



**T. C.**

**ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI**

**MEHMED EMİN EL-ÜSKÜDÂRÎ'NİN  
“NADRATÜ'L-ENZÂR FÎ ŞERHİ'L-MENÂR”  
ADLI ESERİNİN TAHKİKİ**

**(DOKTORA TEZİ)**

**ÖMER TÜRKMEN**

**BURSA - 2017**



T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

MEHMED EMİN EL-ÜSKÜDÂRÎ'NİN “NADRATÜ'L-  
ENZÂR FÎ ŞERHİ'L-MENÂR” ADLI ESERİNİN TAHKİKİ

(DOKTORA TEZİ)

Ömer TÜRKMEN

Danışman:

Prof. Dr. Ali KAYA

BURSA - 2017

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı'nda 711323010 numaralı **ÖMER TÜRKMEN**'in hazırladığı “**NADRATÜ’L-ENZAR FÎ ŞERHİ’L-MENÂR**” konulu Doktora Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 10./02/ 2017 günü 10.00 - 12.00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının ..... (başarılı/başarısız) olduğuna ..... (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.



Üye

(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Ali Kaya  
Uludağ Üniversitesi



Üye

Prof. Dr. Recep Cici  
Uludağ Üniversitesi



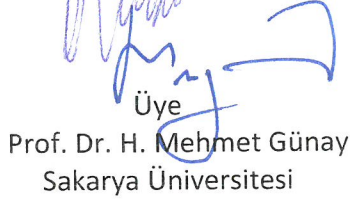
Üye

Prof. Dr. Adem Apak  
Uludağ Üniversitesi



Üye

Prof. Dr. Şamil Dağcı  
Ankara Üniversitesi



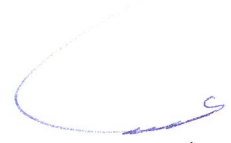
Üye

Prof. Dr. H. Mehmet Günay  
Sakarya Üniversitesi

10./02/ 2017

## YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduđum “NADRATÜ’L-ENZÂR FÎ ŞERHİ’L-MENÂR” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntılarının kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiđine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.



Tarih ve İmza

14/02/2017

**Adı Soyadı:** ÖMER TÜRKMEN  
**Öğrenci No:** 711323010  
**Anabilim Dalı:** TEMEL İSLAM BİLİMLERİ  
**Programı:** DOKTORA  
**Statüsü:**  Y.Lisans  Doktora



**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU**

**ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA**

Tarih: 18/01/2017

Tez Başlığı / Konusu: NADRATÜ'L-ENZÂR FÎ ŞERHİ'L-MENÂR

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam ...640. sayfalık kısmına ilişkin, ...18/01/2017.. tarihinde şahsım tarafından ..... adlı intihal tespit programından (Turnitin)\* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 0-24.. 'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

18/01/2017

**Adı Soyadı:** ÖMER TÜRKMEN  
**Öğrenci No:** 711323010  
**Anabilim Dalı:** TEMEL İSLAM BİLİMLERİ  
**Programı:** DOKTORA  
**Statüsü:**  Y.Lisans  Doktora

**Danışman**  
**Prof. Dr. Ali Kaya**

## ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Ömer Türkmen
Üniversite	: Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı	: İslam Hukuku
Tezin Niteliği	: Doktora Tezi
Sayfa Sayısı	: ivx + 640
Mezuniyet Tarihi	: .... / .... / 20...
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Ali Kaya

### MEHMED EMİN EL-ÜSKÜDÂRÎ'NİN “NADRATÜ'L-ENZÂR FÎ ŞERHİ'L-MENÂR” ADLI ESERİNİN TAHKİKİ

Mehmed Emîn el-Üsküdârî'nin hayatını ve Türkiye kütüphanelerinde yazma halde bulunan *Nadratü'l-Enzâr fî Şerhi'l-Menâr* adlı eserini konu edinen bu çalışma bir giriş, iki bölüm ve tahkikli metin kısımlarından oluşmaktadır.

Girişte, tezimizin amacını ve kapsamını anlattık. Birinci bölümde şerhi yapılan eserin asıl metni olan *Menâru'l-Envâr fî Usûli'l-Fıkh* eserinin müellifi Ebu'l-Berekât'ın, yaşadığı dönemi ve hayatını genel bir çerçeveye ele aldık ve Ebu'l-Berekât'ın eserini incelemeye çalıştık.

İkinci bölümde Kayserizâde Mehmed Emîn el-Üsküdârî'yi tanıtmayı amaçlayarak, hayatını bütün yönleriyle ele aldık. Ardından çalışmamıza konu olan eseri ve tahkik esnasında bağlı kaldığımız nüshaları tanıtmaya çalıştık ve tahkik esnasında uygulamış olduğumuz metodu açıkladık.

Tahkikli metin kısmında ise eserin üç farklı nüshasını karşılaştırarak edisyon kritiğinin hakkını vermeye çalıştık.

#### **Anahtar Sözcükler:**

**Mehmed Emîn el-Üsküdârî, Nadratü'l-Enzâr Fî Şerhi'l-Menâr, İslam Hukuku, Usûlü'l-Fıkh**

## ABSTRACT

Name and Surname : Ömer Türkmen  
University : Uludag University  
Institution : Social Science Institution  
Field : Temel İslam Bilimleri  
Branch : İslam Hukuku  
Degree Awarded : PhD  
Page Number : ivx + 640  
Degree Date : .... / .... / 20...  
Supervisor : Prof. Dr. Ali Kaya

### CRITICAL EDITION OF NADHRAT AL ANZAR FI ŞARH AL MANAR

This study on the life of Mehmed Amin Al Uskudari and his work “Nadhrat al Anzar fi Sharh al Manar” consists of introduction and two main chapters:

The introduction gives purpose, scope and significance of the study.

The first chapter gives information about life of Nasafi -the writer of “Manar al Anvar fi Usul al Fıkh”- and describes the political, social, scientific and religious events and developments of the period when Nasafi lived in and end of chapter studied work of Nasafi.

The second chapter describes all details of Uskudari’s life, introduces personality, teachers, students, books of him and political, social, scientific events and developments in the period when he lived in. And in this chapter introduces book and book’s copies of Uskudari and analyzed Nadrath al Anzar fi Sharh al Manar in different aspects and recounted the method i had applied.

In the chapter of the text constructed a correct text of the book by following the rules of edition criticism.

### Keywords:

**Mehmed Amin Al Uskudari, Nadrath al Anzar fi Sharh al Manar, Manar al Anvar fi Usul al Fıkh, Nasafi**

## ÖNSÖZ

Tezimiz; Kayserizâde diye tanınan Mehmed Emîn el-Üsküdârî el-Hanefî'ye ait olan *Nadratü'l-Enzâr fî Şerhi'l-Menâr* adlı eserin tahkîk ve tahlîl çalışmasıdır.

Eser, Hanefî usûlünün konu ve bablarının tümünü kapsayan, fıkıh usûlü alanında Hanefîyye (Fukaha) Metodu ile yazılmış güçlü bir şerhtir.

Mehmed Emîn el-Üsküdârî eserinde çoğunlukla, şerh ibareleri ve metnin içiçe olduğu, şârihin ve müellifin sözlerinin tek bir ağızdan çıkmışçasına birbirinden ayırt edilemediği, şerh-i memzûc dediğimiz metodu kullanmıştır.

Birinci bölümde; *Menâru'l-Envâr fî Usûli'l-Fıkıh* müellifi Ebu'l-Berekât Hâfîzuddîn en-Nesefî'nin, yaşadığı dönem ve hayatı genel bir çerçevede verilmeye çalışılarak; ismi, nesebi, künyesi, hocaları ve talebeleri, ilmî eserleri ve vefatı ele alınmıştır. Ayrıca üzerine çeşitli çalışmalar yapılmış olan *Menâru'l-Envâr fî Usûli'l-Fıkıh* adlı eseri incelemek maksadı ile öncelikle eser hakkındaki genel bilgiler verildikten sonra müellifine aidiyeti kanıtlanmaya çalışılmıştır. Ardından müellifin telif esnasındaki metodu ve yararlandığı kaynaklar zikredilmiştir. Eserin bilimsel değeri ve eser üzerinde yapılmış çeşitli çalışmalar da anlatılarak bu bölüm tamamlanmıştır.

İkinci bölümde; tahkîk çalışmamızın konusunu teşkil eden *Nadratü'l-Enzâr fî Şerhi'l-Menâr* adlı eserin müellifinin yaşadığı dönemdeki siyasî ve ilmî duruma genel bir bakış, hayatı, ilmî şahsiyeti, ilmî eserleri ve vefatı ile el-Üsküdârî tanıtılmaktadır. Ardından *Nadratü'l-Enzâr fî Şerhi'l-Menâr* adlı eser, ilk bölümde tahlîl edilen *Menâru'l-Envâr fî Usûli'l-Fıkıh* ile aynı usûlde incelenmiştir. İlâveten eseri tahkîk esnasında bağlı kaldığımız nüshaların vasıfları ve tahkîk esnasında uygulamış olduğumuz metot da bölümün sonuna eklenmiştir.

Çalışmamız, niteliklerini ayrı ayrı incelediğimiz üç nüshadan tahkîk olunmuştur.

Tahkîk kısmı ise tahkîk edilen eserden ibarettir.



Eserin kendisinin fayda verdiđi gibi yapmıř olduđumuz bu tahkik çalıřmasının da faydalı olması Allah'tan niyazımızdır. Muhakkak ki O cömert ve kerem sahibidir. Salat ve selam Peygamberimiz Muhammed (s.a.v.)'e, onun âl ve ashabının üzerine olsun.

Nihayet tez danışmanım Prof. Dr. Ali Kaya başta olmak üzere katkısı bulunan herkese kalbî teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim.



## İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
YEMİN METNİ .....	iii
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU .....	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT .....	vi
ÖNSÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER .....	ix
KISALTMALAR .....	xiii
GİRİŞ .....	1
I. ARAŞTIRMANIN AMACI VE KAPSAMI.....	1
II. ARAŞTIRMA PLANI .....	5

## BİRİNCİ BÖLÜM

### NESEFÎ'NİN HAYATI, YAŞADIĞI DÖNEMİN ÖZELLİKLERİ

#### VE“MENÂRU'L-ENVÂR FÎ USÛLÎ'L-FIKİH” ADLI ESERİNİN TAHLİLİ

I. NESEFÎ'NİN YAŞADIĞI ÇEVRE VE SİYASÎ ORTAM.....	7
II. HAYATI.....	8
A. DOĞUMU, İSMİ, KÜNYESİ VE NESEBİ .....	8
B. NESEFÎ VEYA NAHŞEBÎ KÜNYESİYLE ANILAN DİĞER ÂLİMLER .....	8
C. İLMÎ ŞAHSİYETİ.....	10
D. HOCALARI .....	11
1. Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Abdüsettâr el-Kerderî.....	11
2. Bedreddîn Hâherzâde el-Kerderî .....	12
3. Hamîdüddîn ed-Darîr .....	12
E. TALEBELERİ .....	13

1. Muzafferuddîn İbnu's-Sââtî .....	13
2. Hüsâmeddîn Hüseyin b. Ali es-Siğnâkî .....	13
<b>III. VEFATI</b> .....	<b>14</b>
<b>IV. ESERLERİ</b> .....	<b>14</b>
<b>A. FIKİH USULÜ ALANINDAKİ ESERLERİ</b> .....	<b>14</b>
1. Menâru'l-Envâr fî Usûli'l-Fıkıh.....	14
2. Keşfü'l-Esrâr fî Şerhi Menâri'l-Envâr .....	15
3. el-Müntehab fî Usûli'l-Mezheb .....	15
<b>B. FURÛ-İ FIKİH ALANINDAKİ ESERLERİ</b> .....	<b>15</b>
1. el-Vâfi .....	15
2. el-Kâfi fî Şerhi'l-Vâfi.....	16
3. Kenzü'd-Dekâik fî Furû-i Fıkıh'l-Hanefî .....	16
4. el-Musaffâ fî Şerhi'l-Manzûme .....	16
5. el-Mustesfâ fî Şerhi'l-Fıkıh'n-Nâfi' .....	17
6. el-Mustevfâ fî'l-Furû' .....	17
7. Şerhu'l-Hidâye.....	17
<b>C. TEFSİR ALANINDAKİ ESERİ</b> .....	<b>17</b>
1. Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl: .....	17
<b>D. KELAM ALANINDAKİ ESERLERİ</b> .....	<b>18</b>
1. Umdetu'l-Akâid.....	18
2. el-İ'timâd fî'l-İ'tikâd / Şerhu'l-Umde fî Akâidetü Ehli's-Sünne .....	18
<b>E. DİĞER ESERLERİ</b> .....	<b>18</b>
Fedailu'l-Â'mâl.....	18
<b>V. “MENÂRU'L-ENVÂR FÎ USÛLİ'L-FIKİH” ADLI ESERİN TAHLİLİ</b> .....	<b>19</b>
<b>A. ESERİN ADI</b> .....	<b>19</b>
<b>B. EBU'L-BEREKÂT EN-NESEFÎ'YE AİDİYETİ</b> .....	<b>19</b>
<b>C. YAZILIŞ SEBEBİ</b> .....	<b>19</b>
<b>D. METODU VE KULLANDIĞI KAYNAKLAR</b> .....	<b>20</b>
1. Metodu .....	20
2. Kullandığı Kaynaklar .....	20
<b>E. ESERİN BİLİMSEL DEĞERİ</b> .....	<b>21</b>

F. EL-MENÂR ÜZERİNE YAZILAN ŞERH, TALİK, MUHTASAR, TAHRİÇ, MANZUM VE TERCÜMELER .....	22
1. ŞERHLER.....	22
2. TALİKLER .....	29
3. MUHTASARLAR .....	29
4. TAHRİÇ.....	30
5. TERCÜMELER.....	30
a. Osmanlıca.....	30
b. Farsça .....	31
6. MANZUM TERCÜMELERİ .....	31

## İKİNCİ BÖLÜM

### MEHMED EMİN EL-ÜSKÜDÂRÎ'NİN HAYATI, YAŞADIĞI DÖNEMİN ÖZELLİKLERİ VE “NADRATÜ'L-ENZÂR FÎ ŞERHİ'L-MENÂR” ADLI ESERİN TAHLİLİ

<b>I. ÜSKÜDÂRÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEMİN SİYASİ VE İLMÎ ÖZELLİKLERİ.</b>	<b>32</b>
A. SİYASÎ HAYAT .....	32
B. İLMÎ HAYAT .....	35
<b>II. ÜSKÜDÂRÎ'NİN HAYATI.....</b>	<b>37</b>
A. DOĞUMU, İSMİ VE NESEBİ .....	37
B. İLMÎ ŞAHSİYETİ / TAHSİL, TEDRİS HAYATI.....	38
C. HOCALARI VE TALEBELERİ.....	39
D. FIKHÎ MEZHEBİ .....	40
E. VEFATI .....	40
<b>III. ESERLERİ.....</b>	<b>41</b>
A. FIKİH USÛLÜ VE (FURÛ-U FIKİH) FURÛ-İ FIKİH ALANINDAKİ ESERLERİ .....	42
B. TEFSİR ALANINDAKİ ESERLERİ.....	42
C. FELSEFE, KELAM VE MANTIK ALANINDAKİ ESERLERİ .....	43
D. ARAP DİLİ VE EDEBİYATI ALANINDAKİ ESERLERİ.....	44
E. İLM-İ FELEK ALANINDAKİ ESERLERİ.....	46

F. DİĞER ESERLERİ.....	46
<b>IV. “NADRATÜ’L-ENZÂR FÎ ŞERHİ’L-MENÂR” ADLI ESERİN TAHLİLİ... 47</b>	
A. ESERİN ADI.....	47
B. MEHMED EMİN EL-ÜSKÜDÂRÎ’YE AİDİYETİ.....	47
C. YAZILIŞ SEBEBİ.....	48
D. ESERİN İÇERİĞİ, METODU VE KAYNAKLARI .....	49
1. ESERİN İÇERİĞİ, METODU .....	49
2. KAYNAKLARI .....	51
E. ESERE AİT YAZMA NÜSHALARIN TANITIMI.....	52
1. BİRİNCİ NÜSHA; SÜLEYMANİYE KÜTÜPHANESİ KEMANKEŞ BÖLÜMÜ, 00107 ( ا ).....	53
2. İKİNCİ NÜSHA; SÜLEYMANİYE KÜTÜPHANESİ KEMANKEŞ BÖLÜMÜ, 00106 ( ب ).....	53
3. ÜÇÜNCÜ NÜSHA; SÜLEYMANİYE KÜTÜPHANESİ HASAN HÜSNÜ PAŞA BÖLÜMÜ, 00507 ( ج ) .....	54
<b>V. TAHKİKTE İZLENEN METOT .....</b>	<b>55</b>
<b>SONUÇ.....</b>	<b>58</b>
<b>EKLER: NÜSHA ÖRNEKLERİ .....</b>	<b>60</b>
<b>1. SÜLEYMANİYE KÜTÜPHANESİ, KEMANKEŞ BÖLÜMÜ – 00107,     1 VE 2. SAYFA ( ا ) .....</b>	<b>61</b>
<b>2. SÜLEYMANİYE KÜTÜPHANESİ, KEMANKEŞ BÖLÜMÜ – 00107,     SON SAYFA ( ا ).....</b>	<b>62</b>
<b>3. SÜLEYMANİYE KÜTÜPHANESİ, KEMANKEŞ BÖLÜMÜ – 00106,     1 VE 2. SAYFA ( ب ).....</b>	<b>63</b>
<b>4. SÜLEYMANİYE KÜTÜPHANESİ, KEMANKEŞ BÖLÜMÜ –     00106, SON SAYFA ( ب ).....</b>	<b>64</b>
<b>5. SÜLEYMANİYE KÜTÜPHANESİ, HASAN HÜSNÜ PAŞA BÖLÜMÜ –     00507, 1 VE 2. SAYFA ( ج ).....</b>	<b>65</b>
<b>6. SÜLEYMANİYE KÜTÜPHANESİ, HASAN HÜSNÜ PAŞA BÖLÜMÜ –     00507, SON SAYFA ( ج ) .....</b>	<b>66</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>67</b>

## KISALTMALAR

a.e.	: aynı eser/yer
a.g.e.	: adı geçen eser
b.	: bin
B.	: Basım
Bkz.	: Bakınız
C.	: cilt
çev.	: Çeviren
Der.	: Dergisi
<i>DİA</i>	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed. veya haz.	: Editör/yayına hazırlayan
h.	: hicrî
HSA.	: Hacı Selim Ağa
Ktp.	: Kütüphanesi
m.	: mîlâdî
nşr.	: neşreden
ö.	: ölümü
(r.a.)	: Rahimehullah
(s.a.v.)	: Sallallâhu aleyhi vesellem
s.	: Sayfa/sayfalar
ss.	: Sayfalar arası
thk.	: tahkîk
t.y.	: Basım tarihi yok
vr.	: varak
y.y.	: Basım yeri yok

## GİRİŞ

### I. ARAŞTIRMANIN AMACI VE KAPSAMI

İbn Haldûn Mukaddimesinde şöyle demektedir: “*Bil ki, şer’î ilimler içinde usûlü’l- fıkıh kıymeti en yüce, en üstün ve faydası en fazla olanıdır. Bu ilim (dinî) hükümlerin ve tekliflerin kaynağı olması bakımından şer’î delilleri tetkik eder. Esas şer’î deliller ise Kitap, yani Kur’an ile onu beyan eden sünnettir.*”<sup>1</sup>

İbn Haldûn ardından sözlerine şöyle devam eder: “*Bil ki şüphesiz bu fen (usûlü’l- fıkıh), bu ümmetin sonradan ortaya çıkardığı fenlerden biridir. Selef bu fenne ihtiyaç duymamıştı. Zira lafızlardan manalar çıkarmak için, kendilerinde bulunan lisan melekesinden daha fazlasına ihtiyaç yoktu. Özellikle dinî hükümlerin çıkarılmasında ihtiyaç duyulan kaidelerin pek çoğu da zaten onlardan alınmış ve öğrenilmişti. Sonra ilk dönem bitip selef zamanı geçmiş ve bütün ilimler bir sanat haline dönüşmüş (teknik bir mesele şeklini almış), fakihler ve müçtehitler hükümleri delillerden çıkarmak için sözü edilen esaslara ve kaidelere ihtiyaç duymuş ve başlı başına kaim olan bu fenni kaleme alarak, ona usûlü’l-fıkıh ismini vermişlerdir.*”<sup>2</sup>

Bu ilmin bu denli önemli olması hasebiyle İslâm’ın ilk asrından itibaren alimler ona ihtimamla yönelip, bu alanda pek çok eser telif etmiş ve çerçevesini aşağıda sunacağımız üç ayrı metot ortaya koymuşlardır.

**Mütakellimîn Metodu:** Bu metotta usûl kaideleri, delillerin ve burhanların gösterdiği şekilde vaz edilmiş, belirli bir mezhep lehine taassup gösterilmeksizin delillerin desteklediği kaideler tespit ve kabul edilmiştir. Ve bu kaidelerin tespitinde furû’u’l-fıkıhtan değil de furuî hükümlere hâkim asıllardan hareket edilerek bir usûl oluşturulmuştur. Zira bu metodun hedefi, usûl kaidelerinin uygulanması ya da kaideleri

<sup>1</sup> Veliyuddîn Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, (thk. Muhammed Abdullah Muhammed ed-Derviş), C. II, 1. B, Dar Yarub Kitabevi, Dımaşk, Suriye, 2004, s.199.

<sup>2</sup> İbn Haldûn, a.g.e., C.II, s. 201.

aşırı meyillere veya aklî delillere dayandırma olmayıp, kaideleri yeniden incelemek ve düzenlemektir.

Bu yolu izleyenler Şâfi, Malikî, Hanbelî, Zeydiyye ve İmamiye ulemasıdır. Bu metodun “Mütekellimîn Metodu” diye anılmasının başlıca sebebi, bu metoda göre yazan usûlcülerin büyük çoğunluğunun Kelam âlimi olmalarıdır. Ayrıca bu metodun ilk müellifinin İmam-ı Şafiî olmasından dolayı “Şafiiyye Metodu” olarak da isimlendirilmiştir.

Mütekellimin metodunun en önemli eserleri şunlardır:

- Kâdı Abdülcebbar el-Hemedânî’ye (ö. h. 415) ait, “*el-Umde*”
- Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ali el-Basrî el-Mu'tezilî’ye (ö. h. 436) ait “*El-Mu'temed*”dir.
- İmamü'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî eş-Şafiî’ye (ö. h. 478) ait, “*El-Burhan*”
- Ebu Hamîd Muhammed b. Muhammed el-Gazzalî eş-Şafiî’ye (ö. h. 505) ait, “*El-Mustasfa min İlmi'l-Usûl*”

**Hanefiyye Metodu:** Hanefiyye metodu usûlcüleri; kaideleri, fer’î konuların mezhep imamlarından nakledilen fikhî çözümlerini esas alarak tespit etmişlerdir. Bunun sebebi Hanefî mezhep imamlarının kendilerine, Şafiî’nin talebelerine bıraktığı gibi derli toplu kurallar bırakmamış olması, bunun yerine çok sayıda fikhî meseleye dair fer’î çözümler ve bu çözümleri dayandırdığı kurallar bırakmış olmasıdır. Dolayısıyla bu metodu esas alan âlimler pek çok fikhî meseleden, birbirine benzeyenleri bir araya getirerek usûl kurallarını oluşturmuşlardır. Hanefî ulema tarafından ortaya konmuş olan bu metoda “Hanefiyye Metodu” veya “Fukaha Metodu” denmektedir. Hanefiyye metodu ile yazılmış en önemli eserler şunlardır:

- Cessas diye bilinen Ebubekir Ahmed b. Ali er-Razî’ye (ö. h. 370) ait, “*El-Fusûl fi'l-Usûl*”,
- Ebu Zeyd Abdullah b. Amr ed-Debbusî’ye (ö. h. 430) ait, “*Takvîmu'l-Edille fi Usûli'l-Fıkah*”,



- Fahru'l-İslâm Ali b. Muhammed el-Pezdevî'ye (ö. h. 483) ait, "*Kenzu'l-Vusûl ilâ Mâ'rifeti'l-Usûl*",
- *Kenzu'l-Vusûl ilâ Mâ'rifeti'l-Usûl* adlı eserin Abdülaziz b. Ahmed el-Buharî'ye (ö. h. 730) ait olan "*Keşfu'l-Esrar*" isimli şerhidir.

Ardından "iki metodu birleştiren metot" diye isimlendirilecek yeni bir metot daha ortaya çıkmıştır. Bu metot, önceki iki metodun konularını bünyesinde barındırmakta, iki metodun da özelliklerini taşımaktadır. Malikî, Şafîî, Hanbelî, Ca'ferî ve Hanefî gibi farklı mezheplerden bazı âlimler bu yolu benimsemişlerdir.

Bu metodun en önemli eserleri ise şunlardır:

- İmam Muzafferuddin Ahmed b. Ali es-Saatî el-Hanefî'ye (ö. h. 649) ait olan, "*Usûl-u Pezdevî*" ile "*İhkam*"ı birleştiren "*Bediu'n-Nizami'l-Cami' Beyne Kitabi'l-Pezdevî ve'l-İhkâm*",
- Sadru's-Şeria Abdullah b. Mes'ud el-Hanefî'ye (ö. h. 747) ait olan "*et-Tenkîh*" ve şerhi "*et-Tavdîh*",
- Taceddin Abdülvehhab b. Ali es-Sübki eş-Şafîî'ye (ö. h. 771) ait olan "*Cem'ul-Cevâmi'*" ve diğer bazı kitaplardır.

Buraya kadar anlattıklarımızdan görüyoruz ki; ulemanın bahsettiğimiz üç metot ile telif ettikleri eserler ve gayret dolu çalışmaları, bu ilmî literatürü olabildiğince zenginleştirmelerine sebep olmuş ve bu durum bize en muhteşem şekilde yansımıştır.

Ebu'l-Berekât Hâfizuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî'ye (ö. h. 710) ait olan *Menâru'l-Envâr fî Usûli'l-Fıkıh* adlı eserden, usûlü'l-fıkıh literatüründeki kıymeti ve ilim ehli arasında gördüğü değer bakımından kısaca bahsedecek olursak; onun Osmanlı Devletinde yaygın bulunan şer'î medreselerde yıllarca ve hatta günümüze kadar gelen çeşitli eğitim programlarında zorunlu ders olarak okutulması, Hanefî usûlcülerinin elinden düşmeyip üzerine şerh, hâşiye ve tercüme türünden çalışmalar yapılması bu eseri Hanefiyye metodu ile yazılan eserler içindeki en önemli eser yapmaktadır.

Bu kitabın şerhleri arasında ise, Mehmed Emîn el-Üsküdârî tarafından yazılan *Nadratü'l-Enzâr fî Şerhi'l-Menâr* isimli eser, kitabın başka birçok şerhinin özetlendiği

eşsiz bir şerhtir. Musannif, bu duruma şerhin mukaddimesinde şu sözlerle işaret etmiştir:

“Bu, *el-Menâr* kitabına yapılmış birçok şerhi içine almış özlü, faydalı, özet bir şerhtir.”

Bizim de tahkîk için bu büyük eseri tercih etmemizin elbette bazı sebepleri vardır.

*Menâru'l-Envâr fî Usûli'l-Fıkıh* adlı eserin kendi alanındaki önemi, kabulü, âlimlerin onu kabul ile karşılaması, bu kitabın medrese programlarına alınıp âlimler tarafından tedris ettirilen usûl kitaplarından biri olmasına sebep olmuştur. Ebu'l-Berekât'ın, böylesine ilgi görmüş, fer'î meseleler üzerinden usûl kaidelerini oluşturan Fukaha metodu ile yazmış olduğu ve usûlcülerin bahsettiği tüm bab ve bahisleri kapsayan bu kitabın üzerinde şerh, hâşiye, talîk, muhtasar, tahriç, manzum ve tercüme türünden pek çok çalışma yapılmıştır.

Tahkîkini gerçekleştirdiğimiz *Nadratü'l-Enzâr fî Şerhi'l-Menâr* da *el-Menâr* üzerine yapılmış şerhler arasında; kapsamı, içeriği ve hacmi bakımından hoca ve talebelerin ihtiyaçlarını karşılayan çok değerli bir şerh çalışmasıdır. Kayserizâde Mehmed Emîn el-Üsküdârî'nin bizzat mukaddimesinde “Bu, kendinde pek çok şerhi toplayan faydalı ve kısa bir özettir.” sözünde kastettiği gibi birçok şerhin özeti kabilinden bir şerh olması ve pek çok fayda içermesi sebebiyle bu eserin en az şerhi yapılmış metnin aslı kadar değer görmesi ve hakettiği bilimsel zirvede bulunması gerektiği kanaatindeyiz. Nitekim bu eserin, tüm ilgililerin nezdinde önemli bir yere sahip olduğunu da görmekteyiz.

Pek çok değerli eserin yazma eser halinde kalıp gün yüzüne çıkarılmamış olması tüm bilim dünyasını ilgilendiren, üzerinde çalışılması gereken geniş bir alandır. Bu açıdan tahkîk ilmi, muhakkikin birçok ilimle meşgul olmasına, birçok sayfa çevirmesine, matbû ya da mahtut pek çok eseri incelemesine ve birçok âlimi tanınmasına vesile olmaktadır ki, bu aynı zamanda İslâm ulemasının mirasına hizmet etmek anlamına gelmektedir. Özellikle Hanefî mezhebine ait usûl eserlerinin pek çoğunun tahkîk edilmemiş olduğunu görüyoruz ki bizi bu çalışmaya sevk eden asıl sebep, bu

alanda telif edilmiş ve çokça değer görmüş bu eserin ihyasında katkı sahibi olma isteğimizdir.

Ayrıca şerhlerin, şerh edilen ana metnin kapalılıklarını açıklaması, sorunlarını çözmesi, ibarelerini inceleyip sistemleştirmesi, kaidelerini çıkarması ve mezhebe muhalif bazı görüşleri zikredip bunları def etmenin yollarını göstermesi gibi meziyetlerinin bulunması ve Mehmed Emîn el-Üsküdârî'nin şerhin sağladığı faydaların tümünü eserinde ortaya koyması bizi bu eseri seçmeye sevk eden bir başka sebeptir.

Çalışmamızı gerçekleştirirken, aksi görüşleri def etmede ve usûlden fer'î meseleleri çıkarmada Üsküdârî'nin bilimsel şerh etme yeteneğini beyan etmeyi; müellifin çokça bilinmeyen, yeterli ilgi ve incelemeye tabi tutulmamış, mahtut haldeki eserlerinden yalnızca biri olan, fakat gömülü bir hazine değerindeki bu eserini gün yüzüne çıkarıp, müellifi usûl âlimleri arasında hakkı olan yere koymayı ve onun ilmî derinliğinin tanınmasına vesile olmayı amaçlamaktayız.

Tüm bu saydığımız sebepler bizi bu eseri tahkîk etmeye sevk etmiştir.

## II. ARAŞTIRMA PLANI

Araştırmamız, tahlîl ve tahkîk olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır.

Tahkîk kısmı, üç ayrı nüsha üzerinden çalışarak gün yüzüne çıkardığımız metnin tamamını içermekte; tahlîl kısmı ise aşağıda kapsamından bahsedeceğimiz dört bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde Ebu'l-Berekât Hâfizuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmud En-Nesefî'nin yaşadığı döneme genel bir bakış ile hayatı ele alınmıştır. Mehmed Emîn el-Üsküdârî'nin çalışmamıza konu olan *Nadrâtü'l-Enzâr fî Şerhi'l-Menâr* isimli şerhi, *el-Menâr* üzerine yapılan çalışmalardan biri olması hasebiyle, bu bölümde öncelikle onun müellifi Ebu'l-Berekât Hâfizuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî'yi tanıtmayı amaçlayarak Nesefî'nin doğumu, yaşadığı dönem, ismi, nesebi, ilmî şahsiyeti, hocaları ve talebeleri, vefatı ve eserlerini ele aldık. Ardından *Menâru'l-Envâr fî Usûli'l-Fıkıh* adlı eserin tahliline geçilmiştir. Bu bağlamda öncelikle kitabın adı ve yazara âidiyetinin sıhhatinden bahsederek eserle ilgili genel bilgiler verdikten sonra, eserin yazılış sebebini anlattık. Müellifin kitapta izlemiş olduğu metodu ile ilgili tespitlerimizi

sunduk ve kitabın ilmî deęeri ile ilgili bir deęerlendirmede bulunduk. Son olarak, *el-Menâr* üzerine yazılmıř řerh, talik, muhtasar, tahriç, manzum ve tercüme eserleri tanıttık.

İkinci bölümde Mehmed Emîn el-Üsküdârî'nin yaşadığı döneme genel bir bakış ve hayatı ele alınmış, hemen ardından *Nadratü'l-Enzâr fi Şerhi'l-Menâr* adlı eserin tahliline geçilmiştir. Bu bölümde öncelikle tahkikini yaptığımız eserin müellifi Mehmed Emîn el-Üsküdârî hakkında detaylı bilgiler vermeyi amaçlayarak yaşadığı dönemi siyasî ve ilmî açılardan ele alarak açıkladık. Hayatı ile ilgili, doğumu, ismi, nesebi, ilmî şahsiyetinden bahsederek genel bir çerçeve sunmaya çalıştıktan sonra yetişmesine etki eden hocaları, talebeleri, fikhî mezhebi, vefatı ve ilmî eserleri hakkında bilgi vererek müellifi her yönüyle tanıtmayı amaçladık. *Nadratü'l-Enzâr fi Şerhi'l-Menâr* adlı eserin tahliline gelince ilk bölümde izlediğimiz metodu bu bölümde de uygulayarak önce kitabın adı ve müellifine âidiyetini açıkladık. Eserin yazım nedenlerini açıklayarak müellifin eseri oluştururken kullanmış olduğu kaynakları, eserin içeriğini ve müellifin metodunu anlattık. Sonra bu eseri tahkik ederken baęlı kaldığımız nüshaların niteliklerini tanıtp, tahkik esnasında uyguladığımız metodu açıkladık. Bölümün sonunda eserin el yazması nüshalarından örnekler sunduk.

Son olarak çalışmamızın ana gövdesini oluşturan metin tenkidine geçtik. Bu bölümde *Nadratü'l-Enzâr fi Şerhi'l-Menâr* adlı eserin, edisyon kritik kurallarına dikkat ederek sağlam bir metnini oluşturmaya çalıştık.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### NESEFÎ'NİN HAYATI, YAŞADIĞI DÖNEMİN ÖZELLİKLERİ VE“MENÂRU'L-ENVÂR FÎ USÛLİ'L-FIKİH” ADLI ESERİNİN TAHLİLİ

#### I. NESEFÎ'NİN YAŞADIĞI ÇEVRE VE SİYASÎ ORTAM

Ebu'l-Berekât Hâfizuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî Özbekistan toprakları içerisinde Buhara yakınlarındaki Nesef şehrinde doğmuştur. Nesef şehrinin en önemli özelliklerinden birisi önemli bir ilim ve kültür merkezi olmasıdır. Böyle bir şehirde doğup büyümesi Ebu'l-Berekât'ın ilmî şahsiyetinin oluşumuna olumlu katkıda bulunmuştur.

Fakat Nesefî'nin şahsiyetinin oluşmasındaki tek etkenin Nesef şehrinin bilimsel ve kültürel atmosferi olduğunu söylemek doğru olmaz. Çünkü o buradaki tahsilini tamamlayıp, daha ileri düzeyde bir eğitim görmek amacıyla Moğolların ilk işgal ve talan ettiği şehir Buhara'ya geçmiştir.<sup>3</sup> Fakat dönemin siyasî olayları sebebiyle Buhara'da uzun müddet kalamadığı görülmektedir. Mâverâünnehir bölgesinde ortaya çıkan ve etkileri Ebu'l-Berekât'ın tüm hayatı boyunca sürececek olan önemli olayların başında gelen Moğol istilâları sırasında, Nesefî'nin ilim kesbetmek kastıyla gittiği Buhara şehri 671(1273) yılında iki rakip Moğol hanının yağma ve katliamına uğramıştır. Şehir bazı tarihçilerin belirttiğine göre yedi yıl boyunca ıssız ve harabe halinde kalmıştı.

*“Tarihin tanık olduğu en trajik hadisenin yaralarını sahip olduğu konum ve deneyimler sayesinde kısa bir sürede sarmayı başaran Buhara, Ögedey Han devrinde bilimsel, kültürel ve ekonomik faaliyetler açısından bölgenin en gelişmiş ve nüfusu en yoğun kenti haline gelmiştir. İlginç olan şu ki Moğol iktidarları bir taraftan şehri eski prestijine kavuşturmak için Haniye ve Mesud Bey Medreseleri gibi kurumlar inşa ederlerken diğer taraftan da eski alışkanlıkları depreşip defalarca buraları talan*

<sup>3</sup> Sıddık Baysal, *Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin Medâriku't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil Adlı Eserinde Tefsîr-Te'vil İlişkisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2015, s. 32.

etmişlerdir. Şehir 636/1237 yılından 716/1317'ye kadar İlhanlılar ve Çağataylar tarafından dört defa daha saldırıya uğramıştır.”<sup>4</sup> Bu tarihlerin Ebu'l-Berekât'ın yaşadığı tarihlere denk gelmesine istinaden bahse mevzu baskı ve talan hadiselerine müellifin bizzat tanık olduğu söylenebilir.<sup>5</sup>

Bu dönemde Ebu'l-Berekât'ın Buhara'ya nispetle biraz daha refah ve istikrar içinde bulunan Kirman'a gittiği ve oradaki Kutbiyye-Sultâniyye Medresesi'nde uzun süre ders verdiği görülmektedir.<sup>6</sup>

Nesef şehrinin ziraate elverişli, Maveraünnehir'in ana ticaret yolları üzerine kurulu bir yerleşim yeri olması; şehrin mümbit bir toprak gibi bağrından nice bereketli âlimler çıkarması ve Ebu'l-Berekât'ın bu bereketten hissedâr olmasının dışında, Moğol istilâsının tüm İslâm coğrafyasında derin etkiler bıraktığı zorlu bir dönemde yaşamış olması onu farklı şehirlere göç ettirmeye zorlayarak ilmî şahsiyetinin şekillenmesine olumlu katkı sağlamıştır.

Kısaca dönemin siyasî, ilmî ortamı ve yaşadığı çevre Nesefî'nin ilmî şahsiyetini şekillendirmekte ortak rol oynayan âmillerdir.

## II. HAYATI

### A. DOĞUMU, İSMİ, KÜNYESİ VE NESEBİ

Müellifin ismi “Abdullah b. Ahmed b. Mahmud”dur. Künyesi: “Ebu'l-Berekât”, “Hâfizuddîn”dir. Nesef şehrinde doğması sebebiyle en-Nesefî nisbesiyle anılmaktadır. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber onun, Hanefî fukahâsından Şemsü'l-Eimme el-Kerderî'nin (ö.642/1244) talebesi olması ve kaynaklarda anılan başka hocaları da dikkate alınarak, hicrî yedinci yüzyılın ilk çeyreğinde, 620/1223 yılı civarında dünyaya gelmiş olabileceği düşünülmektedir.<sup>7</sup>

### B. NESEFÎ VEYA NAHŞEBÎ KÜNYESİYLE ANILAN DİĞER ÂLİMLER

Nesef şehrine nisbetle tanınan, her ilim dalından pek çok ulemanın varlığı bu şehrin bir ilim merkezi olduğunun kanıtıdır. Birkaç örnek verecek olursak, Hanefî fikhinin otorite isimlerinden Fahu'l-İslâm el-Pezdevî (ö. h. 482) ve Ebu Hafs Ömer b.

<sup>4</sup> Ramazan Şeşen, “Buhara”, *DİA*, C. VI, ss. 363-367, 1992.

<sup>5</sup> Sıddık Baysal, a.g.e., s.32.

<sup>6</sup> Murteza Bedir, “Nesefî, Ebu'l-Berekât”, *DİA*, C. XXXII, ss. 567-568.

<sup>7</sup> Bedreddin Çetiner, *Ebu'l-Berekât en-Nesefî ve Medârik Tefsîri*, TDV Yayınları, İstanbul 1995, s. 30.; Murteza Bedir, a.g.e., s. 567.

Ahmed (ö. h. 537) de Neseî şehrinde dir. Ayrıca Hüseyin Atay, Ebu Muîn en-Neseî'nin *et-Tabsıra*'sında, Neseî'nin ilmî kadrosunu şöyle bir liste ile sunmaktadır:<sup>8</sup>

- Ahmed b. Ali Tahir en-Neseî (ö.300),
- Muhammed b. Fadl (Mekhûl) Ebu Mutî' en-Neseî (ö. 318),
- Muhammed b. Zekeriyya b. Hüseyin en-Neseî (ö. 344),
- Ahmed b. Muhammed b. Mekhûl Ebu'l-Bedi' en-Neseî (ö. 379),
- Ebu Ahmed İsa b. Hüseyin b. Rabi en-Neseî (ö. 385),
- Hüseyin b. Ca'fer b. Yusuf en-Neseî (ö. 425),
- Hasan b. Ca'fer b. Yusuf Ebu Ali en-Neseî (ö. 428),
- Ca'fer b. Muhammed b. Mu'tez Ebu'l-Abbas en-Neseî (ö. 350),
- İsmail b. Tahir b. Yusuf Ebu Turâb en-Neseî (ö. 448),
- Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid b. Muhammed b. Fadl (Mekhûl) en-Neseî (ö. 508),
- Ahmed b. Ebu'l-Mueyyed Ebu Hasr en-Neseî (ö. 518),
- Abdulaziz b. Osman b. İbrahim Ebu Muhammed b. en-Neseî (ö. 533),
- Abdulaziz b. Muhammed b. Ahmed b. İsmail Ebu Hafs en-Neseî (ö. 537),
- Ahmed b. Ömer b. Muhammed en-Neseî (ö. 644),
- Abdulaziz b. Muhammed İzzuddîn en-Neseî (ö. 686)
- Muhammed b. Muhammed b. Muhammed en-Neseî, Ebu'l-Fadl (ö. 687),
- Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Ebu'l-Berekât en-Neseî (ö. 710),
- Ali b. Muhammed b. Ali Ebu Bekir en-Neseî (ö. 719),
- Muhammed b. Abdullah Kayyım en-Neseî (ö. 838),
- Ahmed b. Ebu Bekir en-Neseî Hazrecî Kuud (ö. 1007).

Ayrıca şehrin bir önceki ismi olan Nahşeb'e nispet edilmiş âlimler de kaynaklarda mevcuttur. Sûfî Ebu Turâb en-Nahşebî (ö. 245/860), fakîh Ebu Bekir Muhammed b. Âsım en-Nahşebî (ö. 452/1060), *Tûtînâme* ve *Silkü's-Sulûk* gibi eserleriyle tanınan şâir ve mutasavvıf Seyyid Ziyâeddîn en-Nahşebî (ö. 751/1350) bu âlimlerden bir kaçıdır.<sup>9</sup>

Bu şehrin sahip olduğu oldukça zengin ilmî kadro ve onlardan kalan ilmî anlayışlar Ebu'l-Berekât üzerinde de son derece etkili olmuştur.

<sup>8</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Neseî, *Tabsıratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, (nşr. Hüseyin Atay), DİB Yayınları, Ankara 1993, I, ss. 7-8.

<sup>9</sup> Müstakîmzâde, *Mecelletü'n-Nisâb ve'l-Künâ ve'l-Elkâb*, vr. 421a; Rıza Kurtuluş, "Nahşebî", *DİA*, C. XXXII, ss. 309-310.

### C. İLMÎ ŞAHSİYETİ

Ebu'l-Berekât, müteahhirîn âlimlerinden zâhid ve muttakî bir âlimdi. Fıkıh, usûl, tefsîr, hadîs ve başka ilimlerde emsali bulunmayan, ileri düzeyde Arapça ve Farsça bilgisine sahip, ömrünü ilim yoluna vakfetmiş salih bir ilim adamı idi. Leknevî onun için, fıkıh ve usûl ile hadis ilminde devrinde emsâli bulunmayan bir âlim vasıflandırması yapar. Leknevî'nin *el-Fevâidu'l-Behiyye*'deki tanımlamasına göre o; kendinden sonra "içtihat kapısının mühürlendiği, mezhepte müçtehidin kalmadığı"<sup>10</sup> kimsedir.

İbn Hacer de *ed-Dürerü'l-Kâmine*'de onu "Allâme-i Âlem" ünvanı ile betimlemiştir.<sup>11</sup> Kendisine atfedilen, sıfatlar ve misyona bakarak, Nesefî'nin yüklenmiş olduğu tarihî görevin İslâm bilim ve kültürü açısından önemine ve 'son müctehid', 'allâme-i âlem' gibi sıfatların kendisinin liyakatine işaret ettiğini söyleyebiliriz.

*Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları* kitabında, Ebu'l-Berekât'ın fıkıh usulünün yanında, kelim, tefsîr ve hadiste de zamanın büyük âlimlerinden olduğu, ayrıca Osmanlı âlimlerinden İbn Kemal'in ise, onu kuvvetli ile zayıfın arasını ayırabilecek kudrette olan mukallidler tabakasından saydığı aktarılmaktadır.<sup>12</sup>

Ebu'l-Berekât Moğol istilâsı gibi son derece dehşetli bir tarihî yıkımın sebep olduğu imhâ edilmiş ilmî birikimi toparlamaya, tedvin etmeye kalkışmış ve seleflerinden aldığı ilmî malumatı imha olmaktan kurtarmaya muktedir olmuştur. O, Hanefî usûl ve doktrinini *el-Menâr* ve *Kenzü'd-Dekâik*'te, Hanefî-Maturîdî kelamını *el-Umde*'de, tedris ettiği tefsîr manzumesini de *Medârik*'te bir araya getirmiştir.<sup>13</sup> Bir fakih, bir müfessir, bir mütekellim, bir âlim ve bir zahid olarak Ebu'l-Berekât en-Nesefî, içinde bulunduğu çevrenin kendisine yüklediği bu misyonu ve bu beklentileri hakkıyla karşıladığı için ona "son müctehid", "dinin koruyucusu" ve "allâme-i cihan" gibi ünvanlar layık görülmüştür.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, Fecr Yayınları, Ankara, 2014, C. II, s. 287.

<sup>11</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, Beyrut, Lübnan, ts.

<sup>12</sup> Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları*, Arasta Yayınları, Bursa, 2001, s. 45

<sup>13</sup> Murteza Bedir, a.g.e., s. 567.

<sup>14</sup> Sıddık Baysal, a.g.e., s. 35.



## D. HOCALARI

### 1. Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Abdüsettâr el-Kerderî

Ebu'l-Vecd Şemsü'l-Eimme<sup>15</sup> Muhammed b. Abdüsettâr b. Muhammed el-Îmâdî el-Berâtekînî el-Kerderî, Hanefî uleması içinde önemli bir yere sahip bir âlimdir. 18 Zilkâde 559 (7 Ekim 1164) yılında Hârizm bölgesine bağlı Kerder şehrinin Berâtekîn kasabasında dünyaya gelmiştir.<sup>16</sup>

Kerderî eğitimine Hârizm'de başlamış, burada Mutarrizî'den Arap dili ve belâgatı dersleri almış, daha sonra Semerkant'a giderek Burhâneddîn el-Merğînânî'den kendi eseri *el-Hidâye*'yi okumuş, aynı sırada İmâmzâde Mecdüddîn es-Semerkandî'den fıkıh ve hadis dersleri almıştır. Mâveraünnehir'in yetiştirdiği önemli âlimlerden bir başkası olan Ahmed b. Muhammed el-Attâbî (ö. h. 582)'den *Şerhu'z-Ziyâdât*'ı rivayet etmiştir.<sup>17</sup> Ayrıca tahsilini devam ettirmek ve üst seviyeye çıkarmak arzusuyla Buhara'ya giden el-Kerderî, burada, Ruknu'l-İslâm İmamzade, Bedreddin Ömer el-Verseki, Şerefuddin Ömer b. Muhammed el-Akîlî, İmâduddin Ömer b. Bekir ez-Zerencerî, Ömer b. Ebu Bekir ez-Zemahşerî, Kutbeddîn Muhammed es-Serahsî ve Nureddin es-Sâbûnî gibi âlimlerden fıkıh, usûl, kelim, hadis ve tefsîr ilimlerini tahsil etmiştir.<sup>18</sup>

9 Muharrem 642 (17 Haziran 1244) tarihinde vefat eden el-Kerderî, Buhâra yakınlarındaki Sebezmûn'a defnedilmiştir. Kaynaklarda Kerderî'ye ait günümüze ulaşmamış olan Hanefî fakihlerinden Hüsâmeddin el-Ahsikesî'nin *el-Müntehab fi Usûli'l-Mezheb* adlı eserin şerhi ve *Te'sîsü'l-Kavâid* adlı bir eser zikredilmektedir. Kerderî'nin günümüze ulaşan tek eseri ise, İmâm Gazzâlî'nin, İmâm Şâfiî ve mezhebinin üstünlüğünü vurgulamak amacıyla Ebu Hanîfe'ye ağır ithamlarda

<sup>15</sup> "Şemsü'l-Eimme" tâbiri Halvânî, Serahsî, Kerderî ve Zerencerî gibi Hanefî fikhının önemli bilginlerinden bir kısmına müştereken verilmiş bir lakaptır. Bkz. Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdilhay el-Leknevî el-Hindî, *el-Câmiu's-Sağîr ve Şerhuhu en-Nâfiü'l-Kebîr*, Alemu'l-Kütüb, Beyrut, 1406/1986, 1.B., s. 56.

<sup>16</sup> Ahmet Özel, "Kerderî, Şemsü'l-Eimme; Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Abdissettâr b. Muhammed el-Îmâdî el-Berâtekînî el-Kerderî", *DİA*, C. XXV, 2002, ss. 276-277.

<sup>17</sup> Bazı kaynaklarda en-Nesefî'nin el-Attâbî'den *Şerhu'z-Ziyâdât*'ı rivayet ettiği ifade edilmekte ise de el-Attâbî en-Nesefî'den önce yaşamış olması sebebiyle kastedilenin el-Attâbî'nin *Şerhu'z-Ziyâdât*'ı el-Kerderî'ye talim ettirmesi ve en-Nesefî'nin de hocası el-Kerderî vasıtasıyla bu eseri rivayet ettiği'dir. Bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, C. II, ss. 294-295; Halit Ünal, "Ahmed b. Muhammed Attâbî", *DİA*, C. IV, s. 93

<sup>18</sup> Kılıç Aslan Mavil, 'Bir Hanefî-Mâtürîdî Âlimi Ebü'l-Berekât en-Nesefî', *UÜİFD*, C. XXII, sayı.1, 2013, s.70

bulunduğu *el-Menhûl* adlı eserine cevap olarak yazdığı bir risâledir. el-Kerderî'nin bu risalesinin farklı isimlerle anılan nüshalarından bazıları şunlardır: <sup>19</sup>

- el-Hakku'l-Mübîn fî İdhâdi Şübehi'l-Mübtûlîn<sup>20</sup>,
- Risâle fî Te'yîdi Mezhebi Ebî Hanîfe<sup>21</sup>,
- er-Red ve'l-İntisâr alâ Mezhebi İmâmi'l-Eimme ve Sirâci'l-Ümme<sup>22</sup>;
- Risale fi'r-Red ale'l-İmam el-Gazzâlî.<sup>23</sup>

## 2. Bedreddîn Hâherzâde el-Kerderî

Bedreddîn Muhammed b. Mahmûd b. Abdülkerîm el-Kerderî (ö. 651/1254), Şemsü'l-Eimme el-Kerderî'nin kız kardeşinin oğludur. Yeğeni olması sebebiyle "Hâherzâde" lakâbıyla anılmaktadır. İlmî tedrisatına küçük yaşlarda dayısının yanında başlamıştır. Bedreddîn Hâherzâde fıkıh ve Arap dilinde uzmanlaşmış bir âlimdir. Nesefî'nin yanı sıra Ebu'l-Mehâmîd Mahmûd b. Muhammed el-Buhârî'nin de öğrencisi olduğu kaynaklarda zikredilmektedir. Kaynaklar hayatı hakkında yeterli bilgiyi vermemektedir. Bu daha önce de zikrettiğimiz gibi tarih yazarlarının büyük bir eksiğidir. İbn Tağrıberdî, bu konuya değinerek Hanefî ulemâsının tabakât ve tarih eserleri yazma hususunda ihmalkâr davrandıklarını, bu sebeple pek çok değerli bilginin biyografisinin birkaç satırla geçiştirildiğini söyler.<sup>24</sup> Bedreddîn Hâherzâde'nin vefat tarihinde ihtilaf olmakla beraber 651/1254 yılında vefat ettiği düşünülmektedir. Kabri Buhâra'da dayısı Şemsü'l-Eimme el-Kerderî'nin yanındadır.<sup>25</sup> Bedreddîn Hâherzâde'nin günümüze ulaşan tek eseri kelimine dair yazdığı *el-Cevâhirü'l-Manzûme fî Usûli'd-Dîn*'dir.<sup>26</sup>

## 3. Hamîdüddîn ed-Darîr

Hamîdüddîn Ali b. Muhammed b. Ali ed-Darîr er-Râmüşî el-Buhârî (ö. 666/1268) Şemsü'l-Eimme el-Kerderî'den fıkıh, Cemâlüddin el-Mahbûbî'den hadis dersleri almış ve Hanefî fikhî, fıkıh usûlü, tefsîr ve cedel ilmi alanlarında döneminin Mâverâünnehir bilginleri arasında otorite olmuştur. 8 Zilkâde 666 (20 Temmuz 1268)

<sup>19</sup> Ahmet Özel, a.g.e., s. 277.

<sup>20</sup> Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr.2424, vr. 1a-67b.

<sup>21</sup> Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr.780.

<sup>22</sup> Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr.2732, vr.153-176; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr.5196.

<sup>23</sup> Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr.2768, vr.1-43.

<sup>24</sup> Kılıç Aslan Mavil, a.g.e., s. 72.

<sup>25</sup> el-Kureşî, a.g.e., C. III, ss. 362-363; İbnü'l-Hinnâi, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, (nşr. Süfyan b. Âiş b. Muhammed-Firâs b. Halil Meş'al), Amman, 2003, s. 263; Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdilhay el-Leknevî el-Hindî, (thk. Muhammed Bedreddin) *el-Fevaidü'l-Behiyye fî Terâcumî'l-Hanefiyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kâhire, Mısır, s. 327-328; İsmail Paşa el-Bağdadî, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâu'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, İstanbul 1955, C. II, s. 125.

<sup>26</sup> Süleymaniye ktp., Lâleli, nr.2449.

tarihinde Buhâra’da vefat eden Hamîdüddîn ed-Darîr’in binlerce<sup>27</sup> kişinin katıldığı cenaze namazını vasiyeti üzerine Ebu’l-Berekât en-Nesefî kıldırılmış ve hocasını bizzat kendi elleriyle defnetmiştir.<sup>28</sup> Eserlerinden başlıcaları; *el-Fevâid (Şerhü’l-Hidâye)*, *Şerhü’l-Manzûmeti’n-Nesefiyye*, *Şerhü’n-Nâfi’* ve *Şerhü’l-Câmi’l-Kebîr*’dir.<sup>29</sup>

## E. TALEBELERİ

### 1. Muzafferuddîn İbnu’s-Sââtî

Muzafferuddîn Ahmed b. Ali b. Tağlib b. Ebu Ziyâ el-Ba’lebekkî el-Bağdadî’ye (ö.694/1296), saat imalâtçılığı yapan babasına nispetle İbnu’s-Sââtî denmektedir. Aslen Ba’lebeklidir. 651 yılında Bağdat yakınlarındaki Dertenk’te dünyaya gelmiştir. İslâmî ilimler yanında astronomiyle de ilgilenmiştir. Muzafferuddîn İbnu’s-Sââtî, Bağdat’ta eğitim görmüş, Zahîruddîn Muhammed b. Ömer en-Nevcâbâzî ve Ebu’n-Nedâ el-Harrânî’den ders almıştır. 683 (1284) yılında Kirman’a giderek Nesefî’den *el-Vâfi* adlı eserinin bir özeti olan *Kenzü’d-Dekâik*’i okumuştur. Furû’l-fıkıf, usûlü’l-fıkıh, kelâm, Arap dili ve edebiyatı alanlarında uzman olan İbnu’s-Sââtî, Bağdat’taki Muvaffakiyye ve Müstansiriyye medreselerinde hocalık da yapmıştır. En meşhur eserlerinden furû’l-fıkıha dair olan *Şerhu Mecmai’l-Bahreyn*’dir.<sup>30</sup>

694 (1295) yılında vefat etmiştir. Kabri Bağdat’ta Cüneyd-i Bağdadî’nin yanındadır.<sup>31</sup>

### 2. Hüsâmeddîn Hüseyin b. Ali es-Siğnâkî

Hüsâmeddîn Hüseyin b. Ali b. Haccâc b. Ali es-Siğnâkî (ö. 711/1311), Hâfızüddîn el-Kebîr Muhammed b. Muhammed el-Buhârî’nin<sup>32</sup> yanı sıra Fahrüddîn Muhammed b. Muhammed el-Maymergî, Alâeddîn b. Ebu Bekir es-Semerkindî gibi bilginlerden fıkıh, Gucdüvânî’den de nahiv okumuştur. Hanefî fikhî, fıkıh usûlü, kelam

<sup>27</sup> Cenazesinde elli bine yakın kişinin bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir. Bkz. el-Kureşî, a.g.e., C. II, s. 597.

<sup>28</sup> el-Kureşî, a.g.e., C. II, s. 598; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü’s-sâfi*, C. VIII, s. 189.

<sup>29</sup> Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, TDV Yayınları, İstanbul, 2006, s. 69.

<sup>30</sup> Cici, a.g.e., s.77.

<sup>31</sup> el-Kureşî, a.g.e., C. II, s. 295; Kılıç Aslan Mavil, a.g.e., s. 73.

<sup>32</sup> Kılıç Aslan Mavil, daha önce zikrettiğimiz makalesinde Siğnâkî’nin hocalarının zikredildiği kaynaklarda Nesefî’nin aslında Siğnâkî’nin hocası olmadığı, Hâfızüddîn lakabı nedeniyle Muhammed el-Buhârî ile karıştırıldığı ve bu hatanın daha sonraki tabakât eserlerinde de tekrarlandığı kanaatini dile getirmiş, fakat Taşköprüzâde’nin eserinde, Siğnâkî’nin hocası olarak Nesefî’yi göstermesine dayanarak talebeleri arasında onu da saymıştır. Bkz. Taşköprüzâde, *Tabakâtü’l-Fukahâ*, s. 119

ve nahivde üstün bir âlimdir. Siğnâkî, Mısır ve Habep'te bulunmuş, Bağdat'a giderek Hadariyyîn mahallesinde bulunan "Meşhedü Ebî Hanîfe Medresesi"nde hocalık yapmıştır. Hac farîzasını yerine getirdikten sonra 710/1310'da Şam'a geçmiş ve 711/1311 yılında Halep'te vefat etmiştir.<sup>33</sup>

### III. VEFATI

Nesefî'nin Kirman'a gelmesinden sonraki hayatı, Kirman'da ne kadar kaldığı, bu müddet boyunca başka yerlere yaptığı ilmî seferler ve görüştüğü kimseler hakkında kaynaklar bilgi ihtiva etmemekte, sadece 710/1310'da Bağdat'a geldiğini, aynı yıl Bağdat'tan memleketine dönerken Hûzistan eyaletinin İzec (bugünkü Mâlûlemîr) şehrinde vefat ettiğini ve oraya defnedildiğini kaydetmektedir. Kureşî ölüm tarihini 701/1301<sup>34</sup>, Kâtib Çelebi 711/1311 olarak verir de kaynakların büyük çoğunluğu 710/1310 yılında müttefiktir.<sup>35</sup>

### IV. ESERLERİ

Ebu'l-Berekât, ulaştığı her ilim ve fende, otorite sayılan eserler bırakmaya muktedir olmuş, bu açıdan ilmî literatüre üstün faydası dokunmuş büyük bir âlimdir. Bazısını muhtasar, bazısını geniş üslûp ile kaleme aldığı eserleri öğrenciler ve âlimler tarafından kolayca kabul görüp, yıllarca okunmuş ve okutulmuştur. Bu durum, onun ihlâslı bir kul oluşuna, entelektüel birikiminin ve ilmî derinliğinin yüceliğine delalet eder. Aşağıda, haklarında kısa bilgiler vererek eserlerini teker teker tanıtmaya çalışacağız.

#### A. FIKİH USULÜ ALANINDAKİ ESERLERİ

##### 1. Menâru'l-Envâr fî Usûli'l-Fıkıh

Ebu'l-Berekât bu eserinde, bütün fıkıh usûlü konularını özet halinde vermiş, eseri Pezdevî'nin *Kenzu'l-Vusûl ilâ Mâ'rifeti'l-Usûl'ü* ile Serahsî'nin *Temhîdü'l-Fusûl fî'l-Usûl'*ünden hareketle kaleme almıştır. Hanefî mezhebinde tercih edilen görüşleri

<sup>33</sup> Kılıç Aslan Mavil, a.g.e, s.74.

<sup>34</sup> Kaynakların ittifak ettiği h. 710 (1310) yılından farklı olarak; Kureşî, İbn Hacer, İbn Tağrîberdî ve İbnü'l-Hinnâî gibi tabakât müellifleri, Nesefî'nin vefât tarihi olarak h. 701 (1301) yılını göstermektedir. Yine Taşkoprüzâde, h. 751 tarihini verirken; Kâtib Çelebi ise h. 710 yılının yanı sıra 701 ve 711 yılını da zikreder. Bkz. el-Kureşî, a.g.e., C. II, 295; el-Askalânî, a.g.e., C. II, 352; İbn Tağrîberdî, a.g.e., C. VII, 73; Taşkoprüzâde, a.g.e., s. 113; İbnü'l-Hinnâî, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, s. 266; Mustafa b. Abdullah, Hacı Halîfe Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn an Esmâi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, C. I, 119; C. II, 1168, 1640, 1675, 1867, 1922.

<sup>35</sup> Murteza Bedir, a.g.e., s. 567.

“sahîh”, “muhtâr” gibi ifadelerle belirtmiştir. *Menâru'l-Envâr*<sup>36</sup> ilim dünyasında çokça ilgi görüp, üzerinde pek çok çalışma yapılan çokça şerhleri bulunan bir eserdir.

## 2. Keşfü'l-Esrâr fî Şerhi Menâri'l-Envâr

“Musannifin Şerhi” adıyla tanınan bu eser, Ebu'l-Berekât'e ait *el-Menâr* isimli eserin şerhidir.<sup>37</sup>

## 3. el-Müntehab fî Usûli'l-Mezheb

Hüsâmüddîn Muhammed b. Muhammed el-Ahsiketî'nin (ö. 644/1246) fıkıh usûlüne dâir muhtasar eseridir.<sup>38</sup>

## 4. Şerhu'l-Müntehab fî Usûli'l-Mezheb

Ebu'l-Berekât'ın, *el-Müntehab fî Usûli'l-Mezheb* üzerine yapmış olduğu bir şerh çalışmasıdır.<sup>39</sup>

## B. FURÛ-İ FIKİH ALANINDAKİ ESERLERİ

### 1. el-Vâfi

Hanefî fıkıh doktrininde oldukça güzel ve muteber bir metin olan *el-Vâfi*<sup>40</sup>, Hanefî fıkıhının genel bir özeti niteliğini taşımaktadır. Yine kendi eseri olan '*Kenzü'd-Dekâik*' adlı eserin aslıdır. Yazımında bazı fetâvâ ve vâkıât kitaplarından yararlanıldığı kaydedilmektedir.

Ebu'l-Berekât eserde Hanefî görüşlerin yanı sıra Şâfiî ve Mâlikîler'in görüşlerine de yer vermiştir. Eserde şahısları belirtmek amacıyla Ebu Hanîfe için (ح), Ebu Yusuf için (س), İmâm Muhammed için (م), Züfer için (ز), İmâm Şâfiî için (ف), İmâm Mâlik için (ك), rumuzları kullanılmıştır. Hanefîlerin görüşü ise (و) rumuzu ile belirtilmiştir.

<sup>36</sup> Bu eserin pek çok baskısı vardır. Son olarak bu eser Şamil Şahin tarafından tahkik edilmiştir. Dâru Gâr-ı Hira'da basılmıştır.

<sup>37</sup> Bu eser matbu'dur. İlk baskısı h. 1316'da Bulak'ta basılmıştır. Daha sonra Nuru'l-Envâr isimli haşiyesi ile beraber iki cilt olarak Beyrut'ta, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye'de basılmıştır.

<sup>38</sup> Eser Salim Ögüt tarafından Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi'nde doktora tezi olarak çalışılmış (Mekke 1988) ve daha sonra ülkemizde de 'Şerhu Hâfızüddîn en-Nesefî Li Kitâbi'l-Müntehab Fî Usûli'l-Mezheb' adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 2003).

<sup>39</sup> el-Leknevî, a.g.e., s.102.

<sup>40</sup> Eserin muhtelif yazmaları için bkz. Adıyaman İl Halk Ktp., nr. 5; Beyazıt Devlet Ktp., nr. 2233; Çorum İl Halk Ktp., nr. 1427; Süleymaniye Ktp., Cârullah, nr. 902, Lâleli, nr. 1237.

## 2. el-Kâfi fi Şerhi'l-Vâfi

Ebu'l-Berekât'ın *el-Vâfi* adlı eserinin şerhidir. Eserin ülkemiz kütüphanelerinde yüze yakın yazma nüshası bulunmaktadır.<sup>41</sup>

## 3. Kenzü'd-Dekâik fi Furû-i Fıkhı'l-Hanefî

Ebu'l-Berekât'ın *el-Vâfi* adlı eserinin özeti mahiyetindeki *Kenzü'd-Dekâik*<sup>42</sup>, Hanefî fikhının dört temel kaynağından biri olma özelliğini taşımaktadır. Âlimler tarafından oldukça rağbet görmüş olan bu eser Osmanlı medreselerinde uzun yıllar okutulmuş, 19. Yüzyılda da Şam ve Kahire medreselerinde okutulmuştur.<sup>43</sup> Bu eserin en iyi şerhi Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen Zeylaî'nin (ö.h.744) *Tebyinu'l-Hakayık* adı ile kaleme aldığı şerhtir. Ebu Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa el-Aynî el-Hanefî (ö.h.855) de bu esere *Remzü'l-Hakayık fi Şerhi Kenzi'd-Dekâik* adı ile bir şerh yazmıştır.<sup>44</sup>

## 4. el-Musaffâ fi Şerhi'l-Manzûme

Meşhur Hanefî fikh ve kelâm bilgini Ebu Hafs Necmeddîn Ömer en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) *el-Manzûmetü'n-Nesefiyye* isimli eserinin bir şerhidir.

Müellifi, bu eseri aşağıda gösterdiğimiz şekilde (10) bab olarak düzenlemiştir. Birinci Bab, Ebu Hanîfe'nin görüşleri hakkındadır. İkinci bab Ebu Yusuf'un görüşlerini, üçüncü bab İmam-ı Muhammed'in görüşlerini, dördüncü bab Ebu Hanîfe ile Ebu Yusuf'un görüşlerini, beşinci bab Ebu Hanîfe ile İmam-ı Muhammed'in görüşlerini kapsamaktadır. Altıncı babda Hanefî Ashabının görüşleri, yedinci babda onlardan her birinin görüşleri ele alınmaktadır. Sekizinci babda İmam-ı Züfer'in görüşleri bir araya getirilirken, dokuzuncu babda İmam-ı Şâfi'nin, onuncu babda da İmam-ı Mâlik'in görüşlerine yer verilmiştir.<sup>45</sup>

<sup>41</sup> Adana İl Halk Ktp., nr. 357; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 356; Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, nr. 612; Manisa İl Halk Ktp., nr. 537; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 850; Süleymaniye Ktp., Molla Çelebi, nr. 66'da; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr.1306,1307,1308; Süleymaniye Ktp., Âşır Efendi, nr.372,373; Bayezit Ktp., nr.18875,18878 kayıtlı nüshalar bunlardan bazılarıdır.

<sup>42</sup> Bu kitabın pek çok baskısından biri olan Said Bektaş'ın tahkiki Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye'de basılmıştır.

<sup>43</sup> Heffening, "Nesefî", *İA*, C. IX, s. 200.

<sup>44</sup> Said Bektaş *Kenzü'd-Dekâik*'i tahkik ederken bu eser üzerine yazılan şerh ve haşiyelerin 112 civarında olduğunu söylemiştir. Bkz. Ebu'l-Berekât Hâfizuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Kenzü'd-Dekâik*, (thk. Said Bektaş), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye/Dâru's-Sirâc, Beyrut/Lübnan, 2014, s. 83.

<sup>45</sup> Kâtip Çelebi, a.g.e., C. II, s.1867.

## 5. el-Mustesfâ fi Şerhi'l-Fıkhı'n-Nâfi'

Ebu'l-Kâsım Nâsiruddin Muhammed b. Yusuf Hüseyinî es-Semerkandî'nin (ö. 556/1161) *el-Fıkhı'n-Nâfi'*<sup>46</sup> adlı eserine yazılmış bir şerhtir.<sup>47</sup>

## 6. el-Mustevfâ fi'l-Furû'

Bu kitap hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır.<sup>48</sup>

## 7. Şerhu'l-Hidâye

*Keşfü'z-Zünûn'* da el-Hidaye'yi Neseî'nin şerh ettiği geçmektedir.<sup>49</sup>

## C. TEFSİR ALANINDAKİ ESERİ

### 1. Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl:

*Tefsîru'n-Neseî* adıyla da bilinen eser oldukça özlü, faydalı bir eserdir. Müellif; bu tefsîr çalışmasını, Beydâvî'nin *Envâru't-Tenzîl* adlı eserinden ve Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) meşhur eseri *el-Keşşâf*'tan istifade ederek meydana getirmiştir. Eser dirâyet tefsîrlerinden sayılmaktadır. Fakat eserde hadislerle, sahâbe ve tâbiîn görüşlerinden oluşan rivâyet malzemelerine de yer vermiştir.

Ebu'l-Berekât bu eserini çevresindekilerin teşvîk etmesiyle kaleme aldığını, eseri okuyucuyu usandırmayacak özlükte oluşturduğunu, eserde ehl-i sünnet ve ehl-i bid'at görüşlerine yer vererek, i'rab ve kırâat farklarını, bedî' ve işârât ilimlerini de ihtivâ ettiğini eserin mukaddimesinde okuyucuya bizzat kendi sözleri ile şöyle takdim etmiştir; "İsteğine icabet etmem zaruret arzeden biri benden te'vîlat hususunda, i'rab ve kırâat vecihlerini cami, bedî' ve işâret ilminin inceliklerini havi, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın görüşleriyle mücehhez, yolunu kaybetmiş bidatçilerin saçmalıklarından arındırılmış, bıktırarak kadar uzun olmadığı gibi anlamın heder olmasına yol açacak kadar da kısa olmayan orta hacimli bir kitap yazmamı istedi."<sup>50</sup>

<sup>46</sup> Bu eser İbrahim b. Muhammed b. İbrahim Abbud tarafından Mektebetu'l-Ubeykân, Riyad'da 1420/2000 yılında tahkik olunmuştur.

<sup>47</sup> Bu eser Riyad'da Muhammed b. Suud Üniversitesi'nde Ahmed b. Muhammed b. Saad el-Ghamidi tarafından 1421/2001 yılında doktora tezi olarak çalışılmıştır.

<sup>48</sup> Kâtip Çelebi, a.g.e., C. II, s. 1765.

<sup>49</sup> el-Leknevî, a.g.e., s. 102.

<sup>50</sup> Ebu'l-Berekât Ahmed b. Mahmud en-Neseî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, (thk. Yusuf Ali Bedîvî- Muhyiddin Dîbstuv), Dâru'l-Kelimi'it-Tayyib, Dimaşk, Suriye, 1998, C. I, s. 24.

## D. KELAM ALANINDAKİ ESERLERİ

### 1. Umdetu'l-Akâid

*Keşfü'z-Zünûn* sahibi Ebu'l-Berekât'e ait bu eser hakkında "Bu eser kelam ilminin genel prensiplerini ve temel meselelerini içinde barındırmakla beraber, insanların kalplerindeki imanı arı duru hale getirmeyi, kalplerdeki akideyi sağlamlaştırmayı amaçlamış bir eserdir."

