



جامعة الأزهر
قطاع الشريعة والقانون

بِحُوتٍ مِنْهُ حَيَّةٌ
فِي
عَلَى الصَّوْلَقَقَرَ
عَلَى مَنْهَاجِ الْخَنْفِيَّةِ

المقرر على طلاب الفرقة الثانية بقطاع الشريعة والقانون

أعداد

أ.د. أبو بكر يحيى عبد الصمد
أستاذ أصول الفقه المساعد بكلية الشريعة
والقانون بالقاهرة ووكلل الكلية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله الذي أوضح طريق الهدى، وبين معالم الدين، ورفع شأن العلم، وأعلى درجة المستبطنين، ووفقهم للسداد واتباع سبيل المرشدين. والصلة والسلام على رسوله الأمين، الذي رسم منهاج الحق، وبينه لجميع المؤمنين، وعلى آله وأصحابه الهداء المهدى.

أما بعد:

فإنَّ من أكبر نعم الله عَزَّوجَلَّ على العبد أن يوفقه لطلب العلم الشرعي، وأن يهديه إليه؛ إذ به تزداد البصيرة، وترتفع الجهالة، ويحصل للعبد من النور ما تتَبَدَّدُ به ظُلْمُ الجهل، وتنكشف به زُيُوفُ الباطل، وبه يُرْزق من اليقين ما تنقشع به سُحبُ الشَّكِّ، وتندفع وساوس الشيطان، ويحصل لطلابه من الرِّفعة والقدر ما لا يحصل لأرباب المال والجاه.

لهذا شَمَرَ إليه المشمرون، وتنافس فيه المتنافسون، فكتبوا فيه عَجَباً، ودوَّنوا فيه كُتُباً، فاستثار الناس بعلمهم، وأفادونا من دقيق فهمهم، وعجبوا استنباطهم، حتى صاروا معيناً صافياً، يَرِدُّ عليه وارده فيستقي من رَقْرَاقِه، ويرتوي من عذبه.

وإنَّ للعلوم كلها شرفاً وقدراً، وأجلُّها وأعظمها شرفاً العلوم الشرعية، ومن أشرف علوم الشريعة علم أصول الفقه؛ إذ هو من أجلها قدرأ، وأعظمها نفعاً، وأبعدها أثراً في تكوين المَلَكَة الفقهية لدى طالبه ودارسه.

وهذه دراسة في أصول الفقه على منهج الحنفية لطلاب الفرقـة الثانية، راعيت فيها سهولة العبارة، ووضوح المعنى وتقريره للأفهام.

وتشتمل هذه الدراسة على دراسة موضوعية، ودراسة نصية:

أما الدراسة الموضوعية، فتشتمل على موضوعات:

حروف المعاني - تقسيم اللفظ باعتبار ظهور المعنى وخفائه - تقسيم اللفظ باعتبار كيفية دلالته على المعنى - مفهوم المخالفة وأقسامه - تقسيم اللفظ باعتبار إفادته الحكم الشرعي إلى: خبر، وإنشاء؛ وتقسيم الإنشاء إلى: أمر، ونهي؛ وبيان المعاني المختلفة للأمر.

وأما الدراسة النصية فتشتمل على موضوعات:

مسألة وجوب الأمر بعد الحظر - مسألة إذا أُريد بالأمر الإباحة أو الندب - الأمر المطلق من حيث العموم والتكرار - الإتيان بالمؤمر به أداء وقضاء - التكليف بما لا يطاق - المؤمر به نوعان: مطلق، ومؤقت - هل الكفار مخاطبون بفروع الشريعة؟ - النهي عن الحسبيات والشرعيات -، هل للأمر والنهي حكم في الصد؟.

أسأل الله تعالى أن يجعلها خالصة لوجهه الكريم، وأن ينفع بها كاتبها ودارسها في الدنيا والآخرة، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، والحمد لله رب العالمين.

الدَّكْتُورُ
أَهْمَدُ مُحَمَّدُ دِبَوْمِي الْجُعْدُ

أستاذ أصول الفقه المساعد

كلية الشريعة والقانون بالقاهرة

حروف المعاني

الحروف لغة: جمع حرف، والحرف من حروف الهجاء: هو الأداة التي تسمى الرابطة، كعن، وعلى.

وقيل: كل كلمة تقرأ على الوجوه من القرآن تسمى حرفاً، والحرف: القراءة التي تقرأ على أوجه^(١).

واصطلاحاً: الحرف: ما يدل على معنى في غيره.

أي: أنه لا يستقل بمفهومية المعنى المراد منه^(٢).

أقسام الحروف: تنقسم الحروف في اللغة العربية إلى ثلاثة أقسام:

الأول: حروف المبني: وهي التي تبني منها الكلمة، مثل الباء، والكاف، والراء في الكلمة بكر، والكاف، والباء، والباء في الكلمة كتب، فهذه الحروف تتركب منها الكلمة، ولا تدخل في علم أصول الفقه.

الثاني: حروف المعاني: وهي التي وُضعت لمعانٍ تتميز بها عن حروف المبني، وهذه الحروف لا تدل على معنى في ذاتها، بل تدل على معنى في غيرها، كحرف العطف، وحرف الجر، وهذه هي المقصودة في هذه الدراسة، وهي تدرس في أصول الفقه؛ لصلتها الوثيقة بالاجتهاد لاستنباط الحكم بواسطتها؛ لمعرفة الأحكام الشرعية، وتوقف فهم العبارات على فهم معنى الحرف، وتدرس في علم النحو، والفقه، وأصول الفقه.

(١) ينظر: لسان العرب لابن منظور، مادة (حرف) (٨٣٧/٢).

(٢) ينظر: فصول البدائع في أصول الشرائع (١٣٦/١).

الثالث: الحروف المشبهة بالفعل: وهي التي تدخل على الجملة الاسمية، فتنصب المبتدأ وترفع الخبر، وهي إن، وأن، وكأن، ولكن، ولعل، وغيرها، وتدرس في علم النحو^(١).

وتشتمل حروف المعاني على:

١ - حروف العطف: مثل: واو العطف، والفاء، وثم، ولكن... الخ.

٢ - حروف الجر: مثل: الباء، وعلى، وفي، وعن، ومن... الخ.

٣ - أسماء الظروف: مثل: مع، وبعد، وقبل، وعند... الخ.

٤ - كلمات الشرط: مثل: إن، وإذا، ومتى، وكيف... الخ.

ويلاحظ أنّ (حروف المعاني) لا تشمل الحروف فقط، وإنما تشتمل على بعض الحروف، والظروف، والشروط، ويسمى الجميع حروفًا: إما للتغلب لكتلة الحروف فيها. وإما لتشبيه الظروف والشروط بالحروف في البناء وعدم الاستقلال. والأول أوجهه: لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز.

وسميت بحروف المعاني بناء على أن وضعها لمعانٍ خاصة تتميز بها عن حروف المبني التي بُنيت الكلمة عليها وركبت منها، فالهمزة المفتوحة مثلاً إذا قُصد بها الاستفهام أو النداء فهي من حروف المعاني، وإلا فهي من حروف المبني، ففي أحمد وأكرم من حروف المبني التي تتركب منها بنية الكلمة^(٢).

(١) ينظر: الوجيز في أصول الفقه (١٧١/٢).

(٢) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البذوي (١٠٩/٢)، وشرح التلويع على التوضيح (٦٥/١)، والمطلق والمقييد (ص ٦٥).

علاقة حروف المعاني بعلم أصول الفقه:

جرت عادةً الأصوليين أن يبحثوا في بعض مباحث اللغة، وياخذوا منها ما يحتاجون إليه في مباحثهم الأصولية.

وإذا نظرنا في صنيع الأصوليين نرى أنهم دققوا النظر في فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون، فإن كلام العرب متسعٌ، والنظر فيه متشعبٌ، فكتب اللغة تضبط الألفاظ ومعانيها الظاهرة دون المعاني الدقيقة التي تحتاج إلى نظر الأصولي باستقراءٍ زائدٍ على استقراء اللغة.

مثاله: دلالة صيغة (افعل) على الوجوب، و(لا تفعل) على التحرير، وكون (كل) وأخواتها للعموم. وغير ذلك من الدقائق التي تعرض لها الأصوليون، وأخذوها من كلام العرب باستقراءٍ خاص، وأدلةٍ خاصةٍ لا تقتضيها صناعة النحو^(١).

ومن ذلك حروف المعاني: فقد جرت عادةً الأصوليين بالبحث عن معاني بعض الحروف؛ لاشتداد الحاجة إليها من جهة توقف بعض مسائل الفقه عليها، حيث إنها لها صلة وطيدة بفهم المعاني واستنباط الأحكام الفقهية من نصوص القرآن الكريم والسنّة النبوية بطريق الاجتهاد؛ لأن كثيراً من الأحكام الفقهية يتوقف استنباطها على فهم الدلالة التي يؤديها الحرف في النص، وقد اختلف النحاة والأصوليون في معاني هذه الحروف كقواعد نحوية على الأحكام الفقهية^(٢).

(١) ينظر: الإبهاج (١٤/٢)، والبحر المحيط للزرκشي (١٣/١).

(٢) ينظر: شرح التلويع على التوضيح (١/١٨١).

قال الزركشي: وإنما احتاج الأصولي إليها؛ لأنها من جملة كلام العرب، وتخالف الأحكام الفقهية بحسب اختلاف معانيها^(١).

ولذلك قال علاء الدين البخاري: هذا باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، كثير الفوائد، جم المحسن، جمع الشيخ^(٢) - رَحْمَةُ اللهِ - فيه بين لطائف النحو، ودقائق الفقه، واستودع فيه غرائب المعاني، وبدائع المباني.

فاصفح لما يُتلى عليك من بيان لطائف حقائقه، واستمع لما يُلقى إليك من كشف غوامض دقائقه بتوفيق الله جل جلاله تستزد به تبصرأً في درك أسرار مستودعاته، وتستفاد به تبحراً في الوقوف على عجائب مستبدعاته إن شاء الله سبحانه وتعالى^(٣).

وسوف نعرض في هذه الدراسة لبعض من حروف العطف، وحروف الجر، وأسماء الظرف، وأدوات الشرط، كما يأتي:

(١) ينظر: البحر المحيط (٢٥٣/٢).

(٢) المقصود به: البздوي.

(٣) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البздوي (١٠٨/٢).

أولاً : حروف العطف

العطف في اللغة الثنوي والرد، يقال: عطف العود، إذا ثناه ورده إلى الآخر، فالعطف في الكلام: أن يرد أحد المفردین إلى الآخر فيما حكمت عليه، أو إحدى الجملتين إلى الأخرى في الحصول.

وحراف العطف هي التي تجمع المعطوف والمعطوف عليه في حكم، ولكل منها معنى خاص.

وفائدة العطف: الاختصار وإثبات المشاركة^(١).

وحراف العطف هي: الواو، والفاء، وثم، ولكن... الخ. وكل حرف منها مختص بمعنى في أصل الوضع،

وأنواع العطف منقسمة على حروف العطف، وكل حرف مختص بمعنى في أصل الوضع.

ف(الواو) لمطلق العطف.

و(الفاء) لمعنى اختص به في أصل الوضع وهو التعقيب بصفة الوصل.

و(ثم) للترتيب مع التراخي.

وسؤالي بيان ذلك بالتفصيل إن شاء الله تعالى.

(١) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البذوي (٢/١٠٩)، والوجيز في أصول الفقه (٢/١٧٢).

(١) وَالْعَطْف

(الواو) هي الأصل في حروف العطف، لأن العطف لإثبات المشاركة، والواو تدل على مجرد الاشتراك.

أما سائر حروف العطف فتدل على معنى زائد على الاشتراك؛ فحرف (الفاء) يوجب الترتيب معه، وحرف (ثم) يوجب التراخي معه.

فلما كان في هذه الحروف زيادة على حكم العطف صارت كالمركبة معنى، و(الواو) مفرد، والمفرد مقدم على المركب.

والحاصل: أن العطف لما كان عبارة عن الاشتراك، والواو متمحضة لإفاده هذا المعنى دون غيره صارت أصلاً في العطف^(٢).

أقوال الأصوليين في معنى الواو العاطفة:

(١) تأتي الواو لعشرة معانٍ: فتكون عاطفة نحو: رأيت زيداً وعمراً. وتكون بمعنى (أو) نحو قوله تعالى: ﴿مِنْيَ وَثَلَاثَ وَرَبَاعَ﴾. وتكون للحال، نحو قوله تعالى: ﴿يَعْشَى طَابِقَةً مِنْكُمْ وَطَابِقَةً قَدْ أَهَمَّتُهُمْ أَغْسِهُمْ﴾ (سورة آل عمران: الآية ١٥٤) معناه: إذ طائفة. وتكون صلة: كقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَهُ لِلْجَبَينِ ١٣٣ وَنَادَيْنَاهُ﴾ (سورة الصافات: الآية ١٠٣، ١٠٤). وتكون للاستئناف كقولك: رأيت زيداً، وعمراً منطلق. وتكون للجواب كقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾ (سورة آل عمران: الآية ١٤٢). وتكون للقسم كقولك: والله لأفعلن كذا. وتكون بمعنى (ربّ) كقول الشاعر: وببلدة ليس بها أنيس... إلا اليعافير وإلا العيس. وتكون بمعنى (مع) كقولك: تركت الناقة وفصيلها. أي: مع فصيلها. وتكون بمعنى (الباء) كقولك: ما زلت وعبد الله حتى فعل كذا.

ينظر: رفع النقاب عن تنقيح الشهاب (٢٠٠/٢).

(٢) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي (١٠٩/٢).

اختلاف الأصوليون في معنى واو العطف على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنها لمطلق الجمع، أي جمع الأمرين وتشريكيهما في الثبوت، من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب.

ومعنى ذلك: أنها تدل على التشريك بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم الذي أُسند إليهما، من غير أن يدل على أنهما معاً بالزمان أو على تقدم أحدهما على الآخر.

ولا ينافي هذا احتمال أن يكون ذلك وقع من المعطوف والمعطوف عليه معاً أو مرتبأً، لكن لا يفهم شيء من ذلك من مجرد الواو العاطفة. وهذا هو قول جمهور الأصوليين والفقهاء وأئمة العربية^(٢).

القول الثاني: أنها للترتيب مطلقاً، سواء كانت عاطفة في المفردات أو في الجمل، أي تأخر ما بعدها عما قبلها في الزمان.

وهذا القول منقول عن الإمام الشافعي، والصواب أن ذلك ليس قوله، بل هو وجه عند الشافعية قال به جماعة منهم، وهو قول بعض النحاة^(٣).

القول الثالث: أنها للمعية والمقارنة، أي الاجتماع في الزمان، فإذا استعملت في غير ذلك يكون مجازاً.

(١) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي (١٠٩/٢)، وشرح التلويع على التوضيح (١٨٧/١).

(٢) ينظر: الفصول المفيدة في الواو المزيدة (ص ٦٧)، وإرشاد الفحول (٨٠/١).

(٣) ينظر: الفصول المفيدة في الواو المزيدة (ص ٦٨)، وإرشاد الفحول (٨٠/١).

وهذا القول منقول عن الإمام مالك، ونُسب إلى أبي يوسف ومحمد^(١).

أدلة الأقوال وما ورد عليها من مناقشات:

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: الاستقراء لمواضع كثيرة في القرآن الكريم والسنة النبوية، كانت الواو فيها لمطلق الجمع، وليس للترتيب. ومن أمثلة هذه المواقع ما يلي:

١ - قول الله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُلُّوا حَمَّةٌ﴾ (سورة البقرة: الآية ٥٨)، و قوله في سورة الأعراف: ﴿وَقُلُّوا حَمَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا﴾ (سورة الأعراف: الآية ١٦١).

فالقصة واحدةً أمراً وماموراً وزماناً، فلو كانت الواو للترتيب لوقع التناقض بين مدلولي الآيتين؛ لدلالة الأولى على تقدم الدخول على القول، ودلالة الثانية على عكسه، وكلام الله تعالى منزه عن ذلك.

٢ - قول الله تعالى: ﴿يَمْرِيمُ أَقْتُقِ لِرِيكِ وَأَسْجُدِي وَأَرْكَعِي مَعَ الرَّكَعَيْنَ﴾ (سورة آل عمران: الآية ٤٣)، مع أن الركوع مقدم على السجود.

٣ - قول الله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَا نَا الْدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَمُّيَا﴾ (سورة الجاثية: الآية ٢٤)، وليس مرادهم حياة بعد الموت؛ لأنهم لم يكونوا يعترفون به، فلم يبق مرادهم إلا الحياة التي قبل الموت، ولو كانت (الواو) للترتيب لتناقض كلامهم هذا مع وروده في القرآن العظيم.

(١) ينظر: شرح التلويع على التوضيح (١٨٧/١).

٤- ومن السنة: قول النبي ﷺ في الحديث الذي صححه الحاكم: "لا تقولوا: ما شاء الله وشاء فلان. قولوا: ما شاء الله ثم شاء فلان". فهذا يدل على أن الواو للجمع لا للترتيب.

وليست (الواو) في شيء من هذه الموضع للترتيب، وهكذا في غير هذه الموضع مما يكثر تعداده^(١).

الدليل الثاني: الاستقراء لكلام العرب في مجئ الواو لما لا يحتمل الترتيب أو يقتضي خلافه، فإننا نجدها مستعملة في موضع لا يصح فيها الترتيب أو المقارنة، والأصل في الإطلاق الحقيقة، ولا دليل على الترتيب أو المقارنة حتى يكون ذلك معدولاً عن الأصل.

وذلك مثل: تَشَارَكَ زَيْدٌ وَعُمَرُ، وَاخْتَصَمَ بِكَرٌ وَخَالِدٌ، وَالْمَالُ بَيْنَ زَيْدٍ وَعُمَرٍ، وَسِيَانٌ قِيَامُكَ وَقَعْدُكَ، وَجَاءَنِي زَيْدٌ وَعُمَرٌ، قَبْلِهِ أَوْ بَعْدِهِ.
وإذا ثبت أنها استعملت في موضع لا يصح فيها الترتيب، ولا تكون فيها إلا للجمع المطلق، امتنع استعمالها في الترتيب؛ لأن ذلك يؤدي إلى الاشتراك، وهو خلاف الأصل^(٢).

الدليل الثالث: النقل عن أئمة اللغة العربية، وقولهم في ذلك حجة، وقد نُقل عن أبي علي الفارسي أنه قال: أجمع البصريون والковيون على أنها للجمع المطلق.

(١) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي (١١١/٢)، والفصل المفيدة في الواو المزيدة (ص ٧٥)، وإرشاد الفحول (٨١/١).

(٢) ينظر: شرح التلويع على التوضيح (١٨٧/١)، والفصل المفيدة في الواو المزيدة (ص ٨٠).

ونص عليه سيبويه في بضعة عشر موضعًا من كتابه^(١).

الدليل الرابع: أن الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الألف بين الاسمين المتحدين، فكما لا دلالة لمثل (جاءني رجلان) على مقارنة أو ترتيب إجمالاً، فكذلك (جاءني رجل وامرأة).

إذا قلت: جاءني زيد وعمرو، لم يجب أن يكون المبدوع به في اللفظ سابقاً على الآخر، بل كل منهما بمنزلة صاحبه في جواز تقادمه، كما إذا قلت: جاءني الزيدان^(٢).

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: أن الصحابة رضي الله عنهم لما سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن السعي بين الصفا والمروءة بأيهما نبدأ وقد نزل قوله عز وجل: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَابِ اللَّهِ﴾ (سورة البقرة: الآية ١٥٨)؟ قال: «ابدءوا بما بدأ الله به»^(٣).

(١) ينظر: الفصول المفيدة في الواو المزيدة (ص ٧٣)، وفصل البدائع في أصول الشرائع (١٣٨/١).

(٢) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البذدوi (١١٠/٢)، وشرح التلويع على التوضيح (١٨٧/١).

(٣) أخرجه بهذا اللفظ بصيغة الأمر وهي: "ابدوا" الدارقطني في كتاب الحج، باب المواقف، رقم (٨١) (٢٥٤/٢)، والبيهقي في كتاب الطهارة، باب الترتيب في الوضوء (٨٥/١).

وأنخرجه مسلم بصيغة الخبر: (أبدأ) من حديث جابر في صفة حج النبي صلى الله عليه وسلم وفيه: «ثم خرج من الباب إلى الصفا، فلما دنا من الصفا قرأ: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَابِ اللَّهِ﴾ (سورة البقرة: الآية ١٥٨) أبدأ بما بدأ الله به» فبدأ بالصفا... الحديث. صحيح مسلم، كتاب الحج، باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم، رقم (١٢١٨) (٨٨٦/٢).

وجه الدلالة: أنّ الحديث فيه دليل على أنّ واو العطف للترتيب من

وجهين:

أحدها: أنّ النبي ﷺ فهم وجوب الترتيب حتى قال: ابدعوا بكندا، والنبي ﷺ كان أعلم الناس باللسان وأفصح العرب والعجم.

والثاني: أنها لو كانت للجمع المطلق لما احتاجوا إلى السؤال؛ لأنّهم كانوا أهل لسان.

ولا يعارض هذا بأنّها لو كانت للترتيب لما احتاجوا إلى السؤال أيضاً؛ لأنّهم يقولون: يجوز أن يكون سؤالهم لتجويفهم إليها مستعملة في الجمع المطلق تجوزاً بناء على الغالب^(١).

الدليل الثاني: أن الركوع مقدم على السجود بلا خلاف، واستفيد هذا التقدم من حرف الواو في قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِرْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ (سورة الحج: الآية ٧٧)، ولو لم تكن الواو للترتيب لما استفید ذلك منها^(٢).

ونوّقش ذلك بأن قوله تعالى: ﴿إِرْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ لا يفيد الترتيب، ولم نعرف وجوب الترتيب منه، كيف وأنه معارض بقوله تعالى: ﴿وَاسْجُدْيَ وَارْكِعْ مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ (سورة آل عمران: الآية ٤٣).

وإنما عرفنا الترتيب من دليل آخر، وهو قوله ﷺ: «صلوا

(١) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي (١١٠/٢).

(٢) ينظر: رفع النقاب عن تنقيح الشهاب (٢٠٢/٢).

كما رأيتمني أصلبي» أو يكون الركوع مقدمة السجود، والقيام مقدمة الركوع^(١).

الدليل الثالث: أن رجلاً قام بين يدي رسول الله ﷺ يخطب، فقال: من يطع الله ورسوله فقد رشد، ومن يعصهما فقد غوى. فقال النبي ﷺ: «بئس خطيب القوم أنت، قل: ومن يعص الله ورسوله فقد غوى»^(٢).

وجه الدلالة: أن الواو لو كانت الواو لمطلق الجمع لما وُجد فرق بين العبارتين^(٣).

ونوّقش ذلك بأن ردّ النبي ﷺ على الأعرابي لم يكن لإفادته الواو الترتيب؛ إذ لا ترتيب في معصيتهما؛ لعدم انفكاك أحديهما من الأخرى، بل لترك ذكر اسم الله تعالى على سبيل التعظيم^(٤).

دليل القول الثالث:

أن الواو للجمع، والأصل في الجمع المعية والمقارنة، وعلى ذلك تكون الواو في غير المعية والمقارنة مجاز.

ونوّقش هذا الدليل بأنه توجد مواضع تكون الواو فيها للجمع، ولا يصح فيها المعية والمقارنة، مثل قول القائل: سيان قيامك وقعودك. فلا

(١) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي (١١٣/٢).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة، رقم (٨٧٠) ٥٩٤/٢ من حديث عدي بن حاتم رضي الله عنه.

(٣) ينظر: رفع النقاب عن تنقية الشهاب (٢٠٣/٢).

(٤) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي (١١٣/٢).

يصح فيه المقارنة؛ لأن قيام الواحد وقعوده معاً في آن واحد مستحيل^(١).

القول الراجح:

بعد ذكر الأقوال وأدلتها، وما ورد على بعضها من مناقشات يتضح أن الراجح هو قول جمهور الأصوليين والفقهاء وأهل اللغة، وهو القول الأول؛ وذلك لقوة أدله وضعف أدلة المخالفين، ولأن الأصل في الإطلاق الحقيقة، ولا يوجد دليل على أن ذلك معدول عن الأصل.

ومن التطبيقات على أن الواو لمطلق الجمع أو للترتيب:

إذا قال لغير المدخول بها: أنت طالق وطالق وطالق.

فمذهب الحنفية والمشهور من مذهب الشافعي: أنه لا يقع عليه إلا طلقة واحدة. بخلاف ما إذا قال: أنت طالق ثلاثة. فإنها تطلق لها.

وهذا هو الذي ذهب إليه بعض المالكية، وذهب آخرون منهم إلى أنها تطلق ثلاثة في هذه الواو.

وحجتهم: أن الكلام كله في حكم جملة واحدة لا أن الواو تقتضي المعاية، بل لا فرق بين قوله: أنت طالق ثلاثة وبين الصورة الأخرى بالعطف بالواو.

وأما القائلون بأنه لا يقع إلا واحدة فحجتهم: أنه إذا قال: أنت طالق ثلاثة، فإن قوله: ثلاثة تفسير لقوله: أنت طالق. والكلام به جملة واحدة، وهو معتبر باخره، فتقع الثلاث.

وأما إذا عطف بالواو فقد عدد الجمل، فكانت الجملة الأولى غير

(١) ينظر: أصول الفقه للحنفية، د/ دياب سليم (ص ١٩).

مقيدة بشيء، فتقتضي وقوع الطلاق بها، فتصادفها الجملة الثانية وهي بائنة، فلا تؤثر؛ لعدم تأثر الم محل بها، والواو لا تقتضي الجمع بقيد المعنية، بل الموجود من هذا الكلام ثلاث إيقاعات متواليات من غير أن يكون للبعض تعلق بالبعض، وهي مترتبة بالزمان ضرورة التلفظ بها، فتبيّن بالجملة الأولى، ولا يلحقها شيء بعدها، ولا يلزم من ذلك أن الواو للترتيب^(١).

٢- الفاء

(الفاء) من حروف العطف، وهي تفيد التعقيب بلا مهلة ولا تراخ، فيثبت بها الترتيب. فمتى دخلت على فعلين أو شيئاً فتدل على أن لأحدهما تعلقاً واتصالاً بالآخر؛ وذلك لأن أصل الفاء الإتباع، والعطف فرع على ذلك.

قال سيبويه: إذا قال: رأيت زيداً فعمراً، يجب أن تكون رؤيته لعمرو عقيب رؤيته لزيد^(٢).

وإذا وردت الفاء ولم تند التعقيب، كما في قول الله تعالى: ﴿وَكَمْ مِنْ قَرِيبٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بِأَسْنَانَ بَيْتَنَا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ﴾ (سورة الأعراف: الآية ٤) والباس لا يتأخر عن الإهلاك لكنه في الآية مؤخر عنه.

وكما في قوله تعالى: ﴿قَالَ لَهُمْ مُوسَىٰ وَيَلَّكُمْ لَا تَقْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيُسْتَحْكُمْ بِعَذَابٍ﴾ (سورة طه: الآية ٦١)، والإحساح لا يقع عقيب

(١) ينظر: الفصول المفيدة في الواو المزيدة (ص ٩٧).

(٢) ينظر: العدة (١٩٨/١).

الافتراء، بل يتراخي إلى الآخرة.

وكما في قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاشِافَهُنَّ مَقْبُوضَةً﴾ والرهن قد لا يحصل عقيب المداينة بل يتراخي إلى ما بعد ذلك.

فيجب حمله في هذه الأمثلة ونحوها على التجوز؛ جمعاً بين النقل والاستعمال^(١).

أوجه الترتيب مع الفاء:

الترتيب مع الفاء يكون على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن يكون الثاني من موجب الأول، فيكون بعده بلا فصل، كقولك: ضربته بكى؛ لأنّه من موجب الضرب.

والثاني: أن لا يكون من موجب الأول، فيكون بعد الأول، ولكن يجوز أن يكون بينهما مهلة يسيرة، كقولك: جاء زيد فعمرو؛ إذ يجوز أن يكون بين مجيء زيد وعمرو مهلة يسيرة.

والثالث: أن لا يكون من موجب الأول، ويكون بينهما مسافة، كقولك: دخلت البصرة فالكوفة، فإن الثاني بعده، وبينهما قدر المسافة؛ إذ لا يمكن أن يقع الثاني عقيب الأول^(٢).

من أحكام الفاء:

لما كانت الفاء للتعليق والترتيب تعلق بها بعض الأحكام، منها:

أولاً: تدخل الفاء على الجزاء المعلق على الشرط؛ لأن الجزاء يكون

(١) ينظر: نهاية الوصول في دراية الأصول (٤٢٥/٢).

(٢) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البذوي (١٢٧/٢).

عقيب الشرط، فيتعلق به من غير فصل، ولما كان حرف (الفاء) للتعليق اختص به دون الواو، فيقال: إذا فعل فلان كذا، فافعل كذا. ولا يجوز أن يقال بالواو؛ لأن الواو لا توجب التعقيب^(١).

ثانياً: تستعمل الفاء لعطف الحكم على العلة: لأن الحكم مرتب على العلة، أي بلا فصلٍ رتبةً أو زماناً، ويُعرف كون أحدهما علة والآخر حكماً بدلالة العقل، فيقال: جاء الشتاء فتأهب. ويقال: ضرب فأوجع، أي بذلك الضرب، وأطعم فأشبع، أي بذلك الطعام.

وعلى هذا قول النبي ﷺ: "لا يجزي ولد والداً، إلا أن يجده مملوكاً فيشتريه فيعتقه"^(٢) أي بذلك الشراء، ولهذا جعلنا الشراء إعطاقة في القريب بواسطة الملك.

ومن المسائل الفقهية المخرجة على ذلك عند الحنفية:

١ - من قال لغيره: بعثْ منك هذا العبد بألف درهم. وقال المشتري: فهو حر: فإنه يعتق، ويجعل قابلاً ثم معتقاً.

بخلاف ما لو قال: هو حر، أو وهو حر، فإنه يكون ردًا للإيجاب لا قبولًا، فلا يعتق.

٢ - لو قال لخياط: انظر إلى هذا الثوب أيكفيوني قميصاً؟ فقال: نعم، قال: فاقطعه، فقطعه فإذا هو لا يكفيه قميصاً: كان الخياط ضامناً، لأن الفاء للوصل والتعليق، فكانه قال: فإن كفاني قميصاً فاقطعه.

(١) ينظر: أصول السرخسي (٢٠٧/١)، والعدة (١٩٨/١).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب العتق، باب فضل عتق الوالد (٧٠٦/٢)، رقم (١٥١٠).

بخلاف ما لو قال: اقطعه، فقطعه فإذا هو لا يكفيه قميصاً، فإنه لا يكون ضامناً؛ لوجود الإذن مطلقاً.

٣- إذا قال لغير المدخول بها: إن دخلت الدار فأنت طالق فطالق، فدخلت: فإنها تطلق واحدة؛ لأن حرف الفاء للتعليق، فيثبت به الترتيب بين الثانية والأولى في الواقع، ومع الترتيب لا يمكن إيقاع الثانية؛ لأنها تبين بالأولى، ومع إمكان اعتبار الحقيقة لا معنى للمصير إلى المجاز.

٤- إذا قال لزوجته: إن دخلت هذه الدار، فدخلت هذه الدار الأخرى، فأنت طالق. فإن الشرط أن تدخل الدار الثانية بعد دخول الدار الأولى، حتى لو دخلت في الثانية قبل الأولى، ثم دخلت في الأولى لم تطلق.

ثالثاً: توصل الفاء بما هو علة إذا كان يحتمل الامتداد: كأن يقول الرجل لغيره: أبشر فقد أتاك الغوث. وهذا على سبيل بيان العلة للخطاب بالبشارية، لكن لما كان ذلك ممتدًا صح ذكر حرف الفاء مقروناً به.

ومن ذلك لو قال لعبدة: أَدِّي أَلْفَاً فَأَنْتَ حَرٍ. فإنه يُعتقد وإن لم يؤد؛ لأنَّه لبيان العلة، أي لأنك قد صرت حراً، وصفة الحرية تمتد.

وكذلك لو قال لحربي: انزل فأنت آمن. كان آمناً، نزل أو لم ينزل؛ لأنَّ معنى كلامه: انزل لأنك آمن، والأمان ممتد^(١).

(١) ينظر: أصول السرخيسي (٢٠٨/١)، وميزان الأصول (ص ٥٩٣)، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي (١٢٨/٢).

ـ ٣- ثم

(ثم) تقييد الترتيب مع التراخي، أي: تدل على وقوع الثاني بعد الأول بمهلة، فيكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلق بهما.

فإإن قلت: (جاء زيد ثم عمرو)، و(ضربت بكرًا ثم خالدًا) كان المعنى أنه وقع بينهما مهلة، وهذا عند المذاهب الأربع.

واختلف أئمة الحنفية في صفة التراخي، وفي ظهور أثره وذلك على قولين:

القول الأول: أن التراخي يكون في الحكم والتكلم جميًعاً، فهو بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف قوله، فكانه تكلم بالمعطوف عليه، ثم سكت، ثم تكلم بما بعد (ثم)، فصار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر؛ لأن (ثم) تقييد مطلق التراخي، والمطلق ينصرف إلى المعنى الكامل فيه، فيثبت أثره في التكلم والحكم. وهو قول الإمام أبي حنيفة.

فقولك: (حضر محمد ثم أحمد) يعني أنك سكت بعد قولك: (محمد) ثم استأنفت كلاماً جديداً فقلت: (ثم أحمد).

القول الثاني: أن التراخي يكون في الحكم دون التكلم، كما في الكلمة (بعد)؛ لأن الكلام متصل حقيقة، فلا يجعل التكلم منفصلاً، ولا يصح الانفصال مع العطف، فيبقى الاتصال حكماً، مراعاة لحق العطف. وهو قول الصالحين أبي يوسف ومحمد.

ويظهر أثر الاختلاف في المثال، فإذا قال رجل لامرأته قبل الدخول:

(أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار):

فعند أبي حنيفة يقع طلاقة واحدة، ويلغو ما بعده، كأنه سكت على اللفظ الأول، ثم استأنف، ويكون التراخي في التكلم بمنزلة الكلام المنفصل عن بعضه، ولا يقع الطلاق الثاني والثالث؛ لأن المرأة بانت بالطلاق الأول، ولم تعد محلًا للثاني والثالث.

وكذا عند الصاحبين في المرأة غير المدخول بها.

أما إن قال ذلك للمرأة المدخل بها: فيقع الثالث مرتبًا عند وجود الشرط؛ لصلاح المحل بها عند الصاحبين.

وعند أبي حنيفة: يقع الأول عند وقوع الشرط، ويقع الثاني، والثالث حالاً؛ لصلاح المحل.

استعمالات (ثم):

١ - تستعمل (ثم) بمعنى الواو مجازاً:

وذلك كقول الله تعالى: ﴿فَكُلْ رَقَبَةً﴾ (٣٣) أو إطعام في يوم ذي مسغبة (سورة البلد: الآيات ١٣، ١٤)، ثم قال الله بعدها: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ﴾ (سورة البلد: الآية ١٧)، فالإيمان مقدم على العمل، ويبتني عليه سائر الأعمال الصالحة، وهو شرط لصحتها وقبولها من الشخص، فدل على أن (ثم) هنا بمعنى الواو.

ومثله قوله تعالى: ﴿فَإِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَى مَا يَفْعَلُونَ﴾ (سورة يونس: الآية ٤٦)، فهنا يتعدى العمل بحقيقة (ثم) للتراخي؛ لأن الله تعالى شهيد على فعلهم قبل الرجوع إليه، كما هو شهيد عليه بعد ذلك، فتكون

(ثم) بمعنى الواو.

٢- تستعمل (ثم) لتفاوت الرتبة:

أي تستعمل (ثم) لترتيب الثاني على الأول في الوجود بمهمة بينهما في الزمان، وتأتي لتفاوت الرتبة بمهمة في المعنى، مع ما بينهما من قدر مشترك، كقول الشاعر:

إِنَّ مَنْ سَادَ ثُمَّ سَادَ أَبُوهُ *** ثُمَّ سَادَ قَبْلَ ذَلِكَ جَدُّهُ

فهذا يدل على تفاوت رتبة الابن من أبيه، أو لتفاوت رتبة سيادته من سيادة أبيه^(١).

(١) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البذوي (١٣١/٢)، وحروف المعاني وأثرها في اختلاف الفقهاء (ص ١٧٩)، والوجيز في أصول الفقه الإسلامي (١٨١/٢).

ثانياً: حروف الجر

١- الباء

تأتي (الباء) للإلصاق، وهو أن يضاف الفعل إلى الاسم، فيلتصق به عندما كان لا يضاف إليه لولا دخولها، فهو تعليق الشيء بالشيء، وإيصاله به.

والإلصاق: إما حقيقي، نحو: أمسكتُ الجبل بيدي.
وإما مجازي، نحو: مررتُ بزید، فإن المرور لم يلتصق به، وإنما الصلق بمكان يقرب من زید.

والإلصاق يتضمن ملصقاً وملتصقاً به، فما دخل عليه الباء هو الملتصق به، والطرف الآخر هو الملচق.

والمقصود من الإلصاق هو الملتصق، أما الملتصق به فهو تبع بمنزلة الآلة للشيء.

ومثاله قول الله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُم﴾ (سورة المائدة: الآية ٦)، فهـي هنا على رأي الحنفية للإلصاق، أي أمسـحتـوا أيديـكـم بـرؤـوسـكـم.

والإعلـالـ في (الباء) أنها تكون للإلـصـاقـ، ولا تنفك عنهـ، وقد يدخلـهاـ مع ذلكـ معنىـ آخرـ، فيـكونـ مـجازـاـ.

استعمالات الباء:

تـستـعـمـلـ الـباءـ لـمعـانـ عـدـةـ - معـ الإـلـصـاقـ - وـمـنـ ذـلـكـ:

١- التـعـديـةـ: وـتـسـمـىـ بـاءـ النـقلـ؛ لأنـهاـ تـنـقلـ وـتـصـيـرـ الفـاعـلـ مـفـعـولاـ، نحوـ

قوله تعالى: ﴿دَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ (سورة البقرة: الآية ١٧)، وأصله ذهب نورهم.

٢- السببية: فيكون ما بعدها سبباً لما قبلها، نحو قوله تعالى: ﴿فَكُلُّا أَحَدْنَا بِذَنْبِهِ﴾ (سورة العنكبوت: الآية ٤٠)، أي: بسبب ذنبه.

٣- التعليل: بأن تدل على علة الحكم، نحو قوله تعالى: ﴿فَيُظْلِمُ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا﴾ (سورة النساء: الآية ١٦٠)، وقوله تعالى: ﴿وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيقًا﴾ (سورة مريم: الآية ٤)، أي: لأجل دعائك.

والفرق بين السببية والتعليق: أن العلة موجبة لمحالها، أما السبب فقد يكون علة، وقد يكون أمارة^(١).

٤- المصاحبة: وهي التي تكون بمعنى (مع) أو يعني عنها وعن مصحوبها الحال، نحو قوله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالْحُقْقِ﴾ (سورة النساء: ١٧٠)، أي: مع الحق، أو محققاً، ومثل: اشتريت الفرس بسرجه، وجاء زيد بسلاحه.

٥- الظرفية: وتكون بمعنى (في) للزمان، نحو قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكُمْ

(١) والفرق بين العلة والسبب من وجوه:

منها: أن العلة لا توجد إلا ومحالها موجود، كالنار لا توجد ولا إحراق، وقد يوجد السبب ومسببه غير موجود، كالسحابة توجد ولا مطر.

ومنها: أن السبب هو الحال التي يتفق بكونها نزول الحكم، كالوقت الذي يتفق فيه نزول الحكم، والعين التي يتفق نزوله فيها. وقد يوجد السبب والحكم غير مقصور عليه، بل يكون عاماً لأهل ذلك السبب وغيرهم من لا يشاركون فيه.

وأما العلة: فتطرد مع الحكم بكل حال. ينظر: قواطع الأدلة (٤/٥٢٣).

لَتَمُرُونَ عَلَيْهِمْ مُصْبِحِينَ (١٣٧) وَبِاللَّيلِ (سورة الصافات: الآية ١٣٧)، أو للمكان، نحو قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِيَدِهِ﴾ (سورة آل عمران: الآية ١٢٣).

وقد تكون الظرفية مجازية، نحو: بكلامك بهجة.

وجاءت بمعنى (في) في قوله تعالى: ﴿وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيقًا﴾ (سورة مريم: الآية ٤)، بمعنى: في دعائك، على قولِ، ومنه: جلست بالسوق، أي: في السوق.

٦- **البدلية:** وهي التي يجيء موضعها (بدل) نحو قول النبي ﷺ: "ما يسرني بها حُمُر النَّعْم" (١)، أي: بدلها.

٧- **المقابلة:** وهي التي تدخل على الثمن والعرض، نحو: اشتريت الفرس بألف، والغالب أنها تدخل على الثمن، وربما دخلت على المثمن، قال تعالى: ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ (سورة البقرة: الآية ٤١)، ولم يقل ولا تشرعوا آياتي بثمن قليل.

(١) رواه محمد بن إسحاق في السيرة عن حلف الفضول، ومعناه: أنني لا أحب نقضه ولو دفع لي حُمُر النعم في مقابلة ذلك.

وفيه ما أخرجه الإمام أحمد في مسنده فعن عبد الرحمن بن عوف، عن النبي ﷺ قال: «شهدت حلف المطبيين مع عمومتي وأنا غلام، فما أحب أن لي حمر النعم، وأنني أنكثه».

وحلف المطبيين: هو حلف عبد مناف وأسد وزهرة وتيم في المسجد عند الكعبة على أن لا يتخاذلوا، وينصرموا المظلوم، ويصلوا الرحم، ونحو ذلك، فأخرجت بنو عبد مناف جفنة مملوءة طيباً، فوضعتها لأحلافهم، ثم غمس القوم أيديهم فيها وتعاقدوا، فسموا المطبيين.

٨- المعاوازة: وهي التي تكثر بعد السؤال، نحو قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلْ بِهِ خَيْرًا﴾ (سورة الفرقان: الآية ٥٩)، وتقل بعد غيره، نحو قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْعَمَام﴾ (سورة الفرقان: الآية ٢٥)، وقيل بأنها باء السibilية هنا.

٩- الاستعلاء: تأتي الباء بمعنى (على) نحو قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ﴾ (سورة آل عمران: الآية ٧٥)، أي: على دينار.

١٠- القسم: والباء أصل حروف القسم، نحو: بِاللهِ لَا فَعْلَنَّ.

١١- الغاية: وهي بمعنى (إليّ)، نحو قوله تعالى: ﴿وَقَدْ أَحْسَنَ بِي﴾ (سورة يوسف: الآية ١٠٠)، أي: إلى.

١٢- التوكيد: وهي الزائدة، والحرف الزائد هو الذي لا يجلب معنى جديداً، وإنما يؤكّد ويقوّي المعنى العام في الجملة كلها، كما يفيده تكرار تلك الجملة، سواء كان المعنى العام إيجاباً أم سلباً، ولهذا لا يحتاج إلى شيء يتعلق به، ولا يتأثر المعنى الأصلي بحذفه^(١).

(١) اختلف العلماء في زيادة الباء على قولين:

القول الأول: لا تأتي الباء زائدة. وهو قول الجمهور. قال الزركشي رحمه الله: (والجمهور على أنها لا تجيء زائدة، وأنه إنما يجوز الحكم بزيادتها إذا تأدى المعنى المقصود بوجودها وحالة عدمها على السواء، وليس كذلك هذه الأمثلة، فإن معنى: ﴿وَكَفَى بِاللهِ شَهِيدًا﴾ كما هي في (أحسن بزيد)، ومعنى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ أجعلوا المسح ملاصقاً ببرؤوسكم، وكذا ﴿بِوْجُوهِكُمْ﴾ أشار إلى مباشرة العضو بالمسح، وإنما لم يحسن في آية الغسل (فاغسلوا بوجوهكم) لدلالة الغسل على المباشرة، وهذا كما تتعين المباشرة في قولك: (أمسكت به)، وتحتملها في (أمسكته).

القول الثاني: يصح مجئها زائدة. وهو لبعض العلماء، وقالوا: تكون الباء زائدة في ستة

موضع:

الأول: مع الفاعل. وزيادتها معه ثلاثة أضرب: لازمة، وجائزة في الاختيار، وواردة في الاضطرار:

فاللازمة تكون في فاعل (أَفْعِل) في التعجب، على مذهب سيبويه وجمهور البصريين. وهي لازمة أيضاً على مذهب من جعلها زائدة مع المفعول. ولا يجوز حذفها على المذهبين إلا مع (أَنْ) و(أَنْ)، كقول عباس بن مردارس:

وقال نبئ المسلمين: تقدّموا *** وأحِبْ إلينا أن نكون المقدّما

والجائزة في الاختيار تكون في فاعل (كفى) بمعنى: حسب. نحو قول الله تعالى: ﴿وَكُفَىٰ
بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ فـ ﴿اللَّهُ﴾ فاعل، وـ ﴿شَهِيدًا﴾ منصوب على الحال أو التمييز، والباء زائدة، ودخلت لتأكيد الاتصال، أي لتأكيد شدة ارتباط الفعل بالفاعل؛ إذاناً بأن الكفاية من الله تعالى ليست كالكفاية من غيره في عظم المنزلة، فضوعف لفظها ليضاعف معناها. قال أبو جعفر بن الزبير: فإن كان (كفى) بمعنى (وقي) لم تزد الباء في فاعله، نحو: ﴿وَكَفَىٰ اللَّهُ
الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ﴾.

والواردة في الاضطرار تكون في أبيات الشعر، منها قول قيس بن زهير:
ألم يأتيك، والأنباء تثني *** بما لاقت لبون بنى زياد

الثاني: مع المفعول، وزيادتها معه غير مقيسة، مع كثرتها. نحو: ﴿وَلَا تُلْقُوا إِيْدِيكُمْ إِلَى
النَّئْلَكَةِ﴾. قال الحسن بن قاسم المرادي: المختار أن ما أمكن تحريره على غير الزيادة لا يحكم عليه بالزيادة، وتخرير كثير من الشواهد ممكן على التضمين، أو حذف المفعول. وقد خرّج عليهما قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا إِيْدِيكُمْ إِلَى النَّئْلَكَةِ﴾ فقيل: (لا تلقوا) مُضَمِّنٌ معنى: لا تُخْضُوا. وقيل: حذف المفعول والباء للسببية، أي: لا تلقوا أنفسكم بسبب أيديكم، كما تقول: لا تفسد حالك برأيك. قاله المبرد.

الثالث: مع المبتدأ. نحو (بحسبك زيد) بهذا مثل الزمخشري وغيره. ومثله ابن مالك بقوله: (بحسبك حديث). وقال في (بحسبك زيد): الأجدود أن يكون (زيد) مبتدأ، و(بحسبك) خبر مقدم؛ فإن (حسباً) من الأسماء التي لا تعرّفها الإضافة.

الرابع: مع الخبر. وزيادتها في الخبر ضربان: مقيسة، وغير مقيسة.

والباء الزائدة تكون: إما مع الفاعل، نحو: أحسن بزيد، على قول البصريين أنه فاعل.

أو مع المفعول، نحو قوله تعالى: ﴿وَهُرِي إِلَيْكِ بِجُذْعِ التَّخْلَةِ﴾ (سورة مريم: الآية ٢٥).

فالمقيسة: تكون في خبر (ليس) و(ما) أختها، نحو: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافِ عَبْدَهُ﴾، ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّمٍ لِلْعَيْدِ﴾.

وقد وردت زيادتها في خبر (لا) أخت (ليس)، كقول سواد بن قارب: **وَكُنْ لِي شَفِيعًا يَوْمًا لَا ذُو شَفَاعَةٍ** *** بمعنى فتيلًا عن سواد بن قارب وفي خبر فعل ناسخ منفي، كقول الشنفرى الأزدي: **وَإِنْ مُدَّتِ الْأَيْدِي إِلَى الزَّادِ لَمْ أَكُنْ بِأَعْجَلٍ لَهُمْ إِذْ أَجْشَعُ الْقَوْمَ أَعْجَلٌ** وغير المقيسة: تكون في مواضع كثيرة. كزيادتها بعد (هل) في قول الفرزدق:

أَلَا هُلْ أَخْوُ عِيشَ لِذِيْدِ بَدَائِمِ

وندرت زيادتها في الخبر الموجب، كقول عبيدة بن ربيعة:

فَلَا تَطْمَعْ أَيْتَ اللَّعْنَ فِيهَا *** وَمَنْعَكَهَا بِشَيْءٍ يُسْتَطِعُ

الخامس: مع النفس والعين في باب التوكيد. يقال: جاء زيد بنفسه، وبعينه. والأصل: جاء زيد نفسه وعينه.

السادس: مع الحال المنافية. لأنها شبيهة بالخبر. ذكر هذا ابن مالك، واستدل بقول القحيف العقيلي:

فَمَا رَجَعْتُ بِخَائِبَةِ رِكَابٍ *** حَكِيمُ بْنُ الْمَسِيَّبِ مُنْتَهَا هَا

ينظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (١٦٣/٢)، وتفسير البحر المحيط (٤٥١/٣)، وسر صناعة الإعراب لأبي الفتح عثمان بن جني (١٣٧/١)، والتبيان في إعراب القرآن لأبي البقاء العكברי (٤٢٢/١)، والبرهان في علوم القرآن (٢٥٢/٤)، والجئي الداني في حروف المعاني للحسن بن قاسم المرادي (ص ٤٨)، والنحو الوافي، أ.د/ عباس حسن (٤٥٠/٢).

أو مع المبتدأ، نحو: بحسبك درهم.

أو مع الخبر، نحو قوله تعالى: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ﴾ (سورة الزمر: الآية ٣٦).

١٣- الاستعانة: أي: طلب المعونة بشيء على شيء، وهي الدخلة على آلة الفعل ونحوها، نحو: كتبت بالقلم، وقطعت بالسكين، وضربت بالسيف، ومنه قوله تعالى: ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ﴾ (سورة البقرة: الآية ٤٥).

ونظراً لكونها للاستعانة فإنها تدخل على الوسائل التي يستعان بها على المقاصد، كالأتمان في البيوع، مثل: اشتريت الثوب بعشرة دراهم فالعشرة ثمن يصح الاستبدال به بدلالة الباء، ولأن الثمن غير مقصود لذاته في البيع، بل هو تبع للمقصود وهو المبيع، فكان الثمن بمنزلة الآلة للشيء.

وقال الحنفية: إن الباء إذا دخلت على آلة المسع فإنها تعني استيعاب الممسوح، مثل: مسحت الحائط بيدي، أو مسحت بيدي الحائط، فيستوعب الحائط بالممسح. وإذا دخلت الباء على محل المسع اقتضت استيعاب الآلة، كقوله تعالى: ﴿وَامْسُحُوا بِرُؤُوسِكُمْ﴾ (سورة المائدة: الآية ٦)، أي: امسحوا أيديكم برؤوسكم، أي: أصلقواها برؤوسكم، وهذا لا يقتضي استيعاب الرأس، بل يتضمن وضع آلة المسع وهي اليد على الرأس وإلصاقها، فيكون المفروض في الوضوء هو مسح بعض الرأس بمقدار اليد التي تساوي ربع الرأس.

١٤- التبعيض: أي: تدل على البعض بمعنى (من) نحو قوله تعالى:

﴿عَيْنَا يَشْرُبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾، أي: منها.

وقال بذلك الشافعية في قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ (سورة المائدة: الآية ٦)، أي: بعض رؤوسكم، فيكتفي مسح القليل.

وأنكر الحنفية دلالة الباء على التبعيض مطلقاً؛ لأنّه لا أصل لذلك في اللغة، ويؤدي ذلك إلى التكرار والترادف مع الكلمة (من)، ويؤدي للاشتراك، وهو كون اللفظ الواحد دالاً على معنيين مختلفين، والترادف والاشتراك خلاف الأصل، فهي للإلصاق حصرأً.

واحتجوا بقول ابن جني وابن برهان: من زعم أن الباء للتبعيض فقد أتى على أهل اللغة بما لا يعرفون^(١).

الخلاف في مسح الرأس في الموضوع:

اختلف الفقهاء في مسح الرأس في الموضوع:

فذهب الحنفية إلى وجوب مسح ربع الرأس؛ لأن الباء في الآية دخلت على المحل فلزم استيعاب الآلة (وهي اليد) بالمسح، والتقدير: ألسقوأ أيديكم برؤوسكم، فيكون المسوح المأمور به في الرأس مقدراً باليد، وهي غالباً تساوي ربع الرأس.

وذهب الشافعية إلى أن الواجب مسح بعض الرأس؛ لأن المقصود إلصاق الفعل (وهو المسوح) بالمحل (وهو الرأس) وذلك حاصل ببعض الرأس.

وذهب المالكية إلى أن (الباء) في الآية زائدة للتوكيد، والمعنى:

(١) ينظر: الوجيز في أصول الفقه الإسلامي (٢/١٩٧).

امسحوا رؤوسكم كاملة، ومثالها زائدة، قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (سورة البقرة: الآية ١٩٥).

وأصل هذا الاختلاف هو الخلاف في الإجمال الوارد في قول الله تعالى: ﴿وَأَمْسِكُوهُ بِرُءُوسِكُمْ﴾ (سورة المائدة: الآية ٦).

فقد اختلف الأصوليون في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: أن الآية مجملة. وهو قول أكثر الحنفية، وبعض الشافعية، حيث ذهبوا إلى أن الآية من قبيل المجمل الذي يتوقف بيانه على تفسير المشرّع؛ لأنها تحتمل مسح جميع الرأس، وتحتمل مسح بعضه، وليس في النص قرينة ترجح أحد الاحتمالين على الآخر، ثم ورد البيان من السنة^(١).

القول الثاني: أنه ليس في الآية إجمال. وهو قول جمهور الأصوليين.

لكنهم اختلفوا في مدلول الباء على ثلاثة أقوال:

الأول: أنها للإلصاق باعتبار أصل وضعها، أي إلصاق المسح بالرأس، فمن يمسح بعض الرأس ومن يستوعبه بالمسح كلاهما ملخص للمسح برأسه.

وعلى ذلك فالآية تفيد القدر المشترك بين الكل والبعض؛ لأن لفظ المسح مستعمل في مسح الكل بالاتفاق، وفي مسح البعض، كما يقال: (مسحت يدي بالمنديل)، و(مسحت يدي برأس اليتيم)، وإن كان إنما

(١) ينظر: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي (٨٣/١)، وتيسير التحرير (١٦٧/١)، وفواتح الرحمن (٤٢/٢)، والممحض لرازي (١٦٤/٣).

مسحها ببعض الرأس، والأصل عدم الاشتراك، فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك بين مسح الكل، ومسح البعض فقط، وذلك هو مماسة جزء من اليد جزءاً من الرأس. ثبت أن اللفظ ما دلّ إلا عليه، فكان الآتي به عاماً باللفظ، وحينئذ لا يتحقق الإجمال، ويكتفي في العمل به مسح أقل جزء من الرأس.

وهذا القول حكاه الرازي وغيره عن الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، واختاره جماعة من الأصوليين، وبه قال القاضي عبد الجبار، والزمخشري، وذكره كثير من المفسرين^(١).

الثاني: أن الباء للاستعانة. وهذا القول اختياره الزركشي، ونقله ابن هشام في مغني الليب، وذكر أن في الكلام حذفاً وقلباً، فال فعل (مسح) يتعدى إلى المزال عنه بنفسه، وإلى المزيل بالباء، وعليه فالأصل: امسحوا رءوسكم بالماء.

وعلى ذلك فالآية تفيد مسح جميع الرأس، وهو قول الإمام مالك، والإمام أحمد وأكثر أصحابه، واختاره القاضي الباقلاني^(٢).

الثالث: أنها للتبعيض. أي أنها تأتي بمعنى (من)، وهذا القول حكاه

(١) ينظر: الكشاف عن حقائق غواص التنزيل وعيون الأقاويل للزمخشري (٢٠٣/٢)، وأحكام القرآن لأبي بكر بن العربي (٥٦٧/٢)، والمعتمد (٣٣٤/١)، والمحصول (١٦٥/٣)، والإحکام في أصول الأحكام للأمدي (١٨/٣)، ونهاية الوصول في درية الأصول (١٨٢١/٥)، ودراسات لأسلوب القرآن الكريم، أ.د/ محمد عبد الخالق عصيمة (٤/٢).

(٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن للزرκشي (٤/٢٥٧)، والمحصول (٣/١٦٥)، والإحکام في أصول الأحكام للأمدي (١٨/٣).

الرازي عن بعض الشافعية. وذكره كثير من المفسرين، منهم أبو حيان، وأبو السعود، كما نقله ابن هشام في مغني اللبيب^(١).

(١) ينظر: تفسير البحر المحيط (٤٥١/٣)، وتفسير أبي السعود المسمى إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم (١٠/٣)، والمحصول (١٦٥/٣) وتيسير التحرير (١٦٦/١).

ثالثاً: أسماء الظرف

(مع، قبل، بعد، عند)

ذكر صدر الشريعة من أسماء الظرف أربعة: (مع، وقبل، وبعد، وعنده).

وذكرها عقب حروف المعاني؛ لأنها من جنس هذه الحروف؛ لأن بعضها لا يفيد المعنى إلا بانضمام غيره إليه، وأشبّهت الحروف في الجر والبناء.

أولاً: (مع): وهي ظرف موضوع للمقارنة، أي لمقارنة ما قبله لما بعده، مثل: حضر محمد مع علي، والإفطار مع غروب الشمس.

ويتفرع على هذا ما لو قال الزوج لزوجته المدخول بها: (أنت طالق واحدة مع واحدة، أو معها واحدة) يقع ثنان؛ لأنهما يقعان في وقت واحد.

ثانياً: (قبل): وهي موضوعة للزمان المتقدم على زمان ما أضيفت إليه، فتفيد تقديم ما قبلها على ما بعدها، وذلك لسبق ما وصف بها على ما أضيف إليها.

والقاعدة: أن (قبل) إذا أضيفت إلى ظاهر كانت صفة لما قبلها، مثل (محمد قبل علي في البر) وإن أضيفت إلى ضمير ما قبلها كانت صفة معنوية لما بعدها، مثل (محمد قبله علي في البر) لأنها حينئذٍ خبر مقدم، والخبر صفة في المعنى للمبتدأ.

فالمثال الأول يفيد أن محمداً في الدرجة الأولى من البر، والمثال

الثاني يفيد أن علياً في الدرجة الأولى.

ويتفرع على هذا ما لو قال الزوج لزوجته غير المدخول بها: (أنت طالق واحدة قبل واحدة) تقع طلاقة واحدة؛ لأن القبلية صفة للطلاق المذكور أولاً، فلا تقع الطلاقة الأخرى لعدم محلية.

فقوله: (قبلها واحدة) صفة للثانية، فيقعان معاً إذ الضمير في الطرف يرجع للثانية.

هذا كله في غير المدخل بها، أما المدخل بها فيقع ثنان، سواء ذكر الضمير أم حذفه؛ لأنها لم تبن بالطلقة الأولى إذا عليها العدة.

ثالثاً: (بعد): وهي موضوعة للزمان المتأخر عن زمان ما أضيفت إليه، فتنفيذ التأخير، أي تأخير ما وصف بها على ما أضيف إليها، فهي على عكس (قبل).

ويتفرع على هذا ما لو قال لزوجته غير الدخول بها: (أنت طالق
واحدة بعد واحدة) يقع ثنان، كما قلنا في قوله: (واحدة قبلها واحدة)،
لأن البعدية تفيد سبق واحدة قبلها، فيقعان معاً؛ إذ البعدية صفة للأولى،
فيقتضي ذلك إيقاع الأولى في الحال، وإيقاع الثانية قبلها، فتقترنان.

ولو قال لها: (أنت طالق واحدة بعدها واحدة) تقع واحدة كا بينما في قوله (واحدة قبل واحدة)؛ إذ البعدية صفة للثانية، فلا تقع إلا الأولى؛ لأن المرأة غير محل، وفي المدخل بها يقع ثنتان لوجود محلية؛ لقيام العدة.

والقاعدة: أن الظرف إذا قيد بالضمير، كان صفة لما بعده، وإن كان صفة لما قبله.

رابعاً: (عند) وهي موضوعة للحضررة، أي لحضور الشيء في مكان شيء آخر.

والحضررة: قد تكون حسية، كقول الله تعالى: ﴿فَلِمَا رَأَهُ مُسْتَقْرًا عَنْهُ﴾ أي عرش بلقيس مستقرًا عند سليمان.

ومن ذلك الودائع، مثل: عندي لك مصحف.

وقد تكون معنوية، كقول الله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ﴾.

ومثله الديون، مثل: عندي لك ألف جنيه ديناً^١ ويترفع على هذا ما لو قال: (لفلان عندي ألف جنيه) يكون وديعة؛ لأن الحضررة تدل على الحفظ دون اللزوم، كقولك: (وضعت الشيء عنك) يفهم منه الاستحفاظ، ولا تدل على اللزوم في الذمة لتكون ديناً، لكن لا تنافي الدين.

أما إذا قال: (عندي ألف ديناً) ثبت الألف إذا وصل كلمة (ديناً) فيحمل على الدين؛ للنص عليه، فيثبت في الذمة؛ لأنه يكون إقراراً

بالدين^(١).

(١) ينظر: أصول الفقه للحنفية، أ/ ديب سليم محمد (ص ١١٧)، ومحاضرات في أصول الفقه الحنفي، أ/ محمد عبد العاطي (ص ٥٩).

رابعاً: أدوات الشرط

الأصل فيها (إن) وهو حرف اختص بمعنى الشرط، وليس له معنى سواه، بخلاف سائر أدوات الشرط، فإنها تستعمل في معانٍ أخرى سوى الشرط. وقد اقتصر صدر الشريعة على أدوات الشرط التي يكثر ورودها في المسائل الفقهية، وهي: (إن، إذا، متى، كيف).

أولاً: إن:

وهي موضوعة حقيقةً للشرط، أي: لتعليق حصول مضمون جملة بحصول جملة أخرى فقط، أي من غير اعتبار ظرفية ونحوها، كما في: إذا، ومتى.

مثالها: قوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾ (سورة الأنفال: الآية ٣٨).

والغالب استعمال (إن) فيما يمكن وقوعه، وهو الأمر المعدوم ولكنه يمكن وجوده، أي أنه متعدد بين الوجود وعدمه.

مثل قول الله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَأَنْكِحُوهَا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاء﴾ (سورة النساء: الآية ٣) فالشرط وهو الخوف من عدم العدل في اليتامي قد يوجد وقد لا يوجد.

ولا تستعمل فيما هو قطعي الوجود، نحو: (إن جاء غد أكرمتك)، ولا فيما هو قطعي الانتفاء نحو: (إن بعث النبي بعد محمد فأنت طالق).

وقد تأتي أحياناً في الأمر المحقق الوجود، نحو: (إن مات زيد زرتك)، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ﴾

(سورة آل عمران: الآية ١٤٤).

ومنه قول الشاعر:

كم شَامِتِ بِي إِنْ * هَلَكْتُ وَقَائِلٌ: لَهُ دُرُّه**

ولكن إذا استعملت فيما لا بد من وقوعه، فلا بد أن يكون زمن وقوعه مبهمًا، كالأمثلة السابقة. ومثله قول الله تعالى: ﴿وَلَئِنْ مُتَّمٌ﴾.

ويتفرع على استعمال (إن) للشرط:

أن الرجل إن قال لأمرأته: (إن لم أطلقك فأنت طالق) فلا تطلق إلا في آخر جزء من حياة الزوج أو حياتها هي؛ لأن عدم الطلاق، وهو الشرط الذي علق عليه الطلاق، لا يتحقق إلا قبيل الوفاة، حيث يتحقق عجزه عن إيقاع الطلاق عليها، فيتتحقق شرطه.

ثانياً: إذا:

وهي ظرف لما يستقبل غالباً من الزمن، وتضاف إلى جملة فعلية في معنى الاستقبال، متضمنة لمعنى الشرط غالباً. مثل: (إذا جاء زيد فقم إليه).

لكن لا يثبت لها سائر أحكام الشرط، فلا يلزم بها المضارع.

ولا تستعمل (إذا) إلا في المحقق، نحو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَكُمُ الْضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَاهُ﴾، فإن مس الضر في البحر محقق.

الفرق بين (إذا) و(إن):

تشترك (إذا) مع (إن) في عدم الدخول على المستحيل.

ولكن تنفرد (إنْ) بالمشكوك فيه والموهوم.

وتنفرد (إذا) بالمجزوم به، مع اختلاف بين العلماء في دخولها على المظنون.

وأن (إذا) تدخل على أمر مقطوع فيه:

فإما أن يكون متحققاً في الحال، كقول الشاعر:

وإذا تكون كريهة ادعى لها *** وإذا يحاس الحيس^(١) يُدعى جندب

وإما أن تدخل في أمر منتظر مقطوع بتحققه في المستقبل، نحو قول الله تعالى: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَت﴾ (سورة الإنفطار: الآية ١).

وتختص (إذا) بالدخول على الجملة الفعلية المعنى.

استعمالات إذا:

١- المفاجأة: فتأتي (إذا) حرفًا لمفاجأة، وهي التي يقع بعدها المبدأ، وهذا هو الفرق بينها وبين الشرطية التي يقع بعدها الفعل.

وقد اجتمعوا في قول الله تعالى: ﴿ثُمَّ إِذَا دَعَاهُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ﴾ (سورة الروم: الآية ٢٥).

ومثال المفاجأة أيضاً: قول الله تعالى: ﴿فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى﴾ (سورة طه: الآية ٢٠).

ولا تحتاج (إذا) الفجائية إلى جواب، ومعناها الحال.

(١) الحيس: الخلط، ومنه سمي الحيس، وهو تمر يخلط بسمن وأقط، وحاس الحيس: اتخذ.

٢- مجرد الوقت: فتستعمل (إذا) لمجرد الوقت من غير أن تكون ظرفاً مختصة بأحد الأزمنة، ومجربة عن الشرط، وذلك إذا كان الوقت لماضٍ أو لحال:

ومثال الماضي قول الله تعالى: ﴿وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتُوكَ لِتَحْمِلُهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ﴾ (سورة التوبة: الآية ٩٢)، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهُوا انفَضُّوا إِلَيْهَا﴾ (سورة الجمعة: الآية ١١).

ومثالها للحال بعد القسم قول الله تعالى: ﴿وَاللَّيلِ إِذَا يَغْشَى﴾ (سورة الليل: الآية ١)، وقوله تعالى: ﴿وَالنَّجْمٌ إِذَا هَوَى﴾ (سورة النجم: الآية ١)، فإن (إذا) هنا مجردة عن الشرط، ولذلك لا تحتاج إلى جواب.

وقال نحاة الكوفة: تستعمل (إذا) للوقت والشرط على السواء، فإن كانت للشرط فيجازى بها على اعتبار سقوط الوقت عنها كأنها حرف شرط، وتصير مثل (إن). وإن كانت للوقت فلا يجازى بها، وهو اختيار الإمام أبي حنيفة رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى.

وفي حالة الشرط تكون بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخلت عليه، ويجزم بها الفعل المضارع، ويكون استعمالها في أمر على خطر الوجود. ومثاله قول الشاعر:

واسْتَعْنِ مَا أَغْنَاكَ رَبُّكَ بِالْغَنِي *** وَإِذَا تُصْبِكَ خَصَاصَةً
فَتَجِمَّ

وأخذ الصاحبان من الحنفية بقول البصريين.

ولذلك وقع الاختلاف في حكم القائل: (إذا لم أطلclk فأنت طالق):

فقال أبو حنيفة: لا يقع الطلاق حتى يموت أحدهما، لأن (إذا) للشرط، مثل قوله: إن لم أطلقك.

وقال الصاحبان: يقع الطلاق بمجرد الفراغ ومضي زمن يطلق فيه ولم يطلق، كما في قوله: (متى لم أطلقك)، لأن (إذا) هنا للوقت وتنفك عن الشرط.

ثالثاً: متى:

وهي اسم للوقت المبهم، أي أنها للظروف خاصة، فإذا استعملت في الشرط فلا يسقط معنى الظرفية، بعكس (إذا)، فإن (متى) لازمة للظرفية لا تتجدد عنها.

ولا خلاف في أن (متى) شرط يجزم به الفعل المضارع، مثل: (متى تخرج آخرج)، و(متى تذهب أذهب). ومن ذلك قول الشاعر:

متى تأته تعشو إلى ضوء ناره *** تجذب خير نارٍ عندها خير مُؤْقِدٍ.

والالأصل أن (متى) في اللغة تفيد التكرار، واصطلح أكثر الفقهاء على أنها للمرة الواحدة، نحو: (إذا فعلت) ولذلك قال عامة الفقهاء: إذا قال لامرأته: (إن فعلت كذا فأنت طالق) أنه على المرة الواحدة، وكذا (إذا فعلت). بخلاف (كلما) فإنها للتكرار.

أما لو قال: (متى خرجت) أو (متى ما خرجت)، أو (مهما خرجت)، فإنها لا تفيد التكرار.

وإذا قال الرجل لزوجته: (متى لم أطلقك فأنت طالق) فإنه يقع الطلاق بمضي مدة بعد السكوت؛ لأنه حينئذ يتتحقق معنى ظرفية (متى)،

وهو وجود وقت لم يصدر فيه الطلاق.

وإذا قال: (طلقي نفسك متى شئت)، فإنها مخيرة في إيقاع الطلاق حسب مشيئتها، سواء في مجلس الخيار، أو فيما وراءه؛ لأن (متى) تعم الأزمنة كلها باعتبار إبهامها.

رابعاً: كيف:

وهي للاستفهام، وهو السؤال عن الحال الخاصة من عدة أحوال، وتُحمل على الحقيقة إذا استقام المعنى مع صدر الكلام، بأن يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام.

مثلاً: (أنت طلق كيف شئت)، فإن الطلاق له أحوال، بأن يكون رجعياً أو بائناً، ولذلك تبقى هذه الكيفية مفوضة للزوجة في المجلس؛ لأن (كيف) إنما تدل على تفويض الأحوال والصفات دون الأصل عند أبي حنيفة.

وعند الصالحين: يبقى التفويض لها بأصل الطلاق أيضاً في أي وقت. وإن لم يستقم المعنى مع صدر الكلام بأن لم يصح تعلق الكيفية به، فيبطل معنى (كيف) مثلاً: (أنت حرّ كيف شئت) فيعتقد العبد حالاً عند أبي حنيفة؛ لأن العتق لا كافية له. وقال الصالحان: لا يعتقد العبد ما لم يشأ في المجلس.

وإذا وقع بعد مفرد (كيف) كانت في موضع الخبر، نحو: (كيف زيد).

وإن وقع بعدها جملة: فعند سيبويه: أنها في موضع نصب على الظرف؛ لأنها في تقدير الظرف، وتقديرها: على أي حال، وهي في تأويل

الجار والمجرور، واسم الظرف يطلق عليها مجازاً.

وعند غيره: أنها في موضع نصب على الحال^(١).

(١) ينظر: شرح التوضيح لمن التفريح (٢٢٨/١)، والوجيز في أصول الفقه الإسلامي (٢٢٠/٢).

أسئلة عن الفصل الأول

- س١: عرف الحرف، وما هي أقسام الحروف، وماذا تعني حروف المعاني، وما علاقتها بعلم أصول الفقه؟.
- س٢: اختلف الأصوليون في معنى واو العطف؟ بين أقوال الأصوليين فيها، وما الحكم لو قال الزوج للمدخول بها: "أنت طالق وطالق وطالق"؟
- س٣: لأئمة الحنفية خلاف في صفة التراخي، وفي ظهور أثره، فما هو هذا الخلاف؟.
- س٤: إذا قال رجل لامرأته قبل الدخول: (أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار)، بين الأثر الفقهي وما يترتب عليه من خلاف؟.

تقسيمات اللفظ

إفادة اللفظ للحكم الشرعي موقوفة على إفادته للمعنى، فلا بد من البحث في إفادته المعنى، فيبحث في هذا الموضوع عن: الخاص، العام، والمشترك، والحقيقة، والمجاز، وغيرها من حيث إنها تفيد المعنى.

ولما كان القرآن نظماً دالاً على المعنى قسم اللفظ من حيث إفادته للمعنى إلى أربعة تقسيمات:

ال التقسيم الأول: باعتبار وضع اللفظ للمعنى. وينقسم بهذا الاعتبار إلى: خاص، عام، ومشترك، وجمع مُنَكَّر.

ال التقسيم الثاني: باعتبار استعمال اللفظ في المعنى. وينقسم بهذا الاعتبار إلى: حقيقة، ومجاز، وصريح، وكناية.

ال التقسيم الثالث: باعتبار ظهور المعنى وخفائه، ومراتب الظهور والخفاء. وينقسم بهذا الاعتبار إلى: ظاهر، ونص، ومفسر، ومحكم، وخفى، ومشكل، ومجمل، ومتشابه.

ال التقسيم الرابع: باعتبار كيفية دلالة اللفظ على المعنى. وينقسم بهذا الاعتبار إلى: عبارة، وإشارة، ودلالة، واقتضاء.

وجه الحصر في هذه التقسيمات :

اللفظ بالنسبة إلى المعنى ينقسم بالتقسيم الأول إلى: الخاص، العام، والمشترك، والمؤلف؛ لأنه إن دل على معنى واحد، فاما على الانفراد، وهو الخاص، أو على الاشتراك بين الأفراد، وهو العام.

وإن دل على معان متعددة، فإن ترجح البعض على الباقي فهو

المؤول، وإنما فهو المشترك. وقد أسقط صدر الشريعة المؤول عن درجة الاعتبار، وأدرج الجمع المنكر.

وينقسم بالتقسيم الثاني إلى: الحقيقة، والمجاز، والصريح، والكنایة؛ لأنّه إن استعمل في موضوعه فحقيقة، وإنما فمجاز، وكل منهما إن ظهر مراده فصريح، وإن استتر فكنایة.

وينقسم بالتقسيم الثالث إلى: الظاهر، والنص، والمفسر، والمحكم، وإلى مقابلاتها؛ لأنّه إن ظهر معناه فإنما أن يحتمل التأويل أو لا.

فإن احتمل: فإن كان ظهور معناه لمجرد صيغته فهو الظاهر، وإنما فهو النص. وإن لم يحتمل، فإن قبل النسخ فهو المفسر، وإن لم يقبل فهو المحكم. وإن خفي معناه: فإنما أن يكون خفاؤه لغير الصيغة، فهو الخفي، أو لنفسها، فإن أمكن إدراكه بالتأمل فهو المشكل، وإنما: فإن كان البيان مرجواً فيه فهو المجمل، وإنما فهو المتشابه.

وينقسم بالتقسيم الرابع إلى: الدال بطريق العبارة، وبطريق الإشارة، وبطريق الدلالة، وبطريق الاقتضاء؛ لأنّه إن دل على المعنى بالنظام: فإن كان مسوقاً له فعبارة، وإنما إشارة.

وإن لم يدل عليه بالنظام، فإن دل عليه فالمفهوم لغة فهو الدلالة، وإنما فهو الاقتضاء^(١).

وقد سبق لك أن درست ال التقسيم الأول والثاني في السنة الأولى، وفيما يلي دراسة التقسيم الثالث والرابع.

(١) ينظر: التوضيح شرح التقييم مع التلويع (١/٥٢).

التقسيم الثالث

تقسيم اللفظ باعتبار ظهور المعنى وخفائه

ينقسم اللفظ بحسب ظهور معناه وخفائه، ومراتب هذا الظهور والخفاء إلى: واضح الدلالة، وخفى الدلالة.

فأما واضح الدلالة: فهو ما دل على معناه بصيغته من غير توقف على أمر خارجي.

وأما خفى الدلالة: فهو ما استتر معناه لذاته أو لأمر آخر، فلا يفهم معناه إلا بغيرة.

وكل من الواضح والخفي متفاوت في درجة الوضوح والخفاء، فالواضح بعضه أوضح من بعض، والخفي بعضه أخفى من بعض، فيكون للوضوح مراتب، وللخفاء مراتب.

وينقسم باعتبار ظهور المعنى إلى: ظاهر، ونص، ومفسر، ومحكم.

وينقسم باعتبار خفاء المعنى إلى: خفي، ومشكل، ومجمل، ومتشابه.

فالظاهر يقابل الخفي. والنص يقابل المشكل.

والمحكم يقابل المجمل. والمفسر يقابل المتتشابه^(١).

