لا يتناهى ، ويؤدي إلى أن لا يحدث شيء . فدللتنا هذه الآية أن كلامه غير مخلوق » . فأورد فخر الإسلام هذه المسألة لإثبات ما نفاه الشيخ أبو منصور وأن قوله : ﴿ كُنْ ﴾ المراد بها حقيقة هذه الكلمة من غير تشبيه ولا تعطيل . ويؤيد هذا التوجيه ما ذكره شمس الأئمة موافقاً لفخر الإسلام فقال في أصول السرخسي ، ١ / ١٨ : « وكذلك قوله : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ فالمراد حقيقة هذه الكلمة عندنا لا أن يكون مجازاً عن التكوين كما زعم بعضهم ، فإننا نستدل به على أن كلام الله غير محدث ولا مخلوق ، لأنه سابق على المحدثات أجمع وحرف الفاء للتعقيب » . وذكر مصحح الكتاب أنه جاء في هامش النسخة الهندية أن المقصود بقوله : « كما زعم بعضهم » أبو منصور الماتريدي .

ثانياً : الإمام فخر الإسلام توفى في آخر القرن الخامس ٤٨٢ هـ بعد إنتشار المذهب الأشعري والماتريدي وإنتشار مصطلح الكلام النفسي في مصنفات كثير من معاصريه ، فبعد أن لا يعبر عن هذه المسألة بهذا المصطلح . ولم أقف في كتاب البزدوي على هذا المصطلح خاصة في مباحث الكتاب .

بلفظ الجلالة .

وقوله : « والمتكلم بها » أي بهذه الكلمة التي هي أوجز الكلمات لا بكلمة :
أحدث ، أو تكون ، أو تخلق أو غير ذلك . معناه أن الله تعالى عند الإيجاد بذكر
الأمر الحقيقي الذي هو قائم بذاته بهذه الكلمة حقيقة لا أن يكون مجازاً عن سرعة
الإيجاد كما ذهب إليه أصحابنا من أهل السنة إذ تعلق وجود الأشياء بإيجاد الله فقط
وهو صفة أزلية ، وهو الكلام عبارة عن سرعة الإيجاد ، معنى لو كان قدرة البشر
إيجاد شيء من الأشياء بهذه الكلمة التي ليست كلمة أو جزء منها في الدلالة على
التكوين ، أما كان الإيجاد عليهم في غاية اليسر^(١) ؟ فتكوين العالم وأمثاله على الله
أيسر من ذلك .

وقوله : « من غير تعطيل ولا تشبيه » معناه من غير إبطال الكلام النفسي
كالمعتزلة ، فإنهم يقولون : لم يكن الله متكلماً في الأزل ، بل صار متكلماً بخلق الله
الحروف والأصوات في محالها^(٢) ، ومن غير [أن يقال]^(٣) أنه تكلم بالكاف والنون

ثالثاً : وصف فخر الإسلام الكلام بالحقيقة فقال : « والتكلم بها على الحقيقة » ثم أكد هذه المسألة
بقوله : « بل كلاماً بحقيقته من غير تشبيه ولا تعطيل » فكيف يحمل بعد ذلك على الكلام النفسي ؟
يقول ابن أبي العز شارحاً قول الطحاوي : « كلام الله تعالى بالحقيقة » ، « في قوله بالحقيقة رد
على من قال : انه معنى واحد قام بذات الله لم يسمع منه وإنما هو الكلام النفساني ، لأنه لا يقال لمن
قام به الكلام النفساني ولم يتكلم به إن هذا كلام حقيقة وإلا للزم أن يكون الأخرس متكلماً » شرح
العقيدة الطحاوية ، ١ / ١٩٧ .

رابعاً : كلام فخر الإسلام في إثبات صفة الكلام حقيقة هو قول سلف الأمة ، فالله تعالى يتكلم
بحرف وصوت يسمع وليس ذلك عن جارحة ولا آلة ، ويتكلم متى شاء من غير تشبيه ولا تعطيل .
وهو ظاهر قول أبي حنيفة وهو قول البخاري وأحمد وابن خزيمة والطحاوي حتى قال أبو نصر
السجزي : « إذا أوردنا فيه المسند وقول الصحابة من غير مخالفة بينهم في ذلك صار كالإجماع » ،
فقول الإمام فخر الإسلام ليس بدعاً من الأقوال بل يؤيده ما سبق في باب المتشابه من هذا الكتاب ،
إذ أثبت صفات الذات كاليد والوجه وهذا مخالف لجمهور الماتريدية والأشاعرة .

انظر : شرح الفقه الأكبر / ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ ؛ خلق أفعال العباد / ١٤٩ ؛ السنة ، ١ / ٢٨٠
التوحيد لابن خزيمة ، ١ / ٣٢٨ ؛ الفتاوي ، ٢ / ٥٨٤ ، ٦ / ٥٢٨ ؛ شرح العقيدة الطحاوية ،
١ / ١٨٩ ؛ المسائل المشتركة / ٢١١ ، ٢٣٢ .

(١) انظر : تأويلات أهل السنة ، ١ / ٢٦٨ .

(٢) انظر كلام المعتزلة في هذه المسألة في شرح الأصول الخمسة / ٥٢٨ .

(٣) الزيادة من ب .

الخارجين من مخرجهما حتى يلزم تشبيه كلامه بكلامنا ، تعالى الله عن ذلك كبيراً .
وفيه نفى لقول الكرامية^(١) ، فإن عندهم أن كلام الله تعالى حادث في ذاته على ما عرف في موضعه .

قوله : ((وقد أجرى سنته في الإيجاد بعبارة الأمر)) نفى لقول الأشعري ، فإن عنده وجود العالم بخطاب : ﴿ كن ﴾ خاصة^(٢) ، فإنه يدل على أن الوجود متعلق بالإيجاد ، والأمر واسطة ، كما أجرى سنته أن تكون النار محرقة ، والماء مغرقاً ، وإن احتمل الخلف كما في حق الخليل والكليم عليهما السلام وههنا أيضاً كذلك لاحتمال أن يوجد شيء بدون عبارة الأمر ، وإن كان سنته قد جرت في الإيجاد بذلك فعلم أن وجود العالم بالإيجاد عند ذكر الأمر . وليس هذا مذهب الأشعري .
فاستدل الشيخ بوجه ثالث^(٣) ، لا بمذهب أصحابه ولا بمذهب الأشعري ، وهو بما ذكره من شرطية متصلة هي قوله بعد تمهيد ما تقدم : ((فلو لم يكن الوجود مقصوداً بالأمر لما استقام قرينة الإيجاد)) أي لما استقام الأمر واسطة ، واللازم باطل فالملزوم مثله .

أما بطلان اللازم فلما ذكره الشيخ بقوله : ((وقد أجرى سنته في الإيجاد بعبارة الأمر)) لما تلونا .

وأما بيان الملازمة فظاهر ، فإنه ما لا يتعلق به المعلول لا يقع واسطة بينه وبين العلة ، وحيث وقع الأمر واسطة دل على تعلقه .

(١) هم أصحاب محمد بن كرام السجستاني ، من أقوالهم أن الإيمان هو القول باللسان دون المعرفة بالقلب فمن نطق بلسانه ولم يعترف بقلبه فهو مؤمن ، وزعموا أن المنافقين مؤمنون بالحقيقة ، ومنها أنهم يجسمون المعبود وزعم أنه جسم له حد ونهاية .
مقالات الإسلاميين ، ١ / ٢٢٣ ؛ الملل والنحل ، ١ / ١٠٨ ؛ الفصل في الملل والنحل ، ٥ / ٧٤ ؛ الفرق / ٢١٥ ؛ عقائد الثلاث والسبعين فرقة ، ١ / ٢٧٥ .

(٢) مذهب الأشعري كما ذكره في رسالة إلى أهل الثغر / ٢٠٣ أن الوجود يكون بقوله وإرادته . إلا أن أكثر جمهوره قالوا بأنه مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول وكلام .
انظر : التلويح على التوضيح ، ١ / ١٥٥ ؛ حاشية البناني على جمع الجوامع ، ١ / ٣٧٣ ؛ مناهج العقول ، ٢ / ١٩ ؛ البحر المحيط ، ٢ / ٢٧٥ .

(٣) وهو القول بأن الوجود حصل بالإيجاد بخطاب ﴿ كن ﴾ .
انظر : كشف الأسرار ، ١ / ٢٦٥ ؛ شرح الفقه الأكبر / ٢٩ .

لا يقال إذا تعلق الوجود بالأمر فلا يخلو إما أن يكون علة مستقلة والإيجاد كذلك أولاً . فإن كان الأول لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص ، وهو باطل . وإن كان الثاني لزم أن يكون الباري في صفة الإيجاد مفتقراً إلى الغير ، وهو أيضاً باطل .

لأننا نقول : صفة الإيجاد عبارة عما يحصل به الوجود ، ولا يحصل على ذلك التقدير إلا بالأمر . فليس هناك شيء مفتقراً إلى الأمر دونه يسمى إيجاداً^(١) .

على أنا لا نسلم الافتقار إلى الغير لعدم المغايرة بين الصفة والموصوف ، وصفة [وصفة]^(٢) أخرى على ما عرف في موضعه .

فإن قيل : قوله : « من غير تعطيل ولا تشبيه » يدل على أنه متشابه في الكيفية ، والاستدلال بالمتشابه غير صحيح .

أجيب : بأن الاستدلال بالمتشابه من حيث هو متشابه لا يصح ، ونحن لا نستدل بالكيفية حتى يكون فاسداً . ألا ترى أنا لا نستدل بالآيات على جواز الرؤية ؟ وإن كانت الكيفية متشابهة وكذلك على أحوال الحشر من الصراط والميزان وغير ذلك .

واستدل الشيخ في نسخة بهذه الآية على أن الأمر للوجوب ، وجعل الأمر فيها كناية عن الإيحاء فقال : كن صيغة الأمر والمراد منه الإيحاء بطريق التشبيه ، إذ هو

(١) وذكر الشيخ عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ، ١ / ٢٦٥ عن بعض الشارحين جواباً هو : « دلت الدلائل العقلية على أن الوجود بالإيحاء ووردت النصوص القاطعة على أنه بهذا الأمر فوجب القول بموجبها من غير اشتغال بطلب الفائدة كما أن في الآيات المتشابهة وجب الإيمان من غير اشتغال بالتأويل » .

وبمثل أجاب شيخ الإسلام ابن تيمية على من قال لم لا اكتفى بالقدرة القديمة والمشيمة في حدوث الأحداث من غير توسط القول والإرادة ؟ فقال : « من الصفات ما يثبت بالسمع وقد يكونون أثبتوا ذلك بالسمع كما أثبت أئمة الصفاتية من السلف والخلف - كابن كلاب والأشعري والقاضي أبي بكر والقشيري والبيهقي تكوين آدم باليدين بالسمع ، مع أن غيره لم يحتج إلى ذلك كما أثبت أيضاً الأشعري وغيره التكوين لكن سمعاً مع أن العقل يكتفى بالقدرة ونقل ذلك عن أهل السنة والحديث وقال عنهم : « إن الله لم يخلق شيئاً إلا قال له : كن » وذكر أنه بقولهم يقول « درء تعارض العقل والنقل ، ٤ / ١٠٧ . انظر أجوبة أخرى ذكرها الكرلاني في الشافي » ٣٣ / أ » .

(٢) الزيادة من ب .

للإيجاب ، والإيجاب حاصل على الوجود ، فصار الوجود مضافاً إلى الأمر بواسطة الوجوب . و فرق بين ما ذكر في الكتاب وبين هذا الوجه بأن ما ذكر في الكتاب يدل على أصل الأمر [للوجود]^(١) ثم نقل إلى الوجوب كما ذكر . وفيه نظر يأتي في بيان دلالة المعقول وهذا الطريق يشير إلى أن أصله للوجوب ثم أستعير الإيجاد استعارة السبب للمسبب^(٢) .

وهذا الفرق فاسد لأن هذا الطريق لو أشار إلى أن أصل الأمر للوجوب لكان قول الشيخ : « إذ هو الإيجاد » مستدلاً على أن الأمر للوجوب مصادرة على المطلوب .

والظاهر أنه لا فرق بينهما ، لأن الدليل قد دل على أن الأمر له مدخل في الإيجاد ، ولا يوجد الشيء ما لم يجب وجوده ، لأن ترجيح أحد جانبي الممكن على الآخر من غير ترجيح باطل . وكلما وجب وجوده وجد لا محالة ، فيجوز أن يقال : الأمر للإيجاب ويلزم الوجود ، وأن يقال : أنه للإيجاد ويلزمه الوجوب .

وفي بعض الشروح^(٣) نسب عبارة الشيخ إلى التسامح بأن جعل قوله : « والتكلم بها على الحقيقة » معطوفاً على المفعول الذي أقيم مقام الفاعل وجعل « على الحقيقة » منصوباً على الحال ولا مجازاً بل كلاماً معطوفاً عليه .

ثم قيل : لو قال : « مجاز بل كلام » بالرفع عطف على الظرف المرفوع المحل وهو قوله : « على أنه أريد به » لكان أحسن ، لأن الخلاف إنما وقع في نفس التكلم أنه موجود عند إيجاد الأشياء أولاً ، لا في وصف المتكلم أنه موجود بطريق الحقيقة أو بطريق المجاز .

والجواب : أن قوله : « والتكلم بها في الحقيقة » مفعول ، فجاز أن يكون العطف بذلك الاعتبار ، ويكون تقديره أراد به التكلم على الحقيقة لا مجازاً عن كذا . على أنه يجوز أن يكون منصوباً بفعل مقدر من جنس المذكور تقديره لا أنه أراد مجازاً .

(١) في أ : « الموجود » .

(٢) أشار إلى هذا الفرق الشيخ عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ، ١ / ٢٦٦ .

(٣) انظر : كشف الأسرار ، ١ / ٢٦٤ ؛ بنیان الوصول « ٢٨ / أ » .

قال رحمه الله :

« وقال تعالى : ﴿ ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره ﴾^(١) فقد نسب وأضاف القيام إلى أمره وذلك دليل على حقية الوجود ومقصوداً بالأمر » .

— أقول : استدل الشيخ بهذه الآية أيضاً على المطلوب . ووجه الاستدلال أن المراد من قيام السماء ليس مفهوم القيام الحقيقي بالضرورة فيكون إما الوجود أو البقاء والإستمرار .

فإن كان الأول فالمطلوب حاصل لا محالة .

وإن كان الثاني صدق على الوجود الباقي المستمر ، مطلق الوجود ، ضرورة صدق الأعم على الأخص ، فيكون مطلق الوجود ثابتاً بالأمر .

فإن قيل : لا نسلم أن المراد من الأمر ما ذكرتم فيما تقدم ، لم لا يجوز أن يكون عبارة عن تدبيره أو إيجاد^(٢) ؟

فالجواب : أن الأمر حقيقة فيما تقدم فلا يصار إلى غيره إلا بدليل ، والأصل عدمه .

وذكر الشيخ في شرح التقويم : أنه كنى بالأمر عن الإيجاد ولا بد من مناسبة بينهما ، ولا طريق إلا أن يجعل الأمر إيجاباً حتى يحمل المأمور على الإيجاد فتصير الآية سبباً للوجود ، فتصير^(٣) الكناية بطريق السببية .

(١) الروم : ٢٥ .

(٢) القول بأنه عبارة عن الإيجاد قول شمس الأئمة في أصوله ، ١ / ١٨ . انظر كذلك تقويم الأدلة « ١٦ / أ » .

(٣) في كشف الأسرار ، ١ / ٢٦٧ ؛ والشافي « ٣٣ أ » : فيصح الكناية ...

قال رحمه الله :

« قال تعالى : ﴿ فليحذر الذين يخالفون عن أمره ﴾ » .

— أقول : واستدل بهذه الآية أيضاً على المطلوب . وتقديره : أن الله تعالى

ذكر الوعيد لتارك المأمور به بقوله : ﴿ فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة ﴾^(١) أي محنة في الدنيا ، أو يصيبهم عذاب أليم في الآخرة .

والمخالفة ضد الموافقة . والموافقة : إتيان المأمور به ، فالمخالفة تركه .

والوعيد لا يلحق بترك ما ليس بواجب ، لأن المباح هو ما يجوز إتيانه وتركه ، ويثاب على فعله ولا يعاقب على تركه .

والندب ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه ، فيكون فاعلها على تمكن من الفعل والترك ، فلا يستحق العقاب بتركه .

وقد اعترض عليه من وجوه :

الأول : أنا لا نسلم أن الحذر واجب . والاستدلال به مصادرة على المطلوب^(٢) .

الثاني : لا نسلم أن المراد بالأمر القول . لم لا يجوز أن يكون بمعنى الفعل ؟

الثالث : أن المحذر عنه ما اقترَف به قرينة الوجوب .

الرابع : لا نسلم أن تارك المأمور مخالف ، إذ الموافقة عبارة عن الإعراف بحقيقته أو إتيانه على وجه اقتضاه الأمر ، فإن اقتضى الندب فالإتيان بالمأمور على سبيل الوجوب مخالفة .

الخامس : أن الله تعالى أمر بالحذر عن المخالفة ، لا أنه أمر المخالف بالحذر ، أو أنه أمر المخالف عن الأمر به ، لا مخالف الأمر ولا تجعل كلمة ﴿ عن ﴾ صلبة لأنه على خلاف الأصل .

السادس : أن لفظ الأمر مفرد وليس معه دليل العموم ، فيكون نزول العذاب في أمر واحد .

(١) النور : ٦٣ .

(٢) الإعراض للنسفي ووجهه أن الاستدلال موقوف على أن يكون الحذر واجباً وهو عين النزاع فيكون استدلالاً بمحل النزاع فلا يفيد المطلوب .

انظر : كشف الأسرار ، ١ / ٥١ ؛ شرح ابن ملك مع حاشية الرهاوي على المنار / ١٢٥ ، ١٢٦ ؛ التلويح على التوضيح ، ١ / ١٥٣ ، ١٥٤ .

السابع : أن الضمير في ﴿ أمره ﴾ يحتمل أن يعود إلى الله ورسوله فيدل على أنه للوجوب في حق أحدهما . فلم قلت في حق الآخر كذلك ؟

والجواب عن الأول : أنه إن لم يكن للوجوب فلا أقل من الحسن ، فلو لم يكن الأمر المطلق للوجوب لما حسن الحذر من المخالفة ، واللازم باطل فالملزوم مثله .

بيان الملازمة : أن فائدة حسن الحذر في المندوب إما أن تكون باعتبار جهة الإتيان وهو تحصيل الحاصل . أو باعتبار جهة الترك ، والحذر عن ترك ما لا عقاب [على]^(١) تركه ليس بحسن ، وإلا لترجح أحد جانبي المباح على الآخر ، وهو باطل .

بخلاف الوجوب فإن الحذر عن ترك ما يعاقب على تركه حسن بالضرورة .
فإن قيل : حسن الحذر ليس بمشروط لقيام ما يقتضي نزول العذاب ، وهو ترك الواجب ، بل احتمال النزول كاف ، وهو حاصل فيما نحن فيه لتكون المسألة اجتهادية .

فالجواب : أن جواز الحذر مشروط باحتمال نزول العذاب فحسنة أي كونه مندوباً إنما يكون بقيام مقتضيه على أن جوازه مشروط بوجوب المقتضى لوقوعه ، لأنه لو لم يوجد لكان حذراً عما لم يوجد ، ولم يوجد المقتضى لوجوده . وهو سفيه .
وعن الثاني : أن إطلاق الأمر على الفعل إن كان بطريق الاشتراك فقد تقدم بطلانه ، وإن كان بطريق المجاز فهو خلاف الأصل .

وعن الثالث : أنه دعوى مجردة لأنه مطلق ، ولا دلالة له على الخاص .
وعن الرابع : أن اعتقاد حقيقته موافقة دليل دال عليه لا موافقة الأمر ، على أن اعتقاد الحقيقة إنما يكون مراداً إذا كان جائز الإرادة وهو ممنوع . فإنه إذا اطلق مخالفة الأمر وعرض على اللغوى لا يفهمه ، بل إنما يسبق إلى الذهن عنده ترك المأمور به .

وعن الخامس : أنه يؤدي إلى تعطيل قوله تعالى : ﴿ أن تصيهم فتنة ﴾ وعن قولهم المخالف عن الأمر أن عن للتعدي والمجاوزة . ومخالفة الأمر تعد عنه فلهذا ذكره بلفظ عن .

وعن السادس : بأن ترتيب الحكم على وصف يشعر بالعلية ، فحيثما وجد لزم الحكم ، أو يكون الحكم في الباقي بالدلالة .

وعن السابع : بعدم القائل بالفصل . وعلى الوجه الأول يخرج جواب ما قيل :
ان الأمر لا يقتضي التكرار فيكون المراد الحذر عن المخالفة مرة واحدة .

(١) في ج : « عليه » .

قال رحمه الله :

« وكذلك دلالة الإجماع حجة لأن من أراد طلب فعل لم يكن في وسعه أن يطلبه إلا بلفظ الأمر » .

— أقول : إنما قال : « دلالة الإجماع » لأن الإجماع على محل آخر^(١) ، وهذا لأن العقلاء أجمعوا على أن من أراد أن يطلب فعلاً من غيره لا يجد لفظاً موضوعاً غيره ، فليس في وسعه إلا أن يطلبه بلفظ الأمر . وهذا في المخلوقين . فهذا الإجماع يدل على أن المطلوب من الأمر وجود الفعل لكنه صير إلى الوجوب لكونه وسيلة إليه ، والدلالة تعمل عمل الصريح إذا لم يوجد صريح يخالفه .

ونظيره إثبات نجاسة سؤر الكلب بدلالة الإجماع^(٢) ، فإن الإجماع منعقد على وجوب غسل الإناء من ولوغ الكلب ، فدل على نجاسة سؤره ، إذ لسانه لا يلاقي الإناء فلا ينجس الإناء ، فالماء أولى .

فإن قيل : لا نسلم أنهم لم يجدوا لفظاً آخر لإظهار مقصودهم ، إذ قولهم : أوجبت عليك ، أو ألزمت ، أو أطلب منك وأمثالها يدل عليه أيضاً . ألا ترى أنه لو قال النبي عليه الصلاة والسلام : أوجبت أو ألزمت لفهم منه الوجوب ، كقول : افعلوا .

قلنا : لا دلالة لما ذكر على المطلوب لأنه اخبار عن الإيجاب والطلب ، ولهذا يجري فيه التصديق والتكذيب ، ولا مدخل لهما في الانشاء وكلامنا فيه^(٣) . وثبوت الإلزام به اقتضائي كأنه قال : أوجبت عليك لأنني أمرتك به .

(١) لأن الإجماع لو انعقد عليه لما وقع الاختلاف فيه .

انظر : شرح ابن ملك على المنار مع حاشية الرهاوي / ١٢٦ ؛ التحقيق ، ٢ / ٦٣٤ ؛ فتح الغفار ، ١ / ٣٣ ؛ أصول السرخسي ، ١ / ١٨ .

(٢) المشهور من رواية مالك أن سؤر الكلب طاهر ويغسل الإناء الذي ولغ فيه الكلب تعبداً ، وروى هذا القول كذلك عن الأوزاعي .

انظر : مواهب الجليل ، ١ / ١٧٥ ؛ المغني ، ١ / ٤٣ ؛ المبسوط ، ١ / ٤٨ .

(٣) أي يصير كناية عن الأمر فحينئذ يثبت به الالتزام بطريق الاقتضاء .

انظر حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ١٢٧ .

قال رحمه الله :

« والدليل المعقول أن تصارييف الأفعال وضعت لمعان على الخصوص كسائر العبارات ، فصار معنى الماضي للماضي حقاً لازماً إلا بدليل وكذلك الحال واحتمال أن يكون من الاستقبال لا يخرج عن موضوعه . فكذلك صيغة الأمر لطلب المأمور به فيكون حقاً لازماً به على أصل الوضع » .

— أقول : الدليل المعقول أيضاً يدل على أن الأمر للوجوب ، وبيانه : أن الأمر فعل ، وتصارييف الأفعال كلها وضعت لمعان على الخصوص كسائر العبارات من الأسماء والحروف ، كرجل وزيد ، وعن وإلى . وما وضع لمعنى فذلك المعنى لازم له ، فما وضع له الأمر لازم له .

أما أن تصارييف الأفعال وضعت لمعان على الخصوص فقد بينه الشيخ بقوله : « كسائر العبارات » [وإلاً لزم]^(١) الإهمال وهو باطل .

وأما أن ما وضع لمعنى فذلك المعنى لازم له فقد بينه بقوله : « فصار معنى الماضي حقاً لازماً إلا بدليل » فإن الحقيقة تترك إلى المجاز إذا وجدت قرينة . كالحق الشرط بالماضي في نحو قولك : إن فعلت فعلت . وكعدم اجرائه على الحقيقة باعتبار قرينة حالية الأخبار الواردة في أحوال القيامة بصيغة الماضي ، كقوله تعالى : ﴿ وسيق الذين اتقوا ربهم ﴾^(٢) و ﴿ ونادى أصحاب الجنة ﴾^(٣) وعبر عنها بالماضي لصدوره عن لا خلاف في أخباره ، ولتحقق وقوعه صار كالواقع .

وكذلك الحال معناه حق لازم له ، واحتمال الاستقبال لا يخرج عن موضوعه كحرف الشرط في الماضي . وهذا بناء على أن المضارع حقيقة في الحال عند الفقهاء حتى لو قال : كل مملوك أملكه ، يتناول ما يملكه في الحال لا ما سيملكه . مذكور في الجامع^(٤) .

وقد ثبت أن صيغة الأمر لطلب المأمور به فيكون حقاً لازماً على أصل الوضع ، وإذا ثبت هذا فنضمه إلى ما سبق من كلام الشيخ وهو قوله : « لأنه إذا ثبت كان

(١) في أوج : « والالزام » .

(٢) الزمر : ٧٣ .

(٣) الاعراف : ٤٤ .

(٤) أي الجامع الصغير . انظر : كشف الأسرار ١ / ٢٧٠ .

الكمال أصلاً فيه» وهو الوجوب ليحصل قياس . هكذا الأمر لطلب الأمور على وجه الكمال ، لأن الكمال أصل في كل شيء وطلب الأمور به على وجه الكمال بالوجوب ، فالأمر للوجوب^(١) .

(١) جاء في هامش نسخة ب : وهذا هو النظر الموعود به فيما تقدم من الفرق بين الوجود والوجوب ، فإن هذا يقتضي أن يكون الأمر للوجوب لا للوجود اهـ . هذه حاشية للشارح أدام الله عزه .

قال رحمه الله :

« ألا ترى أن الأمر فعل متعدي لازمه ائتمر ؟ ولا وجود للمتعدي إلا أن يثبت لازمه كالكسر لا يتحقق إلا بالإنكسار . فقضية الأمر لغة أن لا يثبت إلا بالإمتثال إلا أن ذلك لو ثبت بالأمر نفسه لسقط الاختيار من الأمور أصلاً . وللمأمور عندنا ضرب من الاختيار وإن كان ضرورياً فنقل حكم الوجود إلى الوجوب حقاً لازماً بالأمر لا يتوقف على اختيار المأمور توقف الوجود على اختيار المأمور صيانة واحترازاً عن الجبر ، فلذلك صار الأمر للإيجاب » .

— أقول : قيل^(١) : هذا الكلام متصل بقوله : حقاً لازماً .

وفيه نظر لأن ذلك خبر عن طلب المأمور به ، إذ تقديره فيكون طلب المأمور به حقاً لازماً . وهذا التوضيح لا يناسبه ، لأنه يفيد أن الأمر للوجوب بواسطة كونه للوجود .

ولعل الصواب أن يجعل متعلقاً بما ضمنا إلى كلامه هذا من قوله : « طلب المأمور به على وجه الكمال بالوجوب » فيرتبط الكلام ويستقيم . وتحقيق هذا التوضيح بحجة تقريرها الأمر فعل متعدي لازمه أي مطاوعه ائتمر ، والمتعدي لا يثبت بدون لازمه .

أما الأولى فظاهرة ، يقال : أمرته فائتمر .

وأما الثانية فقد ذكره الشيخ بقوله : « كالكسر لا يتحقق بدون انكسار » ويحصل من ذلك أن الأمر لا يوجد بدون الائتمر ، وهو معنى قوله : « فقضية الأمر لغة أن لا يثبت إلا بالإمتثال » .

واعلم أن هذا الموضع من غوامض أسرار هذا الكتاب . وذكر الشارحون^(٢)

(١) هو قول صاحب كشف الأسرار ، ١ / ٢٧٠ . وذكره أيضاً قوام الدين الكالى في بيان الوصول (٢٨ / ب) .

(٢) انظر : كشف الأسرار ، ١ / ٢٧٠ ؛ بيان الوصول (٢٨ / ب) ؛ الشافى (٣٣ / ب) . وانظر كلام الأصوليين في هذه المسألة في : تقويم الأدلة (١٦ / ب) ؛ أصول السرخسي ، ١ / ١٩ ؛ شرح المغنى ، ١ / ٥٣ ؛ شرح ابن ملك على المنار مع حاشية الرهاوي / ١٣٩ ؛ ميزان الأصول / ٩٩ .

ما أفضى إليه اجتهادهم تصحيحاً [وتزييناً]^(١) ، وأنا أذكر بعض ذلك توضيحاً لما هو المراد منه :

ما قيل : الائتمار أي الامتثال لا يخلوا إما أن يكون لازماً لغة أو عقلاً . لاسبيل إلى الأول لأنه متعدد ، يقال : ائتمر زيد عمرواً ، ولا إلى الثاني لأن الأمر قد يتحقق بدون الائتمار من الكفار ، ولهذا يصح أن يقال : أمرته فلم يأت ، ولا يصح : كسرتة فلم ينكسر^(٢) .

وهذا الترديد فاسد لأن الشيخ صرح بقوله : « لغة » ومعنى اللزوم ههنا المطاوعة^(٣) ، ولا يمتنع أن يكون متعدياً كما في قولك : علمته القرآن فتعلمه^(٤) .

ومنه ما قيل : إن كان مراده من اللزوم ما يكون لغة فهو باطل لأنه متعدد ، وإن كان عقلاً فكذلك لجواز الإنفكاك . وإن كان المراد به المطاوعة فلا يتم مقصوده ، لأن المطاوع قد لا يكون لازماً كما في قولك : علمته القرآن فتعلمه .

وهذا أفسد من الأول لما مرّ ، ولأن قوله : المطاوع قد لا يكون لازماً كلام غير محصل ، لأننا قد ذكرنا أن المراد من اللزوم المطاوعة فيكون معنى كلامه أن المطاوع قد لا يكون مطاوعاً ، وكذا أمثالهما . فإن [مآل]^(٥) الكل راجع إلى ذلك [خلا أن]^(٦) بعضهم زاد تشنيعاً على الشيخ .

وأقول بتوفيق الله : هذا الذي ذكره الشيخ في خطاب العالم بأمر التكوين ، وفي

(١) في أ : « وتوسعاً » .

(٢) الاعتراض أورده صاحب الكشف ، ١ / ٢٧٠ ، وذكره قوام الدين الكالي في بيان الوصول « ٢٩ / ب » .

(٣) المطاوعة : حصول فعل عن فعل نحو : كسرت الإناء فتكسر ، فالثاني مطاوع لأنه طواع الأول ، والأول مطاوع لأنه طاعه الثاني . وهو قسمان :

قسم يجوز تخلفه وذا فيما يتخلله الاختيار كالأمر مع الائتمار .

وقسم لا يجوز وذا فيما لا يتخلله كالكسر مع الانكسار .

انظر : الكليات / ٨١٠ ؛ التعريفات / ٢٨٠ ؛ حاشية عزمي زاده على شرح ابن ملك على المنار / ١٣١ .

(٤) انظر : كشف الأسرار ، ١ / ٢٧٠ ؛ بيان الوصول « ٢٩ / ب » .

(٥) في أ و ج : « قال » .

(٦) في ج : « فلا لأن » .

نحو قوله : ﴿ كُونُوا قُرْدَةً خَاسِئِينَ ﴾^(١) وأمثالهما صحيح مطرد لما ذكرنا أن الشيء لا يوجد ما لم يجب . وما وجب لابد وأن يوجد وبهذا استدل الشيخ بخطاب : ﴿ كن ﴾ تارة على أن الأمر للوجوب ، ومرة على أنه للوجود كما مر . فالوجوب ثابت هناك على كل حال بقى الكلام في أمر يكون المخاطب به [مختاراً]^(٢) كأوامر الشرع في العبادات والمعاملات وغيرهما . ولا فرق بينهما في الحقيقة لأننا قد أثبتنا أن خطاب : « كن » متعلقاً بالإيجاد والله تعالى خالق أفعال العباد عندنا ، فإذا أمر بشيء لو شاء أن يوجد الفعل عنده لأوجده كما في خطاب : « كن » .

فالعلة للوجود موجوده ، والوجود متأخر إلى اختيار المكلف صيانة واحترازاً عن الجبر^(٣) . وهذا [معنى]^(٤) ما قال الشيخ في نسخة « إجتمع ههنا ما يوجب الوجود وما يوجب التراخي ، إذ اعتبار كون المأمور مكلفاً يوجب التراخي إلى حين الإيجاد باختياريه ، فاعتبرنا المعنيين وأثبتنا بالأمر أكد وجوه الطلب وهو الوجوب خلفاً عن الوجود . وقلنا بتراخي الوجود إلى حين اختياره »^(٥) ، وهذا الذي ذكره الشيخ واضح ، فإن الوجوب جبري لا يتعلق بالاختيار فلا يتأخر إليه ويفضي إلى الوجوب غالباً ، فيقال بثبوته . والوجود لو لم يتأخر إلى اختياره صار جبراً ، وللعبد ضرب اختيار عندنا^(٦) وإن كان ضرورياً ، لأنه بقدرة الله وإرادته وإيجاده . ولاشك أنه ضرب ، أي نوع من الاختيار المطلق ، وإذا ظهر هذا فمن جوز تخصيص العلة قال : العلة موجودة والحكم قد تأخر لمانع ، ومن لم يجوزه كالشيخ ومتابعيه يجعل المانع جزءاً من العلة ، فيكون العدم كعدم العلة على ما سيحيي في تقرير هذا مفصلاً إن شاء الله تعالى .

(١) البقرة : ٦٥ .

(٢) في ج : « مجازاً » .

(٣) الجبر : هو اسناد فعل العبد إلى الله تعالى من غير أن يكون للعبد أي اختيار ، وأصحاب هذا القول هم الجبرية .

انظر : التعريفات / ١ ، الكليات / ٣٥٣ ؛ شرح العقيدة الطحاوية ، ٢ / ٦٤٠ .

(٤) في أ و ب : « مبنى » .

(٥) انظر : كشف الأسرار ، ١ / ٢٧١ .

(٦) انظر : شرح الفقه الأكبر / ٧٨ ؛ شرح العقيدة الطحاوية ، ٢ / ٦٤٠ ؛ المواقيت / ٣١١ ؛ تمهيد

الأوائل / ٣٤٢ .

[الرد على الواقفية]

قال رحمه الله :

« ولو وجب التوقف في حكم الأمر لوجب في النهي فيصير حكمهما واحداً وهو باطل » .

— أقول : لما فرغ عن إقامة الدليل وأشار إلى الفراغ بقوله : « والله أعلم » شرع في جواب الواقفية .

وبيانه أن النهي قد استعمل في معان مختلفة :

التحريم : كقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ ﴾^(١) .

والكراهة : كالنهي عن الصلاة في أرض مغصوبة .

والتحقير : كقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَمْدَن عَيْنُكَ ﴾^(٢) الآية .

وبيان العاقبة : كقوله تعالى : ﴿ لَا تَعْتَذِرُوا ﴾^(٣) .

والإرشاد : كقوله تعالى : ﴿ لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ ﴾^(٤) الآية .

والشفقة : كالنهي عن اتخاذ الدواب كراسي^(٥) ، كالأمر .

ولو وجب التوقف في حكم الأمر لوجب في النهي ، فيصير حكمهما واحداً واللازم باطل فالملزوم مثله .

أما بيان الملازمة فلأن النهي قد استعمل في المعاني كالأمر ، فلو كان استعمال الأمر فيها موجباً للتوقف لوجب في النهي ، لوجود المقتضى وانتفاء المانع .
وأما بطلان اللازم فقد بينه الشيخ بقوله : « فيصير حكمهما واحداً وهو باطل »^(٦) .

وذكر الشارحون في وجه البطلان : أنهما ضدان بإجماع أهل اللغة ، ومحال أن

(١) البقرة : ١٨٨ .

(٢) طه : ١٣١ .

(٣) التوبة : ٦٦ .

(٤) المائدة : ١٠١ .

(٥) هو حديث : « اركبوا هذه الدواب سالمة واتدعوها سالمة ولا تتخذوها كراسي لأحاديثكم ... » أخرجه أحمد في مسنده ٤٣٩ / ٣ ، والحاكم في مستدركه ٤٤٤ / ١ عن معاذ بن أنس .

(٦) انظر هذا الجواب في التلويح على التوضيح ، ١ / ١٥٢ ، وانظر أجوبة أخرى على الواقفية في : أصول السرخسي ، ١ / ١٦ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ١٢١ ؛ فتح الغفار ، ١ / ٣٢ .

يكون أثر الضدين شيئاً واحداً^(١) . ثم قالوا : لا نسلم بطلان ذلك ؟ فإن البيع والهبة ضدان وحكمهما واحد وهو الملك .

ويمكن أن يجاب : بأن التضاد إذا كان حقيقياً . وهو ما يكون بين أمرين وجوديين يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف ، لا بد من اختلاف حكم المتضادين والا لا يكون بينهما غاية الخلاف . والأمر والنهي كذلك ، فيستحيل أن يكون مقتضاهما واحداً بخلاف ما ذكر من سند المنع ، فإن التضاد بينهما مشهورى فيمكن أن يكون مقتضاهما واحداً لعدم اشتراط غاية الخلاف بينهما^(٢) ، فإنها مفسرة بما يكون مقتضى أحدهما خلاف مقتضى الآخر .

(١) ذكره قوام الدين الكاكي في ببيان الوصول « ٢٩ / أ » .

(٢) انظر الكلام في المباني والتضاد في هامش ص ١٢٧ .

قال رحمه الله :

« وأما ما اعتبره الواقفية من الاحتمال يبطل الحقائق كلها وذلك محال ،
ألا ترى أنا لم ندع أنه محكم » .

- أقول : هذا جواب آخر للواقفية . قالوا : معناه ما من كلام إلا وفيه احتمال
قريب أو بعيد من نسخ أو خصوص أو مجاز ، فلو كان مجرد الاحتمال يوجب
التوقف لبطل النصوص وأحكام الشرع .

واعترضوا عليه^(١) : بأن الواقفية لا يقولون بمجرد الاحتمال ، بل باستعماله في
معان مختلفة مع أن الأصل في الإستعمال الحقيقة .

ويمكن أن يجاب : بأن مراد الشيخ ليس بمجرد الاحتمال ، لأن [اللام]^(٢) فيه
للعهد لما يفهم من الاحتمال بحسب الاستعمال . فإن استعمال اللفظ في معان كثيرة
يورث احتمالاً لكل واحد منها عند التجرد عن القرينة ، فهو يريد ذلك الاحتمال ،
وحيث يكون معنى كلامه : أنا نجد اللفظ تارة مستعملاً حقيقة وأخرى مجازاً ، ومرة
ظاهراً وأخرى نصاً ، كقولنا : جاءني زيد مثلاً فإنه قد يكون المراد به الحقيقة ،
واحتمل مجيء غلامه وكنى به .

وقد يكون ظاهراً إذا انضم إليه ما سيق الكلام له مثل أن يقول : رأيت عمرواً
حين جاءني زيد .

وقد يكون نصاً إذا كان سوق الكلام له . وكذا غيره من الألفاظ .

فلو كان الاستعمال في المعاني بحسب الاعتبارات [يورث]^(٣) التوقف لما فهمنا
شيئاً عن حقائق الألفاظ وهو باطل بالضرورة .

وأما قولهم : فإن الأصل في الاستعمال الحقيقة لو كان مفيداً لأنقذهم من حيرة
التوقف فما هو جواب لهم عنه فهو جواب لنا .

وقوله : « ألا ترى أنا لم ندع أنه محكم » معناه ما أنكرنا احتمال صيغة الأمر
لغير ما وضع له ، حيث لم نقل أنه محكم . ولكننا أنكرنا ثبوت المحتمل بلا دليل .

(١) صاحب الاعتراض هو قوام الدين الكالي في بيان الوصول « ٢٩ / أ » .

(٢) في ج : « اللازم » .

(٣) في ج : « يوجب » .

[الأمر إذا أريد به الإباحة أو النذب هل هو حقيقة فيه أو مجاز ؟]

قال رحمه الله :

« وإذا أريد به الإباحة أو النذب ، فقد زعم بعضهم أنه حقيقة . وقال الكرخي والخصاص : بل هو مجاز ، لأن اسم الحقيقة لا يتردد بين النفي والإثبات . فلما جاز أن يقال : إني غير مأمور بالنفل دل أنه مجاز لأنه جاز أصله وتعداه . ووجه القول الآخر : أن معنى الإباحة والنذب من الوجوب بعضه في التقدير ، كأنه قاصر لا مغاير لأن الوجوب ينتظمه وهذا أصح » .

— أقول : لما بين أن موجب الأمر هو الوجوب وفرغ عن جواب الواقفية وكان يطلق على الإباحة والنذب ، شرع يبين ذلك الاطلاق .

واختلف القائلون بالوجوب في ذلك :

فمنهم من زعم أنه حقيقة^(١) .

وقال الكرخي والخصاص : بل هو مجاز ، لأن اسم الحقيقة لا يتردد بين النفي والإثبات ، والنذب يتردد بينهما فلا يكون حقيقة^(٢) .

أما الأولى : فلأن الحقيقة لا تسقط عن المسمى أبداً ، أي لا يجوز نفيه بحال كما سيجيء .

وأما الثانية : فلما ذكر الشيخ في جواز أن يقال : إني غير مأمور بالنفل ، فورد عليه النفي وذلك ينافي الحقيقة ، لأنه إن جعل الأمر للنذب حقيقة كان إثباتاً للأمر له ، وجواز النفي يناقضه ، فكأنه قال : إني مأمور به غير مأمور به ، وذلك باطل

(١) القول بأن الأمر حقيقة في النذب هو قول جمهور المتكلمين ، واختاره صاحب الميزان وبعض محققي الحنفية .

أما إذا أريد به الإباحة فجمهور الأمة على أنه مجاز فيه ولم يخالف سوى طائفة من المعتزلة ، وقولهم شاذ خارج عن الإجماع .

انظر : المستصفى ، ١ / ٧٥ ؛ الإحكام ، ١ / ١٢٠ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ، ٢ / ٥ ؛ شرح الكوكب المنير ، ١ / ٤٠٥ ؛ ميزان الأصول ، ١١٠ / ١ ؛ تيسير التحرير ، ٢ / ٢٢٢ ؛ كشف الأسرار ، ١ / ٢٧٥ .

(٢) وهو قول شمس الأئمة وصدر الإسلام وأكثر الحنفية .

انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٤ ؛ فتح الغفار ، ١ / ٣٦ ؛ تيسير التحرير ، ٢ / ٢٢٢ .

بالضرورة فكان مجازاً ، لأنه جاز أصله وتعداه .

ووجه القول الآخر أي القول بأنه حقيقة ، أن معنى الإباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير ، والبعض ليس بمغاير للكل فلا يكون مجازاً .

أما بيان الأولى : فما ذكره الشيخ من قوله : « لأن الوجوب ينتظمه » وذلك لأن الوجوب لا ينفك عن الجواز والندب .

وأما الثانية : فلأن الغيرين موجودان ، جاز وجود أحدهما بدون الآخر عند أهل السنة والجماعة على ما عرف في مسألة الصفات^(١) . والوجوب لا يتصور بدونهما فلا يكونان غيرين^(٢) ، فلا يكون استعمال الأمر فيهما مجازاً ، لأن المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له . وهذا أصح لسلامته عن أن يكون نقضاً على أهل السنة في مذهبهم .

قليل^(٣) : وهذا كما لو أريد من العام بعضه ، وكالمستثنى منه فإنه حقيقة فيما بقي ، إلا أنه حقيقة ناقصة كما لو أطلق لفظ الإنسان على مقطوع اليد والرجل فيسمى حقيقة قاصرة^(٤) .

وفيه بحث :

أما أولاً : فلأن الكلام فيما إذا كان استعمال لفظ الأمر في الندب والإباحة بعد أن كان للوجوب ، فهذه المفهومات أعني الإيجاب والندب والإباحة أما إن كانت مختلفة الحدود أو متفقتها ، فإن كان الأول لزم الاشتراك^(٥) وهو خلاف مذهب

(١) الغيران : ما جاز انفكاكهما في حيز أو عدم ، فيخرج ما لا ينفك كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل ، ويخرج الاعداد إذ لا تمايز فيها .

انظر : شرح المقاصد ، ٢ / ٤٠ ؛ المواقف / ٨٠ ؛ الكليات / ٦٦٥ .

(٢) لأن الإباحة والندب جزء من الوجوب ، إذ الشيء ما لم يكن مباحاً لا يكون واجباً . وكذا الندب جزء منه لأن الواجب ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه والمندوب ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فكان حقيقة فيهما .

انظر : شرح ابن ملك على المنار / ١٣٢ ؛ التلويح على التوضيح ، ١ / ١٥٧ .

(٣) هو قول الشيخ عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ، ١ / ٢٧٣ .

(٤) هو استعمال اللفظ فيما هو جزء من موضوعه وإذا استعمل فيما هو موضوع له فهو حقيقة كاملة .

انظر : الكليات / ٣٦١ .

(٥) لأن القول بأن الأمر حقيقة في الندب مع كونه حقيقة في الوجوب لا يمكن إلا بأن يجعل مشتركاً بينهما بالإشتراك اللفظي أو المعنوي . انظر : كشف الأسرار ، ١ / ٢٧٥ .

مخصصى الأمر بالوجوب ، وإن كان الثاني لزم أن يكون لفظ الأمر عاماً ، وقد عدّ من الخصوص .

وأما ثانياً : فلأن قولهم : الجزء ليس بمغاير للكل حتى يكون مجازاً^(١) معارض بأن استعمال اللفظ في جزء ما وضع له ليس استعمالاً فيما وضع له وإلا لكان بعض الشيء كله فلا يكون حقيقة .

والجواب عن الأول : أنها مختلفة الحدود . قوله : لزم الاشتراك ، قلنا : ممنوع وإنما لزم أن لو لم يكن أحد المعاني ينتظم الآخرين بالجزئية واللازم باطل لما مرّ ، فاللزوم مثله ، وفيه نظر .

وعن الثاني : بأنه لفظ دار بين أمرين يقتضي أحدهما أن لا يكون مجازاً والآخر أن لا يكون حقيقة فرجح جانب الحقيقة لاصالتها عن المجاز ، وسمى حقيقة قاصرة .
فإن قيل : نفى الاشتراك إنما يصح على تقدير أن يكون هذا البحث متفرعاً على قول مخصصى الأمر بالوجوب ، لم لا يجوز أن يكون البحث مطلقاً ، ويكون إطلاق لفظ الأمر على هذه المفهومات بطريق الحقيقة ليكون مشتركاً على قول من يقول به .
فالجواب : أن الشيخ رجع هذا القول ههنا وأبطل الاشتراك فيما تقدم ، فدل على أنه مفرع على قول مخصصى الأمر بالوجوب ، والاشتراك عندهم باطل^(٢) .

(١) لأن من شرط المجاز أن يكون المعنى المجازي مغايراً للمعنى الحقيقي وهذا هو عين المعنى الحقيقي لأنه جزؤه . انظر : كشف الأسرار ، ١ / ٢٧٥ .

(٢) انظر تأويلات أخرى لكلام فخر الإسلام في : كشف الأسرار ، ١ / ٢٧٣ ؛ بيان الوصول « ٢٩ / ب » ؛ الشافى « ٣٤ / ب » ؛ شرح ابن ملك على المنار مع حواشيه / ١٣٢ ؛ التلويح على التوضيح ، ١ / ١٥٦ ؛ فتح الغفار ، ١ / ٣٥ ؛ تيسر التحرير ، ١ / ٣٤٧ .

[الأمر بعد الحظر]

قال رحمه الله :

« ويتصل بهذا الأصل أن الأمر بعد الحظر لا يتعلق بالندب والإباحة لا محالة ، بل هو للإيجاب عندنا إلا بدليل ، استدلالاً بأصله وصيغته ، ومنهم من قال بالندب والإباحة لقوله تعالى : ﴿ وإذا حللتم فاصطادوا ﴾ ولكن ذلك عندنا بقوله تعالى : ﴿ قل أحل لكم الطيبات ﴾ لا بصيغته » .

- أقول : ويتصل بهذا الأصل أي الأمر - ولا خفاء في عظم أصالته في الشرع - الأمر بعد الحظر في كونه للإيجاب كالأمر قبله^(١) لا تعلق له بالندب والإباحة إلا بدليل ، أي بقرينة « استدلالاً بأصله » أي بالدلائل الدالة على كون الأمر للإيجاب من الكتاب والإجماع والمعقول ، فإنها في دلالتها على الإيجاب لا يفصل بين كونه قبل الحظر أو بعده « وصيغته » فإن الموضوع للإيجاب هي ، وهي قائمة في الحالين .

« ومنهم من قال » أي العلماء أو الأصوليين أو من الذين قالوا بأنه للوجوب قبل الحظر ، وهذا أقرب من قال بأنه بعد الحظر للندب أو للإباحة .

قيل^(٢) : جمع الشيخ بينهما ولم يوجد القول بالندب في عامة الكتب .

وقيل^(٣) : نظيره قوله تعالى : ﴿ فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض

وابتغوا من فضل الله ﴾^(٤) حتى قيل : تستحب العقود في هذه الساعة .

(١) وهو قول أبي الطيب الطبراني ، وأبو إسحاق الشيرازي وابن السمعاني والفخر الرازي وأتباعه وهو الصحيح عند أصحاب مالك . وذهب الشافعي والحنابلة وأكثر المتكلمين إلى أن الأمر بعد الحظر للإباحة .

انظر : أصول السرخسي ، ١ / ١٩ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٥٧ ؛ التحقيق ، ٢ / ٦٣٨ ؛ جمع الجوامع ، ١ / ٣٧٨ ؛ البحر المحيط ، ٢ / ٣٧٩ ؛ إحكام الفصول ، ٢٠٠ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ٥٨ ؛ شرح تنقيح الفصول ، ١٣٩ .

(٢) هو قول الشيخ عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ، ١ / ٢٧٩ .

(٣) انظر المرجع نفسه .

(٤) الجمعة : ١٠ .

قال سعيد بن جبير^(١) : إذا انصرفت من الجمعة فساوم بشيء وإن لم تشتتر^(٢) .
كذا في التفسير .

والقول بالإباحة قول بعض أصحاب الشافعي . وذكر أبو الليث^(٣) أنه منصوص
عن الشافعي^(٤) .

واحتجوا بأن هذا النوع من الأمر للإباحة في أغلب الاستعمال كقوله تعالى :
﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ﴾^(٥) ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا ﴾ وقوله عليه
الصلاة والسلام : « كنت نهيتكم عن زيارة القبور إلا فزوروها »^(٦) .
ولأن الحظر المتقدم يدل على أن المقصود رفع الحظر لا الإيجاب .

وأجاب الشيخ عن الآية بقوله : « ولكن عندنا ذلك بقوله تعالى : ﴿ قُلْ أَحِلَّ
لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ وَمَا عَلَّمْتُمُ مِنَ الْجَوَارِحِ ﴾^(٧) » أي وصيد ما علمتم من الجوارح ،
« لا بصيغته » ، أي بقوله : « فاصطادوا » ولأن الإباحة إنما فهمت فيما ذكروا من
النظائر بقرائن غير الحظر السابق ، وهي كون الاصطياد والانتشار بعد الصلاة ،
والزيارة مشروعاً لنا . فلو قلنا بالوجوب عاد على موضوعه بالنقض ، والحظر

(١) سعيد بن جبير بن هشام الوالي الأسدي مولاهم ، من كبار التابعين أحد الأئمة الاعلام . قال إبراهيم
النخعي : ما خلف سعيد بن جبير بعده مثله ، قتله سنة ٩٥ هـ .

انظر : سير اعلام النبلاء ، ٤ / ٣٢٢ ؛ تهذيب الأسماء واللغات ، ١ / ٢١٦ ؛ طبقات المفسرين ،
١ / ١٨١ ؛ تذكرة الحفاظ ، ١ / ٧٦ ؛ تاريخ الإسلام ، ٥ / ٣٦٦ .

(٢) ذكر هذه الرواية صاحب الكشف ١ / ٢٧٩ ، ولم أقف عليها فيما لدي من مراجع التفسير .

(٣) لم أقف على ترجمته .

(٤) ونقل هذا القول عن الشافعي القاضي أبو الطيب وأبو إسحاق وغيرهم ، وهو اختيار الأمدى وهو
قول جمهور المالكية والحنابلة والكمال بن الهمام وابن عبد الشكور بن الحنفية .

انظر : البحر المحيط ، ٢ / ٣٧٩ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ، ٢ / ٩١ ؛ الاحكام ، ٢ / ١٧٨ ؛
إحكام الفصول / ٢٠٠ ؛ شرح تنقيح الفصول / ١٣٩ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ٥٦ ؛ تيسير
النحرير ، ٢ / ٣٤٥ ؛ فوائد الرحموت ، ١ / ٣٧٩ .

(٥) المائدة : ٢ .

(٦) أخرجه ابن ماجه عن ابن مسعود في كتاب الجنائز ، باب ما جاء في زيارة القبور ، ١ / ٥٠١ عن ابن

مسعود ، والحاكم في كتاب الجنائز ، باب الرخصة في زيارة القبور ، ١ / ٣٧٥ .

قال البوصيري في مصباح الزجاجة ، ١ / ٥١٣ : إسناده حسن .

(٧) المائدة : ٤ .

السابق لا يصلح دليلاً لأنه كما جاز الانتقال من المنع إلى الإذن ، جاز الانتقال منه إلى الوجوب . والاستعمال مشترك فإنه جاء بعد الحظر للوجوب كقوله تعالى : ﴿ فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾^(١) وقوله : ﴿ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا ﴾^(٢) ، والأمر للحائض والنفساء بالصلاة والصوم بعد منعهما عنهما ، والأمر بالحدود بعد مباشرة أسبابها ، مع أن إيذاء المسلم حرام .

(١) التوبة : ٥ .

(٢) الأحزاب : ٥٣ .

[خلاف العلماء هل الأمر يفيد العموم والتكرار]

قال رحمه الله :

« ومن هذا الأصل الاختلاف في الموجب ، قال بعضهم : صيغة الأمر توجب العموم والتكرار ، وقال بعضهم : لا . بل تحتمله ، وهو قول الشافعي . وقال بعض مشايخنا : لا توجيه ولا تحتمله إلا أن يكون معلقاً بشرط أو مخصوصاً بوصف . وقال عامة مشايخنا : لا توجيه ولا تحتمله بكل حال . غير أن الأمر بالفعل يقع على أقل جنسه ويحتمل كله بدليل هذا الأصل رجل قال لامرأته : طلقي نفسك أو قال ذلك لأجنبي . فإن ذلك واقع على الثلاث عند بعضهم . وعند الشافعي يحتمل الثلاث ، والثنتى . وعندنا يقع على الواحد إلا أن ينوي الكل » .

— أقول : أي ومما يتعلق بالخاص الاختلاف في موجب الأمر يعني أن لفظ الأمر خاص وله موجب ، فذكر في [البايين]^(١) المتقدمين أن الصيغة مخصوصة ، والوجوب مختص بها ، فبعد ذلك اختلفوا أن الوجوب المختص بها يوجب العموم والتكرار أو لا .

وهذا الباب لبيان ذلك ، [وفرق]^(٢) بين العموم والتكرار في قول الرجل : طلق امرأتي فإن العموم أن يطلقها ثلاثاً دفعة ، لأن العموم هو الشمول في ذلك ، والتكرار هو أن يطلقها واحدة بعد واحدة .

والظاهر أن المراد بهما شيء واحد ، لأن العموم لا يتصور في الفعل إلا بطريق التكرار ، فإن العموم على التمثيل المار لا يتصور في حجوا ، أو أدوا ، أو غيرهما . واختلف الناس في ذلك على أربعة مذاهب ، لأنه لا يخلوا إما أن يوجهه أو لا . والثاني : إما أن يحتمله مطلقاً أو بشرط الوصف ، أو التعليق أو لا يحتمله مطلقاً . فمنهم من ذهب إلى الأول فقال : يوجب التكرار أي المستوعب لجميع العمر ، إلا إذا قام دليل يفيد القصر على بعض . وحكى هذا عن المزني^(٣) وهو اختيار أبي

(١) في ج : « الناس » .

(٢) في ج : « وقد مر » .

(٣) هو إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل المزني ، أبو إبراهيم ، صاحب الشافعي ، إمام زاهد ، عد من

إسحاق الاسفراييني^(١) من أصحاب الشافعي ، وعبد القاهر البغدادي^(٢) من أصحاب الحديث وغيرهم^(٣) .

ومنهم من ذهب إلى الثاني ، وقال : يحتمله . وهم بعض أصحاب الشافعي ، ويروى عن الشافعي^(٤) .

والفرق بين الموجب والمحتمل أن الموجب يثبت بغير قرينة ، والمحتمل بها .
وذهب بعض مشائخنا إلى أنه لا يوجب ولا يحتمل إلا إذا كان معلقاً بالشرط^(٥)
كقوله تعالى : ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطْهَرُوا ﴾^(٦) ، أو مقيداً بوصف كقوله تعالى :

المجتهدين ، إمام الشافعيين وأعرضهم بطرقه وفتاويه ، من مصنفاته " الجامع الكبير " " الجامع الصغير " وغيرها توفي سنة ٢٦٤ هـ .

انظر : وفيات الأعيان ، ١ / ٢١٧ ؛ سير أعلام النبلاء ، ١٢ / ٤٩٢ ؛ الانساب ، ١٢ / ٢٢٧ ؛ تاريخ الإسلام / ٦٥ ؛ طبقات الشافعية ، ٢ / ٩٣ .

(١) هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم ، أبو إسحاق الاسفراييني ، الإمام في الكلام والأصول والفقه ، أحد العلماء الذين بلغوا درجة الاجتهاد ، توفي بنيسابور سنة ٤١٨ هـ .

انظر : تهذيب الأسماء واللغات ، ٢ / ١٦٩ ؛ سير أعلام النبلاء ، ٧ / ٣٥٣ ؛ وفيات الأعيان ، ١ / ٢٨ ؛ تاريخ الإسلام / ٤٣٦ ؛ طبقات الشافعية ، ٤ / ٢٥٦ .

(٢) هو عبد القاهر طاهر البغدادي ، أبو منصور ، الفقيه الشافعي الأصولي كان ماهراً في فنون عدة خصوصاً علم الحساب فإنه كان متقناً له وألف فيه كتاب « التكملة » توفي سنة ٤٢٩ هـ .

انظر : وفيات الأعيان ، ٣ / ٢٠٣ ؛ تذكرة الحفاظ ، ٣ / ١١٠٠ ؛ سير أعلام النبلاء ، ١٧ / ٥٧٢ ؛ تاريخ الإسلام / ١٩٤ ؛ الاعلام ، ٤ / ٤٨ .

(٣) وهو قول الإمام أحمد وأكثر أصحابه ونسبه ابن قسار لمالك .

انظر : جمع الجوامع مع شرحه المحلى ، ١ / ٣٨٠ ؛ البحر المحيط ، ٢ / ٣٨٥ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ٤٣ ؛ شرح تنقيح الفصول / ١٣٠ .

(٤) نسب هذا المذهب إلى الشافعي التفتازاني في التلويح ، ١ / ١٥٩ تبعاً لأكثر الحنفية . إلا أن الزركشي في البحر المحيط ، ٢ / ٣٨٦ نقل عن ابن القطان وابن فورك وأبى حامد الاسفراييني القول بأن مذهب الشافعي أنه نص في المرة الواحدة فقط ولا يحتمل التكرار . وقال : « نص عليه في الرسالة صريحاً في باب الفرائض المنسوبة إلى سنن رسول الله ﷺ معها » وذكر السبكي في الابهاج ، ٢ / ٤٩ أنه قول أكثر الشافعية .

