

مُعْتَمَدٌ عَلَى الشَّيْخِ
عَلِيِّ بْنِ أَبِي
عَلِيٍّ

أَصُولُ الشَّيْخِ
عَلِيِّ بْنِ أَبِي
عَلِيٍّ

لِلْعَلَامَةِ الْأَصُولِيِّ

مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَامُوهُ

الجزء الأول



مَعْتَمَدٌ عَلَى
أَصُولِ الشَّاشِي

جَمِيعُ الْحُقُوقِ مَحْفُوظَةٌ

الطبعة الأولى

١٤٣٨ هـ - ٢٠١٦ م

دار أبي حنيفة

للنشر والتوزيع

اليمن - الحديدة

يطلب من

e-mail: daroabihanifah@gmail.com

السيد عمار / ٧٣٤٥٩٧٨٩٦
لؤمي الكعبي / ٢٠ / ٢٤٣ - ٧٧٧

مُعْتَمَدٌ عَلَى
الْحَقِّ وَالرَّسُولِ
مُحَمَّدٍ صَلَّى
وَعَلَى

أَصُولِهِ
الَّتِي سَلَّمَ
وَعَلَى

الجزء الأول

للعلماء الأصولي

محمد بن أحمد عاموه



من لم يقرأ الأصول لا يتم له الوصول

ترجع أهمية دراسة أصول الفقه إلى كون الأصول الفقهية ميزان ضبط فهم النصوص الشرعية وطريق الوقوف على كيفية تحليل واستخراج الحكم الشرعي وفق تلك الموازين والقوانين الضابطة لفهم النصوص الشرعية.

وقد وفق الله عز وجل دار أبي حنيفة أن يكون لها الشرف في إظهار كتاب عظيم في فن الأصول على طريقة الحنفية رحمهم الله تعالى هو أصول الإمام نظام الدين الشاشي رحمه الله تعالى مع شرحه الممتع النافع معتمد الحواشي للعلامة الأصولي محمد بن أحمد عاموه حفظه الله تعالى وسيحمد الغائص في بحار التحقيق الفائض على أنوار التوفيق ما أودع في هذا الشرح من أسرار وعلوم وفوائد ودقائق ستتجلى للقارئ حقائقها ليصير على بصيرة بما قرره فحول المذهبين الحنفية والشافعية.

والله الموفق ...

دار أبي حنيفة للنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه
أجمعين أما بعد ...

فإن أصول الإمام الشاشي من أحسن كتب الأصول على طريقة الحنفية
تلقاه العلماء بالقبول وأقبل على دراسته طلاب العلم في بلاد العرب
والعجم وقد قرأه عليّ جماعة من طلاب العلم العرب والعجم في
مواطن متعددة وكنت أحرر أثناء تدريسه بعض الفوائد والتقريرات
فرغب إليّ بعض الأحياب في طبعها ليتتفع بها الطلاب فأجبتة إلى ذلك
وسميت ذلك بمعتمد الكواشي على أصول الشاشي ومؤلف الكتاب
هو نظام الدين الشاشي كان حياً في القرن السابع كما في كشف الظنون
ونقله اللكنوي وأقره، ومحمد الجليمي ت ١٣٢٢ هـ في حدائق الحنفية
وقد سمّي الشاشي كتابه بكتاب الخمسين في أصول الحنفية وسبب
تسميته بالخمسين أن المؤلف صنف هذا الكتاب حين كان عمره خمسين
سنة فسماه بهذا الاسم.

هذا وأرجو من الله عز وجل أن يكتب لشرحي هذا القبول بمنه وكرمه
إنه أعظم مسؤول وأكرم مأمول وصلى الله على سيدنا محمد وآله
وصحبه أجمعين آمين.

بسم الله الرحمن الرحيم (١)

الحمد لله (٢) الذي أعلى منزلة المؤمنين بكريم (٣) خطابه ورفع درجة العالمين بمعاني كتابه وخص المستنبطين (٤) منه بمزيد الإصابة وثوابه (٥)

- (١) لما كان اللائق بمبدأ كل أمر جليل القدر ومطلع كل شأن عظيم الخطر أن يبدأ فيه بذكر الله تعالى صوتاً عن الخلل والزلزل افتتح المصنف رحمه الله بقوله بسم الله الرحمن الرحيم ا.هـ عمدة الحواشي.
- (٢) أتى بالحمد بعد التيمن بالتسمية اقتداء بالكتاب العزيز وعملاً بقوله صلى الله عليه وسلم: كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله فهو أبتى، رواه أبو داود وحسنه ابن الصلاح والنووي وصححه ابن حبان والسبكي، واختار الجملة الاسمية لدلالاتها على الثبات والدوام.
- (٣) الكريم كل شيء كثر خيره ونفعه.
- (٤) أي المجتهدين الذين صرفوا طاقتهم في استخراج المسائل من النصوص بعبارتها ودلالاتها وإشارتها واقتضائها وبالقياس على مواضع النصوص ا.هـ أحسن الحواشي.
- (٥) قوله بمزيد الإصابة - صلة خص - والمزيد مصدر ميمي أي خصهم منهم بزيادة إصابة الحق لأن الخطأ منهم نادر والغالب إصابة الحق بخلاف غير المجتهدين من العلماء فإنهم ليسوا كذلك، قوله وثوابه أي خصهم - كذلك - بزيادة الثواب لأنهم يستحقون الأجرين عند الإصابة وأجراً واحداً عند الخطأ كذا في الملتقط ا.هـ من أحسن الحواشي بزيادة، وفي الصحيحين قوله صلى الله عليه وآله وسلم: إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر.

والصلاة على النبي محمد (١) وأصحابه والسلام على أبي حنيفة
رحمه الله تعالى وأحبابه (٢) وبعد فإن أصول الفقه (٣) أربعة كتاب الله
تعالى وسنة رسوله وإجماع الأمة والقياس (٤) فلا بد من البحث في كل
واحد من هذه الأقسام لِيُعْلَمَ بذلك طريق تخريج الأحكام (٥)

(١) أتى بها امتثالاً لقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا
تَسْلِيمًا﴾ الأحزاب: ٥٦ ورغبة في عظيم ثوابها وكبير فضلها، من
ذلك قوله صلى الله عليه وسلم (من صلى عليّ صلاة واحدة صلى الله
عليه عشر صلوات) رواه مسلم وأحمد ورواه النسائي بلفظ (من صلى
عليّ صلاة واحدة صلى الله عليه عشر صلوات ويحط عنه بها عشر
سيئات ورفعها بها عشر درجات) ورواه الطبراني في الصغير والأوسط
بلفظ (من صلى عليّ صلاة واحدة صلى الله عليه عشراً ومن صلى عليّ
عشراً صلى الله عليه مائة ومن صلى عليّ مائة كتب الله بين عينيه براءة
من النفاق وبراءة من النار وأسكنه الله يوم القيامة مع الشهداء).

(٢) هو الإمام الأعظم والمجتهد الأفخم سراج الأمة وإمام الأئمة
أبو حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي رضي الله عنه ولد سنة ٨٠ هـ وتوفي
سنة ١٥٠ هـ، وأردفه المصنف بالصحابة إشارة إلى أنه من التابعين وهو
الصحيح لاتفاقهم على رؤيته أنس بن مالك رضي الله عنه ولا يخفى ما
في السلام على أبي حنيفة وأحبابه من براعة الاستهلال والإشارة إلى أن
المصنف على مذهب أبي حنيفة وأن الكتاب على طريقة الحنفية.

(٣) أصول الفقه لفظ مركب من كلمتين إحداهما أصول وثانيهما الفقه
ولكل واحد منهما معنى في اللغة ومعنى في الاصطلاح، ولا بد من
الوقوف على معناهما لأن معرفة المركب متوقفة على معرفة مفرداته.

الأصل لغة: ما يبتني عليه غيره.

واصطلاحاً له معان متعددة نذكر منها:

- ١- الدليل كقولهم أصل هذه المسألة الكتاب والسنة أي دليلها.
- ٢- الرجحان كقولهم الأصل في الكلام الحقيقة أي الراجح عند السامع والمتبادر إلى ذهنه هو الحقيقة لا المجاز.
- ٣- القاعدة المستمرة كقولهم إياحة الميتة للمضطر على خلاف الأصل أي على خلاف القاعدة المستمرة.
- ٤- الصورة التي قيس عليها وهي أحد أركان القياس إذ لا بد فيه من أصل يقاس عليه وفرع يلحقه حكم الأصل.

والفقه لغة: الفهم ومنه قوله تعالى ﴿ قَالُوا يَشْعَبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ ﴾ هود: ٩١ وقوله تعالى ﴿ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴾ (النساء: ٧٨)

واصطلاحاً عرفه الإمام الأعظم أبو حنيفة رضي الله عنه بقوله: هو معرفة النفس ما لها وما عليها.

وزاد صدر الشريعة رحمه الله في التنقيح على التعريف المذكور عن الإمام الأعظم رضي الله عنه قيداً فقال: الفقه هو معرفة النفس ما لها وما عليها عملاً.

وفائدة هذا القيد: إخراج الاعتقادات والوجدانيات وعلم الكلام وعلم التصوف.

فتعريف الإمام الأعظم رضي الله عنه للفقه يشمل الاعتقادات كالإيمان ونحوه ويشمل الوجدانيات كالأخلاق الباطنة والملكات النفسانية ويشمل العمليات أي الفقهيات كالصلاة والصوم والحج ونحوها.

فقيده صدر الشريعة رحمه الله في التنقيح التعريف بقوله: عملاً
ليخرج الاعتقادات والوجدانيات وتبقى العمليات.
وعرفه في مُسَلَّم الثبوت بقوله وعرفوه أي الفقه: بأنه العلم
بالأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية.
وموضوع علم الفقه: هو فعل المكلف من حيث الحل والحرمه
أي من حيث عروض الأحكام الشرعية له.
واستمداده: من الكتاب والسنة والإجماع والقياس وغيرها من
الأدلة المعروفة.

وفائدته: امتثال أوامر الله واجتناب نواهيه المحصلان للفوائد
الدنيوية والأخروية.

أصول الفقه اصطلاحاً:

والآن وبعد معرفة معنى أصول الفقه لغة بمعرفة أجزائه على أنه
مركب إضافي قبل أن يصبح لقباً على الفن المخصوص يجدر بنا أن
نعرف معناه اللقبى الذي لا ينظر فيه إلى أجزائه التي ركب منها بل
صارت كلمة الأصول فيه كالزاي من زيد لا تدل على معنى خاص
وإنما مجموع الكلمتين أصول الفقه يدل على الفن المخصوص كما أن
مجموع حروف زيد يدل على المسمى المخصوص.

وقد عرف الحنفية أصول الفقه بمعناه اللقبى بقولهم: هو العلم
بالقواعد الكلية التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية
من أدلتها التفصيلية.

ومن نصوصهم في ذلك قول مُسَلَّم الثبوت: هو العلم بالقواعد
الكلية التي يتوصل بها إلى استنباط المسائل الفقهية من دلائلها.
وقال صدر الشريعة: هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى
الفقه على وجه التحقيق.

موضوع أصول الفقه:

موضوعه الدليل السمعي الكلي أي الأدلة الأربعة المتفق عليها بين الأئمة إجمالاً لا مطلقاً بل حال كونها مشتركة في الإيصال إلى حكم شرعي، ومعرفة أقسام تلك الأدلة ومراتبها ومعرفة وجوه ترجيح بعضها على بعض عند التعارض ومعرفة الاستنباط كالبحث عن دلالة العام والأمر والنهي وغيرهما والمستنبط أي المجتهد. هـ المذهب في أصول المذهب للفرفور.

مسائل علم أصول الفقه:

مسائله: هي مطالبه الجزئية التي يطلب إثباتها فيه كمسائل العبادات والمعاملات ونحوها للفقه ومسائل الأمر والنهي والخاص والإجماع والقياس وغيرها لأصول الفقه. هـ المذهب في أصول المذهب للفرفور.

تعريف الدليل:

الدليل لغة: يطلق على أمرين أحدهما المرشد للمطلوب مأخوذ من دليل القوم لأنه يرشدهم. الثاني ما به الإرشاد أي العلامة المنصوبة لمعرفة الدليل كالعالم دليل على وجود الصانع عز وجل. واصطلاحاً: هو الموصل بصحيح النظر إلى المطلوب.

وله أسماء متعددة قال القاضي أبو زيد الدبوسي في تقويم الأدلة ويسمى الدلالة ومستدللاً به وحجة وسلطاناً وبرهاناً وبياناً. هـ. وينقسم الدليل إلى ما يفيد علماً قطعياً وظنياً ليكون ثبوت الحكم بقدر دليبه لذلك قسموا الأدلة السمعية إلى أربعة أقسام:

• القسم الأول: قطعي الدلالة والثبوت معاً كنصوص القرآن المفسرة والمحكمة والسنة المتواترة التي مفهومها قطعي.

- القسم الثاني: قطعي الثبوت ظني الدلالة كآيات المؤولة.
- القسم الثالث: ظني الثبوت قطعي الدلالة كأخبار الآحاد التي مفهومها قطعي.
- القسم الرابع: ظني الثبوت والدلالة معاً كأخبار الآحاد التي مفهومها ظني.

فبالقسم الأول يثبت الفرض وبالقسمين الثاني والثالث يثبت الوجوب وبالقسم الرابع يثبت المندوب، والحرام في مرتبة الفرض والمكروه تحريماً في مرتبة الوجوب، والمكروه تنزيهاً في رتبة المندوب. والدليل في عرف الفقهاء يطلق على الكتاب والسنة والإجماع والاستدلال.

(٤) وجه الحصر أن الأدلة الشرعية لا تخلو إما أن يكون قول الشارع أو قول غيره فالأول لا يخلو إما أن يكون من الله وهو الكتاب أو من الرسول وهو السنة والثاني لا يخلو إما أن يكون قطعياً وهو الإجماع وإما أن يكون ظنياً وهو القياس. هـ أحسن الحواشي.

(٥) إضافة الطريق إلى التخريج بيانية أو بمعنى اللام أي طريق لتخريج الأحكام من إضافة المصدر إلى المفعول أي طريق تخريج المجتهد الأحكام من النصوص والأقيسة. هـ أحسن الحواشي.

البحث الأول في كتاب الله تعالى (١) وفيه فصول

(١) وجه تقديم هذا البحث أن الكتاب أصل مطلق أي كامل والباقيات أصول إضافية لكون الموافقة مع الكتاب ضرورة فيها وإن كان بحسب التبيان كما في قوله تعالى: ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ ﴾ (النحل: ٨٩)

وقد ترك المصنف تعريف الكتاب لشهرته وعرفه صاحب المنتخب بقوله: أما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول صلى الله عليه وآله وسلم المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلاً متواتراً بلا شبهة.
خواص الكتاب:

١ - أنه اسم للنظم والمعنى جميعاً والمراد بالنظم العبارات التي تشتمل عليها المصاحف والمراد بالمعنى ما تدل عليه العبارات فالألفاظ والمعاني من عند الله عز وجل والرسول صلى الله عليه وآله وسلم ما كان إلا تالياً ومبلغاً إياها.

وإنما عدل علماء الأصول عن التعبير باللفظ إلى التعبير بالنظم أدباً مع القرآن لأنه لا يلفظ إلا المسترذل كالنوى يقال أكلت الثمرة ولفظت نواتها فترك علماء الأصول هذه الكلمة وعبروا بالنظم لسلامته من تلك الشائبة.

ولم يجعل الحنفية النظم لازماً في حق جواز الصلاة عند العجز عن القراءة بالعربية.

ويتفرع على هذه الخصيصة وهي أن القرآن اسم للنظم والمعنى

ما يلي:

أ- ما ألهم الله عز وجل به رسوله صلى الله عليه وسلم من المعاني ولم ينزل عليه ألفاظها بل عبر الرسول بألفاظ من عنده عما ألهم به لا يعد قرآناً ولا تثبت له أحكام القرآن وإنما هو من أحاديث الرسول وكذلك الأحاديث القدسية وهي الأحاديث التي قالها الرسول فيما يرويه عن ربه لا تعد من القرآن ولا تثبت لها أحكامه فلا تكون في مرتبته في الحجية ولا تصح الصلاة بها ولا يتعبد بتلاوتها.

ب- تفسير سورة أو آية بألفاظ عربية مرادفة ألفاظ القرآن دالة على ما دلّت عليه ألفاظه لا يعد قرآناً مهما كان مطابقاً للمفسّر في دلالاته لأن القرآن ألفاظ عربية خاصة أنزلت من لدن الله عز وجل.

ج- ترجمة سورة أو آية بلغة أجنبية غير عربية لا تعد قرآناً مهما روعي من دقة الترجمة وتماثل مطابقتها للمترجم في دلالاته.

نعم لو كان تفسير القرآن أو ترجمته يتم بوساطة من يوثق بدينه وأمانته وحذقه يسوغ أن يُعتبر هذا التفسير أو هذه الترجمة بياناً لما دلّ عليه القرآن ومرجعاً لما جاء به ولكن لا يعتبر هو القرآن ولا تثبت له أحكامه فلا يحتاج بصيغ عباراته وعموم لفظه وإطلاقه لأن ألفاظه وعباراته ليست ألفاظ القرآن ولا عباراته ولا يتعبد بتلاوته ولا تصح الصلاة به إلا للعاجز عن العربية على المعتمد عند الحنفية.

٢- الخصيصة الثانية: أنه منقول بالتواتر أي بطريق النقل الذي يفيد العلم والقطع بصحة الرواية ويتفرع عن هذا أن بعض القراءات التي تروى بغير طريق التواتر كما يقال وقرأ بعض الصحابة كذا لا تعد من

القرآن ولا تثبت لها أحكامه وإنما هي لغات جمع لغة وهي عند الأصوليين كحديث خبر الأحاد. هـ نقلاً عن الوجيز للفرفور بتصرف يسير.

حجية القرآن:

اعلم أولاً أن الحجية هي البرهان على أن القرآن حجة على الناس والبرهان هو الدليل الذي يشتمل على مقدمات كلها يقينية، والبرهان على أن القرآن حجة على الناس وأن أحكامه دستور واجب عليهم اتباعه هو أنه من عند الله عز وجل وأنه نقل إليهم عن الله عز وجل بطريق قطعي لا ريب في صحته، أما البرهان على أنه من عند الله عز وجل فهو إعجازه الناس عن أن يأتوا بمثله.

معنى الإعجاز وأركانه:

الإعجاز معناه في اللغة: نسبة العجز إلى الغير وإثباته له، يقال أعجز الرجل أخاه إذا أثبت عجزه عن شيء وأعجز القرآن الناس أثبت عجزهم عن أن يأتوا بمثله.

ولا يتحقق الإعجاز إلا إذا توفرت أمور ثلاثة:

- ١- التحدي أي طلب المباراة والمنازلة والمعارضة.
- ٢- أن يوجد المقتضي الذي يدفع المتحدي إلى المباراة والمنازلة.
- ٣- أن ينتفي المانع الذي يمنعه من هذه المباراة.

فالقرآن الكريم توفر فيه التحدي به ووجد المقتضي لمن تحدوا به أن يعارضوه وانتفي المانع لهم ومع هذا لم يعارضوه ولم يأتوا بمثله، أما التحدي فالرسول صلى الله عليه وآله وسلم قال للناس ما مقتضاه: إني رسول الله إليكم وبرهاني على ذلك هذا القرآن الذي أتلوه عليكم لأنه أوحى إليّ به من عند الله، فلما أنكروا عليه دعواه قال لهم ما مقتضاه: إن

كنتم في ريب من أنه من عند الله وتبادر إلى عقولكم أنه من صنع البشر فأتوا بمثله أو بعشر سور مثله أو بسورة من مثله وتحداهم وطلب منهم هذه المعارضة بلهجات واخزة وألفاظ قارعة وعبارات تهكمية تدفع إلى المباراة وأقسم أنهم لا يأتون بمثله ولن يفعلوا لعجزهم عن ذلك.

قال تعالى ﴿ قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَتْ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ (٨٨) الإسراء .
 وقال تعالى ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ (٢٣) فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴾ (٢٤) البقرة.

وأما وجود المقتضي للمعارضة عند من تحداهم فذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم ادعى أنه رسول الله وجاءهم بدين يبطل دينهم وما وجدوا عليه آباءهم وسفاه عقولهم وأصنامهم واحتج على دعواه بالقرآن أنه من عند الله تعالى وتحداهم لمعارضته فما كان أحوجهم وأشد حرصهم على أن يأتوا بذلك ليبطلوا كونه من عند الله وليدحضوا حجة محمد على أنه رسول الله وبذلك ينصرون آلهتهم ويدافعون عن دينهم ويجتنبون الحروب والقتل.

وأما انتفاء ما يمنعهم من معارضته فلأن القرآن نزل عربياً بألفاظه وعباراته وأسلوبه، والعرب أهل البيان والفصاحة واللسن وهم على ذلك ناضجوا العقول ذوو بصر بالأمور وخبرة بالتجارب كما نطقت بذلك آثارهم وقد دعاهم القرآن في تحديه لهم أن يستعينوا بمن شاءوا ليستكملوا نقصهم ويتموا عدتهم ومع ذلك فالقرآن أنزل منجماً في قريب من ثلاث وعشرين سنة بين كل مجموعة وأخرى زمن فيه متسع للمعارضة والإتيان بمثلها لو كان في مقدورهم.

فلا ريب إذن أن التجاءهم إلى المحاربة بدل المعارضة واثتارهم على قتل الرسول بدل اثتارهم على الإتيان بمثل قرآنه اعتراف منهم بعجزهم عن معارضته وتسليم أن هذا القرآن فوق مستوى البشر ودليل قاطع على أنه من عند الله.

وجوه الإعجاز:

- ١- اتساق عباراته ومعانيه وأحكامه فكل ما ظاهره التعارض من آيات القرآن فهو بعد البحث متسق لا اختلاف فيه قال تعالى ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ (٨٢) النساء.
- ٢- انطباق آياته على ما يكشفه العلم من نظريات علمية وذلك كثير في آيات القرآن الكريم.
- ٣- إخباره بوقائع لا يعلمها إلا علام الغيوب مثل غلبة الروم على أعدائهم ودخول المسجد الحرام للمؤمنين وقصص الأمم البائدة التي لا آثار لها ولا معالم تدل على أخبارها.
- ٤- فصاحة ألفاظه وبلاغة عباراته وقوة تأثيره وحسبك دليلاً على ذلك قول الوليد بن المغيرة وهو ألد أعداء النبي صلى الله عليه وسلم: إن له لحلاوة وإن عليه لطلاوة وإن أسفله لمغدق وإن أعلاه لمثمر وما يقول مثل هذا البشر أهـ الوجيز للفرفور.

أنواع أحكام الكتاب:

أنواع الأحكام التي جاء بها القرآن العظيم ثلاثة:

١- الأحكام الاعتقادية: وهي تتعلق بما يجب على المكلف اعتقاده في الله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر والكون والمبدأ والمصير.

٢- الأحكام الخلقية: وهي تتعلق بما يجب على المكلف أن يتحلّى به من الفضائل وأن يتخلّى عنه من الرذائل.

٣- الأحكام العملية: وهي تتعلق بما يصدر عن المكلف من أقوال وأفعال وهذا النوع الثالث هو فقه القرآن وهو المقصود الوصول إليه بعلم أصول الفقه والأحكام العملية هذه تنظم نوعين أحكام العبادات مما يقصد به تنظيم علاقة الإنسان بربه وأحكام المعاملات مما يقصد به تنظيم علاقة المكلفين بعضهم ببعض أفراداً وأماً وجماعات.

دلالة آياته:

نصوص القرآن كلها قطعية من جهة ورودها وثبوتها ونقلها عن الرسول صلى الله عليه وسلم إلينا فهي قطعية الثبوت بمعنى أننا نجزم ونقطع بأن كل نص نتلوه من نصوص القرآن هو نفسه النص الذي أنزله الله على رسوله وبلغه الرسول المعصوم إلى الأمة من غير تحريف ولا تبديل فنقل إلينا القرآن بطريق التواتر على ذلك أجمعت الأمة من غير خلاف.

وأما نصوصه من جهة دلالتها على ما تضمنته من الأحكام

فتنقسم إلى قسمين:

نص قطعي الدلالة على حكمه ونص ظني الدلالة على حكمه.

• فالنص قطعي الدلالة هو: ما دل على معنى متعين فهمه منه ولا يحتمل تأويلاً ولا مجال لفهم معنى غيره مثل قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ مِنْ نَفْسِكُمْ أَنْتُومَ مِمَّنْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ إِذَا تَلَّوْتُمُ الْقُرْآنَ لِأَنَّكُمْ تَعْلَمُونَ أَلَمْ تَدْرِكُوا لَمَّا تَقُولُ لَلرَّبِّ غَيْرُ ذَلِكَ وَلَسْنَا لَـلرَّبِّ قَادِرِينَ﴾ فهذا نص قطعي الدلالة على أن فرض الزوج في هذه الحالة النصف لا غير.

• وأما النص ظني الدلالة فهو: ما دل على معنى ولكن يحتمل أن يؤوّل ويصرف عن هذا المعنى ويراد منه معنى غيره كقوله تعالى ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ البقرة: ٢٢٨ فلفظ القرء لغة مشترك بين معنيين يطلق لغة على الطهر ويطلق على الحيض والنص دل على أن المطلقات يتربصن ثلاثة قروء فيحتمل أن يراد ثلاثة أطهار ويحتمل أن يراد ثلاث حيضات فهو ليس قطعي الدلالة على معنى واحد من المعنيين ولهذا اختلف المجتهدون في أن عدة المطلقة ثلاث حيضات أو ثلاثة أطهار.

فالنص الذي فيه لفظ مشترك أو لفظ عام خصص أو لفظ مجمل أو نحو هذا يكون ظني الدلالة لأنه يدل على معنى ويحتمل الدلالة على غيره.

وقد اشتمل مبحث الكتاب على الفصول التالية:

- ١- الخاص والعام.
 - ٢- المطلق والمقيد.
 - ٣- المشترك والمؤول.
 - ٤- الحقيقة والمجاز.
 - ٥- الصريح والكناية.
 - ٦- المتقابلات والمراد بها الظاهر والنص والمفسر والمحكم مع ما يقابلها من الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه.
 - ٧- ما ترك به حقائق الألفاظ.
 - ٨- متعلقات النصوص.
 - ٩- الأمر.
 - ١٠- النهي.
 - ١١- معرفة طرق المراد بالنصوص.
 - ١٢- حروف المعاني وموارد استعمالها.
 - ١٣- وجوه البيان وأحكامها.
- وهذه بمثابة الفهرس وسيأتي بيان كل مبحث منها في محله.

الفصل الأول في الخاص والعام (١)

الخاص لفظ (٢) وضع لمعنى أو لمسمى معلوم على الانفراد
كقولنا في تخصيص الفرد زيد وفي تخصيص النوع رجل وفي تخصيص
الجنس إنسان (٣)

(١) جمعها في فصل واحد لاشتراكهما في كون كل واحد منهما
موضوعاً لمعنى واحد وإن كان الخاص يدل على معنى منفرد عن
الأفراد، والعام مشتمل على الأفراد وسيتضح لك ذلك من خلال
تعريف المصنف للخاص والعام وقدم الخاص على العام لأن العام
بمنزلة المركب والخاص بمنزلة المفرد والمفرد مقدم على المركب.

(٢) عبر باللفظ دون النظم لأن هذا تعريف مطلق الخاص لا خاص
الكتاب فلا يجب رعاية الأدب بذكر النظم. أه أحسن الحواشي.

(٣) ذكر المصنف هنا تعريف الخاص وأنواع الخاص شرعاً ومثاله.

أما التعريف فالخاص لغة يأتي بمعنى الانفراد (الخاء والصاد)
أصل مطرد منقاس وهو يدل على الفرجة والثلمة تقول خصصت
فلاناً بشيء خصوصية لأنه إذا أفردته وحده أوقع فرجة بينه وبين غيره
وخصه بالشيء أفردته به دون غيره وفضله على غيره.

واصطلاحاً هو كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد خرج
بقولنا وضع لمعنى اللفظ المهمل كديز مقلوب زيد وخرج بقولنا
المعلوم المجمل وخرج بقولنا الانفراد العام.

ويعرف الخاص أيضاً بأنه كل اسم وضع لمسمى معلوم على
الانفراد وانقطاع المشاركة بمعنى أنه لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين
فيه مثل زيد وعمرو وغيرهما من أسماء الأعلام.

وأما أنواع الخاص شرعاً فثلاثة:

- الأول: خصوص الجنس إن كان اللفظ مشتملاً على كثيرين متفاوتين في أحكام الشرع مثل إنسان.
- الثاني: خصوص النوع إن كان اللفظ مشتملاً على كثيرين متفقين في الحكم الشرعي مثل رجل.
- الثالث: خصوص العين إن كان له معنى واحد مثل زيد، وهذا الثالث هو المراد هنا عند الأصوليين فعندما نتكلم عن الخاص في مبحث الأصوليين نقصد خصوص العين.

والعام كل لفظ ينتظم جمعاً من الأفراد إما لفظاً كقولنا مسلمون
ومشركون وإما معنى كقولنا مَنْ وما (١)

(١) ذكر المصنف هنا تعريف العام فالعام لغة: يأتي بمعنى الشمول
والعين والميم أصل صحيح واحد يدل على الطول والكثرة والعلو
كقولهم عَمَّنَا هذا الأمر يَعُمُّنَا عموماً إذا أصاب القوم أجمعين وشملهم.
واصطلاحاً هو: كل لفظ ينتظم جمعاً من الأفراد ومعنى ينتظم
يشتمل واحترز بهذا القيد عن المشترك فإنه لا يشتمل معنيين أو أكثر بل
يحتمل كل واحد منهما على التسوية بطريق البدلية.
واحترز بقوله جمعاً عن الخاص فإنه ينتظم فرداً واحداً.
واحترز به أيضاً عن الثنية وأسماء الأعداد لأنها تنتظم جمعاً
أيضاً لكن من الأجزاء لا من الأفراد.

إما لفظاً كقولنا مسلمون ومشركون فكل كلمة منهما جمع منكر
يطلق على متعدد والمراد باللفظ الصيغة.
وإما معنى كقولنا من وما والمراد بالمعنى أن يكون العموم
مستفاداً باعتبار المعنى دون الصيغة - اللفظ - كمن وما فإنها ليست
باسم جمع.

ومن خلال هذا تفهم أن العام لا يشترط فيه الاستغراق عند
المصنف وإليه ذهب فخر الإسلام البزدوي والحافظ النسفي ومشايخ
ما وراء النهر من الحنفية، أما عند مشايخ العراق من الحنفية
فلاستغراق شرط في العام وعليه الشافعية وغيرهم من الأصوليين.

وحكم الخاص من الكتاب وجوب العمل به لا محاله فإن قابله
خبر الواحد أو القياس فإن أمكن الجمع بينهما بدون تغيير في حكم
الخاص يعمل بهما. وإلا يعمل بالكتاب ويترك ما يقابله (١)

(١) بين المصنف رحمه الله بهذا الكلام حكم الخاص وقد عرفت أن
المراد بالخاص خصوص العين ، وهو ما كان له معنى واحد لا يحتمل
غيره.

حكم هذا الخاص: هو وجوب العمل به لا محالة لأن المقصود
من وضع الألفاظ للمعاني أن تدل عليها وإلا لم يكن للوضع فائدة.
وقد اتفق الأئمة على أن دلالة الخاص على المراد منه قطعية يتناول
المخصوص قطعاً واختلفوا بعد ذلك هل الخاص بدلالته القطعية لا
يحتمل البيان والتغيير أم أنه باعتبار قطعية دلالته هذه يحتمل البيان
والتغيير على مذهبين:

المذهب الأول: رأي جماهير أصحابنا الحنفية أن الخاص يبين بنفسه فلا
يحتمل البيان، يعني أن الخاص لا يحتاج عندنا إلى بيان التفسير.
ولهذا المذهب نتيجتان عندنا هما:

أ- أن الخاص لا يحتاج إلى بيان تفسير في موضوعه فلا يحتاج إلى أحاديث
واردة في بيانه.

ب- أن الخاص قطعي لا ينسخ بخبر الآحاد، والتغيير نسخ وما كان
قطعياً لا ينسخ بما هو أدنى منه إذ لا بد من أن يكون في قوة المنسوخ .
لذلك قال المصنف في الخاص إن قابله خبر الواحد أو القياس
فإن أمكن الجمع بينهما بدون تغيير في حكم الخاص يعمل بهما لأن
الأصل في الدلائل الأعمال دون الإهمال.

فإن تعذر الجمع بينهما عملنا بالكتاب وتركنا ما قابله لأن الكتاب أقوى منهما لأنه قطعي وهما ظنيان لأن في خبر الواحد شبهة الانقطاع عنه عليه الصلاة والسلام والقياس مبناه على الرأي وهو يحتمل الغلط.

المذهب الثاني: للشافعية ومن وافقهم أن الخاص وإن كان قطعي الدلالة على ما وضع له يحتمل البيان والتغيير عن أصل وضعه فإذا وجد ذلك المغير من النصوص اعتبر مبيناً للمراد ولهذا المذهب نتيجتان هما:

- أ- أن الخاص يقبل البيان والتغيير.
 - ب- أن الخاص القرآني بسبب قبوله للبيان والتغيير هو كالمجمل فيمكن تبيينه ولو بها دونه في القوة من حيث الثبوت كخبر الأحاد.
- ولهذا الخلاف بين جماهير الحنفية وغيرهم نتائج هامة في الفروع تظهر في شرح الأمثلة.

مثال الخاص في قوله تعالى ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾ (البقرة: ٢٢٨) (١) فإن لفظة الثلاث خاص في تعريف عدد معلوم فيجب العمل به ولو حمل الأقرء على الأطهار كما ذهب إليه الشافعي باعتبار أن الطهر مذكر دون الحيض وقد ورد الكتاب في الجمع بلفظ التأنيث دل على أنه جمع المذكر وهو الطهر لزم حينئذ ترك العمل بهذا الخاص لأن من حمله على الطهر لا يوجب ثلاثة أطهار بل طهرين وبعض الثالث وهو الذي وقع فيه الطلاق.

(١) بيان مأخذ الأئمة من هذه الآية الشريفة توضيحه كالتالي:

• مأخذ الحنفية رحمهم الله:

قرر فقهاؤنا رحمهم الله تعالى أن القرء لفظ مشترك وضع في اللغة للحيض كما وضع في اللغة للطهر والمراد به في الآية المذكورة عندنا هو الحيض.

ودليلنا على ذلك: أنه لو كان المراد بالقرء في الآية الطهر لبطل موجب الخاص والخاص في نظم الآية المذكورة هو (ثلاثة) فهذه الكلمة وضعت لعدد معلوم ولا تحتمل الثلاثة زيادة ولا نقصاً وتفسير القرء بالطهر تلزم منه الزيادة أو التنقيص عن الثلاثة وهذا التغيير يبطل موجب الخاص.

لأن الطلاق لو وقع في حالة الطهر فالطهر الذي طلق فيه إن لم يحتسب من العدة لوجب ثلاثة أطهار وبعض الطهر وإن احتسب كما قال الشافعية يجب طهران وبعض الطهر وبعض الطهر ليس بطهر فتبين أن الخاص وهو ثلاثة لم يبق على حاله بل زاد أو نقص. وهذه المشكلة لا ترد على تفسير القرء بالحيض.

• مأخذ الشافعية رحمهم الله:

قال الشافعية رحمهم الله: المراد بالقرء هو الطهر بدليل أن العدد جاء مذكراً بدخول التاء عليه كما هو شأن العدد من الثلاثة إلى العشرة من دخول التاء في المذكر وعدمه في المؤنث، يقال ثلاثة رجال في جمع المذكر وثلاث نسوة في جمع المؤنث.

فقد ورد العدد في الكتاب بلفظ التأنيث وهو ثلاثة فعلم أن المعدود مذكر وهو الأطهار جمع طهر.

والجواب عن هذا: أن القرء والحيض اسمان للدم المخصوص فمن تأنيث أحدهما لا يلزم تأنيث الآخر، ألا ترى أن الذهب والعين اسمان لشيء واحد مع أن أحدهما مذكر والآخر مؤنث فكذا القرء مذكر وإن كان الحيض مؤنثاً فإلحاق علامة التذكير إنما كان لتذكير القرء فلا يدل على أن المراد به الأطهار فافهم.

وأورد الشافعية رحمهم الله على الحنفية سؤالاً هو: أن الطلاق لو وقع في زمن الحيض لم يحتسب بهذه الحيضة ولزمها أن تعتد بثلاث حيض غير الحيضة التي طلقت فيها وهذا يلزم منه الزيادة على النص إذ موجب العدد وهو الثلاثة كما يبطل بالنقصان يبطل كذلك بالزيادة.

وأجاب أصحابنا الحنفية على هذا الاعتراض بأنه: لما وجب تكميل الحيضة الأولى بشيء من الرابعة وجبت الرابعة بتمامها فكانت ثلاث حيض كاملات وبعض الرابعة لأن الحيضة الواحدة وهي الرابعة لا تقبل التجزئة، فإن أثبتنا بعضها وتركنا باقيها كان هذا مخالفاً للإجماع فكان عملنا ضرورة احتساب الرابعة كلها خاصة بعد ثبوت تكميل الحيضة بالسنة وهو أن عدة الأمة نصف عدة الحرة اتفاقاً فكان يجب أن تكون عدة الأمة حيضة ونصفاً فأكملها الشارع إلى الحيضتين

يقول عليه الصلاة والسلام (طلاق الأمة ثنتان وعدتها حيضتان)
أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه من حديث السيدة عائشة رضي
الله عنها وأخرجه البيهقي والدارقطني من حديث ابن عمر رضي الله
عنهما.

فتبين أن الحيض غير متجزئ بالإجماع بخلاف الطهر فإنه
متجزئ بالإجماع فصح تأويل الحنفية القرء بالحيض ولم ينتقض به
موجب الخاص وبطل تأويل المخالف القرء بالطهر لمخالفته لموجب
الخاص.

ويُجَرِّجُ على هذا حكم ثبوت حق الرجعة في الحيضة الثالثة وزواله وتصحيح نكاح الغير وإبطاله وحكم الحبس والإطلاق والسكنى والإنفاق والخلع والطلاق وتزوج الزوج بأختها وأربع سواها وأحكام الميراث مع كثرة تعدادها (١)

(١) فيخرج على هذا أي يستنبط ويتفرع على هذا الخلاف بيننا وبين الشافعية فروع فقهية منها:

١. جواز الرجعة عندنا في الحيضة الثالثة لبقاء العدة وزوال حق الرجعة عنده لانتهاء العدة.
٢. يصح في الحيضة الثالثة نكاح الغير عنده لختم العدة لا عندنا لبقاء العدة.

٣. تحبس المطلقة طلاقاً رجعيّاً في بيت الزوجية وتمنع من الخروج مادامت في الحيضة الثالثة عندنا بحبس العدة لبقائها ولا كذلك عنده لانقضاء العدة فلها الخروج وهذا معنى الحبس والإطلاق.

٤. يجب على الزوج السكنى والنفقة عندنا لبقاء العدة ولا كذلك عنده.

٥. وكذا يصح عندنا إيقاع طلاق آخر والخلع لبقاء العدة عندنا ولا كذلك عنده لختم العدة.

٦. ولا يجوز في الحيضة الثالثة التزوج بأختها للزوم الجمع بين الأختين وهو حرام وذلك لبقاء العدة عندنا ولا كذلك عنده.

٧. ولا يجوز في الحيضة الثالثة تزوج أربع سواها للزوم الخمس بالنظر إلى بقاء العدة عندنا ولا كذلك عنده.

٨. وأحكام الميراث فإذا مات الزوج في الحيضة الثالثة ورثته المطلقة وبطل لها الوصية عندنا لبقاء العدة ولا كذلك عنده فافهم.

(٢) - وكذلك قوله تعالى ﴿ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي
أَزْوَاجِهِمْ ﴾ (الأحزاب: ٥٠) خاص في التقدير الشرعي فلا يترك العمل
به باعتبار أنه عقد مالي فيعتبر بالعقود المالية فيكون تقدير المال فيه
موكولاً إلى رأي الزوجين كما ذكره الشافعي (١)

(١) هذا هو المثال الثاني من أمثلة الخاص وهو يتناول مسألة تقدير المهر
الشرعي.

وتقرير المسألة: هل المهر الذي لا يصح العقد بأقل منه مقدر
شريعاً أم مفوض إلى رأي العاقدين.

اختلف الفقهاء في هذه المسألة فقرر أصحابنا الحنفية أن: أقل
المهر مقدر شريعاً فلا يد للعبد في تقديره.

وذهب الشافعية إلى: أن أقل المهر مفوض إلى رأي العاقدين
فكل ما يصلح ثمناً يصلح مهراً.
مأخذ الأئمة:

أخذ أصحابنا الحنفية مذهبهم في تقدير أقل المهر من قوله تعالى: ﴿ قَدْ
عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ ﴾ فالفرض خاص معناه التقدير وكذا الكناية
أي الضمير المكنى به عن الاسم الظاهر أي نا عبارة عن الشارع وهو
لفظ خاص.

ينتج عن هذا أن أقل المهر مقدر وأن تقديره للشارع دون غيره
عملاً بموجب الخاص وهو (نا).

ثم إن التقدير إما لمنع الزيادة أو لمنع النقصان والأول منتفي
لانعقاد الإجماع على أن الأعلى غير مقدر فيكون الأدنى مقدرًا وقد بينه
النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: (لا مهر أقل من عشرة دراهم) رواه
ابن أبي حاتم وقال الحافظ ابن حجر: إنه بهذا الإسناد حسن وحسنه

البغوي كما في شرح البخاري للشيخ برهان الدين الحلبي كذا في إعلاء السنن نقلاً عن فتح القدير وما قررناه هو مذهب علي وابن عمر وعائشة وإبراهيم النخعي والشعبي وغيرهم.

وأخذ الشافعية مذهبهم من قياس المهر على بدل البيع والإجارة فإن العقد مفوض بهما إلى رأي المتعاقدين ولأن المهر حق الزوجة فإذا رضيت بالنقصان يجب ناقصاً والحاصل أن الإمام الشافعي رضي الله عنه لم يجعل أقل المهر مقدراً بل جعله موكولاً إلى رأي الزوجين لأنه بدل المعقود عليه وهو البضع فصار كأعواض العقود المالية كالبيع والإجارة وهو فيما يثبت على تراضي المتبايعين فكذا هذا، لكننا نقول بهذا ترك الخاص من الكتاب بالقياس فلا يصح.

وقرّع على هذا(١) أن التخلي لنفل العبادة أفضل من الاشتغال
بالنكاح وأباح إبطاله بالطلاق كيف ما شاء الزوج من جمع أو تفريق
وأباح إرسال الثلاث جملة واحدة وجعل عقد النكاح قابلاً للفسخ
بالخلع.

(١) وقرّع أي الشافعي رحمه الله تعالى على أن الأصل في عقد النكاح أنه
عقد مالي كسائر العقود المالية الفروع التالية:

١. ذهب الشافعي إلى أن التخلي لنفل العبادة أفضل من الاشتغال
بالنكاح لأن النكاح من المعاملات كسائر العقود المالية.

٢. وأباح الشافعي إبطال النكاح بالطلاق كيفما شاء الزوج من جمع
وتفريق فالجمع أن يوقع ثلاثاً في طهر واحد والتفريق أن يفرق الثلاث
في ثلاثة أطهار وأباح الشافعي كذلك إرسال الزوج الثلاث جملة
واحدة أي دفعة واحدة بلفظ واحد كما جاز فسخ البيع مطلقاً وعندنا
الجمع بين الطلقتين والثلاث في طهر واحد أو كلمة واحدة بدعة لأنه
مخالف للسنة لأن النكاح سنة تتعلق به المصالح الدينية والدينية فيكره
إبطاله إلا على قدر الحاجة إلى الخلاص.

٣. وجعل الإمام الشافعي رضي الله عنه عقد النكاح قابلاً للفسخ
بالخلع كما أن سائر العقود تقبل الفسخ فالخلع عند الشافعي فسخ
للنكاح وليس بطلاق أما عندنا فهو طلاق.

وما ذكره المصنف رحمه الله عن الشافعي في هذه المسألة مرجوح
في مذهبه إذ المعتمد عند الشافعية أن الخلع طلاق فافهم.

وكذلك قوله تعالى ﴿حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ (البقرة: ٢٣٠) خاص في وجود النكاح من المرأة فلا يترك العمل به بما روي عن النبي عليه السلام أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل (١)

(١) هذا المثال الثالث للخاص وهو يتناول مسألة جواز تولى المرأة عقد نفسها.

وتقرير المسألة: هل للمرأة أن تعقد لنفسها أم لا بد لصحة العقد من الولي.

ذهب الجمهور إلى اشتراط الولي وذهب الحنفية إلى عدم اشتراط الولي لصحة النكاح، وروى الحسن عن أبي حنيفة انعقاده في الكفو لا في غيره وعليه الفتوى.

مأخذ الأئمة:

أخذ أصحابنا مذهبهم في جواز صدور النكاح من المرأة وعدم اشتراط الولي من قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ فكلمة تنكح خاص في صدور النكاح وجوازه من المرأة فيجب العمل به.

أخذ الجمهور مذهبهم بعدم الجواز وبطلان عقد المرأة لنفسها من قوله صلى الله عليه وسلم (أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل) رواه أبو داود والترمذي وحسنه وصححه ابن حبان وأجاب عنه الحنفية بأجوبة منها:

أ- أنه خبر واحد جاء مخالفاً لخاص الكتاب فيعمل بالخاص لقطعيته ويترك خبر الواحد كما تقدم.

ب- هذا الحديث عام مخصوص البعض فهو محمول على نكاح الصغيرة والأمة أو هو محمول على نفي الكمال لثلاث تنسب إلى الوقاحة.

وَحَمَلَهُمْ عَلِيٌّ هَذَا حَدِيثُ أَبِي الْأَحْوَصِ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ رَفِيعٍ
عَنْ أَبِي سَلَمَةَ جَاءَتْ امْرَأَةٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ:
إِنَّ أَبِي أَنْكَحَنِي رَجُلًا وَأَنَا كَارِهَةٌ فَقَالَ لِأَيِّهَا: لَا نِكَاحَ لَكَ إِذْهَبِي
فَأَنْكَحِي مَنْ شِئْتِ، أَخْرَجَهُ سَعِيدُ بْنُ مَنْصُورٍ وَهُوَ مَرْسَلٌ جَيِّدٌ، وَصَحَّ
عَنْ عَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِجَازَتُهُ نِكَاحَ امْرَأَةٍ زَوْجَتِهَا أُمُّهَا بِرِضَاهَا رَوَاهُ
الْبَيْهَقِيُّ وَابْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَحَدِيثُ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (الْأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا وَالْبَكَرُ تَسْتَأْذِنُ فِي
نَفْسِهَا وَإِذْنِهَا صِمَاتُهَا) رَوَاهُ مُسْلِمٌ.

تأمل في قوله أحق بنفسها من وليها تجده يفيد جواز نكاح
الثيب بدون الولي والشافعي لا يقول به، والبكر أيضاً تستأمر وإنما بين
حكم كل من ذلك على حده للاهتمام بشأنه لئلا يتوهم أن البكر بغلبة
حياءها لا حاجة إلى استئمارها فأكد حقها في الإذن بقوله والبكر
تستأذن في نفسها وإذنها صماتها، فدللت هذه الأحاديث على أن حديث
أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل ليس على عمومته وإلا
تعارض مع هذه النصوص بل هو خاص ببعض الأحوال كزواج
الصغيرة والأمة أو هو محمول على نفي الكمال.

ج- أن السيدة عائشة رضي الله عنها والزهري خالفا هذا الحديث وهما
راوياه أما خلاف السيدة عائشة رضي الله عنها فهو ما في الدراية
للحافظ ابن حجر أن عائشة زوجت حفصة بنت عبد الرحمن أخيها
على المنذر بن الزبير وعبد الرحمن غائب فلما قدم غضب ثم أجاز ذلك
أخرجه مالك بإسناد صحيح.

وأما خلاف الزهري فذكره ابن عبد البر بقوله: كان الزهري
يقول إذا تزوجت المرأة بغير إذن وليها جاز وهو قول الشعبي
وأبي حنيفة وزفر كذا في الجوهر النقي ومخالفة الراوي لمرويه قدح فيه
عندنا.

د- وفي دليل الشافعية قدح آخر وهو أن حديث أيما امرأة تزوجت
بغير إذن وليها فنكاحها باطل إنما هو من حديث سليمان بن موسى
وابن لهيعة وحجاج بن أرطاة عن الزهري وقد ذكر ابن جريج أنه سأل
عنه الزهري فلم يعرفه رواه الطحاوي عن شيخه ابن أبي عمران
أخبرنا يحيى بن معين عن ابن عليه عن ابن جريج بذلك ا.هـ.

ويتفرع (١) منه الخلاف في حل الوطاء ولزوم المهر والنفقة والسكنى ووقوع الطلاق والنكاح بعد الطلقات الثلاث على ما ذهب إليه قدماء أصحابه بخلاف ما اختاره المتأخرون منهم (٢)

- (١) ويتفرع من الخلاف في هذه المسألة فروع منها:
- حل وطئ المرأة التي نكحت نفسها بغير إذن وليها عندنا لا عنده.
 - لزوم المهر والنفقة والسكنى لتلك المرأة عندنا لا عنده.
 - وقوع طلاقها إذا طلقها الزوج عندنا لا عنده.
 - عدم جواز نكاحها من غير التحليل بعد أن طلقها ذلك الزوج ثلاثاً ثم أراد نكاحها ثانياً وهذا عندنا.
- (٢) ذهب المتأخرون من الشافعية إلى موافقة الحنفية في عدم تجويز نكاح من نكحت بنفسها بدون ولي إذا طلقها زوجها ثلاثاً وأراد تزوجها ثانياً حتى تنكح زوجاً غيره احتياطاً نظراً إلى اشتباه وقوعها على تقدير جواز هذا النكاح وهذا على سبيل الاحتياط في الفروج والله أعلم.

أنواع العام

وأما العام فنوعان: (١) عام خص منه البعض (٢) وعام لم يخص منه شيء (١).

حكم النوع الثاني:

أما العام الذي لم يخص منه شيء فهو بمنزلة الخاص في حق لزوم العمل به قطعاً وبقيناً لا محالة (٢).

(١) سبق تعريف العام وهذا شروع في بيان أنواعه وقد ذكر المصنف أن العام ينقسم إلى قسمين:

• الأول: عام خص منه البعض أي أنه لم يبق على عمومته بل دخله التخصيص فخرج منه البعض بسبب التخصيص.

• الثاني: عام لم يخص منه شيء أي أنه باق على عمومته لم يدخله التخصيص فلم يخرج عنه شيء لعدم المخصص.

(٢) حكم العام الذي لم يخص منه البعض أنه كالخاص في حق وجوب العمل به قطعاً أي هو دليل قطعي يجب العمل بمدلوله ويترك القياس وخبر الواحد في مقابلته.

فالعام عند الحنفية قطعي مساوٍ للخاص في القطعية حتى صح نسخ الخاص به إن كان متأخراً كحديث العرنين نسخ بقوله صلى الله عليه وسلم (استنزهوا من البول) أخرجه الدارقطني والحاكم كما في الدراية.

ولا يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد ابتداءً أي ما لم يخص بقطعي مثله وهذا عند مشايخ العراق والقاضي أبي زيد الدبوسي وفخر الإسلام البزدوي وشمس الأئمة السرخسي ومن تابعهم وهو الصحيح وعليه العمل سلفاً وخلفاً وقال مشايخ سمرقند وبه قال

الشافعي ومالك وأحمد أن العام لا يتناول المدلول قطعاً لاحتمال التخصيص فيكون ظنياً فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس وقد قال الإمام الشافعي رضي الله عنه مقالته المشهورة: (ما من عام إلا وقد خص وما لم يخص يحتمل التخصيص فإذا طرأ على الدليل الاحتمال كسأه ثوب الجمال فبطل به الاستدلال) أي بطلت القطعية فجاز تخصيصه لما ذكر.

واختار هذا إمام الحرمين الجويني والغزالي والرازي وابن الحاجب والأمدي والبيضاوي.

واعلم أن هذا الخلاف محله فيما لم يقم دليل على انتفاء التخصيص فيه، أما إذا قام الدليل على انتفاء التخصيص كقوله تعالى: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ (البقرة: ٢٨٤) وقوله تعالى ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الحجرات: ١٦) فهذا دلالة قطعية اتفاقاً.

وعلى هذا قلنا إذا قطع يد السارق بعدما هلك المسروق عنده لا يجب عليه الضمان لأن القطع جزاء جميع ما اكتسب السارق فإن كلمة (ما) عامة تتناول جميع ما وجد من السارق وبتقدير إيجاب الضمان يكون الجزاء هو المجموع فلا يترك العمل به بالقياس على الغصب (١)

(١) هذا مثال للعام الذي لم يخص منه شيء وتقرير المسألة أن حكم السرقة عند الحنفية القطع وحده ولا يجب الضمان على السارق إذا هلك المسروق عنده أو استهلكه وذهب الإمام الشافعي إلى أن القطع لا ينفي الضمان.

مأخذ الأئمة:

مأخذ الحنفية: بناء على أن العام الذي لم يخص منه البعض يجب العمل به ويفيد القطع، قال الحنفية إذا هلك المسروق عند السارق ثم قطعت يده بسبب السرقة لا يجب على هذا السارق ضمان المال المسروق إذ القطع جزاء جميع ما كسب من السرقة والهلاك فلا يجب عليه جزاء آخر غير القطع لأن كلمة ما في قوله تعالى ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا ﴾ المائدة: ٣٨ عامة ولم يخص منها شيء فتشمل جميع جنائياته فيكون جميع جنائياته هو القطع لا غير ولو وجب عليه الضمان أيضاً يكون الجزاء هو القطع والضمان ولا يجتمع القطع والضمان لأن الشرع جعل القطع وحده جزاء لجميع ما كسب السارق فالضمان زيادة على النص.

مأخذ الإمام الشافعي رضي الله عنه: أخذ الإمام الشافعي رضي الله عنه في هذه المسألة بالقياس حيث قاس السرقة بالغصب كما أن الغاصب إذا هلك المغصوب عنده يضمن فكذلك إذا هلك المسروق عند السارق يضمن.

والجواب: أنه لا يترك عام الكتاب القطعي لأجل هذا القياس الظني على أن القياس غير صحيح فالغصب ليس فيه جزاء آخر غير الضمان أما السرقة فالجزاء موجود وهو القطع فلا حاجة إلى جزاء آخر وكذلك هذا القياس يخالف قوله صلى الله عليه وسلم: (إذا أقيم الحد على السارق فلا غرم عليه) أخرجه ابن جرير الطبري في تهذيب الآثار بإسناد حسن.

وعند النسائي عن عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (لا يغرم صاحب سرقة إذا أقيم عليه الحد) وهو مرسل والمرسل عندنا حجة لا سيما وقد وصله الإمام ابن جرير الطبري.

وروى ابن أبي شيبة بسنده عن الشعبي قال: إن وجدت السرقة بعينها عنده أخذت منه وقطعت يده وإن كان قد استهلكها قطعت يده ولا ضمان عليه، وحكى ابن جرير رحمه الله عدم التضمين عن ابن سيرين والنخعي وعطاء والحسن وقتادة قال: وعلتهم مع الأثر القياس على إجماعهم على أن أهل العدل إذا ظهروا على الخوارج لم يغرموا ما استهلكوه وكذا قطاع الطريق ولو كان السارق في التضمين كالغاصب لتعديده لوجب الضمان على هؤلاء لتعديهم وظلمهم وكذا لو استهلك حربي مالا لمسلم غلب عليه ثم أسلم لم يتبع به إجماعاً قال وهذا الصواب لقوله تعالى ﴿فَأَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا﴾ فلم يأمر بالتغريم ولو كان لازماً لعرفهم به كما عرفهم بالقطع فتبين لك صحة مذهب أصحابنا الحنفية فافهم ولا تكن من الغافلين.

والدليل (١) على أن كلمة ما عامة ما ذكره محمد (٢) رحمه الله
إذا قال المولى لجاريته إن كان ما في بطنك غُلاماً فأنت حرّة فولدت
غلاماً وجارية لا تعتق (٣)

(١) لقائل أن يقول أن كلمة ما موضوعة للعموم أصلاً ولا حاجة إلى
الدليل؟

أجيب: بأن كم من شيء كان موضوعاً لمعنى ولكن ذلك المعنى
لا يكون مراداً عند الفقهاء فيحتاج إلى الدليل.
(٢) إنها خص محمداً رحمه الله لأنه حجة في اللغة العربية.
قال الإمام أحمد بن حنبل: إذا كان في المسألة قول ثلاثة لم تسع مخالفتهم
فقلت من هم؟

قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد بن الحسن، فأبو حنيفة أبصر
الناس بالقياس وأبو يوسف أبصر الناس بالآثار ومحمد أبصر الناس
بالعربية قاله السمعاني في الأنساب.

وقال القاضي أبو القاسم بن أبي العوام: سمعت أحمد بن محمد
بن سلامة وهو الطحاوي يقول سمعت محمد بن شاذان يقول سمعت
الأخفش النحوي يقول: ما وضع شيء لشيء قط فوافق ذلك الشيء
إلا كتاب محمد بن الحسن فإنه وافق كلام الناس. هـ قال شيخ مشايخنا
أبو غدة رحمه الله يريد أنه موافق للعربية تمام الموافقة.

قال الإمام الرازي في شرحه على الجامع الكبير للإمام محمد رحمه
الله: كنت أقرأ بعض مسائل من الجامع الكبير تصنيف الإمام محمد
رحمه الله على بعض المبرزين في النحو - يعني أبا علي الفارسي - فكان
يتعجب من تغلغل واضع هذا الكتاب في النحو.

وقال الإمام الشافعي رضي الله عنه: لقيت محمد بن الحسن رحمه الله أول ما لقيته وهو قاعد في الحجرة وقد اجتمع عليه الناس فنظرت إلى وجهه وكان من أحسن الناس وجهاً فإذا جبينه كأنه عاج ثم نظرت إلى لباسه وكان من أحسن الناس لباساً وسألته عن مسألة فيها خلاف وإني أطمع أن يلحقه ضعف أو يلحن في كلامه فمرّ كالسهم فقوى مذهبه ولم يلحن في كلامه ذكره ابن العماد الحنبلي في الشذرات.

وصح عن الإمام الشافعي رضي الله عنه قوله: لو أشاء أن أقول نزل القرآن بلغة محمد بن الحسن لقلته لفصاحته ذكره المحافظ الذهبي.

ومن نصوص العلماء على حجة محمد بن الحسن رحمه الله في اللغة قول قاضي خان في شرح الزيادات في أول باب الوصية لذوي الأرحام وأهل البيت والأمهات والأختان والجيران ما نصه: بُني الباب على أصول أحدها أن حقائق الأسماء تعرف من أهل اللغة وقول محمد فيه حجة لأنه كان إماماً في اللغة أخذ الأصمعي بقوله في آيات اللغة.

ثم قال قاضي خان في أول الفصل الرابع من الباب المذكور: هكذا قال محمد رحمه الله وقوله حجة في اللغة أ.هـ.

وقال الإيتقاني: قول محمد حجة في اللغة استشهد بقوله أبو عبيد في غريب الحديث أ.هـ نقله في رد المحتار باب الوصية للأقارب وغيرهم.

وقال ملك العلماء الكاساني في البدائع: محمد رحمه الله إمام في اللغة أيضاً واجب التقليد فيها كأبي عبيد والأصمعي والخليل والكسائي والفراء وغيرهم، وقد قلده أبو عبيد مع جلالته قدره واحتج بقوله وكذا أبو العباس المبرد وكان ثعلب يقول محمد عندنا من أقران

سيبويه فكان قوله حجة في اللغة ا.هـ نقله ابن عابدين في رد المحتار في
باب زكاة الأموال
(٣) لأن الشرط أن يكون جميع ما وجد في البطن غلاماً ولم يكن كذلك
ا.هـ أحسن الحواشي.
وقال في التسهيل لا تعتق لأن كلمة ما لعموم ما في البطن ولم
يوجد كله غلاماً فجعل محمد رحمه الله لفظ ما في هذا القول عاماً
وحكم بعدم الحرية ا.هـ.

وبمثلته نقول في قوله تعالى ﴿ فَأَقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ ﴾ فإنه عام في جميع ما تيسر من القرآن ومن ضرورته عدم توقف الجواز على قراءة الفاتحة وقد جاء في الخبر أنه صلى الله عليه وسلم قال لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب فعملنا بهما على وجه لا يتغير به حكم الكتاب بأن نحمل الخبر على نفي الكمال حتى يكون مطلق القراءة فرضاً بحكم الكتاب وقراءة الفاتحة واجبة بحكم الخبر (١)

(١) هذا مثال ثان للعام الذي لم يخص عنه البعض قوله تعالى: ﴿ فَأَقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ ﴾ المزمّل: ٢٠ فإن كلمة ما عامة في جميع ما تيسر من القرآن ومن ضرورة عمومته عدم توقف جواز الصلاة على قراءة الفاتحة وقد جاء في خبر الواحد قوله صلى الله عليه وسلم: (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) رواه البخاري، ولما أمكن العمل بالعام من الكتاب وخبر الواحد جمعنا بينهما فقلنا بفرضية مطلق القراءة في الصلاة بحكم عام الكتاب وبوجوب الفاتحة بحكم خبر الواحد والمراد من النفي نفي الكمال أي لا تصير الصلاة كاملة بغير الفاتحة لا نفي الجواز ويؤيد هذا قوله صلى الله عليه وآله وسلم (من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج ثلاثاً غير تمام) رواه مسلم، فالحديث يدل على نقصان الصلاة بدون قراءة الفاتحة لا على بطلانها من أصلها ويوضح ذلك قوله غير تمام فإنه نص في نفي الكمال عنها ونفي الكمال لا يستلزم نفي الصحة كما هو مذهب أصحابنا رحمهم الله وبهذا نكون عملنا بعموم الكتاب في فرضية مطلق القراءة وعملنا بالخبر في وجوب الفاتحة على وجه لا يتعارض فيه القطعي مع الظني ومعلوم أن ترك الواجب نقص في الصلاة يجبر بسجود السهو إن تركه ناسياً وبالإعادة وجوباً في الوقت واستحباباً بعده إن تركه متعمداً.

وعلى هذا قلنا في قوله تعالى ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكِّرْ أَسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾
الأنعام: ١٢١ إنه يوجب حرمة متروك التسمية عامداً وجاء في الخبر أنه
عليه السلام سئل عن متروك التسمية عامداً فقال (كلوه فإن تسمية الله
تعالى في قلب كل امرئ مسلم) فلا يمكن التوفيق بينهما لأنه لو ثبت
الحل بتركها عامداً لثبت الحل بتركها ناسياً وحيثئذ يرتفع بالخبر حكم
الكتاب فيترك الخبر (١)

(١) هذا المثال الثالث للعام

فإن كلمة ما في قوله مما عامة لجميع أنواع متروك التسمية عند
ذبحه عمداً فيقتضي حرمة كل متروك التسمية عمداً.
وقد جاء في خبر الواحد قوله صلى الله عليه وسلم في جواب السائل
عن متروك التسمية عامداً (كلوه فإن تسمية الله في قلب كل امرئ
مسلم) لم أقف عليه بهذا اللفظ وجاء بلفظ قريب عند البيهقي
والدارقطني من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال جاء رجل إلى
النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله أرأيت الرجل منا يذبح
وينسى أن يسمي الله؟ فقال النبي (اسم الله على كل مسلم) وعند
الطبراني (اسم الله على فم كل مسلم).

ولا يمكن الجمع بينهما لأنه لو ثبت الحل بترك التسمية عمداً
بخبر الأحاد لم يبق للآية مدلول فيرتفع حكم الكتاب بالكلية فإن
متروك التسمية نسياناً قد خرج اتفاقاً بيننا وبين الشافعي لأن عذر
النسيان مقرر من صاحب الشرع بقوله صلى الله عليه وسلم (إن الله
تجاوز لأمتي عن الخطأ والنسيان) رواه ابن ماجه وابن حبان والحاكم
وصححه فإذا ارتفع حكم الناسي بعذر الشرع بقي مدلول الآية في
متعمد ترك التسمية فلو أخرجنا العامد بخبر الواحد المذكور لارتفع

حكم الكتاب بالكلية ورفع الحكم بالكلية نسخ وهذا ممتنع لأن العام إنما يجوز تخصيصه إلى أن يبقى تحته أدنى ما يطلق عليه اسم العام كي لا يكون نسخاً وذا لا يجوز بخبر الواحد كما تقرر في محله وفي إتيان المصنف بهذا المثال هنا تسامح إذ نحن في نوع العام الذي لم يخص منه شيء وهذا المثال من العام الذي خص منه الناسي كما علمت فافهم.

وكذلك قوله تعالى ﴿ وَأَمَهَنْتُكُمْ أَلْتِي أَرْضَعْنَكُمْ ﴾ يقتضي بعمومه حرمة نكاح المرضعة وقد جاء في الخبر لا تحرم المصاة ولا المصتان ولا الإملاجة ولا الإملاجتان فلم يمكن التوفيق بينهما فيترك الخبر (١)

(١) هذا المثال الرابع للعام الذي لم يخص منه شيء وتقريره: أن الإرضاع المفهوم من قوله تعالى ﴿ أَرْضَعْنَكُمْ ﴾ عام شامل للإرضاع مرة أو مرتين فصاعداً فتثبت الحرمة بمطلق الرضاعة عملاً بعام الكتاب وهو قطعي والتحريم بقليل الرضاعة وكثيرها مذهب أصحابنا، وقال ابن قدامة في المغني عن الليث أنه قال: أجمع المسلمون على أن قليل الرضاع وكثيره يحرم في المهد كما يفطر الصائم.

وقد عارض هذا العموم في الآية خبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم (لا تحرم المصاة ولا المصتان ولا الإملاجة ولا الإملاجتان) رواه ابن حبان في صحيحه بهذا اللفظ حديثاً واحداً ورواه مسلم عن عائشة (لا تحرم المصاة ولا المصتان) وعن أم الفضل (لا تحرم الإملاجة ولا الإملاجتان) وأيضاً عنها (لا تحرم الرضعة أو الرضعتان أو المصاة أو المصتان) أخرجه الترمذي وأبو داود.

ولم يمكن الجمع بين الدليلين القطعي والظني فقدمنا العمل بعموم الكتاب القطعي وتركنا خبر الأحاد الظني، وهذا الخبر معارض أيضاً بحديث عقبة بن الحارث قال: تزوجت أم يحيى بنت أبي إهاب فدخلت علينا امرأة سوداء فزعمت أنها أرضعتنا جميعاً، فأتيت النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت ذلك له فأعرض عني قلت: يا رسول الله إنها كاذبة قال: وما يدريك كيف بها وقد قالت ما قالت دعها عنك. رواه الطحاوي وفي لفظ آخر له: كيف وهي تزعم أنها قد أرضعتكما

دعها عنك والحديث أخرجه البخاري وأحمد وأبو داود والنسائي والترمذي وغيرهم وهو حديث صحيح وفي الحديث دلالة على استواء قليل الرضاع وكثيره في التحريم لأنه لو كانت الرضعة والرضعتان لا تحرم لأمر النبي صلى الله عليه وسلم عقبه أن يسأل المرأة التي ادعت الإرضاع كم عدد الرضعات التي أرضعتها ليقف بذلك على أنه من الرضاع الذي يحرم الزواج أم لا ولكن النبي لم يفعل ذلك فدل على أن قليل الرضاع وكثيره سواء في التحريم وبهذا أفتى جمع من الصحابة روى الطحاوي بإسناد رجاله ثقات عن قتادة قال: كتبنا إلى إبراهيم بن يزيد النخعي نسأله عن الرضاعة فكتب إن شريحا حدثه أن علياً وابن مسعود كانا يقولان يحرم من الرضاع قليله وكثيره.

وعن ابن عباس كان يقول: ما كان في الحولين وإن كانت مصة واحدة فهي تحرم رواه الإمام محمد في الموطأ بإسناد صحيح.

وقد سلك ابن عمر رضي الله عنهما مسلك الحنفية في تقرير المسألة روى الطحاوي بإسناد رجاله ثقات أن ابن عمر سُئل عن المصّة والمصتين فقال لا يصلح فقبل له ابن الزبير لا يرى به بأساً فقال يقول الله ﴿وَأَخَوَاتُكُمْ مِّنَ الرِّضَاعَةِ﴾ (النساء) فقضاء الله عز وجل أحق من قضاء ابن الزبير.

ثم حديث عائشة رضي الله عنها: لا تحرم المصّة.... إلخ تتبعناه فوجدناه روي من طريقها ومن طريق عبد الله بن الزبير والراوي له عنهما هو عروة بن الزبير ثم وجدنا عروة بن الزبير قد خالف ما روى عن عائشة وعن عبد الله بن الزبير وأفتى بأن قليل الرضاع وكثيره سواء في التحريم جاء ذلك فيما رواه الطحاوي بإسناد صحيح عن إبراهيم بن عقبة أنه سأل سعيد بن المسيب عن الرضاعة فقال ما كان في الحولين وإن كان قطرة واحدة فهو يحرم وما كان بعد الحولين فإنما

هو طعام يأكله قال إبراهيم بن عقبة ثم سألت عروة بن الزبير فقال كما قال سعيد بن المسيب.

وما كان لعروة بن الزبير مع جلالته قدره وموضعه من العلم أن يدع ما رواه عن عائشة وعبد الله بن الزبير عن النبي صلى الله عليه وسلم إلى ما يخالفه إلا وقد ثبت نسخ ذلك عنده لأنه لو لم يكن الأمر كذلك لسقطت بذلك عدالته وردت روايته وحاشى الله عز وجل أن يكون كذلك وإنما ترك ما رواه عن عائشة وعبد الله بن الزبير لقيام المانع من الأخذ به وهذا عين ما ذهب إليه الحنفية فافهم.

حكم العام بعد التخصيص

وأما العام الذي خصص (١) عنه البعض فحكمه أنه يجب العمل به في الباقي مع الاحتمال (٢) فإذا قام الدليل على تخصيص الباقي يجوز تخصيصه بخبر الواحد أو القياس إلى أن يبقى الثلاث وبعد ذلك لا يجوز تخصيصه فيجب العمل به (٣)

(١) التخصيص لغة: يأتي بمعنى الانفراد وهو مصدر خصص بمعنى خصُص يقال تخصص فلان بالأمر وتخصص له إذا انفرد. واصطلاحاً: قصر العام على بعض أفراده بدليل مستقل مقارن له واحترزنا بقولنا مستقل عن الصفة والاستثناء والغاية. واحترزنا بقولنا مقارن عن النسخ. هـ أحسن الحواشي.

(٢) أي مع احتمال التخصيص في باقي الأفراد سواء كان المخصص معلوماً أو مجهولاً ثم اعلم أنهم اختلفوا في العام الذي خصص عنه البعض هل يبقى حجة بعد التخصيص أم لا؟ فمذهب أبي الحسن الكرخي وأبي عبد الله الجرجاني وغيرهما أنه لا يبقى حجة بعد التخصيص بل يجب التوقف فيه سواء كان المخصوص معلوماً كما يقال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا أهل الذمة أو مجهولاً كما لو قيل اقتلوا المشركين لا تقتلوا بعضهم، إلا أنه يجب أخص المخصوص إذا كان معلوماً وقال عامتهم إن كان المخصوص مجهولاً كما في قوله تعالى ﴿فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ ولا تقتلوا أقواماً منهم يسقط حكم العموم حتى لا يبقى حجة فيما بقي ويتوقف إلى البيان لأنه يحتمل أن المتنازع فيه من قبيل المخصوص منه فإذا كان من قبيل المخصوص منه يبقى حجة وإن كان من قبيل المخصوص لا يكون حجة فهنا استوى الطرفان فلا يكون حجة لوجود الاحتمال وإن كان معلوماً كقوله ﴿فَأَقْتُلُوا﴾

المُشْرِكِينَ ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَهْلَ الذِّمَّةِ مِنْهُمْ فَإِذَا أَخْرَجْنَا أَهْلَ الذِّمَّةِ مِنْ
عَامَةِ الْمُشْرِكِينَ يَبْقَى لَفْظُ الْأَمْرِ بِقَتْلِ بَاقِيِ الْمُشْرِكِينَ قَطْعاً وَإِذَا ثَبِتَ هَذَا
يَجِبُ أَنْ يَبْقَى حُجَّةٌ وَدَلِيلٌ قَاطِعاً لِأَنَّ دَلِيلَ الشَّرْعِ هُوَ مَا يَتَوَصَّلُ بِهِ إِلَى
مَعْرِفَةِ حُكْمِ الشَّرْعِ وَبَعْدَ مَا خَصَّ مِنْهُ شَيْءٌ مَعْلُومٌ يُمْكِنُ التَّوَصُّلُ بِهِ
إِلَى مَعْرِفَةِ حُكْمِ الشَّرْعِ فِي الْبَاقِيِ فَإِنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَبْقَى حُجَّةٌ أَوْ مَلْتَقِطاً
مِنْ مِيزَانِ الْأَصُولِ وَغَيْرِهِ.

(٣) إِذَا ثَبِتَ تَخْصِيصُ الْعَامِ بِالْدَلِيلِ الْقَطْعِيِّ أَوْلاً جَازَ تَخْصِيصُهُ مَرَّةً
ثَانِيَةً فَصَاعِداً بِالْدَلِيلِ الظَّنِّيِّ مِثْلَ الْقِيَاسِ وَخَبَرِ الْوَاحِدِ إِلَى أَنْ يَبْقَى
تَحْتَ الْعَامِ ثَلَاثَةٌ أَفْرَادٍ إِذَا كَانَ الْعَامُ جَمْعاً سِوَاءَ كَانَتْ جَمْعاً صَيِّغَةً وَمَعْنَى
كَرْجَالٍ وَعَبِيدٍ أَوْ مَعْنَى فَقَطْ كَقَوْمٍ وَرَهْطٍ لِأَنَّ أَدْنَى الْجَمْعِ ثَلَاثَةٌ، وَإِلَى
أَنْ يَبْقَى فَرْدٌ وَاحِدٌ إِذَا كَانَ الْعَامُ مَفْرُداً بِصَيِّغَتِهِ كَمَنْ وَمَا وَاسْمُ الْجِنْسِ
الْمَعْرُوفِ بِاللَّامِ وَمَا هُوَ مُلْحَقٌ بِهِ مِنْ الْجُمُوعِ الْمُحَلَّاهِ بِاللَّامِ فَإِنَّهَا وَإِنْ
كَانَتْ جُمُوعاً لَكِنَّهَا بَطَلَتْ جَمْعِيَّتُهَا بِاللَّامِ فَصَارَتْ كَأَنَّهَا مَفْرُودَةٌ فَمُنْتَهَى
تَخْصِيصُهَا إِلَى الْوَاحِدِ وَهَذَا مَا عَلَيْهِ الْأَكْثَرُونَ وَقَالَ صَاحِبُ الْكَشَافِ:
أَنَّ الْجَمْعَ الْمُحَلَّى بِاللَّامِ الْجِنْسِ كَالْجَمْعِ بِدُونِ اللَّامِ الْجِنْسِ فَمُنْتَهَى
تَخْصِيصُهُ أَقْلُ الْجَمْعِ أَيِ الثَّلَاثَةِ.

وَبَعْدَ بَقَاءِ ثَلَاثَةِ أَفْرَادٍ فِي الْجَمْعِ الْعَامِ وَبَقَاءِ فَرْدٍ وَاحِدٍ فِي الْعَامِ
الْمَفْرُودِ بِصَيِّغَتِهِ لَا يَجُوزُ التَّخْصِيصُ لِأَنَّهُ حَيْثُ يُدْرِكُ نَسْخاً لَا تَخْصِيصاً
وَلَا يَجُوزُ نَسْخُ الْكِتَابِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ.

وإنما جاز ذلك (١) لأن المخصص الذي أخرج البعض عن الجملة لو أخرج بعضاً مجهولاً لثبت الاحتمال في كل فرد معين فجاز أن يكون هذا المعنى باقياً تحت حكم العام وجاز أن يكون داخلياً تحت دليل الخصوص فاستوى الطرفان في حق الفرد المعين فإذا قام الدليل الشرعي على أنه من جملة ما دخل تحت دليل الخصوص ترجح جانب تخصيصه (٢)

(١) أي جاز تخصيص العام بخبر الواحد والقياس بعد تخصيصه بدليل قطعي.

(٢) اعلم أن التخصيص قد يكون بمخصص مجهول وقد يكون بمخصص معلوم وهذا المذكور هنا هو التخصيص بمخصص مجهول مثاله قوله تعالى ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ البقرة: ٢٧٥

فإن لفظ البيع لفظ عام لدخول لام الجنس عليه وخص الله عز وجل منه الربا وهو في اللغة الفضل ولم يعلم أي فضل يراد به لأن البيع لم يشع إلا للفضل فأصبح المخصص مجهولاً فيبقى الاحتمال ثابتاً في كل شيء هل هو باق تحت حكم البيع أم هو داخل تحت الربا فاستوى الطرفان ثم قام الدليل الشرعي الظني وهو قوله صلى الله عليه وسلم في خبر الأحاد (الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل سواء بسواء يداً بيد فإذا اختلفت هذه الأجناس فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد) فدل على أن الأشياء الستة بقيودها داخله تحت الربا فيترجح جانب تخصيصها فظهر لك أن الربا كان مجهولاً فسرّه الشارع بالدليل الظني وقرر أنه في الأشياء الستة المذكورة في الحديث فقبل بيان الشارع للمراد بالربا يثبت الاحتمال في كل فرد من أفراد البيع لاحتمال أن يكون داخلياً تحت العام وأن يكون داخلياً تحت دليل الخصوص فاستوى الطرفان في

حق المعين ولكن لا يعلم حال ما سوى الأشياء الستة، فاحتاج العلماء إلى التعليل والاستنباط فعلى أبو حنيفة رضي الله عنه بالكيل والوزن والجنس والشافعي رضي الله عنه بالطعم والشمية، ومالك رضي الله عنه بالاقتيات والادخار، فعمل كل إمام بمقتضى تعليله.

قال في التسهيل: وإنما جاز تخصيص هذا العام ثانياً بخبر الواحد والقياس لأن المخصص إذا أخرج بعضاً مجهولاً عن جملة أفراد العام يثبت الاحتمال في كل فرد معين من أفرادها فجاز أن يكون ذلك الفرد المعين باقياً تحت حكم العام وجاز أن يكون داخلاً تحت دليل المخصص فصار الطرفان في حق الفرد المعين متساويين فإذا وجد الدليل الشرعي على أنه داخل تحت دليل الخصوص صار جانب تخصيصه راجحاً فيكون من جملة الأفراد المخصوصة أ.هـ.

وإن كان المخصّصُ أخرج بعضاً معلوماً عن الجملة جاز أن يكون معلولاً بعلّة موجودة في هذا الفرد المعين فإذا قام الدليل الشرعي على وجود تلك العلة في غير هذا الفرد المعين ترجح جهة تخصيصه فيعمل به مع وجود الاحتمال (١) في الباقي.

(١) هذا هو النوع الثاني من أنواع التخصيص وهو أن يكون التخصيص بمخصّص معلوم ومثال المخصّص المستقلّ المعلوم قول أمير الجهاد: اقتلوا المشركين لا تقتلوا أهل الذمة فإن المخصّص وهو أهل الذمة معلوم لأن الأمير أمر بقتل المشركين ومنع عن قتل أهل الذمة منهم ومثاله أيضاً قوله تعالى ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ (التوبة: ٥) خص منه المستأمن بقوله تعالى ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ﴾ (التوبة: ٦) فإذا نظرنا وجدنا هذا الفرد المعين معلولاً بعلّة عدم المحاربة وهذه العلة موجودة في الشيخ الفاني والصبي والمرأة فيترجح جانب تخصيصهم وهذا تخصيص بالقياس وجوزنا مع كون القياس ظنياً لأن العام لا يبقى قطعياً بعد التخصيص الأول فيجوز تخصيصه ثانياً بخبر الآحاد والقياس كما فعلنا هنا.

فتلخص لك أن العام إذا خص بقطعي أولاً جاز تخصيصه ثانياً بخبر الآحاد والقياس سواء كان المخصوص من العام مجهولاً أو معلوماً وإذا خص العام بغير مستقل يكون قطعياً في الباقي إذا خص بمعلوم مثاله: اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة.

أما إذا خص بمبهم كما لو قال: اقتلوا المشركين إلا بعضهم فلا يحتاج به على شيء من الأفراد لأنه ما من فرد إلا ويجوز أن يكون هو

المخرج فلا يجوز العمل بالعام في فرد واحد ولا في أكثر منه لقيام
الاحتمال في كل واحد.

فائدة:

لا يجوز تأخير المخصص عن العام عند الحنفية خلافاً للشافعية
وهذا مبني على الخلاف في قطعية العام فلما كان قطعياً عندنا
وبالتخصيص يصير ظنياً فالمخصص مغير له من القطع إلى الظن فهو
بيان تغيير ولا يجوز تأخيره ولما كان عند الشافعي ظنياً محتملاً
للتخصيص والتخصيص يبقيه ظنياً كما كان فالمخصص لم يغيره من
شيء بل قرر الاحتمال الذي كان فيه قبل فيكون بيان تقرير وهو يجوز
تأخيره والله أعلم.

فصل في المطلق والمقيد (١)

ذهب أصحابنا رحمهم الله إلى أن المطلق من كتاب الله تعالى إذا أمكن العمل بإطلاقه فالزيادة بخبر الواحد والقياس لا يجوز (٢)

(١) اعلم أن المطلق والمقيد عندنا من أقسام الخاص ولكن لكثرة مباحثهما وأهميتهما أفردت بفصل خاص.

والمطلق لغة: يأتي بمعنى التخلية والإرسال وأصلها طلق والطاء واللام والقاف أصل صحيح مطرد واحد وهو يدل على التخلية والإرسال يقال انطلق الرجل ينطلق انطلاقاً ثم ترجع الفروع عليه تقول أطلقته إطلاقاً وفرس مطلق اليد اليمنى مطلقها وأطلقه فهو مطلق أي سرحه وتقول ناقة مطلقة أي غير مُقَيِّدَةٍ.

واصطلاحاً هو: لفظ خاص يدل على فرد شائع أو أفراد على سبيل الشيوع ولم يتقيد بصفة من الصفات كركبة في قوله تعالى في كفارة اليمين ﴿أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ (المائدة: ٨٩).

المقيد لغة: يأتي بمعنى الحبس وأصلها قيد والقاف والياء والذال كلمة واحدة وهي القيد وهو معروف ثم يستعار في كل شيء يحبس ويقال فرسٌ قيّد الأوبد أي فكأن الوحوش من سرعة إدراكه لها مقيدة

واصطلاحاً هو: لفظ خاص يدل على فرد شائع مقيد بصفة من الصفات كركبة مؤمنة في قوله تعالى في كفارة قتل الخطأ ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ (النساء: ٩٢) ١. هـ. مُسَلَّمُ الثُّبُوتِ.

(٢) لأن الإطلاق وصف مقصود في كلامهم والزيادة عليه تكون نسخاً ورفعاً لوصف الإطلاق فلا يجوز نسخ الكتاب - أصله ووصفه - بخبر الواحد أو بالقياس لأن الكتاب قطعي وخبر الواحد والقياس ظني خلافاً للشافعي رحمه الله فإنه يُجوزُ الزيادة عليه بخبر الواحد والقياس ويجعله بياناً للمطلق من الكتاب لأن المطلق يحتمل التقييد بالبيان، قلنا إن البيان يقتضي سابقة الإجمال ولا إجمال في المطلق لإمكان العمل به كذا في المحصول ١.هـ أحسن الحواشي.

مثاله في قوله تعالى ﴿ فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ﴾ فالمأمور به هو الغسل على الإطلاق فلا يزداد عليه شرط النية والترتيب والموالاتة والتسمية بالخبر ولكن يعمل بالخبر على وجه لا يتغير به حكم الكتاب فيقال الغسل المطلق فرض بحكم الكتاب والنية سنة بحكم الخبر (١)

(١) هذا المثال الأول من أمثلة المطلق وبيانه: أن الآية الشريفة دلت على مطلق الغسل للوجه واليدين مع المرفقين والرجلين مع الكعبين ومطلق المسح للرأس فلا يزداد على هذا الإطلاق شرط النية والترتيب كما هو مذهب الشافعي وشرط الموالاتة كما هو مذهب مالك وشرط التسمية كما هو مذهب أحمد للأخبار الأحادية الواردة فيها مثل حديث إنما الأعمال بالنيات متفق عليه، وحديث (هذا وضوء لا يقبل الله صلاة إلا به) رواه البيهقي وكان ذلك الوضوء مرتباً وفي الموالاتة حديث أمره صلى الله عليه وسلم رجلاً صلى وفي قدمه لمعة بإعادة الوضوء والصلاة، رواه أبو داود وفي التسمية حديث (لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه) رواه أحمد وأبو داود لما في العمل بها على سبيل الركنية من الزيادة على مطلق الأمر بالغسل والمسح وفي هذه الزيادة تغيير والتغيير نسخ فيترتب على ذلك نسخ إطلاق الكتاب بأخبار الأحاد وذا لا يجوز كما سبق وأن فهمته ولكننا عملنا بهذه الأخبار على وجه لا يتغير به حكم الكتاب فيقال الغسل المطلق للأعضاء المغسولة والمسح المطلق للعضو الممسوح فرض بحكم الكتاب القطعي والنية والترتيب والموالاتة والتسمية سنن بحكم خبر الأحاد وبهذا نعطي كل ذي حق حقه وننزل كل دليل في مرتبته وهذه دقة في مراعاة ميزان الشرع.