والرسم التخطيطي التالي يبين هذا التقسيم لللفظ باعتبار ظهور

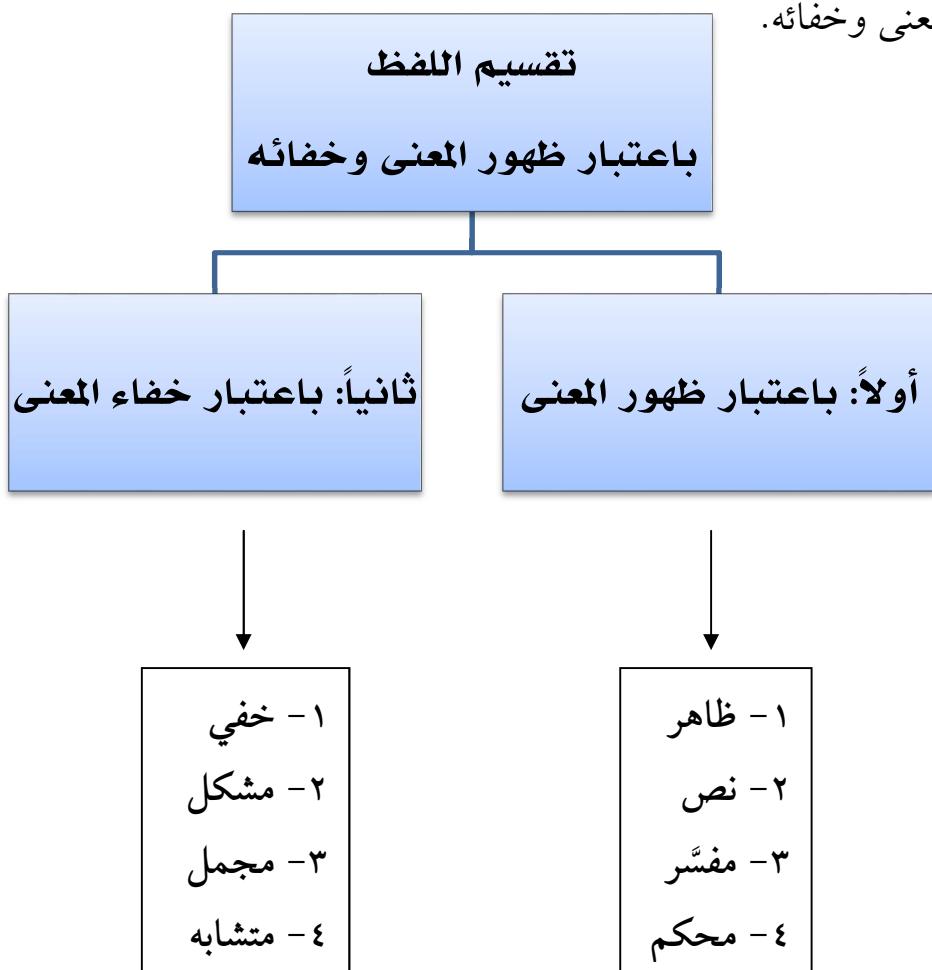
(١) وهذا التقسيم في منهج الحنفية.

أما عند جمهور المتكلمين فيقسمون اللفظ الواضح إلى قسمين: ظاهر، ونص.

ويقسمون المبهم إلى: مجمل، ومتشابه.

ينظر: مباحث أصولية في تقسيمات الألفاظ (ص ٢٢٥).

المعنى وخفائه.



وفيما يلي بيان معاني هذه الأقسام، وذكر أمثلتها، وبيان مراتبها عند التعارض.

أولاً : تقسيم اللَّفْظ باعتبار ظهور المعنى

وضوح الألفاظ - في الدلالة على المعنى المراد - متفاوت، وليس الألفاظ على درجة واحدة في وضوح الحكم، فبعضها أوضح من بعض، ولذلك قسم العلماء الألفاظ باعتبار درجة الوضوح في دلالتها على المعنى إلى أقسام.

وقد قسم الحنفيةُ اللَّفْظ الواضح بحسب مراتب الوضوح إلى أربع درجات متفاوتة، وهي: الظاهر، والنَّص، والمفسر، والمُحْكَم.

فأوضحها المُحْكَم، ثم المفسر، ثم النَّص ثم الظاهر.

وتظهر فائدة هذا التقسيم عند التعارض، فيقدم النص على الظاهر، ويقدم المفسر عليهما، ويقدم المُحْكَم على الكل.

وأساس التفاوت بين هذه المراتب وقوع أحد الاحتمالات التالية فيه، وهي: احتمال التأويل والتخصيص، واحتمال النسخ، واحتمال كون اللَّفْظ مسوقاً بالذات لإفادة معناه والمراد منه، أو كون المعنى غير مسوق أصلياً منه.

فإن كان اللَّفْظ لا يتحمل التأويل والتخصيص، ولا النسخ فهو المُحْكَم، وهو أعلى درجات الوضوح.

وإن كان لا يتحمل التأويل والتخصيص، ويدل على معناه دلالة قطعية، لكنه يقبل النسخ فهو المفسر.

وإن كان اللَّفْظ يتحمل التأويل والتخصيص، ويقبل النسخ، ولكنه مسوق بالذات لإفادة معناه والمراد منه فهو النَّص.

وإن كان اللفظ يحتمل التأويل والتخصيص، ويقبل النسخ، وليس مقصوداً بالسياق فهو الظاهر، وهو أقل المراتب وضوحاً.

ويكون الفرق بين المحكم والمفسر: أن الأول لا يحتمل النسخ، والثاني يحتمله في عهد الرسالة.

والفرق بين المفسر والنص: أن الأول يُبين المراد منه بنفس الصيغة، والثاني يكون المراد منه بمعنى من المتكلم.

والفرق بين النص والظاهر: أن الأول سيق الكلام له أصلية وبالذات لإفاده ما دلّ عليه النص، والثاني لم يكن المعنى مقصوداً بالسياق^(١).

(١) ينظر: تقويم الأدلة للدبوسي (ص ١١٦)، وأصول السريحي (١٦٣/١)، والوجيز في أصول الفقه الإسلامي (٨٥/٢).

القسم الأول: الظاهر

الظاهر في اللغة: الواضح، والظاء، والهاء، والراء) أصلٌ صحيحٌ واحدٌ يدلُّ على قوَّةٍ وبروزٍ.

ومن ذلك: ظَهَرَ الشيءُ يَظْهُرُ ظَهُورًا، فهو ظاهر، إذا انكشفَ وبرَزَ، ولذلك سُميَ وقت الظُّهُرِ والظَّهِيرَةِ، وهو أَظْهَرُ أوقات النَّهَارِ وأَضْرَوُّهَا^(١).

وفي الاصطلاح:

عرفه السريسي بأنه: ما يُعرف المراد منه بنفس السمع من غير تأمل^(٢).

وهذا المعنى المفهوم من الظاهر هو الذي يسبق إلى العقول والأفهام؛ لظهوره، وليس هو المقصود الأصلي من تشريع النص.

فالظاهر عند الحنفية: لفظٌ يدل على معناه بصيغته من غير توقف على قرينة خارجية، وليس المراد منه هو المقصود أصلًا من سياق الكلام.

واللفظ الظاهر يحتمل التأويل، والنـسخ في عهد الرسالة.

ومعنى احتماله للتأويل: أن اللـفـظ إذا كان عاماً فإنه يـحـتـمـلـ التـخـصـيـصـ، وإن كان مطلقاً فيـحـتـمـلـ التـقيـيدـ، وإن كان خاصاً فيـحـتـمـلـ المجازـ.

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس (٤٧١/٣)، والمـعـجمـ الوـسـيـطـ، بـابـ الـظـاءـ .(٥٧٨/٢).

(٢) ينظر: أصول السريسي (١٦٣/١).

ومعنى احتماله للنسخ: أن حكمه الظاهر منه يصح - في عهد الرسول ﷺ - أن ينسخ ويشرع حكم بدل منه.

أمثلة الظاهر:

المثال الأول: قول الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَمَ الرِّبَا﴾^(١).

فالآية تدل بلفظها على أن البيع حلال، والربا حرام، وهذا ظاهر من نفس الصيغة، ويتبادر معناها اللغوي إلى العقل دون توقف على أمر خارجي.

لكن هذا المعنى ليس هو المقصود أصلًا من نص الآية الكريمة، وإنما سبقت الآية لمعنى آخر هو نفي المماثلة المزعومة بين طبيعة كل من المعاملتين: البيع والربا، فليست معاملة الربا وحقيقة مماثلة لمعاملة البيع، بل هما مختلفتان، وذلك مأخذ من سياق الآية الكريمة نفسها في

قول الله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَمَ الرِّبَا﴾.

على أن وصف عملية البيع بالحل، وعملية الربا بالحرمة يستلزم عقلاً التمييز والتفرقة بين طبيعة وعناصر كل من المعاملتين، فالمقصود الأصلي إذاً من سوق الآية الكريمة هو هذا اللازم العقلي، لا المعنى الظاهر المتباين من اللفظ؛ لأنَّه مقصود تبعاً.

وكلُّ من (البيع) و(الربا) لفظ عام يحتمل التخصيص، ويجوز نسخه

(١) سورة البقرة، الآية رقم: ٢٧٥.

في عهد الرسالة^(١).

المثال الثاني: قول الله تعالى: ﴿فَإِنَّكُمْ هُوَ مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلْثَةٍ وَرُبْعٌ فَإِنْ خَفِيْتُمْ أَلَا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانَكُمْ ذَلِكَ أَذْنَى أَلَا تَعْوَلُوا﴾^(٢).

فالآية تدل بالظاهر على إباحة النكاح بما حل من النساء دون توقف على قرينة أو أمر خارجي، وهذا المعنى يتبادر فهمه من لفظ **﴿فَإِنَّكُمْ هُوَ﴾**، ولكن هذا المعنى غير مقصود أصلًا من سياق الآية؛ لأنها لم تُسق ل لهذا الحكم، وإنما سيقت لأمور أخرى، منها بيان إباحة تعدد الزوجات، وتحديد الحِل باربع زوجات، والاقتصار على واحدة إذا خاف الجحور، وللفظ **﴿مَا﴾** في الآية عام يتحمل التخصيص^(٣).

حكم الظاهر:

وجوب العمل بمعناه الذي يتبادر إلى الذهن من اللفظ لغةً، إلا إذا قام دليل يقتضي العدول عن ذلك المعنى، والعمل بغيره، فيُصرف اللفظ حينئذ عن معناه اللغوي الواضح إلى ما يقتضيه هذا الدليل.

سواء كان ذلك بالتأويل وإرادة معنى آخر، أو بالتفصيص، أو بالنسخ، لتفصيص عموم حل البيع بالنهي عن الربا، وبيع الإنسان ما ليس عنده، وبيع الغرر^(٤).

(١) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي (٤٧/١)، والمناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، أ.د/ فتحي الدربيني (ص ٤٥).

(٢) سورة النساء، الآية رقم: (٣)

(٣) ينظر: مباحث أصولية في تقسيمات الألفاظ (ص ٢٣١).

(٤) ينظر: أصول السرخسي (١٦٣/١)، وكشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي

القسم الثاني: النص

النص في اللغة:

ما يدل على رفع وارتفاع وانتهاء في الشيء، ومنه قولهم: نَصَّ الحديث إلى فلان: أي رفعه إليه، وكل ما أُظْهِر فقد نُصَّ^(١).

وفي الاصطلاح:

عرفه السريحي بأنه: ما يزداد وضوحاً بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم، ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة^(٢).

والمعنى الذي ازداد به النص وضوحاً على الظاهر، ليس له صيغة في الكلام تدل عليه وضعياً، بل يفهم بالقرينة التي اقترن بالكلام، ليس له صيغة في الكلام تدل عليه وضعياً، بل يفهم بالقرينة التي اقترن بالكلام أنه هو الغرض للمتكلم من السياق. كما أن فهم التفرقة بين البيع والربا ليس باعتبار صيغة تدل عليه لغة، بل بالقرينة السابقة التي تدل على أن قصد المتكلم هو التفرقة.

ومن هنا فالنص يزداد وضوحاً على الظاهر بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم تبين المعنى المقصود له بالسياق، ويدلّ بنفس صيغته على معناه المقصود منه أصلالة من السياق.

(١) ينظر: لسان العرب، مادة (نص) (٤٤١/٧)، والقاموس المحيط، باب الصاد، فصل النون (٣١٧/٢).

(٢) ينظر: أصول السريحي (١٦٤/١).

والنص يحتمل التأويل والتخصيص، ويقبل النسخ في عهد الرسالة، إلا أن احتماله للتأويل والتخصيص أضعف من احتمال الظاهر؛ لأن النص يزداد وضوحاً على الظاهر.

أمثلة النص:

المثال الأول: قول الله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَاتُلُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَمَ الرِّبَا﴾^(١).

فالآية نص في نفي الممااثلة بين البيع والربا في الحل والحرمة؛ لأن الكلام سبق لبيان هذا الحكم أصلاته، فازداد وضوحاً، ردّاً على من قال: (إنما البيع مثل الربا).

فالآية تدل على حل البيع وحرمة الربا ظاهراً كما سبق، وتدل على التفرقة بينهما ونفي التمااثل نسّاً؛ لأن هذا هو المعنى الذي سبق الكلام لأجله.

المثال الثاني: قول الله تعالى: ﴿فَإِنَّكُحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ الْلِّسَاءِ مَثَنَى وَثُلَثَ وَرُبَيع﴾^(٢).

فهو نص في إباحة التعدد، وقصره على أربع إذا أمن الجور، والواحدة إذا خاف الجور؛ لأنه معنى متبارد فهمه من اللفظ، وهو المعنى الذي سبق الكلام لأجله بقرينة سياقية بعده في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خَفَتُمُ الْأَنْعَلَوْا فَوَحِدَةً﴾ فدللت على أن هذا المعنى هو المقصود، ودللت الآية ظاهراً

(١) سورة البقرة، الآية رقم: ٢٧٥.

(٢) سورة النساء، الآية رقم: ٣.

على إباحة النكاح - كما سبق - لأنه ليس مقصوداً أصلية من السياق.

ففي هذا المثال نرى أن النص قد ازداد وضوحاً على الظاهر - وهو إباحة النكاح - بمعنى من المتalking، لا بمعنى في الصيغة نفسها، وهو قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خَفْتُمُ آلَّا نَعْلَمُ فَوَحْدَةً﴾ فقد دل على أن المقصود من الآية هو بيان العدد الحلال من النساء.

أما أصل الحل، وهو المعنى الظاهر في الآية فقد عُرف قبل ورود هذه الآية بنصوص أخرى، مثل قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَأَءَ ذَلِكُمْ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَانِكُحُوا الْأَيْمَنَ مِنْكُمْ وَالصَّلِحَينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَلِمَا يُمْكِنُكُمْ﴾.

حكم النص:

حكم النص هو حكم الظاهر، وهو وجوب العمل بالمعنى المتبادر منه، المقصود أصلية، مع احتمال التأويل إن كان خاصاً، واحتمال التخصيص إن كان عاماً، واحتمال النسخ في عهد الرسالة، ولكن هذه الاحتمالات أقل منها في الظاهر.

لكن هذا الاحتمالات لا عبرة لها إلا إذا استندت إلى دليل، ولذلك يجب العمل بما دل عليه النص على سبيل القطع حتى يقوم دليل على تخصيصه أو تأويله أو نسخه.

مثال ذلك: قول الله تعالى: ﴿وَالْمَطْلَقَاتُ يَتَرَبَّصُنَّ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةٌ قَرْوَءٌ﴾^(١)

فهو نص في وجوب العدة على المطلقة بثلاثة قروء، ولفظ المطلقات عام يشمل المدخول بها، وغير المدخل بها.

(١) سورة البقرة، الآية رقم: (٢٢٨)

ثم جاءت الآية الأخرى تخصص هذا العموم، فقال تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوْهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْدُونَهَا﴾^(١).

فصارت الآية الأولى مخصصة بالمدخل بها، ولا تشمل المطلقة غير المدخل بها التي تطبق عليها الآية الثانية.

(١) سورة الأحزاب، الآية رقم: (٤٩)

الفرق بين الظاهر والنص:

يتافق الظاهر والنص في أن حكم كل منهما واحد، وهو وجوب العمل بهما، وكلٌّ من الظاهر والنص واضح الدلالة على معناه، فلا يتوقف فهم المراد من كل منهما على أمر خارجي، ويحتمل كل منهما التأويل والتخصيص والنسخ.

ويختلفان فيما يأتي:

أولاً: أن معنى النص هو المقصود الأصلى من سوق الكلام، بخلاف الظاهر فمعناه مقصود تبعاً لا أصلية من سوق الكلام.

ثانياً: احتمال النص للتأويل أبعد من احتمال الظاهر للتأويل.

ثالثاً: أن دلالة النص على معناه أوضح من دلالة الظاهر على معناه، فمرتبة الوضوح في النص أعلى منها في الظاهر.

وهذه الزيادة لم تأتِ من نفس الصيغة، وإنما جاءت من المتكلم نفسه، بواسطة قرينة اقرنت بالكلام بيّنت أن المعنى الذي ازداد به النص وضوحاً هو الغرض للمتكلم، وأن الكلام قد سيق له.

ولذلك يُقدم النص على الظاهر، ويكون أولى منه عند التعارض^(١).

(١) ينظر: أصول السرخسي (١/١٦٤)، ومباحث أصولية في تقسيمات الألفاظ (ص ٢٣٥)، ودراسات أصولية في القرآن الكريم (ص ٢٦٧).

القسم الثالث: المفسّر

المفسّر في اللغة:

مأخوذ من الفسر، وهو الإبانة والكشف لمدلول كلامٍ أو لفظٍ بكلامٍ آخر هو أوضح لمعنى المفسّر عند السامع.

فمعنى المفسّر: المكشوف معناه^(١).

وفي الاصطلاح:

عرفه النسفي بأنه: ما ازداد وضوحاً على النص، على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل والتخصيص^(٢).

فالمفسّر لفظٌ يدل على الحكم دلالة واضحة، ولا يتحمل التأويل أو التخصيص، ولكنه يقبل النسخ في عهد الرسالة، فهو أكثر وضوحاً من الظاهر والنص.

وإنما كان وضوح المعنى في المفسّر أقوى منه في كل من الظاهر والنص؛ لعدم احتمال المفسّر للتخصيص والتأويل.

أقسام المفسّر:

قد تكون زيادة الوضوح في المفسّر من نفس الصيغة، وقد تكون بغيرها، وبناء على ذلك ينقسم المفسّر إلى قسمين: مفسّر بذاته، ومفسّر بغيره.

القسم الأول: المفسّر بذاته:

(١) ينظر: التحرير والتوير (١٠/١)، ولسان العرب (٤/٣٤١٢).

(٢) ينظر: كشف الأسرار شرح المصنف على المنار (١/١٤٣).

وهو ما كان وضوحاً على معناه مستفاداً من الصيغة نفسها، بحيث لا تتحمل التخصيص أو التأويل.

مثاله: قول الله تعالى في حد القذف: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةٍ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدًا﴾.

وقوله سبحانه في حد الزنا: ﴿الَّزَانِيْهُ وَالرَّانِيْ فَاجْلِدُوْنَا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةً جَلْدًا﴾.

فإن كلاً من الكلمة **﴿أربعة﴾** و**﴿ثمانين﴾** و**﴿مائة﴾** ألفاظ مفسرة؛ لأنها تدل على عدد محدد، والعدد المحدد لا يتحمل التأويل بالزيادة ولا النقص، وبهذا التحديد ارتفع احتمال التأويل، وارتفاع احتمال التأويل هو الذي زاده وضوحاً على الظاهر والنص، وهذه القوة في الوضوح جاءت من نفس الصيغة.

وعلى ذلك فالآلية الأولى تدل على وجوب جلد القاذف ثمانين جلدة.

والآلية الثانية تدل على وجوب جلد الزاني والزانية مائة جلدة، والدلالة في الآيتين قطعية لا تتحمل التأويل أو التخصيص، وهذه الأحكام كانت تحتمل النسخ في عهد الرسالة.

وهكذا سائر الأعداد الواردة في القرآن الكريم والسنّة النبوية، فإنها ألفاظ مفسرة، فلا تتحمل التأويل أو التخصيص، كأعداد الشهود، وعدد المساكين في الكفار، وعدد الأيام في الكفار، وأنصبة الورثة في آيات المواريث، وغيرها.

ومثاله أيضاً: قول الله تعالى: ﴿وَقَاتَلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾.

فلفظ ﴿المُشْرِكِينَ﴾ عامٌ، ونُصُّ، ويحتمل التخصيص، فجاء لفظ ﴿كَافَّةً﴾ مفسراً، فأكَد العmom ورفع احتمال التخصيص، فهو إذن مفسَّر ازداد وضوحاً من نفس الصيغة.

وهكذا كل لفظ عام إذا لحقه ما يمنع من تخصيصه صار مفسراً؛ كقوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ لُكُّلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾.

القسم الثاني: المفسر بغيره:

وهو ما كان وضوحاً مستفاداً من غير الصيغة، لأن ترد صيغته مجملة غير مفصلة، ثم يلحقها بيان تفسيري قطعي من الشارع يبينها ويزيل إجمالها حتى تصبح مفسرة لا تحتمل التأويل.

وهذا القسم يشمل كل لفظ يحتمل التأويل، أو خفي الدلالة على معناه، فالتحق به ما فسره تفسيراً قاطعاً.

وعلى هذا فالظاهر والنص - وهما يحتملان التأويل كما علمت - إذا التحق بهما ما يفسرهما تفسيراً قاطعاً، بأن رفع احتمال التأويل، أصبح كل منهما مفسراً بغيره.

وكذلك المجمل والخفيف والمشكِّل، أي كل لفظ خفي الدلالة على معناه، إذا التحق به ما يفسره بقطعي، كان مفسراً بغيره فيتضح، وتتبين تفاصيله، ويتعين مراد الشارع منه على نحو يقطع كل احتمال للتأويل، وإن بقي محتملاً للنسخ في عهد الرسالة.

ومثال ذلك: قول الله تعالى في القتل الخطأ: ﴿وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ﴾

فلفظ **﴿دية﴾** مجمل، فجاءت السنة فيَّنَت المقدار، والحدود، وأنواع الديَّة.

ومثله: لفظ الصلاة، والزكاة، والحج، والصيام، فهي مجملة، وجاءت السنة فيَّنَت كل ذلك، فأصبحت مفسَّرة تدل على معناها دلالة واضحة، لا تحتمل التأويل أو التخصيص.

فالآحاديث الشريفة التي بينت أحكام الصلاة، في كيفية أدائها، وبيَّنت عدد ركعات كل صلاة، ومواقيتها، وما لا تصح به الصلاة، وأحكام الصيام، وأحكام الزكاة، والأموال التي تجب فيها الزكاة، والنصاب أو الحد الأدنى الذي يجب توفره لدى الشخص في كل صنف من الأموال، من الثروة الزراعية أو الحيوانية، أو النقدين، أو عروض التجارة حتى تجب عليه، وما المقدار الواجب أداؤه في كل مال من هذه الأموال، إلى غير ذلك، تعتبر تفسيراً شرعياً لاحقاً.

وكذا سائر الألفاظ التي وردت مجملة، ثم بيَّنتها القرآن أو السنة، ولو كان متصلةً بها، كقول الله تعالى: **﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ حُلْقَ هَلْوَعًا﴾**.

ثم فسر القرآن الكريم الهلوَعَ في قوله تعالى: **﴿إِذَا مَسَهُ الشَّرُّ جَزُوعًا﴾** (٢٣) **وَإِذَا مَسَهُ الْحَيْرُ مَنْوِعًا﴾**.

فالتفسير بالمعنى الأصولي لا يكون إلا من قبل المشرع، وليس للاجتهاد بالرأي مجال في التفسير.

حكم المفسَّر:

يمكن تلخيص حكم المفسَّر فيما يلي:

- ١- أنه يجب العمل به قطعاً فيما دل عليه كم حكم دلالةً واضحة.
- ٢- أنه لا يحتمل التأويل بالشخص أو التقييد أو النقل إلى المعنى المجازي.
- ٣- أنه لا مجال فيه للاجتهاد بالرأي.
- ٤- أنه يحتمل النسخ في عهد الرسالة.
- ٥- أنه مقدم على النص؛ لأن النص يحتمل التأويل، والمفسر لا يحتمله، وهو مقدم على الظاهر من باب أولى^(١).

(١) ينظر: أصول الشاشي (ص ٧٦)، وفصول البدائع في أصول الشرائع (٩٧/١)، وتيسير التحرير (١٣٧/١)، والمناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي (ص ٥٥)، وتأويل النصوص في الفقه الإسلامي (ص ١٣٤).

القسم الرابع: المحكم

المحكم في اللغة:

المتقن، وهو مأخذ من قولهم: (بناء محكم) أي مأمون الانقضاض. وقيل مأخذ من قول القائل: (أحکمت فلاناً عن كذا) أي ردته^(١).

وقد وصف الله القرآن كله بأنه مُحکم على هذا المعنى، فقال: ﴿الرِّ
كِتَابُ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَيِّرٍ﴾، وقال: ﴿الرِّ تِلْكَ
آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾.

فالقرآن كله محكم: أي أنه كلام متقن فصيح يميز بين الحق والباطل، والصدق والكذب. وهذا هو الإحکام العام^(٢).

واصطلاحاً:

هو اللفظ الذي يدل على معناه دلالة واضحة قطعية، لا تحتمل تأويلاً ولا تخصيصاً ولا نسخاً.

فالمحكم لفظ يدل بصيغته على معناه دلالة واضحة قطعية، فهو مقصود أصلية، وسيق الكلام لأجله، ولا يتحمل تأويلاً إن كان خاصاً، ولا يتحمل تخصيصاً إن كان عاماً، ولا يتحمل نسخاً. فهو في أعلى مراتب الوضوح في إفاده المعنى؛ لأنـه لا احتمال فيه أصلاً، وقد ازداد وضوحاً عن المفسر بعدم احتمال النسخ.

(١) ينظر: أساس البلاغة (ص ٩١)، والمصباح المنير، مادة (حكم) (١/٢٠٠)، ولسان العرب، مادة (حكم) (٢/٩٥٣).

(٢) ينظر: مباحث في علوم القرآن لمناع القطان (ص ٢٢٠).

ما يقع فيه المحكم:

- ١- النصوص الشرعية التي تتضمن الأحكام الأساسية في الدين، مثل أصول الإيمان، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُكْلِلُ شَيْءٍ عَلِيهِ﴾.
 - ٢- النصوص الدالة على أحكام هي من أمهات الفضائل وقواعد الأخلاق، التي يقرها العقل السليم، ولا تختلف باختلاف الأحوال، كالعدل والصدق والوفاء بالعهد وبر الوالدين، وصلة الرحم. وكذلك النصوص التي تحرم أصدادها من الرذائل، كالظلم والكذب ونقض العهد وعقوق الوالدين، وقطع الرحم.
 - ٣- الأحكام الجزئية التي وقع التصریح بتأییدها ودوامها، كقول الله تعالى في تحريم نکاح زوجات النبي ﷺ من بعده: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا﴾. وقوله تعالى في القاذف: ﴿وَلَا تَقْبِلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾.
- وقوله ﷺ في تحريم نکاح المتعة: "إِنِّي كُنْتُ أَذِنْتُ لَكُمْ فِي الْاسْمَاعِ مِنِ النِّسَاءِ، وَإِنَّ اللَّهَ حَرَمَ ذَلِكَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، فَمَنْ كَانَ عِنْدَهُ مِنْهُنَّ شَيْءٌ فَلِيَخْلُ سَبِيلَهُ، وَلَا تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا".
- وقوله ﷺ في الجهاد: "الجهاد ماضٍ منْ بعْنَيِ اللَّهِ إِلَى أَنْ يَقَاتِلَ آخْرُ أُمَّتِ الدَّجَالِ، لَا يَبْطُلُهُ جُورُ جَائِرٍ، وَلَا عَدْلٌ عَادِلٌ، وَالإِيمَانُ بِالْأَقْدَارِ".

فالنص دال على تأیید فرضیة الجهاد؛ لأنها فرضیة تقتضیها سنة الحياة؛ إذ الصراع بين الحق والباطل مستمر أبداً ما دام في الدنيا إنسان.

أقسام المحكم:

ينقسم المحكم إلى قسمين: محكم بذاته، ومحكم بغيره.

القسم الأول: المحكم لذاته:

وهو ما كان إحكامه من ذات النص.

ويشمل الأحكام الأصلية التي لا تقبل بطبيعتها النسخ، كالأحكام المتعلقة بشيء أساسي من قواعد الدين، كالإيمان بالله وحده، والإيمان بملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، أو المتعلقو بأمهات الفضائل ومكارم الأخلاق وغير ذلك من الأمثلة السابقة.

وكذلك يشمل الأحكام التي تقبل بطبيعتها النسخ، لكن اقترنت بها ما يدل على تأييدها ودومتها، فلا تتحمله لهذا، كقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبِلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾.

وقوله تعالى في تحريم نكاح أزواج النبي ﷺ من بعده: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا﴾. وغير ذلك مما تقدم من الأمثلة.

القسم الثاني: المحكم لغيره:

وهو الذي صار محكمًا بسبب خارج عن النص.

ويشمل كل النصوص التي انقطع احتمال نسخها بسبب انقطاع الوحي، أو انتهاء عهد الرسالة بوفاة النبي ﷺ، فالإحکام هنا جاء من خارج النص.

وبناءً على هذا: يكون كل من (الظاهر، والنص، والمفسر) بعد انتهاء

زمان الوحي من قبيل المحكم لغيره؛ لعدم قبوله النسخ، وإن كان محتملاً للتأويل والتبيين.

فمنشأ كونها محكمة ليس ذات الصيغة أو معناها المفسّر القاطع لكل احتمال، بل لأمر آخر خارج عن ذات الصيغة، وهو وفاة النبي ﷺ.

وذلك قول الله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاة﴾ فإنّه مجمل يحتاج إلى البيان، وبعد أن بيّنته السنة أصيّح مفسّراً، وبعد انقضاء زمن الوحي صار محكماً.

وعلى هذا فالأحكام الشرعية المستفادة من النصوص، كلها الآن من جهة عدم قبولها النسخ، تكون محكمة.

حكم المحكم:

يمكن تلخيص حكم المحكم فيما يلي:

- ١ - يجب العمل به قطعاً.
- ٢ - لا يتحمل التخصيص ولا التأويل.
- ٣ - لا يتحمل النسخ والإبطال.

ولذلك فدلالة المحكم على الحكم أقوى من جميع الأنواع السابقة، فيقدم على أي نوع منها عند التعارض^(١).

(١) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي (٥١/١)، والمناهج الأصولية في الاجتهد بالرأي (ص ٦١)، ومباحث أصولية في تقسيمات الألفاظ (ص ٤٥).

أثر التفاوت بين الأقسام السابقة

بتقديم أقواها عند التعارض

ذكرنا سابقاً أن فائدة هذا التقسيم تظهر عند التعارض، فيقدم النص على الظاهر، ويقدم المفسّر عليهمما، ويقدم المُحْكَم على الكل. وفيما يلي بيان ذلك:

١- تعارض الظاهر مع النص:

بَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى الْمُحَرَّماتِ مِنَ النِّسَاءِ، ثُمَّ قَالَ بَعْدَهَا: ﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَأَءَ ذَلِكُمْ﴾ فهذه الآية ظاهرة في حِلٍّ ما زاد عن الأربع.

وقال تعالى: ﴿فَإِنْ كَحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَتْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ وهذا نص على اقتصار الحِلٍّ على أربع زوجات، وتحريم الزيادة على ذلك؛ لأن النص سيق أصلـة لإفادة هذا الحكم.

فحصل التعارض، فيرجح النص؛ لأنـه أقوى وأكثر وضوحاً، وفيه جمع بين الآيتين بحمل الظاهر في الأولى على احتمالـه الآخر الموافق للنص، وهذا هو المقرر شرعاً أنه لا يجوز للمسلم أن يجمع في عصمتـه أكثر من أربع زوجات.

٢- تعارض النص مع المفسـر:

ومثال ذلك قول النبي ﷺ: "المُسْتَحَاضَةُ تَوْضَأُ لِكُلِّ صَلَاةٍ"، فهذا نص في إيجاب الوضوء على المستحاضة لـكل صلاة، ولو في وقت واحد، ولكن ذلك يـحتمـل التـأـوـيلـ، وهو أنـ يكونـ المرـادـ من قوله: "لـكلـ صـلاـةـ" وقتـ كلـ صـلاـةـ؛ لأنـ الـلامـ تـسـتعـارـ لـلـوقـتـ، فـتـقـولـ: (للـظـهـرـ) أيـ

لوقته.

وجاء قول النبي ﷺ لفاطمة بنت حبيش رضي الله عنها: "توضئي لوقت كل صلاة" فيدل على طلب الوضوء لوقت كل صلاة، ولو لأكثر من صلاة فيه، وهو مفسر لا يحتمل التأويل.

فتعارضت الروايتان، فترجح الثانية لأنها مفسر، فهي أقوى وأوضح من النص، ويكتفي الوضوء الواحد في كل وقت صلاة، تصلی به ما شاءت من الفرائض والنواقل ما دام الوقت باقياً، ويتنهى حكم الوضوء بانتهاء الوقت، وهو مذهب الحنفية.

٣- تعارض المفسر مع المُحکم:

قال الله تعالى في قبول الشهادة: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ﴾ فهذا نص مفسر يدل على قبول شهادة العدول، ومنهم المقدوف إذا تاب؛ لأنه عدل بعد التوبة، ولكنه يحتمل النسخ.

وقال تعالى في المحدود في القذف: ﴿وَلَا تَقْبِلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ وهذا يدل على عدم قبول شهادة المحدود في القذف إذا تاب، واقتصر بلفظ ﴿أَبَدًا﴾ مما يدل على عدم احتمال النسخ، فهو محكم.

فيترجح الحكم الثاني المُمحكم على الحكم الأول، وهو المفسر، فلا تقبل شهادة المحدود في القذف وإن تاب، عند الحنفية^(١).

(١) ينظر: المبسوط (١٦/١٢٥)، وفواتح الرحموت (١/٣٤٧)، وتبين الحقائق (٤/٢١٩).

ويرى جمهور الفقهاء أن من تاب قبلت شهادته، وارتفعت عنه سمة الفسق.

ينظر: الأم (٨/٢٠٠)، وأدب القاضي للماوردي (١/٣١٥)، والإشراف على نكت مسائل الخلاف (٥٨/٥)، والمغني (٧/٢٧٣)، وإعلام الموقعين (٢/٢٣٥)، وحاشية الدسوقي

٤- تعارض النص مع المحكم:

قال الله تعالى: ﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾ فهذا نص في إباحة ما عدا المحرمات المذكورة قبله، وذلك يشمل زوجات النبي ﷺ.

وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا﴾ فهذا مُحْكَم لا يحتمل التأويل ولا التبديل ولا النسخ؛ لكلمة ﴿أَبَدًا﴾، ويفيد تحريم الزواج بإحدى زوجاته ﷺ من بعده أبداً.

فحصل التعارض، فيقدم المحكم؛ لأنَّه أقوى وأوضح من النص.

٥- تعارض الظاهر مع المحكم:

قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا﴾ فهذا لفظ محكم يفيد تحريم الزواج من زوجات النبي ﷺ من بعده.

وقال تعالى: ﴿فَإِنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ فهذا ظاهر في

=
.(٧٣/٤)

ورجح القرطبي مذهب جمهور الفقهاء، وعلله بأنَّ الأمة مجتمعة على أن التوبة تمحو الكفر، ومن ثم تقبل شهادة الكافر بعد إسلامه إجماعاً، فيجب أن تمحو الفسق الذي هو دون الكفر من باب الأولى.

وأيضاً فإنَّ الزاني إذا تاب قبل شهادته، وليس من نسب غيره إلى الزنا بأعظم جرمًا ممن زنى.

وأيضاً فإنَّ الله تعالى قيل توبه القاذف، فيجب أن تقبل من طرف المخلوقين من باب الأولى.

ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١٥/١٣٦).

إباحة جميع النساء.

فتعارض الحكمان، فيقدم المحكم؛ لأنّه أقوى وأوضح من الظاهر^(١).

تنبيه: ينبغي أن يعلم أن التعارض الموجود هنا تعارض ظاهري، وهو الذي يكون مرده نظر المجتهد وبحثه، أما التعارض الحقيقي فغير موجود في نصوص الشريعة في ذاتها.

قال صدر الشريعة: اعلم أن في الكتاب والسنّة حقيقة التعارض غير متحققة؛ لأنّه إنما يتحقق التعارض إذا اتحد زمان ورودهما^(٢)، ولا شك أن الشارع - تعالى وتقديس - متزه عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد، بل ينزل أحدهما سابقاً، والآخر متأخراً ناسحاً للأول، لكيّا لمن جهلنا المتقدم والمتأخر توهمنا التعارض، لكن في الواقع لا تعارض^(٣).

(١) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البذوي (٥١/١) و(٣٤/٢)، وتفسير النصوص في الفقه الإسلامي (١٧٩/١)، ومحاث أصولية في تقسيمات الألفاظ (ص ٢٤٩)، والوجيز في أصول الفقه الإسلامي (٩٤/٢).

(٢) أي الدليلين المتعارضين.

(٣) ينظر: شرح التوضيح على التنقیح (٢٠٧/٢).

ثانياً: تقسيم اللفظ باعتبار خفاء المعنى

المبهم عند الحنفية: هو ما خفيت دلالته لنفس اللفظ أو لعارض، فتوقف فهم المراد منه على أمر خارجي.

وقد قسم الحنفية المبهم بحسب مراتب الخفاء إلى أربعة أقسام، وهي: (الخفي، المشكّل، المجمّل، المتشابه) فليست كلها في مرتبة واحدة من الخفاء، فأشدّها خفاء هو المتشابه، ثم المجمّل، ثم المشكّل، ثم الخفي.

ووجه الحصر في هذا التقسيم: أن خفاء اللفظ: إما أن يرجع إلى نفس اللفظ، أو لعارض.

فإن رجع الخفاء لعارض غير اللفظ، وأمكن معرفة المراد منه بالبحث والاجتهاد فهو الخفي.

وإن رجع الخفاء لنفس اللفظ، فينظر: فإن أمكن معرفة المراد من اللفظ بالعقل (بالاجتهاد) فهو المشكّل.

وإن أمكن معرفة المراد منه بالنقل (بالنصوص الشرعية) لا بالعقل فهو المجمّل.

وإن لم يمكن إدراك المعنى أصلاً، لا بالعقل ولا بالنقل فهو المتشابه.

فالخفاء في الأول من غير الصيغة، وأما في الأنواع الثلاثة الأخرى فهو بعارض من الصيغة نفسها^(١).

(١) ينظر: شرح التلويع على التوضيح (٢٤١/١)، ومباحث أصولية في تقسيمات الألفاظ =

القسم الأول: الخفي

الخفي لغة: مأخوذ من الخفاء، وهو عدم الظهور، والسر والكتمان^(١).

واصطلاحاً: هو اسم لكل ما اشتبه معناه، وخفى مراده بعارض غير الصيغة، لا ينال إلا بالطلب^(٢).

فالخفي عند الحنفية: لفظ يدل دلالة ظاهرة على معناه، ولكن عرض له عارض من غير الصيغة، فصار فيه غموض وخفاء في انطباقه على بعض أفراده، فيعتبر خفياً بالنسبة إلى هذا البعض من الأفراد، ولذلك كان أقل أنواع المبهم خفاء، فيحتاج إلى نظر واجتهاد بالرجوع إلى النصوص الأخرى، وعمل الأحكام، ومقاصد الشريعة.

مثاله من القرآن: قول الله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَأُفْطِعُوا أَيْدِيهِمَا﴾ فلفظ **«السارق»** له معنى ظاهر في مدلوله، وهو من يأخذ مال غيره خفية من حِرْز مثله^(٣)، لكن في دلالته على بعض الأفراد نوع غموض وخفاء، مثل **الطرّار** (**النّشال**) الذي يشق الجيوب، ويأخذ مال غيره في غفلة من صاحبه بنوع من المهارة والخفة ومسارقة الأعين.

فلفظ (الطرّار) يغاير السارق بوصف زائد فيه، وله اسم خاص، مما

= (ص ٢٦٩).

(١) ينظر: القاموس المحيط (٤/٣٢٤).

(٢) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البذدوi (١/٥١).

(٣) **الحرز**: هو المكان الذي يوضع فيه المال ويُحفظ عادة، وهو يختلف باختلاف نوع المال.

أورث شبهة وخفاءً في انطباق حكم السارق عليه، فاحتاج إلى بحث واجهاد.

وبعد الاجهاد: قال الجمهور: إن علة قطع السارق أكثر توفرًا في النشال؛ فإنه سارق وزيادة؛ لأن السارق يسارق الأعين النائمة، والنশال يسارق الأعين المتيقظة، فقلوا: ينطبق عليه حكم السارق، وتقطع يده بالأولى، ويثبت وجوب القطع فيه بعبارة النص؛ لأنه سارق ماهر.

ومثله (النباش) الذي يسرق أكفان الموتى من قبورهم، فهو يغایر السارق؛ لأنه يأخذ مالاً غير مرغوب فيه عادة، ومن القبر.

وأختلف الفقهاء في حكمه: فقال جمهور الحنفية: إن النباش ينقص فيه معنى السرقة، ولا ينطبق عليه اسم السارق؛ لأن المال غير مرغوب فيه عادة، والقبر ليس حرزاً لما فيه، فلا تقطع يد النباش، وإنما يعزّر.

وقال الأئمة الثلاثة وأبو يوسف: إنّه يُعد سارقاً وتُقطع يده.

ومثاله من السنة: قول النبي ﷺ: «ليس لقاتلٍ ميراثٌ»^(١).

فلفظ (قاتل) واضح الدلالة، ودلالته ظاهرة في القتل عمداً، وأما دلالته على القاتل خطأ، ففيها شيء من الخفاء والغموض، بسبب وصف

(١) أخرجه ابن ماجه في سنته، كتاب الديات، باب القاتل لا يرث (٢/٨٨٤) رقم (٢٦٤٦)، والنسائي في السنن الكبرى، كتاب الفرائض، باب توريث القاتل (٦/١٢٠) رقم (٦٣٣٣)، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب الفرائض، باب لا يرث القاتل (٦/٣٦١) رقم (١٢٢٤١)، عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده. وأخرجه الترمذى عن أبي هريرة بلفظ «القاتل لا يرث» كتاب الفرائض، باب ما جاء في إبطال ميراث القاتل (٤/٤٢٥) رقم (٢١٠٩) وقال: هذا حديث لا يصح.

الخطأ، وأن الحرمان من الميراث عقوبة مالية.

فالخفاء ليس ناشئاً من لفظ (القاتل) في دلالته على القتل العمد دون وجہ حق؛ لأن دلالته واضحة، وإنما نشأ الخفاء عند تطبيق النص على صور أخرى من القتل ذات صفات خاصة، فلإزاله هذا الخفاء كان لابد من الاجتهداد في تحديد جريمة القتل المانع من الإرث؛ ليرى بعد ذلك مدى انطباق مفهوم (القاتل) على كل صورة من صور هذه الجرائم. وعلى ذلك فهل يعاقب المخطئ في القتل بحرمان الميراث كالعامد؟ ومثل ذلك القتل بالتسبيب والدفاع الشرعي، فهذا يحتاج إلى بحث واجتهداد.

وقد اختلف الفقهاء في ميراث القاتل على أربعة أقوال:

القول الأول: وهو قول الحنفية: أن القتل المانع من الميراث هو القتل بغير حق - سواء كان عمداً أو خطأ - وهو المضمون بقصاص أو كفارة، وهو القتل مباشرة من مكلف.

أما القتل بالتسبيب، وإذا كان القاتل غير مكلف، فلا يمنع من الإرث. واستدلوا بأنه قتل لا يجب فيه قصاص ولا كفارة، وإنما يجب فيه دية؛ صيانة لدم المقتول عن الإهدار، والقاتل بالتسبيب لم يكن قاتلاً حقيقة؛ لأنه لم يباشر القتل، وأما القتل بحق كالدفاع عن النفس، أو القصاص، فلا يمنع؛ لأن الحرمان شرع عقوبة على القتل المحظور، والقتل بحق غير محظور^(١).

(١) ينظر: المبسوط للسرخسي (٤٦/٣٠)، ورد المختار على الدر المختار (٧٦٧/٦).

القول الثاني: وهو قول المالكية: أن القتل المانع من الإرث هو القتل العمد، وأما القاتل خطأ فيرث من المال دون الديمة.

واستدلوا بأن منع القاتل من الميراث عقوبة، والمخطئ لا عقوبة عليه، كما لا قود عليه.

وحجتهم في ذلك: أن ميراثه ثابت بالكتاب والسنّة، وقد تخصص قاتل العمد بالإجماع، فوجب البقاء على الظاهر فيما سواه^(١).

القول الثالث: وهو قول الشافعية: أن القتل مطلقاً يمنع من الميراث، سواء كان بحق، أو بغير حق، حتى من كان له مدخل في القتل من شهادة، أو حكم، أو نحوهما.

واستدلوا بظاهر قول النبي ﷺ: «ليس لقاتلٍ ميراثٌ». ولأننا لو ورثنا القاتل لم نأمن من فاجر يستعجل الإرث أن يقتل مورثه، فاقتضت المصلحة عدم إرثه^(٢).

القول الرابع: وهو قول الحنابلة: أن القتل المانع من الميراث هو القتل بغير حق، المضمون بقصاص أو دية أو كفارة، سواء كان القاتل مكلفاً، أو غير مكلف، كالصبي والمجنون، وسواء كان القتل بمباشرة أو بالتبسبب.

واستدلوا على ذلك بعموم الأخبار، وقد خرج القتل بحق؛ لأنـه

(١) ينظر: الكافي في فقه أهل المدينة (٢/٤٠٤)، وبداية المجتهد ونهاية المقتضى (٢/٦٤١)، والذخيرة (١٣/٢٠).

(٢) ينظر: الحاوي الكبير (٨/٨٥)، وشرح الفصول المهمة في مواريث الأمة، لمحمد بن محمد بن أحمد الدمشقي (١/٢٢٥).

مأذون فيه^(١).

وهكذا فكل لفظ يدل دلالة ظاهرة على معناه، ولكن وُجد خفاء أو اشتباه في انطباق معناه على بعض الأفراد، فإنه يعتبر خفيًا بالنسبة إلى هذه الأفراد.

حكم الخضي:

١ - اعتقاد الحقيقة في المراد.
 ٢ - وجوب النظر على المجتهد لإزالة الخفاء، والتأمل في العارض الذي سبب الخفاء، وهذا ما تختلف فيه أنظار المجتهدين:
 فإن ترجح أن اللفظ يتناول هذه المسألة، لزيادة في معناه، وبما يتفق مع مقاصد الشريعة، أعطاه المجتهد حكمه وطبقه عليه، كالتشال بالنسبة للسارق.

وإن ترجح نقصان المسألة عن معنى اللفظ الشرعي لم يلحقه بظاهر اللفظ، ولم يطّبق عليه حكمه، وكان له حكم آخر^(٢).

(١) ينظر: المعني لابن قدامة (٩/١٥٠)، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (٧/٣٦٨).

(٢) ينظر: أصول السرخي (١/١٦٧)، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي (١/٥١)، والمناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي (ص ٦٧)، والوجيز في أصول الفقه الإسلامي (٢/١٠٩).

القسم الثاني: المشكّل

المشكّل لغة: مأخوذه من قول القائل: أشكّل علىيّ كذا، أي دخل في أشكاله وأمثاله، بحيث لا يعرف بدليل يتميّز به^(١).

واصطلاحاً: اسم لما يشتبه المراد منه بدخوله في أشكاله على وجه لا يعرف المراد إلا بدليل يتميّز به من بين سائر الأشكال^(٢).

وقد قيل في توضيح معناه: إن المشكّل كرجل اغترب عن وطنه، فاختلط بأشكاله من الناس، فيطلب موضعه، ثم يتأمل في أشكاله ليوقف عليه^(٣).

فالمشكّل لفظٌ خفيٌّ معناه، ولا يدل بصيغته على المراد منه، ولا بدّ من قرينة تبين المراد منه.

فمنشأ الإشكال من ذات الصيغة واللفظ، ولذلك فإنه لا يدرك معناه إلا بالتأمل وبقرينة خارجية تبين المراد منه، وتكون هذه القراءة غالباً في متناول البحث.

الفرق بين المشكّل والخفي:

يتفق المشكّل والخفي في أن كلاًّ منهما يحتاج إلى بحث وتأمل لبيان معناه.

ويختلف المشكّل عن الخفي في أن الإبهام في المشكّل ناشئ من

(١) ينظر: المصباح المنير (٤٣٨/١).

(٢) ينظر: أصول السرخسي (١٦٨/١).

(٣) ينظر: كشف الأسرار شرح المصنف على المنار (٢١٦/١).

نفس اللفظ، ولا يمكن فهم معناه المراد منه إلا بقرينة.

أما الخفي فإن الإبهام فيه ناشئ من طريق خارج عن اللفظ، ويُعرف المراد منه من غير قرينة. فالمشكل أشد إبهاماً من الخفي.

ومن أمثلة المشكل: اللفظ المشترك فإنه موضوع لغة لأكثر من معنى، فإن ورد في التشريع بدون دلالة على أحد المعاني التي وضع لها، كان ذلك مشكلاً.

مثاله: لفظ **﴿قروء﴾** في قول الله تعالى: **﴿وَالْمُطَّلَّقَاتُ يَتَرَبَّصُنَّ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةُ قُرُوءٌ﴾** فإن لفظ (القرء) مشترك في اللغة بين معنيين: الطهر والحيض، وقد وضع اللفظ لغة لكل منهما على سبيل الحقيقة، فيتبارد المعنيان عند إطلاق اللفظ لدى العارف باللغة، فيشكل عليه أي المعنيين هو المراد للشارع، فوق الإبهام والإشكال في تحديد المراد منه في الآية، لأنقضاء عدة المطلقة، وهل تنقضي بثلاثة أطهار، أم بثلاث حيضات؟

فاقتضى الأمر البحث عن قرينة خارجية تعين الحكم، أو البحث عن دليل يرجح أحد المعنيين؛ لأن النتيجة تختلف باعتباره الطهر أو الحيض.

وبعد البحث والتأمل في القرائن والأدلة الأخرى رجح الحنفية والحنابلة أن القرء هو الحيض؛ لحديث: "عِدَّةُ الْأُمَّةِ حَيْضَتَانٍ"، فنص على الحيض، ولا فرق بين الأمة والحرة فيما تقع به العدة.

ول الحديث: "الْمُسْتَحَاضَةُ تَدْعُ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَائِهَا" أي أيام حيضها، فالقرء هو الحيض.

ولأن العدة شرعت لتعرف براءة الرحم وخلوه من الحمل، والذي يبين هذا هو الحيض لا الطهر.

ورجح المالكية والشافعية أن القرء هو الطهر بقرينة تأنيث العدد، وهو ثلاثة، فيكون المعدود مذكراً، وهو الطهر.

ولأن تفسير القرء بالطهر أقرب إلى الاشتقاد؛ لأن معناه الجمع، وفي الطهر يتجمع الدم في الرحم، أما في الحيض فيلقى الدم من الرحم.

ومثله: عبارة ﴿الذى بيده عقدة النكاح﴾ في قول الله تعالى: ﴿وَإِنْ طَلَّقُتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيَضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا اللَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاح﴾.

فهل المراد من الذي بيده عقدة النكاح الزوج ليغفو عن حصته، أو الولي ليغفو عن حصة المطلقة؟

وبعد التأمل والبحث والاجتهاد رأى كثير من الصحابة والتابعين وجمهور الأئمة أن المراد هو الزوج (أي الرجل أو المرأة)؛ لأن كلاً منهما صاحب حق في نصف المهر، والعفو لا يتصور إلا ممن له الحق في المهر لغيره، ويكون المعنى: إلا أن يغفو الرجل المطلق عن حقه وهو نصف المهر، فيكون المهر كله للمرأة.

وإما أن تعفو المرأة عن حقها ولا تأخذ شيئاً من المهر.

وقال المالكية: المراد هو الولي، ويثبت الحق للمرأة البالغة العاقلة أن تعفو عن حصتها، وإن كانت قاصرة قام الولي مقامها في ذلك، وقيدوا كلمة ﴿يعفون﴾ للمرأة إن كانت أهلاً، وإلا فهو الولي.

أقسام المشكّل: قسم العلماء الإشكال إلى قسمين:

القسم الأول: إشكال ناتج من غموض في المعنى المراد، حيث إن اللفظ مشترك ولا بد من وجود قرينة خارجية تعينه.

مثاله: قول الله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقُاتُ يَتَرَبَّصُنَّ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةٌ قُرُونٌ﴾.

فالقراء موضوع لكل من الظهر والحيض كما سبق، ومن ثم أُشكل الأمر على الفقهاء هل عدة المطلقة - من ذات الحيض - ثلاثة أطهار أم ثلاث حيضات؟ وقد تقدم موقفهم بشيء من التفصيل.

القسم الثاني: إشكال ناتج وناشئ من تعارض ما يفهم من نص مع ما يفهم من نص آخر، مع أن كل نص على حدة لا إشكال في دلالته، وإنما ينشأ الإشكال من مقابلة النصين، ومحاولة التوفيق بينهما.

مثاله: قول الله تعالى: ﴿قُلْ كُلُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾. وقوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾.

فظاهر هذين النصين التعارض، ولكن في الحقيقة لا يوجد أي تعارض بينهما؛ لأن نسبة السيئة إلى النفس في الآية الأولى المراد بها التسبب والكسب بسبب الذنب.

وأما قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ فهو على الحقيقة أي خلقاً وايجاداً.

حكم المشكّل:

يتلخص حكم المشكّل فيما يلي:

١ - وجوب البحث والتأمل في القرائن والدلائل الدالة على المعنى

المراد من اللفظ المشكّل.

٢- وجوب العمل بما يؤدي إليه البحث والتأمل، وذلك بأن ينظر المجتهد في مفهومات اللفظ جميعها فيضبطها، ثم يتأمل فيها لاستخراج المعنى المقصود.

وهذا يعني أن الإشكال في النصوص يزول باجتهاد المجتهد^(١).

(١) ينظر: أصول السرخي (١٦٨/١)، وكشف الأسرار عن أصول البздوي (٥٢/١)، ومباحث أصولية في تقسيمات الألفاظ (ص ٢٧٩)، ودراسات أصولية في القرآن الكريم (ص ٢٧٥).

القسم الثالث: المجمل

المجمل في اللغة:

مصدر الفعل (**أجمل**)، والمجمل هو المجموع، وهو مشتق من الجملة، بمعنى جماعة الشيء، وأجمل الشيء: جمعه عن تفرقة، وأجمل الحساب: ردّه إلى الجملة، والجملة: جماعة كل شيء بكماله^(١).

واصطلاحاً: اختلف الحنفية مع الجمهور في تعريفه:

ف عند الحنفية: المجمل: هو ما ازدحمت فيه المعاني، واشتبه المراد اشتباهاً لا يدرك بنفس العبارة، بل بالرجوع إلى الاستفسار، ثم الطلب، ثم التأمل. وهذا تعريف البزدوي، والنسيفي^(٢).

فالجمل عند الحنفية لفظُ خفيت دلالته على المراد منه خفاءً ناشئاً من ذاته، ولا يمكن إدراك المعنى المراد منه إلا ببيان من الشارع أولاً، ثم الاجتهاد بارلأي إذا اقتضى شمول البيان ذلك.

و عند الجمهور: اختلفوا في تعريفه، ومن أهم تعريفاتهم له ما يلي:

التعريف الأول: المجمل: هو المتناول لشيء من جملة أشياء هو متعين في نفسه واللفظ لا يعينه. وهو تعريف أبي الحسين البصري، واختاره الرازبي، ونسبة للفقهاء^(٣).

(١) ينظر: لسان العرب، مادة (جمل) (٦٨٦/١)، والقاموس المحيط، باب الجيم، فصل اللام .(٣٤٠/٣).

(٢) ينظر: أصول البزدوي مع كشف الأسرار للبخاري (٥٤/١)، وكشف الأسرار شرح المصنف على المنار (٢١٨/١).

(٣) ينظر: المعتمد (٣١٧/١)، والمحصول (١٥٣/٣) و اختاره الأرموي في التحصيل

التعريف الثاني: المجمل: هو ما لا يعقل معناه من لفظه، ويفتقر في معرفة المراد إلى غيره. وهو تعريف الشيرازي^(١).

التعريف الثالث: المجمل: هو ما لم تتضح دلالته. وهو تعريف ابن الحاجب^(٢).

والحاصل من هذه التعريفات: أن المجمل في اصطلاح الحنفية: ما لا يدرك المراد منه بالعقل، بل بالنقل من المجمل، كالمشترك الذي تذر ترجيح أحد معنييه أو معانيه لعدم قرينة معينة للمراد.

وعند الجمهور: ما لا تتضح دلالته.

وثرمة الخلاف: أن بيان المجمل عند الحنفية لا يكون إلا من المتكلم بالمجمل، ولا يكون بالقرائن، فلا يكون بيانه بالاجتهد.

وعند الجمهور يمكن بيان المجمل بالقرائن، فيصح بيانه بالاجتهد.

فكل مجمل عند الحنفية مجمل عند الجمهور، ولا عكس^(٣).

الفرق بين المجمل وما يشتبه معه من مصطلحات:

أولاً: الفرق بين المجمل والمشكّل:

كل من المجمل والمشكّل خفي الدلالة على معناه، والخفاء أو الإبهام فيهما ناشئ من ذات اللفظ.

=
٤١٢/١).

(١) ينظر: اللمع (ص ١١١)، وقريب منه تعريف إمام الحرمين في البرهان (٤١٩/١).

(٢) ينظر: مختصر متهى السول والأمل (٨٦٤/٢).

(٣) ينظر: سلم الوصول لشرح نهاية السول، مطبوع مع نهاية السول (٥٠٨/٢).

والفرق بينهما:

أن المشكل يزول إبهامه بالتأمل والنظر والاجتهداد عن طريق القراءن.

أما المجمل فلا يمكن إدراك المعنى المراد منه أو تفسيره أو تفصيله إلا ببيان المشرع نفسه؛ إذ لا قرينة تبين المراد^(١).

ثانياً: الفرق بين المجمل والم المشترك، وهذا من وجهين:

الوجه الأول: أن المجمل أعم من المشترك عموماً مطلقاً^(٢).

قال الطوفى: كل مشترك مجمل، وليس كل مجمل مشتركاً^(٣).

الوجه الثاني: أن المشترك يكثر وجوده في الألفاظ، بخلاف المجمل، فإنه يكثر في الألفاظ والمعانى^(٤).

ثالثاً: الفرق بين المجمل والمبهم:

المبهم أعم من المجمل، فكل مجمل مبهم، وليس كل مبهم مجملأ، فالمبهم يشمل الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه.

رابعاً: الفرق بين المجمل والمؤلف:

المجمل والمؤلف مشتركان في أن كلاًّ منهما يفيد معناه إفاده غير راجحة، إلا أن المؤلف مرجوح، والمجمل ليس مرجحاً بل مساوياً،

(١) ينظر: كشف الأسرار شرح المصنف على المنار (٢١٩/١)، والمناهج الأصولية في الاجتهداد بالرأي (ص ٩٣).

(٢) ينظر: شرح تنقیح الفصول (ص ٢٤٧).

(٣) ينظر: شرح مختصر الروضة (٦٥٠/٢).

(٤) ينظر: الشامل في حدود وتعريفات مصطلحات علم أصول الفقه (٦٠٤/٢).

فالقدر المشترك بينهما من عدم الرجحان يسمى بالمتشابه، فهو جنس لنوعين: المجمل والمؤول^(١).

أقسام الإجمال: ينقسم الإجمال باعتبارات متعددة:

أولاً: أقسام الإجمال باعتبار وجوده في الألفاظ والأفعال: فينقسم

إلى إجمال في الألفاظ، وإجمال في الأفعال:

القسم الأول: الإجمال في الألفاظ: ويكون هذا في اللفظ، أو في التركيب.

القسم الثاني: الإجمال في الأفعال: وهو أن يقع الفعل مجردًا عن قرينة أو دليل يدل على وجه وقوعه، فيكون هذا مجملًا يحتاج إلى بيان، كما إذا قام النبي ﷺ من الركعة الثانية، فإنه يحتمل أن يكون عن تعمد، فيدل على جواز ترك التشهد الأول، ويحتمل أن يكون عن سهو، فلا يدل عليه^(٢).

ثانياً: أقسام المجمل باعتبار تعدد معانيه:

القسم الأول: أن يكون مجملًا بين حقائقه، أي: بين معانٍ وُضِعَ اللفظ لكل منها، كقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَّلَّقُ يَتَرَبَّصُ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةٌ قُرُونٌ﴾ فإن القرء موضوع بإذاء حقيقتين وهما: الحيض، والطهر.

القسم الثاني: أن يكون مجملًا بين أفراد حقيقة واحدة، كقوله تعالى:

(١) ينظر: نهاية السول (٦١/٢).

(٢) ينظر: نهاية السول (٥١٢/٢)، والشامل في حدود وتعريفات مصطلحات علم أصول الفقه (٦٠٤/٢).

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ فإن لفظ (البقرة) موضوع لحقيقة واحدة معلومة، ولها أفراد، والمراد على المشهور: واحد معين منها.

القسم الثالث: أن يكون مجملًا بين مجازاته، وذلك إذا انتفت الحقيقة، أي: ثبت عدم إرادتها، وتكافؤ المجازات، أي: لم يترجح بعضها على بعض، فإن لم يدل دليل على عدم إرادة الحقيقة تعين الحمل عليها، ولا إجمال إلا إذا عارضها مجاز راجح، فإن فيه الخلاف المعروف^(١).

حكم المجمل:

١- يجب اعتقاد أن مراد الشارع من المجمل حق، فلا يظنن أحدٌ أن ما نشأ عن لفظ المجمل من إبهام وخفاء يتعدى الاجتهاد إزالته قد جعله لفظاً مهماً، بل يجب الاعتقاد قبل البيان والتفسير أنه ينطوي على معانٍ وتفاصيل معينة يقصدها المشرع منه.

٢- يجب التوقف في حق العمل به إلى أن يتبيّن بيان من المجمل، وعلى المجتهد الاستفسار عنه أولاً، بمعنى طلب البيان من المجمل، ثم التأمل إن احتياج إليه.

وينبغي أن يعلم أن التوقف عن العمل بالمجمل إنما كان في عهد الرسالة، أما بعدها فقد حصل البيان.

٣- بعد البيان قد اتضحت حكم المجمل، فيجب العمل به.

المجمل بعد البيان:

(١) ينظر: نهاية السول (٥٠٩/٢).

البيان للمجمل إما أن يكون بياناً قطعياً، وإما أن يكون بياناً ظنياً، وإما أن يكون بياناً غير وافٍ.

١- فإن كان بيان المجمل وافياً بدليل قطعي التحق المجمل بالمفسر، وصار حكمه حكمه، ومن ذلك بيان الرسول ﷺ للصلوة والزكاة والصيام ونسك الحج، فإن البيان جاء وافياً قطعياً.

٢- إن كان البيان شافياً لكنه بدليل ظني (أي غير قاطع لاحتمال التأويل) فإن المجمل في هذه الحال يتحقق بالمؤول؛ لأن البيان بالدليل الظني لا يكفي وحده لإزالة الإجمال، بل يبقى اللفظ محتملاً للتأنويل، ويكون الشارع بهذا البيان قد فتح الباب أمام المجتهدين للتأنويل بالبيان والنظر.

مثال: المقدار الواجب مسحه من الرأس في الوضوء الذي ثبت بقول الله تعالى: ﴿وَأَمْسِحُوا بُرُءُ وَسِكْمٌ﴾^(١) فقد يُبين بما روي أن رسول الله ﷺ "تواضاً ومسح على ناصيته" أي مقدم رأسه، فإن الآية مجملة في مقدار ما يمسح من الرأس، وقد لحقها البيان بالحديث المذكور، وهو حديث آحاد يفيد الظن لا القطع، فلا مانع من التأويل، ولذا كان موضوع نظر الفقهاء واجتهادهم.

وإذا صار المجمل مؤولاًً وجوب العمل بما جاء في تأويل المجتهد.

٣- إن كان بيان المجمل ليس شافياً ولا قاطعاً لاحتمال التأويل، انتقل لفظ المجمل من حيز الإجمال إلى حيز الإشكال، وعنده يكون

(١) الآية رقم (٦) من سورة المائدة.

للمجتهد حق إزالة الغموض والخفاء بالبحث والتأمل من غير حاجة إلى استفسار الشارع وبيانٍ جديدٍ منه؛ لأن الشارع لما بين ما أجمله بعض التبيين، فتح الباب للبيان بالتأمل والاجتهاد^(١).

(١) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البذوي (٥٤/١)، ومباحث أصولية في تقسيمات الألفاظ (ص ٢٩٠)، والمناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي (ص ١٠٥).

القسم الرابع: المتشابه

المتشابه في اللغة:

والمتشابه لغة: متفاصل من الشبه والشبهة والشبيهة، وهو ما بينه وبين غيره أمر مشترك، يشتبه ويلتبس به، والمشتبهات من الأمور: المشكلات، والمتشابهات: المتماثلات.

واشتبهت الأمور وتشابهت: التبست لإشباه بعضها بعضاً، وشُبِّهَ عليه الأمر: لُبِّسَ عليه^(١).

المتشابه عند الحنفية:

المتشابه آخر أقسام المبهم عند الحنفية، وهو أشدّها خفاءً وإبهاماً، ولشدة خفائه جعلوه في مقابل المُحْكَم، الذي هو أكثر الألفاظ وضوحاً.

وقد مر المتشابه عند الحنفية بمرحلتين, ولذلك اختلف مفهومه عند المتقدمين عنه عند المتأخرین:

المرحلة الأولى: كان المتشابه فيها قائماً على المفهوم اللغوي، وهو الاحتمال، وتردد اللفظ بين معنيين أو أكثر. وتنتهي هذه المرحلة بانتهاء القرن الرابع الهجري، وكان من روادها الكرخي (٢٦٠ - ٣٤٠ هـ)، وتلميذه الجصاص (٣٠٥ - ٣٧٠ هـ).

فقد عرَّفَ الكرخي المُحْكَم بأنه: ما لا يحتمل إلا وجهاً واحداً.

(١) ينظر: أساس البلاغة لأبي القاسم الزمخشري، مادة (شبه) (٤٩٣/١)، والصالح، باب الهاء، فصل الشين، مادة (شبه) (٢٢٣٦/٦)، ولسان العرب، مادة (شبه) (٢١٨٩/٤)، والتحبير شرح التحرير (١٣٩٦/٣).

والمتشابه: ما يحتمل وجهين أو أكثر منهما.

وإذا كان المتشابه يحتمل أكثر من وجه، فيمكن إزالة خفائه بحمله على المحكم الذي لا يحتمل إلا وجهًا واحدًا، وبذلك يكون مجال وجوده وتطبيقه دائرة الأحكام التكليفية^(١).

ومن أمثلته عندهم: قول الله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ يَطْهُرُنَّ ﴾ قرئ بالتحقيق والتشديد في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرُنَّ فَإِذَا تَطَهَّرُنَّ فَأُتُوهُنَّ مِنْ حَيَّثُ أَمْرَكُمُ اللَّهُ ﴾^(٢)، فمن قرأها بالتحقيق أراد انقطاع الدم حيث لا يحتمل اللفظ غيره، ومن قرأها بالتشديد كان اللفظ محتملاً لانقطاع الدم والاغتسال؛ لأنَّه يقال: طهرت المرأة وتطهرت. بمعنى واحد، فلما احتمل معنيين وجوب حمله على ما لا يحتمل إلا وجهًا واحدًا، وهو انقطاع الدم^(٣).

المرحلة الثانية: وتقوم على عدم رجاء معرفة المتشابه لأحد من الأمة في الدنيا، أو رجاء معرفته للراسخين في العلم على الخلاف في ذلك، وتبدأ هذه المرحلة في القرن الخامس الهجري، وكان من روادها: الدبوسي (ت: ٤٣٠ هـ)، والبزدوي (٤٨٢ - ٤٠٠ هـ)، والسرخيسي (ت: ٤٨٣ هـ) وغيرهم، ولم يعد مفهوم المتشابه على ما كان عليه في المرحلة السابقة.

(١) ينظر: الفصول في الأصول للجصاص (٣٧٣/١)، وتفسیر النصوص في الفقه الإسلامي (٣١١/١)، ومباحث أصولية في تقسيمات الألفاظ (ص ٢٩٥).

(٢) الآية رقم (٢٢٢) من سورة البقرة.

(٣) ينظر: الفصول في الأصول للجصاص (٣٧٥/١).

وعلى هذا عَرَفَهُ السُّرْخُسِيُّ بِأَنَّهُ: مَا انْقَطَعَ رَجَاءُ مَعْرِفَةِ الْمَرَادِ مِنْهُ لِمَنْ اشْتَبَهَ فِيهِ عَلَيْهِ.

ثُمَّ قَالَ: وَالْحُكْمُ فِيهِ اعْتِقَادُ الْحَقِيقَةِ، وَالتَّسْلِيمُ بِتَرْكِ الْطَّلْبِ وَالاشْتِغَالِ بِالوُقُوفِ عَلَى الْمَرَادِ مِنْهُ.

وَلِذَلِكَ كَانَ مَجَالُ وُجُودِهِ فِي بَعْضِ مَسَائلِ الاعْتِقَادِ وَأَصْوَلِ الدِّينِ، وَلَا يُوجَدُ فِي آيَاتٍ أَوْ أَحَادِيثِ الْأَحْكَامِ؛ إِذَا لَمْ يَكُنْ فِيهَا لِفْظٌ مُتَشَابِهٌ لِسَبِيلِ إِلَى عِلْمِ الْمَرَادِ مِنْهُ^(١).

وَمِنْ أَمْثَلَتِهِ عَنْهُمْ: الْحُرُوفُ الْمُقْطَعَةُ الَّتِي بَدَأَتْ بِهَا بَعْضُ سُورِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، فَإِنَّهَا لَا تَدْلِي بِنَفْسِهَا عَلَى الْمَرَادِ مِنْهَا، وَلَمْ يَتَفَسَّرْ بِكِتَابٍ وَلَا سَنَةً، فَهِيَ مِنَ الْمُتَشَابِهِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَرَادِهِ^(٢).

حُكْمُ الْمُتَشَابِهِ:

اِخْتَلَفَ الْأَصْوَلِيُّونَ فِي هَذِهِ الْمُسَأَّلَةِ، وَفِيمَا يُلَيِّ بِيَانِهَا:
أَوْلًا: تَحْرِيرُ مَحْلِ النِّزَاعِ فِي الْمُسَأَّلَةِ:

لَا خَلَافٌ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ فِي وَقْوَعِ الْمُتَشَابِهِ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَقَدْ صَرَحَ الْقُرْآنُ بِذَلِكَ كَمَا فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ أَيَّتِ مُحَمَّدٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَآخَرُ مُتَشَدِّهِنَّ فَمَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَبَعُونَ مَا

(١) يُنْظَرُ: أَصْوَلُ السُّرْخُسِيِّ (١٦٩/١)، وَمِيزَانُ الْأَصْوَلِ (ص ٣٥٨)، وَأَصْوَلُ الْفَقَهِ لِلْأَمْشِيِّ (ص ٧٨)، وَكَشْفُ الْأَسْرَارِ عَنْ أَصْوَلِ الْبَزْدُوِيِّ (٥٥/١)، وَفَتْحُ الْغَفارِ (١٢٩/١)، وَتَقْسِيمَاتُ أَصْوَلِيَّةٍ فِي مِبَاحِثِ الْأَلْفَاظِ (ص ٢٩٦).

(٢) يُنْظَرُ: الْمَعْنَى لِلْخَبَازِيِّ (ص ١٢٩)، وَفَتْحُ الْغَفارِ (١٢٩/١).

تَشَبَّهَ مِنْهُ أَبْيَاعَةُ الْفِتْنَةِ وَأَبْيَاعَةُ تَأْوِيلِهِ، وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّسُولُونَ فِي الْعِلْمِ
يَقُولُونَ إِمَانًا بِهِ، كُلُّ مَنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَدْكُرُ إِلَّا أُفْلُوا أَلَّا لَبَّيْ ﴿١﴾.

وأتفق العلماء من السلف والخلف على أن إدراك حقيقة المراد من المتشابه مستحيل.

واختلفوا في المتشابه: هل هو مما يمكن الاطلاع على علمه بالتأويل، أو لا يعلمه إلا الله تعالى؟ على قولين^(٢).

وذهب إمام الحرمين، وابن برهان، والمازري إلى أن محل الخلاف إنما هو فيما لا يتعلق به أحكام التكليف، وأما ما يتعلق به تكليف وتعبد فلا يصح أن يقال فيه ذلك^(٣).

ثانياً: أقوال الأصوليين في المسألة:

اختلف الأصوليون في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: اعتقاد أن المراد به حق، والإيمان به واجب، وأنه من عند الله تعالى، ثم الإقرار بالعجز عن إمكان إدراك حقيقة المراد منه، والتسليم والتفويض إلى الله تعالى، والتوقف عن طلب المراد منه في الدنيا؛ لأن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله تعالى.

(١) الآية رقم (٧) من سورة آل عمران.

(٢) ينظر: الإنقاذ في علوم القرآن (٤/١٣٣٩)، وفتح الغفار (١١٢٩)، وإرشاد الفحول (١٤٩/١)، والمناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي (ص ١٢٥)، وتأويل النصوص في الفقه (ص ١٠٢).

(٣) ينظر: البرهان (١/٤٢٥) فقرة (٣٢٦)، والوصول إلى الأصول (١١٥/١)، وإيضاح المحسوب من برهان الأصول (ص ٣١٥).

ويكون الوقف على ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ لفظاً ومعنى، لا على ﴿وَالرَّسُخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾، والواو في ﴿وَالرَّسُخُونَ﴾ للاستئناف.

وهو قول عامة الصحابة والتابعين^(١)، قال به أبي بن كعب، وعائشة، وعروة بن الزبير، رواية عن ابن عباس، وبه قال الحسن^(٢).

وبه قال الحنفية^(٣)، وكثير من الشافعية^(٤)، وهو مذهب الحنابلة^(٥)، وحكاه جلال الدين المحملي عن جمهور العلماء^(٦).

القول الثاني: اعتقاد أن المراد به حق، والإيمان به واجب، وأنه من عند الله تعالى، ولا يجب التوقف عن طلب المراد منه؛ بل الراسخون في العلم، المتمكنون منه يمكنهم أن يعلموا تأويل المتشابه بالتأمل ظناً، ثم التسليم آخر الأمر إلى الله تعالى.

فلم ينزل الله في القرآن شيئاً إلا وقد جعل للعلماء طريقاً إلى معرفته.

(١) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي (٥٥/١)، وفصل البدائع في أصول الشرائع (٩٢/١)، والآيات البينات على جمع الجوامع، لابن قاسم العبادي (٣١٨/١).

(٢) ينظر: تفسير البغوي، المسمى معالم التنزيل في تفسير القرآن للبغوي (١٠/٢).

(٣) ينظر: أصول السرخي (١٦٩/١)، وميزان الأصول (ص ٣٦١)، والكاففي شرح البزدوي (٢٣٩/١)، والتيسير في قواعد علم التفسير لمحي الدين محمد بن سليمان الكافيجي الحنفي (ص ٤٠)، وفتح الغفار (١٢٩/١).

(٤) ينظر: تشنيف المسماع بجمع الجوامع (٣٤٤/١)، والبحر المحيط في أصول الفقه (٤٥٢/١).

(٥) ينظر: العدة (٦٨٩/٢)، والتمهيد في أصول الفقه (٩٩/١)، وأصول الفقه لابن مفلح (٣١٦/١)، وقواعد الاستنباط من ألفاظ الأدلة عند الحنابلة (ص ٧٣).

(٦) ينظر: البدر الطالع في شرح جمع الجوامع للمحملي (١٨١/١).

وعلى هذا تكون الواو في قوله تعالى: ﴿وَالرَّسُولُونَ﴾ للعطف. وهو رواية عن ابن عباس، وبه قال مجاهد.

وهو قول بعض الأصوليين، كالباقلاني، وأبي الحسن الأشعري، والشيرازي، والأمدي، وصححه الخطيب البغدادي، والنوي، وهو قول المعتزلة^(١).

القول الثالث: التفصيل في المسألة، وهو أن يكون في المتشابه ما لا يعلمه إلا الله، ويكون الغرض منه الإيمان به، وأنه من عند الله.

وكذلك من المتشابه ما يجوز أن يختص بمعرفته بعض الراسخين في العلم، ويختفي على من دونهم.

وهو قول ابن جرير الطبرى^(٢)، وأبي بكر الصيرفى^(٣)،

(١) ينظر: الفقيه والمتفقه (٢١١/١)، والتقريب والإرشاد (٣٣٢/١)، والإحكام في أصول الأحكام للأمدي (٢٢٥/١)، وشرح النوى لصحيح مسلم (٣٣٣/٦)، والبحر المحيط (٤٥٢/١) وكشف الأسرار عن أصول البزدوى (٥٦/١)، وفصل البدائع في أصول الشرائع (٩٢/١).

(٢) يرى الطبرى أن وجوه التأويل ثلاثة:
الأول: أنّ ما أنزل الله من القرآن على نبيه ﷺ ما لا يُؤْتَ إِلَيْهِ عِلْمٌ تأويلاً إِلَّا بيان الرسول ﷺ، وذلك تأويل جميع ما فيه من وجوه أمره - واجبه ونَدِّيه وإرشاده - وصنوف نهيه، ووظائف حقوقه وحدوده، ومبان فرائضه، ومقادير اللازم بعض خلقه لبعض، وما أشبه ذلك من أحكام آيه التي لم يدرك علمها إلا بيان رسول الله ﷺ لأمتها. وهذا وجہ لا يجوز لأحد القول فيه إلا بيان رسول الله ﷺ له تأويلاً بنصّ منه عليه، أو بدلالة قد نصبها، دالّة أمتّه على تأويله.

الثاني: أنّ منه ما لا يعلم تأويلاً إِلَّا الله الواحد القهار، وذلك ما فيه من الخبر عن آجال حادثة، وأوقات آتية، كوقت قيام الساعة، والنفح في الصور، ونزل عيسى بن مريم، وما =

أشبه ذلك؛ فإن تلك أوقات لا يعلم أحد حدوتها، ولا يعرف أحد من تأويتها إلا الخبر بأشراطها، لاستئثار الله بعلم ذلك على خلقه. وبذلك أنزل ربنا محكم كتابه، فقال: ﴿يَسْأَلُونَكُمْ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَلَهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّهِ لَا يُحَلِّهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُولُتُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بِغَنَّةٍ يَسْأَلُونَكُمْ كَانَكُمْ حَفِيْظَةً عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلِكُنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾. وكان نبينا محمد صلى الله عليه وسلم إذا ذكر شيئاً من ذلك، لم يدل عليه إلا بأشراطه دون تحديده بوقته... .