انظر كذلك : شرح العضد على ابن الحاجب ، ٢ / ٨١ ؛ شرح تنقيح الفصول / ١٣١ .

(٥) انظر : تقويم الأدلة « ١٦ / ب » ؛ ميزان الأصول / ١٢٦ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٥٨ .

(٦) المائدة : ٦ .

﴿ الزانية والزاني فاجلدوا ﴾^(١) . وهو قول بعض أصحاب الشافعي ممن قال :
لا يوجب التكرار ولكن يحتمله^(٢) .

وهذا مستقيم لأن تعليقه بالشرط أو تقييده بالوصف قرينة تدل على ثبوت
المحتمل .

وأنكر شمس الأئمة أن يكون هذا مذهباً لأصحابنا^(٣) . والمذهب الصحيح عندنا
أنه لا يوجبه ولا يحتمله سواء كان مطلقاً أو غيره . وهو قول مالك^(٤) وعامة
الفقهاء .

وحاصل هذا القول أنه لا يوجبه ولا يحتمله لكنه يثبت في ضمن موجهه بدليل ،
وهذا معنى قوله : « غير أن الأمر بالفعل يقع على أقل جنسه ويحتمل كله بدليله
مثال هذا الأصل رجل قال لامرأته طلقي نفسك أو وكل أجنيباً في ذلك » فإنهما
سواء في هذا الحكم وإن كان الأول تفويضاً يقتصر على المجلس ويمتنع الرجوع عنه .
والثاني توكيل محض لا يقتصر على المجلس ويملك الرجوع فيه فإن ذلك واقع على
الثلاث إن لم ينو شيئاً أو نواه عند الأولين .

وعند الشافعي يحتمل الثلاث والمثنى فيقع إذا نوى أحدهما ، أما إذا نوى واحدة
أو لم ينو شيئاً تقع واحدة .

وعندنا تقع واحدة إلا أن ينوي الكل فإنه يقع لما سنذكره .

(١) النور : ٢ .

(٢) انظر أقوال العلماء في هذه المسألة في : المستصفى ، ٧ / ٢ ؛ البحر المحيط ، ٣٨٧ / ٢ ؛ شرح العضد
على ابن الحاجب ، ٨٣ / ٢ ؛ فواتح الرحموت ، ٣٨٦ / ١ ؛ التلويح على التوضيح ، ١٥٩ / ١ .

(٣) انظر : أصول السرخسي ، ٢١ / ١ .

(٤) حكاه القاضي أبو محمد عن مالك وهو قول أكثر المالكية .

انظر : إحكام الفصول / ٢٠١ ، ٢٠٤ ؛ شرح تنقيح الفصول / ١٣٠ .

[أدلة القائلين بأن الأمر يفيد التكرار]

قال رحمه الله :

« وجه القول الأول أن لفظ الأمر مختصر من طلب الفعل بالمصدر الذي هو اسم جنس الفعل والمختصر من الكلام والمطول سواء . واسم الفعل اسم عام لجنسه فوجب العمل بعمومه كسائر ألفاظ العموم » .

- أقول : وجه قول من قال يوجب التكرار ، أن لفظ الأمر مختصر من طلب الفعل بمصدره الذي هو اسم جنس الفعل . والمختصر من الكلام والمطول سواء ، فلفظ الأمر وطلب الفعل بالمصدر سواء^(١) .

أما الأولى فلأن معنى قولنا : طلقي ، أطلب منك التطليق ، فهو مختصر منه .
وأما الثانية فظاهرة على ما عرف .

واسم الفعل اسم عام لجنس الفعل ، أي شامل لجميع أفراده لوجود حرف الاستغراق . والعمل بالعموم واجب ، فوجب القول بعمومه كسائر ألفاظ العموم^(٢) .
وفيه نظر :

أما أولاً : فلأن قولهم : اختصرت من طلب الفعل ليس المراد من الفعل المطلوب ، الفعل الاصطلاحي ضرورة ، فيكون معنى الكلام طلب المصدر بالمصدر .
وأما ثانياً : فلأن قولهم : واسم الفعل أي المصدر المقدر اسم عام لا يخلوا إما أن أرادوا به مصدراً معرفاً أو منكرأ . فإن كان الأول كما مر من قولنا : بوجود حرف الاستغراق لزم أن لا يتناول الطلقة إذا قيل : طلقي ، لأن الاستغراق والجمع شرط العموم . وإن كان الثاني فلا نسلم العموم لأنه خاص بخصوص الجنس .

أما الثالث : فلا يخلوا إما أن يراد بالاختصار ، اختصار الواضع عند الوضع أو غير ذلك . فإن كان الأول فهو ممنوع . لم لا يجوز أن يكون الواضع قد وضعه من غير أن يعتبر الاختصار أو عدمه ؟ على ما هو الظاهر في الأوضاع . وإن كان الثاني لزم أن لا تكون هي الصيغة الموضوعية لطلب المأمور به أولاً . وليس كذلك .

(١) فقولك هذا جوهر مضى محرق وقولك هذا نار سواء .

انظر : كشف الأسرار ١ / ٢٨٥ .

(٢) انظر هذا الدليل في : شرح النسفي على المنتخب ، ١ / ٤٠١ ؛ شرح المغنى ، ١ / ٧٥ ؛ شرح ابن

ملك على النار مع حواشيه ١٤٢ .

والجواب عن الأول : أن المراد من الفعل المطلوب مفهوم المصدر ، ومن المصدر لفظه ، فيكون معنى كلامه طلب مفهوم المصدر بلفظه ولا محذور في ذلك .

وعن الثاني : أن تناوله اياها يكون بطريق المجاز بقرينة النية .

وعن الثالث : أن معنى الكلام لفظ الأمر وضع مختصراً ، وتحقيقه أن طلب الفعل من الفاعل وضعت له عبارتان مختصرة ومطولة . فالأول هو الأمر كقولك : طلق وأمثاله . والثاني أطلب منك التطبيق والمختصر والمطول في إفادة أصل المعنى سواء لا محالة^(١) .

واحتج هؤلاء بالمنقول كما سنذكره ، وبالقياس على النهي ، فإن النهي في طلب الكف عن الفعل كالأمر في طلبه والنهي يوجب العموم فكذلك الأمر . وهذا فاسد لما مر من أمر المتضادين ولما يأتي .

(١) انظر هذه الاعتراضات مع الأجوبة في حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ١٤٢ .

[أدلة القائلين بأن الأمر لا يفيد التكرار]

قال رحمه الله :

« ووجه قول الشافعي هو ما ذكرناه غير أن المصدر اسم نكرة في موضع الإثبات فأوجب الاختصاص على احتمال العموم . ألا ترى أن نية الثلاث صحيحة ؟ وهو عدد لا محالة . فكذلك المثني . ألا ترى إلى قول الأقرع بن حابس في السؤال عن الحج : العامنا هذا أم للأبد ؟ » .

- أقول : ووجه قول الشافعي هو ما ذكرنا أن لفظ الأمر مختصر من طلب الفعل بالمصدر الذي هو اسم جنس ، وضم إليه نكرة ، والنكرة في موضع الإثبات تخص على احتمال العموم بدليله .
أما أنه في موضع الإثبات تخص فلأنه اسم جنس كرجل ، وهو يتناول الواحد . وفيه نظر سيأتي بيانه إن شاء الله .

وأما احتمال عمومه فلجواز وصفه بالكثرة كما في قوله تعالى : ﴿ وادعوا ثبوراً كثيراً ﴾^(١) بخلاف النهي ، فإن النكرة فيه في سياق النفي فتكون عامة^(٢) .
فإن قيل : لم لا يقدر المصداً معرفاً كالفرق الأول ، حتى يكون عاماً .

فالجواب من وجهين :

أحدهما : أن ثبوت المصدر في الأمر بطريق الاقتضاء وما كان كذلك فهو ضروري ، والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها . والضرورة تندفع بتقدير المنكر فلا حاجة إلى الزائد .

وفيه نظر فإننا لا نسلم أن ثبوت المصدر في الأمر اقتضائي بل ثابت لغة على ما سنذكره ، ولأن الدلالة الاقتضائية التزامية ، ودلالة الفعل أي فعل كان على المصدر تضمنية .

والثاني : أن الفعل مركب من الزمان والمصدر ، والألف واللام زائد بمعنى آخر ، ولا حاجة لنا إليها فيما نحن فيه .

(١) الفرقان : ١٤ .

(٢) انظر هذا الدليل في : أصول السرخسي ، ١ / ٢٠ ؛ التحقيق ، ١ / ٦٥١ ؛ شرح المغني ، ١ / ٧٨ ؛ شرح ابن ملك على النار مع حاشية الرهاوي / ١٣٧ .

قوله : « ألا ترى أن نية الثلاث صحيحة » توضيح لاحتمال العموم .
وكذا قوله : « ألا ترى إلى قول الأقرع بن حابس »^(١) فيما روى أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال : « أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج ألا فحجوا » فقال الأقرع : أكل عام يا رسول الله ! فسكت عليه الصلاة والسلام حتى قالها ثلاثاً . فقال : « لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم »^(٢) . فسؤاله وهو من فصحاء العرب وقوله عليه الصلاة والسلام : « لو قلت نعم ... » إلى آخر دليل واضح على احتماله التكرار^(٣) .
قيل^(٤) : قوله : « ألا ترى إلى قول الأقرع » متصل بقوله : « على احتمال » ولو كان بالواو لكان أحسن .
وفيه نظر لأن شرط عطف الجمل بعضها على بعض أن يوجد بينهما جامع عقلي أو وهمي أو خيالي ، ووجود ذلك ممنوع .

(١) الأقرع بن حابس بن عقال التميمي ، أحد المؤلفة قلوبهم وحسن إسلامه ، كان شريفاً في الجاهلية والإسلام شهد مع رسول الله ﷺ مكة وحنينا والطائف ، قتل في معركة اليرموك في عشرة من بنيه .
انظر : الإصابة ، ١ / ٨٥ ؛ الاستيعاب ، ١ / ٩٦ ؛ تهذيب الأسماء واللغات ، ١ / ١٢٤ ؛ تاريخ الإسلام ، ٢ / ٢٨٥ .

(٢) الحديث رواه أبو دلود في كتاب الحج ، باب فرض الحج - بطل المجهود - ٨ / ٢٩٨ ، وابن ماجه في كتاب الحج ، باب فرض الحج ، ٢ / ٩٦٣ عن ابن عباس رضي الله عنهما

والحديث صححه الزيلعي في نصب الراية ، ٣ / ٦ ، انظر كذلك تلخيص الحبير ، ٢ / ٢٢٠ .

(٣) انظر هذا الدليل في أصول السرخسي ، ١ / ٢٠ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٥٩ ؛ شرح

للغني ، ١ / ٧٧ ؛ شرح للفتاوى ، ١ / ٤٠٠ ؛ التحقيق ، ١ / ٦٥٤ .

(٤) هو قول شيخه قوام الدين الكالي في بيان الوصول « ٣٠ / ب » .

[أدلة القائلين بالتفصيل]

قال رحمه الله :

« ووجه القول الثالث الاستدلال بالنصوص الواردة من الكتاب والسنة مثل قوله تعالى : ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِلدُّلُوكِ الشَّمْسِ ﴾ ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطْهَرُوا ﴾ واحتج من ادعى التكرار بحديث الأقرع بن حابس حين قال في الحج : ألعامنا هذا يا رسول الله أم للأبد ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : « بل للأبد » . فلو لم يحتمل اللفظ لما أشكل عليه » .

- أقول : وجه القول الثالث^(١) وهو قول من يفصل بين المقيّد وغيره ، الاستدلال بالنصوص الواردة في الكتاب والسنة .

أما الكتاب فكقوله تعالى : ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِلدُّلُوكِ الشَّمْسِ ﴾^(٢) فإن الصلاة تتكرر بتكرار الدلوك .

وقوله : ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطْهَرُوا ﴾^(٣) والغسل يتكرر بتكرر الجنابة .

وأما في السنة فلقوله عليه الصلاة والسلام : « أدوا عمن تموتون »^(٤) .

وقوله : « في خمس من الإبل السائمة شاة »^(٥) .

(١) انظر دليل هذا الفريق في : التحقيق ، ١ / ٦٥٦ ؛ شرح للفتى ، ١ / ٧٩ ؛ شرح ابن ملك على المنار مع حاشية الرهاوي / ١٣٨ .

(٢) الإسراء : ٧٨ .

(٣) المائدة : ٦ .

(٤) أخرجه الدارقطني في كتاب زكاة الفطر ، ٢ / ١٤١ ؛ والبيهقي في كتاب زكاة الفطر ، ٤ / ١٦١ عن ابن عمر رضي الله عنهما قال : أمر رسول الله بصلعة الفطر عن الصغير والكبير والحر والعبد ممن تموتون .

قال الدارقطني : رفعه القاسم وليس بقوي والصواب موقوف وقال ابن حجر في تلخيص الحبير ، ٢ / ١٨٤ : في إسناده ضعف وإرسال .

(٥) أخرجه أبو داود في كتاب الزكاة ، باب في زكاة السائمة - يذل المجهود - ٨ / ٥١ ، والترمذي في كتاب الزكاة ، باب زكاة الإبل ، ٣ / ٨ ، وابن ماجه في كتاب الزكاة ، باب زكاة الإبل ، ١ / ٥٧٣ عن ابن عمر رضي الله عنهما .

قال الترمذي : حديث ابن عمر حديث حسن والعمل على هذا الحديث عند عامة الفقهاء . وصححه الزيلعي في نصب الراية ، ٢ / ٣٣٨ .

وقوله : « الوضوء من كل دم سائل »^(١) فإن الخبر فيهما بمعنى الأمر .
قوله : « واحتج من ادعى التكرار » استدلال للفريق الأول بالمنقول فإنه
لم يذكر في استدلال الفريقين المتقدمين من المنقول شيئاً . فلما انتهى إلى ذكر الأدلة
المنقولة ذكره معها ، ولعل هذا وجه تأخيرها عن محله .
لا يقال : فقد ذكر الحديث في وجه الشافعي فلا يصح ما ذكرتم ، لأنه استدلال
في وجهه بقول الأقرع لا بالحديث .
ووجه الاستدلال ما ذكره من قوله : « فلو لم يحتمل لما أشكل عليه » واللازم
باطل فإنه أشكل عليه وسأل ، فالملزوم مثله .
لكن هذا الاستدلال مقتصر على ما اقتصر عليه الشيخ لا يتم ، لأن غايته الدلالة
على ثبوت الاحتمال ، وليس ذلك مطلوبة ههنا ، فيقال : الحديث دل على الاشكال
على الأقرع ، ولو كان موجه واحداً لما اشتبه عليه ويضم إلى هذا ولما احتملها ،
والتكرار من المرة يجرى مجرى العموم من الخصوص وجب القول بالعموم حتى يقوم
دليل الخصوص فيتم كما ذكر صاحب التقيوم^(٢) .
وفي بعض الشروح في هذا المقام تطويل ولا طائل تحته لاستلزامه التكرار أو
خلاف المدعى . وفيما ذكر مقتنع فاقصرت عليه .
واعلم أن لفظ الحديث ان كان على ما ذكره من قوله : « ألعامنا هذا أم للأبد »
فقال : « لا بل للأبد » فدلالة الحديث على اقتضاء الأمر التراخي دون الفور أوضح
من دلالة على التكرار وعدمه .

(١) أخرجه الدارقطني في كتاب الطهارة ، باب في الوضوء من الخارج من البدن عن تميم الداري ،

١ / ١٥٧ . قال الدارقطني : عمر بن عبد العزيز لم يسمع من تميم الداري ولا رآه . ويزيد بن خالد

ويزيد بن محمد مجهولان . قال الحافظ ابن حجر في الدراية ، ١ / ٣٠ : فيه ضعف وانقطاع .

(٢) وعبارة صاحب التقيوم « ١٦ / ب » : ولو لم يكن الأمر يحتمل الوجهين لما سأله الأقرع ولما

احتملها والتكرار من المرة يجرى مجرى العموم من الخصوص ويجب القول بالعموم .

قال رحمه الله :

« ولنا أن لفظ الأمر صيغة اختصرت لمعناها من طلب الفعل ، لكن لفظ الفعل فرد ، وكذلك سائر الأسماء المفردة والمصادر مثل قول الرجل : طلقي أي أوقعي طلاقاً أو افعلي تطليقاً أو التطليق ، وهما اسمان فردان ليسا بصيغتي جمع ولا عدد ، وبين الفرد والعدد تناف . وكما لا يحتمل العدد معنى الفرد لم يحتمل الفرد معنى العدد أيضاً ، وكذلك الأمر بسائر الأفعال كقولك : اضرب أي اكتسب ضرباً أو الضرب وهو فرد بمنزلة زيد وعمر وبكر فلا يحتمل العدد إلا أنه اسم جنس له كل وبعض ، فالبعض منه الذي هو أقله فرد حقيقة وكماً . وأما الطلاقات الثلاث فليست بفرد حقيقة بل هما أجزاء متعددة ولكنها فرد حكماً لأنها جنس واحد فصارت من طريق الجنس واحداً ، ألا ترى أنك إذا عدت الأجناس كان هذا بأجزائه واحداً ؟ فكان واحداً من حيث هو جنس وله أبعاد ، كالإنسان فرد من حيث هو آدمي ولكنه ذو أجزاء متعددة فصار هذا الاسم الفرد واقعاً على الكل بصفة أنه واحد لكن الأقل فرد حقيقة وحكماً من كل وجه . فكان أولى بالإسم الفرد عند اطلاقه والآخر محتملاً . فأما ما بين الأقل والكل فعدد محض ليس بفرد حقيقة ولا حكماً ولا صورة ولا معنى فلم يحتمله الفرد » .

— أقول : ألفاظ الشيخ في إفادة مطلوبه ظاهرة ومبناه على إثبات خصوص المصدر وقد بين ذلك ههنا بقوله : « لكن لفظ الفعل فرد » يعني سلمنا أن لفظ الأمر صيغة اختصرت لمعناها أي طلب المأمور به من طلب الفعل أي المصدر على ما تقدم بيانه ، لكن لفظ الفعل ليس بعام بل هو خاص ، لأنه فرد فيثبت بحجة تركيبها لفظ الفعل فرد ، وبين الفرد والعدد تناف ، فين لفظ الفعل والعدد تناف فيكون خاصاً .

ويبين المقدمة الأولى بقوله : « وكذلك سائر الأسماء المفردة والمصادر مثل قول الرجل : طلقي أي أوقعي طلاقاً أو افعلي تطليقاً أو التطليق » ، ومثل بمثالين معروف ومنكر إشارة إلى المذهبين المتقدمين وقال : « وهما » أي المعرف والمنكر « اسمان فردان ليسا بصيغتي جمع ولا عدد » .

ويبين الثانية بقوله : « فكما لا يحتمل العدد معنى الفرد [لم يحتمل الفرد معنى

قال رحمه الله :

« ولنا أن لفظ الأمر صيغة اختصرت لمعناها من طلب الفعل ، لكن لفظ الفعل فرد ، وكذلك سائر الأسماء المفردة والمصادر مثل قول الرجل : طلقي أي أوقعي طلاقاً أو افعلي تطليقاً أو التطليق ، وهما اسمان فردان ليسا بصيغتي جمع ولا عدد ، وبين الفرد والعدد تناف . وكما لا يحتمل العدد معنى الفرد لم يحتمل الفرد معنى العدد أيضاً ، وكذلك الأمر بسائر الأفعال كقولك : اضرب أي اكتب ضرباً أو الضرب وهو فرد بمنزلة زيد وعمر وبكر فلا يحتمل العدد إلا أنه اسم جنس له كل وبعض ، فالبعض منه الذي هو أقله فرد حقيقة وكماً . وأما الطلقات الثلاث فليست بفرد حقيقة بل هما أجزاء متعددة ولكنها فرد حكماً لأنها جنس واحد فصارت من طريق الجنس واحداً ، ألا ترى أنك إذا عدت الأجناس كان هذا بأجزائه واحداً ؟ فكان واحداً من حيث هو جنس وله أبعاد ، كالإنسان فرد من حيث هو آدمي ولكنه ذو أجزاء متعددة فصار هذا الاسم الفرد واقعاً على الكل بصفة أنه واحد لكن الأقل فرد حقيقة وحكماً من كل وجه . فكان أولى بالإسم الفرد عند اطلاقه والآخر محتملاً . فأما ما بين الأقل والكل فعدد محض ليس بفرد حقيقة ولا حكماً ولا صورة ولا معنى فلم يحتمله الفرد » .

— أقول : ألفاظ الشيخ في إفادة مطلوبه ظاهرة ومبناه على إثبات خصوص المصدر وقد بين ذلك ههنا بقوله : « لكن لفظ الفعل فرد » يعني سلمنا أن لفظ الأمر صيغة اختصرت لمعناها أي طلب المأمور به من طلب الفعل أي المصدر على ما تقدم بيانه ، لكن لفظ الفعل ليس بعام بل هو خاص ، لأنه فرد فيثبت بحجة تركيبها لفظ الفعل فرد ، وبين الفرد والعدد تناف ، فبين لفظ الفعل والعدد تناف فيكون خاصاً .

وبين المقدمة الأولى بقوله : « وكذلك سائر الأسماء المفردة والمصادر مثل قول الرجل : طلقي أي أوقعي طلاقاً أو افعلي تطليقاً أو التطليق » ، ومثل بمثالين معروف ومنكر إشارة إلى المذهبين المتقدمين وقال : « وهما » أي المعرف والمنكر « اسمان فردان ليسا بصيغتي جمع ولا عدد » .

وبين الثانية بقوله : « فكما لا يحتمل العدد معنى الفرد [لم يحتمل الفرد معنى

العدد^(١)» بل هذا أولى . وأكد ذلك بقوله : « وكذلك الأمر بسائر الأفعال كقوله : اضرب أي اكتسب ضرباً أو الضرب ، وهذا فرد بمنزلة زيد وعمر وبكر فلا يحتمل العدد » .

ولما استشعر أن يقال : إن كان عدم احتمالهِ صحيحاً ، فالواجب أن لا تصح نية الثلاث لكونه عدداً .

أجاب بقوله : « إلا أنه » أي المصدر « اسم جنس له كل وبعض فالبعض من الذي هو أقله فرد حقيقة وحكماً وأما الطلقات الثلاث فليست بفرد حقيقة بل هي أجزاء متعددة ولكنها فرد حكماً ، لأنه جنس واحد فصارت من طريق الجنس واحداً » .

وحاصلة أن المصدر خاص إما بخصوص العين أو بخصوص الجنس ، واستوضح ذلك بقوله : « ألا ترى أنك إذا عدت الأجناس كان هذا بأجزائه واحداً من حيث هو جنس وله ، أبعاض كالإنسان فرد من حيث هو آدمي لكنه ذو أجزاء متعددة » وإذا ثبت هذا فيقال : « صار هذا الاسم الفرد واقعاً على الكل بصفة أنه واحد لكن الأقل فرد حقيقة وحكماً من كل وجه ، فكان أولى بالإسم الفرد عند اطلاقه والآخر محتملاً . فأما ما بين الأقل والكل فعدد محض ليس بفرد حقيقة ولا حكماً ولا صورة ولا معنى فلم يحتمله الفرد » .

قوله : « ولا صورة ولا معنى » تأكيد لقوله : « حقيقة ولا حكماً » يؤيده ما ذكره شمس الأئمة : « ولا تعمل نية الثنتين لأنه ليس فيه معنى الفردية صورة ولا معنى »^(٢) .

[وقيل^(٣) : يجوز أن يكون قوله : « حقيقة ولا حكماً » عما ذكر من الأول والكل . وقوله : « ولا صورة ولا معنى » احتراز عما سذكروه وهو أن يكون فرداً صيغة أو دلالة]^(٤) .

(١) ساقطة من أ و ج .

(٢) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ٢٤ .

(٣) هو قول الشيخ عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ، ١ / ٢٨٩ .

(٤) ساقطة من ج .

وفي هذا المقام بحث :

أما أولاً : فلأننا لا نسلم أن بين العدد والفرد تناف لأن العدد مركبٌ منه ،
والشيء لا يتركب من منافيه .

وأما ثانياً : فلأن اللفظ الفرد الذي لا يكون جمعاً ولا عدداً لو كان معناه فرداً
البتة لكان « من » و « ما » وأمثالها خاصاً . واللازم باطل فالملزوم مثله .

وأما ثالثاً : فلأنه لو لم يحتمل العدد لما استقام اقتران العدد به على سبيل التفسير ،
لأن الشيء لا يفسر إلا بالمحتمل ، واللازم باطل لجواز قول الرجل : طلق امرأتى
مرتين ، فالملزوم مثله .

وأما رابعاً : فلأن^(١) ما يحتاج إليه في نفي العدد اللفظ الفرد ، ولفظ الأمر
كذلك فلا حاجة إلى [المصير]^(٢) إلى المصدر المتضمن .

وأما خامساً : فلأن في العبارة تسامحاً لأنهم يقولون : صيغة الأمر مختصرة من
طلب الفعل بالمصدر فإن طلقي مختصر من أوقعي طلاقاً أو افعلي تطليقاً ، ولفظ
أوقعي أو افعلي أيضاً لفظ أمر فلم يحصل البيان شافياً .

والجواب عن الأول : أن الشيء لا يتركب من منافيه إذا كانت المنافاة بينهما
ذاتية ، وأما إذا كانت عرضية فيتركب . والمنافاة بين الوحدة والكثرة ليست بذاتية ،
بل لكون الواحد مكيالاً لها ، والمكيالية عرضية على ما عرف^(٣) .

وعن الثاني : أن كلامنا فيما لا يدل على عموم قاطع ، [والإجماع]^(٤) قد
دل على عموم ما ذكرتم .

وعن الثالث : أنا لا نسلم أن المقترن تفسير حتى يكون من محتملاته بل هو تغيير ،
فإنه إذا قرن بالصيغة العدد يكون الوقوع بالعدد لا بأصل الصيغة حتى لو
قال : طلقتك ثلاثاً فماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء . فنصبه ليس لكونه تفسيراً

(١) وردت زيادة في نسخة ج لا تستقيم مع العبارة وهي : « فلأن في العبارة تسامحاً لأنهم يقولون
إلى ... » .

(٢) في ج : « المصدر » .

(٣) انظر هذا الجواب في حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ١٤٢ .

(٤) ساقطة من ج .

بل لقيامه مقام المصدر ، فإن قوله : طلقها ثلاث مرات معناه تطليقات ثلاثاً^(١) .
وعن الرابع : بأن لفظ الأمر للطلب فهو وسيلة إلى المطلوب ، والمقصود بالذات
هو المطلوب وهو الفعل فيكون الاعتبار به .
وعن القياس : بأن قوله : أوقعي طلاقاً أو افعلي تطليقاً ليس الغرض منه تمثيل
الاختصار بل الغرض منه اظهار لفظ الفعل المطلوب لإظهار فرديته .

(١) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ٢٣ ؛ كشف الأسرار ، ١ / ٢٩٠ ؛ شرح المغنى ، ١ / ٩١ ؛ شرح
فتح القدير ، ٣ / ٣٥٩ .

ونوى عدداً من ذلك لا يصح ، لكنه يقع على الأقل ويحتمل الكل بالنية لكونه فرداً دلالة . ومعنى التوحد مراعى في ألفاظ الوجدان ، وهذا لأنه صار مجازاً عن الجنس^(١) .

وبيان ذلك أن اللام موضوعه للعهد وهو أن يذكر شيئاً ثم يعاوده فيكون معهوداً كما سيجيء ، فإن تعذر ذلك لبعد المعهود يحمل على تعريف الجنس ، أي الحقيقة من حيث هي . فإن كانت ذات أفراد يمكن ارتباط الحكم بجميعها أفادت الاستغراق مفرداً كان اللفظ أو جمعاً كقوله تعالى : ﴿ إِنْ الْإِنْسَانُ لَفِي خَسِرٍ ﴾^(٢) وقوله تعالى : ﴿ الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ ﴾^(٣) وإن لم يمكن لم تفد سواها كقوله تعالى : ﴿ أَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الدَّبَّ ﴾^(٤) وقول الرجل : اشترى العبيد ، وحينئذ يقع على الأقل ويحتمل الكل ، لأن إعمال الدليلين ولو بوجه أولى من إهمال أحدهما ، وذلك فيما قلنا ، لأن اللام صار للجنس ، ومقتضاه يغير مقتضى الجمع ، فإن العمل بالجمع يحتمل حصول أفراد بخلاف الجنس ، فلو بقينا الاسم جمعاً لغا حرف التعريف لأن الحقيقة متعذرة . والعمل بالجمع ينافي الجنس من حيث هو ، ولما اعتبرنا الجنسية لم نلغ معنى الجمعية ، لأن في الجنس معنى الجمع لاشتماله على الأفراد حقيقة أو توهماً وإن لم تكن معتبرة . وإن عدم الاعتبار ليس اعتبار العدم ، فكان اعتبار الجنس مرجحاً ، لأن فيه جمعاً بين المعنيين فهو أولى .

ويؤيدها قوله تعالى : ﴿ لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدِ ﴾^(٥) فإنه عليه الصلاة والسلام حرم الفرد عليه فصاعداً ، ولم يكن مختصاً بالجمع فيثبت أن المصدر وسائر أسماء الأجناس في إفادة الفردين وعدم إفادة العدد في حد سواء . هذا تقرير كلام الشيخ .

(١) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ٢٤ ؛ التلويح على التوضيح ، ١ / ٥٣ ؛ شرح المغنى ، ١ / ٩٥ ؛ تيسير التحرير ، ١ / ٩٣ .

(٢) العصر : ٢ .

(٣) النساء : ٣٤ .

(٤) يوسف : ١٣ .

(٥) الأحزاب : ٥٢ .

وفيه بحث من أوجه :

ومنها ما قيل : إن « ماء » اسم جنس فلا يكون لدخول اللام فيه فائدة ، فلغا قول الشيخ : « أو الماء » .

ومنها ما قيل : ينبغي أن لا ينعقد اليمين عند إرادة الجميع في قوله : إن تزوجت النساء ، أو اشترت العبيد ، أو لا أشرب ماءً أو الماء على قول أبي حنيفة رحمه الله كما في مسألة الكوز إذا لم يكن فيه ماء لعدم تصور البر^(١) . وقد قال شمس الأئمة في أصوله في هذه المسائل : ولو كان المراد الجميع لا يحث قط ، ويدين قضاء لأنه نوى حقيقة كلامه^(٢) .

ومنها ما قيل : يلزم على ما ذكر ثم في قولها : خالعي على ما في يدي من الدراهم ، وليس في يدها شيء أن يلزمه درهم واحد ، لا ثلاثة دراهم^(٣) . وفي قوله : لا أكلمه الأيام أو الشهور أن يقع على الواحد لا العشرة كما ذكره أبو حنيفة^(٤) ولا الجمعة والسنة كما ذكرنا^(٥) .

ومنها ما قيل : لا نسلم أن العهد متعذر ، لم لا يجوز أن يكون الثلاث معهوداً في أنواع الجموع ؟ إذ هو أولى من غيره بدليل وجوب الصرف إليه عند عراء الجمع

(١) وصورته أن يقول إن لم أشرب الماء الذي في هذا الكوز اليوم فامرأته طالق وليس في الكوز ماء لم يحث عند أبي حنيفة ومحمد ، لأن اليمين إنما تعقد للبر فلا بد من تصور البر ليتمكن إيجابه .

انظر : الهداية مع شرحه العناية وفتح القدير ، ٤ / ٤١٣ ؛ المبسوط ، ٩ / ٧ .

(٢) نقله بمعناه عن أصول السرخسي ، ١ / ٢٤ .

(٣) تلزمه ثلاثة دراهم لأنها سمت الجمع وأقله ثلاثة .

انظر : المبسوط ، ٦ / ١٨٧ ؛ الهداية مع شرح فتح القدير ، ٤ / ٦٧ .

(٤) لأن اسم الأيام ينتهي بالعشرة إذا كان مقروناً بالعدد يقال : ثمانية أيام ، عشرة أيام فإذا جاوز العشرة لا يسمى أياماً مقروناً بالعدد يقال : أحد عشر يوماً ولا يقال : أحد عشر أيام .

ولأنه جمع معرّف باللام فيصرف إلى أقصى ما عهد مستعملاً فيه لفظ الجمع على اليقين وذلك عشرة فيصرف إلى عشرة أشهر .

انظر : الهداية مع شرح العناية وفتح القدير ، ٤ / ٤٢٩ ، ٤٣٠ .

(٥) أي أبا يوسف ومحمد ، لأن اللام للعهد إذ أمكن وإذا لم يمكن صرفت إلى الاستغراق ، والعهد ثابت في الأيام السبعة فانصرفت الأيام إليها وفي الشهور شهرة السنة فيصرف التعريف إليها . انظر المراجع السابقة .

عن اللام باعتبار أنه أول الجموع .

ومنها : أن ما ذكرتم معارض بأن أعمال حرف التعريف يستلزم إلغاء صيغة الجمع وبأن الجمع فيه معنى الجنس ، وإليه ذهب صاحب الكشف حيث لو دخلت اللام على الجمع صلح أن يراد به جميع الجنس أو بعضه ، لا إلى الواحد فلم يتعين الاعمال في الحمل على الجنس .

وأجيب عن الأول^(١) : بأن « ماء » في أصل الوضع لفرد غير معين لا للجنس ، وإنما صار له في موضع النفي [وإذا دخل عليه اللام صار للجنس سواء كان في موضع النفي]^(٢) أو الإثبات .

وعن الثاني^(٣) : أن نيته صادفت حقيقة كلامه فيجوز ، ثم بعد ذلك لم يعتبر التصور وعدمه ، بخلاف مسألة الكوز فإن يمينه هناك لم تصادف حقيقة كلامه ، لأنه لا حقيقة لشرب الماء المعلوم فلغى كلامه من الأصل ، أو لأن لكلامه هنا محلاً متصور البر ، وهو الحمل على الأقل فيصح يمينه لذلك التصو ، فبعد ذلك عند إرادة الجميع لا يلغى .

وعن الثالث : بأن صرف اللام في الجمع إلى الجنس إذا لم يكن معهوداً وقد وجد ههنا ، لأن قولها ما في يدي عام يتناول الدراهم وغيرها ، فقولها من الدراهم بيان له فوجب صرف اللام إليه .

وردّ بأن « ما » عام معنى يقع على الواحد فلا يلزم من الصرف إليه أن يكون جمعاً .

والجواب : أن الأصل فيه العموم وماتمة ضرورة يعدل لها عنه ، وهو يتضمن [العمل]^(٤) بحقيقة الجمع أيضاً فيصار إليه ، وكذلك المعهود أيام الجمعة وشهور السنة بين الناس فيجب صرف اللام إليها عندهما . فأما أبو حنيفة فقد جعل معهوداً للثلاثة فصاعداً إلى العشرة وصرف اللام إلى أكثر هذا المعهود احتياطاً .

(١) الجواب لشيخه قوام الدين الكالى في بيان الوصول « ٣٢ / أ » .

(٢) ساقطة من أ .

(٣) انظر المرجع السابق .

(٤) ساقطة من ب .

وعن الرابع : أن حملة على الثلاثة يستلزم إلغاء حرف التعريف لاستواء الحكم مع وجود اللام وعدمه ، لتعينه عند عدم اللام أيضاً .

وعن المعارضة بأن ذكر الجمع وإرادة الواحد جائز ، وبأن المراد بالجنس هو الحقيقة التي هي لا مفرد ولا جمع لكن يحتملها ، فإن حملنا على الجمع فالجنس الذي فيه لا يخلوا إما أن يحتمل المفرد أو لا . فإن احتمل فهو المطلوب سواء وجد في ضمن الجمع أو غيره ، وإن لم يحتمل فلم يكن جنساً من حيث هو .

وقد قيل في الجواب هذه الفائدة كانت تحصل بدون اللام فلا بد لها من زيادة فائدة .

قال رحمه الله :

« وإنما أشكل على الأقرع بن حابس لأنه اعتبر ذلك كسائر العبادات » .

— أقول : هذا جواب عما تمسك به الفريق الأول من سؤال الأقرع . وتوجيهه أنه أشكل عليه باعتبار أنه عرف سائر العبادات متعلقة بأسباب متكررة كالصلاة والصوم ، وقد رأى الحج متعلقاً بالوقت وهو متكرر ، وبالبيت وهو غير متكرر فاشتبه الأمر عليه فسأل ، لا أن الصيغة تحتل التكرار^(١) .

ورد : بأن قوله : « لو قلت نعم لوجبت » ينافي هذا الجواب ، لأن وحدة السبب لو كانت مؤثرة في وحدة الحكم لما كان تعليق التكرار بقوله : « نعم » مفيداً مع وحدة السبب .

وأجيب^(٢) : بأن معنى كلامه : « لو قلت نعم » لصار الوقت سبباً وهو متكرر ولزم عليكم الوجوب متكرراً ولما استطعتم ، لأنه شارع وإليه نصب الأسباب . هذا ما ذكره في توجيه كلام الشيخ ، وهو كما ترى يشير إلى أن تكرر ما تكرر من العبادات إنما هو بتكرر أسبابها . وفيه نظر لأن كلامنا في تكرر موجب الأمر ، وذلك وجوب الأداء ، والأسباب لا تعلق لها بذلك عندنا وإنما متعلقها نفس الوجوب فلا يكون مما نحن فيه وإلا لم يبق فرق بين نفس الوجوب ووجوب الأداء في كونهما تامين بالأسباب . وكلام الشيخ بظاهره لا يستلزم شيئاً من ذلك لأنه قال اعتبر ذلك بسائر العبادات ، يعني لما رآها متكررة اعتبر الحج بها ، وليس فيه ما يدل على التعرض للأسباب .

نعم ما ذكره يمكن أن يكون جواباً لسؤال يرد على مقدمة الدليل وتقريره أن يقال : لا نسلم أن الفرد لا يحتمل معنى العدد ، فإن ما ذكرتم يقتضي أن لا يتكرر مأمور به أصلاً وقد تكرر كثير من العبادات .

والأوجه في الجواب أن يقال : ما تكرر من العبادات ليس باعتبار العدد بل باعتبار الوحدة الحكمية كالطلقات الثلاث ، فإن ما تكرر من الأسباب يدل على أن

(١) انظر هذا الجواب في : أصول السرخسي ، ٢٢ / ١ ؛ شرح المغنى ، ٩٠ / ١ ؛ شرح المنتخب ،

٤٠٣ / ١ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ٥٩ / ١ ؛ التلويح على التوضيح ، ١٥٩ / ١ .

(٢) الجواب لفخر الإسلام ذكره في مختصر التقويم .

انظر : التحقيق ، ١ / ٦٦٤ ؛ كشف الأسرار ، ٢٩٩ / ١ .

مسببه نوع ذو أفراد كثيرة ، والكل مراد بالأمر ، والحج لما لم يتكرر سببه لم يوجد دليل على كثرة أفرادها ، فكان المراد الواحد الحقيقي^(١) .

ولم يتعرض الشيخ لجواب القول الثالث ، لأن الجواب الذي ذكره جواب لهم .
فإن ما ذكروا من الشروط بمعنى العلل ، وقد عرف أن تكرر التعلل قرينته الوحدة الحكمية .

(١) انظر الاعتراض وجوابه بتفصيل أكثر في شرح ابن ملك على المنار مع حواشيه / ١٤٤ ، ١٤٥ .

قال رحمه الله :

« وعلى هذا يخرج أن كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى :
﴿ والسارق والسارقة ﴾ لم يحتمل العدد حتى قلنا لا يجوز أن يراد بالآية إلا
الايمن ، لأن كل السرقات غير مراد بالإجماع . فصار الواحد مراداً . وبالفعل
الواحد لا يقطع إلا يد واحدة » .

- أقول : أي على هذا الأصل وهو أن اسم الجنس لكونه فرداً لا يحتمل العدد
يخرج اسم الفاعل في أنه في دلالة على المصدر لغة كالأمر ، وقد عرفت أن المصدر
اسم فرد لا يحتمل العدد فيكون المراد بقوله تعالى : ﴿ والسارق والسارقة ﴾^(١) إما
سرقة واحدة ، أو كل السرقات . لا سبيل إلى الثاني لافضائه إلى انسداد باب
القطع ، فإن كل السرقات لا تعرف إلا عند الموت ، والإجماع^(٢) على خلافه فتعين
الأول .

وقد انعقد الإجماع^(٣) على أن بالسرقة الواحدة لا يقطع إلا يد واحدة ،
فالواجب بالآية قطع يد واحدة بسرقة واحدة في حق عامة السراق ، ثم هذه اليد هي
اليمنى بالإجماع^(٤) والسنة قولاً وفعلاً وبقراءة ابن مسعود رضي الله عنه^(٥) ، فلم
تبق اليسرى من الآية مرادة .

والرجل اليسرى في المرة الثانية أي صارت محلاً بالسنة^(٦) والإجماع^(٧) ، فظهر
من هذا أن السارق لا يؤتى على أطرافه الأربعة ولكن يجبس حتى يحدث توبة .

(١) المائدة : ٣٨ .

(٢) حكى الإجماع غير واحد :

انظر : كشف الأسرار ، ١ / ٣٠١ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٦٢ ؛ شرح المغني ، ١ / ٩٩ .

(٣) انظر : المغني ، ٩ / ١٠٦ ؛ المبسوط ، ٩ / ١٦٦ .

(٤) انظر المراجع نفسها .

(٥) وهي قراءة « فاقطعوا أيمنها » . انظر تخريج هذا الأثر ص ٥٩ .

(٦) وهو حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ : « إذا سرق فاقطعوا يده ثم إن سرق فاقطعوا رجله » أخرجه
الدارقطني في سننه .

(٧) خالف الجماعة عطاء فحكى عنه أنه تقطع يده اليسرى .

انظر : المغني ، ٩ / ١٠٦ ؛ المبسوط ، ٩ / ١٦٦ .

وقال الشافعي رحمه الله يؤتى عليها^(١) لأن الله تعالى نص على الأيدي بلفظ الجمع وأضافه إلى السارق والسارقة بقوله : ﴿ فاقطعوا أيديهما ﴾ فأوجب الاستغراق ، كما إذا قيل عبيد كما ، فيدخل اليمين واليسار ، ففي الحمل على اليمين وحدها ابطال الإطلاق وصيغة الجمع ، لأن لهما يمينين لا أيماناً وذلك يجري مجرى النسخ عندكم^(٢) .

والجواب : أن قراءة ابن مسعود رضي الله عنه مشهورة يجوز تقييد المطلق بها ، ولو كان النص باقياً على عمومه لقطعت اليد اليسرى في المرة الثانية ، لأن مع بقاء المنصوص عليه لا يجوز العدول إلى غيره وهو خلاف الإجماع .

وقوله : تقييد المطلق نسخ عندكم لا يفيد لأنه استدل بما لا يراه . نعم يصار إلى مثل ذلك إذا كان في مقام الدفع ، أما في مقام الاستدلال على ما ادعاه فلا يقبل . وإذا ثبت تقييده يكون صيغة الجمع مجازاً على التثنية ضرورة كقوله تعالى : ﴿ فقد صغت قلوبكما ﴾^(٣) .

وقد اعترض عليه بنقض اجمالى بقوله تعالى : ﴿ الزانية والزاني فاجلدوا ﴾^(٤) فإن جميع أفراد فعل الزنا ليس بمراد كما ذكرتم في السارق ، وبالزنا الواحد لا يحد إلا حد واحد بالإجماع ، فإذا تكرر الزنا من شخص واحد يجب أن لا يحد ثانياً كما قلتم في عدم قطع يسرى السارق في المرة الثانية والثالثة .

والجواب : أن عدم دلالة المصدر قد ثبت بما ذكرنا إلا أنه في مثل هذا الكلام وقع علة الحكم ، والحكم يتكرر بتكررها مع بقاء المحل ، والمحل في حد الزنا هو البدن وهو باق في المرة الثانية ، وفي السرقة اليمنى وقد فاتت^(٥) .

قيل في بعض الشروح : إن قوله : ((دل على المصدر لغة)) صفة الفاعل ،

(١) انظر : نهاية المحتاج ، ٧ / ٤٦٦ ؛ المجموع ، ١٩ / ٦٣ ؛ الام ، ٢٦٤ .

(٢) لم يذكر الشافعية هذا الدليل على مدعاهم ، بل ذكروا أدلة أخرى . راجعها - إن شئت - في المراجع السابقة .

(٣) التحريم : ٤ . انظر هذا الجواب بتفصيل أكثر في شرح ابن ملك على المنار مع حواشيه / ١٤٨ ،

١٤٩ .

(٤) النور : ٢ .

(٥) انظر الاعتراض وجوابه مع أجوبة أخرى في شرح المغنى ، ١ / ١٠١ ، ١٠٢ .

واحترز به عن اسم الفاعل إذا كان علماً ، فإنه لا يدل على المصدر كالحادث . وإن قوله : « لم يحتمل » خير إن والضمير المستكن في لم يحتمل راجع إلى المصدر ، لأن بناء الباب لبيان أن المصدر لا يحتمل العدد ، ولكن فيه بعد لأنه حينئذ لا يكون الخبر محكوماً به على المبتدأ وهو اسم الفاعل ، لكن نظر المشائخ إلى المعنى ، وفي بعض النسخ « ولم يحتمل » بالواو ، فعلى هذا يكون الخبر قوله : « دل على المصدر » ولا يتجه ما ذكرناه^(١) .

وهذا الكلام غير متجه سواء كانت النسخة بالواو أو لا ، لاحتمال أن يكون « دل » خير إن ، وقوله : « لم يحتمل » خير بعد خير . وقوله : لأن بناء الباب لبيان أن المصدر لا يحتمل العدد غير صحيح ، لأن بناء الباب لبيان أن لفظ الأمر واسم الفاعل لا يحتمل العدد ، وعدم احتمال المصدر اياه مقدمة من مقدمات الدليل على ذلك .

(١) هو قول شيخه قوام الدين الكالى في بنیان الوصول « ٣٢ / ب » .

[أنواع موجب الأمر]

قال رحمه الله :

« وموجب الأمر على ما فسرنا يتنوع نوعين ، وكل نوع يتنوع نوعين ، وهذا تنويع في صفة الحكم » .

- أقول : يعني بموجب الأمر ما ثبت به ، وهو الواجب لما مر أنه للإيجاب ، وهو يتنوع نوعين أداءً وفضاً . وكل واحد منهما يتنوع نوعين ، الأداء يتنوع إلى الكامل والقاصر . والقضاء إلى مثل معقول [وغير معقول]^(١) . وهذا التقسيم بالنظر إلى الأصل ، ثم يتولد من ذلك أن يكون أداءً محضاً وشبيهاً بالقضاء ، وأن يكون قضاء محضاً وشبيهاً بالأداء .

فحاصل الأقسام ستة وإليه أشار في الباب الذي يلي هذا وفي شرح التقويم . وذكر قبل الباب أربعة نظراً إلى الأصول . وقيل : معناه يتنوع نوعين أداءً وقضاءً . وكل واحد منهما يتنوع نوعين وهما الأداء المحض وغير المحض ، والقضاء المحض وغير المحض .

ثم ينقسم المحض من الأداء إلى الكامل والقاصر ، ومن القضاء بمثل معقول وغير معقول .

فبيّن الشيخ قبل الباب القسمين الأولين اللذين صار بهما الأقسام أربعة ، وبعد الباب اعتبر الحاصل من التقسيم وبيّن الأقسام ستة^(٢) .

وقيل : الواجب بالأمر نوعان : أداء ، وقضاء . وكل واحد حسن بمعنى في نفسه ، وحسن بمعنى في غيره .

وقيل : معناه أن موجب الأمر يتنوع نوعين :

أحدهما : في صفة قائمة في الموجب .

والثاني : في صفة قائمة بغيره ، وهو الوقت وغير الوقت .

وكل من الأولين محتمل ، وهذا الذي ذكره من التنويع تنويع في صفة الحكم .

(١) ساقطة من ج .

(٢) هو قول الشيخ عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ، ١ / ٣٠٢ .

[باب يلقب ببيان صفة الحكم]

قال رحمه الله :

« وهذا باب يلقب ببيان صفة حكم الأمر ، وذلك نوعان : أداء وقضاء .
والأداء ثلاثة أنواع : أداء كامل محض ، وأداء قاصر محض ، وما هو شبيهه بالقضاء .
والقضاء أنواع ثلاثة : نوع بمثل معقول ، ونوع بمثل غير معقول ، ونوع بمعنى الأداء .
وهذه الأقسام تدخل في حقوق الله تعالى وتدخل في حقوق العباد أيضاً » .

— أقول : أي ما نحن بقبالته باب يسمى ببيان صفة الحكم المشروع الواجب بالأمر ، وذلك أي الصفة نوعان : أداء ، وقضاء . وكل منهما ثلاثة أنواع : أداء محض كامل ، وأداء قاصر ، وأداء شبيهه بالقضاء . وذلك لأنه سيذكر أن الأداء تسليم نفس الواجب بالأمر ، وحينئذ لا يخلوا إما أن يكون تسليمه كما وجب ومن غير مشابهته لخلفه أو لا .

فإن كان الأول فهو الأداء المحض الكامل .

وإن كان الثاني فانتفاؤه إن كان بانتفاء القيد الأول أعني قولنا كما وجب ، فهو النوع الثاني أعني الأداء القاصر .

وإن كان بانتفاء القيد الثاني فهو النوع الثالث .

وهذا حديث إجمالي يشوقك^(١) إلى تفصيله ، واعتبر القضاء بأضداد القيود يتبين لك أقسامه ، وهذه الأقسام كما أنها تدخل في حقوق الله تعالى تدخل في حقوق العباد ، فيحصل من ضرب الستة في اثنتين اثنا عشر نوعاً .
ثم القضاء بالمثل المعقول في حقوق العباد ينقسم إلى كامل وقاصر ، فصارت ثلاثة عشر .

وقد قيل : القضاء في حقوق الله تعالى أيضاً ينقسم إلى ذلك ، فإن قضاء الفائتة بجماعة قضاء بمثل معقول كامل ، وقضاؤها منفرداً بمثل معقول قاصر . وعلى هذا يصير الأقسام أربعة عشر .

ورد : بأن صفة الكمال إنما يثبت في الأداء باعتبار تحقق لزوم الوصف الذي به يثبت الكمال فيه ولم يتحقق ذلك في القضاء ، لأن وصف الجماعة ليس بلازم في القضاء فكان قضاء المنفرد كاملاً ، وبالجماعة أكمل .
ولعل هذا اختيار الشيخ فإنه لم يتعرض لذلك .

(١) في ج : « يسوقك » وهو صحيح أيضاً .

[تعريف الأداء والقضاء]

قال رحمه الله :

« والأداء اسم لتسليم نفس الواجب بالأمر . والقضاء اسم لتسليم مثل الواجب به كمن غصب شيئاً لزمه تسليم عينه وردّه ، فيصير به مؤدياً ، وإذا هلك لزمه ضمانه فيصير به ضامناً » .

— أقول : الأداء : تسليم نفس الواجب بالأمر^(١) ، فقوله : « تسليم » يشمل الأداء والقضاء . وبقوله : « نفس الواجب » أي عينه خرج القضاء لأنه تسليم مثله ، إذ المراد بنفس الواجب ما يثبت الأمر ابتداءً ، ومثله ما يثبت به عوضاً عن الفائت ، فيكون القضاء تسليم مثل الواجب بالأمر .

وقوله : « الأمر » إشارة إلى أن المراد منه أفعال الجوارح ، لا ما في الذمة قبل الأمر ، وهو نفس الوجوب ، لأن ذلك بالسبب لا بالأمر . وعلى هذا يسقط ما قيل : إن إضافة الوجوب إلى الأمر تسامح أو توسع ، وإن نفس الواجب وهو وصف في الذمة لا يتصرف فيه بتسليم أو غيره ، فإن المراد من نفس الواجب عينه^(٢) .

وأورد عليه أشكالاً من أوجه :

منها : أنه غير جامع لخروج أداء ما وجب بالخبر كقوله تعالى : ﴿ والله على الناس حج البيت ﴾^(٣) ، وما وجب بالنذر .

ومنها : أن التسليم في الأفعال غير متصور لاستحالة بقائها^(٤) ، وجعله مجازاً لا يليق بالتعريف .

(١) انظر تعريف الأداء في : ميزان الأصول / ٦٣ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٦٤ ؛ المستصفى ، ١ / ٩٥ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ، ١ / ٢٣٢ ؛ شرح تنقيح الفصول / ٧٢ ؛ شرح الكوكب المنير ، ١ / ٣٦٥ .

(٢) وهو اعتراض ذكره سراج الدين الهندي في شرح المغنى ، ١ / ١٧١ لذلك رجح تعريف صاحب المغنى إذ أضاف الواجب إلى سببه فقال : « تسليم عين الواجب بسببه إلى مستحقه » .

انظر كذلك : شرح ابن ملك على المنار مع حواشيه / ١٥٠ ؛ شرح التحقيق ، ٢ / ٤٤٩ .

(٣) آل عمران : ٩٧ .

(٤) لأنها أعراض والأعراض لا تبقى بخلاف الجواهر .

انظر حاشية الرهاوي وعزمي زاده على شرح ابن ملك على المنار / ١٥٠ .

ومنها : أنه لابد من قيد آخر وهو « إلى مستحقه »^(١) ، وكذا في تعريف القضاء لابد من قيد وهو « إلى مستحقه » وهو حقه^(٢) .

أما الأول : فلأن تسليم الواجب قد يتحقق ولا يكون أداءً كما إذا صادف غير المستحق .

وأما الثاني : فليقع الاحتراز عن التسليم إلى غير المستحق ، وعما إذا قضى دينه بمال الغير فإنه لا يكون قضاء ، وللمالك أن يستردها من صاحب الدين .

والجواب عن الأول : أن مثل ذلك الخير في معنى الأمر عدل إليه لأجل المبالغة والتأكيد . والواجب بالنذر نفس الوجوب ، وليس الكلام فيه . ووجوب أدائه أيضاً ليس إلا بالأمر بقوله تعالى : ﴿ أوفوا بالعهد ﴾^(٣) وقوله عليه الصلاة والسلام : « أوف بنذرك »^(٤) .

وعن الثاني : أن الأفعال الشرعية لها حكم الجواهر ، وذلك من مسلمات الفن ، ولهذا يوصف بالبقاء شرعاً بدليل قبول العقود الفسخ والإقالة ، فيجزي فيها التسليم كالأعيان ، لكن تسليم كل شيء بما يناسبه فتسليمها إخراجها من العدم إلى الوجود^(٥) .

سلمناه ولكن لا نسلم أن جعله مجازاً لا يليق به ، لأنه تعريف لفظي يعتمد جلاء الألفاظ^(٦) .

(١) أي في تعريف الأداء وهو ما فعله شمس الأئمة والاختصاصي وجمال الدين الخبازي .

انظر : أصول السرخسي ، ١ / ٤٤ ؛ التحقيق ، ٢ / ٧٦٥ ؛ شرح المغني ، ١ / ١٦٩ .

(٢) ومن أخذ بهذا القيد شمس الأئمة والاختصاصي . انظر المراجع السابقة .

(٣) الإسراء : ٣٤ .

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الأيمان والنذور ، باب إذا نذر أو حلف أن لا يكلم إنساناً ، ٨ / ١٧٧ ، ومسلم في كتاب الأيمان ، باب نذر الكافر وما يفعل به إذا أسلم ، ٣ / ١٢٧٧ عن ابن عمر أن عمر رضي الله عنهما قال : يا رسول الله إني نذرت في الجاهلية أن أعتكف ليلة في المسجد الحرام قال : أوف بنذرك .

(٥) راجع هذا الجواب بتفصيل أوسع في شرح ابن ملك على المنار مع حواشيه / ١٥٠ .

(٦) واستعمال المجاز في التعريفات شائع عند ظهور المراد من غير نكير .

والجواب نسبة ابن الحلبي للقآنى .

انظر : حاشية ابن الحلبي على شرح ابن ملك على المنار / ١٥٠ .

وعن الثالث : بأن أداء ما وجب إنما سمي تسليماً إذا سلمه إلى مستحقه ، لأن
السلامة حينئذ تحصل وهو مشتق منها ، وبأن مال الغير لا يكون مثلاً على ما فسر
المثل ههنا ، وما في كلامه واضح لا يحتاج إلى بيان^(١) .

(١) انظر شرح ابن ملك على المنار مع حواشيه / ١٥١ .

قال رحمه الله :

« وقد يدخل في الأداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الأمر حقيقة في الإباحة والندب . وأما القضاء فلا يحتمل هذا الوصف ، قال الله تعالى : ﴿ إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ﴾ . »

— أقول : نبه الشيخ بهذا الكلام على أن الذي ذكره هو تعريف موجب الأمر عند عامة الفقهاء ، فالنفل لا يطلق عليه الأداء [إلا ^(١)] بطريق التوسع .

وأما على قول من جعل الأمر حقيقة في الإباحة والندب فقد يدخل النفل في الأداء لكونه مأموراً به ، فأما القضاء فلا يحتمل هذا الوصف ، وهو دخول النفل فيه ، لأن القضاء مبني على كون المتروك مضموناً ، والنفل لا يضمن بالترك ، ولو شرع فيه فأفسده وجب القضاء ، لأنه بالشروع فيه صار ملحقاً بالواجب .

وقوله : قال الله تعالى : ﴿ إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ﴾ ^(٢) متصل بقوله : « (الأداء اسم لتسليم نفس الواجب) » واستشهاد عليه ، فإن الآية نزلت في تسليم مفتاح الكعبة ، روى أن رسول الله ﷺ لما فتح مكة طلب المفتاح ، فقبل له : إنه مع عثمان بن طلحة ^(٣) وكان سادن الكعبة ، فوجه إليه علياً رضي الله عنه فأبى أن يدفع إليه وقال : لو علمت أنه رسول الله لم أمنعه المفتاح . فلوى على يده واحدة قهراً ، فدخل رسول الله ﷺ البيت ، فلما خرج قال له العباس : اجمع إلى السدانة مع السقاية وسأل المفتاح فأنزل الله هذه الآية ، فأمر رسول الله ﷺ علياً برده ، فردّه واعتذر فقال لعلي : آذيت ثم جئت تعتذر ، قال : إن الله تعالى أنزل في شأنك قرآناً وأمر برده ، وتلا الآية فأتى عثمان النبي ﷺ وأسلم ، ثم إنه هاجر ودفع المفتاح إلى أخيه شيبة ^(٤) فهو في ولده إلى اليوم ^(٥) ، وسمى رد عين ما أخذ أداءً .

(١) ساقطة من ج .

(٢) النساء : ٥٨ .

(٣) هو عثمان بن طلحة بن أبي طلحة القرشي ، أسلم مع خالد بن الوليد وعمرو بن العاص في هدنة الحديبية ، وشهد فتح مكة . روى عن النبي ﷺ ، توفي بمكة سنة ٤٢ هـ .

انظر : تهذيب الأسماء واللغات ، ٢ / ٤٦٠ ؛ الإصابة ، ٢ / ٤٦٠ ؛ الاستيعاب ، ٣ / ٩٢ ؛ سير أعلام النبلاء ، ٣ / ١٠ ؛ تاريخ الإسلام ، ٨١ .

(٤) هو شيبة بن عثمان بن أبي طلحة القرشي ، يعرف بالأوقص ، أسلم يوم الفتح وشهد حيناً ، توفي سنة ٥٩ هـ . انظر : الإصابة ، ٢ / ١٦١ ؛ سير أعلام النبلاء ، ٣ / ١٢ ؛ الاستيعاب ، ٢ / ١٥٨ ؛ تاريخ الإسلام ، ٢٣١ ؛ تفسير ابن كثير ، ١ / ٥١٥ .

(٥) أخرج هذه الرواية الطبري بسنده إلى ابن جريج . انظر تفسير الطبري ، ٥ / ٨٦ ، وانظر كذلك : تفسير ابن كثير ، ١ / ٥١٥ ؛ تفسير القرطبي ، ٥ / ٢٥٦ ؛ فتح القدير ، ١ / ٤٨٠ .

ويحتمل أن يكون متصلاً بقوله : « وقد يدخل في الأداء قسم آخر » وذلك لأن الأداء تسليم نفس الواجب بالأمر ، ورد المفتاح لم يكن واجباً به وسماه أداء ، فدل على أن المندوب والمباح يدخلان تحت الأداء .