وكذلك قلنا في قوله تعالى ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ لأن الكتاب جعل جلد المائة حداً للزنا فلا يزداد عليه التغريب حداً لقوله عليه السلام (البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام) بل يعمل بالخبر على وجه لا يتغير به حكم الكتاب فيكون الجلد حداً شرعياً بحكم الكتاب والتغريب مشروعاً سياسةً بحكم الخبر (١)

(١) هذا المثال الثاني من أمثلة المطلق وبيانه: أن قوله تعالى ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور: ٢) جاء لبيان حد الزنى لغير المحصن وهو مقرون بفناء الجزاء وتقديره الزانية والزاني إذا زنيا فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وهو عقوبة زاجرة فكان حداً لأن الحد هو العقوبة فإذا تقرر عندك أن الجلد حد وهو مطلق كما ترى اقتضى ذلك أن يكون الجلد مجزياً في كونه زاجراً شرعاً، هذا ما دل عليه الدليل القطعي ثم جاء خبر الأحاد وهو قوله صلى الله عليه وسلم: (البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام) رواه مسلم وهو بظاهره يدل على أن عقوبة الزنى هي الجلد والتغريب لأن عطف التغريب على الجلد يقتضي كون المجموع حداً فلا يجوز الاكتفاء بأحدهما وهذا ما ذهب إليه الشافعي رضي الله عنه، ولنا أن نص القرآن اعتبر الجلد حداً وهو قطعي فلو جعل التغريب حداً بالخبر لا يكون الجلد الخالي عن التغريب حداً لأن الزاجر حينئذ هو المجموع فلا يكون بعضه زاجراً فإذا لم يكن الجلد حداً كان ذلك نسخاً لإطلاق الكتاب وذا لا يجوز ولهذا جعلنا الجلد حداً وحده وقلنا بمشروعية التغريب على سبيل التعزير والسياسية الشرعية عملاً بالخبر على وجه لا يتغير به حكم الكتاب مراعاة لمراتب الأدلة وإعمالاً لكل دليل في محله.

وكذلك في قوله تعالى ﴿وَلَيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ مطلق في مسمى الطواف بالبيت فلا يزداد عليه شرط الوضوء بالخبر بل يعمل به على وجه لا يتغير به حكم الكتاب بأن يكون مطلق الطواف فرضاً بحكم الكتاب والوضوء واجباً بحكم الخبر فيجبر النقصان اللازم بترك الوضوء الواجب بالدم (١)

(١) هذا المثال الثالث للمطلق وبيانه أن قوله تعالى: ﴿وَلَيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ (الحج: ٢٩) مطلق في مسمى الطواف إذ الطواف هو: الدوران حول البيت سواء كان مع الوضوء أو بدونه فيقتضي أن يكون الآتي بمطلق الطواف آتياً بالمأمور به فلا يزداد على هذا المطلق شرط الوضوء للطواف بخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم: (الطواف بالبيت صلاة إلا أن الله تعالى قد أحل فيه النطق فمن نطق فيه فلا ينطق إلا بخير) رواه ابن حبان كما هو مذهب الجمهور فقررنا عدم صحة الطواف بلا طهارة، ولنا أن في إعمال خبر الأحاد على سبيل الشرطية نسخ لمطلق الكتاب وهو قطعي بدليل ظني وذا لا يجوز كما تقرر عندك، ولكننا نعمل بخبر الأحاد على وجه لا يتغير به حكم الكتاب بأن يكون مطلق الطواف هو الفرض بحكم الكتاب ويكون الوضوء واجباً عملاً بحكم الخبر فيجبر النقصان اللازم بترك الوضوء الواجب بالدم كما هو المقرر في جبر واجبات الحج وفي هذا إعمال للدليلين مع مراعاة المرتبة لكل واحد منهما وهذا من الدقة في مراعاة ميزان الشرع بإعمال كل دليل في محله.

وكذلك قوله تعالى ﴿ وَأَزْكُوهَا مَعَ الزَّكَاةِ ﴾ مطلق في مسمى الركوع فلا يزداد عليه شرط التعديل بحكم الخبر ولكن يعمل بالخبر على وجه لا يتغير به حكم الكتاب فيكون مطلق الركوع فرضاً بحكم الكتاب والتعديل واجباً بحكم الخبر (١)

(١) هذا المثال هو المثال الرابع للمطلق وتقريره أن قوله تعالى ﴿ وَأَزْكُوهَا مَعَ الزَّكَاةِ ﴾ (البقرة: ٤٣) مطلق في مسمى الركوع وهو الانحناء بحيث تنال يده ركبته فلا يزداد عليه شرط الطمأنينة بخبر الأحاد وهو قوله صلى الله عليه وسلم للأعرابي المسيء في صلاته كما في الصحيحين ثم اركع حتى تطمئن راعياً كما هو مذهب أبي يوسف والشافعي رحمهما الله لأن مطلق الكتاب أمر بالركوع وهو قطعي واشترط الطمأنينة زيادة بدليل ظني يترتب عليها تغيير المطلق وتغييره نسخ وذا لا يجوز لذلك عملنا بالخبر على وجه لا يغير حكم الكتاب وهو أن نقول مطلق الركوع فرض بمقتضى إطلاق الكتاب والطمأنينة واجبة عملاً بحكم الخبر مراعاة لمراتب الأدلة بوضع كل دليل في محله. فإن قلت قوله تعالى ﴿ وَأَزْكُوهَا مَعَ الزَّكَاةِ ﴾ يدل على فرضية الجماعة لأن كلمة مع للمصاحبة فتقتضي أن يكون الركوع مصاحباً للراكعين وهذا لا يتصور إلا بالجماعة وأنتم لا تقولون بفرضية الجماعة قلنا فرضية الجماعة تؤدي إلى القدرة بالغير والتكليف بذلك تكليف بما ليس في وسعه ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها لذلك لم نقل بفرضية الجماعة وجعلنا قيد المصاحبة محمولاً على السنية وتأكدت السنية بالأخبار حتى قال بعض أصحابنا بوجودها فافهم.

وعلى هذا قلنا يجوز التوضؤ بماء الزعفران والصابون وبكل ماء خالطه شيء طاهر فغيراً أحداً أوصافه لأن شرط المصير إلى التيمم عدم مطلق الماء وهذا قد بقي ماءً مطلقاً فإن قيد الإضافة ما أزال عنه اسم الماء بل قرره فيدخل تحت مطلق اسم الماء فكان شرط بقائه على صفة المنزل من السماء قيده لهذا المطلق وبه يخرج حكم ماء الزعفران والصابون والأشنان وأمثاله وخارج عن هذه القضية الماء النجس بقوله تعالى ﴿وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ والماء النجس لا يفيد الطهارة وبهذه الإشارة علم أن الحدث شرط لوجوب الوضوء فإن تحصيل الطهارة بدون وجود الحدث أو النجس محال (١)

(١) هذا هو المثال الخامس للمطلق وبيانه وتفصيله أن ماءً في قوله تعالى ﴿فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ (النساء: ٤٣) مطلق شامل للمياه الصافية ولجميع المياه التي خالطها شيء طاهر فغير أحد أوصافها فعلى هذا جاز الوضوء بماء خالطه الزعفران ونحوه من المخالط الجامد الطاهر ما دام طبع الماء باقياً وهو الرقة والسيلان لأن شرط الرجوع إلى التيمم عدم وجود مطلق الماء والماء المذكور قد بقي ماءً مطلقاً فإن قيد الإضافة في قول القائل ماء الزعفران ونحوه ما أزال عنه اسم الماء بل أثبتته فيكون داخلاً تحت حكم مطلق الماء فكما أنه كان يسمى ماء قبل خلط الزعفران كذلك هو باقٍ على مسمى الماء بعد المخالطة، لأنه وإن خالطه شيء طاهر وهو الزعفران لم يخرج بذلك عن الطهورية لعدم خروجه عن طبع الماء وهو الرقة والسيلان فلم يضر تغير أوصافه بالزعفران ونحوه لأن القيد المطلوب في الماء هو الطهورية وهذا المخالط الجامد الطاهر لم يخرج وإن تغيرت أوصافه عن قيد الطهورية ما دام طبع الماء باقياً وهو الرقة والسيلان إذ المخرج عن

الطهورية ذهاب طبع الماء وهو الرقة والسيلان والإرواء والإنبات فافهم.

بخلاف ما عصر من الشجر أو الثمر فهو مع طاهرته فاقد لوصف الطهورية المعتبرة في الماء المطلق فلم يجز الوضوء به وصح التيمم معه ولما تقرر أن الأصل أن خلط الشيء الطاهر الجامد إلى الماء ثم إضافة الماء إليه لا يخرج عن حكم مطلق الماء ما دام طبع الماء باقياً وهو الرقة والسيلان، تخرج على هذا الأصل ماء الزعفران والصابون والأشنان وأمثاله مما لم ينزل عن الماء الرقة والسيلان فيجوز به الوضوء ويمتنع مع وجوده التيمم، ومحصله أن التقييد الذي يخرج الماء عن مسمى المطلق عند أصحابنا نوعان:

١- أحدهما كمال الامتزاج وهو الخارج من الشجر والثمر سواء خرج بنفسه أو بالعصر.

٢- غلبة المخالط الجامد الطاهر وتكون بإخراج الماء عن رفته وسيقانه مثل الماء الذي خالطه الصابون أو الزعفران فافهم.

وخرج عن حكم الماء المطلق الماء النجس فلا يشمل إطلاق الماء المطلق لأن من صفة الماء المطلق الطهورية لقوله تعالى ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ (الفرقان: ٤٨) وقوله تعالى ﴿وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ (المائدة: ٦) والنجس لا يفيد الطهارة وكذلك علم من هذه الآية ليطهركم أن الحدث شرط لوجوب الوضوء فإن تحصيل الطهارة بدون وجود الحدث غير ممكن إذ معنى التطهير إزالة النجس أو الحدث فلا بد لحصول التطهير من سبق أحدهما ولا يشكل على هذا الذي قلناه الوضوء المجدد لأنه من باب زيادة الفضيلة لا من باب تحصيل الطهارة التي تتوقف عليها صحة الصلاة فافهم.

قال أبو حنيفة رضي الله عنه المظاهر إذا جامع امرأته في خلال الإطعام لا يستأنف الإطعام لأن الكتاب مطلق في حق الإطعام فلا يزداد عليه شرط عدم المسيس بالقياس على الصوم بل المطلق يجري على إطلاقه والمقيد على تقييده (١)

(١) هذا هو المثال السادس على المطلق وايضاحه وبيانه هو أن كلمة الإطعام في كفارة الظهر في قوله تعالى: ﴿ فَأَطْعَمُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ﴾ المجادلة: ٤ مطلقة عن قيد من قبل أن يتماسا فلا يزداد هذا القيد وهو اشتراط عدم المسيس بالقياس على الصوم كما فعل الشافعي رضي الله عنه ومن وافقه بل يبقى المطلق وهو الإطعام على إطلاقه ويبقى المقيد وهو الصوم على تقييده، وبناء على هذا الأصل قال الإمام الأعظم أبو حنيفة رضي الله عنه المظاهر إذا جامع امرأته في خلال الإطعام لا يستأنف الإطعام لأن الكتاب مطلق في حق الإطعام فلا يزداد على هذا المطلق القطعي شرط عدم المسيس بالقياس على الصوم، لأن القياس ظني بل المطلق يجري على إطلاقه والمقيد على تقييده فافهم..

وكذلك قلنا الرقبة في كفارة الظهار واليمين مطلقة فلا يزداد عليه شرط الإيمان بالقياس على كفارة القتل (١)

(١) هذا هو المثال السابع للمطلق وبيانه أن كلمة رقبة في كفارة اليمين والظهار في قوله تعالى: ﴿أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ المائدة: ٨٩ جاءت مطلقة عن قيد الإيمان فلا يحمل على المقيد وهو الرقبة المؤمنة في كفارة قتل الخطأ في قوله تعالى: ﴿رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ النساء: ٩٢ بالقياس كما فعل الشافعي رحمه الله لأن الزيادة على مطلق الكتاب تغيير والتغيير نسخ وإذا لا يجوز بالقياس الذي هو ظني بل الأصل أن يبقى المطلق وهو قطعي جار على إطلاقه والقياس ظني فلا يعتبر به هنا.

فإن قيل إنَّ الكتاب في مسح الرأس يوجب مسح مطلق البعض وقد قيدتموه بمقدار الناصية بالخبر والكتاب مطلق في انتهاء الحرمة الغليظة بالنكاح وقد قيدتموه بالدخول بحديث امرأة رفاعة، قلنا إنَّ الكتاب ليس بمطلق في باب المسح فإنَّ حكم المطلق أن يكون الآتي بأيِّ فرد كان آتيا بالمأمور به والآتي بأيِّ بعض كان ههنا ليس بآتٍ بالمأمور به فإنه لو مسح على النصف أو على الثلثين لا يكون الكل فرضاً وبه فارق المطلق المجمل وأما قيد الدخول فقد قال البعض إنَّ النكاح في النص مجمل على الوطء إذ العقد مستفاد من لفظ الزوج وبهذا يزول السؤال وقال البعض قيد الدخول ثبت بالخبر وجعلوه من المشاهير فلا يلزمهم تقييد الكتاب بخبر الواحد (١)

(١) هذان إشكالان واردان من غير الحنفية على الحنفية في تقريرهم أن المطلق جار على إطلاقه وبيانهما كالتالي:

• الإشكال الأول ودفعه:

قال غير الحنفية: نص الكتاب في مسح الرأس في قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ (المائدة: ٦) مطلق عن قيد البعض وأنتم خالفتم أصلكم بجريان المطلق على إطلاقه حين قيدتم المسح المفروض بربع الرأس بخبر الأحاد وهو مسحه صلى الله عليه وآله وسلم على الناصية كما في صحيح مسلم فما جوابكم عن ذلك.

قال الحنفية الجواب عن ذلك: أن نص الكتاب في باب المسح ليس بمطلق بل هو مجمل إذ هناك فرق بين المجمل والمطلق وبمعرفة الفرق يندفع الإشكال إذ أن علامة المطلق هي أن الآتي بأي فرد من المطلق آت بالمأمور به كما في قوله تعالى: ﴿فَأَقْرءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ (المزمل: ٢٠) فإن القارئ بأية سورة من القرآن في الصلاة آت بالقراءة

المأمور بها بخلاف المجمعل فإن الآتي بأي فرد منه لا يكون آتياً بالمأمور به كما في مسح الرأس إذ لو مسح على النصف أو على الثلثين مثلاً لا يكون الكل فرضاً مأموراً به فإن هذا المقدار ليس بمفروض في مسح الرأس إذ القدر المفروض منه هو مقدار الناصية فكان الممسوح في الرأس مجملاً لا مطلقاً، والمجمعل يحتاج إلى البيان وقد بينه النبي صلى الله عليه وسلم بالاقتصار على الناصية ومقدم الرأس، إذ لو جاز أقل من ذلك لفعله النبي صلى الله عليه وسلم ولو مرة لبيان الجواز فاندفع بهذا الإشكال إذ أنهم خلطوا بين المجمعل والمطلق فظنوا أن المسح من باب المطلق فاعترضوا به علينا فوضحنا لهم أن مقدار المسح من باب بيان المجمعل لا من باب تقييد المطلق فاتضح الحال وانكشف اللبس.

• الإشكال الثاني ودفعه:

قال غير الحنفية: أن قوله تعالى: ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ (البقرة: ٢٣٠) مطلق في أن الحرمة الغليظة تنتهي بالنكاح من غير قيد الدخول والوطء وقد خالفتم أصلكم في إجراء المطلق على إطلاقه بتقييدكم انتهاء الحرمة الغليظة بالدخول لا بمطلق النكاح وهذا ثابت بخبر الواحد وهو حديث امرأة رفاعة حيث قالت: كنت عند رفاعة فطلقني ثلاثاً فتزوجت بعده عبد الرحمن بن الزبير فلم أجد معه إلا كهدة ثوبي هذا فقال صلى الله عليه وسلم أتريدين أن تعودى إلى رفاعة فقالت نعم فقال لا حتى تذوقى عسيلته ويذوق عسيلتك والحديث في الصحيحين وبهذا تكونون ناقضتم أصلكم وقيدتم المطلق بخبر الآحاد.

قال الحنفية جواباً على هذا الإشكال:

أولاً: لا نسلم أن الخبر من أحاديث الآحاد بل هو عندنا من المشاهير لتلقي العلماء له بالقبول وقد عمل به الصحابة رضي الله عنهم والتابعون وعليه لا نكون قيدنا مطلق الكتاب بخبر الآحاد بل قيدناه بالمشاهير وذلك جائز.

ثانياً: أن الدخول والوطء مفهوم من لفظ تنكح في قوله تعالى: ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ (البقرة: ٢٣٠) وأما العقد فهو مفهوم من لفظ زوجاً فلم نقيده المطلق بخبر الآحاد بل المطلق نفسه يدل على الدخول والوطء إذ كلمة تنكح تدل عليه فافهم.

الفصل الثالث في المشترك والمؤول (١)

المشترك ما وضع لمعنيين (٢) مختلفين أو لمعان مختلفة الحقائق (٣) مثاله قولنا جارية فإنها تتناول الأمة والسفينة، والمشتري فإنه يتناول قابل عقد البيع وكوكب السماء وقولنا بائن فإنه يحتمل البين والبيان. وحكم المشترك أنه إذا تعين الواحد مراداً به سقط اعتبار إرادة غيره (٤)

- (١) ينقسم اللفظ باعتبار وضع العرب له علماً على المعنى إلى قسمين:
- الأول: ما دل على معنى واحد وهو قسمان:
- أ- دل على معنى واحد على سبيل الانفراد وهذا هو الخاص وقد عرفته.
- ب- دل على معنى واحد على وجه الاشتراك بين الأفراد وهذا هو العام وقد عرفته.
- الثاني: ما دل على معانٍ متعددة وهو قسمان:
- أ- إن ترجح بعض هذه المعاني على الباقي فهو المؤول وإن لم يرجح بعض هذه المعاني فهو المشترك وهذا ما سندرسه في هذا الفصل.
- (٢) أي المفهومَان مختلفان سواء كانا عينين كالجارية فإنه وضع للأمة ووضع للسفينة وكالمشتري فإنه يتناول قابل عقد البيع ويتناول كوكب السماء أو وصفين كالنهل للري والعطش والبائن يحتمل الفصل والقطع ويحتمل الظهور.
- (٣) وعرف المشترك أيضاً بأنه: ما يتناول أفراداً مختلفة الحدود على سبيل البديل كما في كشف الأسرار للنسفي وعرفه السرخسي بقوله هو كل لفظ يشترك فيه معان أو أسام لا على سبيل الانتظام بل على احتمال

أن يكون كل واحد هو المراد به على الانفراد وإذا تعين الواحد مراداً
انتفى الآخر. هـ

(٤) حكم المشترك التوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم بشرط
التأمل في المعاني المتعددة لإدراك المعنى الراجح بغالب الرأي وإنما
أوجبنا التأمل لأن إدراك المراد وترجح البعض فيه محتمل فيجب طلبه
حتى لو لم يترجح بأن تجرد عن القرينة المعينة للمراد بحيث لا يمكن
بالرأي تعيين المراد أصلاً نحو أنعم على مولاك يراد به المعتق والمعتق
يكون المشترك مجملاً فيتوقف فيه إلى أن يأتيه البيان ، لكن إذا حصل
بالتأمل في المشترك ترجيح لأحد معانيه بإعمال غالب الرأي وجب
العمل بذلك المعنى المتعين وسقط اعتبار غيره من المعاني لأنه إذا تبين
إرادة معنى من المعاني تبين كذلك عدم إرادة باقي المعاني لأن المشترك
لا عموم له فلا يجوز استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد.

ولهذا أجمع العلماء رحمهم الله تعالى على أن القروء المذكورة في كتاب الله تعالى محمولة إما على الحيض كما هو مذهبنا أو على الطهر كما هو مذهب الشافعي رحمه الله (١)

(١) تقرر عندك أن الأصل في المشترك التوقف فيه بشرط التأمل في صيغته وسياقه وسباقه من الأدلة والأمارات ليترجح بعض وجوهه على بعض لناخذ بالراجح وندع ما سواه إذ لا عموم للمشارك عندنا فلا يجوز استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد أقام المصنف البرهان على صحة هذا الأصل الذي ذهبنا إليه بدلالة الإجماع وبيانه أن العلماء اتفقوا على أن القراء في قوله تعالى ﴿ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ (البقرة: ٢٢٨) لفظ مشترك يراد به الحيض ويراد به الطهر ورجح الحنفية معنى الحيض ورجح الشافعية معنى الطهر فالعلماء مجتمعون على حمل القراء على أحد المعنيين مع إمكان حمله على كلا المعنيين بأن تكون العدة بمضي ثلاث حيض أو ثلاثة أطهار فدل حملهم على أحد المعنيين أن إرادة كلا المعنيين باطل لأن الأمة إذا اختلفت على أقوال كان إجماعاً منهم على أن ما عداها باطل فكذلك هذا الاختلاف يدل على أن إرادتهما معاً من لفظ القراء باطل بإجماعهم على الحمل على أحد المعنيين والحق لا يعدوهم كما تقرر في محله فهذه الصورة من الإجماع تدل دلالة واضحة على أن المشترك لا يستعمل للمعنيين لأنه لو كان مستعملاً لهما معاً لما هجروا المعنى الثاني بعد الأخذ بمدلول اللفظ في المعنى الأول مع أن الباب باب الاحتياط وإعمال المعنيين ممكن فدل إعمالهم لمعنى واحد وترك الآخر على أن المشترك لا عموم له وهذا ما قرره الحنفية بناءً على دلالة الإجماع المذكورة فافهم.

وعلى هذا قال محمد إذا أوصى لموالي بني فلان ولبني فلان موالٍ من أعلى ومواليٍ من أسفل فمات بطلت الوصية في حق الفريقين لاستحالة الجمع بينهما وعدم الرجحان (١) وقال أبو حنيفة إذا قال لزوجته أنت علي مثل أمي لا يكون مظاهراً لأن اللفظ مشترك بين الكرامة والحرمة فلا يترجح جهة الحرمة إلا بالنية (٢)

(١) بعد أن ذكر المصنف دلالة الإجماع على أن المشترك لا عموم له شرع يبين دليل ذلك الأصل من كلام أئمتنا رحمهم الله تعالى فذكر قول محمد رحمه الله فيما يرويه عن أبي حنيفة رضي الله عنه أن الرجل إذا أوصى لموالي بني فلان وكان لبني فلان موالٍ من أعلى وهو المعتق بكسر التاء وموالي من أسفل وهو المعتق بفتح التاء ومات الموصي قبل البيان بطلت الوصية المذكورة في حق الفريقين لعدم إمكان إرادة المعنيين معاً وعدم وجه ترجيح أحدهما على الآخر لأن مقاصد الناس مختلفة فمنهم من يقصد الأعلى مجازة لإنعامه وشكراً لإحسانه ومنهم من يقصد الأسفل تمييزاً للإحسان فلذلك بطلت الوصية.

(٢) ويدل أيضاً على أن المشترك لا عموم له قول الإمام الأعظم رضي الله عنه إذا قال رجل لزوجته أنت علي مثل أمي لا يكون هذا الرجل مظاهراً لأن المماثلة المفهومة من كلمة مثل مشترك بين المماثلة في الكرامة والمماثلة في الحرمة فلا تصير جهة الحرمة راجحة إلا بعد النية يعني لو نوى ظهاراً كان ظهاراً وإلا فلا فإن قيل لا نسلم أن لفظ المثل مشترك بل هو خاص لأنه وضع لمعنى واحد واختلاف جهة المماثلة لا يوجب الاشتراك قلنا أراد أن لفظ المثل بمنزلة المشترك أي مشترك حكماً في استحالة إرادة جهتي المماثلة في مثل شيء وهذا تأييد تام لعدم جواز عموم المشترك لأنه لما لم يجز الجمع في ما هو في حكم المشترك ففي المشترك الحقيقي أولى.

وعلى هذا قلنا لا يجب النظر في جزاء الصيد لقوله تعالى ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ لأنَّ المثل مشترك بين المثل صورة وبين المثل معنى وهو القيمة وقد أريد المثل من حيث المعنى بهذا النص في قتل الحمام والعصفور ونحوهما بالاتفاق فلا يراد المثل من حيث الصورة إذ لا عموم للمشترك أصلاً فيسقط اعتبار الصورة لاستحالة الجمع (١)

(١) هذا تفريع على الأصل المقرر من أن المشترك لا عموم له وبيان التفريع أن قوله تعالى في جزاء الصيد ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ المائدة: ٩٥ لا يوجب النظر خلة كما هو رأي الشافعي ومالك وأحمد ومحمد بن الحسن من أصحابنا رحمهم الله حيث قالوا: يجب النظر فيما له نظير في الخلة ففي الظبي شاة وفي الأرنب عناق وهكذا، وعند إمامنا الأعظم رضي الله عنه تجب القيمة فإذا قتل المحرم صيداً فجزاؤه أن يقوم الصيد في المكان الذي قتل فيه أو في أقرب المواضع إذا كان في برية فيقومه ذوا عدل ثم هو يخير إن شاء اشترى بها طعاماً ويتصدق على كل مسكين نصف صاع من بر أو صاعاً من تمر أو شعير وإن شاء صام كما هو مقرر في محله من كتب الفقه وإنما قال إمامنا بذلك لأن كلمة المثل مشترك في قوله تعالى: ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ المائدة: ٩٥ مشترك بين المثل صورة وبين المثل معنى وهو القيمة وقد أريد المثل من حيث المعنى في قتل الحمام والعصفور ونحوهما بالاتفاق فلا يمكن إرادة المثل صورة إذ لا عموم للمشترك أصلاً أي لا يصح إرادة جميع معاني المشترك في وقت ما فيسقط اعتبار المثل الصوري لعدم إمكان إرادة المعنيين جميعاً.

ثم إذا ترجح بعض وجوه المشترك بغالب الرأي يصير مؤولاً (١) وحكم المؤول وجوب العمل به مع احتمال الخطأ (٢) ومثاله في الحكميات ما قلنا إذا أطلق الثمن في البيع كان على غالب نقد البلد وذلك بطريق التأويل ولو كانت النقود مختلفة فسد البيع لما ذكرنا (٣) وتحمل الأقرء على الحيض (٤) وحمل النكاح في الآية على الوطى (٥)

(١) شرع المصنف يبين المؤول وهو في اللغة: مأخوذ من الأول بمعنى الرجوع يقال آل الشيء يؤول أولاً ومآلاً أي رجع. وفي الاصطلاح: هو المشترك إذا رجح أحد معانيه بغالب الرأي أي الظن الحاصل بالقياس أو خبر الأحاد أو القرائن الأخرى في النصوص سمي مؤولاً كأنه أرجع وصرف بالتأمل في معانيه إلى معنى واحد قام دليل ترجيحه وتركت بقية المعاني. كترجيح الحنفية لمعنى الحيض من القرء وترجيح الشافعية لمعنى الطهر من القرء فالقرء مؤول عند الجميع ولكن وجه الترجيح مختلف. (٢) لأن التأويل يكون بأمر ظني وهو يستلزم احتمال الغلط ولأن المجتهد يخطئ ويصيب. (٣) مثال المؤول إذا أطلق المشتري الثمن في البيع يحمل على غالب نقد البلد وذلك بطريق التأويل لأن الثمن مشترك بين نقود البلد فرجحنا غالب نقد البلد دفعا للنزاع ولو كانت النقود مختلفة في المالية ومتساوية في الرواج فسد البيع لاستحالة الجمع وعدم وجود المرجح إلا إذا بين أحدهما فحينئذ ترتفع الجهالة المفضية إلى النزاع والفساد إنما كان لأجلها.

فائدة:

كلمة الحكميات يكثر تداولها في كتب أصحابنا الحنفية والمقصود منها كل ما يترتب عليه الحكم وهي تقابل الحسيات ويمثلون لها بالعقود التي يكون إنشاؤها بالقول دون الفعل كعقد البيع والنكاح وغيرهما لأن هذه العقود لها أثر يترتب عليها وأحكام تلزمها ويدل على ما قررته قول الزيلعي رحمه الله في تبيين الحقائق وهو يتكلم عن الحَجْر ثم هذه الأشياء توجب الحَجْر في الأقوال دون الأفعال لأن الحجر في الحكميات دون الحسيات ونفوذ القول حكمي ألا ترى أنه يرد ويقبل والفعل حسي لا يمكن رده إذا وقع فلا يتصور الحَجْر عنه. هـ فافهم.

(٤) أي عندنا معشر الحنفية لأن لفظ الثلاثة خاص في العدد وهو لا يتحقق إلا بتفسير القرء بالحيض كما تقدم تحقيقه في مبحث الخاص.

(٥) وكذا حمل النكاح في قوله تعالى ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ (البقرة: ٢٣٠) على الوطئ تأويل.

وحمل الكنايات في حال مذاكرة الطلاق على الطلاق من هذا القبيل (١) وعلى هذا قلنا الدين المانع من الزكاة يصرف إلى أيسر المالمين قضاء للدين وفرغ محمد رحمه الله على هذا فقال إذا تزوج امرأة على نصاب وله نصاب من الغنم ونصاب من الدراهم يصرف الدين إلى الدراهم حتى لو حال عليهما الحول تجب الزكاة عنده في نصاب الغنم ولا تجب في الدراهم (٢)

(١) أي من قبيل التأويل وذلك لأن القرء مشترك بين الحيض والطهر والنكاح مشترك بين الوطاء والعقد وألفاظ الكنايات كالبائن مثلاً مشترك يمتثل أن يكون من البيان أو البين فإذا حمل القرء على الحيض والنكاح على الوطاء وكنايات الطلاق حال مذاكرة الطلاق على أن المراد بها الانقطاع من وصلة النكاح كان ذلك تأويلاً كذا في الشروح أحسن الحواشي.

فتبين لك من حكم المؤول أصل كلي وهو أن المحتمل يحمل على أحد معانيه بعد التأمل ويترك الباقي من المعاني. (٢) وعلى هذا الأصل الكلي المذكور قلنا إذا كان الرجل مديوناً وكان عنده أنواع من النصاب من الدراهم والدنانير والعروض والسوائم فالمال الذي يؤدي منه دينه لا تجب فيه الزكاة ولكن يترجح حمل ذلك المال على النقود لأن أداء الدين منه أيسر من أدائه من الأشياء الأخر فيحمل عليه فلا تجب عليه الزكاة في النقود.

ويدل على الحمل على أيسر المالمين وهو النقود تفريع الإمام محمد بن الحسن رحمه الله على هذا الأصل حيث قال في رجل له نصاب من الغنم ونصاب من الدراهم إذا تزوج امرأة وعين لها المهر بنصاب من المال يصرف دين المهر إلى الدراهم لأنه أيسر أداء حتى لو حال الحول على هذين النصابين تجب الزكاة في نصاب الغنم ولا تجب في نصاب الدراهم لكونه مشغولاً بدين المهر والله أعلم.

ولو ترجح بعض وجوه المشترك بيان من قبل المتكلم كان مفسراً (١) وحكمه أنه يجب العمل به يقيناً (٢) مثاله إذا قال لفلان علي عشرة دراهم من نقد بخاري فقوله من نقد بخاري تفسير له فلولا ذلك لكان منصرفاً إلى غالب نقد البلد بطريق التأويل فيترجح المفسر فلا يجب نقد البلد (٣)

(١) علمت أن المشترك إذا ترجح بعض معانيه بغالب الرأي فهو المؤول، والآن نريدك أن تعرف أن المشترك إذا ترجح بعض معانيه بيان المتكلم نفسه فهو المفسر سمي مفسراً لأن ترجيح بعض وجوه المشترك عرف بدليل قاطع والتفسير هو: الكشف التام الذي لا شبهة فيه مأخوذ من قولهم أسفر الصبح إذا أضاء فظهر ظهوراً منتشرأ لا شبهة فيه وهذا المعنى موجود في المفسر لأنه عرف بدليل قاطع.

(٢) للوصول إلى المعنى المراد بدليل قاطع.

(٣) مثال المفسر من الفروع الفقهية إذا قال المقر لفلان علي عشرة دراهم من نقد بخاري فقول المقر من نقد بخاري تفسير للدراهم فأصبح مبيناً للمراد من الدراهم على سبيل القطع فلزمه من نقد بخاري ولولا هذا التفسير من المقر بقوله نقد بخاري لكان إقراره بعلي عشرة دراهم منصرفاً ومحمولاً على غالب نقد البلد تأويلاً ولكن وجود التفسير من المقر جعلنا نرجح التفسير لقطعية دليله على المؤول فافهم والله أعلم.

الفصل الرابع في الحقيقة والمجاز (١)

- (١) شرع المصنف يتكلم عن أقسام الكتاب من حيث وجوه الاستعمال والكتاب باعتبار استعماله في المعنى الموضوع له ينقسم إلى قسمين:
- القسم الأول: إن استعمل اللفظ في ما وضع له فهو الحقيقة مثل قوله تعالى: ﴿أَرْكَعُوا﴾ وتنقسم الحقيقة إلى قسمين:
 - أ- إن ظهر المراد منه فهو الصريح الحقيقي.
 - ب- وإن استتر المراد منه فهو الكناية الحقيقية.
 - القسم الثاني: إن استعمل اللفظ في غير ما وضع له فهو المجاز ويأتي مثله وينقسم إلى قسمين:
 - أ- إن ظهر المراد منه فهو الصريح المجازي.
 - ب- إن استتر المراد منه فهو الكناية المجازية.
- وسياتي الكلام على كل ذلك، إذا علمت هذا التقسيم فاعلم أن الحقيقة إما فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء إذا ثبت وإما بمعنى مفعول من حققت الشيء إذا أثبته فيكون معناها الثابتة أو المثبتة في موضعها الأصلي والتاء على هذا للنقل من الوصفية إلى الاسمية كما في مرآة الأصول وعند صاحب المفتاح للتأنيث.
- والمجاز مفعول من جاز يجوز سمي مجازاً لتعديده عن الموضع الذي وضع في الأصل له إلى غيره كما في أصول السرخسي.

كل لفظ وضعه واضع اللغة بإزاء شيء فهو حقيقة له (١) ولو
استعمل في غيره يكون مجازاً لا حقيقة (٢)

(١) هذا تعريف الحقيقة عند المصنف وعرفها في المنتخب بقوله:
الحقيقة اسم لكل لفظ أريد به ما وضع له أي وضعاً أصلياً لأن الحقيقة
لا تعرف إلا بالسمع من أهل اللغة بأنه موضوع فيما استعمل فيه وهي
تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

حقيقة لغوية - وحقيقة شرعية - وحقيقة عرفية

• فاللغوية: ما كان صاحب وضعها واضع اللغة كالأسد للحيوان
المفترس والإنسان للحيوان الناطق.

• والشرعية: ما كان صاحب وضعها الشارع كالصلاة المستعمل في
الأفعال المعلومة والأركان المخصوصة المفتحة بالتكبير المختمة
بالتسليم.

• والعرفية: ما لم تتعين نسبة الحقيقة لواضع معين وهي على ضربين:

- الأول: عرف عام كالدابة لذوات الأربع.

- الثاني: عرف خاص كالاصطلاحات التي تخص كل طائفة على حده
فالنقض والقلب يخص الأصوليين والرفع والنصب يخص النحاة
والجوهر والعرض يخص المتكلمين وغير ذلك.

(٢) هذا تعريف المجاز فالمجاز هو: اللفظ المستعمل في غير معناه الذي
وضع له مثل لفظ الأسد إذا استعمل في الرجل الشجاع يقال له المجاز
لأنه تجاوز عن معناه الأصلي إلى معنى آخر.

ثم الحقيقة مع المجاز لا يجتمعان إرادةً من لفظ واحد في حالة
واحدة (١)

(١) اختلف الأصوليون في جواز إطلاق لفظ واحد على مدلوله الحقيقي ومدلوله المجازي في وقت واحد فذهب الحنفية وعامة أهل الأدب والمحققون من أصحاب الشافعي وأكثر المتكلمين إلى امتناعه وذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه وعامة أصحابه وعامة أهل الحديث وبعض المتكلمين إلى جوازه لجواز إرادة المعنيين عقلاً، فإن الواحد منا قد يجد نفسه مريداً بالعبارة الواحدة معنيين مختلفين كما يجدها مریده للمعنيين المتفقين جميعاً ونعلم ذلك من أنفسنا قطعاً ألا ترى أن من قال لغيره توضاً من لمس المرأة ووجد من نفسه إرادة الوطء وإرادة المس باليد حتى لو صرح به وقال توضاً من اللمس مساً باليد ووطاً صح من غير استحالة فكذا يجوز أن يحمل قوله تعالى ﴿أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ (النساء: ٤٣) على الوطء والمس باليد من غير استحالة وتمسك المانعون بأن إرادة المعنيين وإن جاز عقلاً لا يجوز لغةً لأن أهل اللغة وضعوا اسم الحمار للبهيمة المخصوصة وحدها وتجاوزوا في البليد وحده ولم يستعملوه فيهما معاً أصلاً وإذا كان كذلك كان استعماله فيهما خارجاً عن لغتهم وهذا لا يجوز فضلاً عن أنه يؤدي إلى المحال فيكون فاسداً وبيان الاستحالة من وجهين:

• الوجه الأول: أن الحقيقة ما يكون مستقراً في موضعه مستعملاً فيه والمجاز ما يكون متجاوزاً عن موضعه مستعملاً في غيره والشيء الواحد في حالة واحدة لا يتصور أن يكون مستقراً في موضعه مستعملاً في غيره ومتجاوزاً عنه ضرورة أن الشيء الواحد لا يحل في مكانين في وقت واحد.

• الوجه الثاني: أنه لو صح الإطلاق عليهما يكون المستعمل مریداً لما وضعت له الكلمة أولاً لاستعمالها فيه غير مرید له أيضاً للعدول بها عما وضعت له فيكون موضوعها مراداً وغير مراد فيلزم الجمع بين النقيضين وهو محال.

والاستحالة في الوجه الأول باعتبار اللفظ وفي الوجه الثاني باعتبار المعنى وقرر المانعون أن المراد بقوله تعالى ﴿أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ (النساء: ٤٣) الجماع دون اللمس باليد لأن الجماع مراد بالاتفاق حتى يجوز التيمم للجنب بهذا النص ولا تجتمع الحقيقة والمجاز مراداً باللفظ فإذا كان المجاز مراداً تنحى الحقيقة وإن كانت الحقيقة مرادة يتنحى المجاز فافهم.

فتتج عن هذا أصل يقول: لا يراد المعنى الحقيقي و المجازي معاً من لفظ واحد في حالة واحدة.

ولهذا قلنا لما أُريدَ ما يدخلُ في الصاع بقوله عليه السلام (لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين) سقط اعتبار إرادة نفس الصاع حتى جاز بيع الواحد منه بالاثنتين (١) ولما أُريدَ الوقاعُ من آية الملامسة سقط اعتبار إرادة المس باليد (٢)

(١) ولهذا الأصل الذي قررناه وهو أنه لا يراد المعنى الحقيقي والمجازي معاً من لفظ واحد في حالة واحدة قلنا في قوله صلى الله عليه وسلم (لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين) أخرجه عبد الرزاق في المصنف، وفي صحيح مسلم عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: كنا نرزق تمرًا الجمع فكنا نبيع الصاعين بالصاع فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: لا تبيعوا صاعي تمر بصاع ولا صاعي حنطة بصاع ولا درهماً بدرهمين، كلمة الصاع في الحديث يراد به معنى حقيقي وهو الخشبة المنقورة ومعنى مجازي وهو ما يحمل ويدخل في الصاع من الحبوب، والإجماع منعقد على أن الصاع نفسه يجوز بيعه متفاضلاً بجنسه لعدم دخوله تحت النهي فسقط المعنى الحقيقي وبقي المعنى المجازي وهو عدم جواز المكيل بجنسه متفاضلاً. وعندما تبين أن المراد هو المعنى المجازي سقط اعتبار المعنى الحقيقي فقلنا يجوز بيع الصاع الواحد نفسه بالصاعين أنفسهما وهذا يدل دلالة واضحة على صحة الأصل الذي قررناه وهو أنه لا يراد المعنى الحقيقي والمجازي معاً من لفظ واحد في حالة واحدة.

(٢) ولما أُريدَ من الملامسة في قوله تعالى ﴿أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ (النساء: ٤٣) المعنى المجازي وهو الجماع سقط اعتبار إرادة المعنى الحقيقي وهو المس باليد فالمس باليد لا يكون ناقضاً للوضوء.

قال محمد إذا أوصى لمواليه وله موالٍ أعتقهم ولمواليه موالٍ
أعتقوهم كانت الوصية لمواليه دون موالٍ مواليه (١) وفي السير الكبير
لو استأمن أهل الحرب على آبائهم لا يدخل الأجداد في الأمان (٢)

(١) ومما يدل على صحة الأصل المذكور قول محمد بن الحسن رحمه الله
في رجل إذا أوصى بشيء لمواليه الذين أعتقهم وكان لهؤلاء الموالٍ موالٍ
أعتقوهم كانت الوصية لمواليه الذين أعتقهم وهذا المعنى الحقيقي
للفظ المولى وسقط المعنى المجازي وهو شمول لفظ المولى لموالي مواليه
إذ لا تجتمع الحقيقة والمجاز معاً في لفظ واحد في وقت واحد.

(٢) ويدل على هذا الأصل أيضاً قول محمد بن الحسن رحمه الله تعالى
في السير الكبير لو استأمن أهل الحرب على آبائهم لا يدخل الأجداد في
الأمان لأن الأجداد ليسوا آباء حقيقة بل مجازاً بتوسط كونهم آباءً
للآباء، فإذا أريد بلفظ الآباء المعنى الحقيقي وهو والدك المباشر امتنع
إرادة الأجداد لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز.

فإن قال غير الحنفية للحنفية لقد خالفتم أصلكم هذا فيما لو
استأمن أهل الحرب على آبائهم دخل أبناء الأبناء عندكم قلنا دخولهم
ليس من باب الجمع بين الحقيقة والمجاز معاً في لفظ واحد في وقت
واحد، بل لأن لفظ الأبناء يشمل أبناء الأبناء عرفاً كما في بني آدم وبني
إسرائيل وبني هاشم فالشبهة بشمول ظاهر الاسم عرفاً كفت في حقن
الدم وحفظه فيدخلون تبعاً وهو بالفروع أي أبناء الأبناء أليق إذ
الأصل لا يتبع الفرع والفرع يتبع الأصل، فلا تدخل الأجداد لأنهم
أصول الآباء والشبهة متفية ودخل أبناء الأبناء لأنهم فرع والفرع يتبع
الأصل فوجدت الشبهة وهي كافية لحفظ الدم وحقنه فافهم.

ولو استأمنوا على أمهاتهم لا يثبت الأمان في حق الجدات (١)
وعلى هذا قلنا إذا أوصى لأبكار بني فلان لا تدخل المصابة بالفجور في
حكم الوصية (٢) ولو أوصى لبني فلان وله بنون وبنو بنيه كانت
الوصية لبنيه دون بني بنيه (٣) قال أصحابنا لو حلف لا ينكح فلانة
وهي أجنبية كان ذلك على العقد فلو زنا بها لا يحنث (٤)

(١) ويدل على صحة الأصل المذكور قول محمد رحمه الله أيضاً في السير
الكبير: ولو استأمنوا - يعني أهل الحرب - على أمهاتهم لا يثبت
الأمان في حق الجدات لأن معنى الأم في المباشرة حقيقي وفي الجدة
مجازي فإذا أريد المعنى الحقيقي امتنع المعنى المجازي لامتناع اجتماع
الحقيقة والمجاز معاً في لفظ واحد في حالة واحدة.

(٢) وعلى هذا الأصل وهو عدم جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز قلنا
في الفروع الفقهية: إذا أوصى رجل لأبكار بني فلان لا يدخل في حكم
الوصية المذكورة البنت التي زالت بكارتها بالزنا لأنها بكر مجازاً باعتبار
عدم الزواج فلا تراد مع المعنى الحقيقي وهو البكر الحقيقية.

وإنما قيده المصنف بالفجور لأن البكارة لو زالت بوثة
أو حيضة أو تعيس وما شابه ذلك تدخل في الوصية لأنها بكر حقيقة.
(٣) أي إذا أوصى أحد لأبناء زيد مثلاً وله بنون وبنو بنيه يدخل في
الوصية الأبناء ولا يدخل أبناء الأبناء لأن بني البنين معنى مجازي
للأبن فلا يراد مع المعنى الحقيقي وهذا عند أبي حنيفة رضي الله عنه
وقال يدخل أبناء الأبناء لأن لفظ الابن يشملهم في الظاهر.

(٤) قال أصحابنا: لو حلف أحد لا ينكح فلانة وهي أجنبية كان ذلك
محمولاً على عقد النكاح وهو معنى حقيقي للفظ النكاح حتى لو زنا
بها والعياذ بالله لا يحنث، وإن كان مرتكباً للفاحشة لأن الوطء معنى
مجازي لكلمة النكاح فلا يراد مع المعنى الحقيقي وهو العقد لعدم
إمكان اجتماع المعنى الحقيقي والمجازي من لفظ واحد في وقت واحد.

ولئن قال إذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحنث لو دخلها ماشياً حافياً أو متنعلاً أو راكباً وكذلك لو حلف لا يسكن دار فلان يحنث لو كانت الدار ملكاً لفلان أو كانت بأجرة أو عارية وذلك جمع بين الحقيقة والمجاز وكذا لو قال عبده حر يوم يقدم فلان فقدم فلان ليلاً أو نهاراً يحنث قلنا وضع القدم صار مجازاً عن الدخول بحكم العرف والدخول لا يتفاوت في الفصلين ودار فلان صار مجازاً عن دار مسكونة له وذلك لا يتفاوت بين أن تكون ملكاً له أو كانت بأجرة واليوم في مسألة القدوم عبارة عن مطلق الوقت لأنَّ اليوم إذا أضيف إلى فعل لا يمتد يكون عبارة عن مطلق الوقت كما عرف فكان الحنث بهذا الطريق لا بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز (١)

(١) قررنا أن الأصل عندنا عدم إمكان الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد في حالة واحدة.

وقد اعترض غير الحنفية على الحنفية في هذا الأصل باعتراضات تحتاج إلى جواب هذه الاعتراضات هي ثلاثة أسئلة نذكرها مع الجواب عنها:

• السؤال الأول:

إذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحنث لو دخلها حافياً أو متنعلاً أو راكباً عند الحنفية وفي هذا جمع بين الحقيقة والمجاز إذ الحقيقة في وضع قدمه أن يدخل حافياً والمجاز أن يدخل متنعلاً أو راكباً وقد قال الحنفية يحنث في الصور كلها الحقيقي منها والمجازي وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز من لفظ واحد في حال واحد فانتقض الأصل.

وأجاب الحنفية على هذا الاعتراض بما يلي: أن قول الحالف لا يضع قدمه له حقيقة لغوية مهجورة وهي وضع القدم سواء دخل أم لا

بأن اضطجع ووضع قدميه في الدار ويكون باقي جسده خارج الدار فلا يحنث بها.

وله حقيقة عرفية غير مهجورة وهي الدخول ماشياً حتى لو نواه لم يحنث بالدخول ركباً كما لو نوى الدخول حافياً لم يحنث متنعلاً.
وله مجاز وهو الدخول من باب ذكر السبب وإرادة المسبب فيحنث كيفما دخل باعتبار عمومه ماشياً أو ركباً أو حافياً أو متنعلاً عند عدم النية، فنحن قلنا بعموم المجاز عند عدم النية ولم نجمع بين الحقيقة والمجاز فلا تناقض وقلنا بموجب النية عملاً بالحقيقة العرفية عند وجود النية ولم نجمع بين الحقيقة والمجاز فافهم.

• السؤال الثاني:

لو حلف لا يدخل دار زيد يحنث لو دخلها سواء كانت ملكاً لزيد أو مستأجرة له أو عارية عنده وهذا فيه جمع بين الحقيقة والمجاز معاً في لفظ واحد في حالة واحدة إذ كونها ملكاً له هو المعنى الحقيقي لقوله لا يدخل دار زيد وكونها عنده بالإجارة أو العارية معنى مجازي لها وفي الجمع بين الحقيقة والمجاز نقض للأصل.

وأجاب الحنفية عنه: بأن قوله دار فلان أي زيد مثلاً بالإضافة فيه باعتبار السكنى فيكون المراد نسبة السكنى أي الدار التي يسكنها فلان لا نسبة الملك حقيقة فنسبة الملك حقيقة مهجورة ونسبة السكنى هي المرادة بدلالة العادة لأن الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبعض ساكنيها.

والسكنى شاملة للسكنى باعتبار الملك وباعتبار الأجرة وباعتبار العارية فهذا من قبيل عموم المجاز لا من باب الجمع بين الحقيقة والمجاز فافهم وعليه فلا تناقض.

• السؤال الثالث:

لو قال عبده حر يوم يقدم فلان فقدم فلان ليلاً أو نهاراً يحنث وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز معاً في لفظ واحد في حالة واحدة لأن الليل معنى مجازي لليوم والنهار معنى حقيقي له وفي هذا نقض للأصل.

وأجاب الحنفية: بأنه لا جمع بين الحقيقة والمجاز هنا لأن اليوم ظرف وهو إذا أضيف إلى فعل ممتد كالصوم فهو حقيقة ينصرف إلى بياض النهار فحسب.

وإذا أضيف إلى فعل غير ممتد كالقدوم في مثالنا هذا يكون المراد منه مطلق الوقت كقوله تعالى ﴿ وَمَنْ يُؤَلِّمَهُمْ يَوْمَئِذٍ دُبرُهُ ﴾ (الأنفال: ١٦) فحصل العتق لدلالة اليوم على مطلق الوقت فيدخل فيه الليل والنهار فلا جمع بين الحقيقة والمجاز في الصور الثلاث بل عملنا بعموم المجاز فقط.

وعموم المجاز يجوز العمل به اتفاقاً لأنه معنى مجازي عام يكون المعنى الحقيقي والمجازي داخلين فيه بخلاف الجمع بين الحقيقة والمجاز فإنه يراد به خصوص كل من المعنيين فنحو عندي ليث لا يصلح أن تريد به الرجل الشجاع والحيوان المفترس معاً في وقت واحد لما في ذلك من الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو ممتنع كما علمت.

وأما إذا أردت به المجترى وهو معنى عام شامل لهما فيكون من عموم المجاز المتفق على صحته فافهم والله أعلم.

ثم الحقيقة أنواع ثلاثة: (١)

١- متعذرة (٢) ٢- ومهجورة (٣) ٣- ومستعملة وفي القسمين الأولين
يصار إلى المجاز بالاتفاق (٤)

(١) وجه الحصر أن المعنى الحقيقي إما أن لا يكون مستعملاً أي لم تجر العادة الفاشية لعامة أهل العرف والاستعمال باستعماله في نفسه فصار ذلك منشأ لترك إرادته من لفظه كأكل الشجرة أو باستعماله من لفظه لا في نفسه كحلف وضع القدم وكل منهما إما أن يكون مطلقاً عموماً أو في خصوص مادة الكلام .

(٢) الحقيقة المتعذرة هي: ما لا يتوصل إليه إلا بالمشقة كما لو حلف لا يأكل من هذه النخلة حنث بأكل ثمرها اتفاقاً صرنا إلى المجاز بالإجماع لعدم المزاحمة.

(٣) الحقيقة المهجورة هو: ما يتيسر الوصول إليه ولكن الناس تركوه كما لو حلف لا يضع قدمه في دار فلان تصير إلى المجاز فيحنت بالدخول في دار فلان لهجران الناس المعنى الحقيقي لوضع القدم وإرادتهم للدخول من باب ذكر السبب وإرادة المسبب .

(٤) المراد بالقسمين الأولين الحقيقة المتعذرة والمهجورة.

ونظير المتعذرة إذا حلف لا يأكل من هذه الشجرة أو من هذه
القدر فإن أكل الشجرة والقدر متعذر فينصرف ذلك إلى ثمرة الشجرة
وإلى ما يحل في القدر حتى لو أكل من عين الشجرة أو من عين القدر
بنوع تكلف لا يحنث وعلى هذا قلنا إذا حلف لا يشرب من هذه البئر
ينصرف ذلك إلى الاعتراف (١) حتى لو فرضنا أنه كرع بنوع تكلف لا
يحنث بالاتفاق ونظير المهجورة لو حلف لا يضع قدمه في دار فلان فإن
إرادة وضع القدم مهجورة عادة (٢) وعلى هذا التوكيل بنفس
الخصومة ينصرف إلى مطلق جواب الخصم حتى يسع الوكيل أن يجيب
بنعم كما يسعه أن يجيب بلا لأن التوكيل بنفس الخصومة مهجور شرعاً
وعادة (٣)

(١) أي دون الكرع وهو تناول الماء بفيه وإن كان حقيقة الشرب هو
الكرع، لأن من لا ابتداء الغاية فيقتضي أن يكون ابتداء شربه من البئر
وذلك لا يتأتى إلا بالكرع خاصة لكنه متعذر فترك الحقيقة حتى لو
كرع بنوع مشقة لا يحنث فيراد به الاعتراف أو الشراب بالإناء مجازاً
فيحنث بوجود أحدهما. اهـ أحسن الحواشي.

(٢) أي إرادة وضع القدم الذي يحصل بلا دخول مهجور حتى لو
وضع القدم من غير دخول لا يحنث كما سبق تقريره.

(٣) وعلى هذا أي على أن المجاز يصر إليه عند هجران الحقيقة قلنا إن
التوكيل بالخصومة بنفسها بأن قال لرجل وكتلك بالخصومة أو قال
أنت وكيلى بالخصومة في هذه الدعوى ونحوها ينصرف إلى مطلق
جواب الخصم استحساناً حتى أنه لو أقر على موكله يجوز إقراره وفي
القياس لا يجوز إقراره لأنه وكله بالخصومة وهي المنازعة والمشاجرة
والإقرار مسالمة وموافقة فكان ضد ما أمر به وإنما صرفناه إلى المجاز

وهو جواب الخصم لأن التوكيل بالخصومة نفسها مهجور شرعاً لقوله تعالى ﴿وَلَا تَنَزَعُوا﴾ الأنفال: ٤٦ والمهجور شرعاً كالمهجور عادة لأن الظاهر من حال المسلمين أن يمتنعوا عن ما حرم الله عز وجل لديانتهم وعقلهم، ولهذا قلنا يسع الوكيل أن يجيب بنعم كما يسعه أن يجيب بلا أي بإنكار ما ادعاه الخصم لأن حقيقة الخصومة وهي الإنكار محققاً كان المدعي أو مبطلاً حرام شرعاً.

ولو كانت الحقيقة مستعملة فإن لم يكن لها مجاز متعارف
فالحقيقة أولى بلا خلاف فإن كان لها مجاز متعارف فالحقيقة أولى عند أبي
حنيفة رحمه الله وعندهما العمل بعموم المجاز أولى (١) مثاله لو حلف لا
يأكل من هذه الخنطة ينصرف ذلك إلى عينها عنده حتى لو أكل من
الخبز الحاصل منها لا يحنث عنده وعندهما ينصرف إلى ما تتضمنه
الخنطة بطريق عموم المجاز فيحنث بأكلها وبأكل الخبز الحاصل
منها (٢)

(١) اعلم أنه إذا كانت الحقيقة مستعملة ولم يكن لها مجاز متعارف
فالعمل بالحقيقة أولى بلا خلاف وإن كان لها مجاز متعارف فالعمل
بالحقيقة أولى عند أبي حنيفة رحمه الله وعندهما العمل بعموم المجاز
أولى.

(٢) أي مثال اللفظ الذي له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف هو ما لو
حلف لا يأكل من هذه الخنطة نجد لفظ الخنطة حقيقة مستعملة، إذ أن
الخنطة عينها مأكول عادة فإنها تغلى وتؤكل ولها مجاز متعارف وهو
الخبز الحاصل منها، فعند أبي حنيفة رحمه الله العمل بالحقيقة أولى
فيحنث بأكل عين الخنطة حتى لو أكل من الخبز الحاصل منها لا يحنث
عنده.

وعندهما الحمل على المجاز المتعارف أولى فيحنث بأكل عينها
وبأكل الخبز الحاصل منها عملاً بعموم المجاز.

وكذا لو حلف لا يشرب من الفرات ينصرف إلى الشرب منها
كرعاً عنده وعندهما إلى المجاز المتعارف وهو شرب مائها بأي طريق
كان (٣)

(٣) وكذا الحكم لو حلف لا يشرب من الفرات ينصرف عند
أبي حنيفة رحمه الله إلى الحقيقة المستعملة وهو الكرع من الفرات لأن
من لا ابتداء الغاية.

فيقتضي أن يكون ابتداء شربه من الفرات مستعملاً شرعاً فإن
النبي صلى الله عليه وآله وسلم مر بقوم فقال: هل بات عندكم ماء في
شن وإلا كرعنا في الوادي. رواه البخاري وأبو داود.

والكرع عادة أهل البوادي والقرى، وعندهما ينصرف إلى المجاز
المتعارف عملاً بعموم المجاز فيحتمل بالشرب من مائها بأي طريق
كان.

وفي تحديد المجاز المتعارف قولان:

الأول قول العراقيين أن المراد بالمجاز المتعارف هو المجاز الذي
يسبق إلى الفهم وعليه يكون المراد بالتعارف هو التفاهم.

الثاني قول السمرقنديين أن المراد بالمجاز المتعارف هو المجاز
الذي يتعامل به الناس عادة وعليه يكون المراد بالتعارف هو التعامل.

ثم المجاز عند أبي حنيفة رحمه الله خَلْفٌ عن الحقيقة في حق اللفظ وعندهما خَلْفٌ عن الحقيقة في حق الحكم حتى لو كانت الحقيقة ممكنة في نفسها إلا أنه امتنع العمل بها لما منع يصار إلى المجاز وإلا صار الكلام لغواً وعنده يصار إلى المجاز وإن لم تكن الحقيقة ممكنة في نفسها مثاله إذا قال لعبده وهو أكبر سناً منه هذا ابني لا يصار إلى المجاز عندهما لاستحالة الحقيقة وعنده يصار إلى المجاز حتى يعتق العبد عليه (١)

(١) ثم المجاز عند أبي حنيفة رحمه الله خلف عن الحقيقة في حق التلفظ والتكلم أيضاً ، وعندهما خلف عن الحقيقة في حق الحكم فقط .
مثال الخلفية في حق التكلم نحو: هذا ابني فإنه قد يذكر هذا الكلام ويراد منه المعنى الحقيقي وهو ثبوت البنوة إذا أشار إلى ابنه الحقيقي وقد يذكر ويراد منه المعنى المجازي وهو ثبوت الحرية إذا أشار إلى عبده من قبيل ذكر الملزوم وهو الابن وإرادة اللازم وهو الحرية فإن ابن الرجل يكون حراً عليه فعند أبي حنيفة رحمه الله التكلم بهذا الكلام هذا ابني مريداً به المعنى المجازي وهو الحرية خلف عن التكلم بنفس هذا الكلام إذا أريد به المعنى الحقيقي وهو ثبوت البنوة فهذا ابن أصلي باعتبار المعنى الحقيقي وخلف ونائب باعتبار المعنى المجازي .

وعندهما ثبوت الحرية بهذا الكلام هذا ابني نائب عن ثبوت البنوة بنفس هذا الكلام فثبوت البنوة أصل وثبوت الحرية خلف ونائب عنه ، فعندهما لو كانت الحقيقة ممكنة في نفسها إلا أنها امتنع العمل بها لأجل مانع وهو القرينة يرجع إلى المجاز وإن لم تكن الحقيقة ممكنة صار الكلام لغواً لأن الخلف إنما يكون عند إمكان الأصل وعدم وجوده لعارض فلما لم يمكن الأصل فكيف يحتاج إلى الخلف وعند أبي

حنيفة رحمه الله يصار إلى المجاز وإن لم تكن الحقيقة ممكنة في نفسها لأن
النيابة إنما تكون باعتبار التكلم فإذا صح الكلام تركيباً وإعراباً صح
إرادة المجاز وثمرته الاختلاف يظهر في هذا المثال إذا قال رجل لعبد
الذي هو أكبر سنّاً منه هذا ابني لا يصار إلى المجاز عندهما لعدم إمكان
الحقيقة فلا يعتق العبد عندهما بل يكون هذا الكلام لغواً وعنده يصار
إلى المجاز لصحة التكلم بهذا الكلام فيعتق العبد عنده .

وعلى هذا يخرج الحكم في قوله له عليّ ألف أو على هذا الجدار وقوله عبدي أو حماري حر ولا يلزم على هذا ما إذا قال لامرأته هذه ابنتي ولها نسب معروف من غيره حيث لا تحرم عليه ولا يجعل ذلك مجازاً عن الطلاق سواء كانت المرأة أصغر سناً منه أو أكبر لأن هذا اللفظ لو صح معناه لكان منافياً للنكاح فيكون منافياً لحكمه وهو الطلاق ولا استعارة مع وجود التنافي بخلاف قوله هذا ابني فإن البنوة لا تنافي ثبوت الملك للأب بل يثبت الملك له ثم يعتق عليه (١)

(١) وعلى هذا الاختلاف بين أصل الإمام وأصل صاحبيه تتفرع الفروع التالية:

أ- لو أقر رجل وقال لفلان عليّ ألف أو على هذا الجدار فعند أبي حنيفة رحمه الله يلزم الألف على المقر لإرادة المجاز وعندهما لا يلزم عليه الألف بل يصير الكلام لغواً لأن حقيقة الكلام وهو لزوم الألف على أحدهما بلا تعيين غير ممكنة في نفسها لأن أحدهما ليس بمحل للزوم الألف وهو الجدار فيكون الكلام لغواً.

ب- لو قال عبدي حر أو حماري فعند أبي حنيفة رحمه الله يرجع إلى المجاز فيعتق العبد وعندهما الحقيقة وهو عتق أحدهما محال فكذا المجاز فيكون الكلام لغواً مثل الأول.

وهنا إشكال يحتاج إلى دفع يقول الإشكال: إذا وقع العتق بقوله هذا ابني لعبد الذي هو أكبر منه سناً فلماذا لا يقع الطلاق بقوله هذه بنتي لامرأته التي لها نسب معروف من غير الزوج مع أن الحقيقة هنا أيضاً غير ممكنة فلماذا لا يجعل مجازاً عن الطلاق.

ودفع الإشكال وجوابه: أن نقول لا يقع الطلاق بهذا اللفظ ولا تحرم المرأة عليه سواء كانت المرأة أصغر سناً منه أو أكبر لأن هذا اللفظ

- هذه ابنتي - لو صح معناه لكان منافياً للنكاح لأن كونها بنتاً له ينافي النكاح فإذا انتفى النكاح انتفى الطلاق لأن الطلاق لا يقع إلا بعد النكاح فلا يجعل مجازاً عن الطلاق لأنه لا يصح المجاز مع وجود المنافي بخلاف قوله هذا ابني فإن البنوة لا تنافي ثبوت الملك للأب بل يثبت الملك له ثم يعتق عليه فافهم.

فصل في تعريف طريق الاستعارة

اعلم أن الاستعارة في أحكام الشرع مُطَرِّدَةٌ بطريقتين (١) أحدهما بوجود الاتصال بين العلة والحكم، والثاني بوجود الاتصال بين السبب المحض والحكم.

(١) اعلم أن استعمال اللفظ في غير ما وضع له يقال له الاستعارة أيضاً وإن لم يكن بينهما علاقة التشبيه بإطلاق الاستعارة على هذا الاستعمال باعتبار اللغة كأن اللفظ استعير من معناه الحقيقي وأعطى المعنى المجازي ولا شك أن اللفظ لا يدل على غير ما وضع له إلا بالقريظة والاتصال بين معناه الحقيقي وبين المعنى المجازي.

والاتصال بين الحقيقة والمجاز يكون معنى أو ذاتاً والمراد بالمعنى ما هو اللازم المشهور فإنه لو لم يكن لازماً لما صحت الاستعارة لأنه حينئذ يجوز إطلاق اسم الأسد على جميع الحيوانات للاشتراك في الحيوانية والجسمية والحدوث وغير ذلك وكذا تعتبر الشهرة فإن البخر والحمي لازمان للأسد ثم لا يجوز أن يسمى الأبخر والمحموم أسداً بهذا الاتصال وهذا لأن المجاز من الحقيقة كالقياس من النص وبيانه فيما ذكره العلامة عبد العزيز البخاري رحمه الله في التحقيق بقوله:

لو جازت الاستعارة بكل معنى لم يبق للكلام حسن وطلاوة ولم يبق للفصيح الماهر بعيون الكلام وطرق الفصاحة والمستخرج للاستعارات البديعة والتشبيهات الغريبة فضل على غيره وهو مثال القياس فإنه لا يصح بكل وصف بل يعتبر فيه الوصف الصالح المعدل إذ لو اعتبر كل وصف رفع الابتلاء ولم يبق للمجتهد المستخرج لدقائق المعنى فضل على غيره اهـ والمراد بقولنا ذاتاً أي مجاورة يعني مجاورة هذه الذات تلك الذات ويسمى هذا اتصالاً بصورة نحو تسمية العرب

المطر سماء يقال ما زلنا نطأ السماء حتى أتيناكم يعنون المطر لأن المطر من السحاب ينزل والعرب تسمى كلما علا فوقك سماء.

وقال تعالى ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ﴾ (النساء: ٤٣)

الغائط اسم للمكان المظلم الخالي فسمي الحدث به مجازاً لأنه يكون في المظلم من الأرض عادة تستراً عن أعين الناس وهذا الاتصال صورة من حيث المجاورة، وقال العلامة عبد العزيز البخاري رحمه الله في التحقيق: إن العلماء وإن بلغوا أنواع الاتصال بين الحقيقة والمجاز إلى خمسة وعشرين بالاستقراء كإطلاق اسم السبب على المسبب واسم الكل على البعض واسم الملزوم على اللازم والخاص على العام وعكسها، وتسمية الشيء باسم ما كان وباسم ما يؤول إليه وغيرها فالشيخ - يعني صاحب المنتخب - رحمه الله حصره هاهنا على المعنى والصورة بقوله: معنى أو ذاتاً وهو أضبط مما ذكروا إذ لا يكاد يشذ عنه شيء مما ذكر لأن كل موجود من المحسوسات موجود بصورته ومعناه إذ لا ثالث لهما فلا يثبت الاتصال بين السبيين إلا من أحد هذين الوجهين ا.هـ.

قال في التبيين: واعلم أن طريق الاستعارة الاتصال بين الشئيين صورة أو معنى لا ثالث لهما ا.هـ، وهذا الطريق مسلوک في الشرعيات وليست اللغة مخصوصة به فإنه لا خلاف بين الفقهاء أن الاتصال بين اللفظين من قبل حكم الشرع يصلح طريقاً للاستعارة، ولهذا قال المصنف رحمه الله واعلم أن الاستعارة في أحكام الشرع مطردة بطريقتين أيضاً بالاتصال صورة والاتصال معنى فيقام الاتصال في السببية والعلية في المشروع مقام الاتصال صورة فإذا نظرت بين حكمتين ووجدت بين سببهما اتصالاً بأن كان أحدهما يثبت الحكم الذي أثبت الآخر كالبيع والنكاح فإن كل واحد منهما يثبت ملك المتعة، البيع في محله تبعاً والنكاح في محله أصالة فيجوز أن ينعقد النكاح بلفظ البيع ولا ينعقد البيع بلفظ النكاح، لأنه لا يلزم من ثبوت ملك المتعة ثبوت

ملك الرقبة ويلزم من ثبوت ملك الرقبة ثبوت ملك المتعة في محله فصحت الاستعارة من أحد الطرفين دون الطرف الآخر لوجود الاتصال من أحد الطرفين والمجوز هو الاتصال فجوزنا المجاز حيث وجد الاتصال ولم نجوز فيما لم يوجد الاتصال وكذلك ذكر العلة وإرادة المعلول جائز لوجود الاتصال وذكر المعلول وإرادة العلة جائزة أيضاً لوجود الاتصال إذ لا يوجد المعلول إلا والعلة موجودة وإلا لم يكن معلولاً لها ولا تكون علة له فجاز المجاز من الطرفين هنا لوجود الاتصال من الجانبين، وبيان الاتصال المعنوي في الشرعيات أن تنظر إلى المشروعات فإن وقفت على معناه ووجدت هذا المعنى في مشروع آخر تجوز استعارة أحدهما للآخر كما نظر الشافعي رحمه الله في الطلاق والعتاق ووجدهما مبنيين على السراية والإسقاط واللزوم وصحة إيقاعهما في المجهول وصحة تعليقهما بالشرط فأطلق لفظ كل واحد منهما على الآخر بطريق الاستعارة، قال الإمام النووي رحمه الله في الروضة: قال لزوجته أنت حرة أو معتقة أو أعتقتك ونوى الطلاق طلقت، ولو قال لعبد طلقتك ونوى العتق عتق أ.هـ.

وكذلك نظرنا نحن في الصدقة والهبة فوجدنا كل واحد منهما تمليكا بغير بدل فجوزنا جعل كل واحد منهما مجازاً عن الآخر. وكذا استعمال لفظ الحوالة مع الوكالة فإن معنى الحوالة نقل الدين من ذمة إلى ذمة، ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف فيستعار لفظ الحوالة للوكالة، كما قال في الجامع الصغير في كتاب المضاربة: ويقال للمضارب أحل رب المال أي وكله وكذلك الكفالة بشرط براءة الأصيل حوالة والحوالة بشرط مطالبة الأصيل وهو المحيل كفالة للمشابهة بينهما في المعنى المشروع إذ كل واحد منهما عقد توثق. فهذا اختلاط ومشابهة معنى لا صورة وهذا القسم غير مذكور في هذا المختصر.

فالأول منها يوجب صحة الاستعارة من الطرفين (١) والثاني
يوجب صحتها من أحد الطرفين فقط وهو استعارة الأصل للفرع دون
عكسه (٢)

(١) الأول منها وهو وجود الاتصال بين العلة والحكم تصح فيه
الاستعارة أي المجاز من الطرفين أي من الجانبين بذكر العلة وإرادة
الحكم وذكر الحكم وإرادة العلة، وإنما صح ذلك لأن كل واحد منهما
مفتقر إلى الآخر إذ الحكم لا يثبت إلا بالعلة فيكون مضافاً إليها وتابعاً
لها من حيث الوجود، والعلة لم تشرع إلا لحكمها لأن العلة ما شرعت
لذواتها وإنما شرعت لأحكامها ولهذا إذا أضيف البيع إلى الحر والنكاح
إلى المحرم يلغو لفقدان حكميهما فتكون مفتقرة إلى الأحكام وتابعة لها
من حيث الغرض بمنزلة الآلة للشيء ولهذا سمي أهل الأصول
الأحكام العلة المآلية والأسباب العلة الآلية وإذا كان كذلك يستوي
اتصال كل واحد منهما بالآخر فيعم جواز الاستعارة في الجانبين.

(٢) المراد باستعارة الأصل للفرع: استعارة السبب للحكم دون عكسه
بأن يقول أنت حرة ويريد به أنت طالق أو تقول بعث نفسي منك
وتريد به النكاح، ولا يجوز أن يقول أنت طالق ويريد به أنت حرة، ولا
يجوز أن يقول نكحتك ويريد به بعثك، لأن المسبب محتاج إلى السبب
من حيث الثبوت والسبب لا يحتاج إليه من حيث الشرعية، لأن العتاق
لم يشرع إلا لأجل زوال ملك الرقبة وزوال ملك المتعة إنما حصل معه
اتفاقاً.

مثال الأول فيما إذا قال إن ملكت عبداً فهو حر فملك نصف العبد فباعه ثم ملك النصف الآخر لا يعتق لأنه لم يجتمع في ملكه كل العبد ولو قال إن اشتريت عبداً فهو حر فاشترى نصف العبد فباعه ثم اشترى النصف الآخر عتق النصف الثاني ولو عني بالملك الشراء أو بالشراء الملك صحت نيته بطريق المجاز لأن الشراء علة الملك والملك حكمه فَعَمَّت الاستعارة بين العلة والمعلول من الطرفين إلا أنه فيما يكون تخفيفاً في حقه لا يصدق في حق القضاء خاصة لمعنى التهمة لا لعدم صحة الاستعارة (١)

(١) بيان هذا المثال: أنه لو قال الرجل إن ملكت عبداً فهو حر فملك نصف العبد فباعه ثم ملك النصف الآخر لم يعتق العبد لأنه لم يجتمع في ملكه كل العبد والمالك في العرف إنما يطلق على من كان عنده الملك الكامل.

ولو قال إن اشتريت عبداً فهو حر فاشترى نصف العبد فباعه ثم اشترى النصف الآخر عتق النصف الثاني، إذ في كون الرجل مشترياً لا يلزم شراء الكل بالفعل بخلاف الملك فإنه لا يكون مالكاً إلا إذا وجد كله في ملكه فافترقا ومدار هاتين المسألتين على أصل متقرر في الشرع وهو أن المطلق قد يتقيد بدلالة العرف والعادة أيضاً ألا ترى أن مطلق الدرهم تقيد بنقد البلد الغالب، فمطلق الملك يتقيد بالاجتماع بحكم العرف وفي الشراء لم يوجد هذا العرف فبقي على إطلاقه فافهم.

ولو قال الرجل عنيت وقصدت بالملك الشراء وبالشراء الملك صحت نيته بطريق المجاز فلو قال أردت من الملك الشراء أي أردت من قولي ملكت اشتريت بذكر الحكم وإرادة العلة صدق قضاء ويعتق عليه نصف الباقي للعبد، ولو قال عنيت بالشراء الملك صحت نيته

بذكر العلة وإرادة المحكم لأن الشراء علة والمملك حكمه فتكون الاستعارة بين العلة والمحكم من الطرفين إلا أن في صورة ذكر الشراء وإرادة المملك لا يصدق في دعوى الاستعارة، لأنه ادعى خلاف الظاهر وفيه تخفيف على نفسه فكان متهماً

لأنه يريد بقوله عنيت بالشراء المملك أن لا يعتق النصف الثاني من العبد فلا يصدقه القاضي وإن صدق ديانة، وعدم التصديق قضاء هنا لا لأجل عدم صحة الاستعارة وإنما لأجل التهمة فافهم.

ومثال الثاني إذا قال لامرأته حررتك ونوى به الطلاق يصح لأن التحرير بحقيقته يوجب زوال ملك البضع بواسطة زوال ملك الرقبة فكان سبباً محضاً لزوال ملك المتعة فجاز أن يستعار عن الطلاق الذي هو مزيل لملك المتعة ولا يقال لو جعل مجازاً عن الطلاق لوجب أن يكون الطلاق الواقع به رجعياً كصريح الطلاق لأننا نقول لا نجعله مجازاً عن الطلاق بل عن المزيل لملك المتعة وذلك في البائن إذ الرجعي لا يزيل ملك المتعة عندنا، ولو قال لأمته طلقتك ونوى به التحرير لا يصح لأن الأصل جاز أن يثبت به الفرع وأما الفرع فلا يجوز أن يثبت به الأصل (١)

(١) بيان هذا المثال وتقريره: أنه لو قال رجل لزوجته حررتك ونوى به الطلاق يصح ويقع الطلاق لأن التحرير علة لزوال ملك الرقبة وزوال ملك الرقبة في الأمة سبب لزوال ملك البضع فكان التحرير سبباً محضاً لزوال ملك المتعة فجاز أن يستعمل التحرير في الطلاق الذي هو مزيل لملك المتعة.

وقد أورد البعض على هذا المثال إشكالاً يحتاج إلى جواب، أما الإشكال فهو: أنه لو كان التحرير مجازاً عن الطلاق لوجب أن يكون الطلاق الواقع به رجعياً كصريح الطلاق وأنتم لا تقولون بوقوعه رجعياً.

والجواب: أن التحرير لم يجعل مجازاً عن نفس الطلاق حتى يلزم وقوع الرجعي بل جعل مجازاً عن لازمه وهو زوال ملك المتعة وهو إنما يكون في البائن دون الرجعي، إذ الرجعي لا يزيل ملك المتعة عندنا فافهم.

ولأجل أن التحرير سبب لزوال ملك المتعة لا علة لا يصح ذكر
الطلاق الذي معناه زوال ملك المتعة وإرادة التحرير الذي يعني إزالة
ملك الرقبة لأن استعارة الحكم للسبب المحض غير صحيح وقد تقرر
أن زوال ملك الرقبة سبب محض لزوال ملك المتعة وعليه قلنا لو قال
لأمته طلقتك ونوى به التحرير لا يصح لأنه لا تصح استعارة الفرع
للأصل أي الحكم للسبب فافهم.

وعلى هذا نقول ينعقد النكاح بلفظ الهبة والتمليك والبيع لأنَّ الهبة بحقيقتها توجب ملك الرقبة وملك الرقبة يوجب ملك المتعة في الإماء فكانت الهبة سبباً محضاً لثبوت ملك المتعة فجاز أن يستعار عن النكاح وكذلك لفظ التمليك والبيع ولا ينعكس حتى لا ينعقد البيع والهبة بلفظ النكاح ثم في كل موضع يكون المحل متعيناً لنوع من المجاز لا يحتاج فيه إلى النية ولا يقال لما كان إمكان الحقيقة شرطاً لصحة المجاز عندهما كيف يصار إلى المجاز في صورة النكاح بلفظ الهبة مع أن تملك الحرية بالبيع والهبة محال لأننا نقول ذلك ممكن في الجملة بأن ارتدت ولحقت بدار الحرب ثم سببت وصار هذا نظير مسَّ السماء وأخواته (١)

(١) وعلى هذا الأصل وهو جواز استعارة السبب للحكم قلنا: ينعقد النكاح بلفظ الهبة كقولها وهبت نفسي لك وقول الزوج قبلت ولفظ التمليك كملكتك نفسي، ويلفظ البيع كبعت لك نفسي لأن الهبة توجب ملك الرقبة وملك الرقبة في الأمة سبب لملك المتعة فكانت الهبة سبباً محضاً لثبوت ملك المتعة وهو المراد من النكاح فجاز استعارة الهبة للنكاح وكذلك ينعقد النكاح بلفظ البيع والتمليك لأنها علتان لملك الرقبة، وملك الرقبة في الأمة سبب لملك المتعة فجاز هذا المجاز وأما العكس أي انعقاد البيع والهبة بلفظ النكاح فلا يصح لأن استعارة الحكم وهو ملك المتعة للسبب وهو النكاح والهبة غير صحيح لأن الاتصال من جانب الحكم ضعيف هنا.

واعلم أن في كل محل يكون المعنى المجازي متعيناً جاز إرادة المجاز هناك من غير الحاجة إلى النية ففي نكاح الحرية بلفظ البيع أو التمليك المجاز متعين وهو تمليك منافع البضع فإن الحرية ذاتها لا تقبل التمليك ولا تكون ملكاً لأحد فيراد منه ملك المتعة مجازاً.

واعترض على انعقاد النكاح بلفظ الهبة والبيع والتمليك بأن
إمكان المعنى الحقيقي شرط لصحة المجاز عند محمد وأبي يوسف ففي
هذه الألفاظ الثلاثة الهبة والبيع والتمليك لا يمكن المعنى الحقيقي
وهو ثبوت ملك الرقبة فإن الحرية لا تقبل ملكية أحد أي لا تكون ملكاً
لأحد فكيف يصح إرادة المعنى المجازي وينعقد النكاح.

وجوابه: أن المعنى الحقيقي هنا ممكن في بعض الأحيان بأن
ارتدت الحرية ولحقت بدار الحرب ثم سبيت جعلت أسيرة فإنها تصير
أمة وتقبل الملك، فصار هذا نظير من حلف ليمسن السماء أو ليقلبن
هذا الحجر ذهباً فإنه تجب الكفارة بهذين اليمينين وإن كانت الكفارة لا
تجب إلا خلفاً عن البر وهو مستحيل عادة لكن لما كان البر هنا من
الممكنات كرامة للأولياء انتقل العجز الحالي والعادي إلى الكفارة.

وكذلك يكفي الإمكان في مسألتنا هذه لانعقاد النكاح وإرادة
المعنى المجازي فافهم.

الصريح والكناية

الصريح لفظ يكون المراد به ظاهراً كقوله بعث واشترت وأمثاله وحكمه أنه يوجب ثبوت معناه بأي طريق كان من إخبار أو نعت أو نداء ومن حكمه أنه يستغني عن النية وعلى هذا قلنا إذا قال لامرأته أنت طالق أو طلقتك أو يا طالق يقع الطلاق نوى به الطلاق أو لم ينو وكذا لو قال لعبدته أنت حر أو حررتك أو يا حر يقع وعلى هذا قلنا إن التيمم يفيد الطهارة لأن قوله تعالى ﴿وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ﴾ صريح في حصول الطهارة به (١) وللشافعي رحمه الله فيه (٢) قولان أحدهما أنه طهارة ضرورية (٣) والآخر إنه ليس بطهارة بل هو ساتر للحدث (٤)

(١) وجه الصراحة أن لفظ التطهير المستفاد من قوله تعالى ﴿لِيُطَهَّرَكُمْ﴾ موضوع لإزالة النجاسة وإثبات الطهارة، فيفيد النص بصريحه أن يكون التيمم مطهراً على الإطلاق.

(٢) أي في التيمم.

(٣) أي مشروعيتها لجهة الضرورة والضرورة ترتفع بفرض واحد وللفرض الآخر ضرورة أخرى ولا ضرورة قبل الوقت أيضاً والسنن والنوافل تبع للفرض ولنا الإطلاق في قوله تعالى ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ (النساء: ٤٣) ولأنه خلف عن الماء وحكم الخلف حكم الأصل وجوداً وعدمياً ولقوله صلى الله عليه وسلم (الصعيد الطيب وضوء المسلم ولو إلى عشر سنين ما لم يجد ماء) رواه ابن حبان في صحيحه.

(٤) أي لا رافع له ولهذا يعود حكم الحدث السابق إذا رأى الماء مع أن رؤيته الماء ليس بنجس خارج فلو كان التيمم طهارة مطلقة ورافعاً

للحدث السابق لما عاد برؤيته الماء لأن الزائل لا يعود، فعلم أن الحدث الأول باق لكن أبيحت الصلاة مع الحدث للضرورة وجعل الشارع استعماله سترًا للحدث، ونحن نقول: إنه طهارة مطلقة بصريح النص وهو قوله ﴿لِيُطَهَّرَكُم﴾ فكان خلافه خلاف النص الصريح وهو قبيح وإنما عاد الحدث السابق برؤيته الماء لأن عدم القدرة على استعمال الماء شرط وجود اعتبار التيمم ابتداءً وبقاءً فعند القدرة على استعماله يرتفع التيمم لعدم الشرط فيعود الحدث السابق. اهـ أحسن الحواشي.

وعلى هذا نُخَرِّجُ المسائل على المذهبين من جوازه قبل الوقت وأداء الفرضين بتيمم واحد وإمامة المتيمم للمتوضئين وجوازه بدون خوف تلف النفس أو العضو بالوضوء وجوازه للعيد والجنائز وجوازه بنية الطهارة (١)

- (١) وعلى هذا الاختلاف في أصل التيمم هل هو طهارة مطلقة أو طهارة ضرورة تتفرع مسائل المذهبين على النحو التالي:
١. جواز التيمم قبل الوقت عندنا لا عند الشافعي رحمه الله.
 ٢. أداء الفرضين بتيمم واحد عندنا لا عنده.
 ٣. جواز إمامة المتيمم للمتوضئين عندنا لا عنده هكذا أطلقه المصنف والمقرر فقهاً جواز إمامة المتيمم المتوضئ عند الحنفية والمالكية والحنابلة وقيد الشافعية الجواز بها إذا لم تجب على الإمام الإعادة.
 ٤. جوازه بدون خوف تلف النفس أو العضو لو توضأ عندنا لا عنده.
 ٥. جوازه للعيد والجنائز إذا خاف فوتها عندنا لا عنده.
 ٦. جوازه بنية الطهارة عندنا لا عنده.

والكناية هي ما استتر معناه والمجاز قبل أن يصير متعارفاً بمنزلة الكناية (١) وحكم الكناية ثبوت الحكم بها عند وجود النية أو بدلالة الحال إذ لا بد من دليل يزول به التردد ويترجح به بعض الوجوه على البعض الآخر (٢) ولهذا المعنى سُمِّيَ لفظ البيونة والتحريم كنايةً في باب الطلاق لمعنى التردد واستتار المراد لأنه يعمل عمل الطلاق (٣)

(١) الكناية هي: لفظ استتر معناه هكذا قرر علماء الأصول وقال علماء البيان: الكناية ذكر اللازم وإرادة الملزوم.
مثال الكناية: قوله لزوجته أنت بائن إذا أراد به الطلاق والمجاز قبل أن يصير متعارفاً مثل الكناية لاستتار معناه والحاجة إلى القرينة فإن الصريح لا يكون معناه مستتراً ولا يحتاج في فهم معناه إلى شيء أهـ تسهيل.

(٢) حكم الكناية: هو ثبوت الحكم بها عند وجود النية أو بدلالة الحال إذ لا بد لثبوت الحكم بها من دليل يزول به التردد والخفاء ويترجح بعض الوجوه المحتملة كوقوع الطلاق بقوله أنت بائن فإنه لازم فيه أن ينوي الزوج بينونة الطلاق ليصير راجحاً على بينونة الكلام وغيرها أهـ تسهيل.

(٣) ولأجل استتار المراد من لفظ بائن وحرام يحتاج المتكلم به إلى النية لا لإشكال في المعنى فمعناها اللغوي واضح ولكن الإبهام في وجه الحرمة لأن المعاني اللغوية مستترة فلأجل التردد واستتار المراد جعلنا كلمة بائن وحرام كناية لا أنه يعمل عمل الطلاق حتى يلزم علينا أن نجعلها طلاقاً رجعياً كما قال الشافعي رحمه الله بل الواقع بها هو الطلاق البائن لأن هذه الألفاظ حقائق في البيونة والحرمة فتعمل بموجباتها وإنما تسمى كنيات لاحتماها وجوهاً كسائر الألفاظ المشتركة فاستتر مرادها كاستتاره في الكنيات لا أنها يكنى بها عن صريح الطلاق فافهم.

ويتفرع عليه حكم الكنايات في حق عدم ولاية الرجعة (١)
ولوجود معنى التردد في الكناية لا يقام بها العقوبات حتى لو أقر على
نفسه في باب الزنا والسرقه لا يقام عليه الحد ما لم يذكر اللفظ الصريح
ولهذا المعنى لا يقام الحد على الأخرس بالإشارة ولو قذف رجلاً بالزنا
فقال الآخر صدقت لا يجب الحد لاحتمال التصديق له في غيره (٢)

(١) ويتفرع منه حكم الكنايات في حق عدم ولاية الرجعة أي لا يملك
الزوج حق المراجعة بعد وقوع الطلاق بهذه الكنايات لأنها لا تدل على
الطلاق صراحة ليقع بها الرجعي فافهم.
(٢) ولأجل أن مفهوم الكناية يشير إلى الخفاء والاستتار والتردد في
المعنى المراد قلنا لا تثبت بالكنايات العقوبات كالحودود والقصاص
لأنها تندرج بالشبهات حتى لو أقر أحد بالزنا أو السرقه بلفظ الكناية
كقوله: جامعتها أو أخذت مال فلان لا يقام على المقر حد ما لم يقر
بلفظ صريح، ومن هنا قلنا لا يقام الحد على الأخرس بإشارته إذ
الإشارة ليست بصريحة في دلالتها على مدلولها.
وكذلك لو قذف أحد رجلاً بالزنا فقال المقذوف مخاطباً للقاذف
صدقت لا يكون هذا إقراراً ولا يجب عليه الحد لأنه كناية فيحتمل أنه
صدقه في غير الزنا.