الثالث: وأن منه ما يعلم تأويلاً كُلُّ ذي علم باللسان الذي نزل به القرآن، وذلك إقامة إعرابه، ومعرفة المسميات بأسمائها الالزمة غير المشتركة فيها، والمواصفات بصفاتها الخاصة دون ما سواها، فإن ذلك لا يجهله أحد منهم، وذلك كسامعٍ منهم لو سمع تاليًا يتلو: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ لم يجعله أنّ معنى الإفساد هو ما ينبغي تركه مما هو مضرة، وأن الإصلاح هو ما ينبغي فعله مما منفعة، وإن جهل المعاني التي جعلها الله إفساداً، والمعاني التي جعلها الله إصلاحاً.

ينظر: تفسير الطبرى (٧٣/١).

(١) قال الصيرفي: المتشابه على ضربين: ضرب استئثر الله بعلمه، وانفرد بمعرفة تأويله، وضربي يعلمه العلماء.

والدليل على الضرب الأول: قوله: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ إِيمَانٌ مُّحَكَّمٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَآخِرُ مُتَشَدِّهِمْ فَمَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّهِمُونَ مَا تَشَبَّهُ مِنْهُ أَبْتِغَاهُ الْقِسْطَةُ وَأَبْتِغَاهُ تَأْوِيلُهُ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلُهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّسُولُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ إِيمَانًا بِهِ﴾. فمعنى أن يكون يعلم تأويلاً للمتشابه إلا الله، وابتداً بعد ذلك الكلام بقوله: ﴿وَالرَّسُولُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ إِيمَانًا بِهِ﴾.

والدليل على الضرب الثاني: حديث النعمان بن بشير رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «الحلال بين، والحرام بين، وبين ذلك أمور مشتبهات لا يعلمها كثير من الناس». فدلّ على أن القليل من الناس يعلم المشتبهات.

ينظر: الفقيه والمتفقه (٢١٠/١).

والخطابي^(١)، والراغب الأصفهاني^(٢).....

(١) يرى الخطابي أن المتشابه على ضربين، فقال: أما المتشابه فقد اختلفت الأقوایل فيه، وجماعها: ما اشتبه منها، فلم يتلق معناه من لفظه، ولم يدرك حكمه من تلاوته، وذلك على ضربين:

ما إذا رُدَ إلى المحكم واعتبر به عُقل مراده، وعُلم معناه.

والضرب الآخر: هو ما لا سبيل إلى معرفة كنهه والوقوف على حقيقته، ولا يعلمه إلا الله عَزَّوجَلَّ، وهو الذي يتبعه أهل الزيف، ويطلبون سرَّه، ويتبعون تأويله، ويكثر خوضهم في ذلك، فلا يبلغون كنهه، ويرتابون بأمره فيفتتنون به، وهو الذي أُشير إليه بقوله: «إِذَا رأَيْتُ الَّذِينَ يَتَبَعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ سَمَاهُمُ اللَّهُ فَاحْذَرُهُمْ».

ومعنى ذلك: كُلُّ شيء استأثر الله بكتبه علمه، وتعبدنا بظاهرِ منه، وذلك كالإيمان بالقدر والمشيئة، وعلم الصفات ونحوها من الأمور التي لم يُطلع على سرها، ولم يكشف لنا عن معنِّيها، فالغالبي في طلب علمها، والباحث عن عللها طالب للفتنة ومتبع لها؛ لأنَّه غير مدرك شاؤها، ولا متَّه إلى حدٍ منها تسكن إليه نفسه، ويطمئن به قلبه، وينشرح له صدره، وذلك أمر لم يُكلِّفه، ولم يُبعد به، فالخوض فيه عدوان، والتعرض له فتنة، والعلماء الراسخون في العلم يقولون: ﴿أَمَّا مَا يَبَرُّ﴾ اطلعنا على كنه حقيقته أم لا ﴿كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا﴾. أي: جائز أن يتبعنا الله بما هذا سبيله من العلم، غير مستحيل ذلك في الحكمة، فيسسلم الأمر، ولا يتعدى الحد.

ينظر: أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري لأبي سليمان الخطابي (١٨٢٥/٣).

(٢) يرى الراغب الأصفهاني أن المتشابه ثلاثة أنواع، فقال: جميع المتشابه على ثلاثة أضرب:

ضرب لا سبيل للوقوف عليه، كوقت الساعة، وخروج دابة الأرض، وكيفية الدابة، ونحو ذلك.

وضرب للإنسان سبيل إلى معرفته، كالألفاظ الغربية والأحكام العلقة.

وضرب متعدد بين الأمرين، يجوز أن يختص بمعرفة حقيقته بعض الراسخين في العلم، ويختفي على من دونهم، وهو الضرب المشار إليه بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ لابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «اللَّهُمَّ فَقِهْهُ فِي الدِّينِ وَعُلِّمْهُ التَّأْوِيلَ».

والغزالى^(١)، وابن تيمية^(٢)، والشاطبى^(٣).

ثم قال: وإنْ عَرِفْتُ هَذِهِ الْجَمْلَةَ غُلْمَانَ الْوَقْفِ عَلَى قَوْلِهِ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾، وَوَصَلَهُ بِقَوْلِهِ: ﴿وَالرَّسِحُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ جائز، وأنَّ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا وجْهًا حَسِبَمَا دَلَّ عَلَيْهِ التَّفَصِيلُ الْمُتَقْدِمُ.

ينظر: المفردات في غريب القرآن (ص ٤٤) بتصريف.

(١) قال الغزالى: فإن قيل: قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِحُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ الواو للعطف، أم الأولى الوقف على ﴿الله﴾؟

قلنا: كل واحد محتمل، فإن كان المراد به وقت القيامة فالوقف أولى، وإلا فالعطف؛ إذ الظاهر أن الله تعالى لا يخاطب العرب بما لا سبيل إلى معرفته لأحد من الخلائق.

ينظر: المستصفى (٢٠٣/١).

(٢) يرى ابن تيمية، أن المتشابه على نوعين:

الأول: المتشابه في نفسه: وهو ما استأثر الله بعلم تأويله دون سائر حلقه، فيكون الوقف على لفظ الجلاله (الله) في الآية.

الثاني: المتشابه الإضافي: والمقصود به ما يشتبه معناه ويشكل على بعض الناس، فكثيراً ما يشتبه على الرجل ما لا يشتبه على غيره، وهو ما يعرف الراسخون في العلم تفسيره أو تأويله، وهو نسبي، أي بالإضافة والنسبة إلى العقول.

قال ابن تيمية: إذا كانت الآيات مما علمنا معناها لم تكن متشابهة عندنا، وهي متشابهة عند من احتج بها، وكان عليه أن يردها هو إلى ما يعرفه من المحكم... وعلى هذا فالراسخون في العلم يعلمون تأويل هذا المتشابه الذي هو تفسيره، وأما التأويل الذي هو الحقيقة الموجودة في الخارج فتلك لا يعلمها إلا الله.

ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (١٧/٣٨١)، وتأويل النصوص في الفقه الإسلامي (١٠٧).

(٣) لم يبعد الشاطبى كثيراً عن منهج ابن تيمية، حيث قال: المتشابه الواقع في الشريعة على ضربين: أحدهما حقيقي، والآخر إضافي:

فال الأول هو المراد بالآية، ومعناه راجع إلى أنه لم يجعل لنا سبيلاً إلى فهم معناه، ولا نصب لنا دليلاً على المراد منه... ولا يكون إلا فيما لا يتعلق به تكليف سوى مجرد

سبب الخلاف في المسألة:

منشأ الخلاف في المسألة: الاختلاف في (الواو) في قول الله تعالى:

﴿وَالرَّسُحُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ هل هي للعطف أو للاستئناف؟

فمن قال بالاستئناف اعتبر قوله تعالى: ﴿وَالرَّسُحُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ جملة

الإيمان به.

والثاني: وهو ما ليس بداخل في صريح الآية، وإن كان في المعنى داخلاً فيه؛ لأنَّه لم يصر متشابهاً من حيث وضع في الشريعة من جهة أنه قد حصل بيانه في نفس الأمر، ولكن الناظر قصر في الاجتهاد أو زاغ عن طريق البيان اتباعاً للهوى؛ فلا يصح أن ينسب الاشتباه إلى الأدلة، وإنما ينسب إلى الناظرين التقصير أو الجهل بموقع الأدلة؛ فيطلق عليهم أنهم متبعون للمتشابه.

وقال أيضاً: معنى المتشابه: ما أُشكل معناه، ولم يُبيَّن مغزاه، سواء كان من المتشابه الحقيقي - كالمجمل من الألفاظ وما يظهر من التشبيه - أو من المتشابه الإضافي، وهو ما يحتاج في بيان معناه الحقيقي إلى دليل خارجي، وإن كان في نفسه ظاهر المعنى لبادي الرأي، كاستشهاد الخوارج على إبطال التحكيم بقوله: ﴿إِنَّ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ فإن ظاهر الآية صحيح على الجملة، وأما على التفصيل فمحاجة إلى البيان، وهو ما تقدم ذكره لابن عباس رضيَ الله عنهما؛ لأنَّه بين أن الحكم لله تارة بغير تحكيم؛ لأنَّه إذا أمرنا بالتحكيم فالحكم به حكم الله.

وقرَّ الشاطبي أن المتشابه الإضافي هو الذي يدخله التأويل، ويجب على العلماء طلب تأويله لبيانه بالأدلة الصحيحة، فقال: تسليط التأويل على المتشابه فيه تفصيل، فلا يخلو أن يكون من المتشابه الحقيقي، أو من الإضافي، فإنَّه من الإضافي؛ فلا بد منه إذا تعين بالدليل، كما يَبَيَّنُ العام بالخاص، والمطلق بالمقيد، والضروري بالحاجي، وما أشبه ذلك ...

وأما إن كان من الحقيقي؛ فغير لازم تأويله.

ينظر: المواقفات (٣١٥/٣) و(٣٢٨/٣)، والاعتراض (٧٣٦/٢).

مبتدأة لا معطوفة، وألزم بالوقف على لفظ الجلاله، فكان الله تعالى وحده هو المستأثر بعلم تأویل المتشابه.

ومن اعتبرها للعطف قال: إن الراسخين في العلم يمكنهم أن يعلموا تأویله^(١).

الأدلة وما ورد عليها من مناقشات

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: أن سياق الآية دلّ على ذمّ مبتغي تأویل المتشابه ذماً مطلقاً؛ لأنهم وصفوا بزيغ القلوب، وابتغاء الفتنة، وقد صرّحت السنة بذمّهم، فعن أم المؤمنين عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: (سئل رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن هذه الآية: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَبَ مِنْهُ إِيمَانٌ مُّحَكَّمٌ﴾ فقال: "إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذي سمي الله فاحذروهم".

وإذا ثبت بالكتاب والسنة أن متّبع المتشابه مذموم، فلو كان تأویل المتشابه معلوماً للراسخين في العلم لكان مبتغيه ممدوحاً لا مذموماً^(٢).

الدليل الثاني: أن كتاب الله تعالى اشتمل على حروف الهجاء، مثل:

(١) ينظر: الإتقان في علوم القرآن (٤/١٣٣٩)، وتفسير النصوص في الفقه الإسلامي (١/٣١٧)، والمناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي (ص ١٢٥)، وتأویل النصوص في الفقه الإسلامي (ص ١٠٢).

(٢) ينظر: إيضاح المحسول من برهان الأصول (ص ٣١٥)، وروضة الناظر (١/٢٨٠)، والكافي شرح البزدوي (١/٢٣٩)، وشرح مختصر الروضة (٢/٥٤)، وأصول الفقه لابن مفلح (١/٣١٨).

﴿كَهِيَعَص﴾^(١) و﴿حَمَ عَسَق﴾^(٢) وأمثال هذه الحروف غير مفهومة المعنى في لغة العرب^(٣).

واعتُرض ذلك بأن العلماء اختلفوا في معنى حروف الهجاء التي في أوائل السور على أقوال كثيرة، منها: أن كل حرف منها يدل على اسم الله تعالى، فالكاف من الكافي، والهاء من الهادي، والياء من حكيم، والعين من علیم، الصاد من صادق.

وقيل: إنها ذُكرت في أوائل السور استيقافاً للمشركين من العرب حتى يسمعوا ما بعدها من معجزات القرآن.

وقيل: إنها ذُكرت إفساداً لحساب اليهود؛ لأنهم جعلوا كل حرف من هذه الحروف علماً على عدد من السنين، فلما كثرت الحروف عليهم اختلط الحساب، وزعموا أن تلك السنين هي مدة بقاء الإسلام^(٤).

وأجيب عن هذا بأن قولهم: إن كل حرف يدل على اسم من أسماء الله تعالى. فهذا غير معلوم في نفسه عند العرب؛ فإن الحرف الواحد ليس موضوعاً للدلالة على اسم.

وأما قولهم: إنها إفساد لحساب اليهود. فإن هذا إنما يستقيم في

(١) الآية رقم (١) من سورة مريم.

(٢) الآياتان رقم (١ و ٢) من سورة الشورى.

(٣) ينظر: الوصول إلى الأصول (١١٤/١)، والإبهاج في شرح المنهاج (٩٢٧/٣).

(٤) ينظر: الفقيه والمتفقه (٢١١/١)، والمستصفى (٢٠٣/١)، والواضح في أصول الفقه

(١٦٩/١)، والوصول إلى الأصول (١١٤/١)، ولباب المحسوب في علم الأصول

(٢٨٦/١).

الحروف التي أنزلت ثانيةً، فأما ما أنزلت أولاً فلم يتقدمه حساب حتى يكون مفسداً له.

وأما قولهم: إنه قصد به الاستيقاف. فهذا باطل؛ فإن من السور نزل في أوله حرف واحد، وهو ﴿ت﴾^(١) و﴿ص﴾^(٢) وهذا ليس فيه مما ذكروا من الاستيقاف لقصر زمانه^(٣).

الدليل الثالث: أن الله عَزَّوجَلَّ تعبد عباده من كتابه بما لا يعلمون، وهو المتشابه، كما تعبدهم من دينه بما لا يعقلون، وهو التعبدات، ولأن العبادة فرع القرآن؛ إذ به ثبتت، والقرآن فرع الذات؛ إذ هو صفتها وعنها صدر، وكما أن من الذات ما يعقل، وهو وجودها، وما لا يعقل، وهو ماهيتها التي هي بها هي، فكذا يجوز أن يكون في فرعها وفرع فرعها ما يُفهِّم وما لا يُفهِّم^(٤).

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: أن الله تعالى لم ينزل كتابه إلا ليُعمل به، ويُفهِّم معناه، قال الله تعالى: ﴿كَتَبْ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَرَّكٌ لِّدَبَرُوا مَا إِنْتَ مَعَهُ﴾^(٥).

(١) الآية رقم (١) من سورة القلم.

(٢) الآية رقم (١) من سورة ص.

(٣) ينظر: الوصول إلى الأصول (١١٥/١).

(٤) ينظر: الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية (٣٧٧/١).

(٥) الآية رقم (٢٩) من سورة ص، وتمامها قول الله تعالى: ﴿كَتَبْ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَرَّكٌ لِّدَبَرُوا مَا إِنْتَ مَعَهُ وَلَنَذَكَرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾.

وقال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيًّا مُّبِينٍ﴾^(١) والمبين: الظاهر.

وقال: ﴿بِكِتَابٍ فَصَلَّنَاهُ عَلَىٰ عَلِمٍ﴾^(٢). فوصف جميعه بالتفصيل والتبيين.

وقال تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(٣). ولا يجوز أن يبين ما لم يعلم. وإذا جاز أن يعرفه الرسول ﷺ، فالرسول لم يكتم من العلم عن الأمة شيئاً من فهم كتاب ربه تعالى.

ولأن المفسرين لم يتوقفوا عن شيء في القرآن لم يفسروه بحجة أنه لا يعلم تأويله إلا الله، وكان ابن عباس يقول: (أنا ممن يعلم تأويله).

وقال مجاهد: (الراسخون في العلم يعلمون تأويله، ويقولون آمنا به)^(٤).

الدليل الثاني: أن تسميتهم راسخين في العلم يقتضي علمهم بتأويل المتشابه، وإلا لم يكن لهم فضيلة على العامة؛ لأن الجميع يقولون:

﴿ءَمَّا مَنَّا بِهِ﴾.

فإن قيل: لو كان الأمر كذلك لقال: ويقولون آمنا به.

(١) الآية رقم (١٩٥) من سورة الشعراء.

(٢) الآية رقم (٥٢) من سورة الأعراف، وتمامها قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ حِتَنَهُمْ بِكِتَابٍ عَلَىٰ عَلِمٍ هُدَىٰ وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾.

(٣) الآية رقم (٤٤) من سورة النحل، وتمامها قول الله تعالى: ﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَالْأَثِيرِ وَأَنَّا إِلَيْكَ الْذِكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَنْفَكِرُونَ﴾.

(٤) ينظر: الفقيه والمتفقة (١/٢١٢)، والتحقيق والبيان في شرح البرهان (٢/١٩٤)، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي (١/٥٦).

فالجواب: أنه قد يجوز حذف واو النسق. وقيل: إنه في معنى الحال، فكأنه قال: والراسخون في العلم قائلين: ﴿أَمَّا بِهِ﴾ كأنهم يعلمونه في حال إيمانهم به^(١).

الدليل الثالث: أن كتاب الله تعالى لو اشتمل على غير مفهوم لكان ذلك تكليف المحال؛ لأن المخاطبين لا يعلمون مراد الله تعالى بذلك، والله تعالى يقول في كتابه: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ﴾^(٢) والبيان لابد وأن يكون مفهوماً^(٣).

كما أنه يبعد أن يخاطب الله عباده بما لا سبيل لأحد من الخلق إلى علمه^(٤).

ويناقش ذلك بأنه غير مسلم؛ لأنه يجوز أن يكلف الله عباده بالإيمان بما لا يطمعون على تأويله؛ ليختبر طاعتهم كما قال تعالى: ﴿وَلَنْ يُلْبُطُنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ﴾^(٥)، وقال: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقِلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ﴾^(٦).

(١) ينظر: العدة (٦٩٢/٢)، والفقيه والمتفقه (١/٢١٢)، وشرح مختصر الروضة (٢/٥٧).

(٢) الآية رقم (١٣٨) من سورة آل عمران، وتمامها قول الله تعالى: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمُوعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ﴾.

(٣) ينظر: الوصول إلى الأصول (١/١١٤).

(٤) ينظر: التقريب والإرشاد (١/٣٢٢)، والبرهان (١/٤٢٥)، وشرح النووي على صحيح مسلم (١/٣٣٣)، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب (ص ١٠٠).

(٥) الآية رقم (٣١) من سورة محمد.

(٦) الآية رقم (١٤٣) من سورة البقرة.

وقال: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْرِّثْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ﴾^(١).

وكما اختبرهم بالإيمان بالحروف المقطعة مع أنه لا يعلم معناها^(٢).

القول الراجح:

بعد ذكر الأقوال وأدلتها يتضح أن القول الراجح هو القول بالتفصيل، وعليه فلا ينكر أن يكون في المتشابه ما لا يعلمه إلا الله، ويكون الغرض منه الإيمان به، وأنه من عند الله.

كما أنه لا ينكر أن من المتشابه ما يجوز أن يختص بمعرفته بعض الراسخين في العلم، ويخفى على من دونهم؛ وذلك لأن الجمع بين الدليلين ما أمكن أولى من إعمال أحدهما وإهمال الآخر.

ولأن القول بتأويل المتشابه مطلقاً يؤدي إلى انتشار التأويلات الفاسدة للمسائل التي تقصر أفهم البشر عن العلم بها.

قال الشوكاني: وليس ما ذكرناه من عدم جواز العمل بالمتشابه لعنة كونه لا معنى له؛ فإن ذلك غير جائز، بل لعنة قصور أفهم البشر عن العلم به، والاطلاع على مراد الله منه، كما في الحروف التي في فواتح السور؛ فإنه لا شك أن لها معنى لم تبلغ أفهمانا إلى معرفته؛ فهي مما استأثر الله بعلمه^(٣).

كما أن القول بتأويل المتشابه تأويلاً يحتمله اللفظ على وفق ضوابط

(١) الآية رقم (٦٠) من سورة الإسراء.

(٢) ينظر: الواضح في أصول الفقه (١٧٢/١)، وروضة الناظر (٢٨١/١)، والكافي شرح البزدوي (٢٤١/١)، وشرح مختصر الروضة (٤٦/٢).

(٣) إرشاد الفحول (١٥٠/١).

وشروط التأويل الصحيح يحقق النفع باستمرار الاجتهاد بمنهج التأويل الصحيح، ودفع ضرر التأويلات الفاسدة.

حكمة وجود المتشابه في القرآن الكريم:

لوجود المتشابه في القرآن الكريم حِكْمَ كثيرة، منها ما يلي:

- ١- رحمة الله بالإنسان الضعيف الذي لا يطيق معرفة كل شيء، لذا فقد حجب الله عنه معرفة الساعة حتى لا يفتنه الخوف والهلع لو أدرك بالتحديد شدة قربها منه.
- ٢- الابتلاء والاختبار: أيؤمن الإنسان بالغيب ثقة بخبر الصادق أم لا؟ فالذين اهتدوا يقولون: آمنا، وإن لم يعرفوا على التعين، والذين في قلوبهم زيف يكفرون به.
- ٣- إقامة الدليل على عجز الإنسان وجهله مهما عظم استعداده، وغزر علمه، وإقامة شاهد على قدرة الله الخارقة، وأنه وحده الذي أحاط بكل شيء علمًا.
- ٤- اشتمال القرآن على المحكم والمتشابه يجعل الناظر فيه مضطراً إلى تحصيل علوم كثيرة، مثل اللغة والنحو وأصول الفقه، مما يعينه على النظر والاستدلال، فكان وجود المتشابه سبباً في تحصيل هذه العلوم.
- ٥- باشتمال القرآن على المحكم والمتشابه، يضطر الناظر والباحث فيه إلى الاستعانة بالأدلة العقلية، فيتخلص من ظلمة التقليد، وفي ذلك تنويه بشأن العقل، والتعويم عليه، ولو كان القرآن الكريم كله محكمًا

لما احتاج الناظر فيه إلى الدلائل العقلية، ولظل العقل مهملاً^(١).

(١) ينظر: دراسات أصولية في القرآن الكريم (ص ٢٨٢)، ومباحث أصولية في تقسيمات الألفاظ (ص ٣٠٢).

ال التقسيم الرابع

تقسيم اللفظ باعتبار كيفية دلالته على المعنى

قسم الحنفية طرق دلالة اللفظ على الحكم إلى أربعة أقسام، وهي:
دلالة العبارة، دلالة الإشارة، دلالة النص، دلالة الاقتضاء.

والمراد من اللفظ هنا ما يفهم منه المعنى، سواء كان ظاهراً، أو نصاً، أو مفسراً، أو مُحْكماً.

ويحصر الحنفية طرق الدلالة بما دل عليه اللفظ في محل النطق، أما ما يكون وراء المنطوق فلا يعتدون به، وذلك لأنّ الحكم من مفهوم المخالفة، أو أخذه من حمل المطلق على المقيد في بعض الحالات.

ووجه الحصر عند الحنفية في هذه الطرق الأربع: أن دلالة اللفظ على الحكم: إما أن تكون ثابتة باللفظ نفسه، أو لا تكون ثابتة باللفظ نفسه.

والدلالة التي تثبت باللفظ نفسه: إما أن تكون مقصودة منه فهي العبارة، ويسمونها عبارة النص.

فإن كانت غير مقصودة فهي الإشارة، ويسمونها إشارة النص.
 وإن كانت الدلالة لم تثبت باللفظ نفسه: فـإما أن تكون مفهومـة من اللغة، ويسمونها دلالة النص.

أو تكون مفهومـة من الشرع، ويسمونها دلالة الاقتضاء.

وينبغي أن يعلم أن الأحكام الثابتة بالدلائل الأربع السابقة تكون

ثابتة بظاهر النص، وليس بالقياس والرأي، فالنص التشريعي بذاته دلّ عليها بإحدى الطرق السابقة^(١).

وهذه الدلالات الأربع تدل على الحكم الشرعي على وجه القطع واليقين، إلا إذا وجد ما يصرفها إلى الظن كالشخص أو التأويل؛ لأن الحكم الثابت بها يثبت بنفس اللفظ، أو العلة المفهومة منه لغة، أو مما تقتضيه ضرورة صدق الكلام وصحة معناه.

وهذه الدلالات مرتبة بحسب قوتها، فعبارة النص هي الأقوى، ثم الإشارة، ثم الدلالة، ثم الاقتضاء، وإذا وقع تعارض بينها يرجح الأقوى فالأقوى^(٢).

(١) ينظر: تقويم الأدلة (ص ٢٣١)، وأصول السرخسي (٢٣٦/١)، وشرح التلویح على التوضیح (١/٥٣٠)، وتفسیر النصوص في الفقه الاسلامي (٤٦٦/١).

(٢) ينظر: الوجيز في أصول الفقه الاسلامي (١٤٧/٢).

القسم الأول: دلالة العبارة

تعريف دلالة العبارة:

هي دلالة اللفظ على الحكم المسوق له الكلام أصلية أو تبعاً، بلا تأمل.

فتعتبر دلالة صريحة بلا نظر ولا بحث، وهي دلالة على ما سبق لأجله الكلام، سواء سيق له أصلية أو تبعاً.

وبهذا يعلم أن عبارة النص^(١) هي المعنى الذي يتadar فهمه من الصيغة، ويكون مقصوداً أصلية أو تبعاً، ويطلق عليه المعنى الحرفي للنص.

فإذا قصد المشرع إلى معنى أو حكم، فأورد نصاً يعبر عن هذا الحكم المقصود، كان ذلك النص عبارة فيه؛ لوجود القصد إليه، وسوق الكلام أو تشرع النص من أجله.

وقد يشتمل النص على حكمين أو أكثر، ويقوم الدليل على أن كلاًّ منهما مقصود، ولكن بعضها مقصود أولاً وبالذات، والآخر مقصود تبعاً، جيء به كتمهيد للمعنى الأول، فالنص يعتبر عبارة فيهما.

أمثلة دلالة العبارة:

أمثلتها كثيرة لا تحصى؛ لأن هذا هو ما يريده الشارع من صياغة

(١) ليس المقصود بالنص هنا معناه الأصولي الذي سبق بحثه قبل ذلك، وإنما المقصود هنا معناه في العرف العام، وهو كل لفظ مفهوم المعنى، سواء أكان ظاهراً أم مفسراً أم نصاً، حقيقة أو مجازاً، خاصاً أو عاماً.

النص وألفاظه وأسلوبه، وأنه قصد به حكمًا خاصًا، فكل نص تشريعي له معنى يدل عليه، لكن قد يكون مقصودًا أصلًا، أو تبعًا، ولذلك أمثلة:

المثال الأول: قال الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَمَ الرِّبَا﴾ فهذه العبارة في الآية تدل دلالة ظاهرة على معنيين:

أحدهما: التفرقة بين البيع والربا، ونفي المماثلة بينهما، وهذا مقصود من السياق أصلًا؛ لأن الآية نزلت للرد على الذين قالوا: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾.

والثاني: أن حكم البيع الإباحة، وحكم الربا التحرير، وهذا المعنى مقصود من السياق تبعًا؛ لأن نفي المماثلة استتبع بيان حكم كل منهما، حتى يتوصل من اختلاف الحكمين إلى عدم التماثل بينهما.

لهذا فإن كون هذا الحكم غير مقصود أصلًا من السياق، لا يمنع من أن الدلالة عليه دلاله بعبارة النص، فالدلالة على الحكمين المذكورين في الآية الكريمة دلاله عبارة.

المثال الثاني: قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَأَنْكِحُوهَا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ إِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ فهذه الآية دلت بعبارتها على ثلاثة أحكام:

الأول: إباحة النكاح، وهو مقصود من سياق الآية تبعًا؛ لأن الآية نزلت في الأووصياء الذين يتحرجون من قبول الوصاية على اليتامي خوف الجور في أموالهم، وأكلها ظلماً، مع أنهم لا يتحرجون من تعدد الزوجات بغير حصر مع عدم العدل بينهم.

فجاء الحكم الثاني: بتحديد عدد الزوجات على اثنين أو ثلاثة، أو أربع، وهذا مقصود من السياق أصالة.

ثم الحكم الثالث: وجوب الاقتصار على واحدة عند خوف الجور عند التعدد، وهذا مقصود من السياق أصالة؛ لأن الآية سبقت لإفاده الحكم الثاني والثالث أصالة، واستتبع ذلك بيان إباحة النكاح.

فدلالة الآية على هذه الأحكام الثلاثة دلالة بعبارة النص، مع أن الأحكام الثلاثة ليست كلها على درجة واحدة من القصد في السياق.

ولو اقتصرت العبارة على المعنى المقصود أصالة من السياق لقال: وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامي فاقتصرت في عدد الزوجات، بأن يكون اثنين أو ثلاثة أو أربعاً، فإن خفتم ألا تعدلوا عند التعدد فاقتصرت على واحدة.

وأكثر آيات القرآن وأحاديث السنة تدل على الأحكام بطريق عبارة النص في العبادات والمعاملات والأخلاق^(١).

(١) ينظر: *أصول السرخسي* (١/٢٣٦)، *تفسير النصوص في الفقه الإسلامي* (٤٦٩/١)،
والمناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي (ص ٢٢١).

القسم الثاني: دلالة الإشارة

تعريف دلالة الإشارة:

هي دلالة اللفظ على حكم غير مقصود، لا أصالة ولا تبعاً، ولا سيق له النص، ولكنه لازم للحكم الذي سيق الكلام لإفادته، وليس بظاهر من كل وجه.

فهي معنى لا يتبادر فهمه من ألفاظه، ولا يقصد من سياقه أصالة ولا تبعاً، ولكنه لازم للمعنى المتبادر من ألفاظه.

فالدلالة بالإشارة ثبتت من اللفظ لغة، ولكنها بطريق الالتزام للمعنى المتبادر من جهة، ولم يُسق الكلام لأجلها من جهة ثانية.

ومعنى قوله في التعريف: (وليس بظاهر من كل وجه): أن الاستدلال بالإشارة قد يكون ظاهراً ويفهم بأدنى تأمل، وقد يكون خفياً يحتاج إلى دقة ونظر وتأمل؛ وذلك لأن الثابت بطريق الإشارة لما لم يُسق له الكلام فلا بد من أن يكون فيه نوع غموض، فيحتاج إلى التأمل.

لذلك يختلف فيه العلماء لإدراكه وفهمه، ويحتاج إلى أهل الاختصاص أو الاجتهاد ممن يكون عالماً باللسان العربي وأسرار اللغة، ولا عبرة بالاستدلال بالإشارة ما لم يكن صاحبها من أهل الاختصاص.

ومثال العبارة والإشارة من المحسوس: أن ينظر الإنسان إلى مقبل عليه فيدركه، ويدرك غيره يمنة ويسرة، فإذا رأى المقبل كعبارة، وغيره كإشارة.

أمثلة دلالة الإشارة:

المثال الأول: قول الله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتَمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾.

فالآية تدل بعبارتها على وجوب نفقة الوالدات المرضعات وكسوتهم على الأب دون الأم، وهذا هو المتبادر من الألفاظ، والمقصود من السياق.

ويلزم منه أي يفهم من إشارته أن الأب لا يشاركه أحد في الإنفاق على أولاده؛ لأن الولد له لا لغيره.

وتدل العبارة بالإشارة - أي يلزم منها - أن نسب الولد إلى أبيه دون أمه؛ لأن الله تعالى أضاف الولد إليه بحرف اللام التي هي للاختصاص، والمقصود الاختصاص بالنسبة، وهذا مفهوم من إشارة النص.

المثال الثاني: قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَاءِكُمْ﴾. ثم قال تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيلِ﴾.

فالنص القرآني يدل بطريق العبارة على إباحة الأكل والشرب والجماع في جميع الليل إلى طلوع الفجر.

ويُفهم منه بالإشارة أن من أصبح جنباً بعد الفجر فصومه صحيح؛ لأن الله تعالى أباح الجماع إلى قبيل طلوع الفجر، فيلزم منه أن يطلع الفجر وهو جنب. وهذا المعنى غير مقصود بالسياق، لكنه لازم للمعنى السابق.

الفرق بين دلالة العبارة والإشارة:

تفق كل من العبارة والإشارة في أن دلالة كل منها على المعنى قطعية، ويثبت الحكم بكل منها قطعاً إلا إذا وجد احتمال ناشئ عن دليل، فتكون الدلالة ظنية.

وتختلفان في أن الثابت بالعبارة أقوى من الثابت بالإشارة؛ لأن الثابت بالعبارة يدل عليه النص صراحة، وسيق الكلام لأجله، فالحكم فيها مقصود أولاً وبالذات.

أما الثابت بالإشارة فهو ما يلزم من حكم العبارة، أي بالدلالة الالتزامية، والحكم لم يُسق الكلام لأجله، ولما كانت هذه الدلالة الالتزامية تحتاج إلى تأمل وبحث لذلك يقع فيها الاختلاف بين العلماء.

ويترتب على ذلك أنه إذا وقع تعارض بين دلالة العبارة ودلالة الإشارة، قدّم الحكم الثابت بالعبارة؛ لأنه أقوى، ومقصود بذاته، من الحكم الثابت بالإشارة.

ومن أمثلة التعارض: ما دل عليه كل من الآيتين في قول الله تعالى:
 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى﴾.

وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِيبًا اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَهُ وَأَعَدَ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾.

فالآية الأولى دلت بعبارة النص على وجوب القصاص من القاتل المعتدي عمداً، والآية الثانية دلت بإشارة النص على عدم القصاص من

القاتل المعتمدي؛ لأنها جعلت جزاءه الخلود في جهنم، والغضب عليه من الله تعالى، والعذاب العظيم المعدّ له، واقتصرت الآية على ذلك في مقام البيان لعقوبته، وأن ذلك يفيد الحصر، فيلزم منه أنه لا عقوبة على القاتل العاقد في الدنيا.

وأتفق العلماء على أن الحكم الثابت بالعبارة من الآية الأولى، وهو القصاص من القاتل عمداً، مقدم على الحكم الثابت بالإشارة من الآية الثانية، ويعاقب القاتل عمداً عدواً في الدنيا بالقصاص منه.

ومن أمثلة التعارض أيضاً: ما دلت عليه آية الرضاعة في قول الله سبحانه: ﴿وَعَلَى الْمُولُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ فهذه الآية دلت بالإشارة على أن الأب مقدم في استحقاقه النفقة من مال ابنه على من سواه ممن لهم حق النفقة من الأقارب، بما في ذلك الأم في حالة قدرة الابن على نفقة واحد فقط، فيقدم الأب على الأم.

لكن ثبت أن رجلاً سأله النبي ﷺ فقال: مَنْ أَحْقُّ النَّاسِ بِحُسْنِ صَحَابَتِي يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَقَالَ ﷺ: "أُمُّكَ" وكررها ثلاثة، ثم قال: "أبوك".

فهذا النص يدل بالعبارة على تقديم الأم على الأب بالنفقة، والثابت بعبارة النص أقوى، ويقدم على الثابت بإشارة النص، فتكون الأم أولى من الأب في النفقة^(١).

(١) ينظر: أصول السرخسي (٢٣٧/١)، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي (٦٨/١)، وتيسير التحرير (٩١/١)، والمناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي (ص ٢٢٥)، ومباحث أصولية في تقسيمات الألفاظ (ص ٣٥٩).

القسم الثالث: دلالة النص

يسمى الحنفية دلالة النص، ودلالة الدلالة؛ لأن الحكم يؤخذ من معنى النص لا من لفظه^(١).

وهي دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق للمسكوت عنه؛ لاشراكهما في معنى يدرك بمجرد فهم اللغة، من غير حاجة إلى نظر واجتهاد. يستوي في ذلك أن يكون ما سكت عنه أولى بالحكم مما ذكر، أو مساوياً له.

إذا كان اللفظ يدل بعبارته على حكم في واقعة؛ لعلة تبني عليها هذا الحكم، ثم وجدت واقعة أخرى تساوي الواقعية الأولى بعلتها التي تتبارد إلى الفهم بمجرد فهم اللغة من غير حاجة إلى الاجتهاد، فإنه يفهم لغة أن اللفظ يتناول الواقعتين، سواء كانت الواقعية الثانية المسكوت عنها متساوية للأولى المنطوق بها في العلة، أو أولى منها لقوة العلة فيها.

وعلى هذا فيشترط لانتقال الحكم في دلالة النص ما يلي:

- ١ - أن يوجد في المنصوص عليه معنى يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم فيه إنما ثبت لأجل هذا المعنى.
- ٢ - أن يكون هذا المعنى موجوداً في المسكوت عنه.
- ٣ - ألا يكون المنصوص عليه أولى باستحقاق الحكم من المسكوت عنه، بل قد يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنصوص عليه، أو مساوياً له فيه، ولكن لا يجوز أن يكون المنصوص عليه أولى

(١) ينظر: منهج الاستنباط من القرآن الكريم، د/ محمد عبد الرحمن الشايع (ص ٣٠٦).

بالحكم.

دلالة النص عند الجمهور:

يسمىها الجمهور مفهوم الموافقة.

والمفهوم: هو ما فهم من اللفظ في غير محل النطق. وينقسم إلى مفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة^(١).

ويعرفون مفهوم الموافقة بأنه: ما يدل على أن الحكم في المسكوت عنه موافق للحكم في المنطوق به من جهة الأولى^(٢).

وتسمى فحوى الخطاب؛ لأن فحوى الكلام ما يفهم منه قطعاً.

كما تسمى أيضاً لحن الخطاب؛ لأن لحن الكلام عبارة عن معناه.

وهذا ما يراه بعض الأصوليين كالآمدي وابن الحاجب^(٣).

ويرى بعضهم كابن السبكي أن المسكوت عنه إن كان أولى بالحكم من المنطوق سمي المفهوم: فحوى الخطاب، وإن كان مساوياً له فهو لحن الخطاب^(٤).

أمثلة دلالة النص:

مثال دلالة النص الأولي: تحريم شتم الوالدين وضربيهما من دلالة

(١) ينظر: الإحکام في أصول الأحكام للأمدي (٨٤/٣)، وزوائد الأصول للإسني (ص ٢١٧).

(٢) ينظر: البرهان (٤٤٩/١).

(٣) ينظر: الإحکام في أصول الأحكام للأمدي (٨٤/٣)، ومحض منتهي السول والأمل (٩٣٤/٢).

(٤) ينظر: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (٤٩٦/٣).

قول الله تعالى: ﴿فَلَا تَقْعُلْ لَهُمَا أَفِ﴾^(١).

فالحكم المنصوص عليه الذي دلت الآية بالعبارة الصريحة عليه هو:
تحريم التألف, وعلته: ما فيه من الأذى. فالعارف باللغة يدرك أن المعنى المقصود من الحكم المنصوص عليه هو إيذاء الوالدين وإيلامهما.

وتدل الآية بدلالة النص على تحريم الضرب والشتم والحبس وغيره؛ لأنه أشد إيذاءً، ولأن المبتادر لغةً من النهي عن التألف هو النهي عما هو أكثر إيذاء للوالدين، فيكون ثبوت الحكم في المسكت عنه (المفهوم بالدلالة) أولى من ثبوته في المنصوص عليه (المفهوم من العبارة) وهذا يفهمه كل عارف باللغة.

ومثال دلالة النص المساوي: قول الله تعالى في رعاية مال الأيتام والتحذير من أكله بدون حق: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلُوْنَ سَعِيرًا﴾.

فالحكم المنصوص عليه الذي دلت الآية بالعبارة الصريحة عليه هو:
تحريم أكل أموال اليتامي ظلماً, وعلة ذلك: تبديد هذه الأموال وتضييعها عليهم، وهذه العلة مفهومة لغةً، فلا شك أن العارف باللغة العربية يدرك أن المعنى المقصود من الحكم المنصوص عليه هو الاعتداء على مال اليتيم العاجز عن المحافظة عليه، وهذا المعنى متتحقق في أمور أخرى لم يتناولها النص صراحة، كإحراق مال اليتيم وإغرائه وإتلافه.

فتدل الآية من طريق دلالة النص على تحريم إحراق أموال اليتامي

(١) الآية رقم (٢٣) من سورة الإسراء.

وإنلافها بأي وسيلة، فيكون الإنلاف أو الإحرق حراماً كالأكل؛ لمساواته له في علة الحكم.

والمسكوت عنه في هذا المثال يتساوى مع المنطوق به في الحكم؛ لوجود المعنى المقصود فيهما بدرجة واحدة.

ومن الأمثلة أيضاً: قول الله تعالى: ﴿وَالْمُظْلَّاتُ يَتَرَبَّصُنَّ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةٌ فُرُوعٌ﴾ فاللفظ يدل بالعبارة على وجوب العدة على المطلقة، لعلة تعرّف براءة الرحم.

ويُفهم منها بالإشارة لكل من يعرف اللغة وجوب العدة على كل حالة فسخ للزواج عن طريق القاضي أو غيره؛ لوجود علة وجوب العدة^(١).

هل دلالة النص لفظية أم قياسية؟

اختلاف الأصوليون في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: أن دلالة النص لفظية، بمعنى أنها تحصل بطريق الفهم اللغوي من اللفظ في غير محل النطق، لا بطريق الاجتهد والاستنباط.

وهو قول جمهور الحنفية^(٢)، والمتكلمين^(٣) من المالكية^(٤)،

(١) ينظر: أصول السريسي (٢٤١/١)، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي (٧٣/١)، وتفسير النصوص في الفقه الإسلامي (٥١٦/١)، ومباحث أصولية في تقسيمات الألفاظ (ص ٣٦٧)، والوجيز في أصول الفقه الإسلامي (١٤٣/٢).

(٢) ينظر: أصول الشاشي (ص ٩٤)، والفصل في الأصول (١٠٠/٤)، وتقويم الأدلة (ص ١٣٢)، وأصول السريسي (٢٤١/١)، والكافي شرح البزدوي (٢٦٥/١)، وتيسير التحرير (٩٠/١).

والشافعية^(٣)، والحنابلة^(٤).

وقد جعلوا الثابت بها كالثابت بالمنطق؛ لاستنادها إلى المعنى المفهوم من الكلام لغة بطريق الانتقال من الأدنى إلى الأعلى، أو من أحد المتساوين إلى الآخر.

والثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس؛ لأن العلة في القياس تدرك بالرأي والاجتهاد عن طريق تنقح المناط، وقد تكون العلة ظاهرة تدرك بأدنى تأمل، وقد تكون خفية لا تدرك إلا بمزيد تأمل.

أما المعنى الذي هو مناط الحكم في المنطق يفهم بمجرد المعرفة باللغة، فتدل هي على الحكم نفسه في السكوت لأجل ذلك المعنى.

فكان الثابت بدلالة النص كالثابت بالمنطق، وفوق الثابت بالقياس^(٥).

القول الثاني: أن دلالة النص قياسية، بمعنى أنها حاصلة بالقياس، وسموه قياساً جلياً. وبه قال الإمام الشافعي^(٦).

(١) ينظر: إحكام الفصول في أحكام الأصول (٥١٥/٢)، واللمع (ص ١٠٤)، والتمهيد في أصول الفقه (٢٢٧/٢)، وأصول الفقه لابن مفلح (١٠٦١/٣)، والبحر المحيط (٤/١٠).

(٢) ينظر: إحكام الفصول في أحكام الأصول (٥١٥/٢).

(٣) ينظر: التبصرة (ص ٢٢٧).

(٤) ينظر: العدة (٤/١٢٣٣)، والواضح في أصول الفقه (٣/٢٥٨)، وروضة الناظر (٢/٧٧٣).

(٥) ينظر: شرح التلويح على التوضيح (١/٢٥٦)، وتيسير التحرير (١/٩٠)، وتفسير النصوص (١/٦٣٢)، وأثر القواعد الأصولية اللغوية في استنباط أحكام القرآن (ص ٧٦).

(٦) ينظر: الرسالة (ص ٥٠) فقرة رقم (١٤٨٢ وما بعدها).

وهو قول بعض الحنفية^(١)، وبعض الشافعية، والحنابلة^(٢).

الأدلة وما ورد عليها من مناقشات

أدلة القول الأول: القائل بأن دلالة النص لفظية.

الدليل الأول: أن دلالة النص ثابتة قبل شرعية القياس، والعرب إنما وضعوا هذه الألفاظ لتأكيد الحكم في محل السكوت، وذلك أفضح من التصريح بالحكم في المسكوت. وأيضاً فإن القياس ما يختص به أهل النظر والاستدلال، فيفتقرون في إثبات الحكم به إلى ضرب من النظر والاستدلال والتأمل بحال الأصل والفرع.

فأما ما دلت عليه دلالة النص فإنه يستوي فيه العالم والعامي العاقل الذي لم يدرِ ما القياس؛ فإن كل أحد يفهم من قول الله تعالى: ﴿فَلَا تَقُولُوا حُمَّاً أَفِي﴾ حرمة الضرب والشتيم، سواء كان عارفاً بالقياس أم لا، وسواء شرع القياس أم لا، ويكون ذلك معلوماً عند المتدلين وغير المتدلين^(٣).

ونوّقش هذا الدليل بأن قولكم: يستوي فيه العالم والعامي العاقل الذي لم يدرِ ما القياس. غير صحيح؛ لأن اللفظ لم يتناوله، فلفظ التأليف

(١) ينظر: أصول الفقه للإمامي (ص ٥١)، وميزان الأصول (ص ٣٩٨)، وكشف الأسرار شرح المصنف على المنار (٣٨٤/٢)، وكشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٧٣/١).

(٢) ينظر: شرح اللمع (١٤٢٤/١)، والعدة (٤١٣٣٧/٤)، وشرح مختصر الروضة (٢٧١٧/٢)، والتذكرة في أصول الفقه (ص ٥٩٢).

(٣) ينظر: العدة (٤/١٣٣٨)، وإحکام الفصول في أحکام الأصول (٢/٥١٥)، ومحض متنهي السول والأمل (٢/٩٣٩)، وشرح التلویح على التوضیح (١/٢٥٦)، وأثر القواعد الأصولية اللغوية في استنباط أحکام القرآن (ص ٧٦).

لا يتناول الضرب والشتم، فمن المحال أن يدل عليه بتصريحه ونعقل منه ما زاد عليه لأن اللفظ موضوع له، بل بالقياس. وإنما اشترك الناس في معرفته لوضوحة وظهوره، كما أن الخلق يشتركون في أخبار التواتر^(١).

وأجيب عن المناقشة بأنه وإن لم يكن الضرب منصوصاً عليه، فإن اللفظ قد دل عليه، ويقع في فهم السامع كذلك تحريم الضرب والشتم، فثبت أن اللفظ دل عليه من مفهومه وفحواه، وإذا كان كذلك، لم يصح تسميته قياساً؛ لأن القياس يقتضي معنى آخر، وهو أنه يختص بعلمه أهل النظر، ويحتاج إلى تأمل الأصل والفرع، وهذا لا يحتاج إليه هنا.

وقد سبق أن ما ثبت باللفظ، ليس من شرطه أن توجد صيغة اللفظ فيه، كقوله: اقتلوا أهل الذمة لكونهم كواфер، فيجوز قتل عبدة الأواثان وإن لم تتناولهم صيغة اللفظ^(٢).

الدليل الثاني: أن القياس ظني؛ لاختلاف العلة فيه، لا يقف عليه إلا المجتهد العارف بالقياس، أما دلالة النص فهي قطعية؛ لوضوح المعنى المناسب فيها، فلا تختلف فيها الأنوار عند أهل اللسان، ولذلك تقدم دلالة النص على خبر الواحد والقياس^(٣).

الدليل الثالث: أن الأصل في القياس لا يكون جزءاً من الفرع ومندرجًا فيه إجمالاً، وفي دلالة النص قد يكون الأصل المنطوق به

(١) ينظر: شرح اللمع (٤٢٥/١).

(٢) ينظر: العدة (١٣٣٩/٤).

(٣) ينظر: كشف الأسرار شرح المصنف على المنار (٣٨٣/٢)، وأثر القواعد الأصولية اللغوية في استنباط أحكام القرآن (ص ٧٧).

جزءاً من الفرع المسكون عنه، كما لو قال لعبدة: لا تعط زيداً ذرَّة. فإنه يدل على منع إعطاء ما فوق الذرة بطريق المفهوم، مع أن الذرة ممنوع من إعطائهما أيضاً، فتكون داخلة في معنى المفهوم.

وقول الله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، ٧﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ، ﴿٨﴾^(١) فإنه يدل لكل عارف باللغة على رؤية فوق ما زاد عن الذرة بطريق المفهوم، مع أن الذرة يراها أيضاً، فتكون داخلة في معنى المفهوم، وهي جزء من المنطوق.

فإن قيل: المنصوص عليه هو الذرة بقيد الوحدة والانفراد، وهي غير داخلة فيما فوقها بصفة الاجتماع.

قلنا: لو سلم فمثله ممتنع في القياس بالإجماع^(٢).

أدلة القول الثاني: القائل بأن دلالة النص قياسية.

الدليل الأول: أن كلاً من القياس ودلالة النص يشتركان في أركان القياس الشرعي، فالمنطوق أصل، والمسكون عنه فرع، والمعنى المناسب الجامع بينهما علة، والحكم الثابت للمسكون عنه - الفرع - هو نفس الحكم الثابت للمنطوق به - الأصل - لعلة جامعة بينهما.

فالملعون في دلالة النص توقف ثبوت الحكم للمسكون على معرفة المعنى الذي هو مناط الحكم، ولا بد في معرفته من نوع نظر.

(١) الآيات من سورة الزلزلة.

(٢) ينظر: الإحکام في أصول الأحكام للأمدي (٨٧/٣)، وكشف الأسرار عن أصول البздوي (٧٤/١)، وشرح التلویح على التوضیح (٢٥٦/١)، وتيسیر التحریر (٩٠/١).

ففي قول الله تعالى: ﴿فَلَا تَقْعُلْ هَمَّا أُفِي﴾^(١) لما توقف ثبوت الحكم على معرفة المعنى، وقد وجد أصل كالتأليف، وفرع كالضرب، وعلة جامعة مؤثرة كدفع الأذى: كان قياساً، إذ لا معنى للقياس إلا ذلك.

فلو قطع النظر عن المعنى الذي سيق له الكلام، وهو كف الأذى عن الوالدين، وعن كون هذا المعنى الذي هو مناط التحرير هو في الشتم والضرب أشد منه في التأليف، لما قضى بتحريم الشتم والضرب، وهذا هو عين القياس، وهو أن يكون الحكم ثابتاً في غير المنصوص عليه بمعنى النص لا بعين النص، غير أن المعنى الموجب للحكم إذا كان جلياً يسمى دلالة، وإن كان خفياً يسمى قياساً.

إلا أن الفارق بين القياس الشرعي ودلالة النص هو زيادة وضوح العلة في المفهوم، ولذلك يطلق عليها القياس الجلي. وحيثند لا فرق بين دلالة النص ودلالة القياس في أن كلاً منها دلالة قياسية^(٢).

ونوقيش هذا الدليل بأن وجود المعنى المشترك شرط لدلالة الملفوظ على حكم المفهوم من حيث اللغة، ولا يلزم منه أن يكون قياساً لأن القياس دل على حكم الفرع من حيث المعقول لا من حيث اللفظ، ومن ثم - أي ومن أجل أن ليس بقياس - قال به النافي للقياس^(٣).

(١) الآية رقم (٢٣) من سورة الإسراء.

(٢) ينظر: قواطع الأدلة (٤/١٥٣)، وأصول الفقه للامشي (ص ٥٢)، وميزان الأصول (ص ٣٩٨)، والإحکام في أصول الأحكام للأمدي (٣/٨٦)، وتفسیر النصوص (١/٦٣٤)، وأثر القواعد الأصولية اللغوية في استنباط أحكام القرآن (ص ٧٨).

(٣) ينظر: بيان المختصر (٢/٤٤٢).

الدليل الثاني: أن الحكم المستفاد بالنص ما كان ثابتاً بالاسم واللفظ، وقول الله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفِّ﴾ إنما تناول لفظه المنع من التأفيض، فأما المنع من الضرب فلم يتناوله اللفظ، ولا استفيد منه، وإنما استفيد من الاسم بمعنى، وهو أنه لما منع من التأفيض لأجل الأذى، وكان الأذى موجوداً في الضرب وزيادة، منع منه، فثبت أنه مستفاد بالقياس لا باللفظ.

يوضحه قول النبي ﷺ: «لا يحكم أحدٌ بين اثنين وهو غضبان»^(١) فإنه لا يفهم منه أنه لا يحكم بينهما في حال الجوع والعطش. فإذا لم يكن هذا مستفاداً من اللفظ، ولا معقولاً منه، ثبت أنه مستفاد من معناه ومقياس عليه.

ونوّقش هذا الدليل بأن ما ثبت باللفظ ليس من شرطه أن توجد صيغة اللفظ فيه، ألا ترى أنه لو قال: اقتلوا أهل الذمة لأنهم كواфер. جاز قتل عبدة الأوثان بهذا اللفظ، وإن لم يتناولهم اللفظ من طريق الصيغة، لكن من طريق العلة والشبه، فكذلك هنا^(٢).

القول الراجح في المسألة:

بعد ذكر الأقوال في المسألة وما ورد على بعضها من مناقشات يتضح أن القول الراجح هو القول الأول، وهو قول جمهور الحنفية

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب كراهة قضاء القاضي وهو غضبان رقم (١٧١٧) / (١٣٤٢).

(٢) ينظر: العدة (٤/١٣٣٩)، وإحکام الفصول في أحکام الأصول (٥/١٥)، وقواعد الأدلة (٧/٢).

والمتكلمين، وهو أن دلالة النص لفظية لا قياسية.

يدل على ذلك أن دلالة النص من باب إطلاق الأخص وإرادة الأعم، فالنهي عن التألف لم يكن مقصوداً لذاته، وإنما الغرض منه التنبية على ما فوقه من أنواع الأذى.

فإذا كان من غير اللائق أن يتألف الابن لوالديه فمن الأولى أن لا يؤذيهما بما فوق التألف من الضرب والشتم وغيرهما، وهذا يفهمه كل عاقل دون حاجة إلى اجتهاد في البحث عن النهي عن التألف، فكانت الدلالة فيه لفظية يفهم معناها كل المخاطبين ليحصل بذلك بر الوالدين^(١).

أثر الخلاف في المسألة

يتفرع على الخلاف في هذه المسألة: إثبات الكفارات والحدود بها: فمن قال: إن دلالة النص قياسية - وهو لا يجوز إثبات الكفارات والحدود به - لا يمكنه أن يحتج بدلالة النص على إثباتها. ومن قال: إن دلالة النص لفظية لا قياسية - وهو لا يثبت الكفارات والحدود بالقياس - يصح له أن يحتج بها على إثباتها^(٢).

(١) ينظر: أثر القواعد الأصولية اللغوية في استنباط أحكام القرآن (ص ٧٩)، وسبل استنباط المعاني من القرآن والسنة دراسة منهجية تأويلية ناقدة، أ.د/ محمود توفيق محمد سعد (ص ٣٨٣).

(٢) ينظر: أصول الشاشي (ص ٩٥)، وبديع النظم الجامع بين أصول البزدوي والإحکام (١١٦/٣)، وشرح سمت الوصول إلى علم الأصول (ص ١٧٢)، وأثر الخلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء (ص ١٥٣)، وأثر القواعد الأصولية اللغوية في استنباط أحكام القرآن (ص ٨١).

قال السرخسي: ولهذا جوزنا إثبات العقوبات والكافرات بدلالة النص، وإن كنا لا نجوز ذلك بالقياس، فأوجبنا حد قطاع الطريق على الرِّدَء^(١) بدلالة النص؛ لأن عبارة النص المحاربة، وصورة ذلك ب مباشرة القتال، ومعناها لغة قهر العدو والتخييف على وجه ينقطع به الطريق، وهذا معنى معلوم بالمحاربة لغة، والردء مباشر لذلك كالمقاتل، ولهذا اشتركوا في الغنيمة، فيقام الحد على الرِّدَء بدلالة النص من هذه الوجوه^(٢).

(١) الرِّدَء: المُعین، يقال: زَدَ الشيءَ بالشيءِ: جعله له رِدْءاً. وأزْدَاءُ: أعنانه. وتَرَادَأُ القومُ: تعاونوا.

ينظر: والمحكم والمحيط الأعظم (٣٧٤/٩)، ولسان العرب، مادة (رِدْءاً) (١٦١٩/٣).

(٢) أصول السرخسي (٢٤٢/١).

القسم الرابع: دلالة الاقتضاء

تعريف دلالة الاقتضاء:

الاقتضاء معناه الطلب والاستدعاة.

ودلالة الاقتضاء: هي دلالة الكلام على معنى مقدر لازم للمعنى المنطوق، متقدم عليه، يتوقف على تقديره صدق الكلام أو صحته شرعاً أو عقلاً.

فالمعنى لا يستقيم إلا بتقدير الاقتضاء؛ لأن صحة الكلام واستقامة معناه يقتضي التقدير فيه، وكذلك صدق الكلام ومطابقته للواقع يقتضي التقدير فيه بما هو خارج عنه.

فاسم المقتضى يطلق على كل ما يضم في الكلام لصدقه أو لصحته شرعاً أو عقلاً.

فالباعث على التقدير والزيادة هو المقتضى.

والمعنى الضروري المقدر مقدماً الذي تطلبه الكلمة هو المقتضى.

وما ثبت بالتقدير والزيادة هو حكم المقتضى.

والدلالة على المعنى المقدر تسمى اقتضاء؛ لأن استقامة الكلمة تقتضيه وتستدعيه.

أمثلة دلالة الاقتضاء:

المثال الأول: قول النبي ﷺ: "رُفعَ عن أُمّتي الخطأُ

والنسیانُ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ^(١).

فالحديث يدل بلفظه وعبارته على رفع الفعل الذي يقع من أمة النبي ﷺ خطأً أو نسياناً أو إكراهاً بعد وقوعه، وهذا يتنافي مع الواقع؛ لأن هذه الأمور موجودة في هذه الأمة، والفعل بعد وقوعه لا يُرفع، فهو محال، مما يقتضي تقدير شيء محذوف من الكلام حتى يكون صحيحاً، وهو الإثم أو الحكم.

وتكون دلالة النص بالاقتضاء رفع إثم الخطأ والنسيان والإكراه، أو رفع حكمه وعدم ترتب أثره عليه، وبهذا التقدير يتافق الكلام مع الواقع، فالإثم ممحذف، واقتضى تقديره لصحة معنى النص، فهو ثابت بدلالة الاقتضاء.

ومن الأمثلة أيضاً: قول الله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُم﴾ أي زواجهن.

وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾ أي أكلها والانتفاع بها؛ لأن الذات لا يتعلّق بها التحرير، وإنما يتعلّق التحرير ب فعل المكلّف.

(١) الحديث بهذا اللفظ مشهور في كتب الفقه والأصول كما قال الحافظ ابن حجر، لكن المروي في كتب السنة لفظه: "إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" أخرجه ابن ماجه، كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي (٤٤/٣)، رقم (٢٠٤٣)، والدارقطني في سننه، كتاب النذور (٥/٣٠٠)، رقم (٤٣٥١)، والحاكم في المستدرك (١٩٨/٢) وقال: صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي، وصححه أيضاً الحافظ ابن رجب في جامع العلوم والحكم (٢/٣٦١).

فيقدر المقتضى في كل نص بما يناسبه، ويكون التقدير ثابتاً بطريق الاقضاء.

مثل قول الله تعالى: ﴿الحج أشهر معلومات﴾ فقدره بعض الأصوليين: وقت إحرام الحج أشهر معلومات، وقدره بعضهم: وقت أفعال الحج أشهر معلومات.

وقد يتوقف التقدير لصحة الكلام على العقل، كقول الله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرِيَّةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾ فهذه الآية تقتضي إضمار الأهل، أي: وسائل أهل القرية؛ لأن توجيه السؤال إلى القرية لا يعقل؛ لأن السؤال للتبيين، فاقتضى موجب هذا الكلام أن يكون المسئول من أهل البيان؛ ليكون الكلام مفيداً، فأضمر الأهل ليفيد.

عموم المقتضى:

اختلف الأصوليون في المقتضى هل هو عام أم لا؟ ولا بد من ذكر صورة المسألة وتحرير محل التزاع فيها:

فالمعنى بكسر الضاد، هو اللفظ المحتاج للإضمار، بمعنى أن اللفظ لا يستقيم إلا بإضمار شيء، وهناك مضمرات متعددة، فهل تقدر جميعها، أو يكتفى بواحد منها؟ وذلك التقدير هو المقتضى بفتح الضاد.

والخلاف في هذه المسألة إنما هو فيما إذا لم يفهم بدليل يدل على تعين أحد الأمور الصالحة لتقديرها، أما إذا قام الدليل على ذلك فلا خلاف في أنه يتسع للتقدير ما قام الدليل على تقاديره كقوله سبحانه: ﴿حَرَمْتُ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ﴾ و﴿حَرَمْتُ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتَكُم﴾ فإنه قد قام الدليل على أن المراد في الآية الأولى تحريم الأكل، وفي الثانية الوطء.

أقوال الأصوليين في المسألة:

اختلاف الأصوليون في المسألة:

القول الأول: أنه يحمل على العموم في كل ما يحتمله؛ لأنه أعم فائدة، ويجوز تخصيصه. وهو قول الشافعية.

واستدلوا بأنه إذا أمكن تقدير معنى عام، لا يمكن أن نقدر الأخص منه إلا بدليل، فإذا عدم الدليل قدرنا العام.

ففي حديث: «رفع عن أمتي الخطأ» نقدر الحكم ليكون اللفظ كأنه: رفع عن أمتي حكم الخطأ. فهذا يشمل المؤاخذة الدنيوية والأخروية إلا ما دل الدليل على استثنائه فيكون مستثنى ومخصصاً مثل ضمان المخلفات خطأ.

القول الثاني: أنه لا عموم له، فلا يقبل التخصيص؛ لأن التخصيص فيما لا عموم له لغو. وهو قول الحنفية^(١).

واستدلوا بأن التقدير خلاف الأصل، فيكتفى منه بما يصحح الكلام من غير زيادة فلا يعم، وقالوا في الحديث المتقدم: نقدر: الإثم، ليكون كأنه قال: رفع عن أمتي إثم الخطأ.

(١) ينظر: أصول السرخسي (٢٥١/١).

أسئلة على الفصل

- س١: اذكر تقسيم اللفظ الدال على المعنى، من حيث إفادته للمعنى؟.
- س٢: ما هي مراتب اللفظ بحسب ظهور معناه وخفائه؟، ودلل على ذلك بأمثلة توضح المعنى؟.
- س٣: عرف دلالة العبارة؟، وقال الله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوهَا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾، فهذه الآية دلت بعباراتها على ثلاثة أحكام وضحتها بالتفصيل؟.
- س٤: إن دلّ اللفظ على المعنى بالنظم: فإن كان مسوقاً له، فماذا يفيد؟.

مفهوم المخالفة وأقسامه

المراد بمفهوم المخالفة: عَرَفَهُ الْأَصْوَلِيُّونَ بَعْدَ تَعرِيفَاتٍ، مِنْهَا:

عَرَفَهُ الْغَزَالِيُّ بِأَنَّهُ: الْإِسْتِدَالَالُّ بِتَخْصِيصِ الشَّيْءِ بِالذِّكْرِ عَلَى نَفِيِّ
الْحَكْمِ عَمَّا عَدَاهُ^(١).

وَعَرَفَهُ الْأَمْدِيُّ بِأَنَّهُ: مَا يَكُونُ مَدْلُولُ الْلَّفْظِ فِي مَحْلِ السُّكُوتِ مُخَالِفًا
لِمَدْلُولِهِ فِي مَحْلِ النُّطْقِ^(٢).

وَعَرَفَهُ الْقَرَافِيُّ بِأَنَّهُ: إِثْبَاتُ نَقِيضِ حَكْمِ الْمَنْطُوقِ لِلْمَسْكُوتِ عَنِهِ لَا
ضِدَّهُ^(٣).

وَبِالنَّظَرِ فِي هَذِهِ التَّعرِيفَاتِ نَجِدُ أَنَّهَا تَتَحدُّ فِي الْمَعْنَى وَإِنْ اخْتَلَفَتِ
الْفَاظُواهُ.

وَيُسَمِّيهِ الْحَنْفِيَّةُ: الْمَخْصُوصُ بِالذِّكْرِ^(٤).

وَيُطَلِّقُ عَلَيْهِ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِينَ: دَلِيلُ الْخُطَابِ، أَيُّ الدَّلِيلِ الْمَأْخوذُ مِنِ
الْخُطَابِ، وَسُمِيَّ بِدَلِيلِ الْخُطَابِ؛ لِأَنَّ دَلَالَتِهِ مِنْ جَنْسِ دَلَالَاتِ
الْخُطَابِ، أَوْ لِأَنَّ الْخُطَابَ دَالٌ عَلَيْهِ، أَوْ لِمُخَالَفَتِهِ مِنْظُومُ الْخُطَابِ^(٥).

(١) ينظر: المستصفى (١٩٦/٢).

(٢) ينظر: الإحکام في أصول الأحكام للأمدي (٨٨/٣).

(٣) ينظر: شرح تقيیح الفصول (ص ٢٤٤).

(٤) ينظر: الفصول في الأصول (٢٨٩/١)، وكشف الأسرار عن أصول البزدوی (٢٥٣/٢).

(٥) ينظر: السراج الوهاج في شرح المنهاج (٤١٥/١)، والبحر المحيط (٤/١٣)، وسبل استنباط المعانی من القرآن والسنة (ص ٣٩٦).

أقسام مفهوم المخالفة:

ينقسم مفهوم المخالفة إلى عشرة أقسام:

الأول: مفهوم الصفة، وهو ذكر الاسم العام مقترناً بصفة خاصة، كقول النبي ﷺ: «في الغنم السائمة الزكاة»^(١).

الثاني: مفهوم الشرط، وهو أن يكون الحكم على الشيء مقيداً بالشرط، كقول الله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنَّ أُولَئِنَّ حَمِلَ فَأَنْفَقُوا عَلَيْهِنَّ﴾^(٢).

الثالث: مفهوم الغاية، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْقِرُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرُنَّ﴾^(٣).

الرابع: مفهوم (إنما)، كقول النبي ﷺ: «إنما الربا في النسيئة»^(٤).

(١) هذا الحديث مشهور في كتب الفقه والأصول بهذا اللفظ، وهو اختصار لحديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب زكاة الغنم (٤٤٩/١)، رقم (١٤٥٤) بلفظ: «وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة» وهذا اللفظ جزء من الحديث، وهو حديث طويل. قال الحافظ ابن حجر: (قال ابن الصلاح: أحسب أن قول الفقهاء والأصوليين: في سائمة الغنم الزكاة. اختصار منهم). تلخيص الحبير (٣٠٦/٢).

والسائمة: هي التي ترعى في الأرض الفضاء، ولا تعلف بنفقة.

(٢) الآية رقم (٦) من سورة الطلاق.

(٣) الآية رقم (٢٢٢) من سورة البقرة.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب بيع الدينار بالدينار نساء (١٠٨/٢) رقم (٢١٧٨ و ٢١٧٩) من طريق عمرو بن دينار، أن أبي صالح الزيات أخبره أنه سمع أبا سعيد الخدري رضي الله عنه يقول: الدينار بالدينار، والدرهم بالدرهم، فقلت له: فإن ابن عباس لا يقوله، فقال أبو سعيد: سألته فقلت: سمعته من النبي ﷺ أو وجده في كتاب الله؟ قال: كل ذلك لا أقول، وأنتم أعلم برسول الله ﷺ مني، ولكنني

الخامس: التخصيص بالأوصاف التي تطراً وتزول بالذكر كقول النبي

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الثَّيْبُ أَحْقَ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيْهَا»^(١).

السادس: مفهوم اللقب، وذلك كتخصيص الأشياء الستة في الذكر بتحريم الربا.

السابع: مفهوم الاسم المشتق الدال على الجنس، كقول النبي

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا تَبِعُوا الطَّعَامَ بِالظَّعَامِ»^(٢) وهو قريب من مفهوم اللقب؛ لكون الطعام لقباً لجنس.

الثامن: مفهوم الاستثناء، كقوله تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾^(٣) وقول القائل: لا عالم في البلد إلا زيد.

التاسع: مفهوم العدد، وهو تعليق الحكم بعدد خاص، كتخصيص حد القذف بثمانين.

العاشر: مفهوم حصر المبتدأ في الخبر، كقوله: العالم زيد، وصديقي عمر و^(٤).

أخبرني أسامة أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «لا ربا إلا في النسيئة». وأخرجه مسلم في صحيحه بلفظ: «الربا في النسيئة»، كتاب المسافة والمزارعة، باب بيع الطعام بال الطعام مثلاً بمثل (١٢١٧/٣) رقم (١٥٩٦).

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب النكاح، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق، والبكر بالسكتوت (١٠٣٧/٢) رقم (١٤٢١).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه بلفظ: «الطعم بالطعام مثلاً بمثل»، كتاب المسافة، باب بيع الطعام مثلاً بمثل (١٢١٤/٣) رقم (١٥٩٢).

(٣) الآية رقم (١٩) من سورة محمد.

(٤) ينظر: الإحکام في أصول الأحكام للأمدي (٨٨/٣)، وشرح المعالم لابن التلمساني (٢٨٧/١)، ومختصر منتهى السول والأمل (٩٤١/٢)، وبيان المختصر (٤٤٤/٢).

أقوال الأصوليين في العمل بمفهوم المخالفة:

اختلف الأصوليون في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: أن مفهوم المخالفة حجة.

وهو منقول عن الأئمة: مالك، والشافعي وأحمد^(١).

وهو قول أكثر المالكية، والشافعية، والحنابلة^(٢).

وأصحاب هذا القول قد أثبتوا مفهوم المخالفة في المقيد بالشرط والصفة والغاية، واختلفوا في المقيد بالاسم والعين^(٣).

واشترطوا للعمل بمفهوم المخالفة شرطًا، منها:

الأول: أن لا تظهر أولوية ولا مساواة في المiskوت عنه؛ لأنه لو ظهرت أولوية في المiskوت عنه أو مساواة يكون مفهوم موافقة، مثل قول الله تعالى: ﴿فَلَا تَقْرُبْ لَهُمَا أَفِ﴾^(٤).

الثاني: أن لا يكون المنطوق قد خرج مخرج الغالب، مثل قول الله تعالى: ﴿وَرَبِّكُمْ أَنَّى فِي حُجُورِكُم﴾^(٥) فالغالب من حال الربائب أن يكن في حجور أزواج الأمهات، فذكر هذا الوصف

(١) ينظر: المقدمة في الأصول لابن القصار (ص ٨١)، والبرهان (١/٤٤٨)، والعدة (٢/٤٤٩).

(٢) ينظر: إحكام الفصول في أحكام الأصول (٢/٥٢٠)، والمستصفى (٢/١٩٦)، والواضح في أصول الفقه (٣/٢٦٦).

(٣) ينظر: قواطع الأدلة (٢/١٢).

(٤) الآية رقم (٢٣) من سورة الإسراء.

(٥) الآية رقم (٢٣) من سورة النساء.

لكونه أغلب، لا يدل على نفي التحرير عمما عداه.

وكل قول النبي ﷺ: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن ولديها فنكاحها باطل باطل»^(١) فإن الأغلب أن المرأة لا تنكر نفسها إلا عند عدم إذن الولي لها، وامتناعه من تزويجها، فتقييد نكاح المرأة نفسها بقوله: «بغير إذن ولديها» لا يدل على نفي عدم البطلان عمما عداه، فإذا نكحت نفسها بإذن ولديها فنكاحها أيضاً باطل.

الثالث: أن لا يكون وارداً لحادثة حدثت، مثل ما إذا مر بشاة ميمونة فقال: «دباغها طهورها»^(٢).

الرابع: أن لا يكون لتقدير جهالة المخاطب، بأن لا يعلم المخاطب وجوب زكاة السائمة، ويعلم وجوب زكاة المعلوفة، فيقول الرسول ﷺ: «في سائمة الغنم زكاة»؛ فإن التخصيص حينئذ لا يكون لنفي الحكم عمما عداه^(٣).

القول الثاني: أن مفهوم المخالفة ليس حجة.

(١) أخرجه أحمد في مسنده بلفظ "مواليها"، (٤٢/١٩٩) رقم (٢٥٣٢٦)، والترمذمي في سنته، وحسنه، كتاب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي، (٣٩٨/٣) رقم (١١٠٢)، وأبو دود في سنته، كتاب النكاح، باب في الولي (٣٩١/٢) رقم (٢٠٨٣)، والحاكم في مستدركه، وصححه على شرط الشيختين، ووافقه الذهبي، كتاب النكاح (٢/١٦٨).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحيض، باب طهارة جلود الميتة بالدباغ (١/٢٧٦) رقم (٣٦٣)، واللفظ له، والبخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب الصدقة على موالي أزواج النبي ﷺ (١/٤٦٢) رقم (١٤٩٢).

(٣) ينظر: بيان المختصر (٤/٤٤٥)، والبحر المحيط (٤/٢٠).

وهو منقول عن الإمام أبي حنيفة^(١)، ورواية عن الإمام أحمد^(٢).

وهو قول عامة الحنفية^(٣)، وبعض المالكية، والشافعية، وأكثر المعتزلة، والظاهيرية^(٤).

وقد اختلف أصحاب هذا القول في تعليق الحكم بالصفة فيما إذا
علق الحكم بغایة أو شرط:

فذهب أكثر المتكلمين منهم وبعض الحنفية إلى أن التقييد بالغاية
والشرط مثل التقييد بالصفة، ولا يدل الخطاب على ما سوى المنطوق به
أصلًا.

وذهب طائفة من الفقهاء إلى القول بمفهوم المخالفة في المقيد
بالشرط والغاية، وأبطلوا ذلك في المقيد بالصفة.

وأبطل بعضهم مفهوم المخالفة بالصفة والشرط، وأثبته في المقيد
بالغاية^(٥).

مجال مفهوم المخالفة عند الحنفية

اختلف الحنفية في مجال مفهوم المخالفة:

(١) ينظر: نسمات الأسحار (ص ١٥٢).

(٢) ينظر: التذكرة في أصول الفقه (ص ٥٩٥).

(٣) ينظر: الفصول في الأصول (٢٩١/١)، وأصول السرخسي (٢٥٦/١)، وبديع النظام
الجامع بين أصول البزدوي والإحکام (١٢٧/٣).

(٤) ينظر: التقريب والإرشاد (٣٣٢/٣) قواطع الأدلة (١١/٢) الإحکام في أصول الأحكام
لابن حزم (٢/٧).

(٥) ينظر: المعتمد (١٦١/١)، وقواطع الأدلة (١١/٢).

فالمتقدمون منهم على عدم التفريق بين كلام الله ورسوله، وبين كلام الناس، فمفهوم المخالفة منفي فيهما.

وهذا ما نقله الجصاص عن شيخه الكرخي، واستشهد بكلام لمحمد بن الحسن أنه قال: إذا حاصر المسلمون حصنًا من حصون المشركين، فقال رجل من أهل الحصن: أمنوني على أن أنزل إليكم على أن أدلكم على مائة رأس من السبي في قرية كذا. فأمنه المسلمون على ذلك، فنزل ثم لم يخبر بشيء، فإنه يرد إلى مأمنه؛ لأنه لم يقول: إن لمأدلكم فلاأمان لي.

فلم يجعل محمدًّا وقوع الأمان على هذا الشرط دليلاً على أنه متى لم يف بالشرط فلا أمان له.

أما المتأخرُون من الحنفية فحصرُوا نفي القول بمفهوم المخالفة في كلام الشارع فقط، وقالوا به في المصنفات الفقهية، وفي كلام الناس في عقودهم وشروطهم وسائر عباراتهم^(١).

الأدلة وما ورد عليها من مناقشات

أدلة القول الأولى: استدل القائلون بحجية مفهوم المخالفة بما يلي:

الدليل الأول: عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «كُلْمَةً، وقلتُ أخرى.

قال رسول الله ﷺ: «من مات وهو يجعل لله ندًا دخل النار»

(١) ينظر: الفصول في الأصول (٢٩٣/١)، والقرير والتحبير (١١٧/١)، وأثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء (ص ١٧٤).

وأنا أقول: من مات وهو لا يجعل الله ندأً أدخله الله الجنة^(١).

وجه الدلالة: أن عبد الله بن مسعود لم يقل هذا إلا من جهة مفهوم المخالفة^(٢).

الدليل الثاني: أن القول بمفهوم المخالفة هو المفهوم من لغة العرب؛ لأن الخطاب إنما يقع باللسان العربي، وبه يحصل البيان، وقد وجدنا أهل اللسان يفرقون بين المطلق والمقييد، وبين المبهم وما يعلق بالشرط.

فإذا قال القائل: مَن دخل الدار من بنى تميم فأعطاه درهماً. عُقل منه
خلاف ما يعقل من قوله: من دخل الدار فأعطاه درهماً. وخلاف ما يعقل
من قوله: من لم يدخل الدار فأعطاه درهماً.

ولذلك سأله أصحابُ رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن القصر للصلوة إذا أَمِنُوا لما سمعوا قول الله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الْعَصَلَوَةِ إِنْ خَفِيْتُمْ أَنْ يَقْنَعُنَّكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (٣).

فكان عندهم أن ما عدا الخوف من الأمان بخلافه، فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم: «صدقه تصدق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته»^(٤).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب في الجنائز ومن كان آخر كلامه: لا إله إلا الله (٣٨٣) رقم (١٢٣٨)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة، ومن مات مشركاً دخل النار (١٩٤) رقم (٩٢).