والأمانة مصدر سمي به الشيء الذي يؤتمن عليه ، والآية عامة في كل أمانة ، قال ابن مسعود رضي الله عنه : « الأمانة في كل شيء في الوضوء والصلاة والصوم والزكاة والجنابة وفي الكيل والوزن وأعظم من ذلك في الودائع »^(١) .

وخالف الشيخ في تقسيم صفة الحكم عامة الأصوليين ، فإنهم قسموا ذلك إلى أداء وإعادة وقضاء . واختلفت عباراتهم في تعريفها . ولم يذكر الشيخ الإعادة وهي فعل ما فعل أولاً مع ضرب من الخلل ثانياً^(٢) . وقيل : هو إتيان مثل الأول على وجه الكمال^(٣) ، لأنها إن كانت واجبة بأن وقع الأول فاسداً فهي داخلية في الأداء أو القضاء ، لأن الفعل الأول لما فسد أخذ حكم العدم شرعاً ، فيكون الثاني أداءً إن وقع في الوقت ، وقضاء إن وقع بعد الوقت .

وإن لم تكن واجبة بأن وقع الأول ناقصاً لا فاسداً فلا يدخل في هذا التقسيم لأنه تقسيم الواجب وهي ليست بواجبة ، وبالأول يخرج عن العهدة وإن كان على وجه الكراهة على الأصح . والفعل الثاني بمنزلة الجبر كالجبر بسجود السهو^(٤) .

واعلم أن ههنا بحث يحتاج إليه فيما سيأتي فلا بأس من ذكره ، وهو أن العلماء اتفقوا على أن وجوب الفعل إذا تقرر ولم يفعل في وقته سهواً أو عمداً يصير قضاء حقيقة . ولكن اختلفوا فيما انعقد سبب وجوبه وتأخر وجوب الأداء المانع سواء كان المكلف قادراً على الإتيان به كالصوم في حق المريض والمسافر ، أو غير قادر كالصوم في حق الحائض ، والصلاة في حق النائم والمغمى عليه ، فقال بعض أصحاب الحديث أنه سمي قضاء مجازاً ، لأن القضاء الحقيقي مبني على وجوب الأداء وهو ساقط عن هؤلاء بالإتفاق ، فيكون فرضاً مبتدأ لكن سمي قضاءً مجازاً لفوات إيجابه في

(١) عزاه هذه الرواية القرطبي لأبي نعيم في الحلية . انظر : تفسير القرطبي ، ٥ / ٢٥٦ .

(٢) انظر تعريف الإعادة في : تيسير التحرير ، ١ / ١٩٩ ؛ فواتح الرحموت ، ١ / ٨٥ ؛ المستصفي ،

١ / ٩٥ ؛ شرح تنقيح الفصول / ٧٦ ؛ شرح الكوكب المنير ، ١ / ٣٦٨ .

(٣) هو قول صاحب الميزان / ٦٤ .

(٤) انظر : شرح المغني ، ١ / ١٧٦ .

الوقت كما في حق غيرهم^(١) .

وقال عامة الفقهاء من أصحابنا وأصحاب الشافعي أنه قضاء حقيقة ، لأنه فعل بعد وقته لاستدراك مصلحة ما انعقد سبب وجوبه ، وقد انعقد في حق هؤلاء وليس من شرط وجوب الأداء حقيقة القدرة ، بل تصورها كاف وقد تصور زوال هذه الاعذار في الوقت ، فيكون هذا القدر كافياً في نقل الحكم إلى القضاء بشرط عدم لزوم الحرج^(٢) .

وذكر في الميزان في هذه المسألة ليس شرط القضاء وجوب الأداء^(٣) في العموم .
دليله فواته عن الوقت مع إدراك وقت القضاء وانتفاء الحرج عنه على ما عرف في مسألة المجنون^(٤) .

(١) وهو قول الغزالي . انظر : المستصفى ، ١ / ٩٦ . انظر كذلك شرح المغنى ، ١ / ١٧٨ ؛ ميزان الأصول / ٦٥ .

(٢) انظر : شرح المغنى ، ١ / ١٧٨ ؛ ميزان الأصول / ٦٥ ؛ شرح المحلى على جمع الجوامع ، ١ / ١١٢ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ، ١ / ٢٣٣ .

(٣) في الميزان : وجوب الأداء في الجملة لعموم دليله .

(٤) ميزان الأصول / ٦٥ - ٦٦ .

قال رحمه الله :

« وقد تدخل إحدى العبارتين في قسم العبارة الأخرى ، فسمى الأداء قضاء لأن القضاء لفظ متسع ، وقد يستعمل الأداء في القضاء مقيداً ، لأن للأداء خصوصاً بتسليم نفس الواجب وعينه ، لأن مرجع العبارة إلى الاستقصاء وشدة الرعاية ، كما قيل في الثلاثي منه :

« الذئب يأدو للغزال يأكله »

أي يحتال ويتكلف فيختله . وأما القضاء فأحكام الشيء نفسه لا ينبئ عن شدة الرعاية » .

- أقول : قد يستعمل إحدى العبارتين في موضع الأخرى فسمى الأداء

قضاء من غير قرينته كما في قوله تعالى : ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا ﴾^(١) وقوله تعالى : ﴿ فَإِذَا قُضِيَتُمْ مَنَاسِكُكُمْ ﴾^(٢) أي أديت وأديتم ، لأن القضاء لفظ متسع - بكسر السين - أي عام يجوز إطلاقه على تسليم عين الواجب وتسليم مثله . وأما تسمية القضاء [أداء]^(٣) فإنما يكون مقيداً يعني بقرينة ، لأن للأداء خصوصاً بتسليم نفس الواجب وعينه ، ومعناها واحد ههنا . فإذا قال : أدى ما عليه من الدين بقرينة قوله : من الدين يفهم منه القضاء ، [لأن أداء الدين حقيقة محال لأنه وصف شرع في الذمة . وكذا إذا قال نويت أن أؤدي ظهر أمس يفهم منه القضاء]^(٤) بقرينة أمس .

وإنما قلنا إن القضاء لفظ متسع ، والأداء خصوصاً بتسليم نفس الواجب ، لأن مرجع العبادة في الأداء الاستقصاء وشدة الرعاية بدلالة الاشتقاق ، لأن الأداء اسم للتأدية يقال : أدى يؤدي تأدية . والأداء يقوم مقامه ، كالسلام ينوب مناب التسليم ، وكذا الوداع والسراح .

(١) الجمعة : ١٠ .

(٢) البقرة : ٢٠٠ .

(٣) ساقطة من ج وجاء في هامش النسخة : « قوله وأما تسمية القضاء ... الخ ، لعل لفظة أداء سقطت من قلم الناسخ . والأصل وأما تسمية القضاء أداء » .

(٤) ساقطة من أ .

ويقال في الثلاثي منه : « الذئب يأدو للغزال يأكله » أي يختال ويتكلف فيختله ويخدعه ليأكله^(١) . وهذا مثل يضرب في مقاساة المرء في الشيء لرجاء نفع يعود إليه في عاقبته ، والاستقصاء وشدة الرعاية في تسليم نفس الواحد لاشتماله على فضيلة شرف الوقت .

وأما القضاء فهو إحكام الشيء^(٢) ، فليس فيه ما ينبيء عن شدة الرعاية حتى يختص بالأداء ، بل معناه وهو الاحكام أو الاسقاط أو الإتمام موجود في تسليم نفس الواجب ومثله ، فيجوز إطلاقه على كل واحد منهما بطريق الحقيقة لعموم معناه ، إلا أنه لما اختص بتسليم المثل شرعاً أو عرفاً كان في غيره مجازاً شرعياً ، هذا على تقدير أن يكون النسخة مثل ما روينا من قوله : « لأن للأداء خصوصاً » وهو مخالف لما ذهب إليه القاضي أبو زيد وشمس الأئمة فإنهما قالوا : استعمال كل منهما مكان الآخر مجاز^(٣) .

ولعل الشيخ نظر إلى معناه اللغوي فوجد معنى القضاء شاملاً لتسليم العين والمثل فجعله حقيقة فيهما . ووجد معنى الأداء خاصاً فجعله مجازاً في غيره . وهما نظرا إلى العرف والشرع فوجدا كل واحد منهما مختصاً بمعنى فجعلاه مجازاً في غير ما اختصا به .

وأما إذا كانت النسخة بلفظة الاستثناء كما وقعت في بعض النسخ : « إلا أن للأداء خصوصاً بتسليم نفس الواجب » فيكون قوله : « مقيداً » متعلقاً بالجملة ، وتقديره : يسمى الأداء قضاء مقيداً ويستعمل الأداء في القضاء مقيداً . ويكون الاستثناء من قوله : قد يستعمل الأداء ، ولا يكون حينئذ بين قول الشيخ وقولهما فرق^(٤) .

(١) انظر مادة « أدى » في مختار الصحاح ، لسان العرب ، تاج العروس . وانظر كذلك مجمع الأمثال ، ٢٧٧ / ١ .

(٢) انظر مادة « قضى » في لسان العرب ، مختار الصحاح .

(٣) انظر : تقويم الأدلة « ٤٢ / ب » ؛ أصول السرخسي ، ٤٥ / ١ .

(٤) ذكر هذا التوفيق بين القولين الشيخ عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ، ٣١٢ / ١ ، انظر كذلك شرح المغنى ، ١٨٠ / ١ ؛ شرح ابن ملك على المنار مع حواشيه / ١٥٤ - ١٥٥ .

[خلاف العلماء في القضاء أيجب بنص مقصود أم بالسبب الذي يوجب الأداء]

قال رحمه الله :

« واختلف المشايخ في القضاء أيجب بنص مقصود أم بالسبب الذي يوجب الأداء ؟ فقال بعضهم بنص مقصود لأن القربة عرفت قربة بوقتها ، وإذا فاتت عن وقتها ولا يعرف لها مثل إلا بالنص ، كيف يكون لها مثل بالقياس وقد ذهب وصف فضل الوقت ؟ وقال عامتهم يجب بذلك السبب ، وبيان ذلك أن الله تعالى أوجب القضاء في الصوم بالنص فقال : ﴿ فعدة من أيام أخر ﴾ . وجاءت السنة بالقضاء في الصلاة ، قال النبي ﷺ : « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها » وقلنا نحن : وجب القضاء في هذا بالنص وهو معقول فإن الأداء كان فرضاً ، فإذا فات مضموناً وهو قادر على تسليم مثله من عنده لكون النفل مشروعاً له من جنسه أمر بصرف ماله إلى ما عليه ، وسقط فضل الوقت إلى غير مثل وإلى غير ضمان إلا بالإثم إن كان عامداً للعجز . فإذا عقل هذا وجب القياس به في قضاء المنذورات المتعينة من الصلاة والصيام والاعتكاف ، وهذا أقيس وأشبه بمسائل أصحابنا ، وبهذا قلنا في صلاة فاتت عن أيام التشريق : وجب قضاؤها بلا تكبير لأنه لا تكبير عنده في سائر الأيام ثم لم يسقط ما قدر عليه لهذا العذر » .

— أقول : القضاء لا يخلو إما أن يكون بمثل معقول أو غيره . والثاني يجب بنص جديد بالاتفاق . وأما الأول فقد اختلف فيه العلماء :

فقال صاحب الميزان^(١) وأبو اليسر والعراقيون من مشايخنا وعامة أصحاب الشافعي وعامة المعتزلة : أنه يجب بسبب جديد^(٢) .

وقال المحققون من أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي والحنابلة وعامة أصحاب الحديث : أنه يجب بالسبب الأول^(٣) .

(١) هو محمد بن أحمد السمرقندي ، أبو بكر الأصولي ، المنعوت علاء الدين ، له كتاب « تحفة الفقهاء » ، « ميزان الفصول في نتائج العقول » توفي سنة ٥٥٣ هـ . انظر : الجواهر المضية ٣ / ٨٣ ؛ تاج

التراجم / ٢٥٧ ؛ الفوائد البهية / ١٢٩ ؛ كشف الظنون ٢ / ١٩١٦ .

(٢) انظر : ميزان الأصول / ٢٢٠ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٦٦ ؛ المستصفى ، ٢ / ١١ ؛ شرح

تنقيح الفصول / ١٤٤ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ، ٢ / ٩٢ ؛ المعتمد ، ١ / ١٤٦ .

(٣) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ٤٦ ؛ تيسير التحرير ، ٢ / ١٩٩ ؛ فواتح الرحموت ، ١ / ٨٨ ؛ شرح الكوكب المنير ، ٣ / ٥٠ .

وفسّره الشيخ في شرح التقويم بأنه الأمر ، إذ وجوب الأداء مضاف إليه .
احتج الأولون بأن القربة عرفت قرينة بوقتها ، فإذا فاتت عن وقتها فلا يعرف لها
مثل إلا بالنص .

أما بيان أنها عرفت قرينة بوقتها فبالنص ، لأن العقل قاصر عن إدراك كيفيتها .
وأما بيان أنها إذا فاتت عن وقتها فلا يعرف لها مثل إلا بالنص فلأن بالقياس
لا يدرك المماثلة بين ما هو مشتمل على وصف فضل الوقت وبين ما ليس كذلك .
وقد ذهب وصف فضل الوقت لقوله عليه الصلاة والسلام : « من فاته صوم يوم من
رمضان لم يقضه صيام الدهر كله »^(١) ويبيّن أن المراد به فضل الوقت لا محالة . فإن
الأمر بالقضاء وارد ، ولزوم القضاء ثابت بالإتفاق ، وإذا لم تثبت المماثلة لم يثبت
القضاء إلا بنص جديد^(٢) .

واحتج الآخرون بأن الشرع ورد بوجوب القضاء في الصوم والصلاة ، ووروده
بالوجوب معقول فيكون متعدياً إلى غير ما ورد به .

أما الأولى : فلقوله تعالى في الصوم : ﴿ فعدة من أيام أخر ﴾^(٣) وقوله عليه
الصلاة والسلام : « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك
وقتها »^(٤) .

(١) أخرجه البخاري تعليقاً عن أبي هريرة ، والترمذي في كتاب الصوم ، باب ما جاء في الإفطار متعمداً ،
٩٢ / ٢ ، وأبو داود - مع بذل المجهود - في كتاب الصوم ، باب التغليظ فيمن أفطر عمداً ،
١١ / ٢٢٧ عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ : « من أفطر يوماً من رمضان من
غير رخصة ولا مرض لم يقض عنه صوم الدهر كله وإن صامه » .

قال الترمذي : حديث أبي هريرة لا نعرفه إلا من هذا الوجه ، وسمعت محمداً يقول : أبو المطوس اسمه
يزيد بن المطوس ولا أعرف له غير هذا الحديث .

(٢) راجع هذا الاستدلال في : شرح النسفي على المنتخب ، ٢ / ٤٥٠ ؛ شرح المغني ، ١ / ١٨٣ ،
١٨٤ ؛ شرح ابن ملك على المنار مع حواشيه / ١٥٦ . ١٥١ .

(٣) البقرة : ١٨٤ .

(٤) أخرجه الترمذي في كتاب الصلاة ، باب ما جاء في النوم عن الصلاة ، ١ / ٣٣٤ ، والنسائي في
كتاب مواقيت الصلاة ، باب فيمن نام عن الصلاة ، ١ / ٩٣ ؛ عن أبي قتادة رضي الله عنه عن النبي
ﷺ قال : « إذا نسي أحدكم صلاة أو نام عنها فليصلها إذا ذكرها » . قال الترمذي حديث حسن
صحيح . وصححه ابن حجر في تلخيص الحبير ، ١ / ١٧٧ .

وأما الثانية : فلأن الأداء كان فرضاً بالأمر مستحقاً عليه ، وما كان كذلك فبالاستقراء لا يسقط إلا بأداء من عليه الحق ، أو بإسقاط من له الحق ، أو بالعجز ، ولم يوجد شيء من ذلك .

أما عدم الأداء فظاهر ، وأما السقوط من قبل من له الحق فلورود النصوص الدالة على القضاء ، والدال على بقاء الواجب ، وأما العجز فليس إلا في حق ادراك وصف فضل الوقت ، فإن القدرة على أصل العبادة باقية ، والمكلف متمكن من تسليم مثله من عنده بصرف ماله من جنسه وهو النقل إلى ما عليه من الواجب فيقدر السقوط بقدر العجز ويسقط عنه استدراك شرف الوقت إلى الاثم إن كان عامداً ، إذ ليس له مثل يكون مضموناً به .

وفيه بحث من أوجه :

الأول : أن الدليل الذي يدل على وجوب القضاء أخص دلالة من المدعى ، لأنه يدل على وجوب القضاء على من له عذر ، وللمدعى أعم من ذلك . ويؤيد هذا ما ذهب إليه بعض المتأخرين^(١) من أن ترك الصيام والصلاة عامداً لا يوجب القضاء ، لأن النص ورد في الناسي والنائم وهما معذوران ، والمتعمد ليس في معنى المعذور ، لأن الصلاة ليست عقوبة من العقوبات حتى يقال إذا أوجب على المعذور فوجوبها على غيره أولى ، بل الصلاة إكرام من الله تعالى تقربه منه فإن أقرب ما يكون العبد من ربه إذا كان ساجداً ، فلا يستقيم مع هذا أن يقال : إذا لزم المعذور ما فيه الإكرام كان العاصي الذي له عذر أولى به .

الثاني : أنه يناقض المدعى لأن المدعى أن القضاء يجب بالسبب الأول ، والدليل [يدل]^(٢) على أنه بنص آخر ، إذ لولاه ما عرف القضاء .

الثالث : أنا لانسلم أن المكلف متمكن من القضاء لأن القدرة على أصل العبادة المؤقتة منتفية بعد فوات وقتها ، فإن الأمر مقيد به فيكون الواجب فعلاً موصوفاً بصفة فلا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة على ما سيجيء إن شاء الله تعالى .

الرابع : أن القضاء يقتضي المماثلة بأن يكون بمثل من عنده ، وذلك يقتضي أن

(١) جاء في هامش نسخة ج : يعني به محي الدين بن العربي .

(٢) ساقطة من ج .

لا يقضي صلاة المغرب لأنه لا نافلة له على هيئة المغرب شرعاً ، وإن جماعة لو قضاوا صلاة الليل بالنهار لم يجز أن يجهر الإمام بالقراءة ، لأن الجهر بها في نافلة النهار غير مشروع .

الخامس : سلمنا أنه قادر على المثل لكن مثل العبادة لا تكون عبادة إلا بنص ، لأن العقل لا مدخل له في ذلك ، فهو أول المسألة .

السادس : لو فاتت صلوات للمريض العاجز عن القيام والركوع والسجود ، قضى في حالة الصحة بالقيام والركوع والسجود ، أو على العكس قضى بالإيماء . وهذا يدل على أنه بسبب آخر لأن حالة الأداء لم يجب عليه القيام والركوع والسجود . وهذا نقض إجمالي .

والجواب عن الأول : أن الدليل بعبارته أخص من المدعى وليس الاستدلال به ، وإنما هو بدلالته وهي ليست بأخص منه^(١) .

وبيانه : أن الصلاة والصيام كرامتان مشتملتان على مشقة ظاهرة ، والمشقة إذا وجبت على المعذور فعلى المفطر أولى . والكرامة الفائتة الممكنة التدارك إذا كان المعذور مأموراً بتداركها فالمفطر كذلك ، لأن الشارع موصوف بالرافة بالمؤمنين . وعن الثاني : أن النص ورد لبيان أن الواجب ما سقط بخروج الوقت ، لا ليجب به الحكم وإلا لما صح تسميت قضاء .

وعن الثالث : أن ذلك فيما كان الوصف مقصوداً بالذات وفيما نحن فيه ليس كذلك ، لأن معنى العبادة كون الفعل عملاً بخلاف هوى النفس - تعظيماً لله ، وذلك لا يختلف باختلاف الزمان والمكان لكنه جعل سبباً يعلم به الإيجاب الأصلي ، وبعد ما علم فزواله لم يستلزم زوال الواجب ، بخلاف الزكاة فإن الصفة فيها مقصودة لأن الاغناء من غير الغنى لا يتحقق .

وعن الرابع : أن البتراء^(٢) منهي عنها ، والنهي يقتضي المشروعية بأصله ، وما

(١) انظر هذا الجواب في شرح ابن ملك على المنار مع حواشيه / ١٥٧ .

(٢) البتر : القطع ، يقال : بترت الشيء بترّاً قطعتة قبل الإتمام وفي الحديث أنه نهى عن البتراء وهو أن يوتر بركعة واحدة . وفي حديث سعد أنه أوتر بركعة فأنكر عليه ابن مسعود وقال ما هذه البتراء . وروى عن النبي ﷺ مرسلاً وقال ابن حزم لم يصح عن النبي نهى عن البتراء .

انظر مادة « بتر » في لسان العرب ، وانظر كلام العلماء في الحديث ومعناه في نيل الأوطار ،

لم يشرع من الوصف كيفية كان أو كمية ، فذلك من مقتضيات كونه فعلاً ، وإذا انتفى ذلك بالصرف إلى ما عليه لم يبق إلا الأصل المشروع فجاز كيف كان^(١) .

وعن الخامس : أن النص ورد بأن الواجب لم يسقط فيكون باقياً على حاله ، والأداء ممتنع ، فلو لم يكن مثل العبادة عباده يسقط الواجب له لم يمكن القضاء ، فدلالة النصوص الواردة على القضاء تدل على وجود المماثلة .

وعن السادس : أن السبب في حق الأداء انعقد في الفصلين موجباً للقيام والركوع والسجود ، إلا أنه للعجز في هذه الحالة لو اختار الفعل له الانتقال إلى الخلف وهو القعود والإيماء ، فكذا عمله في القضاء من غير تفاوت . ألا يرى أنه لو افتتحها في الوقت ثم عجز عنه كان له أن يتمها قاعداً ؟ ثم زال العجز كان له أن يتمها قائماً ؟ فإذا جاز له الانتقال في الأداء فكذلك في القضاء .

قوله : « فإذا عقل هذا » يعني إذا ورد النص يوجب القضاء في الصلاة والصوم وهو معقول المعنى ، وجب القياس به في قضاء المنذورات المتعينة من الصلاة والصيام والاعتكاف . وهذا يشير إلى أن ثمة الخلاف تظهر في المنذورات ، وأما غيرها فهو منصوص عليه بالإتفاق وهذا مخالف لما ذكره أبو اليسر قال : لو نذر صوماً وصلاة في يوم معين ولم يف به يجب القضاء بالإجماع بين الفريقين ، سواء كان عدم إيفائها بالتفاوت أو التفويت ، وحينئذ لا تظهر فائدة الخلاف^(٢) ، كذا قيل^(٣) .

وفيه نظر لأن ورود النصوص ليس للإيجاب على ما مر^(٤) .

« وهذا » أي قول العامة « أقيس وأشبه بمسائل أصحابنا » أما أنه أقيس فلما مر من وجه القياس .

(١) انظر الجواب في حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك / ١٥٧ .

(٢) أي في الأحكام وإنما تظهر في التخريج فمن قال بالأمر الجديد قال أنه التفويت ، ومن قال بالأمر الأول قال أنه النذر قياساً على الصوم والصلاة . انظر : حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك / ١٥٩ .

(٣) هو قول الشيخ عبد العزيز البخاري في التحقيق ، ٢ / ٧٨٧ ؛ وسراج الدين الهندي في شرح المغنى ، ١ / ١٨٧ .

(٤) بل هما لبيان أن الواجب لم يسقط فلا يصح تخريج وجوب القضاء في المنذورات المعنية بالقياس على قول العامة .

انظر هذا الاعتراض في حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ١٥٩ .

وأما أنه أشبه فلأنهم قالوا^(١) في قوم فاتتهم صلاة الليل فقضوها بالنهار بالجماعة يجهر إمامهم ، ولو فاتتهم صلاة النهار فقضوها بالليل لم يجهر . ومن فاتته صلاة في السفر قضاها في الحضر ركعتين ، ولو فاتته في الحضر قضاها في السفر أربعاً اعتباراً بحالة الوجوب ، وهو دليل أنه يجب بالسبب السابق .

قيل : فيه تأمل إذ وجوب مراعاة صفة الجهر وعدمها ، وكذا القصر والإتمام باعتبار أن وجوب القضاء باعتبار المثل ، لا لأنه وجب بالسبب الأول .

والجواب : أن المماثلة المعتبرة هي ما ذكرنا أن تكون باعتبار الأصل لا باعتبار الكيف والكم^(٢) .

قوله : « ولهذا » أي ولما ذكرنا أن ما قدر عليه يجب ولا يسقط بسقوط ما عجز عنه ، قلنا في صلاة فاتت عن أيام التشريق وجب قضاؤها بلا تكبير ، لأنه لا تكبير عنده في سائر الأيام ليصرفه إلى ما عليه ، ثم لم يسقط ما قدر عليه بهذا العذر^(٣) .

فإن قيل : قد عجز عن صفة التكبير لا عن أصله فلا يسقط الأصل بالعجز عن الوصف كما قلتم بقضاء الصلاة بالقدرة على الأصل مع سقوط شرف الوقت ، فينبغي أن يجب التكبير خفية .

قلنا : الفصل بين الفرض والسنة غير مشروع ، إلا أنه ثبت في هذه الأيام على خلاف الأصل جهراً فيقتصر عليه ، وهذا في غير الفجر والعصر ظاهر ، وثبت فيهما لعدم القائل بالفصل^(٤) . وهذه المسألة على أربعة أوجه :

الأول : أنه إذا تركها قبل أيام التشريق فقضاها فيها ، عن أبي يوسف أنه يكبر لأنه قدر على وجه الكمال . وقلنا : الجهر بالتكبير لم يشرع إلا إلا مقدرًا ، فلو كبر للفائتة كان زيادة على المقدر .

(١) هو قول شمس الأئمة في أصوله ، ١ / ٤٦ ، وانظر كذلك المبسوط ، ١ / ٢١٨ ؛ وشرح فتح القدير ، ٢ / ١٨ .

(٢) راجع الاعتراض وجوابه في شرح ابن ملك على المنار مع حواشيه / ١٥٩ .

(٣) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ٤٦ ؛ شرح المغني ، ١ / ١٨٤ ؛ شرح فتح القدير ، ٢ / ٥١ .

(٤) الاعتراض وجوابه نقلاً عن بنيان الوصول (٣٥ / ب) . انظر كذلك كشف الأسرار ، ١ / ٣٢١ .

الثاني : إن تركها في أيام التشريق فقضاها في غيرها . وهي مسألة الكتاب ، لا يكبر .

وقال الشافعي : يكبر ليكون القضاء على حسب الفوات^(١) .

وعندنا : الجهر بالتكبير بدعة في غير زمان مخصوص^(٢) فيبطل بفوته ، كرمي الجمار والجمعة والأضحية .

الثالث : إن قضاها في أيام التشريق في العام القابل وحده أو بجماعة لا يكبر أيضاً ، لأن الزيادة على المشروع بدعة .

ولو قضاها في هذه الأيام من هذه السنة بجماعة يكبر ، وهو الرابع ، لأن وقت التكبير قائم ويصير القضاء على حسب الأداء ، ذكره شمس الإسلام الاوزجندي^(٣) في جامعه .

وعندهما لا يشترط الجماعة للتكبير في الأداء^(٤) .

فإن قيل : ينبغي أن لا يكبر في هذه الأيام أيضاً في القضاء ، لأن الجهر بالتكبير في النوافل غير مشروع في هذه الأيام وقد ذكرتم أن القضاء إنما يجب إذا كان قادراً على مثل من عنده .

أجاب الاوزجندي : بأنه لما ثبت أنه مشروع في هذه الأيام ، يصلح أن يكون مشروعاً في حق النوافل أيضاً إلا أنه لم يؤت به لفقد الشرط وهو الجماعة أو المكتوبة ، فظهر في حق الصرف إلى ما عليه .
وفيه نظر من وجهين :

(١) مذهب الشافعي في هذه المسألة أنه لا يكبر ، لأن التكبير شعار الوقت .

انظر : نهاية المحتاج ، ٢ / ٣٩٩ ؛ المجموع ، ٥ / ٣١ .

(٢) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ٤٦ ؛ الهداية مع شرح فتح القدير ، ٢ / ٤٩ .

(٣) هو الحسن بن منصور بن محمود قاضيخان الاوزجندي الفرغاني ، كان إماماً كبيراً مجتهداً ، أخذ عن ظهر الدين الحسن بن علي المرغيناني ، وتفقه عليه شمس الأئمة الكردي ، من تصانيفه " شرح الجامع الصغير " " الفتاوى " " شرح أدب القضاء للخصاف " توفي سنة ٥٨٩ هـ .

انظر : الجواهر المضية ، ٢ / ٩٣ ؛ تاج التراجم / ١٥١ ؛ الفوائد البهية / ٦٤ ؛ سير أعلام النبلاء ،

٢١ / ٢٣١ ؛ الاعلام ، ٢ / ٢٢٤ .

(٤) أي عند أبي يوسف ومحمد . انظر المبسوط ، ٢ / ٤٤ .

الأول : أن صلاحية الشيء لا يستلزم وقوعه .

الثاني : أن مشروعيته مشروطة بالجماعة والمكتوبة ، وعند فقدهما لا يكون مشروعاً ، فليس بقادر على مثل من عنده .

والحق أن الكيفية ليست بمعتبرة في إثبات الماثلة ههنا على ما مر ، وهو على أصل التكبير قادر فيصرفه إلى ما عليه ، والله أعلم .

[الفروع المترتبة على أن القضاء يجب بما يجب به الأداء]

قال رحمه الله :

« ويتفرع من هذا الأصل مسألة النذر بالإعتكاف في شهر رمضان إذا صامه ولم يعتكف ، أنه يقضي اعتكافه ولا يجزئه في شهر رمضان آخر . قالوا : لأن القضاء إنما وجب التفويت ابتداءً لا بالنذر ، والتفويت سبب مطلق عن الوقت فصار كالنذر المطلق عن الوقت ، لكننا نقول : إنما وجب القضاء في هذا بالقياس على ما قلنا لا بنص مقصود في هذا الباب . وإذا ثبت هذا لم يكن بد من إضافته إلى السبب الأول » .

— أقول : الأصل المشار إليه أن القضاء يجب بما يجب به الأداء عند العامة ، وبنص مقصود عند آخرين . ويتفرع منه مسألة النذر بالإعتكاف وهو أن يقال : لله علي أن أعتكف شهر رمضان أو أن أعتكف هذا الشهر ، سواء عينه باسم العلم أو بالإشارة فصامه ولم يعتكف لزمه أن يقضي الاعتكاف بصوم مبتدأ حتى لا يجوز قضاؤه في رمضان [آخر] ^(١) ^(٢) .

وعند زفر وابن زياد واحدى الروايتين عن أبي يوسف لا شيء عليه ^(٣) ، لأنه التزم اعتكافاً بصوم لا أثر للإعتكاف في وجوبه . ولو قضاؤه في شهر آخر لزمه الصوم فيزيد على ما التزمه ، فيبطل .

وجه الظاهر على قول من يقول بالسبب الجديد أن القضاء يجب ابتداءً بالتفويت لا بالنذر يعني السبب الأول ، والتفويت سبب مطلق عن الوقت فالقضاء سبب مطلق عن الوقت فيلزم بصوم مقصود ، ولا يجوز قضاؤه في رمضان الثاني .

(١) ساقطة من ج .

(٢) انظر هذه المسألة في : أصول السرخسي ، ١ / ٤٧ ؛ التحقيق ، ٢ / ٧٨٨ ؛ شرح ابن ملك على

المنار مع حواشيه / ١٦١ ؛ المبسوط ، ٣ / ١٢١ .

(٣) انظر : المبسوط ، ٣ / ١٢١ .

وعلى قول العامة أن النذر باعتكاف شهر رمضان بعينه نذر بمعين ، والمنذورات المعينة تجب بالسبب السابق بالقياس على ما قلنا من الصلاة والصوم لا بنص مقصود .
(وفي هذا الباب) يعني النذر ، وفيه إشارة إلى أن التفويت عندهم بمنزلة نص مقصود فيه ، فقلوه : (لكنا) استدراك من قولهم التفويت سبب مطلق ، فكأنه قال : سلمنا ذلك لكنه ليس بثابت به ، وإذا ثبت هذا أي عدم وجوب القضاء بنص مقصود بالدليل الذي ذكرنا ، لم يكن بد من إضافة وجوب القضاء إلى السبب الأول لانتفاء غيرهما بالاتفاق .

واعلم أن الفريق الأول استدلوا بهذه المسألة على صحة مذهبهم بوجهين :
أحدهما : بوجوب القضاء ، وبيانه : أن يقال لو كان القضاء واجباً بالسبب الأول لما وجب القضاء كما قال ابن زياد وزفر وأبو يوسف ، واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله .
بيان الملازمة : أن السبب الأول لا أثر له في إيجاب صوم مقصود بإيجابه زيادة على الملزم .

والثاني : أنه لو كان واجباً بالسبب الأول لجاز قضاؤه في رمضان الثاني ، واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله .

بيان الملازمة : أن رمضان الثاني مثل الأول في كون الصوم مشروعاً فيه مستحقاً عليه ، وحيث لم يجز دل على أنه سبب آخر . وأشار الشيخ إليهما بقوله : (أنه يقضي اعتكافه ولا يجزي في شهر رمضان آخر) ، والدليل عليهما واحد وهو أن التفويت بمنزلة نذر مطلق عن الوقت كما مر .

قال رحمه الله :

« ألا ترى أنه يجب بالفوات مرة وبالتفويت أخرى ؟ ألا ترى أن الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقاً يقتضي صوماً للإعتكاف أثر في إيجابه . وإنما جاء هذا النقصان في مسألة شهر رمضان بعارض شرف الوقت . وما ثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يتمكن من إكتساب مثله إلا بالحياة إلى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوي فيه الحياة والموت فلم يثبت القدرة فسقط ، فبقى مضموناً باطلاً » .

— أقول : هذا توضيح الإضافة إلى السبب السابق بإبطال كون التفويت سبباً . وتقديره : أن القضاء يجب بالفوات تارة وبالتفويت تارة أخرى وذلك دليل على أنه بالسبب الأول ، لأن التفويت إن جاز أن يكون كنذر مبتدأ باعتبار كونهما فعلين اختياريين ، فالفوات بالجنون أو الاغماء أو المرض لا يصلح أن يكون كذلك ، لأنه ليس باختياره فدل أنه بالسبب الأول .

وقوله : « إلا أن الاعتكاف الواجب » جواب سؤال تقديره أن يقال : لو كان مضافاً إلى السبب السابق كيف يجب زائداً على ما أوجبه السبب الأول ، فقال مقتضى الأصل عدم الزيادة على موجب السبب الأول ، لكن الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقاً يقتضي صوماً للإعتكاف أثر في إيجابه ، وهذا الاعتكاف بعد ما فات عن وقته صار مطلقاً فيقتضي صوماً له .

أما الأولى : فلأن الاعتكاف شرطه الصوم^(١) ، والنذر بالمشروط نذر بشرطه ، فإن ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب .

وأما الثانية : فلأن جواز الاعتكاف بدون الصوم مقصود فيه إنما كان بعارض شرف الوقت ، لأنه مضاف إلى صوم شريف فكان أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام : « من تقرب بخصلة من خصال الخير كان كمن أدى فريضة فيما سواه ، ومن أدى فريضته فيه كان كمن أدى سبعين فريضة فيما سواه »^(٢) فاكفى بذلك

(١) انظر : شرح فتح القدير ، ٢ / ٣٠٦ .

(٢) هو جزء من حديث طويل أخرجه ابن خزيمة في صحيحه في كتاب الصوم ، باب فضائل شهر رمضان إن صح الخبر ، ٢ / ١٩١ عن سلمان قال قال النبي ﷺ : « أيها الناس قد أظلكم شهر عظيم ، شهر مبارك شهر فيه ليلة خير من ألف شهر ... » .

قال المنذري في الترغيب والترهيب ، ٢ / ٦٧ : رواه ابن خزيمة في صحيحه ثم قال إن صح الخبر .

الصوم الشريف أجراً زائداً بهذه الفضيلة ، على أن الشرط يراعى وجوده لا وجوده قصداً ، كمن نذر أن يصلي ركعتين وهو متطهر لا يلزمه الوضوء ، وما ثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يتمكن من إكتساب مثله إلا بالحياة إلى رمضان آخر ، وهو وقت مزيد ليستوى فيه الحياة والموت فلم يثبت القدرة على الإدراك ، فسقط استدراك شرف الوقت فبقى الإعتكاف مضموناً باطلاً ، كالأمر بالصلاة والصوم بعد خروج الوقت .

وفيه بحث من أوجه :

الأول : أن النذر السابق لو كان كالنذر المطلق بعد خروج الشهر لزم أن لا يتأدى بصوم قضاء هذا رمضان إذا لم يصم ولم يعتكف ثم اعتكاف في قضاؤه متتابعاً ، كما لو كان النذر مطلقاً ابتداءً ، فإنه لا يجابه صوماً مقصوداً الا يتأدى بالقضاء فيه .

الثاني : أنتم قلتم ان شرف رمضان يقوم مقام الصوم القصدي فينبغي أن يجوز الاعتكاف الواجب بالنذر المطلق بصوم رمضان كذلك .

الثالث : أن الأصل في الشروط أن تراعى وجودها ، لا وجودها قصداً ، فلم لا يجوز في الاعتكاف كذلك ؟

الرابع : أن الموت موهوم ، والحياة متحققة ، فكانت القدرة ثابتة نظراً إلى استصحاب الحال .

والجواب عن الأول : أن عدم وجوب الصوم في هذا الاعتكاف يجوز أن يكون باعتبار شرف الوقت ، أو باعتبار اتصاله بصوم الشهر . وبفواته زال شرف الوقت ولم يزل الاتصال ، فيجوز لبقاء احدى علتين^(١) .

قيل^(٢) : فيه نظر إذ الاتصال بالقضاء غير الاتصال بالأداء لكونهما غيرين ، ولئن سلم أن الاتصال علته فهو باعتبار شرف الوقت ، وقد فات .

وأجيب : أن العلة للاتصال بصوم الشهر مطلقاً وهو موجود ، ولا نسلم حينئذ أن علته الاتصال باعتبار شرف الوقت^(٣) .

(١) الاعتراض الأول وجوابه للشيخ عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ، ١ / ٣٢٥ .

(٢) هو قول شيخه قوام الدين الكالى في ببيان الوصول (٣٦ / أ) . وانظر كذلك شرح ابن ملك على المنار / ١٦٤ .

(٣) انظر الجواب في شرح ابن ملك على المنار / ١٦٤ .

وعن الثاني : بأن الشرف الحاصل بالقصد يزداد أثره على الشرف الحاصل من المتضمن ، كما أن النفل بتخريجه مقصودة مبتدأة أفضل من نفل حصل في ضمن تحريمه فرض^(١) .

وعن الثالث : بأن حدوث صفة الكمال منع الشرط عن مقتضاه^(٢) .

وعن الرابع : بأنه معارض فإن العجز ثابت في الحال حقيقة فيبقى بالاستصحاب ، فلا يثبت القدرة ، وإنما قيد الاعتكاف بالواجب لأن الصوم في نفيه غير شرط في ظاهر الرواية وروى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله أنه شرط للنفل أيضاً لأن الصوم فيه كالطهارة في الصلاة .
ووجه الظاهر أن مبنى النفل على التوسع حتى يجوز صلاة النفل قاعداً مع القدرة على القيام . كذا في المبسوط^(٣) .

(١) راجع الاعتراض وجوابه في بنيان الوصول (٣٦ / أ) ؛ شرح ابن ملك على المنار / ١٦٤ .

(٢) انظر الاعتراض وجوابه بتفصيل أوسع في حاشية ابن الحلبي على شرح ابن ملك على المنار / ١٦٥ .

(٣) انظر : المبسوط ، ١١٧ / ٣ ، وانظر كذلك الهداية مع شرح فتح القدير والعناية ، ٣٠٧ / ٢ .

قال رحمه الله :

« وهذا أحوط الوجهين لأن ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة احتمال السقوط فالنقصان . والرخصة الواقعة بالشرف لا تحمل السقوط ، والعود إلى الكمال أولى فإذا عاد لم يتأت في رمضان الثاني » .

- أقول : قيل : المراد من الوجهين إيجاب القضاء بصوم مقصود وعدم وجوب القضاء أصلاً ، يعني إيجاب القضاء بصوم مقصود أحوط مما قاله أبو يوسف من عدم وجوب القضاء بسبب تعذر الاعتكاف بلا صوم ، وتعذر إيجاب الصوم بلا موجب^(١) .

استدل على ذلك بقوله : « لأن ما ثبت بشرف الوقت » يعني الزيادة التي ثبتت للعبادة باعتبار شرف الوقت على ما مر احتمال السقوط بزوال الوقت بالنقصان وهو عدم وجوب الصوم قصداً . « والرخصة الواقعة بالشرف » وهو الإكتفاء بصوم الوقت « لأنّ يحتمل السقوط والعود إلى الكمال أولى » ، وذلك لأن النقصان مستلزم للزيادة فإذا سقط اللازم فالمستلزم أولى ، لأن عدم اللازم مستلزم عدم الملزوم ، ولأن فيه إسقاط النقصان وإعادة الواجب إلى الكمال بإيجاب تبعه . وفيما قاله أبو يوسف رحمه الله إسقاط الأصل لتعذر إيجاب التبع . كذا ذكره صاحب الكشف^(٢) .

وفيه نظر لأن التبع المتعذر ههنا شرط ، وتعذر الشرط يستلزم تعذر المشروط بالضرورة وإن كانت تبعاً .

والجواب عنه : أن ما ذكرنا موجب لإيجاب التبع لأجل ثبوت المتبوع ، وما ذكرتم يقتضي إسقاطه لتعذر التبع ، وما ذكرنا راجع لكونه أحوط الوجهين .
وقيل : معناه وجوب القضاء بالسبب السابق أحوط من وجوبه بسبب آخر ، إذ الأول يوجب القضاء بالفوات والتفويت جميعاً فكان أولى^(٣) . وهذا لا يناسب دليل الشيخ ظاهراً ، وإذا عاد إلى الكمال لم يتأت في رمضان الثاني لما مر أنه بقي حينئذ مضموناً باطلاً ، والمطلق لا يتأدى في رمضان .

(١) قال قوام الدين الكاكي في بيان الوصول (٣٦ / ١) : وهذا اختيار مولانا حافظ الدين النسفي ، وانظر : كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٧٠ .

(٢) ذكره بمعناه . انظر كشف الأسرار ، ١ / ٣٢٥ ، ٣٢٦ ، أو انظر كذلك شرح ابن ملك على المنار مع حواشيه / ١٦٣ .

(٣) هو قول الشيخ عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ، ١ / ٣٢٥ .

قال رحمه الله :

« والاداء في العبادات يكون في المؤقتة في الوقت ، وفي غير المؤقتة أبداً على ما نبين إن شاء الله تعالى . والمحض منه ما يؤديه الإنسان بوصفه على ما شرع مثل الصلاة بالجماعة ، فأما فعل الفرد فأداء فيه قصور . ألا ترى أن الجهر عن المنفرد ساقط ؟ والشارع مع الإمام في الجماعة مؤد أداء محضاً ، والمسبوق ببعض الصلاة مؤد أيضاً لكنه منفرد فكان قاصراً » .

- أقول : العبادات المؤقتة يؤقت أدائها بوجودها فيه كالصلاة والصوم والحج ، وغير المؤقتة كسجدة التلاوة والزكاة وصدقة الفطر والكفارات بوجودها في الأبد ، أي في جميع العمر فإنه فيها بمنزلة الوقت في الوقت عند عامة أصحابنا القائلين بعدم الفور ، وعند بعض القائلين بالفور دون بعض ، لأن [أول]^(١) أوقات الإمكان عندهم بمنزلة وقت الصلاة ، ولهذا من شرط منهم الأمر الجديد في القضاء شرط ههنا ، ذكره في الميزان^(٢) .

« على ما نبين » يعني قبيل النهي المحض أي الخالص ، الكامل من الأداء ما يؤديه الإنسان بوصفه على ما شرع مثل الصلاة بجماعة فإنها صلاة توفر عليها حقها من الواجبات والسنن والآداب ، فإن الأداء ينبيء عن شدة الرعاية كما مر وفيها ذلك . وهذا في صلاة سنت فيها الجماعة ، فأما التي لم يسن فيها الجماعة كعمامة النوافل والوتر في غير رمضان ، فالجماعة فيها ليست صفة كمال^(٣) .

« فأما فعل المنفرد فأداء فيه قصور ألا ترى أن الجهر ساقط عن المنفرد » يعني وجوبه لا جوازه لجواز الجهر له فيما يجهر ، والجهر صفة كمال بدليل وجوب السجدة بتركه^(٤) .

لا يقال : لا نسلم أن الجهر صفة كمال^(٥) لأن الجهر له فيما يجهر أفضل ولو

(١) ساقطة من ج .

(٢) ميزان الأصول / ٦٥ .

(٣) انظر هذه المسألة في : الهداية مع شرح فتح القدير والعناية ، ١ / ٤٠٩ .

(٤) انظر : الهداية مع شرح فتح القدير والعناية ، ١ / ٤٤٠ .

(٥) إلى هنا الاعتراض وما بعده هو الجواب . وهما - أي الاعتراض وجوابه - لشيخه قوام الدين الكالي

في ببيان الوصول (٣٧ / ب) .

كان صفة نقصان لكان تركه أفضل كالجهر بالذكر ، ولأن الجهر عزيمة لكونه أمراً أصلياً ، والاختفاء شرع بعذر فكان عدم وجوبه نقصاناً .

قوله : « والشارع مع الإمام » أي الذي شرع فيها مع الإمام وأتمها معه مؤدأداءً محضاً ، وإنما أعاده مع أنه ذكر الصلاة بالجماعة تنبيهاً على التمييز بين المقتدى والمسبوق واللاحق بعد اشتراكهم في الصلاة بالجماعة ، فالمقتدى صلاته محض خالص أداء خالص ، والمسبوق ببعض الصلاة باعتبار كونه منفرداً في البعض قاصر ، وأداء اللاحق بعضه كامل حقيقة كما يأتي بيانه إن شاء الله .

قال رحمه الله :

« ومن نام خلف الإمام أو أحدث فذهب يتوضأ ثم عاد بعد فراغ الإمام فهو مؤد أداء يشبه القضاء ، ألا ترى أنهم قالوا في مسافر اقتدى بمسافر في الوقت ثم سبقه الحدث ، أو نام حتى فرغ الإمام ثم سبقه الحدث فدخل مصره للوضوء ، أو نوى الإقامة وهو في غير مصره والوقت باق ، أنه يصلي ركعتين ، ولو تكلم صلى أربعاً ، ولو كان الإمام بعد لم يفرغ ، أو كان هذا الرجل مسبوقاً صلى أربعاً كما في المسألة الأولى ؟

وأصل ذلك أن هذا مؤد باعتبار الوقت لكنه قاض باعتبار فراغ الإمام لأنه كأنه خلف الإمام لا أنه في الحقيقة خلفه فصار قاضياً لما انعقد له إحرام الإمام بمثله . والمثل بطريق القضاء إنما يجب بالسبب الذي أوجب الأصل . فما لم يتغير الأصل لم يتغير المثل ، فإذا لم يفرغ الإمام حتى وجد من المقتدى ما يوجب إكمال صلاته تمت صلاته بنية إقامته أو بدخول مصره لأنه مؤد في الوقت . وأما إذا فرغ الإمام ثم وجد ما ذكرنا فإنما اعترض هذا على القضاء دون الأداء ، فإذا لم يتغير الأداء لم يتغير القضاء ، كما إذا صار قضاءً محضاً بالفوات عن الوقت ثم وجد المغير ، وإذا تكلم فقد بطل معنى القضاء وعاد الأمر إلى الأداء فتغير بالمغير لقيام الوقت ، بخلاف المسبوق أيضاً لأنه مؤد . ولهذا قلنا في اللاحق لا يقرأ ولا يسجد للسهو بخلاف المسبوق لما بينا أنه قاضى لما انعقد له إحرام الجماعة » .

— أقول : بين الشيخ ههنا أن اللاحق مؤد أداء يشبه القضاء ، وصحح المذهب

في ذلك بالنقل عن المشايخ ، وبين الأصل في المآخذ ثم فرع عليه الفروع^(١) .

قال : « ومن نام خلف الإمام ثم انتبه أو أحدث » أي صار ذا حدث وهو المسمى باللاحق « فذهب يتوضأ ثم عاد بعد فراغ الإمام فهو مؤد أداء يشبه القضاء » ولم يقل قضاءً يشبه الأداء ، لأنه باعتبار أصل الفعل مؤد ، وباعتبار الوصف قاض والوصف تبع فكان فعله في القصور دون فعل المسبوق ، لأنه من وجه قضاء وفعل المسبوق أداء محض .

(١) انظر هذه المسألة في : التحقيق ، ٢ / ٧٩٥ ؛ شرح المغنى ، ١ / ١٩٦ ؛ شرح ابن ملك على

المنار / ١٦٧ ؛ المبسوط ، ١ / ٢٢٩ ؛ الهداية مع شرح فتح القدير والعناية ، ١ / ٣٢٨ .

لا يقال جعل الشارع المسبوق قاضياً بقوله : « وما فاتكم فاقضوا »^(١) فكيف يستقيم جعله مؤدياً ؟ لأنه سماه قاضياً مجازاً لما في فعله من إسقاط الواجب بدليل ما أورده البخاري^(٢) في صحيحه : « وما فاتكم فأتوا »^{(٣)(٤)} .

« ألا ترى أنهم » يعني المشايخ « قالوا في مسافر اقتدى بمسافر في الوقت » حتى لو اقتدى به خارج الوقت لا يتغير بغير بالإتفاق « ثم سبقه الحدث » يعني قبل فراغ الإمام ، « أو نام حتى فرغ الإمام ثم سبقه الحدث فدخل مصره للوضوء » يعني في الصورتين ، « أو نوى الإقامة » يعني في موضع تصح نية الإقامة فيه « والوقت باق أنه يصلي ركعتين ، ولو تكلم صلى أربعاً » وقيد بكون الوقت باقياً ، إذ لو لم يكن باقياً يصلي ركعتين وإن تكلم أيضاً يصلي ركعتين .

ولو تكلم يعني هذا المسافر اللاحق بعد وجود المغير وهو دخول مصره أو نية الإقامة صلى أربعاً لزوال شبه القضاء بالخروج عن التحريم المشتركة وبقاء الوقت فيتغير فرضه ، « ولو كان الإمام بعد » أي بعد وجود المغير لم يفرغ ، أو كان هذا الرجل الذي وجد منه المغير مسبوقاً صلى أربعاً . ولو تكلم يعني المسبوق صلى أربعاً كما في المسألة الأولى .

« وأصل ذلك » أي أصل ما ادعينا في اللاحق من شبه القضاء ، أن هذا أي

(١) أخرجه مسلم في كتاب المساجد ، باب استحباب إتيان الصلاة بوقار وسكينة ، ١ / ٤٢٠ عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : « إذا ثوب بالصلاة فلا يسع إليها أحدكم ولكن ليمش وعليه السكينة والوقار ، صل ما أدركت واقض ما سبقك » وأخرجه أبو داود في كتاب الصلاة ، باب السعي إلى الصلاة ، ٤ / ١٧١ بلفظ آخر .

(٢) هو محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري ، الإمام العلم ، أبو عبد الله الجعفي مولا هم ، صاحب الصحيح ، حبيب إليه العلم من الصغر فحفظ تصانيف ابن المبارك ساعده فيه ذكاؤه المفرط ، توفي سنة ٢٥٦ هـ .

انظر : سير أعلام النبلاء ، ٢ / ٣٩١ ، تذكرة الحفاظ ، ٢ / ٥٥٥ ؛ تاريخ بغداد ، ٢ / ٤ ؛ تاريخ الإسلام / ٢٣٨ ؛ تهذيب الأسماء واللغات ، ١ / ٦٧ .

(٣) انظر : صحيح البخاري ، كتاب الأذان ، باب قول الرجل فاتتنا الصلاة ، ١ / ١٦٣ ، وانظر - إن شئت - كلام ابن حجر من طرق الحديث وألفاظه في فتح الباري ، ٢ / ١١٦ .

(٤) قال الشيخ عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ، ١ / ٣٢٩ : أشار إلى أكثر هذه اللطائف شمس الأئمة رحمه الله . انظر أصول السرخسي ، ١ / ٤٨ ، ٤٩ .

اللاحق مؤدياً باعتبار الوقت لكنه قاض باعتبار فراغ الإمام ، لأن اللاحق جعل خلف الإمام حكماً وإن لم يكن خلفه حقيقة فصار قاضياً ، كما انعقد الإحرام مع الإمام بمثله . والباء تتعلق بقاضياً ، والضمير راجع إلى ما قيدت أنه قضاء بالمثل ، والمثل بطريق القضاء إنما يجب بما وجب به الأصل وهو الشروع مع الإمام ، فإن كان صلاة الإمام التي هي أصل صلاته تقبل التغير بالمغير ، تقبل صلاته التي هي خلف عنها ، وإلا فلا ، إذ الخلف لا يفارق الأصل وهو معنى قول الشيخ : « فما لم يتغير الأصل لا يتغير المثل » .

قيل : في قوله : « لما انعقد له إحرام الإمام » تسامح لأنه لا يقضي ما انعقد له إحرام الإمام ، وإنما يقضي ما انعقد له إحرام نفسه^(١) .

وأجيب : بأن المتابعة والمشاركة لما لم تتحقق بدون فعل الإمام جعله أصلاً ، وبأن التقدير لما انعقد له الإحرام مع الإمام ، ولكنه أضافه لأدنى ملازمة .

قوله : « فإذا لم يفرغ الإمام » ترتبت الفروع على الأصل المذكور ، فإن الإمام إذا لم يفرغ حتى وجد من المقتدى ما يوجب إكمال صلاته تمت صلاته بنية إقامته أو بدخول مصره ، أي يجب إتمامها أربعاً لأنه مؤد في الوقت .

« فأما إذا فرغ الإمام ثم وجد ما ذكرنا » يعني ما يوجب إكمال صلاته من حدث أو نوم ، فإنما اعترض هذا أي المغير على القضاء دون الأداء ، فإذا لم يتغير الأداء لم يتغير القضاء ، كما إذا صار قضاء محضاً بالفوات عن الوقت ثم وجد المغير ، فإذا تكلم فقد بطل معنى القضاء وعاد الأمر إلى الأداء فتغير بالمغير لقيام الوقت .

قوله : « بخلاف المسبوق » متصل بقوله : « ثم وجد المغير » أو بقوله : « فإذا لم يتغير الأداء لم يتغير القضاء » وإنما قال : « أيضاً » لثلاثتهم أن مسألة المسبوق تخالف مسألة المتكلم ، لأن ظاهر الكلام يقتضي ذلك لولا قوله : « أيضاً » فكان يدل على أن مسألة المتكلم توافق مسألة المسبوق ، وهما يخالفان مسألة اللاحق .

فالمسبوق إذا وجد منه المغير تغير صلاته ، لأنه مؤد كالتكلم ، بخلاف اللاحق إذا فرغ إمامه ، « ولهذا » أي ولأن اللاحق كان خلف الإمام قلنا لا يقرأ ولا يسجد للسهو ، فإن أدائه كامل بعضه حقيقة وبعضه حكماً ، فلهذا يشبه القضاء باعتبار

(١) هو قول صاحب الكشف ، ١ / ٣٣٠ .

فوات ما التزمه من الأداء مع الإمام بفريضة بخلاف المسبوق ، فإن أداه قاصر وإن أدى بعضه بالجماعة ، ولكن قصوره دون قصور فعل المنفرد لأنه وإن كان منفرداً فيما سبق حتى تلزمه القراءة وسجود السهو لكنه مقتد تحريمه ، ولهذا لا يصح اقتداء الغير به . أما المنفرد فمنفرد أداءً وتحريمه فلهذا صح الاقتداء به ، ولأن الجماعة موجودة في بعض صلاة المسبوق فكان قصور المسبوق دون المنفرد بدرجتين .

قال رحمه الله :

« وأما القضاء فنوعان : إما بمثل معقول فكما ذكرنا ، وإما بمثل غير معقول فمثل الفدية في باب الصوم وثواب النفقة في الحج بإحجاج النائب ، لانا لا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية لا صورة ولا معنى . فلم يكن مثلاً قياساً . وأما الصوم فمثل صورة ومعنى ، وكذلك ليس بين أفعال الحج ونفقة الإحجاج مماثلة بوجه لكننا جوزناه بالنص . قال الله تعالى : ﴿ وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين ﴾ أي لا يطيقونه ، وهذا مختصر بالإجماع . وثبت في الحج بحديث الختعمية أنها قالت : يا رسول الله إن أبي أدركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة أفيجزني أن أحج عنه ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : « أرأيت لو كان على أيك دين فقضيته أكان يقبل منك ؟ » فقالت : نعم . قال : « فدين الله أحق » . »

— أقول : قيل : أي القضاء الخالص نوعان^(١) .

وقيل : القضاء بالنظر إلى كون المثل معقولاً وغير معقول نوعان ، فيدخل فيه جميع أقسامه . إذ القضاء الذي فيه معنى الأداء لا يخلو إما أن يكون بمثل معقول أو بغيره ثم يقسم بالنظر إلى خلوصه وعدمه ، وهذا لا يضر لأن التقسيم الأول بالنظر إلى معنى ، والثاني بالنظر إلى معنى آخر . وإنما اختصر اعتماداً على ما ذكر في أول الباب^(٢) .

والقضاء بمثل معقول مثل قضاء الصلاة بالصلاة ، والصوم بالصوم كما ذكرنا . والقضاء بمثل غير معقول كقضاء الصوم بالفدية ، وثواب الإنفاق في الحج بإحجاج النائب ، لأن المماثلة بين الصوم والفدية غير معقولة لا صورة ولا معنى . أما صورة فظاهر .

وأما معنى فلأن معنى الصوم اتعاب النفس بالكف عن قضاء الشهوتين ، ومعنى الفدية تنقيص المال ، فلم تكن الفدية مثلاً بالرأى ، ولذلك ليس بين أفعال الحج ونفقة الإحجاج مماثلة بوجه ، وإنما قال هنا « بوجه » ولم يقل في الصوم لأن بعضهم

(١) قول الشيخ عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ، ١ / ٣٣١ ، انظر كذلك التحقيق ، ٢ / ٧٩٩ .

(٢) هو قول صاحب الكشف ، ١ / ٣٣١ .

قال : المماثلة بين الصوم والفدية ثابتة من وجه ، لأنه لما صرف طعام يوم إلى مسكين فكأنه منع نفسه منه يوماً ، وأما في الحج فلم ينقل عن أحد إثبات المماثلة بين أفعاله والانفاق^(١) .

قوله : « (لكنا) استدراك بحسب المعنى من المسألتين جميعاً » (جوزناه بالنص) على خلاف القياس ، أما في الصوم فبقوله تعالى : ﴿ وعلى الذين يطيقونه ﴾^(٢) أي لا يطيقونه « (وهذا) أي قوله : يطيقونه » (مختصر بالإجماع) أما عند الشيخ فمن قوله : « (لا يطيقونه) » وكذا كل من يقول بعدم نسخ الآية^(٣) .

وأما عند من يقول بنسخها^(٤) بقوله تعالى : ﴿ فمن شهد منكم الشهر فليصمه ﴾^(٥) [فإن]^(٦) تقديره : وعلى الذين يطيقونه فلا يصومونه فدية . ولعل هذا معنى قول الشيخ في جامعه بإجماع أهل التفسير ، وهو أيضاً فائدة قوله : « (وهذا مختصر بالإجماع) » بعد قوله : « (أي لا يطيقونه) » .

وقيل تقديره : بدلالة الإجماع^(٧) فإن حكم الشيخ الفانى مجمع عليه وهو يستفاد من الكتاب لا يستفاد بدون حرف (لا) ، فيكون مختصراً ضرورة^(٨) .

وأما في الحج فبحديث الخثعمية وهي : أسماء بنت عميس^(٩) من المهاجرات ،

(١) انظر : كشف الأسرار ، ١ / ٣٣٤ .

(٢) البقرة : ١٨٤ .

(٣) وهو مذهب ابن عباس رضي الله عنهما ومحققى الحنفية .