Müellif *el-İ'timad* ismiyle *Umde*'ye<sup>51</sup> şerh yazmıştır. Ebu'l-Berekât'ın kendi şerhinin yanında eser üzerine yapılmış pek çok şerh çalışması mevcuttur. Ahmed b. Oğuz Dânişmend el-Akşehrî'nin *el-İntikâd fî Şerhi Umdeti'l-İ'tikâd*; Cemâleddin Mahmûd b. Ahmed el-Konevî'nin (ö. 770/1368) *ez-Zübde fî Şerhi'l-Umde*; Halil b. Abdullah el-Buhârî, Ekmeleddîn Muhammed el-Bâbertî (ö. 786/1385) ve Şemsüddîn Muhammed en-Niksârî'nin (ö. 901/1496) *Şerhu Umdeti'l-Akâid* adlı eserleri diğer şerhlere örnektir. Ayrıca Ebu'l-Fezâil Ahmed b. Ebu Bekir el-Mer'aşî'nin de (ö. 870/1465) eser üzerine bir nazım çalışması vardır.<sup>52</sup>

### 2. el-İ'timâd fî'l-İ'tikâd / Şerhu'l-Umde fî Akîdeti Ehli's-Sünne

Eser *el-Umde* üzerine müellif tarafından kaleme alınmış bir ihtisar çalışmasıdır.<sup>53</sup>

## E. DİĞER ESERLERİ

### Fedailu'l-Â'mâl

*Keşfü'z-Zünûn* sahibi Hacı Halife olarak da bilinen Kâtip Çelebi *Fedailu'l-Â'mâl*'ın Ebu'l-Berekât'e ait olduğunu söyler fakat araştırmalarımaya rağmen bu eserin varlığına ulaşamadım.

<sup>51</sup> Bu eser W. Cureton tarafından *The Pillar of Creed* adıyla İngilizce'ye çevrilip Arapça metniyle birlikte Londra'da 1843'te neşredilmiştir. Daha sonra Temel Yeşilyurt tarafından tahkik edilerek Türkçe'ye İslâm İnançının Ana Umdeleri adıyla çevrilmiş ve yayımlanmıştır. Malatya, 2000.

<sup>52</sup> İbn Tağrıberdî, a.g.e., C. VII, s. 72; Kâtip Çelebi, a.g.e., C. II, s. 1168; Kays Âl-i Kays, *el-Îrâniyyûn ve'l-edebi'l-Arabî*, C. I, s. 409; Heffening, a.g.e., C. IX, s. 200.

<sup>53</sup> Bu eser, Abdullah Muhammed Abdullah İsmail tarafından Kahire'de el-Mektebet'ul-Ezheriyye li't-Tûras'ta 2011 yılında tahkik edilmiştir.



## V. “MENÂRU’L-ENVÂR FÎ USÛLÎ’L-FIKİH” ADLI ESERİN TAHLÎLİ

Bu bölümde Ebu’l-Berekât Hâfızuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî’nin *el-Menâr* adlı eserini altı başlık altında ele alacağız.

### A. ESERİN ADI

Eserin adı, *Menâru’l-Envâr fî Usûli’l-Fıkıh*’tır. Bunun en açık delili eserin, Ebu’l-Berekât tarafından bu eser üzerine yapılan *Keşfü’l-Esrar fî Şerhi’l-Menâr* adlı şerhte “Şimdi *el-Menâr*’da bahsettiklerimizi şerh edelim.” ifadesiyle bizzat isimlendirilmesidir.<sup>54</sup>

### B. EBU’L-BEREKÂT EN-NESEFÎ’YE AİDİYETİ

Eserin Ebu’l-Berekât’e aidiyetinin sıhhati konusunda pek çok delil vardır.

- Daha önce bahsettiğimiz gibi müellif bizzat kendisi, yazdığı şerhte kitabından bahsetmiştir.<sup>55</sup>
- Tercümesini yapanlar arasında eserin Ebu’l-Berekât’e aidiyeti konusunda ihtilaf eden yoktur.
- *el-Menâr* üzerine yapılan şerh, talîk, haşiye, manzum ve muhtasar eserlerin büyük çoğunluğunda eserin müellife aidiyeti dile getirilmiştir.
- Ve son olarak, *el-Menâr* şer’î medreseler vasıtasıyla apaçık bir tevatür ile bize nakledilmiştir.

Tüm bu sayılanlar, eserin Ebu’l-Berekât’e aidiyeti konusunda bugüne kadar bu konuda hiçbir ihtilafın vukû bulmadığını göstermektedir.

### C. YAZILIŞ SEBEBİ

Ebu’l-Berekât *Keşfü’l-Esrar* adlı eserinin mukaddimesinde şöyle demektedir: “Ne zaman ki Buhara ve diğer İslâm ülkelerinde Fâhru’l-İslâm el-Pezdevî ve Şemsü’l-Eimme es-Serahsî’nin (Allah onları rahmetine gark etsin) meylettiği gibi insanların da; hem akıl hem de nakli kapsamı nedeniyle, diyalektik usûller çıkartma hususunda en mükemmeli ve dini ilimlerin en büyüğü olan usûlü’l-fıkıh ilmine meylettiklerini gördüm, talebelerin isteği sonrasında bu iki kitabı özetledim.”<sup>56</sup>

<sup>54</sup> Ebu’l-Berekât Hafızuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Keşfü’l-Esrar Şerhu’l-Musannif el-Menâr*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan, ty. C. I, s. 12.

<sup>55</sup> en-Nesefî, a.e., s. 12.

<sup>56</sup> en-Nesefî, a.e. s. 12.

Hasıl-1 kelim Ebu'l-Berekât insanların usûlü'l-fıkha meylettiklerini görüp, öğrencilerinin de talep etmesi sonrasında Pezdevî ve Serahsî'nin usûl kitaplarını bu eserinde özetlemiştir.

## D. METODU VE KULLANDIĞI KAYNAKLAR

### 1. Metodu

Bilindiği üzere kitabın metodu “Hanefîyye” yani “Fukaha” metodu olup, bu metot fer'î meselelerden usûl kaidelerini oluşturma niteliği ile öne çıkmaktadır.

Ebu'l-Berekât *Keşfü'l-Esrar* isimli eserinin mukaddimesinde Fahr'ul-İslâm el-Pezdevî'nin tertibinden zaruret bulunmadıkça çıkmadığını ve yabancı bir şey eklemeyeceğini söylemiştir.<sup>57</sup>

*el-Menâr* kitabını okuyup takip ettiğimizde görmekteyiz ki, Ebu'l-Berekât, metinde geçen tüm usûlü'l-fıkıh konu ve bahislerini toplamış, ardından bunların delillerini saymaya başlamıştır. Bu metod Fukahanın kitaplarını telif ederken izledikleri metottur ki ardından olaylara ve dil ile ilgili konulara temas ederek tercih yaparlar.

Hatta kendisinin rivayet hususunda sadece Hanefî mezhebi ile sınırlı kalmadığını, bilakis diğer mezheplerden de görüşler getirerek, kitabı telif konusundaki metoduna etki etmeyecek şekilde aralarında tercih yaptığını görmekteyiz.

Bununla beraber “عندنا” “bize göre”, “كقولنا” “bizim sözüme göre” veya “خلافًا للشافعي” “Şafî'nin aksine” gibi ifadeler kullanarak kendi mezhep imamlarından çokça fikhî nakiller yapmıştır.<sup>58</sup>

### 2. Kullandığı Kaynaklar

Ebu'l-Berekât; Debbusi, Cessas ve Aksekili gibi usûlcü ve özellikle de Hanefî âlimler ile aynı kaynaklardan istifade etmiş, ancak *el-Menâr*'ı telif ederken Fahr'ul-İslâm el-Pezdevî'nin usûl kitabı olan *Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl* ve Şemsü'l-Eimme es-Serahsî'nin usûl kitabı olan *Temhîdü'l-Fusûl fi'l-Usûl* kitaplarını temel almış ve eseri bunlar üzerine bina etmiştir. Kendisi de daha önce belirttiğimiz gibi *Keşfü'l-Esrâr* kitabının mukaddimesinde buna işaret etmiştir.

<sup>57</sup> en-Nesefî, a.e., s. 12.

<sup>58</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Tahkikli Metin, s. 105, 147, 254, 425, 445.

## E. ESERİN BİLİMSEL DEĞERİ

Pezdevî ve Serahsî'nin usûl kitaplarının özeti konumundaki *el-Menâr*, Hanefî usûl kitapları arasında seçkin bir mekana sahiptir. Eser, öğrencilere ders ve ezber olarak okutulmaya, âlimlerin de üzerinde nazım ve şerh çalışmaları yapmalarına vesile olmuştur. Ayrıca birçok usûlcü bu eser üzerine haşiye, takrir ve tercüme yazmıştır. Böylece eser, önemli Hanefî usûl metinlerinden biri haline gelmiş, okuyan herkesi müellifinin sıdkı ve ihlası ile eserin bereketi kuşatmıştır.

Hacı Halife bu kitap hakkında şöyle der; "Bu kitap, kısa, faydalı ve pek çok konuyu toplamış güçlü bir metindir. Tafsilatlı kitaplar ve disiplinli özetleri arasında en çok işlem gören ve okunan kitap olup, hacmi küçük, anlatımı kısa, hakikat incilerini barındıran bir okyanus ve önemli incelikleri bünyesinde toplamış değerli bir hazine gibidir."<sup>59</sup>

Kadîm usûl âlimleri bu kitaba yüksek bir dikkat göstermişler ve kitap "Hanefîye/Fukaha metodu" üzere eğitim veren Osmanlı Devleti'nin şer'î medreselerinde usûlü'l-fıkıh ilmi tedrisatında en başta gelen ders kitabı halinde müfredata alınmıştır. Kitap bu medreselerde nesilden nesile ders olarak işletilip tevatüren nakledilir olmuştur. Halen birçok farklı bölgede usûlü'l-fıkıh derslerinde ders kitabı olarak işlenmeye devam etmektedir.

İbn Nüceym ise, "El-Menâr kitabına bir şerh yazdım. Bu şerhe Ezher Camisinde onu ders olarak okuturken başladım..." demektedir.<sup>60</sup>

Şamil Şahin, *Menâru'l-Envâr fî Usûli'l-Fıkıh* hakkında bir dipnotunda şu sözleri söylemiştir: "1298 yılında İbn Katlubağa'nın Osmanlıca muhtasar tercümesi Dâru'l-Hilafeti'l-Osmaniye'de (İstanbul'da) İslâmî Eğitim Cemiyeti olan Darüüşşafaka medresesi yedinci sınıf öğrencileri için ders kitabı olarak işlenmek üzere tercih ve kabul edilmiştir."<sup>61</sup>

Bu sayılanlar, ulema ve usûlcülerin eserin tüm İslâm ülkelerinde yayılmasına hizmet eder şekilde bu sağlam metne karşı rıza ve kabullerinin olduğunu gözler önüne sermektedir.

<sup>59</sup> Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, C. II, s. 1822.

<sup>60</sup> Zeyneddin b. İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym El-Hanefî, *Fethü'l-Gaffar Bişerhi'l-Menâr*, Dâru'l-Kütübül İlmiye, 1. Baskı, 1422/2001, Beyrut, Lübnan, s. 8.

<sup>61</sup> Ebu'l-Berekât Hafızuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Menâru'l-Envâr fî Usûli'l-Fıkıh*, (thk. Şamil Şahin), Dâru Ğâr-ı Hira, 1. B, Şam, Suriye, 1429/2008, s. 51.

Hatta metni şerh eden Mehmed Emîn el-Üsküdârî'nin *el-Menâr*'ı şu sözlerle övdüğünü görmekteyiz: “Ömrüme yemin olsun ki, bu öyle bir kitaptır ki büyük kâmil âlimlerin sözleri onun değerinin yüceliğine şahitlik yapmıştır. Bu kitabın değerini düşürmek için tenkitçi, düşük kimselerin dilleri dönememiştir. İntizamı son derece güzel ve yeni olan bu kitap, mütekaddim ulemanın düşüncelerinin en özgünlerini hâvî olup mütekâmil ulemanın düşüncelerinden de en taze olanlarını kapsar. Eğer bütün usûl kitapları ve usûlde yazılan bu kitapların bölümlerinin hepsi yayınlansa; bu metnin doğal ve büyüleyici ibareleri, zorlayıcı olmayan üslupları bu müellefâtın süsü mesabesinde olurdu.”<sup>62</sup>

## F. EL-MENÂR ÜZERİNE YAZILAN ŞERH, TALİK, MUHTASAR, TAHRİÇ, MANZUM VE TERCÜMELER

Daha önce belirttiğimiz gibi *el-Menâr* metni meşhur bir kitaptır.<sup>63</sup> Âlimler tarafından bu kitaptan daha fazla üzerinde çalışılmış, hakkında yazılıp çizilmiş, şerhi yapılmış başka bir kitap görememekteyiz. Bu kitabın onlarca şerhi, ayrıca talik muhtasar manzum ve tercüme çalışmaları bulunmaktadır.

Yaptığımız çalışmalar sonucunda bu kitap hakkında yazılmış birkaç şerh, haşiye, muhtasar, manzum ve tercüme ulaştık. Bunları yazarlarının doğum tarihlerine göre aktarırken<sup>64</sup>, dipnotlarda eserlerin matbu veya mahtut halde bulduklarının ve tahkik edenlerinin bilgisini dile getireceğiz.

### 1. ŞERHLER

Bu eserler, asıl metnin anlaşılması için yazılmış açıklama ve yorumlardır.

1. Ebu'l-Berekât Hâfızuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî (h. 710); *Keşfü'l-Esrâr fi Şerhi'l-Menâr*.<sup>65</sup> Bu kitabı ilk şerh eden musannifin bizzat kendisi olup yazdığı iki ciltlik eseri *Keşfü'l-Esrâr Fî Şerhi'l-Menâr* diye isimlendirmiştir. Âlimler bu kitabı “küçük keşif” diye adlandırılmaktadırlar.

2. Muhammed b. Mükerrerem b. Ali b. Ahmed Ebu'l Kasım b. Manzur el-Afrikî (h. 710); *Şerhü'l-Menâr*<sup>66</sup>

<sup>62</sup> Bkz. Tahkikli Metin, ss. 3-4.

<sup>63</sup> El-Menâr pek çok defa tahkik edilmiştir. Fakat gördüklerimiz arasında en iyisi, Hocamız Şamil Şahin'in tahkikidir.

<sup>64</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. en-Nesefî, a.e., s. 51.

<sup>65</sup> Mısır Bolak matbaasında 1316/1898 yılında basılmış; Beyrut'ta ise Dâru'l-Kitabi'l-Arabiyye'de 1394/1973 yılında; Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye'de ise h. 1406 yılında basılmıştır.

<sup>66</sup> İstanbul'da Matbaa-i Osmaniyye'de 1319/1901 yılında basılmıştır.

3. Hattap b. Ebu'l-Kasım el-Karahisarî (ö. h. 720 civarında); Şerhü'l-Menâr<sup>67</sup>
4. Emînuddin Aksarayî diye bilinen İsa b. İsmail b. Hüsrev Şah (h. 727); Envâr'ül-Efkâr fî Şerhi'l-Menâr<sup>68</sup>
5. Şucaüddin Hibetullah b. Ahmed et-Türkistanî (Türkistanî Et-Tarrazî), (h. 733); Tebsiratü'l-Ebsar fî Şerhi'l-Menâr<sup>69</sup>
6. Ahmed b. Ali b. Turnaşah (h. 735); Keşfü'l-Esrâr fî Şerhi'l-Menâr<sup>70</sup>
7. Kavamüddin Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Hacendî es-Sincarî el-Kâkî (h. 749); Camiu'l-Esrâr fî Şerhi'l-Menâr Li'n-Nesefî<sup>71</sup>
8. Cemalettin Yusuf b. Kumarî en-Na'kerî el-Haratî (h. 752'ye yaşadığı bilgisi bulunmakla birlikte vefat tarihi bilinmemektedir.); İktibasü'l-Envâr fî Şerhi'l-Menâr<sup>72</sup>
9. İbnu'r-Rabve diye bilinen Muhammed b. Ahmed b. Abdülaziz el-Konevî ed-Dımeşkî Nassaruddin (h. 764); Şerhü Kudüsü'l-Esrâr<sup>73</sup>
10. Sirâcuddin Ebu Hafs Ömer b. İshak b. Ahmed el-Hindî el-Gaznevî (h. 773); Şerhü'l-Menâr<sup>74</sup>
11. Nukra Kâr diye bilinen Abdullah b. Muhammed b. Ahmed el-Hüseynî (h. 776); Şerhü'l-Menâr<sup>75</sup>
12. Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmud b. Ahmed el-Babertî el-Hanefî (h. 786); El-Envâr fî Şerhi'l-Menâr<sup>76</sup>

<sup>67</sup> Bu kitabın adı Osmanlı Müellifleri'nde geçmektedir. Bkz. Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, C. I, s. 289.

<sup>68</sup> Kitabın el yazmasından biri İstanbul Süleymaniye Ktp. Fatih Sultan Mehmet bölümü 1414'te; diğer nüshası ise İstanbul Süleymaniye Ktp. Esad Efendi bölümü 476'da yer almaktadır.

<sup>69</sup> Kitabın el yazması bir sureti Riyad'da Kral Faysal Merkez Kütüphanesi 459'da, bir nüshası; İstanbul Süleymaniye Ktp. Ayasofya bölümü 996'da; diğer bir nüshası ise İstanbul Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa Bölümü 656'da yer almaktadır.

<sup>70</sup> Kitabın el yazması nüshası İstanbul Süleymaniye Ktp. Hüsrev Bey bölümünde 452'de yer almaktadır.

<sup>71</sup> Mekke-i Mükerrreme ve Riyad'da Nazzar b. Mustafa Elbaz h. 1418 yılında bu kitabı yayınlamış olup, tahkikini beş cilt halinde Fadlurrahman Abdülgafur el-Afganî yapmıştır.

<sup>72</sup> Kitap Bağdat Üniversitesi İslâmî Bilimler Fakültesi'nde yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiş olup, tahlil ve tahkik çalışması 2014 yılında Mahmut Şakir Abdülhamid el-Cemilî tarafından yapılmıştır.

<sup>73</sup> Bu eser Osmanlı Müellifleri'nde zikredilmektedir. Bkz. Bursalı, a.g.e., C. II, s. 13.

<sup>74</sup> Kâtip Çelebi, a.g.e., C. II, s. 1824

<sup>75</sup> Bu kitap Bağdattaki İmam-ı A'zam Ebu Hanîfe Fakültesinde yüksek lisans tezi olarak, Ugab b. Yusuf, Zekeriya b. Muhyi't-Temimî ve Saddam b. Hasan b. Hadar isimli üç öğrenci tarafından 2016 yılında tahkik edilmiş ve şu an basılma aşamasındadır.

<sup>76</sup> Kitap Medine-i Münevvere İslâm Üniversitesi'nde tahkik edilmiş olup, tahlil ve tahkik çalışması yüksek lisans tezi olarak Velid Ali el-Âmiri tarafından azimet ve ruhsat bölümüne kadar yapılmış;

13. Yusuf b. Cemalettin el-Miltanî el-Hanefî (h. 790); Tevcihü'l-Kelâm fi Şerhi'l-Menâr<sup>77</sup>
14. Et-Tebbanî veya Muhammed Çelebi diye tanınan Celaledin Muhammed b. Ahmed b. Yusuf et-Tizînî (h. 793); Minhacü'ş-Şeria Şerhu Menâri'l-Envâr (Şerhu't-Tebbanî)<sup>78</sup>
15. İbn Melek diye tanınan Abdüllatif b. Abdülaziz b. Emîn Fareşta el-Kirmanî (h. 801); Şerhu'l-Menâr (İbn Melek Şerhi)<sup>79</sup>
16. Hasanpaşa Alaaddin (h. 810); Şerhu Menâri'l-Envâr<sup>80</sup>
17. Şerefuddin b. Kemal b. Hasan b. Ali el-Firîmî (h. 810); Şerhu'l-Menâr<sup>81</sup>
18. Âlim diye bilinen Ömer b. Abdülaziz El-Kirmanî. (h. 837'de yaşadığı bilgisi bulunmakla birlikte vefat tarihi bilinmemektedir.); Keşfü'l-Envâr Şerhu'l-Menâr<sup>82</sup>
19. Kara Sinan diye meşhur Yusuf Abdülmelik er-Rumî el-Hanefî; Zeynü'l-Menâr fi Şerh-i Menâri'l-Envâr<sup>83</sup>
20. Muhammed b. Mahmud b. el-Hüseyn (h. 890 yılında yaşıyordu.); Et-Tibyân fi Şerhi'l-Menâr<sup>84</sup>
21. Zeyneddin Kasım b. Katlubağa el-Hanefî (h. 879); Hulasatü'l-Efkar Şerhi Muhtasari'l-Envâr diye isimlendirilen Şerh-u Muhtasari'l-Menâr<sup>85</sup>

---

azimet ve ruhsat bölümünden kitabın sonuna kadarki tahlil ve tahkik çalışması ise Radi Sayaf el-Harbî tarafından yapılmıştır.

<sup>77</sup> Abdülhay el-Hüseynî Sekafetu'l-İslâmiyye fi'l-Hind kitabında Hindistan Ehlinin Usul Kitapları başlığı altında sayfa 124'te bu kitabı zikretmiştir. Arapça eser baskıları 1377/1958.

<sup>78</sup> Bursalı, a.g.e., C. I, s. 266.

<sup>79</sup> Bu kitap önce İstanbul'da Matbaa-i Osmaniyye'de 1315/1897 yılında basılmış, ardından Salah Bilici Kitabevi tarafından dipnotunda İbnü'l-Aynî diye bilinen Şeyh Zeynettın Abdurrahman b. Ebubekir'in şerhi ile birlikte basılmıştır.

<sup>80</sup> Kitabın el yazması bir nüshası Türkiye Sivas ili Ziya Bey Ktp. 243'de bulunmaktadır.

<sup>81</sup> Kâtip Çelebi, a.g.e., C. II, s. 1824; Taşköprüzâde, bu eserin el-Firîmî'ye ait olduğunu fakat eserin kendini bulamadığını zikreder. Bkz. Taşköprüzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, Lübnan, 1395/1975, C. I, s.50.

<sup>82</sup> Kâtip Çelebi, a.g.e., C. II, s. 1825; Bursalı, a.g.e., C. I, s. 297.

<sup>83</sup> Kitabın bir bölümü Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Prof. Dr. Halil İbrahim Acar'ın denetiminde Enes Yusuf isimli öğrenci tarafından 2014 yılında yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiştir.

<sup>84</sup> Kâtip Çelebi, a.g.e., C. II, s. 1826.

<sup>85</sup> Kitabın birinci baskısı Şam'da Dâru İbni Kesir'de, Beyrut'ta Dâru'l-Kelimi't-Tayyip'te 1413/1993 yılında Züheyr b. Nasır el-Nasır tarafından tahkik edilerek basılmıştır. Yine Beyrut'ta Dâru İbni Hazm Kitabevinde 1424/2003 yılında Hafız Senaullah ez-Zahidi tarafından tahkik edilerek basılmıştır.

22. Saadettin diye tanınan Ebu'l-Fadl Abdullah b. Muhammed b. Abdülkerim ed-Dehlevi (h. 891); *İfadatü'l-Envâr fi İdaet-i Usûli'l-Menâr*<sup>86</sup>

23. İbnü'l-Aynî diye tanınan Zeynuddin Muhammed b. Abdurrahman b. Ebubekir (h. 893); *Şerhu Metni'l-Menâr fi Usûli'l-Fıkh*<sup>87</sup>

24. Hakîm Şah diye bilinen Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed Mübarek b. Muhammed el-Heravî (h. 928)<sup>88</sup>; *Medâru'l-Fehûl fi Şerhi Menâri'l-Usûl*<sup>89</sup>

25. Hakîm Şah diye bilinen Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed Mübarek b. Muhammed el-Heravî (h. 928); *Dâiratü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*<sup>90</sup>

26. Abdü'l-Ali b. Muhammed b. Hüseyin el-Bircendî (h. 932); *Zübdetu'l-Esrâr* isimli *Şerh-u Muhtasaru'l-Menâr*<sup>91</sup>

27. Muhammed b. Cirbaş (h. 956); *Mirkatu'l-Efkâr fi Şerhi'l-Menâr*<sup>92</sup>

28. Hoca Hüsam diye bilinen Hüseyin el-Âmasî (h. 961); *Şerhu'l-Menâr*<sup>93</sup>

29. Zeynuddin b. İbrahim b. Muhammed b. Nuceym el-Hanefî (h. 970); *Mişkâtü'l-Envâr fi Usûli'l-Menâr* diye bilinen *Fethu'l-Gaffar bi Şerhi'l-Menâr*<sup>94</sup>

30. Ebu's-Suud Efendi diye tanınan Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmadî el-Hanefî (h. 982); *Sevakibu'l-Enzâr fi Evaili'l-Menâr*<sup>95</sup>

<sup>86</sup> Bu kitabın aslı Medine-i Münevvere İslâm Üniversitesi'nde Dr. Halit Muhammed Abdülvahid Hanefî tarafından hazırlanan bir yüksek lisans tezi olup, Mektebetu'r-Rüşd'de 1426/2005 tarihinde yayınlanmıştır.

<sup>87</sup> Bu kitabın ilk baskısı h. 1292 yılında İbn Melek'in *Şerhu'l-Menâr*'ı dipnotu ile birlikte İstanbul'da Matbaa-i Amire'de, ikinci baskısı h. 1314 yılında Matbaa-i Osmaniyye'de basılmış; müstakil olarak da Suriye'de 1437/2010 yılında *Dâru'l-Beyrutî*'de Ala Semir et-Tuhi et-Tavvaf'ın tahkiki ile basılmıştır.

<sup>88</sup> Şamil Şahin hoca *Menâru'l-Envâr* isimli kitapta, *Mutavvel Li'l-Menâr*'ın şerhi olan *Medâru'l-Fehul* isimli kitabın müellifi tarafından *Dairtü'l-Vusul İlä İlmi'l-Usûl* isimli bir başka şerhinde özetlendiğini söylemiştir. Bkz. en-Nesefî, a.g.e., s. 103.

<sup>89</sup> Kitabın el yazmasının sünnet bölümü 2001 yılında Kahire, Şeriat Ve Hukuk Fakültesi öğrencisi Mahmud Ahmed Yusuf tarafından tahkik edilmiştir.

<sup>90</sup> Kitap Hindistan'da *Nuru'l-Envâr fi Şerhi'l-Menâr* kitabının dipnotu olarak 1292/1877 yılında birkaç farklı baskı halinde basılmış *Medâru'l-Fehul Fî Şerhi Menâri'l-Usûl* kitabının muhtasarıdır.

<sup>91</sup> Kâtip Çelebi, a.g.e., C. II, s. 1826.

<sup>92</sup> İsmail Paşa el-Bağdadî, *İzahu'l-Meknûn Fî'z-Zeyli Alâ Keşfi'z-Zünûn An Esmâi'l-Kütüb Ve'l-Fünûn*, Vukenatî'l-Mearif Matbaası, İstanbul 1371/1951, C. II, s. 554.

<sup>93</sup> Kâtip Çelebi, a.g.e., C. II, s. 1825.

<sup>94</sup> Bu kitap 1359/1936 yılında Kahire'de Matbaa-i El-Banî El-Halebî'de ve 1422/2001 yılında Lübnan Beyrut'ta *Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye*'de basılmıştır. Kitaba Şeyh Abdurrahman el-Bahravî el-Hanefî el-Mısri tarafından (ö. 1322) yazılan bazı haşiyeler bulunmaktadır.

<sup>95</sup> Kâtip Çelebi, a.g.e., C. II, s. 1826.; Belirttiğine göre Prof. Dr. Şamil Şahin'in, tahkikini tamamlamış olduğu bu kitap şu an basım aşamasında bulunmaktadır.

31. Balemşah lakaplı, Abdurrahman b. Saçlı Emir (h. 978); Şerhu'l-Menâr fi Usûli'l-Fıkh (Şerhu İbnü'l-Emir)<sup>96</sup>
32. Muhammed b. Abdullah el- Hatip et-Timurtâşî (h. 1004); Feyzu'l-Gaffar Şerhu mâ Untuhibe Mine'l-Menâr<sup>97</sup>
33. Ebu's-sena Ahmed b. Muhammed b. ez-Zeyli es-Sivasi (h. 1006); Zübdetu'l-Esrâr fi Şerhi Muhtasari'l-Menâr<sup>98</sup>
34. Molla Aliyyu'l-Karî b. Sultan b. Muhammed el-Heravî el-Hanefî (h. 1014); Tevdîhu'l-Mebânî ve Tenkîhu'l-Meanî Şerhu Muhtasari'l-Menâr li'bni Habîb<sup>99</sup>
35. Hasan el-Kafi diye bilinen Hasan b. Turhan b. Davud b. Yakup el-Akhisar (h. 1025); El-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl<sup>100</sup>
36. Kadı Abdülhalim b. Lütuf b. er-Rumî (h. 1051); Şerhu'l-Menâr<sup>101</sup>
37. Salih b. Muhammed b. Abdullah el- Hanefî (h. 1055); Şerhu Muhtasari'l-Menâr li'l-Halebî<sup>102</sup>
38. Menâr Şârihi diye bilinen Ahmed Efendizade (h. 1067); Şerhu'l Menâr<sup>103</sup>
39. Abdüllatif b. Bahauddin b. Abdülbaki el-Behâî ed-Dimeşkî (h. 1082); Şerh-u Kurrat-i Ayni't-Talip<sup>104</sup>
40. Muhammed Alâuddin b. Ali el-Haskefi el-Hanefî (h. 1088); İfadatu'l-Envâr alâ Usûli'l-Menâr<sup>105</sup>

<sup>96</sup> Kâtip Çelebi, a.g.e., C. II, s. 1825.

<sup>97</sup> Bu kitap Prof. Dr. Hüseyin Mutavi Hüseyin et-Tertûrî'nin denetimi altında Filistin'de El-Halil Üniversitesi Şeriat Fakültesinde yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiştir

<sup>98</sup> İlk baskısı 1305/1887 yılında Kazan Tataristan'da; ardından 1419/1998 yılında Suudi Arabistan Krallığında Nazzar Mustafa Elbaz Kitabevi'nde, Adil Ahmed Abdu'l-Mevcud Ali Muavvad'ın tahkiki ile basılmıştır. Ardından kitap Filistin el-Halil Üniversitesi Şeriat Fakültesinde Prof. Dr. Hüseyin Mutâvî' Hüseyin et-Terturî'nin denetimi altında doktora tezi olarak tahkik edilmiştir.

<sup>99</sup> Kitap Beyrut Dâru Sadir ve İstanbul İrşad Kitabevi tarafından İlyas Kaplan'ın tahkiki ile 1427/2006 yılında basılmıştır.

<sup>100</sup> Kitap Prof. Dr. Şamil Şahin tarafından 1429/2008 yılında tahkik edilmiş; Şam'da, Dâru Ğâr-ı Hira'da basılmıştır.

<sup>101</sup> Kitap İstanbul'da 1314/1896 yılında basılmıştır.

<sup>102</sup> Yazma eser halinde Kahire Ezher Ktp., no 4293 (109)'da bulunmaktadır.

<sup>103</sup> Bursalı, a.g.e., C. II, s. 13.

<sup>104</sup> Kitabın istinsah edilmiş bir nüshası Şamil Şahin'in kendi kütüphanesinde bulunmaktadır.

<sup>105</sup> Kitap Kahire'de Mustafa el-Banî el-Halebî ve çocuklarının matbaasında 1391/1979 yılında basılmış olup, bu nüshada Şeyh Muhammed Emîn b. Ömer b. Abidin'e ait Nesmatu'l-Eshar isimli haşiye de yer almaktadır. Şerhin üzerinde Allame Muhammed Ahmed et-Tuhî tarafından yazılmış bazı talikler de bulunmaktadır. Kitap ardından 1413/1992 yılında Muhammed Berekat tarafından Şam'da İmam el-Evzaî kitabevinde tahkik edilmiştir. Tahkik yazarı kitaba Allame Şeyh Muhammed Said el-



41. Hadar b. Muhammed el-Amasî el-Hanefî (h. 1086); Tehîcû Gusuni'l-Usûl fî Şerhi Muhtasari'l-Menâr<sup>106</sup>

42. Muhammed b. Hasan b. Ahmed el-Kevakibî el-Halebî (h. 1096); İrşadu't-Talip ilâ Manzumeti'l-Kevakib (Manzumetu'l-Kevakib Şerhi)<sup>107</sup>

43. Molla Ciyun diye bilinen Ahmed b. Abdullah b. Abdurrezzak el-Hanefî (h. 1130); Nuru'l-Envâr fî Şerhi'l-Menâr<sup>108</sup>

44. Mehmed Emîn b. Abdülhay b. Muhammed el-Üsküdârî el-Hanefî (h. 1149); Nadratü'l-Enzâr fî Şerhi'l-Menâr<sup>109</sup>

45. Davud b. Muhammed el-Karsî er-Rumî el-Hanefî (h. 1196); Şerhu'l-Menâr<sup>110</sup>

46. İspirli Halep müftüsü diye tanınan Muhammed b. Yusuf b. Yakup b. Ali el-Halebî el-Hanefî (h.1194); Bedâiu'l-Efkâr fî Şerhi Evâili'l-Menâr<sup>111</sup>

47. Salahî Uşşakî “Salahî Efendi” diye bilinen Balıkesirli Abdullah b. Abdülaziz (h. 1196); Şerhu Muhtasari'l-Menâr<sup>112</sup>

48. Şemseddin b. Muhammed el-Kocahisarî; El-Fevâidu's-Şemsiyye bi Şerhi Fevaidi'l-Menâr<sup>113</sup>

49. Bahru'l-Muhît diye bilinen Ebu'l-Ayyaş Abdu'l-Ali Muhammed b. Nizamettin Muhammed el-Leknevî el-Ensarî (h.1247); Tenviru'l-Envâr Şerhi'l-Menâr (Tenviru'l-Menâr)<sup>114</sup>

---

Burhanî'nin gerekli gördüğü bazı taliklerini eklemiştir. Ayrıca kitap Abdüsselam Abdülganî et-Tihamî tarafından Kahire Ezher Üniversitesi Şeriat Fakültesinde yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiştir.

<sup>106</sup> Bursalı, a.g.e., C. I, s. 295.

<sup>107</sup> Bu şerh nazmı ile birlikte birinci baskısı Kahire Mısır'da 1317/1899 yılında basılmıştır.

<sup>108</sup> Bu kitap yazarın “Keşfü'l-Esrar” isimli kitabıyla birlikte Beyrut'ta 1406/1986 yılında Dâru'l-Kütüb'il-İlmiyye'de basılmıştır. Ardından Kameru'l-Akmar ve el-Sünbülî haşiyeleri ile birlikte Karaçi Pakistan Büşra Kitabevinde 1433/2011 yılında dördüncü baskısı çıkmıştır. Son olarak kitap Ürdün'de Dr. Fethi Mevlan el-Halidî; Mahmut Ali Davud el-Ubeydî ve Dr. Salim Hüseyin Temr eş-Şemrî tarafından doktora tezi olarak tahkik edilmiştir ve 2015 yılında Lübnan'da Emir Kitabevi Dâru Nuru's-Sabah'ta basılmıştır.

<sup>109</sup> Bu kitap tahkikini gerçekleştirdiğimiz elimizdeki kitaptır.

<sup>110</sup> Bursalı, a.g.e., C. I, s. 298.

<sup>111</sup> el-Bağdadî, a.g.e., C. I, s. 196.

<sup>112</sup> el-Bağdadî, a.g.e., C. II, s. 554.

<sup>113</sup> Kâtip Çelebi, a.g.e., C. II, s. 1825.

<sup>114</sup> el-Bağdadî, a.g.e., C. II, s. 481; Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlim li'l-Melayin, Beyrut, Lübnan, 2002, C. VII. s. 71.

50. Abdülhamid b. Abdullah b. Osman b. Muhammed er-Rahbî el-Bağdadî el-Hanefî (h. 1247); Zucâcetu'l-Envâr fî Keşfi Lübâbi'l-Menâr<sup>115</sup>

51. Ziyaettin Abdurrahim b. Safaüddin İsa el-Kâdirî el-Pendici el-Mendilavî (h. 1297 yaşadığı bilgisi bulunmakla birlikte vefat tarihi bilinmemektedir.<sup>116</sup>); İdâetu'l-Envâr alâ Usûli'l-Menâr<sup>117</sup>

52. Muhammed Abdülbaki el-Afganî el-Hanefî. (Vefat tarihi bilinmemektedir.); Şemsü Semai'l-Esrar Şerhi Muhtasari'l-Menâr<sup>118</sup>

53. Kastamonulu Ahmed Efendi Ziyaettin b. Hâce Evliya Efendi; Hulasatu'l-Efkâr Şerhi Muhtasari'l-Menâr<sup>119</sup>

54. Ahmed Ed-Deyucî El-Musulî (h. 1362); Şerhu Muhtasari'l-Menâr<sup>120</sup>

55. Abdülcélil b. Ahmed Abdurrezzak Ali Cemil (h. 1376); Zübdetü'l-Efkâr Şerhi Muhtasari'l-Menâr Li'l-Halebî<sup>121</sup>

56. Muhammed Şemseddin b. Veliyyüddîn el-Farfûr; Muhtasaru'l-Efkar alâ Metni'l-Menâr<sup>122</sup>

Es-Sekafetu'l-İslâmiyye fî'l-Hind (Mearifu'l-Avarif fî Envai'l-Ulûm ve'l-Mearif) Kitabının sahibi Abdilhay el-Hasenî<sup>123</sup> el-Menâr'ın Hindistan'da bulunan bazı şerhlerinin olduğunu söylemektedir. Bunlar;

1. Abdüsselam el-Azamî ed-Diyevî el-Müftî; Şerhu'l-Menâr

2. Şeyh Ahmed b. Ebu Said es-Salih el-Emtîhevî; Nuru'l-Envâr Şerhu'l-Menâr

3. Nizamettin b. Kutbettin b. Abdülhalim el-Ensârî es-Sehavelî el-Konevî (h. 1161); Es-Subhu's-Sadık Şerhu'l-Menâr

<sup>115</sup> Kitabın bir nüshası İstanbul Üniversitesi Ktp. no 1087'de bulunmaktadır.

<sup>116</sup> Ömer Rıza Kahhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn Teracimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Dımaşk, Suriye, 1993, B.1, C. V, s. 210.

<sup>117</sup> Kitabın el yazması bir sureti Kahire'de Ezher Ktp. no 10975'te bulunmaktadır.

<sup>118</sup> Kitabın ilk baskısı Kahire Mısır'da 1315/1897 yılında basılmıştır.

<sup>119</sup> Kitap İstanbul'da Matbaa-i Şirketi's-Sahafeti'l-Osmaniyye'de 1314/1896 yılında basılmıştır.

<sup>120</sup> Ahmed Muhammed el-Muhtar, *Tarihu Ulemai'l-Musul*, Bağdat Cumhuriyye Matbaası, Musul, Irak, 1961, s. 57.

<sup>121</sup> ez-Ziriklî, a.g.e., C. III, s. 275; - Kahhâle, a.g.e., C. V, s. 82.

<sup>122</sup> Dâru'l Farfur, Şam Suriye'de basılmış olup, birinci baskısı 1422/2001 yılında yapılmıştır.

<sup>123</sup> Abdilhay el-Hasenî, *Es-Sekafetu'l-İslâmiyye Fi'l-Hind; Mearifu'l-Avarif Fî Envai'l-Ulûm Ve'l-Mearif*, Matbuat Mecmaa'l-Lugati'l-Arabiyye, Dımaşk, Suriye, 2.B., s. 125.

4. Rüstem b. Ali Asğar es-Sadîkî el-Hanefî el-Kanunî (h. 1178); Mulahas Nuru'l-Envâr Şerhi Menâri'l-Usûl

## 2. TALİKLER

Talıklar, yorumlamalar ve manalarının açıklamaları anlamına gelen notlardır.

1. İkinci Bayram diye bilinen Muhammed b. Muhammed Hüseyin b. Muhammedu'l-Evvel (h. 1247); İbn Habîb el-Halebî'nin Muhtasaru'l-Menâr üzerine İbn Katlubağa'nın yazdığı şerhin talikleri<sup>124</sup>

2. Hadim Ahmed b. Haydar Ali b. Muhammed Mübin el-Frankî el-Mahallî el-Leknevî (h. 1371); Nuru'l-Envâr Talikleri<sup>125</sup>

3. Yahya b. Mustafa; Azmizâdenin el-Menâr haşiyesi üzerine talıklar<sup>126</sup>

4. Muhammed Ahmed et-Tûhî; Haşiyetu Nesmatü'l-Eshar üzerine et-Tûhî'nin talikleri<sup>127</sup>

5. Abdu'l-Gaffâr b. Kadı Bünyamin; Metni Nuru'l-Envâr üzerine Abdu'l-Gaffâr'ın takrîrleri<sup>128</sup>

6. İbn Melek'in el-Menâr şerhi üzerine Hacı Mehmet Zihni Efendi'nin talikleri.<sup>129</sup>

## 3. MUHTASARLAR

Muhtasar eserler, uzun şerhlerin bir şey eksiltilmeden, çaba veya yazıma ihtiyaç duymaksızın, az kelimelerle kısaltılmış halidir.

1. İbnu'r-Rabve diye bilinen Muhammed b. Ahmed b. Abdülaziz el-Konevî ed-Dimeşkî Nasiruddîn (h. 764); El-Muhtar fî Muhtasari'l-Menâr / Kudüsül Esrar fî Muhtasari'l-Menâr<sup>130</sup>

<sup>124</sup> Dâru'l-Kütübi'l-Vataniyye El Yazmaları Genel Fihristi, Tunus, C. VIII, s. 42.

<sup>125</sup> el-Hasenî; a.g.e., s. 106.

<sup>126</sup> El yazma suretleri:

İstanbul Süleymaniye Ktp., Laleli bölümü no. 727.

İstanbul Süleymaniye Ktp., Mahmut Paşa medresesi bölümü no. 157.

İstanbul Süleymaniye Ktp., Ragıp Paşa bölümü no. 400, 401.

<sup>127</sup> Talıklar İbn Abidin'in Nesmatü'l-Eshar haşiyesi ile birlikte basılmış olup, ikinci baskısı Kahire'de 1399/ 1979 yılında Mustafa el-Banî Elbaz matbaasında basılmıştır.

<sup>128</sup> Kitabın ilk baskısı Delhi'de 1287/1870 yılında basılmıştır.

<sup>129</sup> Bursalı, a.g.e, C. I, s. 312.

<sup>130</sup> Kâtip Çelebi, a.g.e., C. II, s. 1824; Bursalı, a.g.e., C. I, s. 266; el-Leknevî, a.g.e., s. 156.

2. et-Tebbanî diye meşhur Celaleddin Muhammed b. Ahmed b. Yusuf et-Tizînî (h. 793); Muhtasaru'l-Menâr<sup>131</sup>

3. İbnu'l-Habîb el-Halebî diye bilinen Zeyne'l-Abidin Ebu'l-İz Tahir b. Hasan b. Ömer b. Hasan b. Habib (h. 808); Muhtasaru Menâri'l-Envâr<sup>132</sup>

4. İbn'îş-Şahne diye tanınan Kadı Ebu'l-Fadl Hamed b. Muhammed b. Mahmud El-Halebî; Tenviru'l-Menâr fî Usûli'l-Fıkıh

5. Molla Aliyyü'l-Karî b. Sultan b. Muhammed el-Heravî el-Hanefî (h. 1014); Mu'teberu'd-Dâr fî Muhtasari'l-Menâr<sup>133</sup>

6. Mahir b. Hasan b. Ömer (h. 1086); Muhtasaru'l-Menâr<sup>134</sup>

7. Ziya Efendi "Evliyazade Ahmed Ziyaeddin Efendi" (h.1333); Hulasatu'l-Efkâr fî Şerhi Muhtasari'l-Menâr<sup>135</sup>

#### 4. TAHRİÇ

1. Molla Ciyun diye bilinen Ahmed b. Abdullah b. Abdurrezzak b. Hassa el-Hanefî el-Leknevî (h. 1130); İşrâku'l-Ebsâr fî Tahrîci Ehâdîsi Nuru'l-Envâr<sup>136</sup>

#### 5. TERCÜMELER

##### a. Osmanlıca

1. Hacı Mehmet Zihni Efendi (h. 1329); İktibâsu'l-Envâr fî Tercümeti'l-Envâr<sup>137</sup>

2. Hafız Muhammed Emîn Efendi<sup>138</sup>; Usûlü'l-Fıkıhtan Muhtasar Menâr Tercümesi<sup>139</sup>

3. İsa b. Mahmud el-Kâtip; Şerhu'l-Menâr<sup>140</sup>

<sup>131</sup> Kâtip Çelebi, a.g.e., C. II, ss. 237-1824; Bursalı, a.g.e., C. I, s. 266; ez-Ziriklî, a.g.e., C. II, s. 132.

<sup>132</sup> Kitap Şam'da Haşimiye Kitabevi'nde h. 1324 yılında Allame Cemaleddin el-Farisi'ye ait usûl metinleri grubundaki taliklerle birlikte basılmıştır.

<sup>133</sup> Kitabın el yazması bir sureti İstanbul Süleymaniye Ktp., Laleli bölümü no. 763'de bulunmaktadır.

<sup>134</sup> Kitabın el yazması bir sureti İstanbul Süleymaniye Ktp., Nuruosmaniye bölümü no. 1363'de bulunmaktadır.

<sup>135</sup> Bursalı, a.g.e., C. I, s. 345.

<sup>136</sup> Kitabın taşbaskısı Hindistan'da 1288 yılında basılmıştır.

<sup>137</sup> Bursalı, a.g.e., C. I, s. 312.

<sup>138</sup> İstanbul Dârüşşafaka Ktp. Müdürüdür, h. 1300 yılında yaşadığı bilgisi kaynaklarda geçer. Fakat vefat tarihi bilinmemektedir.

<sup>139</sup> İstanbul 7. Matbaa'da 1298/1881 yılında basılmıştır.

<sup>140</sup> El-Menâr kitabının şerhinin tercümesi olup Sultan İbrahim Hana takdim edilmiştir. Bkz. Kâtip Çelebi, a.g.e., C. II, s. 1826.

## b. Farsça

1. Abdülcebbar Han el-Asıfî el-Haydar Abadî; Celâlu'l-Ebsar Tercemeti Nuri'l-Envâr
2. Abdu'l-Ali Muhammed Nizamettin es-Sehalevî Bahru'l-Ulûm<sup>141</sup>; Tenviru'l-Menâr.

## 6. MANZUM TERCÜMELERİ

Manzum, bir metnin şiirin herhangi bir vezniyle oluşturulmasıdır.

1. İbnu'l-Fasih el-Hemzanî diye bilinen Fahrettin Ahmed b. Ali b. Ahmed (h. 755); Nazmu Menâri'l-Envâr<sup>142</sup>
2. Seyit Abdülkerim b. Ahmed Muhammed et-Tarablusî; Akdu'l-Leâlî fî Nazmi'l-Menâr<sup>143</sup>
3. Abdüllatif b. Bahauddin b. Abdülbaki el-Ba'li eş-Şamî el-Hanefî (h. 1082); Kurratu Ayni't-Talip<sup>144</sup>
4. Muhammed b. Hasan b. Ahmed el-Kevakibî el-Halebî (h. 1096); Nazmu'l-Menâr (Manzumetu'l-Kevakibî)<sup>145</sup>
5. Abdülhamid b. Abdullah b. Osman b. Muhammed er-Rahbî (h. 1248); Lübâbü'l-Menâr<sup>146</sup>
6. İsmail Seyf ve Abdülmecid Efendi; Manzumetu Muhtasari'l-Menâr<sup>147</sup>
7. Taha b. Ahmed Muhammed b. Kasım el-Gûranî. (h. 1300)<sup>148</sup>; Nazmu'l-Menâr<sup>149</sup>

---

<sup>141</sup> el-Hasenî, a.g.e., s. 126.

<sup>142</sup> ez-Ziriklî, a.g.e., C. I, s. 175.

<sup>143</sup> Kitabın el yazması bir sureti İstanbul Süleymaniye Ktp., Şeyhülİslâm Mustafa Aşir Efendi bölümü, no 82'de bulunmaktadır.

<sup>144</sup> Kitap 1429/2008 yılında Şamil Şahin'in tahkiki ile Suriye, Dâru Ğâr-ı Hira'da basılmıştır.

<sup>145</sup> Kitabın birinci baskısı 1317/1899 yılında Kahire'de Bolak Matbaasında basılmıştır.

<sup>146</sup> Kitabın el yazması suretleri İstanbul Beyazıt Ktp, no. 1817'de ve İstanbul Üniversitesi Ktp., no. 1087'de yer almaktadır.

<sup>147</sup> Kitap 1299/1881 yılında sultan İkinci Abdülhamid döneminde İstanbul'da basılmış olup tahkik ve tahlili Dr. Şaban Muhammed İsmail tarafından yapılmıştır.

<sup>148</sup> Osmanlı Müellifleri'nde vefat yılının 1301 olduğu geçmektedir. Bkz. Bursalı, a.g.e., C. I, s. 350.

<sup>149</sup> Kitap 1408/1988 yılında Kahire'de Dâru's-Selam matbaasında basılmıştır.

## İKİNCİ BÖLÜM

### MEHMED EMİN EL-ÜSKÜDÂRÎ'NİN HAYATI, YAŞADIĞI DÖNEMİN ÖZELLİKLERİ VE “NADRATÜ'L-ENZÂR FÎ ŞERHİ'L-MENÂR” ADLI ESERİN TAHLİLİ

#### I. ÜSKÜDÂRÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEMİN SİYASİ VE İLMÎ ÖZELLİKLERİ

Mehmed Emîn el-Üsküdârî'nin 1149/1736 yılındaki vefatı onu miladî 18. yüzyıl âlimlerinden yapmaktadır. Kayserizâde Mehmed Emîn el-Üsküdârî duraklama ve çözülmenin yaşandığı; çeşitli ıslahat faaliyetleri ile kötü gidişatın durdurulmaya çalışıldığı bir asrın ardından siyasî çalkantıların devam ettiği bir döneme gözlerini açmıştır. Tüm olumsuzluklara rağmen ilmî çalışmalarda gerçekleştirilen tercüme ve telif faaliyetleri onun yaşadığı dönemde önceki ve sonraki dönemlere göre daha parlaktır. Bunun sebebi olarak dönemin sadrazamı İbrahim Paşa'nın her türlü ilme değer vermesini gösterebiliriz. Mehmed Emîn el-Üsküdârî, Lale Devri diye anılan bu dönemde yaşamış, pek çok ilmin temel meselelerine dair önemli eserler vermiş velûd bir şahsiyettir.

#### A. SİYASÎ HAYAT

Müellifin dönemindeki siyasî durum genel hatlarıyla şu şekilde anlatılabilir.

Müellif Lale Devri<sup>150</sup> denilen dönemde yaşamıştır. Lale Devri'nin yaşanmasına zemin hazırlayan 16. yüzyılın sonları ile 17. yüzyılda Osmanlı Devletinde belirgin bir şekilde siyasî, idarî, iktisadî, ictimai, ticarî ve askerî bakımdan duraklama ve arkasından da devletin bütün kurumlarında bozulma ile bir çözülme görülmekteydi. Osmanlı'nın, bu kötü gidişata karşı ciddi ve köklü tedbirler de almadığı bu dönemde yaşanan 1683 II.

---

<sup>150</sup> 18. yüzyıl Osmanlı kroniklerinde Lale Devri adı altında bir dönem tanımlaması mevcut değildir. Bu devir için Lale Devri tabirini ilk defa Yahya Kemal Beyatlı kullanmıştır. Daha sonra tarihçi Ahmet Refik Altınay tarafından da 1913 yılında İkdâm gazetesinde tefrika edilen makalenin ve iki yıl sonra basılan kitabın başlığında kullanılan bu ad Osmanlı tarih literatüründe yaygınlık kazanmıştır. Bkz. Abdülkadir Özcan, “Lale Devri”, *DİA*, C.XXVII, 2003, s.81-84. Lale Devri, Osmanlı Devleti'nde, 1718 yılında Avusturya ile imzalanan Pasarofça Antlaşması ile başlayıp, 1730 yılındaki Patrona Halil İsyanı ile sona eren dönemdir. Bkz. Ahmet Refik Altınay, *Lale Devri*, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, Ankara, 1973.

Viyana kuşatması ve sonrasında yaşanan hezimet ise devletin çözülmesine bir son nokta koymuştu.

1683 Viyana bozgununu izleyen 16 yıl süresince Osmanlı Devleti ardarda hezimete uğararak; 1699 yılında Kutsal ittifakın<sup>151</sup> Katolik kanadıyla, tarihinin ilk ve en büyük toprak kayıplarını verdiği Karlofça Antlaşması'nı<sup>152</sup> ve 1700 yılında da Rusya ile de İstanbul Antlaşması'nı imzaladı.<sup>153</sup>

Bu asır başlarında uzun süren harpler yaşamış olan Osmanlı bir taraftan iç durumunu düzeltmeye uğraşıyor, bir taraftan sınır devletlerle antlaşma kurallarına riayet ederek dost geçinmeye çalışıyor, bir taraftan Ruslarla olan sınırları üzerindeki kalelerini tamir ve tahkime uğraşıyor, bir taraftan da yeniden müdafaa kaleleri de yapıyordu.<sup>154</sup>

Gerçekten de 17. yüzyılı, Osmanlı için hem içerde hem de dışarıda en bunalımlı yıllarını yaşadığı bir dönem olarak kabul edebiliriz. Bu dönemin buhranından kurtulmak için yeni ve kalıcı tedbirlerin alınmasına ihtiyaç vardı. Devlet erkânı da kurumlarının ve toplumsal yapının ıslahatlara duyduğu ihtiyacı farketmeye ve iradelerini bu yönde kullanmaya başlamışlardı.<sup>155</sup>

Osmanlı Devletinde ilk köklü ıslahat hareketleri 18. yüzyılın başlarında başladı. Sultan II. Mustafa zamanında Karlofça ve İstanbul Antlaşmalarının yapılmasından sonra devlet işleri büyük ölçüde Şeyhülİslâm Fezullah Efendi ile beraber yürütülür olmuştu. Zamanla Fezullah Efendi'nin kendi yakınlarına ve çevresindekilere iltimas göstermesi devlet erkânı arasında huzursuzluğa sebep oldu. Ayrıca Karlofça Antlaşması neticesinde anlaşmaya karşı olup savaşın sürdürülmesinden yana olan Kapıkulu ocaklarında ve orduda da büyük bir huzursuzluk vardı. Çünkü savaş sürdükçe Kapıkulu hem sayı hem de itibar bakımından ön plana çıkmaktaydı. İstanbul ile Edirne arasındaki payitahtlık mücadelesi huzursuzluğun bir başka nedeni olarak görülmekteydi.<sup>156</sup> Bu gelişen huzursuzluk Edirne Vakası denilen ihtilalle neticelenecek ve II. Mustafa tahttan, Fezullah Efendi ve yakınları da canlarından olacaktı. II. Mustafa'nın yerine kardeşi

---

<sup>151</sup> Kutsal İttifak, Papa'nın teşvikiyle Hıristiyanlığın üç büyük mezhebini temsilen (Protestan Prusya, Katolik Avusturya, Ortodoks Rusya) tarihin çeşitli zamanlarında kurulan genel amacı Osmanlı Devleti'ne saldırmak olan anlaşmadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kemal Beydilli, "Avrupa", *DİA*, C.IV, s. 144.

<sup>152</sup> Karlofça Antlaşması hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Abdullah Cevdet Karlıdağ, "Karlofça", *DİA*, C.XXIV, 2003, s.504

<sup>153</sup> Mehmet Alaaddin Yalçınkaya, "XVIII. Yüzyıl, Islahat, Değişim ve Diplomasi Dönemi", *Türkler Ansiklopedisi*, C.XII, Ankara, 2002, s.762.

<sup>154</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, C.V, 6.baskı, y.y., t.y., s.48.

<sup>155</sup> Yalçınkaya, a.g.e., s.762.

<sup>156</sup> Metin Kunt, *Siyasal Tarih (1600-1789)*, Türkiye Tarihi 3, İstanbul, 1995, ss. 19-73.

III. Ahmed 22 Ağustos 1703'te tahta çıktı. III. Ahmed ihtilâl yapan unsurları ve yandaşlarını beş ay süren bir mücadeleden sonra devlet yönetiminden uzaklaştırmayı başardı ve Ocak 1704'te idareyi tam olarak ele geçirdi. Görüldüğü üzere II. Mustafa'nın devrilmesine neden olan Edirne Vakası doğrudan Karlofça'yla bağlantılı olmayıp, 1683'te başlayan felaketlerle ve sarsıntılarla dolu 20 yıllık bir sürecin sonucu olmuştur. Bu tarihten itibaren yavaş fakat radikal ıslahatların yapılmasına ortam hazırlanmıştır.<sup>157</sup>

Osmanlı tarihinde Avrupa tarzında ilk yenileşme hareketi kuşkusuz III. Ahmed döneminde askerî düzeninin ve silah teknolojisinin iflas ettiğine olan kanaat sebebiyle askerî alanda olmuştur.<sup>158</sup>

Bu yüzyılda ardı ardına gelen yenilgiler sonrasında artık kaybedilen yerleri kurtarma ümidi kalmayan Osmanlı erkânı tarihinde ilk defa savaştan çok barışı kurmak ve korumak amacını gütmeye başladı. Damat İbrahim Paşa Pasarofça Antlaşması'nın imzalanmasını sağladıktan sonra Osmanlı'nın Avrupa sınırlarını güvenceye almak kastıyla sınırlarda yeni bir denge oluşturdu. Avrupa cephelerinde genişleme siyasetini bıraktığı gibi başta Avusturya, daha sonra Rusya'nın Osmanlılar aleyhine genişlemelerine set vuracak savunma tedbirleri almaya başladı. Osmanlı bu doğrultuda Avrupa siyasetiyle de yakından ilgilenmeye başladı.

Özellikle de, Damat İbrahim Paşa, Avrupa'yı tanımanın Osmanlı dış politikası ve ticareti için önemli olduğuna inanan ve fiilî adımları atan ilk sadrazamdı. Bu sebeple İstanbul'daki Avrupa ülkelerinin diplomatik temsilcileriyle düzenli bir ilişki kurdu.

Karlofça'dan Pasarofça'ya kadar diplomatik sahada ve bu sıralarda yapılan müzakerelerde Avusturya, Rusya, Lehistan, Venedik, Fransa, İngiltere ve Hollanda diplomatlarıyla yakın temas halinde bulunan Osmanlı artık 18. yüzyıl başlarında, Pasarofça Antlaşması sonrasında Damat İbrahim Paşa sadaretinde eskiye nazaran dışarıya gönderilen elçilerin ve temsilcilerin sayılarını ciddi şekilde artırdı. Paris, Viyana, Varşova, Lehistan ve Rusya'ya giden bu elçiler yalnızca diplomatik ve ticarî görüşmelerde değil Avrupa diplomasisi, kültürü, sanatı, sanayisi, tarımıyla birlikte askerî ve teknolojik gücü hakkında bilgi edinmeye ve bunları birer rapor halinde sunmaya başladılar. Bu ülkelere giden elçilerden Osmanlı İmparatorluğu'nun aydınlanmasında en tesirli rapor Paris'e (1720-1721) giden Yirmi Sekiz Çelebi Mehmed Efendi'ninkidir. Yirmi Sekiz Çelebi 1720'de Fransa ile bir ittifak antlaşması olanağı aramak üzere Paris'e gönderilmişti. Bu görevine ilâve olarak Fransız uygarlığını

---

<sup>157</sup> Yalçınkaya, a.g.e., s.763.

<sup>158</sup> Yalçınkaya, a.g.e., s.764.



tanınması, bunların uygulanabilecek olanları üzerine bilgi getirmesi istenmişti.<sup>159</sup> Özellikle bu rapor tesirini hızlı bir şekilde gösterip Osmanlı demir perdesindeki ilk ve en önemli gedik olarak anılacaktır. Sadece üst düzeyde değil aynı zamanda Osmanlıların önemli ticaret merkezi olan Avrupa şehirlerinde de konsoloslukların açılması da bu sadrazam devrinde karara alındı. Bundan böyle Osmanlılar kendilerini Avrupa'dan tecrit etmeyerek onların iç gelişmelerinden haberdar olup doğu batı arasında bir entegrasyonun ilk adımlarını da atmaya başladılar.<sup>160</sup>

## B. İLMÎ HAYAT

Lale Devri'nin en önemli icraatı Türkçe eserler basacak olan matbaanın girişidir. Osmanlı'ya ilk matbaanın girişi yine Yirmisekiz Çelebi Mehmed ve oğlu Mehmed Said tarafından gerçekleştirildi. Osmanlı gayrimüslim toplulukları kendi dilleri olan İbranice, Rumca, Latince ve Ermenice gibi dillerde eserlerini matbaalarda basmalarına karşın Türkçe bir matbaa yoktu. Mehmed Said Efendi Paris'te iken matbaaları dolaşırken kitap baskısının İstanbul'da da gerçekleştirileceğine kanaat getirmişti. Matbaanın kurulması için Müteferika tarafından kitap basımının faydaları hakkında *Vesiletü't-tıbaa* adlı bir risale ile Mehmed Said Efendi ve İbrahim Müteferika birlikte Sadrazam İbrahim Paşa'ya müracaat etmişlerdi. Matbaa konusunda muhtemel tepkileri ve itirazları önlemek amacıyla Sadrazamın da tesiriyle dini eserler haricindeki kitapların basılması için şeyhülİslâm da fetva verdi. Böylece matbaa meselesi bir uzlaşma yöntemiyle halledilip bütün kesimlerin desteği ile yayın faaliyetine geçmiş oldu. Sadrazam ve Müteferika matbaanın ordu için ne kadar önemli olduğunu göstermek amacıyla ilk basılan eserler haritalar oldu. Bunu müteakiben ilk ciddi ve kapsamlı eser olan Türkçe sözlük Vankulu'nun basılması anlamlıdır.<sup>161</sup>

Osmanlı'da Türkçe'den, Arapça ve Farsça'ya; Arapça'dan, Türkçe ve Farsça'ya; Farsça'dan, Arapça ve Türkçe'ye tercüme faaliyetleri hep var olmakla beraber Lale Devri'ne kadar devlet eliyle yürütülen, sistemli tercüme hareketine rastlanmamaktadır. Bu dönem tercüme ve telif yönünden önceki ve sonraki dönemlere göre daha dikkat çekicidir. Sistemleşen bu tercüme ve telif faaliyetleri Sadrazam İbrahim Paşa'nın her türlü ilme değer vermesine ve ulemâyı her fende teşvîk etmesine bakarak daha iyi tahlil edilebilir.

Bu dönemin tercüme faaliyetleri, heyetler oluşturularak tercüme edilen ve şahıslar tarafından tercüme edilen kitaplar olmak üzere iki grupta incelenebilir.

<sup>159</sup> Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003, s.56.

<sup>160</sup> Yalçınkaya, a.g.e., s.772.

<sup>161</sup> Yalçınkaya, a.g.e., s.774.

Umumî dünya tarihine ait bir eser olan *Câmi'ud-Duvel*; Aristo'nun “*Tercumetu Mucelledi's-Semâniye li Aristetalis*” ismi ile şerh edilen “*Kitabu's-Semâniye fî Sımai't-Tabî*” adındaki sekiz fizik kitabının üçü; tercüme faaliyetlerinin ilk büyük çalışması olan İmam-ı Aynî diye tanınan, Buharî ve Hikâye şârihi Antepli İmam Kadı Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Hüseyin b. Yusuf b. Mahmud Bedrüddin el-Aynî'nin umumi dünya tarihine dair eseri olan “*İkdu'l-Cumân fî Târihi Ehli'z-Zaman*”; Hândmîr'in eseri olan, İran tarihini tetkik için tercüme ettirilen “*Habibu's-Siyer*” heyet oluşturularak tercümesi yapılmış eserlerdir.

Habibu's-Siyer'den üç sene kadar önce, Avusturya tarihini tetkik maksadıyla Almanca'dan Osman b. Ahmed adlı bir tercümanın tercüme ettiği “*Nemçe Tarihi*”; Gıyaseddin Nakkaş'ın Farsça *Acâibu'l-Letâif* isimli eserinin, Küçük Çelebizâde İsmail Âsım Efendi tarafından “*Hıtay Sefâretnâmesi*” adıyla tercümesi; III. Ahmed'in emriyle Hollandalı Andreas Cellarius'un “*Atlas Coelestis*” adlı Latince eserinden çevrilen “*Mecmûai Hey'eti'l-Kadîme ve'l-Cedîde*” ve bir hadis kitabı tercümesi olan “*Ahmedu'l-Âsâr fî Tercemeti Meşâriki'l-Envâr*” şahıslar tarafından tercüme edilen bazı eserlerdir.

Lale Devri'nde yapılan bu tercüme faaliyetlerinin çok büyük kültürel önemi bulunmaktadır. Tercüme edilen eserlerin bir kısmının dünyanın değişik yerlerinde hala neşredilmekte olması, hem eserlerin değerini ve seçilmelerindeki isabeti, hem de İbrahim Paşa'nın ileri görüşlülüğünü göstermesi açısından dikkate şayandır.<sup>162</sup>

Tercüme edilen eserlerden biri olan “*İkdu'l-Cumân fî Târihi Ehli'z-Zaman*”<sup>163</sup> hakkında biraz daha ayrıntılı bilgi vermek müellifimiz Mehmed Emin el-Üsküdârî'nin hem bu eserin tercüme heyetinde hem de ilk cildinin tercümesinde<sup>164</sup> görev alması<sup>165</sup> açısından isabetli olacaktır. Sadrazam İbrâhim Paşa tarafından başlatılan tercüme

<sup>162</sup> Salim Aydüz, "Lâle Devrinde Yapılan İlmî Faaliyetler", *Divan Dergisi*, y.y., 1997/1, ss.143-170.

<sup>163</sup> Hz. Adem'den 1446 yılına kadarki süreçte meydana gelen olayların anlatıldığı eser. Bkz. Menderes Coşkun, (2004), "Son Klasik Dönem Nesir", *Türk Dünyası Edebiyat Tarihi*, C. V, Ankara, t.y., Atatürk Kültür Merkezi Yayınları., ss. 552-590

<sup>164</sup> Kaynaklarda Damad İbrahim Paşa'nın oluşturduğu tercüme heyetlerinin, Arapça ve Farsça olan eserleri Türkçeye tercüme ettirdiği geçmektedir. Bkz. Coşkun, a.g.e., ss. 552-590

<sup>165</sup> Eserin Hz. Âdem'den Hz. Sâlih'e kadar olan dünya tarihi ile heyet ve coğrafyadan bahseden ve on bir cüzden ibaret olan ilk cildinin birinci kısmını Mirzazâde Sâlim Efendi (ö. 1743) tercüme etmiştir. Bkz. Aydüz, a.g.e., s.155. I. cildin ikinci kısmını ise Mehmed Emin el-Üsküdârî tercüme etmiştir. Sâlim Efendi'nin tercüme ettiği kısım Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, no. 318'deki nüshada 4b-166b arası bölümdür. İstinsahı, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi TY, no. 5953. 351b'de Mehmed Emin el-Üsküdârî eserin ne kadar kısmını tercüme ettiğini açıkladıktan sonra çalışmasını 1140 Şaban'ında bitirdiğini belirtmektedir. Bursalı Mehmed Tâhir ve ondan naklen bazı kişiler, I. cildin on bir cüzlük kısmının tamamını Sâlim Efendi'nin tercüme ettiğini söylemektedirler. Ancak tercüme nüshaları dikkatle incelendiğinde bir kısmının Kayserizâde Mehmed Emîn el-Üsküdârî tarafından yapıldığı görülmektedir. Nitekim Mehmed Tâhir Bursalı, Mehmed Emin'in biyografisini anlatırken Aynî Tarihi'nin I. cildini tercüme ettiğini belirtmektedir. Bkz. Aydüz, a.g.e., s.156.; Bursalı, a.g.e., C.II, s.29.

hareketinin ilk büyük çalışması olan bu eser, umumi dünya tarihine dair olup, İmam-ı Aynî diye tanınan, Buhârî ve Hidâye şârihi Antepli İmam Kadı Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Hüseyin b. Yûsuf b. Mahmud Bedrüddin el-Aynî'nin eseridir. Müellifinin künyesi sebebiyle Aynî Tarihi olarak da anılır. Her cildi yaklaşık 800 sahifeli ve 24 ciltlik *Ikdu'l-Cumân* heyet, coğrafya, tabakat, ilm-i hayvanat ve başta tarih olmak üzere çok değişik ilimlerden bahseder.<sup>166</sup> Çelebizâde Âsım, eserin tercüme edilme hikâyesini şu şekilde anlatır: Mekke-i Mükerrreme Kadısı Saîd Ahmed Efendi'nin metrûkatı arasından çıkan bu tarih kitabının bir nüshası, İbrâhim Paşa'nın damadı ve kethüdâsı Mehmed Paşa tarafından kendisine takdim edilmiş ve İbrâhim Paşa da kitabı çok beğenerek bunun III. Ahmed adına tercüme edilmesini istemiştir.<sup>167</sup> Ancak eserin hacimli olması sebebiyle tercümenin uzun süreceği düşünülerek zamanın tanınmış ulemâ ve şuarâsına cüzler halinde taksim edilmiş ve bu vesileyle de kendilerine bol bol ihsanlarda bulunulmuştur.<sup>168</sup>

Tercüme tamamlandıktan sonra III. Ahmed'e ithaf olunmuştur. Çelebizâde tercüme heyetinin 30 kişi olduğunu belirtirken, *Aynî Tarihi*'nin 1161/1748 yılında yapılmış olan bir tercüme cildinde bu heyetin 45 kişiden oluştuğu belirtilir.<sup>169</sup>

## II. ÜSKÜDÂRÎ'NİN HAYATI

### A. DOĞUMU, İSMİ VE NESEBİ

Mehmed Emin el-Üsküdârî'nin<sup>170</sup> hayatını sunacağımız bu bölümde, öncelikle müellifin ismi ve nisbeleri hakkında bilgi vereceğiz.

Müellifin tam adı: “es-Seyyid Mehmed ibnu's-Seyyid eş-Şeyh Abdulhayy ibnu's-Seyyid eş-Şeyh Saçlı İbrahim”dir.

Ömrünün bir kısmını Üsküdar'da geçirdiği için “el-Üsküdârî”<sup>171</sup>;

Garb âlimlerinden olması sebebiyle de el-Konstantinî er-Rumî nisbelerini almıştır. Kayserizâde diye de ma'ruftur.

<sup>166</sup> Aydüz, a.g.e., s.152

<sup>167</sup> Talat Sakallı, *Bedruddin Aynî*, Ankara 1995, s. 73.

<sup>168</sup> Ahmet Refik Altınay, *Âlimler ve Sanatkârlar*, İstanbul 1924, s. 335-336

<sup>169</sup> Bedreddin el-Aynî, *Ikdu'l-Cumân fî Târihi Ehli'z-Zaman*, Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 320, vr. 316b.

<sup>170</sup> Üsküdar, İstanbul'un Anadolu yakasında tarihî bir semttir. Üsküdar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. M.Hanefi Bostan, “Üsküdar”, *DİA*, 2012, C. XLII, ss. 368-372

<sup>171</sup> Müellifin ömrünün bir bölümünün Üsküdar'da geçmesi, burada vefat edip kabrinin de burada bulunmasından dolayı kendisine Üsküdarlı anlamına gelen ‘Üsküdârî’ denmiştir.