^{٢)} ينظر : الفقيه والمتفقه (١/٣٢٣).

(٣) الآية رقم (١٠١) من سورة النساء.

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين، باب صلاة المسافرين وقصرها

وجه الدلالة: أن تعليق القصر بالخوف اقتضى أن حال الأمان لا يجوز، وأقرّهم النبي ﷺ على ذلك، ولم يرد عليهم ما ظنوه، ولا خطأهم فيما قدروه، فدل على أن ذلك لغته ﷺ ولغتهم رحمة الله عَنْهُمْ، فدل على صحة القول بدليل الخطاب^(١).

ونوّقش هذا الدليل بأنه لا يصح الاستدلال به؛ لأنّهم فهموا تقصير الصلاة للخائف المسافر، وبقي المسافر الآمن لم يرد فيه حكم علموه، فوجب لهم أن يطلبوا الدليل من جهة النص، فإن عدمه أحقواه بأشبه الأصلين به، ولسنا نقول إذا أنكروا دليل الخطاب: إننا نوجب للمسكوت عنه حكم المنطوق به، وإنما يكون لمنزلة من لم يرد له ذكر في الشرع، فيحتاج في إثبات حكمه إلى دليل مستأنف^(٢).

الدليل الثالث: أن العاقل الحكيم يحرر ألفاظه، ويقصد إليها، وإذا قصد فلابد من غرض، ولا يكون الغرض إلا صحيحاً، ولا غرض صحيح في الشريعتات إلا تعليق الحكم بها وبيان حقائقها.

فلما قال النبي ﷺ: «في سائمة الغنم الزكاة» فذكر السائمة لا يعد لغوًّا غير مقصود إليه، ولا بد أن يكون قصد إليه لغرض صحيح، ولا غرض إلا التنبيه على أن المعلوفة لا زكاة فيها^(٣).

(١) رقم (٦٨٦) / (٤٧٨).

(٢) ينظر: المقدمة في الأصول لابن القصار (ص ٨٥)، والتبصرة (ص ٢١٩)، والواضح في أصول الفقه (٢٦٧/٣)، وشرح طلعة الشمس (٤٩٣/١).

(٣) ينظر: الفقيه والمتفقه (٣٢٣/١).

(٤) ينظر: إيضاح المحصول من برهان الأصول (ص ٣٤٣).

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: أن الخطاب موضوع لأن يفهم منه المراد بوضعه، فيفهم من الإيجاب إيجاباً، ومن النفي نفياً، ولا يصح فهم الإيجاب من النفي، ولا النفي من الإيجاب، كما لا يصح أن يفهم من القول الصريح إلا ما يوافقه.

وقد قلتم في مفهوم المخالفة: إنه يفهم النفي من الإيجاب، والإيجاب من النفي، فيكون جمعاً بين المتضادين، وهذا لا يجوز. وليس كالأسماء المشتركة؛ لأنه لا يجمع بين المتضادين هناك في المراد؛ فإنه إذا قام الدليل على أن المراد به أحدهما انتفى الآخر.

وفي مسألتنا القول بمفهوم المخالفة يقتضي الجمع بين الضدين من النفي والإثبات، وهذا محال^(١).

ونوّقش هذا الدليل بأنه كيف يُعرف دليل الإثبات من النفي، ودليل النفي من الإثبات، وأن ما قلتم يؤدي إلى أن يكون الكلام الواحد جاماً لدللين متضادين^(٢).

الدليل الثاني: حُسن الاستفهام؛ فإن من قال: إن ضربك زيد عامداً فاضربه. حُسن أن يقول: فإن ضربني خاطئاً هل أضربه؟ وإذا قال: أخرج الزكاة من ما شيتك السائمة. حسن أن يقول: هل أخرجها من المعلومة؟ وحسن الاستفهام يدل على أن ذلك غير مفهوم؛ فإنه لا يحسن في المنطوق، وحسن في المسكوت عنه.

(١) ينظر: قواطع الأدلة (٢/١٧).

(٢) ينظر: قواطع الأدلة (٢/٢٦).

فكذلك يصح الاستفهام عن قول النبي ﷺ: «في سائمة الغنم الزكاة» بأن يقال: فهل في المعلوفة زكاة؟

ولولا كون المskوت عنه مما يحتمل أن يكون موافقاً للمنطق به، ويحتمل أن يكون مخالفًا لـما حسن الاستفهام^(١).

ونوّقش هذا الدليل بأن الاستفهام إنما يقع في النصوص التي لا احتمال فيها، وأما ما يدخله أدنى احتمال فلا يقع فيه الاستفهام.

ودلالة النطق على أن ما عداه بخلافه إنما حسن الاستفهام فيها لأجل ما يقع في النفس من إمكان أن يكون المتكلم اقتصر على ما اقتصر عليه من الصفة المذكورة لغرض صحيح غير إشعاره بأن المskوت عنه في الحكم بخلاف المنطق به، فلهذا حُسن الاستفهام^(٢).

الدليل الثالث: أنه لو دل الخطاب المقيد بالصفة على نفي ما عداه لدل عليه: إما بصريحة ولفظه، وإما بفائدة و معناه.

ولا يدل عليه من كلا الوجهين، فإذاً ليس يدل عليه.

فاما صريحة؛ فلأنه ليس فيه ذكر لما عدا الصفة، ألا ترى أن قول القائل: (أدوا عن الغنم السائمة الزكاة) ليس فيه ذكر للمعلوفة أصلاً؟

واما المعنى؛ فلو دل من جهة المعنى لكان من حيث إنه لو كانت الزكاة في غير السائمة كما هي في السائمة لما تكلف الشارع ذكر السوم، ولعلّ الزكاة باسم الغنم؛ لأن تكلف ذكر السوم مع تعلق الزكاة بمطلق

(١) ينظر: المستصفى (١٩٨/٢)، وإيضاح المحصول من برهان الأصول (ص ٣٤٠)، وروضة الناظر (٧٧٧/٢)، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي (٢٥٧/٢).

(٢) ينظر: إيضاح المحصول من برهان الأصول (ص ٣٤٠).

اسم الغنم تكُلُّف لما لا فائدة فيه. وهذا باطل؛ لأن في تكليف ذكر السوم فوائد آخر سوى نفي الزكاة عن المعلومة، وإذا أمكن ذلك بطل القول بأنه لا فائدة في ذكر السوم سوى انتفاء الزكاة عن المعلومة.

والقييد بالصفة له فوائد:

منها: أنه قد يكون اللفظ لو أطلق في بعض المواقع لتوهم متوهם أن الصفة خارجة عنه، فتذكرة الصفة لإزالة هذا الإيهام، وهذا مثل قول الله تعالى: ﴿وَلَا نَقْتُلُوا أُولَئِكُمْ خَشْيَةً إِلَّا مَنِ اتَّهَى﴾^(١) فإنه لو أطلق لكان يجوز أن يتوهם به متوهماً أنه لم يرد عند خشية الإطلاق فذكر الله تعالى خشية الإطلاق ليدفع هذا الإيهام، وهذا غرض صحيح.

ومنها: أن تكون البلوى قد وقعت بالصفة المذكورة، وما عدتها لم يشتبه على الناس، فيقييد الله تعالى الخطاب بالصفة لاختصاص البلوى بها، وهذا أيضاً مثل قول الله تعالى: ﴿وَلَا نَقْتُلُوا أُولَئِكُمْ خَشْيَةً إِلَّا مَنِ اتَّهَى﴾.

ومنها: أن يكون غرض الشارع أن يعلم حكم المنصوص بالنص، ويعرف حكم ما عداه بالقياس أو بدليل، وهذا غير ممتنع، كما لم يتمتنع أن يعرف حكم الأجناس الستة في الربا بالنص، ويعرف حكم ما عدتها بالقياس عليها. وفي تعريض المجتهد للاجتهاد تعريضه للثواب، وهو نفع عظيم وغرض صحيح^(٢).

ونوّقش هذا الدليل بأن الفوائد التي ذكروها ليست بشيء؛ لأن

(١) الآية رقم (٣١) من سورة الإسراء.

(٢) ينظر: المعتمد (١٦٢)، وقواطع الأدلة (٣١/٢)، وروضة الناظر (٧٧٨/٢).

المعتبر هو الفائدة التي يدل عليها اللفظ في الأعم الأغلب، والفائدة التي يدل عليها اللفظ في الأعم الأغلب هي كون ما عدا الملفوظ بخلافه^(١).

القول الراجح في المسألة:

مما سبق يتضح لنا أن القول الراجح هو القول الأول الذي قال به جمهور الأصوليين، وهو أن مفهوم المخالفة حجة في إثبات الأحكام الشرعية بالشروط المذكورة سابقاً، وذلك لقوة أدلته.

تطبيقات فقهية للمسألة

هذه المسألة لها أثر كبير في اختلاف الفقهاء في كثير من الفروع الفقهية، وقد أشار ابن السمعاني إلى ذلك فقال: هذه المسألة أصل عظيم في الفقه، وعليه مسائل كثيرة^(٢). ومن هذه الفروع الفقهية المتخرجة عليها:

الفرع الأول: اشتراط السّوم في زكاة الغنم:

اختلاف الفقهاء في اشتراط السوم في زكاة الغنم على قولين:

القول الأول: أن الزكاة لا تجب في المعلوفة من الإبل، والبقر، والغنم. وهو قول جمهور الفقهاء^(٣).

واستدلوا بقول النبي ﷺ: «في سائمة الغنم الزكاة».

القول الثاني: لا يشترط السّوم في الزكاة. وهو قول الإمام مالك.

(١) ينظر: قواطع الأدلة (٣١/٢).

(٢) ينظر: قواطع الأدلة (٣٦/٢).

(٣) ينظر: المعني لابن قدامة (٤/١٣)، والمحيط البرهاني في الفقه النعماني (٢٥٣/٢)، وينابيع الأحكام في معرفة الحلال والحرام لأبي عبد الله الإسغرايني (١/٢٤٢).

وقد خالف الإمام مالك جمهور الفقهاء، فأوجب الزكاة في المعلوفة من الإبل، والبقر، والغنم، كما أوجب في السائمة سواً بسواء.

وردَ المالكية على الشافعية في قوله ﷺ: «في سائمة الغنم الزكاة» بأنه خرج مخرج الغالب؛ فإن غالب أنعام الحجاز وغيرها السوم، والمفهوم إذا خرج مخرج الغالب فليس بحجة.

وإنما قالوا: إن مفهوم الصفة إذا خرجت مخرج الغالب لا يكون حجة ولا دالاً على انتفاء الحكم عن المسكون عنه، بسبب أن الصفة الغالبة على الحقيقة تكون لازمة لها في الذهن بسبب الغلبة، فإذا استحضرها المتكلم ليحكم عليها حضرت معها تلك الصفة، فنطق بها المتكلم لحضورها في الذهن مع المحكوم عليه، لا أنه استحضرها ليفيد بها انتفاء الحكم عن المسكون عنه.

أما إذا لم تكن غالبة لا تكون لازمة للحقيقة في الذهن، فيكون المتكلم قد قصد حضورها في ذهنه ليفيد بها سلب الحكم عن المسكون عنه، فلذلك لا تكون الصفة الغالبة دالة على نفي الحكم، وغير غالبة دالة على نفي الحكم عن المسكون عنه^(١).

الفرع الثاني: حكم ثمرة النخلة إذا بيعت النخلة قبل التأبير:

والتأبير: هو شق طلع النخلة الأنثى، ليذر فيها من طلع النخلة الذكر^(٢).

وقد اختلف الفقهاء فيما إذا وقع البيع على نخل مثمر ولم يشترط

(١) ينظر: شرح تقييح الفصول (ص ٢٤٥).

(٢) ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (١٣/١).

الثمرة على قولين:

القول الأول: أن ثمرتها تندرج تحت البيع إذا كان البيع قبل التأثير، ولا تندرج بعد التأثير. وهو قول جمهور الفقهاء^(١).

واستدلوا بقول النبي ﷺ: "من ابْتَاعَ نَخْلًا بَعْدَ أَنْ تَؤْبِرَ فَثَمُرْتَهَا لِلْبَائِعِ إِلَّا أَنْ يُشْرِطَ الْمُبَتَاعَ"^(٢).

القول الثاني: أن الثمرة للبائع، ولا تندرج في البيع إلا بقرينة. وهو قول الحنفية^(٣).

فَمَنْ قَالُوا: تَنْدَرِجُ الثَّمَرَةُ تَحْتَ الْبَيْعِ إِذَا كَانَتْ قَدْ أَبْرَتْ قَبْلَ الْبَيْعِ، وَلَا تَنْدَرِجُ بَعْدَ التَّأْبِيرِ، قالوا: الحديث يدل بمنطقه على أن ثمرة النخل الذي بيع بعد تأثيره يستحقها البائع، إلا إذا اشترط المشتري على البائع أن يكون الثمر له.

ويدل الحديث بمفهومه على أن ثمرة النخل الذي بيع قبل تأثيره لا يستحقها البائع، وإنما يستحقها المشتري، وذلك لأن استحقاق البائع قيد بالتأثير، فعندما ينتفي هذا الوصف، يثبت نقىض حكم المنطق، وهو استحقاق المشتري بدل استحقاق البائع.

(١) ينظر: المعونة على مذهب عالم المدينة (٤٣/٢)، والمغني لابن قدامة (٦/١٣٠)، وتخریج الفروع على الأصول للزنجناني (ص ١٥٠).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الشرب والمسافة، باب الرجل يكون له ممراً أو شرب في حائط أو في نخل (١٦٩/٢)، رقم (٢٣٧٩)، وكتاب الشروط، باب إذا باع نخلاً قد أبرت (٢٧٤/٢)، رقم (٢٧١٦)، ومسلم في صحيحه، كتاب البيوع، باب من باع نخلاً عليها ثمر (١١٧٢/٣)، رقم (١٥٤٣).

(٣) ينظر: المبسوط للسرخي (٣٠/١٣٥)، وبدائع الصنائع (٥/١٦٤).

أما الحنفية فقالوا: لا تدرج في الحالتين؛ لأن قيد التأثير لا يدل على نفي الحكم عند عدمه، ولأن في تخصيص أحد القسمين سكوت عن القسم الآخر، والسكوت لا دلالة له^(١).

الشرع الثالث: حكم النفقة للبائن الحال

اختلف الفقهاء في حكم النفقة للبائن الحال على قولين:

القول الأول: لا تجب النفقة للبائن الحال. وهو قول جمهور الفقهاء من المالكية، والشافعية، والحنابلة^(٢).

القول الثاني: تجب النفقة للبائن الحال. وهو قول الحنفية^(٣).

فذهب الجمهور إلى أن نفقة البائن الحال غير واجبة؛ لأنهم استدلا بمفهوم المخالفة في قول الله تعالى في شأن المطلقات ثلاثة: ﴿وَإِن كُنَّ أُولَئِنَّ حَمَلْ فَأَنِفِقُوا عَلَيْنَ حَتَّى يَضَعَنَ حَمَلَهُنَّ﴾^(٤) حيث جعل الله تعالى النفقة للبائن بشرط أن تكون حاملاً، فيتنفي الحكم عند انتفاء الشرط، فيثبت عدم وجوب النفقة للبائن الحال.

بينما ذهب الحنفية إلى وجوب النفقة للمطلقة ثلاثة، سواء كانت

(١) ينظر: تخرج الفروع على الأصول للزنجناني (ص ١٥٠)، وأثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء (ص ١٨٦)، ومباحث أصولية في تقسيمات الألفاظ (ص ٤٠٨).

(٢) ينظر: المتقى للباجي (٥/٣٩١)، والحاوي الكبير (٣٥٥/٣)، والمعنى لابن قدامة (٤٠٢/١١).

(٣) ينظر: بدائع الصنائع (٢٠٩/٣)، والمحيط البرهاني في الفقه النعماني (٥٥٣/٣).

(٤) الآية رقم (٦) من سورة الطلاق.

حاملاً أم حائلاً، ولم يأخذوا بمفهوم المخالفة، بل قالوا: إذا كان النص القرآني قد صرّح بوجوب النفقة للحاصل، فهو ساكت عن نفقة الحائل، فيبقى الحكم على أصله، وهو الوجوب للنفقة؛ فإن الزوجة قبل الطلاق كانت نفقتها واجبة على الزوج لاحتباسها لحقها، وهذا الاحتباـس باق بعد الطلاق ما دامت في العدة^(١).

(١) ينظر: أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء (ص ١٨٧).

أسئلة على الفصل

س١: ما هو المخصوص بالذكر عند الحنفية؟.

س٢: اذكر شروط العمل بمفهوم المخالفة عند الحنفية؟.

س٣: اختلف الفقهاء في حكم النفقة للبائن الحال، خرج هذا الفرع
على القاعدة؟.

تقييم اللفظ

باعتبار إفادته الحكم الشرعي

إلى : خبر وإنشاء

القسم الأول: الخبر

تعريف الخبر:

لغة: النبأ، والجمع أخبار، تقول: أخبرته، وخبرته، وخبره بكذا، وأخبره: نبأه، واستخبره: سأله عن الخبر^(١).

واصطلاحاً:

هو كل قول يحتمل الصدق والكذب لذاته.

وقولهم: (لذاته) قيد في التعريف يقصد به إدخال الخبر الذي لا يحتمل إلا الصدق، كخبر الله تعالى، وكذلك الخبر الذي لا يحتمل إلا الكذب، كخبر مسيلمة الكذاب.

فإن عدم احتمال الأول للكذب، والثاني للصدق ليس لذات الخبر من حيث إنه نسبة شيء إلى شيء آخر، بل منشأ ذلك: النظر إلى نفس المتكلم بالخبر.

واحتمال القرائن المعيّنة لأحد الاحتمالين لا يخرج الخبر عن كونه محتملاً للصدق والكذب باعتبار ذاته^(٢).

(١) ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس، مادة (خ ب ر) (١٢٥/١١)، ولسان العرب، مادة (خبر) (١٠٩٠/٢).

(٢) ينظر: أصول الفقه للشيخ أبي النور زهير (١٠١/٣).

القسم الثاني: الإنشاء

تعريف الإنشاء:

هو ما لا يمكن أن يوصف بالصدق والكذب.

فكل كلام لا يصلاح أن يقال عنه صدق أو كذب فهو إنشاء، ومنه الأمر والنهي، كقول الله تعالى: ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾. فالأمر: قول تعالى: ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ﴾.

والنهي: قول تعالى: ﴿وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ فهذا إنشاء وليس بخبر. فينقسم الإنشاء باعتبار ذاته إلى قسمين: أمر، ونهي.

أهمية معرفة الأوامر والنواهي:

لمعرفة القواعد الأصولية المتعلقة بالأوامر والنواهي أهمية كبيرة في معرفة الأحكام الفقهية؛ وذلك لأن أكثر التكليفات الشرعية تكون بصيغة الأمر أو النهي.

قال السرخسي: أحق ما يبدأ به في البيان الأمر والنهي؛ لأن معظم الابتلاء بهما، وبمعرفتهما تتم معرفة الأحكام، ويتميز الحال من الحرام^(١).

وفيما يلي بيان معاني الأمر والنهي، والسائل الأصولية المتعلقة بكل منها:

(١) أصول السرخسي (١١/١).

القسم الأول: الأمر

الأمر لغة: ضد النهي، وجمعه أمور، وأوامر؛ فيأتي بمعنى الحال، ويكون جمعه على أمور، ومنه قول الله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ كَرِشِيدٍ﴾. ويأتي بمعنى الطلب، ويكون جمعه أوامر.

واصطلاحاً: اختلف الأصوليون في تعريفه، ومن هذه التعريفات:
التعريف الأول: هو اللفظ الدال على طلب الفعل بطريق الاستعلاء.

وهو تعريف علاء الدين البخاري^(١).

التعريف الثاني: هو القول المقتضي طاعة المأمور بإتيان المأمور به. واعتبر على هذا التعريف بأن فيه تعريف الأمر بالمأمور والمأمور به المتوقف معرفتهما على معرفة الأمر؛ لأن المأمور والمأمور به لفظان مشتقان من الأمر، فالمأمور من وجه إليه الأمر، والمأمور به ما أمر بفعله.

وفيه أيضاً تعريف الأمر بالطاعة المتوقفة معرفتها على معرفة الأمر أيضاً؛ لأنها لا تُعرف إلا بموافقة الأمر، وعلى التقديرين يلزم الدور^(٢).

(١) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي (١٠١/١).

(٢) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي (١٠١/١).

معاني صيغة الأمر

ذكر الأصوليون في معنى صيغة الأمر معاني كثيرة، واتفقوا على أنها ليست حقيقة في كل هذه المعاني؛ لأن أكثرها لم يفهم من صيغة (افعل) لكن بالقرينة^(١).

وقد أوصلها المرداوي إلى ست وثلاثين معنى^(٢)، وكثير من هذه المعاني قد يكون متداخلاً مع غيره في بعض الأحيان، وللقرينة أثر كبير في اعتبار وجه الاستعمال وتحديد المعنى المراد^(٣).

وهذه المعاني هي:

الوجوب، مثل قول الله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾^(٤).

والندب، مثل قول الله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾^(٥).

والإرشاد، مثل قول الله تعالى: ﴿وَأَسْتَشِدُوا﴾^(٦).

والإباحة، مثل قول الله تعالى: ﴿فَاصْطَادُوا﴾^(٧).

(١) ينظر: نهاية الوصول في دراية الأصول (٨٥٢/٣)، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي (١٠٧/١)، والبحر المحيط (٣٦٤/٢).

(٢) ينظر: التحبير شرح التحرير (٢١٨٤/٥).

(٣) ينظر: التنقيحات في أصول الفقه (ص ١٤٦)، وتفسير النصوص في الفقه الإسلامي (٢٣٩/٢).

(٤) الآية رقم (٧٨) من سورة الإسراء.

(٥) الآية رقم (٣٣) من سورة النور.

(٦) الآية رقم (٢٨٢) من سورة البقرة.

(٧) الآية رقم (٢) من سورة المائدة.

والتأديب، مثل قول النبي ﷺ: «كُلُّ مَا يَلِيكُ».

والامتنان، مثل قول الله تعالى: ﴿وَكُلُّاً مِمَّا رَزَقْنَاكُمُ اللَّهُ أَعْلَم﴾^(١).

والإكرام، مثل قول الله تعالى: ﴿أَدْخُلُوهَا إِسْلَامًا إِمْرِينَ﴾^(٢).

والتهديد، مثل قول الله تعالى: ﴿أَعْمَلُوا مَا شَيْتُم﴾^(٣).

والتسخير، مثل قول الله تعالى: ﴿كُنُوا قِرَدَةً خَسِيرِينَ﴾^(٤).

والإهانة، مثل قول الله تعالى: ﴿ذُقُّ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾^(٥).

والتسوية، مثل قول الله تعالى: ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾^(٦).

والإنذار، مثل قول الله تعالى: ﴿كُلُّاً وَتَمَنَّعُوا﴾^(٧).

والدعاء، مثل قولك: اللهم اغفر لي.

والتمني، مثل قول الشاعر: ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي^(٨).

(١) الآية رقم (٨٨) من سورة المائدة.

(٢) الآية رقم (٤٦) من سورة الحجر.

(٣) الآية رقم (٤٠) من سورة فصلت.

(٤) الآية رقم (٦٥) من سورة البقرة.

(٥) الآية رقم (٤٩) من سورة الدخان.

(٦) الآية رقم (١٦) من سورة الطور.

(٧) الآية رقم (٤٦) من سورة المرسلات.

(٨) هذا صدر بيت لامرئ القيس في معلقته، وعجزه: بصبح وما الإصلاح منك بأمثل.

ينظر: ديوان امرئ القيس بن حجر بن الحارث الكندي (ص ٤٩).

ولكمال القدرة، مثل قول الله تعالى: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾^(١).

وقد يستعمل الخبر ويراد به الأمر، مثل قول الله تعالى: ﴿وَالْوَلَدَاتُ يُرْضِعُنَ أَوْلَادُهُنَّ﴾^(٢) والمعنى: ليرضعن أولادهن، وهذا أبلغ من عكسه؛ لأن الناطق بالخبر مریداً به الأمر كأنه نزل المأمور به منزلة الواقع^(٣).

وقد انتقد الغزالی الزيادة على هذه المعانی فقال: وهذه الأوجه عدّها الأصوليون شغفاً منهم بالتكثیر، وبعضها كالمتداخل؛ فإن قوله: «كل مما يليک» جعل للتأديب، وهو داخل في الندب، والأداب مندوب إليها، وقوله: ﴿وَتَمَّنُوا﴾ لإنذار قريب من قوله: ﴿أَعْمَلُوا مَا شِئْتُم﴾ الذي هو للتهديد، ولا نطول بتفصيل ذلك وتحصيله^(٤).

(١) الآية رقم (١١٧) من سورة البقرة.

(٢) الآية رقم (٢٣٣) من سورة البقرة.

(٣) ينظر: منهاج الوصول للبيضاوي (ص ٤٤)، والإبهاج في شرح المنهاج (١٠٢٩/٤).

(٤) المستصفى (٦٧/٢).

دلالة الأمر المطلق على الوجوب

اتفق الأصوليون على أن صيغة (افعل) تستعمل في المعاني السابقة، وهي ليست حقيقة في جميعها.

واختلفوا فيما تفيده الصيغة من هذه المعاني حقيقةً، فمحل الخلاف بينهم هو المعنى الحقيقي للأمر^(١).

أقوال الأصوليين في المسألة:

اختلف الأصوليون في هذه المسألة على أقوال:

القول الأول: الأمر المطلق يفيد الوجوب.

وهو قول مشايخ العراق من الحنفية^(٢)، وجمهور المالكية، وأكثر الشافعية، والحنابلة^(٣)، وصححه الجصاص^(٤).

القول الثاني: أنه حقيقة في الندب.

وهو قول بعض المالكية، وبعض الشافعية، وحُكِي عن أبي هاشم

(١) ينظر: نهاية الوصول في دراية الأصول (٨٥٢/٣)، وشرح مختصر الروضة (٣٦٥/٢).

(٢) قال السمرقندى في ميزان الأصول (ص٩٦): حكمه: وجوب العمل والاعتقاد قطعاً، وهو قول مشايخ العراق من أصحابنا.

وينظر: تقويم الأدلة للدبوسي (ص٣٦)، وكشف الأسرار شرح المصنف على المنار (٤٩/١)، وزبدة الوصول للكرماسى (ص١٠٣).

(٣) ينظر: اللمع (ص٤٧)، وأصول الفقه لابن مفلح (٦٦٠/٢)، ورفع النقاب عن تنقیح الشهاب (٤٥٣/٢).

(٤) ينظر: الفصول في الأصول للجصاص (٨٩/٢).

الجُبائي^(١).

القول الثالث: أنه حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب، وهو الطلب، أي ترجيح الفعل على الترك، فيكون متواطئًا^(٢).

وهو قول مشايخ سمرقند من الحنفية^(٣).

القول الرابع: التوقف.

وهو قول بعض المتكلمين كأبي الحسن الأشعري، والباقلاني^(٤)، والغزالى في المستصنفى^(٥).

حيث قالوا: هو حقيقة إما في الوجوب، وإما في الندب، وإنما فيهما جمِيعاً بالاشتراك اللفظي، لكن لا ندرى ما هو الواقع من هذه الأقسام الثلاثة.

(١) ينظر: البصرة (ص ٢٧)، والمحصلو في أصول الفقه للرازى (٤/٢)، وشرح التلویح على التوضیح (١/٢٩٠)، ورفع النقاب عن تنقیح الشهاب (٤٥٣/٢).

(٢) التواطؤ: هو نسبة وجود معنى كلٍّي في أفراده بالتساوي دون تفاوت. ينظر: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة (ص ٥٨).

و معناه هنا: أن الأمر معناه الطلب، وهو معنى كلٍّي له أفراد، ومن أفراده الوجوب، والندب، وهما متساويان في نسبتهما إلى الكلٍّي الذي يشتراكان فيه.

(٣) ينظر: ميزان الأصول في نتائج العقول (ص ٩٦)، وكشف الأسرار عن أصول البدوي (١/١٠٨)، وتيسير التحرير (١/٣٤).

(٤) ينظر: التقریب والإرشاد (٢/٢٧)، والبرهان (١/٢١٤).

(٥) ينظر: المستصنفى (٢/٧٠) لكن الغزالى صرَّح في المنخول بما يخالف اختياره في المستصنفى، فقال في المنخول (ص ١٠٧): المختار أن مقتضى صيغة الأمر في اللسان طلب جازم إلا أن تغيره قرينة.

القول الخامس: أنه حقيقة في الإباحة إلا بدليل زائد عليها.

وهو قول بعض الفقهاء^(١).

القول السادس: القول بالاشراك، والقائلون بالاشراك مختلفون في محل الاشتراك:

فقيل: إنه مشترك لفظي بين الوجوب والندب، فكل منهما معنى حقيقي له. وهو قول المرتضى من الشيعة^(٢).

وقيل: مشترك بين الوجوب، والندب، والإباحة، وخالف القائلون به: فقالت طائفة بالاشراك اللفظي، وقال آخرون بالاشراك المعنوي^(٣).

وقيل: مشترك بين هذه الثلاثة والتهديد. وهو قول جمهور الشيعة^(٤).

وقيل: مشترك بين الوجوب، والندب، والإباحة، والتهديد، والإرشاد^(٥).

وقيل: مشترك بين الأحكام الخمسة: الوجوب، والندب، والإباحة، والكرابة، والتحريم^(٦).

(١) ينظر: تقويم الأدلة للدبوسي (ص ٣٦)، وميزان الأصول في نتائج العقول (ص ٩٨)، وشرح التلويع على التوضيح (٢٩٠/١).

(٢) ينظر: المحصول في أصول الفقه للرازي (٤٥/٢)، ونهاية الوصول في دراية الأصول (٨٥٥/٣).

(٣) ينظر: الإبهاج في شرح المنهاج (٤/١٠٤٤)، وشرح طلعة الشمس (١/٩٦).

(٤) ينظر: شرح التلويع على التوضيح (١/٢٩٠)، وفتح الغفار (١/٣٤)، وإرشاد الفحول (١/٣٦١).

(٥) ينظر: البحر المحيط للزركشي (٢/٣٦٩)، والضياء اللامع (١/٥٨١).

(٦) ينظر: المحصول في أصول الفقه للرازي (٤١/٢)، وتشنيف المسامع بجمع الجوابات

ووجه دلالة (افعل) على الكراهة والتحريم: أنها تستعمل في التهديد، والتهديد يستدعي ترك الفعل، فيكون: إما حراماً، أو مكروهاً^(١).

القول السابع: التفريق بين أمر الله تعالى، وأمر رسوله ﷺ فأمر الله حقيقة في الوجوب، وأمر النبي ﷺ المبتدأ للندب، واحترز بالمبتدأ عما كان موافقاً لنص، أو مبيناً لمجمل، فيكون للوجوب أيضاً^(٢).

حکاه القاضي عبد الوهاب عن شیخه أبي بكر الأبهري، وردد الباجي فقال: المشهور عنه ما قدمناه من أن ظاهره الوجوب^(٣).

وقال القاضي عبد الوهاب: الصحيح هذا الذي كان ي قوله آخر أمره، وأنه لا فرق بين أوامر الله تعالى وأوامر رسوله من كون جميعها على الوجوب^(٤).

الأدلة وما ورد عليها من مناقشات

أدلة القول الأول: استدلوا بأدلة كثيرة، منها ما يلي:

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ يَتَنَزَّلُكُمْ كُذَّابًا﴾

= .(٣١/٢)

(١) ينظر: نهاية السول (٢٥١/٢)، والتمهيد في تحرير الفروع على الأصول (ص ٢٦٨).

(٢) ينظر: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول (ص ٣٧٧)، وجمع الجواب (ص ٤١).

(٣) ينظر: إحكام الفصول في أحكام الأصول (١/٢٠٤).

(٤) البحر المحيط (٢/٣٧٠).

بعضكم بعضًا^(١).

ومعناه: لا تجعلوا أمره إياكم ودعاه لكم كما يكون من بعضكم البعض فتتطاوطون كما يتتطاوط بعضكم عن بعض إذا دعا لأمر، بل يجب عليكم المبادرة لأمره؛ إذ كان أمره فرضاً لازماً.

والذي يدل على هذا: قوله عقب هذا: ﴿فَلَيَحْذِرَ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾^(٢).

ونوقيش الاستدلال بهذه الآية بأن المخالفة لا تحمل على ترك المأمور به، بل تحمل على مخالفته من وجوب وندب، أي يتحمل مخالفته الأمر على خلاف ما هو عليه، بأن كان للوجوب فيحمل على الندب، وبالعكس.

وأجيب عنه بأن حمل المخالفة على مخالفته من وجوب أو ندب بعيد؛ لأن حمل المخالفة على ترك المأمور به ظاهر، فيكون راجحاً، وحمل اللفظ على المرجوح مع وجود الراجح بعيد^(٣).

الدليل الثاني: قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَكَائِكَةِ أَسْجُدُوا لِلْأَدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ ﴾١١﴿ قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَا

(١) الآية رقم (٦٣) من سورة النور.

(٢) ينظر: تفسير الفخر الرazi (٤٢٥/٢٤)، واللباب في علوم الكتاب (٤٦٥/١٤)، والسراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، للخطيب الشريبي (٦٤٤).

(٣) ينظر: بيان المختصر (٢٥/٢)، والردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب (٣٩/٢).

تَسْجُدَ إِذْ أَمْرَتَكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ ﴿١﴾.

وجه الدلالة: أن الله تعالى لما أمر الملائكة بالسجود لأدم بادروا إلى فعله، فعلم أنهم عقلوا من إطلاقه وجوب امثال المأمور به، ثم لما امتنع إبليس من السجود وبَحَثَ عاقبه وأهبطه من الجنة، فلو لم يكن الأمر مقتضياً للوجوب لما علق التوبيخ والوعيد بنفس مخالفة الأمر^(٢).

واعتراض هذا الاستدلال باعتراضين:

الأول: أنه يجوز أن يكون ذلك الأمر معه قرينة دلت على أن المراد به الوجوب، فلهذا عاقبه بالمخالفة.

والثاني: أن الله تعالى إنما عاقبه؛ لأنه استكبر، وكان من الكافرين.

والجواب عن الأول: أن هذا عدول عن الظاهر بغير دليل؛ لأنه لم يذكر في الآية إلا أمراً مطلقاً فقال: ﴿إِذْ أَمْرَتَكَ﴾، وعلق التوبيخ والعقوبة بتركه، فمن ادعى أن هناك قرينة احتاج إلى دليل، يبين صحة هذا أن قوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَا تَسْجُدَ إِذْ أَمْرَتَكَ﴾ مثل قوله: ما يمنعك أن لا تسجد إذ قلت لك: اسجد. فإن الذم يتعلق بمجرد مخالفة القول، كذلك ه هنا.

وعن الثاني: أن الله عاقبه على الأمرين جميعاً، على مخالفة الأمر، وعلى الاستكبار والكفر^(٣).

(١) الآيات رقم (١١ و ١٢) من سورة الأعراف.

(٢) ينظر: العدة (٢٢٩/١)، وشرح اللمع (٢٠٧/١)، وأصول السرخسي (١٨/١).

(٣) ينظر: العدة (٢٢٩/١)، والمحصول للرازي (٤٦/٢)، وشرح المعالم لابن التلمساني (٢٤٥/١).

الدليل الثالث: قول النبي ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة»^(١).

وجه الدلالة: أنه معلوم أن السواك مستحب، فدل على أنه لو أمر به النبي ﷺ لوجب وشق؛ لأن الوجوب تتصور المشقة فيه. وفي ذلك دليل على أن أصل أوامره على الوجوب، وأنه إذا أمرنا بالشيء صار واجباً^(٢).

ونوقيش ذلك بأنه لما كان قد حثهم على السواك ندباً قبل ذلك أفهمهم أنه أراد بالأمر ما هو شاق، أو كان قد أوحى إليه إنك لو أمرتهم بقولك: (استاكوا) لأوجبنا ذلك عليهم، فعلمنا أن ذلك يجب بإيجاب الله تعالى عند إطلاقه صيغة الأمر.

وأجيب عنه بأن الظاهر من قوله: «لأمرتهم» أنه يأمرهم أمراً متجرداً عن القرائن^(٣).

الدليل الرابع: عمل الصحابة رضي الله عنهم؛ فإن المتعارف من حالهم أنهم عقلوا عن مجرد أوامر الله تعالى ورسول ﷺ الوجوب، وسارعوا إلى تنفيذها، ولم يتظروا بها قرآن الوعيد، وإرداfeه إليها بالتوكيد، فكانوا يرجعون إلى مجرد الأوامر في الفعل والامتناع من غير

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب الجمعة، باب السواك يوم الجمعة (١/٢٨٣) (رقم ٨٨٧)، ومسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب السواك (١/٢٢٠) (رقم ٢٥٢)، واللفظ له.

(٢) ينظر: العدة (١/٢٣٢)، وق沃اطع الأدلة (١/٩٩)، والتنقيحات في أصول الفقه (ص ١٤٨)، ومعالم السنن، لأبي سليمان الخطابي (١/٢٩).

(٣) ينظر: المستصفى (٢/٧٨)، والتمهيد في أصول الفقه (١/١٥٦).

توقف.

ومن أمثلة ذلك: احتجاج أبي بكر على عمر (رضي الله عنه) في قتال المرتدين بقول الله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَأَنُوا الْرَّغْوَةَ﴾^(١).

ورجوع ابن عمر إلى حديث رافع بن خديج في المساقاة^(٢).

وغير ذلك من القصص المشهورة عنهم، مما يدل على أنه كان متقرراً فيما بينهم أن إطلاق الأمر يقتضي الوجوب والامتثال^(٣).

وناقشه الغزالى بأن الصحابة فهموا ذلك من القرائن والأدلة، بدليل أنهم قطعوا بوجوب الصلاة، والأمر محتمل للندب، وإن لم يكن موضوعاً له، ولم يقطعوا مع الاحتمال لولا أدلة قاطعة^(٤).

(١) الآية رقم (٤٣) من سورة البقرة.

(٢) أخرجه البخاري في صحيح، كتاب المزارعة، باب ما كان من أصحاب النبي يواسى بعضهم بعضاً في الزراعة والثمرة (١٥٩/٢) رقم (٢٣٤٥)، ومسلم في صحيحه، كتاب البيوع، باب كراء الأرض (١١٨١/٣) رقم (١٥٤٧). عن سالم بن عبد الله، أن عبد الله بن عمر، كان يكري أرضيه، حتى بلغه أن رافع بن خديج الأنباري كان ينهى عن كراء الأرض، فلقيه عبد الله، فقال: يا ابن خديج، ماذا تحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في كراء الأرض؟ قال رافع بن خديج لعبد الله: سمعت عمي، وكانا قد شهدا بدراء، يحدثان أهل الدار، «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء الأرض»، قال عبد الله: لقد كنت أعلم في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الأرض تكري، ثم خشي عبد الله أن يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم أحدث في ذلك شيئاً لم يكن علمه، فترك كراء الأرض. وللهفظ مسلم.

(٣) ينظر: العدة (٢٣٥/١)، وقواطع الأدلة (١٠٠/١)، والمحصول في أصول الفقه للرازي (٢٦٩/٢)، وبيان المختصر (٢٣/٢).

(٤) ينظر: المستصفى (٧٩/٢).

وأجيب عنه بأن الظاهر عنهم الاحتجاج بنفس الألفاظ، والرجوع إلى صيغتها لا إلى قرينة؛ لأن القرينة لا يجوز أن تكون ملزمة لكل أمر ورد من الله سبحانه وتعالى ومن رسوله؛ لأنه يفضي إلى أنه لم يحصل أمر متجرد بحال.

وإذا بطل هذا قلنا: لو لم يفد الأمر الوجوب لحصول من الصحابة سؤال عن مقتضى الأمر في حال من الأحوال، فلما لم ينقل عنهم ذلك دل على أنهم عقلوا من أمره الوجوب^(١).

أدلة القول الثاني القائل بالندب:

الدليل الأول: استدلوا بقول النبي ﷺ: «إذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»^(٢).

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ علق الأمر بمشيئتنا واستطاعتنا، وألزمنا الانتهاء، فوجب حمل الأمر على الندب، والنهي على الوجوب^(٣).

ونوقيش هذا الاستدلال من وجهين:

الأول: أن هذا الخبر من أخبار الآحاد، فلا يوجب العلم، وإثبات هذه المسألة طريقه العلم لا غلبة الظن.

(١) ينظر: التمهيد في أصول الفقه (١٥٩/١).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنّة، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ (٣٦١/٤) رقم (٧٢٨٨)، واللفظ له، ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر (٩٧٥/٢) رقم (١٣٣٧).

(٣) ينظر: إحكام الفصول للباجي (٢٠٥/١)، ونهاية الوصول في دراية الأصول (٩٠٦/٣).

والثاني: أن قوله: «فأتوا منه ما استطعتم» لا يدل على الندب، كما لا يدل قوله تعالى: ﴿فَانْقُوَا اللَّهُ مَا أَسْتَطَعْتُمْ﴾^(١) على أن تكون تقوى الله غير واجبة؛ لأن الأمة مجتمعة على وجوبها، وكذلك قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ أَسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(٢) ولا خلاف في وجوبه^(٣).

الدليل الثاني: أن أهل اللغة قالوا: لا فرق بين السؤال والأمر إلا في الرتبة فقط؛ فإن رتبة الأمر أعلى من رتبة السائل، والسؤال يدل على الندب، فكذلك الأمر؛ لأن الأمر لو دل على شيء غير الندب من إيجاب أو غيره لكان بينهما فرق آخر، وهو خلاف ما نقلوه.

ونوقيش هذا الدليل بأن السؤال من حيث الوضع يدل على الإيجاب أيضاً؛ لأن صيغة (افعل) عند القائل بأنها للإيجاب موضوعة لوجوب الفعل مع المنع من الترك، وقد استعملها السائل، لكن لا يلزم من السؤال الوجوب؛ إذ الوجوب حكم شرعي لا يثبت إلا بالشرع، ولذلك لا يلزم المسؤول القبول من السائل^(٤).

الدليل الثالث: استدل المعتزلة بأن الأمر من الحكم يقتضي حسن المأمور به، وعلى أنه مراد الأمر، وأقل أحوال الحسن الحث عليه، والندب إليه؛ لأنه لا يريد الإباحة في دار التكليف، وأعلى أحواله

(١) الآية رقم (١٦) من سورة التغابن.

(٢) الآية رقم (٩٧) من سورة آل عمران.

(٣) ينظر: إحكام الفصول في أحكام الأصول (٢٠٥/١)، والتنقيحات في أصول الفقه (ص ١٤٦).

(٤) ينظر: الإبهاج في شرح المنهاج (٤/١٠٧٠)، ونهاية السول (٢/٢٦٤).

الوجوب، فلا يحمل على ما زاد على أقل ما يقتضيه اللفظ إلا بدلالة، كإطلاق العدد، والجمع يحمل على الأقل في الإقرار والأمر، ولا يحمل على ما زاد على الثلاثة إلا بدليل.

ونوقيش هذا الدليل بأن كونه حسناً ومراداً يدل على الوجوب، ما لم يدل دليلاً على التخيير، وفي التخيير والمباحات قد دل الدليل، فلهذا لم يقتضي الوجوب.

كما أنها لا نسلم أن الأمر يدل على حسن المأمور به، وإنما يدل على طلب الفعل واستدعائه، وذلك يقتضي الوجوب^(١).

دليل القول الثالث:

استدل القائلون بأنه حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب بأن مطلقاً الطلب ظاهر من الأمر، ومطلقاً الطلب يثبت رجحان الفعل على الترک، وهو مشترك بين الوجوب والندب، ولا دليل يوجب تقييد الطلب بالجزم أو عدمه، فوجب جعله للقدر المشترك، دفعاً للاشتراك والمجاز.

ونوقيش هذا الدليل بأن لا نسلم أنه لا دليل يوجب تقييد الطلب بالجزم؛ فإن دلائل الوجوب توجب تقييد الطلب بالجزم^(٢).

دليل القول الرابع القائل بالتوقف:

استدل أصحابه بأن الصيغة ترد مشتركة بين الوجوب، نحو قول الله

(١) ينظر: العدة (٢٤٦/١)، والواضح في أصول الفقه (٥١٠/٢).

(٢) ينظر: بيان المختصر (٢٩/٢)، وشرح العضد (ص ١٦٦)، وتيسيير التحرير (٣٤٤/١).

تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَإِذَا أَنْجَوْتُمْ﴾^(١)، وبين الندب، نحو قوله تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَنَ مِنْكُمْ﴾^(٢)، وبين التهديد، نحو قوله تعالى: ﴿أَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾^(٣). فلم يكن حملها على الوجوب بأولى من حملها على الندب، فوجب التوقف فيها، كقوله (لون) لما لم يدل على شيء، وقف حتى يدل على المراد^(٤).

واعتراض القائلون بالوجوب على هذا الاستدلال من ثلاثة أوجه:

الأول: أن الصيغة التي يختلف فيها لا ترد قط عندنا إلا وهي على الوجوب، وإنما يعدل عنها إلى الندب والتهديد بدليل أو بقرينة.

الثاني: أن هذا يبطل بأسماء الحقائق، مثل الأسد والجحود، فإنه حقيقة في البهيمة، ويراد به الرجل بقرينة، ومع هذا لم يمنع إطلاق الحقيقة في البهيمة.

الثالث: أنه يبطل بقوله: أوجبت وفرضت. فإنه يرد والمراد به الوجوب، ويرد والمراد به الندب، كقول النبي ﷺ: «غُسل يوم الجمعة واجب على كل محتمل»^(٥)، ومع هذا فإن إطلاقه يُحمل

(١) الآية رقم (٤٣) من سورة البقرة.

(٢) الآية رقم (٣٢) من سورة النور.

(٣) الآية رقم (٤٠) من سورة فصلت.

(٤) ينظر: العدة (٢٤٢/١)، والتبصرة (ص ٣١)، والواضح في أصول الفقه (٥٠٦/٢).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي سعيد الخدري، كتاب الجمعة، باب فضل الغسل يوم الجمعة (٢٨١/١) رقم (٨٧٩) واللفظ له، ومسلم في صحيحه، كتاب الجمعة، باب وجوب غسل الجمعة على كل بالغ من الرجال، وبيان ما أمروا به (٥٨٠/٢) رقم (٨٤٦).

على الوجوب، وكذلك: فرضت، تحتمل الوجوب، وتحتمل التقدير، وإطلاقها يحمل على الوجوب^(١).

أدلة القول الخامس القائل الإباحة:

الدليل الأول: أن الإباحة هي أدنى ما يحتمله اللفظ، فيكون متيناً، وغيره مشكوك فيه، فيجب حمله على اليقين^(٢).

ونوّقش بأنه ادعى الأقل، ولا أقل في المسألة، بل كل معنى فيها مستقل^(٣).

الدليل الثاني: أن صيغة الأمر تدل على جواز الإقدام على الفعل، بمعنى أن الإتيان به لا حرج فيه، فوجب قصر الصيغة عليه؛ لأنّه هو الأصل، والطلب للفعل خلاف الأصل، فلا يصار إليه إلا للدليل، ولا دليل.

ونوّقش بأن الصيغة عند تجردها عن القرائن الصرافية يتبادر منها طلب الفعل، والتبادر أمارة الحقيقة، فكانت الصيغة حقيقة في طلب الفعل، فإذا استعملت في غيره كانت مجازاً^(٤).

دليل القول السادس القائل بالاشتراع:

استدل أصحابه بأنه قد ثبت الإطلاق في كل واحد منها، فيكون

(١) ينظر: العدة (٢٤٢/١)، والتمهيد في أصول الفقه (١٦٧/١).

(٢) ينظر: ميزان الأصول في نتائج العقول (ص ٩٨)، وشرح مختصر الروضة (٣٦٦/٢).

(٣) ينظر: المحصول في أصول الفقه لابن العربي (ص ٥٦).

(٤) ينظر: أصول الفقه للشيخ أبي النور زهير (١١٨/٢).

حقيقة فيها؛ لأن الأصل في الاستعمال الحقيقة^(١).

ونوّقش هذا الاستدلال بأن الأصل في الاستعمال الحقيقة إذا كان اللفظ متعددًا بين معنيين، ولم يتبادر منه واحد منهما بخصوصه.

أما إذا تبادر من اللفظ معنى معين منها كان اللفظ حقيقة فيه فقط؛ لأن التبادر أماراة على الحقيقة، والصيغة إذا جُردت من القرائن يتبادر منها الوجوب، ولا يتبادر منها الندب، فكانت الصيغة حقيقة في الوجوب فقط، فإن استعملت في غيره كان الاستعمال مجازاً، والمجاز خير من الاشتراك؛ لأنه لا يحتاج إلى تعدد لا في الوضع ولا في القرائن، بخلاف المشترك اللغطي فإنه يحتاج إلى كل منهما.

ثم إنه يلزم على هذا الدليل أن تكون الصيغة حقيقة في جميع معاني الأمر التي سبق ذكرها في المسألة السابقة؛ لأنه قد أطلق عليها ولو نادراً، ولا قائل بذلك^(٢).

القول الراجح في المسألة:

الراجح هو قول الجمهور، وهو أن الأمر المطلق يفيد الوجوب. وذلك لقوة ما استدلوا به، وضعف أدلة الأقوال الأخرى.

قال الشوكاني: الراجح ما ذهب إليه القائلون بأنها حقيقة في الوجوب، فلا تكون لغيره من المعاني إلا بقرينة، لما ذكرناه من الأدلة، ومن أنكر استحقاق العبد المخالف لأمر سيده للذم، وأنه يطلق عليه بمجرد هذه المخالفة اسم العصيان، فهو مكابر ومباهت، فهذا يقطع

(١) ينظر: بيان المختصر (٣٠/٢)، وتيسيير التحرير (١/٣٤٥).

(٢) ينظر: إرشاد الفحول (٣٦٧/١)، وأصول الفقه للشيخ أبي النور زهير (١١٩/٢).

التزاع باعتبار العقل.

وأما باعتبار ما ورد في الشرع وما ورد من حمل أهله للصيغ المطلقة من الأوامر على الوجوب فيما ذكرناه سابقاً ما يعني عن التطويل، ولم يأت من خالف هذا بشيء يعتمد به أصلاً^(١).

أثر الخلاف في المسألة

يتخرج على الخلاف في هذه المسألة فروع فقهية كثيرة، منها:
الشرع الأول: حكم غسل الإناء من ولوغ الكلب:

اختلف الفقهاء في حكم غسل الإناء من ولوغ الكلب:

القول الأول: أنه واجب. وهو قول جمهور الفقهاء^(٢).

القول الثاني: أنه مندوب. وهو قول الإمام مالك^(٣).

فمن قال بالوجوب استدل بأمر النبي ﷺ بغضله في قوله: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرات»^(٤)، والأمر يقتضي

(١) إرشاد الفحول (٣٦٨/١).

(٢) ينظر: المبسوط للسرخسي (٤٨/١)، والحاوي الكبير للماوردي (٣٠٦/١)، والمبدع في شرح المقنع (٢٠٤/٢)، والمحلى بالأثار (١٠٩/١).

(٣) ينظر: المستقى شرح الموطأ (٣٥١/١)، ومواهب الجليل في شرح مختصر خليل (١٧٥/١).

(٤) أخرجه أحمد في مسنده من حديث أبي هريرة (٤١٥/١٢) رقم (٧٤٤٧) واللفظ له، والبخاري في صحيحه، كتاب الوضوء، باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان (٧٧/١) رقم (١٧٢)، ومسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب (٢٣٤/١) رقم (٢٧٩).

الوجوب^(١).

ومن قال بالندب استدل بأن الأمر هنا لا يقتضي الوجوب، والذي صرفه عنه أمران:

الأول: أن الكلب حيوان كسائر الحيوانات، فلم يجب غسل الإناء من ولوغه^(٢).

والثاني: ما يتوقع من أن يكون الكلب الذي ولغ في الإناء كليباً^(٣).

فيكون معنى أمر النبي ﷺ بغسل الإناء سبعاً من ولوغ الكلب فيه أنه أمر ندب وإرشاد مخافة أن يكون الكلب كليباً يدخل على آكل سؤره أو مستعمل الإناء قبل غسله منه ضرر في جسمه، والنبي ﷺ ينهى عما يضر الناس في دينهم ودنياهם، لا لنجاسته؛ إذ هو محمول على الطهارة^(٤).

الفرع الثاني: حكم ركعتي تحية المسجد:

اختالف الفقهاء في حكم ركعتي تحية المسجد على قولين:

القول الأول: أن ركعتي دخول المسجد مندوب إليهما من غير

(١) ينظر: المعتمد (١/٧٥)، وإحکام الأحكام شرح عمدۃ الأحكام (ص ٨٢).

(٢) ينظر: المنتقى (١/٣٥)، ومفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول (ص ٣٧٧).

(٣) قال ابن منظور: كَلِبُ الْكَلْبِ، واسْتَكْلِبَ: ضَرِيَّ، وَتَعَوَّدَ أَكْلَ النَّاسَ. وَكَلِبُ الْكَلْبِ كَلِبًا، فهو كَلِبٌ: أَكْلَ لَحْمَ الْإِنْسَانَ، فَأَخْذَهُ لِذَلِكَ سُعَارٌ وَدَاءٌ شَبَهَ الْجَنُونَ.

لسان العرب (٥/٣٩١) مادة (كلب).

(٤) ينظر: المقدمات الممهدات (١/٩٠).

إيجاب. وهو قول جمهور الفقهاء^(١).

القول الثاني: أنها واجبة. وهو قول الظاهريه^(٢).

وقد بين ابن رشد (الحفيد) وجه تخرير الفرع على القاعدة، فقال: سبب الخلاف في ذلك: هل الأمر في قوله ﷺ: «إذا دخل أحدكم المسجد فليركع ركعتين قبل أن يجلس»^(٣) محمول على الندب، أو على الوجوب؟

فمن تمسك في ذلك بما اتفق عليه الجمهوه من أن الأصل هو حمل الأوامر المطلقة على الوجوب حتى يدل الدليل على الندب، ولم ينقدح عنده دليل ينقل الحكم من الوجوب إلى الندب قال: الركعتان واجبتان.

ومن انقدح عنده دليل على حمل الأوامر ها هنا على الندب، أو كان الأصل عنده في الأوامر أن تحمل على الندب حتى يدل الدليل على الوجوب قال: الركعتان غير واجبتين.

لكن الجمهوه إنما ذهبو إلى حمل الأمر ها هنا على الندب؛ لمكان التعارض الذي بينه وبين الأحاديث التي تقتضي بظاهرها أو بنصها أن لا

(١) ينظر: تبيين الحقائق شرح كنتر الدقائق (١٧٣/١)، والمقدمات الممهدات لابن رشد (١٦٦/١)، والبيان في مذهب الإمام الشافعي (٢٨٦/٢)، وإعلام الساجد بأحكام المساجد (ص ٣٤٩)، والكاففي في فقه الإمام أحمد (٣٥٦/١)، والمغني (١١٩/٢).

(٢) ينظر: المحتوى لابن حزم (٦٨/٥)، وببداية المجتهد (٣٧٧/١).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي قتادة السلمي، كتاب الصلاة، باب إذا دخل المسجد فليركع ركعتين (١٦٠) رقم (٤٤٤)، ومسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين، باب استحباب تحية المسجد بركعتين (٤٩٥/١) رقم (٧١٤).

صلاة مفروضة إلا الصلوات الخمس، مثل حديث الأعرابي^(١) وغيره، وذلك أنه إن حُمل الأمر هاهنا على الوجوب لزم أن تكون المفروضات أكثر من خمس.

ولمن أوجبها أن الوجوب هاهنا إنما هو متعلق بدخول المسجد لا مطلقاً كالأمر بالصلوات المفروضة^(٢).

الفرع الثالث: حكم الإشهاد على المراجعة في الطلاق:

اختلف الفقهاء في حكم الإشهاد على المراجعة على قولين:

القول الأول: أن المطلقة طلاقاً رجعياً لا يكتفى في إرجاعها بوطء أو بلفظ يدل على المراجعة، بل لابد إلى جانب اللفظ من الإشهاد على المراجعة.

وهو قول الشافعي في القديم، ورواية عن أحمد، وبه قال ابن

(١) حديث الأعرابي هو ما رواه طلحة بن عبيد الله، قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ من أهل نجد ثائر الرأس، يسمع دوي صوته، ولا يفقه ما يقول، حتى دنا، فإذا هو يسأل عن الإسلام، فقال رسول الله ﷺ: «خمس صلوات في اليوم والليلة». فقال: هل علي غيرها؟ قال: «لا، إلا أن تطوع». قال رسول الله ﷺ: «وصيام رمضان». قال: هل علي غيره؟ قال: «لا، إلا أن تطوع». قال: وذكر له رسول الله ﷺ الزكاة، قال: هل علي غيرها؟ قال: «لا، إلا أن تطوع». قال: فأدب الرجل وهو يقول: والله لا أزيد على هذا ولا أنقص، قال رسول الله ﷺ: «أفلح إن صدق».

آخرجه البخاري في صحيحه، واللفظ له، كتاب الإيمان، باب الزكاة من الإسلام (٣١/١)، رقم (٤٦)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان الصلوات التي هي أحد أركان الإسلام (٤٠/١) رقم (١١).

(٢) ينظر: بداية المجتهد ونهاية المقتضى (١/٣٧٧) بتصريف.

حزم^(١).

القول الثاني: الإشهاد على المراجعة مستحب.

وهو قول أبي حنيفة^(٢)، ومالك، والشافعي في الجديد، وأحمد في القول الآخر^(٣).

وقد استدل القائلون بالوجوب بقول الله تعالى: ﴿فَإِذَا بَلَغَنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾^(٤).

والمراد بالإمساك: المراجعة.

فالقول: الإشهاد على المراجعة مأمور به، والأمر يقتضي الوجوب.

وأما القائلون بالندب فمنعوا كون الأمر هنا يقتضي الوجوب؛ لوجود الدليل الصارف عن الوجوب إلى الندب، وهو أنها في حكم استدامة النكاح السابق، ولأنها لا تفتقر إلى قبول فلم تفتقر إلى شهادة كسائر حقوق الزوج، ولأن ما لا يشترط فيه الولي لا يشترط فيه الإشهاد كالبيع^(٥).

(١) ينظر: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٤/٣٥٣)، والمحلوي (١٠/٢٥١)، والكافي في فقه الإمام أحمد (٤/٥٦).

(٢) ينظر: المبسوط للسرخسي (٦/١٩)، وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٣/١٨١).

(٣) ينظر: البيان والتحصيل (٥/٤١٨)، ومغني المحتاج (٣/٤٤٠)، والمغني لابن قدامة (١٠/٥٥٩).

(٤) الآية رقم (٢) من سورة الطلاق.

(٥) ينظر: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول (ص ٣٧٦)، وأثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء (ص ٣١٠).

قال القفال الشاشي (الشافعي): ولا يحتاج إلى الإشهاد على جهة الوجوب في القول المختار عند أصحابنا؛ لأن المراجعة إلى الزوج، يقعها متى شاء، من غير حاجة إلى رضا من المرأة.

وفي هذا ما يدل على أنه لم يحل محل استئناف النكاح، وأنه مستغن عن تأكيده بغير التكلم بعقهده، والإشهاد تأكيد للعقد، والتأكد غير مأمور علينا في أمر المراجعة^(١).

(١) محاسن الشريعة (ص ٣٥٤).

ورود الأمر بعد الحظر

المراد بالحظر:

الحظر لغة: الحجر والمنع، فالمحظور هو الممنوع، يقال: حظر الشيء يحظره حظراً وحظاراً، وحظر عليه: منعه^(١).

واصطلاحاً: هو ما يذم فاعله، ويمدح تاركه^(٢).

وهذه المسألة مفرقة على أن صيغة (افعل) المجردة عن القرائن تقتضي الوجوب، فاختل了一 القائلون بذلك فيما إذا وردت بعد الحظر: هل هي باقية على حقيقتها في الدلالة على معنى الأمر، أم ورودها بعد الحظر قرينة تصرف الصيغة عن معنى الأمر إلى معنى الإباحة، أم كيف الحال؟ على أقوال^(٣).

أقوال الأصوليين في المسألة:

اختلاف الأصوليون في هذه المسألة على أقوال:

القول الأول: أن الأمر بعد الحظر لرفع الحظر، وإعادة الفعل إلى ما كان قبل الحظر.

واختاره من الحنفية: الكمال بن الهمام^(٤)، ووصفه أمير بادشاه بأنه

(١) ينظر: لسان العرب (٩١٨/٢)، مادة (حظر)، والرائد (ص ٣٠٩) مادة (حظر).

(٢) ينظر: إرشاد الفحول (١/٥٩).

(٣) ينظر: شرح المعالم لابن التلمساني (١/٢٦٠)، ومفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول للتلمساني (ص ٣٧٤)، والإبهاج في شرح المنهاج (٤/١٠٧٨).

(٤) ينظر: التحرير في أصول الفقه (ص ١٤١).

أقرب إلى التحقيق^(١).

وهو قول بعض الحنابلة^(٢). واختاره المجد ابن تيمية ونسبة للمنزني^(٣)، واختاره الزركشي^(٤).

القول الثاني: أنه يفيد الوجوب.

وهو قول جمهور الحنفية^(٥). وبعض المالكية، وأكثر الشافعية، والمعتزلة^(٦)، وبه قال ابن حزم من الظاهرية^(٧).

القول الثالث: أنه يفيد الاستحباب.

وهو قول القاضي حسين من الشافعية^(٨).

القول الرابع: أنه يفيد الإباحة.

وهو منقول عن الإمامين: الشافعي، وأحمد^(٩).

ونقله الباقلاني وابن برهان عن جمهور الفقهاء والمتكلمين^(١)، وقال

(١) ينظر: تيسير التحرير (١/٣٤٦).

(٢) ينظر: أصول الفقه لابن مفلح (٢/٥٧٠) ونقله ابن مفلح عن السلف والأئمة.

(٣) ينظر: المسودة (١/٦١٠).

(٤) ينظر: البحر المحيط (٢/٠٣٣).

(٥) ينظر: بذل النظر في الأصول (ص٦٩)، والمغني للخازبي (ص٣٢)، والكافي شرح البزدوي (١/٣٥٨)، وخلاصة الأفكار شرح المنار (ص٥٧).

(٦) ينظر: إحكام الفصول في أحكام الأصول (١/٦٢٠)، والإحكام للأمدي (٢/٩٢)، وتشريف المسامع بجمع الجواجم (٢/٣٣).

(٧) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (٣/٧٧).

(٨) ينظر: التمهيد في تحرير الفروع على الأصول (ص٢٧١).

(٩) ينظر: التبصرة (ص٣٨)، والعدة (١/٦٥٢).

الزركشي: وإليه ذهب أكثر من تكلم في أصول الفقه^(٢). واختاره بعض المالكية، وبعض الشافعية، وجمهور الحنابلة^(٣). واختاره الجصاص من الحنفية^(٤).

القول الخامس: التوقف.

وهو قول القاضي الباقلاني^(٥)، وإمام الحرمين^(٦)، والغزالى في المنخول^(٧)، والأمدي^(٨).

الأدلة وما ورد عليها من مناقشات

أدلة القول الأول:

(١) ينظر: التقريب والإرشاد (٩٤/٢)، والوصول إلى الأصول (١٥٩/١).

(٢) سلاسل الذهب في أصول الفقه (ص ٢٢٧)، والبحر المحيط (٣٧٩/٢).

(٣) ينظر: قواطع الأدلة (١٠٨/١)، والضياء اللامع شرح جمع الجوامع (٥٨٥/١)، والمسودة (١٠٣/١).

(٤) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (٢٨٣ و ٢٨٩).

(٥) هذا هو المفهوم من كلامه في التقريب والإرشاد (٩٦/٢) حيث قال: يجب إذا ورد أمر بالفعل بعد حظر مبتدأ غير معلل أن يكون محمولاً على أصله ومقتضاه، إما في موجب اللغة أو الشرع، إما أن يكون موضوعه الوجوب، أو الندب، أو احتمال الأمرين على ما نقوله، فيجب حمله على ما ثبت من حكمه في الأصل.

وفي هذا النقل يقول الباقلاني باحتمال الأمرين، وهذا هو دليل القائلين بالتوقف كما سيأتي.

(٦) ينظر: البرهان (٢٦٤/١)، والتلخيص (٢٨٧/١).

(٧) ينظر: المنخول (ص ١٣١).

(٨) ينظر: الإحکام في أصول الأحكام للأمدي (٢٢٠/٢).

الدليل الأول: أن الاستقراء دل على أن الأمر بعد الحظر لما اعترض عليه، فإن كان على الإباحة فلها، مثل: ﴿وَإِذَا حَلَّتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(١)؛ لأن الصطياد قبل الإحرام كان مباحاً فاستمر كذلك.

وإن كان على الوجوب فله، مثل: ﴿فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا
الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدُوكُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ
تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَءَاتُوا الْرَّكْوَةَ فَخَلُوْا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾^(٢)؛ لأن
قتل المشركين قبل تحريمهم في هذه المدة كان واجباً، فاستمر كذلك^(٣).

الدليل الثاني: أن وطء الرجل زوجته لم يكن فرضاً عليه، ثم حرم بحدوث الحيض؟ فلما قال: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرَنَ فَأَتُؤْهِرُونَ مِنْ حَيْثُ أَمْرَكُمُ اللَّهُ﴾^(٤) لم يكن ذلك إيجاباً، بل إباحة، لأنه قال: فإذا تطهرن فهي على الحالة الأولى، وكذا قوله: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها» أي: فقد أباحت لكم الآن ما حظرته عليكم^(٥).

الدليل الثالث: أن الحظر قرينة دالة على رفع الحكم الذي قبله، فإذا زال الحظر انتفى المانع، فبقي ما كان على ما كان، حتى كان الأمر قال: قد كنت منعت من كذا، وقد رفعت ذلك، واستمر ما كان مشروعاً قبل

(١) الآية رقم (٢) من سورة المائدة.

(٢) الآية رقم (٥) من سورة التوبة.

(٣) ينظر: التحرير في أصول الفقه لابن الهمام (ص ١٤)، والضياء اللامع (١/٥٨٦)، وتيسير التحرير (١/٣٤٦)، ومذكرة أصول الفقه للشنقيطي (ص ٣٠٣).

(٤) الآية رقم (٢٢٢) من سورة البقرة.

(٥) ينظر: البحر المحيط (٢/٣٨٠)، والفوائد السننية في شرح الألفية (٦/٥٤٢٠).

المنع على الوجه الذي كان مشروعاً قبله^(١).

دليل القول الثاني: القائل بالوجوب:

استدل أصحابه بما هو الأصل في مقتضى صيغة الأمر، فالالأصل فيه الوجوب، فيحمل على ما كان عليه ابتداءً، ووجودُ الأمر بعد الحظر لا يصلاح أن يكون عارضاً لهذا المقتضى حتى يدفع ما ثبت له.

واستدلوا بأدلة الوجوب في الصيغة المجردة التي سبق ذكرها في مسألة (دلالة الأمر المطلق على الوجوب)^(٢).

ولا أثر عندهم لتقدير الحظر، فقالوا: إن صيغة الأمر تتحمل على الوجوب؛ لأنها موضوعة له، وقد صدرت من حكيم، وتجردت عن دلالة تدل على أنها مستعملة في غيره، وهذه الأمور قائمة بعد الحظر، فدللت على الوجوب^(٣).

ونوقيش هذا الدليل بأننا لا نسلم أنه ورد متجرداً عن القرائن، بل تقدم الحظر عليه قرينة تصرف اللفظ عن ظاهره، وذلك أن الظاهر أنه يرفع ما تقدم من الحظر^(٤).

وأجيب عن ذلك من وجهين:

(١) ينظر: التقرير والتحبير (١/٣٠٨)، ومباحث أصولية في تقسيمات الألفاظ (ص ٨٠).

(٢) سبقت الأدلة في أدلة القول الأول القائل بأن الأمر المطلق يفيد الوجوب، فلا داعي لتكرارها، فارجع إليها.

(٣) ينظر: المعتمد (١/٨٢)، ومسائل الخلاف في أصول الفقه للصimirي (ص ١٠)، وشرح اللمع (١/٢١٣)، والوصول إلى الأصول (١/١٥٩)، وبذل النظر في الأصول (ص ٧٠).

(٤) ينظر: التبصرة (ص ٣٨)، والتمهيد في أصول الفقه (١/١٨٢).

الأول: أن القرينة هي ما يبين معنى اللفظ ويفسره، وذلك يكون بما يوافق المعنى المفسّر ويماثله، ولا يكون بما يضاده ويخالفه، فلا يكون الحظر قرينة تدل على الإباحة؛ لأنّه مضاد للإباحة ومنافٍ لها.

والثاني: أن لفظة (افعل) إذا وردت بعد الحظر ليس فيها أكثر من انقضاء وقت الحظر، وذلك لا يدل على انتفاء الوجوب بعده.

ودليل ذلك قول الله تعالى: ﴿فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْنُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدُّتُمُوهُمْ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحِلُّوْرَءُ وَسَكُونَ حَتَّىٰ يَئُلَّمَ الْمَهْلَةُ﴾^(٢).

دليل القول الثالث القائل بالندب:

استدل أصحابه بما روي عن سعيد بن جبير أن الإنسان إذا انصرف من صلاة الجمعة ندب له أن يساوم شيئاً، ولو لم يشره.

وعن ابن سيرين أنه قال: إنه ليعجبني أن يكون لي حاجة يوم الجمعة فأقضيها بعد الانصراف^(٤).

أدلة القول الرابع: القائل بالإباحة:

الدليل الأول: أنا استقرأنا أوامر الشرع الواردة بعد الحظر، فوجدنا أكثرها على الإباحة، كقول الله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَّتُمْ فَاصْطَادُوْ﴾^(٥)، وقوله

(١) الآية رقم (٥) من سورة التوبة.

(٢) الآية رقم (١٩٦) من سورة البقرة.

(٣) ينظر: إحكام الفصول في أحكام الأصول (٢٠٦/١).

(٤) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي (١٢٢/١)، وشرح الكوكب المنير (٦٠/٣).

(٥) الآية رقم (٢) من سورة المائدة.

تعالى : ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الْأَصْلَوُهُ فَأَنْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾^(١)، وقوله تعالى : ﴿فَإِذَا تَهَّرَنَ فَأَتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمْرَكُمُ اللَّهُ﴾^(٢).

وقول النبي ﷺ : «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها»^(٣).

ولو كان الأمر بعد الحظر يقتضي الإيجاب لما ورد في أكثر الموارد على الإباحة، فثبت أن مقتضاه الإباحة دون الإيجاب^(٤).

ونوّقش هذا بأنه معارض بمثله، فقد ورد أيضاً والمراد به الوجوب، كما في قوله تعالى : ﴿فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُومُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾^(٥).

وإنما حملنا الأوامر المذكورة على الإباحة بدلائل دلت عليها، وهذا لا يدل على أن ذلك مقتضاها، ألا ترى أن أكثر ألفاظ العموم في الشرع محمولة على الخصوص، ثم لا يدل على أن مقتضاها الخصوص؟ فكذلك ه هنا^(٦).

الدليل الثاني: أن الأصل في الأشياء الإباحة، ثم ورد الحظر عليها،

(١) الآية رقم (١٠) من سورة الجمعة.

(٢) الآية رقم (٢٢٢) من سورة البقرة.

(٣) أخرجه الإمام أحمد في مسنده عن عبد الله بن بريدة، عن أبيه (١١٣/٣٨) رقم (٢٣٠٠٥) واللفظ له، ومسلم في صحيحه، كتاب الجنائز، باب استئذان النبي ﷺ ربه عَزَّجَلَ في زيارة قبر أمه (٦٧٢/٢) رقم (٩٧٧).

(٤) ينظر: قواطع الأدلة (١٠٩/١)، والتمهيد في أصول الفقه (١٧٩/١)، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب (ص ١٧٥)، والإبهاج في شرح المنهاج (١٠٨٣/٤).

(٥) الآية رقم (٥) من سورة التوبة.

(٦) ينظر: الإحکام في أصول الأحكام لابن حزم (٧٨/٣)، والتبصرة (ص ٤٠)، ومیزان الأصول في نتائج العقول (ص ١١١)، والتحقيق والبيان في شرح البرهان (١/٧٢٤).

فإن أورد الأمر بعد الحظر ارتفع ذلك الحظر، فوجب أن يعود الشيء إلى أصله، وهو الإباحة.

وناقشه القائلون بالوجوب بأننا لا نسلم بذلك، بل الأشياء في الأصل على الحظر على قول بعض الأصوليين، وعلى قول بعضهم على الوقف، والإباحة مذهب المعتزلة البصريين.

وأيضاً فإن هذا يبطل بقوله: (فرضت)، و(أوجبت)؛ فإنه كان يجب أن الأصل في الأشياء الإباحة، وإذا بطل أن يقال هذا في الفرض والاحتمال بطل أن يقال أيضاً في الأمر^(١).

الدليل الثالث: أن عرف العادة في خطاب الناس ومحاوراتهم إذا أمروا بعد الحظر كان على الإباحة، فإن السيد لو قال لعبدة: لا تدخل بستان فلان، ولا تحضر دعوته، ولا تغسل ثيابك، ثم قال له بعد ذلك: ادخل، واحضر، واغسل، اقتضى هذا الإباحة ورفع الحظر دون الإيجاب، ولذلك لا يحسن لومه ولا توبيقه على تركه^(٢).

وناقشه القائلون بالوجوب بأننا لا نسلم بذلك، بل الظاهر أنه قصد الإيجاب؛ لأن اللفظ موضوع للإيجاب، والمقاصد تعلم بالألفاظ، ولأن الأمر بعد الحظر نسخ للحظر، والمحظر قد ينسخ بإباحة، وقد ينسخ بالإيجاب، وليس حمله على الإباحة بأولى من حمله على الإيجاب، فتعارض الاحتمالان في ذلك وسقطا، وبقي معنى مجرد صيغة الأمر،

(١) ينظر: شرح اللمع (٢١٨/١).

(٢) ينظر: العدة (١/٢٥٧)، والتمهيد في أصول الفقه (١/١٨١)، وروضة الناظر (٢/٦١٤).

فوجب حملها على مقتضاها، ومقتضاها الإيجاب^(١).

دليل القول الخامس القائل بالتوقف:

أنه يحتمل أن يكون تقدم الحظر قرينة تؤثر في الصيغة، ويحتمل خلافه، ولا تثبت فيه، فيجب التوقف في فحواه إلى البيان^(٢).

القول الراجح في المسألة:

بعد النظر في الأدلة السابقة والمناقشات الواردة على بعضها يتضح أن الراجح هو القول الأول القائل بأن ورود صيغة الأمر بعد الحظر تفيد رفع الحظر، وإعادة حال الفعل إلى ما كان قبل الحظر، فإن كان مباحاً كان مباحاً، وإن كان واجباً أو مستحبأً كان كذلك.

ومما يؤيد هذا الترجيح أن هذا هو واقع دلالة الأمر بعد الحظر في النصوص الشرعية؛ وذلك لأن الاستقراء للأوامر الواردة بعد الحظر والتحريم يدل على أن حكم المأمور به هو الحكم الذي كان ثابتاً له قبل ورود الحظر والتحريم^(٣).

قال ابن كثير: وال الصحيح الذي يثبت على السَّبِير: أنه يُرد الحكم إلى ما كان عليه قبل النهي، فإن كان واجباً رده واجباً، وإن كان مستحبأً فمستحب، أو مباحاً فمباح. ومن قال: إنه على الوجوب، يُنتقض عليه بآيات كثيرة، ومن قال: إنه للاِبَاحة، يرد عليه آيات آخر، والذي ينتظم

(١) ينظر: شرح اللمع (٢١٤/١).

(٢) ينظر: المنخول (ص ١٣١).

(٣) ينظر: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي (٣٧٣/٢).

الأدلة كلها هذا الذي ذكرناه، كما اختاره بعض علماء الأصول^(١).

أثر الخلاف في المسألة

تظهر ثمرة الخلاف في هذه المسألة في كثير من الفروع الفقهية، منها:

الفرع الأول: النظر إلى المخطوبة بعد العزم على نكاحها:

ورد الأمر بالنظر إلى المخطوبة في قول النبي ﷺ: «انظر إليها؛ فإنه أحرى أن يؤدم بينكم»^(٢).

وقد اختلف الفقهاء في حكم النظر إلى المخطوبة بعد العزم على نكاحها:

القول الأول: أنه مباح. وهو قول الحنفية^(٣)، والمالكية^(٤)، والحنابلة^(٥)، ووجه عند الشافعية^(٦).

(١) تفسير ابن كثير (١٧/٥).

(٢) أخرجه أحمد في مسنده عن المغيرة بن شعبة (٣٠/٨٨)، رقم (١٨١٥٤)، والترمذى في سننه، كتاب النكاح، باب ما جاء في النظر إلى المخطوبة (٣٨٩/٣)، رقم (١٠٨٧)، وابن ماجه في سننه، كتاب النكاح، باب النظر إلى المرأة إذا أراد أن يتزوجها (١/٥٩٩)، رقم (١٨٦٥)، والحاكم في مستدركه (٢/٦٥) وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيختين ولم يخرجاه. وقال ابن الملقن: هذا الحديث صحيح. البدر المنير (٧/٥٠٣).

(٣) ينظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٥/١٢٢)، والبنيانة شرح الهدایة (١٢/١٣٥).

(٤) ينظر: إرشاد السالك إلى أشرف المسالك في فقه الإمام مالك (ص ٥٨)، ومواهم الجليل في شرح مختصر خليل (٣/٤١٢).