فصل في المتقابلات (١)

نعنى بها الظاهر والنص والمفسر والمحكم مع ما يقابلها من الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه فالظاهر اسم لكل كلام ظهر المراد منه للسامع بنفس السماع من غير تأمل (٢) والنص هو ما سبق الكلام لأجله (٣)

(١) المراد بالمتقابلات هنا المتضادات بناءً على اصطلاح الفقهاء لأنهم أرادوا ما يقابل الشيء أي ضده الذي لا يحتمل الاجتماع معه في محل واحد وفي زمان واحد بجهة واحدة كالظهور والخفاء ولهذا قالوا ضد الظاهر الخفي وضد النص المشكل وضد المجمل المفسر وضد المتشابه المحكم.

وهذا شروع في وجوه البيان أي دلالة النص باعتبار ظهور المعنى منه وخفائه.

فأقسام واضح الدلالة أربعة:

الظاهر - النص - المفسر - المحكم

وأقسام خفي الدلالة أربعة:

الخفي - المشكل - المجمل - المتشابه

(٢) الظاهر في اللغة يأتي بمعنى البروز والانكشاف والظاء والهاء والراء أصل صحيح واحد يدل على قوة وبروز، واصطلاحاً قال في الوجيز: الظاهر اسم لكلام اتضح المراد به لسامعه بمجرد سماعه الصيغة بلا تأمل.

مثاله: قوله تعالى ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ (البقرة: ٢٧٥) فإنه ظاهر في تحليل البيع وحرمة الربا.

وحكمه: وجوب العمل بالذي ظهر منه يقيناً. هـ.

(٣) النص في اللغة يأتي بمعنى الارتفاع والظهور (النون والصاد)
أصل صحيح يدل على رفع وارتفاع وانتهاء في الشيء، واصطلاحاً قال
في الوجيز: النص لفظ ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى من المتكلم
مسوق له لا في نفس الصيغة وليس في اللفظ ما يدل عليه وصفاً.

مثاله: قوله تعالى ﴿فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْنَى وَتِلْكَ
وَرِيعَ﴾ (النساء: ٣) فهم منه إباحة النكاح وبيان العدد والكلام سيق
للثاني بدليل السياق وهو قوله تعالى ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾
(النساء: ٣) فالآية ظاهرة في الإباحة نص في العدد.

وحكمه: وجوب العمل بما وضح على احتمال تأويل هو في حيز

المجاز ا.هـ.

ومثاله في قوله تعالى ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ فالآية سيقت لبيان التفرقة بين البيع والربا رداً لما ادّعاه الكفار من التسوية بينهما حيث قالوا ﴿ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ﴾ وقد عَلِمَ بذلك حل البيع وحرمة الربا بنفس السماع فصار ذلك نصاً في التفرقة ظاهراً في حل البيع وحرمة الربا وكذلك قوله تعالى ﴿ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَتًى وَتِلْكَ وَرِيعَ ﴾ سيق الكلام لبيان العدد وقد عَلِمَ الإطلاق والإجازة بنفس السماع فصار ذلك ظاهراً في حق الإطلاق نصاً في بيان العدد وكذلك قوله تعالى ﴿ لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً ﴾ نص (١) في بيان حكم من لم يسم لها المهر وظاهر في استبداد الزوج بالطلاق ثم في الآية إشارة (٣) إلى أن النكاح بدون ذكر المهر يصح وكذلك قوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه (٤) نص في استحقات العتق للقريب وظاهر في ثبوت الملك له، وحكم الظاهر والنص وجوب العمل بهما (٥) عامين كانا أو خاصين مع احتمال إرادة الغير وذلك بمنزلة المجاز مع الحقيقة (٦)

(١) أي نص في جواز التطلق قبل الوطاء وقبل تسمية المهر وتخيير الزوج واستبداده واستقلاله فيه لأنه المقصود من إيراد النص ظاهر في جواز النكاح بدون تسمية المهر من قوله ﴿ أَوْ تَفْرِضُوا ﴾ أي لم تفرضوا فإن الطلاق متفرع على صحة النكاح فهذا الظاهر مقارن لإشارة النص واقع في ضمنه بل الظاهر أنه مسوق لبيان المتعة في صورتين فهو نص فيه، وإباحته على هذا النحو من الطلاق ظاهر، وإنما ذكر الإشارة بطريق الاستطراد لأن البحث في ذكر الظاهر والنص لا في الإشارة إلا أن النص لما أفاد هذا الحكم بطريق الإشارة نبه عليه.

(٣) هذا استطراد من المصنف لأن البحث في ذكر الظاهر والنص لا في الإشارة إلا أن النص لما أفاد هذا الحكم بطريق الإشارة نبه عليه ا.هـ أحسن الحواشي.

(٤) أخرجه الترمذي وأبو داود ولفظه من ملك ذا رحم محرم فهو حر ومعنى قوله عتق عليه أي بلا صنع منه أي بمجرد شراؤه فالعتق بكلا الوصفين أي بكونه قريباً وبكونه محرماً فلو ملك بنت العم أو ابن العم لا يعتق لعدم المحرمية وكذا لو ملك أخته من الرضاعة لا تعتق لعدم القرابة ا.هـ أحسن الحواشي.

(٥) لا خلاف في أن الظاهر والنص يوجبان العمل ولكن وقع الخلاف بين العلماء في وجوب الحكم هل هو سبيل القطع أو الظن على قولين الأول ما ذهب إليه العراقيون من الحنفية منهم الكرخي والجصاص وأبو زيد في جمع من العلماء أن الظاهر والنص يوجبان الحكم قطعاً ويقيناً عاماً كان أو خاصاً.

والثاني ما ذهب إليه مشايخ ما وراء النهر منهم أبو منصور الماتريدي وهو قول الجمهور أن الظاهر والنص يوجبان الحكم ظاهراً لا قطعاً لاحتمال الخصوص واحتمال المجاز ومع الاحتمال لا يثبت القطع.

(٦) أي كما أن الحقيقة تحتمل المجاز فكذا الظاهر والنص يحتملان الخصوص والمجاز غير أن هذا الاحتمال معتبر عند البعض غير معتبر عند الجمهور إذ لا عبرة للاحتمال البعيد.

وهذا الخلاف في الاعتبار مبني على الخلاف في اعتبار أن كل حقيقة تحتمل المجاز وكل عام يحتمل الخصوص فمن اعتبر هذا الاحتمال لا يثبت بهما القطع ومن لم يعتبره لبعده وعدم نشوئه عن دليل يثبت بهما القطع والله أعلم.

وعلى هذا (١) قلنا إذا اشترى قريبه حتى عتق عليه يكون هو معتقاً ويكون الولاء له وإنما يظهر التفاوت بينهما عند المقابلة فيترجح النص على الظاهر (٢) ولهذا لو قال لها طلقي نفسك فقالت له أنت نفسي يقع الطلاق رجعياً لأن هذا نص في الطلاق (٣) وظاهر في البيونة فيترجح العمل بالنص وكذلك قوله عليه السلام لأهل عرينة (اشربوا من أبواها وألبانها) (٤) نص في بيان سبب الشفاء وظاهر في إجازة شرب البول (٥) وقوله عليه السلام (استنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه) (٦) نص في وجوب الاحتراز عن البول فيترجح النص على الظاهر (٧) فلا يحل شرب البول أصلاً (٨) وقوله عليه السلام (ما سقته السماء ففيه العشر) (٩) نص في لزوم العشر وقوله عليه السلام (ليس في الخضروات صدقة) (١٠) مؤول في نفي العشر (١١) لأن الصدقة تحتمل وجوها فيترجح الأول على الثاني

-
- (١) وبناء على أن هذا الحديث نص في استحقاق عتق القريب وظاهر في ثبوت الملك للقريب قلنا إذا اشترى أحد قريبه ليعتق عليه يكون هو معتقاً لأجل النص ويكون الولاء للمعتق لثبوت ملكه بحكم الظاهر.
- (٢) وإنما يظهر الفرق بين النص والظاهر عند المقابلة.
- (٣) لأن كلامها سيق جواباً للزوج فيتضمن إعادة كلام الزوج في جواب الزوجة لأن السؤال معاد في الجواب وكلام الزوج نص في الطلاق الرجعي فيكون كلام الزوجة كذلك إذ ولايتها مستفادة من تفويض الزوج لها فلو لم نجعل كلامها جواباً على كلام الزوج للزم أن يكون كلامها لغواً لكونها مبتدئة للكلام وإعمال الكلام أولى من إهماله.
- (٤) أخرجه البخاري ومسلم.

- (٥) أي من مأكول اللحم.
- (٦) أخرجه الدارقطني والطبراني في الكبير.
- (٧) الظاهر هو قوله عليه الصلاة والسلام (اشربوا من أبوالها) فيجعل هذا الظاهر منسوخاً بذلك النص استنزهوا من البول أو يكون اشربوا من أبوالها مخصوص بإباحته بالعربيين.
- (٨) نصب على الظرف أي في جميع الأوقات لا للتداوي ولا لغيره عند أبي حنيفة رضي الله عنه وحمل أبو يوسف رحمه الله حديث العربيين على إباحة شربه للتداوي، وقال محمد في حديث العربيين دلالة على طهارة بول ما يؤكل لحمه.
- (٩) أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود.
- (١٠) روى الترمذي عن معاذ أنه كتب إلى النبي يسأله عن الخضروات وهي البقول فقال (ليس فيه شيء) وضعفه الترمذي.
- (١١) مؤول في نفس العشر لأن الصدقة مشتركة فيحتمل أنواعاً من الصدقة ولكن أول بالعشر فرجح أصحابنا الحديث الأول عليه لأن الأول نص والثاني مؤول، والمؤول غير قطعي والنص قطعي فيترجح والله أعلم.

وأما المفسر فهو ما ظهر المراد به من اللفظ ببيان من قبل المتكلم بحيث لا يبقى معه احتمال التأويل والتخصيص (١) مثاله في قوله تعالى ﴿ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾ (٣٠) فاسم الملائكة ظاهر في العموم إلا أن احتمال التخصيص قائم فانسد باب التخصيص بقوله (كلهم) ثم بقي احتمال التفرقة في السجود فانسد باب التأويل بقوله أجمعون وفي الشرعيات إذا قال تزوجت فلانة شهراً بكذا فقوله تزوجت ظاهر في النكاح إلا أن احتمال المتعة قائم فبقوله شهراً فسر المراد به فقلنا هذا متعة وليس بنكاح (٢) ولو قال لفلان علي ألف من ثمن هذا العبد أو من ثمن هذا المتاع فقوله علي ألف نص في لزوم الألف إلا أن احتمال التفسير فيه باق فبقوله من ثمن هذا العبد أو من ثمن هذا المتاع بين المراد به فيترجح المفسر على النص حتى لا يلزمه المال إلا عند قبض العبد أو المتاع (٣) وقوله لفلان علي ألف درهم ظاهر في الإقرار نص في نقد البلد فإذا قال من نقد بلد كذا يترجح المفسر على النص فلا يلزمه نقد البلد بل نقد بلد كذا وعلى هذا نظائره (٤)

(١) المفسر في اللغة مأخوذ من الفعل الماضي فسر (الفاء والسي والراء) كلمة واحدة تدل على بيان الشيء وإيضاحه واصطلاحاً قال في الوجيز المفسر لفظ ازداد وضوحاً على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل.

(٢) من أمثلة المفسر في الفرعيات الفقهية: إذا قال أحد تزوجت فلانة شهراً بكذا من المهر نجد قوله تزوجت ظاهراً في النكاح إلا أن احتمال المتعة موجود، فبقوله شهراً بكذا فسر المراد بقوله تزوجت وأن المراد به المتعة فقبل التفسير كان تزوجت من الألفاظ الظاهرة في النكاح الشرعي المحتملة للمتعة، وبعد التفسير بقوله شهراً بكذا صار قطعياً

في المتعة للتأقيت بشهر والنكاح لا يتأقت فلا يكون نكاحاً شرعياً بل يقال له هذه متعة والمتعة حرام ا.هـ تسهيل بتصرف يسير.

(٣) ومن أمثلة المفسر في الفرعيات الفقهية: لو قال أحد لفلان عليّ ألف من ثمن هذا العبد أو من ثمن هذا المتاع فقوله عليّ ألف نص في لزوم الألف إلا أن احتمال التفسير باق فبقوله من ثمن هذا العبد أو من ثمن هذا المتاع بين المراد بهذا الكلام فيصير المفسر راجحاً على النص فلا يلزمه أداء الألف إلا عند قبض العبد أو المتاع ا.هـ . تسهيل.

(٤) ومن أمثلة المفسر: قوله لفلان عليّ ألف فهذا ظاهر في الاقرار ونص في نقد البلد الذي يسكن فيه المقر، فإذا قال من نقد بلد اليمن مثلاً صار مفسراً فيصير المفسر راجحاً على النص فلا يلزم على المقر نقد البلد بل نقد اليمن لأنه المذكور في التفسير وقس على هذا نظائره.

وأما المحكم فهو ما ازداد قوة على المفسر بحيث لا يجوز خلافه أصلاً (١) مثاله في الكتاب ﴿ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ ﴿ ٧٥ ﴾ ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا ﴾ وفي الحكميات ما قلنا في الإقرار إنه لفلان علي ألف من ثمن هذا العبد فإن هذا اللفظ محكم في لزومه بدلاً عنه وعلى هذا نظائره (٢) وحكم المفسر والمحكم لزوم العمل بهما لا محالة

(١) المحكم من الأحكام بالكسر يقال محكم أي مأمون من الانتقاض والانهدام وقيل من أحكمت فلاناً أي منعتة فإن المحكم يمتنع عن التخصيص والتأويل ومن أن يرد عليه النسخ والتبديل، قال في الوجيز: المحكم لفظ أحكم المراد به وامتنع عن احتمال النسخ والتبديل.

(٢) مثال المحكم في الأحكام الفرعية: ما ذكرنا من المثال السابق في الإقرار لو قال لفلان علي ألف من ثمن هذا العبد فإن هذا اللفظ محكم في لزومه بدلاً عنه ومعنى كونه محكماً في لزومه أنه لا يمكن المقر تبديله بأن يغير الإقرار إلى عدمه في وقت من الأوقات فلم يبق قابلاً للإزالة والنسخ والتغير وهكذا حال العقود اللازمة عن موانع اللزوم كالبيع بلا خيار والبراءة عن خيار العيب بالرؤية كما في الفصول وقيدناه بكونه بدلاً عنه لأن قوله علي ألف يحتمل الأسباب المختلفة فإذا قال من ثمن العبد صار محكماً، فإن قيل إذا قال لفلان علي ألف كان محكماً أيضاً بمعنى أنه لو رجع بعد ذلك عن الإقرار لم يصح فما وجه تخصيص قوله من ثمن هذا العبد بكونه محكماً؟

قيل قوله لفلان علي ألف ظاهره لزوم بغير عوض وهو يحتمل التأويل بأن يكون من ثمن العبد فإذا احتتمل التأويل لا يكون محكماً بخلاف قوله من ثمن هذا العبد فإنه لا يحتمل التأويل فإن قلت سبق هذا المثال لبيان المفسر والمحكم ما ازداد قوة على المفسر.

أجيب لأن الحكميات لا يوجد الفصل فيها بين المفسر والمحكم
فلذا جعل لهما مثلاً واحداً ويمكن أن يقال أن هذا المثال ليس بمحكم
حقيقة بل هو بمنزلة المحكم في انقطاعه عن احتمال النسخ .
ومثل للمحكم في الوجيز بما أخرجه أبو داود من حديث أنس
رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (الجهاد ماض
منذ بعثني الله تعالى إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال لا يبطله جور جائر
ولا عدل عادل) أفاد الحديث حكماً شرعياً عملياً غير محتمل للنسخ
لاشتماله على لفظ دال على الدوام وهو ماض.
فائدة:

أقوى هذه الأربعة الواضحة الدلالة: المحكم ثم المفسر ثم
النص ثم الظاهر.
فائدة أخرى:

القطعي يطلق على معنيين أحدهما: ما لا يحتمل غيره أصلاً لا
احتمالاً ناشئاً عن دليل ولا ناشئاً عن غير دليل وثانيهما: ما لا يحتمل
غيره احتمالاً ناشئاً عن دليل فالمفسر والمحكم يفيدان القطع بالمعنى
الأول ويقال له علم اليقين والظاهر والنص يفيدان القطع بالمعنى
الثاني ويقال له علم الطمأنينة.

ثم لهذه الأربعة أربعة أخرى تقابلها فـضـد الظاهر الخفي وـضـد النص المشكل وـضـد المفسر المجمل وـضـد المحكم المتشابه (١)

(١) شرع المصنف يبين النوع الثاني وهو خفي الدلالة وأنواعه أربعة:

- الخفي وهو ضد الظاهر.
- والمشكل وهو ضد النص.
- والمجمل وهو ضد المفسر.
- والمتشابه وهو ضد المحكم.

الخفي

فالخفي ما خفى المراد به بعارض لا من حيث الصيغة (١) مثاله في قوله تعالى ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ فإنه ظاهر في حق السارق خفي في حق الطرار والنباش وكذلك قوله تعالى ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي ﴾ ظاهر في حق الزاني خفي في حق اللوطي (٢) ولو حلف لا يأكل فاكهة كان ذلك ظاهراً فيما يتفكه به خفياً في حق العنب والرمان (٣) وحكم الخفي وجوب الطلب (٤) حتى يزول عنه الخفاء.

(١) يعني أن صيغته ظاهرة بالنظر إلى موضوعه اللغوي، ولكن الكلام خفي بالنسبة إلى محل آخر كآية السرقة فإنها ظاهرة في إيجاب القطع على كل سارق لم يختص باسم آخر خفية في حق الطرار - وهو النبال الذي يغافل العيون اليقظة فيأخذ المال جهرة في وضح النهار - والنباش وهو الذي ينش القبور ليلاً ليأخذ أكفان الموتى بعد وفاتهم، فأية السرقة خفية في حق الطرار والنباش بعارض وهو اختصاصها باسم آخر يعرفان به حيث يقال لأحدهما الطرار وللثاني النبال ولا يعرفان باسم السارق ولهذا الخفاء احتجنا إلى البحث فوجدنا السرقة أخذ مال محترم محرز خفية وهذا المعنى يوجد كاملاً في الطرار، بل في الطرار زيادة لأن الطرار سارق يأخذ مع حضور المالك ويقظته فله مزية على السارق خفية، فقلنا بقطع الطرار لأنه يأخذ عن قاصد الحفظ، ووجدنا معنى السرقة ناقصاً في حق النبال لأنه يأخذ من الميت الذي ليس بحافظ لكفنه ولا هو أهل لذلك فيكون فعله أنقص من السارق فلم نقل بالقطع لوجود الشبهة والحدود تدرأ بالشبهات.

فتبين لك من هذا الشرح أن الخفي لفظ خفي معناه بسبب
عارض في الصيغة لا ينال إلا بالطلب أي بالبحث فافهم ترشد، أما في
اللغة فالخفي يأتي بمعنى الاستتار.

(٢) فإن لفظ الزاني ظاهر في من صدر عنه الزنا وخفي في حق اللوطي
للمغايرة بين الفعلين باعتبار الرغبة والمحل ا.هـ تسهيل.

(٣) ومثال الخفي في الفرعيات: لو حلف لا يأكل فاكهة كان كلامه هذا
ظاهراً فيما يتفكه ويتلذذ به من الأثمار خفياً في حق العنب والرمان
فإنهما يستعملان في التغذية أيضاً ا.هـ تسهيل.

(٤) وجوب الطلب: أي طلب معاني اللفظ ومحملاته ليعلم أن
اختفائه في بعض الأفراد إما لزيادة المعنى فيه على الظاهر أو لنقصانه
فيظهر المراد حيثئذ فيحكم في الأول والثاني ا.هـ أحسن الحواشي.
قال في الوجيز: حكم الخفي النظر فيه ليعلم أن خفائه لمزية أو نقصان
فيظهر المعنى ا.هـ.

المشكل

وأما المشكل فهو ما ازداد خفاءً على الخفي كأنه بعدما خفي على السامع حقيقةً دخل في أشكاله وأمثاله (١) حتى لا ينال المراد إلا بالطلب ثم بالتأمل حتى يتميز عن أمثاله (٢) ونظيره في الأحكام لو حلف لا يأتدم فإنه ظاهر في الخل والدبس فإنما هو مشكل في حق اللحم والبيض والجبن حتى يطلب في معنى الائتدام ثم يتأمل أن ذلك المعنى هل يوجد في اللحم والبيض والجبن أو لا (٣) ثم فوق المشكل المجمل (٤)

- (١) المشكل في اللغة مأخوذ من الإشكال وهو بمعنى الالتباس والمائلة، واصطلاحاً قال في الوجيز: المشكل هو الكلام الداخل في أمثاله بحيث لا يعرف إلا بدليل يتميز به.
- (٢) بين المصنف في هذه العبارات حكم المشكل قال في الوجيز: وحكم المشكل اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد به ثم الإقبال على الطلب والتأمل في نظيره لا في نفس الصيغة إلى أن يتبين المراد.
- (٣) هذا مثال المشكل في الأحكام الفرعية وتقريره: لو حلف رجل بأنه لا يأتدم يعني لا يأكل الإدام فإنه ظاهر في الخل والدبس - وهو عصير الرطب - وهو مشكل في اللحم والبيض والجبن فيطلب السامع معنى الائتدام ثم يتأمل في ذلك المعنى هل يوجد في اللحم والبيض والجبن أم لا وبطلب معنى الائتدام وجدناه عند أبي حنيفة وأبي يوسف ما يصطبغ به الخبز وعليه فلا يدخل اللحم والجبن والبيض في مطلق اسم الائتدام بلا نية، ووجدنا معنى الائتدام عند محمد الموافقة وهي الموافقة فما يؤكل مع الخبز موافق له فيدخل اللحم والبيض والجبن في مطلق اسم الائتدام بلا نية والجواب عنه أن تمام الموافقة يكون بالاختلاط والأصطباغ.
- (٤) ثم فوق المشكل في الخفاء المجمل وسيأتي بيانه.

وهو ما احتمل وجوهاً فصار بحال لا يوقف على المراد به إلا بيان من قبل المتكلم (١) ونظيره في الشرعيات قوله تعالى ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ فإن المفهوم من الربا هو الزيادة المطلقة وهي غير مرادة بل المراد الزيادة الخالية عن العوض في بيع المقدرات المتجانسة واللفظ لا دلالة له على هذا فلا ينال المراد بالتأمل إلا بالبيان (٢) ثم فوق المجمل في الخفاء المتشابه (٣) ومثال المتشابه الحروف المقطعة في أوائل السور وحكم المجمل والمتشابه اعتقاد حَقِيَّةِ المراد به حتى يأتي البيان (٤)

(١) المجمل في اللغة المجموع يقال أجملت الشيء إجمالاً جمعته من غير تفصيل، واصطلاحاً قال في الوجيز: المجمل لفظ تواردت فيه معانٍ بلا رجحان واشتبه المراد منه اشتباهاً لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع إلى الاستفسار من المجمل ثم الطلب ثم التأمل إن احتيج إليهما.
(٢) مثال المجمل في الشرعيات قوله تعالى ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: ٢٧٥) فإن المفهوم من الربا هو الزيادة المطلقة وهي غير مرادة لأن كل بيع يوجد فيه الزيادة بوجه من الوجوه بل المراد الزيادة الخالية عن العوض في بيع المقدرات المتجانسة - أي بيع المكيلات والموزونات بجنسها - ولكن لفظ النص - وحرّم الربا لا يدل على تلك الزيادة ولذلك احتاج النبي صلى الله عليه وسلم إلى بيانها في حديث الأشياء الستة. اهـ تسهيل.

وحكم المجمل: أنه لا يعمل به إلا بعد بيان المتكلم المجمل كما في المثال المذكور حيث عمل به بعد ورود الحديث في الأشياء الستة ولكن الطلب والتأمل لازم بعد البيان أيضاً إن احتيج إليهما كما في الربا ليظهر الحكم في غير المنصوص. اهـ تسهيل.

(٣) المتشابه في اللغة يدل على المشاركة في المماثلة والمشاكلة المؤدية إلى الالتباس غالباً والشين والباء والهاء أصل واحد يدل على تشابه الشيء وتشاكله لوناً ووصفاً والمشتبهات من الأمور المشكلات والشبهة الالتباس والمثل، واصطلاحاً قال في الوجيز: المتشابه اسم لما انقطع معرفة المراد منه في حقنا - أي الأمة - دون الرسول صلى الله عليه وسلم فإن المتشابه وضع له دون غيره اهـ وقال السرخسي في أصوله هذا اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه فأصبح لا يرجى إدراك معناه أصلاً.

(٤) عرفت فيما سبق حكم المجرم، وحكم المتشابه: التوقف مع اعتقاد حقيقة المراد به إلى أن يأتي البيان من جانب المتكلم فإن في التوقف ابتلاء للراسخين في العلم بمنع أفكارهم عن الخوض وطلب مفهوم المتشابه قال تعالى ﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ ء كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ﴾ (آل عمران: ٧) الآية جملة ابتدائية لبيان عجز الراسخين في العلم عن العلم بالمتشابه وبيان أن الخوض فيه زيغ والقائلون بالتأويل من أهل السنة جعلوا الواو في قوله والراسخون للعطف.

الفصل الثامن فيما يترك به حقائق الألفاظ

وما يترك به حقيقة اللفظ خمسة أنواع: أحدها دلالة العرف وذلك لأنَّ ثبوت الأحكام بالألفاظ إنما كان لدلالة اللفظ على المعنى المراد للمتكلم فإذا كان المعنى متعارفاً بين الناس كان ذلك المعنى المتعارف دليلاً على أنه هو المراد به ظاهراً فيرتب عليه الحكم ومثاله لو حلف لا يشتري رأساً فهو على ما تعارفه الناس فلا يحنث برأس العصفور والحمام (١) وكذلك لو حلف لا يأكل بيضاً كان ذلك على المتعارف فلا يحنث بتناول بيض العصفور والحمام (٢) وبهذا ظهر أن ترك الحقيقة لا يوجب المصير إلى المجاز بل جاز أن تثبت به الحقيقة القاصرة ومثاله تقييد العام بالبعض (٣)

(١) تقرير المثال وإيضاحه: لو حلف أحد لا يشتري رأساً فيحمل هذا الرأس على ما تعارفه الناس فلا يحنث بشراء رأس العصفور والحمام إذ العرف جارٍ بشراء رؤوس الغنم لا رؤوس العصفور والحمام فمنع العرف إرادة مطلق الرأس وهو المعنى الحقيقي لذلك اللفظ، بل يراد منه الحقيقة القاصرة وهي بعض الرؤوس أ.هـ.

(٢) المثال الثاني لدلالة العرف: لو حلف لا يأكل بيضاً كان ذلك البيض محمولاً على المتعارف وهو بيض الدجاج والوز فلا يحنث بتناول بيض العصفور والحمام فمنع العرف إرادة مطلق البيض بل أراد منه بعض أفراده.

(٣) قوله وبهذا ظهر الخ بيان لقاعدة مستفادة من المسألتين المنقولتين وهي أنه إذا تركت الحقيقة لا يتعين المجاز مراداً بل جاز أن يراد به الحقيقة القاصرة لأنها واسطة بين الحقيقة الكاملة والمجاز ففي المثالين

السابقين لم يرد بالرأس والبيض المعنى المجازي لهما، ولم يرد الحقيقة الكاملة لهما بل أراد بعض أفراد الحقيقة للعرف، فالرأس مراد به رأس الغنم والبيض مراد به بيض الدجاج والوز فالحقيقة القاصرة هي إرادة بعض أفراد الحقيقة ونظير الحقيقة القاصرة تقييد العام ببعض أفراده فالعام إذا قيّد ببعض انتقل من موضوعه الأصلي وهو الكل إلى غيره وهو البعض وصار شبيهاً بالمجاز كذلك الحقيقة إذا خرج بعض أفرادها صارت شبيهاً بالمجاز وسميت الحقيقة القاصرة.

وكذلك لو نذر حجاً أو مشياً إلى بيت الله تعالى أو أن يضرب بثوبه حطيم الكعبة يلزمه الحج بأفعال معلومة لوجود العرف (١) والثاني قد ترك الحقيقة بدلالة في نفس الكلام ومثاله إذا قال كل مملوك لي فهو حر لم يعتق مكاتبوه ولا من أعتق بعضه إلا إذا نوى دخولهم لأن لفظ المملوك يتناول المملوك من كل وجه والمكاتب ليس بمملوك من كل وجه ولهذا لم يجوز تصرفه فيه ولا يحل له وطء المكاتب ولو تزوج المكاتب بنت مولاه ثم مات المولى وورثته البنت لم يفسد النكاح وإذا لم يكن مملوكاً من كل وجه (٢) لا يدخل تحت لفظ المملوك المطلق وهذا بخلاف المدبر وأم الولد فإن الملك فيهما كامل ولهذا حل وطء المدبرة وأم الولد وإنما النقصان في الرق من حيث أنه يزول لا محالة وعلى هذا قلنا إذا أعتق المكاتب عن كفارة يمينه أو ظهاره جاز ولا يجوز فيهما إعتاق المدبر وأم الولد لأن الواجب في الكفارة هو التحرير وهو إثبات الحرية بإزالة الرق فإذا كان الرق في المكاتب كاملاً كان تحريره تحريراً من جميع الوجوه وفي المدبر وأم الولد لما كان الرق ناقصاً لا يكون التحرير تحريراً من جميع الوجوه.

(١) المثال الثالث: لو نذر حجاً أو مشياً إلى بيت الله أو أن يضرب بثوبه حطيم الكعبة يلزم عليه الحج بأفعال معلومة لوجود العرف، أي يراد من الحج المنذور الذي هو لغة: القصد ومن المشي إلى بيت الله ومن ضرب الحطيم بثوبه عرفاً الحج بأفعال معلومة من الإحرام والطواف والوقوف بعرفة وغيرها، فتركت الحقيقة وهي القصد في الحج والسفر في المشي والضرب بالثوب في ضرب الحطيم بثوبه لأجل العرف لأن هذه الألفاظ تستعمل عرفاً لإرادة الحج الشرعي، فانصرفت الألفاظ المذكورة إليه عرفاً وما ذكره المصنف من دلالة ضربه بثوبه الحطيم على

الحج عرفاً، خالفه البزدوي وقرر أن من نذر أن يضرب بثوبه حطيم الكعبة لم يلزمه الحج على الصحيح وإنما يلزمه أن يتصدق بثوبه لوجود العرف بذلك أقول ولعل هذا يختلف باختلاف الأماكن والأزمنة فمن كان عرفه في مثل هذا الحج لزمه الحج ومن كان عرفه يتصدق لزمه ذلك والله أعلم.

(٢) النوع الثاني من الأمور التي تمنع إرادة المعنى الحقيقي: دلالة نفس الكلام، مثاله: إذا قال شخص كل مملوك لي فهو حر فلا يعتق مكاتبه ولا من أعتق بعضه إلا إذا نوى المتكلم دخولهم لأن لفظ المملوك مطلق يتناول المملوك من كل وجه - أي الكامل منه - والمكاتب ليس بمملوك من كل وجه إذا هو ليس بمملوك كامل.

والدليل على أن المكاتب ليس بمملوك كامل: أن تصرف المالك في المكاتب بيعاً أو هبة غير صحيح ولا يحل للمالك وطاء أمته المكاتبه. وكذا لو نكح المكاتب بنت مولاه ثم مات مولاه وورثت الزوجة بدل كتابة زوجها لم يفسد النكاح لعدم الملك الكامل في المكاتب مع أن الزوجة لو ملكت زوجها أو ملك الزوج زوجته يفسد النكاح، فمن هذه الفروع ثبت أن المكاتب ليس بمملوك كامل وعليه فلا يدخل تحت لفظ المملوك في قول سيده كل مملوك لي فهو حر. وهل يشمل لفظ المملوك المدبر وأم الولد؟

الجواب: نعم لأن الملك فيهما كامل بدليل أنه يحل للسيد وطاء أمته المدبرة وأم ولده فإن قلت لا يجوز للسيد التصرف في المدبر وأم الولد بيعاً وهبة فهذا يدل على أنه ليس بمملوك كامل قلنا لا هذا لا يدل على عدم الكمال في الملك لأن منع التصرف فيه بيعاً وهبة سببه نقصان في الرق من حيث أنه يزول بموت المولى لا محالة، وليس كذلك المكاتب.

ولأجل الفرق بين المكاتب وبين المدبر وأم الولد في التحرير قلنا: إذا أعتق الحانث المكاتب عن كفارة يمينه أو المظاهر عن كفارة ظهاره جاز، ولا يجوز فيهما إعتاق المدبر وأم الولد لأن الواجب في الكفارة هو التحرير وضابطه إثبات الحرية بإزالة الرق - فإذا كان الرق في المكاتب كاملاً بسبب إمكان العجز عن أداء البدل - كان تحريره كاملاً فكان مجزياً، ولما كان الرق في المدبر وأم الولد ناقصاً لا يكون تحريرهما تحريراً من جميع الوجوه فلم تجزئ الكفارة بإعتاقهما فافهم.

والثالث قد ترك الحقيقة بدلالة سياق الكلام قال في (السَّير الكبير) إذا قال المسلم للحربي انزل فنزل كان آمناً ولو قال انزل إن كنت رجلاً فنزل لا يكون آمناً (١) ولو قال الحربي الأمان الأمان فقال المسلم الأمان الأمان كان آمناً ولو قال الأمان ستعلم ما تلقى غداً أو (لا تعجل حتى ترى) فنزل لا يكون آمناً (٢) ولو قال اشتر لي جارية لتخدمني فاشترى العمياء أو الشلاء لا يجوز ولو قال اشتر لي جارية حتى أطأها فاشترى أخته من الرضاع لا يكون عن الموكل (٣) وعلى هذا قلنا في قوله عليه السلام (إذا وقع الذباب في طعام أحدكم فامقلوه ثم انقلوه فإن في أحد جناحيه داء وفي الآخر دواء وإنه ليقدّم الداء على الدواء) دل سياق الكلام على أن المقل لدفع الأذى عنا لا لأمر تعبدي حقاً للشرع فلا يكون للإيجاب (٤)

(١) المثال الأول: ذكره محمد رحمه الله في السير الكبير إذا قال المسلم للحربي انزل فنزل كان آمناً ولو قال انزل إن كنت رجلاً فنزل لا يكون آمناً، لأن سياق الأول يدل على الأمان وسياق الآخر يدل على التهديد والتعدي فانعدم الأمان.

(٢) المثال الثاني: لو قال الحربي الأمان الأمان فقال المسلم الأمان الأمان كان آمناً، ولو قال الحربي الأمان الأمان وقال المسلم الأمان ستعلم ما تلقى غداً ولا تعجل حتى ترى فنزل الحربي لا يكون آمناً لأن سياق الأول يدل على الأمان وسياق الثاني يدل على التهديد فانعدم الأمان.

(٣) المثال الثالث: لو قال رجل لآخر اشتر لي جارية لتخدمني فاشترى الوكيل جارية عمياء أو شلاء لا يجوز لأنها لا تصلح للخدمة.

ولو قال رجل لآخر اشتر لي جارية حتى أطأها فاشترى الوكيل للموكل أخت الموكل من الرضاع لا يكون هذا الشراء عن الموكل لأن الأخت لا تصلح للوطء.

(٤) وعلى هذا الأصل وهو ترك الحقيقة بدلالة سياق الكلام قلنا فيما رواه البخاري من حديث أبي هريرة ولفظه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (إذا وقع الذباب في إناء أحدكم فليغمسه كله ثم ليطرحه فإن في إحدى جناحيه شفاء وفي الأخرى داء). وأخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه والدارمي.

دل سياق الكلام على أن المقل أي غمس الذباب في الطعام لدفع الأذى عنا لا لأمر تعبدى لكونه حقاً للشرع فلا يكون الأمر بالمقل في الحديث للإيجاب حتى يصير بتركه أثماً عاصياً فتركنا حقيقة الأمر وهو الإيجاب بدلالة السياق فافهم.

وقوله تعالى ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبِهِمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغُرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ (١٠) عقيب قوله تعالى ﴿ وَمِنْهُمْ مَّن يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ ﴾ يدل على أن ذكر الأصناف لقطع طمعهم عن الصدقات ببيان المصارف لها فلا يتوقف الخروج عن العهدة على الأداء إلى الكل (١)، والرابع قد ترك الحقيقة بدلالة من قبل المتكلم مثاله قوله تعالى ﴿ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ﴾ وذلك لأن الله تعالى حكيم والكفر قبيح والحكيم لا يأمر به فيترك دلالة اللفظ على الأمر لحكمة الأمر (٢) وعلى هذا قلنا إذا وكل بشراء اللحم فإن كان مسافراً نزل على الطريق فهو على المطبوخ أو على المشوي وإن كان صاحب منزل فهو على النية (٣)

(١) ومن أمثلة ترك الحقيقة بدلالة السياق قوله تعالى في سورة التوبة: ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ ﴾ الآية عقب قوله تعالى في نفس السورة ﴿ وَمِنْهُمْ مَّن يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ ﴾ الآية.

بالتأمل نجد أن سياق الكلام يدل على أن ذكر الأصناف الثمانية لقطع طمع المنافقين من الصدقات ببيان المصارف، وكأنه يقول للزكاة مصارف خاصة والمنفقون ليسوا منهم، فلا يتوقف خروج مالك النصاب عن عهدة الزكاة على الأداء إلى كل الأصناف الثمانية لأن التقسيم إلى جميع الأصناف الثمانية غير لازم، فلو دفع مالك الزكاة إلى صنف واحد كفى فافهم.

(٢) الرابع من الأنواع التي تترك بها الحقيقة: هو ترك الحقيقة بدلالة من قبل المتكلم دليل هذا الأصل ومثاله قوله تعالى ﴿ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ﴾ تركت الحقيقة هنا لأجل المتكلم ببيان ذلك أن الله عز

وجل المتكلم بهذا الكلام الرباني حكيم والكفر قبيح والحكيم لا يأمر به فتركنا دلالة لفظ الأمر على جواز الكفر بسبب حكمة الأمر وهو الله تعالى.

(٣) وعلى هذا الأصل قلنا: إذا وكل أحد آخر بشراء اللحم فإن كان الموكل مسافراً نزل على الطريق فاللحم محمول على المطبوخ أو على المشوي، وإن كان الموكل صاحب منزل فهو محمول على النيء من اللحم أه تسهيل.

ومن هذا النوع يمين الفور (١) مثاله إذا قال تعال تغد معي فقال والله لا أتغدى ينصرف ذلك إلى الغداء المدعو إليه حتى لو تغدى بعد ذلك في منزله معه أو مع غيره في ذلك اليوم لا يحنث (٢) وكذا إذا قامت المرأة تريد الخروج فقال الزوج إن خرجت فأنت كذا كان الحكم مقصوراً على الحال حتى لو خرجت بعد ذلك لا يحنث (٣) والخامس (٤) قد تترك الحقيقة بدلالة محل الكلام إذا كان المحل لا يقبل حقيقة اللفظ ومثاله انعقاد نكاح الحرة بلفظ البيع والهبة والتملك والصدقة (٥) وقوله لعبدته وهو معروف النسب من غيره هذا ابني (٦) وكذا إذا قال لعبدته وهو أكبر سناً من المولى هذا ابني كان مجازاً عن العتق عند أبي حنيفة رضي الله عنه خلافاً لهما بناء على ما ذكرنا أن المجاز خلف عن الحقيقة في حق اللفظ عنده وفي حق الحكم عندهما (٧)

(١) ومن هذا القسم -ترك الحقيقة بدلالة من قبل المتكلم- يمين الفور.

(٢) مثاله: إذا قال تعال تغد معي فقال المخاطب والله لا أتغدى ينصرف حلفه إلى الغداء الذي دعي إليه حتى لو تغدى الحالف بعد ذلك في منزله مع الداعي أو مع غيره في ذلك اليوم لا يحنث، فتركنا الحقيقة وهي مطلق التغدي لأجل الدلالة من قبل المتكلم لأن الحالف المتكلم ما أنكر من التغدي المطلق بل عن التغدي الخاص. هـ تسهيل.
فائدة:

هذا النوع من اليمين سبق به أبو حنيفة رضي الله عنه وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين مؤبدة كقوله لا أفعل كذا ومؤقتة كقوله لا أفعل اليوم، فأخرج أبو حنيفة قسماً ثالثاً وهو ما يكون مؤبداً لفظاً مؤقتاً معنى. هـ بزدوي وبسطه فيه.

(٣) وكذا مثاله أيضاً: إذا قامت المرأة تريد الخروج فقال الزوج إن خرجت فأنت كذا - كان الحكم - حكم الطلاق - مقصوداً على الحال والساعة التي أرادت الخروج فيها حتى لو خرجت بعد ذلك لا يحنث الحالف ولا يقع الطلاق.

(٤) النوع الخامس مما ترك به الحقيقة: دلالة محل الكلام بأن كان محل استعمال الكلام لا يقبل حقيقة اللفظ.

(٥) مثاله: انعقاد نكاح الحرة بلفظ البيع والهبة والتمليك والصدقة فإن الحرة لا تقبل ذاتها التملك بأي وجه كان فترك الحقيقة ويراد من تلك الألفاظ تملك بضعها وهو إنما يكون بعقد النكاح.

(٦) ومثاله أيضاً: قول المولى لعبده وهو معروف النسب من غيره هذا ابني.

(٧) ومثاله أيضاً: إذا قال لعبده وهو أكبر سنأ منه هذا ابني كان مجازاً عن العتق عند أبي حنيفة رحمه الله إذ العبد الأكبر سنأ من المولى والمعروف النسب من غيره لا يمكن أن يكون ابناً للمولى فمحل الكلام يابئ عن إرادة الحقيقة خلافاً لهما في الأكبر سنأ منه بناء على الاختلاف الذي ذكرناه من أن المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عنده وفي حق الحكم عندهما أه تسهيل.

فصل في متعلقات النصوص (١)

نعني بها عبارة النص أو إشارته ودلالته واقتضائه (٢)

(١) قسم الحنفية اللفظ تقسيماً رابعاً باعتبار كيفية دلالة اللفظ على المعنى - الحكم .

(٢) قسم الحنفية رحمهم الله طرق الدلالة على المعنى - الحكم إلى أربعة أقسام وهي:

عبرة النص - وإشارة النص - ودلالة النص - واقتضاء النص .
والمراد بالنص هنا: هو اللفظ الذي يفهم منه المعنى سواء كان ظاهراً أو نصاً أو مفسراً أو محكماً والمراد من العبارة: صيغة اللفظ المكونة من مفرداته وجمله ويعبر عن هذه الأربعة بمتعلقات النصوص أي المعاني التي تتعلق بالنصوص بها ولا تخلو النصوص عن أحد هذه الأربعة في دلالتها على معانيها .

فأما عبارة النص فهو ما سيق الكلام لأجله وأريد به قصداً (١) وأما إشارة النص فهي ما ثبت بنظم النص من غير زيادة وهو غير ظاهر من كل وجه ولا سيق الكلام لأجله (٢) مثاله في قوله تعالى ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾ فإنه سيق لبيان استحقاق الغنيمة فصار نصاً في ذلك وقد ثبت فقرهم بنظم النص فكان إشارة إلى أن استيلاء الكفار على مال المسلم سبب لثبوت الملك للكافر إذ لو كانت الأموال باقية على ملكهم لا يثبت فقرهم ويُخْرَجُ منه الحكم في مسألة الاستيلاء وحكم ثبوت الملك للتاجر بالشراء منهم وتصرفاته من البيع والهبة والإعتاق وحكم ثبوت الاستغنام وثبوت الملك للغازي وعجز المالك عن انتزاعه من يده (٣)

(١) عرفه في التسهيل بقوله: هو حكم سيق وأورد الكلام لأجله وجعل مقصوداً من الكلام ويكون ظاهراً من الكلام من كل وجه.
(٢) وهو حكم ثبت من نظم النص ومنطوقه إلا أن الكلام لم يسق لأجله ولا يكون ظاهراً مثل عبارة النص.
(٣) مثال عبارة النص وإشارة النص: قوله تعالى ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾ (الحشر: ٨) فهذه عبارة النص في استحقاق الغنيمة أي الفقراء المهاجرون يستحقون الغنيمة فإنه سيق لبيان استحقاق الغنيمة، ويدل إشارة بنظم النص على فقرهم فكان إشارة إلى أن استيلاء الكافر على مال المسلم سبب لثبوت الملك للكافر إذ لو كانت الأموال باقية على ملكهم لا يثبت فقرهم، والخلاصة أن هذه الآية دلت بعبارة النص على استحقاق الغنيمة لأنها سيق لبيان استحقاق الغنيمة ودلت بإشارة النص إلى فقر المهاجرين، وفي أن استيلاء الكافر على مال المسلم سبب لثبوت الملك له وخروجه عن

ملك المسلم فتقررت الأحكام المستنبطة بضوء إشارة النص على النحو التالي:

١. يملك الكفار أموال المسلمين بسبب الاستيلاء والغلبة.
٢. يثبت الملك للتاجر المسلم الذي اشترى أموال المسلمين من أيدي الكفار وتصح تصرفاته فيها بالبيع والهبة والإعتاق وغيرها.
٣. الحكم بجواز الاستغنام أي جعل ذلك المال غنيمة للمسلمين بعد الاستيلاء على الكفار.
٤. ثبوت الملك للغازي الذي أسهم له من تلك الغنيمة.
٥. عجز المالك الأول عن انتزاع هذا المال من يد الغازي. ويتفرع على ثبوت الملك للتاجر المذكور أحكام أخرى كالوطفاء إذا كانت أمة وجواز الإعتاق وعدم الضمان للمالك الأول.

وكذلك قوله تعالى ﴿أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِيَّاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَّاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَشِّرُوهُمْ وَأَبْغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى الْيَلِّ﴾ (البقرة: ١٨٧) فالإمساك في أول الصباح يتحقق مع الجنبابة لأن من ضرورة حل المباشرة إلى الصباح أن يكون الجزء الأول من النهار مع وجود الجنبابة والإمساك في ذلك الجزء صوماً أمر العبد بإتمامه فكان هذا إشارة إلى أن الجنبابة لا تنافي بقاء الصوم ولزم من ذلك أن المضمضة والاستنشاق لا تنافي بقاء الصوم ويتفرع منه أن من ذاق شيئاً بضمه لم يفسد صومه فإنه لو كان الماء مالحاً يجد طعمه عند المضمضة لا يفسد به الصوم وعلم منه حكم الاحتلام والاحتجام والأدهان لأن الكتاب لما سمى الإمساك اللازم بواسطة الانتهاء عن الأشياء الثلاثة المذكورة في أول الصباح صوماً علم أن ركن الصوم يتم بالانتهاء عن الأشياء الثلاثة (١)

(١) المثال الثاني لعبارة النص وإشارة النص: قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِيَّاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَّاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَشِّرُوهُمْ وَأَبْغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى الْيَلِّ﴾ دللت الآية الشريفة بعبارة النص على جواز المباشرة والجماع في ليلة صيام رمضان لأن الآية سيقنت لبيان ذلك، ودلت الآية الشريفة بإشارة النص إلى أن الجنبابة لا تنافي الصوم لأن من ضرورة حل المباشرة إلى الصباح أن يكون الجزء الأول من النهار مع وجود

الجنابة والإمساك في ذلك الجزء صوم أمر العبد بإتمامه ويلزم من عدم منافاة الجنابة الصوم ولزوم الغسل في حالة الصوم لصحة الصلاة ونحوها أن المضمضة والاستنشاق اللازمين في الغسل لا ينافيان بقاء الصوم.

وتفرع على هذا اللازم أحكام هي:

١. من ذاق شيئاً بضمه لا يفسد صومه فإن في المضمضة يذوق الماء ولو كان الماء مالحاً يجد طعمه ولا يفسد به صومه، فكذا في ذوق غيره لا يفسد صومه.

٢. علم من هذا أيضاً حكم الاحتلام - ما يراه النائم في نومه مع الإنزال - فإنه لا يفسد الصوم.

٣. وكذا حكم الاحتجام - وهو إخراج الدم من البدن بالقرن أو آلة مثله فإنه لا يفسد الصوم أيضاً.

٤. وعلم حكم الأدهان - استعمال الصائم الدهن - أيضاً فإنه لا يفسد الصوم لأن قوله تعالى ﴿لَا يَأْتِيَنَّكَ إِلَى الْبَيْتِ﴾ في الكتاب الكريم لما سُمِّيَ الإمسك اللازم بواسطة الاجتناب عن الأشياء الثلاثة الأكل والشرب والجماع في أول الصبح صوماً علم منه أن ركن الصوم يتم بالانتهاء عن الأشياء الثلاثة ولا ينافيه صدور الجنابة غير الاختيارية كالاحتلام ولا الاحتجام ولا الأدهان، وما روي أنه صلى الله عليه وسلم قال (أفطر الحاجم والمحجوم) رواه أحمد، محمول على الاحتياط لأن الحاجم ربما تدخل قطرات الدم في حلقه وكذا المحجوم ربما يضعف ضعفاً شديداً حتى يحتاج إلى الإفطار.

وعلى هذا يُخَرَّجُ الحكم في مسألة التبييت فإن قصد الإتيان بالمأمور به إنما يلزمه عند توجه الأمر بالأداء والأمر إنما يتوجه بعد الجزء الأول لقوله تعالى ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ (١)

(١) وعلى هذا الأصل أن الصوم يبدأ من الجزء الأول من النهار - يستنبط حكم مسألة التبييت - نية الصوم من الليل، قال أصحابنا إن النية في صوم رمضان تبييتها من الليل ليس بلازم بل تصح من النهار إلى وقت الضحوة الكبرى، لأن النية وهي قصد الإتيان بالمأمور به إنما يلزم عند توجه الأمر، والأمر إنما يتوجه بعد الجزء الأول وهو طلوع الصبح لقوله تعالى ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ أي إذا ظهر الجزء الأول من النهار وقصدتم الصوم فأتموه إلى الليل. هـ تسهيل.
فائدة:

حكم عبارة النص هو: أنها تفيد قطعاً إذا تجردت عن العوارض الخارجية، نعم إن كانت من قبيل العام الذي دخله التخصيص كانت دلالتها ظنية. هـ تسهيل.
فائدة:

حكم إشارة النص هو: أنها تفيد القطع كالعبارة إلا إذا وجد ما يصرف الحكم من القطع إلى الظن، كما في قوله تعالى ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة: ٢٣٣) فإنه إشارة إلى أن الولد تبع الوالد إلا أنه خص منه الحرية والرق بحكم الإجماع فإن الولد يكون تابعاً لأمه فيها. هـ تسهيل.

وأما دلالة النص فهي ما عُلمَ عِلَّةٌ للحكم المنصوص عليه لغة لا اجتهاداً ولا استنباطاً (١) مثاله في قوله تعالى ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا نَهْرَهُمَا﴾ فالعالم بأوضاع اللغة يفهم بأول السماع أن تحريم التأفيف لدفع الأذى عنهما (٢) وحكم هذا النوع عموم الحكم المنصوص عليه لعموم علته ولهذا المعنى قلنا بتحريم الضرب والشتيم واستخدام الأب بسبب الإجارة والحبس بسبب الدين والقتل قصاصاً (٣)

(١) دلالة النص هي: ما علم فيه علة الحكم المنصوص عليه لغة بخلاف القياس إذ العلة تعلم فيه اجتهاداً واستنباطاً، فالعلل المفهومة بدلالة النص لغوية والعلل القياسية اجتهادية هذا هو الفرق بين القياس ودلالة النص.

(٢) مثال دلالة النص هو قوله تعالى في سورة الإسراء ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا نَهْرَهُمَا﴾ فالعالم بأوضاع اللغة يفهم بأول السماع أن الحكم - وهو تحريم التأفيف - لدفع الأذى عنهما، فالعلة في تحريم التأفيف هي دفع الأذى عن الوالدين فكل ما يدل على الأذى من الضرب والسب وغيرهما فهو حرام في حقهما.

(٣) حكم دلالة النص: أنها تفيد عموم الحكم المنصوص عليه لعموم علته، ويتفرع على عموم العلة الأحكام التالية:

١. تحريم ضرب الوالدين وشتيمهما.
٢. تحريم استخدامهما بالأجرة وبدون الأجرة من باب أولى.
٣. تحريم حبسهما بسبب الدين إن كان للابن دين عليهما أو على أحدهما.
٤. تحريم قتل الوالدين أو أحدهما قصاصاً بالابن الذي قتله أحدهما أو قتلاه جميعاً.

ثم دلالة النص بمنزلة النص حتى صح إثبات العقوبة بدلالة النص (١) ولهذا قال أصحابنا وجبت الكفارة بالوقاع بالنصر وبالأكل والشرب بدلالة النص (٢) وعلى اعتبار هذا المعنى قيل يدار الحكم على تلك العلة (٣) قال الإمام القاضي أبو زيد رحمه الله تعالى لو أن قوماً يَعُدُّونَ التَّأْفِيفَ كَرَامَةً لَا يَجْرِمُ عَلَيْهِمْ تَأْفِيفُ الْأَبْوِينِ، وَلَوْ فَرَضْنَا بَيْعاً لَا يَمْنَعُ الْعَاقِدِينَ عَنِ السَّعْيِ إِلَى الْجُمُعَةِ بِأَنَّ كَانَا فِي سَفِينَةٍ تَجْرِي إِلَى الْجَامِعِ لَا يَكْرَهُ الْبَيْعَ (٤)

(١) دلالة النص مثل عبارة النص في إفادة القطع والقوة ومن ثم صح إثبات العقوبات بدلالة النص.

(٢) قال أصحابنا: وجبت الكفارة - التي هي عقوبة من وجه بالوقاع عمداً في نهار رمضان - بعبارة النص كما في حديث الأعرابي الذي قال هلكت يا رسول الله قال وما أهلكك؟ قال وقعت على أهلي في نهار رمضان قال له رسول الله أعتق رقبة قال لا أملك إلا رقبتى هذه قال فصم شهرين متتابعين قال وهل أوقعني فيه إلا الصوم قال أطعم ستين مسكيناً قال لا أجد.

وهو حديث معروف أخرجه البخاري وغيره.

أوجب أصحابنا الكفارة أيضاً على من أكل وشرب عمداً في

نهار رمضان بدلالة النص

(٣) ولأجل أن دلالة النص تفيد الحكم قطعاً بسبب علته قيل: يدار الحكم على تلك العلة وجوداً وعدمياً فإذا وجدت العلة وجد الحكم وإذا زالت العلة زال الحكم.

(٤) وبناء على أن الحكم يدور مع علته قال القاضي عبد الله بن عمر بن عيسى أبو زيد الدبوسي شيخ الحنفية المتوفى (٤٣٠هـ) وهو أول من

وضع علم الخلاف رحمه الله قال: بناء على القاعدة المذكورة لو أن قوماً يعدّون التأفيف كرامة لا يحرم عليهم تأفيف الأبوين لزوال علة الإيذاء.

وكذلك قلنا في قوله تعالى في سورة الجمعة: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ الجمعة: ٩ الدال على كراهة البيع تحريماً بعد سماع الأذان لو فرضنا بيعاً لا يمنع العاقدين عن السعي إلى الجمعة بأن كانا في سفينة تجري إلى الجامع لا يكره البيع.

سببها في ان كان في كفة الميزان
 ان كان في كفة الميزان ان كان في كفة الميزان
 ان كان في كفة الميزان ان كان في كفة الميزان
 ان كان في كفة الميزان ان كان في كفة الميزان
 ان كان في كفة الميزان ان كان في كفة الميزان

ان كان في كفة الميزان ان كان في كفة الميزان
 ان كان في كفة الميزان ان كان في كفة الميزان
 ان كان في كفة الميزان ان كان في كفة الميزان

ان كان في كفة الميزان ان كان في كفة الميزان
 ان كان في كفة الميزان ان كان في كفة الميزان
 ان كان في كفة الميزان ان كان في كفة الميزان

(١) ان كان في كفة الميزان ان كان في كفة الميزان
 ان كان في كفة الميزان ان كان في كفة الميزان
 ان كان في كفة الميزان ان كان في كفة الميزان
 ان كان في كفة الميزان ان كان في كفة الميزان
 ان كان في كفة الميزان ان كان في كفة الميزان
 ان كان في كفة الميزان ان كان في كفة الميزان
 ان كان في كفة الميزان ان كان في كفة الميزان
 ان كان في كفة الميزان ان كان في كفة الميزان

الاحتراز عن تناول الدمويات والسّمك والجراد ليس من الدمويات
فيدار الحكم على ذلك.

نعم لو أكل لحم الخنزير أو الإنسان يحنث لأجل كون لحمهما
من الدمويات وإن كان لحم الخنزير يجرم أكله لنجاسته ولحم الإنسان
يجرم أكله لكرامته فافهم.

وأما المقتضى فهو زيادة على النص لا يتحقق معنى النص إلا به كأنَّ النص اقتضاه ليصح في نفسه (١) معناه مثال المقتضى في الشرعيات قوله أنت طالق فإن هذا نعت المرأة إلا أن النعت يقتضي المصدر فكأن المصدر موجود بطريق الاقتضاء وإذا قال أعتق عبدك عني بألف درهم فقال أعتقت يقع العتق عن الأمر فيجب عليه الألف ولو كان الأمر نوى به الكفارة يقع عما نوى وذلك لأن قوله أعتقه عني بألف درهم يقتضي معنى قوله بعه مني بألف ثم كن وكيلى بالإعتاق فأعتقه عني فيثبت البيع بطريق الاقتضاء ويثبت القبول كذلك لأنه ركن في باب البيع ولهذا قال أبو يوسف رحمه الله تعالى إذا قال أعتق عبدك عني بغير شيء فقال أعتقت يقع العتق عن الأمر ويكون هذا مقتضياً للهبة والتوكيل ولا يحتاج فيه إلى القبض لأنه بمنزلة القبول في باب البيع ولكننا نقول القبول ركن في باب البيع فإذا أثبتنا البيع اقتضاء أثبتنا القبول ضرورة بخلاف القبض في باب الهبة فإنه ليس بركن في الهبة ليكون الحكم بالهبة بطريق الاقتضاء حكماً بالقبض (٢)

(١) اقتضاء النص أو المقتضى هو: زيادة على النص بحيث لا يصح معنى النص وحكمه إلا بتلك الزيادة فكأن النص اقتضى تلك الزيادة لصحة مفهومه في نفسه.

(٢) أمثلة اقتضاء النص: مثاله في الأحكام الشرعية الفرعية قول الزوج أنت طالق فإن كلمة طالق صفة المرأة ولا شك أن الصفة - اسم الفاعل - يقتضي المصدر وهو الطلاق، فكأن المصدر موجود بطريق الاقتضاء فكأن الزوج أوقع الطلاق أولاً ثم قال لها أنت طالق فكأنه قال طلقتك فأنت طالق.

وإذا قال رجل لآخر أعتق عبدك عني بألف درهم فقال الآخر
أعتقت يقع عما نوى ، لأن صحة قوله أعتق عبدك عني بألف درهم
يقتضي معنى قوله بعه مني بألف ثم كن وكيلى بالإعتاق فأعتقه عني
فيثبت إيجاب البيع بطريق الاقتضاء ويثبت القبول كذلك لأن القبول
ركن في باب البيع.

ولأجل اعتبار الزيادة لتصحيح الكلام قال الإمام أبو يوسف:
إذا قال أعتق عبدك عني بغير شيء فقال أعتقت يقع العتق عن الأمر
عند أبي يوسف.

ويكون هذا الكلام مقتضياً للهبة أولاً والتوكيل ثانياً ولو قيل
الهبة تحتاج إلى القبض فكيف يتحقق العتق عن الأمر يقال في الجواب:
لا نحتاج فيه إلى القبض لأنه بمنزلة القبول في باب البيع فكما أن القبول
يثبت اقتضاء فكذا القبض في الهبة يثبت اقتضاء، وقال أبو حنيفة ومحمد
رحمهما الله: قياس القبض على القبول غير صحيح لأن القبول ركن في
باب البيع فإذا أثبتنا البيع اقتضاء أثبتنا القبول ضرورة، بخلاف القبض
في الهبة فإنه ليس بركن ليثبت بالاقتضاء فلا يعتق العبد عن الأمر عند
أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله.

وحكم المقتضى أنه يثبت بطريق الضرورة فيقدر بقدر الضرورة (١) ولهذا قلنا إذا قال أنت طالق ونوى به الثلاث لا يصح لأن الطلاق يقدر مذكوراً بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة والضرورة ترتفع بالواحد فيقدر مذكوراً في حق الواحد (٢) وعلى هذا يُخْرَجُ الحكم في قوله إن أكلت ونوى به طعاماً دون طعام لا يصح لأن الأكل يقتضي طعاماً فكان ذلك ثابتاً بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة والضرورة ترتفع بالفرد المطلق ولا تخصيص في الفرد المطلق لأن التخصيص يعتمد العموم ولا عموم للمقتضى (٣) ولو قال لها بعد الدخول اعتدي ونوى به الطلاق يقع الطلاق اقتضاءً لأن الاعتداء يقتضي وجود الطلاق فيقدر الطلاق موجوداً ضرورةً ولهذا كان الواقع به رجعيّاً لأن صفة البينونة زائدة على قدر الضرورة فلا يثبت بطريق الاقتضاء ولا يقع إلا واحدة لما ذكرنا (٤)

(١) حكم المقتضى - اقتضاء النص - أنه يثبت بطريق الضرورة فيقدر ويعتبر بقدر الضرورة.

(٢) لأجل أن المقتضى يقدر بقدر الضرورة قلنا إذا قال أنت طالق ونوى به الثلاث لا يصح لأنه جعل قوله طالق صفة للمرأة وهو لا يمكن أن يكون صفة لها إلا بعد اعتبار الطلاق - المصدر - وتقديره فيقدر الطلاق مذكوراً بطريق الاقتضاء وقد قلنا أن المقتضى يثبت بطريق الضرورة فيقدر بقدر الضرورة وقدرة هنا يحصل بطلقة واحدة فيقدر الطلاق مذكوراً في حق الواحدة ولا تصح نية الثلاث هذا إذا قال الزوج أنت طالق أو قال طلقتك، أما إذا قال طلقي نفسك فإن نية الثلاث تصح لأن المصدر لم يثبت هنا اقتضاءً حتى نقول يقدر بقدر الضرورة والضرورة تقع بالواحدة بل ثبت المصدر لغة فكان

محذوفاً لأن قوله طلقتي نفسك مختصر من قوله افعلني فعل التطلق وإذا كان المصدر ثابتاً لغة احتتمل الكل والأقل كسائر أسماء الأجناس وكذا إذا قال أنت بائن تصح نية الثلاث لأن مصدر البيونة الثابت اقتضاء يحتمل معنيين البيونة الكاملة والبيونة الناقصة فإن أريد به الكاملة كانت هي الثابتة اقتضاء دون الثانية ومن شرطها وقوع الثلاث.

(٣) وعلى هذا الأصل وهو أن المقتضى يثبت بطريق الضرورة يستنبط الحكم في قوله إن أكلت فكذا ونوى به طعاماً دون طعام فإنه لا يصح لأن الأكل يقتضي طعاماً فكان الطعام ثابتاً بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة والضرورة ترتفع بالفرد المطلق ولا يتصور التخصيص في ذلك بالفرد المطلق لأن التخصيص يقتضي سبق العموم ولا عموم في المقتضى حيث لا ضرورة للعموم فيه كما مر.

والقول بعدم عموم المقتضى رأي جمهور الحنفية والشافعية ويرى الحنابلة أن للمقتضى عموماً بمعنى أنه إذا كان للفظ المقتضى تقديره في النص عدة معاني فإنه يعم كل تلك المعاني ويمكن تقدير كل تلك المعاني للفظ المقتضى وبهذا قال أكثر المالكية.

(٤) وكذا لو قال الزوج بعد الدخول لزوجته اعتدي ونوى به الطلاق يقع الطلاق اقتضاء لأن الاعتداد يقتضي وجود الطلاق فيقدر الطلاق موجوداً لأجل الضرورة ولهذا كان الواقع بهذا القول الطلاق الرجعي لأن صفة البيونة زائدة على قدر الضرورة فلا يثبت بطريق الاقتضاء وأما صفة الرجعية فهي ثابتة في أصل الطلاق لأن الأصل في الطلاق الرجعي وكذا لا يقع إلا واحدة لأن الضرورة ترتفع به.

فصل في الأمر (١)

الأمر لغةً قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل أو ليفعل
وفي الشرع تصرف إلزام الفعل على الغير بقوله افعل (١)

- (١) الأمر قسم من أقسام الخاص لأن صيغة الأمر لفظ خاص وضع
لمعنى خاص وهو طلب الفعل.
- (٢) مفهوم الأمر شرعاً: هو تصرف يوجب إلزام الفعل على الغير
كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ (البقرة: ٤٣)
وقال بعض المحققين: الأمر هو اللفظ الدال على طلب الفعل
بطريق الاستعلاء.

وذكر بعض الأئمة أن المراد بالأمر للأمر يختص بهذه الصيغة (١) واستحال أن يكون معناه أن حقيقة الأمر يختص بهذه الصيغة فإن الله تعالى متكلم في الأزل عندنا وكلامه أمر ونهي وإخبار واستخبار واستحال وجود هذه الصيغة في الأزل (٢) واستحال أيضاً أن يكون معناه أن المراد بالأمر للأمر يختص بهذه الصيغة فإن المراد للشارع بالأمر وجوب الفعل على العبد وهو معنى الابتلاء عندنا وقد ثبت الوجوب بدون هذه الصيغة أليس أنه وجب الإيمان على من لم تبلغه الدعوة بدون ورود السمع، قال أبو حنيفة رحمه الله لو لم يبعث الله تعالى رسولا لوجب على العقلاء معرفته بعقولهم (٣)

(١) صيغة الأمر هي: قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل هذه الصيغة لها معنى هو الوجوب هذا المعنى هو المراد من الصيغة وقد اتفق العلماء على اختصاص هذا المعنى بهذه الصيغة بمعنى أن الوجوب لا يستفاد من غير هذه الصيغة - افعل - لذلك أطلق بعض الأئمة كشمس الأئمة السرخسي وفخر الإسلام البزدوي أن المراد بالأمر وهو الوجوب يختص بهذه الصيغة وهي افعل ولكن الشراح لهذه العبارة اختلفوا في تفسيرها على ثلاثة أقوال واحد منها صحيح مرضي والباقي غير صحيح وقد بين المصنف ذلك وسيأتي شرحه.

(٢) المعنى المردود الأول لفهم بعض الشراح لقول بعض الأئمة المراد بالأمر يختص بهذه الصيغة معناه: أن حقيقة الأمر تختص بهذه الصيغة وجه بطلان هذا الفهم أن الأمر موجود في كلام الله عز وجل لأن الله عز وجل متكلم في الأزل كما هو مقرر عند أهل السنة والجماعة وكلامه الأزلي أمر ونهي وإخبار واستفهام وكلامه تعالى قديم فكذلك يكون أمره ونهيه وإخباره وصيغته افعل حادثة موقوفة على تلفظ البشر

فاستحال وجود هذه الصيغة في الأزل وبهذا يظهر لك بطلان هذا الفهم لهذه العبارة.

(٣) المعنى المردود الثاني لفهم بعض الشراح لقول بعض الأئمة أن المراد بالأمر يختص بهذه الصيغة معناه: أن المراد بالأمر وهو الوجوب للأمر وهو الشارع يختص بهذه الصيغة وجه بطلان هذا الفهم أن مراد الشارع من الأمر وجوب الفعل على العبد ووجوب الفعل على العبد هو المراد بمفهوم الابتلاء عندنا فإن معنى وجوب الفعل على العبد هو ابتلاؤه بفعل شيء هل يفعله أم لا وقد ثبت الوجوب بدون هذه الصيغة فوجوب الإيمان بوجود الله عز وجل ثابت عقلاً قبل بلوغ الدعوة وبعثة الرسل وورود السمع قال أبو حنيفة رضي الله عنه: لو لم يبعث الله عز وجل رسولا لوجب على العقلاء معرفته تعالى بعقولهم.

فإن قلت هذا مخالف لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (١٥) الإسراء: ١٥ قيل في جوابه: النص محمول على الشرائع التي تفترض بعد الإيمان بوجود الله عز وجل ويرى البزدوي أن هذا القول لم يثبت عن أبي حنيفة رحمه الله في ظاهر الرواية.

واعلم أن الوجوب ثبت في الفروع الشرعية الموقوفة على الشرع بدون هذه الصيغة كما في قوله تعالى ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ (البقرة: ١٨٣) وقوله تعالى ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ﴾ (البقرة: ٢١٦) فدل هذا على بطلان الفهم الثاني لمعنى قول الأئمة المراد بالأمر يختص بهذه الصيغة.

وإذا بطل الفهم الأول والثاني فالفهم الصحيح المرضي هو الثالث وقد ذكره المصنف ويأتي بيانه.

فيحمل ذلك على أن المراد بالأمر يختص بهذه الصيغة في حق العبد في الشرعيات وهو الوجوب حتى لا يكون فعل الرسول بمنزلة قوله صلى الله عليه وسلم افعلوا ولا يلزم اعتقاد الوجوب به والمتابعة في أفعاله عليه السلام إنما تجب عند المواظبة وانتفاء دليل الاختصاص (١)

(١) إذا لم يكن المعنى الأول والثاني لفهم بعض الشراح لقول بعض الأئمة أن المراد بالأمر يختص بهذه الصيغة مقبولاً فما هو المعنى المقبول؟ بين المصنف ذلك المعنى المقبول بقوله: فيحمل ذلك على أن المراد بالأمر يختص بهذه الصيغة في حق العبد المكلف لا في حق الشارع الأمر وفي الأحكام الشرعية الفرعية التي وجبت بالشرع فقط لا في الأحكام الاعتقادية ولا في الأحكام العقلية.

وفائدة اختصاص الوجوب بصيغة افعل هو: أن الوجوب لا يستفاد من غيرها فلا يستفاد الوجوب من الفعل والإشارة مثلاً.

وبعبارة أسهل هل يسمى الفعل أمراً حقيقياً كالقول أم لا؟

هنا خلاف أصولي شهير ملخصه أن الحنفية قرروا أن الوجوب يختص بصيغة الأمر افعل فهي لازمة مختصة بالوجوب فلا يستفاد الوجوب إلا منها حتى لا يكون الفعل موجباً نتيجة لذلك وقالوا إن حقيقة الأمر صيغة افعل وإطلاق الأمر على الفعل مجاز.

وذهب الشافعية إلى: أن الوجوب لا يختص بالصيغة فيستفاد منها ومن غيرها فيكون الفعل موجباً وقالوا إن الأمر حقيقة في القول أي الصيغة افعل والفعل فيكون الأمر مشتركاً بين الوجوب والندب والإباحة.

استدل الحنفية على مذهبهم بأن القول المخصوص يسبق إلى الفهم عند إطلاق لفظ الأمر فلو كان الأمر مشتركاً لم يسبق معنى منها

- أي القول والفعل - على أنه مراد وإنما بادر كل منهما على طريق الخطور.

ووجه الدلالة أنه لما كان المتبادر من لفظ الأمر عند الإطلاق الصيغة فقط كان حقيقة فيها دون الفعل إذ التبادر من أمارات الحقيقة ودلالة الفعل على الوجوب مبنية على كونه أمراً حقيقة وقد علمت أن الفعل ليس من الأمر.

واستدل الشافعية على أن الفعل أمر بقوله تعالى ﴿ وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ ﴾ (١٧) ﴿ (هود) أي فعله وهو المقصود من الآية لأن الموصوف بالرشد هو الفعل وأجاب عنه الحنفية أنه إنما سمي به لأنه سببه إذ الأمر داع إلى الفعل فيكون من إطلاق اسم السبب على المسبب فثبت أن الفعل إن أفاد الأمر فهو على سبيل المجاز.

ثم فرع الفقهاء على هذه المسألة مسألة أخرى هي هل فعل النبي صلى الله عليه وسلم للإيجاب أم لا؟
وخلاصة ما في هذه المسألة أن فيها محل اتفاق ومحل اختلاف أما محل الاتفاق فهو:

١- أن فعل النبي صلى الله عليه وسلم الذي هو سهو كتسليمه على ركعتين أو طبع كالأكل والنوم أو مخصوص به كوجوب التهجد عليه لا إيجاب به إجماعاً.

٢- أن فعل النبي صلى الله عليه وسلم الذي جاء بياناً لمجمل يجب اتباعه اتفاقاً ولو فعلاً كقطعه صلى الله عليه وسلم يد السارق من الكوع بياناً لقوله تعالى ﴿ فَأَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ (المائدة: ٣٨).

ومحل الاختلاف هو فيما عدا ما ذكر هل يكون فعل النبي صلى الله عليه وسلم فيما عدا ما ذكرته لك من موطني الاتفاق هل يكون موجباً أم لا؟

قال الحنفية: لا يكون الفعل موجباً بناء على ما ذكروا من أن الوجوب مختص بالصيغة افعل فنفي الحنفية استفادة الوجوب من فعل النبي المذكور لا النفي مطلقاً بل من هذا الفعل فجاز استفادة الوجوب من غير الفعل كقوله تعالى ﴿ كَيْتَبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ﴾ البقرة: ١٨٣ وقوله تعالى ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ﴾ آل عمران: ٩٧ وذهب الشافعية إلى أن الفعل المذكور هو للإيجاب.

استدل الحنفية على صحة قولهم بما أخرجه البخاري ومسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت: (نهاهم رسول الله عن الوصال رحمة لهم فقالوا: إنك تواصل قال: إني لست كهيتكم إني يطعمني ربي ويسقيني) وبما أخرجه أبو داود عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه بإسناد صحيح: (بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بأصحابه في نعليه إذ خلعهما فوضعهما عن يساره فلما رأى ذلك أصحابه ألقوا نعالهم فلما قضى رسول الله صلواته قال: ما حملكم على خلع نعالكم قالوا: رأيناك خلعت فخلعنا فقال رسول الله: إن جبريل أتاني فأخبرني أن فيها قدراً وقال: إذا جاء أحدكم المسجد فلينظر فإن رأى في نعليه قدراً أو أذى فليمسحه وليصل فيهما) ففي إنكاره عليه الصلاة والسلام دليل على أن أفعاله ليست بموجبة وإلا لزم التناقض ولما صح الإنكار عليهم.

واستدل الشافعية بما روي أنه عليه الصلاة والسلام شغل عن أربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة وقال صلوا كما رأيتموني أصلي فثبت أن فعله موجب.

وأجاب عنه الحنفية بقولهم: الوجوب ثبت بقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتموني أصلي وهو قول ولم يثبت بمجرد الفعل إذ لو كان الفعل موجباً وحده لما احتيج إلى الأمر بالقول والله أعلم.

واعترض على الحنفية بأن فعل الرسول صلى الله عليه وسلم لو لم يكن موجباً لما وجبت المتابعة في أفعاله صلى الله عليه وسلم أصلاً.

وأجاب الحنفية: بأن هذه المتابعة لا تجب بناء على أن أفعاله صلى الله عليه وسلم موجبة وإنما تجب لأن المواظبة من غير ترك مع الاقتران بالوعيد علامة للوجوب الثابت بالصيغة.

فصل في الأمر المطلق

اختلف الناس في الأمر المطلق أي المجرد عن القرينة الدالة على اللزوم وعدم اللزوم نحو قوله تعالى ﴿ وَإِذَا قُرِئَتْ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ (٢٤) وقوله تعالى ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ ﴾ (٣٥) والصحيح من المذهب أن موجه الوجوب إلا إذا قام الدليل على خلافه لأن ترك الأمر معصية كما أن الائتثار طاعة قال الحماسي:

أطعت لأمريك بصرم حبلي مريمهم في أحببتهم بذاك
فإن هم طاوعوك فطاوعهم وإن عاصوك فاعصي من عصاك

والعصيان فيما يرجع إلى حق الشرع سبب للعقاب وتحقيقه أن لزوم الائتثار إنما يكون بقدر ولاية الأمر على المخاطب ولهذا إذا وجهت صيغة الأمر إلى من لا يلزمه طاعتك أصلاً لا يكون ذلك موجباً للائتثار وإذا وجهتها إلى من يلزمه طاعتك من العبيد لزمه الائتثار لا محالة حتى لو تركه اختياراً يستحق العقاب عرفاً وشرعاً، فعلى هذا عرفت أن لزوم الائتثار بقدر ولاية الأمر وإذا ثبت هذا فنقول إن الله تعالى ملكاً كاملاً في كل جزء من أجزاء العالم وله التصرف كيف ما شاء وأراد فإذا ثبت لك أن من له الملك القاصر في العبد كان ترك الائتثار سبباً للعقاب فما ظنك في ترك أمر من أوجدك من العدم وأدرّ عليك شأبيب النعم (١)

(١) اختلف الناس أي العلماء في موجب الأمر المطلق أي الخالي عن القرينة الدالة على الوجوب وعدمه هل تدل صيغة الأمر المطلقة على

الوجوب أو على الندب أو على الإباحة والقول الصحيح الذي عليه جماهير علماء الأصول ومنهم الحنفية أن موجب الأمر المطلق الوجوب سواء أكان بعد الحظر أو قبله واستدلوا لذلك بأدلة كثيرة منها:

١. النص وهو قوله تعالى ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾ (الأحزاب: ٣٦) وقوله تعالى ﴿ قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ﴾ (الأعراف: ١٢) بعد قوله تعالى ﴿ اسْجُدُوا لِآدَمَ ﴾ (الأعراف: ١١) في الآية الأولى نفى الله سبحانه الخيرة عن المأمور بالأمر وفي الآية الثانية ورد النص في معرض الذم على المخالفة فعلم أنه لا اختيار للمأمور في فعل ما أمر به وهذا دليل الوجوب .

٢. إشارة النص في قوله تعالى ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ (النور) وجه الاستدلال أن الله عز وجل خوفهم وحذرهم من إصابتهم الفتنة في الدنيا والعذاب في الآخرة بسبب مخالفتهم ولا يكون في مخالفة الأمر خوف الفتنة أو الوعيد إلا إذا كان المأمور به واجباً.

٣. الإجماع فإن الأمة أجمعت على وجوب طاعة الله ورسوله ولا شك أن ذلك هو إتيان المأمور به فيجب عند وجود الأمر المطلق إلا أن يقوم الدليل على غيره.

٤. المعقول وهو أن الأمر أحد تصاريف الفعل وتصاريف الأفعال من ماضٍ ومضارعٍ واستقبالٍ إنما وضعت لمعان على سبيل الخصوص فصار معنى المضي للماضي لازماً لا يخرج عنه إلا بدليل وكذا معنى الحال في المضارع ومثل ذلك صيغة الأمر فإنها موضوعة لطلب المأمور به وهذا لا يثبت إلا بالامتثال الكامل وهو يقتضي الوجوب ولا يخرج عنه إلا بدليل.

ولأن ترك الأمر في العرف معصية كما أن الائتثار به طاعة قال الحماسي أحد شعراء ديوان الحماسة واسمه خليلد مولى العباس بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس وكان يهوى امرأة من قومه فأرسلت إليه أن أهلي قد نهوني عنك فأرسل إليها بأبيات منها هذان البيتان:

أطعتِ لأمرِكِ بِصَرْمِ حَبْلِي مُرِيهِمْ فِي أَحْبَبْتِهِمْ بِذَلِكَ
فَإِنْ هُمْ طَاوَعوكِ فَطَاوَعِيهِمْ وَإِنْ عَاصوكِ فَاعْصِي مِنْ عَصَاكِ

فالعصيان فيما يرجع إلى حق الشرع سبب للعقاب.

وتحقيق ذلك أن لزوم الائتثار إنما يكون بقدر ولاية الأمر على المخاطب ولهذا إذا وجهت صيغة الأمر إلى من لا يلزمه طاعتك أصلاً لا يكون ذلك موجباً للائتثار وإذا وجهتها إلى من يلزمه طاعتك من العبيد لزمه الائتثار لا محالة حتى لو تركه اختياراً يستحق العقاب عرفاً وشرعاً ومن هذا عرفنا أن لزوم الائتثار إنما يكون بقدر ولاية الأمر.

إذا ثبت هذا فنقول إن الله تعالى ملكاً كاملاً في كل جزء من أجزاء العالم وله التصرف كيفما شاء وأراد وإذا ثبت أن من له الملك القاصر في العبد كان ترك الائتثار منه سبباً للعقاب فما ظنك في ترك أمر من أوجدك من العدم وأدرّ بمعنى أفاض وأنزل عليك شأيب النعم أي أوائلها وأشرفها فافهم ولا تكن من الغافلين.

ومثال الأمر المطلق قوله تعالى ﴿ وَإِذَا قَرِئْتَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ (٢٤١) (الأعراف) فإنه يدل على الوجوب وكما اختلف الناس في مقتضى الأمر المطلق هل هو للوجوب أو الندب أو الإباحة والصحيح الوجوب كذلك اختلفوا في النهي المطلق هل يدل على الحرمة أو الكراهة أو غيرهما.

ومثال النهي المطلق قوله تعالى ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ ﴾ (٣٥) (البقرة)

فصل في مقتضى الأمر

الأمر بالفعل لا يقتضي التكرار ولهذا قلنا لو قال طلق امرأتي فطلقها الوكيل ثم تزوجها الموكل ليس للوكيل أن يطلقها بالأمر الأول ثانياً ولو قال تزوجني امرأة لا يتناول هذا تزويجاً مرة بعد أخرى ولو قال لعبده تزوج لا يتناول ذلك إلا مرة واحدة لأن الأمر بالفعل طلب تحقيق الفعل على سبيل الاختصار فإن قوله اضرب مختصر من قوله افعل فعل الضرب والمختصر من الكلام والمطول سواء في الحكم (١)

(١) ذهب عامة الحنفية وهو قول جمهور الشافعية أن الأمر المطلق المجرد عن قرينة دالة على تكرار الفعل أو عدمه لا يوجب التكرار ولا يحتمله أبداً سواء أكان الأمر مطلقاً أم مقيداً بشرط أم مخصوصاً بوصف إلا أن الأمر بالفعل يقع على أقل جنس الفعل المأمور به وهو الفرد الحقيقي وهو الواحد وهذا أقل ما يُعدّ به ممثلاً إن كان بلا نية ويحتمل كل الجنس وهو الفرد الاعتباري وهو الثلاثة ولكن بشرط قيام الدليل على معني أنه واحد.

وحاصله: أن الفرد الحقيقي موجب مفهوم الأمر والفرد الاعتباري يحتمله مفهوم الأمر إن قام عليه دليل وأما العدد أي التعدد كائنين فليس موجبه ولا محتمله.

والأصل: أن موجب اللفظ وهو الفرد الحقيقي يثبت باللفظ ولا يفتقر إلى النية ومحتمل اللفظ وهو الفرد الاعتباري لا يثبت إلا إذا نوى وما لا يقتضيه اللفظ ولا يحتمله وهو العدد اثنان فلا يثبت وإن نوى وبناء على هذا الأصل وهو أن الأمر بالفعل لا يقتضي التكرار قلنا:

١. لو قال رجل لآخر طلق امرأتي فطلقها الوكيل ثم تزوجها الموكل ليس للوكيل أن يطلقها بالأمر الأول ثانياً بل لا بد من الأمر الجديد.

٢. ولو قال زوجني امرأة لا يتناول هذا تزويجاً مرة بعد أخرى.
٣. ولو قال لعبده تزوج لا يتناول ذلك إلا مرة واحدة.
والدليل العقلي على أن الأمر بالفعل لا يقتضي التكرار هو:
(١) أن الأمر لطلب الماهية لا للتكرار ولا لمرة لكن المرة ضرورية إذ لا
توجد الماهية بأقل منها فيحمل عليها.
أن الأمر بالفعل هو طلب تحقيق الفعل ووجوده على سبيل
الاختصار فإن قول القائل اضرب مثلاً مختصر من افعل فعل الضرب
والمختصر من الكلام نحو اضرب والمطول نحو افعل فعل الضرب
سواء في الحكم أي في إثبات الحكم وإفادته.

ثم الأمر بالضرب أمر بجنس الضرب المعلوم وحكم اسم الجنس أن يتناول الأدنى عند الإطلاق ويحتمل كل الجنس، وعلى هذا قلنا إذا حلف لا يشرب الماء يحنث بشرب أدنى قطرة منه ولو نوى به جميع مياه العالم صحت نيته، ولهذا قلنا إذا قال لها طلقي نفسك فقالت طلقت نفسي يقع واحدة ولو نوى به الثلاث صحت نيته، وكذلك لو قال الآخر طلقها يتناول الواحدة عند الإطلاق ولو نوى به الثلاث صحت نيته ولو نوى الشتين لا يصح إلا إذا كانت المنكوحه أمة فإن نية الشتين في حقها نية بكل الجنس ولو قال لعبدته تزوج يقع على تزوج امرأة واحدة ولو نوى الشتين صحت نيته لأن ذلك كل الجنس في حق العبد (١)

(١) ثم الأمر بالضرب مثلاً أمر بجنس تصرف معلوم وهو الضرب وحكم اسم الجنس أنه يشمل الأدنى عند الإطلاق ويحتمل كل الجنس أيضاً عند النية.

ويتفرع على هذا الأصل وهو أن اسم الجنس يشمل الأدنى عند الإطلاق ويحتمل كل الجنس عند النية المسائل التالية:
(١) إذا حلف لا يشرب الماء يحنث بشرب أدنى قطرة منه ولو نوى جميع مياه العالم صحت نيته لأنه محتمل.

(٢) لو قال رجل لامرأته التي هي أهل لإيقاع الطلاق طلقي نفسك فالأمر هنا يقع على الطلقة الواحدة إن لم ينو شيئاً أو نوى واحدة أو نوى اثنتين لأن الأمر لا يوجب التكرار ولا يحتمله أما إذا نوى ثلاثاً فيقع الأمر على الثلاث لأن الأمر يقع على أقل جنسه وهو الواحدة هنا ويحتمل كل الجنس بدليله وكل الجنس هنا هو الثلاث والدليل هو النية إلا أن تكون زوجته أمة فتصح نية الشتين لأنها جنس طلاقها لحديث

(الأمة طلاقها اثنتان وعدتها حيضتان) رواه ابن ماجه والدارقطني والبيهقي.

(٣) وكذلك لو قال لآخر طلقها يتناول الواحدة عند الإطلاق ولو نوى الثلاث صحت نيته ولو نوى الثنتين لا يصح إلا إذا كانت المنكوحه أمة فإن نية الثنتين في حقها نية بكل الجنس.

(٤) ولو قال لعبده تزوج يقع على تزوج امرأة واحدة ولو نوى الثنتين صحت نيته لأن ذلك كل الجنس في حق العبد.