Babası Abdulhayy Efendi'dir. Dedesi ise Aziz Mahmud Hüdâyi hazretlerinin damadı olup aynı zamanda halifelğini ve Hüdâyî Âsitânesi postnişinliğini yapmış olan Saçlı İbrahim Efendi'dir.<sup>172</sup> Saçlı İbrahim Efendi, İzmit'li Solakbaş Mustafa Ağa'nın oğludur. İlk intisabı Nakşibendiyye'ye olan İbrahim Efendi, babasının vefatı üzerine Sultan Ahmed'in de hocası olan Mustafa Efendi'den ilk ilimleri tahsil etmiştir. Sultan Ahmed tahta çıkınca hocası Mustafa Efendi'nin yardımı ile önce Hazine odasına sonra da Has Odaya tayini gerçekleşmiştir. İbrahim Efendi'nin Azîz Mahmud Hüdâyî'ye olan muhabbeti ve intisabı, Sultan'ın Aziz Mahmud Hüdâyî'yi saraya davetinin ardından sarayda karşılaşmaları ve onunla birlikte âsitanelerine gidip biat alması ile başlar. 1035/1626 yılında ise Şeyh'den hilafetini almıştır.<sup>173</sup> Mehmed Emin el-Üsküdârî'nin babası olan Seyyid Abdulhayy Efendi ise, babası Saçlı İbrahim Efendi Edirne'de halife olarak görev yaptığı sırada dünyaya gelmiştir. Seyyid Abdulhayy ilk ilim tahsilini burada alıp, sonra babasından tasavvufî eğitimini tamamlayıp Celvetî tarikatı icazetini almıştır. Bu icazet ile Aziz Mahmud Hüdâyî âsitanesinde o da postnişinlik yapmış ve bu görevde iken 1117/1705 yılında vefat etmiştir. Hüseyin Vassâf, Abdulhayy Efendinin, âlim, âbid, zâhid, mücâhid, şeyh-i fazıl ve mürşid-i kâmil bir zat olduğunu zikreder.<sup>174</sup>

Kayserizâde 'nin doğum yeri net olarak bilinmemekte, fakat babası Edirne'de görevde iken dünyaya gelmiş olabileceği tahmin etmektedir. Bu tahmine göre ilk eğitimini babasının yanında Edirne'de alıp, medrese tahsili için İstanbul'a gönderilmiş olabileceği söylenebilir.<sup>175</sup>

## B. İLMÎ ŞAHSİYETİ / TAHSİL, TEDRİS HAYATI

Mehmed Emin el-Üsküdârî, usûle uygun olarak, şerî ve aklî ilimleri akranları gibi İstanbul'da tamamlayıp müderrislik tahsilini almıştır.<sup>176</sup> Kayserizâde tedrisini uzun müddet Valide Atik Cami civarında gerçekleştirip eserlerini de burada telif etmiştir.

18. Yüzyıl âlimi olan Mehmed Emîn el-Üsküdârî'nin hangi ilimleri tedris ettiğini dönemin bir başka âlimi Nebî Efendizâde'nin, o dönemde medreslerde okutulan müfredat hakkında verdiği bilgilerden çıkarabiliyoruz. 18. Yüzyıl medrese müfredatı

<sup>172</sup> Müstakîmzâde, Mehmed Emin el-Üsküdârî'den, Şeyh Abdulhayy'ın torunu olarak bahseder. Bkz. Müstakîmzâde, *Mecelletü'n-Nisâb ve'l-Künâ ve'l-Elkâb*, vr. 355a; Bursalı Mehmet Tâhir ise, Mehmed Emin el-Üsküdârî'den Şeyh Abdulhayy'ın oğlu olarak bahsetmektedir. Bkz. Bursalı, a.g.e., C. II, s. 29.

<sup>173</sup> Hüseyin Vassâf, *Şefîne-i Evliya*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, no.2307, C. III, 1310 tarihli Edirne Salnamesi, s. 211.

<sup>174</sup> Vassâf, a.g.e., s. 21.

<sup>175</sup> Mehmed Emin el-Üsküdârî, *Telhîsu Tehâfuti'l-Hukema Fî Mezâhibi Ehli'l-Ehvâ; Tehâfüt Özeti*, (çev. Kâmuran Gökdağ, ed. Gürbüz Deniz), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları:34, İstanbul, 2014, s. 28.

<sup>176</sup> Fındıklılı, *Tekmiletü's-Şakayık Fî Hakkı Ehli'l-Hakayık*, (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1989, ss.105-108; el-Bağdadî, a.g.e., C. II, s. 323.

Efendizâde'nin aktarımına göre şöyle idi; "ilm-i akaid, tecvid, kıraat, sarf, nahiv, beyan-bedî-meânî, mantık, âdâbu'l-bahs ve'l-münazara, ilm-i hikmet, ilm-i hey'et, ilm-i hendese, ilm-i zîc, ilm-i mikât, ilm-i hisab, ilm-i ferâiz, ilm-i vefk, ilm-i arûz, usûl-i fikh, usûl-i hadis, usûl-i tefsîr, fıkıh, hadis, tefsîr, kelam, ilm-i tasavvuf/ledün/keşf."<sup>177</sup>

Ayrıca Kayserizâde Mehmed Emîn el-Üsküdârî 1138 yılında Damat İbrahim Paşa'nın kurduğu tercüme heyetlerinden biri olan *Ikdu'l-Cumân*<sup>178</sup> adlı eserin tercüme heyetinde bulunmuştur. Aynî Tarihi olarak da bilinen 24 ciltlik bu eserin ilk cildinin ikinci bölümünün tercümesinde daha önce bahsettiğimiz gibi Kayserizâde görev almıştır.<sup>179</sup>

### C. HOCALARI VE TALEBELERİ

Kayserizâde Mehmed Emîn el-Üsküdârî aklî ve naklî ilimlerin hepsinde üstün bir âlimdi. Baktığımız tarih kaynaklarında, kendisinde tedris ettiği hocalarının isimleri zikredilmemiş olmasına rağmen, hangi meşrepten olduğu hangi tarikatlere intisab ettiği kaydedilmiştir.

Mehmed Emin el-Üsküdârî, önce Şeyh Murad Nakşibendî'nin tarikatına intisab etmiş, daha sonra Şeyh Osman Mevlevî'ye yakın olmuştur.<sup>180</sup> Dedesinin Celvetiyye<sup>181</sup> tarikatı icazetini bizzat Aziz Mahmud Hüdayî'den alıp âsîtâne de postnişinlik yapmış olması, sonrasında babasının da aynı görevde bulunması ile bu silsileye Üsküdârî de dahil olmuş ve Celvetiyye tarikatına intisâb ederek bu tarikatten de feyz-i yâb

<sup>177</sup> Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul 1997, C.I, ss.93-97; Şükran Fazlıoğlu, *Nebi Efendizade'nin 'Kaside fi el-kutub el-meşhûre fi el-ulûm'una Göre Bir Medrese Talebesinin Ders Ve Kitab Haritası*, Kutadgu Bilig Yayınları, İstanbul 2003, C.III, ss. 194-198.

<sup>178</sup> Tercüme heyetleri ve *Ikdu'l-Cumân* tercümesi için bkz. Taceddin Kayaoğlu, *Türkiye'de Tercüme Müesseseleri*, İstanbul, 1998, s.29-47; Adile Abidin, "Aynînin *Ikdu'l-Cumân* fi tarihi ehlizzeman Adlı Tarihinde Osmanlılara Ait Verilen Malumatın Tetkiki", *Tarih Semineri Der.*, İstanbul 1938, C. II, s.145-149; Aydüz, a.g.e., ss.148-149.

<sup>179</sup> Bursalı, a.g.e., C. II, s. 30.

<sup>180</sup> Müstakîmzâde, a.g.e., vr. 355a.

<sup>181</sup> Bayramiyye tarikatının Aziz Mahmud Hüdayî (ö. 1038/1628) tarafından kurulan bir kolu. Tasavvufta ilk dönemlerde bir meşrep ve makam adı olan halvet ve celvet, daha sonra birer tarikat adı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bir Celveti şeyhi olan İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1371/1725), Celvetiyye'nin ilk defa İbrahim Zahid-i Geylani'den (ö. 690/ 1291) zuhur ettiğini söyler. Ancak Celvetiyye tarikatı olarak Aziz Mahmud Hüdayî zamanında teşekkül etmiştir. Bazı müellifler Celvetiyye'nin İbrahim Zahid-i Geylani'nin devrinde "hilal", Üftade (ö. 988/1580) zamanında "ay", Hüdayî döneminde "dolunay" durumunda bulunduğunu ifade ederler. Bkz. Hasan Kâmil Yılmaz, "Celvetiyye" *DİA*, C. VII, s. 273.

olmuştur.<sup>182</sup> Kısa zamanda şöhrete ulaştınca öğrenim halkasına kalabalık bir öğrenci kitlesi katılmıştır. Gerçekten fazilet ve edeb kaynağı bir âlimdir.<sup>183</sup>

Ömrü boyunca tedris ile meşgul olmasına rağmen kaynaklarda öğrencileri de zikredilmemiştir. Fakat eserlerinin Valide-i Atik Camii'ne<sup>184</sup> vakfolunmasından ve bu eserler hakkında öğrencilere yönelik yazılmış daha sonra zikredeceğimiz vakfiyeden ve Osmanlı Müellifleri adlı eserde adının zikrediliyor olmasından dolayı Mehmed Emîn el-Üsküdârî'nin öğrenci yetiştirmemiş olmasını mümkün görmüyoruz.

Hocalarının ve öğrencilerinin tarih kaynaklarında zikredilmemiş olması ancak dönemin tarihçilerinin bir eksigidir.

#### D. FIKHÎ MEZHEBİ

Mehmed Emîn el-Üsküdârî muasırı olduğu Osmanlı âlimlerinin çoğunluğu gibi Hanefî mezhebine mensuptur. Nitekim ondan bahseden eserlerin hepsinde Üsküdârî, İmam-ı A'zam Ebu Hanife'ye (r.a.) nisbet edilmiştir.<sup>185</sup>

Bu incelediğimiz eserde de müellifimiz, Şâfiî ve Hanefî mezhebini karşılaştırırken; Şâfiî mezhebi için (ف عند الشافعي كذا) "Şâfiî'nin görüşü şöyledir"; Hanefî mezhebi için ise (و عندنا كذا) "Bizim görüşümüz şöyledir" tabirini kullanmıştır. Ya da ( عند (الحنفي) "Hanefî'ye göre" diyeceğine (و عندنا، و دليلنا، و عندنا) "Bizim ashabımız, bizim delilimiz, bizim görüşümüz" gibi terimler kullanmıştır.

Ayrıca *ed-Dürre* gibi Hanefî kitaplarından bazılarında şerh ve haşiyeler yazmıştır.<sup>186</sup>

Sonuç olarak bu işaretler bize El-Üsküdârî'nin Hanefî mezhebine mensup olduğunu göstermektedir.

#### E. VEFATI

Pek çok eser telif ettiği, kadîm kitaplara haşiyeler yazdığı, her ilimde kendisine bereket ihsan edildiği bu parlak geçen ömürden sonra, Allah'ın emri vakî oldu ve

<sup>182</sup> Bursalı, a.g.e., C. II, s.29

<sup>183</sup> Cemal Ağırman, "Tarih Ve Tabakat Kitaplarında Üsküdâri Nisbesiyle Anılıp Adından Söz Ettiren Üsküdarlı Bilginler", II. Üsküdar Sempozyumu'na Sunulan Bildiriler, (12-13 Mart 2004), İstanbul, 2005, C. II, s.486.

<sup>184</sup> Valide-i Atik Camii hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. M. Baha Tanman, "Atik Valide Sultan Külliyesi", *DİA*, 1991, C. IV, ss. 68-73

<sup>185</sup> Müellifin Hanefî mezhebine nisbet edildiği eserlerden bazıları şunlardır; Kahhâle, a.g.e., C. IX, s. 74; el-Bağdadî, a.g.e., C. II, s. 323; ez-Ziriklî, a.g.e., C. VI, s.41.

<sup>186</sup> Bursalı, a.g.e., C. II, s.29.

Kayserizâde 1149/1736 tarihinde vefat etti. Üsküdar'da Bülbül Deresi Kabristanı'nda metfundur. Vefatına 'Ma'den'ül-fadli ve'l-edeb'(1149) mısra-ı tarih düşürülmüştür.<sup>187</sup> Eserleri vefatından sonra, Emîr Hoca Kemankeş olarak bilenen Kâdirî, Nakşibendî, Celvetî tarikatları meşayihinden olan Abdulkadir Efendi'ye intikal etmiş, onun vefatıyla da Valide-i Atik Camii'ne vakfolunan bu eserler bir müddet burada kaldıktan sonra Hacı Selim Ağa Kütüphanesine naklolunmuş ve burada koruma altına alınmıştır.<sup>188</sup>

Emir Hoca Kemankeş'in bu eserler hakkındaki vakfiyesi şöyledir:

*'Bu hakîrve fakîr-i pür taksîres-Seyyid el-Hâcî Abdulkadir el-Maruf bi-Emir Hoca Kemankeş el-Üsküdârî, bu kitab-ı müstetâbı silk-i milkimden ihrac edip Üsküdar'da vâkî Valide-i Atik Cami-i Şerifine şol şart ile vakf eyledim ki, talebe-i ulumdan her kime iktiza ederse rehn-i kavî veyahut kefil-i melî ile verilip tâ haceti tamam olunca hıfz u zabt edip nişan için kağıdın bükmeye ve cildin sökmeye ve yazısın bozmaya ve uşak eline vermeye ve tağyir etmeye. Eğer bu şartların birinin hilafı zuhur ederse tazmin oluna, 'Fe men beddelehu ba'de mâ semiahu fe innemâ ismuhu alellezine yubeddilunehu' fehvasınca âsim olmayalar. Âmin.'*<sup>189</sup>

### III. ESERLERİ

İbnu'l Cevzî (ö. h. 597), kitaplar hakkında "Muhakkak ki kitap, âlimin ölümsüz çocuğudur."<sup>190</sup> buyurmaktadır. Gerçekten de bir kişinin ilmî şahsiyetinin yüceliği, ardında bıraktığı amellerinin ve eserlerinin kıymeti ile belli olur. Bunların sevabı o kişiye vefatından sonra da daima ulaşır ve ismi ile yaşar durur.

Kayserizâde Mehmed Emîn el-Üsküdârî'nin aklî ve naklî ilimlerde pek çok eserler vermiştir. Fakat kadîm eserlere yaptığı haşiyeler, özgün eserlerinden çoktur.

Usûlü'l-fıkıh, furûu'l-fıkıh, tefsîr, kelam, mantık, felsefe, Arap Dili ve Edebiyatı, ilm-i felek ve pek çok alanda çeşitli eserleri olan El-Üsküdârî'nin bu çok yönlü ilmî şahsiyeti onun birbirinden farklı alanlardaki dikkatini ve derinliğini göstermektedir.

<sup>187</sup> Enver Ören, *İslâm Alimleri Ansiklopedisi*, y.y., t.y., C. XVII, s. 448.

<sup>188</sup> Bursalı, a.g.e., C. II, s.29; el-Bağdadî, a.g.e., C. I, s. 323; ez-Ziriklî, a.g.e., C. VI, s. 41; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî (yahut Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye)*, İstanbul 1308, C. I, s. 405.

<sup>189</sup> HSA Ktp., Kemankeş, no. 556; el-Üsküdârî, a.g.e., ss. 33-34.

<sup>190</sup> Ebu'l Ferec el-Cevzî, *Sayd'ul-Hatır*, (thk. Abdulkadir Ahmed Ata), Dâr'ul-Kütüb'il-İlmiyye, Beyrut, Lübnan, t.y., s. 23.

Aşağıda, müellifin eserlerini tek tek vermeye çalışıp gerekli gördüğümüz eserleriyle ilgili dipnotlarda açıklamalar yapacağız.<sup>191</sup>

## **A. FIKİH USÛLÜ VE (FURÛ-U FIKİH) FURÛ-İ FIKİH ALANINDAKİ ESERLERİ**

1. Nadratü'l-Enzâr fi Şerhi'l-Menâr<sup>192</sup>

2. Hâşiye ale'd-Durer ve'l-Gurer<sup>193</sup>

## **B. TEFSİR ALANINDAKİ ESERLERİ**

1. Risâle fi Sureti'n-Nasr<sup>194</sup>

2. Risâle fi Tefsîri “inne mea'l-usri yusran”<sup>195</sup>

3. Nikâtu't-Tasrîh<sup>196</sup>

4. Risâle fi Tercîhi Sâhibi'l-Keşşaf “ve iza'l-mev'udetu suilet...”<sup>197</sup>

5. Risâle fi Tefsîri Ayeti “yevme ye'ti ba'du âyâti rabbike...”<sup>198</sup>

6. Risâle fi Tefsîri Ayeti “mâ enzelnâ aleyke'l-Kur'âne...”<sup>199</sup>

7. Risâle Müteallika bi Kavlihi Teâlâ fi Sûreti'l-Feth<sup>200</sup>

8. Sûre-i Tâhâ ve Sûre-i Kehf Hakkında Bazı Malumât<sup>201</sup>

9. Kâdı Beydâvi'nin Fatıha Tefsîtefsîrri'ne Hâşiye<sup>202</sup>

10. Hulasâtu'l-Bahsi'l-Meşhûr Beyne't-Teftâzânî ve Seyyid Şerîf<sup>203\_204</sup>

<sup>191</sup> Bu bölümün hazırlanmasında Kâmuran Gökdağ'ın eleştirmeli metin çevirisini yaptığı “Telhîsu Tehâfuti'l-Hukemâ Fî Mezâhibi Ehli'l-Ehvâ; Tehâfüt Özeti” adlı eserden, Mehmed Tahir Bursalı'nın “Osmanlı Müellifleri” eserinden ve Cemal Ağırman'ın “Tarih ve Tabakat Kitaplarında Üsküdârî Nisbesiyle Anılıp Adından Söz Ettiren Üsküdarlı Alimler” adlı sempozyum bildirisinden faydalanılmıştır.

<sup>192</sup> Müellifin usûlü'l-fikih alanındaki bu eseri çalışmamızın konusunu teşkil etmektedir.

<sup>193</sup> Bursalı, a.g.e., C. II, s. 29.

<sup>194</sup> HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 74-75.

<sup>195</sup> HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 75-76.

<sup>196</sup> HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 67.

<sup>197</sup> HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 55-57.

<sup>198</sup> HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 49-52.

<sup>199</sup> HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 48.

<sup>200</sup> Ağırman, a.g.e., s. 487.

<sup>201</sup> Ağırman, a.e., s. 487.

<sup>202</sup> Bursalı, a.g.e., s. 30.



## C. FELSEFE, KELAM VE MANTIK ALANINDAKİ ESERLERİ

1. Risâle fî Tahkîki'l-Mezahib fî'n-Nisbeti'l-Hükmiyye ve'n-Nisbeti Beyne Beyne fî'l-Kazâyâ<sup>205</sup>
2. Risâle fî Keşfi'l-Ğammi an Kulûbi'l-Ümme<sup>206</sup>
3. Risâle Müfredede li Burhâni't-Temânu<sup>207</sup>
4. Risâle fî Beyâni Tevcîhi't-Teşbîh<sup>208</sup>
5. Risâle fî'l-Cebri ve'l-İhtiyar<sup>209</sup>
6. Şerhu'l-Berâhini'l-Hamseti'l-Meşhûre fî'l-Hikme li İsbati't-Tenâhiye'l-Eb'âd ve Butlâni'l-Teselsül<sup>210</sup>
7. Şerhu Risâleti'l-Âdâb li'l-Birgivi<sup>211</sup>
8. Şerhu Tehzîbi'l-Mantık<sup>212</sup>
9. Ta'likât Mûteaddide alâ Evâili Şerhi Tehzîb<sup>213</sup>
10. Risâle fî Mes'eleti Mecûlüyyeti'l-Mâhiyye<sup>214</sup>
11. Hâşiye ale'l-Kısmi's-Sânî min Şerhi Şemsiyye<sup>215</sup>
12. Hâşiye alâ Şerhi Hayalî ale'l-Kasideti'n-Nûniyye<sup>216</sup>
13. Mebbasu'l-ilm min Şerhi Akaidi'l-Adûdiyye<sup>217</sup>
14. Hâşiye alâ Ciheti'l-Vahde fî Dibâceti'l-Fenari<sup>218\_219</sup>

---

<sup>203</sup> HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 65-66.

<sup>204</sup> Müellif bu risalede Teftâzânî ve Seyyid Şerif arasında geçen, "Ulâike ala huden min rabbike" ayetindeki ala harf-i ceri'nin kastettiği isti'la manası hakkındaki tartışmayı özetleyip Seyyid Şerif'in haklılığı kanaatini dile getirmiştir.

<sup>205</sup> HSA Ktp., Kemankeş, no.556, vr. 72-73

<sup>206</sup> HSA Ktp., Kemankeş, no.556, vr. 60-63

<sup>207</sup> HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 26-28.

<sup>208</sup> HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 71.

<sup>209</sup> HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 57-59.

<sup>210</sup> HSA. Ktp., Kemankeş, no. 321, vr. 9.

<sup>211</sup> HSA. Ktp., Kemankeş, no. 292.

<sup>212</sup> HSA. Ktp., Kemankeş, no. 339.

<sup>213</sup> HSA. Ktp., Kemankeş, no. 326, vr. 25.

<sup>214</sup> HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 52.

<sup>215</sup> Süleymaniye Ktp., Giresun Yazmaları, no. 113, vr. 137-143.

<sup>216</sup> HSA. Ktp., Kemankeş, no. 611.

<sup>217</sup> HSA. Ktp., Kemankeş, no. 323, vr. 27-43.

15. Risâletun Müteallikatun li-Tahkîki'l-Îmâni'z-Zâhirî ve'l-Îmâni İndellâh<sup>220</sup>
16. Hâşiye alâ Hâşiyeti Mir Ebi'l-Feth fî İlmi'l-Âdâb<sup>221</sup>
17. Hâşiye alâ Risâleti İsbati'l-Vâcib<sup>222</sup>
18. Telhîsu Tehâfuti'l-Hukemâ fî Reddi Mezâhibi Ehli'l-Ehvâ<sup>223</sup>
19. er-Risâletu'l-Mufrede fî Mefhumâtî'l-Kadâyâ ve Nesebeha<sup>224</sup>
20. Câmiu'l-Kavâid ve Zübdetü'l-Fevâid: en-Nisbetu'l-Hikemiyye<sup>225</sup>
21. Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Fethiye fî Âdâbi'l-Munazara<sup>226</sup>
22. Şerh alâ Ciheti'l-Vahde li'l-Ebher<sup>227</sup>
23. Celal Devânî'nin İsbat-ı Vacib Risalesi Hâşiyesine Hâşiye<sup>228</sup>
24. Akâid'un-Neseî Şerhine Hâşiye<sup>229</sup>
25. Şerhu Mebâhisi'l-İlm min Şerhi'l-Akâid<sup>230</sup>
26. Risâle-i Ecza-i Kazıyye<sup>231</sup>
27. Şerhu Fıkhî'l-Ekber<sup>232</sup>

#### **D. ARAP DİLİ VE EDEBİYATI ALANINDAKİ ESERLERİ**

1. Câmiu'l-Kavâid ve Zübdetü'l-Fevâid fî Cemi'i Kavâidi's-Sarf<sup>233</sup>
2. Emsile-i Muhtelif Şerhi<sup>234</sup>

---

<sup>218</sup> HSA. Ktp., Kemankeş, no. 326, vr. 5-39.

<sup>219</sup> Müellifimizin bu eseri benzer isimli bir başka eser olan Mehmed Emin Şirvânî tarafından yazılan “Şerhu Ciheti'l-Vahde li'l-Fenârî” ile karıştırılmamalıdır. bs. Matbaa-i Amire, İstanbul 1277. Bu kitap matbûdur fakat tahkik edilmemiştir.

<sup>220</sup> HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 53-54.

<sup>221</sup> HSA. Ktp., Kemankeş, no. 281, vr. 60.

<sup>222</sup> HSA. Ktp., Kemankeş, no. 272, vr. 157.

<sup>223</sup> HSA. Ktp., Kemankeş, no. 266, vr. 47.

<sup>224</sup> Ağırman, a.g.e., s. 487.

<sup>225</sup> Ağırman, a.e., s. 487.

<sup>226</sup> Ağırman, a.e., s. 487.

<sup>227</sup> Ağırman, a.e., s. 487.

<sup>228</sup> Bursalı, a.g.e., s. 30.

<sup>229</sup> Bursalı, a.e., s. 30.

<sup>230</sup> Bursalı, a.e., s. 30.

<sup>231</sup> Bursalı, a.e., s. 30.

<sup>232</sup> Ağırman, a.g.e., s. 487.

<sup>233</sup> Ağırman, a.e., s. 487.

3. Hâşiye alâ Şerhi't-Telhîs<sup>235</sup>
4. Mefhûmu'l-Binâ ve'l-Emsile<sup>236</sup>
5. Müstağni'ş-Şurûh<sup>237</sup>
6. Risâle fi Bazı Garâibi'l-İ'lâl ve'l-İdgâm ve'l-Kelimât<sup>238</sup>
7. Risâle fi Bazı Ta'rifâti'l-Emsile ve'n-Nahv<sup>239</sup>
8. Risâle fi Câmi İhtilafâti's-Sarf ve'n-Nahv<sup>240</sup>
9. Risâle fi Câmi ile'l-Maksûd ve'l-İzzî<sup>241</sup>
10. Risâle fi Envâr's-Sıfati ve'l-Ezhâr<sup>242</sup>
11. Risâle fi Envâi Mü'ennesi's-Se-mâ'i<sup>243</sup>
12. Risâle fi Şurûti'l-İ'lâl<sup>244</sup>
13. Risâle fi Kelimâti'l-Muğlakât<sup>245</sup>
14. Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Fevâidi'z-Ziyâiyye<sup>246</sup>
15. Risâle li Beyâni'l-Fark Beyne'l-Mecâz ve'l-Kinâye ve Beyne'l-Mecâzi'l-Mürsel ve'l-İstiâre<sup>247</sup>
16. Şerhu Risâleti'l-İsam fi'l-İstiâre<sup>248</sup>
17. Şerhu't- Dibâceti'l-Mutavvel<sup>249</sup>

---

<sup>234</sup> Ađırman, a.e., s. 487.

<sup>235</sup> Ađırman, a.e., s. 487.

<sup>236</sup> Ađırman, a.e., s. 487.

<sup>237</sup> Ađırman, a.e., s. 487.

<sup>238</sup> Ađırman, a.e., s. 487.

<sup>239</sup> Ađırman, a.e., s. 487.

<sup>240</sup> Ađırman, a.e., s. 487.

<sup>241</sup> Ađırman, a.e., s. 487.

<sup>242</sup> Ađırman, a.e., s. 487.

<sup>243</sup> Ađırman, a.e., s. 487.

<sup>244</sup> Ađırman, a.e., s. 487.

<sup>245</sup> Ađırman, a.e., s. 487.

<sup>246</sup> Ađırman, a.e., s. 487.

<sup>247</sup> HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 28-29.

<sup>248</sup> HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 67.

<sup>249</sup> HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 2-21.

## E. İLM-İ FELEK ALANINDAKİ ESERLERİ

1. Risâletü'l- Müfrede li Mes'eleti Halli'ş-Şa'îriyye Fi'l-Hey'e<sup>250-251</sup>
2. Hulâsâtu'r- Risâleti Feyzi'l-Akdes li-Kâtip Çelebi<sup>252-253</sup>

## F. DİĞER ESERLERİ

1. Risâle fi Şerhi'l- Kelâmi'ş-Şeyh Murâd<sup>254</sup>
2. Risâle fi "Zı-Derya-yı Şehadet..."<sup>255</sup>
3. Tâ'likât Şettâ alâ Teâlimi Ba'zi'l-Âyât/Ba'zu'l-Makamâti'l-Müşkile li'l-Üsküdârî<sup>256</sup>
4. Risâletun Müteallikatun li-Kavli Sâhibi't-Telhîs<sup>257</sup>
5. Hızır Bey Kasidesinin Tercümesi<sup>258</sup>
6. Hâşiye alâ İmtihani'l-Ezkiyâ<sup>259</sup>

<sup>250</sup> HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 116-120. Müellif bu eserde, 'mesele-i şa'îriyye' diye isimlendirilen hey'et probleminin takrîr ve tahkîkini gerçekleştirmiştir. Mesele-i Şa'îriyye; Çağmîni'nin (ö. 618/1221) *Mulahhas fi'l-Hey'e* adlı eserine Kâdızâde Rûmî'nin (ö. 840/1436) yazdığı şerhte, dünyanın en yüksek noktasının yerin çağına oranı ile ilgili hey'et problemidir. Bu eserin sonunda çalışmanın isabetine, tahkîkin başarısına yönelik üç önemli müderris müellife ve esere övgü dolu ifadeler yazmışlardır. Bu yazılanlar şöyledir;

"Bu, sahibu'l-kemal nezdinde kabul edilip telakki edilmeye ve mahir ulema elinde tedavüle şayan bir tekliftir. Allah Teâla müellifin yatacağı yeri pür nur eylesin. *el-Fakîr Mustafa eş-Şehîr bi'l-Kürdî el-Erzeni'r-Rûmî sümme Üsküdârî*"

"Bu, kabule şayan bir tekliftir. Allah Teâlâ müellifin sa'yini meşkûr eylesin. *el-Fakîr Ali el-Kürdî el-Müderris bi-medreseti Zal (Mahmut) Paşa*"

"Bu, oldukça parlak bir telif olup, yed-i fuzalâda müsta'mel olmaya layıktır. Allah müellifin ilmini müzdâd eylesin. *el-Fakîr Ömer Üsküdârî*"

<sup>251</sup> "Gökküresi bilimi" anlamına gelen ilm-i felek terimi İslâm dünyasında aynı zamanda "felekiyyat, ilm-i nücum, ilm-i nücum-i ta'limi, sınaat-i nücum, sınaat-i tencim. ilm-i hey'e, ilm-i hey'eti'l-âlem" de denilen astronominin en yaygın karşılığıdır. İlm-i felek ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Tevfik Fehd, "İlm-i Felek", *DİA*, 2000, C. XXII, ss. 126-129.

<sup>252</sup> HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 121-122.

<sup>253</sup> Bu eserde, Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1657) *el-İlhamu'l-Mukaddes mine'l-Feyzi'l-Akdes* adlı eserinde bulunan, kuzey kutbunda gece ile gündüzün müddeti, güneşin batıdan doğup doğamayacağını astronomi ilmi ile açıklanıp açıklanamayacağı, yeryüzünde Mekke dışında, her cihetten kible olabilecek bir yerin bulunduğu iddiası ile ilgili üç sorunun cevabını müellif tahşiye etmiştir.

<sup>254</sup> HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 63-65.

<sup>255</sup> HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 48.

<sup>256</sup> HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 39-40.

<sup>257</sup> HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 29.

<sup>258</sup> HSA. Ktp., Kemankeş, no. 284, vr. 20.

<sup>259</sup> HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 21-25.

7. Tabirnâme<sup>260</sup>

8. Hâşiyeye alâ Hâşiyeti Mirza Cân li-Şerhi'l-Karabaği alâ Risâle<sup>261</sup>

9. Tercüme-i Ikdu'l-Cumân fi Târih-i Ehli'z-Zaman<sup>262-263</sup>

Müellifin zikrettiğimiz eserlerine bakarak, O'nun; usûlü'l-fıkıhtan ilm-i hisâba, Arap dilinden kelama, ilm-i felektan tarihe, tasavvuftan tefsîre kadar birbirinden ayrı gibi görünen muhtelif ilimlerdeki derinliğine şahit oluyoruz. Eserlerinin büyük çoğunluğu kütüphanelerde mahtut haldedir. Müellifin ilmî şahsiyetinin derinliğinin fark edilip eserlerinin mahir kimseler tarafından gün yüzüne çıkarılması dileğimizdir.

#### IV. “NADRATÜ'L-ENZÂR FÎ ŞERHİ'L-MENÂR” ADLI ESERİN TAHLİLİ

*Nadratü'l-Enzâr fi Şerhi'l-Menâr* adlı eseri, ilk bölümde uygulamış olduğumuz usûl üzere eseri tanıtmayı amaçlamaktayız. Bu bağlamda eserin yazılış sebebini, içeriğini, metodunu açıklayarak ve müellifin kullandığı kaynaklara da değinerek eseri tahlil edeceğiz.

##### A. ESERİN ADI

Kitabın mukaddimesinde bulunan bizzat yazarın “Ben bazı düşünce meyvelerini yazıya dökerek bunları *Nadratü'l-Enzâr fi Şerhi'l-Menâr* diye isimlendirdim.” sözleri isim hakkında bizim için yeterlidir. Ayrıca kitabın adı el yazması üç nüshadan ikisinin kapağında tam olarak geçmektedir. Bunlar Süleymaniye Kütüphanesi 106'da bulunan Kemankeş nüshası ve yine Süleymaniye Kütüphanesi 107'de bulunan Kemankeş nüshasıdır.

Bu deliller, kitabın adının müellifin bizzat isimlendirdiği gibi *Nadratü'l-Enzâr fi Şerhi'l-Menâr* olduğunu kesin olarak göstermektedir.

##### B. MEHMED EMİN EL-ÜSKÜDÂRÎ'YE AİDİYETİ

Eserin müellife aidiyetinin araştırılması okuyucuya güven ve huzur vermesi amacını taşıyan tahkik usûl ve erkanından biridir.

<sup>260</sup> Ağırman, a.g.e., s. 487.

<sup>261</sup> Bursalı, a.g.e., C. II, s. 30.

<sup>262</sup> Bursalı, a.e., s. 487.

<sup>263</sup> Bu eserle ve müellifin eserin tercüme faaliyetindeki çalışması ile ilgili ‘İlmî Hayat’ bölümünde ayrıntılı bir açıklama yapmıştık.

Kitabın müellife ait olduğunu gösteren delillerden en önemlisi kitabın mukaddimesinde “Yoktan yaratan Rabbe muhtaç olan kul Mehmed Emîn b. Muhammed el-Üsküdârî der ki; Bu kitap faydalı ve kısa bir özetdir... Ben bu kitabı *Nadratü'l-Enzâr fî Şerhi'l-Menâr* diye isimlendirdim.” sözleri ile eserin adını bizzat kendisinin koymasındır. Kitabı tercüme edenlerin tamamı kitabın adını müellifi ile zikretmişlerdir. Ayrıca kitabın el yazması iki nüshasının kapağında “Mehmed Emîn b. Muhammed el-Üsküdârî'ye ait '*Nadratü'l-Enzâr fî Şerhi'l-Menâr*' şerhidir.” ibaresi geçmektedir. Dolayısıyla kitabın yazarına isnadı konusunda şüphe bulunmamakta ve bunu ispat edecek yeterli sayıda delil bulunmaktadır.

### C. YAZILIŞ SEBEBİ

Müellif *Nadratü'l-Enzâr fî Şerhi'l-Menâr*'ın mukaddimesinde kitabın yazılma nedenini şu sözlerle ifade etmiştir; “Bu kitap birçok şerhi özetlediğim, kısa, faydalı ve özet bir kitaptır. Bu kitabı gizli ve aşikâr başarılarla ulaşan, incelikleri ve sırları ortaya çıkararak İmam Allame Hâfızuddîn en-Nesefî'nin *el-Menâr* kitabına şerh olarak yazdım. Ömrüme yemin olsun ki, bu öyle bir kitaptır ki büyük kâmil âlimlerin sözleri onun değerinin yüceliğine şahitlik yapmıştır. Bu kitabın değerini düşürmek için tenkitçi, düşük kimselerin dilleri dönememiştir. İntizamı son derece güzel ve yeni olan bu kitap, mütekaddim ulemanın düşüncelerinin en özgünlerini hâvî olup mütekâmil ulemanın düşüncelerinden de en taze olanlarını kapsar. Eğer bütün usûl kitapları ve usûlde yazılan bu kitapların bölümlerinin hepsi yayınlansa; bu metnin doğal ve büyüleyici ibareleri, zorlayıcı olmayan üslûpları bu müellefâtın süsü mesabesinde olurdu. Ardından acziyetimi itiraf ederek ve kusur denizinden avuçlayarak derim ki, bu kitabı yazmama dostlarımın teşviki ve öğrencilerimin talebi beni sevk etti ve yöneltti. Böylece ben de abartı ve boş laftan kaçınarak kitabı bozmadan ve okuyunların konuya vakıf olabilmeleri maksadı ile, düşünce semeresinden bir kısmını kısaca yazdım ve onu '*Nadratü'l-Enzâr fî Şerhi'l-Menâr*' diye isimlendirdim.”

Hâsıl-ı kelam kitabın yazılmasına neden olan sebepler şunlardır:

- Bu kitap âlimler ve usûlcüler tarafından değerli görülen bir kitap olmuştur.
- Bazı dostları El-Üsküdârî'yi *el-Menâr*'a şerh yapma hususunda teşvik edip ona bu konuda yol göstermişlerdir.
- Ayrıca talebeleri de hocalarına *el-Menâr*'a, sözü çok fazla uzatmayıp üzerinde gereksizce yazıp çizmeden, böyle yaparken de eserin aslını tahrif etmeyen kısa bir şerh yapmasını önermişlerdir.

## D. ESERİN İÇERİĞİ, METODU VE KAYNAKLARI

### 1. ESERİN İÇERİĞİ, METODU

Kitap, Fukaha metodu ile yazılmış bir Hanefî usûl metninin şerhidir. Müellif eserin tertibine mukaddime, besmele ve salvele ile başlamıştır. Sonra kadîm ulemanın âdeti üzere kitabın yazılma nedenini zikretmiş ve eserini isimlendirmiştir. Ardından usûl-i fikh ilmini izah etmiş, faydalarını ve konusunu belirtmiştir. Sonra Kitap, Sünnet, İcma-i ümmet ve Kıyastan ibaret olan edille-i şer'îye-i asliyyeyi dile getirmiştir.

Nazım vecihleri ve bunların kullanımları ile açıklanması, nazım üzerinde vakıf vecihlerinin bilinmesi gibi konuları kapsayan Kur'an bölümlerini ele almıştır.

Ardından kaynaklardan hüküm çıkarma metodlarını ele almış ve has, emir, nehiy, âmm, müşterek, müevvel, hüsün, kubûh kavramlarına değinmiştir.

Kitap bahsini işlerken, manaya delâletinin şekli bakımından lâfzı ele almıştır ve nassın ibâresi, nassın işareti, nassın delâleti ve nassın iktizasının manaya delaletini; nazım vecihleri ve bunların kullanımları ile açıklanması, nazım üzerinde vakıf vecihlerinin bilinmesi konularına dahil etmiştir.

Sonra, fasit delilleri dile getirmiş, azîmet ve ruhsattan bahsederek kitap bahsini tamamlamıştır.

Sünnetin bölümlerine başlayarak sünnetin bağlayıcılığının keyfiyeti, hadisin kabulü ve reddi, hadiste çelişki ve tercih, Peygamberin (s.a.v) fiilleri, şer'u men kablênâ, sahabî ve tabiîn kavli gibi konuları ele almıştır.

Ardından icmâ deliline geçerek, icmânın rükünleri ve şartlarını beyan ettikten sonra icmânın senedi ve naklinden bahsetmiştir.

Daha sonra da Kıyas, İstihsan ve Medine Ehline Aykırı İctihat konularına girmiştir.

Şerhi şu sözlerle tamamlamıştır; "Kitabın sonunda şehitlikten söz etmek ne güzel oldu. Allah'tan Dâru'l-Beka'ya şehit olarak gitmeyi umarım. Salat ve selam varlıkların en hayırlısı Muhammed (s.a.v.)'e, onun âli ve kıymetli ashabının üzerine olsun."

Böylece kitabın içeriğini kısaca özetlemiş olduk.

Kitabın metodu konusunda ise Mehmed Emîn el-Üsküdârî (r.a.) şerhinde uyguladığı metottan bahsetmemiştir. Ancak biz uyguladığı metodu şöylece tanımlamaya çalıştık;

Kadîm ulemânın şerh üslûbunu, ana metni naklederken “قال”, “dedi” ve şerh ifadelerini zikrederken “أقول”, “diyorum” sözlerini kullanarak oluşturduğunu görmekteyiz. Kadîm şerh eserlerin bazılarında El-Kâkî'nin *Câmiu'l-Esrar Fî Şerhi'l-Menâr*'ında gördüğümüz gibi ana metin “بقوله”, “musannifin şu sözü” ifadesiyle açıklanmış, ardından şerh edilecek mevzuya girilmiştir.

Bazı eserlerde de ‘şerh-i memzûc’ denen, metnin tamamının yazılıp şerhin metinden ayrılmaksızın iç içe işlendiği, metin ve şerh ibarelerinin âdeta aynı kitapmış gibi iç içe olduğu, genelde Müteahhirîn ulemanın metodu olan, karma şerh üslubu kullanılarak şerh yapılmıştır.

Mehmed Emîn el-Üsküdârî şerhinde güzel sunum, delillerin açıklanması ve soruların cevaplanması yönleri ile öne çıkan karma şerh üslubunu kullanmıştır. Ancak bazen bu üsluptan çıkarak “أي” “yani” gibi yorum kelimeleri ile şerhine başlamakta, bazen soru cevap şeklinde ana metni açıklamakta, bazen ise sözlerine “اعلم” “bil ki” ifadesi ile başlamaktadır.

Şârihin lafızları konu edinen Kitap bölümünü, yani lafızlar konusunu uzatması, diğer konuları ise Kitap bölümüne nispetle daha kısa tutup daha az izah etmesinin dışında genel olarak şerhinde kadîm şerh ve haşiye yazarlarının âdeti üzere kısa ile uzun arasında mutedil bir yol izlediğini görmekteyiz.

Müellif ayrıca Hanefî ve Şafiî mezheplerinin görüşlerini, kapalılık ve karmaşadan uzak bir biçimde, ince ilmî bir üslupla kıyaslamakta, diğer mezheplere çokça itiraz etmekte, itirazını da (فإن قيل كذا؛ قلنا كذا) “eğer şöyle denilirse biz de böyle deriz” ibareleriyle, önce naklî delilleri sonra da aklî delilleri aktararak ifade etmiştir.

Sonra konuyla ilgili en önemli mezheplerin, özellikle de Şafiî ve Malikî mezheplerinin, biraz da Hanbelî mezhebinin münakaşalarını incelemiş, hemen ardından ele aldığı konularda mezhepleri tartışmış ve Hanefî mezhebini üstün çıkarmıştır.

Şerhinde kullandığı terimlerde ise “أصحابنا” ifadesi ile Ebu Hanife (r.a.) ve ashabını, “صاحبان” ile İmam-ı Ebu Yusuf ve İmam-ı Muhammed’i, “مذهب المتكلمين” ifadesi ile Mutezîle mezhebinden Cübbaî ve Nazzam gibi kelamcıları kastetmiştir.



Nesefi'yi ana metin hususunda eleştirmesi gerektiği zaman ise, yüceliğine son derece edep ve hürmet göstererek eleştirmektedir.

Ayrıca Mütেকaddimîn Hanefilerden olan Cessas, Fahru'l-İslâm, Taftazanî ve Kerhî gibi ve diğer Maveraünnehir âlimleri ile Irak meşâyihinin görüşlerini nakletmeye çokça önem göstermiştir.

Fakat Şârihin hangi kitaptan aldığını belirtmeksizin Şeyh Muhammed b. Feramuz el-Hanefî'ye ait *el-Mir'ât* kitabından, İbn Melek'in *Usûl*'ünden ve Taftazanî'nin *et-Telviḥ*'inden birçok defa alıntılar yaptığını görmekteyiz ki, bu bizim sorguladığımız noktalardan biridir.

Şârih kitabı şerh ederken bazı şârihlerin yaptığı gibi kitabı baplara ayırmayıp konuları bazen “fasıl” diye, bazen de “bap” diye ifade etmiştir. Ayrıca “نسلم” yerine “نم”, “حيثئذ” yerine “ح”, “تعالى” yerine “تعا” ve “رحمه الله” yerine “رحم” gibi bazı kelimelere kısaltma ifadeleri kullanmıştır.

## 2. KAYNAKLARI

Şârih kitabının mukaddimesinde “Bu kitap birçok şerhi özetlediğim, kısa, faydalı ve özet bir kitaptır.” ifadesinde belirttiği gibi eski usûl kitapları ve metin şerhlerinden istifade etmiş ve bilgileri bu kitaplara dayandırmıştır.

Tahkik esnasında ulaştığımız bazı kaynakları şunlardır:

1. Muhammed b. Ahmed b. Ebu Sehl Şemsü'l-Eimme es-Serahsî (ö.h. 490); *Temhîdü'l-Fusûl Fi'l-Usûl*<sup>264</sup>

2. Alaaddin Şemsi'n-Nazar Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî (ö.h. 540); *Mizanü'l-Usûl fi Netaici'l-Ukûl fi Usûli'l-Fıkh*<sup>265</sup>

3. Ebu'l-Berekat Abdullah b. Ahmed en-Nesefî (ö.h. 710); *Keşfü'l-Esrar*<sup>266</sup>

4. İmam Alaaddin Abdülaziz Ahmed el-Buharî (ö.h. 730); *Keşfü'l-Esrar an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*<sup>267</sup>

<sup>264</sup> Bu kitap iki cilt halinde Beyrut, Lübnan'da 1414/1993 yılında Ebu'l-Vefa El-Afganî'nin tahkiki ile *Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*'de basılmıştır.

<sup>265</sup> Kitap Ahmed Fehmi Ebu Sünne'nin denetimi altında Prof. Dr. Abdülmelik es-Sadî tarafından tasdik edilerek 1404/1984 yılında Mekke-i Mükerrreme Ümmü'l-Kura Üniversitesi'nde doktora tezi olarak hazırlanmış 1986 yılında Irak Vakıfları tarafından basılmıştır.

<sup>266</sup> Kitabın üç baskısı bulunmaktadır. Birincisi 1316/1898 yılı Mısır Bolak Matbaasında; ikincisi 1394/1973 yılı Beyrut, *Dâru'l-Kitabu'l-Arabî*'de ve üçüncüsü de 1406 yılı Beyrut, *Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*'de basılmıştır.

5. İmam Sadru'ş-Şeria Abdullah b. Mesud el-Mahbubî (ö.h. 747); Et-Tavdîh Şerhu't-Tenkîh<sup>268</sup>

6. İmam Allame Saadettin Mesut b. Ömer b. Abdullah et-Taftazanî (ö.h. 791) Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh<sup>269</sup>

7. İbn Melek diye tanınan Abdüllatif b. Abdülaziz b. Emîn Fereşta el-Kirmanî (h 801); İbn Melek Şerhi diye meşhur Şerhu'l-Menâr<sup>270</sup>

8. İmam Allame Muhakkık Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid b. Mesud el-Kemal b. Hümameddin es-Sivasî (h. 861); Et-Tahrir fî Usûli'l-Fıkh<sup>271</sup>

9. Molla Hüsrev diye bilinen Muhammed b. Feramuz el-Hanefî; Mir'âtu'l-Usûl fî Şerhi Mirkâti'l-Vusûl

10. Şeyhülİslâm Burhanettin Ali b. Ebu Bekir el-Merğinanî el-Hanefî (h.593); el-Hidaye Şerhu Bidayeti'l-Mübtedi<sup>272</sup>

#### **E. ESERE AİT YAZMA NÜSHALARIN TANITIMI**

Çalışmamıza kütüphanelerde kitabın el yazması nüshalarını araştırmakla başladık. Türkiye ve Türkiye dışındaki kütüphanelerde yaptığımız geniş çaplı ve detaylı araştırmalarımız sonucunda esere ait üç nüsha bulabildik. Bu araştırmalar neticesinde bu nüshalar haricinde Türkiye dışında eserin başka bir nüshasının bulunmadığı; ayrıca kitabın hiç tahkik edilmemiş ve basılmamış olduğu sonucuna vardık.

Elde ettiğimiz üç nüshadan kısaca bahsetmek faydalı olacaktır:

<sup>267</sup> Kitap Lübnan, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye'de 2009 yılında dört cilt halinde basılmış olup, ikinci baskısı Abdullah Mahmud Muhammed Ömer'in tahkiki ile gerçekleştirilmiştir.

<sup>268</sup> Kitap et-Telvih ile birlikte birçok defa basılmış olup, bu baskıların en güzeli Muhammed Adnan Derviş tarafından tahkik edilen Lübnan, Beyrut, Dâru'l-Erkam baskısıdır. Ancak basıldığı yıl zikredilmemiştir.

<sup>269</sup> Kitap Dâru'l-Erkam'da, Beyrut, Lübnan'da basılmıştır.

<sup>270</sup> Bu kitap 1315/1897 yılında İstanbul'da Matbaai Osmaniye'de; dipnotunda İbnü'l-Ayni diye bilinen Şeyh Zeynettin Abdurrahman b. Ebubekir'in şerhi ile birlikte de Salah Bilici Kitabevinde basılmıştır.

<sup>271</sup> Alaaddin Ebu'l-Hasan Ali b. Süleyman el-Merdavî el-Hanbelî'nin (ö. h. 885) et-Tahbir Şerhü't-Tahrir kitabı, Abdurrahman b. Abdullah el-Cebir'in tahlil ve tahkiki ile, birinci baskısı 1421/2000 yılında Riyad'da er-Rüşd Kitabevi'nde sekiz cilt halinde basılmıştır.

<sup>272</sup> Kitabın burada dile getirilemeyecek kadar çok baskı ve tahkikleri bulunmaktadır.

## 1.BİRİNCİ NÜSHA; SÜLEYMANİYE KÜTÜPHANESİ KEMANKEŞ BÖLÜMÜ, 00107 ( أ )

Birinci nüsha; İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Kemankeş bölümünde 00107 kayıt numarası ile bulunan nüshadır.

Bu nüsha, dipnotta “صح” kelimesi ile işaret ettiği bazı talikleri içermektedir.

Şârih nüshanın başında zikrettiği; “Bu kitap Mehmed Emîn b. Muhammed el-Üsküdarî'nin (Yoktan var eden Allah onu affetsin) *Nadratü'l-Enzâr* isimli *Menâr* şerhidir. Bu kitabı temize çektikten sonra ahbabımızın bazısının okuması ile<sup>273</sup> tashih ettik ve üzerinde ciddiyet ve sebat ile kalem oynattık.” sözleriyle ifade ettiği üzere bu nüsha belki de üç nüsha içerisinde en doğru olanıdır. Bizim de itimat ettiğimiz nüsha bu nüshadır.

Nüshanın başında, üzerinde şu ibareler yazılı bir mühür bulunmaktadır:

وقف هذا الكتاب السيد عبد القادر الشهير بامير خواجه بجامع والده عتيق صانه الله عن الأكار

Bu nüsha 182 varak olup her bir sayfada 23 satır bulunmaktadır. Her bir satırda ortalama 10-12 kelime vardır. Ve okunaklı rik'a hattı ile yazılmıştır.

Kitabın ne kapağında ne de içinde nüshanın müstensihisi ile ilgili bir bilgiye rastlayamadık. Ancak müstensihin yazısı güzel, doğru ve eksiksizdir.

Nüshanın yazımı ve tashihinin hicrî 1135 yılı Recep ayında tamamlandığına dair nüshanın sonunda, şu ibare yazılıdır:

وقد تم الفراغ من كتابته و تصحيحه في سنة خمس و ثلاثين و مئة و ألف من هجرة من له العز و الشرف  
في شهر رجب

Bu nüsha için “أ” harfini rumuz olarak kullandık.

## 2. İKİNCİ NÜSHA; SÜLEYMANİYE KÜTÜPHANESİ KEMANKEŞ BÖLÜMÜ, 00106 ( ب )

İkinci nüsha; İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Kemankeş bölümünde 00106 kayıt numarası ile yer alan nüshadır.

<sup>273</sup> “Ahbabımızın bazısının okuması ile” ifadesi bu nüshanın müellife ait nüsha olduğunu göstermektedir. Allahu A'lem.

Nüshanın bazı sayfalarında basit talikler bulunmaktadır.

Nüsha 199 varaktan oluşmakta; her sayfada 22 satır ve her satırda da yaklaşık 11-14 kelime bulunmaktadır. Rik'a hattı ile yazılmış ve kolay okunabilir durumdadır.

Hattı güzel, doğru ve eksiksiz olan nüshanın müstensihine ne kapakta ne de kitabın herhangi bir yerinde rastlayamadık.

Nüshanın başında eserin Valide-i Atik Camiine vakfedildiğini bildiren aşağıdaki ibare yazılı bir mühür bulunmaktadır:

وقف هذا الكتاب السيد عبد القادر المعروف بأمر كمانكش الأسكداري بجامع والده السلطان عتيق صانه الله عن الأقدار

Nüshanın sonunda şu yazmaktadır:

و قد وقع الفراغ من تأليفه في اليوم العاشر من شهر شوال لسنة خمس و ثلاثين و مئة و ألف من هجرة من له العز و الشرف و قد وقع الفراغ من استنساخ هذه النسخة من نسخة المؤلف المكتوبة بخطه المعتمد على صحتها في شهر رمضان لسنة تسعة و ثلاثين و مئة و ألف بعون الله تعالى و توفيقه

Bu nüsha için de “ب” harfini rumuz olarak kullandık.

### 3. ÜÇÜNCÜ NÜSHA; SÜLEYMANİYE KÜTÜPHANESİ HASAN HÜSNÜ PAŞA BÖLÜMÜ, 00507 (ج)

Üçüncü nüsha; İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Hasan Hüsnü Paşa bölümünde 00507 kayıt numarası ile yer alan nüshadır.

Dipnotunda açıklanan bazı talikler içermektedir.

Nüshanın toplam varak sayısı 183'tür. Her varakta 25 satır, her satırda da 10-12 civarında kelime bulunmaktadır. Okunaklı farisî hattı ile yazılmıştır.

Yazılar güzel, doğru ve eksiksizdir. Fakat müstensihinin kim olduğu bilgisi kitabın kapağında veya herhangi bir yerinde bulunmamaktadır.

Nüshanın başında şu ibareler yazılıdır:

من كتب الفقير الى الملك القدير أحمد رفعت خليفة

Sonunda şöyle yazmaktadır:

تم الكتاب بعون الله الملك التواب في اليوم الثامن عشر في ذي الحجة الشريفة لسنة إحدى وأربعين و  
مئتين و الف من الهجرة النبوية عليه أفضل التحية

Altında ise “Hasan Hüsnü Paşa Vakfı” mührü bulunmaktadır.

Bu nüsha için ise “ج” harfini rumuz olarak kullandık.

Böylece tahkîk esnasında başvurduğumuz nüshaların vasıflarını özet olarak anlatmış olduk.

## V. TAHKİKTE İZLENEN METOT

Tahkîk, insanların istifadesi maksadıyla nassın müellifin isteği doğrultusunda ya da ona en yakın surette kolaylaştırılarak, gün yüzüne çıkarılıp basıma hazır hale getirilmesi demektir.

Bu çalışmamızda metnin tahkîkenden uzaklaşmamak ve metni yazarının istediği gibi sunabilmek için, taliklerin derinliklerine dalıp sözü gereksiz yere uzatmadan ve açıklamaya ihtiyaç duyulan yerlerde de metnin anlamı tahrif edilmeden gerekli açıklama yapılarak orta bir yol izlenmiştir.

Tahkîk genelde metne hizmet için çalışma yapma anlamına gelmekte olup, bizim kitabın tahkîkinde izlediğimiz metot şu şekilde özetlenebilir;

- Dikkatle araştırma yaptıktan sonra kitabın üç nüshasını elde ettik. Kapağında “Bu kitabı siyahtan beyaza çıkardıktan sonra dostlarımla okumasıyla tahsis ettik ve üzerinde ciddiyet ve sebat ile kalem oynattık” ibaresi yazılı bulunan 00107 sayılı “أ” nüshasını, bu ifadeyi delil olarak metnin tahkîkinde esas aldığımız temel ve en doğru nüsha kabul ettik.

- Müstensihlerin kadîm âdetleri üzere, mushaf hattına muvafık, fakat meşhur yazım kurallarına muhalif olarak yazdıkları kelimeleri biz, modern imla kurallarına göre düzenledik. Modern imlaya uygun olması maksadıyla, örneğin “مسائل” kelimesini “ي” yerine “ء” ile “مسائل” diye; “الزكاة” kelimesinin “و” yerine “ا” ile “الزكاة” diye Mushaf hattına muhalif olarak yazdık.

- Ardından el yazması nüshalar içerisinde “أ” nüshasını diğer nüshalar ile karşılaştırıp aralarında çok fazla fark bulunmadığını tesbit ettik. Önemli farkları metinde ispat ettik ve dipnotta belirttik, manaya tesiri olmayan basit farklılıkları dikkate almadık. Karşılaştırmalarımız sonucu “ب” ve “ج” nüshalarının “ا” nüshasından istinsah edilmiş izlenimi verdiğini gözlemledik.

- Tahkik edilen “f” nüshasında geçen ayetlerin Kur’an-ı Kerim’deki surelerini ve surelerin adlarının yanında ayet numaralarını da zikrederken metin içi kaynak gösterme yöntemini kullandık. Kayserizâde Mehmed Emîn el-Üsküdârî sure adını zikrettiğinde ise biz ayet numarasını vermekle yetindik. Bu ayet-i kerîmeler Asım Kıraati Hafs Rivayeti ile yazılmış Medine-i Münevvere mushafından alınmıştır.

- Kitaptaki Hadis-i Şerifleri ve kıssaları ilim ehlinin takip ettiği usûl üzere ilmî yöntemle tahriç ettik. Bununla birlikte Buhari ve Müslim’de geçmeyen Hadis-i Şerifleri de ilim ehli ve bu konunun ehlinin uygulaması doğrultusunda sıhhat veya zayıflık derecesi bakımından araştırmaya çalıştık.

- Metinde zikredilmiş Sahabe-i Kirâm ve meşhur fıkıh imamlarını tanıtmaya gerek görmeyip bunların dışında kalan isimleri kısaca açıklayıp tanıtmayı uygun gördük.

- Metinde zikri geçen yer, bölge, kabile, hırka ve mezheplerden açıklamaya ihtiyaç duyulanları kısaca açıkladık.

- Metin yazılırken, fihristte zikredilen meselelere daha kolay ulaşılmasını ve konuların daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla ara başlıklar koyduk ve bunları da köşeli parantez [ ] içine aldık.<sup>274</sup>

- Kitap adı, yazarının adı varsa tahkik eden kimse, yayıncı, yayınlanma tarihi, baskısı ve benzeri bilgilerden elde ettiklerimizi kaynak ve referansları ile birlikte ilk zikredildiği yerde kısaca verdik.

- Metnin anlaşılmasını ve meramının idrak edilmesini kolaylaştırmak için bazı kelimeleri açıklayarak maksadını anlattık. İhtiyaç olduğu yerlerde zamirleri mercilerine yönlendirdik. Anlamın muğlak kaldığı yerleri ise Menâr kitabının şerhleri ve mezhep içindeki *et-Telviḥ* ve *Keşfü’l-Esrar* gibi eski usûl kitaplarından nakiller yaparak, gerekli açıklamaları dipnotta yaptık. Ana metni tahrif etmemek ve kitabı Şârihinin kastettiği şekilde tahkik etmek maksadıyla açıklamaları çok da fazla uzatmadık.

- Müellifin zikrettiği şiirleri şairlerine atfederek tahriç ettik.

- *Nadratü’l-Enzâr*’ın berkenârlarındaki bazı talikleri dipnotta zikrederek, bu taliklere “منه” sözü ile işaret ettik.

- Dipnotlarda kaynak belirtmeksizin yapılan açıklamalar bize aittir.

- Gücümüz yettiği nisbette Şârihin kaynak belirtmeksizin naklettiklerini dipnotta zikretmek suretiyle belgelendirdik.

- Ana metni kalın punto ile belirginleştirip, parantez içine almak suretiyle şerhten ayırdık.

---

<sup>274</sup> Bkz. Tahkikli Metin, s. 238

- El-Üsküdârî'nin şerhin mukaddimesindeki “Bu kitap birçok şerhten özetlediğim kısa, faydalı bir özet kitabıdır” ifadesinde de belirttiği gibi, farklı ilimlerde birçok geçmiş kitaptan istifade ederek nakiller yapmıştır. Yazarın ve kitabın ismini açıkladığı nakillerde ister metni bizzat nakletsin, isterse mana ile nakletsin, ana metni de ekledik. Kitabın ismini açıklamadığı noktalarda ise kitabı bulmaya ve her şeyi dipnotta belirtmeye çaba gösterdik.

- Metnin ve kastettiklerin anlaşılır olması, kelamın siyak ve sibakının doğru şekilde takip edilebilmesi için nokta, virgül, ünlem işareti, parantez, soru işareti, noktalı parantez, köşeli parantez, iki nokta üst üste ve benzeri noktalama işaretleri kullandık. Ayrıca müellifin yeni bir konuyu açıkladığı yerleri satırbaşından başlattık.

- Kadîm müellif, hattat ve nüsahın âdeti olduğu üzere kitapta çokça geçen kelimelerde kısaltmalar kullanılmıştır. Kapalılık kalmaması ve okuyucunun karıştırmaması için bu kısaltmaları ayrı yazdık. Şârihin kitapta hece harfleriyle kullandığı bu kısaltmalardan bazıları aşağıda belirtildiği üzere şöyledir:

إلى - إلى آخره	الظ - الظاهر
المص = المصنف	اه = انتهى
تع = تعالى	ح = حيثئذ
صلعم = صلى الله عليه و سلم	رض = رضي الله عنه
رحه = رحمه الله	فلا نم = فلا نسلم

- Eserin sonuna, eserde geçen âyet, hadis, şahıs fihristleri ile kaynak ve referans fihristi ekledik. Ayetleri Kur'an'daki sıraya göre, hadislerle şahısları da alfabetik sıraya uygun şekilde tertib ettik.

## SONUÇ

Mehmed Emîn el-Üsküdârî'nin *Nadratü'l-Enzâr fi Şerhi'l-Menâr* adlı eserinin tahkîkini konu edindiğimiz bu çalışmamızdan çıkardığımız sonuçları şöyle sıralayabiliriz:

Şerhi yapılan ana metni tanıtmayı amaçladığımız ikinci bölümde *Menâru'l-Envâr fi Usûli'l-Fıkıh*'ın yaptığımız araştırmalar sonucunda adında ve müellifi Ebu'l-Berekât Hâfîzuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî'ye âdiyetinde herhangi bir şüphe bulunmadığı tespit edilmiştir.

Ebu'l-Berekât, Hanefiyye/Fukaha metodu ile yazdığı, Hanefî usûl kitapları arasında seçkin bir yere sahip olan eserini Hanefî ulemâ ile aynı kaynaklardan faydalanarak ve Fahr'ul-İslâm el-Pezdevî'nin usûl kitabı olan *Kenzu'l-Vusûl İlâ Ma'rifeti'l-Usûl* ve Şemsü'l-Eimme es-Serahsî'nin usûl kitabı olan *Temhîdü'l-Fusûl Fi'l-Usûl* eserlerini temel alarak oluşturmuştur.

Eser usûlü'l-fıkıh'ın tüm konu ve bahislerini toplayan, müellifin Hanefî mezhep imamlarından çokça fikhî nakiller yapmakla beraber diğer mezheplerden de görüşler naklederek telif metoduna etki etmeyecek şekilde aralarında tercih yaptığı kapsamlı bir eserdir.

Tahkîkini gerçekleştirdiğimiz, *el-Menâr* üzerine yazılmış pek çok şerhin özeti konumunda özlü ve muhtasar fakat pek çok ihtiyacı karşılayan oldukça başarılı bir şerh olan *Nadratü'l-Enzâr fi Şerhi'l-Menâr* adlı eserin, Mehmed Emîn el-Üsküdârî'ye aidiyeti konusunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır.

Genel olarak Müteahhîrîn ulemânın metodu olan şerh-i memzûc metodu ile yazılmış olan eserde, müellifin bazen bu metodun dışına çıktığı ve eserde Müteahhîrîn ulemânın görüşlerine de sık sık yer verdiği görülmektedir.

Müellifin, eserin tertibinde her bahse aynı derecede açıklama getirmediği, Kitap bahsini diğer bahislerden daha uzun tuttuğu görülmektedir. Bununla beraber eserin hacmi konusunda mutedil olmuştur.

Çalışmamızda müellifin eserde nereden aldığını belirtmeksizin Molla Hüsrev olarak şöhret bulan Şeyh Muhammed b. Feramuz el-Hanefî'nin *Mir'âtu'l-Usûl*



kitabından, İbn Melek'in *Şerhu'bnî Melek alâ Menâri'l-Envâr*'ından ve Taftazanî'nin *et-Telviḥ*'inden ve diğerk bazı ulemadan yaptığı nakiller dipnotta belirtmek suretiyle belgelendirilmiştir.

Tahlîl ve tahkîkli metin bölümlerinde de görüldüğü üzere, *Menâru'l-Envâr fî Usûli'l-Fıkıḥ* üzerine yapılmış olan yüzlerce çalışma arasında Mehmed Emîn el-Üsküdârî'nin *Nadratü'l-Enzâr fî Şerhi'l-Menâr*'ının gerek muhtevâ gerekse hoca ve talebelerin ihtiyaçlarını karşılaması açısından değerlendirildiğinde müstesnâ bir yeri vardır. Bu çalışmamız ile bunu göstermeye bir nebze muvaffak olabilirsek ve bu eseri, İslâm mirasına tekrar kazandırıp ilim talep edenlerin hizmetine sunabilirsek kendimizi bahtiyâr addederiz.