(٥) ينظر: المعنى لابن قدامة (٩/٤٨٩)، وشرح متنه للإرادات (٥/١٠٢).

(٦) ينظر: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٢/٣٧)، وروضة الطالبين (٥/٣٦٥).

القول الثاني: أنه مستحب. وهو قول الشافعية^(١).

والأمر بالنظر إلى المخطوبة في الحديث قد ورد بعد حظر، وهو تحريم النظر إلى الأجنبية.

فمن قال بالاستحباب فقد حمل الأمر الوارد بعد الحظر على الاستحباب، وكذلك من قال بالإباحة حمله على الإباحة^(٢).

وقالوا: لا يُحمل على الوجوب للقرينة التي صرفته عن الوجوب إلى الندب، وهي قوله ﷺ: «فإنه أحرى أن يؤدم بينكمما»^(٣).

الفرع الثاني: حكم زيارة القبور

ورد الأمر بزيارة القبور بعد الحظر كما في قول النبي ﷺ: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها».

وقد اختلف الفقهاء في زيارة القبور على ثلاثة أقوال:
القول الأول: أنها مباحة. وهو قول الجمهور^(٤).

القول الثاني: أنها مباحة. وهو قول بعض الحنابلة^(٥).

القول الثالث: أنها فرض ولو مرة واحدة في العمر. وهو قول ابن

(١) ينظر: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٢/٣٧)، ومغني المحتاج (٣/١٧٢).

(٢) ينظر: شرح ذريعة الوصول إلى اقتباس زيد الأصول (ص ٢٧٠).

(٣) ينظر: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (٢/٥٥١)، والتمهيد في تخریج الفروع على الأصول (ص ٢٧٢)، والقواعد والفوائد الأصولية (ص ١٦٩).

(٤) ينظر: بدائع الصنائع (١/٣٢٠)، والنواذر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات (١/٦٥٦)، ومغني المحتاج (١/٥٤٢).

(٥) ينظر: المغني لابن قدامة (٣/٥١٧).

حرزم^(١).

فمن قال بالاستحباب قال: إن الندب الذي دلّ عليه الأمر بعد الحظر هو حكم الزيارة نفسه قبل ورود النهي، فإنها قبل النهي كانت كذلك، فعادت إلى ما كانت عليه بقرينة ورود الأمر بعد الحظر.

وعلل بعضهم ذلك بقوله: "إنها تذكركم الآخرة" فإنها قرينة على الاستحباب^(٢).

ومن قال بالإباحة حمله على أن الأمر بعد الحظر يقتضي الإباحة^(٣).

قال ابن اللحام: أخذ غير واحد من أصحابنا من كلام الخرقى أنها مباحة؛ لأن الأمر بزيارتها أمر بعد حظر، فيقتضي الإباحة بناء على القاعدة.

ولكن المذهب المنصوص عن أحمد: أنها مستحبة. وذكره بعضهم إجماعاً؛ لأنه وإن كان بعد حظر، لكنه عللها عليه الصلاة والسلام بتذكر الموت والآخرة، وذلك أمر مطلوب شرعاً^(٤).

الفرع الثالث: إذا قال السيد لعبد: اتّجر. صار العبد مأذوناً، ويجب عليه امثال أمر سيده، وهو أمر وارد بعد حظر، وهو الحجر على العبد في التصرف في مال سيده^(٥).

(١) ينظر: المحتوى (١٦٠/٥)، والإحکام في أصول الأحكام لابن حزم (٧٨/٣).

(٢) ينظر: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي (٣٧٤/٢).

(٣) ينظر: القرينة عند الأصوليين وأثرها في القواعد الأصولية (ص ٨٢).

(٤) القواعد والفوائد الأصولية (ص ١٦٦).

(٥) ينظر: الإبهاج في شرح المنهاج (٤/١٠٨٧).

الأمر المطلق من حيث إفادته للفور أو التراخي

المراد بالفور، والتراخي:

الفور: هو وجوب تعجيل الفعل في أول أوقات الإمكان^(١).

والتراخي: هو تخير المكلف بين الأداء فوراً عند سماع التكليف، وبين التأخير إلى وقت آخر، مع ظنه القدرة على أدائه في ذلك الوقت^(٢).

ومصطلح (التراخي) هو المشهور في كثير من كتب الأصول، وذهب الشيرازي، وإمام الحرمين، وابن القشيري إلى إن هذا الإطلاق مدخول^(٣)؛ لأن مقتضاه أن الصيغة المطلقة تقتضي التراخي، حتى لو فرض الامتثال على البدار لم يعتد به، وهذا لم يصر إليه أحد، فالأحسن في العبارة عن هذا القول أن يقال: الأمر يقتضي الامتثال ولا يتغير له وقت^(٤).

وأشار المازري إلى أن هذا الاختلاف لا مشاحة فيه، فقال: وهذا كله تحرير عبارة، وإلا فالمراد متفاهم بين أهل هذه الصناعة، وإن عبر عنه

(١) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي (٢٥٤/١)، ومناهج العقول للبدخشي (٤٤/٢).

(٢) ينظر: مباحث أصولية في تقسيمات الألفاظ (ص ٦٤).

(٣) أي: معيب، والدخل العيب والريبة، والمدخول: المهزول، يقال: رجل مدخول، أي مهزول، ونخلة مدخلولة، أي عفنة الجوف.

ينظر: لسان العرب، مادة (دخل)، (١٣٤٢/٢)، ومعجم مقاييس اللغة، مادة (دخل) (٣٣٥/٢).

(٤) ينظر: شرح اللمع (٢٣٥/١)، والبرهان (٢٣٣/١)، والتلخيص (٣٢٣/١)، وإيضاح المحسوب من برهان الأصول (ص ٢١١)، والبحر المحيط (٣٩٩/٢).

بما ألغوه^(١).

وقال الشيخ أبو حامد: معنى أنه على التراخي أنه يجوز تأخيره، لا أنه يجب تأخيره؛ فإن أحداً لا يقول ذلك^(٢).

تحرير محل النزاع في المسألة:

الأمر إما أن يكون مقيداً بزمن يقع فيه الفعل، أو يكون غير مقيد بزمن:

ولا خلاف بين الأصوليين في أن الأمر إذا كان مقيداً بزمن فإنه يفيد طلب إيقاع الفعل في الزمن المقيد، سواء أكان الزمن على قدر الفعل، وهو المسمى بالواجب المضيق كصوم رمضان، أم كان الزمن أوسع من الفعل بحيث يسع الفعل ويسع غيره من جنسه، وهو المسمى بالواجب الموسع.

أما إذا كان الأمر مطلقاً عن التقيد بزمن أو بوقت محدد كالامر بالكفارات، وقضاء ما فات من الصوم والصلوة، فهذا هو الذي اختلف فيه الأصوليون: هل يدل الأمر فيه على فعل المأمور به على الفور أو على التراخي؟^(٣)

والخلاف في هذه المسألة إنما هو على القول بأن الأمر لا يقتضي التكرار، ولا يقتضي الفعل إلا مرة واحدة، وأما على القول بأن الأمر

(١) إيضاح المحصول من برهان الأصول (ص ٢١١).

(٢) ينظر: البحر المحيط (٣٩٩/٢).

(٣) ينظر: أصول الفقه للشيخ أبي النور زهير (١٣٤/٢)، وتفسير النصوص في الفقه الإسلامي (٣٤٦/٢)، ومباحث أصولية في تقسيمات الألفاظ (ص ٦٥).

يقتضي التكرار فإنه يقتضي الفور باتفاق؛ لأن تعجيل المأمور به في أول أزمنة الإمكان مع تكراره يقتضي استقرار جميع الأزمنة حتى الزمان الفوري^(١).

أقوال الأصوليين في المسألة:

اختلف الأصوليون في هذه المسألة على خمسة أقوال:

القول الأول: أن الأمر المطلق يفيد التراخي.

وهو قول بعض الحنفية^(٢)، وأكثر المتكلمين^(٣). وبه قال المغاربة من المالكية، وأكثر الشافعية^(٤).

واختاره من الحنفية: السرخسي، والسمرقندي، وصدر الشريعة^(٥).

ونسبه الشافعية ل الإمام الشافعي أخذًا من تفريعاته الفقهية^(٦).

(١) ينظر: التقريب والإرشاد (٢٠٨/٢)، ورفع النقاب عن تنقیح الشهاب (٤٦٤/٢)، وإرشاد الفحول (٣٧٨/١).

(٢) ينظر: أصول السرخسي (٢٦/١)، وأصول الفقه للامشي (ص ١٠٧)، وميزان الأصول (ص ٢١٢)، وبديع النظام الجامع بين أصول البزدوي والإحکام (٣٣٠/٢).

(٣) ينظر: قواطع الأدلة (١٢٨/١)، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي (٢٥٤/١).

(٤) ينظر: التبصرة (ص ٥٢) وإيضاح المحسوب من برهان الأصول (ص ٢١١).

(٥) ينظر: أصول السرخسي (٢٦/١)، وميزان الأصول في نتائج العقول (ص ٢١٣)، والتوضيح لمتن التنقیح، مطبوع مع التلویح (٣٧٧/١).

(٦) ينظر: نهاية الوصول في درایة الأصول (٩٥٢/٣).

قال ابن برهان: لم يُنقل عن الشافعي ولا عن أبي حنيفة رضي الله عنهما نص في ذلك، ولكن فروعهم تدل على ذلك، وهذا خطأ في نقل المذاهب؛ فإن الفروع تُبنى على الأصول، ولا تُبنى الأصول على الفروع. الوصول إلى الأصول (١٤٩/١).

وتعقبه ابن السبكي في الإبهاج (١١٢٦/٤) فقال: في هذا الكلام نظر؛ فإن المطلَّع على

القول الثاني: أنه يفيد الفور في أول أوقات الإمكان، فالواجب على المكلف امتحال المأمور به عقب ورود الأمر، فلو تأخر في ذلك عدّاً عاصياً.

وهو مقتضى قول الإمام مالك^(١)، وظاهر قول الإمام أحمد^(٢).

وهو مذهب بعض الحنفية^(٣)، وبعض المتكلمين^(٤)، حيث ذهب إليه البغداديون من المالكية^(٥)، وبعض الشافعية، والحنابلة، والظاهرية^(٦).

واختاره من الحنفية: الماتريدي^(٧)، والكرخي، والجصاص^(٨).

مذهب إمام إذا استقرأ من كلامه في فروع شتى المصير إلى ما ليس له مأخذ إلا القول بأصل من أصول جزء الاعتقاد بأن ذلك الأصل مختاره، ونسبة إليه، وهذا صنيع أصحابنا على طبقاتهم، يقولون: مذهب الشافعي كذا. وإنما استتبطوا بذلك من قواعده من غير اطلاع على نصه. ومنهم من ينسب إليه القول المخرج مع كونه نص على خلافه.

(١) قال ابن القصار في المقدمة (ص ١٣٢): ليس عن مالك رَحْمَةُ اللَّهِ فِي ذَلِكَ نَصٌّ، ولكن مذهبه يدل على أنها على الفور؛ لأن الحج عنده على الفور، ولم يكن كذلك كذلك إلا لأن الأمر اقتضاه.

(٢) ينظر: العدة (١/٢٨١)، والمسودة (١/١١٩)، والتحبير شرح التحرير (٥/٢٢٢٤).

(٣) ينظر: الفصول في الأصول للجصاص (٢/٥٠١)، وأصول الفقه للامشي (ص ١٠٧)، وميزان الأصول (ص ٢١٠).

(٤) ينظر: قواطع الأدلة (١/١٢٩).

(٥) ينظر: إحكام الفصول في أحكام الأصول (١/٢١٨).

(٦) ينظر: الوصول إلى الأصول (١/٤٨)، والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (٣/٤٥)، والتمهيد في أصول الفقه (١/٢١٥).

(٧) قال الكاساني في بدائع الصنائع (٢/٣): قال إمام الهدى الشيخ أبو منصور الماتريدي السمرقندى: إنه يجب تحصيل الفعل على الفور وهو الفعل في أول أوقات الإمكان،

القول الثالث: أن الأمر المطلق يوجب أحدَ شيئين: إما الفور، وإما العزم على الفعل إذا لم يفعل في أول زمان الإمكان، فإن تركهما معاً عصى.

حکاہ ابن التلمسانی وابن الحاجب وابن الساعاتی عن الباقلانی^(٢).

وفي هذه الحکایة نظر؛ لأن الثابت عنه أنه يقول بالتراخي كما سبق، فقد قال في (التقريب والإرشاد): والوجه عندنا في ذلك القول بأنه على التراخي دون الفور والوقف^(٣).

القول الرابع: أن الأمر المطلق لا يفيد الفور ولا التراخي، وإنما يفيد طلب الفعل، أما الفور والتراخي فيكون بالقرينة.

أي أنه موضوع للقدر المشترك بين طلب الفعل على الفور، وبين طلبه على التراخي، من غير أن يكون في اللفظ إشعار بخصوص كونه فوراً أو تراخياً.

وهذا القول هو الصحيح عند الحنفية^(٤)، واختاره منهم ابن الهمام^(٥).

ولكن عملاً، لا اعتقاداً على طريق التعین، بل مع الاعتقاد المبهم أن ما أراد الله به من الفور والتراخي فهو حق.

(١) ينظر: الفصول في الأصول للجصاص (٢٠٧/٢)، وأصول السرخسي (١/٢٦).

(٢) ينظر: شرح المعالم لابن التلمسانی (١/٢٧٣)، ومحضر متنه السول والأمل (٢/٦٦٤)، وبديع النظام الجامع بين أصول البزدوي والإحکام (٢/٣٣١).

(٣) التقريب والإرشاد (٢/٢٠٨).

(٤) ينظر: بديع النظام الجامع بين أصول البزدوي والإحکام (٢/٣٣١)، وتيسير التحریر (٢/٦٨)، وفواتح الرحموت (١/٤١٥).

(٥) ينظر: التحریر في أصول الفقه (ص ١٤٦)، وشرح فتح القدیر (٢/١٦٥).

ونسب هذا القول إلى الإمام الشافعي^(١)، وحكاه ابن السبكي عن معظم الشافعية^(٢).

القول الخامس: التوقف؛ إما لعدم العلم بمدلوله، أو لأنه مشترك بينهما. وهو قول بعض المتكلمين^(٣).

والواقفية هنا فريقان:

الأول يقول: إذا أتى المكلف بالمؤمر به في أول الوقت كان ممثلاً قطعاً، وإن أخر عن الوقت الأول لا يقطع بخروجه عن عهدة الخطاب. وهو الذي اختاره إمام الحرمين.

والفريق الثاني يقول: إنه وإن بادر إلى فعله في أول الوقت، لا يقطع بكونه ممثلاً، وخروجه عن العهدة؛ لجواز إرادة التراخي. وهؤلاء هم الشيعة^(٤)، ووصفهم إمام الحرمين والغزالى بأنهم غلة الواقفية^(٥).

فالخلاف بين الفريقين في تأثير المتأخر: فإن إمام الحرمين يرى أن المؤمر ممثل بكل من الفور والتراخي؛ لعدم رجحان أحدهما على

(١) ينظر: شرح المعالم لابن التلمساني (١/٢٧٣)، وبيان المختصر (٢/٤٢). قال إمام الحرمين في البرهان (١/٢٣٢): ذهب ذاهبون إلى أن الصيغة المطلقة لا تقتضي الفور، وإنما مقتضها الامتثال، مقدماً أو مؤخراً، وهذا ينسب إلى الشافعي رحمه الله وأصحابه، وهو الألائق بتفسيراته في الفقه، وإن لم يصرح به في مجموعاته في الأصول.

(٢) ينظر: الإبهاج في شرح المنهاج (٤/١١٢).

(٣) ينظر: التبصرة (ص ٥٣)، وقواطع الأدلة (١/١٣٠)، والمسودة (١/١٢٢).

(٤) ينظر: متنهى الوصول والأمل لابن الحاجب (ص ٦٨).

(٥) ينظر: البرهان (١/٢٣٢)، والتلخيص (١/٣٢٤)، والمنخل (ص ١١١).

الآخر، مع التوقف في إثمه بالتراخي لا بالفور؛ لعدم احتمال وجوب التراخي.

أما الغلاة من الواقفية فقالوا بالوقف في الامثال، أي لا ندرى هل يأثم إن بادر أو إن آخر؛ لاحتمال وجوب التراخي^(١).

الأدلة وما ورد عليها من مناقشات

أدلة القول الأول:

استدل أصحابه على أن الأمر المطلق يفيد التراخي بما يلي:

الدليل الأول:

قول الله تعالى: ﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسِّجَدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ أَمْنِينَ﴾^(٢).

وقد قال عمر لأبي بكر وقد صدّ عام الحديبية: (أليس قد وعدنا الله تعالى بالدخول فكيف صدّنا؟) فقال: إن الله تعالى وعد بذلك، ولم يقل في وقت دون وقت^(٣).

وجه الدلالة: أن هذا يدل على التراخي؛ لأنه خبر عين بوقوع فعل

(١) ينظر: الإحکام في أصول الأحكام للأمدي (٢٠٣/٢)، وشرح مختصر الروضۃ (٣٨٧/٢)، وفواتح الرحموت (٤١٩/١)، ومباحث أصولیة في تقسيمات الألفاظ (ص ٦٧).

(٢) الآية رقم (٢٧) من سورة الفتح.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحر وكتابة الشروط (٢٨٢/٢) رقم (٢٧٣١) بلفظ: (قلت: أليس كان يحدثنا أنا سئلني البيت ونطوف به؟ قال: بلى، أفارخيتك أنك تأتيه العام؟ قلت: لا. قال: فإنك آتيه ومطوف به).

مطلق لا ذكر للوقت فيه، فلم يختص بوقت، فكذلك الأمر؛ لأنه أمر بإيقاع فعل مطلق من غير توقيت، فيجب أن لا يختص بوقت.

ونوqش بأن ذلك وعد بالدخول، وليس بأمر، وخلافنا في لفظة الأمر؛
ولأن ذلك تعلق بشرط وهو المشيئة، فمتى لم يوجد الدخول علمنا أن المشيئة لم توجد، وخلافنا في أمر مطلق^(١).

الدليل الثاني:

أن الأمر له دلالة على استدعاء الفعل، ولا دلالة له على الزمان، بل الأزمنة كلها بالإضافة إليه سواء، فتعين الزمان بعد ذلك اعتباراً، ولا دلالة عليه، بل حظ الفعل من الوقت الثاني كحظه من الوقت الأول، فكما جاز في الأول جاز في الثاني^(٢).

الدليل الثالث:

أن الأمر مثل البر في اليمين، وإذا قال القائل: لأدخلن الدار. لم يتعين لإقليمه الوقت الأول، ولكن مهما فرض الدخول كان برأ.

ونوqش هذا الدليل بأنه ضعيف، لأنه قياس لفظ على لفظ، مع العلم بتغيير معاني الصيغ، وتفاوت قضايها عند تغيير حالها، ثم قول القائل: لأدخلن الدار. في حكم وعد مؤكـد بالقسم، والأمر طلب ناجـز، فليقتضـي الوفاء الناجـز^(٣).

أدلة القول الثاني:

(١) ينظر: العدة (٢٨٧/١)، والبصرة (ص ٥٤).

(٢) ينظر: البصرة (ص ٥٣)، وكشف الأسرار عن أصول البذوي (٢٥٤، ٢٥٥/١).

(٣) ينظر: البرهان (٢٤٥/١).

استدل أصحابه على أن الأمر المطلق يفيد الفور بما يلي:

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿فَاسْتِيقُوا الْحَيَّاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ
إِلَيْكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى
مَغْفِرَةٍ مِّنْ رَبِّكُمْ وَجَهَّةٌ عَرَضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾^(٢).

وجه الاستدلال: أن أوامر الله تعالى على الوجوب، فإذا أمرنا تعالى بالاستباق إلى الخيرات، والمسارعة إلى ما يوجب المغفرة، فقد ثبت وجوب البدار إلى ما أمرنا به ساعة ورود الأمر دون تأخير ولا تردد.

والمراد بقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّنْ رَبِّكُمْ﴾ إنما هو سارعوا إلى الأعمال الموجبة للمغفرة من ربكم، إذ لا سبيل إلى المسارعة إلى المغفرة إلا بذلك، وهذا عام في كل عمل، فأمرنا بالمسارعة، والتراخي ضد المسارعة، فدل على أن الأوامر على الفور^(٣).

ونوقيش ذلك بأن الأمر بالمسارعة والاستباق هنا محمول على الأفضلية والندب، لا على الوجوب، ولو حمل الأمر على الوجوب هنا لوجب الفور، فلم يكن هناك مسارعة ولا استباق؛ لأنهما إنما يتصوران حيث يكون في المأمور به فسحة وتوسيع، لا أن يكون فيه ضيق وتقيد^(٤).

(١) الآية رقم (١٤٨) من سورة البقرة.

(٢) الآية رقم (١٣٣) من سورة آل عمران.

(٣) ينظر: المقدمة في الأصول لابن القصار (ص ١٣٢)، والإحکام في أصول الأحكام لابن حزم (٤٥/٣)، وشرح مختصر الروضة (٣٨٨/٢).

(٤) ينظر: الردود والنقود للبابري (٥٨/٢)، وفوائح الرحمة (٤١٨/١).

الدليل الثاني: أن الأمر يقتضي إيقاع الفعل، ولابد للفعل من زمان يقع فيه، ولا ذكر له في اللفظ بتقديم ولا تأخير، والأفعال تختلف باختلاف الأوقات، فيكون الفعل في وقت طاعة، وفي وقت معصية، فلا يجوز إيقاع الفعل في وقت إلا بدليل، وقد أجمع الكل على جواز إيقاعه عقيب الأمر، فمن ادعى جوازه بعد ذلك وجب عليه الدليل^(١).

الدليل الثالث: أن النهي يفيد الكف عن المنهي عنه على الفور، فليكن كذلك الأمر، والجامع بينهما أن كلاً منها طلب؛ فإن النهي استدعاء الترك، والأمر استدعاء الفعل، فقد استويا في أصل الاستدعاء، وإنما اختلف في المستدعي، والخلاف في المستدعي لا يوجب اختلافاً في حقيقة الشيء^(٢).

ونوّقش هذا بأنه قياس في اللغة؛ لأنَّه قياس للأمر في إفادته الفور على النهي، والقياس في اللغة غير جائز.

ثم إن الفور ضروري في النهي؛ لأنَّ النهي يقتضي الدوام والتكرار، والمطلوب في الأمر ليس كذلك، لأنَّ الخلاف في المسألة ليس موضوعاً مع القائلين بالتكرار^(٣).

دليل القول الثالث:

(١) ينظر: الإشراف على نكت مسائل الخلاف للقاضي عبد الوهاب (٣١٣/٢)، وإحکام الفصول في أحکام الأصول (٢٢٠/١).

(٢) ينظر: قواطع الأدلة (١٣٤/١)، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي (٢٥٤/١) وشرح المنهاج للأصفهاني (٣٤٢/١).

(٣) ينظر: الوصول إلى الأصول (١٥٠/١)، وتيسير التحرير (٦٩/٢)، وتفسير النصوص (٣٥٥/٢).

استدل أصحابه على أن الأمر المطلق يفيد الفور أو العزم بما يلي:

إن المكلف إذا خير في أول الوقت بين الفعل والعزم فقد ينزل ذلك منزلة التخيير في خصال الكفار، فإذا أتى بوحد من الفعل أو العزم فقد أطاع الأمر، وإن لم يأت بهما معاً فقد عصى، فهما كخصال الواجب المخير^(١).

ونوّقش ذلك من وجهين:

الأول: أن إيجاب العزم إيجاب ما لا دليل عليه؛ فإن الكلام مفروض إذا لم يرد سوى طلب الماهية، فلا إشعار للفظ به، ولا دليل عليه.

الثاني: أن الفعل والعزם ليسا كخصال الواجب المخير؛ لأن الامتثال يحصل بالفعل، ولا يحصل بالعزם، أما في الواجب المخير فالامتثال يحصل بكل خصلة من خصاله^(٢).

أدلة القول الرابع:

استدل أصحابه على أن الأمر المطلق يفيد مطلق طلب الفعل بما يلي:

الدليل الأول: أن الفور والتراخي وصفان للمصدر المطلوب بالأمر، ولا دلالة للموصوف على الصفة، فالأمر أولى، ولأنه حقيقة في طلب الفعل، فإذا أتى به مقدماً أو مؤخراً فقد أتى بما أمر به، فيكون ممثلاً غير آثم، والزمان وإن كان من ضروراته لكنه ليس بداخل في الحقيقة، ولا

(١) ينظر: شرح المعالم لابن التلمساني (٢٧٦/١).

(٢) ينظر: شرح المعالم لابن التلمساني (٢٧٧/١)، وأصول الفقه للشيخ أبي النور زهير (١٣٩/٢).

بمتعين^(١).

الدليل الثاني: أن الأمر قد يرد ويكون المراد منه الفور تارة، والتراخي أخرى، فلابد من جعله حقيقة في القدر المشترك بين القسمين؛ دفعاً للاشتراك والمجاز، والموضع لإفادة القدر بين القسمين لا يكون له إشعار بخصوصية كل واحد من القسمين؛ لأن تلك الخصوصية مغايرة لمسمى اللفظ، وغير لازمة له، فثبت أن اللفظ لا إشعار له لا بخصوص كونه فوراً ولا بخصوص كونه تراخيأً^(٢).

الدليل الثالث: أن أهل العربية اتفقوا على أن صيغة الأمر لا دلالة لها إلا على الطلب دون خصوص زمان، أما خصوص المطلوب فعله فهو من المادة، ولا دلالة لها إلا على مجرد الفعل، فحصل من مجموع الصيغة والمادة أن تمام مدلول الصيغة والمادة هو طلب الفعل دون تقيد بالفور أو التراخي.

وإذا كان مدلول الأمر هو طلب حقيقة الفعل، فالفور والتراخي أمران خارجان عن الحقيقة؛ إذ هما من صفات الفعل، فلا دلالة للأمر عليهما، وإنما يفهم ذلك بالقرائن، فلابد من جعلها حقيقة في القدر المشترك بين الفور والتراخي^(٣).

أدلة القول الخامس: استدل أصحابه على التوقف بما يلي:

(١) ينظر: بديع النظام الجامع بين أصول البزدوي والإحکام (٢٣٣٢/٢)، وبيان المختصر (٤٢/٢).

(٢) ينظر: المحصول في علم الأصول للرازي (٢/١١٣)، والسراج الوهاج في شرح المنهاج (١/٤٧٩)، والإبهاج في شرح المنهاج (٤/١١٣٠).

(٣) ينظر: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي (٢/٣٥٢).

الدليل الأول: أن اللفظ يحتمل الفور والتراخي، بدليل أنه يصلح أن نفسه بكل واحد منهما، فنقول: افعلوا على الفور. أو نقول: على التراخي. ونقول: افعلوا في كذا. وإذا كان مجملًا وجوب الوقف فيه؛ لاحتماله للخصوص والعموم، كذلك هنا^(١).

ونوّقش هذا الدليل بأن الوقف لا ذكر له في اللفظ، وما ليس له ذكر وجب إسقاطه، ولا يجوز الوقف بحسبه، ألا ترى أنه إذا قال: صل. لم يجز أن يقف على معرفة أحوال المكلف من كونه صائماً أو مفطراً، حاضراً أو مسافراً، وإن لم يكن لبعض هذه الأحوال مزية على بعض، واحتُمل الأمر الجميع احتمالاً واحداً^(٢).

الدليل الثاني: أن أدلة القائلين بالفور والقائلين بالتراخي متعارضة، وإذا تعارضت الأدلة وجوب التوقف^(٣).

وناقش القائلون بالفور هذا الدليل بأنه ليس مطلقاً للتعارض بيبع الوقف، بل التعارض بعد البحث والنظر الصحيح، لا التعارض في بادي الرأي. وقد بينما أن طرف الفور راجح؛ فتعيين المصير إليه. فلا يتسع لهم أن يقفوا عن متابعة ما ظهر رجحانه، لكنهم يقولون: لم يظهر لنا الرجحان؛ فتوقفنا^(٤).

القول الراجح في المسألة:

(١) ينظر: العدة (٢٩٢/١).

(٢) ينظر: التبصرة (ص ٥٩).

(٣) ينظر: شرح مختصر الروضة (٣٨٧/٢).

(٤) ينظر: شرح مختصر الروضة (٣٩٤/٢).

بعد ذكر الأقوال وأدلتها يتبيّن لي أن الراجح هو القول الثالث القائل بأن الأمر المطلق لا يفيد الفور ولا التراخي، وإنما يفيد طلب الفعل، أما الفور والتراخي فيعلم بالقرينة. وعليه فيجوز للمكلف أن يؤخر المأمور به على وجه لا يفوّت به، ولا يكون آثماً.

والسبب في أن الأمر المطلق لا يقتضي فوراً ولا تراخيًّا: أنه تارة يتقييد بالفور، كما إذا قال لعبدة: سافر الآن. فإنّه يقتضي الفور. وتارة يتقييد بالتراخي، كما إذا قال له: سافر رأس الشهر. فإنّه يقتضي التراخي.
فإذا أمره بأمر مطلق من غير تقدير بفور ولا بتراخ فإنّه يكون محتملاً لهما، وما كان محتملاً لشيئين فلا يكون مقتضاً لوحدة منهما بعينه^(١).

وهذا من ناحية خروج المكلف عن عهدة التكليف، أما من ناحية
الفضيلة فال الأولى في حق المكلف أن يسارع إلى الامتثال، وأن يبادر إلى
ال فعل بمجرد التمكن من أدائه، وذلك عملاً بعموم الأدلة الداعية إلى
التسابق في الخيرات، والمسارعة إلى أعمال المغفرة.

قال الله تعالى: ﴿فَاسْتِيقُوا الْخَيْرَاتِ﴾^(٢). وقال تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرَضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾^(٣).

ولا شك أن أوامر المشرع الحكيم سبب المغفرة، وأنها يتعلّق بها الخير والمصلحة للعباد، فالمسارعة مندوب إليها لهذا الدليل الخارجي،

(١) ينظر: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول (ص ٣٨٣).

(٢) الآية رقم (١٤٨) من سورة البقرة.

(٣) الآية رقم (١٣٣) من سورة آل عمران.

لا بمجرد الصيغة^(١).

أثر الخلاف في المسألة

يتفرع على هذه المسألة خلافٌ في بعض الفروع الفقهية، منها:

الفرع الأول: حكم تفرقة الوضوء تفريقاً فاحشاً

اختلف الفقهاء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: لا تجوز تفرقة الوضوء تفريقاً فاحشاً، فإذا فرق المتوضئ وضوئه أو غسله تفريقاً فاحشاً لم يجزه. وهو قول المالكية^(٢)، والشافعي في القديم^(٣).

القول الثاني: يجوز تفرقة الوضوء؛ لأن الم الولا سنة. وهو قول الحنفية^(٤)، والشافعي في الجديد^(٥).

فمن قال بعدم جواز تفرقة الوضوء فقد بنى على أن الأمر المطلق يقتضي الفور^(٦).

قال القاضي عبد الوهاب: إذا فرق وضوئه أو غسله تفريقاً متفاحشاً لم يجزه، خلافاً لأبي حنيفة والشافعي؛ لقوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا

(١) ينظر: تفسير النصوص (٣٤٦/٢)، والمناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي (ص ٥٤٤).

(٢) ينظر: المدونة الكبرى (١٢٣/١)، وعقد الجوادر الثمينة في مذهب عالم المدينة (٤٣/١).

(٣) ينظر: الحاوي الكبير للماوردي (١٣٦/١).

(٤) ينظر: بدائع الصنائع (٢٢/١).

(٥) ينظر: الأم للإمام الشافعي (٦٦/٢).

(٦) ينظر: الحاوي الكبير للماوردي (١٣٧/١)، والضياء اللامع شرح جمع الجواب (٥٩٦/١).

وُجُوهَكُمْ^(١) لأنه أمر، والأمر المطلق على الفور^(٢).

ومن قال بجواز تفرقة الوضوء بناء على أن الأمر المطلق لا يقتضي الفور والتعجيل^(٣).

الفرع الثاني: المبادرة إلى إخراج الزكاة:

من ملك نصاب الزكاة، وحال عليه الحول، وتمكن من إخراج الزكاة: فهل يجب عليه إخراجها على الفور، أم يجوز له التأخير؟

اختلف الفقهاء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: أن الإخراج على الفور. وهو قول بعض الحنفية^(٤)، والمالكية^(٥)، والشافعية^(٦)، والحنابلة^(٧).

القول الثاني: يجوز التأخير، ولا يأثم المزكي بذلك. وهو قول عامة الحنفية^(٨).

فمن قال بإخراج الزكاة على الفور عند تمام الحول فقد خرّجه على أن الأمر يقتضي الفور، ولذلك يستحق المؤخر للامثال العقاب^(٩).

(١) الآية رقم (٦) من سورة المائدة.

(٢) الإشراف على نكت مسائل الخلاف (٥١/١).

(٣) ينظر: الحاوي الكبير للماوردي (١٣٧/١).

(٤) ينظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٣/٢)، وشرح فتح القدير (١٦٥/٢).

(٥) ينظر: الذخيرة (١٣٤/٣)، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير (١/٥٠٠).

(٦) ينظر: روضة الطالبين للنبوبي (٦٠/٢).

(٧) ينظر: الفروع لابن مفلح (٤/٢٤٢).

(٨) ينظر: تحفة الفقهاء (٢/٢٦٣).

(٩) ينظر: تخريج الفروع على الأصول للزنجناني (ص ١١٠)، والهدایة شرح بداية المبتدی،

ومنهم من لم يُخِرِّجه على القاعدة، بل بناء على أن هناك قرينة تدل على الفورية، وهي دفع حاجة الفقير المعجلة.

قال ابن الهمام: المختار أن الأمر بالصرف للفقير معه قرينة الفور، وهي أنه لدفع حاجته، وهي معجلة، فمتنى لم تجب على الفور لم يحصل المقصود من الإيجاب على وجه التمام^(١).

ومَنْ قال بجواز التأخير فقد بناء على أن الأمر يقتضي طلب الفعل، ففي أي وقت فعل يكون مؤدياً للواجب.

قال الكاساني: قال عامة مشايخنا: إنها على سبيل التراخي، ومعنى التراخي عندهم أنها تجب مطلقاً عن الوقت غير عين، ففي أي وقت أدى يكون مؤدياً للواجب، ويتعين ذلك الوقت للوجوب، وإذا لم يؤد إلى آخر عمره يتضيق عليه الوجوب، بأن بقي من الوقت قدر ما يمكنه الأداء فيه، وغلب على ظنه أنه لو لم يؤد فيه يموت، فيفوت، فعند ذلك يتضيق عليه الوجوب، حتى أنه لو لم يؤد فيه حتى مات يأثم^(٢).

الفرع الثالث: المبادرة إلى أداء الحج:

اختلف الفقهاء في وجوب الحج هل هو على الفور أو التراخي على قولين:

القول الأول: أن الحج واجب على الفور، فمن وجب عليه الحج،

للإمام برهان الدين، علي بن أبي بكر المرغيناني (١٦٣/٢)، والقواعد والفوائد الأصولية (ص ١٨١)، وأثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء (ص ٣٢٦).

(١) شرح فتح القدير (٢/١٦٥).

(٢) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٢/٣).

وتمكن من فعله، وجب عليه أن يبادر إلى أدائه، فإن أخره لغير عذر فإنه يأثم بالتأخير عن أول أوقات الإمكان، وهي السنة الأولى عند استجماع شرائط الوجوب.

وهو رواية عن أبي حنيفة، وبه قال أبو يوسف والماتريدي والكرخي من الحنفية^(١)، ومالك^(٢)، والحنابلة^(٣)، والظاهرية^(٤).

القول الثاني: أن الحج واجب على التراخي.

وهو رواية ثانية عن أبي حنيفة، وبه قال محمد بن الحسن^(٥)، والمتاخرين من المالكية^(٦)، والشافعية^(٧).

فمن قال بأنه على الفور فقد خرجه على أن الأمر المطلق يقتضي الفور، ولأن إيجاب الحج معلق بشرط، والأصل فيما علق بالشروط لزومه عقيب الشرط بلا فصل^(٨).

ومن قال بأنه على التراخي فقد خرجه على أن الأمر المطلق يقتضي التراخي، وأيدوا ما ذهبوا إليه بفعل الرسول ﷺ وأصحابه؛ إذ

(١) ينظر: المبسوط للسرخسي (٤٦٣/٤)، والمحيط البرهاني في الفقه النعماني (٤٢٠/٢).

(٢) ينظر: المعاونة على مذهب عالم المدينة (٣٢١/١)، والفقه المالكي وأدله (١٥٧/٢).

(٣) ينظر: العدة (٢٨١/١)، والمغني (٣٦/٥).

(٤) ينظر: المحتوى (٢٧٣/٧).

(٥) ينظر: الهدایة للمرغینانی (٢٩٨/٢).

(٦) ينظر: بدایة المجتهد (٦٠٢/١).

(٧) ينظر: البیان فی مذهب الشافعی (٤٥/٤).

(٨) ينظر: الإشراف على نكت مسائل الخلاف (٣١٤/٢)، ومفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول (ص ٣٨٠)، والقواعد والقواعد الأصولية (ص ١٨٢).

الحج فرض في السنة السادسة، والرسول لم يحج إلا في السنة العاشرة، فلو كان الحج واجباً على الفور لم يجز التأخير^(١).

وأما القائلون بأن صيغة الأمر لا تفيد الفور ولا التراخي، وإنما تفيد طلب الفعل، وأما الفور أو التراخي فيكون بالقرينة، فقد نظر بعضهم إلى أدلة خارجية اعتبرها قرينة دالة على الفور، فحكم به^(٢).

ومنهم من قال يفيد التراخي للقرائن، قال ابن المرتضى: ولهذا حكم بالحج على التراخي لقرينة، وهي تراخيه ﷺ بعد نزول آية الحج، وحكم بأن غيره على الفور لقرينة^(٣).

(١) ينظر: الحاوي الكبير (٤/٢٥)، وقاطع الأدلة (١/١٥٢)، وأثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء (ص ٣٢٨).

(٢) ينظر: أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء (ص ٣٢٨)، والقرينة عند الأصوليين وأثرها في القواعد الأصولية (ص ٢٣٣).

(٣) ينظر: منهاج الوصول إلى معيار العقول (ص ٢٧٨).

القسم الثاني: النهي

تعريف النهي:

النهي لغة: المنع.

واصطلاحاً: قول القائل لغيره: (لا تفعل) على جهة الاستعلاء.

أقسام النهي المطلق:

قسم الحنفية النهي المطلق إلى قسمين:

القسم الأول: نهي عن الأفعال الحسية.

القسم الثاني: نهي عن الأفعال الشرعية.

أولاً: النهي عن الأفعال الحسية:

تعريفها: هي التي تُعرف عن طريق الحس، ولا يتوقف حصولها وتحقّقها على الشرع.

أمثلة: النهي عن الزنا، والسرقة، وشرب الخمر، وقتل النفس.

فهذه الأفعال وأمثالها لا يتوقف تحقّقها ومعرفتها على الشرع؛ لأنّها كانت معلومة قبل الشرع عند أهل الملل أجمع.

حكمها: حكم هذا النوع من الأفعال الحسية البطلان، فلا يترتب عليها أي أثر؛ وذلك لأنّها قبيحة في ذاتها، غير مشروعة أصلاً.

فمن سرق نصاباً من مال محرز؛ لا يترتب عليه ملك المال المسروق، ومن قتل نفساً بغية استعجال ميراثها لا يرث، ولا يترتب على ما أخذه من المال صفة الملكية؛ لأن السرقة وقتل النفس محظىتان، وغير

مشروعتين أصلًا^(١).

ثانياً: النهي عن الأفعال الشرعية:

تعريفها: هي التي يتوقف حصولها وتحقيقها على الشرع.

أمثلة: النهي عن صوم يوم العيد، والصلاحة في الأرض المغصوبة، والبيع وقت النداء للجمعة، وبيع الربا، والإجارة.

فالصلاحة لم تكن قربة وعبادة معلومة قبل الشرع على هذه الهيئة، وكذا الصوم، والبيع وأشباههما، وليست هذه الأفعال تُعرف حسًّا كشرب الخمر والقتل؛ فإنها من حيث كونها فعلاً تُعرف بالحس، أما من حيث كونها صلاحة سبب ثوابٍ، وعقداً سبب ملكٍ فلا يُعرف إلا بالشرع.

حكمها: لما كانت هذه الأفعال مشروعة في الأصل، لكن عرض لها عارض فنهى عنها الشارع بسبب هذ العارض؛ لذلك كان النهي عنها ليس لقبح في ذاتها وعدم مشروعيتها في الأصل، بل في غيرها.

وعلى هذا يكون حكمها مخالفًا لحكم الأفعال الحسية، فتكون مشروعة بأصلها قبيحة لغيرها، إلى أن يقوم دليل يدل على أنها قبيحة لذاتها.

ومن أمثلة ذلك: النهي عن نكاح المحارم، والنهي عن بيع الحر، والمضامين^(٢)، والملاقيح^(١)، والميتة.

(١) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي (٢٥٧/١)، وجامع الأسرار في شرح المنار (٢٥٢/١).

(٢) المضامين: ما في بطون الحوامل من كل شيء. وقيل: هي ما في أصلاب الفحول من المني.

فهذه الأشياء منهي عنها لقبح عينها شرعاً؛ لأن البيع لم يوضع في اللغة لمعنى هو قبيح عقلاً، وإنما القبح فيه لأجل أن الشرع فسر البيع بمبادلة مال بمال، والحر ليس بمال، والماء في الصلب أو الرحم لا مال فيه، فصار هذا البيع عبثاً لحلوله في غير محله.

وكذلك صلاة المحدث قبيحة شرعاً؛ لأن الشارع أخرج المحدث من أن يكون أهلاً لأدائها.

ومعنى أنه قبيح لذاته: أن النهي ورد على العمل لذاته وحقيقةه، سواء كان ذلك في الأفعال، أو في عقود المعاملات والأنكحة.

وهذا القسم غير مشروع أصلاً باتفاق، فالنهي فيه يقتضي بطلان المنهي عنه، فإذا أتى به المكلف يقع باطلأ، ولا يترتب عليه أي أثر من الآثار التي رتبها الشارع على العمل المشروع، فلا يمنع وجوب القضاء في العبادة، ولا يكون البيع سبباً للملك، وصلاة المحدث باطلة^(٢).

والمنهي عنه لغيره نوعان:

١ - منهي عنه لوصف ملازم.

ينظر: لسان العرب، مادة (ضمن) (٤/٢٦١).

(١) الملاقيح: جمع ملقوحة، وهي ما في بطون النوق من الأجنة. أو هي ما بطون الأمهات.

ينظر: لسان العرب، مادة (لصح) (٦/٥٠٤)، والحاوي الكبير للماوردي (٥/٣٤٠).

(٢) ينظر: تقويم الأدلة (ص ٥٢)، وبديع النظام الجامع بين أصول البزدوي والإحكام

(٢/٣٥٢)، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي (١/٢٥٧)، ونور الأنوار في شرح المنار

(١/٢٤١)، وأثر القواعد الأصولية اللغوية في استبطاط أحكام القرآن، أ.د/ عبد الكريم

حامدي (ص ١٩٣).

٢- منهي عنه لوصف مجاور غير ملازم.

١- المنهي عنه لوصف ملازم:

تعريفه: هو ما كان النهي فيه منصباً على وصف لازم للمنهي عنه.

أمثلة: النهي عن صوم يوم العيد، وأيام التشريق، وبيع الربا.

فالنهي هنا منصبٌ على وصفٍ لازمٍ للمنهي عنه؛ فالصوم في نفسه عبادة مشروعة، لكن نهي عنه في هذه الأيام؛ لأنها وقت ضيافة الله رب العالمين، وفي الصوم إعراض عنها.

والخلل الوارد في الصوم من جهة الوقت بمنزلة الصادر من الوصف له؛ لعدم تصور الانفكاك عنه؛ لأن الوقت داخل في تعريف الصوم، ووصف الجزء وصف للكل، فكان النهي لمعنى قبيح اتصل بالوقت، الذي هو وصف ملازم لأداء الصوم.

وكذلك النهي عن الربا؛ فإنه ورد لمعنى اتصل بالبيع وصفاً، وهو فوات المساواة التي هي شرط جواز البيع في هذه الأموال شرعاً، وفوات المساواة وصف لازم للبيع.

حكمه: أنه مشروع بأصله فاسد بوصفه، بمعنى أن النهي هنا يقتضي فساد الوصف فقط، أما أصل الفعل فهو باق على مشروعيته، حتى إذا زال الوصف كان مشروعأً.

إلا أن الفساد في المثال الأول هو البطلان؛ لأن المثال من قبيل العبادات، وقد سبق بيان أن الحنفية يتلقون مع الجمهور في ترداد الفساد والبطلان في العبادات، فلو نذر المكلف صيام يوم العيد مثلاً،

وصامه، لم ينله الثواب الذي شُرع له الصوم، ولم تبرأ ذمته من القضاء.

واستدل الحنفية على ذلك بأن المنهي عنه لوصف ملازم يخالف المنهي عنه لذاته، فال الأول مشروع، وكل مشروع حسن، والثاني قبيح لذاته، وهو غير مشروع أصلاً، فال مقابلة بينهما تقتضي عدم المساواة بينهما في الحكم، فال الأول باطل أصلاً ووصفاً؛ لأنعدام المشروعية فيه، كبيع الميتة، وبيع الأجنحة في بطون أمهاطها، وأما الثاني فهو مشروع أصلاً، فاسد وصفاً، فيستوجب الإثم والعقوبة على فاعله دون البطلان^(١).

قال القرافي: قال أبو حنيفة: أصل الماهية سالم عن المفسدة، والنهي إنما هو في الخارج عنها، ولو قلنا بالفساد مطلقاً لسوينا بين الماهية المتضمنة للفساد، وبين السالمة عن الفساد، ولو قلنا بالصحة مطلقاً لسوينا بين الماهية السالمة في ذاتها وصفاتها، وبين المتضمنة للفساد في صفاتها، وذلك غير جائز؛ فإن التسوية بين مواطن الفساد وبين السالم عن الفساد خلاف القواعد.

فتعين حينئذ أن يقابل الأصل بالأصل، والوصف بالوصف، فنقول: أصل الماهية سالم عن النهي، والأصل في تصرفات المسلمين وعقودهم الصحة حتى يرد نهي، فيثبت لأصل الماهية الأصل الذي هو الصحة، ويثبت للوصف - الذي هو الزيادة المتضمنة للمفسدة - الوصف العارض، وهو النهي، فيفسد الوصف دون الأصل، وهو المطلوب.

(١) ينظر: أصول السرخسي (٨٠/١)، ونسمات الأسحار، لابن عابدين (ص ٦٢)، وشرح سمت الوصول إلى علم الأصول (ص ١١٦)، ومحاجت أصولية في تقسيمات الألفاظ (ص ٩٩).

قال القرافي: وهو فقة حسن^(١).

ورغم أن الحنفية يقولون بصحة الأصل دون الوصف، وترتيبهم بعض الآثار المقصودة على العمل المنهي عنه، فقد أحاطوا بذلك بوجوب إزالة سبب النهي الذي اقتضى الإثم بفساد الوصف ما أمكن، فعندما جعلوا البيع بالخمر سبباً للملك، يعتبرون المكلف في الوقت نفسه آثماً، ويوجبون عليه إزالة ما تسبب عنه الإثم، وذلك إما باستبدال الخمر بغيره ليكون ثمناً في الصفقة، أو بفسخ العقد^(٢).

٢- المنهي عنه لوصف مجاور غير ملازم:

تعريفه: هو أن يكون النهي عن الفعل لوصف مجاور ينفك عنه، فهو غير لازم له.

أمثلة: البيع وقت النداء للجمعة، والصلاة في الأوقات المكرورة، والصلاحة في الأرض المغصوبة، والطلاق في وقت الحيض.

فالبيع في الأصل مشروع، لكن نهي عنه في هذا الوقت بسبب الإخلال بواجب السعي إلى الجمعة، فالنهي عنه ليس لذات البيع، ولكن لوصف مجاور، وهو الإخلال بالسعي إلى الجمعة، وسمى غير ملازم، أي قابل للانفكاك؛ لأن البيع لا يلزمه هذا الوقت في كل الأحيان، فقد يقع البيع بدون الإخلال بالسعي إلى الجمعة، وكذلك الإخلال بالسعي لا يكون سببه الوحيد هو البيع، فقد يكون بغير البيع بأن يمكن التباعان في الطريق من غير بيع، وعلى هذا فالبيع منهي عنه لوصف

(١) الفروق للقرافي (٥١٣/٢).

(٢) ينظر: تفسير النصوص (٤١٣/٢)، ومباحث أصولية في تقسيمات الألفاظ (ص ١٠١).

مجاور غير ملازم.

والصلاحة في الأوقات المكرورة منهى عنها لوصف مجاور، وهو أداؤها في وقتٍ تعبد فيه الشمس والشياطين، أما الصلاة في نفسها فهي مشروعة.

والصلاحة في الأرض المغصوبة، وفي ثوب مغصوب، وكذا الوضوء بماء مغصوب، والذبح بسكين مغصوب، كل هذه الأفعال منهى عنها لوصف مجاور غير ملازم؛ لأن الصلاة، والوضوء، والذبح أفعال مشروعة في الأصل، لكن نهي عنها بسبب شغل ملك الغير.

والطلاق في وقت الحيض منهى عنه لوصف مجاور؛ لأن الطلاق في نفسه مشروع، وإنما النهي عنه للقبح المجاور، وهو إيقاعه في وقت الحيض.

حكمه: حكم هذه الأفعال المنهي عنها لوصف مجاور غير ملازم هو الصحة مع الكراهة؛ لأن النهي ليس لذات الفعل، ولا لوصف ملازم، بل لوصف مجاور، فلم يكن مؤثراً لا أصلاً ولا وصفاً، فلا يقتضي بطلان الفعل ولا فساده، بل يبقى صحيحاً تترتب عليه آثاره المقصودة منه، إلا أنه يترب الإثم على فاعله؛ لما صاحب الفعل من مخالفته أمر الشارع.

وعليه فيترتب على الوطء في الحيض آثاره، وإن أثم فاعله، فيعتبر الزوج به محصناً، وتصير به الزوجة مدخولاً بها حقيقة، فتشتت لها أحکام المدخول بها من وجوب كمال المهر لو طلقت، وتحل لمن طلقها ثلاثة إذا طلقها الزوج الثاني بعد هذا الوطء.

والصلاحة في الأرض المغصوبة تُخرج المكلف عن العهدة، ولكنه

يأثم بسبب ما جاورها من الغصب.

وكذا البيع يوم الجمعة وقت النداء، يفيد آثاره، ويكون فاعله آثماً.

واستدلوا على ذلك بعدم التلازم بين الفعل وما جاوره، فتشتبث المشروعة لأصل الفعل، ويسلط النهي على ما جاوره؛ لذلك تترتب عليه الآثار، ويكون فاعله آثماً^(١).

(١) ينظر: المغني للخبازي (ص ٧٣) وبديع النظام الجامع بين أصول البزدوي والإحکام (٣٥٣/٣٧٧)، وتيسير التحریر (١/٣٧٧)، وأثر القواعد الأصولية اللغوية في استنباط أحکام القرآن (ص ١٩٥).

أسئلة عن الفصل

- س١: ما هي دلالة الأمر المطلق على الوجوب عند الأصوليين، بين ذلك ووضمه مع بيان أثر الخلاف الفقهي؟
- س٢: ما حكم ورود الأمر بعد الحظر؟ وما الأثر الفقهي المترتب عليه؟.
- س٣: دلّ على أن الأمر المطلق يفيد الفور كما ذهب إليه أصحاب هذا القول؟.

الدراسة النصية

من كتاب التوضيح لتن التنقیح

لإمام القاضي، صدر الشريعة

عبد الله بن مسعود المحبوب البخاري الحنفي (ت: ٧٤٧ هـ)

وتشتمل على الموضوعات التالية:

- ١- مسألة: موجب الأمر بعد الحظر.
- ٢- مسألة: إذا أُريد بالأمر الإباحة أو الندب.
- ٣- الأمر المطلق من حيث العموم والتكرار.
- ٤- الإتيان بالمأمور به أداء وقضاء.
- ٥- التكليف بما لا يطاق.
- ٦- المأمور به نوعان: مطلق، ومؤقت.
- ٧- هل الكفار مخاطبون بفروع الشريعة؟
- ٨- النهي عن الحسيّات والشرعيات.
- ٩- هل للأمر والنهي حكم في الصد؟

[الأمر بعد الحظر]

(مسألةٌ: وكذا بعد الحظر، لما قلنا.

وقيل: للندب، كما في: ﴿وابتغوا من فضل الله﴾ أي اطلبوا الرزق.

وقيل: للإباحة، كما في: ﴿فاصطادوا﴾.

قلنا: ثبت ذلك بالقرينة) أي الندب والإباحة في الآيتين ثبتا بالقرينة؛ فإن الابتغاء والاصطياد إنما أمر بهما لحق العباد ومنفعتهم، فلا ينبغي أن يثبتا على وجه تقلب المنفعة مضررة بأن يجب عليهم^(١).

(١) اختلف القائلون بأن الأمر للوجوب في موجب الأمر بالشيء بعد حظره، وتحريميه:

فالمحترر أنه أيضاً للوجوب بالدلالة المذكورة؛ فإنها لا تفرق بين الواردة بعد الحظر وغيره.

ولسائل أن يقول: الدلائل المذكورة إنما هي في الأمر المطلق، والورودُ بعد الحظر قرينة على أن المقصود رفع التحريم؛ لأن المتبادر إلى الفهم، وهو حاصل بالإباحة، والوجوب أو الندب زيادة لابد لها من دليل.

وقيل: للندب، كالأمر بطلب الرزق، وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة. وعن سعيد بن جبير - رضي الله تعالى عنه - إذا انصرفت من الجمعة فساوم بشيء، وإن لم تشره.

وقيل: للإباحة، كالأمر بالاصطياد بعد الإحلال.

وأجيب بأن المثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية؛ لجواز أن يثبت الندب والإباحة في الآيتين بمعونة القرينة، وهي أن مثل الكسب والاصطياد إنما شرع حقاً للعبد، فلو وجب لصار حقاً لله تعالى عليه، فيعود على موضوعه بالنقض.

[إذا أريد بالأمر الإباحة أو الندب]

(مسألة: وإن أريد به الإباحة أو الندب، فاستعارة عند البعض، والجامع: جواز الفعل، لا إطلاق اسم الكل على البعض؛ لأن الإباحة مبادنة للوجوب، لا جزؤه).

اعلم أن الأمر إذا كان حقيقة في الوجوب، فإذا أريد به الإباحة أو الندب، يكون بطريق المجاز لا محالة؛ لأنه أريد به غير ما وضع له.

فقد ذكر نفر الإسلام - رَحْمَةُ اللهِ تَعَالَى - في هذه المسألة اختلافاً:

ف عند الكرخي والجصاص: مجاز فيما.

وعند البعض: حقيقة. وقد اختار نفر الإسلام - رَحْمَةُ اللهِ تَعَالَى -
هذا.

وتأويله: أن المجاز في اصطلاحه: لفظ أريد به معنى خارج عن الموضوع له، فاما إذا أريد به جزء الموضوع له فإنه لا يسميه مجازاً، بل يسميه حقيقة قاصرة.

والذي يدل على هذا الاصطلاح: قوله في هذا الموضوع: إن معنى الإباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كأنه قاصر لا مغایر.

وذكر الإمام السرخسي أن قوله تعالى: ﴿وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ للإيجاب؛ لما روى عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه قال: «طلب الكسب بعد الصلاة هو الفريضة بعد الفريضة، وتلا قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ﴾ الآية.

أما في اصطلاح غيره من العلماء: فالمجاز: لفظُ أريد به غير ما وضع له، سواء كان جزأه أو معنى خارجاً عنه.

وهذا التعريف صحيح عند نهر الإسلام رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى، لكن يحمل غير الموضوع له على المعنى الخارجي؛ بناء على عدم إطلاق الغير على الجزء، فإن الجزء عنده ليس عيناً، ولا غيراً على ما عرف من تفسير الغير في علم الكلام.

فاصل الخلاف في هذه المسألة: أن إطلاق الأمر على الإباحة أو الندب، فهو بطريق إطلاق اسم الكل على الجزء، أم بطريق الاستعارة؟
ومعنى الاستعارة: أن تكون علاقة المجاز وصفاً بينماً مشتركاً بين المعنى الحقيقي والمجازي، كالشجاعة بين الإنسان الشجاع والأسد.

(والأصح الثاني) وهو إطلاق اسم الكل على الجزء، لأننا سلمنا أن الإباحة مبادنة للوجوب.

فإن معنى الإباحة: جواز الفعل، وجواز الترک.

ومعنى الوجوب: جواز الفعل مع حرمة الترک.

لكن معنى قولنا: إن الأمر للإباحة: هو أن الأمر يدل على جزء واحد من الإباحة، وهو جواز الفعل فقط، لا أنه يدل على كلا جزأيه؛ لأن الأمر لا دلالة له على جواز الترک أصلًا، بل إنما يثبت جواز الترک

بناء على أن هذا الأمر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب. فيثبت جواز الترك بناء على هذا الأصل، لا بلفظ الأمر.

جواز الفعل الذي يثبت بالأمر جزء للوجوب، فيكون إطلاق لفظ الكل على الجزء.

وهذا معنى قوله: لأن الأمر دال على جواز (الفعل الذي هو جزءهما) أي الإباحة والوجوب (لا على جواز الترك الذي به المباینة، لكن يثبت ذا، لعدم الدليل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب).

وهذا بحث دقيقٌ ما مسه إلا خاطري^(١).

(١) قوله: (مسألة) قال فخر الإسلام رَحْمَةُ اللهِ تَعَالَى: إذا أُريد بالأمر الإباحة أو الندب، فقد زعم بعضهم أنه حقيقة، وقال الكرخي والجصاص: إنه مجاز. والظاهر أن هذا الاختلاف ليس في صيغة الأمر لوجهين: أحدهما: أن فخر الإسلام - رَحْمَةُ اللهِ تَعَالَى - بعدما أثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة، ونفي الاشتراك، اختار القول الأول، وهو أن الأمر حقيقة إذا أريد به الإباحة أو الندب، وقال: هذا أصح.

وثانيهما: أنه استدل على كونه مجازاً بصحة النفي مثل ما أمرت بصلوة الضحى أو صوم أيام البيض، ولا يخفى أنه لا دلالة في هذا على كون "صلوا صلاة الضحى أو صوموا أيام البيض" مجازاً، وإنما يدل على أن إطلاق لفظ الأمر على هذه الصيغة ليس بحقيقة، بل الخلاف في أن إطلاق لفظ أمر على الصيغة المستعملة في الإباحة، والندب كما في قوله تعالى: ﴿كُلُوا وَاشْرُبُوا﴾، وقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُم﴾، ونحو ذلك حقيقة أو مجازاً، وهذا ما ذكر في أصول ابن الحاجب، وغيره أن المندوب مأمور به، خلافاً للكرخي وأبي بكر الرازي وهو الجصاص.

=
والمباح ليس بمحظوظ به خلافاً للكعببي.

فالجمهور على أن لفظ الأمر حقيقة في الندب؛ لأن المندوب طاعة، والطاعة فعل المأمور به؛ ولأن أهل اللغة مطبقون على أن الأمر ينقسم إلى أمر إيجاب، وأمر ندب، وهذا لا ينافي كون صيغة الأمر مجازاً في الندب.

وأما الإباحة فالجمهور على أن لفظ الأمر مجاز فيها؛ لأن الأمر للطلب، وهو يستلزم ترجيح المأمور به على مقابله.

وأما عند الكعببي فالمباح واجب؛ لكونه ترك الحرام أو مقدمة له، فيكون مأموراً به.

وجوابه: أن المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك، بل يجوز أن يحصل ترك الحرام بمحظوظ آخر لا يلزم كونه واجباً مخيراً؛ لأنه يجب أن يكون واحداً مهماً من أمور محضورة معينة، والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك، فهذا محمول جيد لكلام فخر الإسلام - رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى - لو لا نظم الندب والإباحة في سلك واحد، وتخصيص الخلاف بالكرخي والجصاص.

فلهذا ذهب أكثر الشارحين إلى أن هذا الاختلاف إنما هو في صيغة الأمر، وأؤلوا كلام فخر الإسلام - رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى - بأن الأمر حقيقة للوجوب خاصة عند الإطلاق، وللندب والإباحة عند انتضام القرينة، كما أن المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء، وفي الباقي مع الاستثناء.

ولما كان فساد هذا التأويل ظاهر التأدية إلى إبطال المجاز بالكلية، بأن يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي، وأنه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له، أي دل عليه بلا قرينة.

ذكروا له تأويلاً آخر، وهو أن اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمحظوظ، بناء على أنه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له، والجزء ليس غير الكل، كما أنه ليس عينه؛ لأن الغيرين: موجودان يجوز وجود كل منهما بدون وجود الآخر، ويمتنع وجود الكل بدون الجزء، فلا يكون غيره.

فعنه: اللفظ إن استعمل في غير ما وضع له، أي في معنى خارج عما وضع له، =

فمجاز، وإن استعمل في عينه فحقيقة، وإن فحقيقة قاصرة، وكل من الندب، والإباحة بمنزلة الجزء من الوجوب، فتكون صيغة الأمر الم موضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما، فيؤول الخلاف إلى أن استعمالها في الندب أو الإباحة من قبيل الاستعارة؛ ليكون مجازاً أو من قبيل إطلاق اسم الكل على الجزء؛ ليكون حقيقة قاصرة.

فذهب البعض إلى أنه استعارة، بجامع اشتراك الثلاثة في جواز الفعل، إلا أنه في الوجوب مع امتناع الترك، وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الإباحة، وعلى رجحان الفعل في الندب، فكل من الندب والإباحة مقيد بجواز الترك، ولا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك، فلا يكون جزءاً له؛ لامتناع تحقق الكل بدون الجزء.

فالمراد بالمباهنة: امتناع اجتماع الإباحة والوجوب في فعل واحد؛ لامتناع صدق أحدهما على الآخر، فإنه لا ينافي الجزئية، كالسقف والبيت.

فالحاصل: أن ليس الندب أو الإباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزءاً للوجوب بمنزلة الجنس، بل الثلاثة أنواع متباهية داخلة تحت جنس الحكم، يختص الوجوب بامتناع الترك، والندب بجوازه مرجحاً، والإباحة بجوازه على التساوي.

ولهذا قال فخر الإسلام رَحْمَةُ اللهِ تَعَالَى: إن معنى الإباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير، كأنه قاصر لا مغاير، ولم يجعله جزءاً قاصراً بالتحقيق.

وذهب المصنف - رَحْمَةُ اللهِ تَعَالَى - إلى ما اختاره فخر الإسلام رَحْمَةُ اللهِ تَعَالَى، وهو أنه من قبيل إطلاق اسم الكل على الجزء، لكن قوله على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق، وحاصله: أن ليس معنى كون الأمر للندب والإباحة أنه يدل على جواز الفعل، وجواز الترك مرجحاً أو متساوياً حتى يكون المجموع مدلولاً للقطع بأن الصيغة للطلب، ولا دلالة لها على جواز الترك أصلاً، بل معناه أنه يدل على الجزء الأول من الندب أو الإباحة، أعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما، وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك أو امتناعه، وإنما

(هذا إذا استعمل وأريد الإباحة أو الندب، أما إذا استعمل في الوجوب لكن عدم الوجوب بالنسخ، حتى يبقى الندب أو الإباحة عند الشافعي فلا يكون مجازاً لأن هذه دلالة الكل على الجزء، والمجاز: اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، ولم يوجد) ^(١).

يبت جواز الترك بحكم الأصل؛ إذ لا دليل على حرمة الترك، ولا خفاء في أن مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك، فيكون استعماله الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء، ويكون معنى استعمالها في الإباحة أو الندب استعمالها في جزأيهما الذي هو بمنزلة الجنس لهما، فيثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الأصل لا بدلالة اللفظ، ويبت رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة.

(١) قوله: (هذا إذا استعمل) يعني أن الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك، فارتفاعه يجوز أن يكون بارتفاع الجزأين جميعاً، وأن يكون بارتفاع أحدهما، فلا يدل على الإباحة، وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب.

وعند الشافعي - رَحْمَةُ اللهِ تَعَالَى - يدل؛ لأن دليل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك، ودليل النسخ لا ينافي الجواز؛ لجواز أن يرتفع المركب بارتفاع أحد جزأيه، فبقي دليل الجواز سالماً عن المعارض، هذا عند الإطلاق، وأما عند قيام الدليل فلا نزاع.

وحاصله أن جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب، بل يتوقف على قيام المحرم، ودلالة أمر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني، لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي، فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز، لا يصير اللفظ مجازاً أو حقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز في إطلاق واحد.

أي هذا الخلاف الذي ذكرنا، وهو أن دلالة الأمر على الإباحة بطريق إطلاق لفظ الكل على الجزء، أم بطريق الاستعارة، إنما يكون ذلك إذا استعمل الأمر، وأريد به الندب أو الإباحة.

أما إذا استعمل الأمر، وأريد به الوجوب، ثم نسخ الوجوب، وبقي الندب أو الإباحة على مذهب الشافعي، فالأمر هل يكون مجازاً أم لا؟

فأقول: لا يكون مجازاً، لأن المجاز: لفظ أريد به غير ما وضع له، ولم يوجد؛ لأنه أريد بالأمر الوجوب، بل يكون دلالة الكل على الجزء، والدلالة لا تكون مجازاً، فإنك إذا أطلقت الإنسان، وأردت به الحيوان الناطق، فإن اللفظ يدل على كل واحد من الأجزاء، ولا مجاز هنا، بل إنما يكون مجازاً إذا أطلقت الإنسان، وأردت به الحيوان فقط، أو الناطق فقط.

وإنما قلنا: على مذهب الشافعي؛ لأنه على مذهبنا إذا نسخ الوجوب لا تبقى الإباحة التي ثبتت في ضمن الوجوب، كما أن قطع الثوب كان واجباً بالأمر إذا أصابته نجاسة، ثم نسخ الوجوب، فإنه لم يبق القطع مستحبأ ولا مباحاً.

[إفادة الأمر المطلق للتكرار]

(فصل: الأمر المطلق عند البعض يوجب العموم، والتكرار؛ لأن "اضرب" مختصر من أطلب منك الضرب، والضرب اسم جنس يفيد العموم، ولسؤال السائل في الحج: **أَعْمَانَا هَذَا أَمْ لِلأَبْد؟**).

سأل أقرع بن حابس في الحج: **أَعْمَانَا هَذَا أَمْ لِلأَبْد؟ فَهُمْ أَنَّ الْأَمْرَ بِالْحِجَّةِ يُوجِبُ التَّكْرَارَ.**

(قلنا: اعتبره بسائر العبادات. وعند الشافعي رَحْمَةُ اللهِ تَعَالَى: يحتمله؛ لما قلنا، غير أن المصدر نكرة في موضع الإثبات، فيخص على احتمال العموم. وعند بعض علمائنا لا يحتمل التكرار، إلا أن يكون معلقاً بشرط، أو مخصوصاً بوصف، كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جَنِيًّا فَاطْهُرُوا﴾، ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾.

قلنا: لزم لتجدد السبب، لا لمطلق الأمر.

وعند عامة علمائنا: لا يحتملها أصلاً، لأن لفظ المصدر فرد إنما يقع على الواحد الحقيقي، وهو متيقن، أو مجموع الأفراد؛ لأنه واحد من حيث المجموع، وهذا محتمل لا يثبت إلا بالنية، لا على العدد المحس) أي لا يقع على العدد المحس.

(ففي طلقي نفسك. يوجب الثلاث على الأول، ويحتمل الاثنين

والثلاث عند الشافعي رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى.

وعندنا: يقع على الواحد، ويصح نية الثلاثة لا الاثنين) لأن الثلاث مجموع أفراد الطلاق، فيكون واحداً اعتبارياً. ولا يصح نية الاثنين؛ لأن الاثنين عدد مخصوص، ولا دلالة لاسم الفرد على العدد. فذكروا هذه المسألة بياناً لثرة الاختلاف.

ولم يذكروا ثرة الاختلاف بيننا وبين من قال: لا يتحمل التكرار إلا أن يكون معلقاً بشرط. فأوردت هذه المسألة، وهي (إن دخلت الدار فطلقي نفسك) فعلى ذلك المذهب ينبغي أن يثبت التكرار.

وإما قلت: ينبغي. لأنه لا رواية عن هؤلاء في هذه المسألة، لكن بناء على أصلهم، وهو أنه يوجب التكرار إذا كان معلقاً بشرط يجب أن يثبت التكرار عندهم.

(وفي: إن دخلت الدار فطلقي نفسك. ينبغي أن يثبت التكرار على المذهب الثالث لا عندنا^(١).

(١) قوله: (فصل) عموم الفعل: شموله أفراده، وتكراره وقوعه مرة بعد أخرى، وذلك بإيقاع أفعال متماثلة في أوقات متعددة، فإن كان الأمر مطلقاً يجب فيه المداومة، وإن كان موقتاً يجب إيقاعه في ذلك الوقت مدة العمر، مثل: صلوا الفجر، يجب العود إلى الصلاة في كل فجر، فيتلازم في مثل صلوا، وصوموا، لامتناع إيقاع الأفراد في زمان، ويفترقان في مثل طلقي نفسك؛ لجواز أن يقصد العموم دون التكرار، وعامة أوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار، فلذا يقتصر في تحرير

المبحث على ذكر التكرار، وقد يذكر العموم أيضاً؛ نظراً إلى تغير المفهومين، وصحة افتراقهما في الجملة.

ثم لا خلاف في أن الأمر المقيد بقرينة العموم والتكرار، أو الخصوص والممرة، يفيد ذلك. وإنما الخلاف في الأمر المطلق، ففيه أربعة مذاهب:

الأول: أنه يوجب العموم في الأفراد، والتكرار في الزمان، أما العموم؛ فدلالة على مصدر معرف باللام؛ لأن (اضرب) مختصر من أطلب منك الضرب، على قصد إنشاء الطلب دون الإخبار عنه، وستعرف جوابه.

وأما التكرار؛ فلأن الأقرع بن حابس، وهو من أهل اللسان، فهم التكرار من الأمر بالحج حين سأله العامتاً هذا أم للأبد؟

لا يقال: لو فهم لما سأله؛ لأننا نقول: علم أن لا حرج في الدين، وأن في حمل الأمر بالحج على موجبه من التكرار حرجاً عظيماً، فأشكّل عليه فسأله.

وجوابه: أنا لا نسلم أنه فهم التكرار، بل إنما سأله؛ لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلاة، والصوم، والزكاة، حيث تكررت بتكرر الأوقات، وإنما أشكل عليه الأمر من جهة أنه رأى الحج متعلقاً بالوقت، وهو متكرر، وبالسبب أعني البيت، وهو ليس بمتكرر.

وفي أكثر الكتب أن السائل هو سراقة، قال في حجة الوداع: ألمعاً هذا أم للأبد؟
ولا تعلق له بالأمر، وأما حديث الأقرع بن حاسن فهو ما روى أبو هريرة -
رضي الله عنه - «أن النبي - عليه الصلاة والسلام - قال: أيها الناس، قد فرض الله
عليكم الحج فحجوا. فقال الأقرع بن حاسن: أكل عام يا رسول الله؟ فسكت حتى
قالها ثلاثة، فقال: لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم» والمعنى: لو قلت: نعم.
لتقرر الوجوب كـ عام، على ما هو المستفاد من الأمر.

قلنا: لا بل معناه: لصار الوقت سيباً، لأنـه - عليه الصلاة والسلام - كان صاحب
الشرع، وإليه نصب الشرائع.

الثاني: مذهب الشافعی - رحمة الله تعالى - وهو أنه لا يوجب العموم، والتكرار،

ولكن يحتمله، بمعنى أنه لطلب الفعل مطلقاً سواء كان مرة، ومتكرراً، ولهذا يتقييد بكل منهما، مثل اضربه قليلاً أو كثيراً مرة أو مرات، وذلك لما مر من سؤال الأقرع، ومن كونه مختصراً من أطلب منك ضرباً أو افعل ضرباً، والنكرة في الإثبات تخص، لكن يحتمل أن يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة، فيفيد العموم، ووحد الضمير في قوله يحتمله باعتبار أن المقصود من العموم، والتكرار واحد.

الثالث: مذهب بعض العلماء، وهو أنه لا يحتمل التكرار إلا إذا كان معلقاً بشرط، كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جَنِيّاً فَاطْهُرُوا﴾ أو مقيداً بثبوت وصف كقوله تعالى: ﴿أَقْمِ الصلوة لدُلُوكِ الشَّمْس﴾ قيد الأمر بالصلة بتحقق وصف دلوك الشمس.

وجوابه: أن التكرار في أمثال هذه الأوامر إنما يلزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب، لا من مطلق الأمر المطلق أو المعلق بشرط أو المقيد بوصف، ولا يلزم تكرر المشروط بتكرر الشرط؛ لأن وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط، بخلاف السبب فإنه يقتضي وجود المسبب.

الرابع: مذهب عامة العلماء الحنفية، وهو أن الأمر لا يحتمل العموم، والتكرار، بل هو للخصوص والمرة، سواء كان مطلقاً مثل ادخل الدار، أو معلقاً بشرط أو وصف مثل إن دخلت السوق فاشتر لحم، لا يقتضي إلا اشتراء اللحم مرة واحدة، وإنما يستفاد العموم، والتكرار من دليل خارجي، كتكرر السبب مثلاً.

وهذا معنى قول الإمام السرخسي: المذهب الصحيح عندنا: أنه لا يوجب التكرار، ولا يحتمله، سواء كان مطلقاً، أو معلقاً بشرط، أو مخصوصاً بصفة، إلا أن الأمر بالفعل يقع على أقل جنسه، وهو أدنى ما يعد به ممثلاً، ويحتمل كل الجنس بدليله، وهو النية؛ وذلك لأن الأمر يدل على مصدر مفرد، والمفرد لا يقع على العدد، بل على الواحد حقيقة، وهو المتيقن فيتعين، أو اعتباراً، أعني المجموع من حيث هو مجموع، فإنه يقال: الحيوان جنس واحد من الأجناس، والطلاق جنس واحد من التصرفات، وكثرة الأجزاء أو الجزئيات لا يمنع الوحدة الاعتبارية، وهو محتمل، فلا يثبت إلا بالنية.

وقوله تعالى: ﴿فَاقْطُعُوا أَيْدِيهِمَا﴾ لا يراد به كل الأفراد إجماعاً، فيراد الواحد، فلم يدل على اليسار^(١).

(١) قوله تعالى: ﴿فَاقْطُعُوا أَيْدِيهِمَا﴾ قد فرّعوا على هذا الأصل، وهو أن اسم الجنس لا يحتمل العدد: مسألة عدم قطع يسار السارق في الكرة الثانية، وكلام القوم صريح في ابتنائهما على أن المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل، وهو السارق، لا يحتمل العدد.

[الأداء والقضاء]

(فصلٌ: الإتيان بالمؤمر به نوعان: أداءٌ) أي تسلم عين الثابت بالأمر (وقضاء) أي تسلیم مثل الواجب به.

وقلنا في الأول: الثابت به. ليشمل النفل^(١).

(١) قوله: (فصل) لا نزاع في أن إطلاق الأداء، والقضاء بحسب اللغة على الإتيان بالمؤقتات وغيرها، مثل أداء الركأة، والأمانة، وقضاء الحقوق، وقضاء الحج، والإتيان ثانياً بعد فساد الأول، ونحو ذلك.

وأما بحسب اصطلاح الفقهاء:

ف عند أصحاب الشافعى رضي الله عنه: يختصان بالعبادات المؤقتة، ولا يتصور الأداء إلا فيما يتصور فيه القضاء، فلهذا قالوا: الأداء: ما فعل في وقته المقدر له شرعاً أولاً. والقضاء: ما فعل بعد وقت الأداء استدراكاً لما سبق له من الوجوب مطلقاً. وقولهم: مطلقاً. تنبئه على أنه لا يشترط الوجوب عليه؛ ليدخل فيه قضاء النائم، والحائض؛ إذ لا وجوب عليهما عند المحققين، وإن وجد السبب؛ لوجود المانع، كيف وجواز الترك مجمع عليه، وهو ينافي الوجوب.

والإعادة: ما فعل في وقت الأداء ثانياً لخلل في الأول. وقيل: لعذر، فالصلاحة بالجماعة بعد الصلاة منفرداً تكون إعادة على الثاني؛ لأن طلب الفضيلة عذر لا على الأول؛ لعدم الخلل، وظاهر كلامهم أن الإعادة قسم مقابل للأداء والقضاء، خارج عن تعريف الأداء بقوله: أولاً؛ بناء على أنه متعلق بقوله: فعل، فإن الإعادة ما فعل ثانياً لا أولاً.

وذهب بعض المحققين إلى أنها قسم من الأداء، وأن قوله في تعريف الأداء: أولاً. متعلق بقوله: المقدر له شرعاً؛ احترازاً عن القضاء، فإنه واقع في وقته المقدر له شرعاً ثانياً حيث قال عليه السلام: "فليصلها إذا ذكرها فذلك وقتها" فقضاء صلاة النائم أو الناسي عند التذكر قد فعل في وقتها المقدر لها ثانياً لا أولاً.

وعند أصحاب أبي حنيفة رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى: الأداء، والقضاء من أقسام المأمور به، موقتاً كان أو غير موقت، فالأدلة: تسليم عين ما ثبت بالأمر، واجباً كان أو نفلاً.
والقضاء: تسليم مثل ما وجب بالأمر.