انظر : فتح الباري ، ٨ / ١٨٠ ؛ تفسير القرطبي ، ٢ / ٢٨٨ ؛ تفسير ، ١ / ٢١٥ ؛ فتح القدير ، ١ / ١٨٠ ؛ أصول السرخسي ، ١ / ٤٩ ؛ كشف الأسمار للنسفي ، ١ / ٧٦ ؛ شرح المغنى ، ١ / ٢٢٢ .

(٤) وهو قول أكثر العلماء . انظر المراجع السابقة .

(٥) البقرة : ١٨٥ .

(٦) في ج : « قال » .

(٧) ذكر الإجماع القرطبي في تفسيره ، ٢ / ٢٨٨ .

(٨) هو قول الشيخ عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ، ١ / ٣٣٥ .

(٩) هي أسماء بنت عميس ، امرأة أبى بكر الصديق ، خثعمية من بني خثعم ، كانت تحت جعفر بن أبى طالب وهاجرت معه إلى الحبشة ثم قتل عنها في مؤته فتزوجها أبو بكر الصديق . روى عنها من الصحابة عمر بن الخطاب وأبو موسى الأشعري .

انظر : الإصابة ، ٤ / ٢٣١ ؛ الاستيعاب ، ٤ / ٢٣٤ ؛ تهذيب الأسماء واللغات ، ٢ / ٣٣٠ ؛ الاعلام ، ١ / ٣٠٦ .

ويقال لها ذات الهجرتين لهجرتها إلى اليمن مع زوجها جعفر بن أبي طالب ، وهجرتها إلى المدينة ، وهي التي نزلت فيها : ﴿ إِنْ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ ﴾ ^(١) الآية ، وهي ما روى أنها قالت : يا رسول الله إن أبي أدرك الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الرحلة ، أفجزئي أن أحج عنه ؟ فقال النبي ﷺ : « أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أما كان يقبل منك ؟ » فقالت : نعم . قال عليه الصلاة والسلام : « فدين الله أحق » ^(٢) .

ومعنى يجزئي بالهمز يكفيني عما وجب في ذمته .

« وأحج » فيه روايتان : فتح الهمزة وضم الحاء ، أي أحرم عنه وهو الأشهر ، والتمسك به في المسألة لا يستقيم إلا إذا ثبت أن أباهما أمرها بذلك وأنفق عليها . وقيل : في الحديث ما يدل على ذلك لأن رسول الله ﷺ قاس قبول الحج بأداء الغير بقبول الدين بأداء الغير ، وأداء دين الغير إنما يتحقق ويجب قبوله إذا كان بأمر المديون ، ولهذا إذا امتنع رب الدين عن القبول يجبر عليه .

وهذا ليس بظاهر ، لأن قوله عليه الصلاة والسلام : « أما كان يقبل منك » يدل على وجوب القبول والجبر عليه حتى يستلزم الأمر به . وضم الهمزة وكسر الحاء أي أمر أحداً أن يحج عنه ، وعلى هذا يصح التمسك لأن فعل المأمور به يجوز أن ينسب إلى الأمر مجازاً ، كما يقال : بنى الأمير الدار أي أمر به .

وفيه بحث : فإن الأمر إن كان من الختعية فالتمسك بالحديث ضعيف ، لأن الختعية لو حجت بنفسها لم يجوز عن أبيها ما لم تكن مأمورة بذلك كما مر ، فكذا لو أمرت الغير بذلك .

وإن كانت الختعية هي المأمورة فليس في الحديث ما يدل على ذلك ، فهو عين الوجه الأول . وإذا لا فرق بين العبارتين .

وقوله : « أما كان يقبل منك » في عامة الكتب من المبسوط وغيره ^(٣) « أكان »

(١) الأحزاب : ٣٥ .

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الحج ، باب وجوب الحج وفضله ، ومسلم في كتاب الحج ، باب الحج عن العاجز ، ٢ / ٩٧٣ عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما .

(٣) انظر : المبسوط ، ٤ / ١٤٨ ؛ أصول السرخسي ، ١ / ٤٩ ؛ التحقيق ، ٢ / ٨٠٣ ؛ شرح المغنى ،

بغير حرف النفي وهو الصحيح ، لأن « نعم » لا تجعل المنفي موجباً .

وفي الأسرار « أما كان يجوز . قالت : بلى » وهو صحيح^(١) .

فإذا فيما نقل الشيخ من الموضوعين ضعف . والحق أن القدر المشترك بين هذه العبارات يدل على جواز الحج عن الغير . وفي العبارات اختلاف وقع بسبب النقل بالمعنى .

على أنه يمكن أن يجاب عن الأول : بجواز الاستئذان من الأب بعد تجويزه عليه الصلاة والسلام النائية في الحج .

وعن الثاني : أن تكون الهمزة للإنكار وقد دخل على النفي ، ونفي النفي إثبات ، فيصح الجواب بنعم .

وقوله : « فدين الله أحق » يجوز أن يتعلق بالقضاء أي دين الله أولى بالقضاء .

ويجوز أن يتعلق بالقبول أي دين الله أحق بالقبول ، لأنه أكرم الأكرمين .

واعلم أن شرط الإحجاج عن الغير في الفرض العجز الدائم ، فجاز عن الميت وعن المريض الذي لا يستطيع الحج إذا لم يزل مرضه حتى مات ، لأننا عرفناه بحديث الخثعمية وقد ورد في عجز الشيخوخة وأنها دائمة ، ولأنه فرض العمر فيشترط العجز المستغرق للعمر .

وفي التطوع ليس العجز شرطاً لأن مبناه على التوسع .

ثم المتأخرون اختلفوا في هذه المسألة :

فقال : عامتهم : للأمر ثواب النفقة ، ويسقط الواجب عنه ، والحج يقع عن المأمور . وهو رواية عن محمد رحمه الله ، لأن الحج عبادة بدنية ، ولا يجزي النيابة فيه فيكون له ثواب النفقة ، إلا أن الإنفاق سبب وإقامة السبب مقام المسبب أصل في الشرع^(٢) ، واختار الشيخ هذه الرواية حيث قال : « ثواب النفقة في الحج » . وقال بعضهم : الحج يقع عن المأمور وهو اختيار شمس الأئمة^(٣) وظاهر المذهب ، لأن ظواهر الاخبار تشهد بذلك . وبيان ذلك وظيفة فقهية تعرف في كتب الفقه .

(١) انظر : كشف الأسرار ، ١ / ٣٣٦ .

(٢) قال الشارح في شرحه على الهداية ، ٣ / ٦٧ : قال شيخ الإسلام وإلى هذا القول مال عامة

المتأخرين . انظر كذلك فتح القدير ، ٣ / ٦٧ ؛ المبسوط ، ٤ / ١٤٨ .

(٣) المبسوط ، ٤ / ١٤٨ .

قال رحمه الله :

((ولهذا قلنا : إن ما لا يعقل مثله يسقط كمن نقص صلاته في أركانها بتغيير ، ولهذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف رضي الله عنهما فيمن أدى في الزكاة خمسة دراهم زيوف عن خمسة جياذ فإنه يجوز ولا يضمن شيئاً ، لأن الجودة لا يستقيم أداؤها بمثلها صورة ولا بمثلها قيمة ، لأنها غير متقومة فيسقط أصلاً . ومحمد رحمه الله احتاط في ذلك الباب فأوجب قيمة الجودة في الدراهم أو الدنانير ، ولهذا قلنا : إن رمي الجمار لا يقضي ، والوقوف بعرفات والأضحية كذلك)) .

- أقول : هذا متصل بقوله : ((لكنا جوزناه بالنص)) يعني ما لا يعقل مثله ، إنما يعتبر مثلاً بالنص ، فإذا لم يكن نص يسقط كمن نقص الصلاة بترك واجب ، فإن الواجب بانفراده لا مثل له عقلاً ولا نصاً . وما ورد من قوله عليه الصلاة والسلام للأعرابي : ((قم فصل))^(١) فليس بأمر بالقضاء للواجب بل هو أمر بإعادة كل الصلاة ، وليس الكلام في ذلك .

وقوله : ((بتغيير)) احتراز عن النقصان بترك الركن فإن الصلاة تفسد به ، وقوله : ((نقص الصلاة في أركانها)) يشمل ذلك ، ولهذا أي ولأن ما لا مثل له عقلاً ولا نصاً يسقط قال الشيخان رحمهما الله فيمن أدى في الزكاة خمسة دراهم زيوف عن خمسة جياذ فإنه يجوز ولا يضمن شيئاً ، أي يسقط عنه الواجب ولكن يكره ، لأن الجودة لا يستقيم أداؤها بمثلها صورة وهو ظاهر ، ولا قيمة لأنها لا تتقوم عند المقابلة بجنسها ، ألا ترى أنه لو أدى أربعة جياذ عن خمسة زيوف لا يصح إلا عن أربعة خلافاً لزفر رحمه الله ؟

لا يقال سقوط اعتبار الجودة للربا ، ولا ربا بين العبد وسيده ، لأن الله تعالى عامل عباده معاملة المكاتبين والأحرار ، فإنه استقرض منهم وملكهم . والربا يجري بين المولى ومكاتبه بدليل ما روى أنه عليه الصلاة والسلام قال في صوم يوم الشك : ((إن الله تعالى نهى عن الربا أفقبل منكم ؟))^(٢) أنكر ذلك وهو دليل وجود .

(١) سبق تخريجه ص ١٨٧ .

(٢) المحفوظ أنه قالها في قضاء الصلاة ، وهو حديث أخرجه الإمام أحمد "الفتح الرباني" كتاب الصلاة ، باب من نام عن صلاة الصبح ، ٢ / ٣٠٢ ، والحاكم في المستدرک في كتاب الصلاة ، باب قضاء سنة الفجر بعد طلوع الشمس ، ١ / ٢٧٩ ، عن عمران بن حصين قال : سرينا مع رسول الله ﷺ فلما كان من آخر الليل عرسنا فلم نستيقظ حتى أيقظنا حر الشمس فجعل الرجل يقوم دهشاً إلى طهوره ،

ومحمد احتاط في باب العبادة فأوجب قيمة الجودة وقال : يؤدي فضل ما بينهما
لأن الجودة متقومة من وجه فوجب الاحتياط في حق الله تعالى^(١) .
(« ولهذا ») أي ولعدم المثل عقلاً ونصاً قلنا : إن رمي الجمار والوقوف بعرفات
والأضحية لا تقضى ، وإنما وجب الدم بتركه لجبر نقصان يمكن في نسكه كسجود
السهو ، لا أنه مثل الرمي^(٢) .

قال : فأمرهم النبي ﷺ أن يسكنوا ثم ارتحلنا فسرنا حتى إذا ارتفعت الشمس توضأ ثم أمر بلالاً فأذن
ثم صلى الركعتين قبل الفجر ثم أقام الصلاة فصلينا فقالوا : يا رسول الله ألا تعيدها في وقتها في الغد
فقال : « أينهاكم ربكم تبارك وتعالى عن الربا ويقبله منكم ؟ » .

صححه الحاكم ووافقه الذهبي ، واحتج به ابن حجر في فتح الباري ، ٧١ / ٢ .

(١) انظر : أصول السرخسي ، ٥٠ / ١ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ٧٦ / ١ .

(٢) انظر المراجع السابقة .

قال رحمه الله :

« فإن قيل : فإذا ثبت هذا بنص غير معقول فلم أوجبتم الفدية في الصلاة بلا نص قياساً على الصوم من غير تعليل ؟ قلنا : لأن ما ثبت من حكم الفدية عن الصوم يحتمل أن يكون معلولاً ، والصلاة نظير الصوم بل أهم منه ، لكننا لم نعقل واحتمل أن لا يكون معلولاً ، وما لا يدرك لا يلزمنا العمل به . لكنه لما احتمل الوجهين أمرناه بالفدية احتياطاً فلئن كان مشروعاً فقد تأدى وإلا فليس به بأس . ثم لم نحكم بجوازه مثل ما حكمنا به في الصوم ، لأننا حكمنا به في الصوم قطعاً ورجونا القبول من الله تعالى فضلاً في الصلاة ، فقال محمد في ” الزيادات ” في هذا يجزيه إن شاء الله كما إذا تطوع به الوارث في الصوم » .

— أقول : لما ذكر الشيخ أن الرأي لا مدخل له فيما ليس له مثل معقول لزم عليه وجوب الفدية في الصلاة ، فقال : « فإن قيل إذا ثبت هذا » أي الفدية « بنص غير معقول فلم أوجبتم الفدية في الصلاة بلا نص قياساً على الصوم من غير معقول ؟ » .

وأجاب بقوله : « لأن ما ثبت من حكم الفدية عن الصوم يحتمل أن يكون معلولاً » بالعجز وإن قلنا لا تدركه ، فإن عدم الإدراك لا يستلزم عدم الوجود بالضرورة ، والصلاة نظير الصوم لأن كلاً منها عبادة بدنية لا تعلق لهما بالمال ، بل أهم منه ، لأنها حسنة بذاتها والصوم حسن بواسطة قهر النفس [الأمانة بالسوء]^(١) على ما سيجيء إن شاء الله تعالى .

واحتمل أن لا يكون معلولاً بمعنى معقول فلا يكون العمل واجباً بالرأي لأن ما لا ندركه لا يلزمنا العمل به ، [لكنه]^(٢) لما احتمل الوجهين أي كونه معلولاً وغير معلول أمرناه بالفدية احتياطاً ، فلئن كان مشروعاً عليه فقد تأدى وإلا فلا بأس به ، فإنه بر مبتدأ يصلح ماحياً للسيئات ، ولم يحكم لجوازه أي جواز الفداء قطعاً كما حكمنا به في الصوم ، لأن حكمنا بالجواز في الصوم قطعي بكونه منصوباً عليه ، وإنما رجونا القبول في الصلاة فضلاً ، فإن محمداً قال في ” الزيادات ” : يجزيه إن شاء

(١) الزيادة من أ و ج .

(٢) ساقطة من ج .

الله كما قال يجزيه إن شاء الله في فداء الصوم فيما إذا تطوع به الوارث بلا ايضاء .
ولو كان ثابتاً بالقياس لما احتاج إلى إلحاق الإستثناء كما في سائر الأحكام الثابتة^(١) .
قال الشيخ في شرح التقويم : لما أقام الشرع الفدية مقام الصوم تثبت المماثلة
بينهما شرعاً ، والمماثلة بين الصوم والصلاة ثابتة فيجوز أن تكون الفدية مثلاً
للصلاة ، لأن مثل الشيء يجوز أن يكون مثلاً لمثله ، ويجوز أن لا يكون ، فأمرنا
بالفدية في الصلاة احتياطاً لأنها إن كانت مشروعة في الصلاة فقد صارت مؤاده ،
وإلا فهي برٌ مبتدأ يصلح ماحياً للسيئات . قال عليه الصلاة والسلام : « اتبع
السيئة الحسنة تمحها »^(٢) .

ولقائل أن يقول : لا يخلوا إما أن يكون المراد بالمثلين ما يسد أحدهما مسد
الآخر وينوب منابه ، كما قال به متكلموا أصحابنا .
أو متحدنين بالنوع كما قال بعض المتكلمين ، ولا سبيل إليهما .
أما الأول : فلأن الصوم لا يسد مسد الصلاة ولا ينوب منابها وكذا عكسه .
وأما الثاني : فلأن الفدية ليست من نوع الصوم ، لأنها عبادة ماله ، والصوم
بدنية . ولأن قوله مثل الشيء يجوز أن يكون لمثله ، ويجوز أن لا يكون صحيحاً .
ويمكن أن يجاب عنه : بأن المثل إذا أطلق على البدنيين يكون بالمعنى الثاني وعلى
المالي والبدني بالمعنى الأول .

فالصلاة مثل الصوم لكونهما بدنيين ، والفدية مثل الصوم لسدها مسده .
وقوله : « مثل الشيء » يجوز أن يكون مثلاً لمثله ، ويجوز أن لا يكون معناه أن
المثل بالمعنى الأول يجوز [أن يكون]^(٣) مثلاً بالمعنى الثاني ، وذلك عند إسقاط
الفرق بين المالي والبدني يجعل المال آلة واعتبار نفس الفعل . وحينئذ يكون الجنس
فعل العبد لا كونه عبادة ، ويجوز أن لا يكون بعدم ما قلنا .

(١) انظر هذه المسألة في : أصول السرخسي ، ١ / ٥٠ ، ٥١ ؛ التحقيق ، ٢ / ٨٠٩ ؛ كشف الأسرار
لنفسه ، ١ / ٧٩ ، ٨٠ ؛ شرح المغني ، ١ / ٢٢٥ .

(٢) أخرجه الترمذي في كتاب البر والصلة ، باب ما جاء في معاشرته الناس ، ٤ / ٣٥٥ عن أبي ذر رضي
الله عنه قال : « اتق الله حيثما كنت واتبع السيئة الحسنة تمحها وخالق الناس بخلق حسن » .
قال الترمذي : هذا حديث صحيح . وقال : قال محمود بن غيلان : والصحيح حديث أبي ذر .

(٣) في ج : « الا يكون » .

فإن قيل : لو كانت الصلاة أهم من الصوم أو مثله لزم ثبوت الحكم فيها بالدلالة ، كثبوته في الأكل والشرب بدلالة النص الوارد في الجماع ، وإن كان غير معقول المعنى^(١) .

فالجواب : أن معلومية المعنى المؤثر في الحكم لا بد منها في الدلالة سواء كان تأثيره في الحكم معقولاً [كالإيذاء]^(٢) في التأفيف ، أو لا يكون كالجناية على الصوم في إيجاب الكفارة . وههنا غير معلوم فلا يمكن إثباته بالدلالة كما لم يمكن بالقياس^(٣) .

(١) انظر هذه المسألة في : المبسوط ، ٣ / ٧٣ ؛ العناية شرح الهداية ، ٢ / ٢٦٢ .

(٢) في ج : « كالاتداء » .

(٣) انظر الاعتراض وجوابه في : شرح المغنى ، ١ / ٢٢٦ - ٢٢٨ .

قال رحمه الله :

« فإن قيل : فالأضحية لا مثل لها وقد أوجبتم بعد فوات وقتها التصديق بالعين أو القيمة . قلنا : لأن التضحية ثبتت قرينة بالنص واحتمل أن يكون التصديق بعين الشاة أو قيمتها أصلاً لأنه هو المشروع في باب المال كما في سائر الصدقات إلا أن الشرع نقل من الأصل إلى التضحية وهو نقصان في المالية بإراقة الدم عند محمد . وإراقة الدم وإزالة التحول عن الباقي عند أبي يوسف على ما نبين في مسألة التضحية . أئمنع الرجوع في الهبة أم لا ؟ فنقل إلى هذا تطبيقاً للطعام وتحقيقاً لمعنى العيد بالضيافة ، إلا أنه يحتمل أن يكون التضحية أصلاً فلم نعتبر هذا الموهوم في معارضة المنصوص المتيقن . فإذا فات هذا المتيقن بفوات وقته وجب العمل بالموهوم مع الاحتمال احتياطاً أيضاً » .

— أقول : اعلم أن التصديق بعين الشاة إذا كانت معينة للأضحية بالنذر أو بالشراء الصادر من الفقير بنية الأضحية وهي باقية ، أو بالقيمة إذا كانت مستهلكة أو كان [غنياً]^(١) لم يضح وأحب عند فوات أيام التضحية ، وحينئذ ترد المسألة بقضاء على القاعدة المارة أن ما لا مثل له عقلاً ونصاً يسقط ، فأورد الشيخ السؤال بقوله : « فإن قيل فالأضحية لا مثل لها وقد أوجبتم بعد فوات وقتها التصديق بالعين أو القيمة » وأجاب بقوله : « قلنا : لأن الأضحية »^(٢) .

وتقريره : أن التصديق بعين الشاة أو بالقيمة ليس بطريق إقامة المثل عقلاً ، وإنما هو احتياط بناء على احتمال الاصاله ، وذلك لأن التضحية عبادة مالية ، ولهذا يشترط لها الغنى يثبت بالنص على خلاف القياس لقوله تعالى : ﴿ والبدن جعلناها لكم من شعائر الله ﴾^(٣) وبقوله عليه الصلاة والسلام : « ضحوا فإنها سنة نبيكم »^(٤) .

(١) ساقطة من ج .

(٢) انظر هذه المسألة في : أصول السرخسي ، ١ / ٥١ ؛ التحقيق ، ٢ / ٨١٢ ؛ شرح المغنى ، ١ / ٢٢٨ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٧٩ وانظر كذلك العناية وشرح فتح القدير على الهداية ، ٨ / ٤٣٢ .

(٣) الحج : ٣٦ .

(٤) لم أقف عليه بهذا اللفظ ، وقد ورد بلفظ آخر في مسند الإمام أحمد " الفتح الرباني " في باب الذبائح ، باب السن الذي يميز في الأضحية ، ١٣ / ٧٤ : عن أم بلال أن رسول الله ﷺ قال : « ضحوا بالجذع من الضأن فإنه جائز » .

قال الهيثمي في مجمع الزوائد ، ٤ / ١١ : رجاله ثقات .

واحتمل أن يكون التصدق أصلاً في التضحية ، إذ المشروع المعهود في العبادات المالية التصدق بالعين أو بالقيمة ، لأن شكر كل نعمة إنما يجب بجنسها كشكر سلامة الأعضاء بالخدمة ، وشكر المال بدفع بعضه . إلا أن الشارع نقل القربة إلى التضحية لمعنى حميد ، وهو أن يوم العيد يوم ضيافة الله ، والناس أضياف الله فيه بلحوم الأضاحي ، ولهذا جعل الإمساك في أول اليوم قربة ليكون أول الإفطار بطعام الضيافة والله تعالى أكرم الأكرمين ، فوجب أن يكون طعام ضيافته أطيب الأطعمة ، ومال [التصدق] ^(١) يصير من أوساخ الناس لكونه آلة لسقوط الواجب ، ولهذا حرمت الصدقة على نبينا عليه الصلاة والسلام وعلى من تعلق به نسباً ^(٢) ، وهذا لأن المال لما صار آلة لسقوط الذنوب يسري إليه الذنوب ، وإلى هذا أشار الله تعالى بقوله : ﴿ خذ من أموالهم صدقة تطهرهم ﴾ ^(٣) .

وإذا كان كذلك نقل الشارع القربة إلى التضحية لتزول الآثام بالدماء النجسة ، لأن القربة حيثئذ تقع بإراقة الدم فبقي اللحم طيباً صالحاً لضيافة الكريم ، وهذا أمر معقول لكنه ثابت بالرأي فلا يعتبر في مقابلة النص ، فإذا فات المنصوص المتيقن بقوات وقته وجب العمل بذلك الموهوم وهو التصديق احتياطاً لاحتمال أصالته .
هذا ما ذكره وفيه بحث :

أما أولاً : فلأن المشروع في باب المال وإن كان هو التصدق ، لكن لما نقله الشارع إلى التضحية انتسخ ذلك ، فلا يمكن اعتباره لا في مقابلة المنصوص ولا بعد فرواته .

وأما ثانياً : فلأن احتمال كون التضحية أصلاً لا يرد وأن يكون لحكمه ، لعدم العهد بالقرب بها بخلاف التصدق ، فإن كانت الحكمة هو التطيب وتحقيق معنى العيد بالضيافة فلا فرق بين الاحتمالين وإن كان غير ظلك فليس بمعلوم ، فإذا الموهوم هو الثاني .

والجواب عن الأول : أنا لا نسلم أن النقل يستلزم النسخ فإن الشارع نقل

(١) في ج : « المصدق » .

(٢) وهو حديث أخرجه مسلم : إن الصدقة لا تنبغي لآل محمد إنما هي أوساخ الناس .

(٣) التوبة : ١٠٣ .

غسل الرجل إلى المسح على الخف ولم ينسخ الغسل . ونقل عدة الآيات إلى الأشهر ولم ينسخ الحيض ، ولهذا إن حاضت بعد ذلك تعد بالحيض^(١) . وأمثال ذلك كثيرة .

وعن الثاني : أن قوله : لا بد وأن يكون لحكمة مسلم . قوله : فإن كانت الحكمة هي التطيب فلا فرق بين الاحتمالين ممنوع . غايته أن لا يكون بينهما فرق من هذه الجهة وهي غير لازمة . فإن الفرق بينهما ثلثت من جهة أن أحدهما منقول عنه ، والآخر منقول إليه .

وأيضاً قوله : وإن كان غير ذلك فليس بمعلوم مسلم ولكن لا يلزم من ذلك أن لا يكون موجوداً ، لأن عدم علمنا لا يستلزم عدم وجوده في نفس الأمر . واعلم أن أبا يوسف ومحمد رحمهما الله اختلفا في ماهية الأضحية . فقال محمد : هو نقصان في المالية بإراقة الدم^(٢) .

وقال أبو يوسف : هو نقصان في المالية بإراقة الدم وإزالة التحول عن الباقي^(٣) . والفائدة تظر فيمن وهب شاة لرجل فضحى بها ، لم يكن للواهب الرجوع في قول أبي يوسف .

وله الرجوع وتجزئة التضحية عند محمد^(٤) .

وأبو حنيفة قيل : هو مع أبي يوسف^(٥) .

لمحمد أن ملك الموهوب له لم يزل عنها ، والذبح تقصان فيها فلا يمنع الرجوع ، وهذا لأن القرية وقعت بالإراقة لا بعين الشاة ، وللتبريح باق على ملكه حتى إن له أن يأكله ويضمن مستهلكه ويورث عنه . والإراقة لا تدل على عدم الملك ، فإن الاملاك الخبيثة سبيلها التصديق مع قيام الملك .

ولأبي يوسف أن القرية تتأدى بأجزاء الشاة كما تتأدى [بالكرم]^(٦) ، بدليل

(١) انظر الاعتراض الأول وجوابه في شرح ابن ملك على الشارح / ١٨١ . وذكر الرهاوي جواباً آخر وهو : أن الانتقال من التصديق إلى الإراقة يعارض الضيقة فلا يتبع بقاء احتمال أصالة التصديق .

(٢) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ٥١ .

(٣) انظر : المرجع السابق .

(٤) انظر المرجع السابق .

(٥) انظر : كشف الأسرار ، ١ / ٣٤٣ .

(٦) في ح : « بالكرم » .

أن سلامتها معتبرة للجواز ، وبعد الذبح لو باع شيئاً منها يتصدق بثلثها لأنه بقي
قربة فيجب صرفه إلى ما [لا]^(١) يبطل به حق الله . ولو لم يتعلق معنى القربة بما
بقي لبقى على حكم سائر الأغنام ، وإذا كان كذلك لم يصح الرجوع لأنه يبطل ما
أدى من القربة بالعين .

فمحمد عد سقط التحول نقصاً فيه لا باعتبار ظهور معنى القربة فيه .

وأبو يوسف اعتبر أثر القربة . كذا في الأسرار^(٢) .

وغرض الشيخ من إيراد هذه المسألة بيان أن معنى التصدق في التضحية حاصل
من وجه ، لأن التصدق تنقيص المال ، والتضحية أيضاً تنقيص المال بإراقة الدم عند
محمد ، وبالإراقة وإزالة التحول عن الباقي عند أبي يوسف . فيكون بينهما نوع
مماثلة .

وعن هذا قال في " شرح التقويم " ^(٣) : لما أُنجم الشرع [الإراقة] ^(٤) مقام
التصدق تثبت المماثلة بينهما شرعاً وفيه شبهة المماثلة ، فإن محمداً قال : القربة لا تتم
إلا بالتمليك حتى لو وهب شاة فضحى بها الموهوب له لا يقطع حق الواهب قبل
التملك ، فإذا فات وقتها وجب التصدق بالشاة أو بقيمتها لأنه مثل شرعاً
احتياطاً^(٥) .

(١) ساقطة من ج .

(٢) انظر : كشف الأسرار ، ١ / ٣٤٢ .

(٣) في هامش نسخة ب : « أي المصنف » .

(٤) في ج : « الإقامة » .

(٥) نقلها كذلك صاحب الكشف بصيغة أخرى .

انظر : كشف الأسرار ، ١ / ٣٤٤ وانظر كذلك بيان الأصول (٣٨ / ب) .

قال رحمه الله :

« والدليل على أنه كان بهذا الطريق ، لا أنه مثل الأضحية ، أنه إذا جاء العام القابل لم ينتقل الحكم إلى الأضحية.

وهذا وقت يقدر فيه على أداء مثل الأصل فيجب أن يبطل الخلف . كما في الفدية إلا أنه لما ثبت أصلاً من الوجه الذي يتنا ووقع الحكم به ولم ينقض بالشك أيضاً » .

- أقول : استدل على أن وجوب التصديق بالعين أو بالقيمة إنما هو بطريق احتمال الأصالة لا بطريق المماثلة ، بأنه إذا جاء العام القابل لم ينتقل الحكم إلى الأضحية . والحال أن العام القابل وقت يقدر فيه على مثل الأصل الذي هو الإراقة [لأن الإراقة ^(١) فيه نقلاً مشروعة حقاً له ، فلو كان بطريق الخلافة عنها لا ينقل إلى الإراقة التي هي مثل الإراقة الفائتة من كل وجه عند حصول القدرة عليها وبطل الخلف ، كمن وجب عليه الفدية كالشيخ الفاني إذا قدر على الصوم فإنه يسقط عنه الفدية وينتقل الحكم إلى الصوم ، وإن كان قدى حالة العجز لما ثبت أن وجوبه مشروط باستمرار العجز إلى الموت ولم يوجد ، لكن التصديق لما ثبت أصلاً من الوجه الذي يتنا ووقع حكم الشرع به أي بكونه أصلاً ، وبوجوبه لم يبطل الخلف بالشك أيضاً ، فإنه لما دار بين أن يكون أصلاً لا يبطل بالقدرة على الإراقة ، وبين أن لا يكون أصلاً فيبطل بها ، وقد حكم بكونه أصلاً فلا يبطل بالشك ، كما أن الإراقة في أيام التضحية احتمل أن يكون أصلاً وأن لا يكون باحتمال أصالة التصديق ولم يبطل بالشك لكونها منصوفاً عليها . وهذا معنى قوله : « أيضاً » .

ولقائل أن يقول : قولهم لو كان بطريق الخلافة لبطل الخلف بالقدرة على الأصل كالصوم قياس غير صحيح ، لأن الأضحية واجبة والصوم المفدى به فرض ، ولا يلزم من إبطال أصل مفروض خلفه إبطال أصل واجب خلفه ، لأنه رفع منزلة الواجب بتسويته للفرض .

والجواب : أن القدرة على الأصل مبطل للخلف مطلقاً ، وما ذكر من فدية الصوم ههنا إنما هو للتمسك ودفع الاستبعاد ، لا أنه قياس .

(١) ساقطة من ج .

قال رحمه الله :

« وأما القضاء الذي بمعنى الأداء فمثل رجل أدرك الإمام في العيد راکعاً كبير في ركوعه ، وهذا قد فات موضعه فكان قضاء ، وهو غير قادر على مثل من عنده قرينة فكان ينبغي أن لا يقضى ، إلا أنه قضاء يشبه الأداء ، لأن الركوع يشبه القيام . وهذا الحكم قد ثبت بالشبهة ، ألا ترى أن تكبير الركوع يحتسب منها وليس في حال محض القيام ؟ فاحتمل أن يلحق به نظائره فوجب عليه التكبير اعتباراً لشبهة الأداء احتياطاً » .

- أقول : القضاء الذي هو بمعنى الأداء في حقوق الله تعالى هو إتيان الفئات عن محله الأصلي في محل بشبهة . وفي حقوق العباد سيحيى معناه ، وذلك كرجل أدرك الإمام في العيد راکعاً فإنه يكبر في ركوعه وليس ذلك موضعه ، لأن موضعه حال محض القيام ، وكل ما فات موضعه فهو قضاء ، فكان التكبير في الركوع قضاء^(١) .

لكن القضاء يعتمد القدرة على مثل من عنده قرينة ، ولا قدرة ههنا لأن الرجل ليس بقادر على تكبير من عنده قرينة في الركوع ، فكان ينبغي أن لا يقضى لما مر . لكن الإتيان به فيه قضاء يشبه الأداء ، وهذا حكم يثبت بالشبهة فقلنا بوجوبه احتياطاً .

أما أنه يشبه الأداء فلأن للركوع شبهاً بالقيام حقيقة وحكماً .

أما حقيقة فلأن النصف الأسفل منه [مستور^(٢)] ، والفارق بين القائم والقاعد استوائه وما يمكن فيه من التقصان بالانحناء فغير مانع لمشابهته ، لأن قيام بعض الناس كذلك^(٣) .

وأما حكماً فلأن مدرك الإمام في الركوع ملوك لتلك الركعة فكان المحل باقياً من وجه .

(١) انظر هذه المسألة في : أصول السرخسي ، ١ / ٥٢ ؛ التحقيق ، ٢ / ٨١٦ ؛ شرح المغنى ،

١ / ٢٣٢ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٧٨ .

(٢) في ج : « مستور » .

(٣) عز الشيوخ عبد العزيز البخاري في كشفه ، ١ / ٣٤٧ هذا الكلام للإمام الاسبيجاني .

وأما أنه حكم يثبت بالشبهة فلأنه عبادة ، والاحتياط فيها بالثبوت .
وقوله : « ألا ترى » دليل آخر على أنه قضاء يشبه الأداء ، وذلك لأن تكبيرة
الركوع تحتسب من تكبيرات العيد لأنها واجبة في العيد مثلها ، حتى وجب سجدة
السهو بتركها فيه . ومحلها ليس محض القيام ، فإن محمداً ذكر أنه يكبر ويهوي ،
فإذا كان محل البعض ليس محض القيام يكون للباقي شبهة المحلية إلحاقاً للشيء إلى
نظيره وإذا ثبت أنه قضاء يشبه الأداء وجب التكبير اعتباراً لشبهة الأداء احتياطاً ،
وهذا الذي ذكره من صورة المسألة إنما هو إذا عجز عن الإتيان بها قائماً ، فإن
الرجل إذا أدرك الإمام في الركوع في صلاة العيد يأتي بتكبيرات العيد قائماً إن كان
يرجوا إدراك الإمام في الركوع ، وإن كان لا يرجوه كبر للإفتتاح وهو فرض ، ثم
للركوع وهو واجب ، ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع ، ولا يرفع يديه لأن الرفع
سنة والوضع سنة^(١) ، ولا يجوز الإتيان بسنة فيه ترك مثلها لعدم جواز الترجيح بلا
مرجح .

وعن أبي يوسف لا يأتي بالتكبيرات لأنها فاقته عن موضعها ولا قدرة على مثل
من عنده في الركوع ، فلا يصح أدائها فيه ، لا أداءً ولا قضاءً كالقنوت والقراءة ،
وكما لو نسيها الإمام لا يأتي بها فيه .

وقوله : « ليست في حال محض القيام » إحدى الروايتين عن محمد ، وهو أصح
مما روى عنه أنه يكبر ثم يهوي ، لأنه لا يخلوا حالة الإغناء عن الذكر ، ولهذا قال في
الجامع : يكبر مع الانحطاط . وروى أبو هريرة رضي الله عنه « أن النبي ﷺ كان
يكبر وهو يهوي » . وروى « أنه عليه الصلاة والسلام كان يكبر مع كل خفض
ورفع »^(٢) .

(١) انظر : المبسوط ، ٢ / ٣٩ ؛ العناية شرح الهداية ، ٢ / ٤٠ .

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الصلاة ، باب التكبير إذا قام من السجود ، ١ / ٢٠٠ ، ومسلم في كتاب
الصلاة ، باب إثبات التكبير في كل خفض ورفع ، ١ / ٢٩٤ عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه كان
يصلي فيكبر كلما خفض ورفع فإذا انصرف قال : إني لأشبهكم صلاة برسول الله ﷺ وفي رواية
قال : كان رسول إذا قام إلى الصلاة يكبر حين يقوم ثم يكبر حين يركع .

قال رحمه الله :

« وكذلك السورة إذا فاتت عن الأولين وجبت في الآخرين ، لأن موضع القراءة جملة الصلاة إلا أن الشفع الأول تعين بخبر الواحد الذي يوجب العمل ، وقد بقي للشفع الثاني شبهة كونه محلاً ، وهو من هذا الوجه ليس بفائت ، فوجب أداؤها اعتباراً لهذه الشبهة وإن كان قضاءً في الحقيقة . ولهذا لو ترك الفاتحة سقطت لأن المشروع من الفاتحة في الآخرين إنما شرع احتياطاً فلم يستقم صرفها إلى ما عليه ، ولم يستقم اعتباراً معنى الأداء لأنه مشروع أداء فيتكرر ، فلذلك قيل : يسقط والسورة لم تجب قضاؤها لأنه ليس عنده في الآخرين قراءة سورة يصرفها إلى ما عليه وإنما وجب باعتبار الأداء » .

— أقول : السورة الفائتة عن الأولين ككثيرات العيد في وجوب الإتيان بها ، وهو قضاء شبيه بالأداء^(١) .

أما أنه قضاء فلأنها فاتت عن محلها .

وأما أنه شبيه بالأداء فلأن موضع القراءة بالليل القاطع جملة الصلاة وهو قوله تعالى : ﴿ فاقروا ما تيسر من القرآن ﴾^(٢) والمراد به القراءة في الصلاة ، لأن الأمر للوجوب ، والقراءة في غيرها ليست بواجبة . وبالحديث وهو قوله عليه الصلاة والسلام : « لا صلاة إلا بالقراءة »^(٣) لكن الشفع الأول تعين محلاً بخبر الواحد الذي يوجب العمل وهو قوله عليه الصلاة والسلام : « القراءة في الأولين قراءة في الآخرين »^(٤) أي تنوب عنها ، رواه علي رضي الله عنه ، وما روى عن جابر وأبي

(١) انظر هذه المسألة في : أصول السرخسي ، ١ / ٥٢ : كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٧٨ : شرح

للغنى ، ١ / ٢٣٤ .

(٢) للزمل : ٢٠ .

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الصلاة ، باب وجوب قراءة الفاتحة : ١ / ٢٩٧ عن أبي هريرة رضي الله عنه .

(٤) الصحيح أنه موقوف على علي وابن مسعود رضي الله عنهما قالوا : « قرأ في الأولين وسبح في

الآخرين » أخرجه ابن أبي شيبة في كتاب الصلاة ، باب من كان يقول بالتسبيح في الآخرين

ولا يقرأ ، ١ / ٣٧٢ .

قال الزيلعي في نصب الراية ، ٢ / ١٤٨ : فيه إنقطاع . انظر كذلك الدراية ، ١ / ٢٠١ .

قتادة^(١) أن رسول الله ﷺ : « كان يقرأ في الظهر والعصر في الركعتين الأوليين بفاتحة الكتاب وسورة ، وفي الآخرين بفاتحة الكتاب »^{(٢)(٣)} فالدليل المعين ليس بقاطع فبقى الشفع الثاني شبهة كونه محلاً ومن هذا الوجه ليس بفائت فوجب أدائها اعتباراً بهذه شبهة ، وإن كان قضاء في الحقيقة .

« ولهذا » أي ولأن في قراءة السورة في الآخرين باعتبار شبهة الأداء « لو ترك الفاتحة في الأولين سقطت » ولا يمكن قضاؤها في الآخرين لأن الفاتحة فيهما مشروعة احتياطاً أداءً وعملاً بقوله عليه الصلاة والسلام : « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب »^(٤) فلم يستقم صرفها إلى ما عليه لأنه تغير للمشروع ، ولم يستقم اعتبار معنى الأداء لأن قراءتها شرعت في الآخرين أداءً ، فلو قرأها مرة وقعت عن الواجب ، ولو قرأها مرتين تكررت ، وتكرارها في ركعة غير مشروع^(٥) .

قوله : « والسور لم يجب قضاؤها » جواب سؤال تقديره أن يقال : لما انتقلت احدهما إلى الشفع الأول انتقال السورة لم يسبق في المعنى تكرار فقال : السورة لم تكن بطريق القضاء لأنه ليس عنده في الآخرين قراءة سورة يصرفها إلى ما عليه ، وإنما وجبت باعتبار الأداء وذلك في الفاتحة غير ممكن لما مر .

ثم إذا قضى السورة ، قيل : يقدم السورة على الفاتحة لأنها ملحقة بالأولى .
وقيل : يؤخرها لأنه أبعد من التغير . كذا في مبسوط [الشيخ]^(٦) .

(١) هو أبو قتادة بن ربعي الأنصاري ، اسمه الحارث ، اتفقوا على أنه شهد أحداً وما بعدها ، يقال له فارس رسول الله ﷺ توفي بالكوفة في خلافة علي .

انظر : الإصابة ، ٤ / ١٥٨ ؛ الاستيعاب ، ٤ / ١٦١ ؛ تاريخ الإسلام ، ٢ / ٦٠٢ .

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الصلاة ، باب القراءة في الظهر ، ١ / ١٩٣ ، ومسلم في كتاب الصلاة ، باب القراءة في الظهر والعصر ، ١ / ٣٣٣ .

(٣) قال الشيخ عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ، ١ / ٣٤٩ بعد نقل ما سبق : كذا في مبسوط الشيخ .

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الصلاة ، باب وجوب القراءة للإمام ، ١ / ١٩٢ ، ومسلم في كتاب الصلاة ، باب وجوب قراءة الفاتحة ، ١ / ٢٩٥ عن عبيدة بن الصامت .

(٥) انظر هذه المسألة في : المبسوط ، ١ / ١٨ ، ١٩ ؛ العناية شرح الهداية ، ١ / ٢٨٦ ، ٢٨٧ .

(٦) في ج : « شيخ الإسلام » . انظر : كشف الأسرار ، ١ / ٣٥١ ؛ بيان الوصول (٣٩ / أ) .

وقال ابن أبان^(١) : لو ترك الفاتحة يقضيها في الآخرين . ولو ترك السورة لا يقضيها ، لأن قراءة الفاتحة واجبة دون قراءة السورة^(٢) .
وبهذا الطريق تمسك يحيى بن أكرم^(٣) وطعن على محمد .
وعن الحسن^(٤) : أنه يقضيها .
أما السورة فلما ذكرنا ، وأما الفاتحة فلما ذكر عيسى بن أبان .
وعن أبي يوسف : أنه لا يقضى واحداً منهما^(٥) .
أما الفاتحة فلم ذكرنا ، وأما السورة فلأنها ستة في الأوليين . وما كان سنة في وقت فهو بدعة في غيره .

(١) هو عيسى بن أبان بن صدقة بن موسى ، أحد الأئمة الأعلام ، تفقه على محمد بن الحسن ، وولى قضاء البصرة ، صنف كتاب " الحجة " الكبير ، وكتاب " خير الواحد " وكتاب " اجتهد الرأي " توفي سنة ٢٢١ هـ .

انظر ترجمته في : تاج التراجم / ٢٢٦ ؛ الفوائد البهية / ١٥١ ؛ تاريخ بغداد ، ١١ / ١٥٧ ؛ سير أعلام النبلاء ، ١٠ / ٤٤٠ ؛ الجواهر المضية ، ٢ / ٦٢٨ .

(٢) انظر : الكفاية شرح الهداية ، ١ / ٢٨٦ ؛ شرح فتح القدير ، ١ / ٢٨٦ .

(٣) هو يحيى بن أكرم القاضي ، أحد الأعلام ، روى عن محمد ، وروى عنه البخاري في غير الجامع ، والترمذي في سننه ، ولى قضاء البصرة ، توفي سنة ٢٤٣ هـ .

انظر ترجمته في : الجواهر المضية ، ٣ ، ٥٨٢ ؛ الفوائد البهية / ٢٤٢ ؛ تاريخ بغداد ، ١٤ / ١٩١ ؛ الاعلام ، ٨ / ١٣٨ .

(٤) وهذه الرواية عن الحسن عن أبي حنيفة كما ذكر في كل التراجع فلعله سهو من الشارح .

انظر : كشف الأسرار ، ١ / ٣٤٨ ؛ بيان الوصول (٣٩ / أ) ؛ الكفاية شرح الهداية ، ١ / ٢٨٦ ؛

شرح فتح القدير ، ١ / ٢٨٦ .

(٥) انظر الراجع السابقة .

قال رحمه الله :

« وأما حقوق العباد فهي تنقسم إلى هذا الوجه . أما الأداء الكامل فهو رد عين الحق في الغصب ، والبيع ، وأداء الدين . والقاصر : مثل أن يغصب عبداً فارغاً ثم يرده مشغولاً بالجناية ، أو يسلم المبيع مشغولاً بالجناية أو الدين أو ما أشبه ذلك ، حتى إذا هلك في ذلك الوجه انتقض التسليم عند أبي حنيفة - رحمه الله - وعندهما هذا تسليم كامل لأن العيب لا يمتنع تمام التسليم ، وهو عيب عندهما » .

- أقول : حقوق العباد أيضاً تنقسم على هذا الوجه ، أي الأداء والقضاء بأقسامهما^(١) .

أما الأداء الكامل : فهو رد عين الحق في الغصب ، والبيع ، وأداء الدين ، على الوصف الذي ورد عليه الغصب والبيع ، وعلى الوصف الذي وجب به الدين . وإنما عدّ أداء الدين منه ، وإن كانت الديون تفتى بأمثالها ، لأنه لا طريق لادائه سواه . ولهذا كان للمقبوض في الصرف والسلم حكم عين الحق ، إذ لو لم يكن كذلك لصارت استبدالاً يبدلها وأنه حرام .

ولذلك يجبر رب الدين على القبض ولو لم يكن حقه لم يجبر ، ولأن القضاء مبني على تصور الأداء وذلك فيه متنفذ ، وفي انتفائه انتفاء القضاء ، فيؤدي إلى أن تسليم العين لا يكون أداء ولا قضاء وهو خلاف المعقول والإجماع ، فعلم أن تسليم العين في الدين أداء كامل ، لأنه أدى ما عليه أصلاً ووصفاً .

وأما الأداء القاصر فمثل أن يغصب أو يبيع عبداً فارغاً عن الجناية والدين ثم يرده مشغولاً بالجناية ، بأن جنى المغصوب في يد الغاصب ، أو المبيع في يد البائع ، أو استهلك في أيديهما مال إنسان وما أشبه ذلك ، كرده مريضاً أو مشجوجاً ، أو رد المبيعة أو المغصوبة حاملاً .

ففي الغصب لو رده مشغولاً بالجناية وهلك في يد المالك قبل الدفع بالجناية أو البيع في الدين بريء الغاصب ، ولو دفع أو بيع رجوع للمالك على الغاصب بالقيمة بالإتفاق .

(١) انظر هذه المسألة في : أصول السرخسي ، ١ / ٥٣ ؛ التحقيق ، ٢ / ٨١٨ ؛ شرح المغنى ، ١ / ٢٠٦ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٨٣ ؛ شرح التخب ، ١ / ٤٦٦ ؛ المبسوط ، ١١ / ٥٠ .

ولو سلم المبيع مشغولاً بالدين فبيع فيه ، رجع بكل الثمن بلا خلاف .
ولو سلمه مشغولاً بالجناية فهلك في ذلك الوجه رجع بكل الثمن عند أبي حنيفة .
وعندهما بنقصان العيب^(١) .

ففي هذه المسائل أداء لأنه رد عين ما غصب لكنه قاصر لأنه ما أداه على الوصف الذي أخذه عليه ، ألا أن كونه مباح الدم في البيع بمنزلة الاستحقاق عند أبي حنيفة فيمنع تمام القبض . وبمنزلة العيب عندهما فلا يمنع تمام التسليم .
وجه قولهما : إن تلف المالية ليس يوجب العقوبة ، لأن وجوبها يتعلق بكونه مخاطباً لا بالمالية ، لأن المال لا يستحق العقوبة كالبهائم ، وإنما تلفت ماليته بالاستيفاء ، وهو فعل أنشأه المستوفى باختياره بعد ما دخل المبيع في ضمان المشتري فيقتصر الفوات على زمان وجود الاستيفاء فلا ينتقض به التسليم . كما لو سلمه زانياً فجلد في يد المشتري ومات منه لا يرجع بالثمن ، بخلاف ما إذا استحق المبيع بملك ، أو حق رهن ، أو دين ، لأن المستحق هناك هو الذي تناوله البيع ، وهو المالية ، فينتقض به التسليم .

وبخلاف المغصوب لو رد مباح الدم وقتل عند المالك حيث يرجع بالقيمة ، لأن الرد لم يتم مع قيام سبب العقوبة ، لأنه ما رده كما أخذه .
لا يقال : يشكل عليه ما إذا رد المغصوبة حاملاً فهلك بالولادة حيث يرجع بالنقصان عندهما^(٢) ، كما في المبيعة الحامل إذا هلك في يد المشتري يرجع بالنقصان بلا خلاف^(٣) ، لأننا نقول : الأصل في الحمل السلامة ، والهلاك مضاف إلى أم الطلق ، لا إلى الانعلاق^(٤) . فلا يبطل به حكم الرد كما لو ردها حمّاة فهلك لم يضمن الغاصب إلا النقصان بالإتفاق . لأن الهلاك لم يكن بأول الحمى بل لضعف الطبيعة عن دفع آثار الحمى المتوالية^{(٥)(٦)} .

(١) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ٥٤ .

(٢) أي عند أبي يوسف ومحمد .

انظر : المبسوط ، ١١ / ١٠٧ ؛ الهداية مع شرح العناية وفتح القدير ، ٨ / ٢٨٠ .

(٣) انظر المراجع السابقة .

(٤) الانعلاق لعله يقصد به الحمل يقال علقت المرأة إذا جبلت . انظر مادة : « علق » في المغرب ، لسان العرب .

(٥) انظر المراجع السابقة .

(٦) الاعتراض وجوابه نقلاً عن صاحب الكشف ، ١ / ٣٥٣ .

ووجه قول أبي حنيفة : أن يد المشتري زالت عنه بسبب كان في يد البائع ، فيرجع بالثمن كما لو استحقه مالك أو مرتتهن أو صاحب دين . والبيع إن كان يرد على المالية لكن استحقاق النفس بسبب القتل ، والقتل متلف للمالية في هذا المحل ، فكان في معنى علة العلة ، وعلة العلة تقام مقام العلة في الحكم ، فمن هذا الوجه المستحق كأنه المالية ، ولأنه لا تصور لبقاء المالية في هذا المحل دون النفسية وهي مستحقة بسبب كان عند البائع فكذا المالية .

ولو اشتراه وهو يعلم بحل دمه ففي أصح الروايتين عنه يرجع بالثمن إذا قتل عنده ، لأن هذا بمنزلة الاستحقاق^(١) .

وفي رواية : لا يرجع لأن حل الدم كالأستحقاق من وجه ، وكالعيب من آخر ، فلشبهه بالأستحقاق عند الجهل يرجع ، ولشبهه بالعيب عند العلم لا يرجع ، لأنه إنما جعل كالأستحقاق لدفع الضرر عنه ، وقد اندفع حين علم به^(٢) .

فأما المبيعة الحامل فمثل الزاني إذا جلد ، لأن الحمل يوجب انفصال الولد ، لا موت الأم ، كالجلد فإنه يوجب ضرباً مؤلماً لا متلفاً . بخلاف الغاصب ، لأن الواجب عليه [نسخ]^(٣) فعله بأن يردها كما غصبها ، ولم يوجد ذلك حين ردها حاملاً .

أما ههنا فالواجب على البائع تسليمه ، كما أوجبه العقد . وقد وجد ثم إن تلف بسبب كان الهلاك به مستحقاً عند البائع يتقضى قبض المشتري ، وإلا فلا ، كذا في المبسوط^(٤) .

وفي لفظ الكتاب إشارة إلى الخلاف الذي ذكر ، حيث قال : ((انتقض التسليم عنده ... الخ)) والتسليم يستعمل في العقد لا في الغصب . ولهذا قال الشيخ في مسألة الغصب : ((ثم رده مشغولاً)) ، وفي مسألة البيع : ((أو تسليم المبيع)) . وفي قوله : ((إذا هلك في ذلك الوجه)) إشارة إلى أن مسألة الدين خارجة عن الخلاف ، لأن الهلاك يتحقق في الجنابة ، لا في الدين . وإنما يتحقق فيه البيع ، فلما قال : هلك ولم يقل : هلك أو بيع ، عرف أن مسألة الدين على الوفاق .

(١) صحح هذه الرواية صاحب الهداية . انظر الهداية مع شرح الغناية والكفاية ، ٦ / ٣٨ .

(٢) انظر المراجع السابقة .

(٣) في ج : « فسخ » .

(٤) المبسوط للسرخسي ، ١١ / ١٠٧ ، ١٠٨ ، وعزاه صاحب الكشف لكتاب الأسرار . انظر كشف

الأسرار ، ١ / ٣٥٥ .

قال رحمه الله :

« وأداء الزيوف في الدين إذا لم يعلم به صاحب الحق أداء بأصله ، لأنه من جنس حقه وليس بأداء بوصفه لعدمه فصار قاصراً ، ولهذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله : إنها إذا هلكت عند القابض بطل حقه أصلاً ، لأنه لما كان أداء بأصله صار مستوفياً وبطل الوصف ، لأنه لا مثل له صورة ولا معنى ، ولم يجز إبطال الأصل للوصف ، إذ الإنسان لا يضمن لنفسه . واستحسن أبو يوسف فأوجب مثل المقبوض إحياء لحقه في الوصف » .

— أقول : الزيوف : جمع زيف ، وهو ما رده بيت المال ولكن يروج بين التجار^(١) .

وأداء الزيوف في الدين أداء بأصله ، لأنه من جنس حقه حتى لم تجوز بها في الصرف والسلم جاز ، ولو لم يكن من جنس حقه كان استبدالاً وذلك غير جائز . وليس بأداء بوصفه لعدم الوصف وهو الجودة ، فصار أداء قاصراً . ولهذا قال أبو حنيفة ومحمد : إنها إذا هلكت عند القابض بطل حقه أصلاً ، لأنه لما كان أداء بأصله لكونه من جنس حقه صار مستوفياً حقه قلراً وجنساً ، وبقي حقه في الجودة ولا يمكن تداركها ، لأنه لا مثل له صورة ومعنى إلا بإبطال الأصل ، أي يجعل صاحب الحق ضامناً للأصل ، ولا سبيل إليه ، لأن القضاء على القابض لنفسه ممتنع ، وهذا هو القياس^(٢) .

[واستحسن^(٣) أبو يوسف وقال : يضمن ما قبض إحياء لحقه في الجودة ، لأن حقه مراعى في الوصف كما في القدر . وإنما يصير الزيوف حقه إذا سقط حقه في الجودة ولم يسقط ، وتضمن الإنسان لنفسه إنما يطل لعدم الفائدة ، وقد حصل ههنا فائدة عظيمة ، وهي تدارك حقه في الوصف كشرائه إنسان مال نفسه ، فإنه باطل ولو تضمن فائدة مثل أن يشتريه مع مال غيره أو يشتري مال عبده المأذون المديون

(١) انظر تعريف الزيوف في : التعريفات / ١٥٣ ؛ الكليات / ٤٨٩ .

(٢) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ٥٤ ؛ شرح المغنى ، ١ / ٢٠٠ .

(٣) في ج : « استحب » وما أثبتناه هو المذكور في كشف الأسرار ، ١ / ٣٥٦ ؛ وبيان الوصول

فإنه يجوز ، فكذا هذا^(١) .

واعلم أن قوله : « إذا لم يعلم به صاحب الحق » ليس بشرط لكونه أداءً قاصراً ، بل هو قاصر علم به أو لم يعلم ، لكنه شرط لصحة رد العين إذا كانت قائمة في يد رب الدين ، فإنه إذا لم يعلم بالزياة حالة القبض له فسخ الأداء ومطالبة الجياد ، أحياء لحقه . ولو هلك عندده فهو على ما ذكرنا من الاختلاف .

ثم الفرق لمحمد بين هذه المسألة ومسألة الزكاة أنه أمكن تضمين الوصف في الزكاة ، لأن سقوطه للاحتراز عن الربا ، ولا ربا بين العبد وسيده ، وههنا لا يمكن لجريان الربا فيما بين العباد .

والفرق لأبى يوسف بينهما أن ما قبضه الفقير في الزكاة لا يمكن أن يجعل مضموناً عليه ، لأنه قبضه من الله تعالى لا من المزكى ، وبدون رد المثل يتعذر اعتبار الجودة ، ولهذا لو كان المقبوض قائماً في يد الفقير لا يمكن من رده وطلب الجياد . وكذا لا مطالبة له من الغني إن لم يؤد إليه شيئاً وههنا رب الدين يتمكن من المطالبة أصلاً ووصفاً بطريق الجبر فأمكن أن يجعل المقبوض مضموناً بالمثل أحياء لحقه . وأبو حنيفة مر على أصله في المسألتين ، ولم يوجب أداء الجودة .

(١) عزاه هذه المسألة صاحب الكشف ، ١ / ٣٥٦ إلى شرح الجامع الصغير لفخر الإسلام وشمس الأئمة .

وانظر أصول السرخسي ، ١ / ٥٩ .

[الأداء الذي هو في معنى القضاء]

قال رحمه الله :

« والأداء الذي هو في معنى القضاء مثل أن يتزوج رجل امرأة على أبيها وهو عبده فاستحق قيمته ، فإن لم يقض بقيمته حتى ملك الزوج الأب بوجه من الوجوه لزمه تسليمه إلى المرأة لأنه [عين] حقها في [المسمى] ، إلا أن في معنى القضاء لأن تبديل الملك أوجب تبديلاً في العين حكماً فكان هذا عين حقها في المسمى لكن بمعنى المثل ، ولهذا قلنا : إن الزوج إذا ملكه لا يملك أن يمنعها إياه ، لأنه عين حقها ، ولهذا قلنا : إنه لا يعتق حتى يسلمه إليها أو يقضى به لها ، لأنه مثل من وجه فلا تملك قيمته إلا بالتسليم . ولهذا قلنا : إذا اعتقه الزوج أو كاتبه أو باعه قبل التسليم صح ، لأنه مثل من وجه ، وعليه قيمته . ولهذا قلنا : إذا قضى بقيمته على الزوج ثم ملكه الزوج أن حقها لا يعود إليه . وهذه الجملة في نكاح كتاب " الجامع " مذكورة » .

- أقول : الأداء الذي في معنى القضاء هو كتسليم عين العبد المسمى في النكاح^(١) .

قيل : القضاء لها بالقيمة بعد تبديل الملك ، وصورته ما ذكر في الكتاب مثل أن يتزوج رجل امرأة على أبيها وهو عبده فاستحق ، وجبت قيمته وإن لم يقض بالقيمة حتى ملك الزوج الأب بوجه من الوجوه كبيع أو هبة أو إرث ، وجب تسليمه إليها لأنه عين حقها ، وتسليم عين الحق أداء لكنه في معنى القضاء ، لأن تبديل الملك أوجب تبديلاً في العين حكماً ، فكان هذا عين حقها في المسمى لكن بمعنى المثل .

وأصل ذلك ما روى عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ دخل والبرمة تفور بلحم ، فقرب إليه خبز وادم من ادم البيت ، فقال عليه الصلاة والسلام : « ألم أر برمّة تفور فيها لحم ؟ » قالت : بلى . ولكن ذلك لحم تصدق به على بريرة^(٢) ،

(١) انظر هذه المسألة في : أصول السرخسي ، ١ / ٥٥ ؛ شرح المغنى ، ١ / ٢٠١ ؛ التلويح على التوضيح ، ١ / ١٦٩ .

(٢) بريرة مولاة عائشة ، كانت مولاة لبعض بني هلال فكاتبوها ثم باعوها ، لها سابقة وهجرة ، عاشت إلى خلافة يزيد بن معاوية .

انظر : الإصابة ، ٤ / ٢٥١ ؛ الاستيعاب ، ٤ / ٢٤٩ ؛ تقريب التهذيب ، ١٣٤٦ .

وأنت لا تأكل الصدقة . قال عليه الصلاة والسلام : « هو عليها صدقة ولنا هدية »^(١) فجعل اختلاف الملك بمنزلة اختلاف العين ، كالخمر إذا تخلل ، فإن تبدل الصفة من الحرارة إلى البرودة ، ومن الاسكار إلى عدمه يقوم مقام تبدل الذات ، وإذا كان كذلك كان تسليم الزوج العبد أداء مال من عند فصار شبيهاً بالقضاء .

« ولهذا » أي ولكون العبد عين المسمى في العقد حقيقة ، قلنا : إن الزوج إذا ملكه لا يملك أن يمنعها إياه . « ولهذا » أي ولكون العبد غير المسمى حكماً ، قلنا : إن العبد لا يعتق عليها حتى يسلمه إليها أو يقضى به لها ، لأنه مثل من وجه فلا يملك إلا بالتسليم .