## **EKLER: NÜSHA ÖRNEKLERİ**



2. SÜLEYMANİYE KÜTÜPHANESİ, KEMANKEŞ BÖLÜMÜ – 00107,

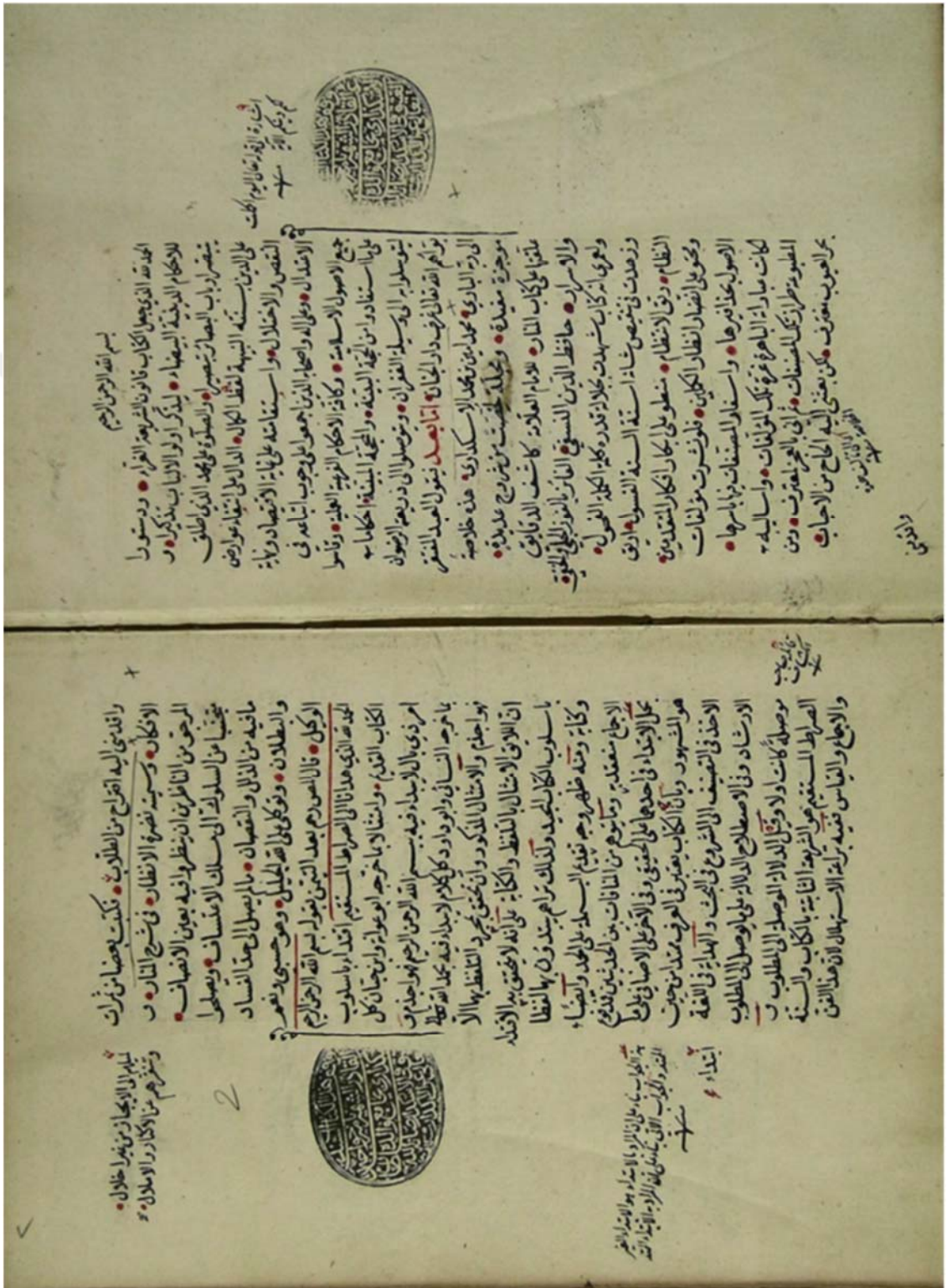
SON SAYFA ( ١ )

نقل الامانة غلبت من ثلث النسخ وحرمة تحمل السور وكثرة المرور  
الشيء ولم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء نبت بالنسخة التي اختار  
لحالة الاضطراب وحرمة الاعتقال سقطت كما تحمل الرخصة كما جرى عليه  
الكفر بالسان وقلبه مطبق بالبيان وحرمة تحمل السقوط في الجملة بان  
الذي صاحبها بالتصريح كما لم تخط بعدة الاكوار واحتلت الرخصة  
انضات كما والاضطرار بالغير لان حرمة النفس وقومها المألوف والاول  
بالعربة وصبر في هذين القسمين وهذا الثالث والرابع حتى تصل الى شريد  
لان عمل العزيم في الاضطراب حرمة بعدة الاكوار ولقد احسن في فتح الكتاب  
بلفظ الشريد والرجوع اليه ان انتقال الى رتبة الشريد ثم الصلوة

والسلام على خير العالمين  
محمد وال واهل بيته  
الكلام  
١٤٦

وقدم الزمزمي في تصحيحه في نسخة  
وكانت في نسخة الزمزمي  
في نسخة الزمزمي  
١٤٦





بسم الله الرحمن الرحيم  
 الحمد لله الذي جعل الكتاب قانوناً للشيعة الغرارة • ودستوراً  
 للأحكام الدينية البيضاء • ليذكر أروا الألباب بتذكيره •  
 ينضرب باب الصغار تصهيراً • والصغار على عهد الذي أطلق  
 على الدين • تنهيه البهية لفظ الكمال • الدال على انتهاء عوارض  
 النقص والاختلال • واستغنائها على ما يجب اتباعه في  
 الأشكال • وعلى ما وصاحبها الذي جعل على ما يجب اتباعه في  
 جميع الأصول والأساليب • وكافة الأحكام النبوية العلية • وتأملوا  
 على ما استنادوا من الحجج البينة • والحجة البينة حكماً •  
 لتوصلوا إلى اليقين الغرارة • وتوصلوا إلى دواعي الرضوان  
 بقرائن الله تعالى في دار الخالق • **أما بعد** يقول العبد الفقير  
 إلى ربه الباري محمد بن محمد الإسكندر • هذه خلاصة  
 موجزة مفيدة • ومجمل مختص من تزيين عديدة •  
 ملقها على كتاب المنار • لإتمام العلاء • كاشف الدقائق  
 والأسرار • حافظ الدين المستفي النازي المنور الجليلي الموقر  
 وعمري إن كتاب شهاب جلاله قد ذكره كل من الكفاية العملي •  
 وزهدت في تصنيفها • استعنت في السنة الفسوف • ادعى  
 النظام • وفق الانظام • منطوق على بحار انكار المتقدمين  
 وتحتوي على انظار الكفاية • فلو نشرت مؤلفات  
 الأصول بخلافها • واستشار المستفتين في أسرارها •  
 كانت مائة الباهر في تلك المؤلفات • وأساليبه •  
 المطبوع طراز تلك المنسقات • ثم إن البحر اعترف • ومن  
 بحر العيوب معترف • مكن عنى إليه الحاج من الاجاب  
 اللهم صل على النبي وآله

والله اعلم

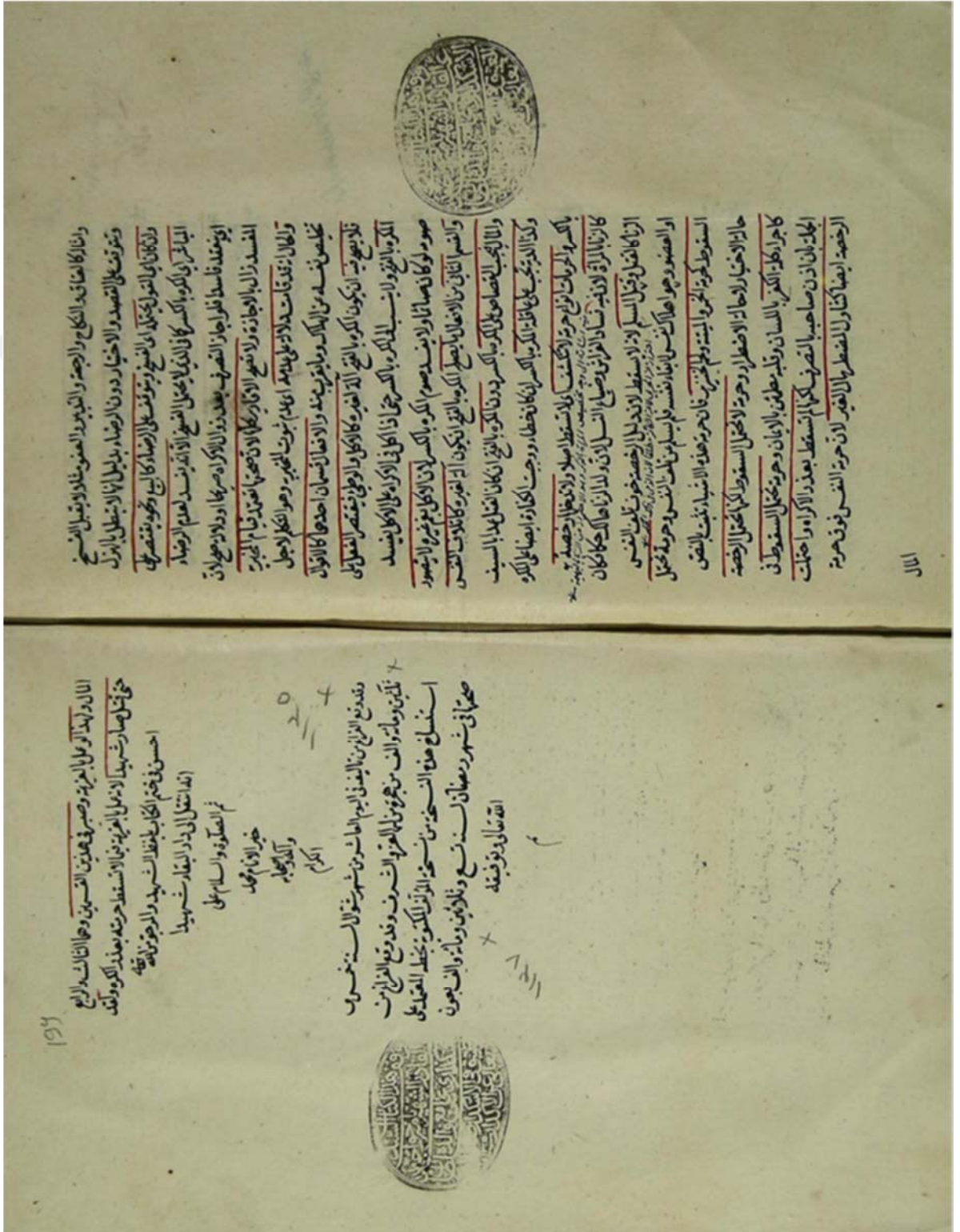
واندعى إليه اتفرغ من الطلوع • فكنت بعضاً من ترك  
 الاكل • وسنة نصرة الانظار • في شرح المنار • و  
 الرجوع من الناظرين ان نظره وانبه بعين الانصاف •  
 مختصاً من السلوك المسلك الامتشاف • ويصلح  
 ما فيه من الذلال والنقصان • ما يصلح لرحمة القساد  
 والسطول • وفق كل على الله لجليل • وهو حسبي ونعم الوكيل •  
 قال الامام بعد التتميم بقوله بسم الله الرحمن الرحيم  
 الحمد لله الذي هدانا لهذا الاصل ما كنا لنصلح له الا بالهدى  
 الكتاب القديم • وانشأنا ما خرج ابو عاترة وان جمان كل  
 امرؤي بال ابداء فيه بسم الله الرحمن الرحيم هو احد من  
 باخرجه الشافعي والمواد وكل كلام ابداء فيه بسم الله  
 نواجهم والامثال المذكور وان تحقق بحجج التنظير بها الا  
 ان الاقوال المشالة لفظ الكفاية • على انه لا يتحقق به الزند  
 اسلوب الكتاب الجيد وذلك تراهم يتدون بها النفا  
 وكاتبه وقد ظهر وجه تقديم بسم الله على الحمد وايضاً •  
 الاجل منقده • وما يؤمن من انانات بن الحسين لا يؤمن  
 بحال الإبداء في حدها على الحقيقي وفي الأخرى الاصل في طوط  
 هو المشهور • وبأن الكتاب يعتبر في العرف منذ من حين  
 الاخذ في تصنيف الشرع في البحث والهداية في اللغة  
 الارشاد وفي الاصطلاح الدالة على الوصول إلى المطلوب  
 موصلة كانت ولا وتقال الدلالة الوصول إلى المطلوب •  
 الصراط المستقيم هو الشريعة الثابتة بالكتاب والسنة  
 والاجماع والقياس فبشبهه رتبة الاستعمال لأن هذا الفن



بسم الله الرحمن الرحيم  
 الحمد لله الذي هدانا لهذا الاصل ما كنا لنصلح له الا بالهدى  
 الله والقياس فبشبهه رتبة الاستعمال لأن هذا الفن

4. SÜLEYMANİYE KÜTÜPHANESİ, KEMANKEŞ BÖLÜMÜ – 00106,

SON SAYFA (ب)



والأحاديث والكناج والوجه واليد والعضو والعضو والعضو والعضو  
 وتكون على التصدي والاختيار دون الرضا، وبذلك لا يتقبل إلا  
 وإن كان التولي يتخذ في الشيء وتكون على الرضا كما أيسر ويجوز يقتصر على  
 اليأس في الكرم، كما في الذي لا يتقبل الشيء إلا بعد علم الرضا  
 أو بعد ناسئلاً فلما جاز التصرف بعد ذلك الأكره صريحاً أو لا صريحاً لأن  
 المفسد زال بالاجازة ولا تصح الأكره كالأقران ومنها تصدقاً ما لم يجز  
 والحال: فقد قامت دلالات على عدم إتمام نية التخيير وهو الحكم لإجمل  
 تخلص نفسه من الملك وما يتبرئ منه والأفعال تسامحاً أحدها كالأقوال  
 فلا يصح أن يكون الكرم بالفتح الكرمية كالأكل والوطئ يقتصر الفعل على  
 الكرم بالفتح والاشتغال بالكرم، كما في إذا أكل في الأكل لا يتقبل  
 صوره كما في صانها ولا ينفذ صوم الكرم، كما في الأكل غير لا يتصور  
 والنعم الثاني من الأفعال بالفتح الكرمية التي يكون الفعل كالتوكيد للشيء  
 والثالث الوجه القصاص بالكرم، ودون الكرم بالفتح الكرمية كالأكل لا يتقبل  
 وكذا الذي يجب على كرامة الكرم، كما في الخط، ووجبت كرامة أيضاً على الكرم  
 بالكرم والكرامات في حرمة الاستعطاء ملاً ولا يدخل في حصة  
 كرامة المال لا في الأندية كرامة المال في وضع التسليم، والمال كرامة كرامة  
 إلا أن كرامة المال لا يستعمل إلا في الأخصه حرمة المال في حصة  
 أو العوض وهو كرامة النفس، أي ما يفسد لم يسلم من كرامة النفس وحرمة العمل  
 المستوفى كرامة الحر والشيء لم يجز، فأن حرمة هذه الأشياء، ثم في النفس  
 حالاً اختياراً أو حالاً الاستعطاء وحرمة العمل المستوفى كرامة العمل وحرمة  
 كرامة كرامة الكرم بالسنان، وتليها طمأنينة الأمان وحرمة العمل المستوفى في  
 الجواز بل إن صاحبها التصرف كما استعطاء بعد الأكره، وأجملت  
 الأخصه أيضاً كرامة الاستعطاء بالغير لأن حرمة النفس فوق حرمة

المال

الآن وهذا هو العمل بالميزان وصير في هذين القسمين وحال الثالث في الرابع  
 حتى تحل صائر شريهاً لا يعمل بالميزان في الاستعطاء حرمة بعد الكرم وكذلك  
 أحسن في عدم الكرم بغيره لا شريهاً ولا شريهاً ولا شريهاً ولا شريهاً  
 انما انتقل إلى دار البقار شريهاً  
 ثم العسكرة والسالم على  
 خير الأنام محمد  
 وآل آل محمد  
 الكرم  
 20  
 4  
 وقد وقع النزاع في الفيد في يوم العاشرة من شهر ربيع الثاني سنة خمس  
 ثمانين ومائة والف من هجوم من العز والشريف وقد وقع النزاع في  
 استئصال هذه الشحنة من نسخة الأثر الكرمية بخط القمط على  
 صفحتي شهر رمضان سنة تسع وثلاثين ومائة والف بعون  
 الله تعالى وتوفيقه

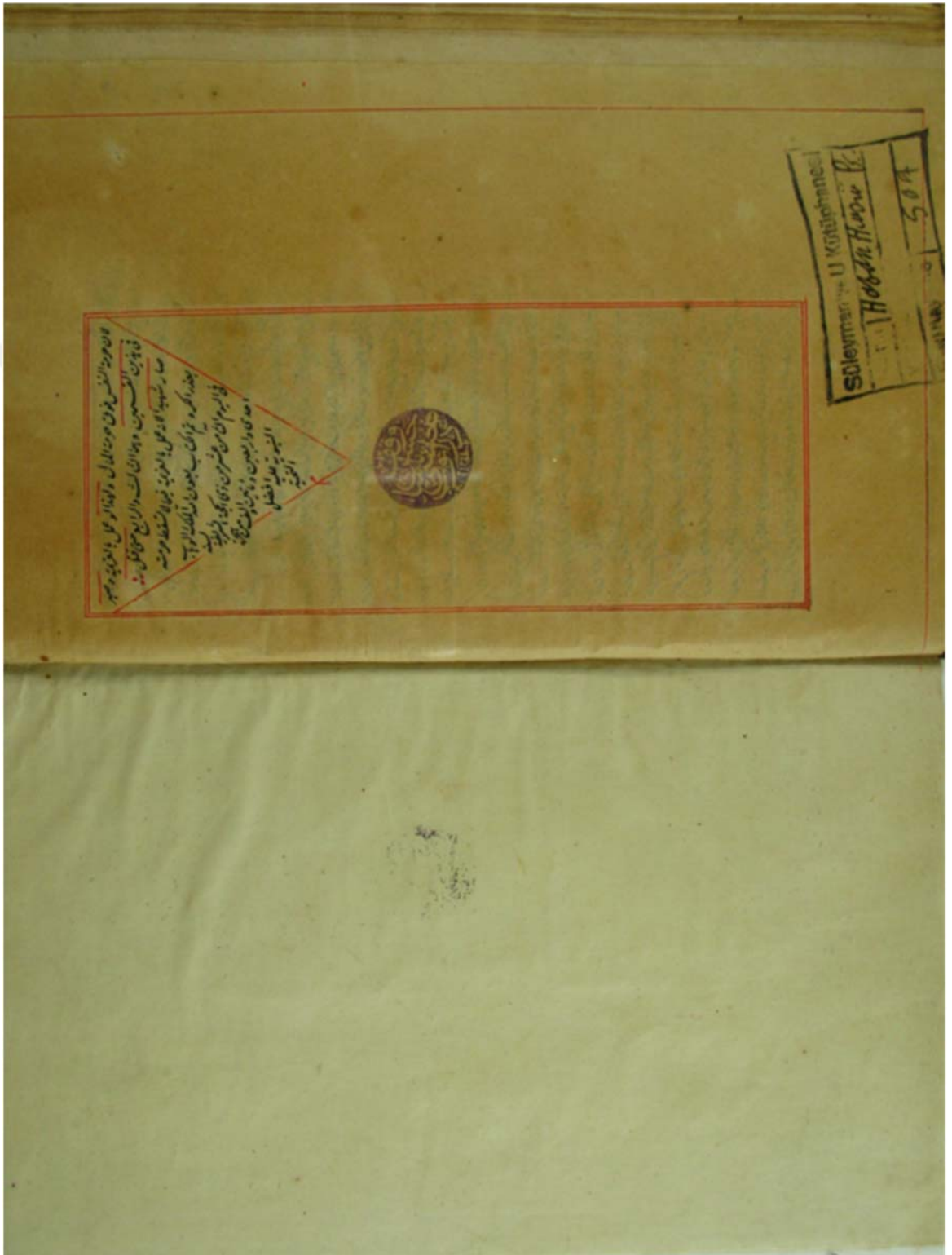


5. SÜLEYMANİYE KÜTÜPHANESİ, HASAN HÜSNÜ PAŞA BÖLÜMÜ –

00507, 1 VE 2. SAYFA (ج)



6. SÜLEYMANİYE KÜTÜPHANESİ, HASAN HÜSNÜ PAŞA BÖLÜMÜ –  
00507, SON SAYFA (ج)





## KAYNAKÇA

- ABİDİN Adile, "Aynînin Ikdu'l-Cumân fi Tarîhi Ehli'z-Zemân Adlı Tarihinde Osmanlılara Ait Verilen Malumatın Tetkiki", *Tarih Semineri Dergisi*, İstanbul, 1938.
- AĞIRMAN Cemal, "Tarih Ve Tabakat Kitaplarında Üsküdâri Nisbesiyle Anılıp Adından Söz Ettiren Üsküdarlı Bilginler", *II. Üsküdar Sempozyumu, (12-13 Mart 2004)*, İstanbul, 2005, C. II.
- ALTINAY Ahmet Refik, *Âlimler ve Sanatkârlar*, İstanbul, 1924.
- ALTINAY Ahmet Refik, *Lale Devri*, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, Ankara, 1973.
- AYDÜZ Salim, "Lâle Devrinde Yapılan İlmî Faaliyetler", *Divan Dergisi*, y.y., 1997/1
- BAYSAL Sıddık, *Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin Medâriku't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil Adlı Eserinde Tefsîr-Te'vil İlişkisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2015.
- BEDİR Murteza, "Nesefî, Ebu'l-Berekât", *DİA*, C. XXXII, ss. 567-568.
- BERKES Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003.
- BEYDİLLİ Kemal, "Avrupa", *DİA*, C.IV.
- BOSTAN M. Hanefi, "Üsküdar", *DİA*, 2012, C. XLII, ss.368-372
- BURSALI Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, âsitane Kitabevi Matbaai Âmire 1333, İstanbul C. I-II
- CERRAHOĞLU İsmail, *Tefsîr Tarihi*, Fecr Yayınları, C. II, Ankara, 2014.
- CİCİ Recep, *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları*, Arasta Yayınları, Bursa, 2001, s. 45
- COŞKUN Menderes, (2004), "Son Klasik Dönem Nesir", *Türk Dünyası Edebiyat Tarihi*, C. V, Ankara, t.y., Atatürk Kültür Merkezi Yayınları., ss. 552-590
- ÇETİNER Bedreddin, *Ebu'l-Berekât en-Nesefî ve Medârik Tefsîri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1995.
- el-ASKALÂNÎ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, Beyrut, ts.

- el-AYNÎ Bedreddin, *İkdu'l-Cümân fî Târîhi Ehli'z-Zaman*, Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 320, vr. 316b.
- el-BAĞDADÎ İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâu'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, İstanbul, 1955, C. II.
- el-BAĞDADÎ İsmail Paşa, *İzâhu'l-Meknûn fî'z-Zeyli Alâ Keşfi'z-Zünûn An Esmâi'l-Kütüb Ve'l-Fünûn*, Vukenati'l-Mearif Matbaası, İstanbul 1371/1951, C. II.
- el-CEVZÎ Ebu'l Ferec, *Sayd'ul-Hâtır*, (thk. Abdulkadir Ahmed Ata), Dâr'ul-Kütüb'il-İlmiyye, Beyrut, Lübnan, t.y.
- el-HASENÎ Abdilhay, *Es-Sekafetu'l-İslâmiyye Fi'l-Hind; Meârifu'l-Avârif Fî Envâi'l-Ulûm Ve'l-Mearif*, Matbuat Mecmaa'l-Lugati'l-Arabiyye, Dimaşk, Suriye, 2.B.
- el-KUREŞÎ, Ebu Muhammed Muhyiddin Abdulkadir b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Riyad, 1993, C. II.
- el-LEKNEVÎ, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdilhay el-Leknevî el-Hindî, (thk. Muhammed Bedreddin), *el-Fevâidu'l-Behiyye fî Terâcumî'l-Hanefiyye*, Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, Kahire, Mısır, t.y., ss. 327-328.
- el-LEKNEVÎ, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdilhay el-Leknevî el-Hindî, *el-Camiu's-Sağır ve Şerhuhu en-Nâfiü'l-Kebîr*, Alemu'l-Kütüb, Beyrut, 1406/1986, 1.B.
- el-MUHTAR Ahmed Muhammed, *Tarihu Ulemai'l-Musûl*, Bağdat Cumhuriyye Matbaası, Musul, Irak, 1961.
- el-ÜSKÜDÂRÎ Mehmed Emin, *Telhîsu Tehâfuti'l-Hukema Fî Mezâhibi Ehli'l-Ehvâ; Tehafüt Özeti*, (çev. Kâmuran Gökdağ), (ed.) Gürbüz Deniz, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları:34, İstanbul, 2014.
- en-NESEFÎ Ebu'l-Berekât Hafızuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Keşfü'l-Esrar*, C. I., y.y., t.y.
- en-NESEFÎ Ebu'l-Berekât Hâfızuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Kenzü'd-Dekâik*, (thk. Said Bektaş), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye/Dâru's-Sirâc, Beyrut/Lübnan, 2014.

- en-NESEFÎ Ebu'l-Berekât Hafızuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, (thk. Yusuf Ali Bedîvî- Muhyiddin Dîbstuv), Dâru'l-Kelimi'it-Tayyib, Şam/Suriye, 1998, C. I.
- en-NESEFÎ Ebu'l-Berekât Hafızuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Menâru'l-Envâr fî Usûli'l-Fıkıh*, (thk. Şamil Şahin), Dâru Ğâr-ı Hira, 1.B, Şam, Suriye, 2008.
- en-NESEFÎ Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tebşıratu'l-Edille fî Usûli'd-Din*, (nşr. Hüseyin Atay), DİB Yayınları, Ankara 1993, C. I, ss. 7-8.
- ez-ZİRİKLÎ Hayruddîn, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlim li'l-Melayin, Beyrut, Lübnan, 2002, C. VII.
- FAZLIOĞLU Şükran, Nebi Efendizade'nin 'Kaside fî el-kutûb el-meşhûre fî el-ulûm'una Göre Bir Medrese Talebesinin Ders Ve Kitap Haritası, Kutadgu Bilig Yayınları, İstanbul 2003, C.III, ss. 194-198.
- FEHD Tevfik, "İlm-i Felek", *DİA*, 2000, C. XXII, ss. 126-129.
- FINDIKLILI İsmet Efendi, *Tekmîletu's-Şakayık Fî Hakkı Ehli'l-Hakayık*, (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul, 1989, ss.105-108.
- HEFFENİNG, "Nesefî", *İA*, C. IX.
- İBN HALDÛN Veliyuddîn Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, (thk. Muhammed Abdullah Muhammed ed-Derviş), C. II, 1.B, Dâr Yarub Kitabevi, Dımaşk, Suriye, 2004.
- İBN NÜCEYM Zeyneddin b. İbrahim b. Muhammed El-Hanefî, *Fethü'l-Gaffar Bişerhi'l-Menâr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut/Lübnan, 2001, 1.B.
- İBN TAĞRÎBERDÎ, *el-Menhelü's-Sâfi*, C. VIII., y.y., t.y.
- İBNU'L-HİNNÂÎ, Alauddin Ali b. Emrullah el-Humeydi, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, (thk. Muhyi Hilal Sarhan), Divanu Vakfu's-Sünnî Matbaası, Bağdat, 1426/2005.
- İZGİ Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul, 1997, C. I-II.
- KAHHÂLE Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifîn Teracimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Şam/Suriye, 1993, 1.B.
- KARLIDAĞ Abdullah Cevdet, "Karlofça", *DİA*, C.XXIV, 2003.

- KÂTİP ÇELEBİ, Mustafa b. Abdullah, Hacı Halife, *Keşfü 'z-Zünûn an Esmâi 'l-Kütübi ve 'l-Fünûn*, C. I-II, ss. 119-1922.
- KAYAOĞLU Taceddin, *Türkiye 'de Tercüme Müesseseleri*, İstanbul, 1998.
- KAYS ÂL-İ KAYS, *el-Îrâniyyûn ve 'l-Edebi 'l-Arabî*, C. I.
- KUNT Metin, “Siyasal Tarih (1600-1789)”, *Türkiye Tarihi* 3, İstanbul, 1995, ss. 19-73.
- KURTULUŞ Rıza, “Nahşebî”, *DİA*, C. XXXII, ss. 309-310.
- MAVİL Kılıç Aslan, ‘Bir Hanefî-Mâtürîdî Âlimi Ebü 'l-Berekât en-Neseffî’, *UÜİFD*, C. XXII, sayı.1, 2013.
- MÜSTAKÎMZÂDE, *Mecelletü 'n-Nisâb ve 'l-Künâ ve 'l-Elkâb*, vr. 421a
- ÖREN Enver, *İslâm Alimleri Ansiklopedisi*, y.y., t.y., C. XVII.
- ÖZCAN Abdülkadir, “Lale Devri”, *DİA*, C.XXVII, 2003, ss.81-84
- ÖZEL Ahmet, “Kerderî, Şemsü 'l-Eimme; Şemsü 'l-Eimme Muhammed b. Abdissettâr b. Muhammed el-Îmâdî el-Berâtekînî el-Kerderî”, *DİA*, C. XXV, 2002, ss. 276-277.
- ÖZEL Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, TDV Yayınları, İstanbul, 2006.
- SAKALLI Talat, *Bedruddin Aynî*, TDV Yayınları, Ankara 1995.
- SÜREYYÂ Mehmed, *Sicill-i Osmânî (yahut Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye)*, İstanbul 1308, C. I.
- ŞEŞEN Ramazan, “Buhara”, *DİA*, C. VI, 1992, ss. 363-367.
- TANMAN M. Baha, “Atik Valide Sultan Külliyesi”, *DİA*, 1991, C. IV, ss. 68-73.
- TAŞKÖPRÜZÂDE, *eş-Şakâku 'n-Nu 'mâniyye fî Ulemâi 'd-Devleti 'l-Osmâniyye, Dâru 'l-Kitabi 'l-Arabî*, Beyrut, Lübnan, 1395/1975, C. I.
- UZUNÇARŞILI İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, C.V, 6.baskı, y.y., t.y.
- ÜNAL Halit, “Ahmed b. Muhammed Attâbî”, *DİA*, C. IV.
- VASSÂF Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, no.2307, C. III, 1310 tarihli Edirne Salnamesi.

YALÇINKAYA Mehmet Alâaddin, “XVIII. Yüzyıl, Islahat, Değişim ve Diplomasi Dönemi”, *Türkler Ansiklopedisi*, C.XII, Ankara, 2002.

YILMAZ Hasan Kâmil, “Celvetiyye” *DİA*, C. VII.





الجمهورية التركية  
وزارة التعليم العالي  
جامعة اولو داغ  
كلية الالهييات  
قسم الفقه و الأصول

# نُصْرَةُ الْإِنْفَالِ فِي شَرْحِ الْمَنَارِ

للعلامة محمد أمين الأسكنداري المعروف بـ قيصري زادة

المتوفى سنة (١١٤٩ هـ / ١٧٣٦ م)

رسالة الدكتوراه

دراسة و تحقيق

للتالب عمر أيشام نصرت التركماني

إشراف

الأستاذ الدكتور علي قيا

بُرسا ٢٠١٧



# نصرة الأنظار في شرح المنار



# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## خطبة الكتاب

الحمد لله الذي جعل الكتاب قانون الشريعة الغراء، ودستورًا للأحكام الدينية البيضاء، ليذكر أولو الألباب تذكيرًا، ويتبصر أرباب البصائر تبصيرًا، والصلاة على محمد الذي أطلق على الدين بسنته النبوية لفظ الكمال<sup>(١)</sup>، الدال على انتفاء عوارض النقص والاختلال، واستقامته على غاية الاقتصاد ونهاية الاعتدال، وعلى آله وأصحابه الذين أجمعوا على وجوب اتباعه في جميع الأصول الإسلامية، وكافة الأحكام الفرعية العملية، وقاسوا على ما استفادوا من الحجة البينة، والمحجة المبينة، إحكامًا ليتوسلوا به إلى وسيلة الغفران، ويتوصلوا إلى ذريعة الرضوان، بوأهم الله تعالى غرف دار الجنان.

أما بعد:

فيقول العبد المفتقر إلى ربه الباري، «محمد أمين بن محمد الأسكداري» هذه خلاصة موجزة مفيدة، ومجلة لخصت من شروح عديدة، علقتها على «كتاب المنار»، للإمام العلامة؛ كاشف الدقائق والأسرار، «حافظ الدين النسفي» الفائز بالفوز الجلي والخفي، ولعمري إنه كتاب شهدت بجلالة قدره كلمة الكلمة الفحول، وزهدت في تنقيص شأنه أسنة السنة الفسول، أريق النظام، ريق الانتظام، منطو على أبحار أفكار المتقدمين، ومحتو على أنصار أنظار الكملين، فلو نشرت مؤلفات الأصول بحذافيرها،

(١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾

[سورة المائدة: ٣].

وأسفار المصنفات فيها بأسرها، وكانت عباراته الباهرة غرّة تلك المؤلفات، وأساليبه المطبوعة طراز تلك المصنفات، ثم إني بالعجز لمعترف، ومن بحر العيوب مغترف، لكن بعثني إليه إلهام من الأحباب، واقدمني إليه<sup>(١)</sup> اقتراح من الطلاب، [لميلهم الى الإيجاز من غير اخلال، وتنفرهم عن الإكثار و الإملال]<sup>(٢)</sup>، فكتبت بعضاً من ثمرات الأفكار، وسميته: «نصرة الأنظار في شرح المنار».

والمرجو من الناظرين أن ينظروا فيه بعين الإنصاف، متجنباً عن السلوك إلى مسلك الاعتساف، ويصلحوا ما فيه من الزلل والنقصان، ما لم يصل إلى حدّ الفساد والبطلان، وتوكلي على الله الجليل، وهو حسبي ونعم الوكيل.



---

(١) أي: إلى تأليف هذه الخلاصة، (منه).

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من نسخة (ب).

# المقدمة

قال المصنف رحمه الله تعالى بعد التيمّن بقوله:

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي هدانا إلى الصراط المستقيم، اقتداء بأسلوب الكتاب القديم، وامثالاً بما خرّجه أبو عوانة، وابن حبان: «كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فَهُوَ أَجْزَمٌ»<sup>(١)</sup> وبما أخرجه النسائي، وأبو داود: «كُلُّ كَلَامٍ لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِحَمْدِ اللَّهِ تَعَالَى فَهُوَ أَجْزَمٌ»، والامثال المذكور وإن تحقق بمجرد التلفظ بهما، إلا أنّ اللائق الامثال بالتلفظ والكتابة على أنه لا يتحقق به الاقتداء بأسلوب الكتاب المجيد، ولذلك تراهم يتدوون بهما لفظاً وكتابةً، ومنه ظهر وجه تقديم البسمة على الحمد، وأيضاً الإجماع منعقد به وما يتوهم

(١) للحديث عدة روايات فقد روي: «كل كلام ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد فهو أقطع»، وفي رواية: «كُلُّ كَلَامٍ، أَوْ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يُفْتَحُ بِذِكْرِ اللَّهِ، عَزَّ وَجَلَّ، فَهُوَ أَبْتَرُّ، أَوْ قَالَ: أَقْطَعُ»، وفي رواية: «كُلُّ كَلَامٍ لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِالْحَمْدِ لَلَّهِ فَهُوَ أَجْزَمٌ». وفي رواية: «كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِبِسْمِ اللَّهِ فَهُوَ أَجْزَمٌ».

أخرجه ابن أبي شيبة (١٣/٧٥/٢٧٢١٩) ومن طريقه ابن ماجه (١٨٩٤) أحمد في المسند (٨٧١٢) ابن حبان في صحيحه [(١) (٢) الإحسان] أبو داود (٤٨٤٠) النسائي في الكبرى (١٠٢٥٥) الدارقطني في سننه (٢٢٩/١) والعلل (٨/٢٩/١٣٩١) والبيهقي في السنن الكبرى (٣/٢٠٨-٢٠٩) الدعوات الكبير (١) شعب الإيمان (٤/٩٠/٤٣٧٢) الخطيب في الفقيه والمتفقه (٩٣٢) والجامع له (١٢١٠) والإرشاد للخليلي (١/٤٤٨) الخرائطي في فضيلة الشكر (١٧) ابن الأعرابي في معجمه (٣٦٢) والزهد له (١) كلهم عن الأوزاعي عن قرّة، وأخرجه النسائي في الكبرى (١٠٢٥٦) عن سعيد عن الزهري وكلاهما قرّة بن عبد الرحمن وسعيد بن عبد العزيز عن الزهري عن أبي سلمة عن أبي هريرة رضي الله عنه، وأخرجه السبكي في طبقات الشافعية (١/١٥) بإسقاط الزهري وأخرجه الخليلي في الإرشاد (٣/٩٦٦) والخطيب في جامعه (١٢١٠) عن الأوزاعي عن الزهري بإسقاط قرّة، وأخرجه الخليلي في الإرشاد (١/٤٤٩/١١٩) من طريق يونس بن يزيد عن الزهري عن أبي سلمة عن أبي هريرة ورواه عن يونس وإسماعيل بن أبي زيد ضعيف وردّه الخليلي وأخرجه النسائي في الكبرى (١٠٢٥٧) (١٠٢٥٨) وعن الزهري مرسلًا.

وعلته قرّة بن عبد الرحمن قال عنه الحافظ في تقريب التهذيب صدوق له مناكير وقد رجح كثير من العلماء المرسل على الموصول كأبي داود والخليلي والدارقطني وأخرجه الطبراني في معجمه الكبير من حديث كعب بن مالك (١٩/٧٢/١٤١) وفي إسناده صدقه بن عبد الله السمين ضعيف، ينظر: تخريج أحاديث الكشاف لابن حجر (١/٢٤).

من المنافات بين الحديثين فمدفوع بحمل الابتداء في أحدهما<sup>(١)</sup> على الحقيقي<sup>(٢)</sup>، وفي الآخر على الإضافي على ما هو المشهور، وبأن<sup>(٣)</sup> الكتاب يعتبر في العرف ممتدًا من حين الأخذ في التصنيف إلى الشروع في البحث.

والهداية في اللغة<sup>(٤)</sup>: الإرشاد، وفي الاصطلاح: الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب موصلة كانت أو لا<sup>(٥)</sup>.

وقيل: الدلالة الموصلة إلى المطلوب<sup>(٦)</sup>.

والصراط المستقيم: هو الشريعة الثابتة بالكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، ففيه براءة الاستهلال<sup>(٧)</sup> لأن هذا الفن يبحث عن أحوالها.

(والصلاة على من اختص بالخلق العظيم) أي: امتاز بالخلق العظيم بأن يوجد فيه دون غيره، فالباء داخلة على المقصور بتضمين معنى الامتياز، أو يجعله مجازًا عنه على ما بين في محله، والمخصص هو الله تعالى فلهذا أتى بصيغة المجهول؛ لأن هذا الفعل لا يمكن صدوره عن غيره تعالى عقلاً.

(١) بهذا الجواب على أن المراد بالابتداء، وهو الابتداء الغير الممتد، والجواب الآتي بناء على أن المراد به الابتداء الممتد، (منه).

(٢) الابتداء الحقيقي: هو الذي لم يسبقه شيء، والإضافي: هو ما تقدم على المقصود سبقه شيء أو لا، فالحقيقي حصل بالبسملة، والإضافي بالحمدلة، وقدم البسملة اقتفاء لما ينطق به الكتاب.

ينظر: كتاب مغني الطلاب لمحمود حسن المغنيسي، تحقيق: عصام بن مهذب السبوعي، دمشق، دار البيروتي، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م، ص ٥٢.

(٣) ابتداء.

(٤) ينظر: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، لمجموعة من المؤلفين: إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الخامسة ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م، ص ١٠١٩.

(٥) وهذا القول مذهب أهل الحق. ينظر: مغني الطلاب، ص ٥٦.

(٦) وهذا القول مذهب أهل الاعتزال، ينظر المصدر السابق.

(٧) براءة الاستهلال: هي كون ابتداء الكلام مناسبًا للمقصود، وهي تقع في ديباجات الكتب كثيرًا. ينظر: معجم التعريفات، للعلامة علي بن محمد بن السيد الشريف الجرجاني، تحقيق محمد صديق المنشاوي، القاهرة، دار الفضيلة ص ٤١.

والخلق بضميتين: مَلَكَ تُصدر بها عن النفس أفعال بسهولة من غير سبق رويّة، وإنما وصفه بالعظيم ليصحّ تخصيصه به عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وقصره عليه وقد أخذه من قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤]، وفيه إشارة إلى أن تقديم المسند إليه فيه للحصر، ولا يخفى أن لام الابتداء وكلمة على تدلان<sup>(١)</sup> على تأكيد الحكم وتقويته، وعن عائشة [رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا] أنها سئلت ما خلقه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ؟ قالت: خلقه القرآن<sup>(٢)</sup> ألسنت تقرأ: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [المؤمنون: ١] الآية.

يعني: أن خلقه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ حاصل بتأدبه بآداب القرآن، وناشئ منه بالامثال به غاية الامثال، فهو من قبيل إسناد الشيء إلى سببه للمبالغة، وعن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ<sup>(٣)</sup> كان خلقه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ إلى حيث سماه تعالى عظيماً فقال: ﴿لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤] مع أن الله تعالى جعل الدنيا مع كثرتها قليلاً فقال: ﴿قُلْ مَنَعَ الدُّنْيَا قَلِيلٌ﴾ [النساء: ٧٧]، وبهذا يعلم أن خلقه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ في العظم والكثرة إلى حيث لا يعد ولا يحصى.

(وعلى آله الذين قاموا بنصرة الدين القويم) في الصحاح: آل الرجل أهله وعياله وأيضاً آله أتباعه<sup>(٤)</sup>، فأراد المعنى الثاني فترك ذكر الأصحاب لشموله عليهم، ولما كان الآل جمعاً من حيث المعنى وصفه بقوله: (الذين).

(١) أما لام الابتداء فلما بيّن في محله، وأما كلمة (على) فلأنها تدل على ركوبه (عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ) على الخلق وتصرفه فيه كالراكب، (منه).

(٢) أخرجه مسلم [٧٤٦] (١٣٩) [أبو داود (١٣٤٤) و(١٣٤٥) النسائي [٢١٨/٣] و(٢٣٤) و(٢٤١)] وفي الكبرى [٤٢٥] و(١٣٣٥) و(١٤٠٠) و(١٤٠٨) و(١٤١٤)] ابن خزيمة (١١٢٧) البخاري في خلق أفعال العباد ص: ٧٣، وغيرهم كثير من طرق عن سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن زرارة بن أوفى عن سعد بن هشام عن عائشة.

(٣) لم أعرفه.

(٤) ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تأليف إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الثانية ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩، ص ١٦٢٧.

ثم الباء إمّا للملابسة: أي: الذين وقفوا ملتبسين بنصرة الدين يقال: قامت الدابة إذا وقفت، أو للتعدية يقال: قام بأمر كذا أي: أقامه والدين في اللغة: بمعنى الجزاء والطريق والطاعة<sup>(١)</sup> وجاء على المعنى الثاني في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا﴾ [آل عمران: ٨٥]، هذا ما يستفاد من مشاهير كتب اللغة فالدين بالمعنى الثاني مشترك بين الدين الحق والدين الباطل اشتراكاً معنوياً، فما قيل<sup>(٢)</sup>: الدين مقول على الدين الحق وعلى الدين الباطل بالاشتراك اللفظي مردود، إذ لم يصرح أحد من أئمة اللغة بكون الدين الباطل من جملة معانيه<sup>(٣)</sup>، وبالجملة لا بد له من نقل وبدونه غير مسموع.

ثم إنه بمعناه الاصطلاحي مختصّ بدين الحق حيث قالوا: الدين وضع إلهي سائق لأولي الألباب باختيارهم المحمود إلى الخير<sup>(٤)</sup> بالذات، واحترز بقولهم: (إلهي) عن الأوضاع الصناعية، وبقولهم: (سائق) عن الأوضاع الإلهية الغير السائقة كإنبات الأرض، وبقولهم: (أولي الألباب) عن أفعال الحيوانات المختصة بالأحيان كالذهاب إلى المرعى عند الصباح والرجوع عند العشاء، وبقولهم: (باختيارهم) عن الأوضاع السائقة لا بالاختيار كالوجدانيات، من الجوع والعطش والخوف والغضب.

وبقولهم: (المحمود) عن الكفر وقولهم: (بالذات) متعلق بسائق يعني الوضع الإلهي بذاته سائق؛ لأنه ما وضع إلا لذلك وجعله بعضهم قيلاً للخير، وأراد به الخير المطلق وهو ما يكون [خيراً]<sup>(٥)</sup> مقيساً إلى كل شيء، وهو الفوز بسعادة الدارين.

(١) ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ص ٢١١٨.

(٢) قاله ابن ملك، ينظر: شرح منار الأنوار في أصول الفقه للمولى عبد اللطيف الشهير بابن ملك، بيروت، دار الكتب القيمة ص ٤.

(٣) وإنما هو فرد من أفراد مفهوم الكلي بحسب اللغة، (منه).

(٤) والخير هو الشيء المناسب للشيء، ويكون تحققه فيه كما لا، (منه).

(٥) ساقط من نسخة (أ).

ثم قوله: (القيوم) قال: في الصحاح<sup>(١)</sup> قوم الشيء تقويماً فهو قويم أي: مستقيم وقوله تعالى: ﴿وَذَلِكَ دِينَ الْقِيَمَةِ﴾ [البينة: ٥] إِنَّمَا أَنْتَ؛ لأنه أراد الملة الحنيفة<sup>(٢)</sup>.

### [حد علم أصول الفقه لقباً ومضافاً وفائدته وموضوعه]

اعلم: أنه لا بدّ قبل الشروع في العلم من مقدمة في تبين حدّ العلم وتعيين موضوعه وغايته فنقول:

أصول الفقه: علم يعرف به أحوال الأدلة، والأحكام الشرعيتين، من حيث أن لها دخلاً في إثبات الثانية بالأولى مفصلاً؛ فأصول الفقه لقب لهذا الفن وهذا<sup>(٣)</sup> التعريف اللقبى، وسنذكر تعريفه الإضافي، ولنقدم عليه تعريف أجزاء الحد اللقبى، فإن معرفة الكل موقوفة على معرفة الأجزاء.

فالعلم أريد به هاهنا: (ملكة يقتدر بها على إدراكات جزئية حاصلة من إدراك القواعد والالتفات إليها مرة بعد أخرى)، فلا يدخل علم الله، وعلم الرسول، وجبريل عليهما السلام، ويشمل الملكات كلها فيكون كالجنس، أو أصول، وقواعد، أو إدراكها، فعلى الأخير تدخل العلوم المذكورة.

وتخرج بقولنا: (يعرف به)؛ لأن الباء للسببية<sup>(٤)</sup> والمعرفة تطلق على التصور سواء كان متعلقاً بالكلي أو الجزئي، والبسيط، أو المركب، وعلى إدراك الجزئي بسيطاً كان أو لا، وعلى

(١) ينظر: الصحاح تاج وصحاح العربية، ص ٢٠١٧.

(٢) قال البيضاوي رحمته الله في تفسيره (١/٥٥٧): دين الملة القيمة، وقال أصحاب الحواشي: قدر الموصوف لئلا يلزم إضافة الشيء إلى صفته فإنها بمنزلة إضافة الشيء إلى نفسه تدبير، (منه).

(٣) قدمناه لكونه مقصوداً بالذات، (منه).

(٤) ولا شك أن العلوم المذكورة ليست سبباً لمعرفة أحوال الأدلة والأحكام لهم بخلاف علم المجتهدين بتلك القواعد، فإن علم الله تعالى بتلك الأحوال ليس مستنداً إلى علمه بتلك القواعد، بل هو عالم بهما معاً غير مستفيد أحدهما عن الآخر قطعاً، وأما علم جبريل (عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ) والرسول غير افتقار إلى العلم بتلك القواعد فلا يسمّى علمهما بها أصولاً، (منه).

إدراك البسيط جزئياً كان أو كلياً تصوراً كان أو تصديقاً، وعلى الإدراك المسبوق بالعدم وعلى الأخير من الإدراكين، إذا تخلل بينهما عدم<sup>(١)</sup>، والمراد بها ههنا إدراك الأحوال الجزئية على وجه التصديق، والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر في نفسه، أو في أحواله إلى مطلوب خبري، فيتناول المقدمات الغير المترتبة التي بحيث إذا رتبت أدت إلى المطلوب الخبري، والمفرد الذي من شأنه<sup>(٢)</sup> أنه إذا نظر في أحواله أوصل إليه، كالعالم مثلاً بالقياس إلى وجود الصانع.

وقولنا: مفصلاً بفتح الصاد حال من الأدلة، أو من الأولى التي هي عبارة عن الأدلة، والمراد بالأدلة المفصلة جزئيات الأدلة الإجمالية والأدلة العقلية المأخوذة من السمعيات المنتهية بالآخرة إليها، كالأدلة المذكورة في الهداية وغيرها.



---

(١) بأن يدرك شيئاً ثم نسبه رأساً، ثم أدرك ثانياً، (منه).

(٢) بأن يكون له أحوال وصفات مناسبة للمطلوب، (منه).



## [الحكم]

والمراد بالحكم<sup>(١)</sup>: أثر خطاب الشارع المتعلق بأفعال العباد، كالفرضية، والوجوب، والندب، والإباحة، والكرهية، والحرمة، والصحة، والفساد، والبطلان، والانعقاد، وعدمه، والنفاد، وعدمه، واللزوم، وعدمه، وأنواع الخطاب الوضعي، كالركنية، والشرطية، والعلية، والسببية، والمنعية.

وبعض الشافعية يعرف الحكم: بخطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء، أو التخيير<sup>(٢)</sup>، ولا يجعلون غير الوجوب والندب والإباحة والكرهية والحرمة أثراً للحكم، وزاد بعضهم في تعريفه قيد أو الوضع<sup>(٣)</sup>، فأدرج الخطاب الوضعي في الحكم، وبعضهم جعل الاقتضاء والتخيير أعم من الصريح فأدرجه فيه بهذا الاعتبار.

(١) جاء في لسان العرب في مادة «حكم» قوله: من صفات الله الحكم والحكيم والحاكم، ومعاني هذه الأسماء متقاربة، فالحاكم هو القاضي الذي يمنع الظلم، ويستهدف إقامة العدل وهو الذي يحكم الأشياء ويتقنها. وقد ورد في القاموس المحيط أن الحكم في اللغة القضاء، ج: أحكام، وقد حكم عليه بالأمر حكماً وحكومةً.

ينظر: لسان العرب للإمام أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، دار صادر، بيروت، (١٤٣/١٢). القاموس المحيط للعلامة اللغوي مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تحقيق مكتبة التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف محمد نعيم العرقسوسي، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثامنة ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، ص ١٠٩٥.

(٢) ينظر: منهاج الوصول إلى علم الأصول، قاضي القضاة عبد الله بن عمر البيضاوي ومعه تخريج أحاديث المنهاج، للحافظ زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، بتعليق مصطفى شيخ مصطفى، بيروت، مؤسسة الرسالة ناشرون، الطبعة الأولى، ص ١٨. شرح العضد للقاضي عضد الملة والدين عبد الرحمن ابن أحمد الإيجي، على مختصر المنتهى الأصولي للإمام أبي عمرو جمال الدين عثمان بن عمر ابن أبي بكر المعروف بابن الحاجب المالكي، ضبطه ووضع حواشيه فادي نصيف وطارق يحيى، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ص ٧٢-٧٣.

(٣) وهذا ما اختاره ابن الحاجب واعتمده جمهور الشافعية وارتضاه الأكثرون. ينظر: الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب، لمحمد بن محمود بن أحمد البابرقي الحنفي، دراسة وتحقيق ضيف الله بن صالح بن عون العمري، المملكة العربية السعودية، دار الراشد، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، (١/٣٤٨-٣٤٩).

والمراد بأحوال الأدلة والأحكام أعراضهما الذاتية اللاحقة إياهما باعتبار دلالة الأدلة على الأحكام مطلقاً، أو عند التعارض أو باعتبار استنباط الأحكام منها مثلاً وجود شرائط الأدلة وارتفاع موانعها من أحوالها، وكون الوجوب ثابتاً بالأمر وعدم ثبوت الفرضية، والعلية بالقياس من أحوال الحكم ومعنى انتساب الأدلة إلى الشرع كونها منصوبة فيه للدلالة على الأحكام لا كونها موقوفة عليه؛ لأن القرآن الذي هو بعضها أبهر المعجزات التي يتوقف عليها، فلا يليق جعله موقوفاً على الشرع ومعنى انتساب الأحكام إليه كونها مستفادة من تلك الأدلة الشرعية.

والمراد بدخل أحوال الأدلة والأحكام في إثبات الأحكام بالأدلة كونها معتبرة في كبرى القياس الاقتراني، أو ملازمة الاستثنائي المنتجين للمطلوب الفقهي، كقولنا: هذا حكم يدل على ثبوته القياس، وكل حكم يدل القياس عليه فهو ثابت، وكقولنا: كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم كان ثابتاً لكن الملزوم حق، سواء كانت تلك الأحوال محمولات وأجزئة لهما أو أوصافاً وقيوداً فيهما.

### [تعريف أصول الفقه]

وأما تعريفه الإضافي فيحتاج إلى تعريف المضاف والمضاف إليه<sup>(١)</sup>، فلا بد من تعريف الفقه والأصول فنقول:

الفقه: معرفة النفس ما لها وما عليها عملاً به<sup>(٢)</sup>.

---

(١) أصول الفقه قبل أن يكون إسماً لهذا العلم مركب إضافي من مضاف وهو (أصول)، ومضاف إليه وهو (الفقه)، فأصول الفقه له اعتباران: اعتبار كونه مركباً إضافياً، واعتبار كونه قد نقل عن معناه الإضافي وجعل لقباً وعلماً على من مخصوص، وقد جرت عادة اسلافنا على أن يعرفوا أصول الفقه، باعتباره مركباً إضافياً أولاً، ثم يعرفونه بعد ذلك باعتبار كونه لقباً وعلماً. ينظر: أصول الأحكام وطرق الاستنباط في التشريع الإسلامي، الأستاذ الدكتور حمد الكبيسي، دار المناهج، بغداد، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م، ص ١٣.

(٢) وقد زيد (عملاً) ليخرج الاعتقادات والوجدانيات، فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد أراد الشمول، وهذا التعريف منقول عن أبي حنيفة. ينظر: التلويح إلى كشف حقائق التنقيح، للإمام العلامة سعد الدين بن مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، بتحقيق محمد عدنان درويش، دار الأرقم، بيروت، (١/ ٣١).

فخرج بـ(عملاً) الكلام والتصوف، ومن لم يقيده كالإمام الأعظم والهمام الأقدم أبي حنيفة رحمهم الله أراد الشمول لهما، فلهذا سمي الكلام فقهاً أكبر.

وقال الشافعية رحمهم الله: الفقه العلم بالأحكام الشرعية العملية عن أدلتها التفصيلية<sup>(١)</sup>.

والمراد بالأدلة التفصيلية جزئيات الأدلة الكلية كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا

الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] وأمثالها.

والأصل: ما يبنى عليه غيره، قيل: هذا معناه اللغوي، ونقل في الاصطلاح إلى الدليل كما

نقل إلى الراجح والقاعدة الكلية، والمستصحب<sup>(٢)</sup>، اختار المحققون الأول لوجهين:

الأول: أن النقل خلاف الأصل، ولا ضرورة في العدول إليه؛ لأن الابتداء كما يشمل

الحسي<sup>(٣)</sup> يشمل العقلي<sup>(٤)</sup>.

الثاني: أن أصول الفقه إذا جعل لقباً يكون منقولاً، فإذا حمل الأصل على معناه اللغوي لا

يكون فيه إلا نقل واحد، وهو النقل إلى العلمية لهذا العلم، وإذا حمل على الثاني يكون فيه نقلان

نقل إلى الأدلة، ونقل إلى العلم، وتقليل خلاف الأصل بقدر الإمكان هو الأصل.

---

(١) ينظر: نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، للقاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي، تأليف

الشيخ الإمام جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي، عالم الكتب، (١/٢٢). جمع الجوامع في علم أصول

الفقه، لعبد الوهاب بن علي تاج الدين بن السبكي، دراسة وتحقيق عقيلة حسين، دار ابن حزم، بيروت،

الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م، ص ٢٠٩.

(٢) ينظر: فواتح الرحموت للعلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد السهالوي الأنصاري اللكنوي،

بشرح مسلم الثبوت للإمام القاضي محب الله بن عبد الشكور البهاري، ضبطه وصححه عبد الله محمود

محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، (١/٩).

(٣) كابتناء السقف على الجدران، وابتناء أعالي الجدران على أساسه، وأغصان الأشجار على درجته. ينظر:

التلويح إلى كشف حقائق التنقيح، للتفتازاني، (١/٢٨).

(٤) كابتناء الحكم على دليله. ينظر المصدر السابق.

وأما موضوعه فقد اختلف فيه فقيل: أنه الأدلة والاجتهاد والترجيح<sup>(١)</sup>.  
وقال الإمام حجة الإسلام في «معيار العلم»<sup>(٢)</sup>: موضوعه الأحكام من حيث ثبوتها  
بالأدلة، وقال «صاحب الأحكام»<sup>(٣)</sup>: أنه الأدلة من حيث يستنبط عنها الأحكام، واختاره  
المتأخرون لأن تعدد الموضوع منعه بعض الأئمة، وعند المجوزين الأصل عدمه وتقليل خلاف  
الأصل بقدر الإمكان هو الأصل وقد أمكن؛ لأن أحوال الأحكام من حيث الثبوت راجعة إلى  
أحوال الأدلة من حيث الإثبات ولم يعكس؛ لأن الأدلة هي السابقة في الاعتبار.  
وإنما قلنا: أن أحوال الأحكام من حيث الثبوت راجعة إلى أحوال الأدلة من حيث  
الإثبات؛ لأننا إذا قلنا: الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد يمكن إرجاعه إلى قولنا: أن  
خبر الواحد يثبت ذلك الحكم، وإذا قلنا: العقوبة لا تثبت بالقياس يمكن إرجاعه إلى قولنا:  
القياس لا يثبت العقوبة، وعلى هذا فقس ويمكن العكس في الإرجاع أيضًا<sup>(٤)</sup>.  
وإنما قلنا: أن الأدلة هي السابقة في الاعتبار؛ لأن المقصود<sup>(٥)</sup> في هذا الفن البحث عن  
أحوال الأدلة من حيث نفعها في الإيصال إلى الأحكام وإثباتها، كما أن المقصود في الفقه هو  
البحث عن نفس الأحكام، وبيان ثبوتها فالأدلة في هذا الفن هي السابقة في الاعتبار وإن كان

---

(١) قاله ابن الحاجب في كتابه مختصر منتهى الأصولي. ينظر: شرح العضد، للقاضي عضد الملة والدين عبد  
الرحمن بن أحمد الإيجي عنه مختصر المنتهى الأصول للإمام ابن عمرو جمال الدين عثمان بن عمر بن أبي  
بكر المعروف بابن الحاجب المالكي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ٨.

(٢) ينظر: معيار العلم في فن المنطق للإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، ص ١٦٣.

(٣) ينظر: الأحكام في أصول الأحكام، تأليف الإمام العلامة علي بن محمد الأمدي، تعليق العلامة الشيخ  
عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، دمشق، (٧/١).

(٤) ينظر: التلويح إلى كشف حقائق التنقيح، (١/٥٧-٥٨).

(٥) أي ما ينبغي أن يجعل مقصودًا في هذا الفن الذي هو موصل إلى الفقه، وإنما قلنا هكذا لئلا يلزم لمصادرة  
على المطلوب (منه).

المقصود من الفن إثبات الأحكام، فلا يرد ما يقال من أن ما يقال من سبق الأدلة بالاعتبار يرد عليه أن الأحكام، لكونها مقصودة بالإثبات سابقة بالاعتبار فلا ترجيح، وذلك لأن اللائق أن يجعل المبحوث عنه في هذا الفن بالأدلة ليتوصل بها إلى إثبات الأحكام والاهتمام<sup>(١)</sup> في الفن بشأن المبحوث عنه أقدم وأوفر<sup>(٢)</sup>.

### [فائدته]

وأما فائدته: فمعرفة الأحكام الربانية بحسب الطاقة الإنسانية، لينال بالجريان على موجبها السعادة الدنية والدنيوية؛ لأن هذا العلم هو المتكفل ببيان جهات دلالة الأدلة على الأحكام، أعني ما به يسلتزم الدليل المطلوب كالحديث<sup>(٣)</sup> أو الإمكان أو هما جميعاً بالنسبة إلى وجود الصانع، وبيان شرائط إفادتها لها والأمور المعبرة في تلك الإفادة، ولو إجمالاً ولهذا احتيج إلى علم آخر باحث عن خصوصيات الأحكام المستفادة من الأدلة التفصيلية وهو الفقه. هذا ولما كان موضوع هذا الفن الأدلة الشرعية وهي منقسمة إلى أربعة أنواع، كان اللائق أن يجعل كل نوع منها ركناً من الكتاب، ويبحث عن أحواله على وجه الاستقلال، إذ بالاختلاط يعترض الاختلال، فلذا كان عاداتهم أن يشيروا أولاً إلى انقسامها إلى أربعة أنواع ويجعلوا كلاً منها ركناً مستقلاً على ما قال المصنف رحمته الله تعالى.



---

(١) وذلك بأن يجعل موضوعاً ويبحث في أحواله، (منه).

(٢) ينظر: التلويح إلى كشف حقائق التنقيح، (١/٥٧).

(٣) للعالم.

## [أصول الشرع]

(اعلم: أن أصول الشرع ثلاثة: الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة، والأصل الرابع القياس) بخطاب عام احضارًا لذهن المخاطب، وترغيبًا له في استماع ما يعقبه، وقد ذكرنا لك معاني الأصل على وجه التفصيل فلا حاجة إلى الذكر هاهنا. والمراد به هاهنا إما ما يتنى عليه غيره أو الدليل.

وأما الشرع فأريد به هاهنا: ما شرع الله تعالى لعباده من الدين<sup>(١)</sup>. قال في «الصحاح»: الشريعة ما شرع الله تعالى لعباده من الدين انتهى<sup>(٢)</sup>.

ومن المعلوم أن الشرع يستعمل مرادفاً للشريعة يقال: شرع محمد، وشريعة محمد، فيكون الشرع أعم من الأحكام العملية، والاعتقادية؛ لأن الأصول أصول لبعض مسائل علم الكلام أيضًا لكن المناسب للمقام أن يخص الشرع بالأحكام العملية، سواء خص بعد جعله بمعنى ما شرع الله لعباده من الدين، أو بعد جعله بمعنى المشروع، ولأنه يأبى عن التعميم.

قوله: والأصل الرابع القياس لما تقرر في محله أنه ليس أصلًا لعلم الكلام أصلًا، وحمله على أنه أصل بالنسبة إلى الأحكام الفروعية بعيد عن العبارة، كما لا يخفى على ذوي الفطنة. فإن قلت: تخصيص الشرع بما ذكر يوهم أن لا يكون الأصول أصولًا لعلم الكلام؛ لأن الإضافة توهم الاختصاص الموهم لذلك قلت: يدفع هذا التوهم:

قوله: ثلاثة الذي هو خبر المبتدأ فإنه بانضمامه إلى قوله: والأصل الرابع: القياس في قوة قولنا: أربعة الكتاب والسنة والإجماع والقياس، فالكلام يفيد أن الأصول المختصة بالفروع مجموع هذه الأربعة، ولا يلزم من ذلك أن يكون كل واحد منها مختصًا بها، فيجوز أن يكون بعضها وهو ما عدا القياس أصلًا لعلم الكلام أيضًا.

(١) ينظر: كشف الأسرار (١/١٢).

(٢) ينظر: الصحاح ص ١٢٣٦.

وإنما لم يقل: أصول الفقه لما فيه من المسامحة، فإنه لا يجوز أن يراد بالفقه معناه اللغوي أي: الفهم أو كون الشخص فقيهاً، وهو ظاهر فلا بد أن يراد معناه الاصطلاحي<sup>(١)</sup>، وهو على ما عرفت سابقاً معرفة النفس ما لها وما عليها، أو العلم بالأحكام الشرعية العملية عن أدلتها التفصيلية.

والحمل على كل منهما ليس بمناسب للمقام، إذ المقصود بيان أدلة نفس الأحكام لا بيان أدلة معرفة النفس ما لها وما عليها، ولا أدلة العلم بالأحكام فلا بد أن يراد به جزء معناه مجازاً أعني الأحكام العملية، ولا يخفى أنه تكلف وأما أصول الشرع فليس فيه إلا تخصيص الشرع بالفروع بقرينة المقام على أن المتبادر منه هو الفروع، لكثرة استعماله فيها يقال: شرع موسى وعيسى وشرع محمد وأريد الفروع إذ كلها في الأصول متّحد فليس فيه تكلف أصلاً.

وقيل: إنما قال: أصول الشرع لبيان الاصطلاح<sup>(٢)</sup>، فإن قلت: يفهم من قوله: والأصل الرابع القياس أن القياس أصل أيضاً فالظاهر أن يقول: من أول الأمر أصول الشرع أربعة فما وجه العدول عن الظاهر.

قلت: أفردته بالذكر وذكره بعنوان الأصل الرابع اهتماماً بشأنه، ووجه ذلك: أنه قد أنكر كثير من الناس حجتيه<sup>(٣)</sup>، وبعض الظاهرية نفاه مطلقاً بمعنى أنه ليس للعقل حمل النظر على النظر لا في الأحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات، والأصول الدينية وإليه ذهب الخوارج، وبعضهم نفاه في الشرعيات خاصة، وإليه ذهب بعض الشيعة والنظام<sup>(٤)</sup> واستدلوا على مدعاهم بأدلة من الكتاب والسنة، وأجاب أهل الحق عن الكل في محله فالمصنف أشار إلى الرد عليهم بقوله: والأصل الرابع القياس.

(١) ينظر: شرح المنار لابن ملك، ص ٥.

(٢) قائله ابن ملك، ينظر: شرح ابن الملك ص ٥.

(٣) قال الشيعة والنظام وبعض المعتزلة بامتناعه، وقال القفال وأبو الحسين يجب التعبد بالقياس عقلاً، وقد فصل ذلك الإمام السرخسي في أصوله فليراجع هناك (١١٩/٢)، بتحقيق أبو الوفاء الأفعاني، دار الكتب العلمية.

(٤) هو إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري أبو إسحاق النظام، من أئمة المعتزلة، انفرد بآراء خاصة تابعته فيها فرقة من المعتزلة سميت بالنظامية وقد ضلله بسبب هذه الآراء بعض أهل العلم بل كفروه واتهموه بالزندقة، وقد توفي سنة إحدى وثلاثين ومائتين، ينظر: تاريخ بغداد (٦ / ٩٧ - ٩٨).

وأما الكتاب والسنة فلا خلاف في حجيتها وأما الإجماع فقال القاضي عضد الملة والدين في «شرح مختصر ابن الحاجب»: أنه حجة عند جميع العلماء ثم أورد عليه قوله: فإن قيل: قد خالف النظام والشريعة وبعض الخوارج<sup>(١)</sup>؟ وأجاب بأنه: لا عبرة بمخالفتهم؛ لأنهم قليلون من أهل الأهواء والبدع قد نشأوا بعد الاتفاق انتهى.

فلهذا لم يذكر المصنف لحجية شيء من الأدلة الأربعة دليلاً سوى القياس، واستدل على حجيته بالدليل النقلي والعقلي في بابه، وهذا وجه وجيه وفقني الله تعالى له بفضلته النبيه، ولعله أولى مما يقال: أفردته بالذكر للإشارة إلى انحطاط رتبته؛ لأن القياس أصل بالنسبة إلى حكمه فرع بالنسبة إلى الثلاثة<sup>(٢)</sup>، لاستنباطه منها وذلك لأنه يكفي في تلك الإشارة مجرد تأخيره في التفصيل بقوله: الكتاب والسنة... الخ، وإن لم تكن الواو دالة على الترتيب ومما يقال أيضاً من أن الثلاثة كانت أصولاً لعلم الكلام والفقه والقياس أصل للفقه فقط<sup>(٣)</sup>، أو لأنه ليس بقطعي بخلاف الثلاثة، وذلك لأنه يكفي في ذلك مجرد التأخير أيضاً بلا حاجة إلى العنوان بالأصل الرابع، ووجه الحصر في الأربعة الاستقراء، ومن رام حصرًا عقلياً ركب شططاً، وتجاوز حدًا؛ لأنه لا ينحصر عقلاً ولا يتم بالترديد بين النفي والإثبات، إذ يرد المنع على الشق الأخير إلا أن يقصد به ضبط يقلل من الانتشار ويسهل الاستقراء فيقال: إن ما هو حجة في حقنا إن كان من الله تعالى فهو الكتاب، وإن كان من غيره فإن كان من الرسول فهو السنة، وإن كان من غيره فإن اتفقت الآراء فهو الإجماع، وإلا فهو القياس، وقد يورد على الحصر أنه قد ثبت الحكم بشرائع من قبلنا، وتعامل الناس<sup>(٤)</sup>، وبالأخذ بالاحتياط، وبالتحري<sup>(٥)</sup>، وبآثار الصحابة؟

(١) ينظر: شرح العضد للآبي على مختصر المنتهى الأصولي، ص ٣٢٩.

(٢) قال ابن ملك في أصوله، ينظر: ص ٦.

(٣) مصدر السابق.

(٤) أي: عرفهم وعاداتهم فإن كثيراً من المسائل مبنية على عرف الناس وعاداتهم، لا سيما مسائل الأيمان.

(٥) كما إذا لم يعلم القبلة ولم يجد من يسأله عنها يتحرى ويصلي متوجهاً إلى جانب ما.



وأجيب: بأن هذه الأحكام ثابتة بأحد الأدلة الأربعة في التحقيق، فإن الحكم الثابت بشرائع من قبلنا ثابت بشريعة نبينا عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ؛ لأن نبينا عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قد قصها ولم ينكر فهو ثابت بالسنة أو بالكتاب، والحكم الثابت بتعامل الناس ثابت بالإجماع العملي؛ لأن التعامل ملحق بالإجماع العملي والحكم الثابت بالاحتياط ثابت<sup>(١)</sup> بأقوى الدلائل من الأدلة الأربعة: كتقديم القطعي منها على الظني، والحكم الثابت بالتحري ثابت بالسنة<sup>(٢)</sup>؛ لأنها وردت في جوازه عند الحاجة، والحكم الثابت بآثار الصحابة ثابت بالسنة، لاحتمال السماع من النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، أو لقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بَأَيِّهِمْ أَقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ»<sup>(٣)</sup>.

(١) كما إذا روي عن أبي حنيفة (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) قولان: أحدهما يوافق المذاهب الأخرى، والآخر لا يوافق شيئاً منها، فالحنفي الذي يعمل بالأول عامل بأقوى الأدلة من الأدلة الأربعة، (منه).

(٢) المصنف رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ نقل المسائل من ابن ملك وتصرف فيها، ينظر: أصول ابن ملك، ص ٧.

(٣) روي من حديث عمر بن الخطاب وابن عمر وجابر بن عبد الله وابن عباس أما حديث عمر بن الخطاب فأخرجه ابن عدي في الكامل (١٥١/٤) والبيهقي في المدخل (١٥١) ابن عساكر في تاريخ دمشق (٢٨٣/٩)، وأخرجه الخطيب في الفقيه والمتفقه (٤٦٦) والعكبري في الإبانة (٧٠٠/٥٦٣/٢) والمقدسي في المنتخب من كتاب العلل (٧٠) والخطيب في الكفاية (ص: ٤٨) والقزويني في التدوين (٢/٤٨٤). وفيه زيد العمي ضعيف وابنه عبد الرحيم أضعف منه وقال ابن الملقن في البدر المنير (٩/٥٨٧) (سئل البزار عن هذا الحديث فقال: لا يصح هذا الكلام عن النبي ﷺ وقد رواه عبد الرحيم مرة أخرى فقال فيه من أبيه عن ابن عمر) ١.هـ.

وأما حديث ابن عمر فأخرجه عبد بن حميد في المنتخب من المسند (٧٨٣) وابن عدي في الكامل (٢/٧٨٥) وفي إسنادة أبو شهاب قال ابن عدي يضع.

أما حديث جابر بن عبد الله فأخرجه الدارقطني في المؤتلف والمختلف (٤/١٧٧٨) ومن طريقه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (١٧٦٠) وقال هذا إسناد لا تقوم به حجة، وأما حديث ابن عباس فأخرجه البيهقي في المدخل (١٥٢) و(١٥٣) وقال هذا حديث متنه مشهور وأسانيده ضعيفة لم يثبت في هذا إسناد والله أعلم.

## الباب الأول

### [تعريف الكتاب]

أما (الكتاب): قدمه لشرفه وافتقار الباقي إليه، وهو اسم للمكتوب مطلقاً غلب في عرف الشرع على كتاب الله تعالى المقروء على ألسن العباد كما غلب في عرف أهل العربية على كتاب سيبويه<sup>(١)</sup> (٢).

(فالقرآن): هو في الأصل مصدر غلب في العرف العام على كلام الله تعالى المعروف بيننا، ولا يخفى أنه بهذا المعنى أشهر من الكتاب، ولهذا جعله تفسيراً له وباقي الكلام تعريف للقرآن لا إن المجموع تعريف للكتاب مع كون القرآن بمعنى الكتاب، حتى يلزم ذكر المحدود في الحد، وجعل القرآن بمعنى المقروء على ما توهمه صاحب الكشف<sup>(٣)</sup>، وغيره مخالف للعرف؛ لأن المتبادر منه عرفاً ليس إلا كلام الله، ويجب حمل الألفاظ في التعاريف على معانيها المتبادرة<sup>(٤)</sup>.  
(المنزّل) خرج به النظم الغير المنزل، كالأحاديث الآلهية والنبوية؛ [لأن المراد بالمنزل، المنزل بإنزال حامله، وهو جبريل]<sup>(٥)</sup>.

(١) ينظر: كتاب التلويح إلى كشف حقائق التنقيح، للفتازاني، (١٦٥).

(٢) قلت: إن لفظ «الكتاب» أطلق على كتب أساسية في مختلف أنواع العلوم، فالكتاب معرّفًا يعني «القرآن»، وأذا أطلق الكتاب في النحو أريد به «كتاب سيبويه»، وإذا أطلق في البلاغة أريد به «دلائل الإعجاز» كعبد القاهر الجرجاني، وإذا أطلق في الفقه عند الحنفية أريد به «مختصر القدوري»، وفي الفقه المالكي «المدونة الكبرى» أو «الرسالة» لابن أبي زيد القيرواني، أو «مختصر خليل»، وفي الفقه الشافعي «مختصر المزني»، وفي التصوف «الفتوحات المكية» لابن عربي، فتأمل.

(٣) ينظر: كتاب كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تأليف الإمام علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، وضع حواشيه عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية ٢٠٠٩م (٣٧/١).

(٤) ينظر: التلويح إلى كشف حقائق التنقيح، للفتازاني، (٦٥/١).

(٥) ساقط من (أ).

(على الرسول) أي : على رسولنا، خرج به النظم المنزل على غيره المكتوب في المصاحف،  
أورد عليه أنه إن خصص بالكل لا يوافق غرض الأصولي، وإن أبقى على عمومته يدخل فيه  
الحرف والكلمة ولا يسمى قرآنًا في العرف، وإن خصص بالكلام التام يخرج عنه مركب ليس  
بتام مع أنه قرآن شرعًا، حتى يجري عليه أحكام القرآن.

وأجيب عنه: بأنه أريد منه بعض دال على المعنى، فيخرج حروف المباني، ويدخل الكلمة  
ولا بد من دخولها؛ لأن بحث الأصولي عن أحوال الكتاب والسنة وغيرهما ليس إلا من حيث  
كونها دليلًا شرعيًا والدليل عندهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر إلى مطلوب خبري،  
وبالجمله هو ما يشمل على وجه الدلالة كالعالم للصانع، وهو ههنا قد يكون كلمة أو كلمتين  
فصاعدًا ولهذا بحثوا عن أحوال الخاص، والعام، والمشارك، والمؤول، والحقيقة، والمجاز،  
والأمر، والنهي، والمطلق، والمقيد، وحروف المعاني، وغير ذلك من المفردات، وجعلوها من  
أقسام النظم الذي هو عبارة عن الكتاب، ولأن بعض الأسماء من كلمات القرآن آية كـ  
﴿مُدْهَامَتَانِ﴾ [الرحمن: ٦٤] وكذا بعض الحروف نحو ﴿قَف﴾ [ق: ١] و﴿صَّ﴾ [ص: ١]  
و﴿تَ﴾ [القلم: ١] كما صرح به في كتب الفقه، وإن كان في كونها حروفًا مناقشة؛ لأنها وإن  
كانت حروفًا في الكتابة أسماء في العبارة كما صرح به صاحب الكشاف، فلو لم يحمل على ما  
ذكرناه لم يصح البحث والتقسيم ولا عدّ الكلمة آية.

نعم لا يعطى حكم القرآن كل كلمة أو كلمتين فصاعدًا، ما لم يبلغ حدّ الآية عند أكثر  
الفقهاء من حرمة مسه على المحدث، وتلاوته على الجنب، وإن دلت على حكم شرعي لكن  
ذلك أمرٌ آخر متعلق بنظر الفقيه لا الأصولي، ومما يدل على صحة ما ذكرنا أن الإمام شمس  
الأئمة السرخسي<sup>(١)</sup> قال في أصوله:

(١) محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي. فقيه أصولي حنفي، ينسب إلى سرخس -بلدة قديمة  
من بلاد خراسان. أخذ الفقه والأصول عن شمس الأئمة الحلواني، حتى تخرج على يديه، ومن تصانيفه:  
«أصول السرخسي» و«المبسوط»، توفي سنة (٤٨٣هـ)، ينظر: الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد  
ابن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي، دار العلم للملايين سنة النشر: ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، (٥/ ٥١٥).  
وفيات الأعيان وأبناء الزمان، لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر خلكان، المحقق  
إحسان عباس، دار الصادر، بيروت، سنة النشر ١٣٨٧هـ - ١٩٦٨، (٢/ ١٣٩).

إن ما دون الآية والآية القصيرة ليست بمعجز وهو قرآن يثبت به العلم قطعاً، فإن ما دون الآية والآية القصيرة تشملان الكلمة وتلخيص المقام إن كل كلمة من القرآن قرآن حقيقة لا حكماً ولا عرفاً، وكل آية قصيرة قرآن حقيقة وحكماً لا عرفاً، وكل ثلاث آيات قصار أو مقدارها قرآن حقيقة وحكماً وعرفاً، فاعتبر الأصوليون الأوّل، والإمام أبو حنيفة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ الثاني في المشهور والإمامان الثالث<sup>(١)</sup>.

وخرج بقوله: (المكتوب في المصاحف) ما نسخت تلاوته وبقيت أحكامه، مثل: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما نكالاً من الله»<sup>(٢)</sup> أي: على طريق الإحصان، فحكمه باق لكن لا يسمى قرآناً بحسب العرف.

والمراد بالمصحف: ما يعرفه العامة حتى الصبيان من مجموع ما بين الدفتين، والمراد بالقرآن المحدود المفهوم الكلي الصادق على المجموع، وعلى كل بعض الذي يعتبره الأصوليون لأنهم يبحثون عن القرآن من حيث أنه دليل الحكم الشرعي، وهو الجزء لا الكل فلهذا عرفوه ولم يكتفوا عن التعريف بكونه معلوماً بمفهوم شخصي معروف عند كل أحد أعني مجموع ما بين الدفتين فظهر أنه لا دور في التعريف<sup>(٣)</sup>.

(المنقول عنه نقلاً متواتراً بلا شبهة) إن أريد بالتواتر ما يقابل المشهور، والآحاد خرج به القراءة الشاذة، سواء نقلت بطريق الشهرة، كما اختص بمصحف ابن مسعود نحو: (فصيام

---

(١) ينظر: أصول السرخسي، (١/٤٩٥).