والمراد بالثابت بالأمر: ما عُلم ثبوته بالأمر، لا ما ثبت وجوبه به؛ إذ الوجوب إنما هو السبب، وحيثئذ يصح تسليم عين الثابت مع أن الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد، فلا يمكن أداء عينه، وذلك لأن الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب، وثبت في الذمة، لا تسليم عين ما علم ثبوته بالأمر، كفعل الصلاة في وقتها أو إيتاء ربع العشر.

والحاصل: أن العينية والمثلية بالقياس إلى ما علم ثبوته من الأمر، لا ما ثبت بالسبب في الذمة، وعلى هذا لا حاجة إلى ما يقال: إن الشع شغل الذمة بالواجب، ثم أمر بتفريغها فأخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كأنه عينه.

والثابت بالأمر أعم من أن يكون ثبوته بتصريح الأمر، كقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاة﴾ أو بما هو في معناه، كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجَّةُ الْبَيْتِ﴾، ومعنى تسليم العين أو المثل في الأفعال والأعراض: إيجادها، والإتيان بها، لأن العبادة حق الله تعالى، فالعبد يؤديها ويسلمها إليه، ولم يعتبر التقيد بالوقت؛ ليعم أداء الزكوات، والأمانات، والمندورات، والكافارات.

وقال: الثابت بالأمر دون الواجب به؛ ليعم أداء النوافل، فاعتبر في القضاء الوجوب؛ لأنه مبني على كون المتروك لا مضموناً، والنفل لا يضمن بالترك، وأما إذا شرع فيه، وأفسده فقد صار بالشروع واجباً فيقضي.

والمراد بالواجب هنا ما يعم الفرض أيضاً، وبعضهم قيد مثل الواجب بأن يكون من عند من وجب عليه؛ احترازاً عن صرف دراهم الغير إلى دينه، فإنه لا يكون قضاء، وللملك أن يستردها من رب الدين، وكذا لو نوى أن يكون ظهر يومه قضاء من ظهر أمسه، أو عصره قضاء من ظهره، لا يصح مع قوة المماثلة، بخلاف صرف

(ويطلق كل منهما على الآخر مجازاً^(١)).

والقضاء يحب بسبب جديد عند البعض؛ لأن القرية عرفت في وقتها، فإذا فات شرف الوقت، لا يعرف له مثل إلا بنص.

وعند عامة أصحابنا: يجب بما أوجب الأداء، لأنه لما وجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت، وله مثل من عنده يصرفه إلى ما عليه، فما فات إلا شرف الوقت، وقد فات غير مضمون إلا بالإثم إن كان عامداً، لقوله تعالى: ﴿فِعْدَةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخْرَ﴾، وقوله عليه السلام: «من نام عن صلاة» الحديث.

قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فِعْدَةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخْرَ﴾، وقال عليه السلام: «من نام على صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها، فإن ذلك وقتها».

النفل، مع أن المماثلة فيه أدنى.

(١) قوله: (يطلق كل منهما) أي من الأداء والقضاء على الآخر مجازاً شرعاً؛ لتبادر المعنيين من اشتراكيهما في تسليم الشيء إلى من يستحقه، وفي إسقاط الواجب، كقوله تعالى: ﴿فِإِذَا قَضَيْتُمْ مِنْاسَكَكُمْ﴾ أي أديتم، فإذا قضيتم الصلاة، وكقولك: أديت الدين، ونويت أداء ظهر الأمس.

وأما بحسب اللغة: فقد ذكروا أن القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل؛ لأن معناه الإسقاط، والإتمام، والإحكام. وأن الأداء مجاز في تسليم المثل؛ لأنه ينبع عن شدة الرعاية، والاستقصاء في الخروج عما لزمه، وذلك بتسليم العين دون المثل.

استدل بالآية وال الحديث على أن شرف الوقت غير مضمون أصلًا إذا لم يكن عامدًا في الترك.

(وإذا ثبت في الصوم والصلوة، وهو معقول، ثبت في غيرهما، كالمذورات المعينة والاعتكاف قياساً.

وما ذكرنا من النص؛ لإعلام أن ما وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت، وأن شرف الوقت ساقط، لا للإيجاب ابتداء).

جواب إشكال مقدر، وهو أن القضاء إنما وجب بالنص وهو فعدة من أيام آخر》 فيكون واجباً بسبب جديد، لا بسبب الذي أوجب الأداء، فقال في جوابه: وما ذكرنا من النص لإعلام .. إلخ.

وأيضاً لا يرد قضاء الاعتكاف، والمذورات قياساً، لأن القياس مُظہر لا مثبت^(١).

(١) قوله: (والقضاء) لا خلاف في أن القضاء بمثل غير معقول يكون بسبب جديد. واختلفوا في القضاء بمثل معقول:

ف عند البعض: بسبب جديد، أي نص مبتدأ مغایر للنص الوارد بوجوب الأداء، ففي عبارة أكثر المشايخ تصريح بأن المراد بسبب هاهنا: ما يعلم به ثبوت الحكم، لا ما يثبت به الوجود كالوقت مثلاً، وإلى هذا يشير كلام المصنف في أثناء الدليل. وعند جمهور أصحابنا كالقاضي أبي زيد، وشمس الأئمة، وفخر الإسلام رحمهم الله تعالى: القضاء يجب بالدليل الذي أوجب الأداء.

احتج الفريق الأول: بأن إقامة الفعل في الوقت إنما عرفت قربة شرعاً بخلاف القياس، فلا يمكننا إقامة مثل هذا الفعل في وقت آخر مقامه بالقياس، كما في

(فإن قيل: فعلى هذا الأصل) وهو أن القضاء يجب بما أوجب الأداء (قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان ينبغي أن يجوز في رمضان آخر).

أي إذا نذر الاعتكاف في رمضان، ولم يعتكف إلى رمضان آخر ينبغي أن يجوز قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان آخر، لأن القضاء إنما يجب بما أوجب الأداء، والأداء قد أوجبه النذر، والنذر بالاعتكاف في رمضان لم يوجب صوماً مخصوصاً بالاعتكاف، فيجوز القضاء في رمضان آخر.

ال الجمعة، وتكبيرات التشريق؛ فإن إقامة الخطبة مقام ركعتين ليست مشروعة في غير ذلك الوقت، وكذا الجهر بالتكبير عقب الصلوات في غير أيام التشريق، وهذا معنى قوله: فإذا فات شرف الوقت لا يعرف له - أي للفعل الذي عُرف كونه قربة - مثل إلا بنص؛ إذ لا مدخل للرأي في مقادير العبادات وهياكلها، وإثبات المماثلة بينهما.

لا يقال: لو وجب بنص جديد لكان بمنزلة الواجب ابتداء، فلم تصح تسميته قضاء حقيقة؛ لأننا نقول: سمي قضاء؛ لكونه استدراكاً لوجوب سابق، بخلاف الواجب ابتداء.

وااحتج الفريق الثاني: بأن الفعل لما وجب في وقته بسببه، أي بدليله الدال عليه، لا يسقط وجوبه لخروج الوقت، والحال أن للفعل مثلاً من عند المكلف يصرفه إلى ما وجب عليه؛ لأن خروج الوقت يقرر ترك الامتثال، وهو يقرر ما عليه من العهدة. واحترز بقوله: (وله مثل من عنده) عن الجمعة، وتكبيرات التشريق؛ حيث لم يشرع إقامة الخطبة مقام الركعتين، والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت.

(قلنا: القضاء هنا يجب بما أوجب الأداء) أي النذر (وهو يقتضي صوماً مخصوصاً بالاعتكاف، لكنه) أي الصوم المخصوص بالاعتكاف (سقط في رمضان الأول بعارض شرف الوقت، فإذا فات هذا) أي عارض شرف الوقت (بحيث لا يمكن دركه إلا بوقت مديد، يستوي فيه الحياة والموت) وهو من شوال إلى رمضان آخر (عاد إلى الأصل موجباً لصوم مقصود) أي لصوم مخصوص بالاعتكاف^(١).

(١) قوله: (فإن قيل) لو قال: الله على أن أعتكف رمضان، أو أعتكف هذا الشهر مشيراً إلى رمضان، فصامه، ولم يعتكف، لزمه قضاء الاعتكاف شهراً متتابعاً بصوم مبتدأ، ولا يجوز أن يقضيه في رمضان آخر مكتفياً بصومه، خلافاً لزفر رحمة الله.

فلو كان القضاء بالسبب الأول، وهو النذر لجاز ذلك؛ لأن رمضان الآخر مثل الأول في كون الصوم مشروعًا فيه مستحقاً عليه، وكون الاعتكاف فيه صحيحًا، ولما لم يجز علم أنه بسبب جديد هو التفويت، وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم مخصوص به، بمنزلة ما إذا نذر ابتداء أن يصوم شهراً.

فظاهر هذا التقرير مشعر بأن المراد بالسبب الجديد أو السبب الأول هو سبب الحكم، لا النص الدال على ثبوت الحكم، وإلا لكان المناسب أن يقال: السبب الموجب للأداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر، والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلة، بل النص الوارد في وجوب قضائهما.

وقوله: (وإنما جاء هذا النقصان) أي عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف في هذه الصورة بواسطة أن هذا الوقت بشرفه واحتياجه بفرضية الصوم فيه لا يقبل إيجاب الصوم من جهة العبد، فلو لم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف في هذا الوقت لما أمكن إدراك فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت الشريف، فثبت بعارض شرف الوقت نقصان هو عدم وجوب صوم

(فوجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت أحوط من وجوبه مع رعاية شرف الوقت، إذ سقوطه يوجب صوماً مقصوداً، وفضيلة الصوم المقصود أحوط من فضيلة شرف الوقت).

هذا هو مراد نهر الإسلام - رحمة الله تعالى - بقوله: كان هذا أحوط الوجهين. والإشارة ترجع إلى السقوط في قوله: فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة.

فالحاصل: أن وجوب القضاء مع سقوط زيادة ثبت بشرف الوقت، أحوط من الوجه الآخر، وهو أن يجب القضاء مع وجوب رعاية شرف الوقت، كما أن الأداء وجب معه، فكأنه يرد عليه أن في سقوط شرف الوقت ترك الاحتياط، فنجيب بأن هذا أحوط من وجوب رعاية شرف الوقت.

والدليل على الأحوطية: ما قال نهر الإسلام رحمة الله تعالى؛ لأن ما

مخصوص بالاعتكاف، وزيادة هي فضيلة العبادة في الوقت الشريف، وفضل صيام رمضان على صيام سائر الأيام.

وقوله: (فلم تثبت القدرة) أي على اكتساب مثل ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت، فسقط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة؛ لتحقق العجز عن اكتسابه، فبقي الاعتكاف مضموناً بإطلاقه؛ إذ لا عجز عنه، وإطلاقه يقتضي صوماً مقصوداً مخصوصاً به، وهذا بمنزلة صلاة وجبت مع شرف الوقت، وقد تحقق العجز عن إدراك شرف الوقت لخروجه، فبقي أصل الصلاة مضموناً بشرائطها.

ثبت بشرف الوقت .. إنـ.

فعنـا: أن شـرف الـوقـت أـوجـب زـيـادـة، وأـوجـب نـقـصـانـاً، فـالـزيـادـة هـيـ أـفـضـلـيـة صـوم رـمـضـان عـلـى صـيـام سـائـر الـأـيـام، وـالـنـقـصـان هـو عـدـم وجـوب الصـوم المـقصـود، فـلـمـا مـضـى رـمـضـان سـقـط وجـوب رـعـاـيـة تـلـك الـزيـادـة؛ لـمـا ذـكـرـنا مـن إـمـكـان الـمـوـت قـبـل رـمـضـان آـخـر، فـيـنـبـغـي أـن يـسـقـط ذـلـك النـقـصـانـ الـمـنـجـبـ بـتـلـك الـزيـادـة أـيـضاً، وـهـو عـدـم وجـوب الصـوم المـقصـود بـالـطـرـيـقـةـ الأولىـ.

وـوـجـهـ الـأـوـلـيـةـ: أـنـ الـعـبـادـةـ مـاـ يـحـتـاطـ فـيـ إـشـابـتـهـ، فـسـقـطـ النـقـصـانـ أـوـلـىـ مـنـ سـقـطـ الـزيـادـةـ.

وـأـيـضاًـ سـقـطـ الـزيـادـةـ بـشـرفـ الـوقـتـ إـنـماـ يـثـبـتـ بـخـوفـ الـموـتـ، وـسـقـطـ النـقـصـانـ وـهـوـ عـبـارـةـ عـنـ وجـوبـ صـومـ مـقـصـودـ يـثـبـتـ بـخـوفـ الـموـتـ، وـالـنـذـرـ بـالـاعـتـكـافـ أـيـضاًـ، إـذـاـ سـقـطـ الـزيـادـةـ الـمـذـكـورـةـ سـقـطـ النـقـصـانـ الـمـذـكـورـ أـيـضاًـ بـالـطـرـيـقـةـ الأولىـ^(١).

(١) قوله: (وـكـانـ هـذـاـ) أـيـ سـقـطـ ماـ ثـبـتـ بـشـرفـ الـوقـتـ منـ زـيـادـةـ الـفـضـيـلـةـ، وـبـقـاءـ الـاعـتـكـافـ مـضـمـونـاًـ بـإـطـلاـقـهـ أـحـوطـ الـوـجـهـيـنـ الـلـذـيـنـ أحـدـهـمـاـ: وجـوبـ القـضـاءـ معـ سـقـطـ ماـ ثـبـتـ بـشـرفـ الـوقـتـ، وـذـلـكـ بـأـنـ يـجـبـ القـضـاءـ بـصـومـ مـخـصـوصـ.ـ وـالـآـخـرـ: وجـوبـ القـضـاءـ معـ رـعـاـيـةـ ماـ ثـبـتـ بـشـرفـ الـوقـتـ منـ الـزيـادـةـ، وـذـلـكـ بـأـنـ يـقـضـيـ الـاعـتـكـافـ فـيـ رـمـضـانـ آـخـرـ.

والـدـلـلـ عـلـىـ كـوـنـهـ أـحـوطـ الـوـجـهـيـنـ: هوـ أـنـ ماـ ثـبـتـ بـشـرفـ الـوقـتـ منـ الـزيـادـةـ لـمـاـ =

احتمل السقوط بمضي رمضان، فالنقصان الثابت، والرخصة الواقعة بشرف الوقت أولى باحتمال السقوط، والعودة إلى الكمال الذي هو الأصل في الاعتكاف، وهو أن يقترن بصوم مقصود مخصوص به، وإذا عاد الاعتكاف المنذور إلى كماله لم يتأند بالاعتكاف في رمضان الثاني؛ لخلوه عن الصوم المخصوص بالاعتكاف؛ ولأنه وجب كاملاً فلا يتأند ناقصاً.

ووجه أولوية سقوط النقصان أمران: أحدهما: أن الإتيان بالعبادة أحوط من تركها، وإيجابها أولى من نفيها، وزيادتها خير من النقصان فيها، فسقوط النقصان فيها يكون أولى من سقوط الزيادة، وأيضاً سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به، فهو تكثير للعبادة، وتمكيل للاعتكاف، فيكون أولى.

وثانيهما: أن موجب سقوط الزيادة أمر واحد، وهو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني، وموجب سقوط النقصان أمران: خوف الموت، والنذر بالاعتكاف: أما الأول؛ فلأن خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله، ولا يتصور ذلك إلا بسقوط النقصان، وإيجاب صوم مخصوص به.

وأما الثاني؛ فلأن الاعتكاف شرع بصوم له أثر في إيجابه حتى لا يسقط إلا بعارض، فبالنذر بالاعتكاف يثبت صوم مخصوص به، وهو معنى سقوط النقصان، فإذا ثبت ما يثبته خوف الموت فأولى أن يثبت ما يثبته خوف الموت وشيء آخر مع تتحققهما جمياً؛ لأن قوة السبب وكثرته أدعى إلى وجود المسبب، فلا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على أثر واحد؛ لأن المراد بالإثبات هاهنا الاستلزم والاقتضاء، لا التأثير والإيجاد.

وقوله: (لأن يحتمل) بفتح اللام على أنها اللام الداخلة على الجملة الاسمية التي مبتدئها أن يحتمل، وخبرها أولى، وضمير يحتمل عائد إلى النقصان والرخصة وحده لاتحادهما معنى؛ إذ المراد بهما: عدم وجوب الصوم المقصود.

وقوله: (رمضان آخر، ورمضان الثاني) بتنکير الوصف، وتعريفه أخرى مبني على أنه علم إذا قصد به معين، ومنكر إذا قصدت به مبهم، مثل: مررت بزيد الفاضل،

وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود^(١)، فعلم أن سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود، ولا شك أن وجوب القضاء مع فضيلة الصوم المقصود أحوط من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت؛ إذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها^(٢)، بخلاف فضيلة الصوم المقصود.

وهذا البحث من مشكلات مباحث أصول نهر الإسلام رَحْمَةُ اللَّهِ

وزيد آخر، فأراد برمضان آخر رمضان مغايراً للذى نذر الاعتكاف فيه أياً كان، وبرمضان الثاني الذى يليه، وهو معين. إلا أن قوله في تقرير السؤال: ولا يجزئ في شهر رمضان الآخر كما ينبغي أن يكون بالنكير، ولذا قال المصنف: (في رمضان آخر) لإبهامه، وإلى رمضان الآخر لتعيينه، والعلم هو شهر رمضان بالإضافة، ورمضان محمول على الحذف لتخفييف ذكره في (الكساف)، وذلك؛ لأنه لو كان رمضان علماً لكان شهر رمضان بمنزلة إنسان زيد، ولا يخفى قوله، ولهذا كثر في كلام العرب شهر رمضان، ولم يسمع شهر رجب، وشهر شعبان على بالإضافة.

(١) قوله: (وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود) ذكره قبيل هذا على قصد التفسير، وها هنا على قصد التقرير؛ ليستنتج منه أن سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود؛ لأنّه يوجب سقوط النقصان الذي هو عدم وجوب صوم مقصود. وسقوط العدم ثبوت؛ لأنّ نفي النفي إثبات فيكون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود، فيكون موجب السقوط موجباً له.

(٢) قوله: (إذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها) لأن الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الثانية عشر، وهذه الفضيلة لا توجد إلا في واحد منها، بخلاف فضيلة الصوم المقصود، فإن فوتها نادر لا يكون إلا بنذر الاعتكاف في رمضان.

تعالى، وقد فسر في بعض الحواشি الوجهان بغير ما فسرت^(١).

(١) قوله: (وقد فسر في بعض الحواشি الوجهان بغير ما فسرت):

فقيل: أحدهما: إيجاب القضاء بما أوجب الأداء.

والآخر: إيجابه بسبب جديد هو التفويت.

والأول أحوط، وإلا لزم أن لا يجب عليه القضاء في صورة الغوات دون التفويت، كما إذا حدث به في رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم، كالإسهال مثلاً.

وقيل: أحدهما: إيجاب القضاء بصوم مقصود.

والآخر: إسقاط القضاء بزوال الوقت؛ لتعذر الاعتكاف بلا صوم، وتعذر إيجاب الصوم بلا موجب، كما هو إحدى الروايتين عن أبي يوسف رَحْمَةُ اللَّهِ.

والأول أحوط؛ لأن فيه إسقاط النقصان، وإعادة الواجب إلى صفة الكمال بإيجاد ما هو تبع له بوجوبه، وفي الثاني إسقاط أصل الواجب لتعذر إيجاب التبع.

والدليل المذكور لا يدل على أن الوجه الأول أحوط من الثاني بهذين التفسيرين؛ لأنه جعل نتيجة الدليل هو عدم التأدي في رمضان الثاني، فيجب أن يكون الوجه الثاني الغير الأحوط هو التأدي في رمضان الثاني بأن يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكره المصنف، لا الوجوب بسبب جديد كما في التفسير الأول، ولا سقوط القضاء عن أصله كما في التفسير الثاني، ولهذا اعترض الذاهبون إلى التفسيرين بأن المذكور ليس دليلاً على الأحوطية، بل بياناً لإمكان إيجاب القضاء بصوم مقصود، بمعنى أن الزيادة الثابتة للعبادة بشرف الوقت وقد تسقط بزوال الوقت كما في الصوم والصلاحة.

فسقوط النقصان، وهو عدم وجوب الصوم، والعود من النقصان إلى الكمال أولى؛ لأن الأول عود من الكمال إلى النقصان، وهذا عود من النقصان إلى الكمال، ومن الرخصة إلى العزيمة، ولما سقط النقصان، وعاد إلى الكمال لم يتأد في رمضان الثاني، ولا يخفى أنه بعيد لا يحتمله اللفظ.

لكن لا يخفى على ذوي الكياسة الممارسين للعلوم أن الدليل الذي استدل به على الأحوطية يدل على أن المراد ما ذكرتُ، لا ما توهموه، والحمد لله ملهم الصواب.

[أقسام الأداء]:

(والأداء: إما كامل، وهو أن يؤدي بالوصف الذي شرع^(١) كالمجامعة^(٢).

(١) قوله: (والأداء) قد سبق أن المأمور به: إما أداء، أو قضاء، ثم كل منهما: إما محض إن لم يكن فيه شبه الآخر، أو غير محض إن كان، فيصير أربعة، وإلى هذا أشار فخر الإسلام - رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى - بقوله: الأمر يتسع بنوعين، وكل نوع منها يتسع نوعين، ثم كل من الأداء المحض، والقضاء المحض ينقسم为 قسمين؛ لأن الأداء المحض إن كان مستجتمعاً لجميع الأوصاف المشروعة فأداء كامل، وإنما فقاصر. والقضاء المحض: إما أن يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثيل معقول، وإنما أن لا يعقل فقضاء بمثيل غير معقول.

ف بهذه الاعتبار تصير الأقسام ستة، وإليه أشار فخر الإسلام - رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى - بأن صفة حكم الأمر أداء، وقضاء، وكل منها ثلاثة أنواع، فالأنواع بحسب الإجمال أربعة، وبحسب التفصيل ستة.

ثم كل من الستة: إما أن يكون في حقوق الله تعالى، أو في حقوق العباد، يصير اثنى عشر قسماً، فظاهر عبارة المصنف - رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى - أن تقسيم مطلق الأداء إلى الكامل والقاصر حاصر دائر بين النفي والإثبات، فيلزم أن يكون الشبيه بالقضاء قسماً منهما، وقد جعله قسماً لهما، إلا أن المراد ما ذكرناه، وفي العبارة اختصار، أي الأداء إما محض، وهو كامل أو قاصر، وإنما تشبيه بالقضاء.

(٢) قوله: (كالمجامعة) يعني فيما شرعت فيه الجماعة، مثل المكتوبات، والعديدين، =

أو قاصر إن لم يكن به، كصلة المفرد، والمبوق منفرداً.
أو شبيه بالقضاء، ك فعل اللاحق^(١)؛ فإنه أداء باعتبار الوقت،
وقضاء؛ لأنه يقضي ما انعقد له إحرام الإمام بمثله، فكأنه خلف الإمام.

والوتر في رمضان، والتراويح، وإن فالجماعة صفة قصور بمنزلة الأصبع الزائد، ثم الصلاة التي شرعت فيها الجماعة إما أن تؤدي كلها بالجماعة، وهو الأداء الكامل أو كلها بالانفراد، وهو الأداء القاصر، أو يؤدي بالانفراد بعضها فقط، فإن كان بعضها الأول فهو أيضاً قاصر، وإن كان بعضها الآخر فهو أداء شبيه بالقضاء، وفي لفظ المصنف - رَحْمَةُ اللَّهِ - إشارة إلى ذلك، حيث قال: (والمبوق منفرداً) أي فيما سُبق به، فيكون أداؤه قاصراً، ففي التمثيل للقاصر بالمثالين تنبية على أنه قد يكون عبادة تامة كالصلاحة، وقد يكون بعضها منها كفعل المبوق، ويلزم ذلك في الكامل ضرورة أن البعض المؤدى بالجماعة إذا لم يكن قاصراً كان كاماً.
وذهب بعضهم إلى أن القاصر، والشبيه بالقضاء هو أداء الصلاة نفسها في الصورتين، والتمثيل بالمثالين تنبية على تفاوت القصور زيادةً ونقصاناً.

(١) قوله: (ك فعل اللاحق) هو الذي أدرك أولاً الصلاة بالجماعة، وفاته الباقي بأن نام خلف الإمام، ثم انتبه بعد فراغه، أو سبقه الحدث خلف الإمام، فتوضاً وجاء بعد فراغه، وأتم صلاته، ففعله أداء باعتبار كونه في الوقت، قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الأداء مع الإمام، فهو يقضي ما انعقد له إحرام الإمام من المتابعة له والمشاركة معه بمثله أي بمثل ما انعقد له الإحرام، لا بعينه؛ لعدم كونه خلف الإمام حقيقة، إلا أنه لما كان العزيمة في حقه الأداء مع الإمام لكونه مقتدياً، وقد فاته ذلك بعذر، جعل الشرع أداءه في هذه الحالة كالآداء مع الإمام، فصار كأنه خلف الإمام أداء، ولما كان باعتبار الأصل قضاء باعتبار الوصف جعل أداء شبيهاً بالقضاء، لا شبيهاً بالأداء.

فعلى هذا إن اقتدى المسافر بمثله في الوقت^(١)، ثم سبقه الحدث، ثم أقام) إما بدخول مصره ليتوضاً، وإما بنية الإقامة في غير مصره (وقد فرغ إمامه^(٢)، يبني ركعتين باعتبار أنه قضاء) والقضاء لا يتغير أصلًاً لا بإقامة، ولا بالسفر^(٣).

(وإن لم يفرغ) أي إمامه، وصورة المسألة: اقتدى مسافر بمسافر في الوقت، ثم سبق المقتدي حديثه، فدخل مصره للوضوء، أو نوى الإقامة، والإمام لم يفرغ، يتم أربعاً، لأن نية الإقامة اعترضت على الأداء، فصار فرضياً أربعاً.

(أو كان هذا المسافر مسبوقاً) أي كان المسافر الذي اقتدى بمسافر في صلاة الظهر في الوقت مسبوقاً، أي اقتدى بعد ما صلى الإمام ركعة، فلما تم صلاة الإمام، نوى المقتدي الإقامة، فإنه يتم أربعاً، لأن نية الإقامة اعترضت على قدر ما سبق، وهو مؤبد هذا القدر من كل الوجوه؛ لأن الوقت باق، ولم يلتزم أداء هذا القدر مع الإمام حتى يكون قاضياً لما التزم أداءه مع الإمام.

(١) قوله: (في الوقت) إذ لو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير الحال.

(٢) قوله: (وقد فرغ) حال من فاعل (ثم أقام) والمعنى أن دخول مصر أو نية الإقامة يكون مع حصول فراغ الإمام.

(٣) قوله: (والقضاء لا يتغير) لأنه مبني على الأصل، وهو لم يتغير في نفسه؛ لانقضائه، والخلف لا يفارق الأصل.

أما اللاحق فإنه التزم أداء جميع الصلاة مع الإمام، فيكون في المقدار الذي سبقه الحدث، ولم يؤد مع الإمام قاضياً.

(أو تكلم) أي تكلم اللاحق (بعد فراغ الإمام أو قبله، ونوى الإقامة، يتم أربعاً لأن أداء، فيتغير بالإقامة) لأن عليه الاستئناف، فإذا استئنف يكون مؤدياً من كل الوجوه، فنية الإقامة اعترضت على الأداء، فيتم أربعاً.

(ولهذا لا يقرأ اللاحق، ولا يسجد للسمو) أي لأجل أن اللاحق كأنه خلف الإمام لا يقرأ، ولا يسجد للسمو، أي إذا سها في القدر الذي لم يصل مع الإمام لا يسجد للسمو، كالمقتدي إذا سها لا يسجد للسمو (بخلاف المسبوق) فإنه منفرد فيما سبق فقرأ، ويُسجد للسمو.

[أقسام القضاء:]

(وأما القضاء^(١): فإما بمثل معقول، كالصلاحة للصلوة.

وإما بمثل غير معقول، كالفدية للصوم، وثواب النفقه للحج^(٢).

(١) قوله: (وأما القضاء) يعني أنه إما محضر بممثل معقول أو غير معقول، وإما غير محضر.

(٢) قوله: (وثواب النفقه للحج) يشير إلى قول العامة: إن الحج يقع عن المباشر، وللأمر ثواب الإنفاق؛ لأن النيابة لا تجري في العبادات البدنية، إلا أن في الحج شائبة المالية من جهة الاحتياج إلى الزاد والراحلة، فمن جهة المباشرة يقع عن المأمور، ومن جهة الإنفاق عن الأمر. وظاهر المذهب أنه يقع عن الأمر بظواهر

وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى إلا بنص، كالوقوف بعرفة، ورمي الجمار، والأضحية، وتكبيرات التشريق) فإنها على صفة الجهر لم تعرف قربة إلا في هذا الوقت؛ لأن الأصل فيه الإخفاء، قال الله تعالى: ﴿وَذَكِرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ﴾، وقال الله تعالى: ﴿إِذْ عَا رَبُّكُمْ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً﴾.

(فإن كونها قربةً مخصوص بزمان، ولا يقضى تعديل الأركان؛ لأن إبطال الأصل بالوصف باطل، والوصف وحده لا يقوم بنفسه، فلم يبق إلا الإثم.

وكذا صفة الجودة) أي لا تقضى؛ لأن إبطال الأصل إنما (إذا أدى الزيف في الزكاة^(١).

=
الأحاديث.

وعلى التقدير فالواجب على الأمر مباشرة الأفعال، والصادر عنه هو الإنفاق، والمماثلة بينهما غير معقوله، وفي قوله: (وثواب النفقة للحج) تسامح؛ لأن التمثيل إما للقضاء أو للمثل، والثواب ليس شيئاً منهما.

(١) قوله: (ولا يقضى تعديل الأركان) الفائت في الصلاة، ولا صفة الجودة الفائتة في الدرارهم المؤداة في الزكاة؛ لأنه إما أن يقضى الوصف وحده، وهو باطل؛ لأنه لا يعقل له مثل، ولا يوجد له نص، أو مع الأصل، بأن تُقضى صلاةً معتدلة الأركان، أو يقضى نفس الركن بصفة الاعتدال، وتُقضى درارهم جياداً، وهو أيضاً باطل؛ لما فيه من إبطال الأصل بواسطة بطلان الوصف، وهو نقض الأصول، وقلب المعقول.

فإن قيل: فلَمْ أوجبتم الفدية في الصلاة قياساً؟ أي على الصوم؟

هذا الإشكال على قوله: وما لا يعقل له مثل، قوله لا يقضى إلا بنص، وقد عدم النص بوجوب الفدية إذا فاتت الصلاة للشيخ الفاني، والنص ورد في الصوم بوجوب الفدية، وهذا حكم لا يدرك بالقياس، فينبغي أن لا يقاس عليه غيره.

وأما الأضحية فلأن إراقة الدم لم تعرف قربة في غير هذه الأيام، ولا يدرى أن التصدق بعین الشاة أو بقيمتها هل هو مثل قربة الإراقة أم لا؟
(والتصدق بالعين أو القيمة في الأضحية).

قلنا: يتحمل في الصوم التعليل بالعجز، فقلنا بالوجوب احتياطاً، فيكون آتيا بالمندوب أو الواجب، ونرجو القبول) فإنه يتحمل أن تكون الفدية واجبة قضاء للصلاحة، وإن لم تكن واجبة فلا أقل من أن يكون آتياً بالمندوب.

وَمُحَمَّدٌ قَالَ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ نَرْجُوا الْقَبُولَ^(١).

(١) قوله: (فقلنا بالوجوب احتياطاً) أي لا قياساً، ولا دلالة؛ لأن المعنى المؤثر في إيجاب الفدية كالعجز مثلاً مشكوك لا معلوم، إلا أنه على تقدير التعليل بالعجز تكون الفدية في الصلاة أيضاً واجبة بالقياس الصحيح، وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة مندوبة تمحو سيئة، فيكون القول بالوجوب أح祸ط، ويرجى قبولها، وللهذا قال محمد - رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى - في (الزيادات) في فدية الصلاة: تجزيه إن شاء الله تعالى.

(وفي الأضحية، لأن الأصل في العبادة المالية التصدق بالعين، إلا أنه نقل إلى الإراقة تطبيقاً للطعام، وتحقيقاً لضيافة الله تعالى).

لكن لم نعمل بهذا التعليل المظنون) وهو أن الأصل في العبادة المالية التصدق بالعين (في الوقت) حتى لم نقل إن التصدق بالعين في الوقت يجوز (في معرض النص، وعملنا به بعد الوقت احتياطاً).

فلهذا) الإشارة ترجع إلى قوله: وعملنا به بعد الوقت (إذا جاء العام

(١) قوله: (وفي الأضحية) عطف على ما يدل عليه الكلام، أي قلنا بوجوب الفدية في الصلاة؛ لما ذكر، وبوجوب التصديق بالعين أو القيمة في الأضحية؛ لأنها عبادة مالية ثبتت في قربة بالكتاب والسنّة، والأصل في العبادات المالية التصدق بالعين؛ مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب، إلا أن التصدق بالعين نقل في الأضحية إلى إراقة الدم؛ تطبيقاً للطعام بإزالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من أوساخ الذنوب والآثام، فبالإراقة ينتقل الخبر إلى الدماء، فتصير ضيافة الله تعالى بأطيب ما عنده على ما هو مادة الكرام، ويستوي فيه الغني والفقير.

إلا أنه يحتمل أن يكون نفس التضحية والإراقة أصلاً من غير اعتبار معنى التصدق، ففي الوقت لم نعمل بالتعليق المظنون، ولم نقل بجواز التصدق بالعين أو القيمة في أيام النحر؛ لقيام النص الوارد بالتضحية، وبعد الوقت عملنا بالأصل، وأوجبنا التصدق بعين الشاة التي عينت للتضحية، أو بالقيمة إن استهلكت المعينة، أو لم يعین شيئاً؛ احتياطاً في باب العبادة، وأخذنا بالمحتمل، لا عملاً بالقياس فيما لا يعقل معناه.

فقوله: (في الوقت) وفي معرض النص) متعلق بقوله: (لم نعمل بهذا التعليل) نظراً إلى عبارة المتن، إلا أنه جعل (في الوقت) متعلقاً بالتصدق بالعين من كلام شرح

الثاني لم ينتقل إلى التضحيّة؛ لأنّه لما احتمل جهة أصلّته، وقع الحُكْم به
لم يبطل بالشك^(١).

وإما قضاء يشبه الأداء) عطف على قوله: وإنما بمثل غير معقول (كما
إذا أدرك الإمام راكعاً في العيد كبراً في ركوعه) أي كبراً تكبيرات
الزواائد (فإنه وإن فات موضعه، وليس لتكبيرات العيد قضاء؛ إذ ليس لها
المثل قربة، لكن للركوع شبه بالقيام^(٢)، فيكون شبيهاً بالأداء.

وحقوق العباد أيضاً تنقسم إلى هذا الوجه^(٣):

فالأداء الكامل: كرداً عين الحق في الغصب، والبيع، والصرف،
والسلم) لما عقد الصرف أو السلم يجب له بدل الصرف، والمسلم فيه في
الذمة، فكان ينبغي أن يكون تسليم بدل الصرف، والمسلم فيه قضاء؛ إذ

(١) قوله: (لم يبطل بالشك) أي باحتمال أن تكون الإراقة أصلاً، وقد قدر على المثل
بمجيء أيام النحر.

فإن قلت فكيف ينتقل الحكم إلى الصوم فيمن وجب عليه الفدية عن الصوم فقدر
على الصوم؟

قلت: لأن كون الأصل في الشهر هو الصوم ليس بمشكوك، بل متيقن، فعند زوال
العذر تيقن بقاء وجوب الصوم، لقوله تعالى: ﴿فَعِدْتَهُم مِّنْ أَيَّامٍ أُخْرَ﴾.

(٢) قوله: (لكن للركوع شبه بالقيام) من جهة بقاء الانتصاب والاستواء في النصف
الأسفل من البدن إنما يتحقق القعود بانتفائه؛ لأن استواء أعلى البدن موجود في
الحالين، إلا أنه ليس بقيام حقيقة؛ لمكان الانحناء.

(٣) قوله: (تنقسم إلى هذا الوجه) الصواب: على هذا الوجه، كما هو لفظ فخر
الإسلام رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى.

العين غير الدين، لكن الشرع جعله عين ذلك الواجب في الذمة؛ لئلا يكون استبدالاً في بدل الصرف، والمسلم فيه، والاستبدال فيما حرام^(١).

(والقادر: كرد المغصوب، والمبيع مشغولاً بجناية أو دين أو غيرهما بأن كان حاملاً أو مريضاً حتى إذا هلك بذلك السبب، انتقض القبض عند أبي حنيفة رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى. وعندهما: هذا عيب، وهو لا يمنع تمام التسليم^(٢).

(١) قوله: (والبيع) أي وكتسليم عين الحق في البيع، وفي عقد الصرف، والسلم، فيكون هذا العطف من قبيل (علفتها تبناً وماءً بارداً) لأن الرد يتضمن سابقية الأخذ، فيصح في الغصب دون البيع.

وفي التمثيل بالأمثلة الأربع إشارة إلى أن الأداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة، كرد المغصوب، وتسليم المبيع على الوصف الذي ورد عليه الغصب، والبيع، وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع، تسليم بدل الصرف، وتسليم المسلح فيه إذ كل منهما ثابت في الذمة، وهو وصف لا يتحمل التسليم.

إلا أن الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة؛ لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف، والمسلم فيه قبل القبض، وهو حرام؛ لئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على أن الاستبدال موقوف على التراضي، وكذا الحكم في سائر الديون؛ لأنها إنما تقضى بأمثالها؛ ضرورة أن الدين وصف ثابت في الذمة، والعين المؤدى مغاير له، إلا أن الشارع جعله عين الواجب.

(٢) قوله: (والقادر) يعني إذا غصب عبداً فارغاً فرده مشغولاً بجناية يستحق بها رقبته أو طرفه، أو بدين بأن استهلك في يده مال إنسان تعلق الضمان برقبته، أو بمرض حدث في يد الغاصب، أو غصب جارية فردها حاملاً، أو باع عبداً أو جارية سالماً =

وكأداء الزيوف إذا لم يعلم به صاحب الحق، حتى لو هلك عنده بطل حقه أصلاً، لما مر^(١).

عن ذلك، فسلمه بإحدى هذه الصفات، فهذا أداء لوروده على عين ما غصب، أو باع، لكنه قاصر؛ لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه أداؤه.

ويتفرع على قصور الأداء أنه لو سلم المبيع مشغولاً بالجنائية، فقتل لتلك الجنائية انتقض القبض عند أبي حنيفة - رَحْمَةُ اللهِ تَعَالَى - حتى كان المشتري لم يقبضه، فيرجع البائع بكل الثمن؛ لأن يدي المشتري زالت عن المبيع بسببٍ كانت إزالتها به مستحقة في يد البائع، بمنزلة ما لو استحقه مالك أو مرتنهن أو صاحب دين، وهذا استحقاق فوق العيب.

وعندهما: الشغل الجنائية عيب بمنزلة المرض، بل أشد، والعيب لا يمنع تمام التسليم، فالمشتري لا يرجع بكل الثمن، بل بنقصان العيب، بأن يقوم العبد حلال الدم، وحرام الدم، فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن، ففي لفظ (هلك)، ولفظ (التسليمة) إشارة إلى أن الخلاف في المستغل الجنائية دون الدين، وفي المبيع دون المغصوب، وكذا الخلاف فيما إذا رد الجارية المغصوبة حاملاً.

(١) قوله: (وكأداء الزيوف) جمع زيف، وهو ما يردد بيت المال، ويروج فيما بين التجارة، فلو وجب على المديون دراهم جياد، فأدى زيفاً، فهو من حيث تسليم الواجب أداء، ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر، فرب الدين إن لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيفاً فإن كان قائماً في يده فله أن يفسخ الأداء، ويطالب المديون بالجياد إحياء لحقه في الوصف، وإن هلك المقبوض في يد رب الدين بطل حقه في الجودة بالكلية حتى لا يرجع على المديون بشيء؛ لما من أنه لا يجوز إبطال الأصل بالوصف، وهذا أداء بأصله؛ إذ لا مثل للوصف منفرد الامتناع قيامه بنفسه.

وقال أبو يوسف رَحْمَةُ اللهِ تَعَالَى: له أن يرد مثل المقبوض، ويطالب المديون

(والأداء الذي يشبه القضاء، كما إذا أمهر أباها فاستحق)

صورة المسألة: أن يكون أب المرأة عبد الرجل، فتزوجها ذلك الرجل على أن المهر أبوها، فاستحق (حتى وجبت قيمته) للمرأة على الزوج (ولم يقض لها القاضي حتى ملأه ثانياً).

فمن حيث إنه عين حقها أداء) أي تسليم الزوج إليها أداء (فلا يملك منعه) أي إذا طلبت المرأة من الزوج أن يسلم أباها إليها لا يملك الزوج أن يمنعه منها.

(ومن حيث إن تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء)^(١).

= بالجياد؛ لأن المقبوض دون حقه وصفاً، فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرأً، وامتنع الرجوع إلى القيمة؛ لتأديبه إلى الربا، فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه إذا كان قائماً، فعلم أن قوله: (إذا لم يعلم به صاحب الحق) ينبغي أن يجعل قيداً للتمكن من المقبوض، لا لكون الأداء قاصراً، على ما يفهم من ظاهر العبارة.

(١) قوله: (والأداء الذي يشبه القضاء) كما إذا تزوج الرجل امرأة على عبد له هو أب المرأة، فعتق الأب لتملك المهر بنفس العقد، فإن استحق العبد بقضاء القاضي بطل ملكها وعتقه، ووجب على الزوج قيمة العبد للمرأة؛ لأنه سمي مالاً، وعجز عن تسليمه، فإن لم يقض القاضي بالقيمة إلى أن ملك الزوج ذلك العبد ثانياً بشراء أو هبة أو ميراث أو نحو ذلك لزم تسليم العبد إلى المرأة، فهذا التسليم أداء من حيث إن العبد عين حق المرأة؛ لأنه الذي استحقته بالتسمية، لكنه يشبه القضاء من حيث إن تبدل الملك يوجب تبدل العين؛ بدليل السنة، والمعقول. فالعبد المتملك ثانياً كأنه مثل ما استحقته بالتسمية لا عينه.

ويتفرع على كونه أداء: أن الزوج يجبر على تسليمه إذا طلبته المرأة؛ لكونه عين =

روي «أن رسول الله ﷺ دخل على بيرة، فأتت بيرة بتر، والقدر كان يغلي باللحم، فقال عليه الصلاة والسلام: ألا تجعلين لنا من اللحم نصيباً؟ فقلت: هو لحم تصدق علينا يا رسول الله. فقال عليه الصلاة والسلام: هي لك صدقة، ولنا هدية»^(١) فقد جعل تبدل الملك موجباً لتبدل العين حكماً مع أن العين واحد.

حقها مع قيام موجب التسليم، وهو النكاح، بخلاف ما إذا باع عبداً فاستحق بقضاء، ثم ملكه البائع ثانياً، لا يجبر على التسليم إلى المشتري إذا طلبه، لأنفساخ البيع؛ لأنه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على إجازة المستحق، فحين لم يجز بطل، وانفسخ.

ويتفرع على كونه شبه القضاء: أن العبد لا يعتق قبل تسليمه إلى الزوجة، وأن الزوج يملك التصرف في العبد بالإعتاق، والكتابة، والبيع، والهبة قبل تسليمه إلى الزوج؛ لأنها تصرفات صادفت ملك نفسه.

ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لا عينه حكماً: أنه لو قضى في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة، ثم ملك الزوج العبد ثانياً لا يعود حق المرأة في العين، فلا يجبر الزوج على التسليم، ولا الزوجة على القبول؛ لأن حقها قد انتقل من العين إلى القيمة بالقضاء، ولو كان له الحكم المسمى بعينه لعاد حقها فيه إذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع اليمين كالمحضوب إذا عاد من إياقه بعد قضاء القاضي بالقيمة للمحضوب منه يعود حقه إذا كان القضاء بقول الغاصب مع يمينه.

(١) قوله: (دخل على بيرة) هي مولاة عائشة - رضي الله تعالى عنها - وعائشة من بنى تم، ولا تحرم الصدقة على مواليها، بل على موالى بنى هاشم على أنها كانت صدقة التطوع، وهي لا تحرم إلا على النبي عليه الصلاة والسلام.

ولأن حكم الشرع على الشيء بالحل والحرمة وغيرهما يتعلق بذلك الشيء من حيث إنه مملوك، لا من حيث الذات، حتى لو كان حكم الشرع يتعلق من حيث الذات لا يتغير أصلًا، كلحm الخنزير، فإنه حرام لعينه، ونجس لعينه.

أما إذا تعلق حكم الشرع بهذا الذات من حيث الاعتبار، فإذا تبدل الاعتبار تبدل هذا المجموع، وقد أراد بالعين هذا المجموع، أي الذات مع الاعتبار، لأن العين الذي تعلق به حكم الشرع هو هذا المجموع (فلا يعتقد قبل تسليمه إليها، ويملك الزوج إعتاقه، وبيعه قبله) أي بيع العبد قبل تسليمه إليها^(١).

(وإن كان قضى القاضي بقيمتها عليه، ثم ملكه، لا يعود حقها فيه.

ومن الأداء القاصر: ما إذا أطعمن المغصوب المالك جاهلاً.

وعند الشافعي - رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى - لا يبرأ عن الضمان؛ لأنَّه مأمور

(١) قوله: (ولأن حكم الشرع) دليل معقول على أن تبدل الملك يوجب تبدل العين. وحاصله: أن المراد بالعين هو المجموع المركب من الشيء، ومن وصف مملوكيته؛ لأن الشيء الذي يحكم الشرع بحرمة التصريف فيه على بعض المكلفين، وبحله للبعض الآخر، إنما هو الشيء مع وصف المملوكيَّة، والكل يتبدل بتبدل بعض الأجزاء، وعلى ظاهر المصنف مناقشة لا تخفي. وللقاتل أن يقول: لم لا يجوز أن تكون العين المتصنفة بالحل والحرمة هو ذلك الشيء بقييد المملوكيَّة، وتبدل الأوصاف لا يوجب تبدل الذات، وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقييد، فالأخير التمسك بالسنة.

بالأداء لا بالتغيير، وربما يأكل الإنسان في موضع الإباحة فوق ما يأكل من ماله^(١).

ولنا: أنه أداء حقيقة، وإن كان فيه قصور فتم بالإتلاف، وبالجهل لا يعذر، والعادة المخالفة للديانة لغو) وهو أن يأكل في موضع الإباحة فوق ما

(١) قوله: (ومن الأداء القاصر) فصل هذا المثال عن الأمثلة السابقة، وأخره عن ذكر الأداء الذي يشبه القضاء اقتداءً بفخر الإسلام، وإن كان المناسب تقديمها، يعني: لو غصب طعاماً فقدمه إلى مالكه، وأباحه أكله، فأكله جاهلاً بأنه الطعام الذي غُصب منه فهو أداء قاصر، يبرأ به الغاصب عن الضمان.

ونقل عن الشافعي - رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى - خلافه، ولم يوجد في كتب أصحابه، وأشار بقوله: (أطعم المغصوب) إلى أنه لو أطعنه ما هو متخد من المغصوب بأن كان دقيقاً فخبزه، أو لحماً فطيخه لا يبرأ، وقيد بالإطعام؛ لأنه لو وهب المغصوب من المالك، وسلمه إليه أو باعه منه، وهو لا يعلم، أو أكله من غير أن يطعمه الغاصب يبرأ عن الضمان بالاتفاق.

تمسك الشافعي رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى: بأن الغاصب مأمور بالأداء، ولم يوجد؛ لأن ما وجد منه تغريب منهي عنه، فلا يكون أداء مأموراً به. وإنما قلنا: إنه تغريب؛ لما جرت به العادة من أن الإنسان يأكل في موضع الإباحة فوق ما يأكل من مال نفسه، لعدم المانع الحسي أو الشرع.

وحاصل هذا التقرير: أنه وإن وجد صورة الأداء بتسلیم عین حقه إليه، إلا أنه بطل معنى الأداء، وهو إيصال حق المالك إليه نفياً للغرور المنهي عنه، فلا يكون أداء حقيقة.

وقد يقال: إنه نكتتان: إحداهما: أنه تغريب، والتغريب لا يكون أداء؛ لأن التغريب منهي عنه، والأداء مأمور به، وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزمومات، والبراءة لا تحصل إلا بالأداء المأمور به. والثانية: أنه أداء قاصر، فلا يعتبر نفياً للغرور.

يأكِل من ماله^(١).

(والقضاء بمثل معقول: إما كامل، كالمثل صورة ومعنى.

وإما قاصر، كالقيمة إذا انقطع المثل أو لا مثل له؛ لأن الحق في الصورة قد فات للعجز، فبقي المعنى، فلا يجب القاصر إلا عند العجز عن الكامل^(٢).

ففي قطع اليد، ثم القتل خير الولي بين القطع، ثم القتل، وهو مثل كامل، وبين القتل فقط، وهو قاصر^(٣).

وعندهما: لا يقطع؛ لأنه إنما يقتضى بالقطع إذا تبين أنه لم يسر، فإذا أفضى إليه يدخل موجبه في موجب القتل) المراد بالموجب هنا: ما يجب

(١) قوله: (ولنا أنه أداء حقيقة) لأنَّه أوصَلَ المغصوبَ إلى يد المالكِ أصلًاً ووضعيًّاً، بحيث صار متمكناً من التصرف فيه.

(٢) قوله: (والقضاء بمثل معقول) قيل: يجري مثل هذا التقسيم في حقوق الله تعالى أيضًاً، كقضاء الفائدة بالجماعة فإنه كامل، وبالانفراد فإنه قاصر، ورد بأن الثابت في الذمة هو أصل الصلاة لا وصف الجماعة، فالقضاء بجماعة أو منفرداً إتيان بالمثل الكامل إلا أن الأول أكمل.

(٣) قوله: (ففي قطع اليد ثم القتل) إما أن يصدر عن شخص أو شخصين، وعلى التقديرتين: إما أن يكونا خطأين، أو عمدين، أو أحدهما عمداً والآخر خطأ، وعلى التقديرتين: إما أن يكون القتل قبل البرء، أو بعده، وتفاصيل الأحكام في كتب الفقه، ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما إذا كان القاطع والقاتل شخصاً واحداً متعمداً، ويكون القاتل قبل البرء.

بالقتل، والقطع، وهو القصاص.

(إذ القتل أتم موجب القطع) المراد بالموجب هنا: الأثر الحاصل

بالقطع في محله (فصار كما لو قتله بضربات^(١)).

قلنا: هذا من حيث المعنى) أي هذا الذي ذكر أن القتل أتم أثر القطع، فاتحد الجنائية، فيتحد موجبهما، إنما هو من حيث المعنى (أما من حيث الصورة في جزاء الفعل فلا) لأن الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد، فيتعدد ما هو جزاء الفعل، وهو القصاص.

(إنما يدخل في جزاء المحل) أي إنما يدخل ضمان الجزء في ضمان الكل فيما هو جزاء المحل (كما يدخل أرش الموضحة في دية الشعر) وهذا لأن الديمة جزاء المحل.

(١) قوله: (وعندهما) ليس للولي أن يقطع، بل له أن يقتل؛ لأنه إنما يقتضي بالقطع إذا تبين أنه لم يسر إلى القتل بحكم النص، فإذا أفضى إلى القتل بأن قتله متعمداً سقط حكم القطع في نفسه وصار قتلاً، ودخل موجبه الشرعي، وهو القصاص في موجب القتل؛ لأن القتل قد أتم الأثر الثابت بالقطع حسأً وحقيقة، بدليل أن حكمه حكم السراية، فيكون القطع ثم القتل جنائية واحدة، بمنزلة ما إذا قتله ضربات، فليس للولي فيه إلا القتل.

والحاصل: أنه جعل الإفضاء إلى القتل بمنزلة السراية إليه، فظاهر أن المراد بالموجب في الموضعين الأثر الثابت بالشيء، إلا أن الأول ثابت شرعاً، والثاني حسأً، وما ذكره المصنف - رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى - تعين لما صدق عليه الموجب في الموضعين، لا بيان اختلافهما بالمفهوم.

(والقتل قد يمحو أثر القطع^(١) كما يتم) قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ﴾ جعل القتل ماحياً أثراً الجرح، فهذا منع لقوله: إن القتل أتم أثر القطع.

(وإنما لا يحب) أي القصاص، جواب عن قوله: فصار كما إذا قتله بضربات (بتلك الضربات إذ لا قصاص فيها، وإذا انقطع المثل تجب القيمة يوم الخصومة؛ لأنه حينئذ تتحقق العجز عن الكامل بالقضاء) أي قضاء القاضي، وهذا عند أبي حنيفة رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى وعند أبي يوسف: يوم الغصب.

وعند محمد: يوم الانقطاع^(٢).

(والقضاء بمثل غير معقول: كالنفس تضمن بمال المتقوم، فلا يجب عند احتمال المثال المعقول صورة ومعنى، وهو القصاص، خلافاً للشافعي

(١) قوله: (والقتل قد يمحو أثر القطع) من حيث إن المحل يفوت به، ولا يتصور الإتمام، والسرأة بعد فوات المحل.

(٢) قوله: (وعند أبي يوسف) يجب قيمته يوم الغصب؛ لأنه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له، والخلف إنما يجب بالسبب الذي وجب به الأصل، وهو الغصب، فيعتبر قيمته يوم الغصب.

وعند محمد رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى: يجب قيمته يوم الانقطاع؛ لأن المصير إلى القيمة للعجز عن أداء المثل، وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمته آخر يوم كان موجوداً في أيدي الناس فانقطع.

رَحْمَةُ اللَّهِ) فإن عنده ولي الجناية مخير بين القصاص، وأخذ المدية.
 (وإنما شرع) أي المال (عند عدم احتماله) أي القصاص (منه على القاتل بأن سلم نفسه، وعلى القتيل بأن لم يهدى حقه بالكلية، وما لا يعقل له مثل لا يقضى إلا بنص) قد ذكر هذه المسألة في حقوق الله تعالى، فالآن نذكرها في حقوق العباد، لنفرع عليها فروعها.

(فلا يضمن المنافع بالمال المتقومة؛ لأنها غير متقومة؛ إذ لا تقوم بلا إحرار، ولا إحرار بلا بقاء، ولا بقاء للأعراض^(١).

(١) قوله: (فلا تضمن المنافع بالمال المتقومة) قيد بالمتقومة تنصيصاً على ما وقع فيه الخلاف، وهو أنها عند الشافعي رَحْمَةُ اللَّهِ تعالى: يضمن بالمال المتقومة، وتوطئة لإقامة الدليل، فإنه يقوم على سلب التقويم عن المنافع، سواء كانت مالاً أو لم تكن؛ اقتصاراً على المقصود، وهو انتفاء المماثلة بانتفاء التقويم.
 والتحقيق أن المنفعة ملك لا مال؛ لأن الملك: ما من شأنه أن يتصرف فيه بوصف الاختصاص. والمال: ما من شأنه أن يدخل للاستفادة به وقت الحاجة، والتقويم يستلزم المالية عند أبي حنيفة رَحْمَةُ اللَّهِ تعالى، والملكية عند الشافعي رَحْمَةُ اللَّهِ تعالى: فعنه: منافع المغصوب تضمن بالغصب، بأن يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها، وبالإتلاف بأن يستخدم العبد، ويركب الدابة، ويسكن الدار مثلاً.

وعند أبي حنيفة: لا يضمن؛ لأن المنفعة عرض، والعرض غير باق، وغير الباقي غير محرز؛ لأن الإحرار هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة، فيتوقف على البقاء لا محالة. وما ليس بمحرز ليس بمتقومة، كالصيد، والحسبيش، فالمنفعة ليست بمتقومة، فلا تكون مثلاً للمال المتقومة، فلا يقضي إلا بنص، ولا نص.

وعلى عدم بقاء الأعراض منع ظاهر؛ إذ لا يخفى أن انعدام الألوان في كل آن وتجدد أمثالها بمنزلة انعدام الأعيان وحدوث أمثالها في كل آن، وقد سبق أنه =

فإن قيل: فكيف يرد العقد عليها) أي إن لم تكن المنافع متقومة،
فكيف يرد عقد الإجارة على المنافع؟

(قُلْنَا: بِإِقَامَةِ الْعَيْنِ مَقَامَهَا.

فإن قيل: هي في العقد متقومة) أي المنافع في العقد مال متقوم؛
لتقومها في عقد النكاح (لأن ابتعاء البعض) وهو النكاح (لا يجوز إلا به)
أي بالمال المتقوم، قال الله تعالى: ﴿أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُم﴾ (ويجوز) أي
ابتعاء البعض (منفعة الإجارة) فتكون منفعة الإجارة في عقد النكاح مالاً
متقوماً (فتكون في نفسها كذلك) أي لما كانت المنافع في العقد متقومة
كانت في نفسها متقومة (لأن ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوماً.

ولأن تقومها ليس لاحتياج العقد إليه) هذا دليل آخر على قوله:
فتكون في نفسها كذلك (لأن العقد قد يصح بدونه، كالخلع) فإن منافع
البعض غير متقومة في حال الخروج عن العقد، وإن كانت متقومة في حال
الدخول في العقد، فمع أنها غير متقومة حال الخروج يصح مقابلتها بالمال في
العقد، وهو عقد الخلع، فعلم أن العقد لا يحتاج إلى تقوتها، فتقوتها في
العقد ليس لضرورة العقد، ولما ثبت تقوتها في العقد تكون في نفسها

سفسطة، اللهم إلا أن يخص الحكم بالأعراض المتصرمة، مثل المنافع مثلاً.
وأيضاً للخصم أن يقول: بل تقوم باعتبار الملكية، وإطلاق التصرف، وهي راجعة
إلى المنافع؛ إذ بها إقامة المصالح، وقضية الحوائج، لا بنفس الأموال.

متقومة.

(قنا: تقومها في العقد ثبت بالرضا) هذا منع لقوله: إن ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوماً، بل يصير في العقد متقوماً بالرضا (بخلاف القياس) لما يبينا أنه لا تقوم بلا إحراز^(١).

(فلا يقاس عليه) فيشمل معنيين:

أحدهما: أنه لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في العقد.
والثاني: أنه لا يقاس كون المنافع مقابلاً بالمال في الغصب على كونها مقابلاً بالمال في العقد.

(لذا) أي لكونه تقوم في العقد بخلاف القياس، وهذا دليل على بطلان القياس بمعنى الأول.

وقوله: (وللفارق أيضاً، وهو الرضا) دليل على بطلان القياس بمعنى الثاني^(٢).

(١) قوله: (تقومها في العقد ثبت بالرضى) منع لقوله: (ما ليس بمتقوم في نفسه لا يصير بورود العقد متقوماً) فإن قلت: فيه تسلیم لعدم صيرورته متقوماً بالعقد، بل بالرضى.

قلت: لما اشتمل العقد على الرضى كان تقوم بالرضى تقوماً بالعقد؛ لأن تأثير الشيء في الشيء يجوز أن يكون بأحد أجزائه أو لوازمه.

(٢) قوله: (فلا يقاس عليه) أي لا يصح إثبات المقدمة القائلة بقيام المنافع في الغصب بالقياس على قائمتها في العقد، ولا إثبات أصل المدعى، وهو مقابلة =

(فإن له أثراً في إيجاب المال مقابلةً بغير المال، ولا يضمن الشاهد بعفو الولي القصاص إذا قضى القاضي به ثم رجع) هذا تفريع آخر على قوله: وما لا يعقل له مثل لا يقضى إلا بنص.

وصورة المسألة: شهد شاهدان بعفو الولي عن القصاص فقضى القاضي بالعفو، ثم رجعا عن الشهادة لم يضمنا (ولا غير ولي القتيل إذا قتل القاتل) أي لا يضمن غير ولي القتيل إذا قتل القاتل؛ لأن الشهود وقاتل القتيل لم يفوتوا لولي القتيل شيئاً إلا استيفاء القصاص، وهو معنى لا يعقل له مثل^(١).

المنافع في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها به في العقد. أما الأول؛ فلأن الحكم في الأصل ثبت بالنص على خلاف القياس؛ لانتفاء الإحرار، فلا يصح مقيساً عليه. وأما الثاني؛ فلو وجود الفارق، وهو الرضى؛ فإن له أثراً في إيجاب المال في مقابلة ما ليس بمال، كما في الصلح عن دم العمد.

لا يقال: كل من المانعين موجود في كل من القياسين، فما وجه تخصيص إبطال الأول بكون الأصل على خلاف القياس، وإبطال الثاني بوجود الفارق؟ لأننا نقول: الثابت على خلاف القياس هو تقوم ما ليس بمحرر، لا مقابلة غير المال بالمال؛ لتحقق الانتفاع المقصود، وقضاء الحاجة في كل منهما، والرضى إنما يؤثر في صحة استبدال ما ليس بمال بالمال، لا في جعل ما ليس بمتنقوماً، فيختص كل من القياسين بمانع.

(١) قوله: (هو) أي استيفاء القصاص معنى لا يعقل له مثل، والمال ليس مثلاً له صورة، وهو ظاهر، ولا معنى؛ لأن في استيفاء القصاص معنى الإحياء؛ لما فيه من

(والقضاء الشبيه بالأداء: كالقيمة فيما إذا أمهر عبداً غير معين، فإنها قضاء حقيقة، لكن لما كان الأصل مجهولاً من حيث الوصف ثبت العجز) أي عن أداء الأصل، وهو تسليم العبد (فتجب القيمة، فكأنها أصل، ولما كان) أي الأصل وهو العبد (معلوماً من حيث الجنس يحب هو) أي الأصل وهو العبد (فيخير بينه وبين القيمة، وأيهما أدى يجبر على القبول.

وأيضاً الواجب من الأصل الوسط، وذا يتوقف على القيمة، فصارت أصلاً من وجهه، فقضاؤها يشبه الأداء)^(١).

دفع شر القاتل، ودفع هلاك أولياء المقتول على يده؛ بناء على قيام العداوة، وفي حياة أولياء المقتول وأبنائه حياة للمقتول، وبقاء لذكره، وهذا المعنى لا يوجد في المال، وإنما ثبت في الخطأ على خلاف القياس؛ ضرورة صيانة الدم المعصوم عن الهدر بالكلية.

(١) قوله: (والقضاء الشبيه بالأداء) كتسليم القيمة فيما إذا تزوج رجل امرأة على عبد غير معين، فإن الحيوان يثبت في الذمة، كالإبل في الديمة، والغرة في الجنين، وهذا جهالة في الوصف، لا في الجنس، كما في تسمية ثوب أو دابة، فيحتمل فيما يبني على المسامحة كالنكاح، وإن لم يحتمل في البيع فتسليم عبد وسط أداء، وتسليم قيمته قضاء حقيقة؛ لكونها مثل الواجب لا عينه.

لكنه يشبه الأداء؛ لما في القيمة من جهة الأصلية؛ بناء على أن العبد بجهالة وصفة لا يمكن أداؤه إلا بتعينه، ولا تعين إلا بالتقويم، فصارت القيمة أصلاً يرجع إليه، ويعتبر مقدماً على العبد حتى إن كان العبد خلفاً عنه.

فظهر بما ذكرنا أن قوله: (وأيضاً الواجب من الأصل الوسط، وذا يتوقف على

[التكليف بما لا يطاق]

(فصل: التكليف بما لا يطاق غير جائز، خلافاً للأشعرى؛ لأنَّه لا يليق من الحكيم، ولقوله تعالى: ﴿لَا يُكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسِعَهَا﴾ إلى غير ذلك من الآيات^(١).)

القيمة فصارت أصلاً من وجہه لا يصلح وجہاً برأسه في أصل القيمة، بل هو توضیح وتمیم لما سبق على ما قررنا إذ بمجرد العجز عن الأصل، وهو العبد لا يتحقق أصلية البطل، وهو القيمة؛ لجريانه في جميع صور القضاء، فإنه لا يكون إلا عند تعذر الأداء.

(١) قوله: (فصل) ذكر فخر الإسلام أن من الحسن لغيره ضرباً ثالثاً يسمى الجامع، وهو ما يكون حسناً لحسن شرطه بعدهما كان حسناً لمعنى في نفسه، وهي القدرة التي بها يتمكن العبد من أداء ما لزمه.

وحاصل كلامه: أن وجوب أداء العبادة يتوقف على القدرة توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة، فصار حسناً لغيره مع كونه حسناً لذاته، ثم أورد مباحث القدرة وتفارييعها، ولا يخفى أن فيه نوع تكلف، وأن جعله من أقسام الحسن لغيره ليس أولى من جعله من أقسام الحسن لذاته، فلذا أفرد المصنف - رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى - لتلك المباحث فصلاً على حدة، وذكر أن التكليف بما لا يطاق أي: لا يقدر عليه غير جائز لوجهين:

الأول: أن التكليف بالشيء استدعاء حصوله، واستدعاء ما لا يمكن حصوله سفه، فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين.

والثاني: أنه مما أخبر الله تعالى بعدم وقوعه في آيات كثيرة، كقوله تعالى: ﴿لَا يُكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسِعَهَا﴾ و﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ﴾ وكل ما أخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز أن يقع، وإلا لزم إمكان كذبه، وهو محال، وإمكان المحال محال، فبهذا الطريق يمكن الاستدلال بالآية على عدم الجواز، وإلا

وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقاً، واقع عنده في غيره) أي واقع عند الأشعري في غير الممتنع لذاته (كإيمان أبي جهل^(١).

فالظاهر منها الدلالة على عدم الواقع دون عدم الجواز. ولم يثبت تصريح الأشعري بتكليف المحال إلا أنه نسب إليه الأصلين: أحدهما: أنه لا تأثير لقدرة العبد في أفعاله، بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداء. وثانيهما: أن القدرة مع الفعل لا قبله، على ما سيجيء، والتكليف قبل الفعل لا معه؛ لأن استدعاء الفعل مقدم عليه؛ إذ لا يتصور إلا في المستقبل، فهو حال التكليف مستطيع.

(١) قوله: (وهو غير واقع) ما لا يطاق: إما أن يكون ممتنعاً لذاته، كإعدام القديم، وقلب الحقائق، فالإجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به، والاستقراء أيضاً شاهد على ذلك، والآيات ناطقة به.

وإما أن يكون ممتنعاً لغيره بأن يكون ممكناً في نفسه، لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف؛ لانتفاء شرط، أو وجود مانع، فالجمهور على أن التكليف به غير واقع، خلافاً للأشعري.

ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله تعالى أنه لا يقع، أو أخبر بذلك، كبعض تكاليف العصاة والكفار، فصار حاصل النزاع أن مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق أم لا؟

فعند الجمهور: هو مما يطاق، بمعنى أن العبد قادر على القصد إليه باختياره، وإن لم يخلق الله الفعل عقيب قصده، ولا معنى لتأثير قدرة العبد في أفعاله إلا هذا على ما سبق في تحقيق التوسط بين الجبر والقدر.

وو عند الأشعري: هو محال لاستلزماته المحال، وهو انقلاب علم الله تعالى جهلاً، أو وقوع الكذب في اختياره، فإيمان أبي جهل محال، وهو مكلف به، فالتكليف بما لا يطاق واقع.

وعندنا: ليس هذا تكليفاً بما لا يطاق؛ بناء على أن لقدرة العبد تأثيراً في أفعاله، توسطاً بين الجبر والقدر) وقد سبق تقريره في الفصل المتقدم.

فإن قيل: التكليف بالحال لازم على تقدير التوسط أيضاً، لأن العبد غير قادر على إيجاد الفعل، بل يوجد بخلق الله، فيكون التكليف بالفعل تكليفاً بالحال.

قلنا: نعم، لكن للعبد قصد اختياري، فالمراد بالتكليف بالحركة: التكليف بالقصد إليها، ثم بعد القصد الجازم يخلق الله تعالى الحركة، أي: الحالة المذكورة بإجراء عادته، أو التكليف بالحركة بناء على قدرته على سببها الموصل إليها غالباً، وهو القصد.

(على أن علمه تعالى بأنه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الإمكان) هذا جواب عن دليل الأشعري، وهو أن الله تعالى علم في الأزل أن أبا جهل لا يؤمن أصلاً، فإن آمن يقلب علم الله جهلاً، وهو

وأجيب بأن علم الله تعالى بعدم إيمانه لا يخرجه عن الإمكان أي: عن كونه مقدوراً لأبي جهل ومحظياً له، بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد إليه، غاية ما في الباب أن الله تعالى لا يحدثه عقيب قصده.

وإنما فسر الإمكان بذلك؛ لأن البقاء على الإمكان الذاتي غير مفيد؛ لأنه غير محل النزاع.

وقوله: (العلم تابع للمعلوم) لا حاجة إليه في الجواب، إلا أنه دفع لما يقال: إن جميع التكاليف تكليف بما لا يطاق ضرورة أن علم الله تعالى: إما متعلق بوجود الفعل، فيجب، أو بعدمه، فيمتنع، ولا شيء من الواجب والممتنع بمستطاع ومقدر.

محال، فإيمانه محال، فالأمر بالإيمان يكون تكليفاً بالمحال، فنجيب بأن الله عالم كل شيء على ما هو عليه، والعلم تابع للمعلوم، فعلمه تعالى بأنه لا يؤمن باختياره لا يخرجه من حيز الإمكان، أي: عن أن يكون مقدوراً ومتناهياً له.

(وعنده: لا تأثير لها) أي لقدرة العبد في أفعاله (بل هو مجبر^(١)).

ثم عندنا: عدم جواز التكليف بما لا يطاق (ليس بناء على أن الأصلح واجب على الله خلافاً للمعتزلة، بل بناء على أنه لا يليق بحكمه وفضله^(٢)).

(١) قوله: (وعنده) أي: لو كان التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفاً بما لا يطاق على ما ذهب إليه الأشعري، لزم أن يكون جميع التكاليف تكليفاً بما لا يطاق؛ بناء على مذهب الأشعري في أن العبد مجبر في أفعاله، لا تأثير لقدرته أصلاً، وهذا باطل بالإجماع؛ إذ الأشعري وإن قال بالوقوع لم يقل بالعموم.

(٢) قوله: (ثم عندنا) يعني أن عدم جواز تكليف ما لا يطاق عند المعتزلة مبني على أنه يجب على الله تعالى ما هو أصلح لعباده، ولا خفاء في أن عدم تكليف ما لا يطاق أصلح، فيكون واجباً، فيكون التكليف ممتنعاً.

وعندهنا: مبني على أنه لا يليق بالحكمة والفضل أن يكلف عباده بما لا يطيقونه أصلاً، فيلزم الترك بالضرورة، ويستحقوا العذاب، وما لا يليق بالحكمة والفضل سفه، وترك إحسان إلى من يستحقه، وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى.

وللقائل أن يقول: ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق العقاب على الترك، بل اللزوم وعدم جواز الترك، فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على أنه لا يليق بالحكمة والفضل قولٌ بأنه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق؛ تفضلاً على

ثم القدرة شرط لوجوب الأداء، لا نفس الوجوب^(١)؛ لأنَّه قد ينفك عن وجوب الأداء، فلا حاجة إلى القدرة^(٢) وسيأتي الفرق بين نفس الوجوب، ووجوب الأداء في الفصل المتأخر.

(بل هو يثبت) أي نفس الوجوب (بالسبب والأهلية على ما يأتي) أي في فصل الأهلية.

العبد وإحساناً، وهذا قول بوجوب الأصلح.

(١) قوله: (ثم القدرة شرط لوجوب الأداء) فإن قيل: نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف؛ إذ لا يتصور بدون الأمر، والتکلیف مشروط بالقدرة، فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة؟

أجيب بوجهين: الأول: أن التكليف هو طلب إيقاع الفعل من العبد، ونفس الوجوب ليس كذلك؛ لِمَا سُتُّرَفَ من أن نفس وجوب الصلاة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف، ووجوب الأداء، وهو لزوم إيقاع تلك الهيئة، فعند ذلك يتحقق التكليف، ألا يرى أن صوم المريض والمسافر واجب، ولا تكليف عليهما، وكذا الزكاة قبل الحول.

الثاني: أن معنى اشتراط التكليف بالقدرة هو أنه لا يقع التكليف إلا بما يستطيع العبد إيقاعه واحداً، أنه عند تعلق الإرادة به، وإنْ فَلَّا كلام في صحة التكليف بما لا يكون مقدوراً عند ورود الأمر، وعند تحقق سبب الوجود قبل المباشرة؛ لأن المذهب أن التكليف قبل الفعل والقدرة معه.

(٢) قوله: (لأنَّه قد ينفك) أي: قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الأداء، فحيثَذَ لا يحتاج إلى القدرة التي منشأ الاحتياج إليها هو الأداء، وهو مصادرة على المطلوب؛ إذ ليس المدعى، إلا أن المحتاج إلى القدرة هو وجوب الأداء، لا نفس الوجوب.

(والقدرة نوعان: ممكناً، ومبسراً. فالممكناً: أدنى ما يمكن به المأمور على أداء المأمور به) أي من غير حرج (غالباً^(١)) وإنما قيدنا بهذا لأنهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكناً.

(وهي شرط لأداء كل واجب، فضلاً من الله تعالى، بدنياً كان أو مالياً^(٢)). فلهذا يجب التيمم مع العجز، والصلوة قاعداً أو مومناً معه) أي مع العجز (وتسقط الزكاة إذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقاً.

فعلى هذا يتصل بقوله: وهي شرط لأداء كل واجب (قال زفر: لا يجب القضاء على من صار أهلاً للصلوة في الجزء الأخير من الوقت، لأنه لا يجب الأداء لعدم القدرة.

قلنا: إنما يشترط حقيقة القدرة للأداء إذا كان هو الفرض، وأما هنا فالفرض القضاء، وقد وجد السبب، فإمكان القدرة على الأداء

(١) قوله: (من غير حرج غالباً) قيد بذلك؛ لأنه قد يتمكن من أداء الحج بدون الزاد والراحلة نادراً، وبدون الراحلة كثيراً، لكن لا يمكن منه بدونهما إلا بحرج عظيم في الغالب، وفرق بين الغالب والكثير: بأن كل ما ليس بكثير نادر، وليس كل ما ليس بغالب نادراً، بل قد يكون كثيراً، واعتبر بالصحة والمرض والجذام؛ فإن الأول غالب، والثاني كثير، والثالث نادر.

(٢) قوله: (وهي) أي: القدرة الممكناً شرط لوجوب أداء كل واجب فضلاً من الله؛ لأن القدرة التي يمتنع التكليف بدونها هي ما تكون عند مباشرة الفعل، فاشترطت سلامة الأسباب والآلات قبل الفعل يكون فضلاً من الله ومينه.

بإمكان امتداد الوقت كافٍ لوجوب القضاء^(١)، كمسألة الحلف بمس السماء^(٢) فإنه ينعقد اليمين؛ لإمكان البر في الجملة، كما كان للنبي - عَلَيْهِ السَّلَامُ - فـإمكان الأصل، وهو البر كاف لوجوب الحلف، وهو الكفاره (على أن القدرة التي شرطناها متقدمة هي سلامـة الآلات والأسباب فقط)، وقد وجدت هنا.

فـأما القدرة الحقيقـية، فإنـها مقارنة لـلـفعـل) أي ولـئـن سـلـمنـا أـن إـمـكـان الـقـدرـة عـلـى الـأـدـاء غـير كـاف لـوـجـوب الـقـضـاء، بل يـشـرـط لـوـجـوب الـقـضـاء وـجـود الـقـدرـة عـلـى الـأـدـاء، فـوـجـود الـقـدرـة عـلـى الـأـدـاء حـاـصـلـ هـنـا، لأنـ الـقـدرـة الـتـي تـشـرـط لـوـجـوب الـعـبـادـات مـتـقـدـمـة هي سـلامـة الـآـلـاتـ والأـسـبـابـ فقطـ، وـهـيـ حـاـصـلـةـ هـنـاـ، وـلـاـ تـشـرـطـ الـقـدرـةـ التـامـةـ الـحـقـيقـيةـ؛ لأنـهاـ مـقـارـنةـ لـلـفـعـلـ؛ لأنـ الـعـلـةـ التـامـةـ تـكـوـنـ مـقـارـنةـ لـلـمـعـلـوـلـ؛ إـذـ لوـ كـانـ

(١) قوله: (ـفـإـمـكـانـ الـقـدرـةـ عـلـىـ الـأـدـاءـ بـإـمـكـانـ اـمـتـدـادـ الـوقـتـ)ـ كـماـ كـانـ لـسـلـيمـانـ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - كـافـ لـلـقـضـاءـ، وـلـمـ يـعـتـبرـ إـمـكـانـ الـقـدرـةـ فـيـ الـحـجـ بـدـونـ الـزـادـ وـالـراـحلـةـ، وـإـمـكـانـ قـدـرـةـ الشـيـخـ الـفـانـيـ عـلـىـ الصـومـ، وـالـمـقـعـدـ عـلـىـ الرـكـوعـ وـالـسـجـودـ، وـزوـالـ عـمـىـ الـأـعـمـىـ، معـ أـنـ هـذـاـ أـقـرـبـ مـنـ اـمـتـدـادـ الـوقـتـ؛ لأنـ الـقـضـاءـ أـيـضاـ مـتـعـذـرـ فـيـ هـذـهـ الصـورـ.