ولا يتأتى على هذا فَضْلُ تكرار العبادات فإن ذلك لم يثبت
بالأمر بل بتكرار أسبابها التي يثبت بها الوجوب والأمر لطلب أداء
ما وجب في الذمة بسبب سابق لا لإثبات أصل الوجوب وهذا بمنزلة
قول الرجل أدّ ثمن المبيع وأدّ نفقة الزوجة فإذا وجبت العبادة بسببها
فيتوجه الأمر لأداء ما وجب عليه منها ثم الأمر لما كان يتناول الجنس
يتناول كُلاًّ جنس ما وجب عليه، ومثاله ما يقال إن الواجب في وقت
الظهر هو الظهر فتوجه الأمر لأداء ذلك الواجب ثم إذا تكرر الوقت
تكرر الواجب فيتناول الأمر ذلك الواجب الآخر ضرورة تناوله كل
الجنس الواجب عليه صوماً كان أو صلاة فكان تكرار العبادة المتكررة
بهذا الطريق لا بطريق أن الأمر يقتضي التكرار (١)

(١) لما قرر المصنف بوضوح أن الأمر بالفعل لا يقتضي التكرار ذكر
إشكالات على هذا الأصل وذكر جوابه:
أما الإشكال فهو : أن العبادات من الصلاة والصوم والزكاة
والأضحية وغيرها تتكرر كما هو معلوم ومعروف مع أنها وجبت
بالأمر والأمر بالفعل لا يقتضي التكرار فكيف تكررت؟
والجواب عن هذا الإشكال: هو أن هذا التكرار لم يثبت بالأمر
فالأمر بالفعل لا يقتضي التكرار وإنما ثبت التكرار بتكرار أسبابها التي
يثبت بها الوجوب وأما الأمر بالفعل فلطلب أداء ما وجب في الذمة
بسبب سابق لا لإثبات أصل الوجوب.
والأصل عندنا أن نفس الوجوب شيء ووجوب الأداء شيء
آخر فنفس الوجوب يثبت بالسبب ووجوب الأداء يثبت بالخطاب
والأمر فتكرار وجوب الأداء إنما يكون لأجل تكرار نفس الوجوب
الذي يتكرر من جهة تكرار السبب فتكرار الصلاة والصوم لأجل

تكرار وقتها وتكرار الزكاة لأجل وجود المال النامي على قدر النصاب
وحولان الحول وكذلك الأضحية إنما تتكرر لأجل تكرار يوم الأضحى
ووجود المال النامي على قدر النصاب وهكذا.

وهذا الفرق بمنزلة قول الرجل أد ثمن المبيع أو أد نفقة الزوجة
فإن نفس الوجوب ثبت بمجرد البيع وعقد النكاح وأما وجوب الأداء
فيثبت بقوله أد كذا وكذا.

فإذا كان وجوب العبادات لأجل أسبابها فيتوجه الأمر لأداء ما
وجب من تلك العبادات على المكلف لا لإيجابها عليه.

ويرد هنا إشكال آخر: وهو أن تكرار السبب يلزم منه تكرار
نفس الوجوب لا وجوب الأداء والكلام هنا في تكرار وجوب الأداء
وهو يثبت بالأمر فعاد الإشكال إلى أصله.

والجواب عنه: أن الأمر لما كان يتناول الجنس كما ذكرنا في قوله
افعل فعل الضرب فأمر الشارع بالأداء يتناول جنس ما وجب على
المكلف من الصلوات والصيام مثلاً كما يقال إن الواجب في وقت
الظهر هو الظهر فيتوجه الأمر وهو (أقم الصلاة لدلوك الشمس) لأداء
ذلك الواجب ثم إذا تكرر الوقت تكرر الواجب فيتناول الأمر ذلك
الواجب الآخر أيضاً لظهور تناول الأمر كل الجنس الواجب على
المكلف صوماً كان أو صلاةً فكان تكرار العبادات المتكررة بهذا
الطريق وهو أن الأمر يأتي لطلب مصدر الفعل المطلوب وهو جنس
يشمل قليله وكثيره وبقرينة تكرار الأسباب يراد جميع أفرادها التي
يمكن صدورها عن المكلف لا لأجل أن الأمر بالفعل يقتضي التكرار
فافهم حفظك الله والله أعلم.

فصل في المأمور به من جهة وقت أدائه

المأمور به (١) نوعان ١- مطلق عن الوقت (٢) ٢- ومقيد به (٣) وحكم المطلق (٤) أن يكون الأداء واجباً على التراخي بشرط أن لا يفوته في العمر وعلى هذا قال محمد رحمه الله في الجامع الكبير لو نذر أن يعتكف شهراً له أن يعتكف أي شهر شاء (٥) ولو نذر أن يصوم شهراً له أن يصوم أي شهر شاء وفي الزكاة وصدقة الفطر والعشر المذهب المعلوم أنه لا يصير بالتأخير مفراطاً فإنه لو هلك النصاب سقط الواجب والحائث إذا ذهب ماله وصار فقيراً كَفَّرَ بالصوم وعلى هذا لا يجب قضاء الصلاة في الأوقات المكروهة لأنه لما وجب مطلقاً وجب كاملاً فلا يخرج عن العهدة بأداء الناقص ويجوز العصر عند الإحمرار أداءً ولا يجوز قضاءً وعن الكرخي رحمه الله أن موجب الأمر المطلق الوجوب على الفور والخلاف معه في الوجوب على الفور ولا خلاف في أن المسارعة إلى الائتثار مندوب إليها (٦)

- (١) المأمور به هو الحكم الذي أمر الشارع بامتثاله من الأعمال.
- (٢) تعريف المطلق عن الوقت: هو الذي لم يقيد أدائه بوقت معين حتى يفوت المأمور به بفوات ذلك الوقت.
- (٣) سيأتي الكلام عليه.
- (٤) حكم الواجب المطلق عن الوقت وجوب الأداء على التراخي بشرط أن لا يفوته في العمر.
- (٥) وعلى هذا الأصل وهو الواجب المطلق واجب الأداء على التراخي قال الإمام محمد رحمه الله في الجامع الكبير.
- لو نذر شخص أن يعتكف شهراً له أن يعتكف أي شهر شاء.
- ولو نذر أن يصوم شهراً له أن يصوم أي شهر شاء.

(٦) وكذا المذهب المعلوم في الزكاة وصدقة الفطر والعشر أن المكلف لا يصير بتأخيرها متجاوزاً عن الحد ويدل ذلك على قول أصحابنا لو هلك النصاب أي بعد حولان الحول وقبل أداء الزكاة سقط الواجب وكذلك الحائث وهو من وجبت عليه كفارة اليمين لو ذهب ماله قبل أن يكفر وصار فقيراً كفر بالصوم وهذا القول غير مُسَلَّم عند الحنفية بل فيه خلاف بين علماء المذهب والقول المختار عند الحنفية في هذه المسائل أنها على الفور حيث قال الكمال بن الهمام والوجه المختار أن الأمر بالصرف إلى الفقير معه قرينة الفور وهي أنه لدفع حاجته وهي معجلة فمتى لم تجب على الفور لم يحصل المقصود من الإيجاب على وجه التمام. اهـ فتح القدير.

ويتفرع على هذا الأصل: أن المأمور به المطلق عن الوقت جائز التأخير يتفرع على هذا الأصل أنه لا يجب قضاء الصلوات الفائتة في الأوقات المكروهة لأن النص الذي يوجب قضاءها كاملة مطلق عن الوقت فوجب القضاء على وجه الكمال فلا يخرج المكلف عن العهدة بأدائها ناقصة في الأوقات المكروهة.

وعلى هذا قلنا: لا يجوز قضاء الصلاة في الأوقات المكروهة لأن القضاء وجب كاملاً فيؤدى في وقت كامل وقلنا بجواز عصر يومه عند احمرار الشمس لأن الأداء وجب ناقصاً فجاز الأداء ناقصاً.

وما قررناه من حكم الأمر المطلق عن الوقت وهو الوجوب على التراخي مذهب الجمهور أما عند الإمام الكرخي رحمه الله فحكم المأمور به المطلق عن الوقت الوجوب على الفور.

والخلاف مع الكرخي هو في الوجوب على الفور أما استحباب المسارعة إلى امتثال المأمور به فلا خلاف فيه.

وأما المقيد بالوقت (١) فنوعان:

١- نوع يكون الوقت ظرفاً للفعل (٢) حتى لا يشترط استيعاب كل الوقت بالفعل كالصلاة ومن حكم هذا النوع أن وجوب الفعل فيه لا ينافي وجوب فعل آخر فيه من جنسه حتى لو نذر أن يصلي كذا وكذا ركعة في وقت الظهر لزمه ومن حكمه أن وجوب الصلاة فيه لا ينافي صحة صلاة أخرى فيه حتى لو شغل جميع وقت الظهر بغير الظهر يجوز ومن حكمه أنه لا يتأدى المأمور به إلا بنية معينة لأن غيره لما كان مشروعاً في الوقت لا يتعين هو بالفعل وإن ضاق الوقت لأن اعتبار النية باعتبار المزاحم وقد بقيت المزاحمة عند ضيق الوقت (٣)

(١) المأمور به المؤقت هو: الذي يتعلق أداؤه بوقت محدد بحيث يلزم فواته بفوات ذلك الوقت كالصلوات الخمس والصوم والحج والأضحية.

(٢) وتفسير الظرف أن يكون الفعل واقعاً فيه لا مقدراً به أي يكون وقته الذي وقته له الشارع يسعه ويسع غيره من جنسه ويسمى الظرف موسعاً كالصلاة فإنها مؤقتة حتى تفوت بفوات وقتها ولكن لا يلزم شغل كل الوقت بالصلاة بل جاز في نفس ذلك الوقت صلوات أخر من القضاء والنفل وغيرهما.

(٣) شرع المصنف يبين أحكام المأمور به المؤقت الذي يكون الوقت ظرفاً له وهي كالتالي:

١. من أحكام هذا النوع أن وجوب فعل فيه لا ينافي وجوب فعل آخر من جنسه فيه وثمرته لو نذر أحد أن يصلي كذا وكذا ركعة في وقت الظهر لزمه فلا ينافيه وجوب صلاة الظهر.

٢. ومن أحكامه أن وجوب الصلاة فيه لا ينافي صحة صلاة أخرى فيه حتى لو شغل جميع وقت الظهر لغير الظهر جاز وإن أثم.

٣. ومن أحكامه أنه لا يتأدى المأمور به إلا بنية معينة لأن غيره لما كان مشروعاً في نفس ذلك الوقت لا يتعين المأمور به بمجرد الفعل وإن ضاق الوقت لأن ضرورة النية واعتبارها لأجل المزاحم وهي الأفعال التي جاز أداؤها في وقت المأمور به وقد بقيت المزاحمة عند ضيق الوقت.

٢- والنوع الثاني ما يكون الوقت معياراً له وذلك مثل الصوم فإنه يتقدر بالوقت وهو اليوم (١) ومن حكمه أن الشرع إذا عين له وقتاً لا يجب غيره في ذلك الوقت ولا يجوز أداء غيره فيه، حتى أن الصحيح المقيم لو أوقع إمساكه في رمضان عن واجب آخر يقع عن رمضان لا عما نوى وإذا اندفع المزاحم في الوقت سقطت اشتراط التعيين فإن ذلك لقطع المزاحمة ولا يسقط أصل النية لأن الإمساك لا يصير صوماً إلا بالنية فإن الصوم شرعاً هو الإمساك عن الأكل والشرب والجماع نهائياً مع النية (٢)

(١) وتفسير المعيار أن يكون الفعل المأمور به واقعاً فيه ومقدراً به أي يكون الوقت المحدد له يسعه وحده ولا يسع غيره من جنسه ويسمى المعيار مضيقاً، وذلك مثل الصوم فإن اليوم معيار له فيطول الصوم بطوله ويقصر بقصره ولا يسع فيه للصحيح المقيم غير صوم رمضان. (٢) اعلم أن المأمور به المؤقت الذي جعل الوقت معياراً له على قسمين:

• الأول: الواجب المضيق المعين وهو ما عين له الشرع وقتاً كصوم الأداء فإنه مؤقت بأيام شهر رمضان ومن حكمه: أنه لا يجب غيره في ذلك الوقت بل ولا يجوز أداء غيره فيه حتى أن الصحيح المقيم لو أوقع إمساكه في رمضان عن واجب آخر يقع عن رمضان لا كما نوى وإذا لم يجز فيه غير المأمور به واندفع المزاحم وهو جواز فعل آخر في الوقت سقطت اشتراط التعيين في النية فإن اشتراط التعيين إنما يكون لقطع المزاحمة وقد اندفعت المزاحمة كما علمت، ولا يسقط أصل النية في صوم رمضان لأن الإمساك لا يصير صوماً شرعياً إلا بالنية لذلك عرفنا الصوم شرعاً بأنه: الإمساك عن الأكل والشرب والجماع نهائياً مع النية.

وإن لم يعين الشرع له وقتاً فإنه لا يتعين الوقت له بتعيين العبد حتى لو عين العبد أياماً لقضاء رمضان لا تتعين هي للقضاء ويجوز فيها صوم الكفارة والنفل ويجوز قضاء رمضان في غيرها ومن حكم هذا النوع أنه يشترط تعيين النية لوجود المزاحم ثم للعبد أن يوجب شيئاً على نفسه مؤقتاً أو غير مؤقت ولكن ليس له تغيير حكم الشرع مثاله إذا نذر أن يصوم يوماً بعينه لزمه ذلك ولو صامه عن قضاء رمضان أو عن كفارة يمينه جاز لأن الشرع جعل القضاء مطلقاً في الأيام فلا يتمكن العبد من تغييره بالتقييد بغير ذلك اليوم (١)

ولا يلزم على هذا ما إذا صامه عن نفل حيث يقع عن المنذور لا عما نوى لأن النفل حق العبد إذ هو يستبد بنفسه من تركه وتحقيقه فجاز أن يؤثر فعله فيما هو حقه لا فيما هو حق الشرع وعلى اعتبار هذا المعنى قال مشايخنا إذا اشترط في الخلع أن لا نفقة لها ولا سكنى سقطت النفقة دون السكنى حتى لا يتمكن الزوج من إخراجها عن بيت العدة لأن السكنى في بيت العدة حق الشرع فلا يتمكن العبد من إسقاطه بخلاف النفقة (٢)

(١) النوع الثاني من المأمور به الذي يكون الوقت معياراً له: الواجب المضيق غير المعين وهو ما لم يعين الشرع له وقتاً كصوم القضاء فإن تفرغ الذمة عن القضاء مأمور به ولازم ولكن ليس للقضاء شهر محدد أو يوم خاص كالأداء فيؤدى القضاء في أي وقت قدر المكلف ولا يتعين الوقت بتعيين العبد حتى لو عين العبد أياماً للقضاء لا تتعين تلك الأيام للقضاء بل يجوز في تلك الأيام صوم الكفارة والنفل ويجوز قضاء رمضان فيها وفي غيرها من الأيام.

ومن حكم هذا النوع الذي جعل الوقت معياراً له: أنه يشترط فيه تعيين النية لوجود المزاحم وهو جواز النفل وغيره فيه ولا شك أن للعبد أن يوجب شيئاً على نفسه مؤقتاً كالنذر المعين أو غير مؤقت كالنذر المطلق ولكن ليس له تغيير حكم الشرع بأن يعين لصوم القضاء يوماً خاصاً.

مثاله: إذا نذر أن يصوم يوماً بعينه لزمه ذلك ومع ذلك لو صام في هذا اليوم المعين عن قضاء رمضان أو عن كفارة يمينه جاز لأن الشرع ألزم القضاء مطلقاً من غير تعيين يوم خاص فلا يقدر العبد تغييره بتقييده بغير ذلك اليوم الذي نذر فيه الصوم.

(٢) أورد المصنف هنا إشكالاً وأتى بجوابه أما الإشكال فهو: أننا قررنا جواز صيام القضاء أو الكفارة في اليوم المعين صومه بالنذر وقررنا في الفقه أنه لو صام نفلاً في اليوم المعين صومه بالنذر يقع عن المنذور لا عما نوى من النفل وكان اللازم أن يقع عن النفل الذي نواه.

والجواب: أنه لا يلزم ذلك لأن النفل حق العبد إذ هو يستقل بنفسه من تركه وفعله فجاز أن يؤثر فعله وهو تعيين يوم لصوم النذر فيما هو حقه وهو النفل فيؤخره إلى يوم آخر ولا يؤثر في حق الشرع وهو القضاء بتأخيره إلى يوم غير يوم النذر وبناءً على هذا الأصل وهو أن تصرف العبد إنما يؤثر في حقه لا في حق الشرع.

قال مشايخنا رحمهم الله تعالى: إذا شرط الزوجان في الخلع أن لا نفقة لها ولا سكنى سقطت النفقة دون السكنى حتى لا يقدر الزوج من إخراج المختلعة المعتدة عن بيت العدة لأن السكنى في بيت العدة حق الشرع فلا يستطيع العبد إسقاطه بخلاف النفقة فإنها حق العبد وهي المرأة فتستطيع إسقاطها.

فصل في حسن المأمور به

الأمر بالشيء يدل على حسن المأمور به إذا كان الأمر حكيمياً لأن الأمر لبيان أن المأمور به مما ينبغي أن يوجد فاقضى ذلك حسنه (١) ثم المأمور به في حق الحسن نوعان: ١ - حسن بنفسه ٢ - وحسن لغيره. فالحسن بنفسه مثل الإيمان بالله تعالى وشكر المنعم والصدق والعدل والصلاة ونحوها من العبادات الخالصة وحكم هذا النوع أنه إذا وجب على العبد أدائه لا يسقط إلا بالأداء وهذا فيما لا يحتمل السقوط مثل الإيمان بالله تعالى وأما ما يحتمل السقوط فهو يسقط بالأداء أو بإسقاط الأمر وعلى هذا قلنا إذا وجبت الصلاة في أول الوقت سقط الواجب بالأداء أو باعتراض الجنون والحيض والنفاس في آخر الوقت باعتبار أن الشرع أسقطها عنه عند اعتبار هذه العوارض ولا يسقط بضيق الوقت وعدم الماء واللباس ونحوه (٢)

(١) الأمر بالشيء يدل على حسن المأمور به إذا كان الأمر حكيمياً كما في أوامر الشرع الحنيف لأن الأمر بشيء إذا كان تكليفاً إنما يكون لبيان المأمور به مما ينبغي أن يوجد فيقتضي أمر الشارع الحكيم حسنه.

واعلم أن الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان:

- الأول: بمعنى صفات الكمال والنقص كالعلم والجهل.
- الثاني: بمعنى الملائمة للغرض الدنيوي ومنافرتة كحسن السعي وقبح الكسل وهما عقليان لا يتوقفان على الشرع اتفاقاً.
- الثالث: بمعنى استحقاق المدح والثواب واستحقاق الذم والعقاب وهذا عقلي عند البعض وشرعي عند آخرين.

(٢) حكم هذا النوع وهو الحسن بنفسه هو: أنه إذا وجب على العبد أدائه لا يسقط إلا بالأداء إذا كان مما لا يحتمل السقوط كالإيمان بالله

تعالى وغيره مما يجب به الإيمان وأما إذا كان مما يحتمل السقوط مثل الصلاة تسقط عند الحيض فهو يسقط بالأداء أو بإسقاط الأمر وهو الشارع.

وعلى هذا الأصل قلنا: إذا وجبت الصلاة في أول الوقت فيسقط الواجب - الصلاة مثلاً - إما بالأداء أو باعتراض الجنون إلى ست صلوات أو الحيض والنفاس في آخر الوقت باعتبار أن الشرع أسقط الصلاة عن المكلف عند هذه العوارض ولا يسقط الواجب بضيق الوقت أو عدم الماء أو عدم اللباس ونحوه لأن الشارع لم يسقطه لأجل هذه الأمور.

والنوع الثاني ما يكون حسناً بواسطة غيره وذلك مثل السعي إلى الجمعة والوضوء للصلاة فإن السعي حسن بواسطة كونه مفضياً إلى أداء الجمعة والوضوء حسن بواسطة كونه مفتاحاً للصلاة وحكم هذا النوع أنه يسقط بسقوط تلك الوسطة حتى أن السعي لا يجب على من لا الجمعة عليه ولا يجب الوضوء على من لا صلاة عليه ولو سعى إلى الجمعة فَحُمِلَ مكرهاً إلى موضع آخر قبل إقامة الجمعة يجب عليه السعي ثانياً ولو كان معتكفاً في الجامع يكون السعي ساقطاً عنه وكذلك لو توضأ فأحدث قبل أداء الصلاة يجب عليه الوضوء ثانياً ولو كان متوضئاً عند وجوب الصلاة لا يجب عليه تجديد الوضوء والقريب من هذا النوع الحدود والقصاص والجهاد فإن الحد حسن بواسطة الزجر عن الجناية والجهاد حسن بواسطة دفع شر الكفرة وإعلاء كلمة الحق فلو فرضنا عدم الوسطة لا يبقى ذلك مأموراً به فإنه لولا الجناية لا يجب الحد ولولا الكفر المفضي إلى الخراب لا يجب عليه الجهاد(١)

(١) النوع الثاني من الحسن هو الحسن لغيره: أي ما يكون حسناً بواسطة غيره ومثاله: السعي إلى الجمعة والوضوء للصلاة فإن السعي حسن بواسطة كونه مفضياً إلى أداء الجمعة وإلا ففيه مشقة والوضوء حسن بواسطة كونه مفتاحاً للصلاة ومثل الجهاد فإنه حسن بواسطة كونه مفضياً إلى إعلاء كلمة الله ودينه وإلا ففيه قتل النفوس وهلاك الأموال.

وحكم هذا النوع: أنه يسقط بسقوط تلك الوسطة فمن لا تجب عليه الجمعة كالمريض لا يجب عليه السعي ومن لا تجب عليه الصلاة كالحائض والنفساء لا يجب عليه الوضوء ولو سعى الصحيح

المقيم إلى الجمعة فحمل مكرهاً إلى موضع غير المسجد الجامع قبل إقامة الجمعة يجب عليه السعي ثانياً لو قدر.
ولو كان الصحيح المقيم معتكفاً في الجامع يسقط عنه السعي لشغله بالاعتكاف وحضوره في المسجد.
وكذلك لو توضأ أحد فأحدث قبل أداء الصلاة يجب عليه الوضوء ثانياً لوجوب الصلاة عليه ولو كان متوضئاً عند وجوب الصلاة لا يجب عليه تجديد الوضوء لأن الأول يكفيه لأداء الصلاة.
وأما الحدود والقصاص والجهاد فلاجل كونها قريبة من هذا النوع لم تجعل قسماً من الحسن لنفسه بل جعلت قسماً من الحسن لغيره فإن الحد حسن بواسطة الزجر عن الجناية والقصاص حسن بواسطة حفظ الحياة والجهاد حسن بواسطة دفع شر الكفر وإعلاء كلمة الحق.
ولو فرضنا عدم الوسطة في الأمور المذكورة لا تبقى تلك الأمور مأموراً بها فإنه لولا الجناية لا يجب الحد ولولا الحياة لا يجب القصاص ولولا الكفر المفضي إلى الفساد والحراب لا يجب على الإمام جهاد.

فصل في الأداء والقضاء

الواجب بحكم الأمر نوعان: أداء وقضاء فالأداء عبارة عن تسليم عين الواجب إلى مستحقه والقضاء عبارة عن تسليم مثل الواجب إلى مستحقه ثم الأداء نوعان: كامل وقاصر فالكامل مثل أداء الصلاة في وقتها بالجماعة والطواف متوضئاً وتسليم المبيع سليماً كما اقتضاه العقد إلى المشتري وتسليم الغاصب العين المغصوبة كما غصبها وحكم هذا النوع أن يحكم بالخروج عن العهدة به (١) وعلى هذا قلنا الغاصب إذا باع المغصوب من المالك أو رهنته عنده أو وهبه له وسلمه إليه يخرج عن العهدة ويكون ذلك أداء لحقه ويلغو ما صرح به من البيع والهبة ولو غصب طعاماً فأطعمه مالكة وهو لا يدري أنه طعامه أو غصب ثوباً فألبسه مالكة وهو لا يدري أنه ثوبه يكون ذلك أداء لحقه والمشتري في البيع الفاسد لو أعار المبيع من البائع أو رهنته عنده أو أجره منه أو وهبه له وسلمه يكون ذلك أداء لحقه ويلغو ما صرح به من العارية والهبة (٢) ونحوهما وأما الأداء القاصر فهو تسليم عين الواجب مع النقصان في صفته نحو أداء الصلاة بدون تعديل الأركان (٣) أو الطواف محدثاً ورد المبيع مشغولاً بالدين أو بالجناية (٤) ورد المغصوب مباح الدم بالقتل أو مشغولاً بالدين أو الجناية بسبب عند الغاصب (٥) وأداء الزيوف مكان الجياد إذا لم يعلم الدائن ذلك وحكم هذا النوع أنه إذا أمكن جبر النقصان بالمثل ينجر به وإلا سقط حكم النقصان إلا في الإثم

-
- (١) وحكم هذا النوع وهو الأداء الكامل: أن يحكم بخروج المكلف عن العهدة بالأداء الكامل وتفريغ ذمته عن أداء الواجب.
(٢) وعلى حكم الأداء الكامل فرعنا مسائل بيانها كالتالي:

١. الغاصب إذا باع المغصوب من المالك أو رهنه عنده أو وهبه له وسلمه إليه يخرج عن العهدة ويكون ذلك أداء لحقه ويلغو ما صرح به من البيع والهبة.

٢. لو غصب طعاماً فأطعمه مالكة وهو لا يدري أنه طعامه أو غصب ثوباً فألبسه مالكة وهو لا يدري أنه ثوبه يكون ذلك أداء لحقه.

٣. والمشتري في البيع الفاسد لو أعار المبيع من البائع أو رهنه عنده أو أجره منه أو باعه منه أو وهبه له وسلمه إليه يكون ذلك أداء لحقه ويلغو ما صرح به من البيع والهبة ونحوه.

(٣) هو الظمانينة في الركوع والسجود والقومة بعد الركوع والجلسة بين السجدين في ظاهر الرواية وهو واجب عند أبي حنيفة ومحمد فيكون الأداء بدون قاصر أو فرض عند أبي يوسف فيفسد الأداء بدونه عنده.

(٤) المقصود رد العبد المبيع مشغولاً بالدين بأن قام العبد المبيع بإتلاف مال إنسان وهو عند البائع ثم سلمه إلى المشتري أو رد العبد المبيع مشغولاً بالجناية بأن جنى جناية عند البائع ثم سلمه إلى المشتري فإنه أداء لوجود رد عين ما باع وقاصر لأنه أداء على غير الوصف الذي وجب أدائه عليه وهو وصف السلامة من كل عهدة وكان الواجب على البائع أن يسلم العبد المبيع إلى المشتري سليماً كما ورد عليه العقد.

(٥) المقصود رد العبد المغصوب إلى المغصوب منه بعد أن قتل إنساناً مباح الدم أو رده مشغولاً بالدين بأن استهلك مالا معصوماً لإنسان أو رده مشغولاً بالجناية فيما دون النفس بقريئة سبق ذكر القتل فإن الضمان يتعلق برقبة العبد في هذه الصور وهذا كله بسبب عند الغاصب.

وعلى هذا قلنا إذا ترك تعديل الأركان في باب الصلاة لا يمكن تداركه بالمثل إذ لا مثل له عند العبد فيسقط (١) ولو ترك الصلاة في أيام التشريق فقضاها في غير أيام التشريق لا يكبر (٢) لأنه ليس له التكبير بالجهر شرعاً (٣) وعلى هذا قلنا في ترك قراءة الفاتحة والقنوت والتشهد وتكبيرات العيدين أنه يجبر بسجود السهو (٤) ولو طاف طواف الفرض محدثاً ينجبر ذلك بالدم وهو مثل له شرعاً وعلى هذا لو أدى زيفاً مكان جيد فهلك عند القابض لا شيء له على المديون عند أبي حنيفة رحمه الله لأنه لا مثل لصفة الجودة منفردة حتى يمكن جبرها بالمثل (٥) ولو سلم العبد مباح الدم بجناية عند الغاصب أو عند البائع بعد البيع والغصب فإن هلك عند المغصوب منه أو عند المشتري لزمه الثمن وبرئ الغاصب باعتبار أصل الأداء (٦) وإن قتل بتلك الجناية استند الهلاك إلى أول سببه فصار كأنه لا يوجد الأداء عند أبي حنيفة رحمه الله (٧)

(١) ويأثم بترك الواجب.

(٢) أي حين القضاء.

(٣) أي لأن التكبير بالجهر لم يثبت في الشرع في غير أيام التشريق لا أداء ولا قضاء فليس للمصلي أن يأتي بالتكبير جهراً بعد الصلاة قضاء.

(٤) أي بسجود السهو لأنه مثل شرعاً.

(٥) ولو أدى المديون إلى الدائن دراهم زيوفاً مكان دراهم جيد فهلكت الدراهم الزيوف عند القابض وهو لا يعلم أنها زيوف حال القبض فإنه لا شيء للدائن على المدين عند أبي حنيفة ومحمد لأن الدراهم الزيوف قد هلكت في يده فيضمنها وصفة الجودة منفردة عن الدراهم ليس لها مثل حتى يمكن أن يطالب الدائن المدين بجبرها

منفردة وقال أبو يوسف رحمه الله: له أن يرد مثل المقبوض ويطلبه بالجياد.

(٦) ولو سلم الغاصب العبد مباح الدم بجناية عنده أو سلمه البائع كذلك بجناية عنده بعد البيع فإن هلك عند المالك في الصورة الأولى أو عند المشتري في الصورة الثانية قبل الدفع إلى ولي المجني عليه لزمه الثمن في الثانية وبرئ الغاصب باعتبار أصل الأداء في الأولى.

(٧) وإن قتل العبد بتلك الجناية التي صدرت عنه عند الغاصب أو عند البائع استند الهلاك إلى أول سببه وهو الجناية فصار العبد كأنه لم يوجد أداءه عند أبي حنيفة رحمه الله فيرجع المالك بقيمته كاملة على الغاصب ويرجع المشتري بجميع الثمن على البائع لأن الأداء كان قاصراً.

وعند أبي يوسف ومحمد: يرجع بنقصان العيب بأن قوم حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين فإن الأداء قاصر عندهما لعيب في المحل فإن حل الدم في المملوك عيب وأبو حنيفة رحمه الله يقول: استحقاق هذا القتل كان بالسبب الذي به صار الأداء قاصراً فيحال بالتلف على أصل السبب.

والمغصوبة إذا ردت حاملاً بفعل عند الغاصب فماتت بالولادة
عند المالك لا يبرأ الغاصب عن الضمان عند أبي حنيفة رحمه الله (١)

(١) والجارية المغصوبة إذا ردت حاملاً بفعل عند الغاصب فماتت
بالولادة عند المالك لا يبرأ الغاصب عن الضمان عند أبي حنيفة رحمه
الله لأن سبب الهلاك عنده هو العلق الذي حصل عند الغاصب
فيضمن الغاصب الثمن كاملاً وعندهما سبب الهلاك هو الولادة وقد
حصلت عند المالك فيرجع بالتقصان.

الأصل هو الأداء

ثم الأصل في هذا الباب هو الأداء كاملاً كان أو ناقصاً وإنما يصار إلى القضاء عند تعذر الأداء (١) ولهذا يتعين المال في الوديعة والوكالة والغصب ولو أراد المودع والوكيل والغاصب أن يمسك العين ويدفع ما يمثله ليس له ذلك (٢) ولو باع شيئاً وسلمه فظهر به عيب كان المشتري بالخيار بين الأخذ والترك (٣) وباعتبار أن الأصل هو الأداء الكامل يقول الشافعي رحمه الله الواجب على الغاصب رد العين المغصوبة وإن تغيرت في يد الغاصب تغيراً فاحشاً ويجب الأرش بسبب النقصان وعلى هذا لو غصب حنطة فطحنها أو ساجة فبني عليها داراً أو شاة فذبحها وشواها أو عنباً فعصرها أو حنطة فزرعها ونبت الزرع كان ذلك ملكاً للمالك عنده وقلنا جميعها للغاصب ويجب عليه رد القيمة ولو غصب فضة فضربها دراهم أو تبرا فأتخذها دنانيراً أو شاة فذبحها لا ينقطع حق المالك عند أبي حنيفة رحمه الله وكذلك لو غصب قطناً فغزله أو غزلاً فنسجه لا ينقطع حق المالك في ظاهر الرواية ويتفرع من هذا مسألة المضمونات ولذا قال لو ظهر العبد المغصوب بعدما أخذ المالك ضمانه من الغاصب كان العبد ملكاً للمالك والواجب على المالك رد ما أخذ من قيمة العبد (٤)

(١) الأصل في هذا الباب هو: الإتيان بالمأمور به على طريق الأداء سواء كان الأداء كاملاً أو ناقصاً وإنما يصار ويرجع إلى القضاء عند تعذر الأداء.

(٢) ولهذا الأصل وهو عدم المصير إلى القضاء عند إمكان الأداء يتعين المال في الوديعة والغصب والوكالة ولو أراد المودع والوكيل والغاصب

أن يمسك العين ويدفع ما يماثله ليس له ذلك لأن دفع المثل قضاء ولا نصير إليه عند إمكان الأداء.

(٣) ولو باع شيئاً وسلمه المشتري فظهر به عيب كان المشتري بالخيار بين الأخذ والترك أي ليس له أخذ مثل المبيع وتركه لأن الأداء ولو كان قاصراً ممكن من جانب البائع فلا يصار إلى المثل.

(٤) وبناءً على أن الأصل هو الأداء يقول الإمام الشافعي رحمه الله: الواجب على الغاصب رد العين المغصوبة وإن تغيرت في يد الغاصب تغيراً فاحشاً ويجب عليه الأرش أي ضمان النقصان بسبب النقصان وقال الشافعي أيضاً بناءً على هذا الأصل لو غصب رجل حنطة فطحنها أو ساجة - نوع من الخشب - فبنى عليها داراً أو شاة فذبحها وشواها أو عنياً فعصرها أو حنطة فزرعها ونبت الزرع كان ذلك ملكاً للمالك عنده.

وقلنا: جميعها للغاصب ويجب عليه رد القيمة لعدم إمكان الأداء لا كاملاً ولا قاصراً لأن الغاصب أحدث صنعة متقومة مُصَيَّرَةً حق المالك هالكاً من وجه أي من حيث الصورة ألا ترى أنه تبدل الاسم وفات أعظم المقاصد والشيء إنما يقوم بصورته ومعناه وحقه في الصنعة قائم من كل وجه فيترجح على الأصل الذي هو فائت من وجه ولا يجعل فعله سبباً للملك لا من حيث أنه محذور بل من حيث إنه إحداث الصنعة.

ولا يقال بأن الغاصب محذور والمالك نعمة فكيف يجعل الغصب سبباً للملك لأننا نجيب بأن لهذا الفعل جهتين جهة تفويت هذا الملك عن المحل وهو محذور وجهة إحداث صنعة متقومة وهذا الثاني هو سبب الملك لا الجهة الأولى فافهم.

ولو غصب فضة فضربها دراهم أو تبراً فاتخذها دنانير أو شاة فذبحها لا ينقطع حق المالك في ظاهر الرواية لأن العين باقية فيها من

كل وجه صورة ومعنى أما صورة فلبقاء الاسم لأن الدراهم والدنانير تسمى ذهباً وفضة وأما معنى فلأن المعنى الأصلي وهو الثمنية وكونها موزونين باق وأما الشاة فاسمها باق بعد الذبح فإنه يقال شاة مذبوحة كما يقال شاة حية وكذلك لو غصب قطناً فغزله أو غزلاً فنسجه لا ينقطع حق المالك في ظاهر الرواية لأن معظم مقاصدهما هو الغزل والنسيج وقد حصل وبحصول المقصود لا يعد تغيراً.

ويتلخص من هذا: أن المغصوب إذا تغير تغيراً فاحشاً وجب على الغاصب رد العين عند الشافعي رحمه الله ووجب رد القيمة عندنا. ولأجل أن رد المغصوب إذا كان قائماً هو الواجب عند الشافعي وإن تغير تغيراً فاحشاً قال الشافعي لو ظهر العبد المغصوب بعد ما أخذ المالك ضمانه من الغاصب كان العبد ملكاً للمالك كما كان ملكاً له قبل أداء الضمان فيبطل الضمان لوجود الأصل ويجب على المالك رد ما أخذ من قيمة العبد.

تقسيم القضاء

وأما القضاء فنوعان ١- كامل ٢- وقاصر

فالكامل منه تسليم مثل الواجب صورة ومعنى كمن غضب قفيز حنطة فاستهلكها ضمن قفيز حنطة ويكون المؤدى مثلاً للأول صورة ومعنى وكذلك الحكم في جميع المثليات (١).

وأما القاصر فهو ما لا يماثل الواجب صورة ويمثله معنى كمن غضب شاة فهلكت ضمن قيمتها والقيمة مثل الشاة من حيث المعنى لا من حيث الصورة والأصل في القضاء هو القضاء الكامل وعلى هذا قال أبو حنيفة رحمه الله إذا غضب مثلياً فهلك في يده وانقطع ذلك عن أيدي الناس ضمن قيمته يوم الخصومة لأن العجز عن تسليم المثل الكامل إنما يظهر عند الخصومة فأما قبل الخصومة فلا يتصور العجز عن حصول المثل من كل وجه (٢) فأما ما لا مثل له لا صورة ولا معنى فلا يمكن إيجاب القضاء فيه بالمثل ولهذا المعنى قلنا إن المنافع لا تضمن بالإتلاف لأن إيجاب الضمان بالمثل متعذر وإيجاب العين كذلك لأن العين لا تماثل المنفعة لا صورة ولا معنى فبقي الإثم وانتقل جزاءه إلى دار الآخرة كما إذا غضب عبداً فاستخدمه شهراً أو داراً فسكن فيها شهراً ثم رد المغصوب إلى المالك لا يجب عليه ضمان المنافع خلافاً للشافعي فبقي الإثم حكماً له وانتقل جزاؤه إلى دار الآخرة ولهذا المعنى قلنا لا تضمن منافع البضع بالشهادة الباطلة على الطلاق ولا بقتل منكوحة الغير ولا بالوطء حتى لو وطئ زوجة إنسان لا يضمن للزوج شيئاً (٣) إلا إذا ورد الشرع بالمثل مع أنه لا يماثله صورة ولا معنى فيكون مثلاً له شرعاً فيجب قضاؤه بالمثل الشرعي ونظيره ما قلنا أن الفدية في حق الشيخ الفاني مثل الصوم والدية في القتل الخطأ مثل النفس مع أنه لا مشابهة بينهما (٤)

(١) المثليات: جمع مثل وهو كل ما يوجد له مثل في الأسواق بلا تفاوت يعتد به أي لا يختلف لسببه الثمن هذا ضابط المثلي وما ليس كذلك يسمى قيمي.

(٢) أي وعلى هذا الأصل فرع أبو حنيفة رضي الله عنه هذه المسألة: وهي إذا غصب رجل شيئاً مثلياً فهلك في يده وانقطع ذلك عن أيدي الناس ضمن الغاصب قيمته يوم الخصومة لأن العجز عن تسليم المثل الكامل ظهر عند الخصومة أما قبل الخصومة فلم يظهر العجز لإمكان حصول المثل من كل وجه.

(٣) عرفت أن القضاء الكامل تسليم مثل الواجب صورة ومعنى وهذا فيما له مثل .

والقضاء القاصر: ما لا يياثل الواجب صورة ويماثله معنى فيجب ضمان القيمة هذه أقسام القضاء.

أما ما لا مثل له صورة ولا معنى فلا يمكن إيجاب القضاء فيه لا بالمثل ولا بالقيمة ولهذا قلنا أن المنافع لا تضمن بالإتلاف أي لا يجب ضمان المنافع من غير العين لأن إيجاب الضمان بالمثل فيها متعذر وإيجابه بالعين كذلك متعذر لأن العين لا تكون مثل المنفعة لا صورة ولا معنى.

ومثال عدم ضمان المنفعة يظهر من الصور التالية:-

١. غصب عبداً فاستخدمه شهراً ثم رده إلى المالك لا يجب على الغاصب ضمان المنافع وهو الاستخدام شهراً.

٢. غصب داراً فسكن فيها شهراً ثم ردها إلى المالك لا يجب عليه ضمان المنفعة وهي السكنى شهراً ولما تعذر ضمان المنافع في الدنيا قلنا بلزوم الإثم بحكم الغصب وانتقل جزاؤه على إتلاف المنافع إلى الدار الآخرة هذا مذهبنا.

وذهب الشافعي إلى: أن المنافع تضمن عند الإهلاك كما أن لها قيمة في الإجارة.

ولأجل أن المنافع وحدها لا تضمن عندنا قلنا لا تضمن منافع البضع بالشهادة الباطلة على الطلاق أي لو شهد شاهدان على أحد أنه طلق زوجته بعد الدخول فأخذ القاضي بهذه الشهادة الباطلة ففضى بطلاق زوجته وأداء المهر ثم رجع الشاهدان بعد القضاء بالفرقة لم يضمنا عندنا شيئاً.

وكذلك لا تضمن منافع البضع بقتل منكوحه الغير بأن قتل أحد زوجة غيره فلا يضم القاتل للزوج ما فوته عليه من منافع بضع زوجته لأن منفعة البضع ليست متقومة ولا بوطئها حتى لو وطئ أحد زوجة إنسان لا يضم للزوج شيئاً لأن المتلف إذا لم يكن متقوماً لا يكون مضموناً لأن ضمان العدوان مقدر بالمثل وحيث لا يوجد المثل امتنع الإيجاب لكون العجز مسقطاً للضمان في حقوق الله تعالى وكذلك في حقوق العباد.

(٤) قررنا أن الشيء إذا لم يكن له مثل لا صورة ولا معنى فلا قضاء له وخرج عن هذا الأصل ما جعل له الشرع مثلاً شرعياً وإن لم يكن له مثل لا صورة ولا معنى فيكون ما جعله له الشرع مثلاً هو المثل فيجب قضاؤه به ونظيره ما قلنا إن القدية في حق الشيخ الفاني مثل للصوم والدية في القتل الخطأ مثل للنفس مع أنه لا مماثلة بينهما لا في الصورة ولا في المعنى ولكن الشرع جعل ذلك مثلاً فجعلناه مثلاً.

فصل في النهي (١)

النهي نوعان: نهي عن الأفعال الحسية كالزنا وشرب الخمر والكذب والظلم.

ونهي عن التصرفات الشرعية كالنهي عن الصوم في يوم النحر والصلاة في الأوقات المكروهة وبيع الدرهم بالدرهمين وحكم النوع الأول: أن يكون المنهى عنه هو عين ما ورد عليه النهي فيكون عينه قبيحاً فلا يكون مشروعاً أصلاً وحكم النوع الثاني: أن يكون المنهى عنه غير ما أضيف إليه النهي فيكون هو حسناً بنفسه قبيحاً لغيره ويكون المباشر مرتكباً للحرام لغيره لا لنفسه (٢)

(١) النهي لغة: المنع واصطلاحاً: هو طلب ترك الفعل قولاً ممن هو دون الناهي سواء كان بصيغة النهي مثل قوله تعالى ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ ﴾ (الأنعام: ١٥٢) ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَ ﴾ (الإسراء: ٣٢) أو بصيغة التحريم مثل قوله تعالى ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ﴾ (النساء: ٢٣) وقوله تعالى ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمَيْتَةُ ﴾ (المائدة: ٣) أو بصيغة النفي مثل قوله تعالى ﴿ لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا ﴾ (النساء: ١٩) أو بصيغة الأمر الدال على الترك مثل قوله تعالى ﴿ وَذَرُوا ظَهْرَ الْأَثَمِ وَبَاطِنَهُ ﴾ (الأنعام: ١٢٠) وقوله تعالى ﴿ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ ﴾ (الحج: ٣٠).

(٢) ينقسم النهي باعتبار المنهى عنه إلى قسمين:-

• الأول نهي عن الأفعال الحسية: وهي التي تعرف بالحس ولا يتوقف معرفتها وحصولها وتحقيقها على الشرع فالزنا والقتل وشرب الخمر والكذب والظلم لا يتوقف تحقيقها ومعرفتها على الشرع لأنها كانت معلومة قبل الشرع عند أهل الملل أجمع.

• الثاني نهي عن التصرفات: أي الأفعال الشرعية وهي التي لا تعرف إلا من طريق الشرع كالصوم في يوم النحر فكون الصوم في يوم النحر قبيحاً لم يكن معلوماً قبل الشرع ومثله أيضاً الصلاة في الأوقات المكروهة وبيع الدرهم بالدرهمين فقبح ذلك لم يكن معلوماً قبل الشرع.

وحكم النوع الأول: أن يكون المنهي عنه عين الفعل الذي ورد عليه النهي فيكون الفعل قبيحاً في ذاته فلا يكون الفعل مشروعاً أصلاً أي ذاتاً ولا لأجل غيره فالزنا وشرب الخمر والكذب والظلم كلها حرام مطلقاً أي باعتبار ذواتها وباعتبار غيرها.

وحكم النوع الثاني: أن يكون المنهي عنه الفعل لا باعتبار نفسه وذاته بل باعتبار ما جاوره من الوقت أو غيره فيكون الفعل قبيحاً لأجل غيره بينما هو في حد ذاته مشروع فيكون حسناً لنفسه فالصوم حسن في نفسه مشروع في ذاته لكن الكراهة لأجل كونه في أيام النحر وكذا الصلاة في نفسها مشروعة وحسنة إنما جاءت الكراهة لأجل الأوقات المكروهة.

وكذلك البيع في نفسه حلال وإنما جاءت الحرمة في الدرهم بالدرهمين لأجل الربا.

وعلى هذا قال أصحابنا النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي
تقريرها ويراد بذلك أن التصرف بعد النهي يبقى مشروعاً كما كان لأنه
لو لم يبق مشروعاً كان العبد عاجزاً عن تحصيل المشروع وحينئذ كان
ذلك نهياً للعاجز وذلك من الشارع محال وبه فارق الأفعال الحسية لأنه
لو كان عينها قبيحاً لا يؤدي ذلك إلى نهى العاجز لأنه بهذا الوصف لا
يعجز العبد عن الفعل الحسي (١)

(١) أي وبناءً على هذا الأصل وهو أن النهي عن التصرفات الشرعية
يقتضي كونها حسنة لنفسها وقبيحة لغيرها قال أصحابنا الحنفية رحمهم
الله: النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي تقريرها ومرادهم بذلك أن
الفعل بعد النهي أيضاً يبقى مشروعاً كما كان قبل النهي كذلك فالصوم
في يوم النحر والصلاة في وقت الكراهة جاء النهي فيها مقيداً بالوقت
فيؤثر النهي في المقيد أي في الصوم المقيد بالأيام المنهية والصلاة المقيدة
بالأوقات المكروهة أو بالدار المغصوبة لا في نفس الصوم ولا في نفس
الصلاة بل في ما جاور ذلك .

بينما النهي في الأفعال الحسية ورد مطلقاً أي من غير قيد بالزمان
الخاص أو المكان الخاص أو شيء آخر فيؤثر النهي في أصل الفعل
فيكون أصله قبيحاً وهذا هو الفرق بين النوعين وهذا هو معنى كونه
مشروعاً بعد النهي في النهي في الأفعال الشرعية وعدم كونه مشروعاً
في النهي في الأفعال الحسية.

وقد استدلل المصنف على بقاء المشروعية بعد النهي في النهي في
الأفعال الشرعية بقوله لأنه لو لم يبق مشروعاً بعد النهي كان العبد
عاجزاً عن تحصيل المشروع وحينئذ كان ذلك نهياً للعاجز وذلك من
الشارع محال يعني لو كان الصوم والصلاة مثلاً من الأفعال الشرعية

منهياً عنها مطلقاً كالأفعال الحسية لتركها العبد مطلقاً في الأيام المنهية وغيرها وفي الأوقات المكروهة وغيرها فيصير العبد عاجزاً شرعاً عن الإتيان بها ثم المنع عنها في أيام مخصوصة وأوقات مخصوصة يكون منعاً للعاجز شرعاً وذلك من الشارع محال عادة.

وبسبب أن النهي عن الأفعال الشرعية يقتضي بقاءها فتكون حسنة في نفسها والنهي في الأفعال الحسية لا يقتضي بقاءها فتكون قبيحة في ذاتها ظهر الفرق بين الأفعال الشرعية والحسية والفرق هو أن النهي عن الأفعال الشرعية كان مشروعاً قبل ورود النهي عنه مثل الصيام فإنه مشروع أصلاً لكن ورد النهي عن صيام يوم النحر فيبقى أصل الصيام مشروعاً ويحرم يوم النحر، أما النهي عن الأفعال الحسية فإنها محرمة لعينها فيكون أصل الفعل محرماً مثل الزنا، فالأفعال الحسية لكونها قبيحة لعينها لا تؤدي إلى نهي العاجز إذ وجودها لا يتوقف على الشرع ولأن النهي بهذا الطريق أي جعل الأفعال قبيحة بنفسها لا يعجز العبد عن إتيان الفعل حساً وإن أعجزه شرعاً فافهم والله أعلم.

ويتفرع من هذا حكم البيع الفاسد والإجارة الفاسدة والنذر بصوم يوم النحر وجميع صور التصرفات الشرعية مع ورود النهي عنها فقلنا البيع الفاسد يفيد الملك عند القبض باعتبار أنه بيع ويجب نقضه باعتبار كونه حراماً لغيره (١)

- (١) ويتفرع على بقاء المشروعية بعد النهي الأحكام التالية:
١. حكم البيع الفاسد بأن باع عبداً واشترط أن يخدم العبد البائع شهراً.
 ٢. وحكم الإجارة الفاسدة بأن أجر الدار واشترط أن يسكنها المؤجر مدة كذا.
 ٣. وحكم النذر بصوم يوم النحر بأن قال الله عليّ أن أصوم يوم النحر فيلزم عليه القضاء في غير يوم النحر لانعقاد النذر.
 ٤. وحكم جميع التصرفات الشرعية التي ورد النهي عنها لأجل غيرها كالبيع عند الأذان والصلاة في الأرض المغصوبة والوضوء بماء مغصوب فإنها صحيحة في نفسها وممنوعة لأجل غيرها.
- فلذا قلنا في البيع الفاسد إنه يفيد الملك عند القبض باعتبار أنه بيع ومشروع ولكن يجب نقضه وفسخه باعتبار كونه حراماً لغيره بسبب الشرط الفاسد.
- وكذلك الإجارة الفاسدة تفيد ملك المنافع عند القبض باعتبار أنها إجارة ومشروعة ولكن يجب نقضها وفسخها باعتبار كونها حراماً لغيرها.

وهذا بخلاف نكاح الشركات ومنكوحة الأب ومعتدة الغير ومنكوحته ونكاح المحارم والنكاح بغير شهود لأن موجب النكاح حل التصرف وموجب النهي حرمة التصرف فاستحال الجمع بينهما فيحمل النهي على النهي فأما موجب البيع ثبوت الملك وموجب النهي حرمة التصرف وقد أمكن الجمع بينهما بأن يثبت الملك ويحرم التصرف أليس أنه لو تخمر العصير في ملك المسلم يبقى ملكه فيها ويحرم التصرف (١)

(١) بعد أن قرر المصنف رحمه الله أصلاً كبيراً من أصول الحنفية في النهي وهو أن النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي بقاءها مشروعة بعد النهي أيضاً كما في البيع الفاسد والإجارة الفاسدة أو رد إشكالات على هذا الأصل وأجاب عن ذلك الإشكال.

وحاصل الإشكال أن هذا الأصل الذي قررناه منقوض بالأفعال التالية:

- ١ . نكاح الشركات.
 - ٢ . ونكاح منكوحة الأب.
 - ٣ . ونكاح معتدة الغير.
 - ٤ . ونكاح منكوحة الغير.
 - ٥ . ونكاح المحارم.
 - ٦ . والنكاح بلا شهود.
- فهذه كلها تصرفات شرعية وقد ورد النهي عنها ولم تبق مشروعة بعد النهي قط لأن موجب النكاح حل التصرف وموجب النهي حرمة التصرف فاستحال الجمع بينهما فكيف تقولون بعد هذا أن النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي بقاء مشروعتها هذا حاصل الإشكال.

والجواب: أن النهي عن هذه التصرفات ليس بمعناه بل يحمل على النفي مبالغة ومجازاً كأن المكلف اجتنب عن هذه الأفعال أولاً فَنُفِيَ عنه صدورها وحاصل الجواب أن النهي فيها سواء كان صراحة أو كناية محمول على نفي مشروعيتها أي لا تكون تلك الأفعال مشروعة أصلاً وليس معناه أنها كانت مشروعة ثم نهى عنها لتبقى المشروعية بعد النهي.

وموجب البيع الفاسد ثبوت الملك وموجب النهي حرمة التصرف وقد أمكن الجمع بينهما بأن يثبت الملك ويحرم التصرف لأجل الفساد الطاري وله نظير في الشرع وهو العصير الذي صار خمرًا في ملك مسلم فإنه يبقى ملكه في الخمر ويحرم تصرفه فيه.

وأما موجب النكاح فهو حل التصرف وموجب النهي حرمة التصرف فاستحال الجمع بينهما فقلنا النهي فيها محمول على النفي مجازاً للمشابهة بين النفي والنهي صورة ومعنى أما صورة فوجود حرف النفي فيها وأما معنى فلأن الانعدام مطلوب فيهما فافهم.

وعلى هذا قال أصحابنا إذا نذر بصوم يوم النحر وأيام التشريق يصح نذره لأنه نذر بصوم مشروع وكذلك لو نذر بالصلاة في الأوقات المكروهة يصح لأنه نذر بعبادة مشروعة لما ذكرنا أن النهي يوجب بقاء التصرف مشروعاً ولهذا قلنا لو شرع في النفل في هذه الأوقات لزمه بالشروع وارتكاب الحرام ليس بلازم للزوم الإتمام فإنه لو صبر حتى حلت الصلاة بارتفاع الشمس وغروبها ودلوها أمكنه الإتمام بدون الكراهة وبه فارق صوم يوم العيد فإنه لو شرع فيه لا يلزمه عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله لأن الإتمام لا ينفك عن ارتكاب الحرام (١)

(١) وعلى هذا الأصل وهو أن النهي عن الأفعال الشرعية يقتضي مشروعيتها قال أصحابنا الحنفية مفرعين:

١. إذا نذر صوم يوم النحر وأيام التشريق يصح نذره لأنه ليس بنذر في المعصية بل هو نذر بصوم مشروع ولكن مجاورة يوم النحر وأيام التشريق منعت الوفاء به فيلزم قضاؤها فيما بعد.
٢. لو نذر الصلاة في أوقات الكراهة يصح نذره لأنه نذر بعبادة مشروعة وقد قررنا أن النهي عن الأفعال الشرعية يوجب بقاء التصرف والفعل مشروعاً وعليه أن يصلي في غير هذه الأوقات المكروهة.
٣. ولأجل هذا الأصل قلنا لو شرع في النفل في هذه الأوقات لزمه بالشروع لأن الشروع نذر فعلي فكما يلزمه بالنذر القوي كذلك يلزمه بالنذر الفعلي لأن النفل في نفسه فعل مشروع وإنما جاءت الكراهة لأجل غيره وهو الوقت المكروه فإن قيل إذا لزمه النفل بالشروع يلزم عليه الإتمام مع أن في لزوم الإتمام ارتكاب الحرام وهو أداء الصلاة في الوقت المكروه.

قلنا: لا يلزم عليه ارتكاب الحرام لأجل لزوم الإتمام لأنه لو صبر بعد الشروع حتى حلت الصلاة بارتفاع الشمس أو غروبها أو زوالها أمكن له الإتمام بدون الكراهة.

ومن عدم لزوم ارتكاب الحرام بالشروع في النفل في الأوقات المكروهة ظهر الفرق بين الشروع في صلاة النافلة في الأوقات المكروهة حيث لزمه الإتمام وبين الشروع في صوم النفل في يوم العيد حيث لا يلزمه الإتمام عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله إذ الإتمام في مسألة الصوم لا ينفك عن ارتكاب الحرام وهو أداء الصوم في الوقت المنهي عنه.

ومن هذا النوع وطء الحائض فإن النهي عن قربانها باعتبار الأذى لقوله تعالى ﴿ وَاسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ ﴾ ولهذا قلنا بترتب الأحكام على هذا الوطاء فيثبت به إحصان الواطئ وتحل المرأة للزوج الأول ويثبت به حكم المهر والعدة والنفقة ولو امتنعت عن التمكين لأجل الصداق كانت ناشزة عندهما فلا تستحق النفقة وحرمة الفعل لا تنافي ترتب الأحكام فصار كطلاق الحائض والوضوء بالمياه المغصوبة والاصطياد بقوس مغصوبة والذبح بسكين مغصوبة والصلاة في الأرض المغصوبة والبيع في وقت النداء فإنه يترتب الحكم على هذه التصرفات مع اشتغالها على الحرمة (١)

(١) ومن هذا النوع المنهي عنه لأجل غيره وطء الحائض فإن النهي عن قربانها باعتبار الأذى لقوله تعالى ﴿ وَاسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ ﴾ (البقرة: ٢٢٢) وتظهر ثمرة كون هذا الفعل قبيحاً لغيره بما رتبناه من الأحكام على وطء الحائض فقلنا يثبت بهذا الوطاء:

١. إحصان الواطئ.
٢. حل المرأة للزوج الأول.
٣. يثبت به حكم المهر والعدة والنفقة.
٤. ولو امتنعت بعد الوطاء مرة في الحيض عن تمكين زوجها من الوطاء لأجل الصداق كانت ناشزة عندهما فلا تستحق النفقة، وقال أبو حنيفة تستحق النفقة.

فإن قيل كيف رتبتم هذه الأحكام على الفعل الحرام؟
قلنا حرمة الفعل لا تنافي ترتب الأحكام كما ترى في المسائل
التالية:

طلاق الحائض يقع مع الإثم والوضوء بالمياه المغصوبة يصح
الوضوء مع الحرمة والاصطياد بقوس مغصوبة والذبح بسكين
مغصوبة والصلاة في الأرض المغصوبة والبيع في وقت النداء يوم
الجمعة ففي كل هذه الصور ترتب الحكم على التصرفات مع اشتغالها
على الحرمة.

وباعتبار هذا الأصل قلنا في قوله تعالى ﴿ وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا ﴾ إن الفاسق من أهل الشهادة فينعقد النكاح بشهادة الفاسق لأن النهي عن قبول الشهادة بدون الشهادة محال وإنما لم تقبل شهادتهم لفساد في الأداء لا لعدم الشهادة أصلاً وعلى هذا لا يجب عليهم اللعان لأن ذلك أداء الشهادة ولا أداء مع الفسق (١)

(١) وباعتبار هذا الأصل وهو أن النهي عن الأفعال الشرعية لا ينفي مشروعيتها قلنا في قوله تعالى ﴿ وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا ﴾ (النور: ٤) أن الفاسق من أهل الشهادة فينعقد النكاح بشهادة الفاسق لأن النهي عن قبول شهادتهم بدون مشروعية الشهادة محال شرعاً كما أن النهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة بدون مشروعية الصلاة محال وإنما لم تقبل شهادتهم لفساد في الأداء وهو كونهم متصفين بالقذف الغير والفسق لا لعدم أهلية الشهادة تحملاً وأداء ولكن منعوا من الأداء لفساد في الأداء وهو اتصافهم بالقذف للغير والفسق.

ولأجل أنهم ليسوا أهلاً لأداء الشهادة لو قذفوا نساءهم بالزنا لا يجب عليهم اللعان لأن اللعان عبارة عن أداء الشهادات ولا يصح الأداء مع الفسق فافهم.

فصل في تعريف طريق المراد بالنصوص (١)

اعلم أن لمعرفة المراد بالنصوص (٢) طرقاً منها:

١ - أن اللفظ إذا كان حقيقة لمعنى ومجازاً لآخر فالحقيقة أولى مثاله ما قال علماءنا البنت المخلوقة من ماء الزنا يحرم على الزاني نكاحها وقال الشافعي رحمه الله يحل والصحيح ما قلنا لأنها بنته حقيقة فتدخل تحت قوله تعالى ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ ﴾ ويتفرع منه الأحكام على المذهبين من حل الوطء ووجوب المهر ولزوم النفقة وجريان التوارث وولاية المنع عن الخروج والبروز (٣)

(١) هذا الفصل من تنمات الأقسام الأربعة لمعرفة أحكام الشرع التي ذكرها المصنف رحمه الله في بداية الكتاب وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس ولا بد للمستدل من معرفة هذا الفصل ليتأتى له الاستدلال.

(٢) المراد من النصوص هنا هو: كل لفظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة.

(٣) إيضاح المثال وتقريبه كالتالي: لفظ البنت حقيقة في المخلوقة من ماء الرجل بالطريقة الشرعية ومجاز في المنسوبة إلى الشخص في العرف وتخطب الناس ولهذا قال علماءنا الحنفية رحمهم الله تعالى: البنت المخلوقة من ماء الزنا يحرم على الزاني نكاحها، وقال الشافعي رحمه الله: يحل للزاني نكاحها والصحيح ما قلناه لأنها بنته حقيقة أي بحسب اللغة فتدخل تحت قوله تعالى ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ ﴾ (النساء: ٢٣) وكذلك المعنى الحقيقي للبنت هو البنت الصلبية والمجازي هو بنت البنت أو بنت الابن وإن سفلت وقد أريد في الآية عموم المجاز وهو الفروع فيكون معنى الآية حرمت عليكم أصولكم وفروعكم.

- وثمره الخلاف تظهر في هذه المسألة في الأحكام التالية:
١. حل وطء تلك البنت بعد النكاح عليها عند الشافعي لا عندنا.
 ٢. وجوب المهر على زوجها بعد النكاح عنده لا عندنا.
 ٣. وجوب النفقة عليه بعد النكاح عنده لا عندنا.
 ٤. جريان التوارث بينهما بعد النكاح عنده لا عندنا.
 ٥. ولاية المنع من الخروج عن الدار والبروز للناس بعد النكاح عنده لا عندنا.

٢- ومنها أن أحد المحملين إذا أوجب تخصيصاً في النص دون الآخر فالحمل على ما لا يستلزم التخصيص أولى مثاله في قوله تعالى ﴿أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ فالملامسة لو حملت على الوقاع كان النص معمولاً به في جميع صور وجوده ولو حملت على المس باليد كان النص مخصوصاً به في كثير من الصور فإن مس المحارم والطفلة الصغيرة جداً غير ناقض للوضوء في أصح قولي الشافعي رحمه الله ويتفرع منه الأحكام على المذهبيين من إباحة الصلاة ومس المصحف ودخول المسجد وصحة الإمامة ولزوم التيمم عند عدم الماء وتذكر المس في أثناء الصلاة (١)

(١) ومنها أي من طرق معرفة المراد من النصوص أن أحد المعنيين إذا أوجب التخصيص في النص دون الآخر فالحمل على المعنى الذي لا يوجب التخصيص أولى مثاله: لفظ لامستم في قوله تعالى ﴿أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ (النساء: ٤٣) فالملامسة لو حملت على الوقاع كان النص معمولاً به في جميع صور وجوده ولو حملت على المس باليد كان مخصوصاً به فيلزم تخصيص النص في كثير من الصور فإن مس المحارم والطفلة الصغيرة التي لا تشتهى غير ناقض للوضوء عند الشافعي رحمه الله.

ويتفرع على هذا الخلاف الأحكام التالية:

١. إباحة الصلاة بعد مس المرأة إذا لم يخرج من الماس شيء عندنا لا عنده.
٢. جواز مس المصحف بعده بلا كراهة عندنا لا عنده.
٣. عدم الإساءة بدخول المسجد بعده عندنا لبقاء الوضوء وكون ذلك خلاف الأولى عند الشافعي لعدم الوضوء.
٤. صحة الإمامة عندنا لا عنده.
٥. لزوم التيمم عند تذكر المس في أثناء الصلاة وانعدام الماء عنده لا عندنا.

٣- ومنها أن النص إذا قرئ بقراءتين أو روي بروايتين كان العمل به على وجه يكون عملاً بالوجهين أولى مثاله في قوله تعالى ﴿ وَأَرْجُلُكُمْ ﴾ قرئ بالنصب عطفًا على المغسول وبالحذف عطفًا على الممسوح فحملت قراءة الحذف على حالة التخفيف وقراءة النصب على حالة عدم التخفيف وباعتبار هذا المعنى قال البعض جواز المسح على الحف ثبت بالكتاب وكذلك قوله تعالى ﴿ حَتَّى يَطْهُرَ ﴾ قرئ بالتشديد والتخفيف فيعمل بقراءة التخفيف فيما إذا كان أيامها عشرة وبقراءة التشديد فيما إذا كان أيامها دون العشرة وعلى هذا قال أصحابنا: إذا انقطع دم الحيض لأقل من عشرة أيام لم يجز وطء الحائض حتى تغتسل لأن كمال الطهارة يثبت بالاعتسال ولو انقطع دمها لعشرة أيام جاز وطؤها قبل الغسل لأن مطلق الطهارة ثبت بانقطاع الدم ولهذا قلنا إذا انقطع دم الحيض لعشرة أيام في آخر وقت الصلاة تلزمها فريضة الوقت وإن لم يبق من الوقت مقدار ما تغتسل به ولو انقطع دمها لأقل من عشرة أيام في آخر وقت الصلاة إن بقي من الوقت مقدار ما تغتسل فيه وتحرم للصلاة لزمها الفريضة وإلا فلا.

طرق من التمسكات الضعيفة (١)

ثم نذكر طرقاً من التمسكات الضعيفة ليكون ذلك تنبيهاً على مواضع الخلل في هذا النوع منها أن التمسك بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم (أنه قاء فلم يتوضأ) لإثبات أن القيء غير ناقض ضعيف لأن الأثر يدل على أن القيء لا يوجب الوضوء في الحال ولا خلاف فيه وإنما الخلاف في كونه ناقضاً (٢)

(١) لما فرغ المصنف رحمه الله من بيان الطرق الصحيحة لمعرفة المراد بالنصوص شرع في بيان الطرق الضعيفة والفاصلة لمعرفة المراد بالنصوص.

(٢) أي من الطرق الضعيفة لأخذ المراد من النصوص التمسك بما لم يثبت عند أهل الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قاء فلم يتوضأ لإثبات أن القيء لا يوجب الوضوء ومع عدم ثبوته عن النبي صلى الله عليه وسلم لو فرضنا صحته يدل على أن القيء لا يوجب الوضوء في الحال ولا خلاف فيه وإنما الخلاف في كونه ناقضاً والدليل على كونه ناقضاً ما أخرجه الترمذي عن أبي الدرداء مرفوعاً وصححه أنه صلى الله عليه وسلم (قاء فتوضأ) وكذلك ما أخرجه مالك عن ابن عمر مرفوعاً كان صلى الله عليه وسلم (إذا رجع رجع فتوضأ) وما أخرجه الشافعي رحمه الله عنه صلى الله عليه وسلم (من أصابه رعاف أو مذي أو قيء انصرف فتوضأ) ففي هذه الأحاديث المتعددة الثابتة دلالة على نقض الوضوء بالقيء أما رواية (أنه قاء ولم يتوضأ) فلم تثبت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعلى سبيل التنزل مع الخصم في ثبوتها وأنى ذلك كان معناها أنه لم يتوضأ في الحال ثم توضأ عند القيام إلى الصلاة لا أن القيء لا ينقض الوضوء فافهم.

وكذلك التمسك بقوله تعالى ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ ﴾ لإثبات فساد الماء بموت الذباب فيه ضعيف لأن النص يثبت حرمة الميتة ولا خلاف فيه وإنما الخلاف في فساد الماء (١) وكذلك التمسك بقوله عليه السلام (حتيه ثم اقرصيه ثم اغسله بالماء) لإثبات أن الخلل لا يزيل النجس ضعيف لأن الخبر يقتضي وجوب غسل الدم بالماء فيتقيد بحال وجود الدم على المحل ولا خلاف فيه وإنما الخلاف في طهارة المحل بعد زوال الدم بالخل (٢) وكذلك التمسك بقوله عليه السلام (في أربعين شاة شاة) لإثبات عدم جواز دفع القيمة ضعيف لأنه يقتضي وجوب الشاة ولا خلاف فيه وإنما الخلاف في سقوط الواجب بأداء القيمة (٣) وكذلك التمسك بقوله تعالى ﴿ وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴾ لإثبات وجوب العمرة ابتداء ضعيف لأن النص يقتضي وجوب الإتمام وذلك إنما يكون بعد الشروع ولا خلاف فيه وإنما الخلاف في وجوبها ابتداء (٤)

(١) وكذلك من الطرق الضعيفة لأخذ المراد من النصوص التمسك بقوله تعالى ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ ﴾ (المائدة: ٣) لإثبات فساد الماء القليل بموت الذباب فهذا الاستدلال ضعيف لأن النص يثبت حرمة الميتة ولا خلاف فيه وإنما الخلاف في فساد الماء وإنما يفسد الماء بموت ما له دم سائل ولم يعش في الماء.

(٢) وكذلك من الطرق الضعيفة لأخذ المراد من النصوص التمسك بما أخرجه أبو داود والترمذي من قوله صلى الله عليه وسلم: لمن أصاب ثوبها دم الحيض حتبه ثم اقرصيه ثم اغسله بالماء. لإثبات أن الخلل لا يزيل النجاسة فهذا الاستدلال ضعيف لأن الحديث يدل على أن الماء يزيل النجاسة ولا خلاف فيه لكن لا دلالة فيه على أن المائع الطاهر كالخل لا يزيل النجاسة بل قد جاء في السنة ما يدل على أن

المائع الطاهر يزيل النجاسة فقد أخرج البخاري في صحيحه عن عائشة رضي الله عنها قالت: ما كان لإحدانا إلا ثوب واحد تحيض فيه فإذا أصابه شيء من دم قالت بريقها فمصعته بظفرها ولفظ عبد الرزاق في مصنفه عنها قالت: كانت إحدانا تغسل دم الحيضة بريقها تقرضه بظفرها.

(٣) وكذلك من الطرق الضعيفة لأخذ المراد من النصوص التمسك بما أخرجه البخاري في كتاب الزكاة عنه صلى الله عليه وسلم قال (في أربعين شاة شاة) لإثبات عدم جواز دفع القيمة فهذا الاستدلال ضعيف لأن الحديث يقتضي وجوب الشاة ولا خلاف فيه وإنما الخلاف في سقوط الواجب بأداء القيمة والحديث المذكور ساكت عنه وقد قامت الدلائل على أن القيمة تسقط الواجب من ذلك ما رواه البخاري في صحيحه معلقاً بصيغة الجزم من حديث معاذ قال لأهل اليمن حين بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم لأخذ زكاتهم اتتوني بعرض ثياب خميص أو لبيس في الصدقة مكان الشعير والذرة أهون عليكم وخير لأصحاب النبي بالمدينة.

(٤) وكذلك من الطرق الضعيفة لأخذ المراد من النصوص التمسك بقوله تعالى ﴿ وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴾ (البقرة: ١٩٦) لإثبات وجوب العمرة ابتداء فهذا الاستدلال ضعيف لأن النص يدل على وجوب الإتمام بعد الشروع ولا خلاف فيه وإنما الخلاف في وجوب العمرة ابتداء ولا دلالة في الآية عليه بل صرحت السنة النبوية بأن العمرة سنة روى الترمذي وقال حسن صحيح عن جابر أن النبي سئل عن العمرة أواجبة هي؟ قال: لا وأن تعتمروا هو أفضل.

وكذلك التمسك بقوله عليه السلام (لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين) لإثبات أن البيع الفاسد لا يفيد الملك ضعيف لأن النص يقتضي تحريم البيع الفاسد ولا خلاف فيه وإنما الخلاف في ثبوت الملك وعدمه (١) وكذلك التمسك بقوله عليه السلام: (ألا لا تصوموا في هذه الأيام فإنها أيام أكل وشرب وبعال) لإثبات أن النذر بصوم يوم النحر لا يصح ضعيف لأن النص يقتضي حرمة الفعل ولا خلاف في كونه حراماً وإنما الخلاف في إفادة الأحكام مع كونه حراماً وحرمة الفعل لا تنافي ترتيب الأحكام عليه فإن الأب لو استولد جارية ابنه يكون حراماً ويثبت به الملك للأب ولو ذبح شاة بسكين مغصوبة يكون حراماً ويحل المذبوح ولو غسل الثوب النجس بماء مغصوب يكون حراماً ويطهر به الثوب ولو وطئ امرأة في حالة الحيض يكون حراماً ويثبت به إحسان الواطئ ويثبت الحل للزوج الأول (٢)

(١) وكذلك من الطرق الضعيفة لأخذ المراد من النصوص التمسك بما رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري عنه صلى الله عليه وسلم قال: لا تبيعوا صاعى تمر بصاع ولا صاعى حنطة بصاع ولا درهماً بدرهمين. لإثبات أن البيع الفاسد لا يفيد الملك فهذا الاستدلال ضعيف لأن النص يدل على تحريم البيع الفاسد ولا خلاف فيه وإنما الخلاف في ثبوت الملك وعدمه فقال الشافعي: لا يفيد الملك وقلنا يفيد بعد القبض لأن حرمة الفعل لا تنافي ترتب الحكم عليه كما في طلاق الحائض يأنم ويقع الطلاق وكالبيع وقت النداء للجمعة يصح مع الإثم.

(٢) وكذلك من الطرق الضعيفة لأخذ المراد من النصوص التمسك بما أخرجه مسلم والترمذي والنسائي وابن ماجه عنه صلى الله عليه

وسلم: ألا لا تصوموا في هذه الأيام يعني أيام التشريق فإنها أيام أكل وشرب وبعال لإثبات أن نذر صوم يوم النحر لا يصح فهذا استدلال ضعيف لأن النص يدل على حرمة الفعل أي فعل الصوم في أيام العيد والتشريق ولا خلاف في كونه حراماً وإنما الخلاف في ترتب الأحكام كما قد علمت مع كونه حراماً.

والمقرر عندنا أن حرمة الفعل لا تنافي ترتب الأحكام على الفعل الحرام مع كونه حراماً كما قد علمت وكما في المسائل التالية:

١. لو استولد الأب جارية ابنه يكون حراماً مع ثبوت الملك به للأب.
٢. لو ذبح شخص الشاه بسكين مغصوبة حل المذبوح وإن كان استعمال السكين المغصوبة حراماً.
٣. لو غسل رجل الثوب النجس بهاء مغصوب طهر الثوب وإن كان الفعل حراماً.
٤. لو وطئ رجل امرأته وهي حائض يكون فعله حراماً ويثبت به إحصان الواطئ وكذا يثبت به الحل للزوج الأول فافهم.

مُعْتَمَدٌ عَلَى
عَلِيٍّ

أَصُولِ الشَّيْخِ

لِلْعَلَامَةِ الْأَصُولِيِّ

مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَامُوهُ

الجزء الثاني



فصل في تقرير حروف المعاني (١)

هذا الفصل عقده المصنف رحمه الله لبيان أهمية حروف المعاني وهذا الفصل دقيق المسلك كثير الفوائد لطيف المأخذ جمع المصنف فيه بين لطائف النحو ودقائق الفقه إذا تقرر هذا فاعلم أن الحروف على قسمين هما:

١ - حروف المباني: وهي التي يكون بناء الكلمة وتركيبها منها فقط ولا تدل على معنى آخر.

٢ - حروف المعاني: وهي التي تدل على معنى خاصة زائدة على البناء والتركيب، فالهمزة المفتوحة إذا قصد بها الاستفهام أو النداء فهي من حروف المعاني وإلا فمن حروف المباني.

فإن قلت ما صلة هذا البحث بأصول الفقه قلنا علم أصول الفقه هو علم بقواعد يتوصل بها المجتهد إلى استنباط الأحكام من الأدلة وتلك القواعد على قسمين هما:

١. قواعد أصولية.

٢. قواعد لغوية.

فالقواعد الأصولية إنما أخذت من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، والقواعد اللغوية إنما أخذت مما قرره علماء اللغة من طرق دلالة اللغة وفهمها وأسلوبها الخاص مما يتعلق بمنثور الكلام ومنظومه مثال للتوضيح: في استنباط فرضية الصلاة من قوله تعالى

﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ (الأنعام: ٧٢) يحتاج المجتهد إلى الأمور التالية:

الحكم الفرعي: وهو وجوب الصلاة والقاعدة اللغوية وهي أن أقيموا فعل أمر.

والقاعدة الأصولية: هي أن الأمر للوجوب فيستعين المجتهد
بالقاعدة اللغوية والقاعدة الأصولية ليصل إلى الحكم الفرعي وهو
وجوب الصلاة، فكما يبحث أصول الفقه في القواعد الأصولية يبحث
في القواعد اللغوية ولهذا خص علماء الأصول المباحث اللغوية بهذا
الباب في كتب الأصول.

(الواو)

الواو للجمع المطلق وقيل إنَّ الشافعي جعله للترتيب وعلى هذا أوجب الترتيب في باب الوضوء وقال علماءنا رحمهم الله تعالى إذا قال لامرأته إن كلمت زيدا وعمراً فأنت طالق فكلمت عمراً ثم زيدا طلقت ولا يشترط فيه معنى الترتيب والمقارنة ولو قال إن دخلت هذه الدار وهذه الدار فأنت طالق فدخلت الثانية ثم دخلت الأولى طلقت قال محمد رحمه الله إذا قال إن دخلت الدار وأنت طالق تطلق في الحال ولو اقتضى ذلك ترتيباً لرتب الطلاق على الدخول ويكون ذلك تعليقاً لا تنجيزاً (١)

(١) الواو للجمع المطلق عند أصحابنا الحنفية وعليه إجماع النحاة وقيل أن الشافعي رحمه الله جعلها للترتيب وتعبير المصنف بقيل بصيغة التمريض وعدم الجزم بنسبة هذا القول للإمام الشافعي من تحري الدقة في النقل حيث أنه وقع الخلاف بين أصحاب الشافعي رحمه الله في نسبة هذا القول له ونسبة هذا القول للشافعي على الإطلاق لا تصح كما ذكر السمعاني رحمه الله.

ويتفرع على هذا الأصل أي كون الواو للجمع عندنا المسائل التالية:
١. إن قال رجل لامرأته إن كلمت زيدا وعمراً فأنت طالق فكلمت عمراً ثم زيدا طلقت ولا يشترط فيه معنى الترتيب والمقارنة لأن الواو لمطلق الجمع.

٢. لو قال رجل لامرأته إن دخلت هذه الدار وهذه الدار فأنت طالق فدخلت الدار الثانية ثم دخلت الدار الأولى طلقت لأن الواو لا يدل على الترتيب.

٣. قال محمد رحمه الله: إذا قال إن دخلت الدار وأنت طالق تطلق في الحال لأن الواو لمطلق الجمع ولو كانت للترتيب لوقع الطلاق بعد الدخول للزوم الترتيب ويكون هذا الكلام تعليقاً لا تنجيلاً مع أنه تنجيز فدل على أن الواو لمطلق الجمع لا للترتيب.

وقد تكون الواو للحال فتجتمع بين الحال وذوي الحال وحينئذ تفيد معنى الشرط (١) مثاله ما قال في المأذون إذا قال لعبده أد إليّ ألفاً وأنت حر يكون الأداء شرطاً للحرية وقال محمد في السير الكبير إذا قال الإمام للكفار افتحوا الباب وأنتم آمنون لا يأمنون بدون الفتح ولو قال للحربي انزل وأنت آمن لا يأمن بدون النزول (٢) وإنما تحمل الواو على الحال بطريق المجاز فلا بد من احتمال اللفظ ذلك وقيام الدلالة على ثبوته كما في قول المولى لعبده أد إليّ ألفاً وأنت حر فإن الحرية تتحقق حال الأداء وقامت الدلالة على ذلك فإن المولى لا يستوجب على عبده مالا مع قيام الرق فيه وقد صح التعليق به فحمل عليه (٣)

(١) الأصل في الواو: أن تكون للعطف كما سبق تقريره وإيضاحه وقد تأتي الواو للحال بالقرينة المانعة من العطف فيكون معنى الواو الحال مجازاً فيجتمع بين الحال وذوي الحال لاتصال بينهما لأن الحال يجامع ذا الحال لأنه صفة في الحقيقة فيكون مجامعاً له فيناسب معنى الواو لأنه لمطلق الجمع فاشتركا في وصف الجمع لأن الواو لما كان لمطلق العطف احتمل أن يكون بطريق الاجتماع لأنه نوعه فجاز أن يراد بالواو الحال المقتضية للجمع عند القرينة الدالة على الحال والمانعة من العطف وحينئذ يفيد معنى الشرط كما سيتضح في الأمثلة.

(٢) مثاله: ما قال محمد بن الحسن رحمه الله في العبد المأذون إذا قال لعبده: أد إليّ ألفاً وأنت حر فالواو هنا للحال للقرينة المانعة من العطف وهي أولاً: كمال الانقطاع فإن جملة وأنت حر خبر في اللفظ وما قبلها إنشاء ولا يعطف الخبر على الإنشاء وثانياً: تبادل فهم الحال منها فتفيد الواو ثبوت الحرية عند الأداء فكان الأداء شرطاً للحرية ولو كانت للعطف لثبتت الحرية حين التكلم ومثاله أيضاً قول الإمام محمد

رحمه الله في السير الكبير: إذا قال الإمام للكفار افتحوا الباب وأنتم آمنون لا يأمنون بدون الفتح فإن الفتح شرط للأمن ولو قال الإمام للحربي: انزل وأنت آمن لا يأمن بدون النزول لأنه شرط الأمن بالنزول.

(٣) قرر المصنف أن الواو قد تكون للحال مجازاً ومثل لذلك وليس ذلك على إطلاقه بل هو ضوابط وقيود ذكرها هنا بقوله وإنما يحمل الواو على الحال بطريق المجاز بشرطين لا بد منهما هما:
١. احتمال الكلام للحالية بحيث يمكن مقارنة الحال جمعها مع ذي الحال.

٢. قيام الدليل أي القرينة الدالة على إرادة الحال وتعذر العطف مثال ما اجتمع فيه الشرطان قول المولى لعبيده أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا وَأَنْتَ حَرٌّ فَإِنَّ الْكَلَامَ يَحْتَمِلُ الْحَالِيَةَ إِذَ الْحَرِيَّةِ إِنَّمَا تَتَحَقَّقُ حَالِ الْأَدَاءِ وَوَجَدْتَ الْقَرِينَةَ عَلَى ذَلِكَ لِأَنَّ الْمَوْلَى لَا يَجِبُ لَهُ مَالٌ عَلَى الْعَبْدِ مَعَ وَجُودِ الرِّقِّ فِيهِ إِذَ الْعَبْدُ لَا يَكُونُ لَهُ مَالٌ وَقَدْ صَحَّ التَّعْلِيْقُ بِالْأَدَاءِ فَيَحْمِلُ عَلَى التَّعْلِيْقِ وَتَكُونُ الْوَائِوُ لِلْحَالِ مَجَازًا.

ولو قال أنت طالق وأنت مريضة أو مصلية تطلق في الحال ولو
نوى التعليق صحت نيته فيما بينه وبين الله تعالى لأن اللفظ وإن كان
يحتمل معنى الحال إلا أن الظاهر خلافه فإذا تأيد ذلك بقصده ثبت (١)

(١) هذا مثال لاحتمال كون الواو للحال وعدم وجود الدليل على
إرادتها، وتقريره لو قال رجل لزوجته أنت طالق وأنت مريضة أو قال
لزوجته أنت طالق وأنت مريضة أو قال لزوجته أنت طالق وأنت
مصلية ففي صورتين يحتمل الكلام العطف ويحتمل أن تكون الواو
للحال فيحمل على العطف لأنه الأصل فيقع الطلاق منجزاً لكن لو
نوى التعليق صدق ديانة لا قضاء لأن الواو تحتل الحال فصحت نيته
بينه وبين الله عز وجل ولم تصح قضاء لأن اللفظ وإن احتمل معنى
الحال إلا أن الظاهر خلافه لأن الطلاق عند المرض أو الصلاة من
المسلم نادر جداً فلا يوجد الدليل والقريضة على المجاز وهو إرادة الحال
فنعمل بالأصل وهو العطف فيكون الطلاق منجزاً فافهم والله أعلم.

ولو قال خذ هذه الألف مضاربة واعمل بها في البز لا يتقيد العمل في البز وتكون المضاربة عامة لأن العمل في البز لا يصلح حالاً لأخذ الألف مضاربة فلا يتقيد صدر الكلام به وعلى هذا قال أبو حنيفة إذا قالت لزوجها (طلقني ولك ألف) فطلقها لا يجب له عليها شيء لأن قولها (ولك ألف) لا يفيد وجوب الألف عليها وقولها (طلقني) مفيد بنفسه فلا يترك العمل به بدون الدليل بخلاف قوله أحمل هذا المتاع ولك درهم لأن دلالة الإجارة تمنع العمل بحقيقة اللفظ (١)

(١) هذا مثال لعدم صلاحية الواو للحال فيتعين الحال وتقريره لو قال أحد لآخر خذ هذه الألف مضاربة واعمل بها في البز لا يتقيد العمل في البز بل تكون المضاربة عامة لأن العمل في البز لا يصلح حالاً لأخذ الألف مضاربة لأن جملة الحال لا تكون إنشائية فتتعقد المضاربة من حين القبول وتكون عامة في أموال التجارة ويحمل قوله واتجر في البز على النصح ولا يتقيد صدر الكلام به ولما لم تصلح الواو للحال تعين العطف.

وعلى هذا الأصل وهو عدم الحالية فيما لا يصلح لها قال الإمام الأعظم أبو حنيفة رضي الله عنه: إذا قالت امرأة لزوجها طلقني ولك ألف فطلقها لا يجب عليها شيء ووقع الطلاق رجعياً لأن الواو متعينة عنده للعطف لعدم صلاحيتها للحال لأن الكلام من عطف الإنشاء على الإنشاء فيكون قولها ولك ألف ابتداء وعد ولأن التزام المال في مقابلة الطلاق نادر لأن الأصل في الطلاق أن يكون بلا مال ومعنى المعاوضة هنا لا يصلح أن يكون دليلاً لصرف معنى الواو من العطف إلى الحال لأن معنى المعاوضة في الطلاق زائد حتى أن كرام القوم يمتنعون عن العوض في الطلاق فلا يصلح أن يكون مغيراً لحقيقة

العطف بخلاف قوله احمّل هذا المتاع ولك درهم فتحمل الواو هنا على الحال لأن دلالة الإجارة تمنع العمل بحقيقة اللفظ وهو العطف لأن المعاوضة في الإجارة أصلية لم تشرع إلا بالبدل كسائر البيوع فكانت الواو للحال مجازاً.

وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله في قول الزوجة لزوجها طلقني ولك ألف: أن الواو للحال وليست للعطف لكمال الانقطاع فإن قولها ولك ألف يفهم منه المعاوضة عرفاً من هذا الكلام ولها الرجوع قبل تطليق الزوج ويكون طلاقه بائناً لأنه على مال والراجح قولهما لتبادر المعاوضة من مثل هذا الكلام عرفاً والله أعلم.

معنى (الفاء)

الفاء للتعقيب والوصل (١) ولهذا تستعمل في الأجزئية لما أنها تعقب الشرط (٢) قال أصحابنا رحمهم الله تعالى إذا قال بعت منك هذا العبد بألف فقال الآخر فهو حر يكون ذلك قبولا للبيع اقتضاء ويشب العتق منه عقيب البيع بخلاف ما لو قال وهو حر أو هو حر فإنه يكون رداً للبيع وإذا قال للخياط انظر إلى هذا الثوب أيكفيني قميصاً؟ فنظر فقال نعم فقال صاحب الثوب فاقطعه فقطعه فإذا هو لا يكفيه كان الخياط ضامناً لأنه إنما أمره بالقطع عقيب الكفاية بخلاف ما لو قال اقطعه أو واقطعه فقطعه فإنه لا يكون الخياط ضامناً ولو قال بعت منك هذا الثوب بعشرة فقال المشتري فاقطعه فقطعه ولم يقل شيئاً كان البيع تاماً اقتضاءً ولو قال إن دخلت هذه الدار فهذه الدار فأنت طالق فالشرط دخول الثانية عقيب دخول الأولى متصلاً به حتى لو دخلت الثانية أولاً أو آخراً لكنه بعد مدة لا يقع الطلاق (٣)

(١) الفاء موضوعة في اللغة للترتيب والتعقيب والمراد بالتعقيب أن لا تكون مهلة بين المعطوفين وذلك بحسب العرف كقوله تعالى ﴿لَمَّا تَرَأْتِ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَةً﴾ قال في أحسن الحواشي: الفاء للتعقيب يعني موجبة وجود الثاني بعد الأول بغير مهلة حتى لو قال ضربت زيداً فعمرأ كان المعنى أن ضرب عمرو وقع عقيب ضرب زيد وما تطاولت المدة بينهما ولفظ التعقيب يشير إلى أنه ليس للمقارنة ولفظ الوصل يشير إلى أنه ليس للتراخي اهـ.

(٢) ولأجل أن الجزاء يتعقب الشرط يستعمل الفاء في الجزاء.

(٣) ويتفرع على أن الفاء للترتيب مسائل منها:

١. قال البائع لرجل: بعتك هذا العبد بألف قال الرجل: فهو حر تضمن كلامه القبول ويجعل قابلاً للبيع ثم معتقاً لأنه ذكر الحرية بحرف الفاء مرتبة على الإيجاب ولا يترتب الإعتاق على الإيجاب إلا بعد ثبوت القبول ليتحقق الملك فيثبت القبول بطريق الاقتضاء وصار كأنه قال قبلت فهو حر، أما إذا قال: هو حر لا يكون قبولاً لاحتمال رد البيع كأنه قال كيف تبيعه وهو حر .

٢. إذا قال رجل للخياط: انظر إلى هذا الثوب أيكفيني قميصاً؟ فنظر الخياط وقال: نعم فقال صاحب الثوب: فاقطعه لتخيطة فقطعه فظهر أنه لا يكفيه ضمنه الخياط له لأن الفاء تفيد ترتيب الإذن بالقطع على خبر الخياط بالكفاية فيكون الإذن مشروطاً بها كأنه قال: إن كفاني فاقطعه فإذا انعدم الشرط ينعدم الإذن فيكون قطع الخياط إتلافاً فيضمن، أما لو قال: اقطعه بغير فاء فلا ضمان لأنه إذن مطلق فإن قلت القائل اقطع مغرور بالإخبار بالكفاية فلم لا يضمن الغار قلت: لأن الغرر لا ينعقد سبباً للضمان إلا إذا كان في ضمن عقد كإخبار الولي أو الوكيل في الزوج بأن الزوجة حرة فإذا هي أمة أما إن حصل الغرر بمجرد الخبر فلا يوجب الضمان كما لو قال شخص لمسافر: هذه الطريق آمنة فاسلكها فسرق فيها لا يضمن له المخبر.

٣. ولو قال: بعت منك هذا الثوب بعشرة فاقطعه فقطعه ولم يقل شيئاً كان البيع تاماً.

٤. ولو قال: إن دخلت هذه الدار فهذه الدار فأنت طالق فالشرط لوقوع الطلاق دخول الدار الثانية عقيب دخول الأولى متصلاً ليتحقق مدلول الفاء حتى لو دخلت الثانية أولاً لا يقع لعدم الترتيب ولو دخلت الثانية بعد الأولى ولكن بغير اتصال بل بعد مدة لا يقع الطلاق لعدم الوصل والله أعلم.

وقد تكون الفاء لبيان العلة (١) مثاله إذا قال لعبد أدّ إليّ ألفاً فأنت حر كان العبد حراً في الحال وإن لم يؤد شيئاً، ولو قال للحربي انزل فأنت آمن كان آمناً وإن لم ينزل وفي الجامع إذا قال أمر امرأتي بيدك فطلقها فطلقها في المجلس طلقت تطليقة بائنة ولا يكون الثاني توكيلاً بطلاق غير الأول فصار كأنه قال طلقها بسبب أن أمرها بيدك ولو قال طلقها فجعلت أمرها بيدك فطلقها في المجلس طلقت تطليقة رجعية ولو قال طلقها وجعلت أمرها بيدك فطلقها في المجلس طلقت تطليقتين وكذلك لو قال طلقها وأبنيها أو أبنيها وطلقها فطلقها في المجلس وقعت تطليقتان (٢)

(١) الأصل أن تدخل الفاء على الأحكام لأنها مترتبة على العلل ولا تدخل على العلل لاستحالة تأخر العلة عن المعلول إلا أنها قد تدخل على العلل على خلاف الأصل بشرط أن يكون لها دوام واستمرار لأنها إذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام مترامية عن ابتداء الحكم فيصح دخول الفاء عليها وتكون لبيان العلة بهذا الاعتبار كما يقال لمن هو في قيد ظالم أو حبس ذي سلطان أو ضيق أو مشقة إذا ظهر آثار الفرج والخلاص له أبشر فقد أتاك الغوث وقد نجوت باعتبار أن الغوث الذي هو علة الإبشار باق بعد ابتداء الإبشار وتسمى هذه الفاء فاء التعليل لأنها بمعنى لام التعليل فصح أن تكون الفاء لبيان العلة كما ذكره المصنف رحمه الله.

(٢) ذكر المؤلف رحمه الله أمثلة لكون الفاء لبيان العلة وإيضاحها كالتالي:

١. قال المولى لعبد أدّ إليّ ألفاً فأنت حر أي لأنك حر فيعتق العبد للحال وإن لم يؤدّ لأن الفاء دخلت على العلة والحرية دائمة فجاز

دخول الفاء عليها وتنجز العتق ولم يتعلق العتق بالأداء لأنه لا دلالة في الكلام على التعليق وإنما حملت الفاء على العلة لتعذر حقيقتها وهو العطف لعدم صحة عطف الجملة الخبرية على الطلبية.

٢. لو قال المسلم للحربي انزل فأنت آمن أي لأنك آمن كان آمناً وإن لم ينزل لأن الفاء هنا لبيان العلة وهي الأمان وهذه العلة ممتدة فصار معنى الكلام إنزال لأنك آمن.

٣. وفي الجامع الصغير إذا قال الزوج أمر امرأتي بيدك فطَلَّقَهَا فطَلَّقَهَا الوكيل في المجلس طلقت تطلقه بآئنة ولا يكون قوله فطَلَّقَهَا توكيلاً بطلاق غير الأول وهو مدلول قوله أمر امرأتي بيدك لأن الفاء تبين أن كون الأمر بيد الرجل الآخر كله لإيقاع الطلاق فصار كأن الزوج قال للرجل الآخر طلقها بسبب أن أمرها بيدك فتكون الفاء داخلة في المعلول ومبينة للعلة.

والفرق بين هذا وبين المثالين السابقين أن مدخول الفاء فيها علة وفي هذا المثال ما قبل الفاء علة لمدخوله.

ولو قال الزوج طلقها فجعلت أمرها بيدك فطلقها في المجلس طلقت تطلقه رجعية لأنه جعل الأمر باليد علة للتوكيل بالطلاق الرجعي ولو قال الزوج طلقها وجعلت أمرها بيدك وطلقها في المجلس طلقت تطلقتين بآئنتين لأن قوله وجعلت أمرها بيدك بالواو توكيل بالطلاق الثاني لأجل التفويض وليس بعلة وكذلك لو قال طلقها وأبْنَهَا أو أبْنَهَا وطلقها فطلقها في المجلس وقعت تطلقتان بآئنتان.

وعلى هذا قال أصحابنا إذا أعتقت الأمة المنكوحه ثبت لها الخيار سواء كان زوجها عبداً أو حراً لأن قوله عليه السلام لبريرة حين أعتقت (ملكك بضعتك فاختراري) أثبت الخيار لها بسبب ملكها بضعتها بالعتق وهذا المعنى لا يتفاوت بين كون الزوج عبداً أو حراً (١) ويتفرع منه مسألة اعتبار الطلاق بالنساء فإن بضع الأمة المنكوحه ملك الزوج ولم يزل عن ملكه بعنتها فدعت الضرورة إلى القول بازدياد الملك بعنتها حتى يثبت له الملك في الزيادة فيكون ذلك سبباً لثبوت الخيار لها وازدياد ملك البضع بعنتها معنى مسألة اعتبار الطلاق بالنساء فيدار حكم مالكية الثلاث على عتق الزوجة دون عتق الزوج كما هو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى (٢)

(١) وعلى كون الفاء لبيان العلة قال أصحابنا: إذا أعتقت الأمة المنكوحه ثبت لها الخيار سواء كان زوجها عبداً أو حراً لأن قوله صلى الله عليه وسلم لبريرة رضي الله عنها وقصتها في الصحيحين حين أعتقت (ملكك بضعتك فاختراري) أثبت الخيار لها بسبب ملكها بضعتها بالعتق وهذا المعنى لا يتفاوت بين كون الزوج عبداً أو حراً.

(٢) ويتفرع من كون الفاء لبيان العلة في حديث بريرة رضي الله عنها مسألة اعتبار الطلاق بالنساء إن كانت المرأة أمة فيملك الزوج تطلقين ولو كان الزوج حراً وإن كانت حرة فيملك الثلاث ولو كان عبداً لقوله صلى الله عليه وسلم (طلاق الأمة اثنتان وعدتها حيضتان) رواه ابن ماجه فإن بضع الأمة المنكوحه ملك الزوج ولا يزول ملك الزوج بسبب عتقها بل يزيد ملكه عليها بعد عتقها ضرورة حتى يثبت له الملك في الزائد من الطلاق وهو الطلاق الثالث فيكون ذلك سبباً لثبوت الخيار لها بسبب العتق ووجه اعتبار الطلاق بالنساء هو زيادة

ملك الزوج البضع بسبب عتقها حيث يملك الزوج ثلاث تطليقات
وكان قبل عتقها يملك تطليقتين فتكون علة مالكية الزوج الثلاث
لأجل عتق الزوجة لا لأجل عتق الزوج كما هو مذهب الشافعي.

معنى (ثم)

ثم للتراخي لكنه عند أبي حنيفة يفيد التراخي في اللفظ والحكم وعندهما يفيد التراخي في الحكم (١) وبيانه فيما إذا قال لغير المدخول بها إن دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق ثم طالق فعنده تتعلق الأولى بالدخول وتقع الثانية في الحال ولغت الثالثة وعندهما يتعلق الكل بالدخول ثم عند الدخول يظهر الترتيب فلا يقع إلا واحدة ولو قال أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار فعند أبي حنيفة رحمه الله وقعت الأولى في الحال ولغت الثانية والثالثة وعندهما تقع الواحدة عند الدخول لما ذكرنا وإن كانت المرأة مدخولاً بها فإن قدم الشرط تعلقت الأولى بالدخول ويقع ثنتان في الحال عند أبي حنيفة وإن أخر الشرط وقع ثنتان في الحال وتعلقت الثالثة بالدخول وعندهما يتعلق الكل بالدخول في الفصلين (٢)

(١) ثم موضوعة في اللغة للترتيب والتراخي والتشريك يلزم معناها كما يلزم معنى الفاء، ومعنى التراخي حصول ما بعدها بعد ما قبلها بزمان كقوله تعالى ﴿ فَأَقْبَرُوهٗ ۖ ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنشَرُوهٗ ۖ ﴾ (عبس) واختلف في محل التراخي هل هو في الحكم المستفاد من الكلام فقط أو في الحكم والتكلم جميعاً فقال الصحابان: تفيد التراخي في الحكم أي يترأخى حكم ما بعدها عن حكم ما قبلها مع التعقيب في التكلم فإذا قلت: ولي الخلافة عمر ثم عثمان فمعنى ثم أن ولاية الخلافة ثبتت لعثمان بعد عمر بزمان ولا فصل في التكلم، وعند الإمام الأعظم رضي الله عنه تفيد التراخي في الحكم والتكلم أي يترأخى التكلم بما بعدها عن التكلم بما قبلها فكأنه فصل بينهما بالسكوت كأن سكت بعد عمر ثم استأنف الكلام بقوله ثم عثمان في المثال السابق فافهم وإنما قال أبو حنيفة رحمه

الله بذلك عملاً بكمال التراخي إذ التراخي المطلق هو الكامل والأصل في كل شيء كماله وكمال التراخي يكون في اللفظ والحكم جميعاً حتى جعل كأنه سكت وانقطع الكلام ثم استأنفه مرة أخرى وعند الصاحبين يكون التراخي في الحكم المترتب على الفعل المتعلق بالمعطوف والمعطوف عليه مع الوصل في التكلم رعاية لمعنى العطف في حرف ثم لأن العطف لا يصح مع انفصال الكلام وهذا لأن الكلام متصل حقيقةً وحساً فلا معنى للانفصال فينبغي أن يكون الاتصال لفظاً مراعاة لحق اللفظ.

(٢) لما فرغ المصنف من ذكر الخلاف بين الإمام وصاحبيه في إفادة ثم للتراخي في الحكم فقط عندهما وفي اللفظ والحكم عنده شرع يبين ثمرة الخلاف وهذه الثمرة تظهر في مسائل بيانها كالتالي:

١. إذا قال الزوج لغير المدخول بها إن دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق ثم طالق فعند أبي حنيفة رضي الله عنه تتعلق الطلقة الأولى بالدخول في الدار لاتصالها بالشرط وتنجزت الثانية لأنه كلام منفصل بضم ولغت الثالثة لعدم المحل وفائدة تعليق الأولى أن المطلق لو تزوجها ثانية ووجد الشرط وقع الطلاق لأن زوال الملك لا يبطل اليمين وحاصل المسألة أن الطلقة الأولى لا تقع إلا إذا دخلت الزوجة غير المدخول بها إلى الدار فتكون هذه الطلقة معلقة بتحقيق الشرط وهو دخول الدار فصار كأنه قال إن دخلت الدار فأنت طالق ثم سكت واستأنف الكلام فقال أنت طالق وهنا تقع الطلقة الثانية في الحال - أي في وقت التكلم - لأن الكلام يعتبر منجزاً غير معلق بشرط فتكون الزوجة بائنة منه بدون عدة لأنها غير مدخول بها وتلغوا الطلقة الثالثة لأنها لم تصادف محلاً صحيحاً لوقوع الطلاق لأنها قد بانت بالطلقة الثانية هذا على قول أبي حنيفة رحمه الله لأن التراخي عنده في اللفظ والحكم جميعاً.

وعندهما يتعلق الكل بالدخول لأن الكلام متصل لعدم التراخي في اللفظ فلا يقع الطلاق إلا إذا تحقق الشرط وهو دخول الدار ثم عند وجود الشرط وهو الدخول يظهر الترتيب في الوقوع فلا يقع إلا واحدة وهي الطلقة الأولى وتبين بها لعدم العدة في غير المدخول بها وتلغوا الثانية والثالثة لعدم المحل فالاختلاف في الحقيقة في تعلق الكل بالشرط وعدمه فعنده تتعلق الأولى بالشرط وعندهما يتعلق الكل بالشرط وأما في الوقوع فلا اختلاف.

٢. ولو قدّم الجزاء في الصورة المذكورة وقال الزوج لغير المدخول بها: أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار فعند أبي حنيفة رحمه الله وقعت الأولى في الحال ولغت الثانية والثالثة لأنه لما وقعت الأولى لم يبق للثانية والثالثة محل لبيّنونة غير المدخول بها بالطلقة الأولى وإنما نجزت الأولى لأنه كلام منفصل فلا يتعلق وسبب عدم تعلقه هو أن شرط تغيير آخر الكلام لأوله اتصال المغير ووجود ثم وسط الكلام كالسكوت وحقيقة السكوت تقطع الاتصال فكذا ما كان بمنزلة السكوت يقطع الاتصال.

وعندهما تقع الواحدة عند دخول الدار لما قلنا من أن الكل يتعلق بالدخول عندهما لأن الكلام متصل ويظهر الترتيب عند الوقوع فتقع الأولى وتحصل البيّنونة بها لكون المطلقة غير مدخول بها ولا تقع الثانية والثالثة لعدم المحل.

٣. ولو قال للمرأة المدخول بها إن دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق ثم طالق بتقديم الشرط تعلقت الأولى بالدخول وتقع ثنتان في الحال عند أبي حنيفة رحمه الله، وكذا إن أخرج الشرط في هذه الصورة وقعت ثنتان في الحال وتعلقت الثالثة بالدخول عند أبي حنيفة رحمه الله. وعندهما يتعلق كل التطليقات الثلاث بالدخول فعند حصول دخول الدار وقعن كاملة ولا فرق أن يتقدم الشرط أو يتأخر.

معنى (بل)

بل لتدارك الغلط بإقامة الثاني مقام الأول (١)

(١) كلمة بل موضوعة للإضراب عن الأول و الإثبات للثاني على سبيل التدارك للغلط فإذا قلت: جاءني زيد بل عمرو كنت قاصداً للإخبار بمجيء زيد ثم تبين لك أنك غلطت في ذلك فتضرب عنه إلى عمرو فتقول بل عمرو.

وفي الوجيز: بل لإثبات ما بعده والإعراض عما قبله على سبيل التدارك فإذا قلت جاءني زيد بل عمرو كان معناه أن المقصود بالمجيء عمرو لا زيد فزيد يحتمل مجيئه أو عدمه فإذا زدت كلمة لا فقلت جاءني زيد لا بل عمرو كان نصاً في عدم مجيء زيد هذا في الإثبات أما في النفي فإنها تقرر حكم المعطوف عليه وتجعل ضده للمعطوف نحو ما جاءني زيد بل عمرو هذا كله في المفردات.

أما إن دخلت على الجمل فهي إما للإضراب الإبطالي نحو قوله تعالى ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمُ بِالْحَقِّ﴾ (المؤمنون: ٧٠) أو للإضراب الانتقالي نحو قوله تعالى ﴿وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظَاهَمُونَ﴾ (٦٢) ﴿بَلْ قُلُوبُهُمْ فِي غَمْرٍ مِّنْ هَذَا﴾ (المؤمنون: ٦٢: ٦٣) فيكون ما قبل بل على حاله.

مثاله: فإذا قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة لا بل ثنتين وقعت واحدة لأن قوله لا بل ثنتين رجوع عن الأول بإقامة الثاني مقام الأول ولم يصح رجوعه فيقع الأول فلا يبقى المحل عند قوله ثنتين ولو كانت مدخولاً بها يقع الثلاث وهذا بخلاف ما لو قال لفلان عليّ ألف لا بل ألفان حيث لا تجب ثلاثة آلاف عندنا وقال زفر يجب ثلاثة آلاف لأن حقيقة اللفظ لتدارك الغلط بإثبات الثاني مقام الأول ولم يصح عنه إبطال الأول فيجب تصحيح الثاني مع بقاء الأول وذلك بطريق زيادة الألف على الألف الأول بخلاف قوله أنت طالق واحدة لا بل ثنتين لأن هذا إنشاء وذلك إخبار والغلط إنما يكون في الإخبار دون الإنشاء فأمكن تصحيح اللفظ بتدارك الغلط في الإقرار دون الطلاق حتى لو كان الطلاق بطريق الإخبار بأن قال كنت طلقك أمس واحدة لا بل ثنتين يقع ثنتان لما ذكرنا (١)

(١) المثال والتطبيق لكلمة بل تظهر في هذه المسألة: قال الزوج لغير المدخول بها أنت طالق واحدة لا بل ثنتين وقعت واحدة لأن قوله لا بل ثنتين رجوع عن الأول بإقامة الثاني مقام الأول ولا يصح الرجوع هنا لأنها بانة بالأولى فجاء الثاني بعد ذهاب المحل ولو كانت مدخولاً بها يقع الثلاث وهذا في باب الطلاق ولكن في باب الإقرار لو قال زيد لفلان عليّ ألف لا بل ألفان لزمته ألفان عندنا وقال زفر رحمه الله تجب الثلاثة وجه قول زفر رحمه الله أن بل للإعراض والسكوت عما قبلها ومعناه في الإقرار الإبطال والرجوع عنه والرجوع عن الإقرار لا يملكه المقر لأنه إنشاء فاعتبر قائماً وضم إليه إقراره بما بعده فلزمه الثلاثة قياساً على الإنشاء فيما لو قال للمدخول بها: أنت طالق واحدة بل ثنتين فإنه لما لم يمكن رد الواحدة وتداركها لزم الثلاثة ولأبي حنيفة

وأبي يوسف ومحمد رحمهم الله أن ثمة فرقاً بين الإقرار والطلاق لأن الطلاق إنشاء يلزم حكمه بنفس التكلم ولا يحتمل التدارك والإقرار إخبار والإخبار يحتمل الكذب فيحتمل التدارك إلا أن التدارك لا يكون في الأعداد المتحدة الجنس للإعراض عن أصل الأول بل العرف يدل على أنه يكون لنفي انفراده وضم شيء آخر إليه كقولك سني عشرون بل ثلاثون لا يدل على نفي العشرين بل على نفي انفرادها وضم عشر إليها فكأنه قال في مسألة الإقرار ألف فقط ثم تداركه وقال بل معه غيره فهي للإعراض عن صفة الوحدة وقد يقال لا مفهوم للعدد فمن أين فهمتم الانفراد قلنا فهم بقريئة بل وهذا إذا اتحد الجنس أما إذا اختلف جنس العدد المقر به نحو له عليّ مائة ريال بل مائة جنيه أو ذكر جنساً آخر أو عدداً أقل نحو له ثوب بل كتاب ومثل له مائة بل تسعون ففي هذه الحالة يلزم الكل لأنه للرجوع عن الأصل والرجوع في الإقرار باطل فمقتضى اللغة هو السكوت عن الخبر الأول واعتباره كأن لم يكن لكن منع من هذا أن السكوت يتضمن الرجوع في الإقرار وهو باطل فلا يعتبر إعراض المقر عن إقراره.

وحيث لا يمكن التدارك في الإنشاء لعدم احتمال الكذب قلنا كما سبق إن قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة بل اثنتين تطلق واحدة لأنه لا يقدر الإعراض عن الأول والسكوت عنه ببل لأن الإعراض في الإنشاءات إبطال لها فوق فبانت بلا عدة فلا يلحقه الثنتان لعدم المحل.

أما إن علق طلاقها بأن قال إن خرجت فأنت طالق واحدة بل اثنتين تطلق ثلاثاً إن خرجت لأنه أراد ببل إبطال التعليق الأول وإقامة ما بعده مقامه في التعليق وإفراده به عن الأول فتعلق الثنتان بشرط آخر فاجتمع تعليقان أحدهما الملفوظ به والثاني المستفاد من بل فكأنه قال إن خرجت فطالق واحدة لا بل إن خرجت فطالق اثنتين ثم هو لا

يملك إبطال الأول لأنه إنشاء ويملك إفراد الثاني بالتعليق وحينئذ
يجتمع تعليقان ويوجد يمينان فإن وجد الشرط وقع الثلاث كما هو
الحكم في تكرير الشرط مرتين بالصورة السابقة فإن قلت لماذا وقعت
الثلاث في صورة التعليق ولم تقع في التي قبلها إلا واحدة قلت لأن
الزوجة في المنجز لم تصر محلاً بعد الأولى لوقوع ما بعد بل بسبب
البيونة بالأولى وهي في المعلق محل للثلاث لأنه لم يقع عليها شيء قبل
الخروج والله أعلم.

فصل في (لكن)

لكن للاستدراك بعد النفي فيكون موجه إثبات ما بعده فأما نفي ما قبله فثابت بدليله والعطف بهذه الكلمة إنما يتحقق عند اتساق الكلام فإن كان الكلام متسقاً يتعلق النفي بالإثبات الذي بعده وإلا فهو مستأنف (١)

(١) لكن للاستدراك أي إزالة الوهم الناشئ من الكلام السابق بعد النفي خاصة وتكون بعد النفي والإثبات مثل بل وإنما يصح العطف بلكن عند انتظام الكلام وهو يتحقق بأمرين:

- أحدهما: أن يكون الكلام متصلاً ببعضه ببعض.
- ثانيهما: أن يكون محل الإثبات غير محل النفي لئلا يناقض آخر الكلام أوله، وإن لم يثبت انتظام الكلام لا يصح الاستدراك فيكون كلاماً مستأنفاً.

مثاله ما ذكره محمد في الجامع إذا قال لفلان علي ألف قرض فقال فلان لا ولكنه غصب لزمه المال لأن الكلام متسق فظهر أن النفي كان في السبب دون نفس المال وكذلك لو قال لفلان علي ألف من ثمن هذه الجارية فقال فلان لا الجارية جاريتك ولكن لي عليك ألف يلزمه المال فظهر أن النفي كان في السبب لا في أصل المال ولو كان في يده عبد فقال هذا لفلان فقال فلان ما كان لي قط ولكنه لفلان آخر فإن وصل الكلام كان العبد للمقر له الثاني لأن النفي يتعلق بالإثبات وإن فصل كان العبد للمقر الأول فيكون قول المقر له رداً للإقرار ولو أن أمة زوجت نفسها بغير إذن مولاهما بمائة درهم فقال المولى لا أجزى العقد بمائة درهم ولكن أجزىه بمائة وخمسين بطل العقد لأن الكلام غير متسق فإن نفي الإجازة وإثباتها بعينها لا يتحقق فكان قوله (لكن أجزىه) إثباته بعد رد العقد وكذلك لو قال لا أجزىه ولكن أجزىه إن زدني خمسين على المائة يكون فسخاً للنكاح لعدم احتمال البيان لأن من شرطه الاتساق ولا اتساق (١)

(١) ذكر المصنف رحمه الله أمثلة (لكن) عند تحقق شرطها وعند تخلفه فمثال الأول: ما ذكره محمد رحمه الله في الجامع الكبير بزيادة مني للإيضاح إذا قال لزيد علي ألف قرض فقال زيد لا ولكنه غصب فإن النفي فيه يحتمل نفي الواجب ورد الإقرار أي لا يجب لي شيء ويحتمل نفي سبب الوجوب فقط فحمل على الثاني لأن به يتسق الكلام فصار تقدير كلامه لا يجب الألف قرضاً لكن غصباً بعطف غصباً على قرضاً على سبيل التدارك ولو حمل على نفي أصل الواجب لم يتسق الكلام لأنه لا معنى لإثبات وجود الألف بسبب الغصب بعد نفي وجوبه أصلاً فظهر أن النفي كان في السبب وهو القرض دون أصل المال.

وكذلك لو قال لعمر و علي ألف من ثمن هذه الجارية فقال عمرو لا الجارية جاريتك ولكن لي عليك ألف يلزم المقر المال فظهر أن النفي كان في السبب لا في أصل المال.

ومثال الثاني: لو أن أمة زوجت نفسها بغير إذن مولاهما بمائة درهم فقال المولى لا أجزى العقد بمائة درهم ولكن أجزى بمائة وخمسين درهماً بطل عقد النكاح لأن الكلام غير متسق فإن نفي الإجازة وإثباتها بعينها لا يتحقق فكان قوله لكن أجزىه إثبات العقد بعد رده لأن اختلاف المهر لا يدل على اختلاف العقد إذ المهر في النكاح من الزوائد وليس بداخل في ركن العقد حتى يصح النكاح بدونه.

وكذلك لو قال لا أجزىه أي النكاح ولكن أجزىه أي النكاح إن زدني خمسين على المائة يكون فسخاً للنكاح لعدم احتمال البيان لأن من شرطه الاتساق ولا اتساق هنا.

ومثاله أيضاً: ما لو زوج فضولي امرأة بمائة فبلغها فقالت لا أجزى هذا الزواج لكن أجزىه بمائتين فإن لكن هنا للاستئناف لأن الكلام غير متسق لاتحاد مورد النفي والإثبات فإنها بالنفي فسخت النكاح الموقوف وبالإثبات أجازته بعينه بمائتين فلم يمكن الجمع بينهما للتناقض فقلنا لكن للاستئناف وابتداء إجازة لزواج آخر مهره مائتان لم يوجد فيكون لغواً.

فالحاصل أنه لما اختلف مورد النفي والإثبات في الأمثلة الأولى انتظم الكلام وكانت لكن للاستدراك لأن مورد النفي سببه القرض ومورد الإثبات سببه الغصب ولما اتحد موردهما في الأمثلة الثانية لم ينتظم الكلام لأن المفسوخ والمجاز هو الزواج الأول بعينه فحمل نعم لو قالت لا أجزىه بمائة لكن أجزىه بمائتين ينتظم الكلام لاختلاف مورد النفي والإثبات لأنها منصبان على القيد لا على المقيد أي على

المهر لا على الزواج فالنفي مهر مائة والمثبت مهر مائتين أما إذا سلط النفي والإثبات على الزواج فلا يصح فافهم.

وبقي مثال ذكره المصنف وهو يحتمل الدخول في الأمثلة الأولى والدخول في الأمثلة الثانية ففيه تفصيل وبيانه كالتالي: لو كان في يده عبد فقال هذا لزيد فقال زيد ما كان لي قط ولكنه لعمره فإن وصل المقر له الكلام كان العبد لعمره لأن النفي في قوله ما كان لي قط يتعلق بالإثبات في قول المقر هذا لزيد وإن فصل الكلام كان العبد للمقر الذي كان العبد في يده فيكون قول المقر له ما كان لي قط رد للإقرار.

مثال آخر لزيادة الإيضاح: أقر حسن لأحمد بساعة فقال أحمد ما كانت لي قط لكن لبكر يحكم بالساعة لبكر إن وصل أحمد قوله لكن بما قبله وإن فصل حكم بها الحسن.

وجه هذا أن النفي في صدر كلام المقر له يحتمل أمرين:

• الأول: تكذيب المقر ورد إقراره والإقرار يرتد بالرد فتكون الساعة ملكاً للمقر وهذا الاحتمال هو الظاهر لأن النفي صدر جواباً عن الإقرار.

• ويحتمل أن يكون المعنى المشهور أنها لي لكن في الحقيقة ليست لي بل هي لبكر فيكون النفي بناءً على حقيقة الحال بأن كان المشهور أن الساعة لأحمد فلما وقعت في يد حسن أقر بها له فقرر أحمد الحقيقة وقال هي وإن كان المشهور أنها لي ولكنها في الواقع لبكر فتكون لكن لبيان تغيير الظاهر من النفي في صدر كلام أحمد فيتوقف حكم النفي حتى يتم الكلام بشرط اتصال لكن بما قبلها فإن فصل لم يكن مغيراً وتقرر حكم النفي وارتد الإقرار لأن شرط التغيير اتصال المغير والنفي في هذا الوجه على حقيقته فالصارف عن الاحتمال الأول هو لكن.

فإن قلت ما دامت الساعة ليست ملكاً لأحمد فكيف ساغ له أن
يقر بها لغيره؟

قلنا: أن اعتراف المقر الذي لم يردده المقر له يعتبر تفويضاً
للتصرف في تلك الساعة إلى المقر له فلا منازع له فيها فيصح إقراره
لغيره.

ويمكن تخريج الفرع على وجه آخر وهو اعتبار النفي وما بعده
تحويلاً للعين من ملك المقر له الأول إلى ملك المقر له الثاني أي يعتبر
المقر له قابلاً للإقرار ثم مقراً لإقراراً جديداً بالمقر به الذي دخل في ملكه
لبكر وعلى هذا يكون النفي في قوله ما كانت لي مجازاً بمعنى لم تستمر لي
والقرينة صون إقرار أحمد عن الإلغاء.

فصل في معنى (أو)

أو لتناول أحد المذكورين (١)

(١) أو موضوعة في اللغة لأحد الشيئين أو الأشياء خبراً كان الكلام أو إنشاء فإن كانت بين مفرد أو أكثر أفادت أن الحكم الذي اشتمل عليه الكلام ثابت لأحدهما مثل ﴿فَكَفَّرْتَهُمْ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا نَطَعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ (المائدة: ٨٩) يعني فليكفر بأحدها ومثل ﴿فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ (البقرة: ١٩٦) أي يفدي بأحدها.

وإن كانت بين جملتين أفادت ثبوت أحد المضمونين مثل لتُسَلِّمَنَّ أو يجرمك الله جنته أي ليكونن أحد الأمرين أو في الخبر تدل على الشك أو التشكيك التزاماً.

اعلم أن الكثير من أئمة النحو والأصول ذهبوا إلى أن أو موضوعة في الكلام الخبري للشك أي للدلالة على أن المتكلم متردد لا يعلم ثبوت الحكم لأحد الشيئين على التعيين وهو مردود لأن المتبادر منها ثبوت الحكم لأحد الشيئين ورده صدر الشريعة بوجه آخر وهو أن الكلام موضوع لإفهام المخاطب وما وضع للإفهام لا يكون للشك لأنه لا إفهام مع الشك إذ الشك ليس معنى مقصوداً في المخاطبات ليوضع له لفظ ثم قال رحمه الله: وإنما يلزم الشك من محل الكلام وهو الإخبار بسبب شك المتكلم فإنه قد يشك في نجاح أحد الطالبين بأن يعلم أن الناجح أحدهما ولا يعلمه بعينه فيقول محمد ناجح أو علي يعني أنا شاك في تعيين أحدهما بناءً على ما قام عندي فالشك في الإخبار لا أنه مدلول لكلام المخبر فليس الشك معنى لأو أهـ

وأما الإنشاء فإن أو فيه موضوعة لإثبات أحد الأمرين ولا تدل على الشك أصلاً لأنه ليس للإنشاء خارج يشك فيه بل هو لإثبات الحكم ابتداء وإنما تدل بطريق الالتزام على التخيير أو الإباحة بعد الأمر أو ما في معناه بمعنى أنها تستعمل حقيقة في الأحد المبهم وينتقل الذهن إلى التخيير أو الإباحة كما قلنا في دلالة الخبر على الشك مثال التخيير قولك تزوج هنداً أو أختها ومثال الإباحة وكلّ زيداً أو عمراً.

ولهذا لو قال هذا حر أو هذا كان بمنزلة قوله أحدهما حر حتى كان له ولاية البيان ولو قال وكلت ببيع هذا العبد هذا أو هذا كان الوكيل أحدهما ويباح البيع لكل واحد منهما ولو باع أحدهما ثم عاد العبد إلى ملك الموكل لا يكون للآخر أن يبيعه ولو قال لثلاث نسوة له هذه طالق أو هذه وهذه طلقت إحدى الأوليين وطلقت الثالثة في الحال لانعطافها على المطلقة منهما ويكون الخيار للزوج في بيان المطلقة منهما بمنزلة ما لو قال إحداكما طالق وهذه وعلى هذا قال زفر إذا قال لا أكلم هذا أو هذا و هذا كان بمنزلة قوله لا أكلم أحد هذين وهذا فلا يحث ما لم يكلم أحد الأولين والثالث وعندنا لو كلم الأول وحده يحث ولو كلم أحد الآخرين لا يحث ما لم يكلمهما ولو قال بع هذا العبد أو هذا كان له أن يبيع أحدهما أيهما شاء.

ولو دخلت (أو) في المهر بأن تزوجها على هذا أو على هذا يحكم بمهر المثل عند أبي حنيفة رحمه الله لأن اللفظ يتناول أحدهما والموجب الأصلي مهر المثل فيترجح ما يشابهه وعلى هذا قلنا التشهد ليس بركن في الصلاة لأن قوله عليه السلام (إذا قلت هذا أو فعلت هذا فقد تمت صلاتك) علق الإتمام بأحدهما فلا يشترط كل واحد منهما وقد شرطت القعدة بالاتفاق فلا يشترط قراءة التشهد (١)

(١) شرع المصنف يبين المسائل المتفرعة على كون أو موضوعه لتناول أحد المذكورين وبيانها كالتالي:

١. ولهذا الأصل لو قال المولى السيد هذا حر أو هذا كان بمنزلة قوله أحدهما حر فيكون له ولاية البيان ويتعين المعتقد بعد بيانه.

٢. ولو قال وكلت ببيع هذا العبد هذا أو هذا زيداً أو عمراً كان الوكيل أحدهما غير معين لأن معناه وكلت أحدهما لا بعينه فيستلزم التخيير

لأن الأصل المنع من التصرف في ملك الغير وصح التوكيل لإمكان الامتثال بتصرف أحدهما ولا يتوقف على البيان فيباح لكل واحد منهما التصرف وأيهما تصرف صح وينتهي التوكيل بتصرف أحدهما فلو باعه في هذه الصورة زيد ثم عاد إلى ملك الموكل لم يجز لعمره بيعه بهذه الوكالة لانتهاء التوكيل بالتصرف الأول من زيد وللوكيلين ابتداء الاجتماع في التصرف قياساً جلياً لحال الاجتماع على حال الانفراد المستفاد من أو لأنه إذا رضي برأي أحدهما كان برأيها أَرْضَى.

٣. لو قال زوج لنسائه الثلاث هذه طالق أو هذه وهذه عاطفاً الثاني بأو والثالث بالواو قال أئمتنا الثلاثة رضي الله عنهم: طلقت إحدى الأوليين يقيناً ويخير الزوج في تعيينها وطلقت الثالثة في الحال لعطفها على المطلقة من الأوليين وهذا بمنزلة ما لو قال الزوج لنسائه الثلاث مخاطباً اثنتين إحداكما طالق وهذه فإن الثالثة طلقت في الحال لعطفها على المطلقة من الأوليين ويخير الزوج في تعيين واحدة من الأوليين لتكون هي المطلقة.

وعلى هذا الأصل خَرَجَ زفر رحمه الله مسألة اليمين فلو قال حالفاً لا أكلم هذا أو هذا وهذا كان بمنزلة قوله لا أكلم أحد هذين أو هذا فلا يحث ما لم يكلم أحد الأوليين والثالث ولكن المصنف لم يوافق زفر رحمه الله في هذه المسألة فقال وعندنا أي عند أبي حنيفة وصاحبيه وهو قول جماهير علماء أصول الحنفية أن مسألة اليمين تفارق مسألة الطلاق السابقة لأن (أو) في مسألة اليمين بمعنى لا كقوله تعالى ﴿وَلَا تُطِيعُ مِنْهُمْ أَيْمَانًا أَوْ كَفُورًا﴾ (٢٤) (الإنسان: ٢٤) - أي ولا كفوراً - فصار كأنه قال لا أكلم هذا ولا أكلم هذا وهذا فإنه يحث إذا كلم الأول وحده ولو كلم أحد الآخرين لا يحث ما لم يكلمهما لأن الثابت بأو واحد غير معين فيعم في موضع النفي عموم الأفراد ويكون كل فرد منفياً على حدة فيصير تقدير الكلام لا أكلم هذا ولا هذا فلما قال وهذا

بحرف الواو الموضوعة للجمع كان قد جمع الثالث إلى الثاني بنفي فشاركه فصار كأنه قال لا أكلم هذا ولا هذين ولو قال هكذا يحنث لو كلم الأول ولا يحنث لو كلم أحد الآخرين ما لم يكلمهما فافهم.

والقياس على مسألة الطلاق غير مستقيم لأن الثابت بأو فيها أحدهما غير معين في موضع الإثبات فيختص وكانت المطلقة إحدى الأوليين غير معين لأن أو دخلت بينهما، فلما قال وهذه معطوفة على المطلقة منهما وهي غير معينة فصار كأنه قال إحداكما طالق وهذه ولو قال هكذا تطلق الثالثة في الحال ويخير الزوج في تعيين المطلقة من الأوليين. ٤. ولو قال زيد لعمر وبع هذا العبد أو هذا كان له أن يبيع أحدهما أيهما شاء ويكون الخيار للوكيل في تعيين أحدهما لأن كلمة أو في موضع الإنشاء للتخير لأن قولك اضرب زيدا أو عمراً لتناول أحدهما غير معين والأمر للاتهام ولا يتصور الاتهام بإيقاع الفعل في غير معين فثبت التخير للمأمور ضرورة التمكن من الاتهام.

٥. ولو دخل حرف أو في المهر بأن قال تزوجها على هذا أي الألف أو على هذا أي الثلاثة ألف يحكم بمهر المثل عند أبي حنيفة رحمه الله لأن الموجب الأصلي في باب النكاح مهر المثل كالقيمة في باب البيع وإنما يترك مهر المثل لأجل التسمية المعلومة قطعاً ولم يوجد هذا الأصل هنا لأن دخول كلمة أو يمنع كون المسمى معلوماً قطعاً لأن أو وضعت لتناول أحد الأمرين وهو هنا مجهول غير معين ففسدت التسمية بسبب الجهالة فنرجع إلى الأصل وهو مهر المثل فافهم.

وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى: أن أو هنا توجب التخير وللزوج أن يعطي أحد المهرين أيهما شاء قلنا التخير يثبت لأجل ضرورة التمكن من الاتهام وهنا يوجد الأمر فلا يثبت التخير. فيترجح قول الإمام الأعظم رضي الله عنه.

وعلى هذا الأصل وهو أنّ أو يتناول أحد المذكورين قلنا:
التشهد الأخير ليس بركن في الصلاة لأن قوله صلى الله عليه وسلم
(إذا قلت هذا أو فعلت هذا فقد تمت صلاتك) أخرجه الترمذي
وأبو داود علق فيه النبي صلى الله عليه وسلم إتمام الصلاة بأحدهما
تأمل إذا قلت هذا أي قرأت التشهد وأنت قاعد لأن قراءة التشهد
لم تشرع إلا في حالة القعود، أو فعلت هذا أي القعود فقد تمت صلاتك
فلفظ أو لتناول أحد المذكورين وهو القعدة أو قراءة التشهد فيكون
أحدهما فرضاً وقد انعقد الإجماع على فرضية القعدة فكانت فرضاً
وبقيت قراءة التشهد واجبة من واجبات الصلاة.

ثم هذه الكلمة في مقام النفي توجب نفي كل واحد من المذكورين حتى لو قال لا أكلم هذا أو هذا يحنث إذا كلم أحدهما وفي مقام الإثبات يتناول أحدهما مع صفة التخيير كقولهم خذ هذا أو ذاك ومن ضرورة التخيير عموم الإباحة قال الله تعالى ﴿فَكَفَّرْتَهُمْ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسَوْتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ (١)

(١) ثم إن كلمة أو في محل النفي لا تكون لتناول أحد الأمرين بل تكون لنفي كليهما حتى لو قال لا أكلم هذا أو هذا يحنث إذا كلم أحدهما لأن النكرة في سياق النفي تعم علي وجه الانفراد فلا يثبت له الخيار في تعيين أحدهما لأن الكل صار منفيًا فافهم.

وفي الإثبات في مقام الإنشاء والطلب يتناول أحد المذكورين مع صفة التخيير كقوله خذ هذا أو ذلك ومن ضرورة التخيير عموم الإباحة أي إباحة كل واحد من المذكورين ألا ترى أنه إذا قال لك جالس الفقهاء أو المحدثين كان معناه جالس أحدهما أو كليهما إن شئت ومما يدل على عموم الإباحة قوله تعالى في كفارة اليمين ﴿فَكَفَّرْتَهُمْ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسَوْتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ (المائدة: ٨٩) فكفارتها أي فليكفر بأحد هذه الأمور أي الواجب عندنا أحد هذه الأشياء الثلاثة مع إباحة كل نوع منها على الانفراد حتى لو فعل الكل جاز لكن الواجب صار مؤدى بأحد الأنواع، فإن قلت عموم الإباحة منقوض بمسألة التوكيل بأن يقول بع هذا العبد أو هذا حتى لا تثبت الإباحة والعموم بل ينتهي التوكيل ببيع الواحد قلنا مراد المصنف من ضرورة لزوم عموم الإباحة ما كانت الإباحة فيه مقصودة كالكفارة، أما التوكيل فالإباحة فيه غير مقصودة بل كان فيه معنى الإباحة من وجه.

وقد تكون (أو) بمعنى (حتى) قال الله تعالى ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ قيل معناه حتى يتوب عليهم قال أصحابنا لو قال والله لا أدخل هذه الدار أو أدخل هذه الدار تكون (أو) بمعنى حتى حتى لو دخل الأولى أولاً حنث ولو دخل الثانية أولاً بر في يمينه وبمثله لو قال له لا أفارقك (أو) تقضي ديني يكون بمعنى (حتى) تقضي ديني (١)

(١) وقد يكون حرف أو بمعنى حتى كما في قوله تعالى ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ (آل عمران: ١٢٨) أي حتى يتوب عليهم وهذا التفسير رأي الفراء رحمه الله والصحيح أن أو عاطفة ويتوب عليهم معطوف على يكتبهم في قوله تعالى ﴿لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْتَبَهُمْ﴾ (آل عمران: ١٢٧) وما بينهما جملة اعتراضية.

فالأولى عدم الاستدلال بهذه الآية على استعارة أو لمعنى حتى وإن كان في العربية يصح استعارة أو لمعنى حتى كقولك لأستغفرن الله أو يتوب عليّ أي حتى يتوب عليّ وفرع أصحابنا رحمهم الله على استعمال أو بمعنى حتى فروعاً منها لو قال والله لا أدخل هذه الدار أو أدخل هذه الدار كانت أو هنا بمعنى حتى، حتى لو دخل الدار الأولى أولاً حنث ولو دخل الدار الثانية أولاً برّ في يمينه فكأن الدخول في الدار الثانية صار غاية لانتهاء يمينه فإن دخل الدار الثانية قبل الأولى برّ بيمينه وجاز له أن يدخل الدار الأولى بعد دخوله الدار الثانية وإنما جعلت أو بمعنى حتى لعدم حسن العطف لاختلاف الكلامين من نفي وإثبات والغاية صالحة لأن يحمل الكلام عليها لأن أول الكلام وهو قوله لا أدخل حظر وتحريم قابل للامتداد فيصلح أن يكون آخر الكلام غاية له فلذلك وجب العمل بمجازه كما في الحسامي، ومثله تماماً لو قال له لا أفارقك أو تقضي ديني تكون أو بمعنى حتى أي حتى تقضي ديني والله أعلم.

فصل في (حَتَّى)

حتى للغاية (كإلى) فإذا كان ما قبلها قابلاً للامتداد وما بعدها يصلح غاية له كانت الكلمة عاملة بحقيقتها مثاله ما قال محمد إذا قال عبدي حر إن لم أضربك حتى يشفع فلان أو حتى تصيح أو حتى تشتكي بين يدي أو حتى يدخل الليل كانت الكلمة عاملة بحقيقتها لأن الضرب بالتكرار يحتمل الامتداد وشفاعة فلان وأمثالها تصلح غاية للضرب فلو امتنع عن الضرب قبل الغاية حنث ولو حلف لا يفارق غريمه حتى يقضيه دينه ففارقه قبل قضاء الدين حنث فإذا تعذر العمل بالحقيقة لمانع كالعرف كما لو حلف أن يضربه حتى يموت أو حتى يقتله حمل على الضرب الشديد باعتبار العرف وإن لم يكن الأول قابلاً للامتداد والآخر لم يكن صالحاً للغاية وصلح الأول سبباً والآخر جزاء يحمل على الجزاء. مثاله ما قال محمد رحمه الله إذا قال لغيره عبدي حر إن لم آتک حتى تغدني فأتاه فلم يغده لا يحنث لأن التغذية لا تصلح غاية للإتيان بل هو داع إلى زيادة الإتيان وتصلح جزاء فيحمل على الجزاء فيكون بمعنى لام كي فصار كما لو قال إن لم آتک إتيانا جزاؤه التغذية وإذا تعذر هذا بأن لا يصلح الآخر جزاءً للأول حمل على العطف المحض مثاله ما قال محمد رحمه الله إذا قال عبدي حر إن لم آتک حتى أتغدي عندك اليوم أو إن لم تأتني حتى تتغدي عندي اليوم فأتاه فلم يتغد عنده في ذلك اليوم حنث وذلك لأنه لما أضيف كل واحد من الفعلين إلى واحد لا يصلح أن يكون فعله جزاء لفعله فيحمل على العطف المحض فيكون المجموع شرطاً للبر (١)

(١) اعلم أن كلمة حتى تستعمل لثلاث معانٍ هي:
١. الغاية ٢. الجزاء ٣. العطف.

فإذا كان ما قبلها قابلاً للامتداد وما بعدها يصلح غايةً له كانت الكلمة عاملة بحقيقتها وهي الغاية.

مثاله: ما قاله الإمام محمد رحمه الله إذا قال عبدي حر إن لم أضربك حتى يشفع فلان أو حتى يصيح أو حتى تشتكي بين يدي أو حتى يدخل الليل كانت الكلمة عاملة بحقيقتها وهي الغاية لأن الضرب بالتكرار يحتمل الامتداد وشفاعة فلان وأمثالها تصلح غاية للضرب، فلو امتنع عن الضرب قبل الغاية حنث ولو حلف لا يفارق غريمه حتى يقضيه دينه ففارقه قبل قضاء الدين حنث لأن حرف حتى يفيد هنا معنى انتهاء الغاية حيث أن ملازمة الدائن لغريمه التي عبر عنها بعدم المفارقة تصلح للامتداد وضرب المدة وقضاء الدين يصلح لانتهاؤ غاية الملازمة فإذا فارقه قبل قضاء الدين حنث لوجود شرط عدم المفارقة قبل قضاء الدين.

نعم إذا تعذر العمل بالحقيقة لمانع كالعرف يحمل على المجاز كما لو حلف أن يضرب عبده حتى يموت أو حتى يقتله حمل الحلف على الضرب الشديد باعتبار العرف وإذا لم يكن ما قبل حتى قابلاً للامتداد ولم يكن الآخر صالحاً للغاية بل صلح ما قبل حتى سبباً وما بعد حتى جزاء حملناه على الجزاء.

مثاله ما قاله محمد رحمه الله إذا قال المولى لغيره عبدي حر إن لم آتك حتى تغدني فأتاه فلم يغده لا يحنث لأن التغذية لا تصلح غاية للإتيان بل هو داع إلى زيادة الإتيان ويصلح جزاء فيحمل على الجزاء فيكون بمعنى لام كي فصار كما لو قال إن لم آتك إتياناً جزاؤه التغذية فكذا.

وإذا تعذر حمله على الجزاء بأن لا يصلح ما بعد حتى للجزاء حمل على العطف المحض.

مثاله ما قاله الإمام محمد رحمه الله إذا قال عبدي حر إن لم آتك حتى أتغدى عندك اليوم أو إن لم تأتني حتى تتغدى عندي اليوم فأتاه فلم يتغد عنده في ذلك اليوم حنث وذلك لأنه لما أضيف كل واحد من الفعلين إلى ذات واحدة لا يصلح أن يكون فعله جزاءً لفعله فيحمل على العطف المحض فيكون المجموع المعطوف والمعطوف عليه شرطاً للبر فافهم.

فصل في معنى (إلى)

إلى لانتهاء الغاية ثم هو في بعض الصور يفيد معنى امتداد الحكم وفي بعض الصور يفيد معنى الإسقاط فإن أفاد الامتداد لا تدخل الغاية في الحكم وإن أفاد الإسقاط تدخل نظير الأول اشترت هذا المكان إلى هذا الحائط لا يدخل الحائط في البيع ونظير الثاني باع بشرط الخيار إلى ثلاثة أيام وبمثله لو حلف لا أكلم فلاناً إلى شهر كان الشهر داخلاً في الحكم وقد أفاد فائدة الإسقاط ههنا وعلى هذا قلنا المرفق والكعب داخلان تحت حكم الغسل في قوله تعالى ﴿إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ لأن كلمة (إلى) ههنا للإسقاط فإنه لولاها لاستوعبت الوظيفة جميع اليد ولهذا قلنا الركبة من العورة لأن كلمة (إلى) في قوله عليه السلام (عورة الرجل ما تحت السرة إلى الركبة) تفيد فائدة الإسقاط فتدخل الركبة في الحكم وقد تفيد كلمة (إلى) تأخير الحكم إلى الغاية ولهذا قلنا إذا قال لامرأته أنت طالق إلى شهر ولا نية له لا يقع الطلاق في الحال عندنا خلافاً لزفر لأن ذكر الشهر لا يصلح لمد الحكم ولا لإسقاطه شرعاً والطلاق يحتمل التأخير بالتعليق فيحمل عليه (١)

(١) شرع المصنف يتكلم عن الحروف الجارة وبدأ بحرف إلى وهو لانتهاء الغاية أي انتهاء الشيء إلى غايته ثم هو يستعمل في معنيين:
أ- امتداد الحكم إلى الغاية وعدم دخولها في بعض الصور.
ب- إسقاط ما وراء الغاية ودخولها في أخرى فإن أفاد الامتداد لا تدخل الغاية في الحكم مثاله: اشترت هذا المكان إلى هذا الحائط فلا يدخل الحائط في البيع لأن المكان يطلق على الكثير والقليل فأفاد إلى أن المراد الكثير وهو الجدار وأما الجدار فلا يدخل في البيع لأن حرف إلى يوصل الحكم إلى الغاية ولا يدخلها.

وإن أفاد الإسقاط تدخل الغاية في الحكم ويخرج ما وراءها
 مثاله: ما لو قال زيد بعت هذا الثوب ولي الخيار إلى ثلاثة أيام فتدخل
 الأيام الثلاثة كلها ويسقط ما وراءها من الأيام لأن الغاية هنا حد
 الإسقاط فإنه لو شرط الخيار مطلقاً يثبت الخيار مؤبداً فجاءت الغاية
 لإسقاط ما وراء ثلاثة أيام، وكذلك يكون للإسقاط لو حلف قائلاً لا
 أكلم زيدا إلى شهر فيكون الشهر داخلاً في الحكم ويخرج ما وراءه فأفاد
 إلى ههنا الإسقاط لأنه قوله لا أكلم فلاناً يتناول الشهر وما بعده وقوله
 إلى شهر يفيد إسقاط ما بعده وإلا لكان اليمين على سبيل التأييد فلا
 يكلمه أبداً وعلى هذا قلنا المرفق والكعب داخلان تحت حكم الغسل
 في قوله تعالى ﴿إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ (المائدة: ٦) وقوله تعالى ﴿إِلَى
 الْكَعْبَيْنِ﴾ (المائدة: ٦) لأن كلمة إلى هنا للإسقاط فإنه لولا كلمة إلى
 لوجب غسل جميع اليد وجميع الرجل ومع وجود كلمة إلى سقط ما
 وراء المرفق وما وراء الكعب فكانت إلى للإسقاط فتدخل الغاية
 ويسقط ما وراءها فافهم، ولهذا أيضاً قلنا الركبة من العورة لأن كلمة
 إلى في قوله صلى الله عليه وسلم (عورة الرجل ما تحت السرة إلى الركبة)
 أخرجه الدارقطني في سننه فحرف إلى جاء هنا للإسقاط فتدخل الركبة
 في الحكم ويسقط ما وراءها.

وقد تفيد كلمة إلى تأخير الحكم إلى الغاية مثاله إذا قال رجل
 لامرأته أنت طالق إلى شهر ولا نية له لا يقع الطلاق في الحال عندنا
 لأن ذكر الشهر لا يصلح لمد الحكم ولا للإسقاطه شرعاً والطلاق
 يحتمل التأخير بالتعليق فيحمل عليه خلافاً لزفر فإنه يوقع الطلاق في
 الحال لأن إلى للتأجيل وتأجيل الشيء لا يمنع ثبوت أصله لكننا نقول
 إن التأجيل ما دخل عليه وما هنا دخل على أصل الطلاق فأوجب
 تأخيره وأصل الطلاق يحتمل التأخير بالتعليق بمضي شهر فحمل عليه
 بخلاف أصل الثمن فإنه لا يحتمل التأخير بالتعليق فافترقا وإذا نوى
 التنجيز في الحال تطلق اتفاقاً ويلغو آخر كلامه.

فصل في معنى (على)

كلمة على للإلزام وأصله لإفادة معنى التفوق والتعلي ولهذا لو قال لفلان عليّ ألف يحمل على الدين بخلاف ما لو قال عندي أو معي أو قبلي وعلى هذا قال في السير الكبير إذا قال رئيس الحصن آمنوني على عشرة من أهل الحصن ففعلنا فالعشرة سواء وخيار التعيين له ولو قال آمنوني وعشرة أو فعشرة أو ثم عشرة فكذلك العشرة سواء وخيار التعيين للآمن وقد تكون على بمعنى (الباء) مجازاً حتى لو قال بعثك هذا على ألف تكون (على) بمعنى (الباء) لقيام دلالة المعاوضة وقد تكون (على) بمعنى (الشرط) قال الله تعالى ﴿يُبَايِعُكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يَشْرَكَكَ بِاللَّهِ شَيْئًا﴾ ولهذا قال أبو حنيفة إذا قالت لزوجها طلقني ثلاثاً على ألف فطلقها واحدة لا يجب المال لأن الكلمة ههنا تفيد معنى الشرط فتكون الثلاث شرطاً للزوم المال (١)

(١) اعلم أن كلمة على في اللغة تفيد: معنى التفوق والتعلي وباعتبار هذا المعنى تفيد الوجوب وفي الشريعة تفيد الإلزام مثال إفادتها للإلزام: لو قال زيد لعمرى ألف يحمل على الإقرار بالدين حملاً للوجوب على الكامل بخلاف ما لو قال زيد لعمرى: عندي ألف أو معي أو قبلي ألف فإنه يحمل ابتداءً على الأمانة إلا إذا قام البيان على الدين.

ومثال التعلي: قول الإمام محمد رحمه الله في السير الكبير إذا قال رئيس الحصن حصن الكفار للمسلمين آمنوني - أي أعطوني الأمان - على عشرة من أهل الحصن فأعطيناه الأمان فإنه يثبت الأمان لرئيس الحصن ولعشرة أفراد من أهل الحصن سوى رئيس الحصن فيكون مجموع من ثبت له الأمان أحد عشر من أهل الحصن وهذا غير مقصود من تفريع هذه المسألة على الأصل السابق وهو أن حرف على يفيد

التفوق والتعلي وإنما المقصود من هذه المسألة قوله وخيار التعيين له أي لرئيس الحصن الحق في تعيين الأفراد الذين يثبت لهم الأمان لأنه عندما طلب الأمان استعمل حرف على وهو يفيد التعلي والتفوق فيقتضي أن يكون رئيس الحصن متعلياً على أفراد الحصن الذين طلب لهم الأمان وأن يكون له حق اختيار من يشاء من أهل الحصن ويترك من يشاء.

ولو قال ذلك الرئيس آمنوني وعشرة أو فعشرة أو ثم عشرة بالعطف ففعلنا فكذلك يثبت الأمان له وللعشرة ولكن خيار التعيين هنا لمن أعطاه الأمان لأن رئيس الحصن هنا عطف أمانهم على أمان نفسه من غير أن يشترط التفوق والتعلي عليهم فلا يكون له الحق في تعيين العشرة الذين طلب لهم الأمان.

وقد تكون على بمعنى الباء مجازاً مثاله لو قال بعثك هذا على ألف يكون على بمعنى الباء لقيام دلالة المعاوضة أي دخول على على العوض هو القرينة على أن على بمعنى الباء مجازاً.

وقد يكون على بمعنى الشرط مثاله قوله تعالى ﴿يُبَايِعُكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكَ بِاللَّهِ شَيْئًا﴾ (الممتحنة: ١٢) أي بشرط أن لا يشرك بالله شيئاً وعلى هذا الأصل قال الإمام الأعظم أبو حنيفة رضي الله عنه إذا قالت امرأة لزوجها طلقني ثلاثاً على ألف فطلقها واحدة لا يجب المال لأن كلمة على هاهنا تفيد الشرط فتكون الثلاث شرطاً للزوم الألف وتقع طلقة رجعية، وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله يجب ثلث الألف لأن الخلع عقد معاوضة.

فصل في معنى (في)

كلمة (في) للظرف وباعتبار هذا الأصل قال أصحابنا إذا قال غصبت ثوبا (في) مندِيل أو تمرأ (في) قوصرة لزماء جميعاً ثم هذه الكلمة تستعمل في الزمان والمكان والفعل أما إذا استعملت في الزمان بأن يقول أنت طالق غداً فقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى يستوي في ذلك حذفها وإظهارها حتى لو قال أنت طالق في غد كان بمنزلة قوله أنت طالق غداً يقع الطلاق كما طلع الفجر في الصورتين جميعاً وذهب أبو حنيفة رحمه الله إلى أنها إذا حذفت يقع الطلاق كما طلع الفجر وإذا أظهرت كان المراد وقوع الطلاق في جزء من الغد على سبيل الإبهام فلولا وجود النية يقع الطلاق بأول الجزء لعدم المزاحم له ولو نوى آخر النهار صحت نيته.

ومثال ذلك في قول الرجل إن صُمتِ الشهر فأنت كذا فإنه يقع على صوم الشهر ولو قال إن صمت في الشهر فأنت كذا يقع ذلك على الإمساك ساعة في الشهر وأما في المكان فمثل قوله أنت طالق في الدار وفي مكة يكون ذلك طلاقاً على الإطلاق في جميع الأماكن وباعتبار معنى الظرفية قلنا إذا حلف على فعل وأضافه إلى زمان أو مكان فإن كان الفعل مما يتم بالفاعل يشترط كون الفاعل في ذلك الزمان أو المكان وإن كان الفعل يتعدى إلى محل يشترط كون المحل في ذلك الزمان والمكان لأن الفعل إنما يتحقق بأثره وأثره في المحل قال محمد رحمه الله في الجامع الكبير إذا قال إن شتمتك في المسجد فكذا فثتمه وهو في المسجد والمشتوم خارج المسجد يحنث ولو كان الشاتم خارج المسجد والمشتوم في المسجد لا يحنث ولو قال إن ضربتك أو شججتك في المسجد فكذا يشترط كون المضروب والمشجوج في المسجد ولا يشترط كون الضارب والشاح فيه ولو قال إن قتلتك في يوم الخميس فكذا فجرحه قبل يوم

الخميس ومات يوم الخميس يحنث ولو جرحه يوم الخميس ومات يوم الجمعة لا يحنث ولو دخلت الكلمة في الفعل تفيد معنى الشرط قال محمد رحمه الله إذا قال أنت طالق في دخولك الدار فهو بمعنى الشرط فلا يقع الطلاق قبل دخول الدار ولو قال أنت طالق في حيضتك إن كانت في الحيض وقع الطلاق في الحال وإلا يتعلق الطلاق بالحيض وفي الجامع إذا قال أنت طالق في مجيء يوم لم تطلق حتى يطلع الفجر ولو قال في مضي يوم إن كان ذلك في الليل وقع الطلاق عند غروب الشمس من الغد لوجود الشرط وإن كان ذلك في اليوم تطلق حين تجيء من الغد تلك الساعة وفي الزيادات لو قال أنت طالق في مشيئة الله تعالى أو في إرادة الله تعالى كان ذلك بمعنى الشرط حتى لا تطلق (١)

(١) كلمة في موضوعة للدلالة على الظرفية أي لبيان أن ما بعدها ظرف لما قبلها ثم هذه الكلمة تستعمل في الزمان والمكان وفي الشرط إذا دخل على الفعل اللغوي وهو المصدر.

وباعتبار هذا الأصل قال أصحابنا رحمهم الله: إذا قال غصبت ثوباً في منديل أو تمراً في قوصرة لزمناه جميعاً لأنه أقر بغصب مظروف في ظرف فلا يتحقق ذلك إلا بغصبه لهما.

ومثال استعمالها في الزمان: قول الرجل لزوجته أنت طالق غداً بحذف في وقع الطلاق بطلوع الفجر عند أئمتنا الثلاثة لأن الطلاق عم الغد فكان من أوله.

ولو قال رجل لزوجته أنت طالق في غدٍ وقع الطلاق بطلوع الفجر عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله لعدم الفرق بين إثبات الظرف وحذفه عندهما.

وقال الإمام الأعظم رضي الله عنه: إذا قال في غدٍ ونوى ظهر الغد أو عصره صدق الزوج في ذلك قضاء فلا يقع الطلاق إلا في ذلك الجزء الذي نواه لأن ذكر الظرف يدل على الجزئية وكل جزء صالح للتعيين بالنية وإذا لم تكن للزوج نية وقع الطلاق من أوله أي بطلوع الفجر لسبقه وعدم المزاحم له.

ومثال ذلك أيضاً: في قول الرجل لزوجته إن صمت الشهر فأنت كذا فإنه يقع على صوم الشهر كاملاً ولو قال إن صمت في الشهر فأنت كذا يقع ذلك على الإمساك ساعة في الشهر.

ومثال استعمالها في المكان: قول الرجل لزوجته أنت طالق في الدار أو أنت طالق في مكة يكون ذلك طلاقاً على الإطلاق في جميع الأماكن لأن المكان لا يصلح ظرفاً للطلاق فإن الطلاق إذا وقع في مكان فهو واقع في الأمكنة كلها وهي إذا اتصفت بالطلاق في مكان تتصف به في الأمكنة كلها إلا أن يقول عنيت إذا دخلت فحينئذ لا يقع الطلاق ما لم تدخل باعتبار أنه كنى بالمكان عن الفعل الموجود فيه أو أضمر الفعل في كلامه فكأنه قال أنت طالق في دخولك الدار.

ولأجل اعتبار معنى الظرفية في كلمة في قلنا: إذا حلف على فعل وأضاف ذلك الفعل إلى زمان أو مكان بكلمة في فإن كان الفعل مما يتم بالفاعل ولا يتوقف على وجود المفعول يشترط في الحنث كون الفاعل في ذلك الزمان أو المكان وإن كان الفعل مما يتعدى ويتوقف إلى محل المفعول به فيشترط في الحنث كون المحل المفعول به في ذلك الزمان أو المكان لأن الفعل إنما يتحقق بأثره وأثره يظهر في المحل أعني المفعول به مثال الفعل التام بالفاعل: قول محمد في الجامع الكبير إذا قال إن شتمتكم في المسجد فكذا - أي عبدي حر مثلاً - فشتمه وهو في المسجد والمشتوم خارج المسجد يحنث الشاتم لوجود الشرط وهو كون الفاعل في ذلك المكان والشتم لا يتوقف على وجود المفعول.

ولو كان الشاتم خارج المسجد والمشتوم في المسجد لا يحنث الشاتم لعدم وجود الشرط وهو كون الفاعل في المسجد.

مثال الفعل المنسوب إلى المكان والتام بالمفعول: ما قاله محمد رحمه الله في الجامع الكبير ولو قال إن ضربتك أو شججتك في المسجد فكذا - أي عبدي حر مثلاً - يشترط كون المضروب أو المشجوج في المسجد لأن الضرب والشج لا بد لهما من محل وهو المفعول به ولا يشترط كون الضارب والشاح فيه، ومثال الفعل المنسوب إلى الزمان: لو قال إن قتلتك يوم الخميس فكذا فجرحه قبل يوم الخميس ومات يوم الخميس يحنث لوجود الشرط ولو جرحه يوم الخميس ومات يوم الجمعة لا يحنث لعدم وجود الشرط وهو القتل يوم الخميس.

مثال استعمالها في الشرط: لو دخلت كلمة في على الفعل اللغوي وهو المصدر تفيد معنى الشرط مثال ذلك:

١. قال محمد رحمه الله: إذا قال أنت طالق في دخولك الدار فهو بمعنى الشرط فلا يقع الطلاق قبل دخول الدار.

٢. لو قال أنت طالق في حيضتك إن كانت في الحيض وقع الطلاق في الحال وإلا يتعلق الطلاق بالحيضة القادمة.

٣. وفي الجامع الكبير لو قال أنت طالق في مجيء اليوم لم تطلق حتى يطلع الفجر من اليوم الثاني لوجود الشرط وهو مجيء اليوم بعد طلوع الفجر.

٤. ولو قال أنت طالق في مضي اليوم إن كان ذلك الكلام في الليل وقع الطلاق عند غروب الشمس من الغد لوجود الشرط وهو مضي اليوم وإن كان ذلك الكلام في اليوم تطلق حين مجيء من الغد تلك الساعة التي تكلم بالطلاق فيها لأنه حينئذ يكمل مضي اليوم.

٥. وفي الزيادات لو قال أنت طالق في مشيئة الله تعالى أو في إرادة الله تعالى كان ذلك بمعنى الشرط حتى لا تطلق.

فصل في معنى (الباء)

حرف الباء للإلصاق في وضع اللغة ولهذا تصحب الأثمان وتحقيق هذا أن المبيع أصل في البيع والضمن شرط فيه ولهذا المعنى قلنا هلاك المبيع يوجب ارتفاع البيع دون هلاك الثمن إذا ثبت هذا فنقول الأصل أن يكون التبع ملصقاً بالأصل لا أن يكون الأصل ملصقاً بالتبع فإذا دخل حرف الباء في البدل في باب البيع دل ذلك على أنه تبع ملصق بالأصل فلا يكون مبيعاً فيكون ثمناً، وعلى هذا قلنا إذا قال بعث منك هذا العبد بكراً من الحنطة ووصفها يكون العبد مبيعاً والكر ثمناً فيجوز الاستبدال به قبل القبض ولو قال بعث منك كراً من الحنطة ووصفها بهذا العبد يكون العبد ثمناً والكر مبيعاً ويكون العقد سليماً فلا يصح إلا مؤجلاً.

قال علماؤنا رحمهم الله إذا قال لعبدته إن أخبرتني بقدوم فلان فأنت حر فذلك على الخبر الصادق ليكون الخبر ملصقاً بالقدوم فلو أخبره كاذباً لا يعتق، ولو قال إن أخبرتني أن فلاناً قدِمَ فأنت حر فذلك على مطلق الخبر فلو أخبره كاذباً عتق ولو قال لامرأته إن خرجت من الدار إلا بإذني فأنت كذا تحتاج إلى الإذن في كل مرة إذ المستثنى خروج ملصق بالإذن فلو خرجت في المرة الثانية بدون الإذن طلقت ولو قال إن خرجت من الدار إلا أن آذن لك فذلك على الإذن مرة حتى لو خرجت مرة أخرى بدون الإذن لا تطلق وفي الزيادات إذا قال أنت طالق بمشيئة الله تعالى أو بإرادة الله تعالى أو بحكمه لم تطلق (١)

(١) الباء موضوع في اللغة للدلالة على الإلصاق أي إلصاق ما بعده بما قبله ولهذا يدخل على الأثمان والوجه فيه أن المبيع أصل في البيع والضمن

شرط فيه ووسيلة لحصول المبيع ولأجل ذلك كان هلاك المبيع يوجب فسخ البيع دون هلاك الثمن.

وإذا ثبت هذا الذي قلناه من أصلية المبيع وفرعية الثمن نقول الأصل أن يكون التبع وهو الثمن ملصقاً بالأصل وهو المبيع لا أن يكون الأصل وهو المبيع ملصقاً بالتبع فإذا دخل حرف الباء في المبدل الذي هو الثمن في باب البيع دل ذلك على أنه تبع وملصق بالأصل فلا يكون مبيعاً بل يكون ثمناً.

ويتفرع على كون الباء للإصاق مسائل هي:

١. إذا قال بعت منك هذا العبد بكر من الحنطة ووصفها يكون العبد مبيعاً والكر من الحنطة ثمناً فيجوز الاستبدال بالكر قبل القبض ولو قال بعت منك كراً من الحنطة بهذا العبد ووصفها يكون العبد ثمناً والكر مبيعاً ويكون العقد سليماً فلا يصح إلا مؤجلاً لأن المبيع في السلم يكون ديناً.

٢. قال علماءنا رحمهم الله: إذا قال لعبدته إن أخبرتني بقدم فلان فأنت حر فذلك محمول على الخبر الصادق ليكون الخبر ملصقاً بالقدم فلو أخبر كاذباً لا يعتق لعدم الشرط وهو الخبر الصادق.

٣. ولو قال إن أخبرتني أن فلاناً قدم فأنت حر فذلك على مطلق الخبر فلو أخبره كاذباً عتق لوجود الشرط وهو مطلق الخبر.

٤. ولو قال لامرأته إن خرجت من الدار إلا بإذني فأنت كذا تحتاج إلى الإذن لكل مرة إذ المستثنى خروج ملصق بالإذن فلو خرجت في المرة الثانية بدون الإذن طلقت.

٥. ولو قال إن خرجت من الدار إلا أن آذن لك وذلك على الإذن مرة حتى لو خرجت مرة أخرى بدون الإذن لا تطلق.

٦ . وفي الزيادات إذا قال أنت طالق بمشيئة الله أو بإرادة الله تعالى أو بحكمه تعالى لم تطلق لأن مشيئة الله أو حكمه غير معلوم لنا حتى نحكم بوقوع الطلاق والله أعلم.

فصل في وجوه البيان (١)

البيان على سبعة أنواع بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان
ضرورة وبيان حال وبيان عطف وبيان تبديل

(١) البيان في اللغة: الإظهار، وإظهار المقصود بأبلغ لفظ الباء والياء والنون أصل واحد وهو بُعد الشيء وانكشافه وبيان الشيء وأبان إذا اتضح وانكشف والبيان ما اتضح به الشيء من الدلالة وغيرها. وشرعاً: إظهار الشارع الأحكام للمكلفين بأساليب مختلفة. وفي كشف الأسرار البيان هو: إظهار المعنى وإيضاحه للمخاطب قولاً أو فعلاً.

فصل في (بيان التقرير)

أما الأول فهو أن يكون معنى اللفظ ظاهراً لكنه يحتمل غيره فيبينُ المراد بما هو الظاهر فيتقرر حكم الظاهر ببيانه (١) ومثاله إذا قال لفلان عليّ قفيز حنطة بقفيز البلد أو ألف من نقد البلد فإنه يكون بيان تقرير لأن المطلق كان محمولاً على قفيز البلد ونقده مع احتمال إرادة الغير فإذا بين ذلك فقد قرره ببيانه وكذلك لو قال لفلان عندي ألف وديعة فإن كلمة عندي كانت بإطلاقها تفيد الأمانة مع احتمال إرادة الغير فإذا قال وديعة فقد قرر حكم الظاهر ببيانه (٢)

(١) بيان التقرير هو: أن يكون معنى اللفظ ظاهراً لكنه يحتمل غيره ثم بين المتكلم المراد من اللفظ بحيث زال ذلك الاحتمال والإبهام ثم يتقرر حكم الظاهر ببيان المتكلم، وذلك في كل حقيقة تحتمل المجاز أو عام يحتمل التخصيص فيكون البيان قاطعاً للاحتمال مقررراً للحكم على ما اقتضاه الظاهر.

(٢) مثاله: إذا قال زيد لعمر و عليّ قفيز حنطة أو ألف درهم انصرف بمطلقه إلى قفيز البلد ونقد البلد مع احتمال إرادة الغير لكن عندما يقول زيد لعمر و عليّ قفيز حنطة بقفيز البلد أو ألف بنقد البلد يكون قوله بقفيز البلد أو نقد البلد بيان تقرير لأن زيدا قرر بهذا البيان المعنى الظاهر وقطع الاحتمال، وكذلك لو قال زيد لعمر و عندي ألف وديعة فإن كلمة وديعة بيان تقرير لأن كلمة عندي كانت بإطلاقها تفيد الأمانة مع احتمال إرادة معنى آخر فلما قال وديعة قرر حكم الظاهر وقطع الاحتمال الآخر.

فصل في (بيان التفسير)

وأما بيان التفسير فهو ما إذا كان اللفظ غير مكشوف المراد فكشفه ببيانه (١) مثاله إذا قال لفلان علي شيء ثم فسر الشيء بثوب أو قال علي عشرة دراهم ونيف ثم فسر النيف أو قال علي دراهم وفسرها بعشرة مثلاً وحكم هذين النوعين من البيان أن يصح موصولاً ومفصلاً (٢)

(١) بيان التفسير هو: أن يكون اللفظ غير مكشوف المراد فكشفه المتكلم ببيانه.

(٢) حكم بيان التقرير وبيان التفسير: أنه يصح أن يأتي البيان موصولاً ويصح أن يأتي مفصلاً، أما بيان التقرير فلأنه مقرر للحكم الثابت بظاهر الكلام لا مغير فيصح متصلاً ومنفصلاً وهذا بالإجماع وأما بيان التفسير فكذلك عند الجمهور لقوله تعالى ﴿ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴾ (القيامة: ١٩) وثم للتراخي والمراد ببيانه بيان القرآن لتقدم ذكره وفيه المجرى والمشارك فيصرف إلى الكل.

فصل في بيان التغيير

وأما بيان التغيير فهو أن يتغير ببيانه معنى كلامه (١) ونظيره التعليق والاستثناء (٢) وقد اختلف الفقهاء رحمهم الله في الفصلين (٣)

(١) بيان التغيير هو: أن يتغير ببيان المتكلم معنى كلامه وذلك بصرف المتكلم اللفظ عن ظاهر معناه وهو موجب الحقيقي إلى بعض احتمالاته البعيدة كالمجاز في الحقيقة والخصوص في العام وإنما سمي هذا النوع ببيان التغيير لوجود أثر كل واحد منهما فيه لأنه من حيث يبين المراد ويحتمله اللفظ كان بياناً ومن حيث أنه يصرف اللفظ عن موجب الظاهر كان تغييراً لموجبه وسيأتي مثاله فافهم.

(٢) لبيان التغيير قسمان معروفان هما:

١. التعليق بشرط مثل قوله أنت حر إن دخلت الدار فإن قوله أنت حر مقتضاه حصول العتق حالاً لأن الإيجاب علة ثبوت موجبه والمعلول لا يتخلف عن علته ولو بزمان قليل فإذا ذكر الشرط بعد ذلك وهو قوله إن دخلت الدار لا يعتق في الحال وتأخر موجبه إلى زمان وجود الشرط فكان تغيير الموجب بسبب البيان بتعليق الشرط ولهذا سمي بيان التغيير. فافهم.

٢. الاستثناء مثل قوله لزيد علي ألف إلا مئة فإن قوله لزيد علي ألف موجبة وجوب الألف بتمامها وبقوله إلا مئة مستثنياً تغير الموجب من التمام إلى البعض فافهم.

(٣) وقد اختلف الأئمة المجتهدون في الفصلين التعليق والاستثناء.

فقال أصحابنا المعلق بالشرط سبب عند وجود الشرط لا قبله (١) وقال الشافعي رحمه الله التعليق سبب في الحال إلا أن عدم الشرط مانع من الحكم (٢)

(١) مذهب جمهور الحنفية رحمهم الله تعالى: أن المعلق بالشرط سبب عند وجود الشرط لا قبله ومثاله: أنت طالق إن دخلت الدار فكان قوله أنت طالق غير موجود قبل وجود الشرط وإنما يصير سبباً عند وجود الشرط فكان عدم الحكم وهو وقوع الطلاق بناء على عدم الأصلي الذي كان قبل التعليق لا بناء على عدم الشرط وهذا لأن الإيجاب إنما ينعقد سبباً باعتبار صدوره من أهله في محله فإذا لم يصل إلى محله لا يصير سبباً كما إذا أضيف إلى غير محله بأن كان بهيمة أو ميتة كذا في المعدن.

وذهب السرخسي والدبوسي إلى أن المعلق بالشرط يدخل في بيان التبديل الآتي ذكره لا في بيان التغيير.

(٢) مذهب الشافعي رضي الله عنه: أن المعلق بالشرط أي بالإيجاب وهو قوله في المثال السابق أنت طالق سبب في الحال أي سبب موجب لوقوع الطلاق لأنه لولا الشرط لوقع الطلاق في الحال لا محالة لكن التعليق منع وجود الحكم وأخره إلى زمان وجود الشرط فكان عدم الحكم مضافاً إلى عدم الشرط بخلاف الحنفية فإنهم يرون أن عدم الحكم مضاف إلى عدم الأصلي لأن المعلق بالشرط لا ينعقد سبباً موجباً للحكم في الحال لأن التعليق يمنع عن انعقاد الإيجاب سبباً فكان عدم الحكم بناء على عدم الأصلي فافهم والله اعلم.

وفائدة الخلاف تظهر فيما إذا قال لأجنبية إن تزوجتك فأنت طالق أو قال لعبد الغير إن ملكتك فأنت حر يكون التعليق باطلاً عنده لأن حكم التعليق انعقاد صدر الكلام علة والطلاق والعتاق ههنا لم ينعقد علة لعدم إضافته إلى المحل فبطل حكم التعليق فلا يصح التعليق وعندنا كان التعليق صحيحاً حتى لو تزوجها يقع الطلاق لأن كلامه إنما ينعقد علة عند وجود الشرط والملك ثابت عند وجود الشرط فيصح التعليق ولهذا المعنى قلنا شرط صحة التعليق للوقوع في صورة عدم الملك أن يكون مضافاً إلى الملك وإلى سبب الملك حتى لو قال لأجنبية إن دخلت الدار فأنت طالق ثم تزوجها ووجد الشرط لا يقع الطلاق (١)

(١) فائدة الخلاف بين الحنفية والشافعية في المعلق بالشرط تظهر في المثالين التاليين:

- الأول: إذا قال لأجنبية إن تزوجتك فأنت طالق
 - والثاني: إذا قال لعبد الغير إن ملكتك فأنت حر
- فالتعليق في الصورتين يكون باطلاً عند الإمام الشافعي رحمه الله لأن حكم التعليق انعقاد صدر الكلام علة والطلاق والعتاق في الصورتين المذكورتين لم ينعقدا علة لعدم إضافتهما إلى المحل الصالح للعتق والطلاق وهو زوجته وعنده فبطل حكم التعليق وهو الوقوع عند وجود الشرط فلا يصح التعليق فيكون كلامه لغواً وحاصله أن الشافعية يقولون إن الحكم متى تعلق بالشرط فإنه يوجب انعدام الحكم عند انعدام صحة مصادفة الشرط لمحل صالح لوقوع الحكم في زمن التكلم ويرى الحنفية أن الحكم متى تعلق بالشرط فإنه يثبت عند

وجود الشرط وإن لم يصادف الشرط محلاً صالحاً لوقوع الحكم في زمن التكلم.

لذلك قال أصحابنا الحنفية يصح التعليق حتى لو تزوجها يقع الطلاق لأن كلامه إنما ينعقد علة عند وجود الشرط والمملك ومملك الطلاق ثابت بالنكاح ومملك اليمين ثابت عند وجود الشرط فيصح التعليق.

ولأجل أن الأصل عندنا صيرورة المعلق بالشرط سبباً عند وجود الشرط قلنا شرط صحة التعليق في صورة عدم المملك أن يكون الشرط مضافاً إلى المملك نحو قوله إن ملكتك فأنت حر أو مضافاً إلى سبب المملك نحو قوله إن تزوجتك فأنت طالق، وحاصله أن الحنفية اشترطوا لصحة التعليق بالشرط أن يكون التعليق بالشرط مضافاً إلى المملك أو إلى سبب المملك كما في المثالين السابقين.

فإن انعدم هذا الشرط لا يصح التعليق فلو قال لأجنبية إن دخلت الدار فأنت طالق ثم تزوجها ووجد الشرط لا يقع الطلاق لأنه لم يضاف الشرط إلى المملك ولا إلى سببه فافهم.

وكذلك طَوْلُ نكاح الحرة يمنع جواز نكاح الأمة عنده لأن الكتاب علق نكاح الأمة بعدم الطول فعند وجود الطول كان الشرط عدماً وعدم الشرط مانع من الحكم فلا يجوز نكاح الأمة عنده وكذلك قال الشافعي لا نفقة للمبتوتة إلا إذا كانت حاملاً لأن الكتاب علق الإنفاق بالحمل لقوله تعالى ﴿ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾ فعند عدم الحمل كان الشرط عدماً وعدم الشرط مانع من الحكم عنده، وعندنا لما لم يكن عدم الشرط مانعاً من الحكم جاز أن يثبت الحكم بدليله فيجوز نكاح الأمة ويجب الإنفاق بالعمومات (١)

(١) ومن المسائل المتفرعة على أصل الإمام الشافعي في المعلق بالشرط قوله رضي الله عنه: طول الحرة أي القدرة على نكاح الحرة يمنع جواز نكاح الأمة لأن الكتاب الكريم علق جواز نكاح الأمة بعدم القدرة على نكاح الحرة في قوله تعالى ﴿ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَنَيْتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ﴾ (النساء: ٢٥) فعند القدرة على نكاح الحرة ينتفي الشرط وهو عدم الطول والقدرة وانتفاء الشرط مانع من الحكم فلا يجوز نكاح الأمة عند القدرة على الحرة عند الشافعي رحمه الله وكذلك قال الإمام الشافعي رحمه الله: لا نفقة للمبتوتة أي المطلقة البائنة إلا إذا كانت حاملاً لأن الكتاب الكريم علق الإنفاق بالحمل في قوله ﴿ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾ (الطلاق: ٦) فعند عدم الحمل كان الشرط معدوماً وعدم الشرط مانع من الحكم عنده.

وعندنا معشر الحنفية: لما لم يكن عدم الشرط مانعاً من الحكم بل
المانع عدم السبب لأجل عدم الشرط جاز أن لا يثبت الحكم بدليله أي
عدم الحكم لأجل عدم دليله لا لأجل عدم الشرط فيجوز عندنا نكاح
الأمّة على طول الحرّة ويحب عندنا الإنفاق على المطلقة البائنة لأجل
النصوص العامة الدالة عليها كقوله تعالى: ﴿ وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ
ذَلِكَ ﴾ (النساء: ٢٤) في المسألة الأولى وكقوله تعالى ﴿ وَعَلَى الْمَوْلُودِ
لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ (البقرة: ٢٣٣) في المسألة الثانية.