ولهذا أي ولكون العبد غير المسمى حكماً ، قلنا : إن الزوج إذا أعتق العبد أو كاتبه أو باعه قبل التسليم صح ، لأنه مثل من وجه كما قلنا ، وعليه قيمته ، والقضاء لها كالتسليم إليها ، لأن تصرفاته صادقت ملك نفسه .

فإن قيل : ينبغي أن ينقض التصرفات التي تحتمل الفسخ كالبيع والهبة لتعلق حقها به ، كالمشتري إذا تصرف في الدار المشفوعة ، والراهن إذا تصرف في المرهون . أجيب : بأنها لا تنقض لأنها لو نقضت بطل حقها في التصرف لا إلى خلف . ولو لم ينقض بطل حقها إلى خلف وهو القيمة والابطال إلى خلف أهون فكان أولى بالتحمل ، بخلاف مسألة الشفيع ، لأنه لو نقض بطل حق المشتري إلى خلف وهو الثمن . ولو لم ينتقض بطل حق الشفيع أصلاً . وفي الرهن لا ينتقض بل يؤخر إلى أن يفك الرهن ، كذا في جامع شمس الأئمة^(٢) .

ولهذا أي ولكون العبد غير مسمى حكماً . قلنا : إذا قضى القاضي بقيمته على الزوج ثم ملكه ، إن حقها لا يعود إليه لأن الحق نقل من العين إلى القيمة بالقضاء ، فلا يجبر على التسليم ، ولا المرأة على القبول . ولو كان للعبد حكم المسمى من كل وجه لعاد حقها بعد الدخول في ملكه كما في المغصوب إذا عاد من إباقه بعد القضاء بالقيمة للمالك بقول الغاصب مع يمينه . وهذه الجملة مذكورة في نكاح " الجامع الكبير " .

(١) أخرجه البخاري في كتاب الطلاق ، باب لا يكون بيع الأمة طلاقاً ، ٧ / ٦١ ؛ ومسلم في كتاب

العق ، باب إنما الولاء لما أعتق ، ٢ / ١١٤٥ .

(٢) وفي كشف الأسرار جامع شمس الإسلام وهو الصحيح لأن شمس الأئمة السرخسي له شرح على

الجامع الصغير . انظر : كشف الأسرار ١ / ٣٥٩ .

قال رحمه الله :

« ويتصل بهذه الجملة أن من غصب طعاماً فاطعمه المالك من غير أن يُعلمه لم يبرأ عند الشافعي ، لأنه ليس بأداء مأمور به لأنه غرور . إذ المرء لا يتحامى في العادات عن مال غيره في موضع الإباحة . والشرع لم يأمر بالغرور فبطل الأداء نفيًا للغرور فصار معنى الأداء لغوًا ردًا للغرور .

قلنا نحن : هذا أداء حقيقة ، لأنه عين ماله وصل إلى يده ولو كان قاصراً لتم بالهلاك . فكيف لا يتم وهو في الأصل كامل ؟ فأما الخلل الذي ادعاه فإنما وقع لجهله ، والجهل لا يبطله . وكفى بالجهل عاراً ، فكيف يكون عذراً في تبديل إقامة الفرض اللازم ؟ والعادة المخالفة للديانة الصحيحة على ما زعم لغو ، لأن عين ماله وصل إلى يده » .

- أقول : أي يتصل بما ذكرنا من الأقسام مسألة إطعام الغاصب الطعام للمالكه بتقديمه إليه وإباحته له من غير علم منه^(١) .

والمسألة على وجوه : فإنه لو جاء المالك إلى الغاصب فأكله من غير اطعامه يبرأ بالاتفاق . ولو أحدث فيه ما يقطع حق المالك بأن كان دقيقاً فخبزه ثم أطعمه ، أو لحماً فشواه وأطعمه ، أو تمرأ فنبذه وسقاه ، أو ثوباً فقطعه وخاطه قميصاً فكساه . لا يبرأ بالاتفاق^(٢) .

وأما إذا لم يحدث فيه ما يقطع حق المالك فقدمه وأطعمه المالك وهي مسألة الكتاب ففيه خلاف :

فذهب الشافعي إلى أنه لا يبرأ^(٣) .

وذهب أصحابنا إلى براءته لأنه أداء .

حجة الشافعي : أن الأداء تسليم نفس الواجب بالأمر ، وهذا ليس ذلك ، لأنه غرور . والغرور ليس بمأمور به فإطعام الغاصب ليس بأداء للمأمور به^(٤) .

(١) انظر هذه المسألة في : أصول السرخسي ، ١ / ٥٣ ؛ كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٧٥ .

(٢) نقلاً عن شيخ الإسلام جواهر زاده .

انظر : كشف الأسرار ، ١ / ٣٦٠ ؛ بيان الوصول (٤١ / ب) .

(٣) الأصح في مذهب الشافعي أنه يبرأ . انظر : نهاية المحتاج ، ٥ / ١٥٧ ؛ الأم ، ١١٨ / .

(٤) ذكره شمس الأئمة في أصوله ، ١ / ٥٣ ، انظر كذلك بيان الوصول (٤١ / ب) .

أما الثانية : فظاهرة ، وقد نبه عليه الشيخ بقوله : « والشرع لم يأمر بالغرور » .
وأما الأولى : فلما بينه الشيخ بقوله : « إذ المرء لا يتحامى في العادات عن مال غيره في موضع الإباحة » ، أي الإنسان لا يجتنب في العادات عن أكل مال الغير إذا أبيح له ، لأن المانع من التصرف فيه الحرمة الشرعية أو المنع الحسي ، فإذا زال ذلك بالإباحة لا يبالي بإتلافه بخلاف مال نفسه ، لأنه يحتز عن إتلافه أشد الاحتراز .
وقلنا : لا نسلم أنه ليس بأداء مأمور به بل هو أداء حقيقة ، لأن العمدة فيه وصول عين ماله إلى يده ، وقد وجد ذلك .

قوله : « ولو كان قاصراً لثم بالهلاك » جواب نكتة للشافعي غير مذكورة في الكتاب ، تقريرها : الغاصب أزال يداً مطلقة لجميع التصرفات وما أعاد [عليه]^(١) بتقديم الطعام إلا يد الإباحة ، فكان هذا أداء قاصراً فلا ينوب عن الكامل .
وتقرير الجواب : لو سلمنا أنه أداء قاصر كما زعمت لثم بالهلاك ، كما في أداء الزيوف عن الجياد . فكيف لا يتم وهو في الأصل كامل لوصول عين حقه إليه .
وقوله : « فأما الخلل الذي ادعاه » يعني الخصم يريد به الغرور الذي تضمنه هذا الأداء ، جواب عن دليل الشافعي ومعناه : أن الغرور إن كان موجوداً فهو إنما وقع بجهل المالك ، وجهله لا يبطل الأداء ، لأن علم المالك ليس بشرط لصحة الأداء . وكفى بالجهل عاراً ، فكيف يكون عذراً في تبديل إقامة الفرض اللازم أي الثابت بالدليل ، وهو الرد إلى المالك ، لأنه جاء من ترك تثبته .

ألا ترى أن الغاصب إذا أخبره أنه ليس ملكه ، كما لو كان المغصوب عبداً فقال الغاصب للمالك : اعتقه فاعتقه المالك وهو لا يعلم أنه عبده يعتق ولا يرجع على الغاصب بشيء .

وكذا لو قال البائع للمشتري : اعتق هذا العبد وأشار إلى المبيع فاعتقه المشتري ولم يعلم به يعتق ويجعل قبضاً ، ويلزمه الثمن . وجهله لا يمنع صحة ما وجد منه ، كذا هذا^(٢) .

وقوله : « العادة المخالفة » جواب عن قوله : « المرء لا يتحامى » يعني العادة ،

(١) الزيادة من أ و ب .

(٢) انظر : كشف الأسرار للنسفي ، ١ / ٧٥ .

إنّما تعتبر إذا لم يكن مخالفة للديانة الصحيحة . وقيدناها بالصحيحة احترازاً عن ديانة أهل الأهواء والمتقشفة أي المتزهدين القانعين بالمرقع من الثياب ، فإن العادة المخالفة لها معتبرة ، وما ذكر من العادة في مخالفة للديانة الصحيحة ، لأن مقتضى الإسلام لا يرغب في مال الغير ، ويجب لأخيه ما يجب لنفسه ، وإذا كان كذلك فلا تصلح ناقضة للأداء الموجود بوصول عين ماله إلى يده .

[أنواع القضاء بمثل معقول]

قال رحمه الله :

« وأما القضاء بمثل معقول فنوعان : كامل ، وقاصر . أما الكامل فالمثل صورة ومعنى ، وهو الأصل في ضمان العدوان . وفي باب القروض تحقيقاً للجبر حتى كان بمنزلة الأصل من كل وجه فكان سابقاً أما المثل القاصر فالقيمة فيما له مثل إذا انقطع مثله . وفيما لا مثل له لأن حق المستحق في الصورة والمعنى ، إلا أن الحق الصورة ، وقد فات للعجز عن القضاء به فبقى المعنى » .

— أقول : القضاء الذي هو بمثل معقول نوعان : كامل وقاصر^(١) ، لأن المماثلة إما أن تكون من حيث الصورة والمعنى ، أو المعنى فقط .

والأول هو الكامل ، والثاني هو القاصر . ولا شك في كمال الأول بالنسبة إلى الثاني .

لا يقال : القسمة غير حاصره ، لأن ثمة قسماً آخر وهو ما يكون مثلاً صورة لا معنى ، لأنه على تقدير وجوده يكون من القسم القاصر بالنسبة إلى القسم الأول . أما الكامل وهو المثل [صورة]^(٢) ومعنى فكالمثلى إذا ضمن بالمثل وهو الأصل في ضمان العدوان ، لأن القاصر فيه شبهة العدم ، وحق المستحق ثابت من كل وجه فلا يصار إليه إلا عند الضرورة ، وكذا في باب القروض تحقيقاً لجبر حقه الفئات ، فإن الجبر إنما يتحقق كذلك لما ذكرنا أن حق المالك في الصورة والمعنى جميعاً فكان جبرانه يرد ما هو مثله . والمثل صورة ومعنى بمنزلة الأصل من كل وجه من الصورة والمعنى ، فكان سابقاً على المثل معنى وهو القيمة ، أو على القضاء القاصر . وهذا مذهب عامة الفقهاء^(٣) .

وقال نفاة القياس : الواجب على الغاصب رد القيمة في جميع الأموال عند تعذر رد العين ، لأن حق المالك في العين والمالية . وقد تعذر رد العين فتجب المالية ،

(١) انظر : أصول السرخسي ، ١ / ٥٥ ؛ شرح المغنى ، ١ / ٢٠٦ ؛ شرح ابن ملك على المنار مع

حواشيه / ١٨١ ؛ تيسير التحرير ، ٢ / ٢٠٤ ؛ التلويح على التوضيح ، ١ / ١٧٠ .

(٢) في ج : « ضرورة » .

(٣) انظر : المبسوط ، ١١ / ٥٠ ؛ الهداية مع شرح العناية والكفاية ، ٨ / ٢٤٦ .

ومالية الشيء قيمته^(١) .

واحتجت العامة بقول الله تعالى : ﴿ فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ﴾^(٢) وتسمية الفعل الثاني اعتداء بطريق المشاكلة مجازاً كما في قوله تعالى : ﴿ وجزاء سيئة سيئة مثلها ﴾^(٣) . وقد ثبت بالنص أن هذه الأموال أمثال قال عليه الصلاة والسلام : « الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل »^(٤) فيجب رد المثل لا القيمة . ولأن المقصود هو الجبر كما ذكرنا ، وذلك في المثل أتم لأن فيه مراعاة الصورة المالية ، إلا إذا تعذر ذلك فيما له مثل بالانقطاع من أيدي الناس فحينئذ يصار إلى القاصر وهو القيمة^(٥) .

وكذا فيما لا مثل له كالحيوانات والثياب والعديدات المتفاوتة فإن فيها القيمة واجبة عند الجمهور^(٦) .

وقال أهل المدينة^(٧) تضمن مثلها من جنسها معتدلاً بالقيمة ، فإن فيها رعاية المماثلة صورة ومعنى . وقد عرفت أن ذلك أولى . وروى عن عائشة رضي الله عنها أنها كسرت قصعة لصفية^(٨) فردتها قصعة مثل تلك القصعة واستحسن ذلك

(١) انظر : المبسوط ، ١١ / ٥٠ .

(٢) البقرة : ١٩٤ .

(٣) الشورى : ٤٠ .

(٤) سبق تفريجه ص ٥٧ .

(٥) نقلها تبعاً للشيخ عبد العزيز البخاري عن المبسوط ، ١١ / ٥٠ .

(٦) هو مذهب مالك والشافعي وأحمد .

انظر : مواهب الجليل ، ٥ / ٢٧٨ ؛ نهاية المحتاج ، ٥ / ١٦٣ ؛ شرح منتهى الإرادات ، ٢ / ٤١٩ .

(٧) نسب إلى عبد الله بن الحسن العنبري . انظر : المجموع ، ١٤ / ٢٣٤ .

(٨) هي صفية بنت حنن بن أخطب ، زوج النبي ﷺ وأم المؤمنين ، سبها رسول الله ﷺ عام خيبر ثم عتقها وتزوجها ، توفيت زمن معاوية سنة ٥٠ هـ .

انظر : الإصابة ، ٤ / ٣٤٦ ؛ الاستيعاب ، ٤ / ٣٤٦ ؛ تاريخ الإسلام ، ٦٧ / تهذيب الأسماء واللغات ، ٢ / ٣٤٨ .

رسول الله ﷺ^(١) .

وروى أن اعرابياً أتى عثمان رضي الله عنه وقال : إن بنى عمك عدوا على أجلي فقطعوا ألبانها وأكلوا فصلانها ، فقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه : أرى أن يأتي واديه فيعطى ثمة ابلاً مثل ابله ، وفصلاناً مثل فصلانه . فرضى به عثمان^(٢) . وتمسك الجمهور بالحديث المشهور ، وهو ما روى أنه عليه الصلاة والسلام قال : « من أعتق شقصاً له في عبد قوم عليه نصيب شريكه »^(٣) . وهذا تنصيص على اعتبار القيمة فيما لا مثل له صورة ، إذ لم يقل يضمن نصف عبد آخر . وبأن ضمان العدوان مبني على المماثلة ، وهذه الأموال تتفاوت في المالية خلقة ، فلا يمكن رعاية الصورة فيها ، فوجب رعاية المعنى .

والجواب عن حديث عائشة : أن ذلك كان على سبيل المرؤة ومكارم الأخلاق ، لا على طريق الضمان . لأن القصعين كانتا لرسول الله ﷺ . ويحتمل أن تكون القصعة من العدديات المتقاربة .

وعن حديث عثمان : إن ذلك كان بطريق الصلة لا القضاء بالضمان ، لأن المتلف لم يكن عثمان . والمرء غير مؤاخذ بجناية بني عمه ، إلا أنه تبرع بذلك عن بني عمه لفرط ميله إلى أقاربه وانتصارهم به^(٤) .

واعلم أن الشيخ رحمه الله - عدّ ردّ المثل في باب القروض من القضاء ، وفي باب الديون من الأداء . لأن رد عين ما قبض من القروض ممكن فيجعل رد مثله قضاء لوجود شرطه وهو تصور الأصل . وفي الدين غير ممكن فلا يصح أن يجعل تسليم العين قضاء لعدم شرطه ، فكان من أقسام الأداء^(٥) .

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في كتب المظالم ، باب إذا كسر قصعة أو شيئاً لغيره ، وأبو داود في سننه - مع بذل المجهود - في كتاب البيوع ، باب فيمن أفسد شيئاً يغرّم مثله ، ١٥ / ٢٤٧ .

(٢) الأثر عزاه السرخسي إلى أبي البحتري . انظر : المبسوط ، ١ / ٥٢ .

(٣) الحديث أخرجه البخاري في كتاب الشركة ، باب الشركة في الرقيق ، ٣ / ١٨٥ ، ومسلم في كتاب العتق ، باب ذكر سعاية العبد ، ٢ / ١١٤٠ عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ : « من أعتق شقصاً له في عبد اعتق كله إن كان له مال ولا يستسع غير مستقوق عليه » .

(٤) عزاه الشيخ عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ، ١ / ٣٦٧ إلى الأسرار والمبسوط . انظر : المبسوط ، ١١ / ٥٢ ، ٥٣ .

(٥) ذكره النسفي في كشف الأسرار ، ١ / ٨٣ .

قيل^(١) : وكان الواجب أن يكون رد المثل في القروض قضاء يشبه الأداء ، لأن بدل القرض في حكم عين المقبوض ، وإلا لزم مبادلة الشيء بجنسه نسيئة إلا أنه غير مقبوض حقيقة . وأخذ حكم عين المقبوض من ضرورة الاحتراز من الربا ، فلا يظهر فيما وراء موضع الضرورة وهو كونه أداء^(٢) .

وأجيب : بأن كونه شبيهاً بالأداء لا يمنع أن يكون من أقسام القضاء ، لأن الشيخ قسم القضاء بالمثل المعقول مطلقاً ، ولم يقيده بالقضاء المحض وغيره^(٣) .

ورد^(٤) : بأن الظاهر أنه قسم القضاء الخالص ، لأنه قال بعد هذا : وأما القضاء الذي بمعنى الأداء إلى آخره .

والصواب أن يقل شرط القضاء الذي يشبه الأداء امتناع تحقق الأصل بدونه ، كالعبد المتزوج عليه إذا كان غير عين ، فإن تسليم أصله وهو العبد الوسط لا يمكن إلا بالتعيين ، ولا تعيين إلا بالتقويم على ما سنذكره ، وههنا الأصل وهو رد نفس المقبوض بالقرض متصور ، فلا يكون شبيهاً بالأداء لانتفاء شرطه .

ثم اختلف في هذا التقسيم :

فمنهم من قال : أنه يجري في حقوق الله أيضاً كما في حقوق العباد فإن قضاء الفائتة بالجماعة قضاءً يمثل معقول كامل . ومنفرداً قضاءً يمثل معقول قاصر كما في الأداء ، فصار الأقسام بهذا الاعتبار أربعة عشر^(٥) .

وقيل^(٦) : يحتمل أن لا يجري هذا التقسيم فيها ، لأن صفة القصور إنما تثبت في الأداء إذا تحقق وجوب الصفة ، وفي القضاء لم يتحقق ، لأن وصف الجماعة ليس بلازم في القضاء ، فكان قضاء المنفرد كاملاً ، وبالجماعة أكمل^(٧) ، فكانت الأقسام بهذا الاعتبار ثلاثة عشر .

(١) هو قول شيخه قوام الدين الكاكي في ببيان الوصول (٤٢ / أ) .

(٢) أورد الشيخ قوام الدين الكاكي هذا السؤال على كلام شيخه عبد العزيز البخاري ثم رد عليه .

(٣) كشف الأسرار ، ١ / ٣٦٤ .

(٤) الرد لصاحب ببيان الوصول (٤٢ / أ) .

(٥) ذكره صاحب الكشف ، ١ / ٣٦٣ من غير نسبة .

(٦) هو قول الشيخ عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ، ١ / ٣٦٣ .

(٧) انظر : المبسوط ، ١ / ١٦٦ .

بخلاف الأداء فإن فوت الجماعة فيه قصور لأنه ثبت أن فيها شبهة الوجوب من حيث أنها سنة مؤكدة^(١) ، ولكن أثرها يظهر في الفعل حتى يسقط التخيير بين فعلها والترك ، دون صيرورتها ديناً في الذمة ، لأنها ليست بواجبة حقيقة . فلشبهة الوجوب ثبت القصور ، ولعدم الوجوب حقيقة لا يثبت في القضاء ، وهذا لأن صفة الجماعة من الشعائر ، وذلك يليق بالأداء دون القضاء . ولهذا قيل : كره قضاء الصلاة في المسجد علانية^(٢) ، وإنما قضى رسول الله ﷺ صلاة ليلة التعريس بالجماعة لبقاء معنى الأداء من وجه ، فإن بعد الطلوع إلى الزوال ، كقبل الطلوع فرض بعض الأحكام ، مثل قضاء سنة الفجر^(٣) ، وتدارك الورد الذي فات بالليل وكان ينبغي أن تكون الجماعة في القضاء مكروهة إلا أنه لما كان مبنياً على الفئات انتفت الكراهية كما انتفى شبهة الوجوب بقى الجواز بظاهر الحديث^(٤) .

(١) انظر : المبسوط ، ١ / ١٦٧ ؛ الهداية مع شرح العناية والكفاية ، ١ / ٢٩٩ .

(٢) والعلة أن الأمر ورد بتكبير الجماعة ، وفي تكرار الجماعة في مسجد واحد تقلييلها ، لأن الناس إذا

عرفوا أنهم تفوتهم الجماعة يعجلون للحضور فتحضر الجماعة . انظر : المبسوط ، ١ / ١٣٥ .

(٣) عند محمد فتقضى إذا ارتفعت الشمس ، أما عند أبي حنيفة وأبي يوسف فلا تقضى .

انظر : المبسوط ، ١ / ١٦١ ؛ العناية شرح الهداية ، ١ / ٤١٦ .

(٤) انظر : كشف الأسرار ، ١ / ٣٦٣ .

قال رحمه الله :

« ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله فيمن قطع يد رجل ثم قتله عمداً : انه يقطع ثم يقتل إن شاء الولي . لانه مثل كامل ، وأما القتل المنفرد فمثل قاصر .
وقالا : بل يقتله ولا يقطعه لأن القتل بعد القطع تحقيق لموجب القطع ، فصار أمر الجناية يؤول إلى القتل . وقلنا : هذا من طريق المعنى . فأما من طريق الصورة في باب جزاء الفعل فلا . ألا ترى أن القتل قد يصلح ماحياً أثر القطع كما يصلح محققاً لأنه علة مبتداه صالحة للحكم فوق الأول ؟ فخيرناه بين الوجهين . ولهذا قلنا : لا يضمن المثل بالقيمة إلا إذا انقطع المثل ، إلا يوم الخصومة عند أبي حنيفة ، لأن المثل القاصر لا يصير مشروعاً مع احتمال الأصل ، ولا ينقطع الاحتمال إلا بالقضاء » .

- أقول : أي ولكون المثل الكامل أصلاً في الباب وسابقاً على القاصر ، قال أبو حنيفة فيمن قطع يد رجل عمداً ثم قتله عمداً ، ففي الكلام تنازع العاملين : إن للولي الجمع بين القطع والقتل .

وهذه المسألة على أوجه^(١) ، لأن القتل إما أن يكون بعد البرء أو قبله .
فإن كان الأول ، فإما أن يكون من شخصين أو شخص واحد ، عمدين أو خطأين ، أو أحدهما عمداً والآخر خطأ . وعلى كل حال فهما جنايتان بالاتفاق .
وإن كان الثاني والقتل من ذلك الشخص أو من شخص آخر ، لكن أحدهما كان عمداً والآخر خطأ فكذا ذلك .

وأما إذا كان خطأين من شخص واحد فهي جناية واحدة بالاتفاق^(٢) .
وإن كانا عمدين فهو ما نحن فيه من الاختلاف :
فذهب أبو حنيفة إلى خيار الجمع بين الفعلين^(٣) ، لأنه مثل كامل لكونه جزاء للجنايتين جميعاً . والمثل الكامل مقدم على المثل القاصر .

(١) راجع المسألة في : أصول السرخسي ١ / ٥٧ ؛ شرح المغني ١ / ٢١١ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ١٨٤ ؛ كشف الأسرار للنسفي ١ / ٨٥ .

(٢) ذكر الشارح هذا التقسيم بتفصيل أكثر في شرح العناية على الهداية ٩ / ١٨٣ .

(٣) أي للولي الخيار بين الجمع بين القطع والقتل ، أو القتل . انظر : المبسوط ٢٦ / ١٦٩ ؛ العناية شرح الهداية ٩ / ١٨٤ .

وقالا : بل يقتله ولا يقطعه ، لأن القتل بعد القطع تحقيق لموجب القطع ، وكل ما كان كذلك فهو ليس بجناية أخرى ، فالقتل بعد القطع ليس بجناية أخرى ، فيكونان جناية واحدة^(١) .

أما الأولى : فلأن القطع موقوف في حكم السراية ، فمتى سرى سقط حكمه وصار قتلاً ، فالقتل محقق لموجب القطع ، وهو السراية .
وأما الثانية : فظاهرة لأنه يكون من تنمة الأولى ، لا أمراً مستقلاً بذاته . بخلاف ما تحلل بينهما البرء ، لأن الأولى انتهت واستقر حكمها بالبرء ، فتكون الثانية إنشاءً جناية أخرى .

والجواب لأبي حنيفة : ان ما ذكرتم صحيح من طريق المعنى والمقصود ، فأما من طريق الصورة في باب جزاء الفعل فلا^(٢) . وهذا ظاهر جداً .
واستوضح بقوله : « ألا ترى أن القتل قد يصلح ماحياً أثر القطع كما يصلح محققاً » معناه أن القطع ثم القتل كل واحد منهما يصلح أن يكون علة للحكم ، وهو إزهاق الروح ، لأن القتل بعد القطع كما يصلح إتماماً للقطع من الوجه الذي ذكرتم ، يصلح ماحياً أثر القطع من حيث أن المحل يفوت به ، ولا تصور للسراية بعد فوات المحل لأنه علة مبتدأة صالحة للحكم فوق الأول يعني القطع ، لأنه ليس بمؤد إلى الإزهاق البتة بل الغالب منه عدمه .

وأما القتل فإنه يؤدي إلى إزهاق الروح لا محالة ، فكان فوق الأول . والقتل وحده ليس إلا علة واحدة ، والعلة الواحدة لا تماثل العلتين في الصورة . فلهذا خيرناه بين الوجهين .

ولهذا أي ويكون المثل الكامل أصلاً في ضمان العدوان ، وسابقاً على القاصر ، قال أبو حنيفة : لا يضمن المثل بالقيمة إذا انقطع المثل إلا يوم الخصومة^(٣) .

لأن المثل القاصر لا يصير مشروعاً مع احتمال الأصل أي المثل الكامل . وكل ما لا يصير مشروعاً مع احتمال الأصل لا يصير مشروعاً عند انقطاعه . فالمثل

(١) انظر المراجع السابقة .

(٢) انظر الجواب في : أصول السرخسي ١ / ٥٧ ؛ كشف الأمرار للنسفي ١ / ٨٥ .

(٣) انظر : المبسوط ١١ / ٥٠ ؛ العناية شرح الهداية ٨ / ٢٤٦ .

القاصر لا يصير مشروعاً إلا عند انقطاع احتمال الأصل . ولا ينقطع إلا بالقضاء ، فلا يصير مشروعاً إلا بالقضاء .

أما الأولى : فظاهرة مما سبق .

وأما الثانية : فلأن المقتضى موجود . وإتلاف مال الغير وهو يوجب إما الأصل أو الخلف ، وإحتمال الأصل يمنع وجوب الخلف ، فإذا زال المانع وجب الخلف ، وإلا تخلف المعول عن العلة ، وهو باطل .

وقال أبو يوسف : لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له ، والخلف يجب بما وجب به الأصل فتعتبر قيمته يوم وجود السبب .

وقال محمد : السبب أوجب المثل عند تعذر رد العين ، والمصير إلى القيمة للعجز وذلك بالانقطاع ، فتعتبر قيمة يوم الانقطاع^(١) .

(١) نقله تبعاً لصاحب الكشف عن المبسوط . انظر : المبسوط ١١ / ٥٠ .

قال رحمه الله :

« ولهذا لا يضمن منافع الاعيان بالاتلاف بطريق التعدي ، لأن العين ليس بمثل لها صورة ولا معنى . أما الصورة فلاشك فيها ، وأما المعنى فلأن المنافع إذا وجدت كانت أعراضاً لا تبقى زمانين وليس لما لا تبقى زمانين صفة التقوم ، لأن التقوم لا يسبق الوجود ، وبعد الوجود لا يسبق الاحراز والاقتناء ، والاعراض لا يقبل هذه الأوصاف إلا أن يثبت احرازها بولاية العقد حكماً شرعياً بناء على جواز العقد فلا يثبت في غير موضع العقد ، بل يثبت التقوم في حكم العقد خاصة . ولأن التقوم في حكم العقد ثبت لقيام العين مقامها وهذا أصح .

ألا ترى أن ضمان العقد فاسداً كان أو جائزاً يجب بالتراضي ؟ فوجب بناء التقوم على التراضي ، وضمن العدوان يعتمد أوصاف العين . والرجوع إليها يمنع التقوم على ما عرف ، ولأن التفاوت بين ما يبقى وتقوم العرض به وبين العرض القائم به تفاوت فاحش ، فلم يصلح مثلاً له معنى بحكم الشرع في العدوان بخلاف ضمان العقود ، لأن العقود مشروعة فبنيت على الوسع والتراضي باعتبار الحاجة إليها . وسقط اعتبار هذا التفاوت . ألا ترى أن اعتبار هذا التفاوت في ضمان العقود يطلها أصلاً ؟ واعتباره في ضمان العدوان لا يطله أصلاً ، بل يؤخره إلى دار الجزاء ، لأنه بطل حكماً للعجز نابه لا لعدمه في نفسه . وإهدار التفاوت يوجب ضرراً لازماً للغاصب في الدنيا والآخرة .

ولم يحصل التمييز بين الجائز والفاسد لأن ذلك يؤدي إلى الحرج فلم يعتبر فيما شرع ضرورة » .

— أقول : ولكون الضمان يعتمد أحد المثليين أعني الكامل والقاصر ، قلنا : منافع الاعيان لا يُضمن بالاتلاف بطريق التعدي^(١) .

وصورة الاتلاف أن يستعمل العين [مدة]^(٢) بأن كان عبداً فاستخدمه أو دابة فركبها ، أو بيتاً فسكنه . وقيد بالاتلاف احترازاً عن الغصب وهو أن تمسك العين

(١) راجع هذه المسألة في : أصول السرخسي ١ / ٥٦ ؛ شرح المغني ١ / ٢١٢ ؛ شرح ابن ملك على

المنار / ١٨٦ .

(٢) في ج : « هذه » .

مدة ولا تستعملها ، فإن عدم الضمان فيه ليس مبنيًا على الأصل المذكور ، بل هو مبني على الاختلاف في زوائد الغصب فإنها ليست بمضمونة عندنا^(١) ، لأن الغصب إزالة اليد المحقة بإثبات اليد المبطله ، ولا يتصور الإزالة في الزوائد لحدوثها في يد الغاصب ، فكذا المنافع زوائد تحدث في العين .

وعند الشافعي : المنافع مضمونة في الاتلاف والغصب جميعاً^(٢) .

وقيّد بقوله : ((بطريق التعدي)) احترازاً عن الاتلاف بالعقد كالإجارة والإعارة . وجه قوله : ((في الاتلاف)) أن المنافع أموال متقومة بالأعيان حقيقة وحكماً وعرفاً .

أما حقيقة فإن المال غير الآدمي خلق لمصلحة الآدمي ، والمنافع بهذه الصفة . وأما حكماً فلأنها أموال متقومة شرعاً حتى صلحت مهراً ، وضمنت بالمال في العقود الصحيحة والفسادة بالاجتماع . والعقل لا يجعل غير المال متقوماً كما في الخمر والميتة .

وأما عرفاً : فلأن الأسواق تقوم بالمنافع والأعيان جميعاً ، فإن الحجر والخانات بنيت للتجارة والإجارة .

وأما في الغصب فلأن الغصب عنده إثبات اليد المبطله ، وقد تحقق في الزوائد فكذا في المنافع ، لأن اليد تثبت على المنفعة كما تثبت على العين .

ووجه قولنا : أن ضمان العدوان مبني على المماثلة ، قال الله تعالى : ﴿ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ ﴾^(٣) ولا مماثلة بين العين والمنفعة ، لا صورة ولا معنى .

أما صورة فظاهر .

وأما معنى فلأن المنافع إذا وجدت كانت أعراضاً لا تبقى زمانين ، وليس بما لا يبقى زمانين صفة تقوم بحال ، فليس للمنافع صفة تقوم .

أما الأولى : فمعلومة . وموضع بيانها علم آخر^(٤) .

(١) انظر : المبسوط ١١ / ٧٨ ؛ العناية شرح الهداية ٨ / ٢٨١ .

(٢) انظر : نهاية المحتاج ٥ / ١٧٠ ؛ المهذب مع تكملة المجموع ١٤ / ٢٢٧ .

(٣) البقرة : ١٩٤ .

(٤) وهو علم الكلام ، فعند كثير من المتكلمين أن شيئاً من الأعراض لا يبقى زمانين بل كلها على التقضي والتحدد كالحركة والزمان . انظر هذه المسألة وأقوال المتكلمين فيها في : شرح المقاصد ٢ /

١٦٠ ؛ المواقف ١٠١ / ٣٨ ؛ تهديد الأوائل / ٣٨ .

وأما الثانية : فقد بينها الشيخ بقوله : « لأن التقوم لا يسبق الوجود » فإن المعدوم لا يوصف بوصف وجودي ، « وبعد الوجود لا يسبق الاحراز والاقتناء » فإن الصيد والحشيش وإن كان كل واحد منهما مالا لكنه غير متقوم لعدم الاحراز ، والأعراض لا يقبل الاحراز والاقتناء فلا يكون متقومة^(١) .

لا يقال : لا نسلم أن الأعراض لا يقبل الاحراز ، فإن المنافع توجد محرزة باحراز قامت به ، لأن تقوم الأشياء موقوف على الاحراز [القصوى]^(٢) وما ذكرتم ليس كذلك فلا يكون موجبا للضمان كالحشيش النابت في أرض مملوكة ، فإنه وإن كان محرزا باحراز الأرض إلا أنه لا يكون مضمونا بالاتلاف^(٣) .

قوله : « إلا أن يثبت احرازها » استثناء متقطع من قوله : « وليس لما لا يبقى .. إلخ » وهو في الحقيقة جواب عن نقض تقريره : لو كان التقوم يعتمد الاحراز لما تقومت المنافع في باب العقود ، واللازم باطل بالاجماع فالملزوم مثله .

بيان الملازمة : أن احرازها كما هو مستحيل في الإلتلاف فكذا في العقود .
وتقرير الجواب : أن احرازها هناك ثبت بولاية العقل حكماً شرعياً ، ضرورة جواز العقد للحاجة بالنص على خلاف القياس فلا يتعدى موضعه .

وقوله : « ولأن التقوم » جواب آخر عن هذا النقض ، وتقريره : لما كان بالناس حاجة إلى هذا العقد أقام الشرع العين مقام المنفعة ضرورة ، إذ لا بد له من محل ، والمنافع معدومة ، ولهذا لو أضيف العقد إلى المنافع وقيل : آجرتك منافع هذا الدار شهراً بكذا كان غير صحيح ، فثبت التقوم لها فيه بالضرورة ، ومواضع الضرورة مستثناة عن قواعد الشرع ، فلا يكون مقدمة في باب [العدوان]^(٤) لعدم الضرورة .

واعلم أن الشافعي جعل المنافع المعدومة كالموجودة في الإجارة تحريماً لصحة العقد ، إذ العقد لا يضاف إلى المعدوم ، واعتبر الإضافة إلى الدار لأنها محل المنفعة ، فصارت

(١) انظر : شرح المغني ١ / ٢١٣ ؛ شرح ابن ملك على التلخيص مع حاشية الرهاوي / ١٨٧ .

(٢) في ج : « العصبى » .

(٣) انظر : الاعتراض وجوابه في : شرح ابن ملك على التلخيص / ١٨٧ ، ١٨٨ .

(٤) في ج : « العدول » .

المنفعة بذكرها مذكورة ، لأن باعتبارها حدثت لها عرضية الوجود كالنطفة في الرحم يعطى له حكم الولد الحي باعتبار العرضية .

وعندنا العقد مضاف إلى العين التي هي محل حدوث المنافع خلفاً عنها في حق كونها شرطاً للعقد ، لأن وجود المحل شرطه ، وتعذر اعتبار هذا الشرط في المنافع ، إذ لا وجود لها عند حالة العقد ولا بقاء لها بعد [الوجود]^(١) ، فأقمنا العين مقامها لصحة العقد فينقصد ويتأخر عمله ، وهو إثبات ملك المنفعة إلى حين وجودها ساعة فساعة .

وبعض أصحابنا ذهب إلى أن الإيجاب والقبول الصادرين من العاقلين يصح كلاماً لصدورهما من الأهل ، ثم للانعقاد حكم شرعي يثبت وصفاً بكلامهما شرعاً ، فيحكم بالانعقاد عند وجود المنافع ساعة فساعة^(٢) .

فعلى الطريقة الأولى العقد ينقصد في العين ، والحكم ينقصد في المنفعة . وعلى الثانية ينقصد على المنفعة لا العين .

والشيخ أجاب أولاً عن معتقد الخصم بقوله : « إلا أن يثبت » إلى آخره ، ثم عن معتقد ذلك البعض بقوله : « ولأن تقوم .. » إلى آخره . ورجح مذهبه بقوله : « وهذا أصح » .

وقيل : وجه ذلك أن ما قاله الخصم قلب الحقيقة ، وهو جعل المعدوم موجوداً . وفيما قلنا : الأمر على الحقيقة ، وتأخير الحكم إلى حين الوجود وهو مشروع ، كما لو أوصى بثمره نخيله ، يتأخر حكمه إلى حين وجودها [أو إقامة]^(٣) السبب مقام المسبب وهو كثير شرعاً ، كما في السفر فإنه أقيم مقام المشقة ، والنوم أقيم مقام الحدث ، والبلوغ أقيم مقام اعتدال العقل .

فأما جعل المعدوم موجوداً فلا استمرار له في الشرع مثل استمرار ما قلنا ، فيكون ما قلنا أصح^(٤) .

(١) في ج : « الموجود » والمثبت موجود في كشف الأسرار ١ / ٣٧٣ .

(٢) نقلها تبعاً لصاحب الكشف ١ / ٣٧٤ عن « إشارات الأسرار » للشيخ الإمام أبي الفضل الكرمانى .

(٣) في ج : « إذا قام » .

(٤) هو قول الشيخ عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ١ / ٣٧٤ .

وردا : بأننا لا نسلم أن الاستمرار شرط المجاز ، وحينئذ لا فرق بين المجازين .
والجواب : أن هذا ليس من باب المجاز في شيء ، فإن المجاز هو اللفظ المستعمل
في غير ما وضع له . وليس ما نحن فيه كذلك .
والأولى في الرد أن يقال : ما ذكرتم وإن كان أكثر استمراراً ، لكن ما ذكرنا
أقوى ، لأن نفس العقد في الإجارة عرض ، والعرض لا بقاء له كما ذكرتم ، فهو
وإن كان معدوماً لكن الشرع جعله موجوداً لورود الفسخ عليه ، فكذا المنفعة لئلا
يلزم الحكم .

والجواب : أن العقد حكم من أحكام الشرع ، والشرع جعلها بمنزلة الجواهر ،
وحكم ببقائها لحكمة يعلمها على خلاف القياس بالنص . والمنافع الحادثة في المتلف
ليست كذلك فاندفع التحكم .

قوله : « ألا ترى ؟ » متعلق بالوجه الأول وهو قوله : « إلا أن يثبت
احرازها » ، وتوضيح له على وجه يتضمن إثبات وصف فارق يفسد به قياس غيره ،
فيندفع النقض بباب العقود .

ويتضمن الجواب عن العقد الفاسد ، فإن لقائل أن يقول : قد ذكرتم أن ثبوت
التقوم للمنافع في العقود للضرورة ، ولا ضرورة في العقد الفاسد ، فلزم أن لا يتقوم
فيه .

وتوجيه ذلك كله أن ضمان العقد سواء كان العقد صحيحاً أو فاسداً يجب
بالتراضي ، والتراضي وصف لا يوجد في المقيس وهو باب العدوان ، فوجب بناء
التقوم على التراضي لأن له أثراً في إيجاب أصل للمال ووصفه ، ولا يلزم من إيجاب
الوصف أعني التقوم بناء على وصف له أثر في ذلك إيجابه فيما ليس ذلك بموجود فيه
فصار كقولهم : مس الفرج حدث كما إذا مس وهو يبول على ما سنده .

وأما ضمان العدوان فإنما يعتمد أوصاف العين ، والرجوع إليها يمنع التقوم
لإنتفاء المماثلة لبنها وبين الأعيان^(١) .

وقوله : « ولأن التفاوت » وجه آخر في بيان عدم المماثلة بين الأعيان والمنافع
على وجه يتضمن الجواب عما قال الشافعي : إن التفاوت باعتبار التعاقد لا يؤثر في

(١) انظر : الكفاية شرح الهداية ٨ / ٢٨٢ .

انتفاء الضمان بعد المساواة في الوجود ، كما لو أُلْغِيَ ما يتسارع إليه الفساد كالجمد والبطيخ ، فإنه يضمن بالدراهم مع انتفاء المساواة بينهما في البقاء ، فكذا بين العين والمنفعة .

وتوجيه الجواب : أن التفاوت بين ما يبقى ويقوم به العرض وبين العرض القائم به تفاوت فاحش ، فلا يصلح مثلاً به بحكم الشرع بلا تراضي بعقد فممنوع إيجاب الضمان ، إذ بناؤه على المالية والتقويم لا على كل معنى . والتفاوت ههنا في نفس المالية والتقويم كما ذكر . فكان تفاوتاً فاحشاً ، بخلاف ما يتسارع إليه الفساد ، فإن التفاوت بينه وبين الدراهم في مقدار البقاء لا في المالية والوجود ، والبقاء يعتبر حال وجوب الضمان .

فإن قيل : هذا التفاوت لو كان مانعاً من التقوم لمنع في العقود أيضاً لوجوده [فيها كوجوده]^(١) في الإلتلاف سواء أجاب الشيخ بقوله : « بخلاف ضمان العقود فإنها مشروعة بنيت على الوسع والتراضي باعتبار الحاجة » فإن كل واحد منا يحتاج إلى دار يسكنها ، وربما لا يجد ثمنها ليشتريها فالشرع جعل المنافع المدومة معقوداً عليها لقيام العين مقامها للحاجة ، واسقط اعتبار هذا التفاوت .

ألا ترى أن اعتبار هذا التفاوت في باب ضمان العقود أصلاً شرعت بالاسترباح ، ولا يحصل ذلك إلا بالتفاوت بين البدل والمبدل . فلو جعلناه معتبراً لكان العقود كلها منتفية .

وفيه نظر لأن الاسترباح ليس بمنحصر في هذا التفاوت الفاحش فيجوز أن يكون العقود موجودة بتفاوت آخر غير هذا التفاوت الفاحش .

والأولى أن يقال : المراد بالعقود المعهودة ههنا وهي ما يكون إجارة أو عارية ، ولا شك أن اعتبار التفاوت يبطلها ، وإبطالها باطل لثبوتها بالنص . بخلاف ضمان العدوان فإن اعتباره فيه لا يبطله أصلاً ، بل يؤخر إلى دار الجزاء ، لأنه بطل حكماً لعجزنا به لا لعدمه في نفسه كحق الشتم والأذى^(٢) .

(١) ساقطة من ج .

(٢) كمن ضرب إنساناً ضرباً لا أثر له أو شتمه شتمة لا عقوبة بها في الدنيا .

انظر : أصول السرخسي ١ / ٥٧ .

وأما إهداره وإيجاب الضمان على المتلف فإنه يوجب ضرراً لازماً بالغاصب في الدنيا والآخرة ، فكان التأخير أهون من الإبطال .

فإن قيل : مبنى هذا الكلام كله على الحاجة ، والحاجة قد مست في العدوان أيضاً سداً لبابه ، وفي اعتبار عدم الضمان فتح باب الظلم ، ويضيق الأمر على الناس .
أجيب : بأن مساس الحاجة فيه ليس كمساسها في العقود ، لأنها أكبر وجوداً لكونها مشروعة ، بخلاف العدوان فإنه نادر قليل الوجود ، لكونه منهيّاً وسبيله أن لا

وشرع الانتفاء بالمنافع لقوله تعالى : ﴿ على أن تأجرني ثمانى حجج ﴾^(١) .
وبطلت المقايسة لأن للرضا أثراً في إيجاب الأصول والفضول جميعاً ، ألا ترى أن
المال يجب بالشرط مقابلاً بغير مال ، ويجوز بيع عبد قيمته ألف بألف ، فثبت
الفصل بالتراضي ، ولا يثبت شيء من ذلك بالعدوان بحال .
وكل قياس لا يقوم إلا بوصف تقع به المفارقة بين الفرع والأصل فهو باطل على
ما سنين إن شاء الله .

وشرحها بعض الشارحين^(٢) فقال : وليس إلى التقوم حاجة ، إذ الاستبدال
صحيح من غير تقوم ، معناه تقومت في باب العقود لا بطريق الضرورة ، وهي تندفع
بالاستبدال بلا تقوم كما في الخلع والعق على مال ، والصلح عن دم العمد . ولما
تقومت في هذه العقود بلا ضرورة ثبت تقومها في العدوان .
ثم أجاب عنه فقال : إن القياس يأبى تقومها لما ذكرنا ، لكنها تقومت في العقد
بخلاف القياس ، فيقتصر على مورد النص لكونه غير معقول كما بينا^(٣) .

ولا يقال : تقومت في النكاح بأن تزوج امرأة على رعى عنها^(٤) ، أو على
خدمة عبده ، فإنها تقومت فيه بلا حاجة ولا ضرورة ، فثبت تقومها في العدوان
بالقياس ، لأننا نقول : تقومها في النكاح ثبت بالنص على خلاف القياس فإن الشارع
شرع ابتغاء الابضاع بالمال بقوله : ﴿ أن تبغوا بأموالكم ﴾ ، وبالمنافع بقوله :
﴿ على أن تأجرني ثمانى حجج ﴾ وشرعية من قلبنا شريعة لنا إذا لم يعقبه النسخ .
فعلم أنها صارت متقومة بالتراضي في العقد بالنص ، فلا يقاس العدوان على العقود .
ألا ترى أن المال يجب بالرضى بالشرط مقابلاً بما ليس بمال كبذل الخلع والعق ؟
وكما لو باع عبده بأكثر من قيمته فعلم أن إيجابه في العقود بالرضا ، ولا رضى في
العدوان^(٥) .

(١) القصص : ٢٧ .

(٢) يعني شيخه قوام الدين الكاكي . انظر : بنیان الوصول (٤٣ / ب) انظر كذلك كشف الأسرار
٣٧٧ / ١ .

(٣) بنیان الوصول : (٤٤ / أ) .

(٤) راجع هذه المسألة في : كشف الأسرار للنسفي ١ / ٨٨ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ١٨٨ ؛ شرح
المغني ١١ / ٢١٧ .

(٥) بنیان الوصول : (٤٤ / أ) .

ولا يقال : قد يجب الضمان في إتلاف المنافع في العدوان بأن وطئ جارية مشتركة ، حيث يجب عليه نصف العقر^(١) ، لأننا نقول منافع البضع بمنزلة العين عند الدخول في الملك على ما عرف ، فيكون الضمان بمقابلة العين حكماً .

أو نقول سبب إيجاب العقر وطئه وهو راض به فيكون راضياً بالعقر ، لأن الرضا بالسبب رضى بحكمه . وفي باب الغصب والإتلاف الرضا بهما لا يكون رضا بإيجاب المال ، لأن إيجاب المال ليس حكمهما لما بيننا ، كذا قيل^(٢) .

قال الشارح^(٣) : وفيه تأمل لأن إيجاب العقر حكم الوطء شرعاً فكذا إيجاب الضمان في الغصب والإتلاف .

أو نقول : إنما يضمن العقر إذا كانت فيه شبهة العقد فيلحق بالعقد . أما لو كان عدواناً محضاً فلا يجب العقر ، بل يجب الحد .

قال : وفيه تأمل أيضاً . ولعل وجهه أن ما نحن فيه ليس فيه شبهة عقد ومع ذلك يجب الضمان وبطلت المقايسة ، لأنه قياس مع الفارق على ما بينا . ولا يجب شيء من ذلك يعني لا يثبت أصل المال ولا فضله في العدوان فإنه إذا أتلّف جلد ميتة لا يجب عليه شيء ، ولو تلف ثوب إنسان لم يجب عليه أكثر من قيمته . فعلم أنه لا أثر للعدوان في إيجاب أصل ولا فضل فافترقا ، هذا كلام هذا الشارح في شرح هذه النسخة^(٤) .

(١) العقر : صداق المرأة إذا وطئت بشبهة ، وقيل : هو مقدار اجرة الوطئ ، وقيل : هو مهر المثل .
انظر : المغرب مادة : « عقر » ، التعريفات / ١٩٦ ؛ حاشية عزمي زادة على شرح ابن ملك على المنار / ١٨٨ .

(٢) انظر : بيان الوصول : (٤٤ / أ) .

(٣) أي قوام الدين الكاكي . انظر : بيان الوصول (٤٤ / أ) .

(٤) بيان الوصول (٤٤ / أ) ؛ انظر كذلك كشف الأسرار / ١ / ٣٧٨ .

[القضاء بمثل غير معقول]

قال رحمه الله :

« وأما القضاء بمثل غير معقول فهو كغير المال المتقوم إذا ضمن بالمال المتقوم كان مثلاً غير معقول . مثل النفس تضمن بالمال لأن المال ليس بمثل للنفس لا صورة ولا معنى ، لأن الآدمي مالك والمال مملوك فلا يتشابهان بوجه . ولهذا قلنا : إن المال غير مشروع مثلاً عند احتمال القصاص ، لأن القصاص مثل للأول صورة ومعنى . وهو إلى الإحياء الذي هو المقصود أقرب فلم يَجُز أن يزاحمه ما ليس بمثل ، وإنما شرع عند عدم المثل صيانة للدم عن الهدر ، ومِنَّة على القاتل بأن سلمت له نفسه ، وللقاتل بأن لم يهدر حقه » .

— أقول : وأما القضاء بمثل غير معقول فهو ضمان ما ليس بحال متقوم بالمال المتقوم ، كضمان النفس والأطراف بالمال ، لأن المال ليس بمثل للنفس لا صورة ولا معنى ، وكل ما ليس بمثل للنفس كذلك فاعتباره مثلاً لها غير معقول ، فالمال جعله مثلاً للنفس غير معقول^(١) .

أما الثانية : فظاهرة .

وأما الأولى : فلأن المراد من المماثلة إن كان الاتحاد بالذات فظاهر أن المال ليس بمتحد مع النفس ذاتاً . وإن كان المراد به هو أن يسد أحدهما مسد الآخر ويقوم مقامه ، أو المشابهة كما يشير إليها قوله : « فلا يتشابهان » فكذلك ، لأن الآدمي مالك مبتذل ، والمال مملوك مبتذل ، وأحدهما يقوم مقام الآخر وإلا كان المال مبتذلاً لنفسه ، والابتذال لا يتحقق منه ولا يشابهه ، لأن المشابهة عندنا إنما تتحقق بجميع الأوصاف ، وعند المعتزلة بأخص الأوصاف ، ولا شيء من ذلك بمتحقق .

« ولهذا » أي ولكون المماثلة غير معقولة بين النفس والمال قلنا : إن المال غير مشروع مثلاً عند احتمال القصاص مثل الأول صورة ومعنى ، فهو مثل كامل ، وكل ما هو مثل كامل لا يجوز العدول عنه عند احتماله إلى غيره .

أما الثانية : فلما تقدم أن العدول عنه عند احتماله إلى المثل القاصر غير جائز ،

(١) انظر هذه المسألة في : أصول السرخسي ١ / ٥٧ ، ٥٨ ؛ التحقيق ٢ / ٨٢٤ ؛ شرح المغني ١ /

٢٣١ ؛ التلويح على التوضيح ١ / ١٧١ ؛ شرح ابن ملك على المنار ١٨٢ .

فضلاً عما ليس بمثل أصلاً .

وأما الأولى : فهي من حيث الصورة ظاهرة .

وأما من حيث المعنى فلأن المقصود بالقتل الأول ليس إلا الانتقام غالباً ، والثاني في الانتقام كالأول وهو أقرب إلى الإحياء الذي هو المقصود من شرع القصاص كقوله تعالى : ﴿ ولکم فی القصاص حياة ﴾^(١) . على ما سيحيى وجه الإحياء في القياس إن شاء الله ، فلم يجوز أن يزاحمه ما ليس بمثل صورة ولا معنى^(٢) .

وإنما قال : « أقرب » لأن للحال نوع قرب إلى المقصود ، إذ بوجوبه قد يمتنع القاتل عن القتل ، وباستيفائه قد يمتنع الولي من الانتقام ، لكنه دون القصاص في هذا المعنى ، فكان القصاص أقرب^(٣) .

فإن قيل : إذا لم يكن المال مثلاً للنفس بوجه من الوجوه كان الواجب أن يسقط الدم عند عدم احتمال القصاص ويتأخر إلى دار الجزاء ، كما في إتلاف المنافع .
أجاب الشيخ : بأنه « إنما شرع عند عدم المثل » يعني المال صيانة للدم عن الهدر ، منة على القاتل والقتيل .

أما الصيانة فلأن الدم عظيم الخطر لكون الآدمي بناء الرب ولهذا [قارن]^(٤) القتل بالشرك بقوله تعالى : ﴿ والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ﴾^(٥) وقد تعذر إيجاب القصاص في الخطأ لكون الخاطئ معذوراً ، فوجب المال صيانة للنفس المحترمة عن الإهدار .

وأما المنّة على القاتل فسلامة نفسه له مع قتله نفساً معصومة . وعلى القاتل بعدم إهدار دمه بإيجاب شيء يقضي بها حوائجه وحوائج ورثته .

وإذا ثبت هذا في الخطأ ثبت في كل موضع من مواضع العمد المتعذر فيه القصاص ، كالأب إذا قتل ابنه عمداً لتعذر إيجاب القصاص بجرمة الأبوة^(٦) ، وكما

(١) البقرة : ١٧٩ .

(٢) انظر تفصيل هذه المسألة في : المبسوط ٢٦ / ٦٣ ؛ الهداية مع شرحي العناية والكفاية ٩ / ١٤١ .

(٣) انظر : كشف الأسرار ١ / ٣٨١ .

(٤) في ج : « قارب » .

(٥) الفرقان : ٦٨ .

(٦) عملاً بحديث : « لا يقاد الوالد بولد » قال البزدوي : هذا حديث مشهور تلقته الأمة بالقبول فصلح مخصصاً أو ناسخاً لحكم الكتاب . ثم إن الأب سبب لإحيائه فلا يجوز أن يكون سبباً لفنائه .

انظر : المبسوط ٢٦ / ٩٢ ، ٩٤ ؛ العناية شرح الهداية ٩ / ١٥٥ ؛ شرح فتح القدير ٩ / ١٥٥ .

لو عفى أحد الوليين^(١) .

وإلى هذا أشار الشيخ بقوله: «عند عدم المثل» ولم يقل في الخطأ ، فإن وجوب المال على ما ذكرنا ليس بمختص به ، وإنما قيد قوله : «إن المال غير مشروع» بقوله: «مثلاً» لأن المال بطريق الصلح مشروع وإن كان القصاص محتملاً بالاتفاق . وخالفنا الشافعي في ذلك ، فجعل في أحد قوليهِ موجب القتل العمد القود والدية^(٢) ، والخيار في التعيين للولي لقوله عليه الصلاة والسلام : «من قتل قتيلاً فأهله بين خيرتين»^(٣) . ولأن وجوب المال هو الأصل في القتل لجبر المقتول ، ألا ترى أنه ينتفع به في قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه ، والقصاص ينتفع به الوارث ، إذ التشفي يحصل له ، ولهذا كان المقتول شهيداً في العمد دون الخطأ لأن نفع القصاص لا يعود إليه بخلاف نفع الخطأ .

ألا ترى أن الشارع أوجب القصاص بالانتقام والتشفي للولي زائداً على الضمان الأصلي ، لكن تعذر الجمع بينهما بمستحق واحد بمقابلة محل واحد فأثبتنا الجمع بينهما على سبيل التغيير .

والجواب : أن الحديث محمول على أخذهم الدية بطريق الصلح أي إن أخذوها صلحاً فلهم ذلك ، لأن المال بمقابلة النفس لقوله تعالى : ﴿أَنْ النَّفْسَ بِالْأَنْفِ﴾^(٤) . ولا نسلم أن الواجب الأصلي فيه المال ، بل الواجب الأصلي فيه القصاص ، لأنه هو المثل الكامل . وجواز انتفاع بالمال لا يختص بكونه أصلاً حتى يكون دليلاً ، بل لو كان خلفاً فهو كذلك^(٥) .

(١) لأن القصاص حق مشترك بينهم ، فمن قتل وله أولياء صغار وكبار فعند أبي يوسف ومحمد ليس لهم أن يقتلوا القاتل حتى يدرك الصغار .

انظر : المبسوط ٢٦ / ١٧٤ ؛ العناية والكفاية شرح الهداية ٩ / ١٧٥ .

(٢) وهو أصح قوليهِ . انظر : نهاية المحتاج ٧ / ٣٠٩ ؛ المهذب مع تكملة المجموع ١٨ / ٤٧٢ .

(٣) الحديث أخرجه البخاري في كتاب الديات ، باب من قتل له قتيلاً ٩ / ٦ . ومسلم في كتاب الحج ، باب تحريم مكة وصيدها ٢ / ٩٨٩ عن أبي هريرة رضي الله عنه من حديث طويل فيه «من قتل له قتيلاً فهو بخير النظرين إما يؤدي وإما يقاد» .

(٤) تمام الآية : ﴿وَكُنَّا عَلَيْهِمْ فِيهِ أَنْ النَّفْسَ بِالْأَنْفِ﴾ المائدة : ٤٥ .

(٥) انظر جواب الحنفية عن هذا الحديث في : العناية شرح الهداية ٩ / ١٧٤ ؛ الكفاية شرح الهداية ٩ /

قال رحمه الله :

« ولهذا قلنا نحن خلافاً للشافعي : أن القصاص لا يضمن لوليه بالشهادة الباطلة على العفو ، أو بقتل القاتل . لأن القصاص ليس بمتقوم فلم يكن له مثل صورة ومعنى ، وإنما شرعت الدية صيانة للدم عن الهدر ، والعفو عن القصاص مندوب إليه فكان جائزاً أن يهدر ، بل حسناً . »

— أقول : أي ولما قلنا : إن ما ليس بمال لم يكن المال مثلاً له ، قلنا : إذا شهد الشهود بالعفو عن القصاص ، ثم رجعوا بعد القضاء لم يضمنوا لولي القصاص شيئاً^(١) .

وقال الشافعي : يضمنون الدية له^(٢) .

وكذا إذا قتل إنسان من عليه القصاص لا يضمن لولي القاتل الأول شيئاً عندنا ، وما ذكره الشيخ ههنا يدل على أنه يضمن عند الشافعي^(٣) كما في الشاهد . ولكن ذكر في الأسرار والتهذيب : أنه لا يضمن عنده أيضاً^(٤) .

والفرق بينهما :

على هذه الرواية أن الشاهد أتلف القصاص قصداً بخلاف القاتل ، فإنه أتلفه ضمناً لإتلاف المحل . قال الشافعي : القصاص متقوم ، وكل ما هو كذلك فإتلافه يوجب الضمان^(٥) .

(١) راجع المسألة في : أصول السرخسي ١ / ٥٨ ؛ كشف الأسرار للنسفي ١ / ٨٩ .

(٢) وهذا خلاف الظاهر من مذهبه ، وسيأتي ذكر المذهب الراجح .

(٣) من عليه قصاص كغيره في العصمة في حق غير المستحق مقتل قاتله . انظر : نهاية المحتاج ٧ / ٢٦٦ .

(٤) انظر : كشف الأسرار ١ / ٣٨٢ .

(٥) هذا هو الظاهر من مذهب الشافعي يقول الشيخ عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ١ / ٣٨٢ :

« رأيت في التهذيب : ولو وجب القصاص على رجل فقتله أجنبي يجب عليه القصاص - يعني عند الشافعي - لورثته وحق من له القصاص في تركته ، ولو عفا وارثه عن القصاص عليه الدية فالدية للوارث كالقصاص وحق من له القصاص في تركته . فهذا يدل على أن الأجنبي لا يضمن عنده شيئاً لولي القصاص كما هو مذهبنا » .