(٢) قوله: (ـكـمـاـ فـيـ مـسـأـلـةـ الـحـلـفـ بـمـسـ الـسـمـاءـ)ـ هـذـاـ بـخـلـافـ يـمـينـ الـغـمـوسـ؛ لأنـهـ قدـ يـمـتنـعـ إـمـكـانـ إـعادـةـ الـزـمـانـ الـمـاضـيـ، وـلـوـ سـلـمـ فـصـدـقـ الـمـحـلـوـفـ عـلـيـهـ مـحـالـ؛ إذـ بـإـعادـةـ الـزـمـانـ الـمـاضـيـ لـاـ يـصـيرـ الـفـعـلـ الـذـيـ لـمـ يـوـجـدـ مـنـ الـحـالـفـ مـوـجـداـ فـيـهـ؛ إذـ لـاـ يـتـصـورـ وـجـودـ الـفـعـلـ مـنـ الشـخـصـ بـدـونـ أـنـ يـفـعـلـ.

سابقة زماناً يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة^(١).

(أو نقول: القضاء يبتغي على نفس الوجوب، لا على وجوب الأداء،

كما في قضاء المسافر والمريض الصوم^(٢).

ولا يشترط بقاء هذه القدرة) أي الممكنة (بقاء الواجب؛ إذ التمكن على الأداء يستغني عن بقائها) أي استمرارها (فلهذا لا تشترط للقضاء^(٣).

(١) قوله: (فأما القدرة الحقيقية) قد اختلفوا في أن القدرة مع الفعل، أو قبله: والمحققون على أنه إن أريد بالقدرة القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام الإرادة إليها، فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده، وإن أريد القوة المؤثرة المستجムة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان، وإن كانت متقدمة بالذات، بمعنى احتياج الفعل إليها، ولا يجوز أن تكون قبل الفعل؛ لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة، أعني جملة ما يتوقف عليه: لما مر في فصل الحسن والقبح، فلهذا قال: إن القدرة التي شرط تقدمها على وجوب أداء العبادات هي سلامـة الآلات والأسباب، لا القدرة المؤثرة المستجـمعة لـجميع شـرائط التـأثير.

(٢) قوله: (أو نقول) جواب ثالث عن دليل زفر، حاصله: منع المقدمة المطوية، القائلة بأن ما لا يجب أداؤه لا يجب قضاوته، والسند هو وجوب قضاء صوم المسافر والمريض مع عدم وجوب الأداء.

(٣) قوله: (ولا يشترط) يحتمل أن يكون جواباً آخر عن دليل زفر، وأن يكون ابتداء كلام، يعني أن القضاء إنما يجب لبقاء الواجب بالسبب السابق، وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة؛ لأن المفترض إلى حقيقة هذه القدرة وبقائتها هو حقيقة الأداء، وأما التمكن من الأداء فمستغن عن بقائتها، بل يكفي مجرد إمكانها وتوهّمها، وإذا كان الوجوب باقياً بدون بقاء هذه القدرة، كان القضاء ثابتاً بدونها، فلا يكون شرطاً للقضاء، بل للأداء فقط، وهو المطلوب، ولا يلزم تكليف ما ليس في الوعس؛ لأن

فلهذا إذا ملك الزاد والراحلة، فلم يحج، فهلك المال لا يسقط عنه؛ لأن الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط؛ لأن الزاد والراحلة أدنى ما يمكن به على هذا السفر غالباً^(١) اعلم أن جعل الزاد والراحلة من القدرة الممكنة ينافق قوله: لأن القدرة التي شرطناها متقدمة.. إنـه.

(والقدرة الميسرة: ما يوجب اليسر على الأداء، كالنماء في الزكاة، ويشترط بقاوتها لبقاء الواجب؛ لثلا ينقلب إلى العسر^(٢)، فلا تجب الزكاة

هذا ليس ابتداء تكليف الأول، بل بقاء التكليف الأول، على ما هو المختار من أن القضاء إنما هو بالسبب الأول، لا بنص جديد.

(١) قوله: (لأن الزاد والراحلة) دليل على أنهما من القدرة الممكنة، حتى لا يشترط بقاوهما وجوب الحج، ثم الظاهر أنهما من قبيل الآلات التي هي وسائل حصول المطلوب، فجعلهما من القدرة الممكنة لا ينافق تفسيرها بسلامة الآلات والأسباب على ما زعم المصنف رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى.

(٢) قوله: (والقدرة الميسرة: ما توجب اليسر على الأداء) أي: يسر قدرة العبد على أداء الواجب، والأظهر أن يقال: يسر الأداء على العبد بعد ما ثبت الإمكان بالقدرة الممكنة، فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة، ولهذا اشترطت في أكثر الواجبات المالية التي أداؤها أشق على النفس عند العامة، وذلك كالنماء في الزكاة، فإن الأداء ممكن بدونه، إلا أنه يصير به أيسر، حيث ينتقص أصل المال، وإنما يفوت بعض النماء.

ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطاً للتمكن من الفعل، وإحداثه كانت شرطاً محضاً ليس فيه معنى العلية، فلم يشترط بقاوتها لبقاء الواجب إذ البقاء غير الوجود، وشرط الوجود لا يلزم أن يكون شرطاً للبقاء، كالشهود في النكاح شرط للانعقاد دون البقاء، بخلاف الميسرة، فإنها شرط فيه معنى العلية، لأنها غيرت صفة

في هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكّن، بخلاف الاستهلاك، لأنّه تعد^(١).

فإن قيل: لما شرطتم بقاءها لبقاء الواجب يجب أن يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض، فلا تجب بعد هلاك بعضه في الباقِي^(٢).

توجيه السؤال: أنكم شرطتم بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب، والنصاب شرط لليسر، فيجب أن يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض، فينبغي أن لا تجب الزكاة في الباقِي إذا هلك بعض النصاب.

فنجيب بأن النصاب ما شرط لليسر، بل للتمكّن، وفي هذا الكلام

ما فيه^(٣).

الواجب من العسر إلى اليسر؛ إذ جاز أن يجب بمجرد القدرة الممكّنة، لكن بصفة العسر، فأثرت فيه القدرة الميسرة وأوجبته بصفة اليسر، فيشترط دوامها نظراً إلى معنى العلية؛ لأن هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها؛ إذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة، والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر؛ لأنّه لم يشرع إلا بتلك الصفة، فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكّنة، مع أن ظاهر النظر يقتضي أن يكون الأمر بالعكس؛ إذ الفعل لا يتصور بدون الإمكان، ويتصور بدون اليسر.

(١) قوله: (فلا تجب) يعني بعدمًا تمكّن من أداء الزكاة بعد الحول، ولم يؤد حتى هلك المال، لم يبق الوجوب؛ لعدم بقاء القدرة الميسرة، خلافاً للشافعي رَحْمَةُ اللَّهِ تعالى.

وأما إذا لم يتمكن، بأن هلك المال كما تم الحول، فلا ضمان بالاتفاق.

(٢) قوله: (وفي هذا الكلام ما فيه) يعني أن التمكّن من أداء الزكاة لا يتوقف على ملك النصاب، بل يكفي ملك قدر المؤدى، فكيف يكون وجود النصاب من شرائط التمكّن، وراجعاً إلى القدرة الممكّنة، على أنهم فسروا القدرة الممكّنة بسلامة

(قلنا: النصاب: ما شرط لليسر؛ لأن الواجب ربع العشر، ونسبة إلى كل المقادير سواء، بل ليصير غنياً، فيصير أهلاً للإغفاء؛ لقوله: عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا صدقة إلا عن ظهر غنى»^(١).

الأسباب والآلات، والنصاب ليس منها، وهذا لا يرد على كلام القوم؛ لأنهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة، بل هو من شرائط الوجوب، وحصول الأهلية، بأن يكون غنياً، فيتمكن من الإغفاء، لا من شرائط اليسر؛ بناء على أنه لا يغير الواجب من العسر إلى اليسر؛ لأن إيتاء الخمسة من المائتين، وإيتاء الدرهم من الأربعين سواء في اليسر، وهذا معنى قوله: ونسبة ربع العشر إلى كل المقادير سواء، بل ربما يكون إيتاء الدرهم من الأربعين أيسراً من إيتاء الخمسة من المائتين. وإذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر، لم يشترط بقاوته لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض؛ لأن الوجوب في واجب واحد لا يتكرر، فلا يشترط دوام شرطه.

(١) قوله: «لا صدقة إلا عن ظهر غنى» أي: إلا صادرة عن غنى، والظاهر مقدم كما في ظهر الغيب، وظهر القلب، أو هو كناية عن القوة؛ إذ المال للغني بمنزلة الظاهر الذي عليه اعتماده، وإليه استناده.

وقد يستدل على اشتراط الغنى لأهلية وجوب الزكاة تارة بهذا الحديث، فإنه لنفي الوجوب، لا لنفي الوجود؛ إذ كثيراً ما توجد الصدقة عن الفقير.

وتارة بالمعقول، وهو أن الزكاة إغفاء للفقير، ولا يصير المرء أهلاً للإغفاء إلا بالغنى، كما لا يصير أهلاً للتمليل إلا بالملك، وعليه اعتراض ظاهر، وهو أن المعتبر في الزكاة ليس هو الإغفاء الشرعي، بل الإغفاء عن السؤال، ويدفع حاجة الفقير، وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعي، فلذا جمع المصنف - رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى - بين الأمرين، وجعل الحديث دليلاً على توقف أهلية إغفاء الفقير على الغنى.

وقد يجاب عن الاعتراض: بأن المراد: أن الإغفاء بصفة الحسن يتوقف على الغنى

ولا حد له، فقدره الشّرعي بالنصاب^(١).

وكذا الكفاره وجبت بهذه القدرة؛ لدلالة التخيير^(٢).

ولقوله تعالى: «فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام» وليس المراد العجز في العمر؛ لأن ذا يبطل أداء الصوم^(٣)، فالمراد العجز الحالي مع احتمال القدرة في المستقبل) أي شرط القدرة المقارنة للأداء (كلاستطاعة مع الفعل) أي القدرة التامة الحقيقة التي تقارن الفعل كما ذكرنا آنفاً، فالقدرة

الشعري؛ لأن الغالب من حال الفقير عدم الصبر على شدائ드 الفقر والجزع على مكاييد الحاجة، فلا بد في أهلية الإغفاء المأمور به من الغنى الشعري؛ لئلا يؤدي إلى الجزع المذموم في الأعم الأغلب.

(١) قوله: (ولا حد له) أي للغنى؛ لأنه بكثرة المال، وذلك يتفاوت بتفاوت الأشخاص والأزمان والأحوال، فقدرها الشارع بالنصاب، فصار الغني: من له النصاب. والفقير: من لا نصاب له، وهو أعم من الفقير المقابل للمسكين بمعنى من له أدنى شيء.

(٢) قوله: (لدلاله التخيير) يعني أن التخيير الكامل، وهو التخيير في الصورة والمعنى بأن يكون بين أمور متفاوتة بعضها أسهل من البعض، كخusal الكفاره دليل التيسير، بخلاف التخيير صورة فقط، بأن تكون الأمور متماثلة في المالية، كما في صدقة الفطر من نصف صاع من بر أو صاع من شعير أو تمر، فإنه دليل التأكيد، وأنه لا بد من الأداء أبداً.

(٣) قوله: (لأن ذا) أي: كون المراد بعدم وجдан المال هو العجز في العمر يبطل أداء الصوم؛ لأن هذا العجز لا يتحقق إلا في آخر العمر، وبعده لا يتصور أداء الصوم، فلا يصح ترتيب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى، فعلم أن المراد به: العجز في الحال، مع احتمال أن تحصل القدرة في الاستقبال.

المشروطة في الكفاره قدرة كذلك، أي مقارنة لأداء الكفاره لا سابقة ولا لاحقة.

(وذا دليل اليسر) أي اشتراط بقاء القدرة المقارنة دليل اليسر (فيشترط بقاوها لبقاء الواجب) أي يشترط بقاء القدرة في باب الكفاره؛ لبقاء الواجب، حتى إن تحققت القدرة على الإعتاق فوجب الإعتاق^(١).

ثم إن لم تبق القدرة يسقط الإعتاق؛ لأنها لما لم تصل بالأداء علم أن القدرة المقارنة للأداء لم توجد، وهو الشرط؛ لما ذكرنا أن وجوب الكفاره بالقدرة الميسرة، فيشترط بقاوها.

(إلا أن المال هاهنا غير عين^(٢)، فلا يكون الاستهلاك تعدياً، فيكون كالملاك) جواب سؤال مقدر، وهو أنه لما سوى بين الزكاة والكفارة في أنهما واجبان بالقدرة الميسرة ينبغي أن لا تسقط الكفاره بالمال إذا استهلك المال كما لا تسقط الزكاة.

فأجاب بأن المال غير معين في الكفاره، فلا يكون الاستهلاك تعدياً.

(١) قوله: (حتى إن تحقق القدرة) أراد بها ملك الرقبة أو ثمنها القدرة الحقيقة المستجムعة لجميع شرائط التأثير؛ لأنها لا تكون بدون الإعتاق، فلا معنى لزوالها وسقوط الإعتاق.

(٢) قوله: (إلا أن المال هاهنا غير عين) فبهذا يخرج الجواب عن إشكال آخر، وهو أن الواجب في الكفاره يعود به هلاك المال بإصابة مال آخر قبل الأداء، ولا يعود في الزكاة، فيكون دون الزكاة.

وهو في الزكاة معين؛ لأن الواجب جزء من النصاب، فتعين أن الواجب من هذا المال، فإذا استهلك المال كله استهلك الواجب، فيضمن.

واعلم أن في قولهم: إن بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب، وإنقلب اليسر عسراً نوعاً، لأنه إن يسر الله تعالى لنا أمراً لا يلزم من ذلك أن يثبت يسر آخر، وهو بقاء النصاب أبداً، فإن اشتراط هذا اليسر يؤدي إلى فوات أداء الزكاة، فإنه إن أخر أداء الزكاة خمسين سنة، ثم هلك المال بعد ذلك لا يحب عليه شيء.

وأيضاً لا ينقلب اليسر عسراً، فإن اليسر الذي حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسراً، بل غايته أن لا يثبت يسر آخر، إنه الميسر للصواب^(١).

(١) قوله: (واعلم) اعترض - رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى - على قولهم: يشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب؛ لئلا ينقلب اليسر عسراً أولاً بأنه يؤدي إلى فوات أداء الزكاة فيما إذا أخر أداء الزكاة خمسين سنة، ثم هلك المال، وثانياً بأننا نسلم أنه يلزم من عدم اشتراط بقاء القدرة انقلاب اليسر عسراً، بل إنما يلزم ثبوت أحد اليسرين، وهو النماء مثلاً دون الآخر، وهو البقاء، فإن حصول القدرة الميسرة يسر وبقاوها يسر آخر.

والجواب عن الأول: التزام الفوات في صورة هلاك المال، ولا محذور في ذلك؛ لأنه ما فوت بهذا الحبس على أحد ملكاً ولا يداً، بل المال حقه ملكاً ويداً، وإنما حق الفقير في أن يعين محل لصرف إليه، ولصاحب المال الخيار في اختيار محل الأداء، فلعله حبس عن هذا المحل ليؤدي من محل آخر، فلا يضمن، ألا يرى أن منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار بحراً، ومنع المولى العبد المديون عن البيع أو العبد الجاني عن أولياء الجناية من غير اختيار الأرش حتى هلك لا يوجد

[تقسيم المأمور به إلى: مطلق ومؤقت باعتبار الوقت]

(فصل^(١): المأمور به نوعان: مطلق، ومؤقت)^(٢) هذا الفصل هو أصل الشرائع، قد تأسس عليه مباني الأصول والفروع، فإن طالعت هذا الموضوع في كتب الأصول علمت سعياً في تقييح هذه المباحث وتحقيقها.

المراد بالمطلق: غير المؤقت، كالكفارات والنذور المطلقة والزكاة.

=
الضمان.

وعن الثاني: أن معنى انقلاب اليسر إلى العسر أنه وجب بطريق إيجاب القليل من الكثير يسراً أو سهولة، ولو أوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين، فيصير عسراً، وليس المراد أن نفس اليسر يصير عسراً، فإنه محال عقلاً، وإنما يصير اليسير عسراً، وبالعكس، فليتأمل إنه الميسر لكل عسير.

(١) قوله: (فصل) في تقسيم المأمور به باعتبار أمر غير قائم به وهو الوقت، بخلاف ما سبق من التقسيم إلى الأداء والقضاء، والحسن لعينه أو لغيره، فإنه كان باعتبار حالة للمأمور به في نفسه، فلذا جعله فخر الإسلام - رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى - في الدرجة الأولى، وقال في هذا التقسيم: لابد من ترتيبه على الدرجة الأولى، أي لابد من ذكر هذا التقسيم وإيراده عقب التقسيم الذي ورد في الدرجة الأولى.

وهذا الفصل أصل للأحكام الشرعية، يبني على أدلة عامة القواعد الكلية والجزئية في الفقه؛ لاشتماله على مباحث المؤقت وغير المؤقت، وما يتعلق بكل من الأقسام والأحكام، وذلك معظم أحكام الإسلام.

(٢) قوله: (مطلق، ومؤقت) المراد بالمؤقت: ما يتعلق بوقت محدود، بحيث لا يكون الإتيان به في غير ذلك الوقت أداء، بل يكون قضاء، كالصلاحة خارج الوقت، أو لا يكون مشروعًا أصلًا، كالصوم في غير النهار.

وبالمطلق: ما لا يكون كذلك، وإن كان واقعًا في وقت لا محالة.

(أما المطلق فعلى التراخي؛ لأنـه) أيـ الأمر (جاء للفور، وجاء للتراخي، فلا يثبت الفور إلا بالقرينة، وحيث عـدـمت يـثـبـتـ التـراـخـيـ، لاـ أنـ الـأـمـرـ يـدـلـ عـلـيـهـ)^(١) لأنـ المرـادـ بـالـفـورـ الـوـجـوبـ فـيـ الـحـالـ.

والمرـادـ بـالـتـراـخـيـ: عدمـ التـقـيـدـ بـالـحـالـ، لاـ التـقـيـدـ بـالـمـسـتـقـبـلـ، حـتـىـ لوـ أـدـاهـ فيـ الـحـالـ يـخـرـجـ عـنـ الـعـهـدـةـ، فالـفـورـ يـحـتـاجـ إـلـىـ الـقـرـيـنـةـ، لاـ التـراـخـيـ.

(وـأـمـاـ المـؤـقـتـ: فـإـمـاـ أـنـ يـتـضـيـقـ الـوقـتـ عـنـ الـواـجـبـ، وـهـذـاـ غـيرـ وـاقـعـ؛

(١) قوله: (أما المطلق فعلى التراخي) اختلفوا في موجب الأمر: فذهب كثير إلى أنـ حقـهـ الفـورـ.

والمحـتـارـ: أنهـ لاـ يـدـلـ عـلـىـ الـفـورـ، وـلـاـ عـلـىـ التـراـخـيـ، بلـ كـلـ مـنـهـمـاـ بـالـقـرـيـنـةـ، وـهـؤـلـاءـ يـعـنـونـ بـالـفـورـ: امـتـالـ الـمـأـمـورـ بـهـ عـقـيـبـ وـرـوـدـ الـأـمـرـ. وـبـالـتـراـخـيـ: الـإـتـيـانـ بـهـ مـتأـخـراـ عـنـ ذـلـكـ الـوقـتـ.

والصـحـيـحـ منـ مـذـهـبـ الـعـلـمـاءـ الـحنـفـيـةـ: أنهـ لـلـتـراـخـيـ، إـلـاـ أـنـ مـرـادـهـ بـالـتـراـخـيـ: عـدـمـ التـقـيـدـ بـالـحـالـ.

وـالـمـصـنـفـ اـصـطـلـحـ عـلـىـ أـنـ الـمـرـادـ بـالـتـراـخـيـ: عـدـمـ التـقـيـدـ بـالـحـالـ، لاـ التـقـيـدـ بـالـاسـتـقـبـالـ، فـالـتـراـخـيـ عـنـهـ أـعـمـ مـنـ الـفـورـ وـغـيـرـهـ؛ وـذـلـكـ لـأـنـهـ لـمـ اـسـتـدـلـ عـلـىـ كـوـنـ مـطـلـقـ الـأـمـرـ لـلـتـراـخـيـ بـأـنـ الـأـمـرـ جـاءـ لـلـفـورـ، وجـاءـ لـلـتـراـخـيـ، فـلاـ يـثـبـتـ الـفـورـ إـلـاـ بـالـقـرـيـنـةـ، فـعـنـدـ إـلـاطـلـاقـ وـعـدـمـ الـقـرـيـنـةـ يـثـبـتـ التـراـخـيـ؛ لـضـرـورـةـ عـدـمـ قـرـيـنـةـ الـفـورـ لـأـ بـدـلـالـةـ الـأـمـرـ كـانـ لـمـعـارـضـ أـنـ يـقـولـ: جـاءـ لـلـفـورـ وـلـلـتـراـخـيـ، فـلاـ يـثـبـتـ التـراـخـيـ إـلـاـ بـقـرـيـنـةـ، فـعـنـدـ عـدـمـهـ يـثـبـتـ الـفـورـ، فـدـفـعـهـاـ الـمـصـنـفـ - رـَحـمـهـ اللـهـ تـعـالـىـ - بـأـنـ الـفـورـ أـمـرـ زـائـدـ ثـبـوتـيـ، فـيـحـتـاجـ إـلـىـ الـقـرـيـنـةـ، بـخـلـافـ التـراـخـيـ؛ فـإـنـهـ عـدـمـ أـصـلـيـ، فـصـارـ ماـ ذـكـرـهـ مـوـافـقـاـ لـمـاـ هـوـ الـمـخـتـارـ مـنـ أـنـ مـطـلـقـ الـأـمـرـ لـيـسـ عـلـىـ الـفـورـ، وـلـاـ عـلـىـ التـراـخـيـ بـالـمـعـنـىـ الـمـشـهـورـ، فـلـاـ دـلـالـةـ لـلـأـمـرـ عـلـىـ أـحـدـهـماـ، بـلـ كـلـ مـنـهـمـاـ بـالـقـرـيـنـةـ.

لأنه تكليف بما لا يطاق إلا لغرض القضاء، كمن وجب عليه الصلاة آخر الوقت.

وإما أن يفضل، كوقت الصلاة.

وإما أن يساوي، وحينئذ: إما أن يكون الوقت سبباً للوجوب، كصوم رمضان، أو لا يكون، كقضاء رمضان^(١).

وقسم آخر كالحج، مشكل في أن يفضل، أو يساوي)^(٢).

أما وقت الصلاة فهو ظرف للمؤدي، وشرط للأداء؛ إذ الأداء يفوت بفوات الوقت) لأن الأداء تسلیم عین الثابت بالأمر، والثابت بالأمر هو الصلاة في الوقت، أما الصلاة خارج الوقت فتسليمه مثل الثابت بالأمر.

(١) قوله: (أو لا يكون كقضاء رمضان) جعلوا صيام الكفارات، والنذر المطلقة، وقضاء رمضان من الوقت؛ باعتبار أن الصوم لا يكون إلا بالنهار، والأظهر أنه من قسم المطلق كما ذهب إليه صاحب (الميزان)؛ لأن التعلق بالنهار داخل في مفهوم الصوم، لا قيد له، ثم القضاء واجب بالسبب السابق، وصوم النذر والكفارة بالنذر والحنث ونحوه، فلا يكون النهار الذي يصوم فيه سبباً لوجوبه.

(٢) قوله: (وقسم آخر مشكل) حق التقسيم أن يقال: المؤقت: إما أن يتضيق وقته، أو لا، والثاني إما أن يعلم فضلها كالصلاحة، وإما أن يعلم مساواته، وحينئذ إما أن تكون مساواته سبباً كصوم رمضان، أو لا كصوم القضاء، وإما أن لا يعلم فضلها ولا مساواته كالحج.

أو يقال: الوقت إما أن يكون سبباً للوجوب معياراً للأداء، أو لا هذا ولا ذاك، أو سبباً لا معياراً، أو بالعكس.

(وسبب للوجوب؛ لقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾^١)
ولإضافة الصلاة إليه) إذ الإضافة تدل على اختصاص، فمطلقها ينصرف
إلى الاختصاص الكامل، ألا يرى أن قوله: المال لزيد ينصرف إلى
الاختصاص بطريق الملك، ولو لم يمكن ينصرف إلى ما دونه.

أما الإضافة بأدنى ملابسة فمجاز، فالاختصاص الكامل في مثل قولنا:
صلوة الفجر. إنما هو بالسبة، فالأمور التي ذكرنا من الإضافة إلى آخرها
كل واحد منها يوجب غلبة الظن بالسبة، لكن مجموعها يفيد القطع^(٢).
(ولتغيرها بتغييره صحة وكرامة وفساداً^(٣)).

(١) قوله: (أما وقت الصلاة) المؤدى من الصلاة هي الهيئة الحاصلة من الأركان المخصوصة الواقعة في الوقت، والأداء: إخراجها من العدم إلى الوجود.
والوجوب: لزوم وقوعها في ذلك الوقت لشرف فيه.

فوقت الصلاة ظرف للمؤدى، أي زمان يحيط به ويفضل عنه، وهو ظاهر، وشرط لأداءه؛ إذ لا يتحقق الأداء بدونه، مع أنه غير داخل في مفهوم الأداء، ولا مؤثر في وجوده، وليس شرطاً للمؤدى؛ لأن المختلف باختلاف الوقت هو صفة الأداء والقضاء، لا نفس الهيئة.

واستدل على سبيبة الوقت بستة أوجه، كل منها أمارة تفييد الظن لا القطع؛ لقيام الاحتمال، إلا أن المجموع يفيد القطع؛ لأن رجحان المظنون يتزايد بكثرة الأمارات إلى أن يبلغ حد القطع، كشجاعة علي - رضي الله تعالى عنه - وجود حاتم، وفيه مناقشة لا تخفى.

(٢) قوله: (ولتغيرها) أي لتغير الصلاة بتغيير الوقت، حيث نص في وقته الكامل، وتكره في أوقات مخصوصة، وتفسد في غير وقته.

ولتجدد الوجوب بتجدده^(١).

ولبطلان التقديم عليه، فإن التقديم على الشرط) أي التقديم على شرط وجوب الأداء (صحيح، كالزكاة قبل الحول^(٢).

يتحقق) أي يتحقق كون الوقت سبباً للوجوب: (أن الوقت وإن لم

والأصل في اختلاف الحكم: أن يكون باختلاف السبب، وإن جاز أن يكون باختلاف الظرف أو الشرط، إلا أنه لا يقدح في كونه أمارة السبيبية، نعم يرد عليه أن المتغير هو المؤدى، أو الأداء والمدعى سببته لنفس الوجوب.

(١) قوله: (ولتجدد الوجوب بتجدد الوقت) هذا أيضاً يفيد الظن؛ لأن دوران الشيء مع الشيء أمارة كون المدار علة للدائر.

(٢) قوله: (إن التقديم على الشرط صحيح) دفع لما يقال: إن بطلان تقديم وجوب الصلاة على الوقت لا تدل على سببته؛ لجواز أن يكون شرطاً له، وتقديم الحكم على الشرط أيضاً باطل.

فأجاب بالمنع مستنداً بصحة تقديم الزكاة على الحول الذي هو شرط لوجوب الأداء، وفيه نظر؛ لأن بطلان تقديم الشيء على شرطه ضروري؛ لأنه موقوف على الشرط، فلا يحصل قبله، وفي الزكاة الحول ليس شرطاً للوجوب أو للأداء، بل لوجوب الأداء، ولا يتصور تقدمه عليه، بخلاف وقت الصلاة، فإنه شرط للأداء، فيجوز أن يكون بطلان تقديم الأداء عليه باعتبار شرطيته، لا باعتبار سببته لنفس الوجوب على ما هو المدعى.

والحق أن بطلان تقديم الشيء على شرطه أظهر من بطلان تقديميه على السبب؛ لجواز أن يثبت بأسباب شتى، فبطلان التقديم لا يصلح أمارة على السبيبية.

وقد يقال: إن احتمال الشرطية قائم، إلا أن الأدلة السابقة ترجح جانب السبيبية، كالمشتراك يصلح دليلاً على أحد مدلوليه بمعونة القرينة.

يُكَنْ مُؤثِّرًا في ذاته، بل يجعل الله تعالى، بمعنى أنه تعالى رتب الأحكام على أمور ظاهرة تيسيرًا، كملكه على الشراء، إلى غير ذلك، فتكون الأحكام بالنسبة إلينا مضافة إلى هذه الأمور، فهذه الأمور مُؤثرة في الأحكام يجعل الله تعالى، كالنار في الإحراق عند أهل السنة.

فإن قيل: الحكم قديم، فلا يؤثر فيه الحادث.

قلنا: الإيجاب قديم، وهو حكمه تعالى في الأزل أنه إذا بلغ زيد يجب عليه ذا. وأثره، وهو الحكم المصطلح) أي الوجوب (حادث، فإنه مضاف إلى الحادث، فلا يوجد قبله.

ثم هو) أي الوقت لما بين أن الوقت سبب للوجوب أراد أن يبين أن المراد بالوجوب نفس الوجوب، لا وجوب الأداء (سبب نفس الوجوب؛ لأن سببها الحقيقي الإيجاب القديم، وهو رتب الحكم على شيء ظاهر، فكان هذا) أي الشيء الظاهر وهو الوقت (سبباً لها) أي نفس الوجوب (بالنسبة إلينا).

ثم لفظ الأمر لمطالبة ما وجب بالإيجاب المرتب الحكم على ذلك الشيء) وهو الوقت (فيكون) أي لفظ الأمر (سبباً لوجوب الأداء^(١).

(١) قوله: (ثم هو سبب نفس الوجوب) يريد أن هاهنا وجوباً، ووجوب أداء، وجود أداء.

ولكل منها سبب حقيقي، وسبب ظاهري، فالوجوب سببه الحقيقي هو الإيجاب

والفرق بين نفس الوجوب، ووجوب الأداء:

أن الأول: هو اشتغال ذمة المكلف بالشيء.

والثاني: هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها، فلابد له من سبق حق في ذمتها، فإذا اشترى شيئاً يثبت الثمن في الذمة) فثبتوث الثمن في الذمة نفس الوجوب^(١).

= القديم، وسببه الظاهري هو الوقت.

وجوب الأداء سببه الحقيقى تعلق الطلب بالفعل، وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك.

وجود الأداء سببه الحقيقى خلق الله تعالى وإرادته، وسببه الظاهري استطاعة العبد، أي قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير، فهي لا تكون إلا مع الفعل بالزمان.

وهذا معنى قول فخر الإسلام - رَحْمَةُ اللهِ تَعَالَى - ولهذا أي ولكون الوجوب جبراً من الله تعالى بالإيجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل؛ إذ لو كانت قبله وكانت: إما مع الوجوب، وهو جبر لا اختيار فيه، أو مع وجوب الأداء، وقد عرفت أن المعترض فيه صحة الأسباب، وسلامة الآلات، فتعين أن يكون مع الفعل، وقد صرحت بذلك في بعض تصانيفه حيث قال: إن السبب موجب، وهو جبri لا يعتمد القدرة، ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل؛ لأن ما قبله نفس الوجوب، وهو جبر وجوب الأداء، وأنه لا يعتمد القدرة الحقيقة، أما فعل الأداء فيعتمد القدرة، فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل.

(١) قوله: (والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الأداء) أعلم أن الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عبارتهم في تفسيره يرجع إلى: كون الفعل بحيث يستتحق تاركه الذم في العاجل، والعقاب في الآجل، فمن هاهنا ذهب جمهور الشافعية إلى أنه لا معنى له إلا لزوم الإتيان بالفعل، وأنه لا معنى للوجوب بدون وجوب الأداء، =

بمعنى الإتيان بالفعل الأعم من الأداء والقضاء والإعادة، فإذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تتحقق وجوب الأداء حتى يأثم تاركه، ويجب عليه القضاء، وإن وجد في الوقت مانع شرعي أو عقلي من حি�ض أو نوم أو نحو ذلك فالوجوب يتأخر إلى زمان ارتفاع المانع، وحينئذ افترقوا ثلاثة فرق:

فذهب الجمهور إلى أن الفعل في الزمان الثاني قضاء؛ بناء على أن المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة، لا سبق الوجوب على ذلك الشخص، فعلى هذا يكون فعل النائم والهائض ونحوهما قضاء.

وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والهائض ونحوهما قضاء؛ لعدم الوجوب عليهم، بدليل الإجماع على جواز الترک.

وبعضهم يقول بالوجوب عليهم، بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقق اللزوم لولا المانع، ويسميه وجوباً بدون وجوب الأداء، وليس هذا إلا تغيير عبارة.
وأما الحنفية: فذهب بعضهم إلى أنه لا فرق بين الوجوب ووجوب الأداء في العبادات البدنية، حتى إن الشيخ المحقق (أبا المعين) بالغ في رده وإنكاره، وادعى أن استحالته غنية عن البيان؛ فإن الصوم مثلاً إنما هو الإمساك عن قضاء الشهورتين نهاراً لله تعالى، والإمساك فعل العبد، فإذا حصل حصل الأداء، ولو كانا متغيرين لكن الصائم فاعلاً فعليه: الإمساك، وأداء الإمساك، وكذا كل فاعل، كالأكل والشارب كان فاعلاً فعليه: أحدهما: ذلك الفعل، والآخر: أداؤه، وهذه مكابرة عظيمة.

وأما الذاهبون إلى الفرق: فمنهم من اكتفى بالتمثيل، ومنهم من حاول التحقيق، فذهب صاحب (الكشف) إلى أن نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني، ووجوب الأداء عبارة عن إخراج ذلك الفعل من العدم إلى الوجود الخارجي، ولا شك في تغايرهما، ولذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم، بل يبقى على حاله، وكذا في المال أصل الوجوب لزوم مال متصور في الذمة، ووجوب الأداء إخراجه من العدم إلى الوجود الخارجي، إلا أنه

(أما لزوم الأداء فعند المطالبة، بناء على أصل الوجوب، وأيضاً واجب على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر، ولا أداء عليهم؛ لعدم

لم يكن في وسعه ذلك، أقيم مال آخر من جنسه مقامه في حق صحة الأداء، والخروج عن العهدة، وجعل كأنه ذلك المال الواجب.

وذهب المصنف إلى أن نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل أو مال، ووجوب الأداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به، وتحقيقه: أن لل فعل معنى مصدرياً هو الإيقاع، ومعنى حاصلاً بالمصدر، وهو الحالة المخصوصة، فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب، ولزوم إيقاعها وإخراجها من العدم إلى الوجود هو وجوب الأداء، وكذا في المالي لزوم المالي وثبوته في الذمة نفس وجب، ولزوم تسليمه إلى من له الحق وجوب الأداء، فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر. فهذا وجه افتراقهما في المعنى.

ثم إنهم (يفترقان في) الوجود: أما في البدنى فكما في صلاة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض؛ فإن وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلاة أو الصوم لازم؛ نظراً إلى وجود السبب وأهلية المحل، وإيقاعها من هؤلاء غير لازم؛ لعدم الخطاب وقيام المانع.

وأما في المالي فكما في الثمن الذي اشتري الرجل شيئاً بثمن غير مشار إليه بالتعيين، فإنه يجب في الذمة؛ ضرورة امتناع البيع بلا ثمن، ولا يجب أداؤه إلا بعد المطالبة. هذا حاصل كلامه، وفيه نظر؛ لأنه إن أريد بلزم وجود الحالة المخصوصة عقب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص، كالنائم والمريض مثلاً، فلزم وجود الفعل اختياري من الشخص بدون لزوم إيقاعه إياه ليس بمعقول، بل لزوم الواقع عنه تلك الحالة ليس بمشروع، وبعدها كما يلزم الواقع يلزم الإيقاع.

الخطاب)^(١) أما في الأولين؛ فلأن خطاب من لا يفهم لغو، وأما في الآخرين؛ فلأنهما مخاطبان بالصوم في أيام آخر.

(ولابد للقضاء من وجوب الأصل، فيكون نفس الوجوب ثابتًا، ويكون سببه) أي سبب نفس الوجوب (شيئاً غير الخطاب، وهو الوقت)^(٢) لما ذكرنا من عدم الخطاب؛ لأنه لا شيء غير الوقت، والخطاب يصلح للسببية، فالسببية منحصرة فيما، إما لهذا، أو للإجماع، فيلزم من نفي أحدهما ثبوت الآخر^(٣).

(١) قوله: (ولا أداء عليهم لعدم الخطاب) فإن قيل: فينبغي أن لا يكون صوم المريض والمسافر أداء للواجب وإيتاناً بالمأمور به.

قلنا: بعد الشروع بتوجه الخطاب، ويلزم أداء كما في الواجب المخير على الرأي الأصح من أن الواجب واحد لا على التعين.

(٢) قوله: (ولابد للقضاء من وجوب الأصل) لأنه إثبات بمثل المأمور به، إلا أنه يكفي نفس الوجوب على ما مر، وبعضهم على أن القضاء مبني على وجوب الأداء إلا أن المطلوب قد يكون نفس الفعل، فإذا تم بتركه ويفترى إلى القدرة بمعنى سلامنة الأسباب والآلات، وقد يكون ثبوت خلفه، ويكتفى فيه توهם ثبوت القدرة، ففي مثل النائم يتحقق وجوب الأداء على وجه يكون وسيلة إلى وجوب القضاء بتوهم حدوث الانتباه، صرح بذلك فخر الإسلام - رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى - في (شرح المبسوط).

(٣) قوله: (لما ذكرنا من عدم الخطاب) تعليل لكون السبب غير الخطاب، وقوله: لأنه لا شيء غير الوقت، والخطاب تعليل لكونه هو الوقت، يعني أن السببية منحصرة في الوقت والخطاب، إما لأنه لابد من سبب ولا شيء غيرهما يصلح للسببية، وإنما لانعقاد الإجماع على أن السبب هو الوقت أو الخطاب، فإذا انتفى الخطاب تعين

ثم أعلم أن بعض العلماء لا يدركون الفرق بين نفس الوجوب، ووجوب الأداء، ويقولون: إن الوجوب لا ينصرف إلا إلى الفعل، وهو الأداء، فالضرورة يكون نفس الوجوب هي نفس وجوب الأداء، فلا يبقى فرق بينهما، والله در من أبدع الفرق بينهما، وما أدق نظره، وما أمنى حكمته.

وتحقيق ذلك: أنه لما كان الوقت سبباً لوجوب الصلاة، كان معناه أنه لما حضر وقت شريف كان لازماً أن يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى، وهي الصلاة، فلزم وجود تلك الهيئة عقيب السبب هو نفس الوجوب، ثم الأداء هو إيقاع تلك الهيئة، فوجوب الأداء هو لزوم إيقاع تلك الهيئة، وذلك مبني على الأول؛ لأن السبب أوجب وجود تلك الهيئة؛ لمناسبة بينهما، فإن المراد بالسبب: الداعي^(١)، ثم بواسطة هذا الوجوب يجب إيقاع تلك الهيئة.

فالوجوب الأول يتعلق بالصلاحة، وهي الهيئة، والثاني بتأديتها، حتى لو كان السبب بذاته داعياً إلى نفس الإيقاع، لا إلى الهيئة الحاصلة بالإيقاع، فلزم ذلك الإيقاع يكون نفس الوجوب، فإذا تصوره العقل لازم الوقوع

=
الوقت للسببية، وهو المطلوب.

(١) قوله: (فإن المراد بالسبب: الداعي) لا الموجد المؤثر في حصول الشيء حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية.

لابد له من إيقاع، فلزم إيقاع الإيقاع هو وجوب الأداء^(١).

وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الأداء، كا في المريض والمسافر، فإن لزوم وجود الحالة التي هي الصوم حاصل؛ لأن ذلك اللزوم باعتبار أن السبب داع إليه، والمحل وهو المكلف صالح لهذا، فلو لم يحصل ذلك اللزوم لما كان السبب سبباً، لكن لا يجب إيقاعه، مع أنه يجوز أن يكون واقعاً إذا وجد البيع بمن غير معين، والبيع مبادلة المال بالمال، وقد ملك المشتري المبيع، فلابد أن يملك البائع مالاً على المشتري تحقيقاً للمبادلة، فهذا نفس الوجوب. ثم لزوم أداء المال الواجب فرع على الأول، فهو وجوب الأداء.

فليما ذكر أن الوقت سبب لنفس الوجوب أراد أن يبين أن السبب ليس كل الوقت، بل بعضه، فقال: (ثم إذا كان الوقت سبباً، وليس ذلك كله) أي السبب ليس كل الوقت؛ لأنه إن كان الكل سبباً لا يخلو: إما أن تجب الصلاة في الوقت، أو بعده.

فإن وجبت في الوقت يلزم التقدم على السبب، لأنه إن كان الكل

(١) قوله: (حتى لو كان السبب بذاته) يعني أن الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعياً إليه، ووجوب الأداء: لزوم إيقاعه، سواء كان ذلك الشيء الذي يستدعيه السبب إيقاعاً أو غير إيقاع، حتى لو كان إيقاعاً فنفس الوجوب هو لزوم الإيقاع، ووجوب الأداء هو لزوم إيقاع الإيقاع، وفي هذا دفع لما يقال: إن الواجب ربما يكون الفعل بمعنى الإيقاع، فيكون لزوم الإيقاع نفس الوجوب، لا وجوب الأداء.

سبباً فما لم ينقض كل الوقت لا يوجد السبب.

وإن وجبت بعد الوقت لزم الأداء بعد الوقت.

وكل منهما باطل، فلا يكون الكل سبباً، وهذا معنى قوله: (لأنه إن وجبت في الوقت تقدم الأداء على السبب، وإن لم تجب فيه تأخر الأداء عن الوقت، فالبعض سبب، ولا يتعين الأول بدليل الوجوب على من صار أهلاً في الآخر إجماعاً، ولا الآخر، وإنما صح التقاديم عليه).

فالجزء الذي اتصل به الأداء سبب^(١).

(١) قوله: (ثم إذا كان الوقت) لا خفاء في أن الشرط هو الجزء الأول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت، حتى يقع أداء في أي جزء من أجزاء الوقت أوقعه على ما هو الصحيح من المذهب، بدليل أنه يؤدي بنية الفرض والأداء، ولا يعصي بالتأخير عن أول الوقت.

وأما السبب فكل الوقت إن أخرج الفرض عن وقته على ما سيأتي، وإنما فالبعض إذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب، أو وجوب الأداء بعد وقته، وكلاهما باطل بالضرورة، أما لزوم أحد الأمرين فلأن الصلاة إن وجبت بعد الوقت فهو الأمر الثاني، وهذا ظاهر وإن وجبت في الوقت لزم تقدم وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت، ضرورة أن الكل لا يوجد إلا بوجود جميع أجزائه. والحال أن بين ظرفية كل الوقت وسببيته منافاة؛ ضرورة أن الظرفية تقتضي الإحاطة، والسببية التقادم، وقد ثبت الأول، فانتفى الثاني، ثم ذلك البعض لا يجوز أن يكون أول الوقت على التعين، وإنما وجبت على من صار أهلاً للصلوة في آخر الوقت بقدر ما يسعها، واللازم باطل بالإجماع، ولا آخر الوقت على التعين، وإنما صح الأداء في أول الوقت؛ لامتناع التقادم على السبب.

فهذا الجزء إن كان كاملاً يجب الأداء كاملاً، فإن اعترض عليه الفساد بظهور الشمس يفسد.

وإن كان ناقصاً، كوقت الأحمرار يجب كذلك، فإذا اعترض عليه الفساد بالغروب لا يفسد؛ لتحقق الملازمة بين الواجب والمؤدي) لأنه وجب ناقصاً، وقد أدى كما وجب، بخلاف الفصل الأول؛ لأنه شرع في الوقت الكامل؛ لأن ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان فيه قطعاً، فوجب عليه كاملاً، فإذا فسد الوقت بالظهور يكون مؤدياً كما وجب؛ لأن النبي عن الصلاة في هذه الأوقات باعتبار أن عبادة الشمس يبعدها عنها في هذه الأوقات، فالعبادة في هذه الأوقات مشابهة لعبادة الشمس، فلهذا ورد النبي، وعبادة الشمس إنما هي بعد الظهور وقبل الغروب، فقبل الظهور وقت كامل، ولا كذلك قبل الغروب.

(إإن قيل: يلزم أن يفسد العصر إذا شرع فيه في الجزء الصحيح، ومدها إلى أن غربت الشمس^(١).

قلنا: لما كان الوقت متسعًا جاز له شغل كل الوقت، فيعفى الفساد الذي يتصل بالبناء) البناء هنا ضد الابتداء، والمراد: أنه ابتدأ الصلاة في الوقت الكامل، والفساد الذي اعترض في حالة البقاء جعل عذرًا (لأن

(١) قوله: (ومدها) أي صلاة العصر إلى أن غربت الشمس، أي قبل فراغه منها على ما صرخ به فخر الإسلام رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى؛ ليتحقق اعتراض الفساد؛ إذ لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن فساداً.

الاحتراز عنه مع الإقبال على الصلاة متذر.

لكن هذا يشكل بالفجر) يعني من شرع في الفجر ومدتها إلى أن طلعت الشمس، ينبغي أن لا يفسد كما في العصر إذا شرع في الوقت الكامل، ومدتها إلى أن غربت، فإن الصورتين الشروع في الوقت الكامل، فالفساد المفترض في العصر إن جعل عفواً ينبغي أن يجعل في الفجر عفواً بعين تلك العلة^(١).

(١) قوله: (قلنا: لما كان الوقت) كلمة لما ليست في موقعها؛ إذ لا معنى لسببية الأول للثاني، وعبارة فخر الإسلام رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى: إن الشرع جعل الوقت متسعاً، ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالأداء.

واعلم أن الفساد الذي يتعرض على ما وجب بسبب كامل كما في الفجر، أو ناقص كما في العصر، ويتعذر الاحتراز عنه مع الإتيان بالعزيمة، والإقبال على الصلاة في جميع الوقت، هو وقوع بعض الأداء خارج الوقت على مقتضى كلام المصنف رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى، حيث صرخ باعتراض الفساد بالغروب على ما ابتدأ في وقت الاحمرار.

ووجه تعذر الاحتراز عنه: أن ليس في وسع العبد أن يقع فراغه من الصلاة مع تمام الوقت مقارناً، بل لا يحصل التيقن بشغل كل الوقت بالأداء إلا بامتداد الأداء إلى التيقن بخروج الوقت، وأما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع بعض الأداء في وقت الكراهة، كما بعد الفجر، وما قبل المغرب، لا مجرد وقوعه بعد الوقت؛ إذ لا فساد فيه؛ لما ذكر في طريقة الخلاف وغيره من أن المذهب هو أنه لو شرع في الوقت في الظهر أو العصر أو المغرب أو العشاء فأتم بعد خروج الوقت كان ذلك أداء لا قضاء، وظاهر أن شغل كل الوقت بالأداء بدون هذا الفساد ممتنع في العصر دون الفجر بلا إشكال.

هذا إشكال اخليج في خاطري، ولم أذكر له جواباً في المتن، فيخطر بيالي عنه جواب، وهو أن في العصر لما كان له شغل في الوقت فلا بد أن يؤدي البعض في الوقت الكامل، والبعض في الوقت الناقص، وهو وقت الاحمرار، فاعتراض الفساد بالغروب على البعض الناقص، فلا تفسد، وأما في الفجر فإن كل وقته كامل، فيجب أداء الكل في الوقت الكامل، فإن شغل كل الوقت يجب أن يشغله على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل.

(ولو لم يؤد، فكل الوقت سبب في حق القضاء، لأن العدول عن الكل إلى الجزء في الأداء كان لضرورة، وقد انتفت هنا) هذا البحث الذي ذكرناه، وهو أن بعض الوقت سبب إنما هو في الأداء، أما إذا لم يؤد في الوقت ففي حق القضاء كل الوقت سبب؛ لأن الدلائل دالة على سببية كله، لكن في الأداء عدلنا عن سببية الكل إلى سببية البعض؛ لضرورة، وهي أنه يلزم حينئذ التقدم على السبب، أو تأخر الأداء عن الوقت، وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء^(١).

(فوجب القضاء بصفة الكمال) أي لا نقول: إنه إذ لم يؤد في الوقت انتقلت السببية من أول الوقت إلى آخره، فاستقرت السببية عليه في حق

(١) قوله: (ولو لم يؤد) فالسبب كل الوقت في حق القضاء؛ إذ في حق الأداء السبب هو الجزء الملائق واحداً فواحداً؛ إذ لو كان السبب في حق الأداء أيضاً جميع الوقت لما ثبت الوجوب في الوقت، ولم يأثم المكلف بالترك، على ما مر.

القضاء، حتى يجب القضاء ناقصاً في العصر، فيجوز القضاء في وقت الغروب. بل نقول: الكل سبب للقضاء، فيجب كاملاً^(١).

(ثم وجوب الأداء يثبت آخر الوقت؛ إذ هنا توجه الخطاب حقيقة؛ لأنه الآن يأثم بالترك، لا قبله، حتى إذا مات في الوقت لا شيء عليه^(٢).

ومن حكم هذا القسم: أن الوقت لما لم يكن متعينا شرعاً - والاختيار في الأداء إلى العبد - لم يتعين بتعيينه ناصاً، إذ ليس له وضع الشرائع، وإنما له الارتفاق فعلاً، فيتعين فعلاً، كالخيار في الكفارات^(٣).

(١) قوله: (فوجوب القضاء بصفة الكمال) حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة فإن قيل السبب، وهو كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغي أن يجوز ذلك.

قلنا: لما صار دينا في الذمة ثبت بصفة الكمال؛ لأن نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته، بل باعتبار كون العبادة فيه تشبهها بالكفرة، فإذا مضى حالياً عن الفعل، زالت مخلطيته، وبقيت سببته، فكان الوجوب ثابتاً بسبب كامل، ولهذا يجب القضاء كاملاً على من صار أهلاً في آخر العصر، كما ذكر شمس الأئمة رحمة الله تعالى.

وقد يجاب بأن الأجزاء الصحيحة أكثر، فيجب القضاء كاملاً؛ ترجيحاً للأكثر الصحيح على الأقل الفاسد.

(٢) قوله: (ثم وجوب الأداء يثبت آخر الوقت) وهو ما إذا تضيق عليه الواجب، بحيث لا يفضل عنه جزء من الوقت؛ إذ يأثم بالتأخير عن ذلك الوقت.

لا يقال: فالمؤدي في أول الوقت لا يكون إيتاناً بالأداء الواجب وبالمأمور به؛ لأننا نقول: بعد الشروع يجب الأداء ويتوجه الخطاب، على ما مر.

(٣) قوله: (ومن حكم هذا القسم) وهو ما يكون الوقت فاضلاً عن الواجب، ويسمى الواجب الموسع أن لا يتعين بعض أجزاء الوقت بتعيين العبد ناصاً بأن يقول: عينت =

ومنه: أنه لما كان الوقت متسعًا شرع فيه غير هذا الواجب، فلابد من تعين النية، ولا يسقط التعين إذا ضاق الوقت بحيث لا يسع إلا لهذا الواجب) هذا جواب إشكال، وهو أن التعين إنما وجب لاتساع الوقت، فإذا ضاق الوقت ينبغي أن يسقط التعين، فقال: (لأن ما ثبت حكمًا أصلياً) وهو وجوب التعين بالنسبة، قوله: حكمًا منصوب على الحال (بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقدير العباد).

(وأما القسم الثاني) وهو أن يكون الوقت مساوياً للواجب، ويكون سبباً للوجوب (فوق الصوم وهو رمضان) أي نهار رمضان (شرط

هذا الجزء للسببية. ولا قصداً بأن ينوي ذلك، وهذا يعلم بطريق الأولى؛ وذلك لأن تعين الأسباب والشروط من وضع الشرائع، وليس للعبد ذلك، وإنما للعبد الارتفاق فعلًا، أي اختيار فعل فيه رفق، وليس ذلك بتعين جزء، لأنه ربما لا يتيسر فيه الأداء، بل له الاختيار في تعينه فعلًا بأن يؤدي الصلاة في أي جزء يريد، فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقتاً لفعله، كما في خصال الكفار، فإن الواجب أحد الأمور من الإعتاق والكسوة والإطعام، ولا يتعين شيء منها بتعين المكلف قصداً ولا نصاً، بل يختار أيها شاء فيفعله، فيصير هو الواجب بالنسبة إليه.

وفي هذا إشارة إلى ما هو المختار من أن الواجب في الموضع هو الأداء في جزء من الوقت، ويعين بفعله، وفي المخير هو أحد الأمور، ويعين بفعله، لا كما يقال في الموضع: إنه لا يجب في أول الوقت، وفي الآخر قضاء، أو يجب في الآخر، وفي الأول نفل يسقط القضاء، وفي المخير أن الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد، أو الواجب بالنسبة إلى كل واحد شيء آخر، وهو ما يفعله، أو الواجب واحد معين، لكنه يسقط به وبالآخر.

للأداء، ومعيار للمؤدي؛ لأنَّه قدر وعرف به^(١) فإن الصوم مقدر بالوقت، وهذا ظاهر ومعرف بالوقت، فإنه: الإمساك عن المفطرات الثلاث من الصبح إلى الغروب مع النية، فالوقت داخل في تعريف الصوم.

(وسبب للوجوب؛ قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلِيصُمِّه﴾ ومثل هذا الكلام للتعليق)^(٢) ونظائره كثيرة، فإنه إذا كان شيء خبراً للاسم الموصول، فإن الصلة علة للخبر، وقد ذكر غير مرّة أنه إذا حكم على المشتق، فإن المشتق منه علة له، وهنا كذلك؛ لأن قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ﴾ معناه: شاهد الشهر، فالشهود علة.

(ولنسبة الصوم إليه^(٣)، ولتكرره به، ولصحة الأداء فيه للمسافر مع

(١) قوله: (لأنَّه) أي الصوم قدر بالوقت، ولهذا يزداد بازدياده، وينقص بانتقاده، وعرف به، أي علم مقدار الصوم به كما يعلم مقادير الأوزان بالمعيار، وأما التعريف به بمعنى دخوله في تعريف الصوم على ما ذهب إليه المصنف - رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى - فلا دخل له في المعيار به إلا بتكلف.

(٢) قوله: (ومثل هذا الكلام للتعليق) أي الإخبار عن الموصول مشعر بعلية الصلة للخبر عن صلاحها لذلك، بخلاف قولنا: الذي في الدار رجل عالم. على أن الأظهر أن (من) هاهنا شرطية، فتكون على السبيبة أدل.

(٣) قوله: (ولنسبة الصوم) إلى الشهر، كقولنا: صوم رمضان، والأصل في الإضافة الاختصاص الأكمل، وهو أن يكون ثابتاً به؛ لأنَّ معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص، إلا أن وجود الفعل لا يصلح أن يكون ثابتاً بالوقت؛ لتوقفه على اختيار العبد، فأقيم الوجوب الذي هو وجود شرعي ومفض إلى الوجود الحسي مقامه.

عدم الخطاب^(١).

ومن حكمه: أن لا يشرع فيه غيره؛ فلهذا يقع عند أبي يوسف ومحمد - رحهما الله تعالى - عن رمضان إذا نوى المسافر واجباً آخر، لأن المشروع في هذا اليوم هذا، لا غير) إشارة إلى الصوم المخصوص برمضان (في حق الجميع، ولهذا يصح الأداء منه) أي من المسافر (لكنه رخص له بالفطر، وهذا لا يجعل غيره مشروعأً فيه.

قلنا: لما رخص فيه لمصالحة بدنه، فصالح دينه، وهو قضاء دينه أولى، وإنما لم يشرع للمسافر غيره إن أتى بالعزيمة، وهنا لم يأت؛ إذ صام واجباً آخر) جواب عما قالا: إن المشروع في هذا اليوم في حق الجميع صوم رمضان لا غير.

فنقول: لا نسلم أن المشروع في حق المسافر هذا لا غير مطلقاً، بل إن أتى المسافر بالعزيمة، أما إذا أعرض عنها فلا نسلم ذلك.

(ولأن وجوب الأداء ساقط عنه^(١)، فصار هذا الوقت في حقه

(١) قوله: (ولصحة الأداء فيه) يعني أن السبب إما الوقت، وإما الخطاب؛ للإجماع أو لعدم الثالث، وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت.

ثم المختار عند الأكثرين أن الجزء الأول من كل يوم سبب لصومه؛ لأن صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند طريان الناقض، كالصلوات في أوقاتها، فيتعلق كل بسبب، ولأن الليل ينافي الصوم، فلا يصلح سبباً لوجوبه.

كشuban، فعل الدليل الأول) وهو قوله: فصالح دينه وهو قضاء دينه أولى (إن شرع في النفل يقع عن رمضان) لأنه إذا شرع في واجب آخر إنما يقع عنه؛ لمصالح دينه، فإن قضاء ما فات أولى للمسافر من أداء رمضان؟ لأنه إن مات قبل إدراك عدة من أيام آخر لقي الله تعالى عليه صوم القضاء، ولا يكون عليه صوم رمضان، فإذا كان الوضع عن واجب آخر لمصالح دينه فيما إذا نوى النفل، فصالح دينه إنما هي أداء رمضان لا النفل.

(وعلى الثاني) أي وعلى الدليل الثاني وهو أن الوقت بالنسبة إليه كشuban (يقع عن النفل، وهذا روایتان) أي بناء على هذين الدليلين في هذه المسألة روایتان^(٢).

(١) قوله: (ولأن وجوب الأداء) عطف على مضمون الكلام السابق، كأنه قال: إذا نوى واجباً آخر يقع عنه؛ لأنه لما رخص إلخ، ولأن وجوب الأداء ساقط عنه، فصار رمضان في حقه، أي في حق المسافر، بل في حق أدائه وتسليم ما عليه بمنزلة شعبان، وإنما قلنا: في حق أدائه في حق نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان؛ لتحقق سبب الوجوب فيه دون شعبان.

(٢) قوله: (وهذا روایتان) روى ابن سماعة أنه يقع عن الفرض، وهو الأصح. وروى الحسن أنه يقع عن النفل، هذا إذا نوى النفل.
وإن أطلق النية فقيل: يقع عن الفرض على مقتضى روایة ابن سماعة في نية النفل، وعن النفل على مقتضى روایة الحسن.

والأصح أنه يقع عن الفرض على جميع الروايات؛ لأنه لما لم يعرض عن فرض الوقت بصرىح نية النفل، فانصرف إطلاق النية منه إلى صوم الوقت كالمقيم.

(وإن أطلق فالأصح أنه يقع عن رمضان إذا لم يعرض عن العزيمة، وأما المريض إذا نوى واجباً آخر يقع عن رمضان؛ لتعلق الرخصة بحقيقة العجز، فإذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فيه، فصار كال صحيح، وفي المسافر قد تعلقت بدليل العجز، وهو السفر، فشرط الرخصة ثابت هنا) .

قوله: ظهر فوات شرط الرخصة فيه. وفي هذا الكلام نظر؛ لأن المخصوص هو المرض الذي يزداد بالصوم، لا المرض الذي لا يقدر به على الصوم، فلا نسلم أنه إذا صام ظهر فوات شرط الرخصة، فصار كال صحيح^(١).

(وقال زفر) هذه مسألة ابتدائية لا تعلق لها بالمريض والمسافر، وهي أنه (لما صار الوقت متيناً له، فكل إمساك يقع فيه يكون مستحقاً على الفاعل) أي يكون حقاً مستحقاً لله تعالى على الفاعل، كالأجير الخاص، فإن منافعه حق المستأجر.

فإن قيل: فكيف جاز ترك الدليل الثاني بالكلية؟

قلنا: لأن الوقت إنما يصير بمنزلة شعبان إذا تحقق منه الإعراض عن العزيمة، وذلك بنية صريح النفل أو واجب آخر.

(١) قوله: (وفي هذا الكلام نظر) جوابه: أن الكلام في المريض الذي لا يطيق الصوم، وتعلق الرخصة بحقيقة العجز، وأما الذي يخاف فيه ازدياد المرض، فهو كالمسافر بلا خلاف على ما يشعر به كلام الإمام السرخسي في (المبسوط) من أن قول الكرخي بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهو، أو مؤول بالمريض الذي يطيق الصوم، ويخاف منه ازدياد المرض.

(فيقع عن الفرض وإن لم ينوه كهبة كل النصاب من الفقير بغير النية.

قلنا: هذا يكون جبراً، والشرع عين الإمساك الذي هو قربة لهذا) أي لصوم رمضان (ولا قربة بدون القصد^(١).

وقال الشافعي رحمة الله تعالى: لما كان منافعه على ملكه) لا أن منافعه صارت حقاً لله جبراً (لابد من التعيين؛ لثلا يصير جبراً في صفة العبادة، قلنا: نعم، لكن الإطلاق في المتعيين تعين) هذا قول بموجب العلة، أي تسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف على ما يأتي.

خاصله: أنا نسلم أن التعيين واجب، لكن نقول: الإطلاق في المتعيين

(١) قوله: (وقال زفر) عطف على قوله: (يقع عند أبي يوسف) وهذا ابتداء تغريع آخر على تعيين الوقت في الصوم.

ومحل الخلاف: ما إذا أمسك الصحيح المقيم في نهار رمضان، ولم تحضره النية: فعند زفر: يكون صوماً واقعاً عن الفرض؛ لأن الأمر المتعلق بالفعل في محل معين، وإن كان ديناً باعتبار ذاته، بمعنى أنه يجب إيجاده، لكنه أخذ حكم المعين المستحق باعتبار الوجود، فعلى أي وصف وجد يقع عن المأمور به، كرد الوديعة والغضب.

وهذا كما إذا استأجر خياطاً ليخيط له ثوباً، كان فعله واقعاً عن جهة ما استحق عليه، سواء قصد به التبرع أو أداء ما وجب عليه بالعقد، وقيد الأجير بالخاص؛ لأن المستحق في الأجير المشترك هو الوصف الذي يحدث في الثوب، لا منافع الأجير.

وكما إذا وهب كل النصاب من الفقير بغير نية الزكاة، فإنه يخرج عن العهدة.

تعيين، فإنه إذا كان في الدار زيد وحده، فقال آخر: يا إنسان، فالمراد به زيد.

(ولا يضر الخطأ في الوصف) بأن نوى النفل أو واجباً آخر وهو صحيح مقيم (لأن الوصف لم يكن مشروعاً بيطلاً، فبقي الإطلاق، وهو تعيين^(١)).

وقال أئي الشافعى رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى: (ما وجب التعيين، وجب من أوله إلى آخره، لأن كل جزء يفتقر إلى النية، فإذا عُدِمت في البعض فسد ذلك، فيفسد الكل؛ لعدم التجزي)^(٢) أئي لعدم تجزي الصوم صحة

(١) قوله: (وقال الشافعى رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى) لما كانت منافع العبد على ملكه من غير أن تصير مستحقة لله تعالى على العبد، لزم تعيين نية الفرض؛ لثلا يلزم الجبن في صفة العبادة، بأن يكون إمساكه على قصد القرابة للعبادة المفروضة، شاء العبد أو أبي. وتحقيق ذلك أن وصف العبادة أيضاً عبادة، ولهذا يختلف ثواباً، فكما لا بد لصيورة الفعل قربة من النية، كذلك لا بد لصيورة القرابة فرضاً أو نفلاً منها احترازاً عن الجبر، وتعيين المحل إنما يكفي للتمييز، لا لتفادي الجبر وإثبات القصد، وأما تأدي فرض الحج بدون التعيين، فإنما ثبت على خلاف القياس، فعلى هذا لا يتأدى فرض الصوم بنية التطوع أو واجب آخر أو مطلق النية، ولو في الصحيح المقيم.

والجواب أنا نسلم وجوب التعيين، إلا أنا لا نسلم أنه لا يحصل التعيين بإطلاق النية، فإن الإطلاق في المتعين تعيين كما إذا كان في الدار زيد وحده، وقلت: يا إنسان. تعيين هو للإحضار وطلب الإقبال، فكذا هاهنا، لما لم يشرع في الوقت إلا الصوم الفرض، ونويت مطلق الصوم تعيين هو للإيجاد وطلب الحصول.

(٢) قوله: (فيفسد الكل لعدم التجزي) لا يقال: صح البعض، فيصح الكل؛ لعدم

وفساداً، فإنه إذا فسد الجزء الأول من الصوم شاع وفسد الكل.

(والنية المعتبرة لا تقبل التقدم.)

قلنا: لما صح بالنية المتقدمة المنفصلة عن الكل فلأنه يصح بالمتصلة بالبعض أولى) جواب عن قوله: إن النية المعتبرة لا تقبل التقدم.

واعلم أولاً أن الاستناد: هو أن يثبت الحكم في الزمان المتأخر، ويرجع القهقري حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم، كالمغصوب، فإنه يملأه الغاصب بأداء الضمان مستنداً إلى وقت الغصب، حتى إذا استولد الغاصب المغصوبة، فهلكت، فأدى الضمان، يثبت النسب من الغاصب.

فالشافعي - رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى - يقول: إذا اعترض النية في النهار لا يمكن تقدمه إلى الفجر بطريق الاستناد، لأن الاستناد إنما يمكن في الأمور الثابتة شرعاً، كملك ونحوه، وأما في الأمور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد، وهنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية، وهي أمر وجداً، فإذا كان حاصلاً في وقت لا يكون حاصلاً قبل ذلك الوقت، ألا يرى أنها ل تستند إذا اعترضت النية بعد الزوال، وكما في صوم القضاء؟ فإذا لم تستند بقي البعض بلا نية.

فنجيب بأننا لا نقول: إن النية المعتبرة ثبتت في الزمان المتقدم

التجزى؛ لأننا نقول: الصحة وجودي ففتقر إلى صحة جميع الأجزاء، بخلاف الفساد، وأيضاً ترجيح الفساد في باب العبادات أحوط.

بطريق الاستناد. بل نقول: إن النية في الزمان المتقدم متحققة تقديرًا، فإن الأصل هو مقارنة العمل بالنية، فإذا نوى في أول الليل، فجعلها الشع مقارنة للعمل تقديرًا، فكذا هنا^(١).

وأيضاً إذا كان الأكثر مقررناً بالنية - وللأكثر حكم الكل - يكون الكل مقارناً بالنية تقديرًا، فلهذا قال: (وتكون تقديرية، لا مستندة، والطاعة قاصرة في أول النهار^(٢)؛ لأن الإمساك في أول النهار عادة الناس، فيكفيها النية التقديرية) فلا نقول: إن الجزء الأول من الصوم إذا خلا عن

(١) قوله: (والنية المعتبرة) يعني أن اقتران النية بجميع الأجزاء متذر، وبأول الأجزاء متسرر وحرج، فلابد من التقديم عليه بأن يعزز في الليل أنه يمسك الله تعالى من الفجر إلى الغروب، ولا يطرأ عليه عزم على الترك، فيعتبر استدامته، كالنية في أول الصلاة تجعل باقية إلى آخرها.

وأما النية المعتبرة في خلال الصوم، فلا تقبل التقديم على ما مضى من الإمساكات؛ لأن الشيء إنما يعتبر حكمًا إذا تصور حقيقة كالنية في خلال الصلاة، لا تعتبر متقدمة.

وحاصل الجواب: أنا لا نجعل النية المتأخرة متقدمة، بل نجعل النية المعدومة في الزمان المتقدم المقارنة لبعض أجزاء اليوم متحققة تقديرًا، كما أن النية المتقدمة التي لا تقارن شيئاً من أجزاء اليوم تعتبر مقارنة لها تقديرًا، ولا خفاء في أنه لما صر الصوم بالنية المنفصلة عن جميع الأجزاء فلأنه يصح بالنية المتصلة بالبعض أولى، لكن جعل النية بالليل أفضل؛ لما فيه من الاحتياط والمسارعة إلى الامتثال.

(٢) قوله: (والطاعة قاصرة في أول النهار) لقلة مخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد الأكل فيه، فترك الأكل والشرب فيه خارج مخرج العادة لا مشقة فيه، وابتداه كمال الطاعة من الضحوة الكبرى.

النية فسد، ويُشيع ذلك الفساد، ولا يعود صحيحاً باعتراض النية.

بل نقول: إن الجزء الأول لم يفسد، بل حاله موقوفة، فإن وجدت النية في الأكثـر علم أن النية التقديرية كانت موجودة في الأول، والنـية التقديرية كافية في الجزء الأول؛ لقصور العبادة فيه، وإن لم تـوجد في الأكثـر علم أن النية التقديرية لم تـكن موجودة في الأول.

(على أنا نـرح بالـكثـرة؛ لأن للأـكثـر حـكم الـكل، وهذا التـرجـح الذي بالـذـات أولـي من تـرجـحـه بالـوصـف، على ما يـأـتـي في بـاب التـرجـح) اـعلم أنا نـرحـ البعضـ الذي وـجـدـ فيـهـ النـيةـ عـلـىـ البعضـ الذيـ لمـ تـوـجـدـ فيـهـ النـيةـ بالـكـثـرةـ.

والـشـافـعـيـ - رـحـمـهـ اللـهـ تـعـالـىـ - يـرـحـ علىـ العـكـسـ بـوـصـفـ الـعـبـادـةـ، فإنـ الـعـبـادـةـ لاـ تـصـلـحـ بـدـوـنـ النـيةـ، فـيـفـسـدـ ذـلـكـ الـبعـضـ، فـيـشـيعـ الـفـسـادـ إـلـىـ الـبعـضـ الـذـيـ وـجـدـ فيـهـ النـيةـ، فـيـرـجـعـ الـبعـضـ الـفـاسـدـ عـلـىـ الـبعـضـ الـصـحـيـحـ بـوـصـفـ الـعـبـادـةـ.

ونـحنـ نـرحـ البعضـ الصـحـيـحـ عـلـىـ الـبعـضـ الـفـاسـدـ الـذـيـ لمـ تـوـجـدـ فيـهـ النـيةـ بالـكـثـرةـ، وـتـرجـيـحـناـ تـرجـحـ بـالـذـاتـيـ؛ لأنـاـ نـرحـ بـالـإـجـزـاءـ، وـتـرجـيـحـهـ بـالـوصـفـ غـيرـ الـذـاتـيـ، وـهـوـ وـصـفـ الـعـبـادـةـ.

(إـنـ قـيلـ: فـيـ التـقـديـمـ ضـرـورـةـ؛ فـإـنـ مـحـافـظـةـ وـقـتـ الصـبـحـ مـتـعـذـرـةـ جـداـ، فـالـتـقـديـمـ الـذـيـ لـاـ يـعـتـرـضـ عـلـيـهـ الـمـنـافـيـ كـالـاتـصالـ).

قلنا: وفي التأخير أيضاً ضرورة، كما في يوم الشك؛ لأن تقديم نية الفرض حرام، ونية النفل لغو عندكم، فيثبتت الضرورة^(١).

وأيضاً الضرورة لازمة في غير يوم الشك أيضاً إذا نسي النية في الليل، أو نام، أو أغمى عليه.

(ولأن صيانة الوقت الذي لا درك له أصلاً واجبة، حتى إن الأداء مع النقصان أفضل من القضاء بدونه، وعلى هذا الوجه لا كفاررة، ويروى هذا عن أبي حنيفة رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى).

اعلم أنه لما أقام الدليلين على صحة الصوم المنوي نهاراً: أولهما: قوله: لما صح بالنية المنفصلة. وثانهما: قوله: ولأن صيانة الوقت الذي .. إلخ.

والدليل الثاني يشعر بأن الصوم المنوي نهاراً إنما يصح ضرورة أن الصيانة واجبة، فعلى هذا الدليل لا تجب الكفاررة إذا أفسده.

(ومن حكمه) أي من حكم هذا القسم، وهو أن يكون الوقت معياراً للمؤدى: (أن الصوم مقدر بكل اليوم، فلا يقدر النفل ببعضه) أي بعض

(١) قوله: (وفي التأخير أيضاً ضرورة) فإن قيل: ضرورة التقديم عامة في حق الجميع، وضرورة التأخير مختصة بالبعض وفي بعض الأحيان، وبناء الأحكام على الأعم الأغلب دون القليل النادر.

قلنا: إنما سوينا في أصل الحاجة لا في قدرها، والخاص في مواضعه كالعام في مواضعه، وضرورة التأخير ليست من النادر الذي لا يتنبئ عليه الأحكام، بل هي كثيرة في نفسها، وإن كانت قليلة بالإضافة إلى ضرورة التقديم.

النهار، خلافاً للشافعي - رَحْمَةُ اللَّهِ - فإن عنده إذا نوى النفل من النهار يكون صومه من زمان النية، وإن كان بعد الزوال^(١).

(ومن هذا الجنس) أي من جنس صوم رمضان (المندور في الوقت المعين يصح بالنسبة المطلقة، ونية النفل، لكن إن صام عن واجب آخر يصح عنه؛ لأن تعينه مؤثر في حقه، وهو النفل لا في حق الشارع) فإن الوقت صار متعيناً بتعيين النادر، فتعينه صار مؤثراً في حقه، وهو النفل حتى يقع عن المندور بسبب أن الوقت متعين للمندور بتعيينه، لكن لا يؤثر في حق الشارع، أي إن نوى واجباً آخر لا يقع عن المندور^(٢).

(وأما القسم الثالث: فالوقت معيار لا سبب، كالكفارات، والندور المطلقة، والقضاء).

(١) قوله: (خلافاً للشافعي) رَحْمَةُ اللَّهِ تعالى، المختار من مذهبه - على ما هو المسطور في الكتب - أنه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط الإمساك والأهلية في أول النهار أيضاً، وأنه يكون صائماً من أول اليوم وينال ثواب صوم الجميع، كمن أدرك الإمام في الركوع.

(٢) قوله: (ومن هذا الجنس) يعني لو نذر صوم رجب أو صوم يوم الخميس مثلاً فهذا الصوم، وإن كان من القسم الثالث من جهة أن الوقت معيار لا سبب، إلا أنه من جنس صوم رمضان في تعيين الوقت لذلك الصوم حتى يتأدى بمطلق النية، وبنية النفل، لكن لا يتأدى بنية واجب آخر؛ لأن تعين وقت المندور إنما حصل بتعيين من النادر، لا بتعيين الشارع، فيؤثر فيما هو حق النادر، كالنفل حتى ينصرف إلى ما تعيّن له الوقت، ولا يؤثر فيما هو حق الشارع، وهو الواجب الآخر، فلا ينصرف إلى المندور، بل يقع عما نوى.

وحكمه: أنه لما لم يكن الوقت متعيناً لها، كان الصوم من عوارض الوقت، فلابد من التبييت) أي من النية في الليل، بخلاف صوم رمضان والنذر المعين، فإن الوقت متعين، فتكفي النية الحاصلة في الأكثـر، وتكون النية التقديرية حاصلة في أول النهار بناء على تعين الوقت، فإن تعين الوقت يوجب كونه صائماً، وهنا لم يتعين الوقت، فوجبت النية الحقيقية في أول النهار.

وأما النفل فهو المشروع الأصلي في غير رمضان، كالفرض في رمضان، فتكفي النية في الأكثـر^(١).

(وأما القسم الرابع: وهو الحج، فيشبه الظرف؛ لأن أفعاله لا تستغرق أوقاته، ويشبه المعيار؛ لأنه لا يصح في عام واحد إلا حج واحد، ولأن

(١) قوله: (وأما النفل) جواب سؤال تقريره: أن عدم تعين الوقت لو كان موجباً للتبييت لما صح النفل بنية من النهار.

فأجاب بأن المشروع الأصلي في غير رمضان هو صوم النفل، كالفرض في رمضان، فيكتفي اقتران النية بالأكثـر.

وتحقيقه أن الإمساكات الغير المقترنة بالنية تكون موقوفة لأجل ما هو مشروع الوقت، وهو الفرض في رمضان، والنذر في يوم النذر المعين، والنفل في غير ذلك.

وأما الواجبات الأخرى فإنما هي من المحتملات، فإذا صادفت قبل نصف النهار نية ما هو من مشروعات الوقت ومتعيناته انصرفت إليه، وإنـلا فـلا يـصح الفـرض والنـذر المعـين والنـفل بنـية منـ النـهـار، بـخلاف سـائر الـواـجـباتـ.

وقته العمر، فيكون ظرفاً حتى إن أتى به بعد العام الأول يكون أداء بالاتفاق.

لكن عند أبي يوسف - رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى - يجب مضيقاً، لا يجوز تأخيره عن العام الأول، وهو لا يسع إلا حجاً واحداً، فيشبه المعيار.

وعند محمد - رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى - يجوز بشرط أن لا يفوته.

قال الكرخي: هذا بناء على الخلاف الذي بينهما في أن الأمر المطلق
أيوجب الفور، أم لا؟

وعند عامة مشايخنا رحمهم الله تعالى أن أمر المطلق لا يوجب الفور
اتفاقاً بيننا، فمسألة الحج مبدأة.

فقال محمد - رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى - لما كان الإتيان به في العمر أداء إجماعاً
علم أن كل العمر وقته، كقضاء الصلاة والصوم وغيرهما.

وقال أبو يوسف رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى: لما وجب عليه لا يسعه أن يؤخره
لأن الحياة إلى العام القابل مشكوكه، حتى إذا أدرك القابل زال ذلك
الشك، فقام مقام الأول، بخلاف قضاء الصلاة والصوم، فإن الحياة إلى
اليوم الثاني غالبة، فاستوت الأيام كلها^(١).

(١) قوله: (وأما القسم الرابع) من الموقف فهو الحج، فإن وقته مشكل في الزيادة
والمساواة.

وبيان ذلك من وجهين: أحدهما: بالنسبة إلى سنة الحج، وذلك أن وقته يشبه

فإن قيل: لما تعين العام الأول ينبغي أن لا يشرع فيه النفل.

قلنا: إنما عينا احتياطياً احترازاً عن الفوت، فظاهر ذلك في حق

الاسم فقط، لا في أن يبطل اختيار جهة التقصير والإثم^(١).