ومن توابع هذا النوع ترتب الحكم على الاسم الموصوف بصفة فإنه بمنزلة تعليق الحكم بذلك الوصف عنده وعلى هذا قال الشافعي رحمه الله لا يجوز نكاح الأمة الكتابية لأن النص رتب الحكم على أمة مؤمنة لقوله تعالى ﴿مَنْ فَنَيْتِكُمْ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ فيتقيد بالمؤمنة فيمتنع الحكم عند عدم الوصف فلا يجوز نكاح الأمة الكتابية (١)

(١) ومن توابع هذا النوع أي التعليق بالشرط ترتب الحكم على الاسم الموصوف بصفة فإنه بمنزلة تعليق الحكم بذلك الوصف عنده وعلى هذا الأصل قال الإمام الشافعي رضي الله عنه: لا يجوز نكاح الأمة الكتابية لأن النص رتب الحكم على أمة مؤمنة لقوله تعالى ﴿مَنْ فَنَيْتِكُمْ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ (النساء: ٢٥) فيتقيد بالمؤمنة فيمتنع الحكم عند عدم الوصف فلا يجوز نكاح الأمة الكتابية.

وأما عندنا معشر الحنفية: فنفي الوصف لا يدل على نفي الحكم ولا على إثباته وإنما يفهم الجواز أعني جواز نكاح الأمة الكتابية من عمومات النصوص كقوله تعالى ﴿وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ (النساء: ٢٤) وغيره.

ومن صور بيان التغيير الاستثناء ذهب أصحابنا إلى أن الاستثناء
تكلم بالباقي بعد الشئ كما أنه لم يتكلم إلا بما بقي وعنده صدر الكلام ينعقد
علة لوجوب الكل إلا أن الاستثناء يمنعها من العمل بمنزلة عدم
الشرط في باب التعليق (١)

(١) من بيان التغيير عند علماءنا الحنفية مبحث الاستثناء ووجه كونه
من بيان التغيير دلالة على أن البعض هو المراد من الكلام ابتداءً ولأنه
يغير حكم صدر الكلام الشامل لما بعده إن لم يقع الاستثناء فيه.

وذهب أصحابنا الحنفية رحمهم الله تعالى: إلى أن الاستثناء تكلم
بالباقي بعد الشئ فلو قال لزيد عليّ عشرة إلا ثلاثة صدر الكلام عشرة
والمستثنى ثلاثة والباقي في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكأنه تكلم
ابتداءً قائلاً لزيد عليّ سبعة وينعدم الحكم المستثنى لعدم الدليل
الموجب له مع صورة التكلم به بمنزلة الغاية فإن الحكم ينعدم فيما وراء
الغاية لعدم الدليل الموجب له لا لأن الغاية توجب نفي الحكم فيما
وراءها، فالثلاثة مسكوت عنها كأنه لم يتعرض لها نفيًا ولا إثباتًا.

وعنده أي الإمام الشافعي رضي الله عنه الاستثناء من النفي
إثبات ومن الإثبات نفي وهذا معنى قول المصنف وعنده أي الشافعي
رحمه الله صدر الكلام ينعقد علة لوجوب العمل إلا أن الاستثناء
يمنعها من العمل بمنزلة عدم الشرط في باب التعليق أي أن صدر
الكلام يفيد الحكم في كل أفراد المستثنى منه والاستثناء يمنع حكم
البعض.

ونسبة هذا القول للشافعية غير صحيحة كما صرح بذلك
الزرکشي في البحر المحيط بل إن السمرقندي من أصحابنا الحنفية
صرح في ميزان الأصول بخطأ نسبة هذا القول للشافعي وقال النووي

في الروضة المختار أن الاستثناء بيان فتلخص لك أن ما نسبه بعض
الحنفية للشافعي من أن الاستثناء يعمل بطريق المعارضة لا بطريق
البيان خطأ والصواب أنه عندهم بيان كما قرره النووي في الروضة
فافهم.

ومثال هذا في قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواءً بسواء فعند الشافعي رحمه الله صدر الكلام انعقد علة حرمة بيع الطعام بالطعام على الإطلاق وخرج عن هذه الجملة صورة المساواة بالاستثناء فبقي الباقي تحت حكم الصدر ونتيجة هذا حرمة بيع الحفنة من الطعام بحفنتين منه وعندنا بيع الحفنة لا يدخل تحت النص لأن المراد بالنص يتقيد بصورة بيع يتمكن العبد من إثبات التساوي والتفاضل فيه كيلاً يؤدي إلى نهي العاجز فما لا يدخل تحت المعيار المسوي كان خارجاً عن قضية الحديث (١)

(١) تظهر ثمرة الخلاف بين الحنفية والشافعية في قضية الاستثناء المذكورة في فهم قوله صلى الله عليه وسلم (لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواءً بسواء) رواه مسلم فعند الإمام الشافعي رحمه الله تعالى صدر الكلام وهو قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام انعقد علة حرمة بيع الطعام بالطعام مطلقاً أي سواء كان في القليل أو الكثير ثم أخرج عن هذه الجملة المطلقة في النهي عن بيع الطعام بالطعام الشاملة لقليله وكثيره أخرج عنها بالاستثناء ما تحققت فيه المساواة فيجوز بيعه وبقي الباقي وهو صورة التفاضل والمجازفة تحت حكم الصدر وهو المنع وعدم الجواز وينتج عن هذا حرمة بيع الحفنة من الطعام بحفنتين منه لأن فيه تفاضلاً والتفاضل في بيع الطعام بالطعام منهي عنه في الجملة المطلقة أعلاه.

ويرى أصحابنا الحنفية أن بيع الحفنة من الطعام بالحفنتين جائز لأن الحفنة لا تدخل تحت النص المذكور وهو النهي عن بيع الطعام بالطعام إلا سواءً بسواء لأن المراد بالنهي في هذا النص عندنا النهي عن ترك المساواة في بيع الكثير بالكثير لا في البيع المطلق لأن التساوي لا

يتأتى إلا في بيع الكثير لانضباطه بالمسوي وهو الكيل بالإجماع فالقليل الذي لا يدخل تحت الكيل لا يتمكن العبد فيه من إثبات التساوي وتركه فلا يكون داخلاً تحت المنهي وإنما قلنا ذلك لكيلا يؤدي الإطلاق إلى نهي العاجز ونهي العاجز قبيح وما لا يدخل في الكيل لا يمكن للعبد إثبات المساواة فيه أو نفيه عنه لعجزه عن إثبات المساواة فيه لأن المساواة لا تثبت إلا بالمعيار المسوي والمعيار المسوي في الشرع في الطعام هو الكيل إجماعاً ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم في الأحاديث الصحيحة كيلاً بكيل ويدل على ذلك العرف فالعادة جارية أن الطعام لا يباع إلا كيلاً بكيل ويدل على ذلك أيضاً قواعد الشرع فإن إتلاف ما دون الكيل في الطعام لا يوجب المثل بل يوجب القيمة لفوات المسوي فدل كل هذا على أن المنهي عنه ترك المساواة في بيع الطعام بالطعام فيما يقدر العبد على إثبات التساوي أو التفاضل فيه بالكيل فالقليل الذي لا يدخل تحت الكيل يكون خارجاً عن مقتضى الحديث ومدلوله فلا يكون التفاضل فيه حراماً فافهم.

ومن صور بيان التغيير ما إذا قال لفلان علي ألف وديعة فقوله علي يفيد الوجوب وهو بقوله وديعة غيره إلى الحفظ وقوله أعطيتني أو أسلفتني ألفاً فلم أقبضها من جملة بيان التغيير وكذا لو قال لفلان علي ألف زيوف (١)

(١) ومن صور بيان التغيير ما إذا قال لفلان علي ألف وديعة فقوله علي ألف يفيد الوجوب وبقوله وديعة غيره من الوجوب إلى الحفظ فصار الكلام له علي ألف لأجل الحفظ لا الدين.

ومن جملة بيان التغيير قوله أعطيتني أو أسلفتني ألفاً فلم أقبضها فإن قوله أعطيتني ألفاً يدل على الهبة أي وهبتني ألفاً ولكنه غير الاعتراف بالهبة بقوله لم أقبضها وإذا لم يتم القبض لا تتم الهبة. وبقوله أسلفتني ألفاً أقر بعقد السلم لكنه غير هذا الاعتراف بقوله لم أقبضها فصار بيع النسيئة بالنسيئة فلم يتم السلم.

ومن جملة بيان التغيير ما لو قال لفلان علي ألف زيوف فإنه لما قال لفلان علي ألف وجب عليه ألف جواد كما هو عرف التجار ولكنه غير ذلك بقوله زيوف فوجب الزيوف وهذه الصور الثلاث داخلية في الاستثناء حقيقة وإن كانت غيره صورة.

حكم بيان التغيير

أنه يصح موصولاً ولا يصح مفصلاً ثم بعد هذا مسائل اختلف فيها العلماء أنها من جملة بيان التغيير فتصح بشرط الوصل أو من جملة بيان التبديل فلا تصح وسيأتي طرف منها في بيان التبديل (١)

(١) حكم بيان التغيير أنه يصح موصولاً فقط لأن الشرط والاستثناء كل منهما كلام غير مستقل لا يفيد معنى بدون ما قبله فيجب أن يكون موصولاً ولا يصح مفصلاً لأن الشرع حكم بثبوت الطلاق والإقرار والعتاق واليمين وغيرها بموجبه وهو مغير وناق لبعض صدر الكلام فمتى وجد صدر الكلام غير مقرون بالتعليق والاستثناء يثبت موجبه فكان عمل الشرط والاستثناء بعد ذلك نسخاً ولا يجوز ذلك من العباد بخلاف ما إذا كان متصلاً لأن موجب الكلام لا يتقرر لما أن أول الكلام يتوقف على آخره فلا يكون نسخاً فيصح قال فخر الإسلام البزدوي وعلى هذا أجمع الفقهاء رحمهم الله تعالى.

ثم بعد هذا الذي قررناه ووضحناه هناك مسائل أخر اختلف العلماء فيها هل تدخل في بيان التغيير فيشترط فيها الاتصال أو هي تدخل في بيان التبديل فيشترط فيها عدم الاتصال تركناها مخافة التطويل وسيأتي طرف منها في بحث بيان التبديل إن شاء الله تعالى.

فصل في بيان الضرورة

وأما بيان الضرورة فمثاله في قوله تعالى ﴿ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ ﴾ أوجب الشركة بين الأبوين ثم يبين نصيب الأم فصار ذلك بياناً لنصيب الأب وعلى هذا قلنا إذا بينا نصيب المضارب وسكتنا عن نصيب رب المال صحت الشركة وكذلك لو بينا نصيب رب المال وسكتنا عن نصيب المضارب كان بياناً وعلى هذا حكم المزارعة وكذلك لو أوصى لفلان وفلان بألف ثم بين نصيب أحدهما كان ذلك بياناً لنصيب الآخر ولو طلق إحدى امرأتيه ثم وطئ إحداهما كان ذلك بياناً للطلاق في الأخرى بخلاف الوطء في العتق المبهم عند أبي حنيفة لأن حل الوطء في الإماء يثبت بطريقين فلا يتعين جهة الملك باعتبار حل الوطء (١)

(١) بيان الضرورة هو: بيان بغير الكلام بل يعرفه المخاطب ضرورة وبداهة من فحوى الكلام، مثاله قوله تعالى في سورة النساء ﴿ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ ﴾ (النساء: ١١) أي إذا لم يكن للميت ولد وكان وارثه أبويه فتأخذ الأم الثلث من جميع المال وتأخذ الأب الباقي كله لأن الله تعالى أوجب الشركة بين الأبوين ثم يبين نصيب الأم فصار ذلك بياناً لنصيب الأب بالضرورة والبداهة ولا حاجة إلى بيان آخر وعلى هذا الأصل الذي قررناه وهو أن من بيان أحد الشريكين يتبين نصيب الشريك الآخر بالضرورة قلنا المضارب ورب المال إذا بينا نصيب رب المال بأنه النصف أو الثلث وسكتنا عن بيان نصيب المضارب جاز العقد وصحت المضاربة لأنه تبين من فحوى الكلام وبداهة الحساب أن حق المضارب هو الباقي بعد حصة رب المال.

ويقاس على هذا حكم المزارعة إذا بينا في عقدها نصيب العامل وسكتنا عن نصيب رب الأرض جاز لأن نصيب رب الأرض هو

الباقى بعد حصة العامل وكذلك لو أوصى زيد لعمرو وفرج ثم بين نصيب فرج ولم يبين نصيب عمرو وصحت الوصية وكان نصيب عمرو هو الباقي بعد نصيب فرج كذا ببداهة الحساب ومثل ذلك لو طلق إحدى امرأته بأن قال أحكما طالق ثم وطئ إحدى إحداهما كان هذا العمل بياناً للمطلقة ضرورة إذ الموطوءة هي الزوجة والأخرى اتضح أنها هي المطلقة.

بخلاف الوطئ في العتق المبهم بأن قال لأمتيه إحدكما حرة ثم وطئ إحداهما فإنه لا يكون بياناً أن الموطوءة هي الأمة والأخرى هي الحرة هكذا قرره الإمام الأعظم ووجهه إن حل الوطئ في الإماء يثبت بطريقتين أحدهما طريق ملك اليمين وثانيهما طريق ملك النكاح ونكاح الموطوءة مرغوب فيها بملك النكاح لزوال الرق عنها بخلاف مسألة الطلاق المبهم لأحد زوجته لأن الوطئ فيها ليس إلا طريق واحد وهو بقاء النكاح الأول فكان الوطئ بياناً بخلاف مسألة العتق فافهم.

وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: أن الوطئ في مسألة العتق يكون بياناً واتفقوا على البيان فيما لو باع أحد الأمتين أو رهنها أو دبرها فإن المبيعة والمرهونة والمدبرة هي الأمة والأخرى هي المعتقة إجماعاً.

فصل في (بيان الحال)

وأما بيان الحال فمثاله فيما إذا رأى صاحب الشرع أمراً معارفة فلم ينفه عن ذلك كان سكوته بمنزلة البيان أنه مشروع والشفيع إذا علم بالبيع وسكت كان ذلك بمنزلة البيان بأنه راض بذلك والبكر إذا علمت بتزويج الولي وسكتت عن الرد كان ذلك بمنزلة البيان بالرضا والإذن، والمولى إذا رأى عبده يبيع ويشترى في السوق فسكت كان ذلك بمنزلة الإذن فيصير مأذوناً في التجارات والمدعى عليه إذا نكل في مجلس القضاء يكون الامتناع بمنزلة الرضا بلزوم المال بطريق الإقرار عندهما وبطريق البدل عند أبي حنيفة رحمه الله فالحاصل أن السكوت في موضع الحاجة إلى البيان بمنزلة البيان وبهذا الطريق قلنا الإجماع ينعقد بنص البعض وسكوت الباقيين (١)

(١) بيان الحال هو: سكوت الشارع على أمر يفعله الناس وعدم منعهم منه فحال سكوت الشارع بيان وإظهار لمشروعية ذلك الأمر كالبيع والمعاملات والصنائع التي كان يعمل بها في عهده صلى الله عليه وسلم فلم يمنع الله عز وجل ولا رسوله صلى الله عليه وسلم عنها فالأحاديث التقريرية كلها من قسم بيان الحال.

مثاله: إذا رأى صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم أمراً معارفة فلم ينفه عن ذلك كان سكوته بمنزلة البيان أنه مشروع. وتفرع على هذا الأصل مسائل منها:

١. الشفيع إذا علم ببيع الدار المشفوع فيها وسكت عن طلب الشفعة كان علمه وسكوته بمنزلة البيان بأنه راض بذلك فيسقط حقه في الشفعة.

٢. البكر البالغة إذا علمت بتزويج الولي وسكتت عن الرد كان سكوتها بمنزلة البيان بالرضى والإذن.

٣. المولى إذا رأى عبده يبيع ويشترى في السوق فسكت المولى كان سكوته بمنزلة الإذن فيصير العبد مأذوناً في التجارات لضرورة دفع الضرر عمن يعامله فإن الناس يستدلون بسكوت المولى عنه مع علمه به على إذنه فيتعاملون مع ذلك العبد على أنه مأذون له في التجارة ولو لم نجعل ذلك إذناً لكان سكوته غرراً في حق المعاملين للعبد وفي هذا إضرارٌ بهم والضرر والغرر مدفوعان بنصوص الشريعة فافهم.

٤. المدعى عليه إذا نكل عن اليمين أي امتنع عن الحلف في مجلس القضاء يكون الامتناع بمنزلة الرضا بلزوم الحال بطريق الإقرار عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى.

وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: بلزوم المال على الناكل عن اليمين أيضاً لكن لا بطريق الإقرار كما قالوا بل بطريق البذل عن اليمين كأن الناكل بذل المال من عنده بدلاً عن اليمين.

ووجه امتناع الإمام الأعظم عن عدّ النكول إقراراً هو: أن الامتناع كما يدل على الاحتراز عن اليمين الكاذبة فيكون إقراراً بلزوم المال هو كذلك يدل على الاحتراز عن نفس اليمين ولو كان صادقاً لكرهه الحلف بقوله تعالى ﴿ وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ ﴾ (البقرة: ٢٢٤) وورع السلف عن اليمين الصادقة معلوم ومشهور في سيرهم العطرة فيحتمل أن يكون امتناع الناكل لأجل الثاني فكأنه قبل أن يفدي نفسه عن اليمين الصادقة ورعاً ببذل المال ولزومه فافهم.

وتأمل في دقة مدرك أبي حنيفة وسعة فقهه رضي الله عنه ونور بصيرته جزاه الله عنا وعن الإسلام والمسلمين خير الجزاء آمين.
فالحاصل أن السكوت في موضع الحاجة إلى البيان بمنزلة البيان ولهذا الأصل العظيم قلنا الإجماع ينعقد بنص البعض وسكوت الباقيين لدلالة السكوت على رضاهم ولأن السكوت في محل الحاجة كالبيان.

فصل في (بيان العطف)

وأما بيان العطف فمثل أن تعطف مكيلاً أو موزوناً على جملة مجملة يكون ذلك بياناً للجملة المجملة مثاله إذا قال لفلان علي مائة ودرهم أو مائة وقفيز حنطة كان العطف بمنزلة البيان أن الكل من ذلك الجنس وكذا لو قال مائة وثلاثة أثواب أو مائة وثلاثة دراهم أو مائة وثلاثة أعبد فإنه بيان أن المائة من ذلك الجنس بمنزلة قوله أحد وعشرون درهماً بخلاف قوله مائة وثوب أو مائة وشاة حيث لا يكون ذلك بياناً للمائة واختص ذلك في عطف الواحد بما يصلح ديناً في الذمة كالمكيل والموزون وقال أبو يوسف رحمه الله يكون بياناً في مائة وشاة ومائة وثوب على هذا الأصل (١)

(١) بيان العطف هو: بيان المجمع بعطف المبين عليه ويقال له عطف التفسير أيضاً وهذا الذي ذكرته هو معنى قول المصنف بيان العطف هو أن تعطف مكيلاً أو موزوناً على جملة مجملة فيكون ذلك العطف بياناً للجملة المجملة مثاله في الصور التالية:

قال لفلان علي مائة ودرهم الدرهم وزني والمائة مبهمة يحتمل أن تكون دراهم أو ثياب أو قفيز حنطة وغير ذلك لكن عطف المفسر على المبهم فسّر المبهم لأن المعطوف والمعطوف عليه بمنزلة شيء واحد لأن الواو العاطفة للجمع.

ومثله تماماً قوله علي مائة وقفيز حنطة كان العطف بمنزلة البيان أن الكل من ذلك الجنس.

وكذا لو قال لفلان علي مائة وثلاثة أثواب أو مائة وثلاثة دراهم أو مائة وثلاثة أعبد فإنه بيان أن المائة من ذلك الجنس لأن القائل ذكر عددين مبهمين وأعقبهما تفسيراً من الأثواب في الأول والدراهم في

الثاني والأعبد في الثالث فصار بمنزلة قوله لفلان عليّ أحد وعشرون درهماً فإن المراد من أحد هو الدرهم فيكون المعطوف وهو قوله عشرون درهماً بياناً للمعطوف عليه.

بخلاف قوله مائة وثوب أو مائة وشاة حيث لا يكون ذلك بياناً للمائة عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى لأنهما اشترطا في كون المعطوف بياناً للمعطوف عليه أن يكون من المكيلات أو الموزونات كالدرهم والقفيز ولم يشترط أبو يوسف ذلك فقال في هذه المسألة أن الشاة والثوب للبيان ومنع ذلك الإمام الأعظم ومحمد رحمهما الله تعالى لوجود الفرق وهو أن المكيل والموزون كانا في صورة العطف بياناً لجنس المعطوف عليهما لكثرة استعمال المكيل والموزون في المعاملات وهذا يقتضي التخفيف والذهن يتبادر إليه بسرعة لكثرة الاستعمال ولأن المكيل والموزون هو الذي يثبت ديناً في الذمة في عامة المعاملات لأنه المقدر بخلاف الثياب فإنها لا تثبت في الذمة قرضاً ولا بيعاً إلا في السلم خاصة فافترق المكيل والموزون عن غيره فصلح المكيل والموزون للبيان ولم يصلح غيره فافهم.

فصل في بيان التبديل

وأما بيان التبديل وهو النسخ (١) فيجوز ذلك من صاحب الشرع ولا يجوز ذلك من العباد (٢) وعلى هذا بطل استثناء الكل عن الكل لأنه نسخ الحكم ولا يجوز الرجوع عن الإقرار والطلاق والعتاق لأنه نسخ وليس للعبد ذلك (٣)

(١) النسخ في اللغة: يأتي بمعنى الإزالة يقال نسخت الشمس الظل، ونسخت الرياح آثار المشي أي أزالته، ويأتي بمعنى التبديل قال تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ﴾ (النحل: ١٠١) وشرعاً هو: رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر أي إتيان حكم شرعي متأخر بدل حكم شرعي متقدم. وقيل هو: بيان انتهاء مدة حكم شرعي بدليل شرعي متأخر عنه. مثاله: تبديل التخيير بين الصوم والفدية بلزوم الصوم في رمضان.

(٢) النسخ لا يكون إلا من جهة الشرع لأنه بيان للانتهاء وللمشرع الرجوع عما أمر به ولا يجوز النسخ من العباد لأن النسخ فعل الشارع الذي له الأمر والنهي.

(٣) وعلى هذا الأصل الذي قررناه من كون النسخ وظيفة الشارع بطل استثناء الكل من الكل في الأحكام الشرعية لأنه نسخ الحكم والنسخ ليس من فعل العباد.

ولا يجوز الرجوع عن الإقرار والطلاق والعتاق لأنه نسخ وليس للعبد ذلك.

ولو قال لفلان علي ألف قرض أو ثمن المبيع وقال وهي زيوف كان ذلك بيان التغيير عندهما فيصح موصولاً وهو بيان التبديل عند أبي حنيفة رحمه الله فلا يصح وإن وصل ولو قال لفلان علي ألف من ثمن جارية باعنيها ولم أقبضها والجارية لا أثر لها كان ذلك بيان التبديل عند أبي حنيفة رحمه الله لأن الإقرار بلزوم الثمن إقرار بالقبض عند هلاك المبيع إذ لو هلك قبل القبض يفسخ البيع فلا يبقى الثمن لازماً (١)

(١) شرع المصنف رحمه الله يبين لنا بعض المسائل الموعود ببيان الخلاف فيها هل هي تدرج في بيان التغيير أم تدرج في بيان التبديل وتقريرها كالتالي:

١. لو قال لفلان علي ألف قرض أو ثمن المبيع وقال هي زيوف كان ذلك من باب بيان التغيير عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لأن الألف مطلق عن قيد الجودة لكن الظاهر منه في القرض والدين والثن وأمثالها الجيد فقوله زيوف تغيير له عن هذا الظاهر فيصح موصولاً وقال الإمام الأعظم أبو حنيفة رضي الله عنه: هو من باب بيان التبديل لأن عقد المعاوضة مقتضاه السلامة من العيب والزيادة عيب فكان قوله زيوف بيان تبديل لأنه رجوع عن الإقرار بذكر عيب الزيادة والرجوع عن الإقرار لا يصح لأنه نسخ من جهة العباد والنسخ وظيفة الشارع ولا يجوز من العباد كما تقرر فلذا لا يصح الرجوع لا موصولاً ولا مفصلاً.

٢. ولو قال لفلان علي ألف من ثمن جارية باعنيها ولم أقبضها والجارية لا أثر لها كان هذا من باب بيان التبديل عند أبي حنيفة رحمه الله لأن الإقرار بلزوم الثمن إقرار بالقبض عند هلاك المبيع إذ لو هلك قبل القبض يفسخ البيع فلا يبقى الثمن لازماً فلا اعتبار بالبيان وهو قوله لم أقبضها ويلزمه الألف فافهم والله أعلم.

البحث الثاني في سنة (١) رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي
أكثر من عدد الرمل والحصى (٢)

(١) السنة لغة: الطريقة واصطلاحاً عند الأصوليين هي: كل ما صدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير فالسنن القولية هي أحاديثه التي قالها في مختلف الأغراض والمناسبات مثل قوله صلى الله عليه وسلم (لا ضرر ولا ضرار) أخرجه مالك في الموطأ وأحمد في المسند والحاكم والبيهقي وابن ماجه والدارقطني.

والسنن الفعلية هي: أفعاله صلى الله عليه وسلم مثل أداءه الصلوات الخمس بهيئتها وأركانها.

والسنن التقريرية هي: ما أقره الرسول صلى الله عليه وسلم مما صدر من أصحابه من أقوال وأفعال بسكوته وعدم إنكاره أو بموافقتة وإظهار استحسانه فيعدّ بهذا الإقرار والموافقة عليه صادراً عن الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه مثل ما روي أن صحابيين خرجا في سفر فحضرتهما الصلاة ولم يجدا ماءً فتيما وصليا ثم وجدا الماء في الوقت فأعاد أحدهما الصلاة ولم يُعد الآخر فلما قصّا قصتهما على الرسول صلى الله عليه وسلم أقر كلا منهما على ما فعل فقال للذي لم يعد أصبت السنة وأجزأتك صلاتك وقال للذي أعاد لك الأجر مرتين والقصة عند أبي داوود والحاكم والدارمي والنسائي والدارقطني وابن السكن.

والمقصود هنا من السنة هو: قول الرسول صلى الله عليه وسلم خاصة دون الفعل والتقرير لأن الأقسام من الخاص أو العام أو غيرهما كما سبق في بحث الكتاب إنما يتأتى في القول دون الفعل فافهم.

(٢) وعدد سننه صلى الله عليه وسلم أكثر من عدد الرمل والحصى ذكر هذا على سبيل المبالغة في بيان كثرة أحاديثه صلى الله عليه وسلم وقد قام العلماء رضي الله عنهم بجمعها وضبطها وتدوينها في الكتب ومنعها من الضياع فجزاهم الله عنا وعن الإسلام والمسلمين خير الجزاء.

فصل في أقسام الخبر

خبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بمنزلة الكتاب في حق لزوم العلم والعمل به فإن من أطاعه فقد أطاع الله تعالى (١)

(١) اعلم أنه قد أجمع أهل السنة على حجية السنة والبراهين على ذلك كثيرة منها قوله تعالى ﴿ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ ﴾ (آل عمران: ٣٢) وقال سبحانه ﴿ مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ﴾ (النساء: ٨٠) وقال تعالى ﴿ وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولَ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ (الحشر: ٧) ودلائل القرآن على وجوب اتباع الرسول فيما شرعه كثيرة وهي تدل دلالة قاطعة على وجوب اتباع الرسول فيما شرعه وأن طاعته هي طاعة الله عز وجل وقد أجمع الصحابة رضي الله عنهم في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم وبعد وفاته على وجوب اتباع سنته ولهذا قال سيدنا معاذ رضي الله عنه حين بعثه النبي إلى اليمن فإن لم أجد في كتاب الله حكم ما أقضي به قضيت بسنة رسول الله وحديثه عند أحمد وأبي داود والترمذي.

وكان أبو بكر الصديق وعمر وعثمان وعلي والصحابة كلهم رضي الله عنهم إذا لم يجدوا في كتاب الله عز وجل حكم واقعة بعد وفاته صلى الله عليه وسلم بحثوا في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى هذا انعقد إجماع الأمة.

فما مر ذكره من بحث الخاص والعام والمشارك والمؤول والمجمل في الكتاب فهو كذلك في حق السنة (١) إلا أن الشبهة في باب الخبر في ثبوته من رسول الله صلى الله عليه وسلم واتصاله به ولهذا المعنى صار الخبر على ثلاثة أقسام:

(١) قسم صح من رسول الله صلى الله عليه وسلم وثبت منه بلا شبهة وهو المتواتر.

(٢) وقسم فيه ضرب شبهة وهو المشهور.

(٣) وقسم فيه احتمال وشبهة وهو الأحاد (٢).

(١) أي تأتي تلك الأقسام كاملة في مبحث السنة لأن قوله صلى الله عليه وسلم حجة مثل الكتاب ووحى مثل الكتاب قال تعالى ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۚ ۝٢ ۚ إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۚ ۝٤ ﴾ (النجم) وهو كلام مستجمع لوجوه الفصاحة والبلاغة فتجري فيه هذه الأقسام أيضاً ولأنها تجري فيه لم يحتج المصنف لإعادة ذكرها هنا مرة ثانية خشية الإطالة بالتكرار.

(٢) بعد أن بين المصنف رحمه الله أن السنة كالكتاب في وجوب العلم والعمل شرع يبين الفرق بين الكتاب والخبر والفرق هو أن الكتاب ثبوته متواتراً فقد نقل إلينا نقلاً متواتراً بخلاف الخبر فإنه لم ينقل إلينا جميعه نقلاً متواتراً بل فيه المتواتر والمشهور والأحاد لذلك احتاج إلى تفصيل وبيان فوضح المصنف ذلك بقوله إلا أن الفرق بين الكتاب والخبر أن الخبر أمكنت الشبهة في ثبوته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واتصاله به لذلك صار الخبر على ثلاثة أقسام:

١. قسم صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وثبت منه بلا شبهة وهو المتواتر.

٢. قسم فيه ضرب شبهة وهو المشهور.

٣. قسم فيه احتمال وشبهة وهو أخبار الأحاد.

تعريف المتواتر

فالمتواتر ما نقله جماعة عن جماعة لا يتصور توافقهم على الكذب لكثرتهم واتصل بك هكذا (١)

(١) التواتر لغة: تتابع الأشياء وبينها فجوات وفترات يقال تواترت الإبل والقطا وغيرها إذا جاء بعضها في إثر بعض ولم يجئن مصطفات فإذا لم تكن بينها فترة فليست هي متواترة وإنما هي متداركة. واصطلاحاً عرفه الإمام الشاشي بقوله: المتواتر ما نقله جماعة عن جماعة لا يتصور توافقهم على الكذب لكثرتهم واتصل بك هكذا أي اتصل بك على هذه الصفة في كثرة الناقلين من أوله إلى أن يتصل بك بأن يكون أوله كآخره وأوسطه كطرفيه.

وللمتواتر عند المحققين من علماء الحنفية شروط ثلاثة ذكرها ابن الساعاتي في بديع النظام بقوله اتفقوا في التواتر على شروط أما في المخبرين فإن يبلغوا عدداً يمتنع معه التواطؤ على الكذب مستنديين إلى الحس مع تساوي الطرفين والواسطة.

وقال المحقق ابن الهمام رحمه الله في التحرير وشروط التواتر:

١. تعدد النقلة بحيث يمنع التواطؤ عادةً.

٢. والاستناد إلى الحس لا إلى العقل.

٣. واستواء الطرفين والوسط.

وممن صرح بهذه الشروط البخاري في كشف الأسرار والكاكي والبابرتي والفتناري والشمني وابن أمير حاج وابن ملك وابن نجيم وأمير بادشاه وملا القاري والإزميري وابن عابدين رحمهم الله تعالى.

والمختار عند الحنفية أنه لا يشترط للتواتر عدد معين لا يحصل إلا به بل الضابط عندنا حصول العلم فمتى حصل العلم عد متواتراً

قلّ العدد أم كثر، قال الإمام الجصاص رحمه الله في الفصول وذكر عيسى بن أبان رحمه الله أنه ليس لما يوجب العلم من هذه الأخبار حدّ معلوم ولا عدة محصورة وقال ابن الساعاتي في بديع النظام الصحيح أنه لا ينحصر في عدد فضابطه ما حصل العلم عنده. ومعنى استناده إلى الحس أن يكون المخبر به أمراً محسوساً إما حس البصر أو حس السمع أما إذا كان أمراً معقولاً أو مضموناً فإن التواتر فيه لا يوجب العلم يقيناً، قاله علاء الدين السمرقندي في الميزان، وتقييد السمرقندي الأمر المحسوس بالسمع والبصر لكونهما غالباً وإلا فلا اختصاص بهما فقد صرح ابن أمير حاج وغيره أن يكون محسوساً بإحدى الحواس الخمس.

مثاله (١) نقل القرآن وأعداد الركعات ومقادير الزكاة

- (١) مثال المتواتر المطلق دون المتواتر من السنة: نقل القرآن الكريم إلينا ونقل عدد ركعات الصلوات المفروضة ومقادير الزكاة. ويمكن تقسيم المتواتر من خلال الأمثلة التي ذكرها علماءنا الحنفية للمتواتر إلى قسمين هما: متواتر لفظي ومتواتر معنوي.
- أما المتواتر اللفظي: فكنقل القرآن الكريم حيث حملته الأمة جيلاً عن جيل من عهد النبي صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا بحروفه وألفاظه التي نزل بها الوحي من السماء.
 - وأما المتواتر المعنوي: فكنقل الصلوات الخمس وأعداد الركعات ومقادير الزكوات وما أشبه ذلك من الفرائض والسنن التي يقع العلم بها ضرورة ولا إمكان للشك فيها أو التردد في قبولها ويستوي في معرفتها خاصة الناس وعامتهم.

والمشهور ما كان أوله كالأحاد ثم اشتهر في العصر الثاني
والثالث وتلقته الأمة بالقبول فصار كالمتواتر حتى اتصل بك (١) وذلك
مثل حديث المسح على الخف والرجم في باب الزنا

(١) المشهور لغة: صفة على صيغة اسم المفعول من الفعل الثلاثي
(شَهَرَ) وهو كما يقول ابن فارس: أصل صحيح يدل على وضوح في
الأمر وإضاءة والشهرة وضوح الأمر وظهوره وقد شَهَرَ فلان في
الناس بكذا فهو مشهور، واصطلاحاً عرفه جمهور الحنفية ومنهم
المصنف بأنه ما كان من الأحاد في القرن الأول ثم انتشر في القرن الثاني
والثالث فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب فالعبرة
للانتشار والتلقي عندهم في القرن الثاني والثالث ولا اعتبار للتلقي
بعد القرون الثلاثة لأن عامة الأخبار قد اشتهرت بعدها.

ثم المتواتر يوجب العلم القطعي ويكون رده كفراً (١) والمشهور
يوجب علم الطمأنينة ويكون رده بدعة (٢) ولا خلاف بين العلماء في
لزوم العمل بهما وإنما الكلام في الأحاد (٣)

(١) حكم المتواتر: بيّنه الإمام عيسى بن أبان رحمه الله بقوله وهو
يتحدث عن العلم الحاصل بالمتواتر ما نصه العلم بهذه الأشياء علم
اضطرار وإلزام لما لزم من جملة هذه الشرائع فمن ردها كان ذلك رداً
على النبي صلى الله عليه وسلم كأنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم
يقول ذلك فرده عليه فيكون بذلك كافراً خارجاً عن ملة الإسلام لأن
العلم بهذا علم ضروري كالعلم بالمحسوسات والمشاهدات. اهـ نقله
الخصاص رحمه الله في الفصول ولا أعلم خلافاً في هذا عند الحنفية.

(٢) ذهب جمهور الحنفية إلى أن المشهور يفيد الطمأنينة لا العلم فيكون
رده بدعة لأن في إنكاره تخطئة لأهل العصر الثاني في قبولهم إياه وتخطئة
السلف بدعة وضلالة.

(٣) لا خلاف بين العلماء في لزوم العمل بالحديث المتواتر والمشهور
وإنما الكلام في أخبار الأحاد هل توجب العلم والعمل أم العمل فقط
وسياتي بيان ذلك في الكلام على الأحاد.

فنقول خبر الواحد هو ما نقله واحد عن واحد أو واحد عن جماعة أو جماعة عن واحد ولا عبرة للعدد إذا لم يبلغ حد المشهور (١) وهو يوجب العمل به في الأحكام الشرعية (٢) بشرط إسلام الراوي وعدالته وضبطه وعقله واتصل بك ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا الشرط (٣)

(١) الآحاد لغة: جمع الواحد وهو الفرد. واصطلاحاً: ما نقله راوٍ أو أكثر إذا لم يبلغوا حدَّ الاشتهار.
(٢) حكم الآحاد: أنه يوجب العمل به دون العلم كما صرح به علماء الحنفية، قال الإمام السرخسي رحمه الله: ومذهبنا أنه يوجب العمل ولا يوجب العلم يقيناً. هـ وإلى هذا ذهب المالكية والشافعية.
ونقل بعض الحنفية عن الحنابلة أن خبر الآحاد يوجب العلم بخبر الواحد وهذا رأي مرجوح عند الحنابلة والراجح عندهم أنه لا يوجب العلم وإنما يوجب العمل، قال العلامة أبو الوفاء بن عقيل الحنبلي في الواضح في أصول الفقه خبر الواحد لا يوجب العلم لا الضروري ولا المكتسب على الصحيح من الروايتين عن صاحبنا. هـ ويعني بصاحبنا الإمام أحمد رحمه الله وحمل الحنابلة ما روي عن الإمام أحمد من إيجاب الآحاد العلم على الآحاد المحفوف بالقرائن كتلقي الأمة له بالقبول فافهم.

(٣) شرع المصنف رحمه الله يتكلم عن شروط خبر الآحاد فذكر منها أربعة هي: الإسلام والعدالة والضبط والعقل.
فيشترط في قبول خبر الراوي أن يكون مسلماً فلا يقبل خبر الكافر في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم والإسلام شرط الأداء لا التحمل.

والشرط الثاني عدالة الراوي والعدالة لغة: الاستقامة وضده الجور واصطلاحاً: على ما عرفه ابن الساعاتي وجماعة كبيرة من علماء الحنفية: ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمروءة.

وقسم الحنفية العدالة إلى قسمين:

• الأول: عدالة ظاهرة وهي ما ثبت بظاهر الإسلام واعتدال العقل.
• الثاني: عدالة باطنة وهي لا تدرك مداها ولا يعرفها إلا الله فاعتبر في ذلك ما لا يؤدي إلى الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة فإذا وجدنا الرجل بعد النظر في باطن من ملاته لا يرتكب ما يعتقد حراماً بدينه وعقله كان عدلاً لاستقامته على سواء الحجة وترجح جهة صدقه من خبره على كذبه.

وصرح علماء الحنفية أن العدالة مشروطة في الراوي بنوعيتها ولا يكفيه النوع الأول وهو ما ثبت بظاهر الإسلام.

ويشترط في الراوي الضبط والضببط لغة: لزوم شيء لا يفارقه في كل شيء وضبط الشيء حفظه بالحزم.

واصطلاحاً: سماع الكلام كما يحق سماعه وفهم معناه وحفظه ببذل مجهوده والثبات عليه إلى أن يؤدي غيره هكذا عرفه البزدوي في كنز الوصول والسرخسي في أصوله.

ثم الضبط على نوعين: ظاهر وباطن

• أما الظاهر: فضبط متن الحديث ومعناه من حيث اللغة.
• وأما الباطن: فهو أن ينظم إلى هذا الظاهر ضبط معناه فقهاً وشرعية وحاصله أن يكون فقيهاً.

والشرط في الراوي هو الضبط الظاهر أما الباطن فليس بشرط نعم هو من باب الترجيح والكمال.

قال الإمام البزدوي رحمه الله في كنز الوصول وهو نوعان:

• ضبط المتن بصيغته ومعناه لغة.

• والثاني أن ينضم إلى هذه الجملة ضبط معناه فقهاً وشرعية وهذا أكملهما والمطلق من الضبط يتناول الكامل.
ولهذا لم يكن خبر من اشتدت غفلته خِلقة أو مسامحة أو مجازفة حجة لعدم القسم الأول من الضبط.
ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عند معارضة من عرف بالفقه في باب الترجيح وهو مذهبنا في الترجيح.
والحاصل أن الشرط عند الحنفية رجحان ضبط الراوي على غفلته فإن كان ضابطاً في أكثر أحواله فروايته مقبولة وإلا فلا.
والضبط يعرف بأمرين:

١. الأول: أن يكون مشهوراً بين الأئمة النقاد بالضبط والإتقان.
 ٢. والثاني: أن يكون حديثه مطابقاً لأحاديث الضابطين وكذلك سيرته لسيرة الضابطين بأن يراقب ليلاً ونهاراً كما يراقب الضابط.
- والشرط الرابع العقل والعقل نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي إليه درك الحواس فيبتدئ المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله بتوفيق الله عز وجل.
- ثم هو كامل وقاصر والشرط في الرواية الكامل منه وهو البلوغ فلا حجة في خبر الصبي والبلوغ شرط الأداء لا التحمل فلو تحمله الصبي ثم أداه حالة البلوغ يصح اتفاقاً.

ثم الراوي في الأصل قسمان:

القسم الأول معروف بالعلم والاجتهاد كالخلفاء الأربعة وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأمثالهم رضي الله عنهم فإذا صححت عندك روايتهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يكون العمل بروايتهم أولى من العمل بالقياس ولهذا روى محمد رحمه الله حديث الأعرابي الذي كان في عينه سوء في مسألة القهقهة وترك القياس به وروى حديث تأخير النساء في مسألة المحاذاة وترك القياس به وروى عن عائشة حديث القيء وترك القياس به وروى عن ابن مسعود حديث السهو بعد السلام وترك القياس به.

والقسم الثاني من الرواة هم المعروفون بالحفظ والعدالة دون الاجتهاد والفتوى كأبي هريرة وأنس بن مالك فإذا صححت رواية مثلها عندك فإن وافق الخبر القياس فلا خفاء في لزوم العمل به وإن خالفه كان العمل بالقياس أولى مثاله ما روى أبو هريرة الوضوء مما مسته النار فقال له ابن عباس أرأيت لو توضأت بماء سخين أكنت تتوضأ منه فسكت وإنما رده بالقياس إذ لو كان عنده خبر لرواه وعلى هذا ترك أصحابنا رواية أبي هريرة في مسألة المصراة بالقياس (١)

(١) هذا مبحث عظيم ومهم ويحتاج إلى إيضاح وبيان وتقريره كالتالي:
إذا تعارض الخبر والقياس فأيهما يقدم هل يقدم الخبر على القياس مطلقاً أم يقدم الخبر على القياس بشرط أن يكون راوي الخبر فقيهاً وإلا قدم القياس على الخبر هذا عنوان البحث وأصل الموضوع، إذا تقرر هذا عندك فأعلم أن أكثر الحنفية قدموا الخبر على القياس مطلقاً نصوصهم في ذلك:

١. روى الدوري عن ابن معين في تاريخه عن عبيد بن قرة قال سمعت يحيى بن زكريا يقول شهدت سفیان وأتاه رجل فقال ما تنقم على أبي حنيفة قال وماله قال: سمعته يقول أخذ بكتاب الله فما لم أجد فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسوله أخذ بقول أصحابه أخذ بقول من شئت منهم وأدع قول من شئت ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم فإذا انتهى الأمر أو جاء الأمر إلى إبراهيم والشعبي وابن سيرين والحسن وعطاء وسعيد بن المسيب وعدد رجالاً فقوم اجتهدوا فأجتهد كما اجتهدوا، وروى هذا عن أبي حنيفة جمع غفير منهم الحافظ بن أبي العوام في مناقب أبي حنيفة والحافظ الصيمري في أخبار أبي حنيفة والحافظ ابن عبد البر في الانتقاء والحافظ البيهقي في المدخل إلى السنن الكبرى والخطيب في تاريخه والحافظ المزي في تهذيب الكمال والحافظ ابن حجر في تهذيب التهذيب والحافظ الذهبي في مناقب أبي حنيفة والحافظ السيوطي في تبيين الصحيفة والحافظ الصالح في عقود الجمان.

٢. روى أبو نعيم الأصبهاني في مسند أبي حنيفة والبيهقي في المدخل واللفظ له عن ابن المبارك قال: سمعت أبا حنيفة يقول إذا جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم فعلى الرأس والعين وإذا جاء عن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم نختر من قولهم وإذا جاء عن التابعين زاحمناهم وقد روى نحو هذا الخبر عن أبي حنيفة رضي الله عنه خمسة من أصحابه هم:

(١) أبو يوسف القاضي رواه الحافظ الصيمري في أخبار أبي حنيفة عن أبي يوسف سمعت أبا حنيفة يقول إذا جاء الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم عن الثقات أخذنا به فإذا جاء عن أصحابه لم نخرج عن أقاويلهم فإذا جاء عن التابعين زاحمناهم.

٢) عن أبي حمزة محمد بن ميمون السُّكَّرِي رَوَاهُ الْحَافِظُ ابْنُ أَبِي الْعَوَامِ وَالْحَافِظُ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ.

٣) وَأَبُو عَصْمَةَ نُوحُ الْجَامِعِ رَوَاهُ ابْنُ أَبِي الْعَوَامِ وَابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ.

٤) وَالْحَسَنُ بْنُ زِيَادِ الْوَلُّوِيِّ رَوَاهُ الْمَوْفِقُ فِي الْمَنَاقِبِ وَالْحَافِظُ الدَّمَشَقِيُّ فِي الْعُقُودِ.

٥) وَعَبْدُ الْكَرِيمِ بْنُ هَلَالٍ رَوَاهُ الْمَوْفِقُ فِي الْمَنَاقِبِ.

دَلَّتْ هَذِهِ النُّصُوصُ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّهُ كَانَ يُقَدِّمُ الْخَبَرَ عَلَى الْقِيَاسِ مُطْلَقًا سِوَاءَ كَانَ الرَّائِي فُقِيهًا أَوْ لَا.

وَقَدْ رَوَى الْفَسْوِيُّ فِي الْمَعْرِفَةِ وَالتَّارِيخُ وَابْنُ عَدِي فِي الْكَامِلِ عَنْ وَكَيْعٍ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ أَنَّهُ قَالَ الْبَوْلُ فِي الْمَسْجِدِ أَحْسَنُ مِنْ بَعْضِ الْقِيَاسِ وَرَوَاهُ ابْنُ حَزْمٍ فِي الْإِحْكَامِ فِي أَصُولِ الْأَحْكَامِ وَالبِيهَقِيُّ فِي الْمَدْخَلِ وَالْخَطِيبُ فِي الْفُقَيْهِ وَالتَّفَقُّهِ وَفَسَّرَهُ بِالْقِيَاسِ الْمَخَالَفَ لِلنَّصِّ وَلَفِظَ الْخَطِيبِ قَدْ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ فِي عَيْبِ الْقِيَاسِ قَوْلًا يُحْمَلُ عَلَى أَنَّهُ أَرَادَ بِهِ الْقِيَاسَ الْمَخَالَفَ لِلنَّصِّ ثُمَّ سَاقَ رَوَايَةَ وَكَيْعٍ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ الْمَتَّقِمَةَ.

وَقَدْ وَصَلَ إِلَى أَبِي حَنِيفَةَ طَعَنَ بَعْضُ النَّاسِ فِيهِ بِتَقْدِيمِ الْقِيَاسِ عَلَى الْأَثَرِ فَرَدَّ هَذَا الطَّعْنَ أَبْلَغَ رَدٍّ فِي مَا رَوَى ابْنُ أَبِي الْعَوَامِ فِي مَنَاقِبِهِ وَالْمَوْفِقُ الْمَكِّيُّ فِي الْمَنَاقِبِ بِسَنَدِهِمَا إِلَى نَعِيمِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ سَمِعْتُ أَبَا حَنِيفَةَ يَقُولُ عَجَبًا لِلنَّاسِ يَقُولُونَ أَفْتِي بِالرَّأْيِ مَا أَفْتِي إِلَّا بِالْأَثَرِ.

وَقَالَ الْإِمَامُ الْحَافِظُ الْحِجَّةُ اللَّغْوِيُّ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الشَّيْبَانِيُّ فِي كِتَابِهِ الْحِجَّةُ عَلَى أَهْلِ الْمَدِينَةِ وَهُوَ يَتَحَدَّثُ عَنِ الْأَكْلِ وَالشَّرْبِ نَاسِيًا فِي رَمَضَانَ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: لَوْلَا مَا جَاءَ فِي هَذِهِ الْأَثَارِ لِأَمْرٍ بِالْقَضَاءِ وَقَالَ ابْنُ حَزْمٍ فِي الْإِحْكَامِ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: الْخَبْرُ الْمُرْسَلُ وَالضَّعِيفُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْلَى مِنَ الْقِيَاسِ وَلَا يَحِلُّ الْقِيَاسُ مَعَ وَجُودِهِ.

فهذه النصوص تنادي بأعلى صوتها أن أبا حنيفة كان يقدم الخبر على القياس كما تظهر الاعتناء البالغ بالأثر والحديث عند أبي حنيفة حيث قدم الأثر والحديث ولو كان ضعيفاً على القياس وقد نقل الحافظ الزبيدي في عقود الجواهر عن أبي حنيفة أنه كان يقول ضعيف الحديث أحب إليّ من آراء الرجال، وبهذا شهد الأئمة لأبي حنيفة وأثنوا عليه خيراً فقد روى حافظ المغرب ابن عبد البر في الإنتقاء وحافظ المشرق الخطيب في تاريخ بغداد عن الفضيل بن عياض أنه قال وهو يصف أبا حنيفة: وكان إذا وردت عليه مسألة فيها حديث صحيح اتبعه وإن كان عن الصحابة والتابعين وإلا فقياس فأحسن القياس.

وروى الحافظ الموفق في المناقب عن زفر بن هذيل صاحب أبي حنيفة أنه قال: لا تلتفتوا إلى كلام المخالفين فإن أبا حنيفة وأصحابنا لم يقولوا في مسألة إلا من الكتاب والسنة والأقوال الصحيحة ثم قاسوا بعد عليهما.

فهذه شهادة رجل خالطه وعاصره وتلمذ عليه فهو أعلم به من غيره وقد قال ابن تيمية رحمه الله في مجموع الفتاوى: أبو يوسف ومحمد وزفر أعلم الناس بأبي حنيفة. هـ. ويقول أبي حنيفة في تقديم الخبر على القياس قال زفر وأبو يوسف ومحمد أما زفر فقد روى الخطيب في الفقيه والمتفقه بسنده إلى زفر أنه قال: إنما نأخذ بالرأي ما لم يجيء الأثر فإذا جاء الأثر تركنا الرأي.

وأما أبو يوسف رحمه الله فهو يقدم آثار الصحابة على القياس فما ظنك بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ترى ذلك في مواضع متعددة من كتاب الخراج قال الإمام الجصاص رحمه الله في فصوله: كان أبو الحسن - يعني الكرخي - يقول كثيراً ما أرى لأبي يوسف في أضعاف مسائله يقول: القياس كذا إلا أني تركته للأثر وذلك الأثر قول صحابي لا يعرف عن غيره من نظرائه خلاف.

وأما محمد رحمه الله فقد قال في كتابه الحججة: وهو يتحدث عن الموضوع بالقهقهة لولا ما جاء من الآثار كان القياس على ما قال أهل المدينة ولكن لا قياس مع أثر وليس ينبغي إلا أن ينقاد للآثار. وإلى هذا الرأي ذهب من الحنفية الإمام الكرخي فهو يقدم الخبر على القياس مطلقاً سواء كان راويه فقيهاً أم لا قال البزدوي وإليه مال أكثر العلماء لأن التغيير من الراوي بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر أنه يروي كما سمع ولو غير لغير على وجه لا يتغير المعنى هذا هو الظاهر من أحوال الصحابة والرؤاة العدول لأن الأخبار وردت بلسانهم فعلمهم باللسان يمنع من غفلتهم من المعنى وعدم وقوفهم عليه وعدالتهم وتقواهم تدفع تهمة التزايد عليه والنقصان عنه. هـ.

وقوى هذا الأصل العلامة الأصولي أحمد بن الساعاتي في بديع النظام واستدل له بقوله: إن الخبر أقوى في غلبة الظن لأنه مجتهد فيه في العدالة والدلالة والقياس مجتهد فيه في ثبوت حكم الأصل وكونه معللاً وصلاحيه الوصف للتعليل ونفي المعارض في الأصل وفي وجوده في الفرع ونفي المعارض فيه فاحتمال الخطأ في الخبر أقل.

واختار هذا الرأي الموفق المكي والحوارزمي والكاكي والقرشي والتفتازاني وابن ملك وابن نجيم والإزميري والقاري والحصكفي وابن عابدين وأبو الحسن السندي الكبير والشاه الدهلوي وعبد الحق الدهلوي والزبيدي واللكنوي والكشميري ومحمد بخيت المطيعي والمحلاوي والتهانوي وغيرهم.

وذهب قليل من الحنفية إلى أن شرط تقديم الخبر على القياس أن يكون راويه فقيهاً فالخبر المخالف لجميع الأقيسة لا يقبل من الراوي غير الفقيه.

وهذا رأي الحافظ عيسى بن أبان واختاره من الحنفية الجصاص
والدبوسي والسرخسي والشاشي والإخسيكتي والخبازي وسبط ابن
الجوزي والنسفي والسغناقي وصدر الشريعة والإتقاني وابن الحنبلي في
قفو الأثر.

فهؤلاء قسموا الراوي إلى قسمين:

• قسم معروف بالعلم والاجتهاد: كالخلفاء الأربعة وعبد الله بن
مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت ومعاذ بن
جبل وأمثالهم رضي الله عنهم فإذا صحت عندك روايتهم عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم يكون العمل بروايتهم أولى من العمل
بالقياس.

وبناءً على هذا الأصل عمل الإمام محمد رحمه الله بالأحاديث
الأربعة الآتية وترك القياس بالخبر:

(١) روى الإمام محمد رحمه الله حديث الأعرابي الذي كان في عينه سوء
في مسألة القهقهة وترك القياس به ونص محمد رحمه الله في كتاب الآثار
أخبرنا أبو حنيفة قال حدثنا منصور بن زاذان عن الحسن البصري رحمه
الله عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: بينما هو في الصلاة إذ أقبل
أعمى من قبل القبلة يريد الصلاة والقوم في صلاة الفجر فوقع في زبية
- الزبية بضم الزاي وسكون الموحدة بعده ياء الحفرة - فاستضحك
بعض القوم حتى قهقهه فلما فرغ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
قال: من كان قهقهه منكم فليعد الوضوء والصلاة.

ورواه الإمام أبو يوسف رحمه الله في الآثار عن أبي حنيفة عن
منصور بن زاذان عن الحسن بن معبد عن النبي صلى الله عليه وسلم
وهو معبد بن أبي معبد صحابي رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو صغير لما هاجر قاله ابن منزه وأبو نعيم.

فعمل محمد رحمه الله بهذا الحديث وترك القياس وهو أن القهقهة ليست بنجس خارج فهو كسائر ما لا يكون ناقضاً للوضوء ولكننا تركنا هذا القياس عملاً بالحديث المذكور.

(٢) وروى محمد رحمه الله حديث تأخير النساء في مسألة المحاذاة وترك القياس به ونص محمد رحمه الله في كتاب الآثار أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن ابراهيم قال: إذا صلت المرأة إلى جانب الرجل وكانا في صلاة واحدة فسدت صلاته قال محمد: وبه نأخذ وهو قول أبي حنيفة رضي الله عنه.

وأخرجه الإمام أبو يوسف رحمه الله في الآثار ولفظه أنه قال في الرجل يصلي وعن يمينه أو عن يساره أو بحدائه امرأة تصلي أنه يعيد الصلاة وإن كان بينهما مقدار مؤخرة الرجل أجزاء.

وأخرجه ابن خسر و من طريق الحسن بن زياد عن أبي حنيفة عن حماد عن ابراهيم أنه قال: إذا قامت المرأة إلى جنب رجل وهما يصليان صلاة واحدة فسدت عليه صلاته.

وأخرج عبد الرازق في مصنفه قال أخبرنا سفيان الثوري عن الأعمش عن ابراهيم عن أبي معمر عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: كان الرجال والنساء في بني اسرائيل يصلون جميعاً فكانت المرأة تلبس القالبين فتقوم عليهما فتواعد خليلها فألقي عليهن الحيض فكان ابن مسعود يقول أخروهن من حيث أخرهن الله قيل فما القالبان قال: أرجل من خشب تتخذها النساء يتشرفن الرجال في المساجد. ومن طريق عبد الرازق رواه الطبراني في معجمه.

فعمل محمد رحمه الله بهذا الحديث وترك القياس وهو ان المحاذاة لا تفسد الصلاة ولكننا تركنا هذا القياس عملاً بالحديث المذكور.

(٣) وروى محمد حديث القبيء وترك القياس به ونص محمد في الآثار أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن ابراهيم قال: إذا قلت ملئ فيك فأعد

وضوئك وإذا كان أقل من ملىء فيك فلا تعد وضوئك قال محمد وهذا قول أبي حنيفة رضي الله عنه وبه نأخذ.

وأخرجه أبو يوسف في الآثار ولفظه إذا قلس الرجل ملىء فيه فعليه الوضوء وإذا لم يكن ملىء فيه فليس عليه الوضوء.

وأخرج ابن أبي شيبة في مصنفه عن الشعبي والحكم وإبراهيم وعطاء والقاسم وسالم نحوه.

وروى ابن ماجه والدارقطني حديث عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من قاء أو رعف أو أمدئ في صلاته فلينصرف وليتوضأ وليبين على ما مضى من صلاته ما لم يتكلم وأعمل بالإرسال والمرسل حجة عندنا.

وأخرج أحمد والترمذي عن معدان بن أبي طلحة عن أبي الدرداء أن النبي صلى الله عليه وسلم قاء فتوضأ فلقيت ثوبان في مسجد دمشق فذكرت له ذلك فقال صدق أنا صببت له وضوئه.

فعمل محمد رحمه الله بهذا الحديث وترك القياس وهو أن القيء لا ينقض الوضوء ولكننا تركنا هذا القياس عملاً بالحديث المذكور. (٤) وروى حديث السهو بعد السلام وترك القياس به.

روى محمد رحمه الله في كتابه الحجّة عن مسعر بن كدام عن منصور بن المعتمر عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه صلى ذات يوم فزاد أو نقص فقبل له فقال: من شك في صلاته فليتحرم ثم ليسلم ويسجد سجدة. فعمل محمد رحمه الله بهذا الحديث وترك القياس وهو أن يسجد قبل السلام لأنه جابر لنقصان الصلاة ولكننا تركنا القياس عملاً بالحديث المذكور.

والقسم الثاني من الرواة هم المعروفون بالحفظ والعدالة دون الاجتهاد والفتوى: كأبي هريرة وأنس بن مالك فإذا صحت رواية مثلها عندك

فإن وافق الخبر القياس فلا خفاء في لزوم العمل به وإن خالفه كان العمل بالقياس أولى مثاله ما روى أبو هريرة الوضوء مما مسته النار فقال له ابن عباس أرأيت لو توضأت بهاء سخين أكنت تتوضأ منه فسكت وإنما رده بالقياس إذ لو كان عنده خبر لرواه وعلى هذا ترك أصحابنا رواية أبي هريرة في مسألة المصراة بالقياس.

أقول: علمت سابقاً أن أكثر الحنفية قرروا العمل بالخبر وتقديمه على القياس مطلقاً وهو الراجح والقليل من الحنفية فرقوا بين الراوي الفقيه فقدموا خبره على القياس والراوي العدل غير الفقيه إذا روى مخالفاً للقياس فقدموا القياس على روايته وهذا رأي عيسى بن أبان ووافقه عليه الدبوسي والسرخسي والشاشي والإخسيكتي والخبازي وسبط ابن الجوزي والنسفي والسغناقي وصدر الشريعة والإتقاني والدهلوي وابن الحنبلي والفرهاروي وهذا مرجوح عند المحققين من الحنفية.

ومعلوم أن الصحابة رضوان الله عليهم كلهم عدول ومعلوم أيضاً أنهم ليسوا جميعاً فقهاء فمن الفقهاء مثلاً أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وابن مسعود رضي الله عنهم وغيرهم ومن غير الفقهاء معاوية بن الحكم السلمي وغيره.

ولا شك في عدالة أبي هريرة رضي الله عنه وضبطه وكثرة روايته وقوة حفظه وجلالة مقامه لكن هل هو معدود في الفقهاء أم لا؟ أكثر الحنفية وهو الحق عدوه من الفقهاء المجتهدين كيف لا وقد روى ابن سعد في الطبقات واللفظ له وأحمد في مسنده وابن عساكر في تاريخ دمشق عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنه قال وهو يخاطب أبا هريرة لما حدثه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من شهد جنازة فله قيراط وصدقته عائشة رضي الله عنها، أنت أعلمنا يا أبا هريرة برسول الله صلى الله عليه وسلم واحفظنا لحديثه.

فقد وصفه ابن عمر رضي الله عنهما بالعلم وهو الفقه لتقابله بالحفظ وابن عمر من فقهاء الصحابة رضي الله عنهم قال الإمام الحجة محمد بن الحسن الشيباني في كتاب الحجة على أهل المدينة: ابن عمر من فقهاء أهل المدينة والمقتدى بهم. فمن يقول فيه ابن عمر أعلمنا كيف لا يكون فقيهاً.

وروى مالك في الموطأ والشافعي في مسنده أن ابن الزبير سئل عن رجل طلق ثلاثاً قبل الدخول فبعثه إلى أبي هريرة وابن عباس وكانا عند عائشة رضي الله عنهم فقال ابن عباس لأبي هريرة أفته يا أبا هريرة فقد جاءتك معضلة فقال الواحدة تبينها والثلاثة تحرمها فأمره ابن عباس بالإفتاء فدل على فقهه أبي هريرة وأهليته للإفتاء وقد نص محمد بن الحسن على فقه ابن عباس في الحجة في باب نكاح المحرم وهو يتكلم على حديث ميمونة ما نصه وبلغنا عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما وهي - أي ميمونة - خالته مع فقهه وعلمه لا شك فيه ثم ساق الحديث فما ظنك برجل يعتمد عليه ابن عباس في الفقه وهو من فقهاء الصحابة.

وروى ابن سعد في الطبقات عن زياد بن مينا أنه قال بعد ذكر فقهاء أهل المدينة الذين صارت إليهم الفتوى منهم ابن عباس وابن عمر وأبو سعيد الخدري وأبو هريرة وجابر بن عبد الله.

وكان عداد أبي هريرة من الفقهاء عند غير واحد من الأعلام كالواقدي و ابن سعد والذهبي في السير حيث قال الإمام الفقيه المجتهد الحافظ ونص على هذا جمع من الحنفية منهم:

١. العلامة الأصولي عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار حيث قال على أنا لا نسلم أن أبا هريرة رضي الله عنه لم يكن فقيهاً بل كان فقيهاً ولم يعدم شيئاً من أسباب الاجتهاد وقد كان يفتي في زمن الصحابة وما

كان يفتي في ذلك الزمن إلا فقيه مجتهد وكان من عليّة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ... فلا وجه إلى ردّ حديثه بالقياس .

٢ . وقال الإمام المحقق ابن المهام في التحرير وأبو هريرة فقيه .

٣ . علق العلامة بن أمير حاج على قول شيخه بن المهام أبو هريرة فقيه بقوله لم يعدم شيئاً من أسباب الاجتهاد وقد أفتى في زمن الصحابة ولم يكن يفتي في زمنهم إلا مجتهد وروى عنه أكثر من ثمانمائة رجل بين صحابي وتابعي منهم ابن عباس وجابر وأنس وهذا هو الصحيح .

وقد نص على فقه أبي هريرة الكاكي في جامع الأسرار والقرشي في الجواهر المضية وابن ملك في شرح المنار وابن نجيم في فتح الغفار وأمير بادشاه في التيسير وملا القاري في التوضيح والحصكفي في إفاضة الأنوار وابن عابدين في النسبات والسندي الكبير في حاشية النسائي وبحر العلوم في فواتح الرحموت وعبد الحلیم اللكنوي في قمر الأقيار وابن عبد الحي اللكنوي في ظفر الأمانى والمرجاني في حاشية التوضيح والكشميري في العرف الشذي وفيض الباري والمطيعي شيخ الأزهر في سلم الوصول وشبير العثماني في فتح الملهم والكوثري في النكت الطريفة والمحلاوي في تسهيل الوصول والتهانوي في إعلاء السنن فاحفظه ولا تكن من الغافلين .

وذهب بعض الحنفية إلى رد ما خالف الأقيسة كلها من حديثه :

روى الإمام أحمد في العلل ومعرفة الرجال وعنه ابن عساكر في تاريخ دمشق واللفظ لأحمد عن أبي أسامة عن الأعمش قال : كان إبراهيم صيرفياً في الحديث أجيبه بالحديث قال فكتب مما أخذته عن أبي صالح عن أبي هريرة قال : كانوا يتركون أشياء من أحاديث أبي هريرة .

ولفظ ابن عساكر كان إبراهيم صيرفياً فقل ما أتته حدثت إلا انتبه وزاد فيه وكان أبو صالح يحدثنا عن أبي هريرة قال رسول الله صلى

الله عليه وسلم فكنت آتي إبراهيم فأحدثه بها فلما أكثر عليه قال لي:
ما كانوا يأخذون بكل حديث أبي هريرة.

وروى الآجري في سؤالاته عن أبي داود في الجرح والتعديل
عن الأشجعي عن سفيان عن منصور عن إبراهيم قال: كانوا يرون أن
كثيراً من حديث أبي هريرة منسوخ.

فعلم من هذا أن الإمام إبراهيم النخعي رحمه الله كان يأخذ من
حديث أبي هريرة ويدع كما كان يفعله الصحابة كعائشة وابن عمر وابن
عباس رضي الله عنهم وبهم تأثر النخعي.

ثم جاء الإمام القاضي الحافظ عيسى بن أبان تلميذ محمد بن الحسن
الشيباني فأخذ كلام النخعي وجعله قاعدة أساسية وهي أن الراوي
سواء كان صحابياً أو غيره يشترط أن يكون فقيها لقبول خبره إذا
خالف خبره جميع الأقيسة فعيسى بن أبان قدم القياس على الخبر
بشرطين:

• الأول: أن يكون الراوي غير فقيه.

• الثاني: أن يخالف روايته جميع الأقيسة.

فإذا خالفت روايته قياساً دون قياس قدم الخبر على القياس قال
الخصاص في فصوله: قال عيسى بن أبان رحمه الله: ويقبل من حديث
أبي هريرة ما لم يتم وهمه فيه لأنه كان عدلاً وقال أيضاً في موضع آخر:
ويقبل من حديث أبي هريرة ما لم يردده القياس ولم يخالف نظائره من
السنة المعروفة إلا أن يكون شيء من ذلك قبله الصحابة والتابعون ولم
يردوه ا.هـ. المراد نقله من كلام الخصاص.

أقول قد علمت أن أبا هريرة فقيه وكذا أنس بن مالك رضي الله
عنهما وأن ما عليه الاعتماد هو قبول الخبر مطلقاً وتقديمه على القياس
ما لم يكن منسوخاً أو مخالفاً لأصول الشريعة والسنة المشهورة وعيسى
بن أبان رحمه الله ومن وافقه من الحنفية في اشتراطهم لتقديم الخبر على

القياس أن يكون راويه فقيهاً فإن رواه العدل الضابط غير الفقيه
اشترطوا عدم مخالفة الخبر المذكور للأقيسة كلها .

قالوه عن اجتهاد وقصدوا به صيانة الدين وقد وافقهم على ذلك
من المحدثين الحافظ ابن حبان حيث قال في مقدمة كتابه المجروحين
عند ذكر أحاديث الثقات التي لا يجوز الاحتجاج بها ما نصه:

الجنس الرابع الثقة الحافظ إذا حدث من حفظه وليس بفقيه لا
يجوز عندي الاحتجاج بخبره لأن الحفاظ الذين رأيناهم أكثرهم كانوا
يحفظون الطرق والأسانيد دون المتون ا.هـ.

ثم مثل المصنف لرد خبر غير الفقيه بمخالفته للقياس بمثلين:

• الأول: حديث أبي هريرة عند الترمذي قال: قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم الوضوء مما مست النار ولو من ثور أقط - والأقط لبن
مجفف يابس والثور قطعة منه - فقال له بن عباس يا أبا هريرة أنتوضأ
من الدهن أنتوضأ من الحميم وهذا رد من ابن عباس للرواية بالقياس .
قال فقال أبو هريرة: يا بن أخي إذا سمعت حديثاً عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم فلا تضرب له مثلاً. وهو حديث صحيح .

والصحيح أن أبا حنيفة رضي الله عنه لم يرد حديث الوضوء مما
مست النار لأجل مخالفته للقياس أو كون راويه غير فقيه بل إنما رده
لكونه منسوخاً وكذلك رده جمهور المحدثين وعامة الفقهاء لأجل كونه
منسوخاً يدل على هذا رواية البيهقي بسنده إلى عطاء قال: كنت مع ابن
عباس في بيت ميمونة زوج النبي صلى الله عليه وسلم في المسجد
فجعل يعجب ممن يزعم أن الوضوء مما مست النار ويضرب فيه
الأمثال ويقول: إنا نستحم بالماء المسخن ونتوضأ به وندهن بالدهن
المطبوخ وذكر أشياء مما يصيب الناس مما قد مست النار ثم قال: لقد
رأيتني في هذا البيت عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد توضأ ثم
لبس ثيابه فجاءه المؤذن فخرج إلى الصلاة حتى إذا كان في الحجرة

خارجاً من البيت لقيته هدية عضو من شاه فأكل منها لقمة أو لقمتين ثم صلى وما مس ماء وهو حديث صحيح.

وقال الشافعي فيما رواه عنه الزعفراني: إنما قلنا لا يتوضأ منه - أي مما مست النار - لأنه عندنا منسوخ ألا ترى أن عبد الله بن عباس وإنما صحبه بعد الفتح يروي عنه أنه رآه يأكل من كتف شاه ثم صلى ولم يتوضأ وهذا عندنا من أبين الدلالات على أن الوضوء منه منسوخ أو أن أمره بالوضوء منه بالغسل للتنظيف والثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه لم يتوضأ منه ثم أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وابن عباس وعامر بن ربيعة وأبي بن كعب وأبي طلحة كل هؤلاء لم يتوضؤوا منه نقله البيهقي رحمه الله.

أقول وأصرح من هذا كله في النسخ حديث جابر: كان آخر الأمرين من رسول الله ترك الوضوء مما مست النار وهو حديث صحيح رواه أبو داود وغيره.

• المثال الثاني: حديث المصرة وهو في الصحيحين من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اشترى شاة مصرة فليقلب بها فليحلبها فإن رضي حلابها أمسكها وإلا ردها ومعها صاع من تمر وفي لفظ آخر من ابتاع شاة مصرة فهو فيها بالخيار ثلاثة أيام إن شاء أمسكها وإن شاء ردها ومعها صاعاً من تمر.

والمصرة: اسم مفعول من التصرية وهي أن تترك الشاة غير مخلوبة أياماً حتى يجتمع اللبن في ضرعها فيراها الناظر منتفخة الضرع فيرغب في شرائها وهذا الحديث مشتمل على جزئين:

- الأول: ثبوت الخيار للمشتري بعيب التصرية.
 - الثاني: رد صاع من التمر مكان ما حلبه من اللبن.
- فالإمام الشافعي رضي الله عنه عمل بظاهر الحديث في الجزئين.

والإمام مالك وأبو يوسف رضي الله عنهما عملاً بظاهر الحديث في الجزء الأول وتأولوا الجزء الثاني فقال مالك: يجب رد صاع من غالب قوت البلد واحتج بأن التمر كان هو غالب قوتهم في ذلك اليوم وقال أبو يوسف يجب رد قيمة اللبن لأن صاع التمر كان يساوي قيمة البن في ذلك الوقت فلما تغيرت القيمة وجب العود إلى القيمة لأن المضمون في الأصل قيمة اللبن.

وأما أبو حنيفة ومحمد رضي الله عنهما فقد تأولا في كلا جزئي الحديث ولم يعملوا بظاهره ولذلك كثر عليها الشغب في هذه المسألة ورماهما الخصوم بأنها كانا يتركان الحديث الصحيح لأجل القياس وهذا إتهام باطل فما كان لأبي حنيفة ومحمد رضي الله عنهما أن يخالفا الحديث الصحيح لمجرد مخالفته للقياس ولكنها رأيا ظاهر الحديث مخالفاً للأصول الثابتة بالكتاب والسنة والإجماع والقياس كما سيأتي بيانه فحملاً الحديث على محمل يوافق الأصول كما فعل ذلك جمهور الفقهاء في حديث البخاري الظهر يركب بنفقتة إذا كان مرهوناً، فقد ترك جميع الفقهاء ظاهره لمعارضته الأصول المجمع عليها وكما فعل معظم الفقهاء في حديث ابن عباس في جمع الصلاتين بالمدينة فإنه لم يقل أحد بالجمع بين الصلاتين في الحضر من غير مطر أو عذر وكما فعلوا في حديث فإن عاد الرابعة فاقتلوه فإنه لم يقل أحد بوجوب قتل من أخذ مرة رابعة يشرب الخمر كما صرح به الترمذي في العلل وأمثلة ذلك كثيرة لا تحفى على من مارس مباحث الحديث وفقهه فلا ينبغي إصاق التهم والرشق بسهام الملامة لأحد من المجتهدين رضي الله عنهم ووجه مخالفة هذا الحديث للأصول الثابتة في الكتاب والسنة والإجماع والقياس كالتالي:

١. مخالفته للكتاب قال تعالى ﴿فَمَنْ أَعَدَّى عَلَيْكُمْ فَأَعِدُّوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعَدَّى عَلَيْكُمْ﴾ (البقرة: ١٩٤) وقال تعالى ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾

(الشورى: ٤٠) وقال تعالى ﴿ وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ ﴾ (النحل: ١٢٦) هذه الآيات كلها قطعية الثبوت والدلالة على أن الضمان ينبغي أن يكون مساوياً للمتلف ولا سبيل إلى المساواة في مسألة الباب كما سيأتي فامتنع الرد.

٢. مخالفته للسنة حديث المصرة معارض بحديث الخراج بال ضمان وحديث النهي عن بيع الكاليء بالكاليء وحاصل تقريره أن اللبن الذي احتلبه المشتري قد كان بعضه في ملك البائع قبل الشراء وبعضه حدث في ملك المشتري فإذا أوجبنا صاعاً من تمر على المشتري لا يخلو إما أن يكون عوضاً عن مجموع اللبن أو عما كان في وقت وقوع البيع خاصة فإن كان الأول يلزم علينا أن لا يكون الخراج بال ضمان فإن اللبن الذي حدث في ملك المشتري يكون مملوكاً له لا لأن الشاه حينئذ في ضمانه كما هو مقتضى حديث الخراج بال ضمان فكيف يتحمل المشتري صاع التمر عوضاً عنه؟ ألا ترى أنه لو ردها على البائع بعيب غير التصرية لا ضمان عليه عند الشافعية لما شرب من لبنه لحديث الخراج بال ضمان فماله يتحمل الغرامة في عيب التصرية؟

وإن كان الصاع عوضاً عما كان في ضرع الشاه وقت البيع يلزم علينا بيع الكاليء بالكاليء لأن هذا اللبن ليس ملكاً للمشتري لا بحكم البيع فإن البيع قد انفسخ ولا بحكم الخراج بال ضمان لأنه لم يحدث في ضمانه.

فإذا شربه المشتري وأتلفه صار ديناً في ذمته لنقض البيع وكذا صار الصاع أيضاً ديناً عليه عوضاً عنه وهذا هو بيع اللبن بالصاع ديناً وهو غير جائز مطلقاً فعلى أي الوجهين كان يلزم عليك ترك أحد الحديثين إما حديث الخراج بال ضمان أو حديث النهي عن بيع الكاليء بالكاليء.

وأما الإجماع فقد أجمعوا على أن الضمان على قسمين: مثلي
ومعنوي وصاع التمر لا يدخل في أحد من القسمين أما عدم كونه مثلاً
للبن فظاهر وأما عدم كونه قيمة فلا ن ظاهر الحديث قد جعل صاع
التمر بدلاً من اللبن مطلقاً سواء كان قليلاً أو كثيراً فسقط معنى
القيمة.

وأما القياس فهو أننا إن قلنا بجواز رد المصرة فحكم اللبن
مشكل جداً لأن اللبن الذي حله المشتري مشتمل على ما كان في
الضرع وقت العقد وعلى ما تولد بعده فالأول يستحقه البائع وقت
الرد لأنه جزء المبيع والثاني يستحقه المشتري لأنه حدث في ملكه
وضمانه فلا يخلو إما نقول يرد قيمتهما جميعاً ففيه ضرر المشتري لأنه
حينئذ يؤدي قيمة ما حدث في ملكه وهو غير لازم له وإما أن نقول
بعدم أداء قيمتهما جميعاً ففيه ضرر البائع فإنه كان مستحقاً للبن الذي
كان في الضرع وقت العقد لأنه جزء المعقود عليه وإما أن نقول بأداء
قيمة الأول دون الثاني وهذا لا ضرر فيه لأحد ولكنه لا سبيل إليه
لكون مقدار كل من القسمين مجهولاً فلما بطلت هذه الصور الثلاثة
امتنع الرد بالعيب ولا سبيل إلا إلى الرجوع بنقصان القيمة.

ثم قد وقع في حديث الباب اضطراب في ألفاظه فورد في
بعضها صاع من تمر وهو في الصحيحين وفي بعضها عند مسلم صاعاً
من طعام لا سمراء وفي بعضها عند أبي داود مثل أو مثلي لبنها قمحاً
وفي بعضها كما عند أحمد صاعاً من طعام أو صاعاً من تمر وفي بعضها
كما عند البزار صاع من بُر لا سمراء.

فلو قدرنا أن هذا التضمين تعبدي فلا يتعين المضمون به هل
هو تمر أو طعام غير الحنطة أو هو الحنطة ولا يتعين مقداره هل هو
صاع على كل حال أو هو بمثل اللبن أو بمثليه.

من أجل هذه العلة كلها تبين لأبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى أن ظاهر الحديث غير مراد فما هو المراد من الحديث إذن وما هو محمله الصحيح؟

قرر السرخسي في مبسوطه أن هذا الحديث يتعلق بخيار الشرط لا بخيار العيب فمحمل الحديث ما إذا اشترط المشتري الخيار لنفسه وإنما ذكر التحفيل والتصرية لبيان السبب الداعي إلى الخيار فكان للمشتري الخيار لاشترائه ذلك لا لعيب التصرية والدليل على ذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد قيد الخيار في الحديث بثلاثة أيام كما في الصحيح مع أن خيار العيب لا يتقيد بمدة وإنما يتقيد بها خيار الشرط فتبين منه أن الحديث إنما يتحدث عن البيع المشروط فيه الخيار وأما تضمين اللبن بالتمر أو الطعام فهو على طريق الصلح لا على وجه القضاء.

وقرر المحقق أنور شاه أن الحديث محمول على الديانة وذلك لأن التصرية خداع فيجب على البائع ديانة أن يقبل المشتري لاستدراك خداعه بقدر الإمكان وقد صرح الحنفية أن الخادع يجب عليه الفسخ ديانة صرح به المحقق بن الهمام في البيع المكروه وفي باب الإقالة وصرح به ابن عابدين في أواخر البيع المكروه.

فالحنفية يعملون بحديث الباب على وجه الديانة لا على وجه القضاء والتضمين بالتمر يكون على طريق الصلح لا على وجه القضاء فتأمل بعين الإنصاف هداك الله للصواب آمين.

شروط العمل بخبر الواحد (١)

(١) للأحاديث النبوية المروية عن سيد البرية صلى الله عليه وسلم علل قاذحة لا يعرفها إلا الحذاق من أهل العلم هذه العلل القاذحة تمنع من الحكم بصحة الحديث لأن من شروط الحديث الصحيح خلوه عن العلل القاذحة وهذه العلل قد تكون في المتن وقد تكون في الإسناد. وقد تكفل حفاظ الحديث وجهابذته من سبر الأسانيد وإخراج العلل واستيفاء الكلام عليها.

أما العلل في المتن فهي أشد غموضاً لا يدركها إلا من وقف طيلة حياته لفهم الشريعة فأتقن أصولها وفروعها وقد نبغ في ذلك من جهابذة الشريعة وكبار علمائها من تكلم في ذلك وكان مبدأ هذا العمل في عهد الصحابة رضي الله عنهم فهذه السيدة عائشة رضي الله عنها ردت أحاديث رواها أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الحفاظ الثقات العدول كحديث تعذيب الميت ببيكاء أهله عليه وحديث رؤية النبي صلى الله عليه وسلم ربه وغيرهما من الأحاديث كما هو مفصل في كتاب الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة رضي الله عنها على الصحابة للإمام الزركشي وهذا كان صنيع عمر رضي الله عنه وابن عباس رضي الله عنهما وغيرهما من الصحابة رضي الله عنهم كما تجده مبسوطاً في الموافقات للإمام الشاطبي وكتاب العلامة محمد عبد الرشيد النعماني المسمى بالإمام ابن ماجه وكتابه السنن.

وإنما فعلوا ذلك لأن أخبار الآحاد مفيدة للظن الغالب محتملة للخطأ والسهو من الراوي.

أما أصول الشريعة والقطعيات ونصوص الكتاب والسنة والثابتة المعلومة المحفوظة لديهم لا تحتل السهو والغلط فمخالفة الأخبار

الآحادية لتلك الأمور القطعية دليل السهو وقد وضحت ذلك السيدة عائشة رضي الله عنها لما ردت حديث عمر وابن عمر رضي الله عنهم في تعذيب الميت ببيكاء أهله عليه حيث قالت كما في صحيح مسلم: إنكم لتحدثوني عن غير كاذبين ولا مكذّبين ولكن السمع يخطئ وسلك على هذا المنهج الأئمة وفقهاء الأمة.

لذلك لا تجد أحداً من الفقهاء إلا وقد اشترط شروطاً للعمل بخبر الآحاد بعد ما صح سنده فهذا الخطيب يبوب لذلك باباً في الفقيه والمتفقه وفي كتابه الكفاية وفعل مثله الشيرازي في اللمع والغزالي في المستصفى والرازي في المحصول والأسنوي في النهاية والحافظ ابن حجر في النكت على ابن الصلاح وكل هؤلاء من علماء الشافعية وفعل ذلك من الحنابلة أبو يعلى الفراء في العدة في أصول الفقه والكلوذاني في التمهيد وابن تيمية في المسوودة وفعل ذلك من المالكية القرافي في شرح التنقيح والجزائري في توجيه النظر وهذا ما فعله علماء الحنفية منهم الشاشي هنا حيث جعل لقبول خبر الآحاد شروطاً.

فهؤلاء الأئمة كلهم اتفقوا على أن خبر الواحد إذا خالف أصلاً قطعياً وما يوجب العلم لا يؤخذ به وقد عبر عن هذا الإمام المحقق العلامة المجتهد الجصاص الحنفي رحمه الله في فصوله بقوله: الأصل في جميع ذلك أن كل ما ثبت من وجه يوجب العلم لم يجوز تركه إلا بما يوجب العلم وغير جائز تركه بما لا يوجب العلم. هـ.

وعبر عن هذا فقيه الحنفية الإمام الأصولي علاء الدين الكاساني في كتابه الممتع النافع بدائع الصنائع بقوله: العمل بخبر الآحاد إنما يجب على وجه لا يؤدي إلى إبطال العمل بالدليل المقطوع به. هـ.

وبعد اتفاهم على هذا الأصل اختلفوا في تطبيقه على الجزئيات فطائفة ترى قطعية أمر في مسألة فتشترط عدم مخالفة خبر الآحاد له وطائفة أخرى لا ترى قطعية ذلك الأمر فلا تشترط عدم مخالفة الخبر

له وقد أشار إلى هذا العلامة المحقق الأصولي محمد بخيت المطيعي الحنفي المصري في سلم الوصول ما ملخصه: معارضة خبر الآحاد للقاطع تسمى انقطاعاً باطنياً وقد اتفقوا على أن خبر الآحاد إذا عارضه قاطع لا يقبل التأويل لا يقبل ذلك الخبر وإن اختلفوا في تطبيق هذه القاعدة على الجزئيات الحنفية والشافعية متى اتفقوا على أن المعارض لخبر الآحاد قطعي الدلالة قطعي الثبوت اتفقوا على عدم قبوله وعدم العمل به وإنما الخلاف في قطعية المعارض فهو خلاف في تطبيق القاعدة كما قلنا أ.هـ.

إذا علمت هذا وأتقنته فهناك الكلام على شروط قبول خبر الآحاد وقد عد المصنف منها ثلاثة وأوصلها بعض الحنفية إلى تسعة وسيأتي الكلام عليها مفصلاً.

وقد صرح بذلك المحقق محمد بخيت المطيعي الحنفي في سلم الوصول بقوله: الخلاف بين الحنفية والشافعية إنما هو في عمومات الكتاب وظاهره فمن يجعلها ظنية يعتبر خبر الواحد على شرائطه عملاً بالدليلين.

ومن يجعل العام قطعياً فلا يعمل بخبر الآحاد في معارضته ضرورة أن الظني يضمحل بالقطعي فلا ينسخ الكتاب ولا يزداد به عليه أيضاً لأنه بمنزلة النسخ أيضاً وبالأول قالت الشافعية وبالثاني قالت الحنفية أ.هـ.

وقال فخر الإسلام البزدوي في الكنز: الكتاب ثابت بيقين فلا يترك بما فيه شبهة ويستوي في ذلك الخاص والعام والنص والظاهر حتى أن العام من الكتاب لا يخص بخبر الواحد عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله ولا يزداد على الكتاب بخبر الواحد عندنا ولا يترك الظاهر من الكتاب ولا ينسخ بخبر الواحد وإن كان نصاً أ.هـ.

وباعتبار اختلاف أحوال الرواة قلنا شرط العمل بخبر الواحد
أن لا يكون مخالفاً للكتاب (١)

(١) هذا هو الشرط الأول للعمل بخبر الآحاد أن لا يكون خبر الآحاد
مخالفاً للكتاب الكريم وتفصيل الكلام على هذا الشرط على النحو
التالي:

أ) أعلم أولاً أنه لا خلاف بين العلماء كافة على أن خبر الآحاد إذا ورد
مخالفاً لنص كتاب الله عز وجل مخالفة قاطعة بحيث لا يمكن الجمع
بينهما يرد ذلك الخبر ولا يعمل به لأن القرآن قطعي الثبوت وخبر
الآحاد ظني الثبوت ولا يقوم الظني القطعي.

وقد صرح بهذا جمع كبير من العلماء منهم الخطيب في الفقيه
والمتفقه والشيرازي في اللمع والغزالي والرازي والأسنوي والزرکشي
من الشافعية وصرح به من الحنابلة أبو يعلى في العدة في أصول الفقه
وابن تيمية في المسودة وابن القيم في المنار المنيف ومن المالكية القرافي
في شرح التنقيح والجزائري في توجيه النظر في مصطلح أهل الأثر ومن
الحنفية الشاشي وغيره.