(٢) هذا الحديث روي مطولاً ومختصراً وقد أخرجه من حديث ابن عباس البخاري في صحيحه كتاب المحارِبِين (٦٨٢٩) ومسلم [١٦٩١] (١٥) وأبو داود (٤٤١٨) الترمذي (١٤٣٢) ابن ماجه (٢٥٥٣) الدارمي في السنن (٢٣٦٨) أحمد في مسنده (٣٥٢).

(٣) الدور: هو توقف الشيء على نفسه، أي: أن يكون هو نفسه علة لنفسه بواسطة أو بدون واسطة، والدور مستحيل بالبدهة العقلية، ينظر: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق، الطبعة التاسعة ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م، ص ٣٢٣.



كونها من القرآن حكماً عنده، ولا يدل على عدم كونها من القرآن حقيقة وصدق التعريف عليها لكونها من القرآن حقيقة، ومن لم يفرق بين القرآن حقيقة. والقرآن حكماً زعم أنها ليست من القرآن عنده مطلقاً، وليس كذلك نعم إن أراد أنها ليست عنده من القرآن حكماً فمسلم لكنه غير مضر لما عرفت، وإنما يجوز قراءة الجنب والحائض؛ لأنها عنده نزلت وكتبت للتيمن بها كما يكتب على صدور الكتب، ويذكر عند كل أمر ذي خطر لا لعدم كونها من القرآن، وإنما لم يجوز قراءتها وحدها في الصلاة لقيام شبهة في كونها آية تامة عند الإمام وفي عدم كونها آية عند الشافعي رحمته الله، وأما عدم إكفاره لجاحدها فلقيام شبهة قوية في كل من الطرفين دالة على كونها من القرآن أولاً، بحيث يخرج أحد الطرفين بالقياس إلى الطرف الآخر من حد الوضوح إلى حد الإشكال، حتى يُعدُّ صاحب كل منهما مؤملاً عند الآخر ومما يوضحه أنا قد أكفرنا المجسمة<sup>(١)</sup> المصرحين بكونه تعالى وتقدس جسماً القائلين باتصافه بصفات الأجسام دون المتسترين بالبلكفة<sup>(٢)</sup>؛ لأن شبهة الأولى من الضعف بحيث لا يخفى فسادها على من له أدنى مسكة بخلاف الثانية.

(وهو) أي: الكتاب أو القرآن (اسم للنظم والمعنى)<sup>(٣)</sup> جميعاً لا للنظم المجرد عن اعتبار المعنى، ولا للمعنى المجرد عن اعتبار اللفظ ولا للكلام بمعنى الصفة القديمة المنافية للسكوت والآفة؛ لأن شيئاً منها لا يلائم غرض الأصولي ثم الظاهر أن يكون اسماً للنظم الدال على المعنى؛ لأن كونه عربياً مكتوباً في المصاحف منقولاً بالتواتر ليس صفة للمجموع بل صفة

(١) المجسمة: يقصد به من وصف الله بأنه جسم وشبهوه بخلقه ويقال لهم: المشبهة، وقد ذكر الأشعري وغيره منهم: هشام بن الحكم الرافضي وداود الجواربي ومقاتل بن سليمان وهشام بن سالم الجواليقي والكرامية، ينظر: الملل والنحل بهامش الفصل (١/١٣٩)، الشهرستاني، أبي الفتح محمد بن عبد الكريم، دارالمعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان: انتشار عام ١٩٧٢م.

(٢) منحوتة من بلا كيف.

(٣) والمراد بالنظم: العبارات التي تشمل عليها المصاحف، وبالمعنى: ما تدل عليه العبارات، ينظر: شرح متن المنار في أصول الفقه، للعلامة زين الدين عبد الرحمن بن أبي بكر المعروف بالعيني، تحقيق علاء سمير الطوخي الطواف، دار البيروني، دمشق، ص ٣١.

للنظم الدال على المعنى وأيضاً الإعجاز يتعلّق بالبلاغة، ولا يوصف بها إلا اللفظ باعتبار إفادته المعنى إلا أنّ المشايخ رَحِمَهُمُ اللهُ اختاروا أنه اسم للنظم والمعنى جميعاً لدفع التوهم الناشئ من قول أبي حنيفة رَحِمَهُ اللهُ: يجوز القراءة بالفارسية في الصلاة إن القرآن عنده اسم للمعنى خاصة<sup>(١)</sup>، وأما القول بأنّه اسم للنظم الدال على المعنى، وإن كان يدفعه أيضاً إلا أنه مشعر بعدم كون المعنى ركناً أصلياً، وهو خلاف غرض أبي حنيفة رَحِمَهُ اللهُ والمقصود توجيه كلامه على وجه يوافق غرضه<sup>(٢)</sup>.



---

(١) ينظر: التلويح (١/٧٣).

(٢) قال التفتازاني: لكن صح أن الإمام أبا حنيفة رجع إلى قولها على ما روى نوح بن أبي مريم عنه، قال فخر الإسلام: لأن ما قاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهراً، حيث وصف المنزل بالعربي، وقال صدر الإسلام أبو اليسر: هذه مسألة مشكّلة إذ لا يتضح لأحد ما قاله أبو حنيفة رَحِمَهُ اللهُ تعالى، وقد صنف الكرخي فيها تصنيفاً طويلاً، ولم يأت بدليل شافٍ، ينظر: التلويح، (١/٧٤-٧٥).

## [معرفة أحكام الشرع]

(وإنما تعرف أحكام الشرع) الإضافة بمعنى في أي: الأحكام الثابتة في الشرع والمراد بمعرفتها استنباطها عن أدلتها التفصيلية، الذي هو غاية لهذا العلم<sup>(١)</sup>.  
فلا بد للشارع فيه معرفة تلك الأقسام فإن تلك الأحكام إنما تعرف (بمعرفة أقسامها) أي: أقسام النظم والمعنى<sup>(٢)</sup>.

وإنما قال: أحكام الشرع؛ لأن الأصولي لا يبحث عن أحوال النظم مطلقاً بل عن أحوال أقسامه التي لها مدخل في إفادة تلك الأقسام الأحكام الشرعية، وليس المقصود به الاحتراز عما لم يتعلق به معرفة الأحكام من القصص، والأمثال، والحكم، وغيرها فإن أقسام التقسيمات المذكورة متحققة في القصص وغيرها<sup>(٣)</sup>، فلا وجه للاحتراز عنها، وإن لم يكن اجراءؤها فيها مقصوداً لكن عدم إجرائها فيها غير مقصود أيضاً<sup>(٤)</sup>.

## [أقسام النظم والمعنى في القرآن الكريم]

(وذلك) أي: أقسامها على تأويل المذكور (أربعة) وكل قسم منها أربعة أيضاً ويذكر كل منها في المتن<sup>(٥)</sup>.

(١) قال ابن عابدين: المراد بالأحكام هنا الفقهية التي هي وصف الفعل كالوجوب والحرمة والنفاد واللزوم وغيرها، وهو مجاز لغوي من إطلاق اسم المصدر على المفعول حقيقة اصطلاحية للفقهاء كما نص عليه في التوضيح لا الاصطلاح وهو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير لا غيره. ينظر: حاشية نسمات الأسحار، للعالم محمد أمين بن عمر بن عابدين، على شرح إفاضة الأنوار على متن أصول المنار، للشيخ محمد علاء الدين الحصكفي، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، ص ١٣.

(٢) فيه ردّ على من زعم أن المعنى المجرد هو القرآن، فيكون معرفة الأحكام موقوفة على معرفة المعنى فقط، ينظر: شرح المنار لابن ملك، ص ١٠، حاشية نسمات الأسحار لابن عابدين، ص ١٣.

(٣) ينظر: كشف الأسرار، (٤٣/١).

(٤) فيه ردّ على ابن ملك. ينظر: شرح المنار لابن ملك، ص ١٠.

(٥) ينظر: شرح المنار لابن ملك، ص ١٠.



ووجه الحصر في الأربعة أن الأقسام إما باعتبار وضع اللفظ للمعنى وهو التقسيم الأول من الأربعة فينقسم اللفظ بهذا الاعتبار إلى الخاص والعام والمشارك والمؤول، وإما باعتبار استعماله فيه، وهو التقسيم الثالث فينقسم اللفظ بهذا الاعتبار إلى الحقيقة والمجاز والصريح والكنائية، وإما باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبهما، وهو التقسيم الثاني فينقسم اللفظ بهذا الاعتبار إلى الظاهر والنص والمفسر والمحكم، وصاحب التنقيح جعله ثالثاً والثالث ثانياً على عكس ما أورده فخر الإسلام<sup>(١)</sup>، نظرًا إلى أن الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه والمصنف تابع فخر الإسلام.

وأما باعتبار كيفية دلالة عليه، وهو التقسيم الرابع فينقسم بهذا الاعتبار إلى العبارة والإشارة والدلالة والاقتضاء.

فظهر لك مما ذكرنا أن التقسيمات الأربع، والأقسام المذكورة إنما هي للنظم الدال على المعنى لا للنظم والمعنى ففي كلام المصنف مسامحة كما في جعل القرآن عبارة عن مجموع النظم والمعنى كما ذكرنا.

### [التقسيم الأول: في وجوه النظم]

(الأول في وجوه النظم صيغةً ولغةً) وجه الشيء طريقه كما في قولهم: وجهه كذا أي: دليله كذا فإن الدليل طريق موصل إلى المطلوب فوجوه النظم طرقه الموصلة إليه، وأضافها إليه لاميةً.

وقوله: صيغةً ولغةً تمييز من نسبة الوجوه إلى النظم كما في (طيبٌ زيدٌ نفسًا) أي: طيب نفسه والمعنى ههنا وجوه صيغة النظم ولغته وطرقها الموصلة إليها، والمراد بالصيغة الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات، وتقديم بعض الحروف على بعض وباللغة مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة إليها، وإن كانت في الأصل أعم من المادة والهيئة وإنما قدم الصيغة على اللغة مع أن الهيئة متأخرة عن المادة في الوجود اهتمامًا بشأنها، فإن كثيرًا ما

(١) ينظر: كشف الأسرار، (١/٤٥-٤٦).

يدل النظم على المعنى بالهيئة، لاسيما الأمر والنهي اللذان عليهما مدار الأحكام الشرعية، ولم يقل وشرعاً ليخرج مثل الصلاة والزكاة المستعملين في المعاني الشرعية<sup>(١)</sup>، فإنهما في المعاني الشرعية مجاز والمجاز خارج عن هذه الأقسام داخل في التقسيم الثالث.

(وهي) أي: وجوه النظم وطرقه (أربعة: الخاص، العام، والمشارك، والمؤول)؛ لأن اللفظ إمّا أن يدل على معنى واحد بالشخص، أو بالنوع، وإمّا على أكثر من معنى واحد، فإن كان الأول فإما أن يدل على معنى واحد كذلك على الانفراد بدون دلالة على اشتراكه بين الأفراد، فهو الخاص كزيد ورجل، وإما أن يدل على معنى واحد على الاشتراك بأن يدل على مشاركته بين الأفراد، فهو العام كالجمع المعرف حيث لا عهد، فإن كان الثاني فإن ترجح بعض المعاني على الآخر فهو المؤول، وإلا فهو المشترك<sup>(٢)</sup>.

#### [التقسيم الثاني: في وجوه البيان]

(والثاني في وجوه البيان) أي: في طرق إظهار المعنى للمخاطب (بذلك النظم وهي أربعة أيضاً: الظاهر والنص والمفسر والمحكم) قدّم التقسيم بهذا الاعتبار على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظراً إلى أن التصرف في الكلام نوعان تصرّف في اللفظ، وتصرف في المعنى، والأول مقدم على الثاني ثم الاستعمال مرتب عليهما، حتى كأنه لوحظ أولاً المعنى ظهوراً وخفاءً ثم استعمل اللفظ فيه، ومن قدّم هذا التقسيم على الثاني كصاحب التنقيح<sup>(٣)</sup> نظراً إلى أن الاستعمال مقدّم على ظهور المعنى وخفائه في الوجود، ﴿وَلِكُلِّ وُجْهٍهُم مَّوَلِيَّاهَا﴾ [البقرة: ١٤٨].

ووجه الحصر في الأربعة: أن معنى النظم إما أن يكون ظاهراً أو لا، والأول إما أن يحتمل التأويل أو لا، الثاني إما أن يقبل النسخ فهو المفسر أو لا، فهو المحكم فإن احتمل التأويل فإمّا أن يكون ظهور معناه بمجرد الصيغة أو لا، والأول الظاهر والثاني النص.

(١) ينظر: أصول ابن ملك، ص ١٠.

(٢) ينظر: كشف الأسرار، (١/٤٦).

(٣) ينظر: التلويح، (١/٢٧٣).

ثم لما كان المقصود ههنا معرفة أحكام الشرع وهي إنما تحصل بتلك الأقسام لا بالأقسام التي تقابلها ما لم تخرج عن حقائقها ودخلت في الأقسام الأولى جعل أقسام التقسيم الثاني أربعة، وذكر ما يقابلها تمييزاً وتوضيحاً لها جرياً على ما قيل: وبضدّها يتبين الأشياء<sup>(١)</sup>.

### [مقابلة وجوه البيان]

فقال: (ولهذه الأربعة أربعة) أخرى (تقابلها وهي الخفيّ) المقابل للظاهر، (والمشكّل) المقابل للنص، (والمجمل) المقابل للمفسر (والمتشابه) المقابل للمحكم.

ووجه الحصر فيها أنه قد عرفت أن معنى النظم إما ظاهر أو لا، وأنه باعتبار الظهور ينقسم إلى الأقسام المذكورة فكذا ينقسم باعتبار الخفاء إلى أربعة أقسام، فإنّ الخفاء إما أن يكون لعارض غير الصيغة أو لنفسها، والأول الخفي والثاني إن أمكن إدراكه بالتأمل فهو المشكّل، وإن لم يمكن فإن كان البيان مرجحاً فهو المجمل وإلا فهو المتشابه.

### [التقسيم الثالث: في وجوه استعمال النظم]

(والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وهي أربعة أيضاً: الحقيقة، والمجاز، والصريح، والكنائية)؛ لأنه إن استعمل فيما وضع له فحقيقة، وإلا فمجاز، وكل واحد منهما إن كان ظاهر المراد بحسب الاستعمال فصريح، وإلا فكنائية<sup>(٢)</sup>.



(١) هذا عجز بيت وصدرة: نديمهم وبهم عرفنا فضله..... وهو منسوب إلى أبي الطيب المتنبي، ينظر: فتح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، للتلمساني، تحقيق د. إحسان عباس، دار الصادر، بيروت، (٣٢٦/٦). وقد ورد أيضاً هذا العجز في بيت آخر صدره: يا هاجرًا سموه عمداً وأصلاً..... وهو منسوب إلى أمية بن عبد العزيز بن أبي الصلت الإشبيلي، المصدر السابق (١٠٦/٢).

(٢) جعل صاحب التوضيح كلاً الصريح والكنائية قسمًا من الحقيقة والمجاز، ينظر: التلويح، (١٦٧/١).

## [التقسيم الرابع: في معرفة وجوه المراد والمعاني]

(والرابع في معرفة وجوه الوقوف) أي: في معرفة طرق الإطلاع (على المعنى المراد وهي أربعة أيضاً: الاستدلال بعبارة النص، وبإشارته، وبدلالته، وباقتضائه) الاستدلال عبارة عن انتقال الذهن من الأثر إلى المؤثر أو بالعكس، وهو المراد ههنا لأن المجتهد ينتقل عن الدليل إلى المدلول وهو الأثر، ثم ظاهر هذا التقسيم أيضاً تقسيم النظم الدال على المعنى باعتبار دلالاته على المعنى المراد، وجعله تقسيماً للمعنى والتقسيمات السابقة تقسيمات النظم كما فعله المصنف لا يخلو عن تكلف بأن يقال: معنى قوله: الاستدلال بعبارة النص إلى الاستدلال بالمعنى الثابت بعبارة النص... الخ.

ووجه الحصر في الأربعة الاستقراء التام؛ لأن الكتاب مما يمكن ضبط أفرادها، والاستقراء التام حجة قطعية، فلهذا عدّوه من أقسام القياس ومن رام حصراً عقلياً ركب شططاً، وقد يذكر وجه ضبط يقلل الانتشار ويسهل الاستقراء، ويقال: مفهوم النظم إما أن يستفاد من نفسه أو من المفهوم اللغوي، وعلى الأول إن كان النظم مسوقاً له فهو استدلال بعبارة النص، وإلا فإن لم يتوقف صحة النص عليه فهو استدلال بإشارته، وإن توقف صحة النص عليه فهو استدلال باقتضائه، وإن استفيد من المفهوم اللغوي فهو الاستدلال بدلالة النص، وإن لم يستفد من المنظوم ولا من المفهوم، فهو الاستدلالات الفاسدة وسيأتي ذكرها.

## [التقسيم الخامس: يشمل الكل]

(وبعد معرفة هذه الأقسام) تجب معرفة (قسم خامس يشمل الكل) أي: الأقسام العشرين السابقة أي: يعتبر في كل واحد منها. (وهو أربعة أيضاً معرفة مواضعها) أي: معانيها الوضعية التي أخذت هي منها: كالخاص مثلاً، فإنه مأخوذ من قولهم: اختص فلان بكذا أي: انفرد. (و) [معرفة]<sup>(١)</sup> (ترتيبها) أي: ترتيب الأقسام عند التعارض، بأن يعرف الراجح والمرجوح فيقدم

(١) ساقط من (أ).

الراجع عند التعارض كتقديم المحكم على المفسر. (و) معرفة (معانيها) أي: حقائقها الشرعية وحدودها الاصطلاحية<sup>(١)</sup>. (و) معرفة (أحكامها) أي: الآثار الثابتة بهذه الأقسام كالحكم القطعي، أو الظني، أو ما يجب فيه التوقف<sup>(٢)</sup>، وبضرب العشرين السابقة في هذه الأربعة يحصل ثمانون قسمًا<sup>(٣)</sup>.

ولا يخفى عليك أن هذه الأقسام الأربعة للقسم الخامس ليست متحققة في النظم بحسب الخارج، بل هي اعتبارات عقلية.

ولما توقفت الأقسام العشرين في إثبات الأحكام الشرعية بها على معرفة تلك الأقسام، عدّوها من أقسام النظم مجازًا، وأقسام التقسيات الأربع السابقة أيضًا اعتيادية لا حقيقية من حيث أن لا تقابل بينها لجواز أن يكون نظم واحد خاصًا ونصًا وحقيقة، ويكون الاستدلال به استدلالًا<sup>(٤)</sup> بعبارة النص.



(١) كشف الأسرار، (١/٤٧).

(٢) ينظر: جامع الأسرار في شرح المنار، (١/١٢٠).

(٣) أوصلها السراج الهندي الغزنوي إلى سبع مئة وثمانية وستين قسمًا؛ لأن القسم الثالث -يعني قسم الاستعمال- يكون في كل قسم من الاثني عشر التي قبله، فيكون ثمانية وأربعين، ثم الرابع فيها، فتبلغ مئة واثنين وتسعين، ثم الخامس فيها يكون ما ذكرنا. ينظر: إفاضة الأنوار على أصول الفقه، محمد علاء الدين الحصكفي الحنفي، ومعه التعليقات الضرورية للعلامة الشيخ محمد سعيد البرهاني، تحقيق محمد بركات، مكتبة الإمام الأوزاعي، الطبعة الثانية ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، ص ٥٨.

(٤) في (أ) أستدلًا والأصح ما أثبتناه من (ب).

## المبحث الأول

### [في وجوه النظم]

#### [الخاص]

(أما الخاص) هذا شروع في تفصيل الأقسام (فكل لفظ وُضِعَ)<sup>(١)</sup> خرج به الألفاظ الغير الموضوعة، وإن دلت عقلاً أو طبعاً، وإنما أورد لفظ الكل إشارة إلى جامعية التعريف وصدقه<sup>(٢)</sup> على كل فرد من أفراد المعرف.

(لمعنى) واحدٍ فالتنوين للوحدة، والمعنى الواحد أعم من الحقيقي والاعتباري، فيدخل أسماء العدد ويخرج المشترك دون العام.

(معلوم) قيل: خرج به المجرى؛ لأن معناه غير معلوم للسامع ويرد عليه أنه لا وجه للاحتراز عنه؛ لأن هذا التقسيم إنما هو بالنظر إلى الوضع والمجرى معلوم المعنى في أصل وضعه، والإجمال عارض بازدحام المعاني بعوارض الاستعمالات<sup>(٣)</sup>.

والجواب عنه: بأنه احتراز عنه نظراً إلى الظاهر ليس بشيء، وكذا ما قيل: من أنه احتراز عن المشترك، فإنه موضوع لمعنى من المعاني على سبيل الإبهام على قول، وبالجمله ترك هذا القيد أولى على أنه يرد عليه أن الرقبة خاص عندهم، مع أنها مبهمه وإن أمكن دفعه بأن المراد بالمعلوم المعلوم من حيث الذات والإبهام من حيث الصفات لا ينافيه، فلهذا جعلوها من قبيل الخاص،

---

(١) المراد بالوضع: وهو تخصيص اللفظ بإزاء المعنى أو تعيين اللفظة بإزاء معنى بنفسها لازمته وهي الدلالة

على المعنى الناشئة من جهة الوضع فيدخل فيه الحقيقة والمجاز، ينظر: كشف الأسرار، (١/٤٩).

(٢) أي صدق التعريف في نفسه من غير اعتبار صفة العموم علة كل فرد، إذ باعتبار صفة العموم لا يصدق

على كل فرد على حدة، بل على جميع أفراد المعرف بأن يعتبر صفة العموم في المعرف، ويحمل اللام على

الاستغراق تدبر فيه فإنه دقيق، (منه).

(٣) ينظر: شرح المنار لابن ملك، ص ١٣.

لكونها اسمًا لذات مرقوقة ولا إبهام فيه بهذا الاعتبار، وإن عرض له الإبهام من حيث صفة الإيمان أو الكفر.

(على الانفراد)<sup>(١)</sup> أي: [بدون ملاحظة]<sup>(٢)</sup> المشاركة بين الأفراد<sup>(٣)</sup> سواء كان نوعًا أو جنسًا، فيدخل التثنية<sup>(٤)</sup> والفعل والحرف ما لم تشترك لفظًا، ويخرج العام والجمع المنكر فينطبق الحد على المحدود<sup>(٥)</sup>.

### [أقسام الخاص]

(وهو) أي: الخاص بالمعنى المذكور (إمّا أن يكون خاصًا بخصوص الجنس، أو خصوص النوع، أو خصوص العين، كإنسانٍ، ورجلٍ، وزيدٍ) نشر على ترتيب اللف<sup>(٦)</sup>، وهذه الإطلاقات على اصطلاح أهل الشرع دون المنطقيين: فإن الجنس عندهم<sup>(٧)</sup>: عبارة عن كليّ مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق، وهو غير صادق على الإنسان.

وأما عند أهل الشرع: فهو عبارة عن النوع المنطقي أعني الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد دون الحقيقة، كالإنسان فعلم منه أن إطلاق النوع على ما هو أخص من النوع المنطقي، أعني الصنف كالرجل مبني على اصطلاح أهل الشرع أيضًا، وكذا إطلاق لفظ العين على الجزئي الحقيقي، كزيد اصطلاح أهل الشرع.

---

(١) ك «المعلم»، فإنه موضوع لمن له الإسلام، وليس فيه دلالة على الأفراد، بل على الإنفراد. ينظر: إفاضة الأنوار، تعليقات البرهاني ص ٥٩.

(٢) ساقط من (ب).

(٣) والحاصل أن اللفظ إذا وضع لمعنى واحد تحته أفراد إن قطع النظر عنها حال الوضع فهو الخاص، وإن التفت إليها حال الوضع وتعلقت الأحكام بها فهو العام. (منه).

(٤) إذا لم يلاحظ في شيء منها حال الوضع اشتراك الأفراد في المعنى الموضوع له. (منه).

(٥) ينظر: المرأة الأصول، ص ٤٠.

(٦) اللَّف والنشر: هو أن تلف شيئين ثم تأتي بتفسيرها جملة بأن السامع يرد إلى كل واحد منهما ماله، وقد يسمّى الترتيب أيضًا، ينظر: تعريفات للجرجاني، ص ١٦٢.

(٧) أي: عند المناطق.

هذا فأقسام الخاص ثلاثة: أشرفها هو القسم الثالث ثم الثاني ثم الأول، وإنما لم يعكس الترتيب بالنظر إلى هذا كما فعله بعضهم اعتبارًا للترقي من الأدنى إلى الأشرف، ولكل وجهة هو موليها.

### [حكم الخاص]

(وحكمه) أي: أثر الخاص الثابت به من حيث هو هو<sup>(١)</sup>، وهذا القيد معتبر فلهذا صرح به في بعض المتون، أي: مع قطع النظر عن الأمور الخارجة، فإنه قد يكون بحسب العوارض خفيًا يوجب الظن لا القطع<sup>(٢)</sup>.

(أن يتناول المخصوص قطعًا) أي: تناولًا قطعياً<sup>(٣)</sup> أي: يقطع احتمال إرادة الغير ناشئًا عن الدليل، وأما الاحتمال بمعنى صلاحية اللفظ؛ لأن يراد به الغير فهو باق حتى لو انقطع أيضًا يصير اللفظ مفسرًا، فالقطع يجتمع من هذا الاحتمال والمراد بالمخصوص<sup>(٤)</sup> مدلوله الوضعي، وليس المراد المخصوص المشهور وهو ما خصّ منه البعض.

(ولا يحتمل البيان) أي: بيان التفسير<sup>(٥)</sup>؛ لأنه إما لإثبات الظهور وهو حقيقته، أو لإزالة الخفاء، وهو لازمه وكلاهما باطل؛ لأن الخاص يبيّن فيؤدي إلى إثبات الثابت أو إزالة المزال<sup>(٦)</sup>.

فإن قيل: الخاص يكون مبهمًا يحتاج إلى تبين المراد منه؟

(١) ينظر: شرح المنار لابن ملك، ص ١٤.

(٢) ينظر: المرأة، ص ٤٠.

(٣) فإذا قلنا: زيد عالم، فزيد خاص لا يحتمل غيره احتمالًا ناشئًا عن دليل، وعالم: أيضًا خاص لم يحتمل غيره كذلك، فكل واحد من الكلمتين يتناول مدلوله قطعًا، فثبت من مجموع الكلام قطعية الحكم بعالم على زيد بهذه الوساطة. ينظر: نور الأنوار في شرح المنار، أحمد بن أبي سعيد الملا جيون، تحقيق مجموعة من علماء العراق، دار نور الصباح، الطبعة الأولى، (١/١٥٩).

(٤) وإنما سمي بالمخصوص؛ لأن الوضع تخصيص شيء بشيء، (منه).

(٥) فسّر به؛ لأنه يحتمل بيان التغيير كالنسخ.

(٦) ينظر: شرح المنار لابن ملك، ص ١٤.



قلنا: الخاص من حيث هو خاص لا يكون مبهمًا، وإنما الإبهام بحسب العوارض فمنشأ الشبهة الغفلة عن قيد الحيثية، وإلى هذا أشار المصنف بقوله:

(لكونه بيّنًا) أي: ظاهرًا في نفسه فالمدعى، هو عدم احتمال البيان من الخارج والدليل كونه بيّنًا في نفسه فلا مصادرة، هذا. وفيه رد [صريح]<sup>(١)</sup> على من زعم أن الخاص يحتمل البيان حتى جوز الزيادة عليه بخبر الواحد<sup>(٢)</sup>، فلتصريح هذا الرد لم يكتف بالحكم الأول أعني تناول الخاص لمدلوله قطعًا، وإن استفيد منه التزامًا.

### التفريعات من السبعة<sup>(٣)</sup>

#### [مسائل الخاص]

(فلا يجوز) تفريع على ما ذكره من قوله: ولا يحتمل البيان (إلحاق التعديل) أي: الطمأنينة في الركوع، والسجود، والاستواء في القومة، والجلسة بين السجدين، الثابت بخبر الواحد، وهو قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لأعرابي صلى في المسجد وترك التعديل: «قُمْ صَلِّ، فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ»<sup>(٤)</sup> بيّنًا (بأمر الركوع والسجود) وهو قوله تعالى: ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ [الحج: ٧٧] حال كون ذلك الإلحاق.

(١) ساقط من (أ).

(٢) أي رد على الشافعية على أن الخاص يحتمل البيان.

(٣) سيشرح المصنف في تفريعات مختلف فيها بيننا وبين الشافعي (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ).

(٤) حديث المسيء صلاته أخرجه مطولاً ومختصراً البخاري (٦٢٥١) ومسلم (٣٩٧) (٤٦) وأبو داود (٨٥٦) والترمذي (٢٨٨٧) وابن خزيمة (٤٥٤) من طرق عن عبيد الله بن عمر عن سعيد بن أبي سعيد المقبري عن أبي هريرة وأخرجه البخاري (٧٥٧) و(٧٩٣) و(٦٢٥٢) ومسلم (٣٩٧) (٤٥) وأبو داود (٨٥٦) والترمذي (٣٥٣) والنسائي (١٢٤/٢) من طريق يحيى بن سعيد عن عبيد الله عن سعيد المقبري عن أبيه عن أبي هريرة بزيادة أبي سعيد المقبري وهو في مسند أحمد (٩٦٣٥) وصحيح ابن حبان (١٨٩٠) إحسان.

(على سبيل الفرض) أي: على أن يكون التعديل فرضاً كما ذهب إليه أبو يوسف<sup>(١)</sup> والشافعي [رَحْمَهُمُ اللَّهُ]، وإنما لا يجوز هذا الإلحاق؛ لأن قوله تعالى ﴿أَرْكَعُوا﴾ [الحج: ٧٧] خاص؛ لأنه وضع لمعنى معلوم على الانفراد، وهو الميلان عن الاستواء، وكذا السجود موضوع لمعنى كذلك، وهو وضع الجبهة على الأرض، ولا يحتمل البيان فإلحاق التعديل بهما فرضاً لا يكون بياناً للخاص<sup>(٢)</sup>، لكونه بياناً في نفسه، بل يكون زيادة عليه، والزيادة نسخ فلا يجوز إلا بما يصلح ناسخاً، كالمتواتر، والمشهور، ولا يجوز بخبر الواحد لكن يلحق بهما واجباً ليكون عملاً بالدليلين أعني: الكتاب والسنة فلهذا قيد بقوله: على سبيل الفرض.

فإن قيل: سلمنا أنه لا يحتمل البيان باعتبار المعنى اللغوي، لكن لم لا يجوز أن يكون المراد هو الركوع الشرعي، وهو الركوع الذي فيه التعديل، وهو محتاج إلى البيان لزيادة قيد فيه؟ أجيب عنه: بأننا لا نسلم أن كل معنى شرعي محتاج إلى قيد زائد على اللغوي، ولئن سلمناه لكنه احتمال لم ينشأ من دليل وهو في حكم المعدوم، فلا ينافي قطعية الخاص وعدم احتماله للبيان كما سبق، فلا يجوز به الإلحاق المذكور.

(وبطل شرط الولاء) بكسر الواو: وهو أن يتتابع في أفعال الوضوء، بحيث لا يجفّ عضو قبل إتمامه مع اعتدال الهواء<sup>(٣)</sup>، وهو شرط صحة الوضوء عند مالك [رَحْمَةُ اللَّهِ] <sup>(٤)</sup>، لمواظبة النبي عليه [الصلاة] السلام عليه ولو جاز تركه لتركه مرةً تعليماً لجوازه.

---

(١) هو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري أبو يوسف الملقب بقاضي القضاة، ولد بالكوفة سنة (١١٣هـ)، وأخذ الفقه من إمامه أبي حنيفة، والحديث عن أبي إسحاق الشيباني والأعمش وآخرين، كان فقيهاً من الطراز الأول، روى عنه محمد بن حسن الشيباني، وأحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، من آثاره، (الخراج) توفي سنة (١٨٢هـ). ينظر: تاريخ بغداد (١٤/ ٢٤٤).

(٢) ينظر: شرح المنار لابن ملك، ص ١٥.

(٣) ينظر: المصدر السابق.

(٤) ينظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير مع تقريرات الشيخ عليش أحمد الدرير - محمد عرفة الدسوقي، طبع بدار إحياء الكتب العربية، (١/ ٩٠).

(و) بطل شرط (الترتيب) الذي هو شرط عند الشافعي [بِسْمِ اللَّهِ] <sup>(١)</sup> لقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه» <sup>(٢)</sup> وكلمة ثم للترتيب.

(و) شرط (التسمية) وهي أن يقول: بسم الله الرحمن الرحيم وهي شرط عند مالك [بِسْمِ اللَّهِ] <sup>(٣)</sup> لقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «لَا وُضُوءَ لِمَنْ لَمْ يُسَمِّ» <sup>(٤)</sup>.

(١) ينظر: المهذب في فقه الإمام الشافعي، إبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبازي الشيرازي، دار المعرفة، بيروت، (٢٦/١).

(٢) قال ابن حجر في التلخيص الحبير (٩٧/١) لم أجده بهذا اللفظ، وقال النووي في «المجموع» (٥٠٨/١) ضعيف غير معروف، وقال ابن الملقن في «البدر المنير» (٦٨٣/١) غريب بهذا اللفظ لا أعلم من خرجه كذلك.

(٣) ينظر: مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالخطاب الرعيني، حققه زكريا عميرات، دار الكتب العلمية (٣٨٤/١).

(٤) هذا الحديث مشهور وله طرق متكلم فيها كلها فقد جاء عن أبي هريرة أخرجه أحمد (٩٤١٨)، أبو داود (١٠١)، وابن ماجه (٣٩٩)، الدارقطني في سننه (٧٩/١)، الحاكم في المستدرک (١٤٦/١)، والبيهقي في السنن الكبرى (٤١/١)، وله طرق أخرى عنه، عند الدارقطني (٧١/١)، والبيهقي (٤٤/١)، وورد الأمر بالتسمية من حديث أبي هريرة عند الطبراني في الأوسط (٤٠١).

وجاء أيضًا من حديث أبي سعيد الخدري أخرجه أحمد (١١٣٧٠)، والدارمي (٦٩١)، وابن ماجه (٣٩٧)، وابن عدي (٦٧/٦)، والدارقطني في سننه (٧١/١)، والحاكم في المستدرک (١٤٧/١)، والبيهقي في السنن الكبرى (٤٣/١).

وجاء من حديث سعيد بن زيد أخرجه الترمذي (٢٥)، وأحمد (٦٦٥١)، وابن ماجه (٣٩٨)، والدارقطني (٩)، والعقيلي في الضعفاء (١٧٧/١)، والحاكم في المستدرک (٦٠/٤).

وجاء من حديث سهل بن سعد أخرجه ابن ماجه (٤٠٠)، والطبراني في الكبير (٥٦٩٩)، وجاء عن حديث أبي سبرة وأم سبرة أخرجه الدولابي في الكنى (٢٤٤)، والطبراني في الأوسط (١١١٥)، والكبير (٧٥٥)، وجاء من حديث علي أخرجه بن عدي في الكامل (٤٢٤/٦)، وجاء عن حديث أنس أخرجه عبد الملك في الواضحة في السنن (٢٣).

وقد خرج كل هذه الطرق وبشكل أوسع الحافظ ابن الملقن في «البدر المنير» ونقل عن ابن الصلاح قوله: روي هذا الحديث من وجوه في كل منها نظر لكنها غير مطرحة وهي من قبيل ما يثبت باجتماعه الحديث ثبوت الحديث الموسوم بالحسن" (٩٠/٢) انتهى.

(و) شرط (النية) وهي أن يقصد التوضي بوضوئه استباحة الصلاة، وهي شرط عند الشافعي<sup>(١)</sup> [رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ] لقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ..»<sup>(٢)</sup> في آية الوضوء أي: حال كون تلك الشروط (في آية الوضوء)، وهي قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦] الآية وإنما بطلت؛ لأن الغسل والمسح خاصان موضوعان لمعنى [معلوم وهو]<sup>(٣)</sup> الإسالة والإصابة، لا يمتثلان البيان فيكون اشتراط هذه الأمور بتلك الأخبار التي هي أخبار الآحاد يكون زيادة على النص المطلق، ونسخاً له وذا لا يجوز بخبر الواحد فصار مذهب المخالف فيه غلطاً من وجهين:

أحدهما: أنه حط منزلة الخاص من الكتاب عن رتبته.

والثاني: أنه جعل خبر الواحد مما يجوز به نسخ حكم الكتاب [ورفعه فوق منزلته]<sup>(٤)</sup>، وذا لا يجوز.

فإن قلت: أنتم قائلون بوجوب التعديل في الصلاة، فلم لم تقولوا بوجوب النية وأخواتها في الوضوء<sup>(٥)</sup>؟

قلنا: النية<sup>(٦)</sup> وأخواتها مكمل الوضوء، كما أن التعديل مكمل الصلاة فلو قلنا: بوجوب مكمل الوضوء للزم التسوية بين مكمل الأصل أعني الصلاة<sup>(٧)</sup>، ومكمل الفرع أعني الوضوء؛

(١) ينظر: المهذب، للشيرازي، (٢٦/١).

(٢) صحيح من حديث عمر أخرجه أحمد (١٦٨) البخاري (١) مسلم (١٩٠٧) الترمذي (١٦٤٧) أبو داود

(٢٢٠١) النسائي (٣٤٣٧) ابن ماجه (٤٢٢٧) البيهقي (١٨١) ابن حبان (٣٨٨) وغيرهم كثير من

طريق يحيى بن سعيد عن محمد بن إبراهيم التيمي عن علقمة عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٣) ساقط من (أ).

(٤) ساقط من (أ).

(٥) ينظر: شرح المنار لابن ملك، ص ١٥.

(٦) والأولى في الجواب أن يقال: إن دليل الأركان يثبت الوجوب وهو أنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أمر الأعرابي

التارك للتعديل ثلاثاً بقوله: «قم صلِّ فإنك لم تصل» والأمر للوجوب، وأما دليل النية في الوضوء أعني

قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «إنما الأعمال بالنيات»، فلا يدل على وجوبها؛ لأن المراد بالأعمال هو العبادات؛

لأن السننية إنما يكون لتحصيل الثواب الذي هو مختص بالعبادات والوضوء ليس بعبادة، (منه).

(٧) لم يقل بين الأصل والفرع كما قال ابن ملك، لثلا يرد عليه إن التفاوت حاصل بينهما من وجه آخر، فإن

الوضوء لا يلزم بالنذر وبالشرع، والصلاة تلزم، (منه).

لأنه وسيلة إليها مشروع لاستباحتها، فقلنا: بسنية مكمل الوضوء إظهار للتفاوت هكذا ينبغي أن يقرر هذا الجواب.

(والطهارة) أي: بطل شرط الطهارة (في آية الطواف)، وهي قوله تعالى: ﴿وَلَيَطُوفُوا

بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩].

وقال الشافعي رحمه الله: الطهارة شرط في طواف الزيارة، لقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «ألا لا يطوفنَّ بهذا البيت محدث ولا عريان»<sup>(١)</sup>، وإنما بطل شرطيتها؛ لأن الطواف لفظ خاص موضوع لمعنى معلوم، وهو الدوران بالبيت، وهو لتحققه من المحدث، والطاهر لا يكون موقوفاً على الطهارة<sup>(٢)</sup>، فيكون اشتراطها زيادة على النص المطلق، ونسخاً له بخبر الواحد وهذا النص ليس بمجمل بالنسبة إلى الطهارة، وإن كان مجملاً من جهة أن يعتبر فيه سبعة أشواط وأن يكون ابتداءه من الحجر الأسود<sup>(٣)</sup>، فلا يجوز أن يكون قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «لا يطوفنَّ.. الخ» بياناً له على أن الإجمال من حيث العدد ممنوع؛ لأن الأمر لا يقتضي التكرار، وكذا الإجمال من حيث المبدأ ممنوع وثبوت العدد وتعين المبدأ، وإن كان زيادة على الكتاب، لكنها بالأخبار المشهورة وبها تجوز الزيادة عليه.

---

(١) لم أجده بهذا اللفظ وذكره صاحب كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/١٢٧)، ولم يعلق المحقق شيئاً سوى أن عزاه لكتب الحديث وليس فيها هذا اللفظ، والحديث صحيح بلفظ «وألا يحج بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان». أخرجه البخاري (٣٦٩) و(١٦٢٢)، وفي مواضع أخرى ومسلم (١٣٤٧)، أبو داود (١٩٤٦)، النسائي (٥/٢٣٤)، البيهقي (٥/٨٧)، والشافعية قالوا الطهارة شرط في الطواف كما في المجموع شرح المهذب (٨/١٩)، واستدلوا بحديث: «الطَّوْفُ بِالْبَيْتِ صَلَاةٌ إِلَّا أَنْ اللَّهُ تَعَالَى أَبَاحَ فِيهِ الْكَلَامَ» وهو صحيح.

(٢) ينظر: شرح المنار لابن ملك، ص ١٦.

(٣) المصدر السابق.

(والتأويل) أي: وبطل تأويل الشافعي<sup>(١)</sup> [بِحَمْدِ اللَّهِ] القرءَ [بالأطهار] [دون الحيض]<sup>(٢)</sup> (في آية التبرُّص) وهي قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ شَهْرٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، وقد أولها بالأطهار، فأبطل موجب الخاص، وهو الثلاثة بالرأي، وذلك لأن الطلاق المسنون ما يكون في الطهر والطهر الواقع فيه الطلاق محسوب عند الشافعي، فينقضي العدة بباقي ذلك وطهرين بعده فينتقص العدد عن الثلاثة<sup>(٣)</sup>؛ لأن بعض الطهر ليس بطهر آخر؛ لأنه اسم لما تخلل بين الدمين بخلاف ما لو أولت بالحيض، إذ يجب عليها التبرص بحيض ثلاث كوامل<sup>(٤)</sup>.

فإن قيل: قد أوجبتم ثلاث حيض وبعضها، فيما إذا أطلق في الحيض وموجب العدد، كما يبطل بالنقصان يبطل بالزيادة؟

قلنا: لما وجب تكميل الحيضة الأولى ببعض الحيضة الرابعة، جيئت الرابعة بتمامها ضرورة أن الحيضة الواحدة لا يتجزأ حكماً على أن الكلام في الطلاق المسنون، وهو الواقع في الطهر كما سبق.

فإن قيل: (الناء) في ثلاثة تدل على تذكير المضاف إليه، فيحمل على الطهر لأن الحيض مؤنث؟

قلنا: ذلك بالنظر إلى لفظ القرء فإنه مذكر<sup>(٥)</sup>.

ثم لما فرغ عما فرغ أراد أن يدفع بعض ما أورد على الأصل<sup>(٦)</sup> المذكور فقال: (ومحلية الزوج الثاني).

(١) ينظر: الوسيط في المذهب، لحجة الإسلام الغزالي، دار السلام، (٦/١١٦).

(٢) ساقط من (أ).

(٣) ينظر: الميسوط، لشمس الدين السرخسي، دار المعرفة، بيروت (٦/٢٥).

(٤) لأن الطلاق الواقع في الحيض غير معتبر؛ لأن المسنون ما يكون في الطهر، فالتربص يكون بعده بحيض ثلاث كوامل، (منه).

(٥) ينظر: شرح ابن ملك، ص ١٧.

(٦) من أن الخاص يفيد مدلوله قطعاً ولا يحتمل البيان.

اعلم: أن الصحابة (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ) اختلفوا في أن الزوج الثاني، هل يهدم حكم ما مضى من الطلاق واحداً كان أو أكثر، حتى إذا ملكها الزوج الأول ملكها بحل لا يزول إلا بثلاث تطليقات أو لا؟

فذهب بعضهم إلى الأول<sup>(١)</sup>، واختاره الإمام وأبو يوسف، وبعضهم إلى الثاني<sup>(٢)</sup> واختاره محمد والشافعي وزفر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ.

وجه الثاني: أنه لو هدمه لأثبت حلاً جديداً<sup>(٣)</sup>، واللازم باطل والملزوم مثله أما الملازمة، فلأن حكمه الحرمة وهدمها لا يكون إلا بإثبات الحل، وأما بطلان اللازم فلأنه لو أثبت له لم ترك العمل بقوله تعالى: ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠]؛ لأن حتى خاص في الغاية، وأثر الغاية في إنهاء ما قبلها لا في إثبات حكم ما بعدها، فالزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتاً لحل جديد، وإنما ثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات بني آدم خالية عن المحرمات، ولو سلم أنها تثبت له لكنه بعد وجود الفتيا وهو الثالث لا قبله فلا يكون هادماً لما دونها، والمطلوب ذلك، كما لو حلف لا يكلمه في رجب حتى يستشير أباه فاستشاره<sup>(٤)</sup> قبل رجب لغت، حتى لو كلمه في رجب حنث، ونحن نقول: في إثبات حقيقة اللازم محللية الزوج الثاني أي: كون الزوج الثاني مثبتاً للحل الجديد ثابت (بحديث العسيلة) أي: بحديث فيه لفظ

---

(١) وهم العبادلة أعني ابن عباس، وابن عمر، وابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، حاشية حداد الفصول على مرآة الأصول، ص ١٤١، تأليف مصطفى صدقي المفتي.

أي المرأة تعود إلى الزوج الأول بثلاث طلاقات ويهدم الزوج الثاني الطلقة والطلقتين كما يهدم الثالث.

(٢) وهم: عمر وعلي وأبي وعمران بن الحصين وأبو هريرة، المصدر السابق.

أي المرأة تعود إلى الزوج الأول بما بقي من الطلاقات، ولا يهدم الزوج الثاني ما دونه الثالث، وهذا الخلاف مبني على أن الزوج الثاني مثبت للحل الجديد عندهما وغاية للحرمة الغليظة عندهم.

(٣) وهو الحل الذي لا يزول إلا بثلاث تطليقات.

(٤) يعني إنما يكون باراً غير حانث لو لم يكلمه، وجاء رجب فاستشاره فيه ثم كلمه، فدخل شهر رجب

بمنزلة الطلاق الثالث فلا بد أن يقع، ثم يكون الزوج الثاني محلاً للاستشارة، وأما بدونه فلا يكون

الزوج الثاني محلاً، كما أن الاستشارة قبل رجب لا يكون محلاً للتكلم فيه، (منه).

العسيلة لا بقوله تعالى: ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، روى أن امرأة رفاعة قالت لرسول الله ﷺ أن رفاعة طلقني ثلاثاً فزوجت بعبد الرحمن بن الزبير فلم أجد معه إلا مثل هذا، وأشار إلى هدبة<sup>(١)</sup> ثوبها تتهمه بالعنة فقال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «أتريدين أن تعودين إلى رفاعة» فقالت: نعم، فقال عليه [الصلاة] والسلام: «لا حَتَّى تَذُوقِي من عُسَيْلَتِهِ<sup>(٢)</sup> وَيَذُوقَ من عُسَيْلَتِكَ<sup>(٣)</sup>»، وهذا الحديث عبارة في اشتراط وطئه في التحليل لكونه<sup>(٤)</sup> مسوقاً له، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وإشارة إلى كونه محلاً؛ لأنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ غَيَّبَ عدم العود، وهو الرجوع إلى الحالة الأولى<sup>(٥)</sup> بالذوق، فإذا وجد الذوق انتهى عدم العود فإذا انتهى ثبت العود<sup>(٦)</sup>، إذ لا واسطة وهو حل حادث قطعاً ليس مثل الحل الثابت بالسبب<sup>(٧)</sup>، فيستند إلى الذوق بالضرورة، فظهر الفرق بين «حتى» في الآية و«حتى» في الحديث<sup>(٨)</sup>.

(١) الهدبة: بضم الهاء وسكون الدال المهملة، يقال: هدبة الثوب وهو طرفه مما يلي طرته، أي أن ذكره يشبه الهدبة في الاسترخاء وعدم الانتشار. ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي، دار المعرفة، بيروت، (٤٦٥/٩).

(٢) كناية عن حلاوة الجماع، والعسيل تصغير عسل، والتاء فيها على نية اللذة أو النطفة، أي: حتى تجدي منه لذة ويجد منك لذة بتغيب الحشفة، ولا يشترط انزال المنى خلافاً للحسن البصري، فإنه لا يجل عنده حتى ينزل الثاني حملاً للعسيلة عليه. ينظر: تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، للإمام الحافظ أبي العلي محمد عبد الرحمن عبد الرحيم المباركفوري، أشرف عليه عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر، (٢٦١-٢٦٢/٤).

(٣) أخرجه البخاري (٥٤٥٦) مسلم (١٤٣٣) النسائي (٣٤٠٨) من حديث عائشة.

(٤) أي: لكون الإشتراط المذكور ما سيق الكلام لأجله، ودلالة الكلام على ما سيق لأجله يسمّى عبارة النص.

(٥) التي هي قبل أن يتزوجها الزوج الأول ابتداء وهي جاءت إلى الزوج الأول بالثلاث، وهذا مدار الفرق بين حتى الواقعة في الحديث والواقعة في الآية فافهم.

(٦) ينظر: التلويح، للتفتازاني (٩٠/١).

(٧) فإنه أصلي.

(٨) فإنه حتى في الحديث غاية العود الذي هو الرجوع إلى الحالة الأولى بخلافها في الآية، (منه).



(وبطلان العصمة)<sup>(١)</sup> أي: الحفظ (عن) المال (المسروق) بإطلاق قوله تعالى: ﴿جَزَاءُ﴾  
[المائدة: ٣٨] (لا بقوله: ﴿فَأَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]) الآية يعني أن القطع في السرقة  
مع الضمان لا يجتمعان عندنا سواء هلك المال في يدي السارق، أو استهلكه<sup>(٢)</sup>.  
وقال الشافعي [رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ]: يجتمعان؛ لأنها مختلفان حكماً؛ لأن الضمان لجبر المحل، والقطع  
للزجر وسبباً؛ لأن سبب القطع الجنائية على حق الله، وسبب الآخر الجنائية على حق العبد ومحلاً؛  
لأن محل أحدهما اليد ومحل الآخر الذمة.

قال الإمام فخر الإسلام: قال الشافعي: القطع لفظ خاص لمعنى مخصوص فأنى يكون  
إبطال عصمة المال عملاً به، فقد وقعت في الذي أبيتم<sup>(٣)</sup>؟  
والجواب: أن ذلك ثبت بنص مقرون به عندنا وهو ﴿جَزَاءٌ بِمَا كَسَبَا﴾ [المائدة:  
٣٨]؛ لأن الجزاء المطلق اسم يجب لله تعالى على مقابلة فعل العبد، وإن ما يجب لله تعالى يدل على  
خلوص الجنائية الداعية إلى الجزاء واقعة على حقه تعالى<sup>(٤)</sup>، ومن ضرورياته تحول العصمة إليه  
انتهى<sup>(٥)</sup>.

يريد أن لفظ القطع لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الإبانة، ولا دلالة له على نفي  
الضمان وانقطاع العصمة أصلاً، ولا هو من ضرورياته فمن قال: القطع يوجب انتفاء الضمان

---

(١) أي بأن لا يجب الضمان عند استهلاكه.

(٢) ينظر: التقرير والتحبير، محمد بن محمد ابن أمير الحاج الحنبلي، دراسة وتحقيق عبد الله محمود محمد عمر،  
دار الكتب العلمية، بيروت، (٣/٤٩٢)، وكذلك ينظر بشكل مفصل لكتاب بدائع الصنائع في ترتيب  
الشرائع، علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت، (٧/٢٤٥).

(٣) أي: من ترك العمل بالخاص.

(٤) ينظر: أصول البزدوي كنز الوصول إلى معرفة الأصول، للبزدوي مطبعة جاويد بريس، كراتشي،

ص ١٨.

(٥) ينظر: المرأة، ص ٤٨.

لقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «لَا غَرَمَ عَلَى السَّارِقِ بَعْدَ مَا قَطَعْتَ يَمِينَهُ»<sup>(١)</sup> لم يكن عاملاً بالخاص بل زائد عليه بخبر الواحد<sup>(٢)</sup>، وذا لا يجوز بخبر الواحد وأنت تعلم أن هذا الاستدلال الزامي؛ لأن الشافعي [رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ] قائل بجواز الزيادة على الكتاب بخبر الواحد<sup>(٣)</sup>.

قيل: وفيه بحث<sup>(٤)</sup>؛ لأن الإيراد من قبل الشافعي [رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ]، إن كان على الوجه المذكور لا يحتاج في دفعه إلى مثل هذا التكلف<sup>(٥)</sup> المذكور بل حججنا قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «لَا غَرَمَ عَلَى السَّارِقِ بَعْدَ مَا قَطَعْتَ يَمِينَهُ»، بناءً على أن النص مجمل ساكت عنه، فيجوز بيانه بخبر الواحد؛ لأنه ليس بنسخ ولا زيادة على الكتاب ويمكن دفعه بأنه إنما احتاج في دفعه إلى هذا التكلف؛ لأنه لا يمكن أن يمنع الخصم كون النص مجملاً، ففيه إرخاء للعنان يعني سلمنا أنه ليس بمجمل لكن بطلان العصمة ثابت بقوله تعالى: ﴿جَزَاءُ يَمَا كَسَبَا﴾ [المائدة: ٣٨]، فلا زيادة على الكتاب بخبر الواحد فتأمل<sup>(٦)</sup>.

(١) أخرجه بهذا اللفظ الدارقطني في سننه (٣٣٩٦) وابن الجوزي في التحقيق في مسائل الخلاف (٢/٣٣٦/١٨٥٠)، وقال ابن حجر في الدراية (٢/١١٣/٦٨٩)، (لم أجده بهذا اللفظ) وهذا غريب مع أنه عزاه للدارقطني وهو في تحاف المهرة له (١٠/٦٣٧/١٣٥٢٩)، واستغربه الزيلعي في نصب الراية وروي بلفظ: «لا يغرم صاحب السرقة إذا أقيم عليه الحد»، أخرجه النسائي في سننه (٤٩٨٤) والطبراني في الأوسط (٩/١١٠/٩٢٧٤) والبيهقي في الكبرى (٨/٤٤٩) والكنى للدولابي (٣/١٠٩٥/١٩١٨) والدارقطني في سننه (٣٣٩٧) وقال النسائي: هذا مرسل وليس ثابت انتهى. وقال الدارقطني: والمسور لم يدرك عبد الرحمن بن عوف فإن صح إسناده فهو مرسل، قال: وسعد بن إبراهيم مجهول انتهى. وعلق على ذلك ابن القطان فقال: وصدق فيما قال، انتهى. ورواه البزار في مسنده البحر الزخار (١٠٥٩)، وقال: وهذا الحديث مرسل عن عبد الرحمن؛ لأن المسور بن إبراهيم لم يلق عبد الرحمن وفيه انقطاع آخر بين المفضل ويونس كما قال ابن القطان في بيان الوهم والإبهام (٣/٧١)، وسأل ابن أبي حاتم أباه عن الحديث فقال: هذا حديث منكر.

(٢) لأن الزيادة نسخ، ونسخ الكتاب لا يكون بخبر الواحد.

(٣) للتفصيل ينظر: حاشية الفاضل الأزميري على المرآت، شركة صحافية عثمانية مديرية الحاج (أحمد خلوصي)، مطبعة عامرة اسطنبول، (١/١٥٢-١٥٣).

(٤) أي في جواب فخر الإسلام.

(٥) تكلف فخر الإسلام.

(٦) ينظر: المرأة، ص ٤٨-٤٩.

(ولذلك) أي: لكون الخاص قطعياً في معناه<sup>(١)</sup> وهذا متصل بقوله: وحكمه أن يتناول المخصوص قطعاً وكذا ما يليه والظاهر تقديمها على ما ذكره من دفع الإيرادات على هذا الأصل كما لا يخفى.

(صح إيقاع الطلاق بعد الخلع) أي: إيقاع صريح الطلاق بعد الخلع<sup>(٢)</sup>، وذلك أن الله تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، ثم ذكر افتداء المرأة بقوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، أي: لا أثم على الرجل فيما أخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها، وفي تخصيص فعلها بعد جمعها في أن لا يقيما تقرير فعل الزوج بطريق الضرورة، وهو الطلاق لأنها لا تتخلص بالافتداء إلا بذلك الفعل، وكان هذا بياناً لنوعيه أعني بهال وبدونه<sup>(٣)</sup>.

ثم قال: فإن طلقها أي: بعد المرتين سواء كانت بهال أو لا، فكأنه قال<sup>(٤)</sup>: فإن طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما أو أحدهما خلع، فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملاً بموجب الفاء<sup>(٥)</sup> التي هي لفظ خاص معناها التعقيب، ففي تعليق الفاء بأول الكلام بجعل الخلع فسخاً للنكاح لا طلاقاً، وذكره اعتراضاً كما ذهب إليه الشافعي رحمته الله ترك العمل بموجب الفاء وهو التعقيب<sup>(٦)</sup>.

(١) ينظر: شرح المنار لابن ملك، ص ٢١.

(٢) الخلع: إزالة الزوجية بما تعطيه من مال، وهو في إزالة الزوجية بضم الخاء، وإزالة غيرها بفتحها، كما اختص إزالة قيد النكاح بالطلاق، وفي غيره بغلاطلاق. ينظر: الاختيار لتعليل المختار، عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي، قدم له وراجع عمر المصري ومحمد جمعة، وحققه وخرّج احاديثه بشار بكر عرابي، دار قباء (٢/١٨٤).

(٣) المصنف نقل هذه العبارات بأكملها من كتاب المرأة الأصول في شرح مرقاة الوصول، لمولانا القاضي محمد بن فرامرز الشهير منلا خسرو، ص ٤١.

(٤) أي قال تعالى.

(٥) لأن الفاء وضعت لمعنى خاص وهو الوصل والتعقيب، وقد دخلت على الطلاق في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا﴾، فيتصل الطلاق بالمذكور السابق القريب، وذلك هو الاقتداء فأوجب صحته بعد الخلع.

(٦) ينظر: مرآة الأصول، ص ٤٢.

ولذا أيضًا (وجب مهر المثل بنفس العقد) أي: بمجرد العقد بلا تسميته المهر (في المفوضة) بكسر الواو وهي التي أذنت لوليها أن يزوجه من غير تسمية للمهر، أو على أن لا مهر لها لا التي زوجت نفسها بلا مهر؛ لأنها لا تصلح محلاً للخلاف لفساد نكاحها عند الشافعي [بِحَالِ اللَّهِ تَعَالَى] بخلاف الأولى، فإن نكاحها صحيح بالاتفاق وإنما الخلاف في موجب المهر وهو الدخول عنده<sup>(١)</sup>، ومجرد العقد عندنا<sup>(٢)</sup>، قوله تعالى: ﴿وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]، فإن (الباء) لنا لفظ خاص معناه الإلصاق فيدل قطعاً على امتناع انفكاك الابتغاء، وهو العقد الصحيح عن المال فالقول بالانفكاك كما ذهب إليه الشافعي بِحَالِ اللَّهِ يُبْطَل لعمل الخاص وهذا التقرير أولى من تقرير فخر الإسلام، واتباعه من أن الابتغاء لفظ خاص الخ... ذلك لأن الذي يبطل في المفوضة ليس هو الابتغاء<sup>(٣)</sup>، بل اقتران المال والتصاقه به وههنا أبحاث<sup>(٤)</sup>.

الأول: أن الابتغاء ورد مطلقاً عن الإلصاق بالمال في قوله تعالى: ﴿فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ﴾ [النساء: ٣]، والمطلق عندنا لا يحمل على المقيد<sup>(٥)</sup>.

وجوابه: أن المطلق يحمل على المقيد عندنا أيضًا إذا اتحد الحكم والحادثة<sup>(٦)</sup>، ودخل المطلق والمقيد على الحكم المثلث كما سيأتي، وههنا كذلك<sup>(٧)</sup>.

الثاني: أن إبطال موجب الخاص يلزمكم أيضًا؛ لأنكم قيدتم<sup>(٨)</sup> وجوب مهر المثل بالدخول، أو الموت فلم يلصق وجوب المال بالعقد<sup>(٩)</sup>؟

(١) ينظر: مرآة الأصول، ص ٤٢.

(٢) معاصر الحنفية.

(٣) ينظر: مرآة الأصول، ص ٤٢.

(٤) أي: أبحاث من طرف الشافعي علينا.

(٥) ينظر: حاشية حداد الفصول على مرآت الأصول، ص ١٣٢-١٣٣.

(٦) كما في كفارة اليمين.

(٧) فإن الحادثة في المطلق والمقيد هو النكاح والحكم جوازه وهما دخلا على ذلك الحكم، حيث قال في

المطلق: فانكحوا، وفي المقيد: إن تبتغوا بأموالكم، حاشية الأزميري، (١/١٤٠).

(٨) أي في الكتب الفقهية.

(٩) ينظر: مرآة الأصول، ص ٤٣.

وجوابه: أنا لم نقيّد وجوبَ المهر بما ذكر بل الوجوب متحقق قبله بالعقد، وإنما المقيّد به<sup>(١)</sup> تقريره في الذمة وهو غير الوجوب.

الثالث: إنّ محصّل الاستدلال<sup>(٢)</sup> هو أن الله تعالى أحلّ الابتغاء الصحيح ملصقاً بالمال فمقتضى هذا أن لا يكون الابتغاء المنفك عن المال صحيحاً لا أن يكون صحيحاً، ومستوجباً لثبوت ما نفى أو سُكِّتَ عنه.

وجوابه: أن قوله تعالى: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [البقرة: ٢٣٦]، دل على تحقق الطلاق بدون سبق فرض المهر، وهو إنما يترتب على النكاح الشرعي فإذا صحّ النكاح بدون تسمية المهر وجب أن تحمل الآية التي نحن فيها، على ما ذكرنا من أن يكون الابتغاء المنفك عن المال صحيحاً مستوجباً لثبوت ما نفى أو سكت عنه<sup>(٣)</sup>.

(وكان المهر مقدراً شرعاً غير مضاف إلى العبد) عندنا يعني أن أقلّ المهر مقدّر عندنا بعشرة دراهم وقال الشافعي<sup>[رحمته الله]</sup>: كل ما يصلح ثمناً يصلح مهراً، حتى لو تزوّج امرأة بخمسة دراهم كانت الخمسة مهراً عنده، وعندنا يجب عشرة دراهم لنا قوله تعالى: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ﴾ [الأحزاب: ٥٠].

ووجهه: أن الفرض لفظ خاص لمعنى خاص، وهو التقدير وكذا الكناية لفظ خاص أريد به ذات المتكلم، فدل ذلك على أن مهور النساء مقدّرة بتقدير الله تعالى، وتقدير الشرع إما أن يمنع الزيادة أو يمنع النقصان أو يمنعها جميعاً الأول منتف، والثالث منتف هنا بالإجماع فتعين

(١) لذا لو طلق قبل الدخول لا يلزم مهر المثل لعدم تقررته بالدخول أو الموت بل المتعة.

(٢) أي استدلال الحنفية على وجوب مهر المثل في المفوضة بمجرد العقد.

(٣) ينظر: مرآة الأصول، ص ٤٣.

الثاني فيكون الأدنى مقدراً، وقد بيّنه النبي ﷺ بقوله: «لَا مَهْرَ أَقْلٍ مِنْ عَشْرَةِ دَرَاهِمٍ»<sup>(١)</sup> كذا قالوا: وهذا مبني على أن الفرض حقيقة في التقدير، بدليل غلبة استعماله فيه شرعاً يقال: فرض النفقة أي: قدرها أو تفرضوا لهن فريضة أي: تقدروا وفرضناها أي: قدرناها ومنه الفرائض للسهام المقدرة مجاز في غيره كالقطع والإيجاب دفعا للاشتراك<sup>(٢)</sup>، فيكون تعدية الفرض (بعلى) في هذه الآية<sup>(٣)</sup> لتضمن معنى الإيجاب فتأمل عملاً بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، وقوله: ﴿أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]، وقوله: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا﴾ [الأحزاب: ٥٠]، هذه أدلة المسائل الثلاث التي ذكرها الأول للأولى، والثاني للثانية، والثالث للثالثة، وقد فصلنا وجه الاستدلال في كل واحد منها فلا تغفل<sup>(٤)</sup>.

(١) روي من حديث جابر بن عبد الله وعلي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أما حديث جابر فأخرجه الطبراني في الأوسط (٣٦٠١) وأبو يعلى في مسنده (٢٠٩٤)، والبيهقي في سننه الصغرى (٧٤/٣) والكبرى (٢١٥/٧) ومعرفة السنن والآثار (٢١٨/١٠) والدارقطني في سننه (٣٥٨/٤) والعقيلي في الضعفاء (٢٣٥/٤) وابن عدي في الكامل (٤١٨/٦) وقال: هذا الحديث مع اختلاف ألفاظه في المتون ومع اختلاف إسناده باطل كان لا يرويه غير مبشر، اهـ وضعفه الزيلعي في نصب الراية (١٩٩/٣).  
وأما حديث علي موقوفاً عليه فأخرجه الدارقطني في سننه (٣٤٥٢) والبيهقي في سننه الصغرى (٢٥٤٥) والكبرى (٣٩٣/٧) و(٤٥٤/٨) وقال: هذا إسناد يجمع مجهولين ضعفاء، وقال ابن حجر في الدراية (٥٤٩/٦٣/٢): أخرجه الدارقطني من وجهين ضعيفين انتهى.  
(٢) لأنه إذا دار لفظ بين المجاز الإشتراك يحمل على المجاز لعدم احتياجه إلى إثبات وضع على ما بين في محله، (منه).

(٣) أي في قوله تعالى: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ﴾ [الأحزاب: ٥٠].

(٤) ينظر: شرح أصول ابن ملك، ص ٢٤.

## [الأمر]

(ومنه) أي: من الخاص (الأمر) قدّمه على النهي؛ لأن المطلوب به وجودي، وبالنهي عدمي والأول أشرف وقدّمهما على غيرهما<sup>(١)</sup>، إذ بهما يثبت أكثر الأحكام وعليهما مدار الإسلام. (وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء: افعل) ليس المراد بالقول معناه المصدرى أعني التكلم بالصيغة أنه لا يلائم غرض الأصولي؛ لأنه ليس من الأدلة ولا يناسبه جعله من أقسام الخاص الذي هو لفظ، بل المراد به المقول فيكون قوله: افعل بياناً له ولو لم يبين به لفهم أن الأمر، هو مطلق المقول للغير على سبيل الاستعلاء فلا يرد ما قيل: أن أريد بالقول المقول لا يبقى لقوله: افعل معنى معتدّ به لأنه هو المقول هذا، والمراد بالأمر المعرفّ هو الأمر على اصطلاح الأصول لا الأمر على اصطلاح العربية، إذ الاستعلاء ليس بشرط عندهم في الأمر<sup>(٢)</sup>. والمراد «بافعل» ما هو المتبادر منه عند الإطلاق، وهو ما يكون للطلب على سبيل الجزم، فلا يرد أنه إن أريد الأمر على اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع؛ لأن صيغة افعل أمر سواء كان على طريق الاستعلاء أو لا، وإن أريد الأمر على اصطلاح الأصول فغير مانع؛ لأن صيغة «افعل» على سبيل الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك<sup>(٣)</sup>، وتصدر عن النائم

(١) ينظر: مرآة الأصول، ص ٤٩.

(٢) المصدر السابق ص ٥٠.

(٣) قال الفاضل الأزميري في حاشيته على المرأة: اعلم أنه لا خلاف بينهم في أن صيغة الأمر تستعمل في ستة عشر معنى: الوجوب نحو: (أقيموا الصلاة)، والندب نحو: (فكاتبوهم)، والإرشاد نحو: (وأشهدوا إذا تبايعتم)، والفرق بينه وبين الندب أن الندب لثواب الآخرة، والإرشاد لمنافع الدنيا، والإباحة نحو: (وإذا حللتم فاصطادوا)، والتأديب نحو: (كل مما يليك)، وهو أخص من الندب، فإن كلّ تأديب مندوب بلا عكس كلي، والامتنان نحو: (كلوا مما رزقكم الله حلالاً)، والإكرام نحو: (ادخلوها بسلام آمنين)، والتهديد نحو: (اعملوا ما شئتم)، والتسخير نحو: (كونوا قردة) أي انقلبوا إليها، والتعجيز نحو: (فأتوا بسورة من مثله)، والإهانة نحو: (ذق إنك أنت العزيز الكريم)، والتسوية نحو: (اصبروا أو لا تصبروا)، والدعاء نحو: (فاغفر لنا ذنوبنا)، والتمني نحو: (ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي)، والتكوين نحو: (كن فيكون)، والاحتقار نحو: (ألقوا ما أنتم ملقون) وهو قريب من الإهانة هذا. ينظر: حاشية الأزميري على المرأة، (١/١٥٦)، وينظر: كشف الأسرار، (١/١٦٤).

والساهي والمبلغ والحاكي وشيء منها لا يسمى أمرًا عند الأصولي، فإن اعتبر معنى الطلب لتخرج الصيغ المذكورة فهو مع كونه عناية في التعريف، بحيث لا يساعدها العبارة لا تخرج صيغ الندب والإباحة كما لا يخفى، وإن أريد الطلب على سبيل الجزم يكون تكلفًا على تكلف، وذلك لأن حمل اللفظ على ما يتبادر عنه عند الإطلاق لا يكون تكلفًا هذا<sup>(١)</sup>.

\*واختلف في المراد بافعل فقيل: أنه كناية عن كل ما يدل على الطلب من صيغ أي: لغة كانت، وقيل: المراد به ما يكون مشتقًا من مصدر اشتقاق افعل من فعل. وقيل: أنه علم جنس للأمر في لغة العرب كفعل ويفعل، لكل مبني للمفعول من الفعلين\*<sup>(٢)</sup>.

وخرج عن التعريف الفعل، والإشارة؛ لأنها ليسا بأمر عند الأصولي فانطبق الحد على المحدود جمعًا ومنعًا.

(ويختص) أي: يمتاز (مراده) أي: المراد من أمر وهو الوجوب (بصيغة) هي افعل بأن لم يكن مراد بتلك الصيغة سوى هذا المراد وهو الوجوب، فالباء داخله على المقصور لا على المقصور عليه وإلا يلغو<sup>(٣)</sup>.

قوله: (لازمة) لذلك المراد غير منفكة عنه، إذ اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم مطلقًا فلا يستفاد الوجوب إلا من هذه الصيغة، كما أن هذه الصيغة لا يستفاد منها إلا الوجوب على ما أشار إليه بقوله: ويختص مراده بصيغة فالاختصاص من الطرفين، وفيه رد على من زعم أن الأمر مشترك بين الوجوب والندب والإباحة<sup>(٤)</sup>.

(١) مرآة الأصول، ص ٥١.

(٢) ما بين النجمتين منقول نصًا عن مرآة الأصول، ص ٥١.

(٣) اختلفوا في صيغة افعل على ثمانية مذاهب: الجمهور على أنها حقيقة في الوجوب ومجاز في غيره، وأبو هاشم الجبائي قال: إنها حقيقة في الندب مجاز في غيره، وقيل: إنها حقيقة في الطلب المشترك بين الوجوب والندب، وقيل: إنها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكًا لفظيًا، وتوقف أبو الحسن الأشعري والقاضي فيهما وقيل: إنها مشتركة في الثلاثة الوجوب والندب والإباحة، وقالت الشيعة: إنها مشتركة في الثلاثة والتهديد. ينظر: الردود والنقود، (٢/٣٦)، جامع الأسرار (١/١٦٠).

(٤) ينظر: كتاب كشف الأسرار، (١/١٦٤).



(حتى لا يكون الفعل) أي: فعل عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (موجباً) تفرّيع على قوله: لازمة إذ على تقدير كون فعله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ موجباً لزم كون الوجوب مستفاداً من غير هذه الصيغة فلا تكون لازمة (خلافاً لبعض أصحاب الشافعي رَحِمَهُمُ اللَّهُ<sup>(١)</sup>) ومحل النزاع هو الفعل الذي لم يكن فعل الطبع والزلة والمخصوص به عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، والمبين للمجمل فإن شيئاً منها ليس بموجب اتفاقاً، أما ما سوى المبين للمجمل فظاهر، وأما الفعل المبين للمجمل فلأنه يكون على حسب ما يفيد المجمل من الوجوب أو الندب أو الإباحة، ولا يتعين الوجوب وهذا النزاع إنما نشأ من النزاع في أن لفظ الأمر هل يطلق على الفعل حقيقة أم لا؟

فعندنا لا يطلق عليه حقيقة فلا يكون الفعل موجباً، إذ الموجب منحصر في الأمر اتفاقاً وعند بعض أصحاب الشافعي [رَحِمَهُمُ اللَّهُ] يطلق عليه حقيقة فيكون الفعل موجباً، إذ الأمر لا يكون إلا موجباً اتفاقاً، استدلل البعض على أنه يطلق لفظ الأمر على الفعل حقيقة بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرٌ فَرَعَوْتَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٧]، أي: فعله لأنه الموصوف بالرشد، وقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى﴾ [الشورى: ٣٨]، ﴿وَتَنَزَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٢]، ﴿أَتَعَجِبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾ [هود: ٧٣]، وأمثال ذلك وعلى أن الفعل موجب بقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «صلوا كما رأيتموني أصلي»<sup>(٢)</sup> فصلاة النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ من أفعاله، فكانت موجباً للمتابعة والجواب عنها يأتي فيما بعد والمصنف أشار إلى دليل مطلوبنا، وهو عدم كون الفعل موجباً<sup>(٣)</sup>.