وإلى هذا أشار صاحب نهاية المحتاج ٧ / ٣٠٠ فقال : « ولو بادر أجنبي فقتله - أي من عليه القصاص . فحق القود لورثته لا لمستحق قتله وللباقين ... قسط الدية من تركته أي لجاني المقتول لأن المبادر فيما وراء حقه كالأجنبي . ولو قتله أجنبي أخذ الورثة الدية من تركته الجاني لا من الأجنبي » .

أما الثانية : فظاهرة .

وأما الأولى : فلأنه يضمن النفس بالمال حالة الخطأ دليل على ماليته وتقومه ، ولأنه لو صالح القاتل في مرضه على الدية لكان معتبراً من جميع المال ، ولو لم يكن متقوماً لما كان كذلك . كما إذا أوصى بشيء من ماله^(١) .

وقلنا : إن القصاص ليس بمتقوم وكل ما ليس بمتقوم لا يضمن بالإتلاف .

أما الأولى : فلأن التقوم لا يسبق الإحراز والقصاص لا يقبله كما تقدم .

وأما الثانية : فلإنتفاء المماثلة بينهما ، ومبنى الضمان عليها .

وقوله : ((وإنما شرعت الدية)) جواب عن اعتباره بحالة الخطأ ومعناه أن ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس لصيانة الدم عن الهدر وإظهار خطر الحل . وما في الشهادة على العفو إراقة الدم ليصان ، بل فيه إبطال ملك القصاص بإثبات العفو ، والعفو مندوب إليه بالاتفاق ، فكان إهداره بطريق العفو جائزاً بل حسناً .

وقيل : إنما أعاد قوله : ((وإنما شرعت)) لأنه لما أعاد قوله : ((لم يكن له مثل صورة ولا معنى)) ورد عليه السؤال السابق ، فأجاب بقوله : ((إنما شرعت الدية صيانة للدم عن الهدر)) .

وقوله : ((والعفو عن القصاص مندوب)) جواب سؤال يرد على ما ذكر ، وتقديره : أن المال لما وجب لصيانة الدم عن الهدر وجب إن لا يصح العفو ، لأن فيه إهداراً للدم^(٢) .

وتقرير الجواب : أن العفو مندوب إليه بالاتفاق فكان الإهدار به جائزاً بل حسناً .

والجواب عن الصلح على الدية : أن القاتل إنما يلتزم الدية في الصلح بقبالة ما هو من أصول حوائجه ، وهو إبقاء نفسه وحاجته مقدمة على حق الوارث ، ولهذا يعتبر من جميع المال^(٣) .

(١) نقلاً عن " الأسرار " انظر : كشف الأسرار ١ / ٣٨٢ .

(٢) ذكر قوام الدين الكاكي هذا القول في بيان الوصول (٤٤ / ب) من غير عزو .

(٣) انظر : كشف الأسرار ١ / ٣٨٣ .

قال رحمه الله :

« ولهذا قلنا : إن ملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول ،
ويقتل المنكوحه وبردتها لأنه ليس بمال متقوم . وإنما يقوم بالمال بضع المرأة
تعظيماً لخطره ، وإنما الخطر للملوك . فأما الملك الوارد عليه فلا . حتى صح
إبطاله بغير شهود ولا ولي . ولهذا لم يجعل له حكم التقوم عند الزوال لأنه ليس
يتعرض له بالاستيلاء ، بل إطلاق له . »

— أقول : أي ولما قلنا : إن ما ليس بمال لا يضمن بالمال ، قلنا : إذا شهد
الشهود بالطلاق الثلاث بعد الدخول ثم رجعوا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنوا شيئاً .
وإذا قتل رجل منكوحه غيره لم يضمن شيئاً عندنا . وكذا لو ارتدت المرأة بعد
الدخول لم يضمن لزوجها شيئاً عندنا .

وقال الشافعي : يضمن الشهود^(١) والقاتل^(٢) والمرتدة^(٣) للزوج مهر المثل ، كذا
في المبسوط^(٤) .

وذكر في إشارات الأسرار* والتهذيب : إن في صورة ارتدادها لا ضمان عليها
عنده^(٥) .

له : أن ملك النكاح متقوم ثبوتاً ، وكل ما هو متقوم ثبوتاً متقوم زوالاً ، فملك
النكاح متقوم زوالاً .

أما الأولى : فلأنه لا ينفك عن مهر فاسداً كان النكاح أو صحيحاً . لا يقال :
مقومة بالعقد الوارد عليه ، لأن العقد لا يجعل غير المتقوم متقوماً كالعقد على الميتة
والخمر .

(١) يقول النووي في المنهاج : « ولو شهدا بطلاق بائن أو رضاع أو لعان وفرق القاضي فرجعا دام
الفراق وعليهم مهر المثل » . انظر : نهاية المحتاج ٨ / ٣٣٠ .

(٢) لم أقف على هذه المسألة عند الشافعية فيما لدي من مراجع .

(٣) عند الشافعي أن للزوج المسمى يقول صاحب نهاية المحتاج ٦ / ٣١٣ : « ولو انفسخ النكاح بردة
منه أو منها بعد وطء بأن لم يجمعهما الإسلام في العدة فالمسمى لأن الوطء قبلها قرره وهي لا تستند
لسبب سابق أو قبله فإن كانت منها فلا شيء لها أو منه تشطر المسمى » .

(٤) المبسوط ١٧ / ٤ ؛ انظر كذلك شرح المغني ١ / ٢٠٥ .

* إشارات الأسرار لأبي الفضل الكرمانى . انظر : كشف الأسرار ١ / ٣٨٣ .

(٥) في هامش نسخة ب : كما هو مذهبنا .

وأما الثانية : فلأن الزائل هو ما كان ثابتاً كملك اليمين بل أولى ، لأن ملك اليمين يجوز اكتسابه بلا بدل ، بخلاف ملك النكاح . ولأن الخلع على مال جائز بالاتفاق .

ولنا أن النكاح ليس بمال متقوم ، وكل ما ليس بمال متقوم فإتلافه لا يوجب الضمان بالمال المتقوم .

أما الأولى : فلأن التمول والتقوم لا يسبق الاحراز ، وملك النكاح لا يقبله .
وأما الثانية : فظاهرة مما تقدم^(١) .

وقوله : « ملك النكاح متقوم ثبوتاً » مغالطة ، لأن التقوم بالمال في حال الثبوت إنما هو لبضع المرأة تعظيماً لخطره لإظهار شرف المحل ليكون مضموناً عن الابتذال ، وأن لا يمتلك مجاناً ، فإن ما يمتلك [مجاناً]^(٢) لا يعظم خطره عند التملك ، وذلك المحل محل له خطرٌ : خطر النفوس لحصول النسل منه .

فأما الملك الوارد على هذا المحل فليس بذی خطر حتى صح إبطاله بغير شهود ولا ولي^(٣) .

قيل : عدم توقفه على هذه المقدمات حال الإبطال لا يدل على عدم خطره في تلك الحالة ، فإنه لو أتلّف ماله المتقوم بلا شهادة ، أو أبقاه في البحر صح ، ومع ذلك ضمن المتلف .

واجيب : بأنه إنما ضمن ثمة باعتبار كونه متقوماً في ذاته لا باعتبار ملكه . وقد بينا أنه ليس بمتقوم حقيقة فلا يضمن^(٤) .

ولعل هذا السؤال بعد بيان عدم تقومه ساقط ، لأن قوله : « حتى صح » ليس بمقدمه في الدليل ، بل توضيح لبعض الأحكام .

قوله : « ولهذا » أي ولكون التقوم للبضع لإظهار خطره لم يجعل له حكم التقوم عند الزوال عن ملك الزوج ، لأن معنى الخطر إنما يظهر عند التملك

(١) نقل هذا النص عن التهذيب وإشارات الأسارا الشيخ عبد العزيز البخاري وقوام الدين الكاكي بصيغة أخرى . انظر : كشف الأسرار ١ / ٣٨٤ ؛ بيان الوصول (٤٤ / ب) .

(٢) ساقطة من ج .

(٣) راجع هذا الدليل وغيره في المبسوط ١٧ / ٤ .

(٤) أورد الاعتراض وأجاب عنه صاحب الكشف ١ / ٣٨٤ ، ٣٨٥ .

والاستيلاء عليه ، فأما عند الزوال فلا .
لأنه ليس بتعرض له ، ولهذا سمي بدل الخلع بدلاً عما ليس بحال . ولو زوج
الأب الصغير بماله صح ، ولو خالع ابنته الصغيرة بمالها لا يصح^(١) .

(١) إليه أشار السرخسي في أصوله ١ / ٥٩ وفي المبسوط ١٧ / ٤ .

قال رحمه الله :

« ولا يلزمنا الشهادة بالطلاق قبل الدخول فإنها عند الرجوع يوجب ضمان نصف المهر ، لأن ذلك لم يجب قيمة للبضع إلا ترى أنه لم يجب مهر المثل تماماً كما قال الشافعي ، لكن المسمى الواجب بالعقد لا يستحق تسليمه عند سقوط تسليم البضع ؟ فلما أوجبوا عليه تسليم النصف مع قوات تسليم البضع كان قاصراً ليده عن ذلك المال . »

— أقول : هذا جواب نقض إجمالي تقريره : لو كان ما ذكره من كون البضع غير متقوم زوالاً صحيحاً بجميع مقدماته لا طرد في جميع الموارد . واللازم باطل فالملزوم مثله .

أما بيان الملازمة فلأن صحة الدليل إنما تعرف بعدم التخلف .
وأما بطلان اللازم فلأنكم قلتم فيما إذا رجع الشهود عن الشهادة بالطلاق قبل الدخول : إن الشهود يضمنون للزوج نصف المهر^(١) .
وتقرير الجواب : أن نصف المهر لم يجب قيمة للبضع ، لأن قيمته مهر المثل كاملاً ، وهم لا يغرمونه كما قال الشافعي في رواية المزني عنه .
فإن عنده إذا كانت الشهادة بعد الدخول يجب على الشهود تمام المهر قولاً واحداً ، وإذا كانت قبل الدخول فكذلك في رواية المزني عنه^(٢) .
وفي رواية الربيع^(٣) عنه : يجب عليهم نصف المهر لأن الزوج لم يغرم لها إلا نصفه ، وقد عاد إليه^(٤) .

(١) انظر : المبسوط ١٧ / ٤ .

(٢) انظر : الأم : « مختصر المزني » ٣١٢ / ٣ وتعقب المزني هذه الرواية فقال : « وينبغي أن يكون هذا علطاً من غير الشافعي ومعنى قوله المعروف أن يطرح عنهم ذلك بنصف مهر مثلها إذا لم يكن دخل بها » .

(٣) هو الربيع بن سليمان بن عبد الجبار المازني ، مولاهم ، أبو محمد المؤذن ، صاحب الشافعي ورواية كتبه ، ثقة ، ثبت ، حتى كان أصحاب المذهب يقدمون روايته على رواية المزني إذا تعارضتا . مات سنة ٢٧٠ هـ .

انظر : طبقات الشافعية ٢ / ١٣٢ ؛ سير أعلام النبلاء ١٢ / ٥٨٧ ؛ تذكرة الحفاظ ٢ / ٥٨٦ ؛ تاريخ الإسلام ٩٦ .

(٤) وهو القول الآخر للشافعي ذكره صاحب نهاية المحتاج ٨ / ٣٣٠ فقال : « وفي قول عليهم نصفه فقط إن كان الفراق قبل وطء لأنه الذي فوتاه » .

والأصح هو الأول لأنهم أتلّفوا جميع البضع ولا اعتبار بما غرم ، لأنه يرجع بمهر المثل وإن غرم المسمى . وإنما يغرمون نصف المسمى سواء كان أقل من مهر المثل أو أكثر ، فلو ضمنوا قيمة المثل لما اعتبر نصف المسمى ، كما لو اشترى شيئاً بثمن فإنه لا يعتبر الثمن عند الإتلاف .

ثم بيّن وجه لزوم نصف المسمى بقوله : « لكن المسمى الواجب بالعقد لا يستحق تسليمه عند سقوط تسليم البضع » لعود المعقود عليه إليها سالماً ، إذا لم يكن الفرقة مضافة إلى الزوج ، فلما أوجب الشهود بإضافة الفرقة إليه تسليم النصف مع فوات تسليم المعقود عليه ، منعوا العلة المسقطّة عن العمل في النصف ، فكأنهم ألزموه ذلك النصف بشهادتهم وفوتوا يده عنه ، فكان كإزالة اليد المحققة فأشبهه الغصب فيضمنون عند الرجوع . وهذا اختيار المتأخرين^(١) .

كما لو أكرهها ابن الزوج فزنا بها قبل الدخول يجب على الزوج نصف المهر مع أن الفرقة لم تجئ منه ، لأن الابن يكرهه إياها منع صيرورة الفرقة مضافة إليها . وذلك يوجب نصف الصداق على الزوج ، ثم إنه يرجع على ابنه لأنه قصر يده عنه .

وقال المتقدمون : المهر قبل الدخول على شرف السقوط بإرتدادها ، وتقييلها ابن الزوج ، فالشهود أكدوا ما كان على شرف السقوط فكأنهم ألزموه ذلك فضمنوا^(٢) .

وقال المتأخرون : لا نسلم التأكيد بشهادتهم ، بل وجب متأكداً بالعقد ولم يبق بعده إلا الوطاء الذي بمنزلة القبض . وهذا العقد لا يتعلق تمامه بالقبض على ما عرف . ولئن سلمنا التأكيد فلا نسلم أن تأكيد الواجب سبب للضمان ، فإن الشهود لو شهدوا على الواهب بأخذ العوض حتى قضى القاضي بإبطال حق الرجوع ، ثم رجعوا وقد هلكت الهبة لم يضمنوا للواهب شيئاً . كذا في الأسرار^(٣) .

فلما كان قول المتأخرين أقرب إلى التحقيق اختاره الشيخ .

(١) كالسرخسي وأبي زيد الدبوسي . انظر : المبسوط ١٧ / ٥ ؛ تقويم الأدلة : (٤٥ / ب) . (٤٦ / أ) .

(٢) ذكره السرخسي في المبسوط ١٧ / ٤ .

(٣) انظر : كشف الأسرار ١ / ٣٨٦ .

قال رحمه الله :

« وأما القضاء الذي في حكم الأداء فمثل رجل تزوج امرأة على عبد بغير عينه أنه إذا أدى القيمة أجبرت على القبول ، وقيمة الشيء قضاء له لا محالة ، إنما يصار إليها عند العجز عن تسليم الأصل . وهذا الأصل لما كان مجهولاً من وجه ومعلوماً من وجه صح تسليمه من وجه واحتمل العجز ، فإن أدى صح ، وإن اختار جانب العجز وجبت قيمته . ولما كان الأصل لا يتحقق أدائه إلا بتعيينه ، ولا تعيين إلا بالتقويم ، صار التقويم أصلاً من هذا الوجه ، فصارت القيمة مزاحمة للمسمى - بخلاف العبد المعين لأنه معلوم بدون التقويم ، فصارت قيمته قضاءً محضاً فلم يعتبر عند القدرة . »

- أقول : مثال القضاء الذي هو في حكم الأداء ، أداء القيمة فيما إذا تزوج الرجل امرأة على عبد بغير عينه ، فإن ذلك صحيح عندنا^(١) خلافاً للشافعي ، فإنه يقول : النكاح كالبيع ، والعبد الغير المعين لا يصح التزامه في البيع ، فالنكاح لا يصح التزام العبد الغير المعين فيه^(٢) .

أما الأولى : فلأن كل واحد منهما عقد معاوضة .

وأما الثانية : فللجهالة كما لو سمي ثوباً أو داراً .

ونحن نقول : إن المهر يجب عروضاً عما ليس بحال دائماً ، وهو ظاهر مما تقدم . والحيوان المجهول قد يجب عوضاً عما ليس بحال ، فإن الشرع أوجب مائة من الإبل في الدية ، وعبدًا أو أمة في غرة الجنين فالمهر قد يجب حيواناً مجهولاً^(٣) ، وهذا إنتاج من الموجبتين في الشكل الثاني مع جزئية الكبرى . وحاله قد تقدم .

وقيل^(٤) : إن المهر مال وجب ابتداءً ، والجهالة المستدركة في التزام المال ابتداءً لا يمنع صحته ، كما لو أقر لغيره بعبد صح إقراره ، ولكن لما كان عين المهر عوضاً

(١) انظر : أصول السرخسي ١ / ٥٩ ؛ التحقيق ٢ / ٨٢٤ ؛ شرح ابن ملك على المنار ١٨٣ / ؛ وانظر كذلك المبسوط ٥ / ٦٨ .

(٢) انظر : نهاية المحتاج ٦ / ٣٣٥ ؛ المهذب مع تكملة المجموع ١٦ / ٣٢٨ .

(٣) ذكره شمس الأئمة في المبسوط ٥ / ٦٨ .

(٤) قول الشيخ عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ١ / ٣٨٢ ، ٣٨٨ .

باعتبار ذاته لزم مراعاة الجانبين ، فيجب الوسط نظراً إليهما ، كما في الزكاة يجب الوسط نظراً للفقراء وللمالك ، بخلاف تسمية الثوب والدار ، لأن الجهالة فيهما جهالة غير مستدركة ، لاشتمال كل واحد على أجناس مختلفة فلا يتحمل ، بخلاف العبد فإنه معلوم باعتبار الجنس ، لكنه مجهول الوصف ، فجهالته يسيرة فيتحمل فيما بني على المسامحة وهو النكاح ، لا فيما بني على المضايقة وهو البيع .

وإذا ثبت هذا فإذا أدى القيمة أجبرت على القبول كما لو أتاها بالعبد الوسط وقيمة الشيء قضاء لا محالة ، لأنه تسليم مثل الواجب . وإنما يصار إليها عند العجز عن تسليم الأصل وهو المسمى ، والأصل مقدور عليه من وجه دون وجه ، فجاز المصير إليه والاتيان بالأصل نظراً إليهما ، وذلك لأن الأصل مجهول من حيث الوصف ، بهذا الاعتبار حصل العجز فصح المصير إلى القيمة ، ومعلوم من حيث الجنس وبهذا الاعتبار صح التسليم ، فإن أدى صح ، وإن اختار جانب العجز وجبت قيمته ولها حكم الأداء وإن كان قضاء في الحقيقة ، لأن الأصل لا يتحقق أدائه إلا بنفسه ، فإن تسليم غير المعين غير متصور ، ولا تعيين إلا بالتقويم ، فالأصل لا يتعين إلا بالتقويم ، فصار التقويم أي القيمة أصلاً من هذا الوجه ، فصارت القيمة مزاحمة أي مساوية للمسمى في الوجوب ، فإن القيمة صارت أصلاً في الإيفاء ، والعبد صار أصلاً في [التسمية] ^(١) فكأنه وجب بالعقد أحدهما ، فلهذا خير الزوج لا المرأة ، لأن اعتبار القيمة وجب لإمكان التسليم وهو إلى الزوج ، بخلاف العبد المعين لأنه معلوم جنساً ووصفاً ، فكانت قيمته قضاء محضاً فلم يعتبر عند القدرة على الأصل ^(٢) .

فإن قيل : فعلى ما ذكرتم يصير كأنه تزوجها على عبد أو قيمته وذلك يوجب فساد التسمية ، فيجب مهر المثل كما قال الشافعي .

أجيب : بأن الفساد في المسألة المذكورة باعتبار أن القيمة تصير واجبة بالتسمية ابتداء وهي مجهولة ، لأنها تختلف باختلاف تقويم المقومين ، فصار كأنه قال : على عبد أو دراهم . بخلاف مسألتنا فإن العبد الوسط يجب بالعقد وصحت التسمية ، والقيمة اعتبرت بناءً على وجوب تسليم المسمى ، إذ لا يمكن تسليمها إلا بمعرفتها ،

(١) في ج : « القسمة » .

(٢) كشف الأسرار ١ / ٣٨٨ .

لا أنها تجب بالعقد لأنه ما سماها كما لو تزوجها على عبد معين واستحق أو هلك
تجب القيمة مهرأً ، ويتتصف بالطلاق قبل الدخول ، لأنها وجبت بناء على مسمى
معلوم لا ابتداء ، فكذا هذا . كذا في الأسرار^(١) .

(١) انظر : كشف الأسرار ١ / ٣٨٨ ، ٣٨٩ .

[فصل : في صفة الحسن للمأمور به]

قال رحمه الله :

« ومن قضية الشرع في هذا الباب أن حكم الأمر موصوفاً بالحسن ، عرف ذلك بكونه مأموراً به لا بالعقل نفسه ، إذ العقل غير موجب بحال ، وهذا الباب لتقسيمه »^(١) .

— أقول : أي ومن حكم الشرع في باب الأمر أن حكم الأمر ، أي الواجب به موصوف بالحسن^(٢) .

واعلم أن العلماء اختلفوا في تعريف الحسن :

فمنهم من قال : الحسن : ماله عاقبة حميدة .

والقبح : بخلافه^(٣) .

ومنهم من قال : الحسن : هو موافقة الغرض .

والقبح : بخلافه^(٤) .

ومنهم من قال : الحسن : كون الشيء مطلوب الوجود .

والقبح : كونه مطلوب العدم^(٥) .

قيل : وهذا قريب من معنى اللغة ، وهو ما تميل إليه النفس ، فإن مالت طبعاً

(١) مسألة الحسن والقبح من مسائل علم الكلام . يقول صاحب الكشف ١ / ٣٩١ : « ومسألة الحسن والقبح مسألة كلامية عظيمة فالأولى أن يطلب تحقيقها من علم الكلام . » ويقول سراج الدين الهندي في شرح المغني ١ / ٢٤٠ : « ومسألة الحسن والقبح كلامية عظيمة تحقيقها قد عرف في علم الكلام » .

(٢) انظر هذه المسألة في : أصول السرخسي ١ / ٦٠ ؛ شرح المغني ١ / ٢٣٧ ؛ شرح المحلى على جمع الجوامع ١ / ٥٧ ؛ المستصفي ١ / ٥٦ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب ١ / ٢٠٠ ؛ تيسير التحرير ٢ / ١٥٠ ؛ فواتح الرحموت ١ / ٢٥ ؛ شرح الكوكب المنير ١ / ٣٠٠ .

(٣) وهو تعريف صاحب الميزان / ١٧٥ .

(٤) هو تعريف ابن الحاجب . وغير عنه آخرون بأنه ما يلائم الطبع كحسن الحلو وقبح المر . انظر : شرح العضد على ابن الحاجب ١ / ٢٠١ ؛ المحصول ١ / ١٥٧ ؛ شرح تنقيح الفصول / ٨٨ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ١٩٣ .

(٥) وهو تعريف القاضي أبي زيد فقال : « فالقبح اسم ينبغي أن يعدم في الحكمة بخلاف الحسن » . انظر : تقويم الأدلة (٢١ / ب) .

فحسنة طبيعي ، فإن مالت عقلاً فحسنة عقلي ، وإن مالت شرعاً فحسنة شرعي^(١) .

واختلفوا في كونه من موجبات الأمر ومدلولاته :

فذهب الأشعري ، وأصحاب الحديث ، وجماعة من أصحابنا^(٢) ، وهو مختار الشيخ ، وإليه أشار شمس الأئمة في أصوله^(٣) ، إلى أنه من موجباته ، بناء على أن لا حظ للعقل فيه ، بل يعرف بالأمر ، وإليه أشار الشيخ بقوله : « عرف ذلك بكونه مأموراً به لا بالعقل نفسه إذ العقل غير موجب بحال » .

وقال عامة أصحابنا^(٤) : أنه من مدلولاته ، لأن للعقل حظاً في معرفة حسن المشروعات ، كالإيمان والعدل والإحسان ، فكان الأمر دليلاً لما عرف بالعقل .

وقال جماعة^(٥) من أصحابنا وأكثر أصحاب الشافعي ، وهو مذهب كثير من المتكلمين : العقل بذاته لا يدل على حسن الشيء وقبحه ، بل هو آلة يدرك بها حسن بعض الأشياء وقبحها بعدما ثبت بالسمع .

وقال بعض أصحاب الشافعي كالقفال^(٦) والصيرفي^(٧) وأبي بكر الفارسي^(٨) ،

(١) هو قول شيخه قوام الدين الكاكي في ببيان الوصول (٤٦ / أ) .

(٢) انظر : التلويح على التوضيح ١ / ١٧٣ ؛ ميزان الأصول / ١٧٦ .

(٣) قال شمس الأئمة في أصوله : « ولا نقول إنه ثابت عقلاً كما زعم بعض مشايخنا رحمهم الله لأن العقل بنفسه غير موجب عندنا » . انظر : أصول السرخسي ١ / ٦٠ .

(٤) وهو قول صاحب الميزان . انظر : ميزان الأصول / ١٧٧ ؛ شرح المغني ١ / ٢٣٩ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ١٩٥ .

(٥) عز الشيوخ عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ١ / ٣٨٩ هذا المذهب والذي يليه إلى كتاب " القواطع " وبعد الرجوع إليه لم أقف عليه . وقد ذكر صاحب الميزان هذين المذهبين باختصار . انظر : ميزان الأصول / ١٧٦ .

(٦) هو محمد بن علي بن إسماعيل ، القفال الكبير ، الشاشي ، إمام الشافعية بما وراء النهر ، من مصنفاته كتاب في " أصول الفقه " و " شرح الرسالة " توفي سنة ٣٦٥ هـ .

انظر : طبقات الشافعية ٣ / ٢٠٠ ؛ تاريخ الإسلام / ٣٤٥ ؛ تهذيب الأسماء واللغات ٢ / ٢٨٢ ؛ طبقات المفسرين ٢ / ١٩٦ ؛ سير أعلام النبلاء ١٦ / ٢٨٣ .

(٧) هو محمد بن عبد الله ، أبو بكر الصيرفي ، تفقه على ابن مريج ، من مصنفاته " شرح الرسالة " و " كتاب الإجماع " توفي سنة ٣٣٠ هـ .

انظر : طبقات الشافعية ٣ / ١٨٦ ؛ تاريخ بغداد ٥ / ٤٤٩ ؛ تاريخ الإسلام / ٢٩٠ ؛ الوافي بالوفيات ٣ / ٣٤٦ .

(٨) هو أبو بكر أحمد بن الحسن بن سهل الفارسي ، من مصنفاته كتاب " العيون " و " الانتقاد " توفي بعد الثلاث مئة . انظر : طبقات الشافعية ٢ / ١٨٤ ؛ تاريخ الإسلام / ٤٥٦ ؛ كشف الظنون /

والقاضي أبي حامد^(١) ، والحليمي^(٢) ، وجميع المعتزلة ، وطائفة من أصحابنا^(٣) : إن الحسن والقبح نوعان : نوع علم بالعقل ، كحسن العدل ، والصدق النافع ، وشكر النعمة ، وقبح الظلم والكذب الضار ، وكفران النعمة .

ونوع عرف بالسمع ، كحسن مقادير العبادات ، وقبح الزنا .
وقالوا : سبيل السمع إذا ورد بموجب العقل أن يكون وروده مؤكداً لما في العقل .

فإن قيل : فعلى ما ذكرت من تحرير المذاهب يلزم أن لا يكون للعقل مدخل أصلاً عند الشيخ ، حيث قارنته بالأشعري ، بل هو قد صرح بذلك بقوله : « إذ العقل غير موجب بحال » .

وليس الأمر كذلك فإن الشيخ ذكر في باب بيان العقل وما يتصل به : « إن العقل ليس بمهدر بالكلية » [فالجواب أن العقل ليس بمهدر بالكلية]^(٤) بل هو معتبر لإثبات الأهلية على ما ذكره الشيخ في ذلك الباب .

وأما أن يكون موجباً لشيء فليس كذلك عند أصحابنا ، بل غاية ما في الباب أن العامة منهم على أن العقل آلة يدرك بها حسن بعض الأشياء وقبحه ، لا أن يكون موجباً لحسن شيء أو قبحه .

على أنه لو ذهب إلى ذلك واحد منهم لم يصح ، لأن موجب الأمر يجوز أن ينسخ ، ولو كان عقلياً لما جاز ذلك على ما سيحيي إن شاء الله ، فثبت أنه من موجبات الأمر .

ولا يجوز أن يكون من موجباته بصيغته لانفكاكها عن الحسن لتحقيقها في السفه

(١) هو أحمد بن بشر العامري ، القاضي أبو حامد المروذي ، تفقه على أبي إسحاق المروزي ، أحد رفقاء المذهب وعظمائه ، نشر مذهب الشافعي في البصرة ، له شرح مختصر المزني ، توفي سنة ٣٦٢ .
انظر : طبقات الشافعية ٣ / ١٢ ؛ تاريخ الإسلام ٢٨٧ ؛ تهذيب الأسماء واللغات ٢ / ٢١١ ؛ سير أعلام النبلاء ١٦ / ١٦٦ .

(٢) هو الحسين بن الحسن بن حليم ، أبو عبد الله الحليمي ، شيخ الشافعية بما وراء النهر ، من مصنفاته " المنهاج في شعب الإيمان " توفي سنة ٤٠٣ هـ .

انظر : طبقات الشافعية ٤ / ٣٣٣ ؛ وفيات الأعيان ٢ / ١٣٧ ؛ الاعلام ٢ / ٢٣٥ .

(٣) انظر : كشف الأسرار ١ / ٣٩١ ؛ شرح الأصول الخمسة ٥٦٤ ؛ ميزان الأصول ١٧٦ .

(٤) ساقط من ج .

والعبث ، فوجب أن يكون لأمر آخر ، وهو كونه صادراً من الحكيم ، لأنه هو اللائق بالحكمة . قال الله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ ﴾^(١) .

هذا ما ذكرنا وفيه بحث : لأن المذكور في الكتاب عرف ذلك ، أي اتصاف المأمور به بالحسن بكونه مأموراً به . وهذه العبارة تدل على أن كونه مأموراً به معرف ، ودليل لاتصافه بالحسن لا موجب له ، ولو كان موجباً لقال : ثبت ذلك . ويعني بقوله : ((إذ العقل غير موجب)) للمعرفة وغيرها ، وهو لاثبات الأهلية فحسب .

وعلى هذا يتيسر الجواب عما اعترض على أصحابنا بأنكم تقولون : حسن المأمور به لكونه صادراً عن الحكيم ، ثم تقسمون حسنه إلى ما هو لنفسه وإلى ما هو لغيره وما يكون لنفسه لا يكون لغيره ، وذلك لأن كونه مأموراً به إذا كان معرفاً للحسن ودليلاً ، يجوز أن يكون الحسن المدلول عليه بكونه مأموراً به من الحكيم لنفس المأمور به أو لغيره ، إذ لا ينافي حيثئذ لكون صدوره من الحكيم دليلاً موجباً . ثم قيل : الحسن إن كان شرعياً فهو عبارة عن موافقة الغرض . وإن كان عقلياً فهو عبارة عن كون الشيء له عاقبة حميدة .

وفيه نظر لأن المراد بقولهم : موافقة الغرض :

إما أن يراد به غرض الأمر أو غيره .

والأول ليس بصحيح ، لأن الغرض لا يطلق في أفعال الشارع وأقواله .

والثاني : إما أن يكون غرض المكلف أو غيره .

والثاني غير صحيح لعدم تعلقه به .

والأول كذلك ، لأن حسن الصلاة مثلاً ليس عبارة عن موافقة غرض المصلي .

والجواب : أن الغرض ما لأجله صدر المعلول عن العلة . وحسن الصلاة عبارة

عن وقوعها موافقة لما لأجله صدرت من المصلي من امتثال المأمور به وإرادة الثواب ،

وموافقة لذلك اشتغالها على شرائطها وأركانها وواجباتها وسننها وآدابها ، فإنها

بذلك توافق غرضه من الامتثال وإرادة الثواب ، حتى لو نقص شيء من ذلك انتفى

الامتثال أو انتقص الثواب .

فإن قيل : قولكم : المأمور به موصوف بالحسن يقتضي قيام العرض بالغرض ، وهو باطل عند المتكلمين^(١) .

فالجواب : أنه صفة إضافية اعتبارية كما عرفت آنفاً ، لا معنى قائم بالذات ، وصفت الذات بها على الحقيقة يلزم ما ذكرتم .

فإن قيل : [الفعل]^(٢) قبل وجوده لا يجوز أن يوصف بكونه حسناً أو قبيحاً ، أو واجباً أو حراماً لأنه معدوم والمعدوم لا يوصف بشيء من ذلك .

فالجواب : أن قولنا : المأمور به حسن قضية حقيقية ومعناه كل ما لو وجد كان مأموراً به من الأفراد الممكنة ، بحيث لو وجد كان حسناً ، فالحكم ليس على ما له وجود في الخارج فقط ، بل على كل ما قدر وجوده سواء كان موجوداً في الخارج أو معدوماً ، فحينئذ إن لم يكن موجوداً فالحكم فيها على أفراد المقدّر وجودها ، كقولنا : كل عنقاء طائر وإن كان موجوداً فالحكم ليس مقصوراً على أفراد الموجودة ، بل على أفراد المقدرة بالوجود أيضاً ، كقولنا : كل إنسان حيوان على ما عرف في علم آخر^(٣) . وإنما ذكر قضية الحسن ههنا لمناسبتها للباب الذي يليه لأنه لتقسيمه .

(١) وذلك لأن الفعل عرض وهو صفة ، والحسن والقبح صفة ، والصفة لا تقوم بها صفة .

انظر هذه المسألة في : المواقف / ١٠٠ ؛ شرح المقاصد ١٥٧ / ٢ .

(٢) في ج : « العقل » .

(٣) انظر : الاعتراضات وأجوبتها في : كشف الأسرار ١ / ٣٩١ ، ٣٩٢ ؛ بيان الوصول (٤٥ / أ) ؛

التحقيق ٢ / ٨٦٨ - ٨٧١ .

[أنواع صفة الحسن للمأمور به]

قال رحمه الله :

« باب صفة الحسن للمأمور به ، المأمور به نوعان في هذا الباب : حسن لمعنى في نفسه ، وحسن لمعنى في غيره . فالحسن لمعنى في نفسه ثلاثة أضرب :

١ - ضرب لا يقبل سقوط هذا الوصف بحال .

٢ - وضرب يقبله .

٣ - وضرب منه ملحق بهذا القسم لكنه مشابه لما حسن لمعنى في غيره .

والذي حسن لمعنى في غيره ثلاثة أضرب أيضاً :

١ - فضرب منه ما حسن لغيره ، وذلك الغير قائم بنفسه مقصوداً لا يتأدى بالذي قبله بحال .

٢ - وضرب منه ما حسن لمعنى في غيره ، لكنه يتأدى بنفس المأمور به ، فكان شبيهاً بالذي حسن لمعنى في نفسه .

٣ - وضرب منه حسن لحسن في شرطه ، بعدما كان حسناً لمعنى في نفسه أو ملحقاً به . وهذا القسم يسمى جامعاً » .

— أقول : المأمور في باب صفة الحسن ينقسم بالقسمة الأولية إلى نوعين ^(١) :

حسن بمعنى في نفسه .

وحسن بمعنى في غيره .

ومعنى قولهم : حسن بمعنى في نفسه ، لأن اتصافه بالحسن إنما هو بالنظر إلى ذات المأمور به ، مع قطع النظر عن الأمور الخارجة عنه .

ولعل تحقيقه أن العقل لو كان موجباً بمعرفة الحسن [لحسنه حين] ^(٢) النظر في المأمور به ، وإن فرض عدم كونه مأموراً به بأمر صادر عن الحكيم كالإيمان مثلاً ، فإنه إذا نظر العقل في ماهيته وجدها شكراً للمتعم بتوحيده ، وتصديقاً له ، وغير ذلك من محاسنه .

فلو فرضنا أنه لا يكون مأموراً به لكان حسناً ، والحسن بمعنى في غيره هو ما

(١) انظر أقسام الحسن في : شرح المغني ١ / ٢٤١ ؛ التحقيق ٢ / ٨٧٤ ؛ ميزان الأصول / ١٧٨ .

(٢) في ج : « لدل عليه حسن » .

يكون على خلاف ذلك كالجهاد مثلاً ، فإنه تخريب البلاد وقتل العباد . وإذا جرد العقل النظر إليه قد لا يجده حسناً إن لم يكن مأموراً به .

وكذا الغسل من الجنابة في أيام الشتاء في البلاد الباردة .

فإن قيل : إن كان الأمر على ما نقلت في تحيير المذاهب من أن الأمر موجب للحسن لا معرف له ، في الجواب عن اعتراض من قال : إن ما يكون لعينه [لا يكون لغيره يعني ضرورة حكمة الأمر]^(١) .

فالجواب : أن معنى قولهم : حسن بمعنى في نفسه على ذلك التقدير أن الحكيم أمر به مستقلاً بذاته من غير أن يكون بواسطة غيره ، أو واسطة لغيره .

والحسن بمعنى في غيره على خلاف ذلك ، وهو أن الشارع أمر به لا مستقلاً بذاته ، بل باعتبار أنه واسطة لغيره ، أو غيره واسطة له ، وفي ذلك تعدد .

ثم كل واحد من النوعين ينقسم إلى قسمين :

فأما الحسن في نفسه فينقسم إلى ما [لا]^(٢) يقبل سقوط هذا الوصف بحال ، وإلى ما يقبله .

وإلى ما يكون كونه حسناً في نفسه بالإلحاق وهو مشابه لما حسن بمعنى في غيره .

وأما الحسن بمعنى في غيره فينقسم إلى :

ما حسن لغيره ، وذلك الغير قائم بنفسه مقصوداً لا يتأدى بالذي قبله بحال .
وإلى ما حسن لغيره لكونه يتأدى بنفسه للمأمور به ، فكان شبيهاً بالذي حسن بمعنى في نفسه .

وإلى ما هو حسن لحسن في شرطه ، وهو غيره لا محالة بعدما كان حسناً لمعنى في نفسه ، أو ملحقاً به ، أو غيره .

وهذا القسم يسمى جامعاً لشموله جميع أقسام المأمور به باعتبار الحسن .

لا يقال : إذا كان هذا القسم من الحسن لغيره جامعاً يلزم تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره وذلك باطل .

(١) في ج : « يعني لا يكون لغير ضرورة حكم الأمر » .

(٢) ساقطة من ج .

لأننا نقول : إنما يلزم ذلك أن لو كان جهة الحسن لعينه بعينها هي الجهة الأخرى وليس كذلك . فإن الجهة التي حسن بها الأمور به بعينه غير الجهة التي حسن بها لغيره ، غاية ما في الباب أن يشتمل الأمور به على حسنين : حسن باعتبار ذاته ، وحسن باعتبار شرطه ، ولا منافاة بينهما ، وهذه جملة يأتي تفصيلها فيما يليها .

[أمثلة على ما حسن لمعنى في نفسه]

قال رحمه الله :

« أما الضرب الأول من القسم الأول فتحو الإيمان بالله تعالى وصفاته ، حسن لعينه غير أنه نوعان :

تصديق هو ركن لا يحتمل السقوط بحال ، حتى أنه متى تبدل ضده كان كفراً .

وإقرار هو ركن ملحق به لكنه يحتمل السقوط بحال ، حتى أنه متى تبدل بعذر الإكراه لم يعد كفراً . لأن اللسان ليس معدن التصديق ، ولكن ترك البيان من غير عذر يدل على فوات التصديق فكان ركناً دون الأول ، فمن صدق بقلبه وترك البيان من غير عذر لم يكن مؤمناً . ومن لم يصادف وقتاً يتمكن فيه من البيان وكان مختاراً في التصديق كان مؤمناً إن تحقق ذلك ، وكالصلاة حسنت لمعنى في نفسها من التعظيم لله تعالى ، إلا أنها دون التصديق ، وهي نظير الإقرار حتى سقطت بأعذار كثيرة ، إلا أنها ليست بركن في الإيمان ، بخلاف الإقرار لأن في الإقرار وجوداً وعدماً دلالة على التصديق » .

— أقول : الضرب الأول وهو الذي لا يقبل السقوط ما حسن لمعنى في نفسه نحو الإيمان بالله تعالى وصفاته ، فإنه حسن لعينه لما تقدم^(١) .

واحترز بقوله : « وصفاته » عن آمن بوحديته وأنكر الصفات كالفلاسفة والمعتزلة ، فإنه لا يكون إيماناً معتبراً .

غير أن الإيمان نوعان أي ركنان بدليل قوله : « تصديق وهو ركن » و « إقرار وهو ركن » . وإنما عبر عن الركن بالتنوع لإتصاف أحدهما عن الآخر ، ففي الإقرار شبهة غير الركنية ، لأن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء ، والإيمان قد يقوم بدون الإقرار في حالة الاضطراب . ولهذا يسمى ركناً زائداً وركناً ملحقاً . وقد تقدم تقرير ذلك في أول الكتاب .

فالتصديق لا يقبل السقوط أصلاً . والإقرار يقبله . فصار هذا الضرب مشتملاً على ضربين .

(١) وهو كونه لا يقبل السقوط بحال سواء كان مكرهاً أو غير مكره .

قيل : وإيراد الإيمان في نظائر هذا النوع مشكل لأن حسن الإيمان عرف بالعقل مثل الأمر ، حتى قلنا : بوجوب الاستدلال على من لم يبلغه الدعوة ، وهو في بيان الحسن الذي ثبت المأمور به بالأمر ، وعرف به لا بالعقل . ولهذا لم يذكره القاضي^(١) إلا أن يكون عنده بالسمع كما قال الأشعري^(٢) ، لكن قوله : « لا يقبل سقوط هذا الوصف » يأبى ذلك^(٣) .

والجواب : أن عنده بالسمع كما تقدم^(٤) . ولا نسلم أن قوله : « ذلك يأباه » لأنه ليس كل ما هو بالسمع قابلاً للسقوط ، بل القابل له حكم يحتمل الوجود والعدم ، والإيمان ليس كذلك كما سيأتي بيانه في باب النسخ إن شاء الله تعالى^(٥) . واعلم أن مذهب المحققين من أصحابنا أن الإيمان هو التصديق . والإقرار شرط إجراء الأحكام^(٦) ، حتى أن من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه كان مؤمناً عند الله ، غير مؤمن في أحكام الدنيا . وقد ذكرنا ذلك في شرح الوصية مستوفى . وقال كثير من أصحابنا ، وكثير من الفقهاء ، وهو مذهب الشيخ وشمس الأئمة : أن الإيمان هو التصديق والإقرار^(٧) .

(١) أي القاضي أبي زيد حيث لم يجعل الإيمان مما حسن لعيته . وإنما جعل مثالها الصلاة .

انظر : تقويم الأدلة (١٩١ / أ) .

(٢) فعند الأشعري الإيمان والصلاة وغيرها من الأحكام يحسن الإتيان بها لكونها مأموراً بها ، فالشارع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها لا العقل . انظر : التلويح على التوضيح ١ / ١٩٤ .

(٣) هو قول شيخه قوام الدين الكاكي في ببيان الوصول (٤٧ / أ) .

(٤) أي قوله : « أن حكم الأمر موصوف بالحسن عرف ذلك بكونه مأموراً به لا بالعقل نفسه .. »

(٥) انظر الاعتراض وجوابه في حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك / ١٩٩ .

(٦) هو قول أبي منصور الماتريدي عن أبي حنيفة . انظر : شرح الفقه الأكبر / ١٢٥ ؛ شرح العقيدة

الطحاوية ٢ / ٤٦٠ ؛ شرح المغني ١ / ٣٤٣ ؛ التلويح على التوضيح ١ / ١٩٠ .

(٧) وهو قول أبي حنيفة ذكره في الفقه الأكبر والوصية ، وهو قول الطحاوي كذلك في عقيدته . ثم إذا

سلمنا بما قاله المحققون من أن الخلاف بين أبي حنيفة وجمهور الأمة من أهل السنة ممن قال أن الإيمان

هو التصديق والإقرار والعمل ، أنه خلاف لفظي ، لأن أعمال الجوارح لازمة لإيمان القلب أو جزءاً

من الإيمان ، ولا خلاف بين أهل السنة أن الله تعالى أراد من العباد القول والعمل ، وأجمعوا على أنه

لو صدق بقلبه وأقر بلسانه وامتنع عن العمل بجوارحه أنه عاصي لله ورسوله مستحق للععيد ، إذا

سلمنا ذلك كان هذا مذهب الأئمة والسلف وحكى غير واحد الإجماع على أن الإيمان قول وعمل .

انظر هذه المسألة في : شرح الفقه الأكبر / ١٢٤ ؛ شرح العقيدة الطحاوية ٢ / ٤٦٢ ؛ فتح الباري

١ / ٤٦ ؛ شرح النووي على صحيح مسلم ١ / ١٤٦ ؛ تفسير ابن كثير ١ / ٤٠ ؛ الفتاوى ٧ /

٢٠٩ ؛ المسائل المشتركة / ٤٧ ؛ أصول السرخسي ١ / ٦٠ .

وتمسكوا في ذلك بظواهر النصوص من نحو قوله عليه الصلاة والسلام : « بني الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله .. الحديث »^(١) . وقوله عليه الصلاة والسلام : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله »^(٢) . وقوله عليه الصلاة والسلام : « أتدرون ما الإيمان ؟ شهادة أن لا إله إلا الله »^(٣) .

فإن هذه الأحاديث وغيرها تدل على أن الإقرار من الإيمان . وفيه نظر لأنها تدل على أن الإقرار هو الإيمان ، إذ ليس فيه ذكر التصديق ، وهو خلاف ما عليه أهل السنة . ويستلزم أن يكون المنافقون مؤمنين ، وهو باطل . فتكون الأحاديث متروكة الظاهر ، وخبر الواحد المتروك الظاهر أو المشهور كذلك لا يفيد الركنية في الأمور القطعية .

ولما جعلوا كل واحد ركناً ، وتفطنوا بسقوط الإقرار مع بقاء كون الرجل مؤمناً ، قالوا : إن التصديق ركن لا يقبل السقوط أصلاً ، حتى لو تبدل بضده على أي وجه كان - يعني طوعاً أو كرهاً - كان كافراً ، والإقرار ركن ملحق به لكنه يقبل السقوط بعذر الإكراه ، حتى لو تبدل بضده بعذر الإكراه لم يعد ذلك التبديل كفراً ، لأن اللسان ليس معدن التصديق ، والأصل هو التصديق ، فاللسان ليس معدن الأصل فاشتغاله بضد الإقرار لا يدل على الكفر .

فإن قيل : فهذا يقتضي أن لا يكون الإقرار إيماناً فالدليل مشترك الإلزام . وأجاب الشيخ بقوله : « لكن ترك البيان من غير عذر بدل على فوات التصديق » ولعل هذا بناء على إقامة الدليل مقام المدلول ، فإن التصديق لما كان أمراً باطناً تعذر الوقوف عليه ، والكلام باللسان دليل عليه أقاموه مقامه تيسيراً ، كإقامة الخبر عن المحبة مقام [المحبة]^(٤) فكان ركناً دون الأول . فمن صدق بقلبه وترك البيان من غير عذر لم يكن مؤمناً ، إذ الامتناع عما وجب عليه بلا عذر وكلفة في الاتيان دليل على عدمه بخلاف ما إذا كان بعذر الإكراه ، فإن قيام السيف دليل على تبدل الإقرار

(١) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان ، باب دعاؤكم بإيمانكم ٩ / ١ ؛ ومسلم في كتاب الإيمان ، باب أركان الإسلام ودعائمه ١ / ٤٥ عن ابن عمر رضي الله عنهما .

(٢) أخرجه البخاري ومسلم عن أبي هريرة . انظر المرجعين السابقين .

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان ، باب أداء الخمس من الإيمان ١ / ٢١ ، ومسلم في كتاب الإيمان ،

باب الأمر بالإيمان بالله تعالى ورسوله وشرائع الدين ١ / ٤٦ عن ابن عباس رضي الله عنهما .

(٤) ساقطة من أ .

لحاجته^(١) لا على تبدل التصديق ، فلم يكن عدمه في هذه الحالة كفراً ، ومن لم يصادف وقتاً يتمكن فيه من البيان وكان مختاراً في التصديق كان مؤمناً إن تحقق ذلك .
وقيد يكونه مختاراً احترازاً عن التصديق حالة البأس فإنه لا ينفع أصلاً .

وبقوله : « أن يحقق ذلك » لأن التصديق الاختياري مع عدم التمكن من الإقرار ، أو ما يقوم مقامه في غاية الندرة .
وهنا بحث من أوجه :

الأول : أنه قال في صدر البحث : « وضرب لا يقبله » أي سقوط هذا الوصف وهو وصف الحسن . ثم ذكر في التفصيل أن الإقرار يقبل السقوط .

الثاني : أن حسن الإقرار لا يسقط في حالة الإكراه حتى لو صير وقتل [كان]^(٢) شهيداً ، وإنما يسقط بالإكراه وجوبه ، ولا يلزم من سقوط الوجوب سقوط حسنه ، فإن عدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن كالمندوب .

الثالث : أن القابل من شرطه أن يوجد مع المقبول ، والإقرار والصلاة وغيرهما مما يقبل السقوط ، وإذا سقط لم يكن موجوداً .

والرابع : أن ترك البيان يدل على عدم علمنا به ، وأما دلالته على عدم التصديق في نفسه فممنوعة .

والجواب عن الأول : أن الأقسام العقلية في اعتبار السقوط وعدمه أربعة ، لأن الحسن بعينه إما أن لا يقبل السقوط أصلاً ووصفاً كالتصديق أو يقبلها كالصلاة كما سنذكر ، أو يقبل سقوط الوصف دون الأصل كالصلاة والأوقات المكروهة ، أو يقبل سقوط الأصل دون الوصف كالإقرار فإنه يقبل سقوط الأصل في بعض الأحوال كما مر ، مع بقاء صفة الحسن على ما قبل .

فالشيخ ذكر سقوط الوصف في الإجمال ، وسقوط الأصل في التفصيلات إشارة إلى استخراج هذه الأقسام المذكورة . وبالتمثيل للقسم الرابع حصل الجواب للسؤال الثاني^(٣) .

(١) وهو دفع الهلاك عن نفسه . انظر هذا الدليل في : أصول السرخسي ١ / ٦٠ ؛ شرح المغني ١ /

٢٤٣ ؛ كشف الأسرار للنسفي ١ / ٩٢ ؛ حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك / ١٩٩ ، ٢٠٠ .

(٢) ساقطة من ب .

(٣) انظر الاعتراض وجوابه : كشف الأسرار ١ / ٣٩٣ ؛ بيان الوصول (٤٦ / أ) ؛ شرح المغني ١ /

٢٤٢ ؛ حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك / ٢٠٠ .

فإن قيل : هذا القسم محال لأن بقاء الصفة بدون الأصل محال ، فإن العرض لا يقوم بلا محل .

فالجواب : أنه وصف اعتباري كما مر ، فلا يقتضي محلاً موجوداً يقوم به حقيقة^(١) .

وعن الثالث : أن القابل من شرطه أن يوجد موضع المقبول إذا كان المقبول وجودياً ، والسقوط ليس كذلك^(٢) .

وعن الرابع : بأن الشيء إذا أقيم مقام غيره ، فإما يكون النظر بعد ذلك في القائم مقامه ، حتى يدور الحكم معه وجوداً وعدمًا ، لا في نفس ذلك الشيء كالسفر مع المشقة وغيرهما مما له كثرة .

قوله : « كالصلاة » قيل : هو معطوف من حيث المعنى على قوله : « وإقرار وهو ركن ملحق به » لأن كل واحد منهما يقبل السقوط ، فكانا من الضرب الثاني^(٣) .

ومن حق الكلام أن يقال : أما الضرب الأول فكالتصديق ، وأما الضرب الثاني فكالإقرار الذي هو ركن ملحق به ، وكالصلاة لكن المشايخ لا يلتفتون إلى اللفظ وإنما يعتبرون المعنى ، والصلاة حسنة لمعنى في نفسها وهو التعظيم لله فعلاً وقولاً . فإن قيام العبد بين يدي الرب ، واضعاً اليمين على الشمال ، صارفاً طرفه إلى الأرض ، تعظيم له في نفسه . ثم إعقابه بالركوع زيادة في التعظيم . ثم إلحاق السجود به نهاية في التعظيم بوضع أشرف أعضائه على التراب . هذا بحسب الأفعال .

وكذلك التكبير والثناء وتلاوة القرآن وسائر الأذكار ، فيها يدل على نهاية التعظيم ، والمبالغة في التنزيه ، والمسكنة لخالقها ، فكانت بجميع أفعالها وأذكارها موضوعة للتعظيم .

وتعظيم الله تعالى حسن في نفسه ، فالصلاة حسنة في نفسها ، إلا أنه دون التصديق لأن صحتها واعتبارها شرعاً لا يكونان إلا به . وهي نظير الإقرار حتى

(١) انظر السؤال وجوابه في : شرح ابن ملك على المنار / ٢٠٠ . وعزاه عزمي زاده إلى شرح المنار للمصنف .

(٢) انظر الاعتراض الثالث وجوابه في : حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك / ٢٠١ .

(٣) هو قول صاحب الكشف ١ / ٣٩٨ .

سقطت بأعذار كثيرة^(١) .

فإن قيل : لما كانت الصلاة كالإقرار وجب أن يكون ركناً كما دل عليه ظواهر النصوص ، التي تدل على أن العمل من الإيمان .
أجاب الشيخ بقوله : « إلا أنها ليست بركن في الإيمان ، بخلاف الإقرار » فإنه دليل عليه وجوداً وعدماً ، لأن وضع الكلام إنما هو للدلالة على ما في القلب . فأما أفعال الجوارح فليست كذلك وهو ظاهر^(٢) .

(١) انظر : أصول السرخسي ١ / ٦١ ؛ التحقيق ٢ / ٨٧٣ ؛ شرح المغني ١ / ٣٤٤ ؛ شرح ابن ملك

على المنار مع حواشيه / ٢٠١ .

(٢) انظر السؤال وجوابه في : شرح المغني ١ / ٢٤٤ .

قال رحمه الله :

« والقسم الثالث : الزكاة والصوم والحج ، فإن الصوم صار حسناً لمعنى قهر النفس . والزكاة لمعنى حاجة الفقير . والحج لمعنى شرف المكان . إلا أن هذه الوسائط غير مستحقة لأنفسها ، لأن النفس ليست بجانية في صفتها . والفقير ليس بمستحق عبادة . والبيت ليس بمستحق لنفسه . فصار هذا كالقسم الثاني عبادة خالصة لله حتى شرطنا لها أهلية كاملة . »

— أقول : القسم الثالث^(١) وهو ما يكون ملحقاً بالحسن لمعنى في نفسه مشابهاً بالحسن بمعنى في غيره ، ولا يكون حسناً في نفسه كالزكاة والصوم والحج . أما أنها ليست بحسنة في نفسها ، فلأن الزكاة في نفسها تنقيص المال وإضاعته ، وهو حرام شرعاً .

والصوم تجويع النفس ، ومنع نعم الله لمن عبده مع وجود النصوص المبيحة ، وذلك ليس بحسن .

والحج قطع المسافة ، وزيارة أماكن معلومة ، وهما يساويان في ذاتهما سفر التجارة وزيارة البلدان .

وأما أنها مشابهة للحسن في غيره ، فلأن الزكاة صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير ، الذي هو من خواص الرحمن .

والصوم صار حسناً بواسطة قهر النفس .

والحج صار حسناً بواسطة شرف في المكان .

فكان الواجب أن تكون هذه العبادات حسنة لغيرها .

وأما أنها ملحقة بالحسن لعينه ، فلأن هذه الوسائط تثبت بخلق الله تعالى فلا اختيار من العبد ، فصارت كلاً واسطة . فإن النفس غير جانية في صفتها ، بل هي [مجبولة]^(٢) عليها كالنار على صفة الإحراق ، ولهذا لا تلام على ميلها إلى الشهوات ، ولا تسأل عنه لأنه طبع .

فإن قيل : لما لم تكن جانية في صفتها ، كيف استحققت القهر ؟

(١) انظر أمثلة هذا القسم في : أصول السرخسي ١ / ٦١ ؛ شرح المغني ١ / ٢٤٦ ؛ التحقيق ٢ / ٨٧٢ ؛

شرح ابن ملك على المنار / ٢٠١ .

(٢) في ج : « مجبولة » .

أجيب : بأنه إنما وجب قهرها لمخالفة هواها ، لئلا يقع المرء في الهلاك بسبب متابعتها ، كما وجب التباعد من النار إحتراراً عن الهلاك . والفقر لا يستحق العبادة لأنها لا يستحقها إلا الله^(١) .

قيل : وإنما قال كذلك لأنه قد يستحق إيصال النفع إليه لفقره بطريق المبرة ، إذ الطبيعة مائلة إلى الإحسان ودفع الضرر عن الجنس^(٢) .

وكذا البيت ليس بمستحق للتعظيم بنفسه ، إذ هو كسائر البيوت ، لكن لما أضافه الله إلى نفسه ، صار تعظيمه تعظيم صاحبه .

وإذا ثبت أن هذه الوسائط بخلق الله ليس لها مدخل صارت هذه العبادات حسنة بلا واسطة ، كالصلاة ، فشرطت لها الأهلية الكاملة ، فلا تجب على الصبي كالصلاة^(٣) .

فإن قيل : الصلاة صارت حسنة بواسطة الكعبة أيضاً فكان الواجب أن تكون ملحقة بالحسن لعينه .

أجيب : بأنا نريد من الوسطة ما يتوقف ثبوت الحسن عليه وهذه الوسائط المذكورة كذلك ، بخلاف الكعبة فإن الصلاة حسنة في ذاتها من غير نظر إلى جهة الكعبة ، ولهذا كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس ، وجهة المشرق ، وعند اشتباه القبلة ، وعند التنقل على الدابة^(٤) .

وتحقيق الجواب : أن ذلك الحسن إنما هو باعتبار حسن شرطه الذي سميناه جامعاً ، وليس الكلام في ذلك ، ولا يلزم كفر الكافر ، فإنه واسطة الجهاد وهو مخلوق الله تعالى^(٥) ، فكان الواجب أن يكون كلاً واسطة ، ويكون الجهاد كالصلاة لأنه بصنع باشره الكافر ، وقد قيدنا بقولنا : بلا اختيار من العبد .

(١) انظر الاعتراض وجوابه في : كشف الأسرار ١ / ٤٠١ وعزاه ابن الحلبي في حاشيته على شرح ابن ملك لشرح القاني . انظر : شرح ابن ملك على المنار ٢٠٢ .

(٢) هو قول صاحب الكشف ١ / ٤٠١ .

(٣) فالزكاة لا تجب على الصبي والمجنون عند الحنفية لأنها عبادة لا تتأدى إلا بالاختيار تحقيقاً لمعنى الابتلاء ولا اختيار لهما لأنهما غير مخاطبين بأداء العبادة .

انظر : العناية شرح الهداية ٢ / ١١٥ ؛ شرح فتح القدير ٢ / ١١٥ .

(٤) الاعتراض وجوابه نقلاً عن صاحب الكشف ١ / ٤٠١ وقد عزا الجواب لبدر الدين الكردي في فوائد التقويم .

(٥) فالجهاد صار حسناً بواسطة كفر الكافر ، وذلك بدفع كفره وإعلاء لكلمة الله وإعزازاً لدينه .

انظر : كشف الأسرار ١ / ٤٠٤ ؛ شرح ابن ملك على المنار ٢٠٤ ؛ شرح المغني ١ / ٢٥٠ .

[أمثلة على ما حسن لمعنى في غيره]

قال رحمه الله :

« وأما الضرب الأول من القسم الثاني فمثل السعي إلى الجمعة ، ليس بفرض مقصود إنما حسن لإقامة الجمعة ، لأن العبد يتمكن به من إقامة الجمعة وقد لا يتأدى به الجمعة . وكذلك الوضوء عندنا من حيث هو فعل يفيد الطهارة للبدن ليس بعبادة مقصودة ، لأنه في نفسه تبرد وتطهر ، لكن إنما حسن لأنه يراد به إقامة الصلاة ، ولا تتأدى به الصلاة بحال . ويسقط بسقوطها ، وتستغني عن صفة القربة في الوضوء حتى يصح بغير نية عندنا . ومن حيث جعل الوضوء قربة في الشرع يراد بها ثواب الآخرة كسائر القرب ، لا يتأدى بغير نية . إلا أن الصلاة تستغني عن هذا الوصف في الوضوء . »

أقول : الضرب الأول من القسم الثاني^(١) وهو ما حسن لمعنى في غيره ، وذلك الغير لا يتأدى إلا بفعل مقصود كالسعي إلى الجمعة ، فإنه ليس بفرض مقصود أي ليس بحسن في نفسه ، إذ هو مشي ونقل أقدام . وإنما حسن لإقامة الجمعة ، لأن العبد يتمكن من أداء صلاة الجمعة ، حتى لو سقطت الجمعة سقط السعي ، ولو أمكن أدائها بلا سعي كما للمعتكف في الجامع سقط السعي . لكن الجمعة تتأدى بفعل مقصود بعده فلم يكن له مشابهة بالحسن لعينه أصلاً ، فلهذا قدّم هذا النوع على غيره لخلوصه في كونه حسناً لغيره .