ب) وأعلم ثانياً أن محل النزاع بين الحنفية وغيرهم هو في خبر الواحد
إذا خالف عموم القرآن أو ظاهره فالحنفية يرون رد خبر الآحاد
بمخالفته لعموم القرآن أو ظاهره بينما يرى غيرهم عدم رد خبر الآحاد
بسبب ذلك.

ج) وأعلم ثالثاً أن سر الخلاف في هذه المسألة هو أن عموم الكتاب
وظاهره عند الحنفية قطعي فإذا عارضه خبر الآحاد ردوه لأن الظني
يضمحل بالقطعي بينما يرى غير الحنفية أن عموم الكتاب وظاهره ظني
فيقبل المعارضة بخبر الآحاد لأن الظني يعارض الظني.

وقد وضح هذا الشرط وبيّنه بياناً واضحاً الإمام القاضي عيسى بن أبان تلميذ الإمام محمد بن الحسن رحمه الله في كتابه الحجج الكبير ونقله عنه الإمام الجصاص في فصوله ونصه: كل أمر منصوص في القرآن فجاء خبر يردّه أو يجعله خاصاً وهو عام بعد أن يكون ظاهر المعنى لا يحتمل تفسير المعاني فإن ذلك الخبر إن لم يكن ظاهراً قد عرفه الناس وعملوا به حتى لا يشذ منهم إلا الشاذ فهو متروك.

وقال الإمام عيسى بن أبان رحمه الله في الحجج الصغير كما نقله الجصاص في فصوله: لا يقبل خبر خاص في رد شيء من القرآن ظاهر المعنى أن يصير خاصاً أو منسوخاً حتى يجيء ذلك مجيئاً ظاهراً يعرفه الناس ويعملون به اهـ. وقد أشار الإمام عيسى رحمه الله بهذا الكلام إلى أن خبر الواحد لا يقبل عند معارضته لظاهر القرآن ولا يجوز تخصيص عام القرآن بخبر الأحاد إلا إذا كان متوارثاً علماً وعملاً.

وقد مثل الإمام عيسى بن أبان لذلك بقوله رحمه الله مثل ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم: لا وصية لوارث. ولا تنكح المرأة على عمتها فإذا جاء هذا المجيء - أي المتوارث علماً وعملاً - فهو مقبول لأن مثله لا يكون وهماً.

وأما إذا روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديث خاص وكان ظاهر معناه بيان السنن والأحكام وكان ينقض سنة مجمعة عليها أو يخالف شيئاً من ظاهر القرآن وكان للحديث وجه ومعنى يحمل عليه لا يخالف ذلك حمل معناه على أحسن وجوهه وأشبهه بالسنن وأوقفه لظاهر القرآن فإن لم يكن معنى يُحمل ذلك فهو شاذ اهـ.

فعلم من هذا أن خبر الواحد إذا خالف ظاهر القرآن أو عمومه لا يقبل عند أئمة الحنفية المتقدمين واختاره جمهور المتأخرين وهو المعتمد وخالف في ذلك أبو منصور الماتريدي ومن تبعه من مشايخ

سمرقند فلم يروا قطعية العام وذهب إليه علاء الدين الأسمندي في الميزان.

ومما يجب معرفته والتنبيه له أن الحنفية لا يجوزون الزيادة على الكتاب بخبر الواحد في مرتبة الركن والشرط أما في مرتبة الوجوب والندب والكراهة فتجوز الزيادة عندهم بخبر الواحد.

كما صرح بذلك العلامة محمد أنور شاه في فيض الباري بقوله: خبر الواحد تجوز منه الزيادة لكن في مرتبة الظن فلا يزداد به على القاطع ركناً أو شرطاً وما ثبت من الخبر يكون واجباً أو مستحباً حسب ما اقتضاه المقام فإن الزيادة عندهم في مرتبة الركنية والشرطية هي التي تسمى زيادة اصطلاحاً وأما في مرتبة الوجوب والاستحباب فلا يسمونها زيادة أ.هـ.

وكذلك إذا كان الكتاب مجملاً فلحقه البيان بخبر الواحد لا بأس به لأنه يجوز عندهم ان يكون خبر الواحد مبيناً لما أجمله الكتاب وإنما لم يجوزوا تخصيص عمومه أو ترك ظاهره بالخبر كما نبه على ذلك المحقق العلامة بن عابدين رحمه الله في رد المحتار.

الشرط الثاني أن لا يخالف السنة المشهورة (١) قال عليه السلام:
(تكثر لكم الأحاديث بعدي فإذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على
كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه) (٢)

(١) الشرط الثاني من شروط قبول أخبار الآحاد والعمل بها عند
سادتنا الحنفية رحمهم الله تعالى: أن لا يكون خبر الواحد مخالفاً للسنة
الثابتة المتواترة أو المشهورة سواء خالف عمومها أو ظاهرها لأنها
توجب العلم وخبر الواحد لا يوجبها فأتى يقاومها.
(٢) استدلال الحنفية على عدم قبول خبر الآحاد إذا خالف الكتاب والسنة
الثابتة بثلاثة أشياء: الخبر _ وصنيع بعض الصحابة _ والمعقول.
■ الدليل الأول الخبر:

أخرج الإمام أبو يوسف رحمه الله في الرد على سير الأوزاعي
عن خالد بن أبي كريمة رحمه الله عن أبي جعفر عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم: أنه دعا اليهود فسألهم فحدثوه حتى كذبوا على عيسى
عليه الصلاة والسلام فصعد النبي فخطب الناس فقال: إن الحديث
سيفشو عني فما يوافق القرآن فهو عني وما أتاكم عني يخالف القرآن
فليس عني.

والحديث مرسل فهو حجة عندنا لإمامة مرسله وهو الإمام أبو
جعفر الباقر قال الذهبي في السير: اتفق الحفاظ على الاحتجاج بأبي
جعفر.

وروى ابن عساكر في تاريخ دمشق: أخبرنا أبو محمد بن
الأكفاني حدثنا الشيخ أبو عبد الله محمد بن أبي نصر الحميدي من لفظه
بدمشق قال أخبرتنا كريمة بنت أحمد بن محمد بن حاتم المروزي قالت
أنبأنا أبو علي زاهر بن أحمد الفقيه بسرخس أنبأنا أبو الوليد محمد

إدريس السامي حدثنا أبو كريب حدثنا أبو بكر عن عاصم عن زرّ عن علي قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ستكون عليّ رواة يرّوون الحديث فاعرضوا عليّ القرآن فإن وافقت القرآن فخذوها وإلا فدعوها. وهذا إسناد رجاله ثقات.

وروى ابن عدي عن صالح بن موسى الطلحي قال: حدثنا عبد العزيز بن ربيع عن أبي صالح عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنها ستأتينكم عني أحاديث مختلفة فما أتاكم موافقاً لكتاب الله وسنتي فهو مني وما أتاكم مخالفاً لكتاب الله ولسنتي فليس مني.

ورواية ابن عدي مع ضعفها معتضدة بما قبلها.

■ الدليل الثاني صنيع الصحابة:

وأمثلة ذلك كثيرة منها قول عمر رضي الله عنه لما بلغه ما روته فاطمة بنت قيس رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لها: لا نفقة لها ولا سكنى لا نترك كتاب ربنا ولا سنة نبينا صلى الله عليه وسلم لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت لها السكنى والنفقة قال الله عز وجل ﴿لَا تَخْرُجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ﴾ (الطلاق: ١) وروايته عند مسلم وأبي داود والترمذي.

فظاهر كلام سيدنا عمر رضي الله عنه يدل على صحة ما ذهب إليه الحنفية من تقديم ظاهر القرآن على أخبار الآحاد وقد فهم ذلك الإمام القاضي عياض في شرحه على مسلم فقال في قول عمر هذا إشارة إلى ترك تخصيص القرآن بأخبار الآحاد.

قال الإمام الشاطبي في الموافقات: وللمسألة - أي مسألة عرض الحديث على القرآن - أصل في السلف الصالح فقد ردت عائشة رضي الله عنها حديث إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه بهذا الأصل نفسه

لقوله تعالى ﴿الْأَنْزِرُ وَالزَّيْرُ وَالزُّرَّاءُ وَالزُّرَّاءُ وَالزُّرَّاءُ﴾ (النجم: ٣٨ - ٣٩) والحديث رواه الشيخان وأبو داود والطحاوي وفي لفظ البخاري (وقالت - أي عائشة رضي الله عنها - حسبكم القرآن (وَلَا تُزْرُ وَالزُّرُّ وَالزُّرُّ وَالزُّرُّ)).

وفي رواية النسائي والطحاوي وإن لكم في القرآن لما يشفيكم فردت السيدة عائشة رواية عمر لمخالفتها لعموم القرآن وقال الزركشي في الإجابة بعد ذكر هذه الرواية: واعلم أن تعذيب الميت ببكاء أهله عليه رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم جماعة من الصحابة منهم عمر وابن عمر وأنكرته عليهما عائشة، وحديثهما موافق لظاهر القرآن وهو قوله سبحانه وتعالى ﴿وَلَا تُزْرُ وَالزُّرُّ وَالزُّرُّ وَالزُّرُّ﴾ وموافق للأحاديث الأخرى في بكاء النبي صلى الله عليه وسلم على جماعة من الموتى وإقراره بالبكاء عليهم وكان صلى الله عليه وسلم رحمة للعالمين فمحال أن يفعل ما يكون سبباً لعذابهم أو يعسر عليهم وهذا مرجح آخر لرواية عائشة رضي الله عنها وعائشة جازمت بالوهم.

واللائق لنا في هذا المقام التأويل وحمل الأحاديث المخالفة لها إما على من أوصى بذلك فعليه إثم الوصية لأنه تسبب إلى وجوده وأما غير ذلك مما ذكره العلماء في كتبهم ا.هـ.

■ الدليل الثالث المعقول:

استدل أصحابنا الحنفية على صحة ما ذهبوا إليه من رد خبر الآحاد المخالف للكتاب والسنة الثابتة بالمعقول وهو أن الكتاب ثابت بيقين وفي الخبر شبهة فلا يترك بما فيه الشبهة لأن فيه ترك العمل بالدليل الأقوى بما هو أضعف منه وذا لا يجوز وتفصيله في كشف الأسرار للبخاري والتقرير للبابرتي وحاصله أن الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام والظاهر من الكتاب لأن الشبهة فيها

من حيث المعنى وهو احتمال إرادة البعض من العموم وإرادة المجاز من الظاهر ولا شبهة في ثبوت متنها.
والشبهة في خبر الواحد في ثبوت متنه ومعناه جميعاً لأنه إن كان من الظواهر فظاهر وإن كان نصاً في معناه فكذلك لأن المعنى مودع في اللفظ وتابع له في الثبوت فلا بد أن تؤثر الشبهة المتمكنة في اللفظ في ثبوت معناه ضرورة ولهذا لا يكفر منكر لفظه ولا منكر معناه بخلاف منكر الظاهر والعام من الكتاب فإنه يكفر والله أعلم.

وتحقيق ذلك فيما روي عن علي بن أبي طالب أنه قال كانت الرواة على ثلاثة أقسام:

١ - مؤمن مخلص صحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وعرف معنى كلامه.

٢ - وأعرابي جاء من قبيلته فسمع بعض ما سمع ولم يعرف حقيقة معنى كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم فرجع إلى قبيلته فروى عن رسول الله بغير لفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم فتغير المعنى وهو يظن أن المعنى لم يتفاوت.

٣ - ومنافق لم يعرف نفاقه فروى ما لم يسمع وافترى فسمع منه أناس فظنوه مؤمناً مخلصاً فرووا ذلك واشتهر بين الناس فلهذا المعنى وجب عرض الخبر على الكتاب والسنة المشهورة. (١)

(١) وتحقيق ذلك أي تحقيق عرض الحديث الآحاد على كتاب الله عز وجل مأخوذ ومستنبط من رواية الإمام علي رضي الله عنه في تقسيم الرواة ونص الرواية كانت الرواة على ثلاثة أقسام:

١ . مؤمن مخلص صحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وعرف معنى كلامه.

٢ . وأعرابي جاء من قبيلة فسمع بعض ما سمع ولم يعرف حقيقة كلام رسول الله فرجع إلى قبيلته فروى بغير لفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم فتغير المعنى وهو يظن أن المعنى لا يتفاوت.

٣ . ومنافق لم يعرف نفاقه فروى ما لم يسمع وافترى فسمع منه أناس فظنوه مؤمناً مخلصاً فرووا ذلك واشتهر بين الناس.

فلهذا المعنى وجب عرض الخبر على الكتاب والسنة المشهورة
فإذا وافق أخذناه وإذا خالف ولا يمكن الجمع رددناه، والرواية التي
نقلها المصنف عن الإمام علي رضي الله عنه بصيغة التمريض لم أجدها
فيها وقفت عليه من كتب السنة المشهورة والله أعلم.

ونظير العرض على الكتاب في حديث مس الذكر فيما يروى عنه
(من مس ذكره فليتوضأ) فعرضناه على الكتاب فخرج مخالفاً لقوله تعالى
﴿ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَّطَّهَرُوا ﴾ فإنهم كانوا يستنجون بالأحجار ثم
يغسلون بالماء ولو كان مس الذكر حدثاً لكان هذا تنجيساً لا تطهيراً
على الإطلاق وكذلك قوله عليه السلام (أيما امرأة نكحت نفسها بغير
إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل) خرج مخالفاً لقوله تعالى ﴿ فَلَا
تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ ﴾ فإن الكتاب يوجب تحقيق النكاح منهن
ومثال العرض على الخبر المشهور رواية القضاء بشاهد ويمين فإنه خرج
مخالفاً لقوله عليه السلام (البينة على المدعي واليمين على من أنكر)
وباعتبار هذا المعنى قلنا خبر الواحد إذا خرج مخالفاً للظاهر لا يعمل
به (١)

(١) شرع المصنف يذكر بعض الأمثلة للعرض على الكتاب والسنة
المشهورة فقال: ونظير العرض على الكتاب حديث مس الذكر الذي
رواه الترمذي وأبو داود والنسائي وابن ماجه من قوله صلى الله عليه
وسلم من مس ذكره فليتوضأ هذا خبر آحاد عرضناه على الكتاب
فخرج مخالفاً لقوله تعالى ﴿ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَّطَّهَرُوا ﴾
(التوبة: ١٠٨) فإنهم كانوا يستنجون بالأحجار ثم يغسلون بالماء ولو
كان مس الذكر حدثاً لكان هذا الاستنجاء الذي يمسه الرجل فيه ذكره
تنجيساً لا تطهيراً على الإطلاق على وجه الكمال وقد سمى الله عز
وجل ذلك تطهيراً على الإطلاق ومدحهم بذلك ولو كان حدثاً لما
استحقوا المدح إذ الإنسان لا يستحق المدح بالتطهير في حالة الحدث
فافهم.

ولا يخفى أنَّ في هذا التقرير نوع تكلف إذ المراد بالتطهير في الآية التطهير عن النجاسة الحقيقية عن أثر الغائط والبول وليس المراد به التطهير عن الحدث وباعتبار هذه الطهارة استحقوا المدح كما هو مقرر في كتب التفسير وبناءً على هذا لا يكون الحديث مخالفاً للكتاب والأولى الاستدلال بما قرره المحققون من الحنفية بنسخ حديث بوسة أو حمله على الوضوء اللغوي كما هو مقرر في محله.

وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل رواه أبو داود والترمذي من أخبار الأحاد عرضناه على الكتاب فخرج مخالفاً لقوله تعالى ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ﴾ (البقرة: ٢٣٢) فإن الكتاب يوجب تحقيق النكاح وصحته منهن وذلك ينافي بطلانه كما هو صريح الحديث وقد سبق لهذه المسألة مزيد بسط في الدلالة وتأويل الحديث فكن منه على بال ولا تكن من الغافلين.

ومثال العرض على الخبر المشهور: رواية القضاء بشاهد ويمين الذي أخرجه البيهقي بهذا اللفظ ومسلم والترمذي بلفظ ويمين الطالب وصورته زيد ادعى مالاً على صالح ولا بينة لزيد إلا شاهد واحد فقضى القاضي بشاهد ويمين المدعي عملاً بخبر الأحاد المذكور هذا يمنعه الحنفية لأن خبر الواحد المذكور يخالف الخبر المشهور الذي أخرجه الترمذي من قوله صلى الله عليه وسلم البينة على المدعي واليمين على من أنكر وبيان المخالفة من وجهين أحدهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قسم بينهما والقسمة تقطع الشركة فلا يكون اليمين حظ المدعي ألبته كما لا يكون الشاهد حظاً للمنكر.

والثاني: أن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر البينة واليمين محلي بلام الجنس فيقتضي أن يكون جنس البيئات مشروعة في جانب المدعي

وجنس الأيمان مشروعة في جانب المنكر ومن ضرورته أن لا يكون
اليمين مشروعاً في جانب المدعي والله أعلم.
وباعتبار هذا المعنى اختلاف حال الرواة قلنا خبر الواحد إذا
خرج مخالفاً للظاهر لا يعمل به كما سيأتي بيانه في الشرط الثالث.

لذلك كان الشرط الثالث للعمل بخبر الواحد أن لا يكون مخالفاً للظاهر ومن صور مخالفة الظاهر عدم اشتهاار الخبر فيما تعم به البلوى في الصدر الأول والثاني لأنهم لا يتهمون بالتقصير في متابعة السنة فإذا لم يشتهر الخبر مع شدة الحاجة وعموم البلوى كان ذلك علامة عدم صحته (١)

(١) الشرط الثالث من شرائط قبول خبر الأحاد والعمل به عند علماءنا الحنفية هو: أن لا يكون مخالفاً للظاهر يعني أن لا يرد فيما تعم به البلوى حيث يحتاج إليه الناس كلهم حاجة متأكدة مع كثرة تكرره فإن ما كان هذا وصفه سبيل ثبوته الاستفاضة والاشتهار أو تلقي الأمة بالقبول.

وقد أشار إلى هذا الإمام المجتهد الحافظ المحدث اللغوي الأصولي محمد بن الحسن الشيباني في الحجة على أهل المدينة حيث قال وهو يجيب عما روي عن عمر رضي الله عنه أنه سجد سجدين في سورة الحج هكذا روي عن عمر وليست العامة عندنا على ذلك وإنما روى هذا عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه رجل من أهل مصر ولو كان معروفاً مشهوراً من فعل عمر لعرفه من كان مع عمر بالمدينة ومن أتى بها من الآفاق ولكان هذا مشهوراً معروفاً من فعله.

ومشى على هذا الأصل تلميذ محمد بن الحسن القاضي الإمام عيسى بن أبان رحمه الله وتبعه الكرخي والجصاص واختاره المتأخرون من أئمة الحنفية واستدلوا على صحة هذا الأصل بالمنقول والمعقول.

أما المنقول: فكثير منه قول الإمام الجصاص رحمه الله في الفصول ومما يدل على صحة هذا الاعتبار أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقتصر على خبر ذي اليمين في قوله أقصرت الصلاة أم نسيت حتى

سأل أبا بكر وعمر رضي الله عنهما فقال لهما: أحق ما يقول ذو اليمين فقالوا: نعم لأنه يمتنع في العادة أن يختص هو بعلم ذلك من بين الجماعة كما قلنا فيمن قال للإمام يوم الجمعة بعد ما سلم سهوت وإنما صليت ركعة واحدة فلا يُلتفت إلى قوله إذا لم يعرفه مع جماعة غيره أ.هـ. وحديث ذي اليمين في الصحيحين.

أما المعقول: فإن العادة تقتضي نقل حكم ما تعم به البلوى لتنقيب المتدينين وبحثهم عن أحكام ما اشتدت حاجتهم إليه لكثرة تكرره وتوفر الدواعي على نقله لكون حكمه فرضاً أو واجباً أو حراماً على الكافة والنبي صلى الله عليه وسلم لم يقتصر على مخاطبة الأحاد في مثل هذا بل أشاعه في الكافة ورد نقله وألقاه إلى عدد يحصل به التواتر أو الشهرة وإذا أشاعه في الكافة ورد نقله مستفيضاً بحسب استفاضته فيهم ولما تفرد الواحد بنقله مع حاجة العامة إلى معرفته فإذا تفرد علمنا أنه لا يخلو من أن يكون منسوخاً أو وقع السهو والخطأ من جانب الرواة.

واعلم أن خبر الواحد لا يقبل فيما تعم به البلوى عند الحنفية إذا كان يثبت به الفرض أو الوجوب أو الحرمة أما إذا كان يثبت به الندب والاستحباب والكراهة فيقبل خبر الواحد فيه فلا تغفل عن هذا التفصيل عند الحنفية وقد صرح به الإمام الجصاص في أحكام القرآن والإمام القدوري في التجريد والإمام ابن الهمام في التحرير.

ويؤيد الحنفية في هذا الشرط لقبول خبر الواحد القاعدة المتفق عليها بين العلماء جميعاً القائلة أن الواحد إذا انفرد برواية ما يجب على كافة الخلق علمه لا يقبل خبره فيه ويدل ذلك على أنه لا أصل له لأنه لا يجوز أن يكون له أصل وينفرد هو بروايته وعمله دون الباقيين وقد صرح بهذه القاعدة والاتفاق عليها الخطيب في الفقيه والمتفقه والشيرازي في اللمع والغزالي في المنحول والرازي في المحصول والزرکشي في

البحر وكلهم شافعية والقاضي أبو يعلى بن الفراء في العدة وتلميذه بن عقيل في الواضح والكلوذاني في التمهيد وابن تيمية في المسودة وابن النجار في شرح الكوكب وكلهم حنابلة وابن الحاجب في المنتهى والقرافي في شرح التنقيح وهما مالكية والجصاص في أحكام القرآن والبخاري في كشف الأسرار ، فقد استدل جميع العلماء على بطلان قول الرافضة أن النبي نص على إمامة علي رضي الله عنه بهذا الأصل لأن أمر الإمامة مما تعم به البلوى ويجب على كافة الخلق علمه فلا يقبل فيه خبر الواحد قال الحنفية وهكذا لا يقبل خبر الواحد في الفروض والواجبات التي يجب على كافة الخلق عمله ومن فرق فقد فرق بلا فارق.

لذلك قال العلامة الأصولي المحقق المتفنن في العلوم ابن عقيل الحنبلي في الواضح بعد ذكر هذا الأصل المتفق عليه وبمثل هذا تأكدت حجة أبي حنيفة رحمه الله في أن ما تعم به البلوى لا يقبل فيه خبر الواحد ا.هـ.

ومن صور مخالفة الخبر الأحادي للظاهر عدم اشتهار الخبر فيما يعم به البلوى في الصدر الأول والثاني لأنهم لا يتهمون بالتقصير في متابعة السنة فإذا ورد عمل الصحابة مثلاً على أمر ما ثم جاء خبر أحادي فيما تعم به البلوى يخالف ذلك الظاهر مع شدة الحاجة وعموم البلوى كان ذلك علامة على عدم صحة ذلك الخبر الواحد وليس هذا من باب رد الخبر بالرأي والقياس بل هو ترجيح لما نتشبت به من الأصل والعمل الذي عليه الصحابة خلافاً لذلك الخبر الذي توافرت دواعي نقله ولم ينقل مستفيضاً بل تفرد به واحد فلا نترك الأصل الثابت لأجل هذا الخبر المخالف للظاهر فافهم.

ومثاله في الحكميات إذا أخبر واحد أن امرأته حرمت عليه بالرضاع الطارئ جاز أن يعتمد على خبره ويتزوج أختها ولو أخبر أن العقد كان باطلاً بحكم الرضاع لا يقبل خبره وكذلك إذا أخبرت المرأة بموت زوجها أو طلاقه إياها وهو غائب جاز أن تعتمد على خبره وتتزوج بغيره ولو اشتبهت عليه القبلة فأخبره واحد عنها وجب العمل به ولو وجد ماء لا يعلم حاله فأخبره واحد عن نجاسته لا يتوضأ به بل يتيمم (١)

(١) شرع المصنف رحمه الله يذكر أمثلة لمخالفة خبر الواحد للظاهر في المسائل الفرعية:

١. المثال الأول: إذا أخبر واحد أن امرأته الصغيرة حرمت عليه بالرضاع الطارئ أي كانت حلالاً له نسباً فصارت حراماً لأجل الرضاع جاز أن يعتمد الزوج على خبر المخبر ويتزوج بأختها لأنه لا يلزم الجمع بين الأختين بعد ما حرمت الأولى برضاعه ولأن الخبر لم يخالف الظاهر بخلاف ما لو أخبر الزوج أن العقد كان باطلاً بحكم الرضاع ففي هذه الصورة لا يقبل خبر المخبر لأن هذا الخبر يخالف للظاهر فالنكاح انعقد بحضور جماعة وشهود فلو كان الرضاع ثابتاً لم يخف عليهم ولا على الشهود.

٢. وكذلك إذا أخبرت المرأة بموت زوجها أو طلاقه إياها وهو غائب جاز أن تعتمد المرأة على خبر المخبر وتتزوج بغيره لعدم مخالفته الخبر الظاهر.

٣. ولو اشتبهت عليه القبلة فأخبره واحد عنها وجب العمل به لأجل عدم مخالفته للظاهر.

٤. لو وجد ماء لا يعلم حاله فأخبره واحد عن النجاسة لا يتوضأ به بل يتيمم لصحة الخبر وعدم مخالفته للظاهر.

وها أنا أذكر لك بقية شروط العمل بخبر الواحد:

الشرط الرابع: أن لا يخالف خبر الواحد الأصول المجتمعة والقواعد الكلية المستنبطة من الكتاب والسنة بعد الاستقراء التام فإذا خالف الخبر تلك القواعد لا يؤخذ به وقد يعبر بعض الحنفية عن هذا الشرط بقياس الأصول وقد علمت أن مرادهم بقياس الأصول القواعد الكلية وأصول الشريعة لا القياس الذي هو رابع الأدلة فافهم ولا تكن من الغافلين.

وبيانه: أنه بعد الاستقراء للشريعة وجدنا صنفين من الأحكام صنف هي القواعد الكلية والأصول المجتمعة الأساسية ولب الشريعة وروحها كقولنا: لا تزر وازرة وزر أخرى وقولنا: الغنم بالغرم وقولنا: البينة على المدعي واليمين على من أنكر، والبيع يبطل بالشروط الفاسدة وما شابه ذلك.

وصنف جاء في حوادث جزئية وأسباب مختصة كأنها بمنزلة الاستثناء من تلك الكليات.

فالواجب على المجتهد أن يحافظ على تلك الكليات ويترك ما وراءها لأن الشريعة في الحقيقة عبارة عن تلك الكليات وأما الأحكام المخالفة لتلك الكليات فلا ندري أسبابها ومخصصاتها على اليقين فتحتاج إلى تأويل إن أمكن بما يتوافق مع الكليات وإلا كانت شاذة لا تترك الأصول المجتمعة بها كما لو روى بعضهم أن ولد الزنا لا يدخل الجنة أو أن ولد الزنا شر الثلاثة هذه الجزئية مخالفة تماماً لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾.

وكذلك نجد أن قصة جابر في بيع الجمل واشتراط ركوب الظهر إلى المدينة قضية جزئية فلا تكون معارضة لأصل أن البيع يبطل

بالشروط الفاسدة فتحمل على أن النبي أراد الإحسان إلى جابر فقط فتكون واقعة عين لا عموم لها فافهم ذلك ولا تكن من الغافلين. وهذا الذي صنعه الحنفية لهم فيه سلف من عمل فقهاء الصحابة فكم رد فقهاء الصحابة من مرويات من جهة عدم موافقتها لقواعد الشريعة على أصولهم وقد ذكر أمثلة ذلك العلامة محمد عبد الرشيد النعماني في كتابه المفيد النافع الإمام ابن ماجه وكتابه السنن. أقول ويجري هذا الأصل في الترجيح بين الحديثين المتعارضين أيضاً فإذا تعارض حديثان وفي أحدهما قاعدة وفي الآخر جزئية وحكاية حال فيقدم ما فيه القاعدة على الآخر.

الشرط الخامس: أن لا يخالف الإجماع والعمل المتوارث بين الفقهاء كلهم فإذا خالف الخبر الإجماع كان ذلك دليلاً على أن الخبر المخالف منسوخ أو لا أصل له لأنه لا يجوز أن يكون الخبر حينئذ صحيحاً غير منسوخ وتجمع الأمة على خلافه لأن الإجماع يوجب العلم ويقطع العذر.

وهذا أمر متفق عليه بين الأئمة كلهم قال الإمام الجصاص رحمه الله في الفصول: ليس أحد من أهل العلم يرى خبر الواحد مقدماً على الإجماع بل الإجماع أولى من خبر الواحد عند الجميع ويدل على ذلك أن خبر الواحد يرد بالإجماع ولا يرد الإجماع بخبر الواحد.

مثاله: روى أحمد في مسنده وأبو داود وابن ماجه والنسائي في سننهم والطحاوي في معاني الآثار واللفظ لأحمد عن الحسن البصري عن سلمة بن المحبّق رضي الله عنه أن رجلاً وقع على جارية امرأته فرفع ذلك إلى النبي فقال: إن كانت طاوعته فهي له وعليه مثلها لها وإن كان استكرهها فهي حرة وعليه مثلها لها قال الجصاص اتفق أهل العلم على خلافه.

وقال الخطابي: لا أعلم أحداً من الفقهاء يقول به وفيه أمور تخالف الأصول وقال البيهقي حصول الإجماع من فقهاء الأمصار بعد التابعين على ترك القول به دليل على أنه إن ثبت صار منسوخاً بما ورد من الأخبار في الحدود.

الشرط السادس: أن لا يكون خبر الآحاد منافياً لموجبات العقول لأن العقل حجة من حجج الله عز وجل فإن كان الخبر منافياً وأمكن تأويله بغير تعسف يؤول وإن لم يمكن تأويله إلا بتعسف لم يقبل خبر الواحد.

صرح بهذا الشرط الجصاص وعلاء السمرقندي والإتقاني واللامشي والبخاري والمطيعي من الحنفية والجويني والخطيب والشيرازي والغزالي والرازي والأسنوي والزركشي من الشافعية والقرافي من المالكية وأبو يعلى الفراء والكلوذاني وابن تيمية في المسودة من الحنابلة.

وقال العلامة المحدث طاهر الجزائري في توجيه النظر بعد ذكر هذا الشرط: وهي قاعدة متفق عليها ولم تنقل مخالفة فيها إلا عن أناس من الحشوية وهم فرقة لا يعبا بها اهـ.

مثاله: حديث أبي المهزم إن الله خلق الفرس فأجراها فعرقت ثم خلق نفسه منها رواه البيهقي في الأسماء والصفات وابن عدي في الكامل وذكره ابن الجوزي في الموضوعات.

الشرط السابع: استمرار حفظ الراوي لمرويه من وقت التحمل إلى حين الأداء نقل هذا الشرط عن أبي حنيفة غير واحد من علمائنا منهم الإمام السرخسي في أصوله والنسفي في الكشف وابن أمير حاج وابن نجيم والكاكي ونص عليه من غير الحنفية المحافظ ابن الصلاح والحافظ النووي وابن جماعة وهو مروى عن الإمام مالك أيضاً صرح بذلك المحافظ ابن رجب الحنبلي في شرح علل الترمذي ونص على أن هذا مذهب أبي حنيفة ومالك رحمهما الله الإمام الحاكم في المدخل.

الشرط الثامن: أن لا يخالف الراوي مرويه نعم من شرائط قبول أخبار الآحاد والعمل بها عند الحنفية أن لا يظهر من الراوي الصحابي مخالفة مرويه لا قولاً ولا عملاً فإذا ظهر منه مخالفة للحديث وعلم أنه كان بعد الرواية يقدر ذلك في الحديث عندهم فيوجبون حسن الظن بالراوي فيحملون مخالفته على أنه علم نسخه أو حمله على النذب والاستحباب.

وعلى هذا الشرط كل الحنفية إلا ما نقل عن الكرخي في رواية أن ذلك لا يقدر و وافقه الصيمري وعن الكرخي رواية أخرى توافق ما عليه سائر الحنفية وهو المعتمد.

قال المنبجي في اللباب: الراوي متى عمل بخلاف روايته كان عمله دليلاً على نسخ الحديث أو تخصيصه لأن الصحابي رضي الله عنه لا يجوز له أن يتعمد مخالفة النبي صلى الله عليه وسلم... فيحمل ترك استعماله للخبر على أنه قد علم نسخه أو تخصيصه أو علم بدلالة الحال أن مراد النبي صلى الله عليه وسلم النذب ا.هـ.

مثاله: ما خالف فيه الراوي مرويه قولاً ما أخرجه مالك في الموطأ والستة في كتبهم واللفظ لمالك عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرات.

وروى الطحاوي والدارقطني عن أبي هريرة رضي الله عنه موقوفاً أنه قال: إذا ولغ الكلب في الإناء فأهرقه ثم اغسله ثلاث مرات وإسناده جيد فقد خالف أبو هريرة رضي الله عنه ما رواه فحسّن الظن به أن يقال أنه علم من دلالة الحال أن مراد النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن الوجوب بل كان النذب فيحمل السبع على النذب والثلاث على الوجوب.

مثال ما خالف فيه الراوي مرويه فعلاً:

روى الإمام محمد رحمه الله في كتابه الحجّة وأحمد في مسنده والشيخان في صحيحهما واللفظ لمحمد رحمه الله عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رجلاً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل المسجد يوم الجمعة وعمر بن الخطاب رضي الله عنه يخطب الناس فقال أية ساعة هذه فقال الرجل يا أمير المؤمنين رجعت من السوق فسمعت النداء فما زدت أن توضأت ثم أقبلت قال عمر والوضوء أيضاً وقد علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمرنا بالغسل.

فعمل عمر رضي الله عنه خلاف روايته لأنه لو كان الغسل واجباً كما رواه هو نفسه لأمره أن يرجع فيغتسل لكنه لم يفعل فعلم أن روايته كان على وجه النذب.

قال الإمام محمد رحمه الله في كتاب الحجّة بعد هذه الرواية: فلو كان الغسل واجباً لأمره عمر رضي الله عنه أن يرجع حتى يغتسل وما رأى الوضوء مجزئاً عنه والرجل هو عثمان قال محمد رحمه الله وبلغنا أن ذلك الرجل كان عثمان بن عفان رضي الله عنه أقول وصرح به مسلم في صحيحه.

الشرط التاسع: من شرائط قبول أخبار الآحاد والعمل بها عند الحنفية أن لا يعمل بخلاف الحديث بعض الأئمة من الصحابة رضي الله عنهم والخبر ظاهر لا يحتمل الخفاء عليهم فإذا عمل الصحابي بخلافه والخبر هذا وصفه يوجب الحنفية أن يُحمل خلافه على أحسن الوجوه، وذلك أن يقال أنه رضي الله عنه علم انتساخه أو رأى أن ذلك الحكم لم يكن حتماً وغيرهما من المحامل الحسنة لحسن الظن بالراوي الصحابي لأن مخالفة الصحابي النبي صلى الله عليه وسلم بعد العلم بقوله مما لا يتصور وأول من أصل هذه القاعدة الإمام عيسى بن أبان رحمه الله وأقره الجصاص وتبعهما من جاء بعدهما.

مثال ما خالفه الصحابي والخبر ظاهر:

روى مالك والشافعي والبخاري ومسلم وأبو داود والترمذي واللفظ لمالك عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر والعصر جميعاً والمغرب والعشاء جميعاً من غير خوف ولا سفر وفي رواية الترمذي من غير خوف ولا مطر.

وروى عبد الرازق في مصنفه عن عمر رضي الله عنه أنه كتب إلى أبي موسى رضي الله عنه وأعلم أن جمعاً بين الصلاتين من الكبائر إلا من عذر، فقد خالف عمر رضي الله عنه ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم ومثل هذه الواقعة لا تخفى عن عمر لأنها واقعة في المدينة فيحمل على أنه قد علم نسخه ويؤكد هذا أن الترمذي روى عن ابن عباس عن النبي أنه قال من جمع بين الصلاتين من غير عذر فقد أتى باباً من أبواب الكبائر.

مثال آخر: روى عبد الرازق وابن أبي شيبة وأحمد ومسلم وأبو داود والترمذي والطحاوي واللفظ له عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام.

وروى محمد في الآثار وعبد الرازق في مصنفه واللفظ لمحمد رحمه الله عن علي رضي الله عنه أنه قال: نفيها فتنة وروى محمد أيضاً عن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال: كفى بالنفي فتنة فما أنت ترى أن علياً رضي الله عنه خالف رواية عبادة ومثل هذا الحديث لا يخفى على علي رضي الله عنه لأن إقامة الحدود مفوض إلى الإمام ومبني على الشهرة فلا بد لنا أن نحمله على أحسن المحامل فقلنا النفي ليس من الحد ولربما فعله النبي على سبيل السياسة الشرعية فافهم وفي هذا القدر كفاية.

فصل

خبر الواحد حجة في أربعة مواضع (١) خالص حق الله تعالى ما
ليس بعقوبة (١)

(١) أما العقوبات التي تندرى بالشبهات وهي الحدود هل تثبت بخبر
الواحد أم لا هذه مسألة خلافية عند الحنفية:

■ الرأي الأول: قبول خبر الأحاد في ثبوت الحد وهذا منقول عن أبي
يوسف رحمه الله في الأمالي كما في كنز الوصول للبزدوي واختاره
الخصاص والأسمندي وابن الساعاتي والنسفي والبخاري في كشف
الأسرار والكاكي والبابرتي والتفتازاني وابن المهام وابن أمير حاج وابن
نجيم وابن الحنبلي وأمير بادشاه وملا القاري والإزميري وابن عابدين
والمرجاني.

■ والرأي الثاني: عدم قبول خبر الأحاد في العقوبات التي تندرى
بالشبهات وهو قول الكرخي واختاره البزدوي والسرخسي والسمرقندي
والخبازي والسغناقي وصدر الشريعة والإتقاني وابن ملك وملا
خسرو والحصكفي والرهاوي.

(٢) وخالص حق العبد ما فيه إلزام محض

(٣) وخالص حقه ما ليس فيه إلزام

(٤) وخالص حقه ما فيه إلزام من وجه

أما الأول فيقبل فيه خبر الواحد فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل شهادة الأعرابي في هلال رمضان (١) أما الثاني فيشترط فيه العدد والعدالة ونظيره المنازعات (٢) وأما الثالث فيقبل فيه خبر الواحد عدلاً كان أو فاسقاً ونظيره المعاملات (٣) وأما الرابع فيشترط فيه إما العدد أو العدالة عند أبي حنيفة رضي الله عنه ونظيره العزل والحجر (٤)

(١) وهو أنه جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: إني رأيت الهلال فقال: أتشهد أن لا إله إلا الله؟ قال: نعم قال: أتشهد أن محمداً رسول الله؟ قال: نعم قال: يا بلال أذن في الناس فليصوموا غداً أخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه وإنما قبلنا هنا خبر الأحاد لأن الصوم خالص حق لله تعالى.

(٢) أي المالية لأن حقوق العباد تبني على منازعات متحققة بين الناس بعد التعارض بين الدعوى والإنكار ولا يصلح نفس الخبر مرجحاً للخبر إلا باعتبار زيادة توكيد من لفظ الشهادة واليمين للتوكيد كما في أصول السرخسي.

(٣) وقال أبو يوسف ومحمد أنه نظير ما سبق.

(٤) أي عزل الوكيل وحجر المأذون .

المبحث الثالث في الإجماع (١)

إجماع هذه الأمة بعدما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم في فروع الدين حجة موجبة للعمل بها شرعا كرامة لهذه الأمة (٢) ثم الإجماع على أربعة أقسام:

- ١ - إجماع الصحابة رضي الله عنهم على حكم الحادثة نصاً (٣).
- ٢ - ثم إجماعهم بنص البعض وسكوت الباقيين عن الرد.
- ٣ - ثم إجماع من بعدهم (٤) فيما لم يوجد فيه قول السلف (٥).
- ٤ - ثم الإجماع على أحد أقوال السلف (٦).

(١) الإجماع في اللغة: العزم والاتفاق يقال أجمع فلان على كذا أي عزم عليه وأجمعوا على كذا اتفقوا عليه.

واصطلاحاً: هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم بعد وفاته صلى الله عليه وسلم في عصر من العصور على حكم شرعي.

(٢) والدليل على حجية الإجماع قوله تعالى ﴿ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بُيِّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ ۖ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ۝ (النساء: ١١٥) ﴾ وقوله تعالى ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ وقوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمتي على ضلالة رواه الترمذي وابن ماجه.

وقيده بفروع الدين لأن أصول الدين كالتوحيد والصفات والنبوة ثابتة بالقواطع النقلية فلا تظهر حجية الإجماع فيها لحصول العلم بهذه الأشياء بدون الإجماع بالقواطع النقلية.

- (٣) أي صرح كل واحد منهم برأيه.
- (٤) أي بعد الصحابة من التابعين.
- (٥) أي الصحابة رضي الله عنهم.
- (٦) إذا صدر عنهم أقوال مختلفة في حكم حادثة واحدة.

أما الأول فهو بمنزلة آية من كتاب الله تعالى (١) ثم الإجماع
بنص البعض وسكوت الباقيين فهو بمنزلة الخبر المتواتر (٢) ثم إجماع
من بعدهم بمنزلة المشهور من الأخبار (٣) ثم إجماع المتأخرين على أحد
أقوال السلف بمنزلة الصحيح من الأحاد (٤)

(١) أي في المرتبة في الاعتقاد والعمل فرده كفر لكن هناك فرق
اعتباري هو أن القرآن كتاب الله عز وجل فهو ذو العظم من الثاني.
(٢) في القطعية ووجوب العمل به ولكن لا يكفر جاحده لأنه متفاوت
عن الأول نظراً إلى أن السكوت محتمل لالتباس الأمر لعدم اليقين
بالنفي والإثبات.

(٣) أي في كونه يوجب الطمأنينة دون علم اليقين.
(٤) حتى يوجب العمل دون العلم بشرط أن لا يكون مخالفاً للأصول
فكان هذا الإجماع حجة على أدنى مراتب الإجماع وينبغي أن يكون
مقدماً على القياس كخبر الواحد.

فإن قيل الدلائل التي أوجبت الإجماع قطعية لا تفاوت بين
إجماع الصحابة وإجماع من بعدهم بل تقتضي أن يكون كل إجماع حجة
قطعية فمن أين وقع التفاوت بين أنواعه كما رأى الحنفية قلنا وجه
التفاوت أن الإجماع عبارة عن اتفاق أهل الرأي والاجتهاد والصحابة
كانوا أعرف ممن بعدهم بأحوال النصوص ومشاهدة أسباب نزولها
وأعلمهم بمواقفها وحوادثها وأوقفهم على معاني التنزيل وتأويله
وأسبقهم في معاني الاستنباطات الفقهية من الكتاب والسنة ولهذا كان
إجماع الصحابة أعلى من إجماع من بعدهم لأنه قد اتفق للصحابة
رضوان الله عليهم من أسباب إصابة الحق ما لم يحصل لغيرهم فالتفاوت
ظاهر لا يخفى.

والمعتبر في هذا الباب إجماع أهل الرأي والاجتهاد فلا يعتبر بقول العوام والمتكلم والمحدث الذي لا بصيرة له في أصول الفقه ثم بعد ذلك الإجماع على نوعين مركب وغير مركب فالمركب ما اجتمع عليه الآراء في حكم الحادثة مع وجود الاختلاف في العلة (١) ومثاله الإجماع على وجود الانتقاض عند القيء ملء الفم ومس المرأة أما عندنا فبناء على القيء وأما عنده فبناء على المس ثم هذا النوع من الإجماع لا يبقى حجة بعد ظهور الفساد في أحد المأخذين حتى لو ثبت أن القيء غير ناقض فأبو حنيفة لا يقول بالانتقاض فيه ولو ثبت أن المس غير ناقض فالشافعي لا يقول بالانتقاض فيه لفساد العلة التي بني عليها الحكم والفساد متوهم في الطرفين لجواز أن يكون أبو حنيفة رحمه الله تعالى مصيباً في مسألة المس مخطئاً في مسألة القيء والشافعي مصيباً في مسألة القيء مخطئاً في مسألة المس فلا يؤدي هذا إلى بناء وجود الإجماع على الباطل بخلاف ما تقدم من الإجماع فالحاصل أنه جاز ارتفاع هذا الإجماع لظهور الفساد فيما بني هو عليه (٢)

(١) أي أن العلة فيه تكون متعددة ومركبة.
(٢) مثال الإجماع المركب: إجماع الحنفية والشافعية على وجود الانتقاض عند رجل متوضئ حصل منه قيء ملء الفم ومس المرأة الأجنبية بغير حائل، لكن يختلف الحنفية والشافعية بعد إجماعهم على بطلان وضوء هذا الرجل في العلة الناقضة فالحنفية جعلوا سبب النقض القيء والشافعية جعلوا سبب النقض لمس المرأة الأجنبية بغير حائل. وهذا النوع من الإجماع لا يبقى حجة بعد ظهور الفساد في إحدى العلتين حتى لو ثبت أن القيء غير ناقض لقال أبو حنيفة بعدم

النقض ولو ثبت أن المس غير ناقض لقال الشافعي بعدم النقض لفساد العلة التي بني عليها الحكم وهو الإجماع على الانتقاض.
ومع ذلك لا يكون هذا إجماعاً على الباطل لأن الفساد في الطرفين عند الحنفية والشافعية متوهم والصحة راجحة لجواز أن يكون أبو حنيفة مصيباً في مسألة اللبس بأنه لا ينقض ومخطئاً في مسألة القبيء بأنه ناقض ويجوز أن يكون الشافعي مصيباً في مسألة القبيء بأنه غير ناقض ومخطئاً في مسألة اللبس بأنه ناقض وإذا كان في الطرفين احتمال الخطأ فلا يؤدي هذا إلى بناء وجود الإجماع الباطل بخلاف ما تقدم من الإجماع الذي اتفقت عليه الآراء من غير اختلاف في العلة حيث يبقى حجة لعدم ظهور الفساد في العلة.
فالحاصل أنه جاز ارتفاع الإجماع المركب وعدم بقائه حجة لإمكان ظهور الفساد فيما بني عليه الإجماع وهو العلة.

ولهذا إذا قضى القاضي في حادثة ثم ظهر رق الشهود أو كذبهم بالرجوع بطل قضاؤه وإن لم يظهر ذلك في حق المدعي وباعتبار هذا المعنى سقطت المؤلفة قلوبهم من الأصناف الثمانية لانقطاع العلة وسقط سهم ذوي القربى لانقطاع علته وعلى هذا إذا غسل الثوب النجس بالخل فزالت النجاسة بحكم بطهارة المحل لانقطاع علتها وبهذا ثبت الفرق بين الحدث والخبث فإن الخل يزيل النجاسة عن المحل فلا يفيد طهارة المحل في الحدث وإنما يفيد المطهر وهو الماء (١) والإجماع غير المركب هو ما اجتمعت عليه الآراء على حكم الحادثة من غير وجود الاختلاف في العلة (٢)

(١) ولأجل بطلان الحكم بسبب بطلان العلة قلنا:
أ- إذا قضى القاضي في حادثة ثم ظهر رق الشهود أي كونهم عبيداً أو ظهر كذبهم بالرجوع عن شهادتهم بطل قضاؤه لأن علة القضاء وهي الشهادة لما بطلت يبطل الحكم وهو القضاء ولكن يبطل هذا القضاء في حق المدعى عليه بحيث لا يجب عليه أداء المال إلى المدعى ويبطل في حق الشهود حيث يضمنون المال لو كان المدعى عليه أدى المال إلى المدعى أو يزجرون إذا كان لم يؤد المال إليه ولا يظهر ذلك البطلان في حق المدعى وإلا لزم بطلان الحجة الشرعية وهو القضاء فكأن القاضي لم يقض في حق المدعى بشيء.

ب- وباعتبار نفس هذا المعنى وهو بطلان الحكم لأجل بطلان العلة قلنا موافقة لسيدنا عمر رضي الله عنه بسقوط المؤلفة قلوبهم من الأصناف الثمانية فلا يعطون من الزكاة لانقطاع العلة الموجبة لإعطائهم وهي ضعف الإسلام فلما أعز الله الإسلام منع عنهم العطاء من الزكاة.

ت- ولأجل هذا المعنى سقط سهم ذوي القربى عن الغنيمة لانقطاع علته وهي نصرة النبي صلى الله عليه وسلم فلما أعز الله الإسلام واستغنى النبي صلى الله عليه وسلم عن نصرتهم أسقط سهمهم من الغنيمة.

ث- وعلى هذا الأساس زوال الحكم بزوال علته قلنا إذا غسل الثوب النجس بالخل فزالت نجاسته نحكم بطهارة المحل لانقطاع علة النجاسة وبسبب حصول الطهارة لأجل زوال النجاسة ثبت الفرق بين الحدث والخبث فالخبث يزول بالماء وبالمائع الطاهر والحدث لا يرتفع إلا بالماء فلا يكفي الخل في الوضوء والغسل فافهم والله أعلم.

(٢) أي لم تكن العلة فيه متعددة ومركبة مثاله إجماع الحنفية على أن العلة في جبر الصغيرة على النكاح إنما هي الصغر.

فصل

ثم بعد ذلك نوع آخر من الإجماع وهو عدم القائل بالفصل وذلك نوعان أحدهما ما إذا كان منشأ الخلاف في الفصلين واحداً والثاني ما إذا كان المنشأ مختلفاً فالأول حجة والثاني ليس بحجة (١) مثال الأول فيما خرج العلماء من المسائل الفقهية على أصل واحد ونظيره إذا أثبتنا أن النهي عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها قلنا يصح النذر بصوم يوم النحر والبيع الفاسد يفيد الملك لعدم القائل بالفصل ولو قلنا أن التعليق سبب عند وجود الشرط لا قبله قلنا تعليق الطلاق والعتاق بالملك وسبب الملك صحيح وكذا لو أثبتنا أن ترتب الحكم على اسم موصوف بصفة لا يوجب تعليق الحكم به قلنا طول الحرية لا يمنع جواز نكاح الأمة إذ صح بنقل السلف أن الشافعي رحمه الله تعالى فرع مسألة طول الحرية على هذا الأصل ولو أثبتنا جواز نكاح الأمة المؤمنة مع الطول جاز نكاح الأمة الكتابية بهذا الأصل وعلى هذا أمثلة مما ذكرنا فيما سبق (٢)

(١) ثم بعد ما عرفت من ضابط الإجماع وأقسامه وشرطه هناك نوع غريب من الإجماع المركب تحتاج إلى معرفته وهو عدم القائل بالفصل أي إذا كانت مسألتان اختلفت فيهما فإذا ثبتت إحداهما ثبتت الأخرى بالضرورة لعدم القائل بالفصل بينهما.

وذلك النوع من الإجماع ينقسم إلى قسمين:

- أحدهما: ما إذا كان منشأ الخلاف في المسألتين واحداً.
- الثاني: ما إذا كان المنشأ في المسألتين مختلفاً فالأول حجة والثاني ليس بحجة.

(٢) مثال النوع الأول: يظهر جلياً فيما فرع العلماء من المسائل الفقهية على أصل واحد ونظيره إذا أثبتنا أن النهي عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها أي مشروعيتها أصلاً قلنا يصح النذر بصوم يوم العيد والبيع الفاسد يفيد الملك لعدم القائل بالفصل بين صوم يوم العيد وبين البيع الفاسد في أن كلاً منهما منهياً عنه فإذا صح النذر ولزم القضاء فكذلك البيع الفاسد يفيد الملك ووجب فسخه فصار هذا إجماعاً على أن البيع الفاسد كصوم يوم النحر.

وإذا قلنا أن المعلق بالشرط عندنا سبب عند وجود الشرط قلنا تعليق الطلاق والعتاق بالملك كقوله: إن ملكتك فأنت حر أو إن ملكت بضعك فأنت طالق وسبب الملك صحيح كقوله إن نكحتك فأنت طالق أو إن اشتريتك فأنت حر فصار إجماعاً على أن العتاق في التعليق مثل الطلاق لعدم القائل بالفصل بين العتاق والطلاق فيه.

وكذا لو أثبتنا أن ترتب الحكم على اسم موصوف بصفة كترتب النكاح على الأمة الموصوفة بصفة الإيثار لا يوجب تعليق الحكم به بذلك الوصف قلنا طول الحرية لا يمنع جواز نكاح الأمة لأن التعليق بالشرط كالتعليق بالوصف لعدم القائل بالفصل بينهما لأنه قد ثبت بنقل السلف أن الشافعي رحمه الله فرّع مسألة طول الحرية على هذا الأصل وهو أن ترتب الحكم على اسم موصوف بصفة يوجب تعليق الحكم به فكما أنه لا فرق بين المسألتين عنده إثباتاً كذلك لا فرق بينهما عندنا نفيًا.

ولو أثبتنا جواز نكاح الأمة المؤمنة مع طول الحرية جاز نكاح الكتابية بهذا الأصل وهو أن التعليق بالشرط لا يوجب انتفاء الحكم عند عدم الشرط لعدم الفصل بين المؤمنة والكتابية في جواز النكاح. وعلى هذا الأصل يتفرع ما ذكرنا من وجوب النفقة للمبتوتة غير الحامل عندنا وعدم وجوبها عنده فيما سبق إيضاحه في فصل المطلق والمقيد.

ونظير الثاني إذا قلنا أن القبيء ناقض فيكون البيع الفاسد مفيداً للملك لعدم القائل بالفصل أو يكون موجب العمد القود لعدم القائل بالفصل وبمثل هذا القبيء غير ناقض فيكون المس ناقضاً وهذا ليس بحجة لأن صحة الفرع وإن دلت على صحة أصله ولكنها لا توجب صحة أصل آخر حتى تفرعت عليه المسألة الأخرى (١)

(١) ومثال القسم الثاني من الإجماع الغريب وهو الذي كان منشأ الخلاف فيه مختلفاً وهو ليس بحجة كما سيأتي مثال هذا النوع: إذا قلنا أن القبيء ناقض فيكون البيع الفاسد مفيداً للملك لعدم القائل بالفصل بين القبيء والبيع الفاسد أو يكون موجب العمد القود لعدم القائل بالفصل بين العمد والقبيء وبمثل هذا قلنا القبيء غير ناقض فيكون المس ناقضاً هذا لا حجة فيه لأن منشأ الخلاف في المسألتين مختلف إذ منشؤه في الأولى أن النجس الخارج من غير السبيلين ناقض عندنا لا عند الشافعي رحمه الله وفي الثانية أن النهي يوجب القبح عنده ويقرر المشروعية عندنا.

وكذا منشأ الخلاف في مسألة القود أن العمد بنفسه يقتضي جريان القصاص فقط عندنا ويقتضي القود أو الدية عنده وكذا منشأ الخلاف في مس المرأة إرادة الجماع عندنا فإنه ناقض وإرادة المس باليد عنده فإنه ناقض أيضاً عنده.

فهذا الاختلاف بيننا وبين الشافعية في المسائل المذكورة إجماع على أن الحق دائر بين القولين مثلاً في القبيء قولنا هو ناقض وقوله هو غير ناقض فليس هناك قول ثالث يدل على كون بعض القبيء ناقضاً وبعضه غير ناقض وكذا في مس المرأة والبيع الفاسد والقتل العمد.

وحكم هذا النوع: أنه ليس بحجة لأن صحة الفرع وهو كون
القيء ناقضاً وإن دلت على صحة أصله وهو أن النجس الخارج من
غير السبيلين ناقض لا توجب صحة أصل آخر هو أن النهي عن
التصرفات الشرعية يقتضي تقريرها حتى تفرع عليها أن البيع الفاسد
يفيد الملك بل هذا أصل على حده وذاك أصل على حده ولكل أصل
فروعه ولا يفرع أحدهما على الآخر والله أعلم.

فصل في بيان الواجب على المجتهد (١)

الواجب على المجتهد طلب حكم الحادثة من كتاب الله تعالى ثم من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم بصريح النص (٢) أو دلالة (٣) على ما مر ذكره فإنه لا سبيل الى العمل بالرأي مع إمكان العمل بالنص ولهذا إذا اشتبهت عليه القبلة فأخبره واحد عنها لا يجوز له التحري ولو وجد ماء فأخبره عدل أنه نجس لا يجوز له التوضي به بل يتيمم وعلى اعتبار أن العمل بالرأي دون العمل بالنص قلنا أن الشبهة بالمحل أقوى من الشبهة في الظن حتى سقط اعتبار ظن العبد في الفصل الأول ومثاله فيما إذا وطئ جارية ابنه لا يحد وإن قال علمت أنها علي حرام ويثبت نسب الولد منه لأن شبهة الملك له في مال الابن تثبت بالنص قال عليه الصلاة والسلام (أنت ومالك لأبيك) فسقط اعتبار ظنه في الحل والحرمة في ذلك ولو وطئ الابن جارية أبيه يعتبر ظنه في الحل والحرمة حتى لو قال ظننت أنها علي حرام يجب الحد ولو قال ظننت أنها علي حلال لا يجب الحد لأن شبهة الملك في مال الأب لم تثبت له بالنص فاعتبر رأيه ولا يثبت نسب الولد وان ادعاه (٤)

(١) اعلم أن هذا البحث في الحقيقة تمهيد لباب القياس فإن من شروط الأخذ بالقياس عدم وجود دليل أرفع منه في الرتبة من كتاب أو سنة أو إجماع.

(٢) من كتاب أو سنة.

(٣) أو إشارته أو اقتضائه.

(٤) من الأصول المقررة عندنا أن العمل بالرأي دون العمل بالنص وبناءً على هذا الأصل قلنا أن الشبهة بالمحل التي تنشأ من النص أقوى من الشبهة بالظن التي تنشأ بالرأي وتسمى هذه أيضاً الشبهة بالفعل

واعلم أن الشبهة تعني كون الشيء يشبه الثابت وليس بثابت وهي قد تكون بالفعل ويقال لها الشبهة بالظن وذلك أن يظن الإنسان ما ليس بدليل للحل أو الحرمة دليلاً.

وقد تكون شبهة في المحل وتسمى شبهة في الدليل وهي أن يوجد الدليل الشرعي النافي للحل أو الحرمة مع تخلف حكمه لمانع اتصل به.

ولأن شبهة الظن أضعف تسقط عندما تعارضها شبهة بالمحل لقوة الثانية.

مثاله: فيما إذا وطئ الأب جارية ابنه لا يجد وإن قال علمت أنها عليّ حرام ويثبت نسب الولد منه لأن شبهة الملك الذي يفيد الحل له ثبتت في مال الابن بالنص في قوله صلى الله عليه وسلم: أنت ومالك لأبيك. أخرج ابن ماجه فسقط اعتبار ظنه في وطئ الجارية في الحل أو الحرمة بقوله علمت أنها عليّ حرام.

ولو وطئ الابن جارية أبيه يعتبر ظنه في الحل والحرمة حتى لو قال الابن ظننت أنها عليّ حرام يجب الحد ولو قال: ظننت أنها عليّ حلال لا يجد لأن شبهة الملك في مال الأب لم تثبت له بالنص فاعتبر رأيه ولا يثبت نسب الولد وإن ادعاه والله أعلم.

ثم إذا تعارض (١) الدليلان عند المجتهد فإن كان التعارض بين الآيتين يميل الى السنة (٢) وإن كان بين السنتين يميل إلى آثار الصحابة رضي الله تعالى عنهم والقياس الصحيح (٣)

(١) التعارض عند الأصوليين هو: تقابل بين الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما كما في المنهاج.

(٢) لأن السنة مفسرة للقرآن الكريم ومبينة له فلا بد من أن يميل إليها لكون السنة أقوى الدلائل بعد الكتاب ومثال التعارض بين الآيتين والصيرورة إلى السنة قوله تعالى ﴿فَأَقْرءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ (المزمل: ٢٠) وقوله تعالى ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ، وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (الأعراف) الآية الأولى توجب بعبارتها وعمومها القراءة على المقتدي لورودها في الصلاة باتفاق المفسرين، والثانية بعبارتها توجب الإنصات وتمنع القراءة عن المقتدين وبين وجوب القراءة ووجوب الإنصات والمنع من القراءة تعارض وتنافي ولا يعرف المتقدم من المتأخر لنقول بالنسخ ولا يمكن ترجيح إحداهما على الأخرى لعدم المرجح ولا يجوز الترجيح بلا مرجح فنصير إلى السنة فنجد قوله صلى الله عليه وسلم: من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة أخرجه أحمد وابن ماجه ورواه الإمام الأعظم بإسناد صحيح فكانت السنة مرجحة فافهم.

(٣) ومثال التعارض بين السنتين والصيرورة إلى القياس: روايات صلاة الكسوف فقد صحت بركوع وقيام وبركوعين وقيامين وثلاثة وأربعة وخمسة والقياس جعلنا نقول بركوع واحد وقيام واحد فافهم.

وإذا تعارض القياسان عند المجتهد يتحرى ويعمل بأحدهما لأنه ليس دون القياس دليل شرعي يصار إليه وعلى هذا قلنا إذا كان مع المسافر إناءان طاهر ونجس لا يتحرى بينهما بل يتيمم ولو كان معه ثوبان طاهر ونجس يتحرى بينهما لأن للماء بدلاً وهو التراب وليس للثوب بدل يصار إليه فثبت بهذا أن العمل بالرأي إنما يكون عند انعدام دليل سواه شرعاً ثم إذا تحرى وتأكد تحريه بالعمل لا ينتقض ذلك بمجرد التحري وبيانه فيما إذا تحرى بين الثوبين وصلى الظهر بأحدهما ثم وقع تحريه عند العصر على الثوب الآخر لا يجوز له أن يصلي العصر بالآخر لأن الأول تأكد بالعمل فلا يبطل بمجرد التحري وهذا بخلاف ما إذا تحرى في القبلة ثم تبدل رأيه ووقع تحريه على جهة أخرى توجه إليه لأن القبلة مما يحتمل الانتقال فأمكن نقل الحكم بمنزلة نسخ النص وعلى هذا مسائل الجامع الكبير في تكبيرات العيد وتبدل رأي العبد كما عرف (١)

(١) وعلى هذا الأصل من الرجوع إلى الدليل الثاني عند تعارض الأول وإلى التحري إذا لم يوجد دليل تالي كالقياس لأنه ليس دون القياس دليل شرعي يرجع إليه.

على هذا الأصل قلنا: إذا كان مع المسافر إناءان طاهر ونجس وفيهما ماء ولا يعرف الطاهر من النجس لا يتحرى بينهما بل يتيمم لأن التيمم بدل عن الماء ودليل الطهارة بعده. ولو كان معه ثوبان طاهر ونجس ولا يدري أيهما طاهر يتحرى بينهما لعدم وجود البدل بخلاف المسألة الأولى وجد البدل فقلنا لا يتحرى بل ينتقل من الأعلى إلى الذي بعده فانتقل من الماء إلى التراب والثوب ليس له بدل يرجع إليه فقلنا بالتحري.

فثبت بهذا أنه عند تعدد الأدلة وتعارض الأول تنتقل إلى الثاني وعند وجود الدليل في المرتبة الأخيرة التي ليس بعدها دليل وتعارضه لا تنتقل لعدم وجود ما تنتقل إليه ولكن نعمل الرأي والتحري لانعدام دليل سواه شرعاً.

ثم إذا تحرى من شيء وتأكد تحريه بالعمل لا ينتقض ذلك التحري بمجرد تحرٍ آخر مثاله وبيانه فيما إذا تحرى بين الثوبين فصلى الظهر بأحدهما ثم وقع تحريه عند العصر على الثوب الآخر لا يجوز أن يصلي العصر بالآخر لأن الأول تأكد بالعمل فلا يبطل بمجرد التحري بالآخر.

وهذا بخلاف ما إذا تحرى في القبلة ثم تبدل رأيه ووقع تحريه على جهة أخرى توجه إليها لأن القبلة مما يحتمل الانتقال من جهة إلى جهة كما من بيت المقدس إلى الكعبة فأمكن نقل الحكم من كون جهة قبلة إلى كون جهة أخرى قبلة بمنزلة النسخ من تبديل حكم بحكم آخر.

وعلى هذا التجويز لانتقال الحكم بالتحري فيما أمكن الانتقال فيه تتفرع مسائل الجامع الكبير للإمام محمد رحمه الله في تكبيرات العيدين في تبدل رأي الإمام كما عرف في محله وحاصله أن الصحابة رضوان الله عليهم اختلفوا في تكبيرات العيدين فقال بعضهم يكبر ستاً زوائد ثلاث في الأولى قبل القراءة وثلاثاً في الثانية بعد القراءة وهو قول ابن مسعود واختاره أصحابنا وقال بعضهم يكبر في الأولى سبعا غير تكبيرة الإحرام وفي الثانية خمساً غير تكبيرة القيام ويكون كله قبل القراءة وهو قول ابن عباس واختاره الشافعي رحمه الله وقال بعض الصحابة يكبر خمسة عشر تكبيرة فلو شرع الإمام في الصلاة وهو يرى تكبير ابن مسعود فصلى ركعة وكبر بتكبير ابن مسعود وفي الركعة الثانية تبدل رأي الإمام ومال إلى رأي ابن عباس فكبر تكبيره في الركعة الثانية صحت صلاته لأن هذا مما يمكن فيه الانتقال فافهم والله أعلم.

البحث الرابع في القياس (١)

القياس حجة من حجج الشرع يجب العمل به عند انعدام ما فوقه من الدليل في الحادثة وقد ورد في ذلك الأخبار والآثار قال عليه الصلاة والسلام لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن (بم تقضي يا معاذ) قال بكتاب الله تعالى قال (فان لم تجد) قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (فان لم تجد) قال اجتهد برأبي فصوبه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله على ما يجب ويرضاه (٢) وروي أن امرأة خثعمية أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: إن أبي كان شيخاً كبيراً أدركه الحج ولا يستمسك على الراحلة أفيجزئني أن أحج عنه قال: عليه السلام (أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أما كان يجزئك فقالت: بلى فقال: عليه السلام فدين الله أحق وأولى) (٣) ألحق رسول الله صلى الله عليه وسلم الحج في حق الشيخ الفاني بالحقوق المالية وأشار إلى علة مؤثرة في الجواز وهي (القضاء) وهذا هو القياس وروى ابن الصباغ وهو من سادات أصحاب الشافعي في كتابه المسمى بالشامل عن قيس بن طلق بن علي أنه قال جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كأنه بدوي فقال يا نبي الله ما ترى في مس الرجل ذكره بعدما توضأ فقال هل هو إلا بضعة منه (٤) وهذا هو القياس، وسئل ابن مسعود عن تزوج امرأة ولم يسم لها مهراً وقد مات عنها زوجها قبل الدخول فاستمهل شهراً ثم قال اجتهد فيه برأبي فان كان صواباً فمن الله وإن كان خطأ فمن ابن أم عبد فقال أرى لها مهر مثل نسائها لا وكس فيها ولا شطط (٥)

(١) القياس لغة: مصدر بمعنى التقدير أي تقدير الشيء بشيء لمعرفة مقداره يقال قست الثوب بالذراع أي قدرته به ويقال قس النعل بالنعل

أي قدره به واجعله نظيراً للآخر والفقهاء إذا أخذوا حكم الفرع من الأصل سموا ذلك قياساً لتقديرهم الفرع بالأصل في الحكم والعلة.
القياس اصطلاحاً: هو ترتب الحكم في غير المنصوص عليه لأجل وصف هو علة الحكم في المنصوص عليه.

مثال القياس: أن الله عز وجل نص على تحريم الخمر بقوله تعالى ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة: ٩٠) وقد أدرك المجتهد أن علة الحرمة في المنصوص وهو الخمر هي الإسكار وعند التأمل وجد الإسكار في سائر المسكرات فيكون سائر المسكرات ملحقة بالخمر في الحرمة فالخمر أصل ومنصوص عليه والمسكرات الأخرى فرع وغير منصوص عليه والإسكار علة والتحريم حكم.

(٢) أخرجه أبو داود والترمذي وقوله يرضاه أي بما يحب ويرضى به رسوله.

(٣) أخرجه البخاري ومسلم والنسائي وأبو داود والترمذي وابن ماجه.

(٤) أخرجه أبو داود والترمذي والنسائي.

(٥) أخرجه أبو داود والترمذي والنسائي والوكس النقضان والشطط الزيادة.

فصل في شروط صحة القياس

شروط صحة القياس خمسة: أحدها أن لا يكون في مقابلة النص والثاني أن لا يتضمن تغيير حكم من أحكام النص والثالث أن لا يكون المعدى حكماً لا يعقل معناه والرابع أن يقع التعليل لحكم شرعي لا لأمر لغوي والخامس أن لا يكون الفرع منصوصاً عليه ومثال القياس في مقابلة النص فيما حكى أن الحسن بن زياد سئل عن القهقهة في الصلاة فقال انتقضت الطهارة بها قال السائل لو قذف محصنة في الصلاة لا ينتقض به الوضوء مع أن قذف المحصنة أعظم جنابة فكيف ينتقض بالقهقهة وهي دونه فهذا قياس في مقابلة النص وهو حديث الأعرابي الذي في عينه سوء (١) وكذلك إذا قلنا جاز حج المرأة مع المحرم فيجوز مع الأمينات كان هذا قياساً بمقابلة النص وهو قوله عليه السلام: (لا يجل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر فوق ثلاثة أيام ولياليها الا ومعها أبوها أو زوجها أو ذو رحم محرم منها) (٢)

(١) يشير إلى ما رواه الإمام أبو يوسف في الآثار والإمام محمد في الآثار واللفظ لأبي يوسف عن معبد رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه بينما هو في الصلاة إذ أقبل أعمى يريد الصلاة فوقع في زبية فاستضحك بعض القوم حتى قهقهه فلما انصرف النبي صلى الله عليه وسلم قال من ضحك منكم قهقهه فليعد الوضوء والصلاة جميعاً. فلو قال قائل أن قذف المحصنة في الصلاة ينتقض الوضوء لأنه أعظم جنابة من القهقهة في الصلاة قلنا هذا قياس في مقابل النص لأن شرط القياس أن يكون المعدى حكماً يعقل معناه وحديث القهقهة ورد غير معقول المعنى لأن الانتقاض إنما يكون بخروج النجاسة والقهقهة

ليست بنجاسة حتى ينتقض بها ولا يعقل معنى الانتقاض بها حتى يقاس عليه.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الحج ورواه الطبراني عن أبي أمامة رفعه لا يحل لامرأة مسلمة أن تحج مع زوج أو ذي رحم محرم ورواه محمد في الآثار برواية أبي سعد وفي آخره ولا تسافر المرأة إلا مع زوجها أو مع ذي رحم محرم منها وجه كون القياس هنا في مقابلة النص أن الشارع حرم المسافرة على العموم واستثنى منه المسافرة مع أبيها أو زوجها أو ذي رحم محرم منها فكان المسافرة مع غير هؤلاء الثلاثة داخلة تحت التحريم على الإطلاق سواء كانت مع الرجل أو مع المرأة الأمانة وغيرها وللخصم أن يقول أن الأمانات ألحقت بها فكانت في معناها ومثله لا يفيد مخالفة النص كما في قوله عليه السلام: إنما الوضوء على من نام مضطجعاً رواه أبو داود ألحقت صورة الاتكاء بالاضطجاع مع أن كلمة إنما للحصر والجواب أن الشرط في القياس أن يكون الفرع نظير الأصل وهذا الشرط مفقود في هذا في المقام لأنها بدون المحرم تخاف عليها الفتنة وتزداد بانضمام غيرها إليها فضلاً عن حصول الأمن بخلاف صورة الاتكاء فإنه في معنى الاضطجاع بلا تفاوت في استرخاء المفاصل فألحقت به دلالة.

ومثال الثاني: وهو ما يتضمن تغيير حكم من أحكام النص ما يقال النية شرط في الوضوء بالقياس على التيمم فإن هذا يوجب تغيير آية الوضوء من الإطلاق إلى التقييد وكذلك إذا قلنا الطواف بالبيت صلاة بالخبر فيشترط له الطهارة وستر العورة كالصلاة كان هذا قياساً يوجب تغيير نص الطواف من الإطلاق إلى القيد ومثال الثالث: وهو ما لا يعقل معناه في حق جواز التوضي بنبيذ التمر فإنه لو قال جاز بغيره من الأنبذة بالقياس على نبيذ التمر أو قال لو شج في صلاته أو احتلم يبني على صلاته بالقياس على ما إذا سبقه الحدث لا يصح لأن الحكم في الأصل لم يعقل معناه فاستحال تعديته إلى الفرع وبمثل هذا قال أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى قلتان نجستان إذا اجتمعتا صارتا طاهرتين فإذا افرقتا بقيتا على الطهارة بالقياس على ما إذا وقعت النجاسة في القلتين لأن الحكم لو ثبت في الأصل كان غير معقول معناه (١)

(١) مثال القياس على ما لا يعقل معناه: قياس بعض العلماء سائر الأنبذة بنبيذ التمر في جواز التوضي به وقياس شج الرأس في الصلاة والاحتلام فيها والبناء على الصلاة بعد الوضوء أو الغسل على ما إذا سبقه الحدث وهو لا يصح لأن الحكم في الأصل وهو نبيذ التمر وسبق الحدث في الصلاة لم يعقل معناه أي ليس له علة مدركة فاستحال تعديته الحكم إلى الفرع لعدم وجود العلة فيه وبمثل هذا أي القياس على شيء لا يعقل معناه وعلته قال أصحاب الشافعي رحمه الله قلتان نجستان إذا اجتمعتا صارتا طاهرتين فإذا افرقتا بقيتا على الطهارة قياساً على القلتين اللتين وقعت فيهما النجاسة فكما أن القلتين الطاهرتين لا تتنجسان بوقوع النجاسة كذلك لا تتنجسان بالتفريق وهذا القياس

غير صحيح لأن الحكم وهو عدم النجاسة لم يثبت في الأصل لأجل
ضعف الحديث واضطرابه ولو ثبت في الأصل كان معناه وعلته غير
معقول لأنه ليس له وجه يدرك عقلاً حتى يقاس عليه غيره.

ومثال الرابع: وهو ما يكون التعليل لأمر شرعي لا لأمر لغوي في قولهم المطبوخ المنصف خمر لأن الخمر إنما كان خمراً لأنه يخامر العقل وغيره يخامر العقل أيضاً فيكون خمراً بالقياس والسارق إنما كان سارقاً لأنه أخذ مال الغير بطريقة الخفية وقد شاركه النباش في هذا المعنى فيكون سارقاً بالقياس وهذا قياس في اللغة مع اعترافه أن الاسم لم يوضع له في اللغة والدليل على فساد هذا النوع من القياس أن العرب تسمي الفرس أدهم لسواده وكميتاً لحمرة ثم لا يطلق هذا الاسم على الزنجي والثوب الأحمر ولو جرت المقايسة في الأسماء اللغوية لجاز ذلك لوجود العلة ولأن هذا يؤدي إلى إبطال الأسباب الشرعية وذلك لأن الشرع جعل السرقة سبباً لنوع من الأحكام فإذا علقنا الحكم بما هو أعم من السرقة وهو أخذ مال الغير على طريق الخفية تبين أن السبب كان في الأصل معنى هو غير السرقة وكذلك جعل شرب الخمر سبباً لنوع من الأحكام فإذا علقنا الحكم بأمر أعم من الخمر تبين أن الحكم كان في الأصل متعلقاً بغير الخمر (١)

(١) مثال القياس الذي فات فيه الشرط الرابع لأجل أنه لأمر لغوي لا لأمر شرعي في قول الشافعية:

(أ) المطبوخ المنصف وهو ماء العنب الذي طبخ حتى ذهب نصفه خمر لأن الخمر إنما كان خمراً لأنه يخامر العقل أي يستره وغير المطبوخ المنصف يخامر العقل أيضاً فيكون خمراً بالقياس على الخمر.

(ب) والسارق إنما كان سارقاً لأنه أخذ مال الغير بطريقة الخفية وقد شاركه النباش - الذي ينبش القبور ويسرق الأكفان - في هذا المعنى فيكون سارقاً بالقياس عليه.

فقياس الشافعية المسكر غير الخمر على الخمر بعلّة مخامرة العقل وستره
وقياسهم النباش على السارق بعلّة الأخذ خفية قياس بمقتضى اللغة
باعترافهم فكان قياسهم هذا فاسداً.

والدليل على فساد هذا النوع من القياس: أن العرب تسمي
الفرس أدهم لسواده وكميتاً لحمرة ثم لا يطلق هذا الاسم على
الزنجي والثوب الأحمر ولو جرت المقايسة في الأسمي اللغوية لجاز
إطلاق الأدهم على الزنجي وإطلاق الكميت على الثوب الأحمر
لوجود العلة وهي وجود السواد والحمرة.

ولأن هذا القياس يؤدي إلى إبطال الأسباب الشرعية وذلك
لأن الشرع جعل السرقة سبباً لنوع من الأحكام هو القطع فإذا علقنا
الحكم وهو القطع بما هو أعم من السرقة وهو أخذ مال الغير على
طريق الخفية تبين أن السبب كان في الأصل معنى هو غير السرقة مع أن
النص جعل السرقة سبباً وكذلك جعل الشارع شرب الخمر سبباً لنوع
من الأحكام وهو الحد فإذا علقنا الحكم بأمر أعم من الخمر وهو كل ما
يخامر العقل تبين أن الحكم كان في الأصل معلقاً بغير الخمر وهذا
يخالف النص.

ومثال الشرط الخامس وهو ما لا يكون الفرع منصوصا عليه كما يقال اعتاق الرقبة الكافرة في كفارة اليمين والظهار لا يجوز بالقياس على كفارة القتل (١) ولو جامع المظاهر في خلال الإطعام يستأنف الإطعام بالقياس على الصوم (٢) ويجوز للمحصر أن يتحلل بالصوم بالقياس على المتمتع (٣) والمتمتع إذا لم يصم في أيام التشريق يصوم بعدها بالقياس على قضاء رمضان (٤)

(١) في كفارة اليمين قال تعالى ﴿ فَكَفَّرْتُهُ إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ (المائدة: ٨٩) وفي كفارة الظهار قال تعالى ﴿ الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّيْثُ وَلَدَنَّهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ ﴿٢﴾ وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ذَلِكَ تُوعِظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٣﴾ (المجادلة) وفي كفارة القتل قال تعالى ﴿ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ﴾ (النساء: ٩٢) فالرقبة في الأوليين مطلقة وفي كفارة القتل مقيدة بالإيمان فلا يجوز قياس اليمين والظهار على القتل لوجود الاطلاق في فصلهما وهو مقصود.

(٢) فهذا القياس لا يجوز لأن النص في الإطعام مطلق قال تعالى ﴿ فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مَسْكِينًا ﴾ (المجادلة: ٤) وفي الصيام مقيد بعدم المساس قال تعالى ﴿ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ﴾ (المجادلة: ٤) فلا يجوز قياس الإطعام المطلق عن قيد المماساة على الصيام المقيد بعدم المماساة.

(٣) فهذا القياس لا يجوز فلا يقال يجوز للمحصر أن يتحلل بالصوم بالقياس على المتمتع لأن النص موجود في المحصر بإرسال الهدي ثم

الحلق والتحليل قال تعالى ﴿فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ مَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾ (البقرة: ١٩٦).

(٤) فهذا القياس لا يجوز فلا يقال للمتمتع إذا لم يصم في أيام التشريق يصوم بعدها بالقياس على قضاء رمضان لأن النص موجود في تعيين الدم وهو ما أخرجه الطحاوي عن سعيد بن المسيب أن رجلاً أتى عمر بن الخطاب رضي الله عنه يوم النحر فقال: يا أمير المؤمنين إني تمتعت ولم أهد ولم أصم في العشر فقال: سل في قومك ثم قال يا معيقيب أعطه شاة.

فصل القياس الشرعي

القياس الشرعي هو ترتب الحكم في غير المنصوص عليه على معنى هو علة لذلك الحكم في المنصوص عليه (١) ثم إنها يعرف كون المعنى علة بالكتاب وبالسنة وبالإجماع وبالاجتهد والاستنباط فمثال العلة المعلومة بالكتاب كثرة الطواف فإنها جعلت علة لسقوط الحرج في الاستئذان في قوله تعالى ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ (٢) ثم أسقط رسول الله عليه الصلاة والسلام حرج نجاسة سؤر الهرة بحكم هذه العلة فقال عليه السلام (الهرة ليست بنجسة فإنها من الطوافين عليكم والطوافات) (٣) فقياس أصحابنا جميع ما يسكن في البيوت كالفأرة والحية على الهرة بعلة الطواف وكذلك في قوله تعالى ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ بين الشرع أن الإفطار للمريض والمسافر لتيسير الأمر عليهم ليتمكنوا من تحقيق ما يترجح في نظرهم من الإتيان بوظيفة الوقت أو تأخيره إلى أيام آخر وباعتبار هذا المعنى (٤) قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى المسافر إذا نوى في أيام رمضان واجباً آخر يقع عن واجب آخر لأنه لما ثبت له الترخص بما يرجع إلى مصالح بدنه وهو الإفطار فلأن يثبت له ذلك بما يرجع إلى مصالح دينه وهو إخراج النفس عن عهدة الواجب أولى.

(١) للقياس معنى لغوي وآخر منطقي وآخر شرعي أما معناه اللغوي: فهو تقدير شيء بشيء كما يقال قست الثوب بالذراع وقس النعل بالنعل.

والقياس المنطقي: هو المركب من أقوال متى سُلمت لزوم عنها
قول آخر كمجموع قولنا العالم متغير وكل متغير حادث فبعد تسليم
هذا المجموع يلزم أن العالم حادث.

والقياس الشرعي ويقال له القياس الأصولي عرفه المصنف
بقوله: هو ترتب الحكم في غير المنصوص عليه على معنى أي لأجل
معنى هو علة لذلك الحكم في المنصوص عليه.

(٢) النور ٥٨.

(٣) أخرجه النسائي وأبو داود والترمذي وابن ماجه والدارمي.

(٤) وهو سقوط لزوم الصوم بالرخصة.

ومثال العلة المعلومة بالسنة في قوله عليه الصلاة والسلام (ليس الوضوء على من نام قائماً أو قاعداً أو راکعاً أو ساجداً إنما الوضوء على من نام مضطجعاً فإنه إذا نام مضطجعاً استرخت مفاصله (١) جعل استرخاء المفاصل علة فيتعدى الحكم بهذه العلة إلى النوم مستنداً أو متكناً إلى شيء لو أزيل عنه لسقط (٢) وكذلك الحكم يتعدى بهذه العلة (٣) إلى الإغماء والسكر (٤) وكذلك قوله عليه السلام (توضئي وصلي وإن قطر الدم على الحصير قطراً فإنه دم عرق انفجر) (٥) جعل انفجار الدم علة فيتعدى الحكم بهذه العلة إلى الفصد والحجامة.

-
- (١) أخرجه أبو داود والترمذي.
 - (٢) هذا قول مرجوح والمعتمد أنه ما دامت القعدة ممكنة من الأرض لا ينتقض إلا إذا ارتفعت مقعدته فإنه ينتقض.
 - (٣) وهي استرخاء المفاصل.
 - (٤) أي فيكونان ناقضين للوضوء.
 - (٥) أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه والدارمي.

ومثال العلة المعلومة بالإجماع فيما قلنا (الصغر) علة لولاية الأب في حق الصغير فيثبت الحكم في حق الصغيرة لوجود العلة (١) والبلوغ عن عقل علة لزوال ولاية الأب في حق الغلام فيتعدى الحكم (٢) إلى الجارية بهذه العلة (٣) وانفجار الدم علة انتقاض الطهارة في حق المستحاضة فيتعدى الحكم (٤) إلى غيرها (٥) لوجود العلة (٦)

-
- (١) فيها وهو الصغر.
 - (٢) وهو زوال الولاية.
 - (٣) هي البلوغ مع العقل.
 - (٤) وهو الانتقاض.
 - (٥) مثل سلس البول والرعاف الدائم.
 - (٦) وهي انفجار الدم.

ثم بعد ذلك (١) نقول القياس على نوعين: أحدهما أن يكون الحكم المعدى (٢) من نوع الحكم الثابت في الأصل والثاني أن يكون من جنسه مثال الاتحاد في النوع: ما قلنا إنَّ الصغر علة لولاية الإنكاح في حق الغلام فيثبت ولاية الإنكاح في حق الجارية البكر لوجود العلة فيها وبه يثبت الحكم في الثيب الصغيرة وكذلك قلنا الطواف علة سقوط نجاسة السؤر في صورة الهرة فيتعدى الحكم الى سؤر سواكن البيوت لوجود العلة وبلوغ الغلام عن عقل علة لزوال ولاية الإنكاح فتزول الولاية عن الجارية بحكم هذه العلة.

(١) أي بعد بيان العلة المعلومة بالكتاب والسنة والإجماع نقول القياس على نوعين ولم يذكر المصنف هنا بيان ثبوت العلة بالاجتهاد دون الاستنباط وسيأتي بعد هذا البحث ولو أصر المصنف هذا البحث وقدم مثال العلة المعلومة بالاجتهاد لكان أجود وأحسن.

(٢) أي إلى الفرع.

ومثال الاتحاد في الجنس ما يقال كثرة الطواف علة سقوط حرج الاستئذان في حق ما ملكت أياننا فيسقط حرج نجاسة السور بهذه العلة فإن هذا الحرج من جنس ذلك الحرج لا من نوعه (١) وكذلك الصغر علة ولاية التصرف للأب في المال فيثبت ولاية التصرف في النفس بحكم هذه العلة (٢) وأن بلوغ الجارية عن عقل علة زوال ولاية الأب في حق المال فتزول ولايته في حق النفس بهذه العلة (٣) ثم لا بد في هذا النوع من القياس من تجنيس العلة بأن نقول إنما تثبت ولاية الأب في مال الصغيرة لأنها عاجزة عن التصرف بنفسها فأثبت الشرع ولاية الأب كي لا تتعطل مصالحها المتعلقة بذلك وقد عجزت عن التصرف في نفسها فوجب القول بولاية الأب عليها وعلى هذا نظائره (٤)

- (١) لأن الأول يتعلق بالدخول والخروج والثاني يتعلق بالأكل والشرب والوضوء.
- (٢) أقول هنا وإن كان جنس الحكم واحداً وهو التصرف إلا أن نوعه مختلفاً باعتبار المال والنفس.
- (٣) وجنس الحكم هنا وهو زوال الولاية واحد أيضاً ولكن النوع مختلف باعتبار المال والنفس.
- (٤) ثم لا بد في هذا النوع من القياس الذي كان الحكم المتعدي إلى الفرع متحداً مع حكم الأصل في الجنس من تجنيس العلة أي جعلها جنساً وعمامة بحيث تشمل المنصوص وغير المنصوص بأن نقول إنما تثبت ولاية الأب في مال الصغيرة لأنها عاجزة عن التصرف بنفسها فأثبت الشرع ولاية الأب كيلا تتعطل مصالحها المتعلقة بذلك المال وقد عجزت هي عن التصرف في نفسها فوجب القول بولاية الأب عليها في نفسها فأنت تلاحظ أن العلة وهي العجز عن التصرف عامة

شاملة للمال والنفس وهي في المال منصوص عليها وفي النفس غير
منصوص عليها فقسنا غير المنصوص على المنصوص وقس على هذا
نظائره من الأمثلة التي يكون حكم الأصل والفرع فيها متحداً جنساً
وتكون العلة جنساً شاملاً لهما.