(١) وهو معزو إلى ابن سريج والإصطخريّ وابن أبي بريدة والحنابلة وابن خيران وإلى مالك والكرخي وجماعة من المعتزلة، ينظر: مرآة الأصول، ص ٥٦، التقرير والتحبير، (٢/٢٣٦).

(٢) أخرجه البخاري (٧٨٥) ومسلم (٦٧٤) وأبو داود (٥٨٩) الترمذي (٢٠٥) والنسائي (٦٣٥) من حديث مالك بن الحويرث.

(٣) ينظر: مرآة الأصول، ص ٥٧.

بقوله: (للمنع عن الوصال) الجار متعلق بقوله: لا يكون الفعل موجباً روي أنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: واصل في الصوم فواصل أصحابه فأنكر عليهم الموافقة في وصال الصوم بقوله: «أَيْكُمْ مِثْلِي يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِينِي»<sup>(١)</sup> فدل على أن فعله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ليس بموجب، وإلا لما صح الإنكار عليهم<sup>(٢)</sup>.

(وخلع النعال) روي أنه ﷺ كان يصلي بأصحابه فخلع نعليه فخلعوا نعالهم، فلما قضى صلاته عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قال: «ما حملكم على إلقائكم نعالكم»؟ قالوا: رأيناك ألقيت نعليك، قال: عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «إن جبريل أخبرني: أن فيهما قدرًا إذا جاء أحدكم المسجد فليُنظر فإن رأى في نعليه قدرًا فليمسحه وليصل فيهما»<sup>(٣)</sup>، فدل هذا على أن الفعل غير موجب، وإلا لما أنكر عليهم<sup>(٤)</sup>. وهاهنا بحث، وهو أنك قد عرفت أن الفعل المخصوص به عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ خارج عن محل النزاع، وأنه غير موجب اتفاقاً وصوم الوصال كان مخصوصاً به عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، ولذا علل بقوله: يطعمني ربي ويسقيني وكذا خلع النعال كان مخصوصاً به فلهذا علل بإخبار جبريل عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، بأن فيهما قدرًا وكيف يجوز الإنكار على الاتباع، وقد ورد الأمر به بقوله

---

(١) أخرجه البخاري (٧٢٤١)، ومسلم (١١٠٤)، الترمذي (٧٧٨)، من حديث أنس بن مالك وأخرجه البخاري (١٩٦٤)، ومسلم (١١٠٥) من حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا وأخرجه البخاري (١٩٦٥) ومسلم (١١٠٣) من حديث أبي هريرة وأخرجه البخاري (١٩٦٢) مسلم (١١٠٢) من حديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا وأخرجه البخاري (١٩٦٣-١٩٦٧) من حديث أبي سعيد.

(٢) ينظر: أصول ابن ملك، ص ٢٦.

(٣) أخرجه أحمد (١١١٥٣) وابن خزيمة (١٠١٧) الحاكم (٢٦٠/١) البيهقي في السنن الكبرى (٤٠٢/٢) والطيالسي في مسنده (٢١٦٨) وأبو داود (٦٥٠) من حديث أبي سعيد الخدري وأخرجه البزار في مسنده (١٥٧٠) والطبراني في الكبير (٩٩٧٢) من حديث ابن مسعود وأخرجه الطبراني في الأوسط (٤٢٣٨) عن أنس وأخرجه الطبراني في الكبير كما في مجمع الزوائد (٥٦/٢) من حديث عبيد الله بن الشخير وأخرجه البزار (٩٨٨٤) عن أبي هريرة وأخرجه الطبراني في الكبير (١٢٠٩٧) من حديث ابن عباس.

(٤) ينظر: جامع الأسرار، للكاكي، ص (١٥٤/١).

تعالى: ﴿فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١]، والظاهر منه هو الشمول للقول والفعل، وأيضاً هذا الدليل مشترك الإلزام، إذ لو يكن موجباً للتابع لما اتبعت الصحابة عليهم السلام؟ (والوجوب استفيد من قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي» لا بالفعل) يعني لانسلم أن الوجوب استفيد بالفعل لجواز أن يستفاد بقوله: (صَلُّوا) كما أشرنا إليه فيما سبق.

(وسمى الفعل به) أي: بالأمر في الآي المذكورة فيما سبق (لأنه سببه) يعني لانسلم أن تسمية الفعل بالأمر لكون الأمر حقيقة فيه لجواز أن يكون تسميته به لكونه سبب الفعل؛ لأنه يجب بالأمر ويثبت به فيكون مجازاً مرسلًا، وهذا إشارة إلى الجواب التسليمي عن استدلال البعض، على أن الأمر يطلق حقيقة على الفعل بتسمية الفعل أمرًا فيما سبق من الآي، يعني سلّمنا أن الأمر فيها بمعنى الفعل لكن يجوز أن يكون تسميته أمرًا مجازًا، باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب، فأشار بهذا الجواب إلى الجواب المنعي كما لا يخفى.

### [موجب الأمر]

(وموجبه) أي: موجب الأمر المجرد عن القرينة الدالة على (الوجوب) وعدم الوجوب (لا الندب) كما ذهب إليه بعض الفقهاء<sup>(١)</sup> [رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى] مثاله قوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ [النور: ٣٣]؛ لأن الكتابة وهي أن يقول: (لمملوكه كاتبك على ألف درهم) مندوب، واستدلوا عليه بأن الأمر لطلب الفعل فلا بد من ترجيحه على الترك فأدني الترجيح الندب (و) لا (الإباحة)<sup>(٢)</sup>، كقوله تعالى: ﴿فَأَصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢]، فإن الصيد بعد الإحرام مباح، واستدل عليه بأن الأمر يقتضي حسنَ المأمور به، ومن ضرورته التمكن من الإقدام وذلك بالإباحة

(١) وهو مذهب أبي هاشم، وعامة المعتزلة وكثير من أصحابه، ونسب إلى الشافعي أيضًا، ينظر: الردود والنقود، (٢/٣٦). المعتمد في أصول الفقه، محمد بن علي بن الطيب البصري أبو الحسين، دار الكتب العلمية، بيروت، (١/٥٠).

(٢) وهو رأي بعض المالكية، ينظر: جامع الأسرار، (١/١٥٤).

(والتوقف) كما ذهب إليه<sup>(١)</sup> من يقول الأمر مشترك بين هذه الأمور الثلاثة، واستدلوا عليه بأنه مستعمل في هذه المعاني من غير ترجيح أحدها، والأصل في الاستعمال الحقيقية، فإذا صدر أمر لا بد أن يتوقف فيه ما لم توجد قرينة تعين أحدها.

### [الأمر بعد الحظر]

وأجيب عنه: بأن هذا فاسد؛ لأن الصحابة امتثلوا أوامر النبي ﷺ من غير توقف، ولو لم يكن موجبا لطلبوا دليلا آخر للعمل به (سواء كان الأمر بعد الحظر) أي: المنع (أو قبله)<sup>(٢)</sup> أي: لم يكن بعد الحظر سواء كان بعده حظر أم لا يعني موجبه الوجوب عندنا، سواء كان وارداً بعد المنع أو لا خلافاً لبعض أصحاب الشافعي<sup>(٣)</sup> [رَحْمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى] فَإِنَّهُمْ قَالُوا: موجبه في أغلب الاستعمال قبل الحظر الوجوب وبعده الإباحة، كقوله تعالى: بعد ذكر المحرمات: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢].

قلنا: الإباحة ما فهمت من الأمر بل من قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ الْطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ﴾ [المائدة: ٤]، والحظر السابق لا يصلح دليلاً على الإباحة، فإنه جاء بعد الحظر للوجوب أيضاً، كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا أُنْسِلِحَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، ولو سلم لكن الكلام في الأمر المجرد عن القرائن وفيما ذكرت من الآية قرينة على عدم الوجوب، وهي أن الاصطياد شرع لنا، ولو وجب لكان علينا لترتيب الإثم على الترك، فيعود الأمر على موضوعه بالنقص.

---

(١) وهو مذهب أبي الحسن الأشعري، والقاضي الباقلاني، واختاره إمام الحرمين، والغزالي. ينظر: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، المحقق أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى (١٤١٩هـ - ١٩٩٩م)، (١/٢٤٧)، الردود والنقود (٢/٣٦)، الإبهاج في شرح المنهاج، لتقي الدين السبكي، دار الكتب العلمية، (٢/٢٢)، المستصفي من علم الأصول، للإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، دار الأرقم، بيروت، (٢/٥).

(٢) هذا رد لقول بعض أصحاب الشافعي: إن موجبه في أغلب الاستعمال قبل الحظر الوجوب وبعده الإباحة لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾، شرح متن المنار للعيني، ص ٥١.

(٣) ينظر: شرح ابن ملك، ص ٢٨.

## [أدلة كون الأمر للوجوب عند الإطلاق]

هذا وإنما قلنا: موجه الوجوب (لانتفاء الخيرة) أي: الاختيار (عن المأمور) متعلق بالانتفاء (بالأمر) متعلق بالمأمور (بالنص) متعلق بالانتفاء والظاهر أن المراد بالنص قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢]، بعد قوله تعالى: ﴿أَسْجُدُوا لِلَّهِ﴾ [البقرة: ٣٤]، فالمأمور بالأمر بصيغته على ما هو المتبادر هو المستفاد من قوله: ﴿أَسْجُدُوا لِلَّهِ﴾ [البقرة: ٣٤]، وانتفاء الخيرة مستفاد من قوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ﴾ [الأعراف: ١٢]، فإنه في معرض الذم على المخالفة للأمر، وهو دليل الوجوب وقيل: المراد بالنص قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]<sup>(١)</sup>.

(واستحقاق الوعيد) وهو الإخبار بالعذاب (لتاركه) الثابت بقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣]، ولا يكون في مخالفة الأمر خوف الفتنة والعذاب الأليم، إلا إذا كان المأمور به واجباً والأمر في الآية عام شامل لكل أمر؛ لأنه مصدر مضاف من غير دلالة على معهود، ويجوز الاستثناء عنه بأن يقال: (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) إلا الأمر الفلاني، وجواز الاستثناء من إمارات العموم<sup>(٢)</sup>.

(ودلالة الإجماع) أي: إجماع أهل العرف واللغة على أن من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بصيغة افعال، فيدل على أنه لطلب الفعل جزماً وهو الوجوب، ولما لم يكن الإجماع على كون موجب الأمر، هو الوجوب بل على ما ذكرنا قال: ودلالة الإجماع دون الإجماع بترك الدلالة فافهم<sup>(٣)</sup>.

---

(١) قواطع الأدلة في الأصول، تأليف منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، بتحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى (١٤١٨هـ - ١٩٩٩م)، (١/١٦٢).

(٢) ينظر: شرح ابن ملك، ص ٢٨.

(٣) المصدر السابق.

(والمعقول) قال العلامة الفناري<sup>(١)</sup>: نعني بالمعقول الاستفادة من موارد اللغة لا الدليل العقلي؛ لأن البحث لغوي انتهى<sup>(٢)</sup>.

وقيل: أي الدليل العقلي: وهو أن كل مقصد من مقاصد الفعل، كالماضي والحال والاستقبال مختص بعباراة والإيجاب أعظم مقاصد الفعل؛ لأنه مناط الثواب والعقاب فكان وضع عبارة له أولى وهي الأمر<sup>(٣)</sup>.

قيل: هذا إثبات اللغة بالقياس والرأي<sup>(٤)</sup>، وهو باطل<sup>(٥)</sup>.

وأجيب عنه: بأن القياس لإثبات عدم أصالة اشتراك الأمر بين الإيجاب والندب والإباحة، بأن يقاس على اختصاص كل مقصد من مقاصد الفعل بعباراة؛ لأن الإيجاب من مقاصد الفعل فيختص بعباراة لا لإثبات اللغة، وقيل: المعقول هو أن السيد إذا أمر غلامه بفعل ولم يفعل استحق العقاب، ولولا أن الأمر للوجوب لما حسن ذلك<sup>(٦)</sup>.

---

(١) الفناري: محمد بن حمزة بن محمد شمس الدين الفناري الرومي الحنفي، ولد ٧٥١هـ، وتوفي سنة ٨٣٨هـ، ومن تصانيفه: أساس التصريف، شرح أيساغوجي، وفصول البدائع في أصول الشرائع، وغير ذلك، ينظر الأعلام للزركلي (١١٠/٦).

(٢) ينظر: فصول البدائع في أصول الشرائع، للعلامة شمس الدين محمد بن حمزة بن محمد الفناري الرومي، تحقيق محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٩/٢).

(٣) ينظر: المرآة الأصول، ص ٥٢.

(٤) فإن المولى يعدّ عبده الغير الممثل لأمره عاصياً، وما ذلك إلا بترك الواجب. ينظر: المرآة الأصول ص ٥٢.

(٥) قال السمعاني: وذهب جماعة من أصحاب أبي حنيفة وأكثر المتكلمين واحتج على ذلك وقال: إن اللغة إما توقيف واصطلاح فلا معنى للرجوع إليه بينة قوله ما من شيء إلا وله اسم في اللغة توقيفاً، فلا يجوز أن يثبت له اسم آخر بالقياس.

ينظر: قواطع الأدلة في الأصول، (١/١٦٢).

(٦) شرح مختصر المنار المسمى توضيح المباني وتنقيح المعاني، للشيخ نور الدين أبو الحسن علي بن سلطان محمد القاري الهروي «ملا علي القاري»، تحقيق إلياس قبلان، مكتبة الإرشاد، إسطنبول، ص ٨٣.

## [الخلاف في إطلاق الأمر على الإباحة والندب أهو حقيقة أم لا]

(وإذا أريد به) أي: بما صدق عليه لفظ الأمر من الصيغة، إذ النزاع إنما هو في كون الصيغة حقيقة إذا أريد بها (الإباحة) والندب لا في أمر والإباحة (أو الندب فقيل: أنه حقيقة لأنه بعضه)<sup>(١)</sup> أي: بعض الوجوب؛ لأنه عبارة عن عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والشيء في بعض معناه حقيقة، وإن كانت قاصرة كالإنسان في الأعمى والجمع في بعض الأفراد ورد بوجهين:

الأول: أن إطلاق الكل على الجزء من مشاهير طرق المجاز، الثاني: أن جواز الترك جزء منها<sup>(٢)</sup>، وبيانه أي: الوجوب به.

وأجيب عن الأول: بأنه لا مشاحة في الاصطلاح، فيجوز أن يصطلح هذا القائل على تسمية ما يسميه القوم مجازاً حقيقة قاصرة.

وعن الثاني: بأن مرادهم باستعمال الأمر في الندب والإباحة ليس ما هو الظاهر منه من استعماله في تمام الندب والإباحة، بل مرادهم به استعماله في جزئها أعني جواز الفعل وجواز الترك في الأمر، حينئذ إنما يثبت بعدم دلالة الأمر على حرمة الترك، وإنما قلنا: أن مرادهم هذا؛

---

(١) قال الكاكي: جمع الشيخ أي النسفي، بين الندب والإباحة تابعاً لفخر الإسلام، وبين الخلاف فيها على نمط واحد، وليس كذلك؛ لأنه إذا أريد به الإباحة، فهو مجاز فيه بالإجماع، والخلاف فيما إذا أريد به الندب، أنه حقيقة فيه أم مجاز؟

فذهب عامة أصحابنا وجمهور الفقهاء والمحققون من أصحاب الشافعي، وشمس الأئمة، وصدر الإسلام: إلى أنه مجاز فيه؛ لأن لازم الإيجاب استحقاق العقوبة بتركه، واللازم للندب عدم استحقاقها، فيكونان غيرين فيكون مجازاً فيه وهذا معنى قول الشيخ: جاز أصله.

وذهب بعض أصحاب الشافعي، وفخر الإسلام، وجمهور أصحاب الحديث، إلى أنه حقيقة فيه؛ لأن المندوب بعض الواجب؛ لأن الواجب هو ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه، والمندوب: يثاب على فعله. ينظر: جامع الأسرار، للكاكي، (١/١٦٥-١٦٦).

(٢) أي من الندب والإباحة لكنه مع الرجحان في الندب ومع التساوي في الإباحة.

لأن استعمال الأمر في تمام النذب أو الإباحة مما لا سبيل إليه، لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازاً؛ لأن تصریحهم بإرادة النذب أو الإباحة بالأمر، كتصریحهم باستعمال<sup>(١)</sup> الأسد في الإنسان الشجاع وإرادته منه، فإن ذلك من حيث أنه من أفراد الشجاع لا أن لفظ الأسد يدل على ذاتيات الإنسان، كالناطق فإذا كان الجامع هاهنا هو جواز الفعل والأذن فيه كان استعمال الأمر في النذب أو الإباحة، من حيث أنها من أفراد جواز الفعل والأذن فيه، ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك أو بدونه بالقرينة، كما أن الأسد يستعمل في الشجاع، ويعلم كونه إنساناً بالقرينة فافهم.

(وقيل: لا) يكون حقيقة فهما والقائل الكرخي<sup>(٢)</sup> والجصاص<sup>(٣)</sup> (لأنه) حيثئذ (جاز) أي: تعدي (أصله) أي: أصل الموضوع له وهو الوجوب<sup>(٤)</sup>، واستعمل في غيره إذ الجزء غير للكل؛ لأن المراد بالغير هاهنا معناه اللغوي لا ما اصطلاح عليه المتكلمون من أنها موجودان يجوز

---

(١) في قولك: رأيت أسداً يرمي.

(٢) الشيخ، الإمام، الزاهد، مفتي العراق، شيخ الحنفية، أبو الحسن عبيد الله بن الحسين بن دلال البغدادي، الكرخي، الفقيه، سمع: إسماعيل بن إسحاق القاضي، ومحمد بن عبد الله الحضرمي، وطائفة. حدث عنه: أبو عمر بن حيويه، وأبو حفص بن شاهين، والقاضي عبد الله بن الأصفهاني، والعلامة أبو بكر أحمد ابن علي الرازي الحنفي، وأبو القاسم علي بن محمد التنوخي، وآخرون. انتهت إليه رئاسة المذهب، وانتشرت تلامذته في البلاد، واشتهر اسمه، وبعد صيته، وكان من العلماء العباد ذا تهجد وأوراد وتأله، وصبر على الفقر والحاجة، وزهد تام، ووقع في النفوس، ومن كبار تلامذته أبو بكر الرازي المذكور، وعاش ثمانين سنة. ينظر: تاريخ بغداد: (١٠ / ٣٥٣ - ٣٥٥).

(٣) الجصاص يعقوب بن عبد الرحمن بن أحمد الشيخ، العالم، الواعظ، أبو يوسف، سمع: أبا حذافة أحمد ابن إسماعيل السهمي، وحفص بن عمرو الربالي، وحميد بن الربيع، وعلي بن إشكاب، وعلي بن عمرو الأنصاري، وعدة. حدث عنه: الدارقطني، وعبد الله بن محمد الحنائي، وإسماعيل بن زنجي، وأبو الحسين بن جميع، وآخرون. قال الخطيب: في حديثه وهم كثير، توفي: في سنة إحدى وثلاثين ببغداد، ينظر: تاريخ بغداد: (١٤ / ٢٩٤).

(٤) ينظر: أصول المنار لابن ملك، ص ٣٠.



وجود كل منهما بدون الآخر، والمعنى اللغوي أعم منه، فلهذا صار استعمال اللفظ في الخارج اللازم مجازاً عندهم لا حقيقة، فلا يرد عليه أنه كيف يكون مجازاً مع أن الندب والاباحة جزء من الوجوب كما سيق والجزء ليس غيراً للكل لامتناع انفكاكه عنه، والغيران موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الآخر<sup>(١)</sup>.

### [هل يقتضي الأمر التكرار]

(ولا يقتضي) أي: الأمر المطلق العاري عن القرينة الدالة على التكرار والمرة، وإن كان مقيداً بالشرط<sup>(٢)</sup>.

(التكرار) أي: تكرار الفعل وهو وقوعه مرة بعد أخرى في أوقات متعددة، وأما عمومه فشموله أفراداً فيتلازمان في مثل: (صلوا وصوموا) لامتناع إيقاع الأفراد في زمان واحد<sup>(٣)</sup>، ويوجد العموم بدون التكرار في مثل: (طلقني نفسك) لجواز أن يُقصدَ العموم فيه لا التكرار، وعامة أوامر الشرع<sup>(٤)</sup> مما يستلزم فيه العموم التكرار، ولهذا اقتصر المصنف على ذكر التكرار، وقد يذكر العموم أيضاً نظراً إلى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة، وإنما قلنا: أي: الأمر المطلق لأن المقيد بما ذكر من القرينة يفيد ما دلت عليه بالاتفاق، وإنما الخلاف في الأمر المطلق ففيه أربعة مذاهب<sup>(٥)</sup>:

(١) أبكار الأفكار في أصول الدين، علي بن محمد بن سالم التغلبي، أبو الحسن الأمدي، (٣/٢٨٧)، تحقيق أحمد محمد المهدي، الناشر دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة.

(٢) ينظر: كشف الأسرار، (١/١٨٤).

(٣) أي لامتناع وجود العموم بدون التكرار في أمثال هذه المواضع استدلالاً بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم، حاشية الأزميري على المرآت، (١/١٨٥).

(٤) أي الأوامر المطلقة عن القرائن المذكورة على ما هو محل النزاع.

(٥) بل سبعة مذاهب، المذاهب الأربعة منها ما ذكره الشارح، وخامسها: أنه لمطلق الطلب لا للمرة ولا للتكرار ولا يحتملها وعزاه في التحرير إلى الحنفية، وسادسها: التوقف، قيل بمعنى لا ندرى أنه وضع للمرة أو للكثرة أو للمطلق، وقيل بمعنى لا ندرى مراد التكلم ما هو إذ لا دليل على المرة أو الكثرة ولا مدخل للعقل في إثبات مدلولات الألفاظ والآحاد لا تفيد، والتواتر ممنوع، فكان الأمر موقوفاً، وسابعها: إنه للمرة ويحتمل التكرار وعزاه في شرح التحرير إلى بعض الشافعية، ينظر: حاشية الأزميري، ص (١/١٨٧).

الأول: أنه يوجب العموم في الأفراد والتكرار في الأزمان، أما العموم فلدلالتة على مصدر معرف باللام<sup>(١)</sup>؛ لأن «اضرب» مختصر من اطلب منك الضرب على قصد الإنشاء، لا الإخبار عنه<sup>(٢)</sup>.

وأجيب عنه: بأن التعريف زائد لا يثبت إلا بدليل، والمصدر بدونه ليس بعام بل خاص يدل على نفس الماهية، وأما التكرار فلأن أقرع بن الحابس<sup>(٣)</sup> رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وهو من أهل اللسان فهم التكرار من الأمر بالحج<sup>(٤)</sup>، حيث قال: أكل عام يا رسول الله حين قال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ فَرَضَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ الْحُجَّ فَحُجُّوا»<sup>(٥)</sup> ألا يقال: لو فهم لما سأل<sup>(٦)</sup> لأننا نقول علم أنه لا

(١) أي: لام الاستغراق.

(٢) ينظر: المرأة ص ٦٢.

(٣) كذا رسمت والمعروف أن اسمه الأقرع بن حابس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٤) ولو لم يوجب التكرار والعموم لما فهم تأمل.

(٥) أخرجه أحمد (٢٣٠٤، ٢٦٤٢) والدارامي (١٧٨٨) والبيهقي في الكبرى (٣٢٦/٤) والحاكم في المستدرک (٣١٥٥) من طريق سليمان بن كثير القرشي قال النسائي لا بأس به إلا في الزهري فإنه (يخطئ عليه)، وهذه عن الزهري ولكنه توبع.

وأخرجه النسائي (٢٦٢٠) وفي الكبرى (٣٥٨٦) والدارقطني في السنن (٢٧٠١) من طريق عبد الجليل بن حميد قال النسائي لا بأس به وجهله ابن القطان في بيان الوهم والإيهام (١٨١٠) وأخرجه أحمد (٣٣٠٣) وابن أبي شيبه في مصنفه (١٥٦٧٤) وعبد بن حميد في مسنده (٦٧٧) منتخب) أبو داود (١٧٢١) ابن ماجه (٢٨٨٦) والحاكم (٣١٥٦) من طريق سفيان بن حسين وهو ثقة إلا في الزهري.

وأخرجه أحمد (٣٥١٠) والدارقطني في السنن (٢٧٨/٣) والبيهقي في الكبرى (١٧٨/٥) والحاكم (١٧٢٧) من طريق محمد بن أبي حفصه وهو صدوق يخطئ. وأخرجه أحمد (٣٥٢٠) من طريق زمعة ابن صالح وهو ضعيف. وأخرجه الدارقطني في السنن (٢٦٩٨) والحاكم (١٧٢٨) من طريق عبد الرحمن بن خالد بن مسافر وأخرجه الدارقطني (٢٧١٢) من طريق يحيى بن أبي شيبه وهو متروك جميعهم (سليمان وعبد الجليل وسفيان ومحمد بن أبي حفصه وزمعه وعبد الرحمن بن خالد ويحيى) عن الزهري عن أبي سنان عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وهو حديث صحيح فإن جميع من أعله عللهم ليست بعلة فبعضهم أعله بسليمان وكلام النسائي واضح فيه وهو متابع وكذلك عبد الجليل وتجهيل ابن القطان مردود بمن عرفه فهو حجة على من لم يعرفه وكذلك سفيان وأما يحيى فروايته فليست العمدة وانظر البدر المنير (٨/٦)، وتلخيص الحبير، ص ٤٢٠.

(٦) لأنه لو فهم وسأل لكان معارضاً للنبي ﷺ وهو غير جائز في حقه.

حرج في الدين، وأن في حمل الأمر بالحج على موجه من التكرار حرجاً عظيماً، فأشكل عليه فسأل<sup>(١)</sup>.

وأجيب عنه: بأن السؤال لا يدل على ذلك لجواز أن يكون لوجدانه بعض العبادات متكرراً بتكرر سببه، كالصلاة والصوم، وبعضها غير متكرر كالإيمان فاشتبه عليه أن سببه ما لا يتكرر، وهو البيت والوقت شرط لأدائه.

الثاني: مذهب الشافعي [رحمته الله] أنه لا يوجب العموم والتكرار<sup>(٢)</sup>، لكنه يحتمله بمعنى أنه لطلب الفعل مطلقاً مرة أو أكثر لما مر من سؤال الأقرع، ولأنه مختص من اطلب منك ضرباً وافعل ضرباً مثلاً؛ لأن التعريف زائد لا يثبت إلا بدليل كما سبق والنكرة في الإثبات، وإن كانت خاصاً إلا أنه يحتمل أن يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة ويفيد العموم<sup>(٣)</sup>.

والجواب عنه: أن سؤاله لا يدل على ذلك أي: على كون الأمر محتملاً للعموم والتكرار بمعنى أنه لطلب الفعل مطلقاً مرة أو أكثر، لجواز أن يكون لأجل ما ذكر آنفاً والكلام في الأمر العادي عن قرينة العموم، والتكرار فتقدير المصدر معرفة بدلالة القرينة خارج عما نحن بصدده.

الثالث: وهو مذهب بعض علمائنا أنه<sup>(٤)</sup> لا يحتمل التكرار، إلا إذا كان معلقاً بشرط كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَأَطْهَرُوا﴾ [المائدة: ٦]، أو مقيداً بثبوت وصف كقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، أي: وقت ذلوك الشمس<sup>(٥)</sup>.

(١) يعني سؤاله ليس لعدم فهمه التكرار، بل لعروض الإشكال له وقضية لا حرج في الدين.

(٢) ينظر: الردود والنقود، (٢/٤٦-٤٧)، شرح العضد، ص ١٦٦.

(٣) ينظر: المرأة، ص ٦٣.

(٤) أي: أمر المطلق.

(٥) قال شمس الأئمة السرخسي: وأما الذين قالوا في المعلق بالشرط أو المقيد بالوصف إنه يتكرر بتكرر الشرط والوصف، استدلوا بالعبادات التي أمر الشرع بها مقيداً بوقت أو حال، وبالعقوبات التي أمر الشرع بإقامتها مقيداً بوصف، إن ذلك يتكرر بتكرر ما قيد به، ثم قال: والصحيح عندي أن هذا ليس بمذهب علمائنا رحمهم الله، أصول السرخسي (١/٢١).

وأجيب عنه: بأن التكرار في أمثال هذه الأوامر إنما يلزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق الأمر المعلق بشرط أو المقيد بوصف<sup>(١)</sup>.

واعترض عليه بأن أداء العبادات كالصوم والصلاة. مثلاً واجب على سبيل التكرار فلا يخلو إما أن يكون مضافاً إلى الأسباب، أو إلى الأوامر، [فالأول]<sup>(٢)</sup>: باطل لأن وجوب الأداء لا يضاف إلى السبب، فتعين الثاني<sup>(٣)</sup>.

والجواب عنه: أنا نختار إضافة تكرار وجوب الأداء إلى الأمر، لا بمعنى أن الأمر الواحد يدل على التكرار أو يحتمله، بل بمعنى أن الأمر يعتبر متوجهاً في أول الوقت في الصوم وآخره في الصلاة، فبتكرار الوقت يتكرر توجه الأمر وبتكرار التوجه يتكرر وجوب الأداء على ما سيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى<sup>(٤)</sup>.

والرابع: وهو مذهب علمائنا رَحِمَهُمُ اللهُ تعالى: أنه لا يقتضي التكرار<sup>(٥)</sup> (ولا يحتمله مطلقاً سواء كان معلقاً بالشرط) كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَأَطَهِّرُوا﴾ [المائدة: ٦]، (أو مخصوصاً بالوصف) كقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، فإن الأمر بالصلاة مقيد بتحقق وصف دلوكها أي: غروبها.

(أو لم يكن) ولما ورد إشكال وهو أنه لو لم يحتمله لما وقع الطلاق الثلاث إذا نواه في قوله: (طلقي نفسك) فأجاب بقوله: (لكنه) أي: مفهوم الأمر (يقع على أقل جنسه)<sup>(٦)</sup> أي: جنس الفعل المأمور به، وهو الفرد الحقيقي وقوعاً بلا نية (ويحتمل كله) أي: مجموع أفراد الجنس من

(١) ينظر: المرأة، ص ٦٣.

(٢) في كل النسخ (و)، ولكن الصحيح (ف).

(٣) وهو أن يكون مضافاً إلى الأمر فعلم أن الأمر يوجب التكرار.

(٤) ينظر: المرأة، ص ٦٤.

(٥) وهو المذهب الصحيح عندنا.

(٦) جواب عن سؤال مقدر وهو أن يقال: لما كان فرداً لا يحتمل العدد، ينبغي أن لا يصح بنية الثلاث في قوله: طلقي نفسك؟ لأنه عدد بلا شبهة، جامع الأسرار، (١٧/١).

حيث أنه فرد واحد اعتباري ليس بعموم ولا تكرر<sup>(١)</sup>، بل العموم اعتبار كل فرد فرد، والتكرار  
اعتباره في كل وقت فلا يلزم من احتمال المجموع بهذا الاعتبار احتمال العموم والتكرار (حتى  
إذا قال الزوج لها أي لأمرأته: طلقي نفسك يقع على الواحدة) في جميع الأوقات سواء لم ينو  
شيئاً، أو نوى واحدة أو اثنتين (إلا) وقت (أن ينوي) الزوج الطلقات (الثلاث) فحينئذ يقع  
الثلاث إن طلقت نفسها ثلاثاً، وإنما احتيج فيه إلى النية لأنه محتمل لا متيقن (ولا تعمل نية  
الاثنتين) يعني: لو نوى الزوج من قوله: (طلّقي طلقتين) لا تصحّ لأنه ليس بفرد حقيقي ولا  
اعتباري<sup>(٢)</sup>، والأول: موجبه، والثاني: محتمله والعدد كالثنتين في حق الحرة ليس بموجبه ولا  
محتمله، نعم لو احتمل العموم والتكرار لجاز ذلك كما عند الشافعي [رحمته الله] على ما سيجيء.  
وموجب اللفظ يثبت باللفظ بلا افتقار إلى النية، ومحتمل اللفظ لا يثبت بدون النية وما  
ليس بموجب ولا محتمل لا يثبت. وإن نوى لعدم الصلاحية له<sup>(٣)</sup>.

(إلا أن تكون المرأة أمة) فيصح نية اثنتين؛ لأن الاثنتين واحد اعتباري في حقها؛ لأن  
طلاقها انقاص من طلاق الحرة بواحد (لأن صيغة الأمر مختصر من طلب الفعل) أي: الحدث  
الذي عبر عنه (ب) لفظ (المصدر الذي هو فرد)، سواء قدر معرفاً أو منكرًا، وبين الفرد والعدد  
تناف<sup>(٤)</sup>؛ لأن الفرد لا يقع إلا على الواحد حقيقة لتعيينه بتيقنه، أو اعتباراً أعني المجموع من  
حيث هو مجموع، فإنه جنس واحد من الأجناس فيحتمله لكونه كمال المسمى بخلاف العدد،  
فإنه لا يقع على الواحد أصلاً، وهذا الكلام دليل على المذهب المختار، وهو أن الأمر لا يوجب  
التكرار ولا يحتمله<sup>(٥)</sup>.

---

(١) ينظر: المرأة، ص ٦٥.

(٢) ينظر: شرح ابن ملك، ص ٣١.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق.

(٥) ينظر: كشف الأسرار، (١/ ١٨٥).

وحاصله أن قولك: اضرب مثلاً مختصر قولك: اطلب منك الضرب، وإنما الفرق بينهما من جهة الاختصار وعدمه، ومن جهة أن الطلب مستفاد من هيئة اضرب لا من مادته، ومستفاد من مادة اطلب منك الضرب لا من هيئته، ولا شك في جواز أن يكون لفظ مختصراً من لفظ يدل بهادته على معنى، ويكون دلالة اللفظ المختصر عليه بالهيئة بقي هاهنا شيء، وهو أن اضرب إنشاء، وأطلب منك الضرب خبر، فكيف يكون الأول مختصر الثاني؟

وجوابه: أن قولك: أطلب منك الضرب خبر إذا أريد به الإخبار عن وقوع الطلب، كما إذا قلت: في جواب من قال: تطلب مني الضرب، أطلب منك الضرب، وإنشاء إذا أريد به نفس الطلب، بأن تقول في مقام الأمر بلا قصد الخبر: اطلب منك الضرب، واضرب مختصر اطلب منك الضرب، بهذا الاعتبار لا بالاعتبار الأول فلا إشكال، وهاهنا أبحاث:

الأول: أنه إن أريد بكون المصدر مفرداً، أنه موضوع للمفرد فممنوع، كيف وقد أجمع أهل العربية على كونه موضوعاً للجنس من حيث<sup>(١)</sup> هو هو، وإن أريد أن لفظه مفرد بمعنى أنه ليس بثنية ولا جمع، فمسلم لكن لا نسلم أن ذلك ينافي احتمال العدد، وإنما ينافيه لو لم يكن موضوعاً للجنس وأجيب للجنس<sup>(٢)</sup>.

وأجيب عنه: بأنا نختار الشق الثاني، ونقول المنع المذكور مكابرة<sup>(٣)</sup>؛ لأن المراد بالاحتمال ليس مجرداً جواز إطلاقه عليه، بل صحة استعماله فيه، وإرادته منه ولا يخفى على ذي مسكة أن الموضوع للطبيعة من حيث هي هي، لا دلالة له على العدد من حيث هو هو، إذ لا دلالة للمطلق على العدد المخصوص أصلاً، ولا دليل خارجياً يدل عليه فلا يصح استعماله فيه قطعاً<sup>(٤)</sup>.

---

(١) أي من غير إشعار بالوحدة والتكرار ولهذا قال أهل العربية: أنه لا يثنى ولا يجمع إلا عند قصد الأنواع أو العدد، حواشي على المرأة، ص ٦٥.

(٢) ينظر: المرأة، ص ٦٥.

(٣) أي المنع المشار إليه بقوله ولكنه لا ينافي احتمال العدد، حاشية الأزميري، (١/ ١٩١).

(٤) ينظر: المرأة، ص ٦٥.

الثاني: أنا لا نسلم أن المفرد لا يقع على العدد، فإن المفرد المقترن بشيء من أدوات العموم<sup>(١)</sup> والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الأفراد، فإن زعمت أنه أيضًا واحد اعتباري فهو المطلوب، إذ لا نعني باحتمال الأمر للعموم، والتكرار سوى أنه يراد إيقاع كل فرد من أفراد الفعل<sup>(٢)</sup>.

وأجيب عنه: بأن كون المفرد بمعنى كل فرد إنما هو من أداة الاستغراق، وكلامنا في المفرد العاري عنها فأين أحدهما عن الآخر.

الثالث: أنه لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل: (طلقي نفسك اثنين وصم ثلاثة أيام أو كل يوم) ونحو ذلك؟

وأجيب: بأننا لانسلم أنه تفسير بل تغيير إلى ما لا يحتمله مطلق اللفظ، ولهذا قالوا: إذا اقترن بالصيغة ذكر العدد في الإيقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة، حتى لو قال لأمراته طلقتك ثلاثاً أو واحدة، وقد ماتت قبل ذكر العدد<sup>(٣)</sup> لم يقع شيء من الطلاق، كذا قال شمس الأئمة<sup>(٤)</sup>.

واعترض عليه: بأن هذا بعد تسليم كونه تغييراً مشكلاً؛ لأن الواحد موجبٌ فكيف يكون اقترانه به تغييراً بل يكون تقريراً؟

وأجيب: بأنه ليس المراد بكون الواحد موجباً أنه موضوع له في اللغة، فإنه مخالف لإجماع أهل العربية بل إنه يستعمل عرفاً في الجنس من حيث تحققه في ضمن الواحد، ضرورة أن

(١) كالعدد.

(٢) ينظر: المرأة، ص ٦٦.

(٣) ولو مات الزوج قبل ذكره يقع بالصيغة، لعدم اتصال المخير له كما قالوا في قوله: (أنت طالق إن شاء الله)، لو ماتت هي قبل إن شاء الله لا يقع الطلاق لفوات المحل، ولو مات هو قبله يقع بقوله أنت طالق، لعدم اتصال المخير، وقوله قبل ذكر العدد يقتضي كون الواحد عدداً عند الفقهاء. ينظر: حاشية الأزميري، (١/١٩٢).

(٤) ينظر: أصول السرخسي، (١/٢٧).

الأحكام إنما تجري عليه من حيث وجوده، ولما كان الواحد أدنى ما يتحقق الجنس في ضمنه، ولم يوجد دليل على أزيد منه صار موجباً عرفاً، فمتى اقتصر المتكلم على المصدر<sup>(١)</sup> عُلِمَ أنه أراد موجباً العرفي، وأما إذا زاد عليه العدد<sup>(٢)</sup> علم أنه أراد معناه اللغوي المطلق<sup>(٣)</sup>، ولا شك أن تقييد المطلق تغيير بل تبديل، وإلى هذا أشار المجيب بقوله: إلى ما لا يَحْتَمِلُه مطلق اللفظ أي: اللفظ المطلق عن دلالة العرف وقرينة الاستعمال المحمول على معناه اللغوي<sup>(٤)</sup>.

(ومعنى التوحد: مراعى في ألفاظ الوُحْدان) جمع واحد، كركبان وراكب وإضافتها كإضافة خاتم فضة<sup>(٥)</sup>، (وذلك) أي: معنى التوحد (بالفردية) أي: بكون مدلول اللفظ فرداً واحداً حقيقياً (والجنسية)، بأن يكون مدلوله فرداً واحداً اعتبارياً (والمثنى بمَعزَل) أي: بمكان (منهما) أي عن الفردية والجنسية<sup>(٦)</sup>.

(وما تكرر من العبادات فبأسبابها)<sup>(٧)</sup> وهي الشروط والأوقات [لا بالأوامر]<sup>(٨)</sup> أي: لا بأوامرها وهذا جواب عما ذهب إليه بعض علمائنا من أن الأمر يحتمل التكرار إذا كان معلقاً بشرط، كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَأَطْهَرُوا﴾ [المائدة: ٦]، أو مقيداً بثبوت وصف، كقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨].

(١) ذلك بأن لم يذكر مع الصيغة واحد، أو اثنين، أو ثلاثة، أو غيرها من الأعداد. ينظر: حاشية الأزميري، (١٩٢/١).

(٢) أي: لفظ واحد أو اثنين أو غيرها. المصدر السابق.

(٣) بالواحد.

(٤) ينظر: المرأة، ص ٦٧.

(٥) ينظر: فتح الغفار بشرح المنار المعروف بمشكاة الأنوار في الأصول، للإمام العلامة زين الدين بن إبراهيم بن محمد ابن نجم الحنفي، وعليه بعض حواشي للشيخ عبد الرحمن البحراوي الحنفي المصري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، ص ٤٦.

(٦) ينظر: شرح ابن ملك، ص ٣٣.

(٧) كتكرار الغسل، كلما تكرر سببه وهو الجنابة.

(٨) ساقط من النسخة (أ).



وقد سبق منا ما يتعلق بهذا المقام لكن بقي هاهنا سؤال وجواب:  
أما السؤال فهو: أن هذا مشكل بقوله: (إن دخلت الدار فأنت طالق) [حيث<sup>(١)</sup>] لا يتكرر  
الطلاق بتكرر الدخول مع أنه سبب؟  
وأما الجواب: فهو أن الإنسان إذا جعل شيئاً علة للحكم لم يلزم من تكرره تكرر  
الحكم<sup>(٢)</sup>، ولو جعل الشارع شيئاً علة للحكم يلزم من تكرره تكرره بإجماع القائسين.

### [مقتضى الأمر عند الشافعي]

(وعند الشافعي [رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ] لما احتمل الأمر التكرار تملك) المرأة في قول الزوج: (طلقني  
نفسك)، (أن تطلق نفسها ثنتين إذا نوى الزوج) بهما؛ لأنه على تقدير الاحتمال نوى محتمل كلامه  
وإن لم ينو شيئاً أو نوى واحدة فلها أن تطلق واحدة، وكذا الكلام على ما ذهب إليه البعض من  
أن موجه التكرار، إلا أنه إذا لم ينو فلها أن تطلق واحدة وثلثين وثلثاً<sup>(٣)</sup>.

### [مقتضى اسم الفاعل]

(وكذا) أي: كالأمر في عدم اقتضائه للتكرار، وعدم احتماله له (اسم الفاعل) هو اسم  
جنس نكرة فقوله: (يدل على المصدر<sup>(٤)</sup>) ولا يحتمل العدد) صفته وإنما قيد بقوله: يدل على  
المصدر احترازاً عن اسم فاعل جُعِلَ علمًا كالحارث والقاسم، فإن الدلالة المعتمدة عندهم<sup>(٥)</sup> هي

(١) ساقط من النسخة (أ).

(٢) كجعل الدخول علة الطلاق، إذ الشارع لم يجعله علة له بل حكم بوقوع الطلاق عند وقوعه إذا جعله  
الإنسان علة لوقوع الطلاق، بخلاف الوقت بالنسبة إلى الصوم والصلاة، فإن الشارع نفسه جعل علة لها  
بلا مدخلية جعل الإنسان أصلاً. (منه).

(٣) ينظر: شرح ابن ملك، ص ٣٣.

(٤) أي مصدره، ولا يحتمل: أي مصدر العدد، فاللام عوض عن المضاف إليه، وضمير يحتمل على المصدر،  
والحاصل أن المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الأمر،

فمعنى السارق: الذي سرق مرة واحدة. ينظر: نسبات الأسحار، لابن عابدين، ص ٣٣.

(٥) أي: عند الأصوليين.

المقارنة للإرادة لا مجرد التفات الذهن من اللفظ إلى المعنى، وبقوله: ولا يحتمل العدد احترازًا عن اسم فاعل يحتمل العدد بمعونة القرائن والأحوال التي لا تكون نصًا فيه، وبعضهم لم يذكر القيد الثاني؛ لأن المتبارد من المصدر هو المصدر من حيث هو وهو لا يحتمل التكرار، وذلك كلفظ السارق في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، فإن المصدر الثابت بلفظ السارق لما لم يحتمل العدد أريد بها المرة<sup>(١)</sup>، ولا احتمال هاهنا للواحد الاعتباري أعني كل السرقات التي توجد منه؛ لأنه يؤدي إلى أن لا يُقطع يده، وإن سرق ألف مرة إلا عند الموت<sup>(٢)</sup> وذلك باطل بالإجماع فلهذا قال المصنف:

(حتى لا يراد بآية السرقة إلا سرقة واحدة) فبالسرقة الواحدة لا يقطع إلا يد واحدة، فهي: إما اليمنى وإما اليسرى أو أعم منهما<sup>(٣)</sup>، والأولى متعينة بالإجماع وبالسنة قولاً وفعلاً، وبقراءة ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»<sup>(٤)</sup>؛ لأن القراءات يفسر بعضها بعضًا، فلا يكون

(١) الواحد الحقيقي.

(٢) لأن كل السرقات لا يتحقق قبل الموت ويلزم من ذلك وجوب القطع عند الموت وهو باطل لا قبله وبعد الموت لا يقطع لانقطاع الأحكام بالموت، فتعين أن المراد هو المرة، فكأنه قيل الذي سرق والتي سرت سرقة فاقطعوا أيديهما، ينظر: حاشية الأزميري، (١/١٩٣).

(٣) بمعنى لا على التعيين فيكون الحاكم مخيرًا.

(٤) أخرجه الطبري (١٠/٢٩٤/١١٩٠٧ و ١١٩٠٨) وسعيد بن منصور في التفسير (٧٣٧) وإسناده صحيح ولم يذكر سعيد بن منصور عبد الله بن مسعود وعند ابن جرير قد ذكره إبراهيم وأخرجه البيهقي في السنن (٨٢٧) وسنده منقطع كما قال البيهقي والحافظ في الفتح (٩٩/١٢) وقال ابن الملقن في البدر المنير (٨/٦٨٥) قال الرافعي (١١/٢٤١) والقراءة الشاذة تنزل منزلة أخبار الآحاد، قلت: ونقل الحاكم (٢/٢٥٨) عن البخاري ومسلم أن تفسير الصحابي في حكم المرفوع فيحتاج بهذا وما ذكره الرافعي من تنزله منزلة الأخبار صحيح نص عليه الشافعي في البويطي في باب الرضاع وجزم به الشيخ أبو حامد في الصيام والرضاع والماوردي فيهما والقاضي أبو الطيب في الصيام ووجوب العمرة والقاضي حسين في الصيام والمحامي في الأيمان في عدة المسافر وابن يونس في شرحه في الفرائض في الكلام على ميراث الأخ للأُم، وذكر إمام الحرمين في البرهان أن الظاهر من مذهب الشافعي أنه لا يحتاج بها وتبعه النووي فجزم به في شرح مسلم (٥/١٣٠) في حديث صلاة الوسطى وغيره فتنبه.

اليسرى والأعم مراداً ضرورةً فقول الشافعي رحمته الله: أن الآية تدل على قطع يسرى السارق في السرقة الثالثة ضعيف<sup>(١)</sup>، فلهذا قال المصنف: (وبالفعل الواحد) أي: السرقة الواحدة (لا يقطع إلا يد واحدة) وهي: اليمنى كما ذكرنا<sup>(٢)</sup>.

### [حكم الأمر نوعان: الأداء والقضاء]

(وحكم الأمر) لما فرغ عن بيان موجب الأمر وعدم احتماله التكرار، شرع في بيان حكمه أي: الأثر المترتب على الأمر بالقسمة الأولية.

(نوعان أداء: وهو تسليم<sup>(٣)</sup> عين الواجب<sup>(٤)</sup> بالأمر<sup>(٥)</sup>) ليس المراد بالأمر الخطاب الذي يكون سبباً لوجوب الأداء على التعيين، وإلا يخرج عنه كثير من أفراد الأداء (كصوم المسافر)<sup>(٦)</sup>

(١) ينظر: حاشية الأزميري، (١/١٩٣).

(٢) فإن قيل: قد ثبت تكرار الجلد بتكرار الزنا من شخص واحد، مع أن المصدر وهو الزنا لا يدل على التكرار والعدد كما قلتم في السرقة، فليكن السرقة كذلك؟ قلنا: قد ثبت في قواعد الشرع، أن المصدر في مثل هذا الكلام علة للحكم، فالزنا علة والجلد حكمة، فتكرر بتكرره لبقاء محل الحكم وهو البدن، فأما السرقة فعلة للقطع أيضاً إلا أن حكمها الثابت بالنص قطع اليمنى، وبقطعها مرة لم يبق حكم المحل أصلاً كما بعد المرة الثالثة عندكم، فلهذا لا يتكرر الحكم بتكررها. ينظر: كشف الأسرار، (١/١٩٩).

(٣) أي: إخراج من العدم إلى الوجود، إذ تسليم كل شيء بما يناسبه. ينظر: شرح ابن ملك، ص ٣٤.

(٤) هذا إشارة إلى أن المراد منه أفعال الجوارح لا ما في الذمة قبل لأمر وهو نفس الوجوب؛ لأن ذلك ليس بالأمر بل بالسبب، المصدر السابق.

(٥) وزاد الإمام العلامة حسام الدين الأخرسي في كتابه منتخب الحسامي قيلاً آخر وهو (إلى مستحقه) أي تسليم نفس الواجب إلى من يستحقه، وفي الحقيقة لا بد من هذا القيد؛ لأن التسليم إلى غير مستحقه لا يكون أداءً. ينظر: منتخب الحسامي، للشيخ الإمام حسام الدين محمد بن محمد عمر الأخرسي مع شرحه العجيب المسمى بالنامي، للعلامة أبو محمد عبد الحق حقاني، مكتبة البشرى، كراتشي، باكستان، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م، ص ٧٩.

(٦) في رمضان.

(وجمعة المعذور)، ونحو ذلك<sup>(١)</sup>، مما يسلم بدون وجوب الأداء بالنسبة إلى المسافر، أو المعذور بل المراد النص الدال على الوجوب في الجملة سواء كان أمراً صريحاً نحو: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾

[الأنعام: ٧٢]، أو ما هو بمعناه<sup>(٢)</sup> نحو: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧].

والمراد بالواجب بالأمر: هو الفعل<sup>(٣)</sup> بمعنى الحاصل<sup>(٤)</sup> بالمصدر لا المعنى المصدرى<sup>(٥)</sup>، إذ لا يتصور فيه التسليم، وإلا يلزم أن يكون للإيقاع إيقاع ومعنى وجوبه بالأمر لزوم إيقاعه به، والمراد بتسليمه إيجاده والإتيان به كان العبادة حق لله تعالى، والعبد يؤديها ويسلمها إليه، وإلا فحقيقة التسليم لا يتصور إلا في الأعيان، وإنما لم يقل<sup>(٦)</sup> عين الثابت بالأمر حتى يشمل النفل كما قال صاحب التنقيح<sup>(٧)</sup> لما عرفت أن المذهب<sup>(٨)</sup> هو أن المندوب ليس بمأمور به، فلا يكون من أحكام الأمر والمقسم هاهنا إنما هو حكم الأمر.

قال فخر الإسلام: وقد يدخل في الأداء قسم آخر وهو النفل، على قول من يجعل الأمر حقيقة في الإباحة والندب<sup>(٩)</sup>.

(وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به) أي: بالأمر والمراد بالواجب بالأمر هو الواجب في

الجملة كما سبق، فيدخل فيه قضاء أصحاب الرخصة وقضاء أرباب العذر<sup>(١٠)</sup> فالنفل لا يقضي

(١) كحج الفقير.

(٢) يعني وإن لم يكن بصيغة الأمر لكنه على معناها بأن يكون جملة اسمية.

(٣) أي فعل الجوارح.

(٤) أي الهيئة التي تسمى صلاة، وصوماً، وحجاً.

(٥) وهو نفس الوجوب في الذمة قبل الأمر.

(٦) أي المصنف.

(٧) ينظر: التلويح إلى كشف حقائق التنقيح، (١/٣٥١).

(٨) لما عرفت في بحث الأمر أن مذهب المختار.

(٩) ينظر: كشف الأسرار على أصول البزدوي، (١/٢٠٢).

(١٠) كصوم المسافر والمريض بعد رمضان، وكصلاة النائم والمغمى عليه بعد الانتباه والإفاقة بعد خروج

الوقت على القول بأنها قضاء.

ما لم يشرع فيه فأفسده، إذ حين الشروع فيه يكون واجباً عليه فيكون قضاؤه داخلياً في تسليم مثل الواجب بالأمر، وزاد بعضهم<sup>(١)</sup> عليه قوله: من عنده أي: من عند المسلم احترازاً عن صرف دراهم الغير إلى دينه، وصرف العصر إلى الظهر أو ظهر اليوم إلى ظهر أمس، فإن شيئاً منها لا يكون قضاء وإن كان المسلم مثلاً للواجب، ونحن نقول لا حاجة إلى زيادته، إذ لا شك أن الواجب بالأمر لا بد أن يؤتي من عنده أيضاً، وإلا لم يكن مثله ولا نعني بالتسليم إلا الإتيان<sup>(٢)</sup>.

### [يستعمل الأداء مكان القضاء وبالعكس]

(ويستعمل أحدهما) أي: كل من الأداء والقضاء (مكان الآخر مجازاً) شرعياً لتباين المعنيين كما عرفت، واشتراكهما في تسليم ما في الذمة إلى مستحقه<sup>(٣)</sup>، كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَسِكَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٠٠]، أي: أدبتم وقولك: (نويت أداء ظهر أمس) مثلاً وأما في اللغة فقالوا: أن القضاء حقيقة في تسليم العين، والمثل لأن معناه الإسقاط والإتمام والأداء مجاز في تسليم المثل لأبنائه عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه<sup>(٤)</sup>.

(حتى يجوز الأداء بنية القضاء وبالعكس) أي: يجوز القضاء بنية الأداء (والقضاء يجب) قيده بعضهم بقوله: أن عقل المثل بناءً على أن القضاء بمثل غير معقول يجب بسبب جديد<sup>(٥)</sup> بالاتفاق (بما يجب به الأداء)، وهو النص الدال على وجوب الأداء في الجملة، كما صرح به فخر

---

(١) وهو الشيخ الملقب بملاً خسرو المتوفى سنة ٨٨٥هـ، كتابه مرعاة الوصول إلى علم الأصول بتحقيق إلياس قبلان، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ٤٥.

(٢) ينظر: المرأة، ص ١٠٢.

(٣) إشارة إلى لزوم هذا القيد في كل من تعريف الأداء والقضاء وإنما يتركه اكتفاء بلفظ التسليم، إذ لا يقال أنه سلم ما وجب عليه ما لم يسلمه إلى مستحقه، حاشية الأزميري، (١/٢٥٣).

(٤) ينظر: المرأة، ص ١٠٢.

(٥) أي بدليل جديد لا بدليل وجوب الأداء.

الإسلام في شرح التقويم<sup>(١)</sup> وصاحب الميزان في الميزان<sup>(٢)</sup>، فلا يرد النقض بصوم الحائض، وإنما يرد لو كان المراد به الأمر الذي هو سبب لوجوب الأداء على التعيين (عند المحققين) من أصحابنا، وبعض أصحاب الشافعي (خلافًا للبعض)، وهو صاحب الميزان وأبو اليسر<sup>(٣)</sup> والعراقيون<sup>(٤)</sup> منا وصدر الإسلام وعامة الشافعية وعامة المعتزلة<sup>(٥)</sup>، فإنهم قالوا: القضاء يجب بسبب جديد، واستدلوا عليه: بأنه لا مثل للعبادة إلا بالنص، وذلك لأن الفئات عبادة عرفت قرابة في وقتها فلا يقضي إلا بمثلها؛ لأن الضمان يعتمد المماثلة، فإذا فات شرف الوقت لا يعرف لها مثل إلا بالنص.

فإن قيل<sup>(٦)</sup>: الواجب بالنص الجديد لا يكون قضاء بل واجبًا مبتدأ؟

(١) ينظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه، أبي زيد عبد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي، قدم له وحققه الشيخ خليل محي الدين الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م، ص ٨٧-٨٨.

(٢) أي: علاء السمرقندي.

(٣) ويلقب بالقاضي الصدر، هو العلامة، شيخ الحنفية بعد أخيه الكبير، أبو اليسر محمد بن محمد بن الحسين ابن المحدث عبد الكريم بن موسى بن مجاهد النسفي، قال عمر بن محمد في (القند): كان أبو اليسر إمام الأئمة على الإطلاق، والموفود إليه من الآفاق، ملأ الكون بتصانيفه في الأصول والفروع، وولي قضاء سمرقند، أملى الحديث مدة، توفي: ببخارى، في تاسع رجب، سنة ثلاث وتسعين. ينظر: الأنساب: (١٨٩/٢).

(٤) أي: الكرخي وأبوبكر الجصاص.

(٥) المعتزلة فرقة إسلامية نشأت في أواخر العصر الأموي وازدهرت في العصر العباسي، وقد اعتمدت على العقل المجرد في فهم العقيدة الإسلامية لتأثرها ببعض الفلسفات المستوردة مما أدى إلى انحرافها عن عقيدة أهل السنة والجماعة. وقد أطلق عليها أسماء مختلفة منها: المعتزلة والقدرية والعدلية وأهل العدل والتوحيد والمقتصد والوعيدية.

(٦) القائل هو صاحب التلويح، (١/٣٥٤).

أجيب<sup>(١)</sup> بأنه: يسمى قضاء لكونه استدراكاً لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداءً، واستدل المحققون بأنه لما عقل المثل في قضاء الصوم المفروض، والمثل في قضاء الصلاة المكتوبة، من النص الدال على بقاء الوجوب في الذمة بعد خروج الوقت قيس بقضائهما النظائر من الصوم، والصلاة، والاعتكاف، والحج المندورة في وقت معين، بجامع أن كل واحد منها عبادة وجبت بسببها، وعرف لها مثل فوجب قضاؤها عندنا بالقياس.

وإنما قلنا: من النص الدال على بقاء الوجوب لأن قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] وقوله عليه [الصلاة] والسلام: «مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا فَإِنَّ ذَلِكَ وَقْتُهَا أَي: وقت قضائها يدلان على بقاء الوجوب أما الآية، فلأنه يفيد أن ما يفعل المريض أو المسافر في عدة أيام آخر الذي وجب عليه في الشهر<sup>(٢)</sup>».

وأما الحديث فلأن الضمائر في قوله: (فليصمها وذكرها ووقتها) للصلاة السابقة الواجبة، وإنما قلنا: أن مثلها معقولان الواجب إذا ثبت في الذمة لا يسقط إلا بأداء<sup>(٤)</sup>، وإسقاط صاحب الحق أو العجز ولم يوجد الأولان<sup>(٥)</sup>، وهو ظاهر ولا الثالث في حق أصله الذي هو المقصود لقدرته على صرف ماله من النفل المشروع من جنسه إلى ما وجب عليه ليفيد رفع الإثم، وإن لم ينفذ احراز الفضيلة، وأما سقوط شرف الوقت للعجز لا إلى مثل من جنسه لعدمه فغير مؤثر في سقوط أصله، كضمان المتلف المثلي بالقيمة للعجز، ولذا سمي قضاء وسره<sup>(٦)</sup> أن خصوصية الوقت ليست مقصودة بالذات، وإنما نصب أمانة للوجوب والمقصود ما فيها من العبادة<sup>(٧)</sup>.

(١) المجيب هو التفتازاني في كتابه التلويح، (١/ ٣٥٤).

(٢) الحديث أخرجه البخاري (٥٩٧) ومسلم (٦٨٤) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٣) ينظر: المرأة، ص ١٠٤.

(٤) ينظر: المرأة، ص ١٠٤.

(٥) أي الأداء والإسقاط.

(٦) أي: سر سقوط شرف الوقت مع بقاء أصل الواجب.

(٧) ينظر: المرأة، ص ١٠٥.

واعلم: أنه لا يجب القضاء أصلاً أي: لا بالتفويت ولا بالفوات عند البعض المذكور في رواية، وبالتفويت لا بالفوات في رواية أخرى والفوات أيضاً في رواية ثالثة، فلا ثمرة على الرواية الأخيرة في الأحكام، بل إنها هي في التخريج<sup>(١)</sup>.

هذا واعترض على ما ذكرنا من دليل المحققين، بأن ما ذكرتم اعتراف بكلام الخصم، فإن وجوب قضاء الصوم والصلاة المكتوبتين، ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس عليهما<sup>(٢)</sup>.

وأجيب: بأننا لا نسلم أن النص لإيجاب القضاء، بل للإعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا إلى مثل وضمان فيما إذا كان إخراج الواجب عن الوقت بعذر، والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المندور ثابتاً بالنص الوارد في بقاء وجوب الصلاة والصوم المكتوبتين، ويكون الوجوب في الأداء والقضاء بالسبب السابق، ولما ورد أن القضاء لو وجب بما يجب به الأداء للزم فيما إذا نذر أن يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف ان يجوز قضاء الاعتكاف في رمضان الثاني<sup>(٣)</sup>، ولم يقتض صوماً مقصوداً فلما لم يجز بل اقتضاه علم أنه بسبب<sup>(٤)</sup> آخر موجب للصوم المقصود أجاب عنه:

بقوله: (وفيما إذا نذر) متعلق بقوله: بعده وجب (أن يعتكف شهر رمضان فصام<sup>(٥)</sup>) ولم يعتكف) فيه.

---

(١) كلما كان قضاء الصوم والصلاة المكتوبتين بنص الكتاب والسنة، لزم أن يكون كل قضاء بغير موجب الأداء، حواشي على المرأة، ص ١٠٥.

(٢) ينظر: المرأة، ص ١٠٥.

(٣) لأن الثاني مثل الأول في كون الصوم مشروعاً فيه ومستحقاً عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحاً.

(٤) وهو التفويت وفيه تفصيل يطلب من التلويح، (١/٣٥٧).

(٥) حتى لو ترك الصوم والاعتكاف يخرج عن العهدة بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم ولا يحتاج إلى صوم جديد؛ لبقاء اتصال الاعتكاف بصوم الشهر حكماً. ينظر: أصول السرخسي، (١/٤٧).



(إنما وجب القضاء) أي: قضاء الاعتكاف ملتبسًا (بصوم مقصود)، وهو الصوم في غير شهر رمضان، وهو صوم مستقل مقصود بالندر بالاعتكاف المستلزم له، ولا يجوز قضاء الاعتكاف بصوم شهر رمضان الثاني كما ذهب إليه زفر<sup>(١)</sup> رحمه الله.

(لعود شرطه) أي: شرط الاعتكاف وهو الصوم لقوله عليه الصلاة والسلام: «لَا اِعْتِكَافَ إِلَّا بِالصَّوْمِ»<sup>(٢)</sup> (إلى الكمال) الأصلي، وهو أن يجب الصوم مستقلًا مقصودًا بالندر الموجب للاعتكاف، وإنما عاد إليه لزوال المانع عن وجوب الاعتكاف بصوم مقصود بالندر وهو شهر رمضان؛ لأنه وقت شريف فأسقط الصوم المقصود والرمضان الآتي، وإن كان وقتًا شريفًا إلا أن وجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت أحوط من فضيلة شرف الوقت؛ لأن شرف الوقت بعدما زال لا يدرك إلا بوقت يستوي فيه الحياة والممات، مع أن العبادة يحتاط في إثباتها فظهر أن وجوب قضائه بصوم مقصود، إنما هو لعود شرطه إلى الكمال الأصلي (لا لأن القضاء وجب بسبب آخر) غير سبب الأداء كما توهمه المخالفون أنه واجب بالتفويت الجاري مجرى النص<sup>(٣)</sup>.



(١) زفر: الفقيه، المجتهد، الرباني، العلامة، أبو الهذيل بن الهذيل بن قيس بن سلم، قال أبو نعيم الحافظ: كان أبوه بأصبهان في دولة يزيد بن الوليد، فكان له ثلاثة أولاد: زفر، وهرثمة، وكوثر. ولد سنة عشر ومائة، وحدث عن: الأعمش، وإسماعيل بن أبي خالد، وأبي حنيفة، ومحمد بن إسحاق، وحجاج بن أرطاة، وطبقتهم، مات زفر سنة ثمان وخمسين ومائة، ولم يكن في الحديث بشيء، ينظر: تاريخ أصبهان: (٣١٧/١).

(٢) أخرجه الدررقي (٤/٢٣٢٢) الحاكم (١/٦٠٦) وعنه البيهقي (٤/٣١٧) من حديث عائشة مرفوعًا وقال الدارقطني تفرد به سويد عن سفيان بن حسين وقال الحاكم مشيرًا إلى تضعيفه: لم يحتج الشيخان بسفيان بن حسين، ولكن الحديث صحيح موقوفًا على عائشة كما أخرجه أبو داود (٢٤٧٣)، والبيهقي (٤/٣٢٠)، وإسناده صحيح.

(٣) ينظر: المرأة، ص ١٠٧.

## [أنواع الأداء]

(والأداء أنواع): ثلاثة: لأن الأداء إما محض وهو ينقسم: إلى (كامل وقاصر)، وإما شبيه بالقضاء، كما قال المصنف كامل أي: محض كامل: وهو أن يؤدي<sup>(١)</sup> مستجمعاً لجميع الأوصاف المشروعة واجبات كانت أو سنناً مؤكدة.

قيل: التحقيق أن كل أداء محض ترك فيه شيء من الواجبات فهو قاصر، وإلا فهو كامل وأورد عليه: أنه يجب أن يكون الصلاة منفرداً كاملة؛ لأن الجماعة ليست بواجبة كما صرح به في الهداية<sup>(٢)</sup> وغيره وسيجيء أنه قاصرة، ومحض قاصر: وهو ما لم يستجمع تلك الأوصاف<sup>(٣)</sup>.

## [أمثلة أنواع أداء في حقوق الله]

(وما هو) غير محض بل (شبيه بالقضاء؛ كالصلاة بجماعة)، يعني صلاة شرع فيها الجماعة<sup>(٤)</sup> مثل: المكتوبات والعديد والوتر في رمضان والتراويح، وإلا فالجماعة فيما لم تشرع صفة قصور كالإصبع الزائدة، وهذا مثال للأداء الكامل من حقوق الله تعالى<sup>(٥)</sup>.

(والصلاة منفرداً): مثال للقاصر فإنه أداء باعتبار الوقت قاصر باعتبار ترك الجماعة. (وفعل اللاحق): مثال للشبيه بالقضاء.

(١) الإنسان.

(٢) ينظر: الهداية شرح بداية المبتدي، للإمام برهان الدين أبي الحسن علي بن أبي بكر المرغيناني، حقق نصوصه أحمد محمود الشحادة، دار الفرفور، دمشق، (١/٢١٢).

(٣) ينظر: المرأة، ص ١٠٨.

(٤) ثم الصلاة التي شرعت فيها الجماعة، إما أن تؤدي كلها بالجماعة وهو الأداء الكامل، أو كلها بالإنفراد وهو الأداء القاصر، أو يؤدي بالإنفراد بعضها فقط، فإن كان بعضها الأول فهو أيضاً قاصر، وإن كان بعضها الآخر فهو أداء شبيه بالقضاء. ينظر: التلويح، (١/٣٦٠).

(٥) المصدر السابق.

واللاحق: هو الذي أدرك أول الصلاة مع الإمام ثم فاتته الباقي بالحدث<sup>(١)</sup>، فإن فعله (بعد فراغ الإمام) أداء باعتبار الوقت شبيهه بالقضاء؛ لأنه يأتي بمثل ما التزمه مع الإمام لا بعينه لاستحالة أتيان ما التزمه مع الإمام بدون الإمام، وإنما لم يكن قضاء شبيهاً بالأداء؛ لأن كونه أداءً باعتبار أصل الفعل الواقع في وقته، وكونه قضاءً باعتبار وصفه، وهو كونه متأخرًا عن الإمام<sup>(٢)</sup>.

(حتى لا يتغير فرضه) بنية الإقامة إلى الأربع، هذا تفريع لكون فعل اللاحق شبيهاً بالقضاء، فإنه لو كان أداءً محضًا لتغير بها، فلما لم يتغير علم أن فيه شبه القضاء؛ لأن عدم التغير من خواص القضاء لكن عدم تغير الفرض مقيد بما إذا اقتدى مسافر بمسافر فنام ثم أتته بعد فراغ الإمام فأحدث فذهب إلى مصره للوضوء فتوضأ، أو نوى الإقامة في المفازة أو البحر فإنها لغو؛ لأن حاله مبطل للنية وإن نوى الإقامة في موضعها بعد فراغ إمامه حال أداء ما بقي من غير تكلم؛ لأنه لو كان الإمام مقيمًا والمقتدي مسافرًا يتغير فرضه إلى الأربع للتبعية مع بقاء الوقت، وإن لم تكن نية الإقامة في موضعها فلا عبرة بها، كما إذا نوى الإقامة في موضعها قبل فراغ الإمام يتغير فرضه إلى الأربع<sup>(٣)</sup>؛ لأن نية الإقامة اعترضت على الأداء؛ لأن الإمام ما دام في الصلاة فهو أداء والنية في حال الأداء مغيرة، وإن تكلم تبطل صلاته ويجب عليه الاستئناف فيتغير فرضه لكونه مؤديًا حال قيام الوقت.

---

(١) كمن نام خلف الإمام ولم يتبته إلا بعد فراغ الإمام، فهو مؤد أداء يشبه القضاء، إما إنه أداء فلبقاء الوقت، وإما إنه يشبه القضاء، فلأنه قد التزمه مع الإمام وقد فاتته ذلك الملتزم؛ لأن الأداء مع الإمام حيث لا إمام محال بل هو مثله، والإتيان بالمثل قضاء لكن لكونه قضاءً باعتبار الوصف وأداءً باعتبار أصل الفعل، قلنا أنه أداء يشبه القضاء لا بالعكس؛ لأن الوصف تبع والتسمية باعتبار الأصل أولى، ينظر:

شرح ابن ملك، ص ٣٨.

(٢) ينظر: المرأة، ص ١٠٨.

(٣) ينظر: شرح ابن ملك، ص ٣٩.

## [أنواع الأداء في أمثلة حقوق العباد]

(ومنها) أي: من أنواع الأداء، وهذا شروع في بيان أنواعه في حقوق العباد بعد بيانها في حقوق الله تعالى (رد عين المغصوب) وهو أداء كامل ورده أي: المغصوب (مشغولاً بجناية) يستحق بها رقبتة أو طرفه، فإنه أداء لوروده على عين ما غصبه لكنه قاصر، لكونه لا على الوصف الذي هو واجب عليه أداءه.

(وإمهار عبد غيره وتسليمه بعد الشراء) أي: كجعل الرجل عبد غيره مهراً للنكاح، فإنه يصح التسمية بالإجماع، ويجب عليه قيمة العبد لعجزه عن التسليم فقبل أن يقضي القاضي بها يصح تسليم العبد بعد اشتراء الزوج إياه إلى المرأة، ويكون تسليمه أداء؛ لأنه المسمى بعينه لكنه شبيه بالقضاء<sup>(١)</sup>، فإنه يصير ملكاً له بالشراء قبل التسليم، وتبدل الملك عندهم<sup>(٢)</sup> بمنزلة تبدل الذات<sup>(٣)</sup>.

(حتى تجبر) المرأة (على القبول) أي: على قبول العبد، وهذا تفريع على كونه أداء. (وينفذ اعتاقه) أي: اعتاق الزوج ذلك العبد المشتري قبل التسليم (دون اعتاقها) أي: لا ينفذ أعتاق المرأة المنكوحه، وهو تفريع على كونه شبيهاً بالقضاء، فإنه لو كان أداء محضاً لأعتقته قبله.