والسعي إلى الجمعة هو المشي بلا سرعة ، لما روي عن ابن عمر ، وابن مسعود ، وابن الزبير^(٢) رضي الله عنهم : أن معنى قوله تعالى : ﴿ فاسعوا ﴾ * اقبلوا على العمل الذي أمرتم به وامضوا فيه^(٣) .

(١) انظر : أقوال العلماء في هذا القسم في : أصول السرخسي ١ / ٦١ ؛ شرح المغني ١ / ٢٤٨ ؛ التحقيق ٢ / ٨٨٠ ؛ كشف الأسرار للنسفي ١ / ٩٥ .

(٢) هو عبد الله بن الزبير بن العوام ، أمه أسماء بنت أبي بكر ، ولد عام الهجرة ، أحد العبادلة ويكنى بأبي بكر ، توفي سنة ٧٣ هـ بعد قتله بمكة . انظر : الإصابة ٢ / ٣٠٩ ؛ الاستيعاب ٢ / ٣٠٠ ؛ تاريخ الإسلام ٤٣٥ ؛ تهذيب الأسماء واللغات ١ / ٢٦٦ .

* الجمعة : ٩ .

(٣) وهي قراءة لعمر بن الخطاب وابن مسعود رضي الله عنهما : فامضوا إلى ذكر الله .

انظر : تفسير الطبري ٢٨ / ٦٥ ؛ تفسير ابن كثير ٤ / ٣٦٥ ؛ فتح القدير ٥ / ٢٤٦ .

وقد أجمع الفقهاء على أنه يمشي على هيئته في الجمعة^(١) .

((وكذلك)) أي وكالسعي ((الوضوء عندنا)) في كونه من هذا الضرب ، لأنه من حيث أنه فعل يفيد الطهارة للبدن ، ليس بعبادة مقصودة ، لأنه في نفسه تبرد وتطهر ، وكل ما هو كذلك فليس بعبادة مقصودة .

أما الأولى : فظاهرة .

وأما الثانية : فلأن العبادة المقصودة هو ما يأتي به المكلف على خلاف هوى نفسه تعظيماً لربه . وليس ما هو تبرد كذلك .

ولقائل أن يقول : لا نسلم أن التطهر ليس بحسن في نفسه وإن لم يكن عبادة مقصودة . فإن كلامنا في الحسن لا في كونه عبادة .

والجواب : أن الحسن هو ما يكون شرعاً . ولا نسلم أن التطهير مع قطع النظر عن الصلاة ، أو دخول المسجد ، أو مس المصحف حسن شرعاً . وإن كان [العقل]^(٢) قد يتصور فيه نوع حسن ، فحسنة شرعاً لإقامة الصلاة ، وهي لا تتأدى بحال ، بل لابد لها من أفعال أخر . ولهذا يسقط بسقوطها^(٣) .

ألا ترى إلى جواز التيمم لصلاة العيد والجنائز مع وجود الماء عند خوف الفوات ؟ لأنه إنما يجب للتوصل إلى أدائها . فإذا فاتت لا إلى خلف سقط ، وإذا سقط صار وجوده كعدمه ، فكان فرضه التيمم^(٤) .

((وتستغني)) أي الصلاة ((عن صفة القربة في الوضوء)) ، لأنها لما لم تتأد به ، - بل هو شرط لأدائها ، والشروط يراعى وجودها لا وجودها قصداً - استغنت عن النية في الوضوء ، فصح بغير النية عندنا من هذه الجهة^(٥) . فإذا ظهرت الأعضاء باستعمال المزيل للنجاسة فبأي سبب كان يسقط المأمور به ، كالسعي يسقط بسعي لغير الجمعة .

(١) الإجماع ذكره صاحب الكشف ١ / ٤٠٣ نقلاً عن شرح التأويلات .

(٢) ساقطة من ج .

(٣) انظر الاعتراض وجوابه في حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك / ٢٠٤ .

(٤) نقله تبعاً لصاحب الكشف ١ / ٤٠٣ عن المبسوط ١ / ١١٨ .

(٥) النية في الوضوء سنة عند الحنفية . انظر : الهداية مع شرح العناية والكفاية ١ / ٢٧ .

وأما من حيث جعل الوضوء قرينة في الشرع يراد بها ثواب الآخرة ، فكسائر
القرب لا تتأدى بغير نية ، وليس الكلام في ذلك . وإنما هو في احتياج الصلاة إليها
فيه واستغنائها عنها .

قال رحمه الله :

« والضرب الثاني الجهاد وصلاة الجنازة ، إنما صارا حسنين لمعنى كفر الكافر وإسلام الميت ، وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلاة ، حتى إن الكفار إن أسلموا لم يبق الجهاد مشروعاً إن تصور لكنه خلاف الخبر . وإذا صار حق المسلم مقضياً بصلاة البعض سقط عن الباقيين ، ولما كان المقصود بالمأمور به بعينه كان شبيهاً بالقسم الأول . »

- أقول : الضرب الثاني وهو الحسن لغيره^(١) ، وذلك الغير يتأدى بالمأمور به من غير حاجة إلى فعل مقصود له ، كالجهاد والصلاة على الميت ، فإنهما صارا حسنين بكفر الكافر وإسلام الميت .

فإن الجهاد في ذاته تخريب بنيان الرب^(٢) وبلاده ، وصلاة الجنازة بلا ميت مسلم عبث . ولكن لما كان الكافر عدواً لله والمسلمين ، وقصد محاربتهم ، صار الجهاد حسناً قهراً له وإعزازاً لدين الله . وصلاة الجنازة حسنة لقضاء حق المسلم .

« وذلك » أي كفر الكافر وإسلام الميت منفصل عن الجهاد والصلاة ، فإن الكفر قائم بالكافر ، والإسلام بالميت ، والجهاد بالجاهد ، والصلاة بالمصلي ، حتى إن الكفار إذا أسلموا لم يبق الجهاد مشروعاً إن تصور ذلك لكنه خلاف الخبر ، قال عليه الصلاة والسلام : « الجهاد ماض منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال »^(٣) .

(١) انظر أمثلة هذا القسم في : أصول السرخسي ١ / ٦٢ ؛ كشف الأسرار للنسفي ١ / ٩٦ ؛ التحقيق ٢ / ٨٨١ ؛ شرح المغني ١ / ٢٤٩ .

(٢) والمقصود به الآدمي لحديث ذكره الشيخ عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ١ / ٤٠٤ . وفي التحقيق ٢ / ٨٨٢ وهو قوله عليه الصلاة والسلام : « الآدمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب » ولم أقف عليه . وذكره النسفي في شرحه على المنتخب ١ / ١٦٩ ؛ والهندي في شرحه على المغني ١ / ٢٤٩ .

(٣) الحديث رواه أبو داود في سننه - مع بذل الجهود - في كتاب الجهاد ، باب الجهاد مع أئمة الجور ١١ / ٢١ : عن أنس رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ : « ثلاث من الإيمان : الكف عن من قال لا إله إلا الله ولا تكفره بذنوب ، ولا تخرجه من الإسلام بعمل ، والجهاد ماض منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل والإيمان بالأقدار » .

قال ابن قطلوبغا في تخريج أحاديث البزدوي / ٣٦ : في سنده يزيد بن أبي شيبه قال المنذري في معنى المجهول وقال عبد الحق هو رجل من بني سليم لم يرو عنه إلا جعفر ابن برقان .

وقال عليه الصلاة والسلام : « لن يرح هذا الدين قائماً يقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة »^(١) .

وإذا صار حق المسلم مقضياً بصلاة البعض سقط عن الباقي . وإذا كان ذلك أمراً منفصلاً دل على أن حسن الجهاد وصلاة الجنازة للغير ، لكن لما كان المقصود يتأدى بالمأمور به بعينه ، فإن إعلاء كلمة الله وقهر أعداءه يحصل بنفس الجهاد ، وكذلك حق المسلم يصير مقضياً بنفس الصلاة ، كان شبيهاً بالقسم الأول وهو الحسن لعينه .

فهذا النوع عكس النوع الثالث من الضرب الأول ، لأن ذلك حسن بعينه شبيه بالحسن لغيره ، وهذا حسن لغيره شبيه بالحسن لعينه .

ثم حكم القسم الأول مع ضروبه الثلاثة واحد ، وهو أنه لا يسقط إلا بالأداء ، أو باعتراض ما يسقطه .

وحكم النوعين الأولين من القسم الثاني واحد ، وهو بقاء الوجوب ببقاء الغير ، وسقوطه بسقوطه .

إلا أن أداء الجمعة قد يتصور بلا سعي كما بينا ، وأداء الصلاة مع عدم الطهارة لا يتصور . وكذا إن تصور إسلام الخلق كلهم لا ينفي الجهاد فرضاً . وكذا إن سقط حق الميت بعارض من بغى وقطع طريق سقط وجوبها .

(١) الحديث أخرجه أبو داود - مع بذل المجهود - في كتاب الجهاد ، باب دوام الجهاد ١٠ / ٣٨١ ، الحاكم في المستدرک في کتاب الفتن والملاحم ، باب لا يزال الدين قائماً ٤ / ١٥٠ عن عمران بن حصين قال : قال رسول الله ﷺ : « لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين على ما نأوهم حتى يقاتل آخرهم المسيح الدجال » .
قال الحاكم : صحيح على شرط مسلم ووافقه الذهبي .

قال رحمه الله :

« وأما الضرب الثالث : فمختص بالأداء دون القضاء ، وذلك عبارة عن القدرة التي يتمكن بها العبد من أداء ما لزمه ، وذلك شرط الأداء دون الوجوب ، وأصل ذلك قول الله تعالى : ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾ . وهو نوعان : مطلق ، وكامل . فأما المطلق منه فأدنى ما يتمكن به المأمور من أداء ما لزمه ، بدنياً كان أو مالياً ، وهذا فضل ومنة من الله تعالى عندنا . وهذا شرط في أداء حكم كل أمر حتى أجمعوا أن الطهارة بالماء لا تجب على العاجز عنها ببدنه ، وعلى من عجز عن استعماله إلا بنقصان يحل به أو بماله في الزيادة على ثمن مثله ، وفي مرض يزداد به » .

— أقول : الضرب الثالث وهو الذي يكون حسنه لحسن في شرطه المسمى جامعاً ، مختص بالأداء ، لأن الشرط الذي صار للمأمور به حسناً لأجله هو القدرة التي يتمكن بها المأمور من أداء ما لزمه مالياً كان أو بدنياً ، وهو شرط وجوب الأداء دون نفس الوجوب^(١) .

وقيل : معنى كلامه أن الشرط المذكور أعني القدرة الحقيقية وهو نوع حده يترتب عليه وجود الفعل شرط حقيقة الأداء دون وجوب الأداء ، لأن شرطه سلامة الأسباب وصحة الآلات ، لا حقيقة القدرة^(٢) .

(١) ويسمى التكليف بالمتنع ، والتكليف بما لا يطاق ، والتكليف بالتحال . وقد أورد التفتازاني اعتراضاً على فخر الإسلام من أن جعل القدرة من أقسام الحسن لغيره ليس أولى من أقسام الحسن لذاته فقال في التلويح ١ / ١٩٧ : « وحاصل كلامه - أي فخر الإسلام - أن وجوب أداء العبادة يتوقف على القدرة توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسناً لغيره مع كونه حسناً لذاته ، ثم أورد مباحث القدرة وتفاريحها . ولا يخفى أن فيه نوع تكلف وإن جعله من أقسام الحسن لغيره ليس أولى من جعله من أقسام الحسن لذاته فلذا أفرد المصنف - أي صدر الشريعة - لتلك المباحث فصلاً على حدة » . انظر - إن شئت - جواب الاعتراض في شرح ابن ملك على المنار مع حواشيه / ٢٠٦ .

(٢) لأن حقيقة القدرة يكون معها الفعل وتكون علة له بلا تخلف ، فيكون جبراً من الله تعالى من غير صنع منا ، وهذا ليس مدار التكليف ، بل المراد ههنا القدرة التي بمعنى سلامة الأسباب والآلات ، فقدرة التوضوء حين وجدان الماء ، وإلا فالتيمم . وقدرة القيام حين الصحة ، وإلا فالقعود أو الإيماء . انظر تفصيل هذه المسألة في : شرح نور الأنوار على المنار ١ / ٩٧ ، ٩٨ ؛ شرح النسفي على المنتخب ٢ / ٤٧٠ ؛ التلويح على التوضيح ١ / ١٩٨ .

وهذا غلط لأن الشرط : توهم القدرة^(١) لا حقيقتها ، وذلك يوجد عند سلامة الأسباب والآلات .

((وأصل ذلك)) أي أصل اشتراط القدرة قوله تعالى : ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾^(٢) وغير القادر على شيء لا وسع له عليه ، فلا يكون مكلفاً به . وهذا لأن تكليف العاجز في الشاهد كتكليف الأعمى بالنظر يعد سفهاً ، فلا يجوز نسبته إلى الحكيم .

ولأن الغرض من التكليف الإبتلاء ، وذلك فيما يفعله العبد باختياره ، فلو كان وجوده منه غير ممكن لما تحقق معنى الإبتلاء ، وهذا يدل على أن تكليف العاجز لا يجوز عقلاً ، وليس بواقع شرعاً .

وقالت الأشعرية : إنه جائز عقلاً . واختلفوا في وقوعه ، والأصح عدم الوقوع^(٣) .

وهذا تناقض منهم لأنهم يقولون : العقل ليس بدليل ، بل هو معطل عندهم بالكلية ، فجعله مجوزاً لشيء مناقض لذلك .

والخلاف في الممتنع لذاته ، فأما الممتنع لغيره كإيمان أبي جهل مثلاً ، فإن امتناعه

(١) القدرة المتوهمة أي التي تحتل الوجود عقلاً ، إذ بوجود الأداء لا يوجد الأداء لأن الأداء اختياري . ولوجود الأداء يشترط القدرة الحقيقية مقارنة للفعل لا سابقاً ولا لاحقاً .

انظر : كشف الأسرار للنسفي ١ / ٩٩ ؛ شرح النسفي على المنتخب ٢ / ٤٧١ .

(٢) البقرة : ٢٨٦ .

(٣) الخلاف بين العلماء في التكليف بالتحال فيما إذا كان مستحيلاً لذاته كإجماع بين الضدين وإعدام القديم ، أو ما كان مستحيلاً لغيره عادة لا عقلاً كالطيور في الهواء . أما ما كان مستحيلاً لغيره عقلاً لا عادة لتعلق علم الله بعدم وقوعه كإيمان أبي لهب فالإجماع منعقد على أنه يصح التكليف به . ونقل الإجماع ابن النجار في شرح الكوكب المنير ١ / ٨٥ : أما المحال لذاته فمذهب الأشعري وفخر الدين الرازي والقرافي والسبكي والطوفي وغيرهم أنه جائز مطلقاً . ومذهب الأشعري أخذ من لازم أصله في وجوب مقارنة القدرة للمقدور بها وأنه مخلوق لله تعالى .

ومذهب الحنفية وابن الحاجب والغزالي وأكثر المعتزلة . وعزاه ابن النجار إلى أكثر العلماء إلى منع المستحيل لذاته ، وجواز المستحيل لغيره عادة .

انظر : المستصفى ١ / ٨٦ ؛ المحصول ١ / ٢ / ٣٦٣ ؛ شرح تنقيح الفصول ١٤٣ ؛ جمع الجوامع

١ / ٢٠٦ ؛ أصول السرخسي ١ / ٦٥ ؛ فواتح الرحموت ١ / ١٢٣ ؛ شرح العضد على ابن الحاجب

٢ / ٩ ؛ شرح الأصول الخمسة ٣٩٠ ؛ شرح الكوكب المنير ١ / ٣٨٦ .

باعتبار أن علم الله متعلق بأنه لا يؤمن ، فإنه جائز عقلاً وواقع شرعاً عند الكل .
قوله : ((وهو)) أي الضرب الثالث الذي هو عبارة عن القدرة ((نوعان : مطلق))
وهو ما لم يقيد بشيء ((وكامل)) وهو المقيد بصفة اليسر .
فأما المطلق منه فأدنى ما يتمكن به المأمور كما مر .
((وهذا)) أي اشتراط هذه القدرة فضل ومنة من الله عندنا ، خلافاً للمعتزلة
فإن عندهم واجبة على ما عرف في مسألة الأصلح^(١) .
قيل : ظاهر كلام المصنف يدل على جواز التكليف بدون القدرة ، كما هو
مذهب الأشعري . وما ذكر في بعض مصنفاته ، والقاضي في " التقويم " يدل على
خلافه ، حيث جعل اشتراط هذه القدرة عدلاً وحكمة ، كما هو مذهب أهل السنة .
فالتوفيق بينهما أن تصرف الإشارة في قوله : ((هذا)) إلى عطاء هذه القدرة ،
يعني اعطاؤها وبناء التكليف عليها عدل وحكمة^(٢) .

ثم قيل : وهذا التأويل صحيح ، لكن سياق كلام المصنف يأبى ذلك^(٣) .
وقيل : جواز التكليف مبني على القدرة الحقيقية التي توجد الفعل بها ، إلا أنها
لما لم تسبق الفعل ، ولا بد للتكليف من كونها سابقة على الفعل^(٤) ، نقل الحكم عنها
إلى سلامة الآلات وصحة الأسباب التي تحدث هذه القدرة بها عند إرادة الفعل عادة ،
فشرطت لصحة التكليف سلامة الآلات ، فاشتراط هذه القدرة ، مع أن التكليف
صحيح بدونها ، بناء على توهم وجود القدرة الحقيقية فضل ومنة^(٥) ، فحينئذ

(١) وقد بحثها المعتزلة في باب العدل . انظر : شرح الأصول الخمسة / ٣٠١ .

(٢) هو قول شيخه قوام الدين الكاكي في بيان الوصول (٤٧ / ب) (٤٨ / أ) ونسب هذا القول إلى
عامة الشروح . انظر : كشف الأسرار / ١ / ٤٠٩ .

(٣) تابع لقول شيخه . انظر : المصدر نفسه .

(٤) اختلف العلماء في القدرة هل تكون مع الفعل أو قبله ، والذي عليه المحققون أنه إن أريد بالقدرة :
القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام الإرادة إليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده .

وإن أريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان وإن كانت متقدمة بالذات ،
بمعنى احتياج الفعل إليها . ولا يجوز أن تكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة .

انظر تحرير المسألة في : التلويح على التوضيح / ١ / ١٩٩ ؛ شرح المقاصد / ٢ / ٣٥٣ ؛ المواظف / ١٥١ ؛
شرح ابن ملك على المنار / ٢٠٧ .

(٥) هو قول الشيخ عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار / ١ / ٤٠٩ ، ٤١٠ وقال : ((إليه أشير
في الميزان وعليه دل سياق كلام شمس الأئمة)) . انظر : ميزان الأصول / ١٧٠ ؛ أصول السرخسي

تصرف الإشارة إلى اشتراط القدرة ، لا إلى اعطائها .

وفيه نظر ، أما في النقل الأول فلأن قوله : ظاهر كلام المصنف يدل على كذا ليس بصحيح ، لأن مقصوده نفي القول بوجوب الأصلح ، والمستعمل في ذلك هذه العبارة ومراده ذلك ، لأن دلالاته على جواز التكليف بدون القدرة من قبيل المفهوم ، وهو ليس بحجة .

على أن ذلك إن كان صحيحاً كان كلامه متناقضاً ، لأنه قال : « وأصل ذلك قوله تعالى : ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾ » فإنه يستدل به على أن التكليف بدون الوسع غير جائز .

والجواب : أن المراد بقوله : « فضل ومنّة » عدل وحكمة بطريق الكناية ، واختار ذلك العبارة لما ذكرنا من إيراده في مقابلة القول بوجوب الأصلح .

وأما في الثاني فلاشتماله على التحمل ، ولأن قوله : فاشتراط هذه القدرة مع أن التكليف صحيح بدونها ، الظاهر أنه أراد به القدرة الحقيقية ، وليس بشرط ، وإنما الشرط توهمها .

« وهذا » أي القدرة الحقيقية شرط في [وجود]^(١) أداء كل أمر ، فإن الفقهاء أجمعوا أن الطهارة بالماء لا تجب على العاجز عنها ببدنه ، يعني إذا لم يجد من يستعين به ، فلو وجد لا يجوز له التيمم . كذا في المبسوط^(٢) .

وفي فتاوي قاضي خان إن كان المعين حراً أو امرأته جاز له التيمم على قول أبي حنيفة .

وإن كان مملوكه اختلف المشايخ على قوله والفرق على أحد القولين أن العبد وجب عليه الإعانة فكان كبده ، بخلاف الحر^(٣) ، ولهذا قال : وإن كان المعين يعينه يبدل وهو يقدر عليه لا يجوز له التيمم عند الكل ، فثبت لما ذكرنا أن قوله : وأجمعوا

(١) الزيادة من أ و ب .

(٢) المبسوط ١ / ١١٢ .

(٣) لم أقف على هذا النص في فتاوي قاضي خان بعد البحث .

على كذا مأول بما ذكرنا^(١) .

وكذا من عجز عن استعماله إلا بنقصان يحل ييدنه ، بأن ازداد مرضه ، أو بماله بأن لا يجد الماء إلا بثمان غال ، واختلفوا في مقدار ذلك :

فقليل : لا يجب إلا [بضعف]^(٢) القيمة .

وقيل : بما لا يدخل تحت تقويم المقومين ، ويعتبر قيمة الماء في أقرب المواضع من الموضع الذي يعز فيه وجود الماء^(٣) .

قوله : « وفي مرض يزداد » عطف على قوله في الزيادة ، وهو لف ونشر^(٤) .

ويجوز أن يكون معنى قوله : « وهذا شرط في أداء كل أمر » أي توههم القدرة شرط في وجوب أداء كل أمر . وتفريع المسألة كما مر بلا تغيير .

(١) انظر : كشف الأسرار ١ / ٤١٠ ، ٤١١ .

(٢) في ج : « يبصف » وهو خطأ .

(٣) عزا هذه المسألة صاحب الكشف ١ / ٤١١ لفتاوي قاضي خان . انظر : فتاوي قاضي خان ١ /

٥٥ . وانظر كذلك : المبسوط ١ / ١١٥ .

(٤) اللف والنشر هما : أن تلف بين شيئين في الذكر ثم تبعهما كلاماً مشتملاً على متعلق بواحد وبآخر

من غير تعيين ثقة بأن السامع يرد كلاً منهما إلى ما هو له كقوله تعالى : ﴿ ومن رحمته جعل لكم

الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ﴾ فيرد السكون إلى الليل ، وابتغاء الفضل إلى النهار .

انظر : مفتاح العلوم / ٤٢٥ ؛ شرح التلخيص / ٦٣١ .

قال رحمه الله :

« وكذلك الصلاة لا يجب أدائها إلا بهذه القدرة ، والحج لا يجب أدائه إلا بالزاد والراحلة . لأن تمكن السفر المخصوص به لا يحصل بدونهما في الغالب . ولا تجب الزكاة إلا بقدرة مالية حتى إذا هلك النصاب بعد الحلول قبل التمكن سقط الواجب بالإجماع .

ولهذا قال زفر في المرأة تطهر من حيضها أو نفاسها ، أو الكافر يسلم ، أو الصبي يبلغ في آخر الوقت : ان لا صلاة عليهم إلا أن يدركوا وقتاً صالحاً للأداء لما قلنا . لكن أصحابنا استحسنوا بعد تمام الحيض ، أو دلالة انقطاعه قبل تمامه فإدراك وقت الغسل أنها تجب بإدراك جزء يسير من الوقت ، يصلح بالاحرام بها ، وكذلك في سائر الفصول ، لأننا نحتاج إلى سبب الوجوب وذلك جزء من الوقت ، ونحتاج لوجوب الأداء إلى احتمال وجود القدرة ، لا إلى تحقق القدرة وجوداً ، لأن ذلك شرط حقيقة للأداء . فأما سابقاً عليه فلا . لأنها لا تسبق الفعل إلا في الأسباب والآلات ، لكن توهم القدرة يكفي لوجوب الأصل مشروعاً ، ثم العجز الحالي دليل النقل إلى البدل المشروع عند فوات الأصل . وقد وجد احتمال القدرة باحتمال امتداد الوقت عن الجزء الأخير بوقف الشمس ، كما كان لسليمان صلوات الله عليه وسلامه ، وذلك نظير مس السماء ، فصار مشروعاً ثم وجب النقل للعجز الحالي ، كمن هجم عليه وقت الصلاة وهو في السفر أن خطاب الأصل عليه يتوجه لاحتمال وجود الماء . ثم بالعجز الحالي ينتقل إلى التراب » .

— أقول : أي وكالوضوء الصلاة ، حيث لا يجب أدائها إلا بهذه القدرة^(١) .

وكذلك الحج فإنه لا يجب أدائه إلا بالزاد والراحلة ، لأن [تمكن]^(٢) السفر المخصوص لا يحصل بدونهما ، فهما أدنى ما يتمكن به المأمور من أدائهما في الغالب^(٣) .

(١) لذا كان وجوب الأداء بحسب ما يتمكن منه قائماً أو قاعداً أو مومياً . انظر : كشف الأسرار للنسفي ١ / ١٠٠ ؛ شرح المغني ١ / ٢٥٨ ؛ العناية شرح الهداية ١ / ٤٥٨ .

(٢) في ج : « ممكن » .

(٣) انظر : كشف الأسرار للنسفي ١ / ١٠٠ ؛ شرح المغني ١ / ٢٥٨ ؛ العناية شرح الهداية ٢ / ٣٢٢ .

[وقيد به ^(١)] لأنه قد يوجد بدونهما بطريق الكرامة بطى المكان كما هو المحكى عن بعض السلف .

وقيل : أدنى القدرة فيه صحة البدن بحيث يقدر على المشي واكتساب الزاد في الطريق ، إلا أن في اعتبار هذه القدرة حرجاً عظيماً ، لأنه يؤدي إلى الهلاك غالباً ، فكان في غاية الندرة فلا يجوز بناء الحكم عليه . فبالنظر إلى الغالب أدنى ما يتمكن به المأمور في الحج الزاد والراحلة ^(٢) .

فإن قيل : قد اعتبروا في حق وجوب أداء الصلاة القدرة المتوهمه ، وإن كان الأداء يتحقق بها ، فهلاً اعتبروا في الحج هذه القدرة المذكورة ، وهو أقرب تحققاً من وقف الشمس في الصلاة ^(٣) .

أجيب : بأن اعتبار القدرة المتوهمه في الصلاة ، إنما هو ليظهر أثرها في الخلف وهو القضاء ، لا لعين الأداء ، ولا خلف للحج فلم يعتبر فيه ^(٤) .

وبأن الزاد والراحلة يحصل توهم القدرة الحقيقية على ما ذكرنا أنها لا تتقدم على الفعل وهو معتبر . وأما اعتبار تلك القدرة فاعتبار شبهة توهم القدرة ، والمعتبر توهمها ، لا شبهة توهمها .

وكذلك [الزكاة] ^(٥) لا تجب إلا بقدرة مالية ، بأن كان المكلف مالكاً للمال ، قادراً عليه بنفسه أو نائبه ، حتى لو ثبت له التمكن بمال الغير بأن أذن له في ذلك لا يعتبر الوجوب . بخلاف الطهارة حيث يثبت القدرة على الماء بالإباحة ، لأن صفة العبادة فيه غير مقصودة ، حتى إذا هلك النصاب بعد الحول قبل التمكن من الأداء

(١) في ج : « وقيدته » .

(٢) هو قول شيخه في بنیان الوصول (٤٨ / أ) .

(٣) وهو ما حدث لسليمان عليه السلام حيث عرضت عليه بالعشي الصافنات الجياد فاشتغل بها وفاته صلاة العصر فأهلك تلك الخيل بالعقر وضرب الأعناق ثم قال تعالى : ﴿ فطفق مسحاً بالسوق والأعناق ﴾ تشاؤماً بها حيث شغلته عن ذكر ربه فأكرمه الله برد الشمس ليتدارك ما فاتته . فوقف الشمس ممكن عقلاً وإن كان نادراً عادة .

انظر : شرح ابن ملك على المنار / ٢١١ ؛ نور الأنوار شرح المنار / ١٠١ .

(٤) انظر الجواب في كشف الأسرار ١ / ٤١٢ .

(٥) في ج : « الصلاة » وهو خطأ .

بكونه بعيداً منه ماله ، أو بعدم وجدان المصرف سقط الواجب بالإجماع^(١) لانتفاء القدرة .

وقيد بقوله : « قبل التمكن » لأن في الهلاك بعد التمكن خلاف سيأتي ذكره .
« ولهذا » أي وبكون القدرة شرطاً لوجوب الأداء قال زفر : إذا صار الإنسان أهلاً للتكليف ، بأن طهرت الحائض ، أو أسلم الكافر أو بلغ الصبي ، أو أفاق المجنون في آخر الوقت بحيث لا يتمكن من أداء الفرض فيما بقي من الوقت لا يجب عليه الصلاة لعدم شرطه ، وهو القدرة^(٢) .

قال : ولا معنى لقول من يقول : احتمال القدرة ثابت بامتداد الوقت ، وهو كاف لصحة التكليف ، لأن ذلك احتمال بعيد كاحتمال سفر الحج بلا زاد ولا راحة . وكاحتمال القدرة للشيخ الفاني على الصوم ، وكاحتمال القدرة للمريض المدنف^(٣) على القيام والركوع ، والمقعد بزوال المرض والزمانة^(٤) .

« لكن أصحابنا عملوا بالاستحسان » وتركوا القياس الذي قاله زفر ، وقالوا : بعد تمام الحيض بانقطاعه على العشرة ، أو دلالة انقطاعه قبل تمامه بأن انقطع فيما دون العشرة وأدركت وقت الغسل بعد الانقطاع ، وقد بقي من الوقت مقدار تحريم الصلاة ، وجب عليها قضاؤها^(٥) .

قيل : قوله : « يصلح للإحرام بها » مبالغة لجانب [القلة]^(٦) لا أن يكون ذلك شرطاً ، حتى لو أدركت أقل من ذلك وجبت الصلاة عليها^(٧) .
« وكذلك سائر الفصول » يعني إيجاب الصلاة على الكافر إذا أسلم ، والصبي

(١) نقل الإجماع النووي في المجموع ٥ / ٣٦٠ .

(٢) انظر : أصول السرخسي ١ / ٦٧ ؛ كشف الأسرار للنسفي ١ / ١٠١ ؛ التحقيق ٢ / ٨٣٧ .

(٣) الدنف : هو المرض الملازم يقال : رجل دنف وامرأة دنف . وجاء في هامش نسخة ب : يقال أدنف الرجل المرض إذا أضعفه وأوهنته .

انظر : مختار الصحاح ، مادة : « دنف » .

(٤) الزمانة : آفة في الحيوانات ورجل زمن أي مبتلى بين الزمانة .

انظر : مختار الصحاح ، مادة : « زمن » .

(٥) انظر : أصول السرخسي ١ / ٦٧ ؛ شرح المغني ١ / ٢٦٠ ؛ التحقيق ٢ / ٨٣٧ .

(٦) في ج : « العلة » .

(٧) هو قول صاحب الكشف ١ / ٤١٣ .

إذا بلغ ، والمجنون إذا أفاق في آخر الوقت . وهو المختار من مذهب الشافعي^(١) .
ذكره الغزالي^(٢) .

ووجه الاستحسان أنا نحتاج إلى سبب الوجوب ، وذلك جزء من الوقت لما
سنذكر ، وهو حاصل فيما نحن فيه . ونحتاج لوجوب الأداء إلى احتمال وجود
القدرة ، لا إلى وجوده ، وذلك موجود بإحتمال امتداد الوقت على الجزء الأخير .
أما أن المحتاج إليه لوجوب الأداء احتمال وجود القدرة ، فلأن القدرة الحقيقية
شرط الأداء ، أي لوجود الفعل لا لوجوبه ، لامتناع تقدم حقيقة القدرة على الأداء
إلا في سلامة الأسباب والآلات على ما عرف في موضعه .
فكان توهم القدرة كافياً لوجوب الأصل مشروعاً ، فإن في الغالب إذا سلمت
الآلات وصحت الأسباب وجدت من القدرة الحقيقية ، ثم العجز الحالي دليل النقل
إلى البديل المشروع عند فوات الأصل .

وأما إن ذلك موجود بإحتمال امتداد الوقت ، فكما كان لسليمان عليه السلام
بوقف الشمس ، أي بامتداد الزمان الذي هو الجزء الأخير بسبب وقف الشمس .
روي أن سليمان عليه السلام لما جلس على كرسيه وعرض عليه الصافنات
الجياذ ، فاشتغل بها وفاته العصر ، أو ورد له في ذلك الوقت ، وأهلك تلك الخيل
بالعقر وضرب الأعناق ، كما قال : ﴿ فطفق مسحاً بالسوق والأعناق ﴾^(٣)
تشاؤماً حيث شغلته عن ذكر ربه ، وقهراً للنفس عن حظها ، جازاه الله وأكرمه برد
الشمس لتدارك ما فاته ، وبتسخير الريح بدلاً عن الخيل ، هذا على أن تقدير أن
يعود ضمير ﴿ ردوها ﴾ إلى الشمس ، فأما إذا كان راجعاً إلى الصافنات كما ذكر
في " الكشف " و " التيسير " فلم يثبت وقف الشمس لسليمان بالكتاب ، بل بدليل
آخر^(٤) .

وفي شرح التأويلات : يجوز أن يؤول عقر السوق والأعناق بالكي عليها ،

(١) وعزا صاحب الكشف ١ / ٤١٤ مذهب الشافعي من كتاب " الملخص في الفتوى " . انظر مذهب

الشافعي في نهاية المحتاج ١ / ٣٩٧ .

(٢) أي هذا المذهب لا قول الشافعي . انظر : المستصفى ١ / ٩٧ .

(٣) ص : ٣٣ .

(٤) انظر : الكشف ٤ / ٧١ ؛ تفسير النسفي ٣ / ١٩٣ ؛ تفسير القرطبي ١٥ / ١٩٧ .

وجعلها في سبيل الله كفارة عما صدر منه ، لأن القوم هابوه فلم يعلموه^(١) .
وأجيب عن قول زفر : إنه توهم بعيد فلا يصلح شرطاً للتكليف ، فإن التوهم لا يصلح شرطاً إذا كان المطلوب منه عين ما كلف به . أما لو كان [المقصود خلفه]^(٢) فيصح كالأمر بالوضوء ، إذا كان المقصود منه خلفه وهو التيمم ، يصح بتوهم الماء وإن كان بعيداً^(٣) .

وفيه نظر لأنه لم يطرد في الحج والزكاة لعدم الخلق لهما .
والحق أن يقال : حقيقة القدرة لا يمكن أن تكون شرطاً ، لأنها لم تسبق الفعل كما تقدم ، ولا بد للتكليف من القدرة سابقة ، فلو لم يعتبر توهمها مع وجوب صحة الأسباب والآلات لزم التكليف بالمحال ، وهو باطل .
وذكر في طريقة بعض مشايخنا أن بإدراك جزء من الوقت يلزمه الصلاة ، لأن به يتمكن من أدائها ، بأن يأتي بالتحريم ثم يتمها بعد خروج الوقت ، وكان ذلك منه أداء لا قضاء وهو المذهب . فيجب الأداء على هذا الوجه ثم يخرج عن العهدة بالقضاء .

وهذا في الظهر والعصر والمغرب والعشاء ظاهر ، أما في الفجر فلا يتصور أدائه بعد طلوع الشمس فلا يجب ، بل يجب عليه قدر ما يتصور وهو الشروع ، فإذا لم يشرع أو شك ثم أفسده يجب عليه قضاء ذلك القدر . فإذا قصر ذلك القدر يجب عليه قضاء الباقي صيانة لذلك القدر [عن البطلان]^(٤) ^(٥) .

((وذلك نظير مس السماء)) أي اعتبارهم القدرة المتوهمه في وجوب الأداء ، نظير اعتبارهم البرّ - وإن كان بعيداً - في انعقاد اليمين على مس السماء لوجوب الكفارة ، خلافاً لزفر^(٦) . لأن شرط الانعقاد كون البرّ في وسعه ، ولهذا لم ينعقد

(١) انظر المراجع السابقة .

(٢) ساقطة من ج .

(٣) الجواب لصاحب الكشف ١ / ٤١٥ ؛ وذكره شارح المغني ١ / ٢٦١ .

(٤) ساقطة من ج .

(٥) ذكر الشيخ عبد العزيز البخاري هذه المسألة في التحقيق ٢ / ٨٣٩ من غير نسبة ، وانظر كذلك حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٢١٢ .

(٦) انظر : أصول السرخسي ١ / ٦٧ ؛ شرح المغني ١ / ٢٦٢ ؛ التحقيق ٢ / ٨٤٠ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٢١٢ .

يعين الغموس بالاتفاق^(١) .

قلنا : توهم البر كاف ، فإن السماء عين ممسوسة ، قال الله تعالى إخباراً عن

الجن : ﴿ وَأَنَا لِمَسْنَا السَّمَاءِ ﴾^(٢) . والملائكة يصعدون إليها .

وأقدر الله عيسى ومحمداً عليهما الصلاة والسلام على صعوده ، فتعتقد يمينه لتصور البر ، ثم يحنث في الحال لعجزه . بخلاف الغموس لأن التصور فيها مستحيل فلا تتعقد .

فإن قيل : إعادة الزمان الماضي مقدورة كما وقعت لسليمان عليه السلام ، فينبغي أن تتعقد الغموس أيضاً .

أجيب : بأنه أخير عن فعل قد وجد منه كاذباً ، فيستحيل فيه الصدق ، لأن الله تعالى وإن أعاد الزمان لكن الفعل من [الحالف]^(٣) لا يصير موجوداً لأنه لم يفعله . وإن أمكنه الفعل بعد الإعادة فإنه لا يصير ماضياً ، فصار وجوب الأصل مشروعاً للخلف^(٤) ، فإذا عجز وجب النقل إليه ، كمن هجم عليه وقت الصلاة [أي باغتته]^(٥) .

وإنما اختار لفظ الهجوم لأن إتيان وقت الصلاة إنما يكون بغتة [والعجز]^(٦) في هذه الحالة ، لأن في الدخول [بالاستئذان]^(٧) والاعلام من مؤذن ونحوه ربما يتهيأ لذلك .

فأما في الدخول بغتة [فالظاهر أنه]^(٨) لا يمكنه التهيأ ، فدخول وقت الصلاة

(١) سوى الشافعية فاليمين الغموس تتعقد ويجب فيها الكفارة . انظر : مواهب الجليل ٣ / ٢٦٦ ؛ شرح منتهى الإرادات ٣ / ٤٢٤ ؛ المذهب مع تكملة المجموع ١٨ / ١٣ .

(٢) الجن : ٨ .

(٣) في ج : « الخالق » وهو خطأ .

(٤) الاعتراض وجوابه نقل عن المبسوط ٨ / ١٢٧ ؛ وانظر : كشف الأسرار ١ / ٤١٧ ؛ شرح المغني ١ / ٢٢٦ .

(٥) في ب : « أي أتاه بغتته » .

(٦) في ج : « والعجب » .

(٧) في ج : « بالاستدلال » .

(٨) في ج : « فظاهر لأنه » .

على المسافر بلا معلم يحقق العجز عن استعمال الماء ، ومع ذلك يتوجه إليه خطاب الأصل وهو الوضوء لإحتمال وجود الماء بطريق الكرامة ، كما هو منقول عن بعض المشايخ ، فإنه روي عن أبي تراب النخشي^(١) أنه سافر مع جماعة فأغناهم عن الماء في المفازة^(٢) . ثم بالعجز الحالي ينتقل إلى التراب^(٣) .

فإن قيل : التيمم يجب عند عدم الماء لقوله تعالى : ﴿ فليمتدوا ماء فتيتموا ﴾* لا [بخطاب]^(٤) الغسل لطلب الخلف .

أجيب : بأنه قد ثبت بقوله تعالى : ﴿ فليمتدوا ماء ﴾ أن التيمم خلفه ، فإن إيجاب حكم مرتباً على عدم حكم آخر دليل الخلفية . والإجماع منعقد على الخلفية^(٥) أيضاً وإن اختلف في أن التيمم خلف أو التراب . والخلف لا يجب إلا عند وجوب الأصل وتحقيق العجز عنه لعارض بالإجماع ، فعلم أن خطاب الأصل متوجه^(٦) .

(١) هو عسكر بن الحصين النخشي ، أبو تراب ، من أهل فحشب من بلاد ما وراء النهر ، شيخ عصره في الزهد والتصوف ، أخذ عنه الإمام أحمد وآخرون توفي بالبادية سنة ٢٤٥ هـ .

انظر : طبقات الشافعية ٢ / ٣٠٦ ؛ تاريخ بغداد ٢ / ٣١٥ ؛ الاعلام ٤ / ٢٣٣ .

(٢) راجع هذه القصة في شرح النسفي على المنتخب ٢ / ٤٧٧ .

(٣) انظر : كشف الأسرار ١ / ٤١٧ ؛ التحقيق ٢ / ٨٤٣ .

* النساء : ٤٣ .

(٤) في ج : « بخاطب » وهو خطأ .

(٥) نقل الإجماع ابن قدامة في المغني ١ / ١٤٨ .

(٦) الاعتراض وجوابه نقلاً عن ببيان الوصول (٤٩ / أ) .

قال رحمه الله :

« والأمر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الأول من القسم الأول ، لأن كمال الأمر يقتضي كمال صفة المأمور به ، وكذلك كونه عبادة يقتضي هذا المعنى ، ويحتمل الضرب الثاني بدليل . وعلى هذا قال الشافعي رحمه الله ، وهو قول زفر لما تناول الأمر بعد الزوال يوم الجمعة بالجمعة دل ذلك على صفة حسنة ، وعلى أنه هو المشروع دون غيره حتى قالوا : لا يصح أداء الظهر من المقيم ما لم تفت الجمعة .

وقالوا : لما لم يخاطب المريض والعبد والمسافر بالجمعة بل بالظهر ، صار الظهر حسناً مشروعاً في حقهم . فإذا أدوها لم تنقض بالجمعة من بعد . وقلنا نحن : لا خلاف في هذا الأصل لكن الشأن في معرفة كيفية الأمر بالجمعة ، وليس ذلك على نسخ الظهر كما قلتم . ألا ترى أن بعد فوات الجمعة يقضى الظهر ، ولا يصلح قضاء للجمعة بالإجماع ؟ فثبت أنه عود إلى الأصل .

وثبت أن قضية الأمر أداء الظهر بالجمعة فصار ذلك مقررّاً لا ناسخاً . فصح الأداء وأمر بنقضه بالجمعة ، كما أمر بإسقاطه بالجمعة . وإنما وضع عن المعذور أداء الظهر بالجمعة رخصة فلم يبطل به العزيمة . »

— أقول : اختلف مشايخنا في تناول الأمر المطلق عن القرينة الدالة على أن المأمور حسن لعينه أو لغيره .

فمنهم من ذهب إلى أنه يتناول الحسن لغيره ، لأن الحسن فيه ضرورة حكم الأمر ، والضرورة تندفع بالأدنى وهو الحسن لغيره ، فلا يصار إلى الأعلى^(١) .

والجمهور ذهبوا إلى أنه يتناول الحسن لعينه^(٢) . واختاره الشيخ .

وقال : « الأمر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الأول من القسم الأول » يعني ما حسن لعينه ، لا الملحق به . لأن المطلق ينصرف إلى الكامل ،

(١) ذكر صاحب الميزان هذا المذهب من غير نسبة . انظر : ميزان الأصول / ١٨٢ ؛ وانظر كذلك :

شرح المغني / ١ / ٢٣٨ .

(٢) انظر : تقويم الأدلة (١٩ / ب) ؛ أصول السرخسي / ١ / ٦٠ ؛ ميزان الأصول / ١٨٢ ؛ كشف

الأسرار للنسفي / ١ / ١٠٢ ؛ شرح المغني / ١ / ٢٣٨ .

وكمال الأمر يقتضي كمال صفة المأمور به ، وهو ما يكون حسناً لعينه .

أما الأولى : فمن المسلمات في هذا الفن ^(١) .

وأما الثانية : فلأن الموجب إذا وجد ولم يكن ثمة مانع عن ترتب الحكم عليه ،
يترتب الحكم على أتم ما ينبغي وتماه فيما قيل .

وكذا كونه عبادة يقتضي هذا المعنى أي الكمال ^(٢) ليكون عارية عن شبهة عدم
الحسن ، لأن الحسن لغيره ثابت من وجه دون وجه ، وفي ذلك شبهة العدم ، فلا
يصرف إليه إلا بدليل .

وثبت الحسن بطريق الاقتضاء إن كان مانعاً [وإنما] ^(٣) يمنع العموم ، ولا كلام
فيه . وإنما هو في الكمال ، وهو لم يعهد مانعاً له .

وذكر في الميزان أن أكثر مشايخنا قالوا : هذه المسألة فرع مسألة الحسن والقبح ،
فمن قال : أنهما عقليان . قال : يعرف بالعقل أن الحسن راجع إلى ذاته أو إلى
الغير ، ومن قال : هو شرعي . فالحسن ما أمر به ، فيجب أن يكون كل مأمور به
حسناً ، إلا إذا ثبت بدليل أن حسنه لغيره ^(٤) .

وعلى هذا أي وعلى أن مطلق الأمر يقتضي الحسن لعينه قال الشافعي وهو قول
زفر لما تناول الأمر بعد الزوال يوم الجمعة ، الجمعة دل على صفة حسنة أي حسن
المأمور به وهو الجمعة . وعلى أن المأمور به هو المشروع في حق من تناوله الأمر ،
فإن فرض الوقت واحد بالإجماع ، فإذا تعين شيء لذلك بطل الآخر ، لكن فواتها
عند زفر بفراغ الإمام لأنه يشترط السلطان في إقامتها . وعند الشافعي بخروج
الوقت ^(٥) لأن السلطان عنده ليس بشرط . كذا في المبسوط ^(٦) .

(١) لأن الأمر المطلق يكون كاملاً إذا حمل على الوجوب ، فأما الأمر الذي للإباحة أو الندب فنأقصر في
كونه أمراً . انظر : التوضيح ١ / ١٩٦ .

(٢) يقول شمس الأئمة في أصوله ١ / ٦٣ : « قوله تعالى : ﴿ أقيموا الصلاة ﴾ و ﴿ عابدوني ﴾ هما في
المعنى سواء ، والعبادة لله تعالى حسنة لعينها . »

(٣) في ج : « قائماً » .

(٤) ميزان الأصول / ١٨٤ .

(٥) وهي الرواية الراجعة ، وهذا في حق الصحيح المقيم . انظر : نهاية المحتاج ٢ / ٢٩٦ .

(٦) المبسوط ٢ / ٣٢ .

وقالا أيضاً : بناء على هذا الأصل لما لم يخاطب المريض والمسافر بالجمعة ، بل بالظهر ، صار الظهر مشروعاً في حقهم . لهذا صح أدائها منهم بلا إساءة بالإجماع^(١) . فإذا أدوها في بيتهم لم ينتقض بأداء الجمعة مع الإمام بعد ذلك حتى لو خرج الوقت قبل تمام الجمعة مع الإمام ، لم يلزمهم إعادة الظهر عندهما . وذكر في الأسرار : أجمعنا أن المعذور لم يؤمر بإقامة الجمعة عيناً ، بل له الخيار بينهما^(٢) . فإذا أدى أحدهما اندفع الآخر كالمكفر عن اليمين ، ولم يتصور نقص ما أدى بالآخر ، كما لو صلى الجمعة لم ينتقض بالظهر وعلى التقدير الأول ينبغي أن ينتقض ، لأن فرض الوقت معين في حقه وهو الظهر وليس عندهما كذلك^(٣) .

وقلنا : لا خلاف في هذا الأصل ، وهو كون الأمر مقتضياً لكمال الحسن . كذا قيل^(٤) .

وقيل : هذا الأصل أي كون الصحيح المقيم مأموراً بالجمعة ، ويجوز أن يكون معناه أن الظهر هو المأمور به في حق الكافة ، لأن فرض العين ما يخاطب الآحاد بإقامته ، وللجمعة شرائط لا يتمكن البعض من إقامتها بنفسه بالإجماع^(٥) . لكن الشأن في معرفة كيفية الأمر بالجمعة ، وهو قوله تعالى : ﴿ فاسعوا إلى ذكر الله ﴾^(٦) .

أهو بطريق النسخ ؟ كما قلتم . أم بطريق التقرير ؟

لا سبيل إلى الأول لأنه بعد فوات الجمعة يصلي الظهر ، وهو لا يصلح قضاء للجمعة ، لاختلافهما اسماً ومقداراً وشروطاً .

ولئن سلم صلاحيتها لقضاء الجمعة ، فالجمعة لا تقضى بالإجماع فثبت أن أداء الظهر بعد الفوات عود إلى الأصل ، وثبت أن قضية الأمر وهو قوله تعالى : ﴿ فاسعوا ﴾ أداء الظهر بالجمعة ، أي إقامتها مقامها ، فصار ذلك أي الأمر بالجمعة مقررّاً للظهر لا ناسخاً .

(١) نقل الإجماع النووي في المجموع ٤ / ٤٩٤ ، ٤٩٥ .

(٢) انظر : الهداية مع شرح فتح القدير ٢ / ٣٢ .

(٣) انظر : كشف الأسرار ١ / ٤١٩ ، ٤٢٠ .

(٤) هو قول صاحب الكشف ١ / ٤٢٠ وقول صاحب ببيان الوصول (٤٩ / أ) .

(٥) ذكر الإجماع صاحب المذهب . انظر : المجموع شرح المذهب ٤ / ٥٠٩ .

(٦) الجمعة : ٩ .

إلا أن الأمر في حق غير المعذور حتم دون المعذور ، فإنه رخص له أن لا يقيمها مقام الظهر ، بدليل أن المسافر لو صلاها قبل الظهر كان ذلك فرض وقته بالإجماع . وكذا المقيم الصحيح لو صلى الظهر بعد فوات الجمعة كان الظهر فرض وقته ، فعلم أن الظهر مشروع في حق الصحيح المقيم ، كما أن الجمعة مشروعة في حق المسافر . فالشارع جعل الدلوك يوم الجمعة سبباً لأحدهما على أن يختار العبد الجمعة . وإذا ثبت هذا ، فلو صلى الصحيح المقيم الظهر صح ، لأنه فرض وقته ولم ينسخ بالجمعة كما في حق المعذور ، لأنهما سواء في كون الظهر مشروع الوقت ، وإن اختلفا في وجوب الفعل .

وعدم الوجوب لا يمنع الصحة ، كالمسافر إذا صام الشهر صح كالمقيم مع عدم الوجوب [إلا أن]^(١) الصحيح المقيم يأنم بترك الجمعة بأداء الظهر ، لأنه منهي عن ذلك . والنهي لغيره لا ينافي المشروعية فيؤمر بنقض الظهر بالجمعة كما أمر بأسقاطه بها ، لأن الأمر وهو قوله : ﴿ فاسعوا ﴾ يتناول من صلى الظهر ومن لم يصل . لا يقال : في الأمر بنقض الظهر إبطال العمل وهو حرام ، لأن النقص بالاكمال جائز ، ولأنه إبطال ضمنى فلا يعتبر .

وعن محمد رحمه الله أنه قال : لا أدري ما أصل الفرض في هذا اليوم ، ولكن يسقط الفرض بأداء أحدهما ، يريد أن أصل الفرض أحدهما لا بعينه ، ويتعين بفعله . كذا في المبسوط^(٢) .

فإن قيل : إذا كان قضية الأمر أداء الظهر بالجمعة ، فما بال المعذور لا يفعل كذلك ؟

أجاب الشيخ : بأن المعذور وضع عنه أداء الظهر بالجمعة رخصة له ، لئلا يتخرج بالسعي إليها . وإن كان كذلك فلم يبطل به أي بأخذ الرخصة العزيمة . فلو فرضنا أنه صلى الظهر في بيته ثم حضر فصلى الجمعة مع الإمام انتقض ظهره ، لئلا يعود على موضعه بالنقض . فإن سقوطها إنما كان رخصة لدفع الحرج ، فلو لم نجر بعدما حضر وصلى كان فيه إثبات الحرج ، فلهذا انتقض ظهره ، كما في المقيم .

(١) في ج : « لأن » .

(٢) المبسوط ٢ / ٣٣ .

وقيل : قوله : « وإنما وضع عن المعذور » إلى آخره ، جواب عن قولهما : إن المعذور تركها رخصة ، فلو أدى الظهر في بيته استوفى موجب الرخصة ، فلا يكون أداء الجمعة بقضاء لما صنع ، لأنه لا يمكنه تبديل الرخصة . وإليه أشار المصنف بقوله : « لم ينتقض بالجمعة من بعد فقال : العمل بالرخصة لا يوجب إبطال العزيمة إن أمكن العمل بها بعد ، وقد أمكن ههنا بعد أداء الظهر فلو لم يجز جمعته بعدما حضر وصلاتها عاد على موضوعه بالنقض كما بينا^(١) .
وظاهر كلام الشيخ يساعد الأول .

(١) هو قول صاحب الكشف ١ / ٤٢١ ؛ وبيان الوصول (٤٩ / ب) .

قال رحمه الله :

« وإنما قلنا : إن الضرب الثالث من هذا القسم يختص بالأداء دون القضاء .
أما إذا فات الأداء بحال القدرة بتقصير المخاطب ، فقد بقي تحت عهده ، وجعل
الشرط بمنزلة القائم حكماً لتقصيره . وأما إذا فات لا بتقصيره فكذلك ، لأن
هذه القدرة كانت شرطاً لوجوب الأداء فضلاً من الله تعالى فلم يشترط لبقاء
الواجب . »

— أقول : هذا بيان اختصاص الضرب الثالث ، وهو المسمى جامعاً بالأداء ،
حتى إذا فات الأداء حال القدرة بتقصير المخاطب ، كما إذا فوت الأداء عمداً ، أو
لا بتقصيره ، كما إذا نام أو أغمي عليه فقد بقي تحت عهده ، وجعل الشرط بمنزلة
القائم .

أما في التقصير فحكماً لتقصيره فإنه جناية ، وهي لا تصلح سبباً للتخفيف .
وأما في غيره فلأن القدرة كانت [شرطاً لوجوب الأداء]^(١) فضلاً من الله تعالى ،
وما كان كذلك لم يشترط لبقاء الواجب . فالقدرة لم تشترط لبقاء الواجب ،
والقضاء بقاء ، فلم يشترط له .

أما الأولى : فلما تقدم من الاحتراز عن تكليف ما ليس في الوسع .
أما الثانية : فلأن ما كان شرطاً لوجوب الأداء إنما كان لدفع ضرورة تكليف
مالا يطاق ، وقد اندفعت الضرورة لانعدام التكليف في القضاء . وهذا بناء على أن
القضاء يجب بما يجب به الأداء .

وأما عند من أوجب القضاء بسبب جديد فلا بد له من القول باشتراط القدرة
للقضاء كما للأداء ، لئلا يلزم تكليف ما ليس في الوسع .

قيل^(٢) : لا فرق في اشتراط القدرة بين وجوب الأداء والقضاء ، لأن الأداء إذا
كان مطلوباً بنفسه يشترط فيه حقيقة القدرة . وإن كان مطلوباً لغيره يشترط
توهمها . فكذلك القضاء إذا كان الفعل منه مقصوداً يشترط فيه حقيقة القدرة ،
وإن كان مطلوباً لغيره يشترط توهم القدرة .

(١) في ج : « شرط الوجوب للأداء » .

(٢) هو قول شيخه قوام الدين الكاكي في بنیان الوصول (٤٩ / ب) (٥٠ / أ) .

ففي النفس الأخير^(١) إنما قالوا بوجوب قضاء الصلوات وغيرها ، بناء على توهم الامتداد فيه ليظهر أثره في المؤاخذه ووجوب الإيصاء ، كما في الجزء الأخير من الوقت ، بناء على التوهم ليظهر أثره في وجوب القضاء .

ويدل على اشتراط القدرة في القضاء ما مر أن الأداء يفوت مضموناً إذا كان قادراً على المثل ، حتى لو عجز عنه سقط ، كما في سقوط فضل الوقت وإتلاف المنافع وملك النكاح . فلو لم تكن القدرة شرطاً للقضاء لما سقط بالعجز^(٢) .

وفيه نظر لأنهم يعتبرون توهم القدرة للخلف ، ولا نسلم أن المؤاخذه ووجوب الإيصاء خلف عن القضاء . ودليله المذكور على اشتراط القدرة غلط ، أو مغالطة . لأن القدرة على المثل غير القدرة المشروطة في وجوب الأداء ، لأن الأولى سابقة على الثانية ، فإن الثانية عبارة عن نوع حده يترتب عليه الفعل ، وهو إنما يكون بعد الاقتدار على المثل . وكل ما هو سابق على شيء فهو غيره ، لئلا يلزم تقدم الشيء على نفسه .

قال صاحب الأسرار : الأصل أن القدرة المشروطة لوجوب الأداء تشترط لبقاء وجوب الأداء ، لأنها شرط بالأداء . فإن الله تعالى ما كلف نفساً أداء ما ليس في الوسع ، وأسقط بالخرج كثيراً من حقوقه^(٣) ، وهذا يخالف لما ذكره الشيخ . قال صاحب الكشف : ولم أجد جواباً شافياً لهذا^(٤) .

والجواب : أن مراده من كلامه إن كان على ظاهره فلا يحتاج إلى جواب ، لأن الشيخ قائل باشتراط القدرة لبقاء وجوب الأداء . وإنما الكلام في أن وجوب القضاء هل هو بالقدرة أو لا ؟

وإن كان مراده خلاف ظاهر كلامه بأن أراد من الأداء القضاء ، فيجوز أن يكون ذلك اختياراً منه لمذهب العراقيين في كون القضاء بنص جديد .

وقيل : لو اشترط القدرة في القضاء لما جاز قضاء صلوات فائته في الصحة مومياً ،

(١) أي من العمر . انظر : كشف الأسرار ١ / ٤٢٢ .

(٢) ببيان الوصول (٤٩ / ب) (٥٠ / أ) .

(٣) انظر : كشف الأسرار ١ / ٤٢٤ .

(٤) انظر : كشف الأسرار ١ / ٤٢٣ .

أو قاعداً في المرض . واللازم باطل فالملزوم مثله .

أما بطلان اللازم فبالإتفاق .

وأما الملازمة فلأن القيام والركوع والسجود من فروض الصلاة ، وقد جازت

بدونها لانتفاء شرطها وهو القدرة عليها^(١) .

وأجيب : بمنع الملازمة ، فإن انتفاء الشرط ممتنع . لأن الشرط هو القدرة

الحقيقية ، أي توهمها . والقدرة الحقيقية في المعلومة بتعريفها المذكور ههنا ، فإن

كان الفعل المترتب قياماً ففقدرة القيام شرط ، وإن كان قعوداً ففقدرة القعود شرط .

وكذلك الركوع والسجود ، فالشرط موجود^(٢) .

(١) هو قول صاحب الكشف ١ / ٤٢٢ ؛ وبيان الوصول (٥٠ / أ) بتصرف يسير .

(٢) انظر الجواب في المراجع السابقة .

قال رحمه الله :

« ولهذا قلنا لا يسقط بالموت في حق أحكام الآخرة . ولهذا قلنا : إذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج حتى هلك المال لم يبطل عنه الحج ، وكذلك صدقة الفطر لا تسقط بهلاك المال لما ذكرنا » .

— أقول : هذه فروع متفرعة عن ذلك الأصل ، فإن القدرة لما لم تكن شرطاً لبقاء الواجب ، قلنا : إن الواجب [لم]^(١) يسقط بموت المكلف في حق أحكام الآخرة ، وهي المؤاخذه وإن كان الموت عجزاً كلياً .