أي لما كان الحج فرض العمر، كان الأصل أن لا يتعين بالعام الأول، وإنما عينا احتياطاً لئلا يفوت، ويظهر أثر هذا التعين في الإثم فقط، أي إن آخر عن العام الأول، ثم مات ولم يدرك الحج كان آثماً، لكن لا يظهر أثر التعين في بطلان اختياره لما اختار جهة التقصير

=

الظرف من جهة أن أركان الحج لا تستغرق جميع أجزاء وقت الحج، كوقت الصلاة، ويشبه المعيار من جهة أنه لا يصح في عام واحد إلا حج واحد، كالنهار للصوم.

وثنائيهما: بالنسبة إلى سني العمر؛ وذلك لأن وقته العمر، وهو فاضل على الواجب، حتى لو أتى به في العام الثاني كان أداء بالاتفاق؛ لوقوعه في الوقت. إلا أنه عند أبي يوسف رَحْمَةُ اللَّهِ: يجب مضيقاً حتى لا يجوز تأخيره عن العام الأول، وهو لا يسع إلا حجاً واحداً، فأشباه المعيار من جهة أنه لا يسع واجبين من جنس واحد.

وعند محمد رَحْمَةُ اللَّهِ تعالى: يجوز تأخيره عن العام الأول، بشرط أن لا يفوته، فإن عاش أدى، وكانت أشهر الحج من كل عام صالحة للأداء، كإجزاء الوقت في الصلاة، وإن مات تعينت الأشهر من العام الأول، كالنهار للصوم، فثبت الإشكال.

(١) قوله: (احترازاً عن الفوت) يعني أن التعين هنا ثبت بعارض خوف الموت، لا أنه أمر أصلي، فأثر التعين إنما يظهر في حرمة التأخير وحصول الإثم، لا في انتفاء شرعية النفل، بخلاف تعين رمضان للفرد، فإنه أمر أصلي ثبت بتعيين الشارع، فيظهر أثره في الاسم وعدم جواز النفل جميعاً.

والإثم، بأن أدرك الوقفة ولم ينوه حجة الإسلام، بل نوى النفل.

(وإذا كان هذا الوقت يشبه المعيار، ولكنه ليس بمعيار؛ لما قلنا،
ولأن أفعاله غير مقدرة بالوقت)^(١) بخلاف الصوم، فإنه مقدر بالوقت، فإن
المعيار هو ما يقدر الشيء به كالمكيال ونحوه.

(فإن تطوع) هذا جواب (إذا) في قوله: وإذا كان هذا الوقت
(وعليه حجة الإسلام يصح، وعند الشافعي - رحمة الله تعالى - يقع عن
الفرض إشفاقاً عليه، فإن هذا) أي التطوع، وعليه حجة الإسلام (من
السفه، فيحجر عليه) أي إذا نوى التطوع يحجر عن نية التطوع، فبطلت
نيته، فبقيت النية المطلقة، وهي كافية.

(على أنه يصح بإطلاق النية، وبلا نية، كمن أحرم عنه أصحابه، وهو
مغمى عليه).

قلنا: الخبر يفوت الاختيار، ولا عبادة بدونه، أما الإطلاق ففيه دلالة
التعيين؛ إذ الظاهر أن لا يقصد النفل، وعليه حجة الإسلام، والإحرام غير
مقصود) جواب عن قوله: كمن أحرم عنه أصحابه.

(١) قوله: (ل لكنه ليس بمعيار) لما ذكرنا من أن أفعال الحج لا تستغرق جميع أجزاء
وقته، وأن أفعال الحج غير مقدرة بالوقت، يعني أن كل واحد من الوقوف
والطواف والسعي والرمي لم يقدر بأن يكون من وقت كذا إلى وقت كذا، كما قدر
الصوم بكونه من طلوع الفجر إلى غروب الشمس، وإذا لم يقدر بالوقت لم يكن
الوقت معياراً.

(بل هو شرط عندنا، كالوضوء، فيصح بفعل غيره بدلالة الأمر)
فإن عقد الرفقة دليل الأمر بالمعاونة.

[تكليف الكفار بفروع الشريعة]

(فصلٌ) هذا الفصل في أن الكفار هل يخاطبون بالشائع، أم لا؟

وهو غير مذكور في أصول الإمام فخر الإسلام - رَحْمَةُ اللهِ تَعَالَى - وما كان مما نقلته من أصول الإمام شمس الأئمة^(١).

(ذكر الإمام السرخي): لا خلاف في أن الكفار يخاطبون بالإيمان، والعقوبات، والمعاملات، وبالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة^(٢)، لقوله

(١) قوله: (فصل) في أن الكفار هل يخاطبون بالشائع أم لا، وهو مذكور في آخر أصول فخر الإسلام - رَحْمَةُ اللهِ تَعَالَى - في بيان الأهلية، حيث قال: الكافر أهل أحكام لا يراد بها وجه الله تعالى؛ لأنهم أهل لأدائها، فكان أهلاً للوجوب له وعليه، ولما لم يكن أهلاً لثواب الآخرة لم يكن أهلاً لوجوب شيء من الشائع التي هي طاعة الله تعالى، فكان الخطاب بها موضوعاً عنه عندنا، ولزمه الإيمان بالله تعالى لما كان أهلاً لأدائها ووجوب حكمه، ولم يجعل مخاطبًا بالشائع بشرط تقديم الإيمان؛ لأنه رأس أسباب أهلية أحكام نعيم الآخرة، فلم يصح أن يجعل شرطاً مقتضي.

(٢) قوله: (في حق المؤاخذة في الآخرة) متعلق بالعبادات خاصة، ومعناه: أنهم يؤخذون بترك الاعتقاد؛ لأن وجوب الأمر اعتقاد اللزوم والأداء.

وأما في حق وجوب الأداء في الدنيا: فمذهب العراقيين: أن الخطاب يتناولهم، وأن الأداء واجب عليهم، وهو مذهب الشافعي رَحْمَةُ اللهِ تَعَالَى.

وعند عامة مشايخ ديار ما وراء النهر: أنهم لا يخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط، وإليه ذهب القاضي أبو زيد، والإمام السرخي، وفخر الإسلام رحمهم الله تعالى، وهو المختار عند المتأخرین.

ولا خلاف في عدم جواز الأداء حال الكفر، ولا في عدم وجوب القضاء بعد =

تعالى: ﴿ما سلَّكُمْ فِي سَقْرٍ﴾ الآية).

اعلم أن الكفار مخاطبون بالثلاثة الأول مطلقاً إجماعاً.

أما بالعبادات: فهم مخاطبون بها في حق المؤاخذة في الآخرة اتفاقاً

أيضاً، لقوله تعالى: ﴿ما سلَّكُمْ فِي سَقْرٍ قَالُوا لَمْ نَكُنْ مِنَ الْمُصْلِحِينَ وَلَمْ نَكُنْ نَطْعِمُ الْمَسْكِينَ﴾^(١).

وأما في حق وجوب الأداء في الدنيا فيختلف فيه كما ذكر في المتن، وهو قوله: (أما في حق وجوب الأداء فكذا عند العراقيين من مشايخنا

الإسلام، وإنما تظهر فائدة الخلاف في أنهم هل يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر، كما يعاقبون بترك الاعتقاد؟ كذا ذكره في (الميزان)، وهو المواقف لما ذكر في أصول الشافعية من أن تكليفهم بالفروع إنما هو لتعذيبهم بتركها كما يذهبون بترك الأصول، فظاهر أن محل الخلاف هو: الوجوب في حق المؤاخذة على ترك الأعمال، بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب.

(١) قوله: (لقوله تعالى: ﴿ما سلَّكُمْ فِي سَقْرٍ قَالُوا لَمْ نَكُنْ مِنَ الْمُصْلِحِينَ وَلَمْ نَكُنْ نَطْعِمُ الْمَسْكِينَ﴾ أورد الآية دليلاً على أنهم مخاطبون بالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة على ما هو المتفق عليه.

وقد نبهناك على أن محل الوفاق ليس هو المؤاخذة في الآخرة على ترك الأعمال، بل على ترك اعتقاد الوجوب، فالآية تمسك للقائلين بالوجوب في حق المؤاخذة على ترك الأعمال أيضاً.

ولذا أجاب عنه الفريق الثاني بأن المراد: لم نكن من المعتقدين فرضية الصلاة، فيكون العذاب على ترك الاعتقاد. وردد بأنه مجاز، فلا يثبت إلا بدليل.

رحمهم الله تعالى؛ لأنَّه لو لم يجُب لَا يؤاخذون على تركها، ولأنَّ الكفر لا يصلح مخفقاً.

ولا يضر كونها غير معتمدة بها مع الكفر) .

جواب إشكال، وهو أن العادات لما لم تكن معتمدةً بها مع الكفر، لا يكون في وجوب الأداء فائدة.

فأجاب بأنَّ هذا لا يضر؛ لأنَّه يجب عليه بشرط الإيمان، كالجنب يجب عليه الصلاة بشرط الطهارة.

(لا عند مشايخ ديارنا) يتعلق بقوله: فكذا عند العراقيين (لقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله، فإنْ هم أجبوك فأعلمهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات» الحديث) يفهم منه أن فرضية الصلوات الخمس مختصة بتقدير الإجابة، فعلى تقدير عدم الإجابة لا تفرض.

أما عند القائلين بأن التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط ظاهر.

وأما عندنا؛ فلعدم الدليل على الفرضية^(١)، لا أنه دليل على عدم

(١) قوله: (وأما عندنا؛ فلعدم الدليل على الفرضية) ممنوع، فإن العمومات الواردة في حق فرضية الصلاة دليل عليها، مع أن المعلق بالشرط هو الأمر بالإعلام، لا نفس الفرضية.

الفرضية، على ما مر في فصل مفهوم المخالفة.

(ولأن الأمر بالعبادة؛ لنيل الثواب، والكافر ليس أهلاً له^(١).

وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف، بل تغليظ^(٢)، ونظيره أن الطبيب لا يأمر العليل بشرب الدواء عند اليأس؛ لأنه غير مفيد، فكذا هنا.

وقد ذكر) أبي الإمام شمس الأئمة - رَحْمَةُ اللهِ تَعَالَى - (أن علماءنا لم ينصوا في هذه المسألة، لكن بعض المتأخرین استدلوا من مسائلهم على هذا، وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي - رَحْمَةُ اللهِ تَعَالَى .

فاستدل البعض بأن المرتد إذا أسلم لا يلزمـه قضاء صلوات الردة،

(١) قوله: (ولأن الأمر بالعبادة لنيل الثواب) أجيب بأنه لنيل الثواب على تقدير الإتيان به، واستحقاق العقاب على تقدير الترك، فالكافر إن توصلوا إلى المأمور به بتحصيل شرائطه فالثواب، وإنـا فالعقاب وعدم الأهلية، وإنما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط، يعني الإيمان. وأيضاً منقوض بالأمر بالإيمان، فإنه أيضاً لنيل الثواب.

(٢) قوله: (وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف) جواب عن التمسك الثاني للفريق الأول، يعني أن سقوط الخطاب بالأداء عن الكفار ليس للتخفيف، بل لتحقيق معنى العقوبة بإخراجهم من أهلية ثواب العبادة.

وأما الجواب عن تمسكـهم الأول فهو أن المؤاخذة لا تستلزم الخطاب في حق وجوب الأداء في الدنيا، أو لا تسلم المؤاخذة على ترك العبادة، بل هو عين النزاع، وإنما المؤاخذة على ترك اعتقاد الوجوب، على ما مر.

خلافاً للشافعي رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى فدل على أن المرتد غير مخاطب بالصلوة عندنا،
و عند الشافعي - رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى - مخاطب بها.

(والبعض بأنه إذا صلى في أول الوقت، ثم ارتد، ثم أسلم، والوقت باق، فعليه الأداء، خلافاً له؛ بناء على أن الخطاب ينعدم بالردة، وصحّة ما مضى كانت بناء عليه) أي على الخطاب، فإذا عدم الخطاب عدم صحّة ما مضى^(١) (فبطل ذلك الأداء، فإذا أسلم في الوقت، وجب ابتداء).

وعنه: الخطاب باقٍ، فلا يبطل الأداء.

والبعض فرعوه على أن الشرائع ليست من الإيمان عندنا، خلافاً له،
وهم يخاطبون بالإيمان فقط) فلا يخاطبون بالشرع عندنا؛ لأنها غير
داخلة في الإيمان، ويخاطبون عنده، لكنهما من الإيمان عنده.

(والكل ضعيف) فاحتاج على ضعف الاستدلال الأول بقوله: (إنه إنما يسقط القضاء عندنا، لقوله تعالى: ﴿إِن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف﴾)
فسقوط القضاء عندنا لا يدل على أن المرتد غير مخاطب، بل يمكن أن يكون مخاطباً، لكن سقط عنه لقوله تعالى: ﴿إِن ينتهوا﴾ الآية.

واحتاج على ضعف الاستدلال الثاني بقوله: (ولأن المؤدي إنما بطل؛

(١) قوله: (وصحة ما مضى كانت بناء على الخطاب) ضعيف؛ إذ الصحة إنما تبني على ورود الخطاب وتعلقه، لا على بقاء تعلقه، كيف والأداء عند الشافعي - رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى - إنما هو لسقوط تعلق الخطاب في حق المؤدي.

لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَكْفُرُ بِالإِيمَانِ فَقَدْ حَبَطَ عَمَلَهُ﴾^(١) فإذا أسلم في الوقت يجب لا محالة أي فإذا حبط العمل، ثم أسلم والوقت باق يجب عليه قطعاً.

واحتاج على ضعف التفريع المذكور بقوله: (ولأنهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات عندنا^(٢)، مع أنها ليست من الإيمان) فقولهم: إنهم مخاطبون بالإيمان فقط. منوع.

ثم لما أبطل الاستدلالات المذكورة قال: (والاستدلال الصحيح على مذهبنا: أن من نذر بصوم شهر، ثم ارتد، ثم أسلم، لا يجب عليه) فعلم أن الردة تبطل وجوب أداء العبادات^(٣).

(١) قوله: (لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَكْفُرُ بِالإِيمَانِ﴾ الآية، هو عند الشافعي - رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى - محمول على من مات على كفره؛ بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنِ دِينِهِ فَيَمْتَهِنَ وَهُوَ كَافِرٌ﴾ الآية، وهي مسألة حمل المطلق على المقيد).

(٢) قوله: (عندنا) ليس معناه أنهم لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعي رحمة الله تعالى عليه، بل هو ل لتحقيق أن الخلاف ليس مبنياً على الخلاف في كون العبادات من الإيمان.

(٣) قوله: (والاستدلال الصحيح) لا يقال: إنه خرج بقوله تعالى: ﴿إِن يَنْتَهُوا يَغْفِرُ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾؛ لأننا نقول هذا في السيئات، ونذر الصوم من الحسنات، وقد يقال: إن النذر من الأعمال، فيبطل بالردة.

[النهي عن الحسیات والشرعیات]

(فصلٌ: والنھي: إما عن الحسیات، كالزنا، وشرب الخمر) .

المراد بالحسیات: ما لها وجود حسی فقط.

والمراد بالشرعیات: ما لها وجود شرعی مع الوجود الحسی كالبيع؛

فإن له وجوداً حسياً، فإن الإيجاب والقبول موجودان حساً، ومع هذا الوجود الحسی له وجود شرعی؛ فإن الشرع يحكم بأن الإيجاب والقبول الموجودين حساً يرتبان ارتباطاً حکمیاً، فيحصل معنى شرعی بكون ملك المشتري أثراً له، فذلك المعنى هو البيع، حتى إذا وجد الإيجاب والقبول في غير محل لا يعتبره الشرع بيعاً، وإذا وجد مع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتيب الملك عليه، فيثبت الوجود الشرعي^(١).

(فيقتضي القبح لعينه اتفاقاً إلا بدليل أن النھي لقبح غيره، فهو إن كان وصفاً فكالأول، لا إن كان مجاوراً، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تقربوهن

(١) قوله: (فصل) النھي هو قول القائل: لا تفعل. استعلاء، أو طلب ترك الفعل، أو طلب كف عن الفعل استعلاء.

والخلاف في أنه حقيقة في التحرير، أو الكراهة، أو فيهما اشتراكاً لفظياً أو معنوياً كما سبق في الأمر.

ثم النھي المتعلق بأفعال المكلفين دون اعتقاداتهم إما أن يكون نھيًّا عن فعل حسی، أو شرعی، وكل منهما: إما أن يكون مطلقاً، أو مع قرينة دالة على أن القبح لعينه، أو لغيره، فالمعنى المقصود بيان حكم المطلق، وفسر الشرعی بما يتوقف تتحققه على الشرعی، والحسی بخلافه.

حتى يظهرن ﴿٤﴾ .

وإما عن الشرعيات، كالصوم، والبيع، فعند الشافعي - رَحْمَةُ اللهِ تَعَالَى - هو كالأول.

وعندنا: يقتضي القبح لغيره، فيصح ويشرع بأصله إلا بدليل أن النهي للقبح لعينه. ثم إن القبح لعينه باطلٌ اتفاقاً^(١).

(١) قوله: (يقتضي القبح لعينه) أشار بلفظ (الاقتضاء) إلى أن القبح لازم متقدم، بمعنى أنه يكون قبيحاً، فينهى الله تعالى عنه، لا أن النهي يوجب قبحه، كما هو رأي الأشعري.

والحاصل: أن النهي عن الفعل الحسي يحمل عند الإطلاق على القبح لعينه، أي لذاته، أو لجزئه بواسطة القرينة يحمل على القبيح لغيره، فذلك الغير إن كان وصفاً قائماً بالمنهي عنه، فهو بمنزلة القبيح لعينه، وإن كان مجاوراً منفصلاً عنه فلا.

والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الإطلاق على القبيح لغيره بواسطة القرينة على القبيح لعينه. وقال الشافعي - رَحْمَةُ اللهِ تَعَالَى - بالعكس.

وثرمة ذلك: أنه هل يترتب عليه الأحكام أم لا.

فالحاصل: أن الشارع وضع بعض أفعال المكلف لأحكام مقصودة، كالصوم للثواب، والبيع للملك، وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع، فهل بقي في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد مناطاً للثواب، والبيع الفاسد سبباً للملك، أو ارتفع ذلك الوضع فيها؟

فمن حكم بارتفاع الوضع، جعل المنهي عنه قبيحاً لعينه. ومن لا فلا؛ لتنافي الوضع الشرعي والقبح الذاتي.

ثم الفعل الشرعي المنهي عنه إن دل على أن قبحه لعينه باطل، وإن دل على أنه لغيره فذلك الغير إن كان مجاوراً فهو صحيح مكروه، وإن كان وصفاً ففاسد عند =

اعلم أن النهي يقتضي القبح، وإنما اخترنا لفظ الاقتضاء لما ذكرنا أن الله تعالى إنما ينهى عن الشيء لقبحه، لا أن النهي يثبت القبح، فإن كان النهي عن الحسیات يقتضي القبح لعينه؛ لأن الأصل أن يكون عین المنهي عنه قبيحاً لا غيره، فقبح عین المنهي عنه إما لقبح جميع أجزائه، أو بعض أجزائه، فالقبح بعض أجزائه داخل في القبح لعينه.

فإذا كان الأصل أن يكون قبيحاً لعينه، لا يصرف عنه إلا إذا دل الدليل على أن النهي عنه لغيره، فحينئذ يكون قبيحاً لغيره.

ثم ذلك الغير إن كان وصفاً فحكمه حكم القبيح لعينه، وهو ملحق بالقسم الأول، إلا أن القسم الأول حرام لعينه، وهذا حرام لغيره.

وإن كان مجاوراً لا يلحق بالقسم الأول، كقوله تعالى: ﴿ولَا تقربوهن حتى يطهرن﴾ دل الدليل على أن النهي عن القربان للمجاور، وهو الأذى، حتى إن قربها وُجِد العلوق، يثبت النسب اتفاقاً.

وإن كان النهي عن الشرعيات فعند الشافعي رَحْمَةُ اللَّهِ: هو كال الأول، أي يقتضي القبح لعينه إلا إذا دل الدليل على أن النهي للقبح لغيره.

أبي حنيفة - رَحْمَةُ اللَّهِ تعالى - وباطل عند الشافعي رَحْمَةُ اللَّهِ تعالى.
وإن لم يدل الدليل على أن قبحه لعينه أو لغيره بباطل عند الشافعي - رَحْمَةُ اللَّهِ تعالى - حتى لا يتربى عليه الأحكام. وعند أبي حنيفة رَحْمَةُ اللَّهِ تعالى: يصح بأصله، لكن لا يفسد بوصفه؛ لعدم الدليل على أن القبح لوصفه.

وعندنا: يقتضي القبح لغيره، والصحة والمشروعية بأصله إلا إذا دل الدليل على أن النهي للقبح لعينه، ثم كل ما هو قبيح لعينه باطل اتفاقاً.

وإنما أوردنا للشرعيات نظيرين: الصوم، والبيع؛ ليعلم أنه لا فرق عندنا وعند الشافعي - رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى - بين العبادات والمعاملات.

(وهو يقول: لا صحة لها) أي للشرعيات (شرعاً، إلا وأن تكون مشروعة، ولا تكون مشروعة مع نهي الشرع عنها، إذ أدنى درجات المشروعية الإباحة، وقد انتهت، ولأن النهي يقتضي القبح، وهو ينافي المشروعية).

اعلم أن الخلاف بيننا وبين الشافعي - رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى - في أمرين:
أولهما: أن النهي عن الشرعيات بلا قرينة أصلاً يقتضي القبح لعينه
عنه، وفائدةه: أن يكون التصرف باطلاً.

وعندنا: يقتضي القبح لغيره، والصحة بأصله.

وثانيهما: أنه إذا وجدت القرينة على أن النهي بسبب القبح لغيره،
ويكون ذلك الغير وصفاً، فإنه باطل عند الشافعي - رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى - .

وعندنا يكون صحيحاً بأصله، لا بوصفه، ونسميه فاسداً، وهذا
الخلاف مبني على الخلاف الأول، وسيجيء هذا الخلاف في هذا
الفصل.

والدلائل المذكورة في المتن يدلان على مذهبه في الخلاف الأول، وهو كون التصرف باطلًا.

(قلنا: حقيقة النهي توجب كون المنهي عنه ممكناً، فيثاب بالامتناع عنه، ويعاقب بفعله، والنبي عن المستحيل عبث) هذا هو الدليل المشهور لأصحابنا على أن النهي عن الشرعيات يقتضي الصحة^(١).

وقد أورد الخصم عليهم أن إمكان المنهي عنه بالمعنى اللغوي كافٍ، ولا نسلم أنه يجب أن يكون ممكناً بالمعنى الشرعي.

فأجبتُ عن هذا بقولي: (إمكانيه: إما بحسب المعنى الشرعي، أو اللغوي. والثاني باطل؛ لأن المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة التي نهى لأجلها، حتى لو وجب يكون النهي عن الحسيات، ولا نزاع فيه، فتعين الأول).

حقيقة: أنه إذا نهى عن بيع درهم بدرهمين، فهنا أمران:

(١) قوله: (قلنا: حقيقة النهي) أصل هذا الدليل ما قال محمد - رَحْمَةُ اللهِ تَعَالَى - في باب الرد على من زعم أن الطلاق لغير السنة لا يقع: إن النبي عليه الصلاة والسلام «نهى عن صوم يوم النحر» آنئتها عمما يتكون، أو عمما لا يتكون، والنبي عمما لا يتكون لغو؛ إذ لا يقال للأعمى: لا تبصر، وللأدمي: لا تطرأ.

وتحقيقه: أن المنهي عنه يجب أن يكون متصور الوجود، بحيث لو أقدم عليه لوجد، حتى يكون العبد مبتلى بين أن يقدم على الفعل فيعاقب بإقادمه وبين أن يكف عن الفعل فيثاب بامتناعه، بخلاف النسخ؛ فإنه لبيان أن الفعل لم يبق متصور الوجود شرعاً كالتجوّه إلى بيت المقدس وحل الأخوات.

أحدهما: أمر لغوی من غير المعنی الشرعی الذي ذكرنا، وهو قولهما:
بعث واشتريت، وهذا أمر حسي.

والثاني: هذا القول مع المعنی الشرعی المذکور، وهذا هو البيع
الشرعی.

إإن كان النهي عن الأمر الأول يكون النهي عن الحسیات، وحينئذ
إن كانت المفسدة التي نهى لأجلها في نفس هذا القول من حيث هو
القول، فلا نزاع في كونه باطلًا، لكن الواقع ليس هذا القسم؛ لأن
المفسدة ليست في نفس هذا القول، وهو بعث هذا الدرهم بدرهمين. وإن
كانت المفسدة في غير هذا القول الحسي لا يكون هذا القول قبيحًا لعينه،
كتقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرُنَّ﴾.

إإن كان النهي عن الأمر الثاني، يجب إمكانه بحسب المعنی
الشرعی، فلا يكون النهي للقبح لذاته أو لجزئه؛ لأن ذلك ينافي إمكان
وجوده شرعاً، فيكون لقبح أمر خارجي.

وأيضاً إذا اجتمع الموضوع له لغة وشرعاً لابد من حمل اللفظ على
الموضوع له الشرعی، فيجب الإمكان بالمعنى الشرعی.

إإن قيل: النهي عن البيع مثلاً ليس إلا عن التصرف الحسي، فاما
المعنی الشرعی فلا قدرة للعبد عليه، فكيف يصح النهي عنه.

قلنا: الشارع قد وضع اللفظ لإنشاء البيع، بمعنى أنه كلما وجد هذا

اللفظ من الأهل مضافاً إلى المحل يوجد إنشاء البيع الشرعي قطعاً، فالقدرة حاصلة على إنشاء المعنى الشرعي بأن يتكلم باللفظ الموضوع له مضافاً إلى المحل الصالح له، فإذا كان المعنى الشرعي مقدوراً يصح أن يكون منهياً عنه.

ثم بتبعدية هذا النهي يكون التكلم باللفظ منهياً عنه، لأنه إن تكلم به يثبت به ما هو المنهي عنه وهو الإنشاء، فإذا تكلم به ثبت المعنى الموضوع له، وهو إنشاء الشرعي، ونظيره الطلاق في حالة الحيض.

(ولأن النهي يدل على كونه معصية، لا على كونه غير مفید لحكمه، كالملك مثلاً فنقول بصححته لإباحته، والقبح مقتضى النهي، فلا يثبت على وجه يبطل النهي) ^(١) وقد ثبت فيما مضى أن الأمر يقتضي كون المأمور به حسناً قبل الأمر، والنهي يقتضي كونه قبيحاً قبله، خلافاً للأشعري.

وهذا معنى الاقتضاء، فلا يمكن أن يثبت المقتضى على وجه يبطل المقتضى، وهو النهي؛ فإنه لو كان قبيحاً لعينه في الشرعيات يكون باطلأً،

(١) قوله: (ولأن النهي) جواب عن كلام الخصم لا استدلال على اقتضاء النهي الصحة، وكذا قوله والقبح مقتضى النهي لكنه لا يصلح لإلزام الخصم؛ لأنه لا يقول بالقبح لذاته بل الفعل إنما يحسن للأمر، ويصبح للنهي.

وحاصل الكلام: أنه إن أريد بالصحة إمكان المعنى الذي يسمى في الشرع بالصوم والصلاوة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه، وإنما النزاع في الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقة أمر الشارع وترتباً الآثار عليه كالمملك، ولا دلالة لشيء مما ذكرتم على أن النهي يقتضي أن يكون المنهي عنه بهذه الصفة.

أي لا يمكن وجوده شرعاً، والنهي عن المستحيل عبث (فيثبت على الوجه الذي ادعيناه) وهو القبح لغيره^(١).

(والبعض سلما ذلك في المعاملات؛ لما قلنا، لا في العبادات أصلاً، فلا تصح الصلاة في الأرض المغصوبة)^(٢).

اعلم أن أبا الحسين البصري أخذ في المعاملات مذهبنا على التفصيل الذي يأتي.

(١) قوله: (فيثبت على الوجه الذي ادعيناه) يعني أن النهي يقتضي القبح، والمنهي عنه يقتضي الإمكان، ولا بد من رعاية الأمرين، وذلك بأن يحمل على القبح للغير، وهو لا ينافي الصحة فيكون محافظة على المقتضى وهو القبح، وعلى المقتضى وهو النهي بأن لا يكون نهياً على المستحيل، بخلاف ما إذا حمل القبح على القبح لعينه، وحكم ببطلان المنهي عنه، فإنه يلزم إسقاط النهي وجعله لغوًّا عبثاً.

(٢) قوله: (والبعض سلما ذهب المتكلمون والجبائي وأبو هاشم وأحمد ومالك في إحدى الروايتين إلى عدم صحة الصلاة في الدار المغصوبة).

وذهب القاضي أبو بكر إلى أنها لا تصح إلا أنه قال: يسقط الطلب عندها لا بها، يعني لا يجب القضاء.
والمحترر: أنها تصح.

استدل المانعون بأنه يجب عليه الإتيان بالمؤمر به، والمنهي عنه لا يجوز أن يكون مأموراً به؛ لتضاد الأمر والنهي.

والجواب: أنه إن أريد أنه يجب الإتيان بما هو نفس مفهوم المؤمر به فهو محال؛ إذ المأتمي به لا يكون لا معيناً، وهو غير المؤمر به؛ ضرورة تغاير المطلق والمقييد. وإن أريد أنه يجب الإتيان بما هو من جزئيات المؤمر به وإفراده، فلا نسلم أن المنهي عنه بالغير لا يكون من جزئيات المؤمر به.

أما في العبادات فذهبه أن النهي يقتضي البطلان مطلقاً، وإن كان الدليل دالاً على أن النهي بسبب القبح في المجاورة، كالصلوة في الأرض المغضوبية، فإنها باطلة عنده.

وأما عندنا، وعند الشافعي - رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى - صحيحة، لكن على صفة الكراهة (لأنه لم يأت بالمؤمر به؛ لأن المنهي عنه لم يؤمر به).

قلنا: كل معين يأتي به، فإنه لم يؤمر به، بل مطلق الفعل مأمور به، لكنه يخرج عن العهدة بإتيانه بمعين؛ لاشتماله على المؤمر به ذاتاً، والمنهي عنه عرضاً.

والمشروعات تحتمل هذا الوصف إجماعاً، كالإحرام الفاسد، والطلاق الحرام، والنكاح الحرام، ونحوهما).

وإنما قيدنا بقولنا: ذاتاً وعرضاً، لأنه بالتقسيم العقلي: إما أن يكون مأموراً به لذاته، ومنهياً عنه لذاته، أو مأموراً به بالعرض، ومنهياً عنه بالعرض، أو مأموراً به بالذات، ومنهياً عنه بالعرض أو بالعكس:

أما الأول: فمحال؛ لأنه إما بحسب عينه فيوجب أن يكون حسناً لعينه، وقبحأ لعينه فيجتمع الضدان^(١).

(١) قوله: (هما متضادان) قلنا: التضاد إنما هو بين المؤمر به والمنهي عنه لذاته، وأما المؤمر به بالذات والمنهي عنه بالعرض فلا نسلم بتضادهما، وإنما يلزم الامتناع لو اتحد جهتا الأمر والنهي، وليس كذلك، بل يجب هذا الفعل لكونه صلاة، ويحرم

إِمَّا بحسب جزئه، فهذا الجزء القبيح يكون قبيحاً لعينه^(١)؛ قطعاً للتسليسل، فيكون باطلأً، فلا يتحقق الكل.

فعلم من هذا أن القبيح لمعنى في نفسه يمكن أن يكون قبيحاً لجزء واحد^(٢)، وأما الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور إلا وأن يكون جميع أجزاءه حسناً، أي لا يكون شيء من أجزاءه قبيحاً لعينه.

وأما الثاني: فقد ذكرنا أن الأمر المطلق يقتضي الحسن؛ لمعنى في نفسه، فلا يتأدى بما هو مأمور به بالعرض؛ لأن هذا حسن لغيره، فلا يتأدى به المأمور به.

لكونه غصباً، كالسيد إذا قال لعبدة: خط هذا الثوب ولا تخطه في هذا المكان. فلو خاطه فيه يعد ممثلاً بالخياطة وعاصياً، لكونه في ذلك المكان.

(١) قوله: (فهذا الجزء القبيح يكون قبيحاً لعينه) أي متنهما إليه إذ لو كان قبيحاً لجزئه ينقل الكلام إليه، ويلزم التسلسل أي وجود أجزاء غير متناهية لأمر موجود أتى به المكلف.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون قبح ذلك الجزء لأمر خارج عنه.
قلنا: لأن ذلك الخارج إن كان خارجاً عن الكل أيضاً لا يكون هذا من قبيل القبيح لجزئه، وإن كان داخلاً فيه ينقل الكلام إلى قبحه.

(٢) قوله: (فعلم من هذا) إن قيل: لم لا يجوز أن يكون حسناً لمعنى في نفسه، وقبيحاً لمعنى في نفسه، بأن يتركب عن جزأين: أحدهما حسن لعينه، والآخر قبيح لعينه؟
قلنا: هو جائز إلا أن مثله قبيح لمعنى في نفسه بحسب الشرع والعقل؛ إذ الحسن شرعاً وعقلاً ما يكون حسناً بجميع أجزاءه؛ لأن الحسن بمنزلة الوجود والقبيح بمنزلة عدم، ووجود المركب يفتقر إلى وجود جميع الأجزاء، بخلاف العدم.

فهذا القسم ممكн، بل واقع، لكن لا يتأدى به المأمور به أمرًا مطلقاً^(١).

وأما الرابع: وهو العكس^(٢)، فيكون باطلًا لا يتأدى به المأمور به.

فبقي القسم الثالث، وهو المدعى.

ثم يرد علينا إشكال، وهو أنكم قد اخترعتم نوعاً من الحكم، لا نظير له في المشروعات، فيكون نصب الشع بالرأي.

فنقول في جوابه: المشروعات تحتمل هذا الوصف، أي كونه حسناً لعينه، صحيحًا لغيره.

وبعبارة أخرى: كونه مأموراً به لذاته، منهاً عنه لعارض.

وبعبارة أخرى: كونه صحيحًا ومشروعًا بأصله لا بوصفه أو مجاوره، والكل واحد.

(فعلى هذا الأصل) وهو أن النهي عن المشروعات يقتضي القبح لعينه عنده إلا بدليل أن النهي للقبح لغيره، وعندنا يقتضي القبح لغيره، والصحة والمشروعية بأصله إلا بدليل أن النهي للقبح لعينه (إن لم يدل

(١) قوله: (بل واقع) كالطهارة بالماء المغصوب، فلو كانت الطهارة مأمورةً بها أمرًا مطلقاً، أي من غير قرينة على أنها مطلوبة للغير لما تؤدي بها المأمور به.

(٢) قوله: (وأما الرابع) هو ما يكون منهاً عنه لذاته ومأمورةً به بالعرض فلا يتأدى به المأمور به مطلقاً؛ لأنه يقتضي الحسن لذاته.

الدليل) على أن النبي للقبح لعينه أو لغيره (يبطل عنده، ويصح بأصله عندنا).

وإن دل الدليل على أن النبي للقبح لغيره فذلك الغير إن كان وصفاً له يبطل عنده، ويفسد عندنا، أي يصح بأصله لا بوصفه؛ إذ الصحة تتبع الأركان والشرط، فيحسن لعينه، ويصبح لغيره بلا ترجيح العارضي على الأصلي.

وعنده: الباطل وال fasid سواء)^(١) هذا هو الخلاف الآخر الذي وعدت ذكره، وهو بناء على الخلاف الأول؛ لأنه لما كان الأصل في المنهي عنه البطلان عنده، يجب أن يجري على أصله الأول إلا عند الضرورة. فالضرورة مقتصرة على ما إذا دل الدليل على أن النبي لقبح المجاور، كاليellow وقت النداء.

أما إذا دل الدليل على أن النبي لقبح الوصف اللازم، فلا ضرورة في أن لا يجري النبي على أصله، فإن بطلان الوصف اللازم يوجب

(١) قوله: (وعنده) أي عند الشافعى - رَحْمَةُ اللهِ تعالى - الباطل والfasid عبارتان عما يقابل الصحيح، بمعنى عدم سقوط القضاء أو عدم موافقة الأمر في العبادات، وبمعنى خروجه عن السبيبة للثمرات المطلوبة منه في المعاملات. ولا نزاع في التسمية؛ فإنها مجرد اصطلاح، ولا في أن المنهي عنه قد يكون منهياً عنه لذاته أو لجزئه، وقد يكون منهياً عنه لأمر خارج. وإنما النزاع في أن هذا القسم قد يكون صحيحاً يترب عليه آثاره أم لا.

بطلان الأصل، بخلاف المعاورة، فإنه ليس بلازم.

وأما عندنا: فلأن الأصل في النهي عنه إذا كان تصرفاً شرعاً يجب أن يكون وجوده وصحته شرعاً، فيجري على أصله إلا عند الضرورة، وهي منحصرة فيما إذا دل الدليل على أن القبح لعينه أو لجزئه.

أما إذا دل الدليل على أن النهي لقبح الوصف اللازم، فلا ضرورة في البطلان؛ لأن صحة الأجزاء والشروط فيه كافية لصحة الشيء^(١)، وترجح الصحة بصحمة الأجزاء أولى من ترجح البطلان بالوصف الخارجي.

وإذا لم تكن الضرورة قائمة هنا يجري النهي على أصله، وهو أن يكون النهي عنه موجوداً شرعاً أي صحيحاً.

..... (وذلك كالبيع بالشرط^(٢) . والربا^(٣) ،

(١) قوله: (لأن صحة الأجزاء والشروط كافية) فعلى هذا يجب أن يقيد الوصف اللازم بأن لا يكون من الشروط، ثم لا خفاء في أن الوقت من شروط الصلاة والصوم، وقد جعله في الصلاة مجاوراً، وفي الصوم لفظاً لازماً لما سيجيء.

(٢) قوله: (كالبيع بالشرط) يعني شرطاً لا يقتضيه العقد ولأحد المتعاقدين فيه نفع أو للمعقود عليه، وهو من أهل الاستحقاق، وقد «نهى النبي - عَلَيْهِ السَّلَامُ - عن بيع وشرط» والنهي راجع للشرط، فيبقى أصل العقد صحيحاً مفيداً للملك، لكن بصفة الفساد والحرمة، كالشرط أمر زائد على البيع لازم له لكونه مشروطاً في نفس العقد، وهو المراد بالوصف في هذا المقام.

(٣) قوله: (والربا) أي وكالبيع بالربا، وهو الفضل الخالي عن العوض، وإن فسر الربا =

والبيع بالخمر^(١)، وصوم الأيام المنهية^(٢)) هذه أمثلة الصحيح بأصله لا بوصفه، الذي نسميه فاسداً.

(لكن صح النذر به)^(٣) أي مع أن صوم الأيام المنهية فاسد يصح

بمعاوضة مال بمال من جنسه، وفي أحد الجانبين فضل حال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط لا على الشرط.

(١) قوله: (والبيع بالخمر) فإنه فاسد؛ لأن الخمر جعلت ثمناً وهو غير مقصود، بل وسيلة إلى المقصود؛ إذ الانتفاع بالأعيان لا بالأثمان، ولهذا يتشرط وجود المبيع دون الثمن عند العقد، وبهذا اعتبار صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة آلات الصناع، فيفسد البيع لكون أحد البذلين غير متقوم إذ المتقوم ما يجب إبقاؤه بعينه أو بمثله أو بقيمتها، والخمر واجب اجتنابها بالنص؛ لعدم تقويمها، لكنها تصلح للثمن؛ لأنها مال؛ لأن المال: ما يميل إليه الطبع، ويدخر لوقت الحاجة، أو ما خلق لمصالح الأدمي، ويجري فيه الشح والضئنة.

(٢) قوله: (وصوم الأيام المنهية) أعني العيددين وأيام التشريق، فإنه فاسد لا باطل؛ لأن الصوم نفسه مشروع لكونه إمساكاً على قصد القرابة وقهقحة النفس لمخالفة هواها وتحريضاً لها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حالمهم، والنهي إنما هو لهذه الأوقات باعتبار أنها أيام أكل وشرب على ما ورد به الحديث، والوقت معيار للصوم يتقدر به ويعرف به، فكان بمنزلة لازم خارج. أو باعتبار أن الصوم في هذه الأيام إعراض عن ضيافة الله تعالى، وهو وصف لصوم خارج عنه، أي غير داخل في مفهومه.

(٣) قوله: (لكن صح النذر به) أي بالصوم في الأيام المنهية؛ لأن الصوم نفسه طاعة، وإنما المعصية هي الإعراض عن ضيافة الله تعالى، وهي في فعل الصوم لا في ذكر اسمه وإيجابه على نفسه.

والحاصل: أن للصوم جهة طاعة، وجهة معصية، وانعقاد النذر إنما هو باعتبار

النذر به (لأنه طاعة، والمعصية غير متصلة به ذكراً، بل فعلاً) وهو الإعراض عن ضيافة الله تعالى، وأما في ذكره والتلفظ به فلا معصية، فصح النذر به؛ لأن النذر ذكره لا فعله (فلا يلزم بالشرع) لأن الشرع فعل، وهو معصية.

(وأما الصلاة في الأوقات المنية فقد نهيت؛ لفساد في الوقت، وهو سببها وظرفها، فأوجب نقصاناً، فلا يتأدى به الكامل، لا معيارها، فلم يوجب فساداً، فيضمن بالشرع، بخلاف الصوم)^(١).

اعلم أن الوقت سبب للصلوة، وظرف لها، فمن حيث إنه سبب يجب

الجهة الأولى، حتى قالوا: لو صرخ بذكر المنهي عنه بأن يقول: الله تعالى على صوم يوم النحر. لم يصح نذره في رواية الحسن عن أبي حنيفة - رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى - كما لو قالت: لله علي أن أصوم أيام حيضي. بخلاف ما لو قالت: غداً. وكان الغد يوم نحر أو حيض، وأما ضرب أبيه وشتم أمه فلا جهة فيه لغير المعصية، فلا يصح النذر به أصلاً.

وتحقيق ذلك: أن النذر إيجاب على نفسه بالقول، وبالقول أمكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه، والمشروع إيجاب بالفعل، وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين، وهذا كما جوزوا بيع السمن الذائب الذي ماتت فيه الفارة؛ لإمكان إيراد البيع على السمن دون النجاسة، ولا يجوز أكله؛ لاستحالة التمييز بينهما.

(١) قوله: (وأما الصلاة) يشير إلى الفرق بين الصوم في الأيام المنية والصلوة في الأوقات المنية حيث يفسد الصوم دون الصلاة، ويلزم بالشرع الصلاة دون الصوم؛ وذلك لأن الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم؛ لكونه معياراً له، وللصلوة من قبيل المجاور؛ لكونه ظرفاً لها.

الملاءمة بينهما، فإذا وجب كاملاً لا يتأدى ناقصاً، كما في الفجر، وقضاء الصلاة في الأوقات المنهية. وإن وجب ناقصاً يتأدى ناقصاً، كما في أداء العصر.

ومن حيث إنه ظرف لا معيار يكون تعلقه بالصلاحة تعلق المجاورة، لا تعلق الوصفية، فلا يوجب الفساد، بل يوجب النقصان، بخلاف الصوم، فإن الوقت معياره، فالصوم عبادة مقدرة بالوقت، فيكون كالوصف له، ففساده يوجب فساد الصوم.

وهذا الفرق إنما يظهر أثره في النفل^(١)، حتى لو شرع في الصلاة في الأوقات المنهية يجب عليه إتمامها، ولو أفسد يجب عليه قضاوها، أما إن شرع في الصوم في الأيام المنهية لا يجب إتمامه، بل يجب رفضه، فإن رفضه لا يجب القضاء.

(وإن كان مجاوراً يقتضي كراحته عندنا وعنه) هذا الكلام يتعلق بقوله: فذلك الغير إن كان وصفاً له. وإنما قال: عندنا وعنه؛ لما مرّ أن على مذهب أبي الحسين البصري النهي في العبادات يوجب البطلان مطلقاً مع أن الدليل يكون دالاً على أن النهي لطبع أمر مجاور.

(١) قوله: (وهذا الفرق إنما يظهر أثره في النفل) إذ لا فرض في هذه الأوقات، وأما مثل القضاء والمنذورات المطلقة فلا يتأتى في هذه الأوقات صلاة كانت أو صياماً لوجوبها بصفة الكمال.

(الصلوة في الأرض المغصوبة، والبيع وقت النداء) أوردت هنا مثالين: أحدهما للعبادات، والآخر للمعاملات.

(وإن دل على أن النبي لعنه) أي لذاته أو لجزئه (يبطل اتفاقاً) هذا الكلام يتعلق بقوله: وإن دل على أن النبي لغيره (الملاقيح، والمضامين؛ فإن الركن معدوم، فدل الدليل على أنه مجاز عن النسخ، فيكون قبيحاً لعينه).

قوله: فيكون قبيحاً لعينه. تعقب لقوله: فإن الركن معدوم فيلزم من بطلانه قبحه لعينه؛ لأنهما متلازمان.

الملاقيح: جمع ملقوحة، وهي ما في البطن من الجنين^(١).

المضامين: جمع مضمون، وهو ما في أصلاب الفحول من الماء.

وفي الحديث «نهي عن بيع المضامين والملاقيح» فلها كان ركن البيع، وهو المبيع معدوماً، لا يمكن وجود البيع، فلا يراد حقيقة النبي؛ لما ذكرنا أن النبي عن المستحيل عبت، فيكون النبي مجازاً عن النسخ.

فإن النسخ لإعدام الصحة والمشروعية، والجامع أن الحرمة ثبتت لكل منها، إلا أن الحرمة بالنسخ؛ لعدم بقاء المحل، بخلاف الحرمة بالنبي.

ثم أعلم أن من جملة مشكلات هذا الفصل: التفرقة بين الجزء،

(١) قوله: (الملاقيح جمع ملقوحة) موافق لما في الصحاح، وذكر في الفائق أنها جمع ملقوح يقال: لقحت الناقة ولدتها ملقوح به إلا أنهم استعملوه بحذف الجار.

والوصف، والمحاور.

فكل واحد من هذه الثلاثة: إما أن يصدق على ذلك المنهي عنه، أو لم يصدق:

فالجزء: إما صادق على الكل، وهو ما يصدق على الشيء، ويتوقف تصور ذلك الشيء على تصوره، كالعبادة للصلوة. وإما غير صادق، كأركان الصلاة للصلوة، والإيمان، والقبول والمبيع للبيع.

وأما الوصف: فالمراد به اللازم الخارجي، وهو إما أن يصدق على الملزم، نحو: الجهاد إعلاء كلمة الله، وصوم الأيام المنية إعراض عن ضيافة الله تعالى. وإنما أن لا يصدق، كالتمن، فإنه كلما يوجد البيع يوجد التمن، لكن التمن لا يصدق على البيع، وليس ركن البيع^(١); لأنها وسيلة إلى البيع، لا مقصوداً أصلياً، بفرى مجرى آلات الصناعة، كالقدوم.

وأما المحاور: فهو الشيء الذي يصحبه ويفارقه في الجملة، وهو إما صادق على الشيء كما يقال البيع وقت النداء: اشتغال عن السعي الواجب؛

(١) قوله: (وليس) أي التمن ركن البيع؛ لأنها وسيلة إلى المبيع لقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون أحد ركني الشيء وسيلة إلى الآخر، والآخر مقصوداً أصلياً، بل الدليل على أنه ليس بركن هو أن البيع يجوز مع عدم التمن، ولا يجوز مع عدم البيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون التمن؛ لأنه مبادلة مال بمال على التراضي، والتلفظ بصيغة البيع لا يصح شرعاً بدون ذكر التمن كالمبيع إلا أنه اختص المبيع بأن البيع لا يصح بدون وجوده فجعلوه ركناً، بخلاف التمن.

فإنه قد يوجد الاستغلال عن السعي الواجب بدون البيع، وأيضاً على العكس إذا جرى البيع في حالة السعي.

وإما غير صادق، كقطع الطريق؛ لا يصدق على السفر، بل السفر الموصل إلى القطع، فالقطع يوجد بدون سفر المعصية كما إذا قطع بدون السفر، أو سافر للحج فقط الطريق، وأيضاً على العكس بأن سافر بدون نية القطع، ولم يوجد القطع، أو سافر بنية القطع، لكن لم يوجد القطع.

إذا ثبت هذا جئنا إلى تطبيق هذه الأصول على الأمثلة المذكورة: أما الربا، فإنه فضل حال عن العوض، شرط في عقد المعاوضة، فلما كان مشروطًا في العقد كان لازماً للعقد، ثم هو حال عن العوض؛ لأن الدرهم لا يصلح عوضاً إلا لملته، فإن المبادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل، فلم توجد المبادلة في الزائد، لكن الزائد هو فرع على المزيد عليه، فكان كالوصف.

أو نقول: ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال، وقد وجد لكن، لم توجد المبادلة التامة، فأصل المبادلة حاصل لا وصفها، وهو كونها تامة. وأما البيع بالشرط فكالربا، لأن الشرط أمر زائد.

وأما البيع بانحر، فإن انحر مال غير متقوم، يجعلها ثمناً لا يبطل البيع؛ لما ذكرنا أن الثمن غير مقصود، بل تابع ووسيلة، فيجري مجرى الأوصاف التابعة، ولأن ركن البيع، وهو مبادلة المال بالمال متحقق، لكن المبادلة

الاتامة لم توجد لعدم المال المتقوم في أحد الجانين.

وأما صوم الأيام المنية فلما ذكرنا أن الوقت كالوصف، ولأنه إعراض عن ضيافة الله تعالى، وهذا وصف له.

وأما الصلاة في الأرض المغصوبة، فإن شغل مكان الغير لم يلزم من الصلاة، بل إنما يلزم من المصلي؛ فإن كل جسم متمكن، فوقع بين شغل مكان الغير وبين الصلاة ملازمة اتفاقية.

وأما البيوع الفاسدة^(١)، فإنها أوجبت تلك المفاسد أي المفاسد المذكورة كالبيع بالشرط، والربا فتكون قبيحة بوصفها.

وأما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره، وقد وقع بينه وبين الاستعمال عن السعي ملازمة اتفاقية.

(وكذا النكاح بغير شهود؛ لأنه منفي بقوله - عليه الصلاة والسلام: «لا نكاح إلا بشهود») أي يكون باطلًا؛ لأنه منفي لا منفي، وكلامنا في المنفي، فيرد إشكال، وهو أنه لما كان باطلًا ينبغي أن لا يثبت النسب، ولا يسقط الحد^(٢).

(١) قوله: (وأما البيوع الفاسدة) لا يخفى أنه لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام.

(٢) قوله: (وكذا) أي مثل بيع المضامين والملاقيح: النكاح بغير شهود في البطلان لا في أن النهي فيه لذاته؛ إذ لا نهي هاهنا؛ لأن قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا نكاح إلا بالشهود» نفي لتحقق النكاح الشرعي بدون الشهود وإنما يثبت بعض أحكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر لشبيهة العقد، وهي وجود

فأجاب بقوله: (وإنما النسب وسقوط الحد للشبهة، ولأنه) عطف على قوله: لأنه منفي (وضع للحل، فلا ينفصل عنه، والبيع وضع للملك، والحل تابع له؛ لأنه قد يشرع في موضع الحرمة، وفيما لا يتحمل الحل أصلاً كالأمة المحسوبة والعبد) .

أي وإن سلم أن النكاح منهي عنه، فإن نهيه يوجب البطلان؛ لأنه لا خلاف في أن النهي يوجب الحرمة، والنكاح عقد موضع الحل، فلما انفصل عنه ما وضع له، وهو الحل يكون باطلًا بخلاف البيع؛ لأن وضعه للملك لا للحل بدليل مشروعيته في موضع الحرمة كالأمة المحسوبة، وفيما لا يتحمل الحل أصلًا كالعبد فإذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع.

صورته في محله لا لصحة النكاح، ولما كان هنا مظنة أن يقال: إن هذا النفي في معنى النهي كقوله تعالى: ﴿فَلَا رُفْثٌ وَلَا فَسْوَقٌ وَلَا جَدَالٌ﴾ وأيضاً قد ورد النهي عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾.

وأشار إلى جواب أعم وأتم وهو أن النكاح إنما شرع للحل ضرورة بقاء التناسل، وبالنهي ثبتت الحرمة، وينتفي الحل إجماعاً، فينتفي مشروعيته؛ ضرورة أن الأسباب الشرعية إنما تراد لأحكامها لا لذواتها، بخلاف البيع، فإنه شرع للملك، فانتفاء حل الاستمتاع لا ينافي، وأما النكاح حالة الإحرام والاعتكاف والحيض، فإنما لم يبطل لظهور أثره في المال.

أعني بعد زوال هذه العوارض لا يقال: البيع مشروع للملك ولحل الانتفاع، والصوم للطاعة، فيلزم بطلانهما بالنهي ضرورة أن المنهي عنه حرام ومعصية؛ لأننا نقول: البيع مشروع للملك، وحل الانتفاع مبني عليه، ونفس المنهي عنه لا يلزم أن يكون معصية إلا إذا كان النهي عنه لذاته، والصوم ليس كذلك على ما مر.

(إِنْ قِيلَ: النَّهْيُ عَنِ الْحَسِيَّاتِ يَقْتَضِيُ الْقَبْحَ لِعِينِهِ، وَالْقَبْحُ لِعِينِهِ لَا يَفِيدُ حَكْمًا شَرْعِيًّا إِجْمَاعًا، فَلَا يَثْبُتُ حِرْمَةُ الْمُصَاهِرَةِ بِالْزِّنَاءِ، وَالْمَلِكُ بِالْغَصْبِ، وَاسْتِيَالَةُ الْكُفَّارِ^(١)، وَالرَّخْصَةُ بِسَفَرِ الْمُعْصِيَّةِ؛ فَإِنَّ الْمُعْصِيَّةَ لَا تَوْجِبُ النِّعْمَةَ)^(٢).

ثُمَّ وَرَدَ عَلَى هَذَا إِسْكَالٌ، وَهُوَ أَنَا لَا نَسْلَمُ أَنَّهُ إِذَا وَرَدَ النَّهْيُ عَنِ الْحَسِيَّاتِ لَا يَفِيدُ حَكْمًا شَرْعِيًّا؛ فَإِنَّ الطَّلاقَ فِي الْحِيْضَ يَفِيدُ حَكْمًا شَرْعِيًّا، وَالظَّهَارُ يَفِيدُ الْحَكْمَ الشَّرْعِيَّ، وَهُوَ الْكُفَّارَةُ.

فَأَجَابَ بِقَوْلِهِ: (وَلَا يَلْزَمُ أَنَّ الطَّلاقَ فِي الْحِيْضَ يَوْجِبُ حَكْمًا شَرْعِيًّا؛ لِأَنَّهُ قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ، وَلَا ظَهَارٌ؛ لِأَنَّ الْكَلَامَ فِي حَكْمٍ مَطْلُوبٌ عَنْ سَبَبٍ، لَا فِي حَكْمٍ زَاجِرٍ، فَإِنَّ هَذَا يَعْتَدُ حِرْمَةَ سَبِيهِ).

(١) قَوْلُهُ: (إِنْ قِيلَ) ظَاهِرُ السُّؤَالِ نَقْضٌ عَلَى الْقَاعِدَةِ المُذَكَّرَةِ، وَهِيَ أَنَّ النَّهْيَ عَنِ الْفَعْلِ الْحَسِيِّ يَقْتَضِيُ قَبْحَهُ لِعِينِهِ مَعَ الإِجْمَاعِ عَلَى أَنَّ القَبِيحَ لِعِينِهِ لَا يَفِيدُ حَكْمًا شَرْعِيًّا، وَذَلِكَ لِأَنَّ كُلَّاً مِنَ الزِّنَاءِ وَالْغَصْبِ وَاسْتِيَالَةِ الْكُفَّارِ وَسَفَرِ الْمُعْصِيَّةِ فَعْلٌ حَسِيٌّ مَنْهِيٌّ عَنْهُ، وَقَدْ ثَبَّتَ بِالْزِنَاءِ حِرْمَةُ الْمُصَاهِرَةِ، وَبِالْغَصْبِ وَالْاسْتِيَالَةِ الْمَلِكِ، وَبِسَفَرِ الْمُعْصِيَّةِ رِخْصَةُ الْإِفْطَارِ وَقُصْرُ الصَّلَاةِ وَالْمَسْحُ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ، وَعَلَى هَذَا لَا يَتَوَجَّهُ الْمَنْعُ المُذَكُورُ؛ لِأَنَّ مَطْلُوبَ الْمَنَاقِضِ بَطَلَانُ الْقَاعِدَةِ.

(٢) قَوْلُهُ: (إِنَّ الْمُعْصِيَّةَ لَا تَوْجِبُ النِّعْمَةَ) تَأكِيدٌ وَزِيادةُ دَلَالَةٍ عَلَى أَنَّ هَذِهِ الْأَفْعَالُ الْمُنْهِيَّةُ يَنْبَغِي أَنَّ لَا تَوْجِبُ الْأَحْكَامَ المُذَكَّرَةَ لِكَوْنِهَا نَعْمًا، أَمَّا الْمَلِكُ وَالرَّخْصَةُ فَظَاهِرٌ، وَأَمَّا حِرْمَةُ الْمُصَاهِرَةِ فَلِمَا فِيهَا مِنْ ثَبُوتِ الْمُحْرَمَيَّةِ وَالْبَعْضِيَّةِ، وَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسِباً وَصَهْراً﴾ وَانْعَدَ عَلَيْهِ الْإِجْمَاعُ.

فما صل الجواب في الطلاق أن بحثنا في المنهي عن الحسیات إذا لم يدل الدليل على أنه لقبح المجاور، وفي الطلاق قد دل الدليل، وأما في الظهار فبحثنا في أن المنهي عنه لا يفيد حكماً شرعاً هو مطلوب عن السبب، والظهار لا يفيد حكماً شرعاً كذلك، بل أفاد حكماً شرعاً هو زاجر.

(قلنا: الزنا لا يوجب ذلك بنفسه بل؛ لأن سبب للولد، وهو الأصل في إيجاب الحرمة، ثم تتعذر منه إلى الأطراف والأسباب، كالوطء)^(١).

تقريره: أن الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد الإشكال، بل لأن الولد يوجب الحرمة؛ لأن الاستمتاع بالجزء لا يجوز^(٢)، ثم تتعذر منه الحرمة إلى أطراfe^(٣)، أي فروعه وأصوله، كأمهات النساء، وتتعذر

(١) قوله: (والأسباب) معناه، ثم تتعذر الحرمة إلى الأطراف، وإيجاب الحرمة إلى الأسباب، ثم لم يعتبر في السبب كالوطء مثلاً كونه حلالاً أو حراماً؛ لأنه خلف عن الولد، وهو عين لا يتصف بالحل والحرمة.

(٢) قوله: (لأن الاستمتاع بالجزء لا يجوز) لقوله تعالى: «فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون» وقوله عليه الصلاة والسلام: «ناكح اليد ملعون».

(٣) قوله: (ثم تتعذر منه) أي من الولد الحرمة إلى أطراfe أي فروعه من الأبناء والبنات وأصوله من الآباء والأمهات، إلا أنه ترك في حق النساء ضرورة إقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم - عليه الصلاة والسلام - فلهذا صرح بذكر أمهات النساء.

وفسر صاحب (الكشف) الأطراف بالأب والأم، ومنع تفسيرها بالأب والأجداد والأم والأمهات؛ لأن حرمة أمهات الموطوءة وبناتها لا يتعذر إلا إلى الأب، وكذا

إلى الأسباب، أي الولد هو موجب لحرمة أمهات النساء، فأقيم ما هو سبب الولد مقام الولد في إيجاب حرمتهن، كما أقمنا السفر مقام المشقة في إثبات الرخصة، وسبب الولد هو الوطء ودعاعيه، فعلناها موجبة لحرمة المصاهرة لا ذاتاً، بل بتبعية الولد.

(وما يعمل بالخلفية يعتبر في عمله صفة الأصل، والأصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة) أي لما جعل الوطء موجباً لحرمة المصاهرة لكونه خلفاً عن الولد لا تعتبر حرمته؛ لأن المعتبر في الخلف صفات الأصلي لا صفات الخلف كالتراب جعل خلفاً عن الماء لا تعتبر صفات التراب، بل تعتبر صفات الماء من الطهورية ونحوها، فهنا لا يعتبر صفات الوطء، وهي الحرمة، بل المعتبر الولد، وهو لا يوصف بالحرمة.

(والملك بالغصب لا يثبت مقصوداً، بل شرطاً لحكم شرعى، وهو الضمان؛ لئلا يجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد)^(١).

حرمة آباء الواطئ وأبنائه لا تتعذر إلا إلى الأم، حتى لا يحرم أم الزوجة أو جدتها على أب الزوج أو جده.

(١) قوله: (والملك بالغصب) إن قيل: لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء على صيرورة الضمان ملكاً للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله، فلم ينفذ بيع الغاصب، ولم يسلم الكسب له.

قلنا: ليس المراد أن سبب الملك هو ملك الضمان أو تقرر الضمان على الغاصب، بل السبب هو الغصب، لكن لا من حيث كونه مقصوداً من الغصب، بل من حيث كونه شرطاً لحكم شرعى هو وجوب الضمان المتوقف على خروج المغصوب عن

هذا جواب عما يقال: لا يثبت الملك بالغصب، وتقريره: أن الغصب لا يفيد ملكاً مقصوداً، بل إنما يثبت الملك في المغصوب بناء على أن الضمان صار ملكاً للمغصوب منه، فلو لم يخرج المغصوب عن ملكه، ولم يدخل في ملك الغاصب لاجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد. هذا لا يجوز.

ثم ورد على هذا إشكال، وهو أن يقال: لا نسلم أن اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد لا يجوز، فإن ضمان المدبر يصير ملكاً للمغصوب منه، مع أن المدبر لا ينتقل عن ملكه.

فأجاب عن هذا بقوله: (والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقاً للضمان، لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة؛ لئلا يبطل حقه) أي المدبر يخرج عن ملك المغصوب منه، إذ لو لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان في ملكه، لكن لا يدخل في ملك الغاصب؛ إذ لو دخل لبطل

ملك المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبراً لما فات؛ إذ لا جبر بدون الفوات، وما ثبت شرطاً لحكم شرعي يكون حسناً بحسنه، وإن قبح في نفسه، ويعتبر مقدماً عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط، فزوال ملك الأصل مقتضى، وملك البدل مترب عليه.

ولما كان زوال الملك ضرورياً لم يتحقق في الزوائد المنفصلة التي لا تبعية لها كالولد، وذلك أن الملك شرط للقضاء بالقيمة، والولد غير مضمون بالقيمة فليس يتبع، فلا يثبت فيه الملك، بخلاف الزوائد المتصلة والكسب، فإنه تبع محض يثبت بثبوت الأصل.

حق المدبر، وهو استحقاق الحرية^(١).

ثم أجاب بجواب آخر، وهو قوله: (أو هو في مقابلة ملك اليد)^(٢) فلما كان ضمان المدبر في مقابلة إزالة ملك اليد فلا يرد الإشكال المذكور.

ثم أجاب عن استياء الكفار بقوله: (وأما الاستياء فإنما نهي لعصمة أموالنا، وهي غير ثابتة في زعمهم، أو هي ثابتة ما دام محراً، وقد زال، فسقط النهي في حق الدنيا)^(٣) أما في حق الآخرة فلا حتى يكون

(١) قوله: (لكن لا يدخل في ملك الغاصب) يعني أن ملك المدبر يتحمل الزوال، وإن لم يتحمل الانتقال فها هنا قد زال من غير دخول في ملك الغاصب، كالوقف يخرج عن ملك الواقف، ولا يدخل في ملك الموقوف عليه.

(٢) قوله: (أو هو) أي ضمان المدبر في مقابلة ملك اليد يعني أن الضمان في الغصب في مقابلة العين؛ لأن المقصود والمضمون الأصلي الواجب الرد والمتصوم إلا أنه عدل عن ذلك في المدبر لتعذر انعدام الملك في العين فجعل بدلاً عن التقصان الذي حل بيده كضمان العتق يجعل بدلاً عن العين عند احتمال إيجاد شرطه أعني تملك العين كما في القن، ولا يجعل بدلاً عنه عند عدمه كالمدبر وأم الولد.

(٣) قوله: (وأما الاستياء) يعني لا نسلم أنه لا دليل على كون الاستياء منهياً عنه لغيره، فإن الإجماع على ثبوت الملك بالاستياء على المال المباح وعلى الصيد دليل على أن النهي عنه لغيره، وهو عصمة المحل أعني كون الشيء محرم التعرض محضاً لحق الشرع أو لحق العبد.

وعصمة أموالنا غير ثابتة في زعمهم؛ لأنهم يعتقدون إياحتها وتملكها بالاستياء، فكانوا في حق الخطاب بثبوت عصمة أموالنا بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن النبي عليه الصلاة والسلام، فيكون استياؤهم عليها كاستيائهما على الصيد.

آثماً مُؤاخذًا به.

وأجاب عن سفر المعصية بقوله: (وسفر المعصية قبيح لمحاوره)^(١) على ما بيناه من قبل.

(١) قوله: (وسفر المعصية) ليس بمنهي عنه لذاته، ولا لجزئه، بل لمحاوره على ما سبق.

[حكم الضد في الأمر والنهي]

(فصلٌ: اختلفوا في الأمر والنهي: هل هما حكم في الضد أم لا؟^(١))

(١) قوله: (فصل اختلفوا) في أن الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده وبالعكس، وليس الخلاف في المفهومين للقطع بأن مفهوم الأمر بالشيء مخالف لمفهوم النهي عن ضده، ولا في اللفظين؛ للقطع بأن صيغة الأمر افعل وصيغة النهي لا تفعل. وإنما الخلاف في أن الشيء المعين إذا أمر به، فهل هو نهي عن الشيء المضاد له؟ فقيل: إنه ليس نفس النهي عن ضده، ولا متضمنا له عقلاً.

وقيل: نفسه.

وقيل: يتضمنه.

ثم اقتصر قوم على هذا.

وقال آخرون: إن النهي عن الشيء نفس الأمر بضده.

وقيل: يتضمنه.

ثم اختلف القائلون بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده: فمنهم من عمد القول في أمر الوجوب والندب، فجعلهما نهياً عن الضد تحريماً وتتنزيهاً.

ومنهم من خصص أمر الوجوب فجعله نهياً عن الضد تحريماً دون الندب.

ومنهم من خصص الحكم بما إذا اتحد الضد كالحركة والسكنون.

ومنهم من قال: إنه عند التعدد يكون نهياً عن واحد غير معين إلى غير ذلك من الأقوایل على ما بين في الكتب المبسوطة.

والمحترر عند المصنف رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى: أن ضد المأمور به إن كان مفتوحاً للمقصود يكون حراماً، وإلا كان مكروراً، وكذا عدم ضد المنهي عنه مثلاً إذا تعين زمان وجوب المأمور به، فالضد المفوت له يكون حراماً في ذلك الزمان ساء اتحد أو تعدد حتى لو أمر بالخروج عن الدار فبأي ضد يشتغل من القيام والقعود والاضطجاع في الدار يكون حراماً لفوات المأمور به.

والصحيح أنه إن فوت المقصود بالأمر يحرم، وإن فوت عدمه المقصود بالنهي يحب، وإن لم يفوت، فالأمر يقتضي كراحته، والنهي كونه سنة مؤكدة).

يعني إذا أمر بالشيء، فضد ذلك الشيء إن فوت المقصود بالأمر، ففعل الصد يكون حراماً.

وإن لم يفوته يكون فعله مكروهاً.

وإذا نهى عن الشيء، فعدم صدده إن فوت المقصود بالنهي، ففعل الصد يكون واجباً، وإن لم يفوته ففعله يكون سنة مؤكدة.

فالحاصل: أنه إن وجد شرائط التناقض بين الضدين فوجوب أحدهما يوجب حرمة الآخر، وحرمة أحدهما توجب وجوب الآخر (لأنه لما لم يقصد الصد لا يعتبر إلا من حيث يفوت المقصود، فيكون هذا القدر مقتضى الأمر والنهي، وإذا لم يفوت المقصود نقول بكراحتة، وكونه سنة مؤكدة، ملاحظة لظاهر الأمر والنهي).

فإن مشابهة النهي عنه توجب الكراهة، ومشابهة المأمور به توجب الندب، وكونه سنة مؤكدة (فقوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتَمُنَ﴾) - وهو في معنى النهي - يقتضي وجوب الإظهار، والأمر بالتربيص يقتضي

حرمة التزوج^(١).

(١) قوله: (وهو في معنى النهي) يعني أن قوله: ﴿ولَا يحل لهنَّ أَنْ يَكْتَمِنُ﴾ وإن كان ظاهره إخباراً عن عدم حل الكتمان إلا أنه في المعنى نهي عن الكتمان، فيقتضي وجوب الإظهار لئلا يفوت عدم الكتمان المقصود بالنهي، وقوله تعالى: ﴿وَالْمُطْلَقَاتِ يَتَرَبَّصُنَ﴾ في معنى الأمر أي ليترخصن أي يكشفن، ويحبسن أنفسهن عن نكاح آخر ووطء آخر فيقتضي حرمة التزوج لكونه مفوتاً للتراخيص، والنهي عن عزم عقدة النكاح يقتضي وجوب الكف عن التزوج، وهذا أيضاً تفريع على أن النهي عن الشيء يقتضي وجوب ضده المفوت له كالأول إلا أن فيه بحثاً، وهو أن المعتدة إذا تزوجت بزوج آخر ووطئها وفرق القاضي بينهما يجب عليها عدة أخرى وتحتسب ما ترى من الإقراء من العدتين.

وعند الشافعي - رَحْمَةُ اللهِ تَعَالَى - يجب عليها استئناف العدة بعد انقضاء الأولى؛ لأنها مأمورة بالكف، وذكر المدة تقدير للركن الذي هو الكف كتقدير الصوم إلى الليل، ولا يتصور كفان من شخص واحد في مدة واحدة كأداء صومين في يوم واحد.

فأجاب عنه بأن المقصود بالأمر بالعدة ليس هو الكف، بل هو المحرمات من النكاح والخروج والجماع؛ لأنها كانت ثابتة حال النكاح، والطلاق شرع لإزالتها إلا أن الشرع أخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب إلى انقضاء المدة إذ لو كان المقصود هو الكف لما كان الخروج أو النكاح حراماً في نفسه، فلو تحقق ينبغي أن لا يأثم إلا إثم ترك الكف لا إثم الخروج والجماع، ولما كان المقصود هو الحرمات والتزوك تدخلت العدتان؛ إذ لا امتناع في اجتماع الحرمات فيجوز أن تثبت حرمة الخروج والتزوج مؤجلة إلى انقضاء مدة الإقراء، ولهذا سمي الله تعالى العدة أجلاً، والأجال إذا اجتمعت على واحد أو لواحد انقضت مدة واحدة كما في الديون، بخلاف الصوم، فإن الكف ركنه المقصود بالأمر، ولا يتصور انتصاف الشيء في زمان واحد بفعلين متجلانسين كجلوسين.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْزِمُوا عَقْدَ النِّكَاحِ﴾ يقتضي الأمر بالكف، لكنه غير مقصود، فيجري التداخل في العدة، بخلاف الصوم؛ فإن الكف ركنه، وهو مقصود.

(وأما المأمور بالقيام في الصلاة إذا قعد، ثم قام، لا تبطل، لكنه يكره^(١).)

والمحرم لما نهي عن لبس المخيط، كان لبس الإزار والرداء سنة^(٢).

(١) قوله: (والمأمور بالقيام) تفريع على أن ضد المأمور به إذا لم يفوته كان مكروراً لا حراماً، فإن قعود المصلي لا يفوته القيام المأمور به لجواز أن يعود إليه لعدم تعين الزمان حتى لو كان القيام مأموراً به في زمان بعينه حرم القعود فيه. وقوله: (لا يبطل) معناه لا يفسد؛ لأن عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب؛ لأن ترك الواجب يفسد الصلاة ولا يبطلها.

(٢) قوله: (المُحْرَم) تفريع على أن عدم ضد المنهي عنه إذا لم يفوته كان مندوباً لا واجباً، فإن المحرم منهي عن لبس المخيط مدة إحرامه، وعدم ضد المخيط يعني عدم لبس الرداء والإزار ليس بمفوت للمقصود بالمنهي يعني ترك لبس المخيط؛ لجواز أن لا يلبس المخيط ولا شيئاً من الرداء والإزار، فيكون لبس الرداء والإزار سنة لا واجباً.

لا يقال: ضد لبس المخيط تركه أعم من أن يلبس شيئاً آخر، أو لا عدم الترك مفوت للمقصود بالمنهي ضرورة.

لأننا نقول هذا مبني على اعتباراتهم من أن ضد القيام هو القعود والاضطجاع ونحوهما لا ترك القيام فضد لبس المخيط، هو لبس غير المخيط وهو الموافق لإصلاح المتكلمين من أن الضد يكون وجودياً.

والسجود على النجس لا يفسد عند أبي يوسف؛ لأنّه لا يفوّت المقصود، حتّى إذا أعاده على الطاهر يجوز.

وعند هما: يفسد؛ لأنّه يصير مستعملاً للنجس في عمل هو فرض، والتطهير عن النجاسة في الأركان فرض دائم، فيصير ضده مفوتاً^(١).

فهذه المسائل تفریعات على ما ذكر من الأصل، وبعد معرفة أحكام الأصل معرفة هذه الفروع تكون سهلة، إنّه المسهل لكل عسير.

(١) قوله: (والسجود) تفریع على أصلين مما سبق، وذلك أن السجود على الطاهر مأمور به، فإذا سجد على النجس لا يكون مفوتاً للمأمور به؛ لجواز أن يسجد بعد ذلك على الطاهر، فتجوز ولا تفسد الصلاة عند أبي يوسف رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى.

وعند هما: تفسد بناء على أنه مأمور به بدوام التطهير في جميع الأركان، فاستعمال النجس في عمل هو فرض في وقت ما يكون مفوتاً للمقصود بالأمر، وإنما قال: (في عمل هو فرض) إشارة إلى أنه لو وضع اليدين أو الركبتين على موضع نجس لا تفسد صلاته، خلافاً لزفر، وذلك لأنّ وضع اليدين أو الركبتين ليس بفرض، فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع، وهو لا يفسد.

وتحقيق ذلك: أنه إنما يصير مستعملاً للنجس إذا كان حاملاً للنجاسة تحقيقاً، وهو ظاهر، أو تقديرأً كما إذا كان في مكان وضع الوجه نجس، فإن النجاسة تصير وصفاً للوجه باعتبار أن اتصاله بالأرض ولصوقة بها فرض لازم، فيصير ما هو صفة للأرض صفة له، بخلاف ما إذا ما لم يكن اللصوقة لازماً، فإنه لا يقوى هذه القوة.

ثم لا يخفى لطف الإيهام في قوله إنه المسهل لكل عسير.

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
٤	مقدمة
٥	حروف المعاني
١٠	أولاً: حروف العطف
١١	- واو العطف
٢٦	ثانياً: حروف الجر
٣٧	ثالثاً: أسماء الظرف
٥٣	ال التقسيم الثالث تقسيم اللفظ باعتبار ظهور المعنى وخفائه
٥٥	أولاً: تقسيم اللفظ باعتبار ظهور المعنى
٥٧	القسم الأول: الظاهر
٦٠	القسم الثاني: النص
٦٥	القسم الثالث: المفسّر
٧٠	القسم الرابع: المحكم
٧٤	أثر التفاوت بين الأقسام السابقة بتقديم أقواها عند التعارض
٧٨	ثانياً: تقسيم اللفظ باعتبار خفاء المعنى
٧٩	القسم الأول: الخفي
٨٤	القسم الثاني: المشكّل
٨٩	القسم الثالث: المجمل
٩٦	القسم الرابع: المتشابه
١١٤	ال التقسيم الرابع تقسيم اللفظ باعتبار كيفية دلالته على المعنى
١١٦	القسم الأول: دلالة العبارة
١١٩	القسم الثاني: دلالة الإشارة
١٢٣	القسم الثالث: دلالة النص
١٣٥	القسم الرابع: دلالة الاقتضاء
١٤٠	مفهوم المخالفة وأقسامه
١٤٥	مجال مفهوم المخالفة عند الحنفية
١٥٨	تقسيم اللفظ باعتبار إفادته الحكم الشرعي إلى: خبر وإنشاء
١٥٩	القسم الأول: الخبر

القسم الثاني: الإنشاء ١٦٠
القسم الأول: الأمر ١٦١
دلالة الأمر المطلق على الوجوب ١٦٥
ورود الأمر بعد الحظر ١٨٥
الأمر المطلق من حيث إفادته للفور أو التراخي ١٩٧
القسم الثاني: النهي ٢١٦
الدراسة النصية من كتاب التوضيح لمن التنقيح ٢٢٥
[الأمر بعد الحظر] ٢٢٦
[إذا أريد بالأمر الإباحة أو الندب] ٢٢٧
[إفادة الأمر المطلق للتكرار] ٢٣٤
[الأداء والقضاء] ٢٣٩
[أقسام الأداء]: ٢٥٠
[أقسام القضاء]: ٢٥٣
[التكليف بما لا يطاق] ٢٧٢
[تقسيم المأمور به إلى: مطلق ومؤقت باعتبار الوقت] ٢٨٦
[تکلیف الکفار بفروع الشریعة] ٣٢٠
[النهي عن الحسیات والشرعیات] ٣٢٦
[حكم الصد في الأمر والنهي] ٣٥٣
فهرس الموضوعات ٣٥٨