## [أنواع القضاء]

(والقضاء أنواع أيضاً) أي: كما أن الأداء أنواع، واعلم أن القضاء ينقسم إلى قضاء محض وقضاء يشبه الأداء والأول ينقسم إلى القضاء بمثل معقول، والقضاء بمثل غير معقول، والمثل المعقول ينقسم إلى المثل الكامل والمثل القاصر، وكل من هذه الأقسام يجري في حقوق الله تعالى وحقوق العباد إلا الأخير، فإنه لا يجري في حقوق الله تعالى كما سنبينه والمصنف رحمته الله قدم بيان أمثلة الأقسام الجارية في حقوق الله تعالى فقال:

(١) المصدر السابق.

(٢) أي عند الفقهاء.

(٣) لأن تبدل الملك بمنزلة تبدل العين.

(بمثل معقول) أي: القضاء إما محض بمثل يعقل فيه المماثلة كامل، أو قاصر، وإما محض،  
(بمثل غير معقول) أي: لا يعقل فيه المماثلة لا بمعنى أن العقل ينفي المماثلة، وإما غير محض  
(و) هو (ما) أي: قضاء (هو في معنى الأداء).

### [أمثلة عن القضاء]

(كالصوم) أي: كقضاء الصوم (للصوم) الفأث هذا مثال للقضاء المحض بمثل معقول  
كامل، (والفدية له) أي: للصوم الفأث هذا مثال للقضاء المحض بمثل غير معقول كامل، فإن  
الفدية في حق الشيخ الفاني ومن بمعناه قضاء للصوم، ولا مماثلة بينهما لا صورة وهو ظاهر ولا  
معنى؛ لأن الصوم معنى<sup>(١)</sup> وهو وسيلة إلى الجوع والفدية<sup>(٢)</sup> عين، وهي وسيلة إلى الشبع ولما لم  
يكن سواها شيء يقضي به الصوم في حق الشيخ الفاني ومن بمعناه<sup>(٣)</sup> صار كاملاً في نفسه، وهذا  
هو السر في عدم انقسام القضاء بمثل غير معقول إلى الكامل، والقاصر، وعدم اعتبار الكامل  
والقاصر فيه، ولم يمثل للقضاء بمثل معقول قاصر بحقوق الله تعالى كما سيمثله بحقوق العباد،  
لعدم جريان هذا القسم فيها وجريانه في حقوق العباد، وما قيل: أن قضاء الفأثة بالجماعة كامل  
وبالانفراد قاصر، رد بأن الثابت في الذمة هو أصل الصلاة لا وصف الجماعة، فالقضاء بالجماعة  
أو منفرداً أتيان المثل الكامل إلا أن الأول أكمل.

وك(قضاء تكبيرات العيد في الركوع) هذا مثال: لقضاء غير محض بل شبيه بالأداء، فإن  
من أدرك<sup>(٤)</sup> الإمام في صلاة العيد وهو راکع، فإن خاف الفوت يركع ويشغل بتكبيرات العيد،

(١) معنى الصوم اتعاب النفس بالكف.

(٢) معنى الفدية تنقيص المال.

(٣) وهو المريض الذي يمتد مرضه إلى أن يموت ولا يؤدي صومه.

(٤) صورة المسألة: أن من ائتم إلى الإمام في صلاة العيد والإمام في الركوع يكبر قائماً، فإن أمكنه أن يأتي  
بتكبيرات العيد قائماً ويدرك الإمام في الركوع فعل ذلك، وإن خاف إن كبر تكبيرات العيد أن يرفع رأسه

من الركوع يركع ويشغل بتكبيرات العيد فيه عند أبي حنيفة ومحمد رَجَّهُمَا اللَّهُ.

ويكون ذلك قضاء<sup>(١)</sup> يشبه الأداء، أما أنه قضاء فظاهر، وأما كونه يشبه الأداء فلبقاء محل الأداء في الجملة، فإن الركوع يشبه القيام صورة لاستواء النصف الأسفل من الراكع وحكمًا؛ لأن مدرك الإمام في الركوع مدرك لتلك الركعة<sup>(٢)</sup>، لقوله عليه [الصلاة و] السلام: «مَنْ أدرك الإمام في الرُّكُوع فَقَدْ أدركَهَا»<sup>(٣)</sup>.

ثم لما ورد على تمثيل الغير المعقول بقوله: (والفدية له) أي: للصوم أنكم أوجبتم الفدية لصلاة الشيخ الفاني، ومن بمعناه بلا نص أو دلالة قياسًا على صومه الثابت بنص غير معقول، وهو غير جازر أجاب عنه بقوله:

---

(١) لأن التكبيرات قد فاتت عن موضعها وهو القيام.

(٢) ينظر: المرأة، ص ١١٥.

(٣) أخرجه أبو داود (٨٩٣) الدارقطني (١٣٢) والحاكم (٢١٦/١) والبيهقي (٢/٨٩)، وقال البيهقي تفرد به يحيى بن أبي سليمان وقد روي بإسناد آخر أضعف من ذلك عن أبي هريرة، وأما الحاكم فقال: "صحيح الإسناد ويحيى بن أبي سليمان من ثقات المصريين" وقال في مكان آخر (٢٧٣/١) وهو شيخ من أهل المدينة سكن مصر ولم يذكر بجرح ووافقه الذهبي وأخرجه بن خزيمة في صحيحه (١٦٢٢) وقال: "في القلب شيء من هذا الإسناد فإني لا أعرف يحيى بن أبي سليمان بعدالة ولا جرح وإنما خرجت خبرة لأنه لم يختلف فيه العلماء" وقال الحافظ في التقريب عن يحيى "لين الحديث" وللحديث طريق آخر عند البيهقي بلفظ: «من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدركها قبل أن يقيم الإمام صلته» وقال أبو أحمد بن عدي في الكامل في الضعفاء (٧٨/٩) هذه الزيادة "قبل أن يقيم الإمام صلته" يقولها يحيى بن حميد عن قررة قال البخاري "لا يتابع يحيى في حديثه" لكن يقويه ما أخرجه البيهقي (٢/٨٩)، عن رجل عن النبي ﷺ وإسناده صحيح إن كان الرجل المبهم صحابيًا لأن عبد العزيز بن رافع تابعي جليل روى عن جماعة من الصحابة وإن كان عن غير الصحابة من التابعين فهو مجهول ويعل به الحديث لكن يقويه أن سعيد ابن منصور قد أخرجه كما في فتح الباري (٢/٢٥٩)، عن عبد العزيز بن رافع عن أناس من أهل المدينة أن النبي ﷺ قال. فذكره بنحوه فهؤلاء جماعة من التابعين إن لم يكونوا من الصحابة يقوي بعضهم بعضًا ويزداد الحديث قوة بآثار وردت عن جماعة من الصحابة بأسانيد صحيحة أن مدرك الركوع مدرك للركعة ولم يصح عن أحد منهم خلاف ذلك وبيان هذا البحث في إرواء الغليل (٤٩٦) والسلسلة الصحيحة (١١٨٨) وصحيح سنن أبي داود (٤٨/٤).

ووجوب الفدية (في الصلاة للاحتياط) لا بالقياس فإن النص الوارد في الصوم وهو قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤]، يحتمل أن يكون معللاً بالعجز تعليلاً يصح معه القياس، ويحتمل أن لا يكون معللاً به<sup>(١)</sup> ذلك التعليل فإن بناء الحكم<sup>(٢)</sup> على المشتق<sup>(٣)</sup>، وإن كان مشعراً بعلية المبدأ [له]<sup>(٤)</sup> لكن كل علة منصوصة لا يجب أن يكون متعدية حتى يصح معها القياس كما سيأتي في موضعه إن شاء الله تعالى، فأمرناه بالفدية نظراً إلى الاحتمال الأول احتياطاً في باب العبادة لا عملاً بالقياس فيما لا يجوز فيه، والدليل على هذا عدم جزمهم بإجزاء الفدية عن الصلاة، كجزمهم به في الصوم حتى قال محمد ﷺ في الزيادات<sup>(٥)</sup>: تجزيه إن شاء الله تعالى ولو كان ثابتاً بالقياس، لما احتيج إلى التعليق كسائر الاجتهادات (كالتصدق بالقيمة) أي: ما ذكرنا من أن بالفدية للاحتياط كإيجاب التصدق بقيمة الشاة المعينة للتضحية إذا استهلكت، أو لم يضحها الغني (عند فوات أيام التضحية)، فإن ذلك ليس اعتبار الخلف بالقياس على ما لا يصح القياس عليه، بل من قبيل الأخذ بالاحتياط، وذلك لأن التصدق يحتمل أن يكون أصلاً؛ لأن شكر كل نعمة إنما هو من جنسه<sup>(٦)</sup> والأضحية عبادة مالية، فينبغي أن يكون شكرها منها إلا أن الشرع عين الإراقة تطبيقاً للطعام، بإزالة ما في مال الصدقة من أوساخ الآثام، ويحتمل أن يكون الإراقة أصلاً من غير اعتبار معنى الصدقة<sup>(٧)</sup>، ففي الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون لقيام النص، وبعد أيامها عملنا به احتياطاً في باب العبادة لا بناء على أنه مثل لها وخلف عنها، ولذا لم ينتقل الحكم إلى التضحية في العام القابل، كما انتقل الحكم في الفدية عند القدرة، فإن الحكم بالشيء إذا وقع بجهة الأصالة ولو من وجه لا يبطل بالشك<sup>(٨)</sup>.

(١) أي بالعجز.

(٢) وهو وجوب الفدية.

(٣) أي لا يطيقونه.

(٤) ساقط من (أ).

(٥) ينظر: التلويح، (١/٣٦٣).

(٦) كشكر نعمة اللسان باللسان، وشكر سلامة الأعضاء بالخدمة، وشكر المال بدفع بعضه إلى الفقير.

(٧) ينظر: التلويح، (١/٣٦٣).

(٨) التوضيح شرح التنقيح، للصدر الشريعة، (١/٣٦٣).

## [أنواع القضاء في حقوق العباد]

ثم لما فرغ عن بيان أنواع القضاء في حقوق الله تعالى، وأمثلتها شرع إلى بيانها وبيان أمثلتها في حقوق العباد فقال:

(ومنها) أي: من أنواع القضاء (ضمان المغصوب بالمثل) يعني القضاء بمثل معقول نوعان: كامل وقاصر.

فالكامل: هو المثل صورة ومعنى كضمان المغصوب بالمثل إذا كان مثلياً، (وهو) أي: القضاء الكامل هو (السابق) على القاصر، فلو أدى القيمة في المثلي مع القدرة على المثل لا يجبر المالك على قبولها، (أو بالقيمة) أي: كضمان المغصوب بالقيمة عند العجز عن المثل الكامل، بأن يكون المغصوب قيمياً<sup>(١)</sup> أو مثلياً<sup>(٢)</sup> انقطع مثله، فهو قضاء قاصر.

(وضمان النفس والأطراف بالمال) في حالة الخطأ، هذا قضاء بمثل غير معقول<sup>(٣)</sup> أما كونه قضاء، فلأن لنا قضية كلية شرعية هي أن كل ما أتلفه الإنسان مما ليس في ملكه يجب عليه رده بعينه، وبها ثبت وجوب ضمان النفس والأطراف التي أتلفها بعينه، وبها ثبت وجوب ضمان النفس والأطراف التي أتلفها، ولما لم يكن هذا في وسع الإنسان وجب قضاؤه وضمانه بالمال، بقوله تعالى: ﴿إِلَىٰ أَهْلِهِ﴾ [النساء: ٩٢]، وبهذا التقرير يندفع ما يقال من أن التمثيل بما ذكر

---

(١) نسبة إلى القيمة، ويطلق على ما لا يقدر من الأموال ويكيل ولا وزن ولا عد، ويطلق كذلك على العددي المتفاوت الأحاد إلى درجة تتغير معها، ويشمل الأراضي والدور، والحيوان بجميع أنواعها، والأشجار والثياب والأحجار الكريمة وكثيراً من الفواكه العديدة كالبطيخ عند اختلاف أحجامها أو أنواعه. قيمتها ينظر: أحكام المعاملات الشرعية، الشيخ علي خفيف، دار الفكر العربي، القاهرة، ص ٣٨.

(٢) نسبة إلى المثل ويطلق في الشريعة على الأموال التي تقدر عادة بالوزن أو بالكيل أو بعد، مما يقدر بالوزن جميع الموزونات، من المعادن كالذهب والفضة والنحاس والقصدير وغيرها من المصنوعات كالصابون والأسمدة، وكثير من أنواع الحلوى ... إلخ، ينظر: المصدر السابق، ص ٣٧.

(٣) إذ لا مماثلة بين الأدمي والمال.



ليس بصحيح؛ لأن القضاء تسليم مثل الواجب بسببه إلى مستحقه والضمان في هذه الصورة عين ما وجب بالنص ابتداءً، فيكون من قبيل الأداء لا القضاء وإما كونه غير معقول، فلأنه ثبت بالقضية المذكورة وجوب ضمان النفس أو الأطراف بعينها كما عرفت، ولما لم يكن هذا في الوسع نقل عنه إلى الضمان بالمال ومن البين أنه لا يتعقل المماثلة بينهما أصلاً، أما صورة فظاهر وأما معنى فلان الأدمي مالك مبتذل، وهو سمة القدرة والمال مملوك مبتذل وهو سمة العجز فلا تماثل بينهما، وبهذا التقرير يندفع ما يقال أيضاً من أن المماثلة إنما هي بالنظر إلى الثابت في الذمة والنفس ليست مما يثبت فيها، فلا وجه لبيان انتفاء المناسبة بينها وبين المال، وإنما الثابت فيها القصاص فالوجه بيان انتفائها بينه وبين المال فتأمل<sup>(١)</sup>.

(وأداء القيمة) أي: قضاؤها فإن كلا منهما يستعمل مكان الآخر، وإنما اختار لفظ الأداء اهتماماً لبيان معنى الأداء فيه، فإنه مثال: قضاء يشبه الأداء وكون تسليم القيمة قضاء ظاهر بخلاف كونه شبيهاً بالأداء، فينبغي الاهتمام ببيانه (فيما إذا تزوج على عبد بغير عينه)، \*فإن في تزوج امرأة على عبد غير معين يكون تسليم عبد وسط أداء<sup>(٢)</sup> وتسليم قيمته قضاء حقيقة، لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الأداء، لما في القيمة من جهة الأصالة بناءً على أن العبد لجهالة وصفه لا يمكن أدائه إلا بتعيينه، ولا تعيين إلا بالتقويم فصارت القيمة أصلاً يرجع إليهن ويعتبر مقدماً على العبد حتى كأنه خلف عنها\*<sup>(٣)</sup>.

(حتى تجبر على القبول) أي: لكونه شبيهاً بالأداء تجبر المرأة على قبول قيمة العبد، (كما) تجبر (لو أتاها) أي: الزوج المرأة (بالمسمى) على قبوله، وهو العبد الوسط ولا جبر في القضاء المحض.

(١) ينظر: المرأة، ص ١١١.

(٢) لأن العبد معلوم بحسب الجنس، مجهول بحسب الوصف، فوجب الوسط.

(٣) ما بين النجمتين منقول من كتاب المرأة نصاً، ص ١١٥-١١٦.

## [تفريعان للإمام في تقديم الكامل على القاصر]

(وعن هذا) أي: لأجل أن القضاء الكامل سابق على القاصر، (قال أبو حنيفة رحمهما الله في القطع ثم القتل) أي: فيما إذا قطع شخص واحد يد رجل ثم قتله قبل أن تبرأ يده (عمدًا: فللويّ)، أي: يجوز له فعل ما هو الكامل وهو (فعلهما) أي: القطع ثم القتل، كما جاز له فعل ما هو القاصر، وهو القتل فقط؛ لأنها جنايتان عنده، وخالفاه أي: أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى] في الأول أي: في فعل الولي الأول وهو القطع، فقالوا: لا يقطع الولي بل يقتله؛ لأنه جناية واحدة عندهما<sup>(١)</sup>.

ووجه تقييد محل الخلاف بالقيود المذكورة، هو أن القتل لو كان بعد بُرء اليد فهما جنايتان اتفاقًا، سواء صدرا من شخصين أو من شخص عمدين أو خطأين أو أحدهما عمدًا والآخر خطأً، وكذا إذا كان قبل البرء والقتل من شخص آخر، أو من شخص واحد لكن أحدهما خطأً والآخر عمدًا وإذا كانا خطأين من شخص واحد، فهو جناية واحدة اتفاقًا وللوي أخذ الدية فإن قلت: كان ينبغي أن لا يجوز الأقتصار على القتل عند أبي حنيفة رحمهما الله تعالى؛ لأنه يلزم المصير إلى القاصر عند إمكان الكامل وذا لا يجوز كما سبق؟

قلت: أجب بأنه يتعين على الجاني القطع والقتل لا أن يحق يقتصر على القتل فقط، إلا أن القطع لما وجب حقًا للوي جاز له عفو القطع والقتل جميعًا، ومما ينبغي التنبيه عليه في هذا المقام إن هذه المسألة ليست من قبيل القضاء في شيء، وهو ظاهر لكنه أوردها استطرادًا، لكونها داخلة تحت مطلق الكامل فتدبر.

ولأجل أن الكامل سابق على القاصر في الاعتبار، قال أبو حنيفة رحمهما الله: في باب ضمان العُدوان لا يضمن المثل أي: ما له مثل بالقيمة إذا انقطع المثل، إلا يوم الخصومة استثناء من قوله:

(لا يضمن)<sup>(٢)</sup> أي: لا يضمن (المثل بالقيمة إذا انقطع المثل) في وقت من الأوقات (إلا يوم الخصومة)، ففيه يضمن بالقيمة الواقعة فيه إذا انقطع المثل، وأما إذا لم ينقطع المثل فلا

(١) ينظر: التلويح، (١/٣٦٩).

(٢) مثلًا: لو غصب منه ثوبًا وهلك وانقطع مثله من أيدي الناس، وكان ثمنه يوم الغصب عشر ليرات ووقت قضاء القاضي، اثنتي عشرة ليرة، لزمه اثنتا عشرة ليرة، التعليقات الضرورية، ص ٧٨.

يضمن بالقيمة أصلاً، لا وقت الخصومة ولا غيره له إن العجز عن المثل الكامل، إنما يظهر وقت القضاء بها إذ قبله يحتمل وجوده، فلا يصر إلى القاصر إذ الكامل سابق في الاعتبار وعند أبي يوسف رحمته الله لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له فيعتبر قيمته يوم الغصب، بجامع أن الغصب سبب وجوب القيمة فيهما وقت هذا السبب فيهما أيضاً عنده. وعند محمد رحمته الله يعتبر قيمته يوم انقطاع جنسه؛ لأن العجز عن الكامل ثبت فيه قيد بالمثل؛ لأن ما لا مثل له يعتبر قيمته وقت الغصب اتفاقاً، ولا يتصور فيه تقديم الكامل على القاصر في الاعتبار<sup>(١)</sup>.

(وقلنا: المنافع لا تضمن) بالمال (ب) سبب (الإتلاف)<sup>(٢)</sup> الظاهر أنه معطوف على قوله قال أبو حنيفة رحمته الله تعالى: فالمعنى أنه لأجل كون الكامل سابقاً على القاصر قلنا: المنافع... إلخ وهو غير صحيح؛ لأنه ليس متفرعاً على سبق الكامل على القاصر، بل إنما هو متفرع على أن ضمان العدوان يعتمد المماثلة الكاملة أو القاصرة إذا لم يكن نصّ أو دلالة، وكذا الكلام في المسألتين الآتيتين، فلا بد أن يجعل كلاماً مستأنفاً لا معطوفاً لكن يكون المرفوع عليه متروكاً، اللهم إلا أن يقال: تركه بناء على أنه يفهم من قوله: ولا يضمن المثلي بالقيمة... إلخ؛ لأنه حصر ضمان العدوان في المثل والقيمة ليتحقق المماثلة كاملاً أو قاصراً.

وصورة المسألة: رجل أتلف منافع الغير بأن يستخدم العبد، أو يركب الدابة، أو يسكن الدار، مثلاً فعند أبي حنيفة رحمته الله لا يضمن تلك المنافع بالمال المتقوم<sup>(٣)</sup>، إذ لا مماثلة بينهما، فإن

---

(١) للتفصيل ينظر: الاختيار لتعليل المختار، (٢/٦٩)، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، عبد الرحمن ابن محمد بن سليمان المعروف بداماد أفندي، آستانة، (٢/٧٤٥).

(٢) قالوا: إلا في ثلاث منافع: الوقف، ومال اليتيم، والمعد للإستغلال، ينظر: درر الأحكام شرح مجلة الأحكام لعلي حيدر أفندي، تعريب المحامي فهمي الحسيني، دار الكتب العلمية، بيروت، (١/٥٩٠).

(٣) المال المتقوم: هو ما صار في حيازة الإنسان وجاز الانتفاع به شرعاً في حالة السعة والاختيار، كالدار والسيارات والنقود والثياب والكتب ونحوها. ينظر: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، الدكتور عبد

الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص ٢٠٩.

المال<sup>(١)</sup> عين متقوم والمنفعة معنى غير متقوم، أمّا الأول: فلأن المال ما من شأنه أن يدخر للانتفاع وقت الحاجة<sup>(٢)</sup>، وأمّا الثاني: فلأن المنفعة من الأعراض الغير الباقية كالحركة ونحوها، وغير الباقي غير محرز؛ لأن الإحراز هو الإدخار لوقت الحاجة، فيتوقف على البقاء لا محالة وغير المحرز غير متقوم كالصيد والحشيش، فالمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلاً للمال المتقوم فلا تقضى بالمال إلا بنص أو دلالة، وليس فليس<sup>(٣)</sup>. وعند الشافعي رحمته الله تضمن بالمال<sup>(٤)</sup>؛ لأن المنفعة ملك ومال لأن الملك ما من شأنه أن يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شأنه أن يدخر للانتفاع به وقت الحاجة، فعلم أن التقوم يستلزم المالية عند أبي حنيفة رحمته الله، والملكية عند الشافعي رحمته الله.

واعلم: أنه كما أنّ الخلاف ثابت بيننا وبينه في صورة اتلاف المنافع كذلك، هو ثابت في صورة غصب المنافع، بأن يمسك عين غيره ولا يستعملها، وإنما قيد المصنف بالاتلاف؛ لأن الخلاف في غصب المنافع ليس بناء على أن ضمان العدوان يعتمد على المماثلة الكاملة أو القاصرة، بل بناء على الاختلاف في الزوائد الحادثة للمغصوب، فإنها لا تضمن على الغاصب عندنا خلافاً له<sup>(٥)</sup>؛ لأن عندنا الغصب إزالة اليد المحققة وإثبات اليد المبطلّة<sup>(٦)</sup>، وعنده إثبات اليد المبطلّة فقط<sup>(٧)</sup>، فتكون الزوائد مضمونة عنده لتحقق الغصب فيها، وغير مضمونة عندنا لعدم تحققه فيها.

(١) المال كل ما يمكن حيازته والانتفاع به على وجه معتاد. المصدر السابق.

(٢) وكل ما من شأنه أن يدخر للانتفاع وقت الحاجة فهو متقوم ينتج المال متقوم.

(٣) أي ليس ها هنا النص ولا دلالة.

(٤) وبه أخذ الإمام أحمد بن حنبل، والإمام مالك في المشهور، ينظر: المجموع، للإمام النووي، دار الفكر، بيروت، (٢٤٩/١٤). والمغني، للمقدسي، (٢٦٠/٥)، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد لمحمد بن أحمد

ابن محمد بن رشد القرطبي أبي الوليد، دار الفكر، بيروت (٣١٥/٢).

(٥) ينظر: مجمع الأنهر، (٧٤٥/٢).

(٦) في مال متقوم محترم قابل للنقل بغير إذن مالكة، ينظر: المصدر السابق.

(٧) ينظر: كفاية الأختيار في حل غاية الاختصار، ص ٣٩٤.

(و) قلنا: أيضًا (القصاص لا يُضمنُ بقتل القاتل) أي: لا يضمن غيرُ وليِّ القتل إذا قتل القاتل لوليِّ القتل<sup>(١)</sup>؛ لأنه لم يفوت لولي القتل شيئاً إلا استيفاء القصاص، وهو معنى لا يعقل المال مثلاً له وإتّما شرعت الدية حالة الخطأ بالنص على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره، قيدنا بقولنا: لولي القتل لأنه يضمن لولي القاتل الدية إن كان خطأ، ويقتصر منه إن كان عمداً ذكره في الكافي.

(و) قلنا: أيضًا (ملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق) الكائن (بعد الدخول)، يعني: إذا شهد رجلان أنه طلق امرأته المدخول بها وقضى القاضي بالفرقة، ورجعا بعد القضاء عن الشهادة لم يضمنا للزوج شيئاً عندنا، خلافاً للشافعي [رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى] <sup>(٢)</sup>.  
لنا: أن ملك النكاح ليس بهالٍ متقوم لكونه غير محرز، فلا يضمن بالمال لعدم المماثلة بينهما وضمن العدوان يعتمد عليها.

فإن قلت: لو لم يكن ملك النكاح متقومًا لما وجب المال في مقابله عند العقد؟  
قلنا: لا نسلم إن المال يجب بمقابلة ملك النكاح، بل بمقابلة المملوك وهو البضع، وهو متقوم ثبوتاً إذ له حال الثبوت خَطَرٌ لحصول النسل منه، وأمّا الملك الوارد عليه فليس بذي خطر، ولهذا صحَّ إزالته من غير شهود ولا ولي ولا عوض، وبهذا يظهر ضعف ما استدل به الشافعي رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى من أن ملك النكاح إنما يثبت بالمال على الزوج، فيكون متقومًا ثبوتًا والزائل عين الثابت فيكون متقومًا زوالًا فالشاهدان يضمنان.

قيد بقوله: بعد الدخول؛ لأنهما لو رجعا عن شهادة الطلاق قبل الدخول يضمنان نصف المهر اتفاقاً؛ لأنها ألزماه ذلك النصف بشهادتهما، وفوتاً يده عنه مع فوات تسليم البضع، فكان كإزالة اليد المحقة عن ذلك النصف، وإثبات اليد المبطلّة وهي يد المرأة فأشبهه الغصب<sup>(٣)</sup>.

(١) أي لا يضمن غير ولي القتل إذا قتل القاتل؛ لأن الشهود وقاتل القاتل لم يفوتوا لولي القتل شيئاً إلا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل، ينظر: التوضيح شرح التنقيح، (١/ ٣٧٢).

(٢) وبه قال الحنابلة، وعند الشافعي يضمنون له مهر المثل، وهو رواية عن أحمد، ينظر: بدائع الصنائع، (٦/ ٢٨٣)، المجموع (٢٠/ ٢٨١).

(٣) ينظر: شرح ابن ملك، ص ٤٧.

## [الحسن والقبح]

(ولابد للمأمور به من صفة) هي (الحُسن)، بمعنى كون المأمور به متعلّق المدح في الدنيا، ومتعلّق الثواب في العقبى، لا بمعنى كون الشيء ملائمًا للطبع ومنافعًا له، كالفرح والغمّ ولا بمعنى كون الشيء صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل، ولا خلاف في أنها بالمعنيين الأخيرين يثبتان بالعقل، وإنّما الخلاف في المعنى الأوّل<sup>(١)</sup>.

قال الأشاعرة<sup>(٢)</sup>: الحسن بهذا المعنى موجب الأمر وأثره الثابت به، فالفعل أمر فحسّن لا أنّه حسّن فأمر<sup>(٣)</sup> والحاكم به هو الشرع، ولا مدخل للعقل فيه، وإنّما العقل آلة لفهم الخطاب الشرعي، ومن الحنفية<sup>(٤)</sup> من وافقهم في هذا الرأي<sup>(٥)</sup>.

---

(١) بمعنى كونه أي: المأمور به متعلّق المدح عاجلاً في الدنيا ومتعلّق الثواب آجلاً في العقبى أي: كون الفعل بحيث يستحق فاعله في حكم الله تعالى المدح والثواب فإن هذا هو محل النزاع، ينظر: المرأة، ص ١١٦.

(٢) الأشعرية نسبة لأبي الحسن الأشعري هي مدرسة إسلامية سنية اتبع منهجها في العقيدة عدد كبير من فقهاء أهل السنة والحديث، فدعمت اتجاههم العقدي. ومن كبار هؤلاء الأئمة: الحاكم، البيهقي، الباقلاني، الجويني، النووي، الغزالي، الرازي، الأمدي، الإيجي، التفتازاني، ابن الجوزي، ابن عساكر، ابن حجر العسقلاني، العز بن عبد السلام، السيوطي، والتاج السبكي، وغيرهم كثير من العلماء الأعلام. يعتبر الأشاعرة بالإضافة إلى الماتريدية، أنهما المكوّنان الرئيسيان لأهل السنة والجماعة إلى جانب فضلاء الحنابلة، وقد قال في ذلك العلامة المواهبي الحنبلي: (طوائف أهل السنة ثلاثة: أشاعرة، وحنابلة، وماتريدية، بدليل عطف العلماء الحنابلة على الأشاعرة في كثير من الكتب الكلامية وجميع كتب الحنابلة)، ينظر: أهل السنة الأشاعرة، حمد السنان وفوزي العنجري، ص ٢٤٨-٢٥٨، دار الضياء، والعين والأثر / ص ٥٣.

(٣) كما قال المعتزلة.

(٤) كشمس الأئمة السرخسي، (١/ ٦٠).

(٥) أي وافق الأشاعرة.

وقالت المعتزلة: الحسن مدلول الأمر بمعنى أنه ثابت قبله<sup>(١)</sup> وهو دليل عليه، فالفعل عندهم حَسُنَ فأمر به على عكس ما عند الأشاعرة، والحاكم الموجب له العقل، وإن لم يرد الشرع ولا دخل للشرع في الحكم، بل هو مبيّن للحسن في البعض الذي لا يدرك العقل فيه الحسن ابتداءً، كما في أوصاف العبادات، ومن الحنفية كالشيخ أبي منصور<sup>(٢)</sup> وكثير من مشايخ العراق<sup>(٣)</sup> من وافقهم في إيجاب معرفة الله حيث قالوا: العقل حاكم بوجود معرفته تعالى، حتى قالوا: بوجود الإيمان على الصبي العاقل.

قال «صاحب الكشف»: هذا ليس بصحيح؛ لأن الإيجاب على الصبي مخالف لطواهر النصوص وظواهر الروايات<sup>(٤)</sup>.

وقال «صاحب الميزان»: الحسن مدلول الأمر لكن لا مطلقاً، بل فيما يفهم العقل حسنه كالإيمان، وأصل العبادات والعدل والإحسان<sup>(٥)</sup>.  
وموجبُه في غير ما يفهم العقلُ الحسن فيه، كأكثر الأحكام الشرعية وأدلة كل من المذاهب المذكورة في المطوّلات ولا نطوّل الكلام بذكرها<sup>(٦)</sup>.

---

(١) أي قبل ورود الأمر.

(٢) أبو منصور: محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي: من أئمة علماء الكلام. نسبته إلى ما تريد (محلة بسمرقند) من كتبه (التوحيد - خ) و (أوهام المعتزلة) و (الرد على القرامطة) و (مآخذ الشرائع) في أصول الفقه، وكتاب (الجدل) و (تأويلات القرآن - خ) و (تأويلات أهل السنة - ط) الأول منه، و (شرح الفقه الأكبر المنسوب للإمام أبي حنيفة - ط)، مات بسمرقند، ينظر: الفوائد البهية ١٩٥.

(٣) مشايخ العراق وهم: أبو الحسن الكرخي المتوفى ٣٤٠هـ، والشيخ أبو بكر الرازي الجصاص المتوفى ٣٧٠هـ، ينظر: تطور الفكر الأصولي، دراسة تاريخية تحليلية تطبيقية، الدكتور هيثم عبد الحميد خزنة، ص ١٣٥، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٤) ينظر: كشف الأسرار، (٣٣/٤).

(٥) ينظر: ميزان الأصول، (٧٠/١).

(٦) قد أجاد في ذلك صاحب حاشية الأزميري على المرأة، (٢٧٨/١).

والمختار عند الحنفية: أنه مدلول<sup>(١)</sup> الأمر مطلقاً سواء كان فيما يفهم العقل الحسن فيه<sup>(٢)</sup>،  
أو لا لوجهين:

أحدهما: ما أشار إليه المصنف بقوله:

(ضرورة أن الأمر) وهو الشارع (حكيم) لا يأمر إلا بما هو حسن قال الله تعالى: ﴿إِنَّ

اللَّهُ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ [الأعراف: ٢٨].

وثانيهما: أن الفقهاء عللوا أحكام الله برعاية مصالح العباد، فيجب أن يكون أولى بهم في الواقع، وإلا لا تكون مصالحهم، والحاكم به هو الشرع كما هو رأي الأشاعرة أيضاً، وليس العقل مجرد آلة فهم الخطاب كما هو رأي الأشاعرة، بل هو يعرفه في بعض الأمور قبل السمع بداهة كحسن الصدق النافع، أو كسباً كحسن الكذب النافع، ويعرفه في بعضها بعد السمع كأكثر أحكام الشرع، وإنما تركنا القبح<sup>(٣)</sup> واقتصرنا على الحسن مع أن النزاع واقع فيه أيضاً؛ لأن الكلام في حسن المأمور به، وقد علم حكم القبح منه.  
وأما أقسامه فسيأتي في مباحث النهي إن شاء الله تعالى.

### [أنواع الحسن]

(وهو) أي: الحُسْنُ (إما أن يكون لعينه) أي: يتصف بالحسن باعتبار حسن ثابت في ذاته سواء كان لكُلِّه أو لجزئه، بخلاف الحَسَن لغيره فإنه يتصف بحُسْنٍ ثبت في غيره، وهذا مراد من قال الحُسْنُ إِمَّا حَسَنٌ لِمَعْنَى فِي نَفْسِهِ فَذَلِكَ الْمَعْنَى هُوَ الْحُسْنُ لَا أَمْرٌ آخِرٌ<sup>(٤)</sup>.

---

(١) بمعنى أن الحسن ثابت قبل الأمر، وهو دليل عليه فالفعل فأمر به كما قالت المعتزلة، لكن الحاكم عندنا الشرع لا العقل كما عند المعتزلة على ما سيحييء (منه).

(٢) ينظر: المرأة، ص ١١٨.

(٣) كحسن صوم آخر يوم من رمضان، وقبح صوم أول يوم من شوال، فإنه لا سبيل للعقل فيه.

(٤) ينظر: المرأة، ص ١١٩.



## [أنواع الحسن لعينه]

(وهو) أي: ما يكون حسناً لعينه يتنوع إلى نوعين: لأنه (إما أن لا يقبل السقوط) أي: سقوط التكليف به، وهو الزام ما فيه كلفة وليس المراد سقوط هذا الوصف أعني الحُسن؛ لأنه يرد عليه أنه يلزم حيثئذ أن يكون الإقرار بالله تعالى مما لا يقبل السقوط، مع أنه مما يقبله بالاتفاق.

بيان ذلك أنه لا يلزم من جواز سقوط [التكليف]<sup>(١)</sup>، بسبب الإكراه سقوط حُسنه حتى لو صبر فقتل كان مأجوراً<sup>(٢)</sup>.

(أو يقبله) أي: سقوط التكليف (أو يكون) أي: الحسن (ملحقاً بهذا القسم) أي: بالحسن لعينه.

(لكنه مشابه لما حَسُنَ لمعنى في غيره) هذا الكلام معطوف على قوله: أن يكون لعينه فيكون قسمًا من مطلق الحسن، وليس بمعطوف على قوله: إما أن لا يقبل السقوط كما توهم بعضهم، إذ لا يصح جعله قسمًا للقسم.

والحاصل أن الحسن إما أن يكون حسنه لذاته وهو القسم الأول، أو لغيره وهو القسم الثالث، الآتي أو لا يكون لذاته ولا لغيره وهو القسم الثاني، وبعضهم عبر عن هذا القسم بالحسن حُسن في نفسه حكماً.

## [أمثلة عن الحسن لعينه]

(كالتصديق) [بالله تعالى]<sup>(٣)</sup> مثال: لما حسن لعينه ولا يقبل سقوط التكليف به في حال من الأحوال، فلو تبدل بضده على أي وجه يكون كفرًا<sup>(٤)</sup>.

(١) ساقط من (أ).

(٢) ينظر: المرأة، ص ١١٩.

(٣) ساقط من (أ).

(٤) ينظر: شرح ابن ملك، ص ٤٩.

(والصلاة) مثال: لما يقبل السقوط من الحسن لعينه، فإنها حسنة لعينها لدلالاتها على تعظيم الله تعالى وتسقط بعذر الجنون والإغماء والحيف والنفاس. ومثلها الإقرار فإنه في نفسه ويسقط<sup>(١)</sup> حال الإكراه؛ لأن الأصل هو التصديق، وهو قلبي ليس<sup>(٢)</sup> اللسان معدنه وقيام السيف<sup>(٣)</sup> يدل على عدم تبدله، لكن ترك القادر من غير عذر يدل على فواته، فلا يكون مؤمناً.

(والزكاة) مثال: لما يلحق بالحسن لعينه، فإنها ليست بحسنة في ذاتها؛ لأن فيها إضاعة المال، وإنما حسنت لدفع حاجة الفقير والإحسان إليه<sup>(٤)</sup>.

وكذا الصوم: فإنه ليس بحسن في ذاته، إذ فيه تجويع النفس، ومنع نعم الله تعالى عن مملوكه مع النصوص المبيحة لها، وإنما يحسن بواسطة قهر النفس الأثرة بالسوء التي هي أعدى الأعداء للإنسان، وزجرًا لها عن ارتكاب العصيان<sup>(٥)</sup>.

وكذا الحج: فإنه في نفسه قطع المسافة إلى أمكنة مخصوصة<sup>(٦)</sup>، وزيادة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان، وإنما حسن بواسطة زيارة البيت الشريف بتشريف الله تعالى إيّاه.

ولما كانت هذه الوسائط<sup>(٧)</sup> مخلوقة لله تعالى صارت كلاً واسطة، فلهذا جعلت تلك العبادات ملحقة بالحسن لذاته، ولم تجعل من الحسن لغيره.

فإن قلت: لا تغاير في الخارج بينها<sup>(٨)</sup> وبين الزكاة والصوم والحج؟

(١) فرضيته.

(٢) أي ليس اللسان معدنه فلا يلزم من عدم وجود الإقرار باللسان عدم وجود التصديق في القلب، وإنما وجد الدلالة بدون لزوم، حاشية على المرأة ص ١٢٠.

(٣) على رأسه دليل على أن الحامل على التبديل دفع الهلاك عن نفسه لا تبدل الاعتقاد، فإما عند التمكن فتبديله دليل تبدل الاعتقاد، ينظر: منصور على المرأة، ص ١٢٠.

(٤) ينظر: المرأة، ص ١٢١.

(٥) المصدر السابق.

(٦) مكة وعرفة.

(٧) إذ الوسائط في الحقيقة هي مدفوعية الحاجة، ومقهورية النفس، وضرورية البيت ولا شك في أنها مخلوقة لله تعالى، (منه).

(٨) أي بين تلك الوسائط الثلاثة المذكورة في حسن كل من الصوم والزكاة والحج، كقهر النفس ودفع الحاجة وزيارة البيت.

قلنا: لو سلّم فيكفي التغير الذهني<sup>(١)</sup>.

(أو) حسناً (لغيره) معطوف على قوله: لعينه أي: يتصف المأمور به بحسن ثبت في غيره<sup>(٢)</sup>  
وهذا مراد من قال: أو حسن لمعنى في غيره فذلك المعنى هو الحُسن.

### [أنواع الحسّن لغيره]

(وهو) أي: ذلك الغير ينقسم إلى قسمين: لأنه (إما أن لا يُتأدى بنفس المأمور به) من غير احتياج إلى الفعل سواء بل يحتاج إلى فعل غيره.  
(أو يتأدى) بنفس المأمور (به أو يكون) أي: المأمور به (حَسَنًا لحسن في شرطه) أي: شرط المأمور به.

(بعد ما كان) المأمور به (حسناً لمعنى في نفسه، أو ملحقاً به) أي: بما كان حسناً في نفسه بل بعد ما كان حسناً لمعنى في غيره بكلا قسميه، مما لا يتأدى بنفس المأمور به أو يتأدى به أيضاً فاقتصاره على ما ذكره تقصير، ثم هذا الكلام معطوف على قوله: إما أن يكون لعينه أي: إمّا أن يكون المأمور به الحسن حسناً لعينه، أو حسناً لحسن في شرطه، فيكون قسمًا رابعًا من مطلق الحسن شاملاً للأقسام المذكورة كلها؛ فلهذا أورده عقبها وبعضهم لم يجعل هذا قسمًا منه بل جعله ابتداء كلام.

### [أمثلة عن الحسّن لغيره]

(كالوضوء) فإنه في ذاته تبرّد وإضاعة ماء، وإنما حسن لكونه وسيلة إلى الصلاة وهو لا يتأدى بنفس المأمور به أعني الصلاة<sup>(٣)</sup>، بل يحتاج إلى فعل آخر، فهذا مثال للقسم الأول من الحسن لغيره وقوله:

(والجهاد) مثال القسم الثاني منه، فإنه ليس بحسن في ذاته؛ لأنه تخريب البلاد وتعذيب العباد، وإنما حسن لما فيه من إعلاء<sup>(٤)</sup> كلمة التوحيد، وهو يتأدى بنفس المأمور به أعني الجهاد ولا يحتاج إلى فعل آخر وقوله:

(١) لأن قهر النفس مثلاً لازم للصوم، والتغير بين اللازم والملزوم موجود في الخارج.

(٢) ينظر: التلويح، (١/٤١٦).

(٣) ينظر: المرأة، ص ١٢٣.

(٤) والغير الذي هو الإعلاء حصل بنفس الجهاد وهو المأمور به.

(والقدرة التي يتمكن بها) العبد (من أداء مالزمه) بدنيًا أو ماليًا، مثال للشرط الذي صار  
المأمور به حسنًا لحسنٍ حاصل فيه، ووجه حسنها إن تكليف العاجز بالمأمور به قبيح فيكون  
المأمور به أيضًا قبيحًا، وأمّا تكليف القادر المتصف بهذه القدرة فليس بقبيح ولا المأمور به قبيحًا  
أيضًا، وما هذا إلا من كون القدرة حسنًا فيكون المأمور به حسنًا لأجل هذا الحسن بعد كونه  
حسنًا في ذاته، أو لأمر آخر.

### [التكليف بما لا يطاق]

اعلم: أن ما لا يطاق<sup>(١)</sup> على ثلاثة مراتب: أدناها ما يمتنع بعلم الله بعدم وقوعه، أو  
لإرادته ذلك أو لإخباره به، ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلًا عن إمكانه، فإن من مات على  
كفره ومن أخبر الله بعدم إيمانه يُعدّ عاصيًا إجماعًا، والعصيان فرع التكليف وأقصاها ما يمتنع  
لذاته كقلب الحقائق، وجمع الضدين، أو النقيضين<sup>(٢)</sup>، والإجماع منعقد على عدم وقوع التكليف  
به<sup>(٣)</sup>، والاستقراء أيضًا شاهد عليه، والآيات ناطقة به، والمرتبة الوسطى ما أمكن في نفسه لكن  
لم يقع متعلقًا بقدرة العبد أصلًا، كخلق الجسم أو عادة كالصعود إلى السماء، وهذا هو محل  
النزاع فعندنا التكليف بما لا يقدر العبد عليه أصلًا، أو عادة محال.

أمّا عقلا فلأن استدعاء المحال لا يليق من الحاكم المتعال، ويرد عليه أنه إنما يدل على عدم  
الوقوع لا على عدم الجواز والإمكان.

والجواب عنه: بأنه يدل على عدم الإمكان أيضًا؛ لأننا لا نمنع الوجوب على الله تعالى  
بمقتضى الحكمة والوعد والفضل، كما لا نمنع الإيجاب بتخلل الاختيار مردود بأنه ليس معنى

---

(١) شروع في بحث التكليف بما لا يطاق، وقد فصله صاحب التنقيح بعنوان الفصل لكثرة مباحثه، ولأن  
القدرة التي هي مناط التكليف، ينظر: التلويح، (٤١٩/١).

(٢) الفرق بين الضدين والنقيضين، النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان كالعدم مع الوجود، والضدان لا  
يجتمعان لكن يرتفعان كالسواد والبياض، حاشية على المرأة، ص ١٢٤.

(٣) أي إجماع الأكثر، وإلا فقد حكى عن إمام الحرمين والرازي أن التكليف بالمتنع لذاته جائز وواقع  
كالتكليف بإيمان، نحو أبي لهب، حاشية الأزميري، (٢٩٧/١).

الوجوب على الله تعالى استحقاق العتاب على الترك، بل اللزوم وعدم جواز الترك بمقتضى الحكمة والوعد والفضل<sup>(١)</sup>، وهذا لا يدل على عدم الإمكان بل على عدم الوقوع.

وإما نقلاً فلقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وغير ذلك وكل ما أخبر الله تعالى بعدم وقوعه يستحيل وقوعه<sup>(٢)</sup>، وإلا أمكن كذبه وإمكان المحال محال، وإذا كان التكليف بالمحال محالاً فلا بد للمأمور من قدرة بها يتمكن من أداء ما لزمه بلا حرج غالباً، لا بمعنى الاستطاعة المقارنة بالفعل، فإنها علة تامة<sup>(٣)</sup> لا تتحقق قبله، وإنما قلنا: بلا حرج غالباً ليخرج الحرج بلا زاد وراحلة، فإنه نادر وبلا راحلة فقط كثير، وإما بهما فغالب، فهذا القيد معتبر في كلام المصنف.

### [أنواع القدرة]

(وهي) أي: القدرة التي يكون المأمور به حسناً لحسن حاصل فيها بعد كونه حسناً في ذاته، أو لغيره، أو كونه ملحقاً بالحسن لذاته.  
(نوعان): أحدهما (مطلق) غير مُعتبر فيه قيد أصلاً، (وهو أدنى ما يتمكن به المأمور من أداء ما لزمه) ويسمى قدرةً ممكنةً لكونه وسيلةً إلى مجرد التمكن، والافتقار على الفعل من غير يُسر زائد.

(١) ينظر: المرأة، ص ١٢٥.

(٢) دفع لما يقال: أن قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾، وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، دليل على عدم الوقوع لا على عدم الجواز، توضيحه أنه بما أخبر الله تعالى بعدم وقوعه وكل ما أخبر الله تعالى بعدم وقوعه، فوقوعه محال؛ لأنه يلزم من فرض وقوعه محال، وهو إمكان كذبه تعالى، وكل ما يلزم من فرض وقوعه محال فهو محال، فوقوع ما أخبر الله بعدمه محال فلا يجوز التكليف به، ينظر: حاشية الأزميري، (١/٣٠٠).

(٣) فلا تكون قبل الفعل فلا تكون مناطاً للتكليف، وفي تعريف هذه القدرة اختلاف كثير، حاشية الأزميري، (١/٣٠١).

(وهو) أي: هذا النوع (شرط<sup>(١)</sup> في وجوب أداء كل أمر) أي: أداء كل ما ثبت بالأمر وهو المأمور به مطلقاً بدنياً كان أو مالياً<sup>(٢)</sup> وحسناً لنفسه أو لغيره<sup>(٣)</sup>.

وإنما قلنا: في وجوب أداء؛ لأنه ليس بشرط للأداء لوجوب الأداء قبله، كحج الفقير والزكاة قبل الحول، فلو كانت شرطاً للأداء لما تقدم عليه، وأيضاً ليس بشرط لنفس الوجوب؛ لأنه جبري غير محتاج إلى القدرة؛ ولذا يتحقق في النائم والمغمى عليه إذا لم يؤد إلى الحرج، ولا قدرة ثمة<sup>(٤)</sup>.

فإن قيل: نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف المستلزم للقدرة فكيف ينفك من لازمه؟  
أجيب: بأن عدم انفكاك نفس الوجوب عنه ممنوع<sup>(٥)</sup> كيف وصوم المريض والمسافر واجب، ولا تكليف عليهما، وكذا الزكاة قبل الحول، ولو سلم<sup>(٦)</sup> فمعنى استلزام التكليف للقدرة إن الله تعالى لا يأمر العبد، إلا بما يستطيعه عند إرادة إحداثه فهذه القدرة لا تلزم التكليف في جميع الأوقات، بل إنما تلزمه حين إرادة إحداثه هذا، ثم المراد بالأداء هاهنا إما ما يقابل القضاء على ما قيل<sup>(٧)</sup> من أن هذه القدرة ليست يشترط في القضاء، حتى لو فات عنه صوم يجب قضاؤه في النفس الأخير، وهو عاجز عنه في تلك الساعة، ولا يلزم<sup>(٨)</sup> التكليف بما ليس في الوسع؛ لأن

---

(١) فضلاً من الله تعالى؛ لأن القدرة التي يمتنع التكليف بدونها هي ما تكون عند مباشرة الفعل، فاشتراط سلامة الأسباب الآلات قبل الفعل يكون فضلاً من الله منته، ينظر: التلويح، (١/٤٢٢).

(٢) فلهذا يجب التيمم مع العجز والصلاة قاعداً أو مومياً معه أي مع العجز، المصدر السابق.

(٣) ينظر: المرأة، ص ١٢٦.

(٤) يعني لا قدرة للنائم والمغمى عليه في حالة نومه واغمائه مع أنه يجب القضاء عليهما.

(٥) لأن التكليف عبارة عن طلب إيقاع لفعل من العبد وهو صفة المكلف الأمر ونفس الوجوب عبارة عن لزوم الفعل في ذمة المكلف، وهو صفة الفعل، ولا تلازم بين الصفتين؛ لأن نفس الوجوب يلزم بسببه كدخول الوقت والتكليف يلزم عند تحقق وجوب الأداء، حاشية الأزميري (١/٣٠٢).

(٦) ولو سلم أن نفس الوجوب ينفك عن التكليف.

(٧) القائل فخر الإسلام، ينظر: كشف الأسرار، (١/٢٩٤).

(٨) جواب عما يقال لو لم يشترط ذلك للقضاء لزم التكليف بما لا يطاق.

القضاء لم يجب بتكليفٍ جديدٍ، بل وجوبه لبقاء التكليف الأول، والقدرة إنما هي شرط له لا لبقائه، كما أن الشهود شرط لوجود النكاح لا لبقائه. وإما ما يعم القضاء أيضًا بناء على ما قيل<sup>(١)</sup>: من أنه لا فرق في اشتراط القدرة بين الأداء والقضاء؛ لأن الأداء إن كان مطلوبًا بنفسه كما إذا كان الوقت متسعًا يشترط في وجوبه حقيقة القدرة، وإن كان مطلوبًا بغيره يشترط توهمها، فكذا القضاء إن كان مقصودًا بنفسه كما إذا كان وقت القضاء متسعًا يشترط في وجوبه حقيقتها، وإن كان مطلوبًا بالغيره كما في النفس الأخير يشترط توهمها، فإن القضاء فيه واجب على توهم الامتداد، ليظهر أثره في وجوب الإيضاء بقضاء ذلك الواجب، والظاهر أن الشرط في الجميع توهمها وإن تحققت حقيقتها أيضًا في البعض كما قال المصنف:

(والشرط توهمه) أي: توهم ما يتمكن المأمور من أداء ما لزمه، أي: كونه متوهم الوجود (لا حقيقته) أي: لا كونه متحقق الوجود، فإن كونه متحقق الوجود لا يسبق الفعل بل هو مقارن به، ولا بد للتكليف من سبقه عليه فهو ليس إلا توهمه.

(حتى إذا بلغ الصبي، أو أسلم الكافر، أو طهرت الحائض في آخر الوقت) أي: في جزء قليل يسع التحريمة (لزمه) أي: وجب كل واحد منهم أداء (الصلاة) عندنا، (لتوهم الامتداد في الوقت بتوقف الشمس) في مكانه، وهو ممكن عقلاً وإن لم يقع إلا نادرًا كما وقع لسليمان عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ<sup>(٢)</sup>، ثم ينتقل اللزوم إلى لزوم القضاء لعجزه عن الأداء، كما لو حلف على مس

(١) قال الإمام علاء الدين عبد العزيز البخاري في تفسيره على ما قيل: أي بعض الخذاق من تلاميذ شيخنا كان يقول: لا فرق في اشتراط القدرة بين الأداء والقضاء، ينظر: كشف الأسرار، (١/٢٩٥).

(٢) قصة حبس الشمس لسليمان عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ذكرها السمرقندي في تفسيره (٣/١٣٥) والقرطبي (١٥/١٩٦) بدون إسناد وقال الحافظ في الفتح (٦/٢٢٢) بعد أن عزاها للثعلبي والبغوي عن ابن عباس: (أورد هذا الأثر جماعة ساكتين عليه جازمين بقولهم قال ابن عباس قلت لعلي...). وهذا لا يثبت عن ابن عباس لا عن غيره والثابت عن جمهور أهل العلم بالتفسير من الصحابة ومن بعدهم أن الضمير المؤنث في قوله تعالى: ﴿رُدُّوْهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾ [ص: ٣٣]، للخيل والله أعلم. انتهى، وانظر: تنزيه الشريعة لابن عراق (١/٣٨٢) والسلسلة الصحيحة للعلامة الألباني رَحِمَهُ اللهُ (١/٤٠٠).

السماء لانعقد اليمين لتوهم البر لإمكان مس السماء<sup>(١)</sup>، بل وقع لنبينا<sup>(٢)</sup> عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وللملائكة، ثم يحنث ويلزمه الكفارة.

وإنما قلنا: عندنا لأن عند زفر [رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ] لا يلزمه أداء الصلاة، وهو القياس لأن الوقت فات وانعدم القدرة واحتمال حدوث القدرة باحتمال امتداده بعيد لا اعتبار به، كما لا يلزم الحج باحتمال ملك الزاد والراحلة<sup>(٣)</sup>.

(و) النوع الثاني (كامل: وهو القدرة الميسرة للأداء) لتحصيلها اليُسْر<sup>(٤)</sup> بعد الإمكان، فهي زائدة على الشرط المحض اشترطت لوجوب بعض الواجبات كرامة من الله تعالى وفضلاً، ولذا اشترطت في أكثر الواجبات المالية<sup>(٥)</sup>، لكون أدائها أشق على النفس عند أكثر الناس. (ودوام هذه القدرة الميسرة شرط لدوام الواجب) فيبقى ببقائه لثلا ينقلب اليسر عسراً واعترض<sup>(٦)</sup> عليه:

---

(١) ينظر: التلويح، (١/٤٢٣).

(٢) الحديث الذي أشار إليه هو حديث أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «بينا أنا قاعد إذ جاء جبريل عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فوكز بين كتفي... ولو شئت أن أمس السماء لمسست..» الحديث أخرجه البزار في مسنده البحر الزخار (٧٣٨٩) والطبراني في معجمه الأوسط (٦٢١٤) والبيهقي في شعب الإيوان (١٥٥) والأصبهاني في العظمة (٤١) (٢/٧١٥) ومحمد بن نصر في تعظيم قدر الصلاة (٨٨٣) وابن سعد في الطبقات الكبرى (١/١٨١) وقال البيهقي في مجمع الزوائد (١/٧٥)، رواه البزار والطبراني في الأوسط ورجاله رجال الصحيح، وقال ابن حجر في تخریج أحاديث الكشاف للزخشي (٢/٣٦٥) فيه الحارث بن عبيد وهو وإن أخرج له مسلم في صحيحه فقد ضعفه ابن معين، وقال أحمد: مضطرب الحديث، وقال أبو حاتم: لا يحتج به، وقال ابن حبان: كثير الوهم فلا يحتج به إذا انفرد وهذا الحديث من غرائبه ولعله منام، انتهى.

(٣) ينظر: كشف الأسرار، (١/٢٩٤).

(٤) أي يسر قدرة العبد على أداء الواجب، ينظر: التلويح، (١/٤٢٥).

(٥) كالنماء في الزكاة والخارج في العشر والخارج.

(٦) هذا الاعتراض والجواب مقرر في التلويح، والاعتراضان لصاحب التوضيح لجمهور الأصوليين، والتفتازاني أجاب عنها كما سيأتي، (١/٤٢٨).



أولاً: بأنه يؤدي إلى فوت أداء الزكاة، فيما إذا أداها خمسين سنة ثم هلك<sup>(١)</sup> المال حيث لا يجب عليه.

وثانياً: بانه لا نسلم أنه يلزم عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسراً، بل إنما يلزم ثبوت أحد اليسرين وهو النماء مثلاً دون الآخر وهو البقاء، فإن حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر آخر.

وأجيب عن الأول: بالتزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك؛ لأنه ما فوت بهذا الحبس على أحد ملكاً ولا يداً بل المال حقه<sup>(٢)</sup> ملكاً ويدياً، وإنما حق الفقير في أن يعين محلاً للصرف إليه، ولصاحب المال الخيار في اختيار محل الأداء<sup>(٣)</sup> لاستوائه في المالية، فلعله حبس عن هذا المحل<sup>(٤)</sup> ليؤدي من محل آخر فلا يضمن، ألا ترى أن منع<sup>(٥)</sup> المشتري الدار عن الشفيع حتى صار بحرّاً أو منع المولى العبد المديون عن البيع، أو العبد الجاني عن أولياء الجناية من غير اختيار الأرش، حتى هلك لا يوجب الضمان<sup>(٦)</sup>.

وعن الثاني: بأن معنى انقلاب اليسر عسراً أنه وجب بطريق إيجاب القليل من الكثير يسراً وسهولة، فلو أوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسراً، وليس المراد أن نفس اليسر يصير عسراً فإنه محال عقلاً وإنما يصير اليسير عسيراً وبالعكس<sup>(٧)</sup>.

---

(١) من غير صنيع من المالك.

(٢) صاحب المال.

(٣) يعني تختار عين الشاة من أربعين شاة مثلاً أو قيمتها، حاشية الأزميري، (٣٠٥/١).

(٤) أي العين، وقوله من محل آخر، أي: من القيمة أو لعله حبسه ليؤدي إلى من يشاء من المصرف في أي وقت شاء، حاشية الأزميري، (٣٠٦/١).

(٥) صورته: رجل اشترى داراً ثم ظهر لها شفيع وامتنع المشتري من تسليمها إلى شفيعها حتى هلكت لم يضمن المشتري شيئاً.

(٦) ينظر: التلويح، (٤٢٩/١).

(٧) المصدر السابق.

(حتى تبطل الزكاة والعشر والخراج بهلاك المال) النامي، فإن كل واحد منها لما وجب بالقدرة الميسرة انتفى بانتفائها، أما الزكاة فلأنها تجب بالنماء الذي يحصل به يسر الأداء، فإن النصاب لما لم يغير الواجب من العسر إلى اليسر لأن إتيان الخمسة من المئتين وإتيان واحد من الأربعين سواء في اليسر لم يعد من القدرة الميسرة<sup>(١)</sup>، بل جعل من شرائط الأهلية، كالعقل والبلوغ، أو شرط وجوب الأداء؛ لأن حسن الإغناء لا يتحقق غالباً إلا بالغنى الشرعي، وإنما يسقط الزكاة بهلاك النصاب، لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء، لا لفوات الشرط الذي هو النصاب، ولهذا لا تسقط<sup>(٢)</sup> بهلاك بعض النصاب مع أن الكل ينتفي بانتفاء البعض، فظهر فائدة تقييد المال<sup>(٣)</sup> بالنامي.

وأما العشر: فلأن الله تعالى خصه بالخارج من الأرض الذي هو نماءها، وأوجب قليلاً من الكثير، إذ القدرة على أداء العشر لا تحتاج إلى تسعة الأعشار، فاعتبار بقائها دليل اليسر<sup>(٤)</sup>.  
وأما الخراج: فقد خصه الله تعالى بنماء الأرض وهو الخارج حتى لو كانت الأرض سبخة لا يجب عليه، وكذا إذا لم يحصل الخارج بأن زرعها ولم يخرج شيء، وأما إذا تمكن من الزراعة وتركها فيجب عليه لوجود الخارج تقديرًا؛ لأن التقصير من جهته فكأنه عَسَرَ على نفسه كالاستهلاك في الزكاة، بخلاف العشر، فإنه إنما وجب بالخارج تحقيقًا<sup>(٥)</sup>.  
ووجهه: أن الواجب في الخراج غير جنس الخارج، فأمكن القول بوجوب الخراج مع انعدام الخارج تحقيقًا بخلاف العشر، فإن الواجب فيه جزء من الخارج، فلا يمكن إيجاب جزء من الخارج بدون الخارج تحقيقًا.

---

(١) بل يعد من القدرة الممكنة التي هي سر وجوب الأداء.

(٢) أي ولكون سقوط الزكاة لفوات القدرة الميسرة لا تسقط الزكاة بهلاك بعض النصاب بل تبقى في حصة الباقي لبقاء النماء فيه، فإن قيل: كمال النصاب شرط في الابتداء لوجوب الأهلية فلم لم يشترط كماله في البقاء حتى وجبت الزكاة في حصة الباقي بعد هلاك بعض النصاب؟ قلنا: أن كمالها إنما شرط لوجوب الأهلية وما هو شرط لوجوب الأهلية لا يشترط بقاؤه لبقاء الواجب، حاشية الأزميري، (١/٣٠٨).

(٣) يعني لو لم يقيد به لتوهم أن المراد بهلاك المال هلاك النصاب، المصدر السابق.

(٤) أي: أشترط بقاء التسعة.

(٥) ينظر: المرأة، ص ١٣١.

(بخلاف) القدرة (الأولى) وهي الممكنة، فإن دوامها ليس شرطاً لدوام الواجب فيبقى الواجب بلا بقائها، وبينوا ذلك: بأن القدرة الممكنة لما كانت شرطاً للتمكن من الفعل وإحداثه كانت شرطاً محضاً ليس فيه معنى العلة، فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب، إذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم أن يكون شرطاً للبقاء، كالشهود في النكاح شرط للانعقاد لا البقاء<sup>(١)</sup>، بخلاف الميسرة، فإنها شرط فيه معنى العلة؛ لأنها غيرت صفة الواجب من العسر إلى اليسر<sup>(٢)</sup> فأثر فيه، وأوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظراً إلى معنى العلية؛ لأن هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها، إذ لا يتصور اليسر بدون الميسرة، فلهذا شرط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع أن النظر الجلي يقتضي أن يكون الأمر بالعكس، إذ الفعل لا يتصور بدون الإمكان ويتصور بدون اليسر.

فإن قلت: لما كانت هذه القدرة شرطاً للتمكن من الفعل وإحداثه، وجب بقاؤها لامتناع تحقق المشروط بدون الشرط.

قلت: التمكن من الأداء والافتقار عليه يستغنى عن بقائها، بل يكفي مجرد إمكانها وتوهمها، ولهذا قال فخر الإسلام وأتباعه لم يشترط بقاؤها للقضاء، بدليل أن في النفس الأخير من العمر يلزمه تدارك ما فات من الصلاة والصيام والحج وغيرها، وظاهر أنه ليس بقادر على تداركها ولا يلزم منه تكليف ما لا يطاق؛ لأن هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الأول على ما هو المختار أن القضاء إنما هو بالسبب الأول، وليس ذلك كالجاء الأخير من الوقت في حق الأداء؛ لأنه إنما اعتبر ليظهر أثره في خلفه كما سبق، ولا خلف للقضاء<sup>(٣)</sup>، (وفيه بحث وهو أنه لا فرق بين القضاء والأداء في أن كلاً منهما، إن كان مطلوباً لنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة، إذ لا يتصور الفعل بدونها، وإن كان مطلوباً لأمر آخر يكفي توهم القدرة، ففي النفس الأخير يبقى الواجبات التي فاتته لتوهم امتداد الوقت ليظهر أثره في المآخذة، وكذا الصلاة بعد فوات القدرة تبقى في الذمة لتوهم حدوث القدرة)<sup>(٤)</sup>.

(١) ولو كان الشهود شرطاً لبقاء النكاح لكان النكاح منقسماً بموت الشهود وليس ذلك.

(٢) إذ جاز أن يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن وجب بصفة العسر، ينظر: التلويح، (١/ ٤٢٥).

(٣) ينظر: كشف الأسرار، (١/ ٢٩٤).

(٤) ما بين القوسين منقول نصاً من التلويح، للإمام التفتازاني رحمته الله، ينظر: التلويح، (١/ ٤٢٤).

(حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال)، فإن كلا منهما لما وجب بالقدرة الممكنة لم يشترط بقاؤها لبقائه، أما الحج فلائنه وجب بالزاد والراحلة وهما من الممكنة؛ لأن غالب التمكّن بهما<sup>(١)</sup>، إذ بدون الزاد نادر وبدون الراحلة، وإن كان كثيراً لكنه ليس بغالب وإنما لم يعتبر توهم القدرة بالمشي، وتوهم اكتساب الزاد في الحج كما اعتبر توهم امتداد الوقت في الصلاة، مع أن هذا التوهم أقرب منه، ولم يجعل الزاد والراحلة من القدرة الميسرة التي يشترط بقاؤها لبقاء الواجب، حتى يسقط الحج بهلاك المال؛ لأن اعتباره في الحج يفضي إلى تلفه<sup>(٢)</sup> ولا خلف<sup>(٣)</sup> له حتى يظهر أثر اعتباره فيه، بخلاف وقت الصلاة.

وأما صدقة الفطر: فلائنها تجب بنصاب فاضل عن الحاجة الأصلية، وإن لم يكن له نهاء حتى لو ملك من ثياب البذلة ما يفضل عنها<sup>(٤)</sup>، أو ملك نصاباً ليلة الفطر<sup>(٥)</sup> تلزمه صدقة الفطر، واعتبار النصاب ليس لليسر، بل ليصير المخاطب به غنياً، فيكون أهلاً للإغناء الواجب بقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «أَغْنُوهُمْ عَنِ الْمَسْأَلَةِ»<sup>(٦)</sup> واليسر لا يتحقق إلا بالنهاء<sup>(٧)</sup>، وهو معتبر هاهنا.

---

(١) والمراد بغالب التمكّن بهما هو التمكّن بهما بدون الحرج بلا راحلة، فإن الأول نادر، والثاني كثير لا غالب فلا يرد النقض بهما على اشتراط الزاد والراحلة في القدرة الممكنة في الحج، ينظر: حاشية الأزميري، (٣٠٩/١).

(٢) أي: فوات الحج يعني أن توهم القدرة بالمشي لو كان شرطاً في وجوب الحج لم يحج كثير من الناس للعسرة فيكون سبباً لفوت الحج.

(٣) أي: لا خلف بعد الفوت للحج حتى يظهر أثر التوهم فيه.

(٤) أي عن الحاجة الأصلية.

(٥) ولم يوجد حولان الحول وهو محقق للنهاء.

(٦) أخرجه الدارقطني في السنن (١٥٣/٢) والبيهقي في السنن الكبرى (١٧٥/٤) من رواية أبي معشر عن

نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما وأبو معشر ضعيف وأخرجه ابن سعد في الطبقات (١٩٥/١) وفيه

الواقدي متروك وانظر نصب الراية (٤٣٢/٢) وابن الملقن في البدر المنير (٦٢٠/٥).

(٧) أي بالمال النامي ليكون الأداء عن الفضل.

## [ثبوت صفة الجواز للمأمور به]

واعلم: أنّ الفعل كما يوصف بالصحة والبطلان يوصف بالصحة والبطلان يوصف بالإجزاء وعدمه، فيقال: هذا الفعل مجزي وغير مجزي، ولما كان هذا المقام في بيان حكم المأمور به وحسنه أو رده هاهنا؛ لأن الإجزاء من لوازم الحسن وصدر هذه المسألة بأداة السؤال فقال: (وهل يثبت صفة الجواز) أي: الإجزاء ومعناه سقوط القضاء لا حصول الامتثال، إذ لا وجه لإنكاره.

(للمأمور به إذا أتى به) الجار متعلق بقوله: يثبت والظرف ظرف له أي: إذا أتى المأمور بالمأمور به على الوجه الذي أمر به الشارع.  
(قال بعض المتكلمين<sup>(١)</sup>: لا) يثبت حتى يقترن به دليل آخر يدل عليه، واستدلوا عليه بوجوه:

الأول: إنّ من أفسد حجه بالجماع قبل الوقوف بعرفة، فهو مأمور بالمضي على أفعال الحج، مع أنه لو أتى بهذه الأفعال يلزمه القضاء في السنة القابلة، ولا يسقط فقد جاز اجتماع فعل المأمور به مع وجوب القضاء.

والجواب عنه: إن هاهنا أمرين: أحدهما: الأمر بالحج على وجه الصحة، وثانيهما: الأمر بالمضي في أفعاله بعد إفساده بالجماع قبل الوقوف، والامتثال بالأمر الثاني ليس بإتيان للأمر الأوّل؛ لأن هذا الفساد لا ينقلب صحةً بالمضي فيها، ولهذا يجب القضاء في العام الثاني، وبالجملة لم يأت بالأمر به على وجه شرع، ولهذا وجب القضاء فكلما أتى بالمأمور به على وجه شرع يلزم الأجزاء، وسقوط القضاء. بحكم الثاني إن النهي لا يقتضي فساد المنهي عنه، حتى

---

(١) كأبي هاشم، وعبد الجبار من المعتزلة، ينظر: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لابن بدران، عبد القادر الدمشقي، مؤسسة الرسالة، بيروت، تحقيق، د. عبد الله بن عبد المحسن التركي ص ١٦٤، روضة الناظر وجنة المناظر، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة، تحقيق، د. عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ص ٢٠٥.

يجوز الصلاة في الأرض المغصوبة، والبيع وقت النداء فكذا الأمر لا يقتضي الصحة قياس العكس<sup>(١)</sup>.

والجواب عنه أن النهي المطلق يقتضي فساد المنهى عنه، وفي المثالين<sup>(٢)</sup> قرينة على أن النهي للمجاورة، فلهذا<sup>(٣)</sup> جازا على أن بينهما فرقا، وهو أن الانتهاء<sup>(٤)</sup> عن الشيء يكون بترك شيء منه، فيمكن أن يكون المطلوب ترك وصفه أو مجاوره، أمّا الامتثال به فليس إلا بالإتيان بجميعه الثالث إن مقتضى الأمر فعل المأمور به، وسقوط التكليف شيء آخر زائد عليه، والجواب عنه إن سقوط التكليف مقتضى الأمر، وهو الحسن كما سبق.

(والصحيح عند الفقهاء: أنها تثبت به) أي: باتيان المأمور به على وجه شرع (صفة الجواز) وسقوط القضاء لوجه:

الأول: أن الأمر إن بقي متعلقاً بعين المأتي به كان طلباً لتحصيل الحاصل، أو بغيره فلم يكن المأتي به كل المأمور به والمفروض خلافه.

والثاني: أن الأمر يقتضي حسن المأمور به، وما ذلك إلا بالصحة الشرعية.

والثالث: أنه لو لم يتفصّر<sup>(٥)</sup> عن عهده بذلك الإتيان لوجب عليه ثانياً وثالثاً، فلم يعلم امتثال مع أنه لا يفيد التكرار<sup>(٦)</sup>.

(وانتفاء الكراهة) عطف على صفة الجواز أي: يثبت انتفاء الكراهة؛ لأن الأمر يقتضي حسناً لا يجامع الكراهة خلافاً لأبي بكر الرازي<sup>(٧)</sup> فإنه قال: صفة الجواز يثبت بمطلق الأمر

(١) ينظر: المرأة، ص ١٣٣.

(٢) الصلاة في الأرض المغصوبة، والبيع في وقت النداء.

(٣) أي لكون النهي في المثالين للمجاور لا للمطلق.

(٤) قبول المنهي.

(٥) أي لو لم يتخلص.

(٦) ينظر: المرأة، ص ١٣٣.

(٧) هو أحمد بن علي الرازي الجصاص أبو بكر، إمام الحنفية في عصره، استقر التدريس له ببغداد، وكان على طريق الكرخي في الورع والزهد، وله تصانيف منها: أحكام القرآن، وشرح مختصر الكرخي، توفي سنة (٣٧٠هـ). ينظر: الجواهر المضيئة، (١/ ٢٢٠) تحقيق عبد الفتاح الحلو.

شرعاً، ولا يثبت به انتفاء الكراهة؛ لأن صلاة عصر يومه بعد تغير الشمس جائز مأمور به شرعاً ولكنه مكروه<sup>(١)</sup>.

والجواب: أن المأمور به هو الصلاة ولا كراهة فيها، بالنظر إلى ذاتها وإنما الكراهة في التأخير إلى وقت يكون العبادة فيه شبيهاً بالكفرة ولا أمر بحسبه. وإذا عدم صفة الوجوب الثابت للمأمور به) بأن يكون منسوخاً (لا تبقى صفة الجواز عندنا)؛ لأن الأمر لا يبقى أمراً بعد ما نسخ موجباً، وهو الوجوب فلا يفيد الجواز كما لا يفيد الوجوب.