قيل^(٢) : ولما منع أن يمنع دلالة عدم سقوط الإثم على عدم اشتراط القدرة في وجوب الفعل ، إذ الفعل ساقط عن الميت إجماعاً .

وأيضاً ما ثبت بالقدرة الميسرة لا يسقط بالموت في حق الإثم ، مع أن بقاءها شرط لبقاء الواجب ، حتى لو هلك المال بعد التمكن من الأداء لبقى الواجب في حق الإثم ، وإن سقط في حق أحكام الدنيا^(٣) .

والجواب : أن الشيخ لم يذكر قوله ، ولهذا دليلاً على إثبات ذلك الأصل ، وإلا لدار [الحكم]^(٤) ، لكون هذه المسألة فرعاً لتلك الأصل . وإنما ذكر استثناساً وتبييناً ، أو بياناً للمذهب ، فلا يكون قابلاً للمنع .

فإن قيل : جعله بياناً للمذهب مخالف لما ذكر فيما ثبت بالقدرة الميسرة فإن عدم السقوط بالنسبة لأحكام الآخرة موجود . وليس للمذهب في ذلك عدم اشتراط القدرة لبقاء الوجوب .

فالجواب : أن ذلك يكون مبنياً على أصل آخر .

فإن قيل : فليكن ما نحن فيه كذلك .

فالجواب : أنه لا يجوز أن يكون متفرعاً على أصل آخر ، لأن ذلك الأصل هو كون القدرة الميسرة شرطاً في معنى العلة ، ولا بد من وجود العلة لوجود المعلول ،

(١) ساقطة من ج .

(٢) هو قول شيخه قوام الدين الكاكي في بتيان الوصول (٥٠ / أ) .

(٣) بتيان الوصول (٥٠ / أ) .

(٤) ساقطة من أ و ب .

وليست القدرة الممكنة كذلك .

على أنه لو كان ذلك لكان فيه اعتباران ، فلا يمتنع إيراده ههنا بأحد الاعتبارين
كما تقدم أن منافع الدار المغصوبة غير مضمونة ، لعدم الماثلة بين الأعيان والمنافع .
ويجوز أن يكون باعتبار أن منافع العقار لا يتحقق الغصب فيها لما تقدم .
(« ولهذا ») أي ولكون القدرة ليست بشرط لبقاء الواجب ، قلنا : (« قلنا إذ ملك
الزاد والراحلة فلم يحج حتى هلك المال لم يطل عنه الحج ، وكذلك صدقة الفطر لا
تسقط بهلاك المال »)^(١) .

(١) انظر : أصول السرخسي ١ / ٧١ ؛ شرح النسفي على المنتخب ٢ / ٤٨٢ ؛ التلويح على التوضيح

قال رحمه الله :

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

- أقول : الكامل من هذا القسم أي من الضرب الثالث الذي يسمى جامعاً ، هو القدرة الميسرة^(١) . وسمي كاملاً لأنه زائد على النوع الأول بدرجة أي بدرجة التعيين .

واليسر ثبت كرامة من الله أي فضلاً منه علينا ، حيث بنى التكليف في بعض الواجبات عليها ليحصل اليسر في الأداء ، تسهلاً على العباد . ولهذا شرطت في أكثر الواجبات المالية ، لأن أدائها على النفس بأشق من البدنيات ، إذ المال محبوب النفس في حق العامة ، والمفارقة عن المحبوب بالاختيار أمر شاق^(٢) .

والفرق بين هذه القدرة والقدرة الأولى [أن]^(٣) الأولى [للتمكن]^(٤) من الفعل لما ذكرنا في تعريفها من أنها أدنى ما يتمكن به المأمور من أداء ما لزمه بدنياً كان أو مالياً ، فلا وجود للواجب بدونها ، فلا يتغير للواجب بها ، بل يثبت بها أصل الوجود ، فكانت شرطاً محضاً ، فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب كالطهارة لجواز الصلاة ، وكالشهود في النكاح^(٥) .

« وهذه » أي القدرة الميسرة « لما كانت ميسرة ، غيرت صفة الواجب فجعلته

(١) انظر هذه المسألة في : أصول السرخسي ١ / ٧١ ؛ شرح المغني ١ / ٢٦٥ ؛ شرح ابن ملك على المنار ٢١٣ / ١ ؛ التلويح على التوضيح ١ / ١٩٩ .

(٢) قال صاحب الكشف ١ / ٤٢٥ : إليه أشار أبو اليسر وانظر : التحقيق ٢ / ٨٤٥ .

(٣) في ج : « إلى » .

(٤) في ج : « التمكن » .

(٥) انظر أقوال العلماء في الفرق بين القدرتين في : التحقيق ٢ / ٨٤٥ ؛ شرح المغني ١ / ٢٦٦ .

سمحاً سهلاً ليناً» هي ألفاظ مترادفة وليس معنى التغير فيها أن الواجب كان أولاً بالقدرة الممكنة بصفة العسر ، ثم باشتراط الميسرة تغير إلى صفة اليسر . وإنما معناه أن لو كان واجباً ابتداءً بالقدرة الممكنة لكان جائزاً . فلما توقف الوجوب على القدرة الميسرة كان الواجب تغير من العسر إلى اليسر بواسطتها ، فكانت مغيرة مجازاً . فشرط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب لا لكونها شرطاً ، ولكن بمعنى تبدل صفة الواجب بها ، فإن بذلك صارت شرطاً بمعنى العلة ، فيشترط دوامها لبقاء الواجب باعتبار ذلك المعنى .

فإن قيل : بقاء الحكم قد يستغنى عن بقاء العلة استغناء المشروط عن بقاء الشرط ، فينبغي أن لا يشترط دوام القدرة الميسرة لدوام الواجب .
أجيب : بأن ذلك فيما أمكن البقاء بدون العلة كالرمل في الحج ، فأما إذا لم يمكن ، فبقاء العلة شرط لبقاء الواجب . وههنا كذلك ، لأن اليسر لا يبقى بدونها^(١) .

((فإذا انقطعت هذه القدرة بطل ذلك الوصف)) ، أي وصف اليسر ، فيبطل الواجب لكونه غير مشروع إلا بذلك الوصف ، لأن الباقي [عين]^(٢) ذلك الواجب ابتداءً . فإن الملك إذا ثبت من جهة البيع يبقى كذلك ، فلو تبدل الواجب لا يكون الباقي عين ذلك الواجب ابتداءً ، بل يكون شيئاً آخر ، وهو محتاج إلى سبب جديد . ورد بيانه على جهالة إذ الدليل على التفرقة بين ما تبقى وما لا يبقى غير ظاهر ، والأصل عدمه . ونوقض باستهلاك المال مع بقاء الواجب .

والجواب عن السؤال : أن الأصل زوال الحكم عند زوال العلة ، لأن الحكم ملزوم لوجود العلة ، ووجود الملزوم بدون اللازم محال ، وزوال علة الرمل في الطواف مع بقاءه ممنوع ، فإن النبي عليه الصلاة والسلام رمل في حجة الوداع^(٣)

(١) الاعتراض وجوابه عن بيان الوصول (٥٠ / أ) وانتظر كذلك : كشف الأسرار ١ / ٤٢٥ ، ٤٢٦ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٢١٤ .

(٢) في ج : « غير » .

(٣) الحديث أخرجه البخاري في كتاب الحج ، باب كيف كان بدء الرمل (رقم ١٦٠٢) عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : قدم رسول الله ﷺ وأصحابه فقال المشركون إنه يقدم عليكم وقد وهنهم حمى يثرب فأمرهم النبي ﷺ أن يرملوا الأشواط الثلاثة وأن يمشوا بين الركبتين .

تذكراً لنعمة الأمن بعد الخوف ليشكر عليها . فقد أمرنا الله بذكر نعمه في مواضع من كتابه ، وما أمرنا بذكرها إلا لنشكرها .

ويجوز أن يثبت الحكم بعلة متبادلة ، فحين غلبة المشركين كان علة الرمل إيهام المشركين قوة المؤمنين ، وعند زوال ذلك تكون علة تذكير نعمة الأمن .
كما أن علة الرق في الأصل استنكاف الكافر عن عبادة ربه ، ثم صار علة حكم الشرع برقه وإن أسلم .

وكالخراج فإنه يثبت في الابتداء بطريق العقوبة ، ولهذا لا يبتدأ به على المسلم ، ثم صار علة حكم الشرع بذلك . حتى لو اشترى المسلم أرض خراج لزم عليه الخراج^(١) .

وعن المناقضة بأن المحل وإن هلك جعل باقياً حكماً ، زجراً له على ما تعدى على محل مشغول لحق الغير بالإتلاف ، ونظراً لصاحب الحق ، إذ لو لم يجعل كذلك قلماً وصل الفقير إلى حقه ، لأن كل من وجب عليه الزكاة لا يعجز عن صرف النصاب في حاجته بلا ضمان .

وسأتي البحث فيه في كلام الشيخ باعتبار آخر .

(١) انظر هذا الجواب في حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٢١٤ .

قال رحمه الله :

« ولهذا قلنا : الزكاة تسقط بهلاك النصاب ، لأن الشرع علق الوجوب بقدره متيسرة . ألا ترى أن القدرة على الأداء تحصل بمال مطلق ؟ ثم شرط النماء في المال ليكون المؤدى جزءاً منه فيكون في غاية التيسير . فلو قلنا ببقاء الواجب بدون النصاب لا نقلب غرامة محضة فيتبدل الواجب ، فلذلك سقط بهلاك المال . ولا يلزم أن النصاب شرط لابتداء الوجوب ولا يشترط لبقائه ، فإن كل جزء من الباقي يبقى بقسطه ، لأن شرط النصاب لا يغير صفة الواجب . إلا ترى أن تيسير أداء الخمسة من المائتين ، وتيسير أداء الدرهم من الأربعين سواء لا يختلف ، لأنه ربع عشر بكل حال ؟ لكن الغناء وصف لا بد منه ليصير الموصوف به أهلاً للإغناء ، إذ الإغناء من غير الغنى لا يتحقق كالتملك من غير المالك ، والغنى بكثرة المال ، وليس للكثرة حد تعرف به ، وأحوال الناس شتى . فقدّر الشارع بحد واحد فصار ذلك شرطاً للوجوب لما كان أمراً زائداً على الأصلية . وشرط الوجوب لا يشترط دوامه ، إذ الوجوب في واجب واحد لا يتكرر ، فأما قيام المال بصفة النماء فميسر للأداء ، فتغير به صفة الواجب ، فشرطنا دوامه . »

— أقول : أي ولأن بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب قلنا : إذا هلك النصاب بعد الحلول سقطت الزكاة^(١) .

وقال الشافعي رحمه الله : إذا تمكن الأداء بعد الحلول ولم يؤد ضمن لتقرر الوجوب عليه بالتمكن ، فلم يبرأ لعجزه بعده ، كما في ديون العباد ، وصدقة الفطر ، والحج ، وكمن لم يصل حتى فات الوقت^(٢) .

ولنا : أن الشرع علق الوجوب [بقدره]^(٣) ميسرة ، وكل ما علق بقدره

(١) انظر المسألة في : التحقيق ٢ / ٨٤٦ ؛ شرح المغني ١ / ٢٦٧ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٢١٥ ؛

الهداية مع شرح فتح القدير ٢ / ١١٤ .

(٢) انظر : المجموع شرح المذهب ٥ / ٣٧٥ ؛ نهاية المحتاج ٣ / ١٤٦ .

(٣) في ج : « بتقديره » .

ميسرة لا يبقى بدونها ، وقد فات هلاك النصاب فلم يبق واجبة عند ذلك^(١) .

أما الأولى : فلما بينها بقوله : « ألا ترى أن القدرة على الأداء » أي أداء الزكاة « تحصل بمال مطلق » سواء كان نامياً أو غيره ، نصاباً أو دونه ، مشغولاً بالدين أو غيره . ثم شرط النماء في المال ليكون المؤدى جزء منه ، لئلا يفضي إلى الاستئصال ، فكان في غاية اليسر .

وأما الثانية : فظاهرة بما تقدم ، وقد بينها بشرطية ، وهي قوله : « فلو قلنا ببقاء الواجب بدون النصاب » الذي به القدرة الميسرة ، لكان ما فرضنا جزاء من المؤدى ، حذراً من الاستئصال ، غرامة محضة . فيتبدل الواجب ويصير ما فرضناه ثابتاً بيسر ، ثابتاً بعسر هذا خلف^(٢) .

والجواب عن الشافعي : أما عن الصلاة حين فات الوقت فإن ذلك إنما يتصور فيما يقبل التوقيت ، والزكاة ليست كذلك .

وأما عن الباقية فبأنها تثبت بالقدرة الممكنة ، وليس الكلام في ذلك .

قوله : « ولا يلزم » جواب سؤال تقديره : لو كانت الزكاة واجبة بالقدرة الميسرة ، ولم يبق بدونها لم يبق الواجب بعد الباقي عند هلاك بعض النصاب ، كما لا يجب ببعض النصاب ابتداءً . واللازم باطل فاللزوم مثله .
أما بطلان اللازم فلأن كل جزء يبقى بقسطه .

وأما الملازمة فلأن ما يرجع إلى المحل ، فالابتداء والبقاء فيه سواء كالمحرمة في النكاح .

وتقدير الجواب : أن القدرة الميسرة ما تغير صفة الواجب ، والنصاب لا يغير صفة الواجب ، فالقدرة الميسرة ليست هي النصاب فلا يشترط دوامه لدوام الواجب .

أما الأولى : فلأن القدرة الميسرة والمغيرة عبارتان عن مغير واحد .

وأما الثانية : فقد بينها بقوله : « إن تيسير الأداء بخمسة من المائتين ، وتيسير

(١) انظر هذا الدليل في أصول السرخسي ١ / ٦٨ .

(٢) انظر : فتح الغفار ١ / ٦٢ ؛ التلويح على التوضيح ١ / ٢٠٠ ؛ شرح المغني ١ / ٢١٧ .

أداء الدراهم من الأربعين سواء لا يختلف » ، لأن المدفوع ربع العشر بكل حال^(١) .

فإن قيل : فإذا كان كذلك وجب أن لا يشترط إكمال النصاب في الابتداء .

أجاب الشيخ بقوله : « لكن الغني وصف لا بد منه ، ليصير به الموصوف

[أهلاً]^(٢) للاغناء ، إذ الاغناء من غير الغنى لا يتحقق كالتملك من غير المالك . »^(٣)

واعترض بأن الإغناء الواجب تملك ما يدفع حاجة الفقير إليه ، لا الإغناء

الشرعي . وذلك لا يتوقف على النصاب .

وأجيب : بأن الإغناء الحسن لا يتحقق من غير الغنى ، لأن الزكاة وجبت لدفع

حاجة الفقير ، لا لاحتياج المؤدى ، وذلك من الغنى بلا إحتياج^(٤) .

فإن قيل : حسن الإغناء لا يتوقف على الغنى الشرعي ، فإنه مدح أقواماً على

الإيثار مع مساس حاجتهم بقوله تعالى : ﴿ ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم

خصاصة ﴾^(٥) .

أجيب : بأن بناء الأحكام على [الأمور]^(٦) الغالبة ، والغالب من حال اليسر

عدم الصبر على الشدة ، قال الله تعالى : ﴿ إن الإنسان خلق هلوعاً إذا مسه الشر

جزوعاً وإذا مسه الخير منوعاً ﴾^(٧) ^(٨) .

قلنا : لم يحسن الإغناء من غير الغنى لئلا يؤدي إلى الأمر المذموم بحسب العادة .

(١) انظر السؤال وجوابه في : شرح المغني ١ / ٢٦٩ ؛ التلويح على التوضيح ١ / ٢٠٠ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٢١٥ .

(٢) في ج : « أصلاً » وهو خطأ .

(٣) انظر السؤال وجوابه في : شرح المغني ١ / ٢٦٩ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٢١٥ ؛ التلويح على التوضيح ١ / ٢٠٠ .

(٤) الاعتراض وجوابه لصاحب الكشف ١ / ٤٢٩ . وقال : « نص عليه شمس الأئمة وأشار إليه القاضي

في التقويم » انظر : أصول السرخسي ١ / ٦٨ ؛ وانظر : بيان الوصول (٥٠ / ب) ؛ وحاشية

الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار / ٢١٥ .

(٥) الحشر : ٩ .

(٦) في ج : « للمأمور » .

(٧) المعارج : ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ .

(٨) الاعتراض وجوابه لصاحب الكشف ١ / ٤٢٩ ، وانظر كذلك حاشية الرهاوي على شرح ابن

ملك / ٢١٥ .

وأما من أثر مراد الغير على مراده ، وصير على الشدة فهو أحسن من إغناء الفقير . قال عليه الصلاة والسلام : « أفضل الصدقة جهد المقل »^(١) إلا أن هذا نادر ، والحكم لا يبنى على النادر ، فثبت أن الغنى لا بد منه ، وهو بكثرة المال . وليس للكثرة حد تعرف به ، وأحوال الناس فيه شتى ، فمنهم من يحصل له الغنى بمال يسير ، ومنهم من يحصل له بكثير ، فقدر الشرع بحد واحد وهو ملك النصاب ، من غير أن يعقل معناه ، وصار ذلك الحد شرطاً للوجوب ، أي لنفس الوجوب . لما كان ذلك الحد وهو النصاب أمراً زائداً على الأهلية الأصلية ، فإن الأهلية الأصلية للواجب بالعقل والبلوغ ، فكان النصاب أمراً زائداً عليها في الزكاة . وجعل من أهلية الواجب لتحقيق أهلية الإغناء به ، فكان بالعقل والبلوغ والنصاب أهلية الزكاة ، كما أن القدرة الممكنة زائدة على أصل أهلية الصلاة . وإذا كان كذلك كان اشتراطه للوجوب لا لليسر ، كاشتراط القدرة الممكنة . وشرط الوجوب لا يشترط دوامه لدوام الواجب ، إذ نفس الوجوب في واحد واجب لا يتكرر ، بل هو واحد في الإبتداء والبقاء .

فإن قيل : فعلى هذا كان الواجب أن لا يسقط الزكاة بهلاك النصاب .
أجاب الشيخ : بأن سقوط الزكاة بهلاك النصاب لفوات النماء الذي تعلق اليسر به ، لأنه ميسر للأداء فيتغير به صفة الواجب ، وما كان كذلك فدوامه شرط لدوام الواجب ، فشرطنا دوامه لدوام الواجب ، لا لفوات النصاب .
إلا ترى أنه لو هلك بعضه لسقط بقدرة ، ولو كان النصاب شرطاً لسقط كلها بإنتفاء جزء النصاب ، لأن الكل ينتفي بإنتفاء الجزء^(٢) .

(١) الحديث رواه أبو داود - مع بذل المجهود - في كتاب الزكاة ، باب الرجل يخرج من ماله ٨ / ٢٢٥ ، والحاكم في كتاب الزكاة ، باب أفضل الصدقة جهد للمقل ١ / ٤١٤ عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : يا رسول الله أي الصدقة أفضل . قال : « جهد المقل وأبدأ بمن تعول » . صححه الحاكم ووافقه الذهبي .

(٢) الاعتراض وجوابه لصاحب الكشف ١ / ٤٣٠ ، وانظر كذلك ببيان الوصول (٥٠ / ب) .

قال رحمه الله :

« وهذا بخلاف استهلاك النصاب ، فإنه لا يسقط الحق وقد صار غرمًا ، لأن النصاب صار في حق الواجب حقًا لصاحب الحق ، فيصير المستهلك متعدياً على صاحب الحق ، فعُدَّ قائماً في حق صاحب الحق فصار الواجب على هذا التقدير غير متبدل . ولهذا قلنا : إن الموسر إذا حنث في اليمين ثم أعسر وذهب ماله أنه يكفر بالصوم ، لأن الوجوب متعلق بالقدرة الميسرة ، الدليل عليه أن الشرع خيره عند قيام القدرة بالمال ، والتخيير تيسير . ولأنه نُقل إلى الصوم لقيام العجز عند أداء الصوم مع توهم القدرة فيما يستقبل ، ولم يعتبر ما يعتبر في عدم سائر الأفعال وهو العدم في العمر كله ، لكنه اعتبر العدم الحالي . ألا ترى أنه قال : فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ؟ وتقدير العجز بالعمر يبطل أداء الصوم . فعلم أنه أراد به العجز الحالي . وكذلك في طعام الظهار وسائر الكفارات ، فثبت أن القدرة ميسرة ، فكانت من قبيل الزكاة . إلا أن المال ههنا غير عين ، فأى مال أصابه من بعد دامت به القدرة ، ولهذا ساوى الاستهلاك الهلاك ههنا ، لأن الحق لما كان مطلقاً عن الوقت ولم يكن متعيناً لم يكن الإستهلاك تعدياً ، وصارت هذه القدرة على هذا التقدير نظير استطاعة الفعل التي لا تسبق الفعل » .

— أقول : هذا جواب سؤال تقديره : إذ استهلك النصاب فإن الحق لا يسقط ، والغرم المحض المهروب عنه موجود هناك .

وتقدير الجواب هو ما تقدم أن النصاب في حق الواجب صار حقاً لصاحب الحق يغني الفقير من حيث أنه محل لقضاء حقه ، إذ الواجب جزء منه لا مطلق المال في الذمة حتى لو وهب النصاب للفقير لا ينوي الزكاة أجزأه عنه لما سيجيء . ولو وهب مالا آخر لم يجزه عنها ، وكذا لو سقط قبل التمكن سقط بالإجماع . فعلم أن الواجب جزء منه ، فصار المستهلك جانياً على محل الحق بالإتلاف ، فيجعل المحل قائماً زجراً له ونظراً لصاحب الحق لما تقدم ، فصار الواجب على هذا التقدير غير متبدل فلم يشترط لدوامه دوام القدرة ، وهذا كمن أعتق عبده الجاني أو قتله بلا علم بجنانيته يضمن قيمته لأولياء الجناية لأنه تعدى على محل حقهم بالإتلاف . ولو فرط في تسليم العبد حتى هلك لا يضمن ، لأن التفريط لا يصلح سبباً للضمان . وهذا لأن القدرة الميسرة شرطت لبقاء الواجب نظراً لمن يجب عليه ،

والمفوت لها لا يستحق النظر .

((ولهذا)) أي ولاشتراط القدرة الميسرة لبقاء الواجب قلنا : إن الموسر إذا حنث في اليمين ثم أعسر وذهب ماله يكفر بالصوم ، لأن وجوب الكفارة عليه متعلق بالقدرة الميسرة ، وكل ما كان كذلك لا يبقى بدونها^(١) .

أما الثانية : فظاهرة مما تقدم .

وأما الأولى : فلما بينه بقوله : الدليل عليه أن الشرع خيره عند قيام القدرة بالمال لقوله تعالى : ﴿ فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة ﴾^(٢) والتخيير تيسير ، لأن بالتخيير يختار المخير ما هو الأيسر عليه ، كالمسافر إذا خير بين الصوم والإفطار .

ونوقض بالتخيير في صدقة الفطر^(٣) ، فإن التخيير بين نصف صاع من بر ، وصاع من تمر أو شعير وغير ذلك ، لم يوجب التيسير ، فإنها واجبة بالقدرة الممكنة .
وأجيب : بأن التخيير على نوعين : تخيير يقع على الصورة والمعنى ، وتخيير يقع على الصورة فقط .

والتخيير في صدقة الفطر من النوع الثاني ، لأن المقصود فيها وجوب مقادر مالية نصف صاع بر ، أو صاع تمر أو شعير . والكل في ذلك مساوٍ .
وكذلك المقصود منها دفع حاجة الفقير في هذا اليوم ، والكل فيه سواء فلا يفيد التخيير تيسيراً .

والتخيير في الكفارة من النوع الأول ، لأن مالية الأشياء المذكورة في كفارتها مختلفة . فالتخيير فيها يفيد التيسير^(٤) .

[قيل : التخيير في الصورة قد يفيد التيسير]^(٥) أيضاً عادةً لاختلاف أنواعها ،

(١) انظر : أصول السرخسي ١ / ٧٠ ؛ شرح المغني ١ / ٢٧١ ؛ التحقيق ٢ / ٨٥٢ ؛ كشف الأسرار ١ / ١٠٥ .

(٢) المائة : ٨٩ .

(٣) والنقض للنسفي في كشف الأسرار ١ / ١٠٦ ، وذكره كذلك في شرح المنتخب ٢ / ٤٨٠ .

(٤) انظر الجواب على هذا النقض في : التحقيق ٢ / ٨٥٣ ؛ شرح المغني ١ / ٢٧١ ؛ كشف الأسرار ١ / ٤٣٢ ؛ بيان الوصول (٥١ / أ) .

(٥) ساقطة من أ .

كما لو تزوج على مائة دينار ، أو ألف درهم .
وأجيب : بأن القدرة الميسرة هي ما يجعل الواجب سمحاً سهلاً ليناً ، والتخيير
الصوري لا يوصل اليسر إلى هذه الدرجة ، فكان المراد بالتخيير على هذا التقدير
التخيير الكامل ، وهو ما يكون صورة ومعنى .

قيل : ما ذكر أن التخيير في الكفارة يفيد اليسر إنما يستقيم على قول عامة
الفقهاء والمتكلمين ، لأن الواجب أحد الأشياء . وأما على قول المعتزلة فلا يستقيم ،
لأن الكل واجب عندهم لكنه مخير في أداء أحدها ، ويسقط الكل بأداءه^(١) .

وأجيب : بأننا لا نسلم أن وجوب الكل على هذه الصفة لا يوجب اليسر^(٢) .
قوله : «ولأنه نقل إلى الصوم» دليل آخر على أن الكفارة ثابتة بالقدرة الميسرة .
وتقريره : أن الشرع نقل الكفارة عن المال إلى الصوم لقيام العجز عند أداء
الصوم مع توهم القدرة فيما يستقبل ، والنقل إلى الصوم مع توهم القدرة فيه اعتبار
للعجز الحالي ، وكل ما اعتبر فيه العجز الحالي أفاد اليسر ، فالتقل إلى الصوم مع توهم
القدرة فيما يستقبل أفاد التيسير .

أما أنه نقل إلى الصوم فلأنه قال : ﴿ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ﴾^(٣) وتقدير
العجز بالعمر يبطل أداء الصوم لأنه يثبت بآخر العمر ، الذي هو ليس بمحل الصوم
لكونه جزءاً يسيراً .

وأما ثبوت توهم القدرة فيما يستقبل فظاهر ، لأن المال غادٍ ورائح .
وأما أن ذلك اعتبار للعجز الحالي فظاهر لأنه لم يعتبر قيمة ما يعتبر في عدم سائر
الأفعال ، وهو العدم في العمر ، كما لو قال : إن لم آت البصرة فعبده حر ، وإن لم
أطلقك فأنت طالق ، وإن لم أكلم فلاناً فعلي كذا ، فإنه يحكم فيها بالحنث في آخر
جزء من أجزاء حياته^(٤) .

وأما اعتبار العجز الحالي تيسير فلأنه انتقل من المال إلى غيره وقد عرفت فيما

(١) هو قول الشيخ عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ١ / ٤٣٢ .

(٢) الجواب لصاحب بيان الوصول (٥١ / أ) .

(٣) المائدة : ٨٩ .

(٤) انظر تفصيل المسألة : شرح النسفي على المنتخب ٢ / ٤٨١ ؛ شرح المغني ١ / ٢٧٢ ؛ التحقيق ٢ /

تقدم أن أداء الواجبات المالية أشق على النفس من أداء البدنيات ، ولهذا ثبت أكثر الواجبات المالية بالقدرة الميسرة .

وكذلك اعتبر في طعام الظهر العجز الحالي ، وكذلك في سائر الكفارات مثل كفارة الصوم والقتل اعتبر العجز الحالي حيث نقل الحكم إلى الصوم فكانت الكفارات من قبيل الزكاة من حيث أنها واجبة بصفة التيسير . وإنما خص الطعام مع أن الحكم في الصوم كذلك ، لأنه آخر ما ينقل إليه في كفارة الظهر كالصوم في كفارة اليمين .

قوله : ((إلا أن المال ههنا عين)) جواب سؤال تقديره لما كانت الكفارات كالزكاة وجب أن لا يعود بعد الهلاك بإصابة مال آخر كالزكاة ، وأن يخالف الهلاك الاستهلاك كالزكاة وليس كذلك^(١) .

وتقرير الجواب عن الأول : أن المال في الكفارة غير معين بل متعلق بكل ما يحصل به التقرب إلى الله فيحصل الثواب مقابلاً بالإثم ليكون كفارة ولهذا لم يشترط النماء فيه ، فكان المال الموجود وقت الحنث وبعده سواء ، فأى مال أصابه من بعد ، أي من بعد الحنث أو الهلاك دامت به القدرة ، بخلاف الزكاة فإنها متعلقة بمال معين ، فلا يبقى بهلاكه .

وعن الثاني : أن الحق لما لم يكن مؤقتاً كالصلاة حتى بعد تفويته عن الوقت جنائية ، ولم يكن المال معيناً لم يكن الاستهلاك تعدياً ، فصارت هذه القدرة يعني القدرة المالية في الكفارة على هذا التقدير ، أي على تقدير دوامها بأي مال أصابه نظير الاستطاعة من حيث أن وجودها يعتبر حالة الأداء لا قبله ولا بعده ، كالاستطاعة لا يتقدم الفعل ولا يتأخر عنه لو كان موسراً وقت الحنث ، وأعسر وقت الأداء يجزئه الصوم دون العكس .

(١) انظر : السؤال وجوابه في : أصول السرخسي ١ / ٧٠ ، ٧١ ؛ شرح المغني ١ / ٢٧٢ ؛ شرح النسفي على المنتخب ٢ / ٤٨٢ ؛ التلويح على التوضيح ١ / ٢٠١ .

قال رحمه الله :

« ولهذا قلنا : بطل وجوب الزكاة بالدين لأنه ينافي الغناء واليسر ، ولا يلزم أن الدين لا يمنع وجوب الكفارة وهو ينافي اليسر . لأنه قال في كتاب الإيمان رجل له ألف درهم وعليه دين أكثر من ألف فكفر بالصوم بعدما يقضي دينه بماله قال : يجزئه . ولم يذكر أنه إذا لم يصرف إلى دينه ما جوابه ؟ فقال بعض مشايخنا : يجزئه التكفير بالصوم لما قلنا من فوات صفة اليسر به فيجعل المال كالمعدوم .

وقال بعضهم : بل يجب بالمال لا يجزئه بالصوم بخلاف الزكاة . والفرق أن الزكاة وجبت بصفة اليسر وبشرط القدرة ولمعنى الاغناء بقول النبي ﷺ : « أغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم » وبقوله : « لا صدقة إلا عن ظهر غنى » . فهذا الاغناء وجب عبادة وشكراً لتعمة الغنى ، فشرط الكمال في سببه ليستحق شكره فيكون الواجب شطراً من الكمال ، والدين يسقط الكمال ولا يعدم أصله . ولهذا حلت له الصدقة فلم يجب عليه الإغناء ، ولهذا لا تتأدى الزكاة إلا بعين متقومة . وأما الكفارة فلا تستغني عن شرط القدرة وعن قيام صفة اليسر في تلك القدرة ، إلا أنها لم تُشرع للإغناء . ألا ترى أنها شرعت ساترة أو زاجرة لا أمراً أصلياً للفقير اغناء ؟ وألا ترى أنه يتأدى بالتحريم وبالصوم ؟ ولا إغناء فيهما ، لكن المقصود به نيل الثواب ليقابل بموجب الجناية . وما يقع به كفاية الفقير في باب الكفارة يصلح سبباً للثواب ، ولذلك يتأدى بالإباحة ولا إغناء يحصل بها ، فإذا لم يكن الإغناء مقصوداً لم يشترط صفة الغنى في المخاطب بها ، بل القدرة واليسر بها شرط وذلك لا ينعلم بالدين .

ويتبين أنها لم تجب شكراً للغنى بل جزءاً للفعل فلم يشترط كمال صفة الغنى ، إنما شرط أدنى ما يصلح لطلب الثواب ، وأصل المال كاف لذلك » .

— أقول : أي ولكون الزكاة تجب بالقدرة الميسرة ، قلنا : بطل وجوبها بالدين الذي اقترن وجوبها لا بالدين اللاحق بعد وجوبها ، لأن ما عرف مانعاً لا يلزم أن يكون رافعاً ، لأن الدين ينافي الغنى واليسر ، لأن الغنى يثبت بمال يفضل عن حاجته ، وهذا مشغول بحاجته ، إذ قضاء الدين حاجة أصلية ، فلا يحصل الغنى بملك قدر

الدين ، ولهذا حل له أخذ الصدقة^(١) .

وكذا اليسر فيما إذا كان المؤدي فاضلاً عن حاجته .

فإن قيل : لو كان الدين منافياً لليسر لمنع وجوب الكفارة ، واللازم باطل فالملزوم مثله .

أما الملازمة فلغرض أنه ينافي اليسر والكفارة ثابتة به .

وأما بطلان اللازم فظاهر لعدم منع وجوبها .

أجاب الشيخ بقوله : « لأنه » يعني محمداً « قال في كتاب الإيمان رجل له ألف درهم وعليه دين أكثر من ألف درهم فكفر بالصوم بعدما يقضي دينه بماله يجزئه ولم يذكر أنه إذا كفر بالصوم قبل صرف الألف إلى الدين ما جوابه ؟ » .

واختلف فيه المشايخ^(٢) :

فقال بعضهم : يجزئه وهو الأصح لما أشار إليه في الكتاب بقوله : « ولهذا حلت له الصدقة » .

وفي هذا التعليل لا فرق بين ما قبل القضاء وبعده ، وعلى هذا الوجه لا يكون السؤال وارداً .

وقيل : لا يجزئه استدلالاً بالتقييد الذي ذكره في الكتاب بقوله : « بعدما يقضي دينه » ، والتقييد في الرواية يدل على نفي ما عداه .

وعلى هذا الوجه يحتاج السؤال إلى جواب وهو الفرق المذكور بقوله : « إن الزكاة وجبت بصفة اليسر » معناه أن الزكاة واجبة بثلاثة أشياء : صفة اليسر ، وشرط القدرة ، ومعنى الإغناء . والكفارة بالأولين فقط . وإذا كان كذلك لم تجب المساواة بينهما في الأحكام .

أما صفة اليسر في الزكاة ، فلأن الواجب قليل من الكثير ومتعلق بالنماء لا بأصل المال ولهذا شرط لتكرره تكرر الخول .

وأما شرط القدرة أي قدرة توجب هذا اليسر فقد تقدم .

(١) انظر : أصول السرخسي ١ / ٧١ ؛ كشف الأسرار للنسفي ١ / ١٠٧ ؛ شرح المغني ١ / ٢٧٣ ،

٢٧٤ ؛ الهداية مع شرح فتح القدير ٢ / ١١٧ .

(٢) انظر هذا الخلاف في أصول السرخسي ١ / ٧٢ .

وأما معنى الإغناء فلقوله عليه الصلاة والسلام : « اغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم »^(١) .

فإن قيل : الحديث ورد في صدقة الفطر ، فما وجه الاستدلال به على وجوب الزكاة .

أجيب : بأن الحكم ثبت في الزكاة بالدلالة ، لأن الإغناء لما وجب في صدقة الفطر لدفع حاجة الفقير مع قصور صفة الغنى فيها لقصور النصاب ، فلأن تجب في الزكاة بهذا المعنى مع كمال صفة الغنى كان أولى^(٢) .

وقوله عليه الصلاة والسلام : « في مثل هذا اليوم » متعلق بالإغناء لا بالمسألة .
وقيل : المثل زائد .

والصواب أنه غير زائد ، وفائدته تعميم الحكم . إذ لو لم يذكر [لأقتصر]^(٣) الحكم على اليوم المعين ، وإنما دخل [اللام]^(٤) في قوله : « ولمعنى الإغناء » ، لأن الزكاة والكفارة يشتركان في صفة اليسر وشرط القدرة . فأما معنى الإغناء فمختص بالزكاة فلهذا أفردته باللام .

ولقوله عليه الصلاة والسلام : « لا صدقة إلا عن ظهر غنى »^(٥) قيل : الظهر كناية عن القوة ، فكان المال للغنى بمنزلة الظهر الذي عليه الاعتماد يقال : فلان ظهر

(١) الحديث بهذا اللفظ غير محفوظ قال الزيلعي في نصب الراية ٢ / ٣٢٢ : « غريب بهذا اللفظ » ثم ساق ما رواه الدارقطني في كتاب زكاة الفطر ٢ / ١٥٣ عن ابن عمر رضي الله عنهما قال : فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر وقال : اغنوهم في هذا اليوم .

وذكر ابن قطلوبغا في تخريج أحاديث أصول البيهقي ٣٩ : أن الحديث بهذا اللفظ أخرجه محمد في الأصل .

(٢) انظر الاعتراض وجوابه في كشف الأسرار ١ / ٣٦ ، ٣٧ ؛ بيان الوصول (٥١ / ب) وانظر كذلك : كشف الأسرار للنسفي ١ / ١٠٧ .

(٣) في ج : « لا يقتصر » .

(٤) ساقطة من ج .

(٥) أخرجه البخاري تعليقا في كتاب الوصايا ، باب تأويل ﴿ من بعد وصية يوصى بها أو دين ﴾ وأحمد في مسنده - مع الفتح الرباني - في كتاب الزكاة ، باب ما جاء في اليد العليا واليد السفلى عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : « لا صدقة إلا عن ظهر غنى واليد العليا خير من اليد السفلى وابدأ بمن تعول » .

فلان إذا كان يتقوى به^(١) .

وذكر في المغرب : أن الظهر مقحم كما في ظهر الغيب وظهر القلب^(٢) . ووجه التمسك به أنه شرط الغنى لوجوب الصدقة ، إذ المراد بقوله : ((لا صدقة)) نفي الوجوب ، لأنه أشد مناسبة للوجوب ، لا نفي الوجود لأنها قد توجد بلا غنى . ولو قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد نفي صفة الجنس .

أجيب : بأن حقيقته لنفي الوجود وهو غير مراد ، فيحمل على أقرب مجاز وهو الوجوب^(٣) .

فالحديثان يدلان على معنى الغنى ، وهذا الإغناء أي إغناء الفقير وجب عبادة ، شكراً لنعمة الغنى . وكل ما كان كذلك كان الكمال في سببه شرطاً ، فهذا الإغناء كان الكمال في سببه شرطاً .

أما الأولى : فلأنه نعمة عظيمة يناط به مقاصد الدنيا والآخرة ، قال عليه الصلاة والسلام : ((نعم المال الصالح للرجل الصالح))^(٤) فكانت عبادة كشكر نعمة البدن ، ولم يجب في المال عبادة محضة سوى الزكاة ، فتعينت شكراً لنعمة المال .

وأما الثانية : فلأن الكامل يستحق شكره ، لأن غير الكامل ملحق بالعدم فلا يؤثر في إيجاب الشكر . والدين يسقط الكمال عن الغنى ، إذ حاجته إلى قضاء دينه بعد تمام الغنى ، لأن الدين يوجب استحقاق المال عليه ، والمستحق في جهته كالمصرف إليها بمنزلة الماء المعد للعطش ، حيث لا يمنع جواز التيمم .

((ولهذا)) أي ولانتفاء كمال الغنى حلت له الصدقة أي الزكاة ، ولا تحل لغني

(١) عزاه صاحب الكشف ١ / ٤٣٧ ، إلى كتاب " مجازات الآثار النبوية " .

(٢) المغرب مادة : « ظهر » .

(٣) الاعتراض وجوابه لصاحب بيان الوصول (٥١ / ب) .

(٤) الحديث أخرجه أحمد في مسنده رقم (١٧٧٣٠) وأبو يعلى في مسنده ١٣ / ٣٢٠ عن عمرو بن العاص قال : بعث إلى رسول الله ﷺ فقال خذ عليك ثيابك وسلاحك ثم أتني . قال : فأتيته وهو يتوضأ فصعد في البصر ثم طأطأ فقال : إني أريد أن أبعثك على جيش فيسلمك الله ويعلمك وأرغب لك من المال رغبة صالحة ، فقلت : يا رسول الله ما أسلمت من أجل المال والكنى أسلمت رغبة في الإسلام وأن أكون مع رسول الله ﷺ فقال : يا عمرو نعم المال الصالح للمرء الصالح .

والحديث صححه الهيثمي في مجمع الزوائد ٩ / ٣٥٢ .

غير عامل وابن السبيل .

ولا [يعدم]^(١) أصل الغنى لأن المال باق على ملكه حيث تجوز تصرفاته فيه ،
ولما زال صفة الكمال عنه لم يجب الإغناء لانتفاء علته .

((ولهذا)) أي ولأن الزكاة تجب بمعنى الإغناء ، لا تتأدى إلا بعين متقومة
ليحصل الإغناء ، فلو سكن الفقير داره سنة بنية الزكاة لا يجزيه ، لأن المنفعة ليست
معينة لكونها غير متقومة .

وكذا لو أباحه طعاماً بنية الزكاة فأكله لا يجزيه عنها لما قلنا .
وأما اشتراط القدرة في الكفارة فلأن التكليف بدونها محال كما مر .
وأما صفة اليسر في تلك القدرة فلما مر أيضاً في التخيير في خصالها .
وأما عدم شرعيتها للإغناء فلأن التكليف بدونها محال ، فلأنها شرعت ساترة أو
زاجرة ، لأنها تشتمل على عبادة وعقوبة .

فباعتبار العبادة ساترة أي ماحية للذنوب ، قال الله تعالى : ﴿ إِن الْحَسَنَاتِ
يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ﴾^(٢) وباعتبار العقوبة زاجرة كسائر العقوبات .

وقيل : ساترة إن كانت بعد الجنابة ، وزاجرة قبلها ، لا لأنها شرعت أمراً أصلياً
للفقير إغناء له . ألا ترى أنها تتأدى بالتحريم وبالصوم ولا إغناء فيهما ؟ لكن
المقصود به أي شرع الكفارة نيل الثواب ليقابل موجب الجنابة كما ذكرنا آنفاً .
وما يقع به كفاية الفقير يصلح سبباً للثواب فيصرف إليه .

((ولذلك)) أي ولأنها لم تشرع للإغناء تتأدى بالإباحة ، ولا يحصل الإغناء
بها . فإذا لم يكن الإغناء مقصوداً لم يشترط صفة الغنى في المخاطب بالكفارة ، بل
شرط القدرة واليسر بها ، قيل : أي بالكفارة^(٣) .

والأولى أن يعود إلى القدرة أي شرط القدرة ، واليسر سببها ، وذلك لا ينعدم
بالدين . والمقدم حق لما تبين أنها لم تجب شكراً للغنى بل جزاء للفعل ، فالثاني
كذلك فلم يشترط كمال صفة الغنى ، وإنما شرط أدنى ما يحصل به نيل الثواب ،

(١) في ج : « يقدم » .

(٢) هود : ١٢٤ .

(٣) هو قول شيخه قوام الدين الكاكي في بيان الوصول (٥٢ / أ) .

وأصل المال كاف لذلك .

قيل : وإنما قلنا أن اليسر لا ينعدم بالدين لأنه قائم بملك المال ، إذ التيسير فيها بالتخيير أو باعتبار العجز الحالي كما مر ، وذلك لا يفوت بالدين والإنعدام من الألفاظ المحدثه ، فإن أهل اللغة لم يجوزوا : عدمته فانعدم^(١) .

قال صاحب المفصل : « الفعل لا يقع إلا حيث يكون علاج ، ولهذا كان قولهم انعدم خطأ »^(٢) إذ عدمه بمعنى لم أجده . وحقيقته تعود إلى قولك فات ، إلا أنه لما شاع استعماله أورده المصنف ، فإنه قيل : الخطأ المستعمل خير من الصواب النادر .

(١) هو قول صاحب بنيان الوصول (٥٢ / أ) .

(٢) المفصل للزحشري / ٢٨١ .

قال رحمه الله :

« وعلى هذا الأصل يخرج سقوط العشر بهلاك الخارج ، لأنه وجب بشرط القدرة الميسرة ، لأن القدرة على أداء العشر تستغنى عن قيام تسعة الأعشار ، لكنه شرط ذلك ليسر ولم يجب إلا بأرض نامية بالخارج ، فشرط قيامه لبقاء صفة اليسر ، وكذلك الخراج يسقط إذا اصطلم الزرع آفة ، لأنه إنما وجب بصفة اليسر . ألا ترى أنه لا يوجب إلا بسلامة الخارج ؟ إلا أنه بطريق التقدير بالتمكن لكون الواجب من غير جنس الخارج ، وبدليل أن الخارج إذا قلَّ حطَّ الخراج إلى نصف الخارج . ولما كان كذلك سقط بهلاك الخارج حتى لا ينقلب غرمًا محضاً ، وهذا مخالف للحج ، فإنه إذا وجب بملك الزاد والراحلة لم يسقط بفوتهما ، لأنه وجب بشرط القدرة دون اليسر . ألا ترى أن الزاد والراحلة أدنى ما يقطع به السفر ؟ ولا يقع اليسر إلا بخدم ومراكب وأعوان ، وليس بشرط بالإجماع ، فلذلك لم يكن شرطاً لدوام الواجب ، وكذلك لا تسقط صدقة الفطر بهلاك الرأس وذهاب الغنى ، لأنها لم تجب بصفة اليسر ، بل بشرط القدرة وقيام صفة الأهلية بالغنى . ألا ترى أنها وجبت بسبب رأس الحرّ ولا يقع به الغنى ، ووجد الغنى بثياب البذلة ؟ ولا يقع بها اليسر لأنها ليست بنامية ؟ فلم يكن البقاء مفتقراً إلى دوام شرط الوجوب » .

— أقول : أي على أن بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء ما تعلق بها من الواجب ، يخرج سقوط العشر بهلاك الخارج . لأن العشر وجب بالقدرة الميسرة ، وكل ما وجب كذلك فبقاء القدرة شرط لبقائه ، فالقدرة الميسرة شرط لبقاء العشر^(١) .

أما الثانية : فظاهرة مما تقدم .

وأما الأولى : فلأن القدرة على أداء العشر تستغنى عن قيام تسعة الأعشار ، يعني

(١) قال صاحب الهداية ٢ / ٢٧٩ : « كل أرض أسلم أهلها أو فتحت عنوة وقسمت بين الغانمين فهي أرض عشر . وكل أرض فتحت عنوة فأقر أهلها عليها فهي أرض خراج . وفي الجامع الصغير : كل أرض فتحت عنوة فوصل إليها ماء الأنهار فهي أرض خراج وما لم يصل إليها ماء الأنهار واستخرج منها عين فهي أرض عشر » .

انظر هذه المسألة في : التحقيق ٢ / ٨٤٩ ؛ شرح المغني ١ / ٢٦٨ ؛ كشف الأسرار للنسفي ١ / ١٠٨ ؛ شرح ابن ملك على المنار ٢١٦ .

بالنظر إلى ذاته وإن افتقر من حيث هو عشر ، كما أن الجزء لا يفتقر إلى الكل نظراً إلى ذاته وإن افتقر من حيث هو جزء ، لكن شرط قيام تسعة الأعشار لليسر ولم يجب إلا بأرض نامية بالخارج ، فشرط قيامه لبقاء صفة اليسر .

لا يقال : المأمور به هو العشر ولا يتصور بدون تسعة الأعشار ، لأن الواجب بعض الخارج وهو القليل من الكثير وأدأؤه مقصور ، لكن ذلك البعض إذا قدر بالعشر شرط قيام تسعة أعشار ، فكان إيجابه بالقدرة الميسرة [، فشرط قيام الخارج هو النماء الحقيقي .

وكذلك الخارج يسقط إذا اصطلم الزرع آفة^(١) ، أي استأصلته لأنه إنما وجب بالقدرة الميسرة [^(٢) لكونه متعلقاً بالنماء كالعشر ، حتى لو كانت الأرض سبخة ، أو زرعها لم يخرج شيء ، أو غرقت ثم نضبت ^(٣) ولم يقدر على زراعتها قبل مضي السنة ، لم يجب عليه الخراج فعلم أنه واجب بالقدرة الميسرة . وما كان كذلك فبقاء القدرة شرط لبقاءه غير أنه بطريق التقدير بالتمكن من الزراعة ، لكون الواجب من غير جنس الخارج ، فلا يجعل تقصيره عذراً في إبطال حق الغزاة والمجاهدين ، ويجعل النماء كالموجود حكماً لتقصيره ، كما يجعل النماء موجوداً بعد الحول وإن لم يوجد حقيقة .

بخلاف العشر فإنه اسم إضافي فلا يمكن إيجابه إلا في النماء الحقيقي . وبخلاف ما ذكرنا من المسائل فإنه لم يقصر حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن استغلال الأرض إلى آخر السنة لم يسقط الخراج^(٤) .

قوله : « وبديل » عطف على قوله : « ألا ترى » من حيث المعنى . وتقديره بديل أنه أي الخراج [الموظف] ^(٥) لا يجب إلا بسلامة الخارج . وبديل أن الخارج

(١) قال الرهاوي في حاشيته على شرح ابن ملك على المنار / ٢١٦ : « المراد بالآفة الحر الشديد والجراد والأمطار الكثيرة المفسدة » .

(٢) ساقطة من ج .

(٣) أي ذهب في الأرض . انظر : مادة « نصب » في لسان العرب ومختار الصحاح .

(٤) قال صاحب الكشف بعد نقل ما تقدم : « كذا سمعت من شيعي قدس الله روحه » . انظر :

كشف الأسرار ١ / ٤٤١ ؛ وانظر شرح ابن ملك على المنار / ٢١٦ ، ٢١٧ .

(٥) في ج : « المعطف » .

إذا قل حظ الخراج إلى نصف الخارج [يعني أن الخراج كله إنما يجب إذا لم يكن أكثر من نصف الخارج . فأما لو كان حظ الخراج إلى نصف الخارج]^(١) ليسلم له النصف على [كل]^(٢) حال فإن التنصيف عين الإنصاف .

وإذا ثبت ثبوته بالقدرة الميسرة يسقط بهلاك الخارج حتى لا ينقلب غرمًا محضًا كما تقدم .

وهذا أي جميع ما ذكرنا من الزكاة والعشر والخراج مخالف للحج الذي قاسها الشافعي عليه ، فإن الحج إذا وجب بملك الزاد والراحلة لم يسقط بفوتهما ، وذلك لأنه وجب بالقدرة الممكنة دون الميسرة^(٣) ، لأن الزاد والراحلة أدنى ما يقطع به هذا السفر ، لأن الله تعالى شرط الاستطاعة بقوله : ﴿ من استطاع إليه سبيلاً ﴾^(٤) ولا يتحقق ذلك إلا بالزاد والراحلة عادة .

وأما اليسر فلا يقع إلا بخدم وأعوان ومراكب ، وليس ذلك شرطًا بالإجماع^(٥) ، وكل ما ثبت بالقدرة الممكنة فإن دوامها ليس بشرط لدوام الواجب ، ولذلك لا تسقط صدقة الفطر بهلاك الرأس بأن هلك عبد بعد الوجوب ، ولا بذهاب الغنى بهلاك المال الذي هو النصاب ، وإن لم يجب ابتداء بدونهما ، لأنها لم تجب بصفة اليسر بل بشرط القدرة وقيام الأهلية بالغنى بالنصاب للإغناء بدليل أنها وجبت بسبب رأس الحر ، ولا يقع به الغنى ، ووجبت بثبات البذلة والمهنة ولا يقع بها اليسر لأنها ليست بنامية . وإذا ثبت بالقدرة الممكنة لم يكن دوامها شرطًا لدوام الواجب .

البذلة بالكسر ما يتنزل من الثياب .

والمهنة بفتح الميم الخدمة .

(١) ساقطة من ب .

(٢) ساقطة من ج .

(٣) وهذا جواب عما يقال : « إن القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب كما زعمتم متقوض بالحج وصدقة الفطر فإنهما وجبتا بصفة اليسر مع أن القدرة لم تشترط لبقائهما » انظر : شرح المغني ١ / ٢٧٥ ؛ شرح ابن ملك على المنار / ٢١٧ .

(٤) آل عمران : ٩٧ .

(٥) انظر : كشف الأسرار للنسفي ١ / ١٠٨ ؛ التحقيق ٢ / ٨٥٩ .

وحكى أبو زيد^(١) والكسائي^(٢) المهنة بالكسر من الأصمعي^(٣) (٤) .

وقيل : المهنة بالفتح والكسر الخدمة^(٥) ، فكان البذلة والمهنة مترادفان ، فلم يذكر الشيخ المهنة استغناء عنها بذكر البذلة .

وقيل : ثياب البذلة ما لبس في الأعياد والمواسم ، والمهنة ما لبس في غيرها^(٦) .

(١) هو سعيد بن أوس بن ثابت الأنصاري ، أحد أئمة الأدب واللغة ، كان يرى رأي القدرية ، من تصانيفه " النوادر في اللغة " و " خلق الإنسان " و " لغات القرآن " توفي سنة ٢١٥ . انظر : تاريخ بغداد ٩ / ٧٧ ؛ تهذيب التهذيب ٤ / ٣ ؛ الإعلام ٣ / ٩٢ .

(٢) هو علي بن حمزة بن عثمان ، أبو الحسن الكسائي ، أحد القراء السبعة المشهورين ، وسمي الكسائي لأنه أحرِم في كساء ، إمام الكوفيين في النحو ، مات بالري هو ومحمد بن الحسن في يوم واحد وذلك في سنة ١٨٢ هـ . انظر : بغية الوعاة ٢ / ١٦٢ ؛ تاريخ الإسلام ٢٩٩ / ١١ ؛ تاريخ بغداد ١١ / ٤٠٣ . سير أعلام النبلاء ٩ / ١٣١ ؛ التاريخ الكبير ٦ / ٢٦٨ .

(٣) هو عبد الملك بن قريب بن عبد الملك ، أبو سعيد الأصمعي ، أحد أئمة اللغة والغريب والأخبار ، روى له أبو داود والترمذي ، من تصانيفه " غريب القرآن " و " خلق الإنسان " توفي سنة ٢١٦ هـ . انظر : بغية الوعاة ٢ / ١١٢ ؛ تقريب التهذيب ٦٢٦ / ٢٧٤ ؛ طبقات المفسرين ١ / ٣٥٤ ؛ سير أعلام النبلاء ١٠ / ١٧٥ .

(٤) نقل الشارح هذا القول تبعاً لصاحب بنيان الوصول (٥٢ / أ) عن الصحاح مادة « مهن » . والمثبت في الصحاح قوله : « وحكى أبو زيد والكسائي المهنة بالكسر وأنكره الأصمعي » .

وهذا ما نقله صاحب الكشف ١ / ٤٤٣ . فلعله سهو من صاحب بنيان الوصول وتبعه فيه الشارح .

(٥) هو قول صاحب المغرب . انظر : المغرب مادة : « مهن » .

(٦) انظر : كشف الأسرار ١ / ٤٤٤ ؛ بنيان الوصول (٥٢ / ب) .

قال رحمه الله :

« ولا يلزم أنها لا تجب عند قيام الدين وقت الوجوب ، لأن الدين يعدم الغناء الذي هو شرط الوجوب ، وبه يقع أهلية الإغناء . بخلاف الدين على العبد ، فإنه لا يمنع ، لأنه لا يمنع قيام الغنى بمال آخر يفضل عن حاجته بالغاً مائتي درهم ، وبخلاف زكاة التجارة فإنها تسقط بدين العبد الذي هو للتجارة ، لأن الزكاة تقتضي صفة الغنى الكامل بعين النصاب لا بغيره والله أعلم . هذا الذي ذكرناه هو تقسيم في صفة حكم الأمر ، وصفة المأمور به في نفسه فأما ما يكون صفة قائمة بغيره وهو الوقت ، فلا بد من ترتيبه على الدرجة الأولى . »

— أقول : هذا جواب سؤال تقديره لو لم تكن صدقة الفطر واجبة بالقدرة الميسرة لما منع الدين القائم وقت الوجوب وجوبها لكنه يمنع ، فلم تكن واجبة إلا بالقدرة الميسرة .

وتقرير الجواب : أن الغنى شرط الوجوب وبه يقع أهلية الإغناء ، فإن الإغناء من [غير] ^(١) الغنى لا يتحقق ، وإنتفاء الشرط يستلزم إنتفاء المشروط لا محالة .
فإن قيل : لو كان الغنى ينتفي بالدين لما كانت الصدقة واجبة إذا كان العبد الذي وجب عليه الصدقة مديوناً لإنتفاء وشرط الوجوب بالدين .

أجاب الشيخ بأن دين العبد لا يمنع قيام الغنى بمال آخر يفضل عن حاجته بالغاً مائتي درهم ، فإن المعتبر يسر المؤدى لا المؤدى عنه ، كما في ولده وأم ولده ، غاية ما في الباب أن رقبته تعلقت بالدين بالإذن ، وبه لم يخرج عن كونه للخدمة ، لأنه شغله بنوع من الخدمة .

فإن قيل : فما بال زكاة التجارة تسقط بدين العبد الذي هو للتجارة .
أجاب الشيخ بأن الزكاة تقتضي صفة الغنى الكامل بعين النصاب لا بغيره .
« هذا الذي ذكرناه » يعني من باب الأداء والقضاء إلى ههنا تقسيم في صفة حكم الأمر وصفة المأمور به من [الحسن] ^(٢) لعينه ولغيره . فأما ما يكون صفة للمأمور به قائمة بغيره وهو الوقت فإن المأمور به كما يجوز توصيفه بكونه حسناً

(١) ساقطة من ج .

(٢) في ج : « الحر » .

يجوز توصيفه بكونه مؤقتاً ، فلا بد من ترتيبه ، أي ترتيب الوقت على الدرجة الأولى وهو الأداء ، لأنه هو المفتقر إلى وقت محدود دون القضاء الذي هو الدرجة الثانية .
وقيل : معناه ترتيب المأمور به على القسمة الأولى ، فإنه ينقسم إلى نوعين : أداء ، وقضاء . وإلى حسن لعينه ولغيره^(١) .

ثم كل واحد في حكم الوقت ينقسم إلى مؤقت وغيره .
ثم الوقت إلى ما يكون ظرفاً أو معياراً أو مشكلاً .

فهذا [الإنقسام]^(٢) كالدرجة الأولى ، ونسب هذا التفسير إلى شيخ الإسلام بدر الدين خواهرزادة^(٣) .

وقيل : انه في الدرجة الأولى انقسم إلى الأداء والقضاء ، وذا تقسيم في نفسه ، وههنا انقسم إلى مؤقت وغيره ، وهذا انقسام في غيره .
والموقت ينقسم إلى وقت أداء ، ووقت القضاء للحديث : « فإن ذلك وقتها » ، وهذا قول مولانا حميد الدين^(٤) .

قيل : وإليه أشار الشيخ في شرح التقيوم^(٥) .

وقيل : معنى قوله : « فلا بد من ترتيبه .. إلى آخره » أن الدرجة الأولى في صفة حكم الأمر وهو الأداء والقضاء . وهذا الباب أيضاً في صفة حكم الأمر وهي المؤقتة وغيرها ، فكان البابان متناسبين ، بخلاف الباب الثاني فإن ذلك في صفة المأمور به ، وهي الحسن غير الحكم ، فكان ترتيب هذا الحكم على الباب الأول أولى كما أورده شمس الأئمة^(٦) .

وهذا أقرب من الوجه [الثاني والثالث]^(٧) لأنه ظهر فيه في باب ثان بخلافهما ،

(١) ذكره صاحب الكشف ١ / ٤٤٥ وصاحب بيان الوصول (٥٢ / ب) من غير نسبة .

(٢) في ج : « الأقسام » .

(٣) انظر هذا القول في : كشف الأسرار ١ / ٤٤٥ ؛ بيان الوصول (٥٢ / ب) .

(٤) انظر هذا القول : المراجع السابقة .

(٥) هو قول صاحب الكشف ١ / ٤٤٦ ، وانظر : بيان الوصول (٥٢ / ب) .

(٦) ذكر هذا القول صاحب بيان الوصول (٥٢ / ب) من غير عزو .

(٧) في ج : « الثالث والثاني » .

فإنه لم يظهر فيهما ما يقابل الدرجة الأولى ، إلا أن [يتمحل]^(١) في الثاني قوله ثم كل واحد في حكم الوقت الدرجة الثانية . ويجعل في الثالث الإنقسام في غيره الدرجة الثانية . والله أعلم .

(١) في ج : « يتمحل » .