وحكم القياس الأول (١) أن لا يبطل بالفرق (٢) لأن الأصل مع الفرع لما اتحدا في العلة وجب اتحادهما في الحكم وان افرقا في غير هذه العلة (٣)

- (١) وهو المتحد حكم الأصل والفرع نوعاً.
- (٢) أن لا يبطل بالفرق بينه وبين المقيس عليه في بعض الأمور بعد الاتحاد في العلة.
- (٣) وصورة الفرق في هذا النوع أن يقول السائل مثلاً لا يلزم من الولاية في الغلام والولاية في الجارية البكر بالصغر أن يثبت ذلك في الجارية الشبية الصغيرة لأن الشيب صارت لها قدرة التصرف في نفسها لزوال حيائها فنقول في جوابه هذا الفرق لا يضرنا لثبوت الاتحاد بين الغلام والصغيرة في العجز بعله الصغر فيثبت الاتحاد في الحكم وهو ثبوت الولاية للأب ولا يبطل القياس بالفرق المذكور فافهم.

وحكم القياس الثاني فسادَه بممانعة التجنيس والفرق الخاص وهو بيان أن تأثير الصغر في ولاية التصرف في المال فوق تأثيره في ولاية التصرف في النفس (١)

(١) وحكم القياس الثاني المتحد حكم الأصل والفرع جنساً أن يفسد بأمرين:

١. بممانعة التجنيس: بأن يمنع السائل عموم العلة وشمولها الأصل والفرع فلا تؤثر في حكم الأصل.

٢. بالفرق الخاص بين تأثير العلة في الأصل وتأثيرها في الفرع: مثل بيان أن تأثير الصغر في ولاية المال أقوى وأظهر منه في تأثيره في ولاية التصرف في النفس لأن الحاجة في التصرف في المال كثير الوقوع فالحاجة إليه في المأكل والمشرب والملبس والمسكن وغير ذلك فلا يحتمل التأخير وهي عاجزة بسبب الصغر عن التصرف بهذه الضرورة وجبت الولاية عليها لأبيها في مالها ومثل هذه العلة لم توجد في النفس لانعدام الشهوة لأن هذه الثيب صغيرة غير بالغة فلا يضطر للولاية عليها لأبيها وبعد بلوغها وحصول حاجتها تشاور فيه فظهر من هذا أن العلة ليست عامة وهي الصغر بل الصغر مع الضرورة وإن تأثير العلة في المال أقوى من تأثيره في النفس فإذا وجد هذان الأمران يبطل القياس الثاني المتحد حكم الأصل والفرع جنساً.

وبيان القسم الثالث (١) وهو القياس بعلة مستنبطة بالرأي والاجتهاد ظاهر وتحقيق ذلك إذا وجدنا وصفاً مناسباً للحكم (٢) وهو (٣) بحال يوجب ثبوت الحكم ويتقاضاه بالنظر إليه وقد اقترن به الحكم في موضع الإجماع يضاف الحكم إليه للمناسبة لا بشهادة الشرع بكونه علة ونظيره إذا رأينا شخصاً أعطى فقيراً درهماً غلب على الظن أن الإعطاء لدفع حاجة الفقير وتحصيل مصالح الثواب (٤)

(١) ذكر المؤلف رحمه الله أن طرق معرفة العلة أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والاجتهاد والاستنباط وعبر عن الرابع الآن بالثالث فلعله اعتبر العلة المعلومة بالكتاب والسنة قسماً واحداً للاجتماع في كونها وحيماً.

(٢) كالقدر والجنس في الأموال الربوية حيث جعلوا علة للحرمة.
(٣) أي وذلك الوصف بحال يوجب الحكم ويتقاضاه بالنظر والالتفات إليه وإن لم يكن ذلك الوصف علة في الواقع والحال أن الحكم قد اقترن بذلك الوصف في موضع الإجماع فينسب الحكم إلى ذلك الوصف لأجل المناسبة لا لأجل شهادة الشرع بكونه علة.
(٤) ومثله لو رأينا عبداً جنى وعاقبه سيده عقب الجناية أضيفت العقوبة إلى الجناية.

إذا عرف هذا فنقول إذا رأينا وصفاً مناسباً للحكم وقد اقترن به الحكم في موضع الإجماع يغلب الظن بإضافة الحكم إلى ذلك الوصف وغلبة الظن في الشرع توجب العمل عند انعدام ما فوقه من الدليل بمنزلة المسافر إذا غلب على ظنه أن بقربه ماء لم يجز له التيمم وعلى هذا مسائل التحري (١)

(١) إذا عرف هذا فنقول الأصل المستفاد من ذلك أننا إذا رأينا وصفاً مناسباً للحكم وقد اقترن به الحكم في موضع آخر من نص أو إجماع يضاف الحكم إلى ذلك الوصف لغلبة الظن بإضافة الحكم ونسبته إلى ذلك الوصف وغلبة الظن في الشرع توجب العمل عند انعدام ما فوقها من الدليل كما أن المسافر إذا غلب عليه التحري عن الماء وعلى أساس صحة العمل بغلبة الظن إذا انعدم ما فوقه من الدليل تتفرع مسائل التحري كما إذا اشتبهت عليه القبلة ولم يجد من يسأله عنها اجتهد وعمل بغلبة ظنه.

وحكم هذا القياس أن يبطل بالفرق المناسب لأن عنده يوجد مناسب سواه في صورة الحكم فلا يبقى الظن بإضافة الحكم إليه فلا يثبت الحكم به لأنه كان بناء على غلبة الظن وقد بطل ذلك بالفرق (١) وعلى هذا كان العمل بالنوع الأول بمنزلة الحكم بالشهادة بعد تزكية الشاهد وتعديله والنوع الثاني بمنزلة الشهادة عند ظهور العدالة قبل التزكية والنوع الثالث بمنزلة شهادة المستور (٢)

(١) وحكم القياس المعلومة علته بالاجتهاد دون الاستنباط: أنه يبطل بظهور الفرق بين الأصل والفرع في الوصف المناسب لأنه عند ثبوت الفرق في وصف مناسب للحكم يوجد وصف آخر مناسب سوى الأول يقتضي الحكم فلا يبقى الظن بنسبة الحكم إلى الوصف قائماً بعد ثبوت الفرق بين الأصل والفرع فلا يثبت الحكم بذلك الوصف المتبين عدم مناسبته بين الفرع والأصل لوجود الفرق لأنه كان بغلبة الظن وقد بطل بظهور الفرق فنطلب وصفاً آخر نبني عليه الحكم.

(٢) وعلى هذا أي الفرق بين العلة الثابتة بالنص والإجماع وبين العلة الثابتة بالرأي والاجتهاد كان العمل بالنوع الأول الذي علته معلومة بالنص بمنزلة الحكم بالشهادة بعد تزكية الشاهد وتعديله والعمل بالنوع الثاني المعلومة علته بالإجماع بمنزلة الشهادة عند ظهور العدالة قبل التزكية والعمل بالثالث المعلومة علته بالاستنباط والاجتهاد بمنزلة شهادة المستور والله أعلم.

فصل في الأسئلة المتوجهة على القياس

الأسئلة المتوجهة على القياس ثمانية (١):

١- الممانعة ٢- والقول بموجب العلة ٣- والقلب ٤- والعكس
٥- وفساد الوضع ٦- والفرق ٧- والنقض ٨- والمعارضة.

أما الممانعة فنوعان: أحدهما منع الوصف والثاني منع الحكم ومثاله: في قولهم صدقة الفطر وجبت بالفطر فلا تسقط بموته ليلة الفطر قلنا لا نسلم وجوبها بالفطر بل عندنا تجب برأس يمونه ويبي عليه وكذلك إذا قيل قدر الزكاة واجب في الذمة فلا يسقط بهلاك النصاب كالدين قلنا لا نسلم أن قدر الزكاة واجب في الذمة بل أدائه واجب في الذمة ولئن قال الواجب أدائه فلا يسقط بالهلاك كالدين بعد المطالبة قلنا لا نسلم بأنَّ الأداء واجب في صورة الدين بل حرم المنع حتى يخرج عن العهدة بالتخلية وهذا من قبيل منع الحكم وكذلك إذا قال المسح ركن في باب الوضوء فليس تثليثه كالغسل قلنا لا نسلم بأنَّ التثليث مسنون في الغسل بل إطالة الفعل في محل الفرض زيادة على المفروض كإطالة القيام والقراءة في باب الصلاة غير أن الإطالة في باب الغسل لا تتصور إلا بالتكرار لاستيعاب الفعل للمحل وبمثله نقول في باب المسح بأنَّ الإطالة مسنون بطريق الاستيعاب وكذلك يقال التقابض في بيع باب الطعام بالطعام شرط كالنقود قلنا لا نسلم بأنَّ التقابض شرط في باب النقود بل الشرط تعيينها كي لا يكون بيع النسيئة بالنسيئة غير أن النقود لا تتعين إلا بالقبض عندنا (٢)

(١) هذا الفصل معقود لبيان الاعتراضات الموجهة إلى القياس وقد أوصلها بعض الأصوليين إلى ثمانية وعشرين اعتراضاً ولا يخفى أن هذه الاعتراضات تتعلق بعلم المناظرة ويبحث فيه عنها فلا يناسب

إيرادها في علم أصول الفقه ولذلك لم يذكرها أكثر الأصوليين إلا أنه لما نوقش في بعض الأقيسة بهذه الطرق ذكرها بعض العلماء دفاعاً عن القياس وحجيته وستكلم عليها بعبارة سهلة حتى يسهل فهمها.
(٢) الممانعة هي عبارة عن منع دليل الخصم عن إفادته المطلوب وهي نوعان:

- أحدهما عبارة عن منع الوصف الذي جعله الخصم دليلاً.
- والثاني منع الحكم الذي جعل الوصف دليلاً عليه.

مثال منع الوصف: في قول الشافعية صدقة الفطر وجبت بدخول وقت الفطر فلا يسقط بموت المكلف ليلة الفطر.
قلنا: أي معشر الحنفية على سبيل المنع لا نسلم أن وجوبها بالفطر أي أن وصف الفطر ليس علة للوجوب عندنا، بل تجب صدقة الفطر عندنا برأس يمونه ويلى عليه فعلة الوجوب هو الرأس المذكور لا دخول الفطر.

وكذلك من قبيل منع الوصف إذا قيل قدر الزكاة وهو خمسة دراهم على الأقل واجب في الذمة كالدين فلا يسقط بهلاك النصاب كما أن المدين لا يسقط عنه الدين بهلاك ماله يعني علة وجوب قدر الزكاة هو شغل الذمة قلنا على سبيل المنع لا نسلم أن قدر الزكاة واجب في الذمة بل أدائه لأجل وجود النصاب واجب في الذمة.

ومثال منع الحكم: قولهم الواجب أداء قدر الزكاة فلا يسقط بالهلاك أي هلاك النصاب كالدين لا يسقط بعد المطالبة.

قلنا: على سبيل المنع لا نسلم أن الأداء واجب في صورة الدين بل المنع عن الأداء حرام بدليل أنه يخرج عن العهدة بالتخلية بين المال وبين الدائن فظهر أنه ليس الحكم وجوب الأداء بل الحكم حرمة منع الأداء واعتراضنا هذا من قبيل منع الحكم وهو الوجوب والقول

بالحرمة وكذلك من قبيل منع الحكم إذا قال الشافعية المسح ركن في باب الوضوء فيسن تثليثه كالغسل من الجنابة.

قلنا: على سبيل المنع في الحكم لا نسلم أن التثليث مسنون في الغسل بل إطالة الفعل في محل الفرض زيادة على المفروض مسنون كإطالة القيام والقراءة في باب الصلاة غير أن الإطالة في باب الغسل لا يتصور إلا بالتكرار لاستيعاب الفعل المحل وبمثله نقول في مسح الرأس في الوضوء الإطالة فيه مسنونة لكن بطريق الاستيعاب للمحل لا بطريق التكرار فافهم.

وكذلك من أمثلة منع الحكم قول البعض التقابض أي قبض البدلين في باب بيع الطعام بالطعام كالحنطة بالحنطة مثلاً شرط كما أن تقابض البدلين في بيع الصرف شرط.

قلنا: على سبيل منع الحكم لا نسلم أن التقابض شرط في باب النقود بل الشرط تعيينها كي لا يكون بيع النسيئة بالنسيئة غير أن النقود لا يمكن تعيينها إلا بالقبض عندنا فأقيم القبض مقام التعيين فالحكم هو شرط التعيين لا شرط القبض فافهم.

وأما القول بموجب العلة وهو تسليم كون الوصف علة وبيان أن معلولها غير ما ادعاه المعلل ومثاله المرفق حد في باب الوضوء فلا يدخل تحت الغسل لأن الحد لا يدخل في المحدود قلنا المرفق حد الساقط فلا يدخل تحت حكم الساقط لأن الحد لا يدخل في المحدود وكذلك يقال صوم رمضان صوم فرض فلا يجوز بدون التعيين كالقضاء قلنا صوم الفرض لا يجوز بدون التعيين إلا أنه وجد التعيين ههنا من جهة الشرع ولئن قال صوم رمضان لا يجوز بدون التعيين من العبد كالقضاء قلنا لا يجوز القضاء بدون التعيين إلا أن التعيين لم يثبت من جهة الشرع فلذلك يشترط تعيين العبد وههنا وجد التعيين من جهة الشرع فلا يشترط تعيين العبد (١)

(١) القول بموجب العلة هو: تسليم كون الوصف علة ثم الاظهار والبيان بأن معلول تلك العلة غير ما ادعاه الخصم المعلل أي نعترف بأن العلة توجب معلول كذا ولكن ذلك المعلول في مقام الاستدلال والتعليل غير موجود في المسألة المتناظرة فيها.

مثاله: قول بعضهم المرفق حد في باب الوضوء فلا يدخل تحت الغسل لأن الحد لا يدخل في المحدود أي الغاية لا تدخل تحت المغيا. قلنا في الجواب على هذا: نسلم أن المرفق حد في الوضوء ولكنه حد الساقط لا حد الداخل فلا يدخل تحت حكم الساقط الذي لا يجب غسله لأن الحد لا يدخل في المحدود.

وكذلك من أمثلة القول بموجب العلة قول بعضهم صوم رمضان صوم فرض فلا يجوز بدون التعيين في النية كالقضاء فرض ولا بد فيه من التعيين بجامع أن كلاً منهما صيام فرض.

قلنا: نسلم أن صوم الفرض لا يجوز بدون التعيين فهذا قول بموجب العلة وهو عدم جواز الفرض بدون تعيين ولكننا ننكر كونه كالقضاء لأن التعيين في صوم الفرض حصل بتعيين الشرع فالشرع خصص رمضان لصوم الفرض بخلاف القضاء.

فلو قال الخصم صوم رمضان لا يجوز بدون التعيين من العبد كالقضاء يعني أن تعيين الشرع غير كاف فلا بد من تعيين العبد كالقضاء. قلنا: نسلم أن القضاء لا يجوز بدون تعيين ولما كان القضاء غير معين من جهة الشرع احتاج إلى تعيين من جهة العبد بخلاف صوم الفرض لما عينه الشرع وتعيينه أقوى لم يحتج إلى تعيين من جهة العبد فافترقا فافهم.

وأما القلب فنوعان: أحدهما أن يجعل ما جعله المعلل علة للحكم معلولاً لذلك الحكم ومثاله في الشرعيات جريان الربا في الكثير يوجب جريانه في القليل كالأثمان فيحرم بيع الحفنة من الطعام بالحفتين منه قلنا لا بل جريان الربا في القليل يوجب جريانه في الكثير كالأثمان وكذلك في مسألة الملتجئ بالحرم حرمة إتلاف النفس توجب حرمة إتلاف الطرف كالصيد قلنا بل حرمة إتلاف الطرف توجب حرمة إتلاف النفس كالصيد فإذا جعلت علته معلولاً لذلك الحكم لا يبقى علة له لاستحالة أن يكون الشيء الواحد علة للشيء ومعلولاً له والنوع الثاني من القلب أن يجعل السائل ما جعله المعلل علة لما ادعاه من الحكم علة لضعف ذلك الحكم فيصير حجة للسائل بعد أن كان حجة للمعلل ومثاله صوم رمضان صوم فرض فيشترط التعيين له كالقضاء قلنا لما كان الصوم فرضاً لا يشترط التعيين له بعد ما تعين اليوم له كالقضاء (١)

(١) وأما القلب فهو لغة: جعل أسفل الشيء أعلاه وأعلاه أسفله أو جعل ظاهر الشيء باطناً والباطن ظاهراً.

وأما في الاصطلاح فنوعان:

• أحدهما: أن يجعل السائل الوصف الذي جعله المعلل علة للحكم معلولاً لذلك الحكم.

ومثال هذا النوع في الأحكام الشرعية الفقهية: قول البعض جري الربا في الكثير وهو ما يدخل تحت الكيل يوجب جريانه في القليل وهو ما لا يدخل تحت الكيل كالأثمان يجري الربا في قليلها وكثيرها وينبني عليه حرمة بيع الحفنة من الطعام بالحفتين منه.

قلنا في منع ذلك: لا بل جريان الربا في القليل يوجب جريانه في الكثير كالأثمان فهنا تجد أننا قلنا تعليل الخصم وجعلنا جريانه في الكثير

حكماً وهو علة في قياس الخصم وجعلنا جريانه في القليل علة وهو حكم في قياس الخصم فتمكن المناظر من قلب علة المعلل في الأصل إلى أن جعلها هي الحكم في الفرع.

وكذلك القول في مسألة الملتجئ بالحرم إذا قال أن الملتجئ إلى الحرم يقتل ولا عبرة بالتجاءه إلى الحرم قياساً على من التجأ إلى الحرم وعليه القصاص في طرف فإنه يستوفى منه القصاص بجامع أن كلا منهما جانٍ وحكم هذه المسألة قياساً على الصيد في الحرم فكما أن إتلاف نفس الصيد حرام في الحرم فإنه يحرم إتلاف عضو من أعضاء الصيد في الحرم فجعل عدم حرمة القصاص في الحرم للملتجئ بالقياس على عدم حرمة استيفاء القصاص من الجاني في الحرم حرام.

قلنا في منع ذلك وقلبه: لا نسلم لك بأن حرمة إتلاف النفس توجب حرمة إتلاف الطرف كالصيد بل إن حرمة إتلاف الطرف توجب حرمة إتلاف النفس كالصيد.

فإذا جعلت علة الخصم معلولاً لذلك الحكم لا تبقى علة له لاستحالة أن يكون الشيء الواحد علة للشيء ومعلولاً له.

• وأما النوع الثاني من القلب: فهو أن يجعل السائل ما جعله المعلل علة لما ادعاه من الحكم علة لضع ذلك الحكم فيصير حجة للسائل بعد أن كان حجة للمعلل.

ومثال هذا النوع: أن يقال صوم رمضان صوم فرض فيشترط له التعيين كالقضاء فنقول في قلبه لا بل لما كان الصوم فرضاً لا يشترط التعيين له بعد ما تعين اليوم له كالقضاء.

وأما العكس فنعني به أن يتمسك السائل بأصل المعلل على وجه
يكون المعلل مضطراً إلى وجه المفارقة بين الأصل والفرع ومثاله الحلّي
أعدت للابتدال فلا يجب فيها الزكاة كثياب البذلة قلنا لو كان الحلّي
بمنزلة الثياب فلا تجب الزكاة في حلّي الرجال كثياب البذلة (١)

(١) وأما العكس: فهو أن يتمسك السائل بأصل المعلل أي بالدليل
الذي جعله المعلل أصلاً ومقيساً عليه على وجه يكون المعلل مضطراً
إلى وجه المفارقة بين الأصل والفرع الذين ذكرهما السائل.
مثال العكس أن يقول المعلل الحلّي أعدت للابتدال والاستعمال
فلا يجب فيها الزكاة كثياب البذلة. انتهى قياسه وقد جعل فيه ثياب
البذلة أصلاً وجعل الحلّي فرعاً.

فنقول في منع ذلك وعكسه: لو كان الحلّي بمنزلة الثياب فلا
تجب الزكاة في حلّي الرجال كثياب البذلة فيضطر المعلل حينئذ إلى أن
يقول بالفرق بين الأصل وهو حلّي الرجال وبين الفرع وهو الثياب في
كلام السائل ووجه الفرق عنده أن استعمال الحلّي على الرجال حرام
بخلاف استعمال الثياب.

أما الحلّي والثياب في كلام المعلل أولاً فالمراد منهما حلّي النساء
وثيابها وكلاهما حلالان لهما ولو وجود هذا الفرق نقول له القياس غير
صحيح.

وأما فساد الوضع فالمراد به أن يجعل العلة وصفاً لا يليق بذلك الحكم مثاله في قولهم في إسلام أحد الزوجين اختلاف الدين طراً على النكاح فيفسده كارتداد أحد الزوجين فإنه جعل الإسلام علة لزوال الملك قلنا الإسلام عهد عاصماً للملك فلا يكون مؤثراً في زوال الملك وكذلك في مسألة طول الحرة أنه حر قادر على النكاح فلا يجوز له نكاح الأمة كما لو كانت تحت حرة قلنا وصف كونه حراً قادراً يقتضي جواز النكاح فلا يكون مؤثراً في عدم الجواز (١)

(١) وأما فساد الوضع فالمراد به: أن يجعل الوصف الذي لا يليق بالحكم علة له.

مثاله: قول الشافعية رحمهم الله في إسلام أحد الزوجين الكافرين تقع الفرقة بينهما بمجرد الإسلام إن كانت غير مدخول بها وبعد مضي ثلاث حيض إن كانت مدخولاً بها ولا يحتاج إلى أن يعرض الإسلام على الآخر لأن هذا اختلاف دين طراً على النكاح فيفسده كارتداد أحد الزوجين، بالتأمل في كلام السادة الشافعية رحمهم الله تعالى تجد أنهم في هذا القياس جعلوا الإسلام علة لزوال الملك ونحن نقول هذا في وضعه فاسد وجه الفساد أن الإسلام عرف عاصماً للحقوق لا رافعاً لها فينبغي أن يعرض الإسلام على الآخر فإن أسلم بقي النكاح بينهما وإلا تضاف الفرقة إلى إباء الآخر، وكذلك أي مثل فساد الوضع في مسألة الإسلام فساد الوضع في مسألة طول الحرة فالشافعية قالوا الحر القادر على نكاح الحرة لا تجوز له الأمة كما لو كانت تحت حرة قلنا وصف كونه حراً قادراً يقتضي جواز النكاح فلا يكون هذا الوصف مؤثراً في عدم الجواز وجعلكم لهذا الوصف مانعاً فاسد وضعاً بما قررناه من كون الحرية والقدرة تقتضي الجواز لا المنع فافهم.

وأما النقض فمثل ما يقال الوضوء طهارة فيشترط له النية كالتيتم قلنا ينتقض بغسل الثوب والإناء (١) وأما المعارضة فمثل ما يقال المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل قلنا المسح ركن فلا يسن تثليثه كمسح الخف واليتمم (٢)

(١) وأما النقض فهو: وجود العلة وتخلف الحكم عنها. مثال النقض: أن يقال الوضوء طهارة فيشترط له النية كالتيتم. قلنا في النقض: ينتقض هذا بغسل الثوب والإناء فإنه طهارة ولا يشترط لها النية. (٢) وأما المعارضة: فهو أن يجعل الوصف الذي جعله المعلل علة للحكم علة لضعف ذلك الحكم. مثاله: أن يقال المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل. قلنا: المسح ركن فلا يسن تثليثه كمسح الخف واليتمم. فهم جعلوا كون المسح ركناً علة لتثليثه كالغسل ونحن جعلنا كون المسح ركناً علة لعدم تثليثه كمسح الخف واليتمم. والفرق بين النقض والمعارضة عند الأصوليين: أن النقض يوجب بطلان نفس الدليل والمعارضة تمنع ثبوت الحكم من غير أن تتعرض للدليل.

فصل في سبب الحكم وعلته وشرطه

الحكم يتعلق بسببه ويثبت بعلمته ويوجد عند وجود شرطه (١)
فالسبب ما يكون طريقاً إلى الشيء بواسطة كالطريق فإنه سبب للوصول
إلى المقصد بواسطة المشي والحبل فإنه سبب للوصول إلى الماء بالإدلاء
فعلى هذا كل ما كان طريقاً إلى الحكم بواسطة يسمى سبباً له شرعاً
ويسمى الواسطة علة مثاله فتح باب الإصطبل والقفص وحل قيد
العبد فإنه سبب التلف بواسطة توجد من الدابة والطيور والعبد (٢)

(١) لما فرغ المصنف رحمه الله من بيان دلائل الشرع وهي الأصول
الأربعة الكتاب والسنة والإجماع والقياس وكان الثابت بهذه الدلائل
من الأحكام يتعلق بالأسباب والشروط والعلل بين المصنف هذه
الثلاثة في هذا الفصل فقرر أن الحكم يتعلق بسببه لأن السبب يفضي
إليه ويتوصل به إلى الحكم ويثبت الحكم بعلة لأنها مؤثرة في الحكم
ولأجلها يقاس غير المنصوص على المنصوص والحكم يوجد عند
وجود الشرط.

(٢) السبب لغة: ما يكون طريقاً إلى الشيء بواسطة كالطريق فإنه سبب
للوصول إلى المقصود بواسطة المشي والحبل سبب للوصول إلى الماء
بالإدلاء والسبب شرعاً: كلما كان طريقاً إلى الحكم بواسطة يسمى سبباً
له شرعاً وتسمى الواسطة علة.

والعلة في اللغة: عبارة عما يتغير به حال الشيء كالمريض
للجسم.

واصطلاحاً: الوصف المعروف للحكم أو ما يكون واسطة بين
السبب والحكم.

مثال جمع السبب مع العلة: فتح باب الاصطبل وفتح القفص
وحل قيد العبد فإن الفتح والحل سبب للتلف بواسطة توجد من الدابة
والطير والعبد هذه الوساطة هي خروج الدابة والطير وذهاب العبد
فالفتح والحل سبب والخروج والذهاب علة.
والشرط في اللغة: مصدر بمعنى إلزام الشيء والتزامه.
واصطلاحاً: ما يستلزم من عدم الحكم أو ما يلزم من عدمه عدم
المشروط كالطهارة للصلاة.

والسبب مع العلة إذا اجتمعا يضاف الحكم إلى العلة دون السبب إلا إذا تعذرت الإضافة إلى العلة فيضاف الحكم إلى السبب حينئذ وعلى هذا قال أصحابنا رحمهم الله تعالى إذا دفع السكين إلى صبي فقتل به نفسه لا يضمن ولو سقط من يد الصبي فجرحه يضمن ولو حمل الصبي على دابة فسيرها فجالت يمناً ويسرة فسقط ومات لا يضمن ولو دل إنساناً على مال الغير فسرقة أو على نفسه فقتله أو على قافلة فقطع عليهم الطريق لا يجب الضمان على الدال وهذا بخلاف المودع إذا دل السارق على الوديعة فسرقتها أو دل المحرم غيره على صيد الحرم فقتله لأن وجوب الضمان على المودع باعتبار ترك الحفظ الواجب عليه لا بالدلالة وعلى المحرم باعتبار أن الدلالة محذور إحرامه بمنزلة مس الطيب ولبس المخيط فيضمن بارتكاب المحذور لا بالدلالة إلا أن الجنابة إنما تتقرر بحقيقة القتل فأما قبله فلا حكم له لجواز ارتفاع أثر الجنابة بمنزلة الاندمال في باب الجراحة (١)

(١) من أصول علمائنا الحنفية رحمهم الله تعالى أن السبب مع العلة إذا اجتمعا يضاف الحكم إلى العلة دون السبب إلا إذا تعذرت الإضافة إلى العلة فيضاف الحكم حينئذ إلى السبب.

ومن الأمثلة المتفرعة على هذا الأصل ما يلي:

١. قال أصحابنا رحمهم الله تعالى: إذا دفع أحدهم السكين إلى الصبي فقتل الصبي نفسه لا يضمن دافع السكين دية قتله لأن الدفع سبب وفعل الصبي علة فيضاف الحكم وهو القتل إلى العلة بموجب الأصل المذكور.

ولو سقطت السكين من يد الصبي فجرحته يضمن الدافع للسكين لأن السقوط وهو العلة ليست فعلاً اختيارياً للصبي فلا

يمكن إضافة الحكم إليه فيضاف الحكم وهو الجرح إلى السبب وهو الدفع وإنما أضفناه إلى السبب لتعذر إضافته إلى العلة.

بخلاف الصورة الأولى فإن قتل الصبي نفسه وقع باختياره لأن الدافع أمره بإمساك السلاح له ولم يأمره بأستعماله وقد أتلّف الصبي نفسه باختياره فافهم.

٢. لو حمل الصبي على دابة فسيرها الصبي فجالت يمنة ويسرة فسقط الصبي ومات لا يضمن الحامل لأن الحمل سبب والتسيير علة اختيارية صدرت من الصبي فيضاف الحكم إلى العلة لا إلى السبب.

بخلاف ما لو سقط ميتاً وهي واقفة أو قد سارت بنفسها فهنا يضاف الحكم إلى السبب لتعذر إضافته إلى العلة فافهم.

٣. ولو دل إنساناً على مال الغير فسرقة أو على نفس الغير فقتله أو على قافلة فقطع عليهم الطريق لا يجب الضمان على الدال لإمكان إضافة الحكم إلى العلة وهو فعل المدلول فلا حاجة إلى أن يضاف الحكم إلى السبب وهو الدلالة عملاً بالأصل المذكور من أن السبب والعلة إذا اجتمعا يضاف الحكم إلى العلة دون السبب إلا إذا تعذرت الإضافة إلى العلة فحينئذ يضاف إلى السبب.

بخلاف المودع إذا دل السارق على الوديعة فسرقتها وبخلاف المحرم إذا دل غيره على صيد الحرم فقتله يضمنان لأن وجوب الضمان على المودع باعتبار ترك الحفظ الواجب عليه لا بالدلالة.

ووجوب الضمان على المحرم باعتبار أن الدلالة محذور من محظورات إحرامه وممنوعة بمنزلة مس الطيب ولبس المخيط فوجوب الضمان بسبب ارتكاب المحذور لا بالدلالة.

والحاصل أن هنا علتين وسبباً واحداً أما العلة الأولى فعدم الحفظ في الوديعة وارتكاب الحرام في دلالة المحرم على الصيد والعلة الثانية فعل السارق وفعل الصائد وأما السبب فهو الدلالة فينسب

الحكم إلى العلة الأولى لا إلى السبب لإمكان إضافة الحكم إلى العلة ولا إلى العلة الثانية لأنها نتيجة العلة الأولى ولازمها.
وإنما يجب الضمان على المحرم بقتل الصيد لا بمجرد دلالة مع أنه من محظورات الإحرام لأن الجناية إنما تتقرر وتثبت بحقيقة القتل فأما ما قبله فلا حكم له لجواز ارتفاع الجناية بإرسال الصيد أو بتواريه عن الصائد وذلك بمنزلة الاندمال وزوال أثر الجرح كذلك لا يلزم الضمان على المحرم بمجرد الدلالة لإمكان عدم القتل.

وقد يكون السبب بمعنى العلة فيضاف الحكم إليه ومثاله فيما
يثبت العلة بالسبب فيكون السبب في معنى العلة فيضاف الحكم إليه
ولهذا قلنا إذا ساق دابة فأتلف شيئاً ضمن السائق والشاهد إذا أتلف
بشهادته الباطلة مالا فظهر بطلانها بالرجوع ضمن لأن سير الدابة
يضاف إلى السوق وقضاء القاضي يضاف إلى الشهادة لما أنه لا يسعه
ترك القضاء بعد ظهور الحق بشهادة العدل عنده فصار كالمفطر المجبور
في ذلك بمنزلة البهيمة بفعل السائق (١)

(١) أشار المصنف إلى أن كل واحد من العلة والسبب قد يكون بمعنى
الآخر أشار المصنف إلى هذا المعنى بقوله: وقد يكون السبب بمعنى
العلة فيضاف الحكم إليه، مثاله: فيما يثبت العلة بالسبب فيكون السبب
في معنى العلة لأنه ثبتت العلة بالسبب فيكون السبب في معنى علة
العلة فيضاف الحكم إليه، وحاصل هذا الذي ذكره المصنف أن الحكم
حدث من العلة والعلة حدثت من السبب فصار السبب علة العلة
فافهم.

ولأجل إضافة الحكم إلى السبب إذا كان بمعنى العلة قلنا:

١- إذا ساق زيد دابة فأتلف شيئاً ضمن السائق الذي هو هنا زيد لأن
السوق وإن كان سبباً ومشياً الدابة علة إلا أن السوق صار علة للمشي
فيضاف الإلتلاف إلى السوق لأن الإلتلاف مضاف إليه يقال أتلفه
بسوق الدابة.

٢- والشاهد إذا أتلف بشهادته مالا فظهر بطلان شهادته بالرجوع
ضمن الشاهد لأن سير الدابة في المثال الأول يضاف إلى السوق وقضاء
القاضي في المثال الثاني يضاف إلى الشهادة لما أن القاضي لا يسعه ترك
القضاء بعد ظهور الحق بشهادة العدل عنده فصار القاضي كالمجبور في
ذلك بمنزلة البهيمة صارت مجبورة بفعل السائق فكما أن سير البهيمة
كانت لأجل السوق كذلك القضاء كان لأجل الشهادة.

ثم السبب قد يقام مقام العلة عند تعذر الاطلاع على حقيقة العلة تيسيراً للأمر على المكلف ويسقط به اعتبار العلة ويدار الحكم على السبب ومثاله في الشرعيات النوم الكامل فإنه لما أقيم مقام الحدث سقط اعتبار حقيقة الحدث ويدار الانتقاض على كمال النوم وكذلك الخلوة الصحيحة لما أقيمت مقام الوطء سقط اعتبار حقيقة الوطء فيدار الحكم على صحة الخلوة في حق كمال المهر ولزوم العدة وكذلك السفر لما أقيم مقام المشقة في حق الرخصة سقط اعتبار حقيقة المشقة ويدار الحكم على نفس السفر حتى أن السلطان لو طاف في أطراف مملكته يقصد به مقدار السفر كان له الرخصة في الإفطار والقصر (١)

(١) ثم اعلم أن السبب قد يقام مقام العلة عند تعذر الاطلاع على حقيقة العلة تيسيراً للأمر على المكلف ويسقط به اعتبار العلة ويدار الحكم على السبب.

والفرق بين هذا وبين كونه بمعنى العلة أنه في الأول يكون السبب والعلة معلومين ولكن السبب يكون في الحقيقة علة وأما هنا فالعلة غير معلومة فيقام السبب مقامها ويضاف الحكم إلى السبب.

ومثال قيام السبب مقام العلة في الأحكام الفرعية التالية:

١- النوم الكامل في نقض الوضوء فإنه لما أقيم النوم مقام الحدث سقط اعتبار حقيقة الحدث ويدار الانتقاض على كمال النوم.

٢- وكذلك الخلوة الصحيحة لما أقيمت مقام الوطء الذي هو علة لوجوب كمال المهر سقط اعتبار حقيقة الوطء فيدار الحكم على صحة الخلوة في حق كمال المهر ولزوم العدة والخلوة الصحيحة سبب لوجوب كمال المهر لتعذر الاطلاع على حقيقة الوطء.

٣- وكذلك السفر لما أقيم مقام المشقة التي هي علة الرخصة في حق
المسافر سقط اعتبار حقيقة المشقة ويدار الحكم على نفس السفر حتى
أن السلطان لو طاف في أطراف مملكته يقصد به مقدار السفر كان له
الرخصة في الافطار والقصر.

وقد يسمى غير السبب سبباً مجازاً كاليمين يسمى سبباً للكفارة وإنما ليست بسبب في الحقيقة فإن السبب لا ينافي وجود المسبب واليمين ينافي وجوب الكفارة فإن الكفارة إنما تجب بالحنث وبه ينتهي اليمين وكذلك تعليق الحكم بالشرط كالطلاق والعتاق يسمى سبباً مجازاً وأنه ليس بسبب في الحقيقة لأن الحكم إنما يثبت عند الشرط والتعليق ينتهي بوجود الشرط فلا يكون سبباً مع وجود التنافي بينهما (١)

(١) هذا جواب اعتراض إذ أنه لما علم من التعريف السابق للسبب أن السبب ما يكون طريقاً إلى الحكم ومفضياً إليه أورد على ذلك إشكال اليمين حيث جعلت سبباً للكفارة مع أن الكفارة إنما تكون بعد الحنث وبعد الحنث لا تبقى اليمين وكذلك جعلوا تعليق الطلاق والعتاق بدخول الدار سبباً لوقوعهما مع أن التعليق لا يبقى بعد وقوع الطلاق والعتاق والسبب يكون موجوداً وباقياً عند وجود المسبب فأجاب المصنف عن هذا الإشكال بقوله: وقد يسمى غير السبب سبباً مجازاً كاليمين تسمى سبباً للكفارة وهي ليست بسبب في الحقيقة فإن السبب لا ينافي وجود المسبب واليمين تنافي وجوب الكفارة فإن الكفارة إنما تجب بالحنث وبالحنث تنتهي اليمين وكذلك تعليق الحكم بالشرط كالطلاق والعتاق يسمى سبباً مجازاً وليس بسبب في الحقيقة لأن الحكم إنما يثبت عند الشرط والتعليق ينتهي بوجود الشرط فلا يكون سبباً مع وجود التنافي بينهما.

فصل

الأحكام الشرعية تتعلق بأسبابها وذلك لأن الوجوب غيب عنا فلا بد من علامة يعرف العبد بها وجوب الحكم وبهذا الاعتبار أضيفت الأحكام إلى الأسباب (١) فسبب وجوب الصلاة الوقت بدليل أن الخطاب بأداء الصلاة لا يتوجه قبل دخول الوقت وإنما يتوجه بعد دخول الوقت والخطاب مثبت لوجوب الأداء ومعرف للعبد سبب الوجوب قبله وهذا كقولنا أد ثمن المبيع وأد نفقة المنكوحه ولا موجود يعرفه العبد ههنا إلا دخول الوقت فتبين أن الوجوب يثبت بدخول الوقت ولأن الوجوب ثابت على من لا يتناوله الخطاب كالنائم والمغمى عليه ولا وجوب قبل الوقت فكان ثابتاً بدخول الوقت وبهذا ظهر أن الجزء الأول سبب للوجوب ثم بعد ذلك طريقان أحدهما نقل السببية من الجزء الأول إلى الثاني إذا لم يؤد في الجزء الأول ثم إلى الثالث ثم إلى الرابع إلى أن ينتهي إلى آخر الوقت فيتقرر الوجوب حينئذ ويعتبر حال العبد في ذلك الجزء ويعتبر صفة ذلك الجزء وبيان اعتبار حال العبد فيه إنه لو كان صبيّاً في أول الوقت بالغاً في ذلك الجزء الأخير أو كان كافراً في أول الوقت مسلماً في ذلك الجزء أو كانت حائضاً أو نفساء في أول الوقت طاهرة في ذلك الجزء وجبت الصلاة عليهم لأن الوجوب كان متقررّاً في ذلك الجزء.

(١) وإلا فالموجب حقيقة هو الله عز وجل لا الأسباب نعم الأسباب علامات يعرف بها الوجوب.

وعلى هذا جميع صور حدوث الأهلية في آخر الوقت وعلى العكس بأن يحدث حيض أو نفاس أو جنون مستوعب أو إغماء ممتد في ذلك الجزء سقطت عنه الصلاة ولو كان مسافراً في أول الوقت مقيماً في آخره يصلي أربعاً ولو كان مقيماً في أول الوقت مسافراً في آخره يصلي ركعتين.

وأما بيان اعتبار صفة ذلك الجزء فأن ذلك الجزء إن كان كاملاً تقررت الوظيفة عليه كاملة فلا يخرج عن العهدة بأدائها في الأوقات المكروهة ومثاله فيما يقال إن آخر الوقت في الفجر كامل وإنما يصير الوقت فاسداً بطلوع الشمس وذلك بعد خروج الوقت فيتقرر الواجب بوصف الكمال فإذا طلعت الشمس في أثناء الصلاة بطل الفرض لأنه لا يمكنه إتمام الصلاة إلا بوصف النقصان باعتبار الوقت ولو كان ذلك الجزء ناقصاً كما في صلاة العصر فإن آخر الوقت وقت احمرار الشمس والوقت عنده ناقص فتقررت الوظيفة بصفة النقصان ولهذا وجب القول بالجواز عنده مع فساد الوقت بالاحمرار والطريق الثاني أن يجعل كل جزء من أجزاء الوقت سبباً لا على طريق الانتقال فإن القول به قول بإبطال السببية الثابتة بالشرع ولا يلزم على هذا تضاعف الواجب فإن الجزء الثاني إنما يثبت عين ما أثبتته الجزء الأول فكان هذا من باب ترادف العلل وكثرة الشهود في باب الخصومات (١)

(١) فسبب وجوب الصلاة الوقت بدليل أن الخطاب بأداء الصلاة لا يتوجه قبل دخول الوقت وإنما يتوجه بعد دخول الوقت والخطاب مثبت لوجوب الأداء معرف للعبء سبب الوجوب قبل وجوب الأداء فإن نفس الوجوب غير وجوب الأداء ومقدم عليه وهذا أي الخطاب كقولنا أد ثمن المبيع وأد نفقة المنكوحه فكما أن نفس الوجوب يثبت بالمبيع والنكاح ووجوب الأداء يثبت بقوله أد ثمن المبيع وأد نفقة

المنكوحة فكما أن نفس الوجوب يثبت بالبيع والنكاح وجوب الأداء يثبت بقوله أدّ ثمن المبيع وأدّ نفقة المنكوحة كذلك نفس الوجوب يثبت بالوقت ووجوب الأداء يثبت بالخطاب ولا سبب موجود يعرف بها العبد هنا نفس الوجوب إلا دخول الوقت فتبين أن نفس الوجوب يثبت بدخول الوقت ولأن الوجوب ثابت على من لا يتناوله الخطاب كالتائم والمغمى عليه ولا وجوب قبل الوقت فكان الوجوب ثابتاً بدخول الوقت.

وبشوت الوجوب بدخول الوقت ظهر أن الجزء الأول من الوقت سبب للوجوب ثم بعد ذلك نقرر طريقان لبيان السببية:

- أحدهما: نقل السببية من الجزء الأول إلى الثاني إذا لم يؤدّ في الجزء الأول ثم إلى الثالث والرابع وهكذا إلى أن ينتهي الوقت فيتقرر الوجوب حينئذ في آخر الوقت ويعتبر حال العبد في ذلك الجزء ويعتبر صفة ذلك الجزء.

وبيان اعتبار حال العبد فيه أنه لو كان صبيّاً في أول الوقت بالغاً في ذلك الجزء أو كان كافراً في أول الوقت مسلماً في ذلك الجزء أو كانت حائضاً أو نفساء في أول الوقت طاهرة في ذلك الجزء وجبت الصلاة عليهم ويقاس على هذا جميع صور حدوث الأهلية في آخر الوقت وعلى العكس بان يحدث حيض أو نفاس أو جنون مستوعب أو إغماء ممتد في ذلك الجزء سقطت عن العبد الصلاة.

ولو كان مسافراً في أول الوقت مقيماً في آخره يصلي أربعاً لزوال سبب القصر وهو السفر ولو كان مقيماً في أول الوقت مسافراً في آخره يصلي ركعتين لوجود سبب القصر وهو السفر.

وبيان اعتبار صفة ذلك الجزء أن ذلك الجزء إن كان كاملاً تقررت الوظيفة كاملة فلا يخرج العبد عن العهدة بأدائها في الأوقات المكروهة.

ومثال اعتبار صفة ذلك الجزء فيما يقال إن آخر الوقت في الفجر كامل وإنما يصير الوقت فاسداً بطلوع الشمس وذلك الطلوع بعد خروج الوقت فيتقرر الواجب بوصف الكمال.

فإذا طلعت الشمس في أثناء الصلاة بطل الفرض لأنه لا يمكنه إتمام الصلاة إلا بوصف النقصان باعتبار الوقت ولو كان ذلك الجزء ناقصاً كما في صلاة العصر فإن آخر وقت العصر وقت احمرار الشمس وهو وقت نقص وفساد فتقررت الوظيفة بصفة النقصان ولهذا وجب القول بجواز عصر يومه عند احمرار الشمس مع فساد الوقت.

• **والطريق الثاني:** أن يجعل كل جزء من أجزاء الوقت سبباً لا على طريق الانتقال فإن القول به قول بإبطال السببية الثابتة بالشرع ولا يلزم على هذا تضاعف الواجب لأجل تضاعف الأجزاء فإن الجزء الثاني إنما أثبت عين ما أثبتته الجزء الأول فكان هذا من باب ترادف العلل وكثرة الشهود في باب الخصومات.

وسبب وجوب الصوم شهود الشهر لتوجه الخطاب عند شهود الشهر وإضافة الصوم إليه وسبب وجوب الزكاة ملك النصاب النامي حقيقة أو حكماً وباعتبار وجوب السبب جاز التعجيل في باب الأداء وسبب وجوب الحج البيت لإضافته إلى البيت وعدم تكرار الوظيفة في العمر وعلى هذا لو حج قبل وجود الاستطاعة ينوب ذلك عن حجة الإسلام لوجود السبب وبه فارق أداء الزكاة قبل وجود النصاب لعدم السبب وسبب وجوب صدقة الفطر رأس يمونه ويبي عليه وباعتبار السبب يجوز التعجيل حتى جاز أدائها قبل يوم الفطر وسبب وجوب العشر الأراضي النامية بحقيقة الربيع وسبب وجوب الخراج الأراضي الصالحة للزراعة فكانت نامية حكماً وسبب وجوب الوضوء الصلاة عند البعض ولهذا وجب الوضوء على من وجبت الصلاة عليه ولا وضوء على من لا صلاة عليه وقال البعض سبب وجوبه الحدث ووجوب الصلاة شرط وقد روي عن محمد ذلك نصاً وسبب وجوب الغسل الحيض والنفاس والجنابة (١)

(١) وسبب وجوب الصوم: شهود الشهر لتوجه الخطاب عند شهود الشهر وإضافة الصوم إليه في قوله تعالى ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ (البقرة: ١٨٥) وسبب وجوب الزكاة ملك النصاب النامي حقيقة لشغله بالتجارة أو حكماً لحولان الحول وصلاحه للتجارة وباعتبار وجود السبب جاز التعجيل في باب الأداء أي أداء الزكاة وسبب وجوب الحج البيت لإضافته إلى البيت وعدم تكرار الوظيفة في العمر لأجل عدم تكرار السبب وهو البيت وعلى كون البيت سبباً للحج قلنا لو حج قبل وجود الاستطاعة ينوب ذلك عن حجة الإسلام لوجود السبب وهو البيت وبسبب وجود سبب الحج وهو

البيت قبل الاستطاعة فارق الحج أداء الزكاة قبل وجود النصاب لعدم وجود سبب الزكاة بينما صح الحج قبل الاستطاعة لوجود سببه وهو البيت.

وسبب وجوب صدقة الفطر: رأس يَمُونُهُ ويلى عليه وباعتبار وجود السبب يجوز تعجيل صدقة الفطر حتى جاز أداؤها قبل يوم الفطر.

وسبب وجوب العشر الأراضى النامية بحقيقة الربيع الخارج أي إذا حصل من الأراضى العشرية شيء ففيه العشر. وسبب وجوب الخراج الأراضى الصالحة للزراعة فكانت تلك الأراضى نامية حكماً.

وسبب وجوب الوضوء عند جمهور العلماء الصلاة ولهذا وجب الوضوء على من وجبت عليه الصلاة ولا وضوء على من لا صلاة عليه كالحائض والنفساء وقال بعض العلماء سبب وجوب الوضوء الحدث ووجوبه للصلاة من باب الشرطية وقد روى الإمام محمد رحمه الله ذلك نصاً.

وسبب وجوب الغسل الحيض والنفاس والجنابة والله أعلم.

فصل في الموانع (١)

قال القاضي الإمام أبو زيد الموانع أربعة أقسام:

١. مانع يمنع انعقاد العلة

٢. ومانع يمنع تمامها

٣. ومانع يمنع ابتداء الحكم

٤. ومانع يمنع دوامه

نظير الأول بيع الحر والميتة والدم فإن عدم المحلية يمنع انعقاد التصرف (٢) علة لإفادة الحكم وعلى هذا سائر التعليقات عندنا فإن التعليق يمنع انعقاد التصرف علة قبل وجود الشرط على ما ذكرناه (٣) ولهذا (٤) لو حلف أن لا يطلق امرأته فعلق طلاق امرأته بدخول الدار لا يحنث (٥)

(١) هذا الفصل معقود لبيان موانع ترتب الحكم على العلة.

(٢) بالبيع الذي هو علة لإفادة الحكم وهو الملك.

(٣) مثلاً في قوله أنت طالق إن دخلت الدار لا يترتب الحكم وهو وقوع الطلاق على قوله أنت طالق قبل دخول الدار فالشرط منع تصرفه بقوله أنت طالق عن كونه علة لوقوع الطلاق.

(٤) أي لأجل أن المعلق بالشرط لا يكون علة قبل وجود الشرط.

(٥) لأن حلفه كان على إيقاع الطلاق والشرط منعه.

ومثال الثاني(١) هلاك النصاب في أثناء الحول وامتناع أحد
الشاهدين عن الشهادة ورد شطر العقد(٢) ومثال الثالث(٣) البيع
بشرط الخيار(٤) وبقاء الوقت في حق صاحب العذر(٥) ومثال
الرابع(٦) خيار البلوغ والعتق والرؤية وعدم الكفاءة والاندمال في
باب الجراحات على هذا الأصل(٧) وهذا(٨) على اعتبار جواز
تخصيص العلة الشرعية(٩)

-
- (١) وهو ما يمنع تمام العلة.
 - (٢) فإن النصاب علة لوجوب الزكاة بعد حولان الحول والشهادة علة لإثبات الحق بعد التمام وشطر العقد من الإيجاب أو القبول إنما يكون علة مع الشطر الآخر.
 - (٣) وهو ما يمنع ابتداء الحكم.
 - (٤) فإنه يمنع ثبوت الحكم وهو الملك ممن له الخيار.
 - (٥) فإن خروج النجاسة عن بدن المعذور علة لانتقاض الوضوء لكن بقاء الوقت منع انتقاض وضوئه لدفع الحرج عنه.
 - (٦) وهو ما يمنع دوام الحكم.
 - (٧) لأن الصبية إذا بلغت والأمة لو اعتقت فلهما الخيار في نكاحهما إذا أنكحهما غير الأب والجد وكذلك المشتري له خيار الرد بعد رؤية المبيع وللولي اختيار الفسخ لو نكحت البالغة غير الكفو وكذلك إذا اندملت الجراحة بحيث لم يبق لها أثر تسقط الدية أي لا تبقى هذه الأحكام دائماً بل تتغير.
 - (٨) أي كون المانع أربعة أمور.
 - (٩) وهو وجود العلة وعدم وجود الحكم.

فأما على قول من لا يقول بجواز تخصيص العلة فالمانع عنده
ثلاثة أقسام: مانع يمنع ابتداء العلة ومانع يمنع تمامها ومانع يمنع دوام
الحكم وأما عند تمام العلة فيثبت الحكم لا محالة وعلى هذا (١) كل ما
جعلته الفريق الأول مانعا لثبوت الحكم جعله الفريق الثاني مانعا لتمام
العلة وعلى هذا الأصل يدور الكلام بين الفريقين (٢)

- (١) أي عدم جواز تخلف المعلول عن العلة.
(٢) أي عدم الحكم لأجل المانع أو لأجل عدم تمام العلة يدور الكلام
بين الفريقين فعند الفريق الأول يكون عدم الحكم لأجل المانع وعند
الفريق الثاني يكون عدم الحكم لأجل عدم تمام العلة.

فصل في أقسام الحكم التكليفي

الفرض لغة: هو التقدير ومفروضات الشرع مقدراته بحيث لا يحتمل الزيادة والنقصان وفي الشرع: ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه وحكمه لزوم العمل به والاعتقاد به (١) والوجوب هو السقوط يعني ما يسقط على العبد بلا اختيار منه وقيل هو من الوجبة وهو الاضطراب سمي الواجب بذلك لكونه مضطرباً بين الفرض والنفل فصار فرضاً في حق العمل حتى لا يجوز تركه ونفلاً في حق الاعتقاد فلا يلزمنا الاعتقاد به جزماً (٢) وفي الشرع هو ما ثبت بدليل فيه شبهة كالأية المؤولة والصحيح من الأحاد وحكمه ما ذكرنا (٣)

(١) الفرض لغة: التقدير والإلزام وبيان مقدار الشيء ومفروضات الشرع مقدراته بحيث لا يحتمل الزيادة والنقصان. وفي الشرع: ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه كذا عرفه أكثر الحنفية وزاد ابن الهمام قيد الجزم فقال رحمه الله: إن ثبت الطلب الجازم بقطعي فالافتراض.

والفرض عند الحنفية على نوعين:

• فرض قطعي: وهو ما مضى تعريفه وحكمه اللزوم علماً أي اعتقاداً بالقلب وعملاً بالبدن حتى يكفر جاحده ويفسق تاركه بلا عذر إلا إذا تركه على وجه الاستخفاف به فيكفر ، وإنما لم يكفر التارك للعمل لأنه غير خارج من أصل الدين وأركانه اعتقاداً ولكنه خارج من الطاعة عملاً و ضد الطاعة العصيان وهذا يستحق العقاب على تركه.

• الفرض العملي أو الظني: وهو ما ثبت بدليل ظني ثبوتاً قطعياً دلالة إلا أنه أقوى من الواجب الاصطلاحي وأخف من الفرض القطعي وهو كدرجة بين الفرض القطعي والواجب ، ولا يرادف الفرض

العملي الواجب عندنا معشر الحنفية بل بينهما فرق حرره العلامة ابن نجيم بقوله: والظاهر من كلامهم في الأصول والفروع أن المفروض على نوعين:

■ قطعي .

■ ظني: وهو في قوة القطعي في العمل والفارق بين الظني المثبت للموجب اصطلاحاً خصوص المقام وليس إكفار جاحد الفرض لازماً وإنما هو حكم الفرض القطعي المعلوم من الدين بالضرورة اهـ بحر. وحكم الفرض العملي: أنه في قوة القطعي في العمل بحيث يفوت الجواز بفواته فهو لازم عملاً لا اعتقاداً فلا يكفر جاحده.

قال سيدي عبد الغني النابلسي رحمه الله: وأما الفرض العملي فهو ما تفوت الصحة بفوته كالوتر تفوت بفوته صحة صلاة الفجر للمتذكر له كمسح ربع الرأس وكل فرض مختلف فيه بين المجتهدين وحكم هذا الفرض الثواب بالفعل والعقاب بالترك بلا عذر عند القائل به وعدم الكفر بالجحود اهـ. الجوهر الكلي واعلم أن الفرض تارة يكون شرطاً وتارة يكون ركناً ، فالشرط ما كان خارج حقيقة الشيء المقصود كالطهارة للصلاة وستر العورة واستقبال القبلة ونحوه والركن ما كان داخل حقيقة الشيء المقصود كالقيام والقراءة والركوع والسجود في الصلاة.

والفرق بين الركن والشرط في المثال المذكور أن الشرط وهو الطهارة يلزم دوامه من أول الصلاة إلى آخرها ، وأما الركن فلا يلزم دوامه من أولها إلى آخرها بل ينقضي بالشروع في ركن آخر ، فالقيام والقراءة - وهما ركنان - ينقضي كل منهما بالركوع ، والركوع ينقضي بالانتقال إلى السجود وهكذا اهـ. قاله أبو غده.

قال أبو غده رحمه الله ويقسم الفرض أيضاً تقسيماً آخر إلى قسمين:

- فرض عين.
- فرض كفاية.

فرض العين هو: ما يفترض القيام به على كل مكلف بعينه ولا يسقط بفعل بعض الناس عن بعض كأداء الصلوات المكتوبة وصيام رمضان وأداء الزكاة والجهاد في سبيل الله إن كان النفير عاماً وكتعلم ما يحتاج إليه العبد في إقامة دينه وإخلاص عمله لله تعالى ومعاشرة عباده سبحانه.

وفرض الكفاية هو: ما يلزم جماعة المكلفين فإذا قام به بعضهم سقط عن الباقيين وبتركه يعصي المتمكنون منه كلهم ، ويتناول ما هو ديني كغسل الميت والصلاة عليه وحمله ودفنه واستماع القرآن الكريم وحفظه وما هو دنيوي كالصنائع المحتاج إليها وما هو شامل لهما جميعاً كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد في سبيل الله إن لم يكن النفير عاماً وإنقاذ الغريق وإطفاء الحريق ونحوها ا.هـ.

قال العلامة ابن عابدين في رد المحتار ما نصه: تنبيه فرض العين أفضل من فرض الكفاية لأنه مفروض حقاً للنفس فهو أهم عندها وأكثر مشقة بخلاف فرض الكفاية فإنه مفروض حقاً للكافة ، والكافر من جملتهم والأمر إذا عمّ خف وإذا خص ثقل ، وقيل فرض الكفاية أفضل لأن فعله مسقط للخرج عن الأمة بأسرها وبتركه يعصي المتمكنون منه كلهم ، ولا شك في عظم وقع ما هذه صفته ا.هـ. طوالقي ونقل طوالقي أن المعتمد الأول ا.هـ والمراد ب(ط) الطحطاوي في حاشيته على الدر المختار.

(٢) الواجب: مأخوذ من الوجوب وهو السقوط كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ يعني ما يسقط على العبد بلا اختيار منه وقيل هو من الوجبة وهو الاضطراب سمي الواجب بذلك لكونه مضطرباً

بين الفرض والنفل فصار فرضاً في حق العمل حتى لا يجوز تركه ونفلاً في حق الاعتقاد فلا يلزمنا الاعتقاد به جزمًا.

(٣) الواجب في الشرع عرفه المصنف بقوله: ما ثبت بدليل فيه شبهة وعرفه البزدوي بقوله: الواجب ما لزمنا بدليل فيه شبهة وقال السرخسي الواجب ما كان ثابتاً بدليل موجب للعمل غير موجب للعلم يقيناً لشبهة في طريقه.

وخلاصة التعاريف أن يقال الواجب عند أئمتنا الحنفية هو ما ثبت بدليل قطعي دلالة وظني ثبوتاً أو ظني دلالة وقطعي ثبوتاً مع الشدة والجزم في الطلب.

أمثلة لإيضاح الواجب:

أ- الأضحية واجبة دليل الوجوب قوله عز وجل: ﴿ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَحْسِرْ ﴾ (الكوثر) وجه الدلالة هذا النص قطعي الثبوت لكونه آية من القرآن الكريم إلا أنه ظني دلالة ومفهوماً ، لأن مفهومه المذكور غير متفق عليه بين علماء الأمة، فلما ثبت طلب الأضحية بدليل قطعي الثبوت ظني الدلالة والمفهوم قلنا بالوجوب دون الفرضية.

ب- صلاة الوتر واجبة لأنها ثبتت برواية غير متواترة فهي ظنية ثبوتاً لوجود الشبهة في ثبوتها، إلا أنها قطعية دلالة لأنه لا اختلاف في مرادها ووجدت معها قرينة اللزوم وهو تأكيد صلى الله عليه وآله وسلم لنا قولاً ثم مواظبته صلى الله عليه وآله وسلم فعلاً.

فائدة مهمة جداً:

لا بد للاستدلال بحديث على اللزوم - إذا لم يكن متواتراً ولا مشهوراً - من قرائن تدل عليه قولية كانت وهي تأكيد صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك الشيء، أو فعلية وهي مواظبته صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك الشيء بدون ترك.

وجه الصلة بين التعريف اللغوي للواجب والتعريف الاصطلاحي: هو أن الواجب يلزم المكلف حتى يسقطه عن نفسه بأدائه.

حكم الواجب: قال شيخنا العلامة أحمد سعيد حوى حفظه الله عز وجل حكم الواجب اللزوم عملاً لا علماً على اليقين حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه إذا استخف بأخبار الآحاد فأما متأولاً فلا وإنما لم يكفر جاحده لأن مبنى الاعتقاد على اليقين ولم يوجد لأن الدليل هنا ظني.

وعلى هذا يكون تارك الواجب ثلاثة أنواع:

- تاركه استخفافاً بأخبار الآحاد فهذا يضل ولا يكفر.
- تاركه متأولاً غير مستخف فهذا لا يضل ولا يكفر.
- تاركه غير مستخف ولا متأول فهذا يفسق ولا يضل لأنه ترك الأداء وهو طاعة فكان عاصياً وتارك الواجب لغير عذر يعاقب لتركه. اهـ.

أثر الواجب: الأثر الذي يترتب على ترك الواجب في الفروع الفقهية هو عدم فوات الجواز بفواته وإن كان تاركه بغير عذر يآثم ويكون قد ارتكب كراهة شديدة.

فالصلاة بقراءة ما تيسر من القرآن بدون قراءة الفاتحة مثلاً لا تبطل عندنا بل الصلاة صحيحة لحصول الفرض بمطلق القراءة مع الكراهة التحريمية لترك الواجب وهو تعيين الفاتحة للقراءة.

ومن هذا تكون قد عرفت الفرق بين الفرض والواجب ومستند أئمتنا الحنفية في التفريق بين الفرض والواجب أن الأدلة نوعان:

- ما لا شبهة فيه كالكتاب والسنة المتواترة.
 - ما فيه شبهة كخبر الواحد والآية المؤولة.
- وثبوت المدلول على حسب الدليل فإذا وقع التفاوت بين الدليلين لا بد من وقوع التفاوت بين المدلولين أي الحكمين.

وإيضاحه أن تفهم فهماً جيداً أن كل دليل من الكتاب والسنة له جهتان جهة ثبوته وجهة مفهومه ، وجهة المفهوم تسمى بالدلالة وكل من هاتين الجهتين إما أن تكون قطعية أو ظنية ، فالقطعية هي ما لا شبهة في صحتها ، والظنية ما في صحتها شبهة .

فعلى هذا الدلائل كلها على أربعة أقسام:

١ . الأول: قطعي الثبوت وقطعي الدلالة .

٢ . الثاني: قطعي الثبوت وظني الدلالة .

٣ . الثالث: ظني الثبوت وقطعي الدلالة .

٤ . الرابع: ظني الثبوت وظني الدلالة .

الأول: وهو قطعي الثبوت وقطعي الدلالة هو دليل لا شبهة في صحة ثبوته وصحة مفهومه كآيات القرآنية والأحاديث المتواترة التي اتفقت الأمة على معانيها ومفاهيمها .

الثاني: وهو قطعي الثبوت وظني الدلالة وهو دليل لا شبهة في صحة ثبوته إلا أن مفهومه ليس كذلك لأجل الاختلاف فيه كآيات التي اختلف العلماء في تفسيرها .

الثالث: وهو ظني الثبوت وقطعي الدلالة وهو دليل خلا مفهومه عن الشبهة ولكن ثبوته فيه شبهة كأحاديث الأحاد التي اتفقت الأمة على مفاهيمها .

الرابع: وهو ظني الثبوت وظني الدلالة وهو دليل لا يخلو ثبوته ومفهومه كلاهما عن الشبهة كأحاديث الأحاد التي اختلف العلماء في معانيها ولم ترد بطريق التواتر .

فالفرضية والحرمة لا تثبتان إلا بالأول من هذه الأقسام الأربعة ويثبت الوجوب وكراهة التحريم بالثاني والثالث، ويثبت بالرابع السنة والمستحب والمكروه تنزيهاً وخلاف الأولى .

ثم اعلم أن ملكة المجتهد قد تجعله يثبت الوجوب أو كراهة التحريم بظني الدلالة والشبوت لقرائن تقتضي ذلك تظهر للمجتهد وقد تجعله يقرر السنية أو كراهة التنزيه بالثاني والثالث لقرائن تقتضي ذلك تظهر للمجتهد كما أن هذه الأقسام قد تثبت بالأول لقرائن تقتضي ذلك ، بل كثيراً ما يدل الأول على الإباحة أيضاً لقرائن تقتضي ذلك ومدارك الملكة الاجتهادية قد تظهر لنا وقد تخفى علينا والله أعلم.

فائدة مهمة:

قد يطلق الواجب على ما هو فرض كصلاة الفجر ، فيقال صلاة الفجر واجبة كما يطلق الفرض على ما هو واجب كصلاة الوتر فيقال صلاة الوتر فرض قال العلامة التفتازاني في التلويح على التوضيح لصدر الشريعة استعمال الفرض فيما ثبت بدليل ظني - أي الواجب - واستعمال الواجب فيما ثبت بدليل قطعي - أي الفرض - شائع مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل الأركان فرض ونحو ذلك ويسمى أي الواجب فرضاً عملياً وكقولهم الصلاة واجبة والزكاة واجبة ونحو ذلك انتهى . نقله شيخ مشايخنا أبو غده رحمه الله في تقديمه لفتح باب العناية ونقله العلامة ابن عابدين في رد المحتار أقول لا يخفى أن هذا من باب التسامح والتوسع في الألفاظ.

فائدة مهمة:

ما صرح فيه أصحابنا أنه سنة مؤكدة قريبة من الواجب كصلاة الجماعة وزيارة قبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم حكمه حكم الواجب كما صرح به المحقق أبو الحسنات عبد الحي اللكنوي في (إبراز الغي) فليحفظ فإنه مهم.

والسنة عبارة عن الطريقة المسلوكة المرضية في باب الدين سواء كانت من رسول الله صلى الله عليه وسلم أو من الصحابة قال عليه السلام (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ) وحكمها أن يطالب المرء بإحيائها ويستحق اللأئمة بتركها إلا أن يتركها بعذر (١) والنفل عبارة عن الزيادة والغنيمة تسمى نفلا لأنها زيادة على ما هو المقصود من الجهاد وفي الشرع عبارة عما هو زيادة على الفرائض والواجبات وحكمه أن يثاب المرء على فعله ولا يعاقب بتركه والنفل والتطوع نظيران (٢)

(١) السنة في اللغة: تأتي بمعنى السيرة والطريقة ، يقال استقام فلان على سنن واحد أي على طريقة واحدة.هـ. مختار الصحاح وفي لسان العرب والأصل فيه - يعني السنة وما تصرف منها - الطريقة والسيرة وإذا أطلقت في الشرع فإنما يراد بها ما أمر به النبي صلى الله عليه وآله وسلم ونهى عنه وندب إليه قولاً وفعلاً مما لا ينطق به الكتاب العزيز ولهذا يقال في أدلة الشرع الكتاب والسنة أي القرآن والحديث.هـ. وفي لسان العرب أيضاً وقد تطلق السنة ويراد بها الطريق المحمودة والمستقيمة.

والسنة في الاصطلاح عرفها المصنف بقوله: السنة عبارة عن الطريقة المسلوكة المرضية في باب الدين سواء كانت من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو من أصحابه.

فمذهب أصحابنا الحنفية أن: السنة إذا أطلقت تشمل سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وسنة الصحابة رضي الله عنهم، واستدل أصحابنا على ذلك بقوله صلى الله عليه وآله وسلم (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ) رواه أحمد والترمذي

وصححه وأبو داوود وابن ماجه والحاكم وابن حبان وصححه الحاكم وأقره الذهبي وهو حديث صحيح ويؤيده أن السلف كانوا يطلقون السنة على سنة العمرين وهذا موافق لأصل الحنفية في الاحتجاج بقول الصحابي.

والسنة نوعان:

■ سنة هدي وتسمى بالسنة المؤكدة.

■ سنة زائدة وتسمى بالسنة غير المؤكدة.

فسنة الهدي أخذها هدي وتركها ضلالة وهي التي تكون من مكملات الدين وشعائره وتركها يستوجب إساءة وكراهية كالأذان والإقامة والجماعة وصلاة العيد فهذه قريبة من الواجب فيطالب المرء بإقامتها ويستحق اللائمة بتركها، فهذه السنن تاركها بلا عذر مضل ملوم ولو تركها أهل بلدة وأصروا على تركها قوتلوا بالسلاح ليأتوا بها لأن ما كان من أعلام الدين فالإصرار على تركه استخفاف بالدين.

وسنة الزوائد أخذها حسن وتركها لا بأس به ويجمع بينها وبين سنة الهدي أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم واظب عليهما، إلا أن سنة الزوائد ليست من مكملات الدين وشعائره ومثلوا لها بسير النبي عليه الصلاة والسلام في قيامه وعوده ولباسه ونحو ذلك، فهذه لو تركها المرء لا يلام لأنها ليست من مكملات الدين بخلاف سنة الهدي.

ولا شك أن سنة الهدي تفوق في المرتبة السنة الزائدة فالسنة الزائدة دون الأولى في الفضيلة وفوق المستحبات في حق العمل لأن السنة الزائدة ثبوتها من النبي عليه الصلاة والسلام مع المواظبة ولكن عادة أو عبادة مع اهتمام دون اهتمام سنة الهدي - السنة المؤكدة - ولذا ترك السنة المؤكدة وهي سنة الهدي مكروه تحريماً أو تنزيهاً والسنة الزائدة لا يترتب على تركها كراهة وقد توجد الكراهة وتكون دون كراهة سنة الهدي.

ثم السنة تنقسم إلى قسمين:

١. سنة العين: وهي ما طلب فعلها من كل أحد بعينه ، كجماعة الصلوات الخمس وكصلاة السنن والاعتسال يوم الجمعة ويوم العيد وقراءة الأذكار الواردة بعد الصلاة.

٢. سنة الكفاية: وهي ما يسن فعلها من جماعة المكلفين ، فإذا فعله بعضهم رفعت المطالبة به عن الباقين ، لكن فاعل هذه السنة هو الذي يختص بالثواب وحده كجماعة صلاة التراويح واعتكاف العشر الأخيرة من رمضان.

(٢) أكثر الحنفية على أن النفل يسمى تطوعاً ومندوباً ومستحباً وأدباً كما في السرخسي ورد المحتار.

فصل في العزيمة والرخصة

العزيمة في اللغة هي القصد اذا كان في نهاية الوكادة ولهذا قلنا أن العزم على الوطاء عود في باب الظهر لأنه كالموجود فجاز أن يعتبر موجوداً عند قيام الدلالة ولهذا لو قال أعزم يكون حالفاً وفي الشرع عبارة عما لزمنا من الأحكام ابتداءً (١).

وسميت عزيمة لأنها في غاية الوكادة (٢) لو كادة سببها (٣) وهو كون الأمر مفترض الطاعة بحكم أنه إلهنا ونحن عبده وأقسام العزيمة ما ذكرنا من الفرض والواجب (٤) وأما الرخصة فعبارة عن اليسر والسهولة وفي الشرع صرف الأمر من عسر إلى يسر بواسطة عذر في المكلف (٥) وأنواعها مختلفة لاختلاف أسبابها وهي أعذار العباد وفي العاقبة تؤول إلى نوعين أحدهما رخصة الفعل مع بقاء الحرمة بمنزلة العفو في باب الجناية وذلك نحو إجراء كلمة الكفر على اللسان مع اطمئنان القلب عند الإكراه وسب النبي عليه السلام (٦) وإتلاف مال المسلم وقتل النفس ظلماً (٧) وحكمه أنه لو صبر حتى قتل يكون مأجوراً لامتناعه عن الحرام تعظيماً لنهي الشارع.

والنوع الثاني تغيير صفة الفعل بأن يصير مباحاً في حقه قال الله تعالى ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ فِي مَخْصَةٍ﴾ (٨) وذلك نحو الإكراه على أكل الميتة وشرب الخمر وحكمه أنه لو امتنع عن تناوله حتى قتل يكون أثماً بامتناعه عن المباح وصار كقاتل نفسه.

(١) أي من غير عذر.

(٢) التأكيد.

(٣) أي لأجل كون سبب تلك الأحكام مؤكدة.

(٤) قال التفتازاني رحمه الله والحق أن العزيمة تشمل الأحكام كلها على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الأحكام إلى الفرض و الواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه.

(٥) أي الانتقال من العسر إلى اليسر لعذر في المكلف.

(٦) والعياذ بالله عز وجل عند الإكراه.

(٧) عند الإكراه.

(٨) ﴿غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ المائدة: ٣ فإن أكل المحرّم يصير مباحاً في حقه وذلك نحو الإكراه على أكل الميتة وشرب الخمر.

فصل أنواع الاستدلال الفاسد

الاحتجاج بلا دليل أنواع منها:

١ - الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم ومثاله القبيح غير ناقض لأنه لم يخرج من السبيلين والأخ لا يعتق على الأخ لأنه لا ولاد بينهما وسئل محمد رحمه الله تعالى أيجب القصاص على شريك الصبي قال لا لأن الصبي رفع عنه القلم قال السائل فوجب أن يجب على شريك الأب لأن الأب لم يرفع عنه القلم فصار التمسك بعدم العلة على عدم الحكم بمنزلة ما يقال فلان لم يمت لأنه لم يسقط من السطح إلا إذا كانت علة الحكم منحصرة في معنى فيكون ذلك المعنى لازماً للحكم فيستدل بانتفائه على عدم الحكم مثاله ما روي عن محمد رحمه الله تعالى أنه قال ولد المغصوبة ليس بمضمون لأنه ليس بمغصوب ولا قصاص على الشاهد في مسألة شهود القصاص إذا رجعوا لأنه ليس بقاتل وذلك لأن الغصب لازم لضمان الغصب والقتل لازم لوجود القصاص (١)

(١) الاحتجاج بلا دليل يعتمد عليه أنواع منها الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم مثاله:

أ- في قول السادة الشافعية رحمهم الله عز وجل القبيح غير ناقض لأنه لم يخرج من السبيلين فالحكم عدم النقض والدليل أنه لم يخرج من السبيلين وهذا الاستدلال فاسد لعدم انحصار الناقض فيما خرج من السبيلين.

ب- في قولهم الأخ لا يعتق على الأخ لأنه لا ولاد بينهما فأشبه ابن العم أي كما أن ابن العم لا يعتق على ابن عمه كذلك الأخ لا يعتق على الأخ

وهذا فاسد لأن العلة هي القرابة المحرمة وهي موجودة في الأخ دون ابن العم.

وسئل محمد رحمه الله تعالى أيجب القصاص على شريك الصبي في القتل؟

قال: لا لأن الصبي رفع عنه القلم فمحمد رحمه الله لم يستدل بعدم العلة وهي القتل على عدم الحكم وهو القصاص لأن هذا النوع من الاستدلال فاسد بل استدل محمد رحمه الله على عدم القصاص بصدور الفعل من غير المكلف واشترك المكلف معه فعدم الحكم إذا لأجل أن القاتل غير مكلف لا لأجل أنه لم يصدر عنه القتل.

قال السائل فوجب على هذا التأصيل أن يجب القصاص على شريك الأب لو قتل ابنه مع رجل آخر لأن الأب لم يرفع عنه القلم مع أن المقرر فقهاً أنه لا يجب القصاص على شريك الأب أيضاً فرجعنا إلى التمسك بعدم العلة على عدم الحكم وعدم العلة هو عدم رفع القلم عن الأب وعدم الحكم هو لزوم القصاص وجوابه أن الحكم في الصبي هو عدم القصاص لرفع القلم وعدم وجوب القصاص على الأب ليس لرفع القلم عنه بل لحديث أنت ومالك لأبيك أخرجه الطحاوي في مشكل الآثار ولما لم يمكن التجزيء في القصاص سقط عن شريكه أيضاً.

واعلم أن الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم بمنزلة ما يقال لم يمت فلان لأنه لم يسقط من السطح وهذا النوع من الاستدلال فاسد لعدم انحصار علة الموت في السقوط من السطح حتى يلزم من عدمه عدم الموت.

ومع تقريرنا عدم صحة الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم إلا أنه قد يصح الاستدلال به إذا كانت علة الحكم منحصرة في معنى

ووصف يكون ذلك المعنى والوصف لازماً للحكم فيستدل حينئذ
بانتفائه على عدم الحكم.

مثاله:

١. ما روي عن محمد رحمه الله أنه قال ولد المغصوبة ليس بمضمون
لأنه ليس بمغصوب فالحكم هو الضمان والوصف اللازم له هو
الغضب فصح الاستدلال بعدم الغضب على عدم الضمان لأن الغضب
لازم للضمان.

٢. ولا قصاص على الشاهد في مسألة الشهود إذا رجعوا لأنه ليس
بقاتل فإن القصاص لازم للقتل وإذا انتفى القتل انتفى القصاص لأن
القتل لازم لوجود القصاص.

وكذلك التمسك (باستصحاب الحال) تمسك بعدم الدليل إذ وجود الشيء لا يوجب بقاءه فيصلح للدفع دون الإلزام وعلى هذا قلنا مجهول النسب حر لو ادعى عليه أحد رقاً ثم جنى عليه جنائية لا يجب عليه أرش الحر لأن إيجاب أرش الحر إلزام فلا يثبت بلا دليل وعلى هذا قلنا إذا زاد الدم على العشرة في الحيض وللمرأة عادة معروفة ردت إلى أيام عاداتها والزائد استحاضة لأن الزائد على العادة اتصل بدم الحيض وبدم الاستحاضة فاحتمل الأمرين جميعاً فلو حكمنا بنقض العادة لزمننا العمل بلا دليل وكذلك إذا ابتدأت مع البلوغ مستحاضة فحيضها عشرة أيام لأن ما دون العشرة احتمل الحيض والاستحاضة فلو حكمنا بارتفاع الحيض لزمننا العمل بلا دليل بخلاف ما بعد العشرة لقيام الدليل على أن الحيض لا يزيد على العشرة ومن الدليل على أن لا دليل فيه إلا حجة للدفع دون الإلزام مسألة المفقود فإنه لا يستحق غيره ميراثه ولو مات من أقاربه حال فقده لا يرث هو منه فاندفع استحقاق الغير بلا دليل ولم يثبت له الاستحقاق بلا دليل فإن قيل قد روي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه قال لا خمس في العنبر لأن الأثر لم يرد به وهو التمسك بعدم الدليل قلنا إنما ذكر ذلك في بيان عذره في أنه لم يقل بالخمس في العنبر ولهذا روي أن محمداً سأله عن الخمس في العنبر فقال ما بال العنبر لا خمس فيه قال لأنه كالسّمك فقال وما بال السّمك لا خمس فيه قال لأنه يتولد من الماء فلا خمس فيه كالماء (١) والله أعلم.

(١) وكذلك تقرر أن من الاحتجاج بلا دليل يعتمد عليه الاستدلال بالاستصحاب وهو إبقاء الشيء على حاله السابقة وكذلك التمسك باستصحاب الحال تمسك بعدم الدليل إذ وجود الشيء لا يوجب بقاؤه فيكون الاستصحاب حجة دافعة لا حجة ملزمة.

وعلى هذا التقرير في الاستصحاب أنه حجة دافعة لا ملزمة قلنا
مجهول النسب حر ولو ادعى عليه أحد رقاً لا يصير بمجرد الدعوى
رقيقاً لأن حرته ثابتة باستصحاب الحال لكن لو جنى عليه جانٍ لا
يجب على الجاني أرش الحر لأن إيجاب أرش الحر إلزام على الجاني فلا
يثبت بلا دليل واستصحاب الحال حجة دافعة دفعت الرق عن المذكور
وليس بحجة ملزمة حتى يلزم على الجاني أرش الحر.

وبناء على أن الحكم لا يثبت إلا بدليل قلنا: إذا زاد الدم على
العشرة في الحيض وللمرأة عادة معروفة ردت إلى أيام عاداتها والزائد
استحاضة لأن الزائد عن العادة اتصل بدم الحيض وبدم الاستحاضة
اتصل بدم الحيض لأجل أنه بدأ بعد العادة واتصل بدم الاستحاضة
من حيث أنه خارج عن المقدار المعتاد فاحتمل الأمرين جميعاً فلو
حكمتنا بنقض العادة لزمنا العمل بلا دليل.

وكذلك إذا ابتدأت مع البلوغ مستحاضة فحيضها عشرة أيام
لأن ما دون العشرة تحتمل الحيض والاستحاضة فلو حكمتنا بارتفاع
الحيض لزمنا العمل بلا دليل بخلاف ما بعد العشرة فإنه لا يحتمل أن
يكون حيضاً لقيام الدليل على أن الحيض لا يزيد على العشرة ومن
الدليل على أن الاستصحاب حجة دفع لا إلزام مسألة المفقود فإنه لا
يستحق غيره ميراثه حيث يعتبر بحاله السابقة حياً ولو مات من أقاربه
أحد حال فقدته لا يرث هو منه لأن حياته ثابتة بالاستصحاب وهو لا
يكون حجة ملزمة حتى يلزم على الورثة اعطاء السهم للمفقود فاندفع
استحقاق الغير في ماله لأجل كونه بلا دليل يدل على موته ولم يثبت له
الاستحقاق على الغير بلا دليل يدل على حياته فإن قيل قد روي عن
الإمام الأعظم أبي حنيفة رضي الله عنه أنه قال لا خمس في العنبر لأن
الأثر لم يرد به وهذا تمسك من أبي حنيفة بعدم الدليل لأنه كما لم يرد
الأثر على وجوب الخمس كذلك لم يرد على عدم وجوبه.

قلنا في الجواب: إنما ذكر الإمام الأعظم رضي الله عنه عدم ورود الأثر لبيان عذره في عدم القول بالخمس في العنبر لا في مقام الاحتجاج على من يقول بالخمس فيه.

ولهذا روي أن محمداً رحمه الله سأل الإمام الأعظم رضي الله عنه عن الخمس في العنبر فقال ما بال العنبر لا خمس فيه قال لأنه كالسمك فقال ما بال السمك لا خمس فيه قال لأنه كالماء ولا خمس فيه.

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين
ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم

فهرس معتمد الحواشي الجزء الأول

الموضوع	الصفحة
مقدمة دار أبي حنيفة.....	٤
مقدمة معتمد الحواشي.....	٥
ديباجة الكتاب.....	٦
البحث الأول في كتاب الله تعالى.....	١٢
الخاص والعام.....	١٩
وأما أنواع الخاص شرعاً فثلاثة.....	٢٠
حكم الخاص من الكتاب.....	٢٢
مثال الخاص.....	٢٤
أنواع العام.....	٣٥
حكم العام بعد التخصيص.....	٤٨
فصل في المطلق والمقيد.....	٥٤
المشترك والمؤول.....	٦٧
الحقيقة والمجاز.....	٧٦
الحقيقة أنواع ثلاثة.....	٨٦
المجاز عند أبي حنيفة.....	٩١

فهرس معتمد الحواشي الجزء الأول

الموضوع	الصفحة
فصل في تعريف طريق الاستعارة.....	٩٥
الصريح والكناية.....	١٠٥
فصل في المتقابلات.....	١١٠
الخفي.....	١٢١
المشكل.....	١٢٣
فيما يترك به حقائق الألفاظ.....	١٢٦
فصل في متعلقات النصوص.....	١٣٧
فصل في الأمر.....	١٥٢
فصل في الأمر المطلق.....	١٥٩
فصل في مقتضى الأمر.....	١٦٢
فصل في المأمور به من جهة وقت أدائه.....	١٦٨
فصل في الأداء والقضاء.....	١٧٩
الأصل هو الأداء.....	١٨٤
تقسيم القضاء.....	١٨٧
	٢١٤

فهرس معتمد الحواشي الجزء الأول

الصفحة	الموضوع
١٩٠	فصل في النهي
٢٠٢	فصل في تعريف طريق المراد بالنصوص
٢٠٦	طرق من التمسكات الضعيفة
٢١١	فصل في تقرير حروف المعاني
٢١٣	فهرس معتمد الحواشي الجزء الأول

فهرس معتمد الحواشي الجزء الثاني

الصفحة	الموضوع
٢٢٠.....	مقدمة دار أبي حنيفة.....
٢٢١	حرف الواو.....
٢٢٨	معنى الفاء.....
٢٣٤	معنى ثمَّ.....
٢٣٧	معنى بل.....
٢٤١	فصل في لكن.....
٢٤٦	فصل في معنى أو.....
٢٥٤	فصل في حتَّى.....
٢٥٧	فصل في معنى إلى.....
٢٥٩	فصل في معنى على.....
٢٦١	فصل في معنى في.....
٢٦٥	فصل في معنى الباء.....
٢٦٨	فصل في وجوه البيان.....
٢٦٩	فصل في بيان التقرير.....

فهرس معتمد الحواشي الجزء الثاني

الموضوع	الصفحة
فصل في بيان التفسير.....	٢٧٠
فصل في بيان التغيير.....	٢٧١
حكم بيان التغيير.....	٢٨٣
فصل في بيان الضرورة.....	٢٨٤
فصل في بيان الحال.....	٢٨٦
فصل في بيان العطف.....	٢٨٩
فصل في بيان التبديل.....	٢٩١
فصل في أقسام الخبر.....	٢٩٤
شروط العمل بخبر الواحد.....	٣٢٢
مثال ما خالف فيه الراوي مرويه فعلاً.....	٣٤٥
مثال ما خالفه الصحابي والخبر ظاهر.....	٣٤٦
خبر الواحد حجة في أربعة مواضع.....	٣٤٧
المبحث الثالث في الإجماع.....	٣٤٩
فصل في عدم القائل بالفصل.....	٣٥٦
فصل في بيان الواجب على المجتهد.....	٣٦٠

فهرس معتمد الحواشي الجزء الثاني

الموضوع	الصفحة
إذا تعارض الدليلان عند المجتهد	٣٦٢
إذا تعارض القياسان عند المجتهد	٣٦٣
البحث الرابع في القياس	٣٦٥
فصل في شروط صحة القياس	٣٦٧
فصل القياس الشرعي	٣٧٥
القياس على نوعين	٣٧٩
فصل في الأسئلة المتوجهة على القياس	٣٨٧
فصل في سبب الحكم وعلته وشرطه	٣٩٧
فصل في الموانع	٤١٢
فصل في أقسام الحكم التكليفي	٤١٥
السنة تنقسم إلى قسمين	٤٢٤
فصل في العزيمة والرخصة	٤٢٥
أنواع الاستدلال الفاسد	٤٢٧
فهرس معتمد الحواشي الجزء الثاني	٤٣٣