(خلافاً للشافعي رحمته الله) فإنه قال: يبقى صفة الجواز إذ لا يوجب انتفاء الوجوب انتفاء الجواز؛ لأن انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام، ومما يدل عليه جواز صوم عاشوراء مع نسخ وجوبه.

والجواب أن انتفاء الجواز ليس لانتفاء الوجوب، بل لانتفاء الموجب وهو الأمر وأما جواز صوم عاشوراء فلم يُستفد من الأمر المنسوخ، بل إنما جاز لكونه كسائر الأيام الجائز فيها الصوم.

وثمره الخلاف تظهر في قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير»<sup>(٢)</sup> فإنه يدل على وجوب سبق الكفارة على الحنث، وقد انعقد الإجماع على أنه منسوخ، فبقى جوازه عنده ولم يبق<sup>(٣)</sup> عندنا.

### [أنواع الأمر]

(والأمر) باعتبار ما وقع فيه المأمور من الزمان (نوعان: مطلق عن الوقت) المعين أي: لا يفوت الأداء بفواته (ك) الأمر بـ (الزكاة وصدقة الفطر)، ولك أن تريد بالأمر الثابت به وهو المأمور به، كما قال صاحب التوضيح<sup>(٤)</sup>: المأمور به نوعان: فقوله: كالزكاة... إلخ. يكون على ظاهره.

(١) ينظر: أحكام القرآن، لأحمد بن علي الرازي أبو بكر الجصاص، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق محمد الصادق الغماري، (٧٨/٥).

(٢) متفق عليه من حديث عبد الرحمن بن سمرة رضي الله عنه البخاري (٦٦٢٢) مسلم (١٦٥٢).

(٣) إذ لو بقي جوازه لكان مستفاداً من الأمر إذ لا دليل سواه يدل على جوازه كما في صوم عاشوراء، وهو لا يدل على الجواز بعد النسخ عندنا، (منه).

(٤) ينظر: التلويح، (١/٤٢٩).

(وهو) أي: الأمر المطلق محمول (على التراخي) أي لا يوجب الفور وهو لزوم الأداء في أول أوقات الإمكان بحيث يلحقه الذي بالتأخير عنه (خلافًا للكرخي) منا فإن المطلق عنده على الفور، وأشار إلى الدليل على التراخي بقوله: (لئلا يعود الأمر على موضوعه) الأصلي، وهو طلب الفعل مطلقًا غير مقيد بالحال (بالنقض)، فإنه لو اقتضى الفور لعاد على موضوعه بالنقض أي: حال كون الأمر ناقصًا لما وضع له، وهو الإطلاق.

واستدل على أنه يوجب الفور بقوله تعالى: ﴿قَالَ مَا مَنَّكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢]، حيث ذم إبليس على ترك السجود في الحال مع كون الأمر مطلقًا، فلو لم يكن للفور لما توجه الذم إليه.

وأجيب بأننا لانسلم أن الفور مستفاد من الأمر، بل من (الفاء) في «فقعوا له ساجدين» ورد بأن المحققين منعوا دلالة الفاء الجزائية<sup>(١)</sup> على التعقيب، للقطع بأنه لا دلالة لقوله تعالى: ﴿إِذَا تَوَدَّى لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا﴾ [الجمعة: ٩] الآية على أنه يجب السعي عقيب النداء بلا تراخ، فالصواب في الجواب أن يقال: توجه الذم إليه يجوز أن يكون لظهور دليل العصيان فيه، بحيث خالف جمهور الممثلين<sup>(٢)</sup> بالأمر المتناول له<sup>(٣)</sup>، ولهم فلا دلالة فيه على المطلوب<sup>(٤)</sup>

(ومقيد به) أي: بالوقت المعين بحيث يفوت بفواته.



(١) قيد بالجزائية؛ لأن العاطفة دالة على التعقيب بلا خلاف.

(٢) أي الملائكة.

(٣) أي لإبليس لكونه من الملائكة حقيقة أو لأن الأمر للأعالي أمر بالأسافل أو للتغليب.

(٤) ولنا أن الفور أمر زائد ثبوتي فيحتاج إلى القرينة بخلاف التراخي بمعنى عدم التقيد بالحال لا التقيد بالاستقبال، فما لا يحتاج إلى القرينة هو الأول، ينظر: المرأة، ص ٦٩.



## [النوع الأول: أن يكون الوقت ظرفاً للمؤدى]

(وهو) أي: المقيد (إما أن يكون الوقت) الذي قيد به (ظرفاً للمؤدى) وهو ما يفضل على المؤدى إذا اكتفى على المقدار المفروض<sup>(١)</sup>.

(وشرطاً للأداء) أي: لأن يكون الفعل أداءً لا قضاء ولا شك في صحة الأداء ووجوده عند الوقت مع عدم دخوله في مفهوم الأداء وعدم تأثيره في وجوده.

فإن قيل: ظرفية الوقت للمؤدى يستلزم شرطيته للأداء فلا حاجة إلى ذكرها؟

قلنا: إن أريد بالمؤدى نفس الفعل مع قطع النظر عن وصف الأداء، فلا استلزام قطعاً لتحققه بعد الوقت<sup>(٢)</sup>، وإن أريد به المؤدى من حيث هو المؤدى فاللزوم مسلم لكنه غير بين، حتى يُستغنى عن ذكره، وبهذا ظهر وجه قوله: شرطاً للأداء دون أن يقول: شرطاً للمؤدى.

(وسبباً للوجوب) أي: لنفس الوجوب<sup>(٣)</sup> لا لوجوب الأداء فإنه ثابت بالخطاب (كوقت الصلاة) فإنه ظرف لها<sup>(٤)</sup> لفضله عنها إذا اكتفى بالقدر المفروض، وشرط لأدائها لتوقفه عليه مع عدم دخوله فيه، ولا تأثيره في وجوده وسبب لوجوبها لقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِكَ أَلْسَمِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، فإن الأصل في اللام كونها للتعليل دون الوقتية، ومعنى سببته لها إن الموجب الحقيقي وهو الله تعالى، رتب الحكم عليه لظهوره مع كون العبادة شكرًا لنعمة الوجود

(١) أي في كل من أركان من القيام والقراءة والركوع والسجود في الصلاة.

(٢) أي بعد خروج الوقت بأن يكون قضاءً.

(٣) ففي التلويح للفتازاني: يريد أن هاهنا وجوباً ووجوب أداء ووجود أداء، ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري، فالوجوب سببه الحقيقي هو: الإيجاب القديم، وسببه الظاهري هو: الوقت. ووجوب الأداء سببه الحقيقي: تعلق الطلب بالفعل، وسببه الظاهري: اللفظ الدال على ذلك، ووجود الأداء سببه الحقيقي: خلق الله تعالى وإرادته، وسببه الظاهري: استطاعة العبد أي قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير، فهي لا تكون إلا مع الفعل بالزمان، ينظر: التلويح، (١/ ٤٣٢-٤٣٣).

(٤) والدليل على الظرفية إذ الوقت يفضل من الأداء، وكل ما يفضل في الأوقات عن الأداء فهو ظرف، مفتاح على المرأة، ص ٧١.

فيه، ونعم أخرى متوالية فيه، كترتيبه سائر الأحكام على أمور ظاهرة مناسبة تيسيراً، كالمملك على الشراء والحل على النكاح، ونحو ذلك فيكون الحكم<sup>(١)</sup> بالنسبة إلينا مضافاً إلى هذه الأمور، وهذه مؤثرة فيه بجعل الله تعالى كالنار في الإحراق، والحكم المصطلح كالوجوب مثلاً حادث فيؤثر فيه<sup>(٢)</sup> الحادث، وليس المراد بالحكم الإيجاب الأزلي القديم الذي يستحيل أن يؤثر فيه الحادث<sup>(٣)</sup>.

واعلم: أن سبب الوجوب جزء من الوقت لا كله؛ لأن كل الوقت ظرف للمؤدي فلا يكون سبباً للوجود للمنافات بينهما، وذلك لأن ظرفية الوقت يقتضي الإحاطة للفعل والأداء وسببته التقدم عليه<sup>(٤)</sup>، وقد ثبت الأول لأن الكلام في الأداء لا القضاء فانتهى الثاني، فتعين أن يكون السبب جزءاً منه، ثم ذلك الجزء لا يجوز أن يكون أول الوقت على التعيين سواء وليه الشروع أو لا، وإلا لما وجبت<sup>(٥)</sup> على من صار أهلاً لها<sup>(٦)</sup> بعده<sup>(٧)</sup>.

واللازم باطل بالإجماع ولا آخره على التعيين، وإلا لما صح<sup>(٨)</sup> الأداء في الأول، لامتناع التقدم على السبب واللازم باطل بالإجماع أيضاً، إذ لا أداء قبل الوجوب، وإذا لم يتعين الجزء الأول ولا الآخر، فهو الجزء الذي يتصل به الأداء ويليه الشروع كما قال المصنف.

---

(١) أي المملك الحل.

(٢) في الحكم.

(٣) ينظر: المرأة، ص ٧١.

(٤) أي تقدم كل الوقت على المؤدى.

(٥) الصلاة.

(٦) أي بالإسلام والبلوغ والعقل والطهارة عن الحيض والنفاس.

(٧) أي بعد أول وقت.

(٨) أداء الصلاة.

## [حكم هذا النوع]

(وهو) أي: الوجوب (إما أن يضاف إلى الجزء الأول) بأن اتصل الأداء به؛ لأنه موجود لا يزاحمه المعدوم فيتعين للسببية.

(أو إلى ما يليه) أي: يعقبه (ابتداءً الشروع) أي: يكون سبب الوجوب الجزء الموجود قبيل الشروع وهو وان انقضى ولم يستقر.

لكن لما كان الشروع عقيب جعل متصلًا به حكمًا، (أو إلى الجزء الناقص عند ضيق الوقت) يعني ينتقل السببية من الجزء إلى الجزء، وهكذا إلى آخر الوقت، فإن اتصل الأداء بالجزء الأخير تقررت السببية فيه.

والحاصل: أن كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال، لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الأداء فتقرر السببية، موقوف على الأداء الموقوف على الوجوب الموقوف على نفس السبب لا على تفرره، فلا دور فالجزء الأول سبب سواء اتصل به الأداء أو لم يتصل، لكن إنما تقررت عليه السببية إذا اتصل بالأداء، فلا يرد أنه إذا اتصل الأداء بالجزء الأول فقد تقررت عليه السببية، وإلا فلا سببية حتى ينتقل (أو إلى الجملة) أي: جملة (الوقت) يعني إن لم يتصل الأداء بالجزء الأخير ينتقل إلى الجملة، يعني كل الوقت يكون سببًا للقضاء؛ لأن العدول عن الكل كان لضرورة ناشئة من كون الوقت ظرفًا للأداء على ما ذكرناه آنفًا، وتلك الضرورة منتفية هاهنا لعدم كون الوقت ظرفًا للقضاء، (فلهذا) أي: لانتقال السببية من الجزء الأخير الناقص إلى الجملة الكاملة (لا يتأدى) أي: لا يصح (قضاء عصر أمس) الذي وجب كاملاً لصيرورة سببه كاملاً (في الوقت الناقص)، وهو وقت احمرار<sup>(١)</sup> الشمس؛ لأن ما وجب كاملاً لا يتأدى ناقصًا.

ووجه كون كل الوقت كاملاً مع اشتماله على الوقت الناقص، أن وقت العصر إذا خرج خاليًا عن الشروع فيه لم يكن وقت الإحمرار ناقصًا؛ لأنه لا نقصان في نفسه، بل إنها هو بسبب التشبه بعبادة الشمس، فإذا خرج بلا عبادة فيه لا يحصل<sup>(٢)</sup> ذلك النقصان.

(١) أي مثلًا فإن وقت الطلوع ووقت الاستواء أيضًا ناقص.

(٢) فلهذا لو أسلم الكافر وقت احمرار الشمس، ثم لم يصل لا يجوز قضاؤه في اليوم الثاني وقت احمرار الشمس؛ لأنه وجب كاملاً لا ناقصًا، (منه).

(بخلاف عصر يومه)، فإنه إذا بدأ به في وقت الإحمرار لا يفسد بالغروب؛ لأنه لما بدأ به في الوقت الناقص وجب ناقصاً فيؤدى كذلك.

(ومن حكمه) أي: من حكم هذا النوع الذي جعل الوقت ظرفاً له أي: الأثر المترتب عليه (اشتراط نية التعيين)<sup>(١)</sup>، يعني تعيين فرض الوقت؛ لأنه ظرف يسع فيه غير الغرض فلا بد من تعيينه لرفع الاحتمال.

(ولا يسقط) أي: التعيين (بضيق الوقت)، بأن لا يسع فيه غير الفرض؛ لأن المعنى الموجب للتعين عند السعة تعدد المشروع فيه، وذلك باق عند الضيق فلا يسقط التعيين.

(ولا يتعين) بعض أجزاء الوقت [(بالتعيين)]<sup>(٢)</sup> أي: بتعيين العبد نصاً بأن يقول عينت هذا الجزء للسببية أو قصدًا، بأن ينوي ذلك ويجوز الأداء بعده (إلا بالأداء) أي: بأداء الفرض فيه؛ لأن التعيين ووضع الأسباب، إنما يكون من الشارع وليس للعبد ذلك، وإنما له الاختيار في تعيينه فعلاً بأن يؤدي في أي جزء يريد.

(كالحائث) فإن له أن يختار في الكفارة أحد الأمور الثلاثة من الإعتاق والكسوة والإطعام<sup>(٣)</sup>، ولو عين أحدها نصاً أو قصدًا لا يتعين، بل له أن يفعل الآخر إلا بالأداء.

---

(١) بأن يقول: نويت أن أصلي ظهر اليوم، ولا يصح مطلق النية؛ لأنه لما كان الوقت ظرفاً صالحاً للوقت وغيره من النوافل والقضاء، يجب أن يعين النية، ينظر: نور الأنوار، ملا جيون، (١/٢٧٣).

(٢) ساقط من (أ).

(٣) والدليل عليه قال تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَرْتُمْ بِهِ إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفْرَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: ٨٩].

## [النوع الثاني: أن يكون الوقت معياراً للمؤدى وسبباً لوجوبه]

(أو يكون) الوقت (معيّاراً له) هذا عطف على قوله: إما أن يكون الوقت ظرفاً له أي: يكون الوقت مقداراً للمؤدى حتى يزداد بزيادته، وينقص بنقصانه (كصوم رمضان) في الصيف والشتاء وسبباً لوجوبه وشرطاً لأدائه، ولظهوره لم يذكره كشهر رمضان، أما كونه سبباً فلاضافة الصوم إليه، والأصل في الإضافة إضافة المسبب إلى السبب، وأما كونه معياراً، فلأن المعيارية عبارة عن كون الوقت، بحيث لا يفضل عن إجزائه شيء يسع غير الواجب من جنسه، وهو معنى عدم الزيادة والنقصان وبقاء بعض الأجزاء، وهو الليل فاضلاً لا يقدح فيه؛ لأنه ليس بمحل للصوم هذا، وكون السبب والمعيار هو الشهر، مذهب شمس الأئمة السرخسي<sup>(١)</sup>، وإنما ذهب لظاهر الآية وهي قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥] فإن دلالتها على سببية الشهر مطلقاً، أظهر من دلالتها على سببية الأيام، ولظاهر الحديث وهو قوله ﷺ: «صُومُوا الرُّؤْيَيْتَهُ»<sup>(٢)</sup>، فإن المراد بها شهود الشهر، بمعنى الحضور فيه لا حقيقتها<sup>(٣)</sup> إجماعاً. وذهب أكثر علماء الأصول إلى أن السبب والمعيار أيام رمضان، ووجه ذهابهم إلى هذا أن الشهر مشتمل على الليل الذي هو زائد على ما هو المعيار فافهم.

## [حكم هذا النوع]

(فيصير غيره منفياً) هذا تفريع على كونه معياراً؛ لأنه لم يسع فيه إلا صوم واحد، كالمكيل في معياره فلماذا قال عليه [ الصلاة ] السلام: «إِذَا انْسَلَخَ شَعْبَانَ فَلَا صَوْمَ إِلَّا رَمَضَانُ»<sup>(٤)</sup>.

(١) ينظر: أصول السرخسي، (١/١٠٣).

(٢) أخرجه مسلم (١٠٨١) (١٩).

(٣) أي ليس المراد حقيقة الرؤية بل ما ثبت بها وهو شهود الشهر.

(٤) لم أجد بهذا اللفظ وعلى كل حال فإن كلمة السلخ تعني انقضى الشهر أي انتهى شعبان فليس أمامنا إلا رمضان فما الحاجة إلى التنصيص على ذلك؟! ينظر العين، للخليل بن أحمد (٤/١٩٨) لكن جاء من رواية أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بلفظ: «إِذَا بَقِيَ نِصْفُ شَعْبَانَ، فَلَا تَصُومُوا» أخرجه الترمذي (٧٣٨) أبو داود (٢٣٣٧) وابن ماجه (١٦٥١).

(ولا يشترط) فيه (نية التعيين) أي: تعيين كون الصوم من رمضان خلافاً للشافعي رحمته الله له: أن وصف الفرضية عبادة كأصل الصوم، ولهذا تختلف ثواباً وكما لا بد لصيرورة الفعل قرينة من النية، فكذا لا بد لصيرورة القرينة فرضاً أو نفلاً منها، احترازاً عن الجبر.

قلنا: سلمنا أن تعيين الصوم واجب لكن الإطلاق في المتعين تعيين، فإنه إذا كان في الدار زيد وحده فقيل: له يا إنسان ينصرف النداء إليه قطعاً.

(يصباب بمطلق الاسم) أي: يتأدى من الصحيح المقيم بنية مطلق الصوم بأن يقول: نويت أن أصوم فالواجب عندنا أنها هو أصل النية؛ لأن الإمساك لما احتمل العبادة والعادة لم يصب بالإطلاق<sup>(١)</sup>، فاحتيج إلى التمييز بالنية.

وقال زفر رحمته الله: لما تعين الوقت للصوم كان كل إمساك يقع فيه حقاً لله تعالى مستحقاً على الفاعل، كمن استأجر خياطاً ليخيط له بيده ثوباً بعينه فخاطه على قصد الإعانة يقع عن الإجارة، فكذا الإمساك يقع عن الفرض وإن لم ينو كهبة كل النصاب من الفقير بلا نية.

وجوابه: أن الصوم حينئذ يكون جبراً؛ لأن الإمساك يحتمل العادة والعبادة، بخلاف ما إذا وجد النية ولو كانت مطلقة بناء على أن الإطلاق في المتعين تعيين (و) يصاب أيضاً (مع الخطأ في الوصف) أي: في وصف الصوم، بأن ينوي صوم القضاء، أو النذر، أو الكفارة، أو النفل؛ لأن الوقت قابل لأصل الصوم فقط، لا لوصفه الذي خطأ فيه، فيبطل الوصف ويبقى أصل الصوم.

(إلا في مسافر ينوي واجباً آخر) أي: يصاب مع الخطأ في الوصف في حق كل شخص، إلا في حق مسافر ينوي واجباً آخر، كما إذا نوي صوم القضاء، فإنه يقع عما نوى (عند أبي حنيفة رحمته الله).

---

(١) أي بإطلاق الإمساك وعدم تقييده بنية الصوم مطلقاً، (منه).

وعندهما: المسافر كالمقيم في هذا الحكم<sup>(١)</sup>؛ لأن وجوب<sup>(٢)</sup> الصوم بشهود الشهر<sup>(٣)</sup> وهو ثابت في حقها ولذا صح<sup>(٤)</sup> منه بالإجماع، إلا أن الشرع أثبت له الترخص بالفطر<sup>(٥)</sup>، دفعًا للمشقة عنه والترخص لا يجمل غير المشروع مشروعًا، فإذا ترك الترخص صار هو والمقيم سواء.

ولأبي حنيفة رحمته الله فيه وجهان:

أحدهما: أن المسافر لما كان غير مطالب بالأداء فيه، صار شهر رمضان في حقه كشعبان<sup>(٦)</sup> فيقع عما نوى.

وثانيهما: أن المسافر لما ترك ترخص الإفطار وصرف إمساكه إلى مصالح دينه، بأن صرفه إلى المنذورات أو الكفارات أو القضاء صرفه إلى ما هو أهم عنده؛ لأنه ما دام في السفر مؤاخذ بهذا دون صوم رمضان، فإن جاز الترخص لحاجة البدن فجوازه لحاجة الدين وهو قضاء الدين أولى<sup>(٧)</sup>، فإذا نوى النفل يقع عنه بالنظر إلى الوجه الأول، ويقع عن صوم رمضان بالنظر إلى الوجه الثاني، فلهذا صارت في النفل عن أبي حنيفة رحمته الله روايتان كما سيأتي.

---

(١) أي في جواز صوم رمضان بمطلق النية ومع الخطأ في الوصف.

(٢) أي نفس الوجوب لا وجوب الأداء.

(٣) دليل الإماميين المسافر كالمقيم في جواز صوم رمضان بمطلق النية ومع الخطأ في الوصف؛ لأن وجوب الصوم بشهود الشهر ومع أنه ثابت في حقها لا يجعل الترخص بالفطر دفعًا للمشقة غير المشروع مشروعًا، وكلما كان كذلك لزم أن يكون المسافر كالمقيم، ينظر: حاشية على المرأة، ص ٨٨.

(٤) أداء صوم رمضان من المسافر.

(٥) بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾، وهذا الترخص لا يجعل غير المشروع من نفل أو واجب آخر مشروعًا فيه.

(٦) فإذا نوى فعلاً أو واجباً آخر في شعبان يصح، فكذا في رمضان، ينظر: شرح ابن ملك، ص ٦٣.

(٧) يعني أن المسافر إذا شرع في واجب آخر في رمضان يقع عنه لمصلحة دينه إذ قضاه دينه من المذكورات أملى من أداء رمضان؛ لأنه إذا مات عقيب رمضان يؤاخذ بالمذكورات ولم يؤاخذ بصوم رمضان، فقضاء دينه أولى، ينظر: حواشي على المرأة، ص ٨٨.

وأما إذا أطلق النية فالصحيح أنه يقع عن الفرض بلا اختلاف رواية؛ لأن ترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية فصرفه إلى رمضان لكونه العزيمة أحق من صرفه إلى النفل، ثم المسافر (بخلاف المريض) في القول الصحيح، فإنه إذا صام في رمضان بنية واجب آخر أو نفل يقع عن رمضان، وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة رحمته الله، وقد اختاره فخر الإسلام<sup>(١)</sup> وشمس الأئمة<sup>(٢)</sup>؛ لأن رخصته إنما تعلقت بحقيقة العجز، فإذا صام ظهر فوات شرط الرخصة وقيل: يقع عما نواه مطلقاً؛ لأن رمضان بالنسبة إليه كشعبان.

(وفي النفل عنه) أي: عن أبي حنيفة رحمته الله (روايتان) يعني إذا نوى المسافر النفل في رمضان يقع عنه في رواية، ويقع عن صوم رمضان في رواية أخرى لما ذكرناه آنفاً<sup>(٣)</sup>.

### [النوع الثالث: أن يكون الوقت معياراً لا سبباً]

(أو يكون الوقت معيار لا سبباً) ولا شرطاً (كقضاء رمضان) وصوم الكفارة وصوم النذر المطلق، فإن وقت كل منها<sup>(٤)</sup> معيار للصوم لا ظرف<sup>(٥)</sup>، إذ لا يسع لغيره من جنسه ولا شرط للأداء، إذ لا قضاء لها ولا سبب لوجوب الأداء لعدم تعيينه، ولا سبب لنفس الوجوب؛ لأن السبب في القضاء ما هو سبب الأداء، وهو شهود الشهر وفي صوم الكفارة الحنث، وفي صوم النذر، وإنما قيدنا النذر بالمطلق؛ لأن النذر المعين وإن كان من هذا القسم الثالث؛ لأنه معيار لا سبب إلا أنه يشبه القسم الثاني، أعني ما يكون الوقت معياراً وسبباً في تعيين الوقت، لذلك الصوم ولهذا يتأدى بمطلق النية وبنية النفل، فيكون الوقت فيه معياراً وشرطاً والكلام فيما يكون معياراً لا غير فلهذا قال:

(١) ينظر: كشف الأسرار، (١/٣٤٣).

(٢) ينظر: المبسوط، (٣/١١١).

(٣) ينظر: المرأة، ص ٨٩.

(٤) أي كل من الثلاثة.

(٥) ولهذا لا يتحقق قضاء صومين في يوم واحد، ولا أداء كفارتين ولا نذرين ولا قضاء كفارة معاً، ينظر:

حاشية الأزميري، (١/٢٤٥).



## [حكم هذا النوع]

(ويشترط فيه) أي: في هذا القسم (نية التعيين) في الليل، أما وجوب النية فلكونه عبادة، وأما وجوب إتيانها في الليل، فلأن الموضوع الأصلي في غير المعين النفل، فإذا لم يأتها في الليل يقع الإمساك من النفل، فلا ينتقل إلى الواجب.

وأما وجوب التعيين فلعدم تعيينه (ولا يحتمل الفوات) إلى آخر العمر، إذ ليس له وقت معين (بخلاف الأولين) وهما صوم رمضان والصلاة المفروضة؛ لأنها مشروعان في الوقت فيفوتان بفواته.

وأيضًا لا يجب فورًا ذكره فخر الإسلام في شرح التقويم وهو الصحيح، لا ما روي عن الكرخي أنه يجب فورًا<sup>(١)</sup>.

## [النوع الرابع: أن يكون الوقت مشكلًا]

(وإما أن يكون) الوقت (مشكلًا)، وهذا هو النوع الرابع من المؤقت وكونه مشكلًا لوجهين أحدهما: ما أشار إليه بقوله:

(يشبه المعيار) من وجه (والظرف) من وجه (كالحج) أي: كوقت الحج، فإنه يشبه المعيار من جهة أنه لا يسع إلا حجًا واحدًا، كالنهار للصوم ويشبه الظرف من جهة إن أركان الحج<sup>(٢)</sup> لا تستغرق جميع أجزاء وقت الحج، كوقت الصلاة.

وثانيهما: ما أشار إليه بقوله:

(ويتعين أشهر الحج من العام الأول عند أبي يوسف خلافًا لمحمد)<sup>(٣)</sup> يعني أن أبا يوسف رحمه الله يقول: بوجوبه في العام الأول مع القول بالأداء متى فعل، فأشبه المعيار من جهة أنه لا يسع واجبين من جنس واحد، ومحمد رحمه الله يقول: بوجوبه موسعًا وجواز تأخيرها من العام

(١) منقول نصًا من كتاب المرأة، ص ٩٤.

(٢) وهو ثلاثة الإحرام والوقف في عرفات والطواف للزيارة.

(٣) ينظر: لقلهها بالتفصيل كتاب الهداية، (١/٤٢٨).

الأول، فأشبهه الظرف كوقت الصلاة من جهة أن أشهر الحج من كل عام صالح للأداء كأجزاء وقت الصلاة ويتأدى (بمطلق النية) بأن يقول: نويت الحج لتعين الفرض بدلالة معنى في المؤدي، وهو أن المسلم لا يتحمل أعباء تلك المشاق للنفل، وعليه حجة الإسلام.

(لا بنية النفل) أي: لو نوى النفل لا يقع عن الفرض بل عما نوى عندنا؛ لأن دلالة الحال لا تقاوم الصريح وعند الشافعي رحمته الله، يلغو نيته ويقع عن الفرض؛ لأن السفيه يحجر في أمر الدنيا فضلاً عن أمر الدين، فتلغو نيته النفل ويبقى أصل النية فيتأدى به الفرض. وأجيب عنه: بأنه لو حجر عن النفل لوقع حجة فرضاً من غير اختيار ولا عبادة بدون الاختيار.

واعترض عليه: بأنكم جوزتم صوم رمضان بنية النفل، مع أنه يلزم منه أداؤه من غير اختيار؟

وأجيب: بأن الوقت في رمضان غير قابل للنفل فليغو نيته، ويبقى أصل النية بخلاف وقت الحج، فإنه قابل للنفل فإذا نوى النفل يثبت صفة النفل فيتحقق الأعراس عن الفرض فلا يثبت.

### [خطاب الكفار]

(والكفار مخاطبون بالأمر بالإيمان) أي: بقوله تعالى: ﴿ءَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [النساء: ١٣٦]؛ لأنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بعث إلى كافة الأنام<sup>(١)</sup> لدعوة الإيمان والإسلام، (وبالمشروع من العقوبات) كالحدود والقصاص إذا تحقق أسبابها؛ لأنها للزجر وهم أليق به (و) يخاطبون أيضاً (بالمعاملات) كالبيع والإجارة والوديعة وغيرها؛ لأن المطلوب بها أمر دنيوي وهم أليق به؛ لأنهم آثروا الدنيا على العقبى (و) يخاطبون أيضاً (ب) اعتقاد وجوب (الشرائع) كالصوم والصلاة والزكاة والحج وغيرها، لكن لا مطلقاً بل (في حكم المؤاخذة في الآخرة) فيعاقبون على ترك اعتقاد وجوب العبادات، كما يعاقبون على الكفر لقوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ﴾ (٤٢) قَالُوا

(١) الحديث متفق عليه أخرجه البخاري (٣٣٥) مسلم (٥٢١) من حديث جابر رضي الله عنه.

لَمْ تَزَلْ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴿﴾ [المدرثر: ٤٢ - ٤٣]، يعني من المسلمين المعتقدين فرضية الصلاة على ما قال علماء التفسير وقوله:

(بلا خلاف) قيد للكل أي: الاتفاق ثابت في جميع ما ذكر.

(وأما في وجوب الأداء في أحكام الدنيا) أي: في الفرائض والواجبات التي تؤدي في الدنيا (فكذلك) مخاطبون (عند البعض)، وهم الشافعي والعراقيون من مشايخنا، فإنهم ذهبوا إلى أن أداء العبادات واجب عليهم على معنى أنهم يعاقبون بترك العبادات، كما يعاقبون بترك اعتقاد وجوبها وترك الإيمان، فالاختلاف إنما هو في وجوب الأداء في حق المؤاخذة في الآخرة بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب.

(والصحيح أنهم لا يخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط من العبادات)<sup>(١)</sup> كالصلاة والصوم فلا يعاقبون بتركها لقول النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لِمَعَاذِ رَبِّيَ اللَّهُ عِنْتَهُ حِينَ بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ: «إِنَّكَ لَتَأْتِي قَوْمًا أَهْلَ كِتَابٍ فَادْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَدَيْكَ فَأَعْلَمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ»<sup>(٢)</sup>، فهذا تصريح بأن وجوب أداء الشرائع يترتب على الإيمان بالله، وإنما قال: بأداء ما يحتمل السقوط؛ لأن ما لا يحتمل السقوط كالإيمان، فإنهم يخاطبون بأدائه اتفاقاً<sup>(٣)</sup>.

## [النهي]

(ومنه) أي: [من] الخاص (النهي): وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء) أي: على جهة عد الطالب نفسه عاليًا، وإن لم يكن في الواقع كذلك خرج به الدعاء والالتماس بصيغة النهي، (لا تفعل وأنه)<sup>(٤)</sup> أي: النهي (يقضي صفة القبح للمنهى عنه ضرورة حكمة الناهي)

(١) وإليه ذهب القاضي أبو زيد والإمام شمس الأئمة وفخر الإسلام وهو المختار عند المتأخرين، ينظر: المرأة، ص ١٣٦.

(٢) الحديث متفق عليه أخرجه البخاري (٢٤٩٦) مسلم (١٩) عن حديث عبد الله بن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

(٣) ينظر: المرأة، ص ١٣٧.

(٤) يعني أن النهي كالأمر في كونه من الخاص؛ لأنه لفظ وضع لمعنى معلوم وهو التحريم، ينظر: نوار الأنوار، (١/ ٢٨٧).

وتنزهه عن العبث ومعنى قبح المنهي عنه كونه متعلق الذم عاجلاً ومتعلق العقاب آجلاً، وليس المراد به كونه صفة النقصان كالجهل أو مخالفاً، للغرض كالظلم أو غير ملائم للطبع كالمراة، فإن ذلك يدرك بالعقل ورد به الشرع أم لا بالاتفاق<sup>(١)</sup>، وفي اختيار لفظ يقتضي على لفظ يوجب إشارة إلى أن القبح لازم متقدم بمعنى أنه يكون قبيحاً فنهى الله عنه، [لا إن النهي يوجب القبح، كما هو رأي الأشعري]<sup>(٢)</sup>، والاختلاف في أنه حقيقة في التحريم فقط أو فيه وفي الكراهية اشتراكاً لفظياً أو معنوياً كالخلاف السابق في الأمر.

### [أقسام النهي]

(وهو) أي: المنهي عنه (إما أن يكون قبيحاً لعينه) أي: عين المنهي عنه سواء قبح جميع أجزائه أو بعضها، وليس<sup>(٣)</sup> المراد به أنه قبيح من حيث هو هو، لما تقرر أن حسن الفعل وقبحه لجهات يقع هو عليها، بل المراد أن عين الفعل الذي أضيف إليه النهي قبيح، وإن كان ذلك لمعنى زائد على ذاته<sup>(٤)</sup> كالكفر والظلم والعبث، فإن قبحها باعتبار كفران النعمة ووضع الشيء في غير محله وخلوه عن الفائدة.

(وذلك) أي: القبح لعينه (نوعان: وضعاً) أي: من جهة الوضع بأن يضع الواضع اللفظ لفعل عرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود السمع (وشرعاً) أي: من جهة الشرع لعدم المحلية والأهلية أو نحو ذلك (أو) يكون قبيحاً (لغيره)، أي: غير المنهي عنه (وذلك) أي: القبيح لغيره (نوعان: وصفاً) أي: من جهة الوصف اللازم للمنهي عنه، بحيث لا يمكن انفكاكه عنه، ولا يكون من الشروط سواء صدق على الملزوم، نحو: صوم الأيام المنهية أعراض عن ضيافة الله

(١) ينظر: المرأة، ص ١٣٩.

(٢) ساقط من (أ).

(٣) يعني أنه ليس المراد بكون المنهي عنه قبيحاً لعينه، إن الفعل المنهي عنه من حيث هو وفي نفسه مع قطع النظر عن إضافته إلى الغير قبيح، كما أنه ليس المراد بكون المأمور به من حيث هو مع قطع النظر عن إضافته إلى الغير داخلية في حقيقة الفعل القبيح والحسن، حاشية الأزميري، (١/٣١٧).

(٤) كالفعل الواحد يجوز أن يكون حسناً باعتبار شيء، وقبيحاً باعتبار شيء آخر كضرب للتأديب أو الإيذاء.

تعالى، أو لا كالثمن فإنه كلما يوجد البيع يوجد الثمن، لكنه لا يصدق على البيع وليس ركنه<sup>(١)</sup>؛ لأنه وسيلة إلى المبيع لا مقصود أصلي فجرى مجرى آلات الصناعة<sup>(٢)</sup>.

(أومجاورًا) أي: من جهة الوصف المجاور للمنهى عنه، بحيث يمكن انفكاكه عنه في الجملة سواء صدق عليه نحو: البيع وقت النداء اشتغال عن السعي الواجب، أو لا كقطع الطريق<sup>(٣)</sup> فإنه لا يصدق على السفر.

### [أمثلة عن النهي]

(كالكفر) مثال: لما قبح لعينه وضعًا؛ لأن قبح كفران النعمة مركز في العقول، وإن لم يرد به الشرع.

(وبيع الحر) مثال: لما قبح لعينه شرعًا، فإن الشرع جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد، لتحصل الفائدة والحر ليس بهال لكن العقل يجوز بيع الحر، كما عرف في قصة يوسف عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، فلا يكون قبيحًا وضعًا.

(وصوم يوم النحر) مثال: لما قبح لغيره وصفًا قائمًا بالمنهي عنه فإن المعنى الموجب للقبح غير الصوم لأنه مشروع لكونه امساقًا على قصد القرابة لكنه متصل به ووصف له وهو الإعراض عن ضيافة الله تعالى.

(والبيع وقت النداء) أي: أذان الجمعة وهو مثال: لما قبح لغيره حال كون ذلك الغير مجاورًا، فإن النهي فيه لأجل الإخلال بالسعي إلى الجمعة الواجب بقوله تعالى: ﴿فَأَسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩]، والإخلال بالسعي مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه، \*ألا ترى أن البيع قد يوجد بدون الإخلال، بأن تبايعا في الطريق ذاهبين، وبالعكس بأن مكث في بيته بلا اشتغال بالبيع\*<sup>(٤)</sup>.

(١) لأن ركنه إيجاب وقبول.

(٢) ينظر: المرأة، ص ١٤٠.

(٣) يعني أن السفر لقطع الطريق والسرقة قبيح لكن ذات السفر ليس بقبيح بل قبحه لأجل قطع الطريق على الغير وقطع الطريق لا يحمل على السفر.

(٤) ما بين النجمتين منقول من المرأة ص ١٤٠.

## [الأفعال المنهي عنها: حسية وشرعية]

(والنهي) المطلق عن القرينة الدالة على القبح لعينه أو غيره (عن الأفعال الحسية) وهي ما له وجود حسًا، ولا يتوقف تحققه على الشرع وعلامته الإطلاق اللغوي عليه، كالفقه والعبث واللواط والزنا.

والأفعال الشرعية ماله وجود حسًا، لكن يتوقف تحققه على أشياء شرعية غير معتبرة لغة، كالصلاة والبيع وبعبارة أخرى الأفعال الحسية ما لا يكون موضوعًا في الشرع لحكم مطلوب والشرعي بخلافه، (يقع على القسم الأول) يعني القبح لعينه لوجود المقتضي، وهو النهي الكامل لإطلاقه وانتفاء المانع، وهو القرينة أو كون الفعل شرعيًا، كالنهي عن الظلم فإن قبحه مركز في العقول، ورد الشرع أم لا، وأما النهي عن الأفعال الحسية المقارن بالقرينة فيقتضي القبح لغيره، لوجود المانع عن الأول، فإن كان ذلك الغير هو الوصف يكون المنهي عنه باطلاً، كالزنا فإنه فعل حسي وقبح لغيره الذي هو الوصف، أعني تضييع النسب وإسراف الماء فيكون باطلاً فلا يثبت به الحل للزوج الأول، والنسب وتكميل المهر وإحصان الرجم ويبطل به إحصان القذف، فلا يجد قاذفه، وإن كان ذلك الغير مجاورًا لا يكون المنهي عنه باطلاً كوطء الحائض، فإن الدليل دل على أن النهي عن قربانها للمجاور، وهو الأذى ولهذا يثبت به الأمور المذكورة.

والنهي عن الأفعال الشرعية بالمعنى الذي ذكرناه يقع على القبح الذي اتصل القبح به وصفًا، أي: من جهة الوصف، وحاصله أنه يقع على القبح لغيره حال كون الغير وصفًا، فيصح المنهي عنه بأصله وإن فسد بوصفه.

فإن قلت: النهي عن الأفعال الشرعية لا يختص بما اتصل به وصفًا، بل يشمل ما اتصل به مجاورًا، كالنهي عن الصلاة في الأرض المغصوبة.

قلنا: خص ما اتصل به وصفاً بالذكر، لكونه أكثر وأشهر؛ لأن القبح يثبت للمنهي عنه اقتضاء أي: ثبوتاً اقتضائياً بأن يكون النهي مقتضياً له، (فلا يتحقق على وجه يبطل به) أي: بسبب ذلك الوجه، وهو كون القبح لعينه (المقتضي وهو النهي) بل يجب أن يتحقق على وجه لا يبطل به المقتضى، وهو كونه لغيره.

والحاصل أن القبح الثابت للمنهي عنه الذي هو من الأفعال الشرعية مقتضى النهي، وكل ما هو مقتضى لشيء لا يمكن أن يتحقق على وجه يبطل به مقتضيه، أما الصغرى فظاهرة، وأما الكبرى فلأن المقتضى بالفتح لتصحيح المقتضى بالكسر، ولأنه تابع فلو أبطل أصله يلزم إبطال نفسه؛ لأنه يلزم من بطلان الأصل بطلان التابع، فيلزم من إثباته نفيه.

ثم نقول: القبح لعينه مبطل وكل ما هو مبطل له لا يثبت به، فالقبح لعينه لا يثبت بالنهي، أما الكبرى فمسلّمة، وأما الصغرى فقالوا: في إثباتها أن الله تعالى نهى عباده ابتلاء فلا بد أن يكون المنهي عنه متصور الوجود، حتى يكون العبد مبتلى بين أن يفعله فيعاقب أو يتركه فيثاب ولو كان قبيحاً لعينه في الشرعيات يكون باطلاً ولا يمكن وجوده شرعاً، والنهي عن المستحيل عبث، كمن قال: لإنسان لا تطر فيبطل النهي ويلزم منه بطلان القبح الذي اقتضاه فعود على موضوعه بالنقض، وأما إذا كان المنهي عنه قبيحاً لغيره، فيكون ممكناً ويكون القبح ومقتضيه أعني النهي محفوظين، وفيه بحث وهو أنا سلمنا أن القبيح لعينه لا يمكن وجوده شرعاً، لكن لا نسلم استحالته عقلاً بل هو ممكن في ذاته ومبنى التكليف على الإمكان الذاتي، فلهذا كلف أبو جهل بالإيمان مع علم الأمر بانتفاء وقوعه قولهم.

والنهي عن المستحيل عبث إن أرادوا أن النهي عن المستحيل عقلاً عبث فمسلم لكنه غير مفيد، لما ذكرنا وإن أرادوا أن النهي عن المستحيل مطلقاً، سواء كان عقلاً أو شرعاً عبث فممنوع، والسند ما ذكرناه والأقرب أن يقال الشيء إذا كان مشروعاً ثم نهى عنه دل على أن عينه ليس بقبيح، إذ لو كان قبيحاً لعينه لما صار مشروعاً في الجملة.

(ولهذا) أي: لأجل كون النهي عن الأفعال الشرعية واقعًا على القبيح لغيره (كان الربا)، وهو معاوضة مال بمال، وفي أحد الجانبيين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة، (وسائر البيوع الفاسدة) أي: جميعا كالبيع بشرط فاسد، وهو شرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لأحد المتعاقدين، كبيع العبد بشرط أن يستخدمه البائع أو للمعقود عليه، كبيعه بشرط أن يعتقه المشتري، وكالبيع بالخمر وغير ذلك.

(وصوم يوم النحر) وسائر الأيام المنهية (مشروعًا بأصله)، أما في الربا والبيوع الفاسدة فلأن ركنها وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم توجد المبادلة التامة، فأصل المبادلة حاصل لا وصفها فكانت فاسدة لا باطلة.

وأما في صوم النحر، فلأن الصوم فيه ترك للمفطرات الثلاث، والإجابة إلى ضيافة الله فمن حيث الإضافة إلى المفطرات يكون عبادة مستحسنة، ومن حيث الإضافة إلى الإجابة يكون منهيًا عنه، لما فيه من ترك الواجب والضد الأصلي للصوم هو الأول لا الثاني، لاختصاصه بهذه الأيام، فالصوم باعتبار الإضافة إلى الأضداد التي هي الأكل والشرب والجماع بمنزلة الأصل، وباعتبار الإضافة إلى الإجابة بمنزلة التابع فكون الصوم في يوم النحر المستلزم لترك الإجابة وصف، وترك المفطرات أصل فبقي الصوم في هذه الأيام مشروعًا بأصله<sup>(١)</sup>، (غير مشروع بوصفه) فكان فاسدًا لا باطلاً، كما قال المصنف: غير مشروع بوصفه، وهو في الربا والبيوع الفاسدة كون المبادلة غير تامة، وفي صوم النحر كونه فيه المستلزم لترك الإجابة (لتعلق النهي بالوصف لا بالأصل)؛ لأن الأصل مشروع لا يصح النهي عنه (و) لا يلزم من كون الوصف قبيحًا منهيًا عنه كون الأصل كذلك كاللآلئ المصفرة.

---

(١) ينظر: المرأة، ص ١٤٧-١٤٨.



ثم لما ورد على الأصل المذكور أعني أن النهي عن الأفعال الشرعية واقع على القبيح لغيره، فكانت مشروعة بأصلها غير مشروعة بوصفها أن (النهي عن بيع الحر<sup>(١)</sup> والمضامين والملاقيح<sup>(٢)</sup> ونكاح المحارم) نهى عن الأفعال الشرعية، فيقتضي أن تكون مشروعة وليس كذلك؛ لأنها غير منعقدة أصلاً ولا تفيد الملك أشار إلى الجواب بقوله: والنهي عن بيع الحر وبيع المضامين: وهي جمع مضمون وهو ما في ظهور الآباء، وبيع الملاقيح: وهي جمع ملقوحة وهي ما في أرحام الأمهات<sup>(٣)</sup> وعن نكاح المحارم كنكاح بنته وبنت بنته وأن سفل (مجاز عن النفي فكان) النهي عن هذه التصرفات (نسخاً) لها (لعدم محله) أي: محل كل واحد من المذكورات، وهو الحر وما في ظهر الأب ورحم الأم في الثلاثة الأول والمحارم في الرابع.

---

(١) أخرج البخاري (٢٢٢٧) (٢٢٧٠) ابن ماجه (٢٤٤٢) ابن حبان (٧٢٩٥) وغيرهم من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مرفوعاً قال الله: «ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حراً فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيرًا فاستوفى منه ولم يعط أجره».

(٢) أخرجه الطبراني في الكبير من حديث ابن عباس (١١/٢٣٠/١١٥٨١) البزار في مسنده البحر الزخار (٤٨٢٨) وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٤/١٠٤)، فيه إبراهيم بن إسماعيل بن أبي حبيبه وثقه أحمد وضعفه جمهور الأئمة، وقال ابن حجر العسقلاني في الدرايه (٢/١٤٩) في إسناده ضعيف وأخرجه من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ البزار في مسنده البحر الزخار (٧٧٨٥) البيهقي في السنن الكبرى (٥/٣٤١/١٠٦٤٥) وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٤/١٠٤)، فيه صالح بن أبي الأخضر وهو ضعيف، وقال الدارقطني في العلل (٩/١٨٣/١٧٠٥)، يرويه الزهري واختلف عنه فرواه عمر ابن قيس وصالح بن أبي الأخضر عن الزهري عن سعيد عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ وخالفهم معمر ومالك، فأما معمر فقال عن الزهري عن ابن المسيب نهى عن بيع الملاقيح والصحيح غير مرفوع من قول سعيد غير متصل وكذلك قال الزبيدي والأوزاعي عن الزهري، وأخرجه عبد الرزاق في مصنفه (١٤١٣٨) عن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا وإسناده صحيح.

(٣) فإن الشرع جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد ليحصل الفائدة والماء في الصلب أو الرحم لا مالية فيه، فصار يبيعه عبثاً لحلوله في غير حمله، ينظر: المرأة، ص ١٤٤.

والمراد بالنسخ ما هو مصطلح الأصوليين أعني بيان انتهاء الحكم الشرعي<sup>(١)</sup>، وكون التصرفات المذكورة منسوخة بهذا المعنى مبني على أنها كانت مباحة بالإباحة الأصلية التي هي حكم شرعي عند البعض، ثم رفعت الإباحة عنها فكانت منسوخة.

### [مذهب الشافعي رحمته الله في حكم النهي]

(وقال الشافعي رحمته الله تعالى في البابين) أي: في الأفعال الحسية والشرعية، (ينصرف) النهي المطلق (إلى القسم الأول) أي: إلى القبح لعينه؛ لأن المطلق ينصرف إلى الكمال وكمال القبح ما يكون لعينه فيبطل المنهي عنه حينئذ كما أشار إليه بقوله: (قولاً بكمال القبح) أي: لأجل القول بكمال القبح فهو مفعول له لقال بتقدير اللام؛ لأنه فعل لفاعل الفعل المعلل ومقارن له في الوجود، كما في الحسن الكائن في الأمر أي قلنا: أن الأمر المطلق يقتضي كمال حسن المأمور وهو الحسن لعينه، وإنما قال: بكمال القبح في النهي (كما قلنا: بكمال الحسن في الأمر لأن النهي في اقتضاء القبح حقيقة) لتبادره عند إطلاق النهي، وهو أقوى إمارات الحقيقة (كالأمر في اقتضاء الحسن)، فإنه حقيقة فيه فإن اقتضى الأمر كمال الحسن اقتضى النهي كمال القبح، ولا يلزم الترجيح بلا مرجح هذا هو الدليل الأول له وأشار إلى دليله الثاني بقوله:

(ولأن النهي عنه معصية فلا يكون مشروعاً لما بينها من التضاد)<sup>(٢)</sup>؛ لأن كونه معصية يقتضي كونه حراماً، وكونه مشروعاً يقتضي أن لا يكون حراماً. وأجيب عن الدليل الأول: بأن كمال المقتضي يعني القبح لعينه في النهي يبطل المقتضى، وهو النهي حيث لا يبقى النهي على حاله، بل يكون نسخاً بخلاف كمال المقتضي في الأمر حيث لا يبطله كمال الحسن، بل يحققه ويقرره وفيه بحث مذكور فيما سبق. وعن الثاني: بأن جهة المشروعية والمعصية مختلفة، إذ المشروعية بالنظر إلى الأصل، والمعصية بالنظر إلى الوصف والمشروعات تحتل هذا المعنى، كالصلاة في الأرض المغصوبة والبيع وقت النداء فحينئذ لا تضاد بينهما.

(١) ينظر: شرح ابن ملك، ص ٧١.

(٢) لتغاير الجهتين أصلاً ووصفاً فإنه مشروع بأصله وممنوع بوصفه، ينظر: شرح ابن ملك، ص ٧٢.

## [المصاهرة لا تثبت بالزنا عند الإمام الشافعي رحمته الله]

(ولهذا) أي: لكون المنهي عنه قبيحاً لعينه (قال الشافعي رحمته الله): لا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا<sup>(١)</sup> فإنه منهي عنه وقبيح لعينه وحرام محض، وحرمة المصاهرة نعمة من حيث أن الأجنبية التحقت بالأمهات في كون الخلوة معها غير محرمة، وكذا المسافرة معها فلا يكون سبباً للنعمة، إذ لا بد من المناسبة بين الحكم والسبب<sup>(٢)</sup>، [فمن زنى بأجنبية يجوز له أن ينكح بنتها من زوج آخر عنده]<sup>(٣)</sup>.

وأجيب عنه: بأن الزنا لا يوجب الحرمة قصداً، بل بواسطة الولد فإنه يوجبها بالذات؛ لأنه جزء من الواطئ والموطوءة لكونه مخلوقاً من مائها، فيحرم الولد عليهما؛ لأن الاستمتاع بالجزء حرام قال: عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ «ناكح اليد ملعون»<sup>(٤)</sup> ثم تعدى الحرمة إلى فروعه من الأبناء والبنات وأصوله من الآباء والأمهات، فكان كل منها بعضاً من الآخر بواسطة الولد، فالولد أصل والوطئ خلف عنه، فلا يعتبر كونه حلالاً أو حراماً، فإن الأصل أعني الولد عين غير متصف بالحل والحرمة.

(١) الحرمات أربع: حرمة أب الواطئ وابنه على الموطوءة، وحرمة أم الموطوءة وبناتها على الواطئ، فهذه الحرمات الأربع عنده (الشافعي) لا تتعلق إلا بالوطء الحلال، أما عندنا فكما تثبت بالنكاح تثبت بالزنا ودواعيه من القبلة واللمس والنظر إلى الفرج الداخل بشهوة، ينظر: التعليقات الضرورية، ص ٩٣.

(٢) ينظر: كشف الأسرار، (١/٤١٩).

(٣) ساقط من (أ).

(٤) هذه الجملة جاءت ضمن حديث أخرجه ابن بشران في الأمالي (٤٧٧) من حديث ابن عمرو وإسناده ضعيف من أجل ابن لهيعة وشيخه الإفريقي فإنهما ضعيفان من قبل حفظهما وأخرجه أيضاً الخرائطي في اعتلال القلوب (١٧٢) ومساوي الأخلاق (٣٨٢) ولكن الراوي عن ابن لهيعة هو قتيبة بن سعيد وقد سمع منه قبل الاختلاط فيبقى الإفريقي هو العلة وأخرجه من حديث أنس بن مالك البيهقي في الشعب (٣٢٩/٧) وابن عرفة في جزئه (٤١) والآجري في ذم اللواط (٥٤) وإسناده ضعيف فيه مسلمة بن جعفر قال الذهبي يجهل هو وشيخه وضعفه الأزدي. انظر ميزان الاعتدال (١٠٨/٤) ورد الحافظ في اللسان تجهيل الذهبي مسلمة بن جعفر حيث أنه قد روى عنه أكثر من واحد ووثقه ابن حبان.

(ولا يفيد الغضب الملك) يعني إذا غيبت المغصوب بأن جعله الغاصب أو غيره غائبًا، حتى صار كاهلاك ففضى عليه بالقيمة لا يصير ملكًا له عند الشافعي رحمته الله تعالى؛ لأن الغضب منهي عنه وعدوان محض، فلا يكون سببًا للملك الذي هو نعمة وعندنا يصير ملكًا له حتى لو ظهر المغصوب صار الغاصب أحق به، وكان ما اكتسبه ملكًا له أيضًا، ويجب عليه تكفينه إن مات.

ولنا: أن المغصوب منه ملك بدل المغصوب ذاتًا، فوجب أن يملك الغاصب ذات المغصوب تحقيقًا للعدل والملك لم يثبت بالغضب قصدًا، بل يثبت في ضمن الضمان وهو ليس بمنهي عنه بل مأمور به، وهذا الخلاف مبني على كون الضمان بمقابلة العين عندنا وبمقابلة يد المالك عنده، فحيث لا حاجة إلى زوال ملك العين عنه، لعدم اجتماع البدل والمبدل عنه<sup>(١)</sup>.

(ولا يكون سفر المعصية) كسفر الآبق وقاطع الطريق والباغي (سببًا للرخصة) عنده<sup>(٢)</sup>؛ لأن سفر المعصية منهي عنه وعدوان والرخصة أعني قصر الصلاة نعمة، فلا يكون سببًا له وعندنا يكون سببًا له.

ولنا: أن سفر المعصية ليس بقبيح في نفسه بل العصيان في قطع الطريق مثلًا، وهو مجاور له فيكون كالبيع وقت النداء فيصلح (سببًا للرخصة، ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء) عنده؛ لأن استيلاءهم واحرازهم مال المسلم إلى دار الحرب منهي عنه، ومعصية والمملك نعمة فلا يكون سببًا له، وعندنا يملكه بالاستيلاء والإحراز إلى دار الحرب لنا أن استيلاءهم إنما يكون معصية لو وقع على مال معصوم مع بقاء العصمة وليس كذلك؛ لأن العصمة انتهت هاهنا بانتهاء سببها، وهو الإحراز وهو إنما يتحقق باليد أو بالدار وقد انتهى كلاهما، باحرازهم بدار الحرب فانهت العصمة الثابتة، وإذا انتهى سقط النهي.

فإن قلت: استيلاءهم معصية لوقوعه على مال معصوم محرز، وإن لم تبق العصمة بعد

الاستيلاء؟

(١) ينظر: التلويح، (١/٤٧٣).

(٢) ينظر: المجموع، (٤/٢٨٦).

قلنا: الاستيلاء فعل ممتد فلا بد له في حالة البقاء من حكم الابتداء، أعني العصمة إذا  
الفعل الممتد له حكم الابتداء في حالة البقاء، وبعد الاستيلاء لم يبق له حكم الابتداء، فكأنه  
استولى على مال غير معصوم ابتداء، ثم هذه المسائل متفرعة على كون المنهي عنه قبيحاً لعينه مع  
قطع النظر عن كونه فعلاً شرعياً أو حسيّاً، فعند الشافعي رحمته الله المنهي عنه قبيح لعينه في كل  
من هذه المسائل، ونحن سلمنا ذلك في المسألة الأولى والثانية، لكن منعنا ثبوت حرمة المصاهرة  
بالمنهي عنه أعني الزنا قصداً في المسألة الأولى، وثبوت الملك بالغضب قصداً أيضاً في المسألة  
الثانية وفي المسألة الثالثة والرابعة منعنا كون المنهي عنه قبيحاً لذاته. فإن قلت: النهي عن  
الأفعال الحسية يقع على القبيح لعينه اتفاقاً، والنهي وقع على الفعل الحسي فيها، وهو سفر  
المعصية واستيلاء الكافر، فكيف يمنع كون المنهي عنه قبيحاً لعينه فيهما؟  
قلت: النهي المطلق عن القرائن عن الأفعال الحسية كذلك، لكن النهي عن سفر المعصية  
إنما هو لأجل المعصية والنهي عن الاستيلاء، إنما هو لأجل العصمة ففيهما دليل على أن النهي  
عن سفر المعصية والاستيلاء، إنما وقع على القبيح لغيره<sup>(١)</sup>.



---

(١) ينظر: التلويح، (١/٤٧٥).

## [العام]

ثم لما فرغ عن مباحث الخاص شرع في العام فقال:

### [تعريفه]

(وأما العام فما يتناول) أي: لفظ يشمل بحسب الوضع على ما هو المتبادر وإنما خصصناه باللفظ احترازًا عن المعنى؛ لأن الصحيح أن العموم من عوارض اللفظ<sup>(١)</sup>، وإن ذهب بعض مشايخنا إلى أن المعنى أيضًا يتصف به باعتبار وجوده في محال مختلفة<sup>(٢)</sup>، وهذا كالجنس وباقي القيود كالفصل فخرج بقوله: (أفرادًا) خاص العين كزيد لعدم تناوله إلا للفرد الواحد وأسماء الأعداد أيضًا كعشرة، فإنها لا تتناول أفرادًا بل أجزاء فإن كل واحد منها أجزاء لها لا أفراد لعدم مصدقها على كل واحد صدق الإنسان على زيد وعمرو وبكر مثلاً. وبقوله: (متفقة الحدود) خرج المشترك كلفظ العين، فإنه لا يتناول إلا أفرادًا مختلفة الحدود والمعاني.

وبقوله: (على سبيل الشمول) خرج النكرة في سياق النفي، فإنها تتناول أفرادًا متفقة الحدود لكن على طريق البدل لا الشمول، وهذا بناء على أنها ليست حقيقة في العموم، بل استعملت فيه مجازًا بقريظة النفي ودخل في التعريف الجمع المنكر. وقد ذهب جماعة إلى عمومته، وقد أخرجه صاحب التوضيح<sup>(٣)</sup> عنه بقوله: مستغرق جميع ما يصلح له بناء على قول من يقول: بأنه واسطة بين الخاص والعام.

---

(١) اتفقوا على أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة، وأما عروضه للمعاني ففيه ثلاثة أقوال: الأول: أنه لا يكون من عوارضها لا حقيقة ولا مجازًا، الثاني: من عوارضها مجازًا لا حقيقة، الثالث: عكس الثاني واختاره ابن الحاجب، ينظر: حاشية الأزميري، (١/٣٤٧).

(٢) كمعنى المطر والخصب والقحط للبلاد.

(٣) ينظر: التلويح شرح التوضيح، (١/٩١).

## [حكم العام]

(وأنه) أي: العام من حيث أنه عام (يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً)، اختلف في حكم العام من حيث هو عام فعند الأشاعرة التوقف، حتى يقوم دليل العموم أو الخصوص وعند البلخي<sup>(١)</sup> والجبائي<sup>(٢)</sup> الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك<sup>(٣)</sup>.

وعند جمهور الفقهاء والمتكلمين إثبات الحكم في جميع ما يتناوله ظناً، وهو مذهب الشافعي والمختار عند مشايخ سمرقند<sup>(٤)</sup>، حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد<sup>(٥)</sup>، ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس ابتداءً، وعند مشايخ العراق وعامة المتأخرين إثبات الحكم في جميع ما يتناوله قطعاً أي: لا يحتمل التخصيص احتمالاً ناشئاً عن الدليل

---

(١) العلامة، المحدث، قاضي دمشق، أبو يحيى زكريا بن أحمد بن المحدث يحيى بن موسى خت البلخي الشافعي. حدث عن: يحيى بن أبي طالب، وأبي حاتم الرازي، وابن أبي عوف البزوري، وعبد الصمد ابن الفضل البلخي، ومحمد بن سعد العوفي، وطبقتهم، وهو صاحب وجه في المذهب، تكرر ذكره في (المهذب) و (الوسيط)، توفي سنة ثلاثين وثلاث مائة، ينظر: سير أعلام النبلاء، طبعة الرسالة، (٢٩٣/١٥).

(٢) شيخ المعتزلة، وصاحب التصانيف، أبو علي محمد بن عبد الوهاب البصري. وله: كتاب (الأصول)، وكتاب (النهي عن المنكر)، وكتاب (التعديل والتجويز)، وكتاب (الاجتهاد)، وكتاب (الأسماء والصفات)، وكتاب (التفسير الكبير)، وكتاب (النقض على ابن الراوندي)، كتاب (الرد على ابن كلاب)، كتاب (الرد على المنجمين)، وكتاب (من يكفر ومن لا يكفر)، وكتاب (شرح الحديث)، وأشياء كثيرة. مات: بالبصرة، سنة ثلاث وثلاث مائة. أخذ عن: أبي يعقوب الشحام، وعاش: ثمان وستين سنة، ينظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، طبعة الرسالة، (١٨٣/١٤).

(٣) ينظر: التلويح، (٩١/١).

(٤) رئيسهم أبو منصور الماتريدي إلى التوقف في الاعتقاد دون العمل، ينظر: حاشية الأزميري، (٣٥٣/١).

(٥) قال ابن ملك: وفائدة الخلاف تظهر في وجوب اعتقاد العموم وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداءً، فعندنا يجب ولا يجوز تخصيصه، وعنده لا يجب ويجوز تخصيصه، ينظر: ابن ملك، ص ٧٤.

لاحتجاج أهل اللسان<sup>(١)</sup> بالعمومات في أحكامٍ قطعية<sup>(٢)</sup>، ونقل أبو بكر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ حين نوزع في الخلافة قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «الأئمة من قريش»<sup>(٣)</sup> فقبلوا لا يقال فهم ذلك بالقرائن؛ لأن فتح هذا الباب يؤدي إلى أن لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز أن يفهم بالقرائن، فإن الناقلين لم ينقلوا نص الواضع بل أخذوا الأكثر من تتبع موارد الاستعمال، فإذا كان العام قطعياً لا يخص بالظني سواء كان خبر واحد أو قياس كما سيجيء.

(١) أهل الفصاحة والبلاغة.

(٢) كقول ابن مسعود رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أن الحامل المتوفى عنها زوجها تعدد بوضع الحمل، لا بأبعد الأجلين؛ لأن سورة النساء القصوى نزلت بعد سورة البقرة فنسخت بعمومها. المرأة، ص ١٥٥.

(٣) هذا الحديث جزء من حديث مروى من طريق ثلاثة من الصحابة أولهم أنس رواه النسائي في الكبرى (٥٩٤٢)، والطبراني في الدعاء (٢١٢١)، وأعل بجهالة بكير بن وهب الجزري. ورده ابن الملقن في البدر المنير (٨/٥٣١)، بأنه روى عنه ثلاثة وذكرهم، وأن ابن حبان ذكره في ثقافته، وقال ابن حجر في التقريب: مقبول، أي عند المتابعة، كما ذكر في المقدمة فلم يعتمدوا على توثيق ابن حبان لتساهله في ذلك، وقال ابن الملقن: أنه روى عنه ثلاثة، فهذا يرفع جهالة العين فقط وتبقى جهالة الحال، وعلى كل حال لم ينفرد بالرواية بل تابعه عليه خلق، أولهم: سعد بن إبراهيم رواه البيهقي (٨/١٤٤)، وإسناده على شرط البخاري كما قال ابن الملقن في البدر المنير (٨/٥٣٢)، وأخرجه البزار في مسنده البحر الزخار (٦١٨١)، وقال: لا نعلم أسند سعد بن إبراهيم عن أنس إلا هذا الحديث. وقال ابن الملقن: رجاله رجال الصحيح وأخرجه أيضاً الطبراني في كتاب الدعاء (٢١١٨)، من رواية عبد الله بن فروخ. وقال عنه البخاري: تعرف وتنكر، وقال ابن حجر: صدوق يغلط، وأخرجه في الدعاء (٢١١٩)، من وجه آخر عن أنس، وفيه يحيى بن عيسى الرملي، وثقة العجلي وتكلم غيره فيه وأخرجه البزار (٧٢٧٤)، من طريق قتادة عن أنس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وفيه سعيد بن بشير وفيه مقال وقال ابن حجر ضعيف.

الطريق الثاني: من حديث علي بن أبي طالب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أخرجه الطبراني في الصغير (١/١٥٢)، والأوسط (٣٥٢١)، وأبو نعيم في الحلية (٧/٢٤٢)، والحاكم (٤/٧٥)، البزار (٧٥٩)، وقال الطبراني: لم يروه عن مسعود إلا فضيل، وسكت عنه الحاكم والذهبي. وحسنه ابن حجر في تخریج المختصر (١/٤١٢) ورجح الدارقطني في العلل الموقوف على المرفوع (٣٥٩).

الطريق الثالثة: من حديث أبي برزة الأسلمي أخرجه أبو داود الطيالسي (٢٥٩٧)، وأحمد (٧٧/١٩١) (١٩٧٨٢) (١٩٨٠٥)، ابن أبي عاصم في السنة (١١٢٥)، البزار (٣٨٥٧)، وحسنه ابن حجر في تخریج أحاديث المختصر (١/٤٧٣).



وقال الشافعي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: قصر العام على بعض متناولاته سواء كان بكلام مستقل أو لا محتمل، وهو ينافي القطعي فهو فيما يتناوله ظني فيخص بالظني ابتداء<sup>(١)</sup>.

وجوابه: أن احتمال العام للتخصيص احتمال غير ناشيء عن الدليل، فلا ينافي القطعي بالمعنى المراد هاهنا، فإن كثرة التخصيص بالمعنى المذكور لا يصلح دليلاً على اقتصار الحكم على بعض المسميات في عام لا يقارنه مخصص<sup>(٢)</sup>.

(حتى يجوز نسخ الخاص به) أي: بالعام أن علم تراخيه عن الخاص، وذلك لكون العام قطعياً فيما يتناوله (كحديث العرينين) عرنة وإدٍ بحذاء عرفات تصغيرها عُرينة، وهي قبيلة والنسبة إليها عرني بحذف ياء التصغير لا عريني كما يقال: في النسبة إلى بني حنيفة حنفي، والمراد بهذا الحديث ما روى أنس ابن مالك<sup>(٣)</sup> رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أن قوماً من عرينه أتوا المدينة، فلم توافقهم فاصفرت ألوانهم وانتفخت بطونهم، فأمرهم الرسول عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أن يخرجوا إلى إبل الصدقة، ويشربوا من ألبانها وأبوالها، ففعلوا، فصحوا، ثم ارتدوا، فقتلوا الرعاة، واستاقوا الإبل، فبعث رسول الله ﷺ في أثرهم قوماً، فأخذوا فأمر بقطع أيديهم، وسمل لأعينهم، وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا<sup>(٤)</sup> وهو حديث خاص ورد في أبوال الإبل فقط<sup>(٥)</sup>، (نسخ بقوله ﷺ «استنزها

(١) ينظر: المرأة، ص ١٥٦.

(٢) المصدر السابق.

(٣) أنس بن مالك: صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وخادمه. روى عنه رجال الحديث ٢٢٨٦ حديثاً. مولده بالمدينة وأسلم صغيراً وخدم النبي ﷺ إلى أن قبض، ثم رحل إلى دمشق، ومنها إلى البصرة، فمات فيها. وهو آخر من مات بالبصرة من الصحابة، ينظر: الإصابة ١: ٧٣.

(٤) متفق عليه من حديث أنس أخرجه البخاري (٢٣٣) ومسلم (١٦٧١) وله طريق وألفاظ أخرجا من الأصول (١٩٤٠).

(٥) فهذا حديث خاص ببول الإبل يدل على طهارته وحله، وبه تمسك محمد [رَضِيَ اللهُ عَنْهُ] في أن بول ما يؤكل لحمه طاهر، ويحل شربه للتداوي وغيره، ينظر: نور الأنوار، (١/ ٣١٠).

من البول»<sup>(١)</sup>؛ لأن البول عام شامل لبول الإبل وغيره، إذ لا قرينة على العهد فلو لم يكن العام قطعياً فيما يتناوله كالخاص لما صح نسخ الأول به.

فإن قلت: من أي دليل علم تقدم حديث العرينين عليه حتى نسخ به؟

قلنا: علم ذلك من ترتيب الجزاء المذكور عليهم، أعني قطع أيديهم وأرجلهم وسمل عيونهم وتركهم في شدة الحر؛ لأنه كان مشروعاً في ابتداء الإسلام ثم نسخ بالاتفاق<sup>(٢)</sup>.

وقوله: (وإذا أوصى بالخاتم) الذي هو اسم لمجموع الحلقة والفص (لإنسان)، كزيد (ثم) أوصى بعد ذلك بكلام مفصول (بالفص منه) أي: من هذا الخاتم (لآخر)، كعمرو عطف على قوله: حتى يجوز... إلخ يعني أنه فيما أوصى... إلخ يعني أن هذا الفرع مما يدل على أن العام مثل الخاص في إفادة القطع فيما يتناوله لكن المذكور فيه نظير<sup>(٣)</sup> الخاص والعام لا جزئي من جزئياتها؛ لأن الفص والحلقة جزآن من الخاتم لا فردان، لعدم صدقه على واحد واحد منهما (أن الحلقة للأول والفص بينهما نصفان) هذا عند محمد بِحَمْدِ اللَّهِ ووجهه: أن الخاتم كالعام فاستحقه الأول بالعموم واستحقاق الثاني للفص بالخصوص، وهو إنما يصح موصولاً وقد فرضناه موصولاً، كما أشار إليه المصنف بكلمة ثم فصار الخاص معارضاً للعام، والعام مثل الخاص فتساويا في إيجاب الحكم في الفص فكان بينهما<sup>(٤)</sup>.

---

(١) أخرجه الدارقطني في سننه (١٢٨/١)، من حديث أبي هريرة وفي لفظ للدارقطني (١٢٨/١)، وقال صحيح وأخرجه الحاكم في المستدرک (١٨٣/١)، وأحمد في مسنده (٨٣٣١)، وابن ماجه (٣٤٨)، أكثر عذاب القبر من البول وأعله أبو حاتم (٣٦٦/١)، فقال: وإن رفعه باطل وفي الباب عن ابن عباس أخرجه عبد بن حميد في مسنده (٦٤٢) المنتخب، والحاكم (١٨٣/١)، والطبراني في المعجم الكبير (١١١٢٠)، لفظه: «إن عامة عذاب القبر بالبول فتنزهاها منه»، وقال ابن حجر في التلخيص الحبير: وإسناده حسن ليس فيه غير أبي يحيى القتات وفيه لين (١٨٧/١).

(٢) ينظر: البحر الرائق، (١٢٠/١).

(٣) لأن الخاتم نظير العام من حيث إنه يتناول الفص وهو نظير الخاص من حيث إنه داخل تحته، (منه).

(٤) ينظر: كشف الأسرار، (٤٢٧/١).

وقال أبو يوسف رحمه الله: المفصول كالموصول؛ لأن الفص دخل تحت الوصية الثانية قصداً، وفي الأولى تبعاً واعتبار القصد أولى فعنده الحلقة للأول والفص للثاني<sup>(١)</sup>.

### [تخصيص العام]

وقوله: (ولا يجوز تخصيص قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١]، عطف على قوله يجوز... الخ وتفريع آخر على كون العام قطعياً يعني لا يجوز تخصيصه (بالقياس وخبر الواحد) وأصله: أنه إن ترك التسمية على الذبيحة ناسياً تحل وعامداً لا تحل، وقال الشافعي رحمه الله بحلها فيهما تخصيصاً<sup>(٢)</sup> للآية بخبر الواحد، وهو قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمي أو لم يسم»<sup>(٣)</sup> وقياساً للعامد على الناسي لشمول العلة لهما وهي كونها في القلب، ونحن نقول: إنها عامة قطعية فلا يجوز تخصيصها بالظني من خبر الواحد والقياس، والناسي ذاك حكماً لقيام ملة الإسلام مقام الذكر فكان داخلاً لا مُخْرَجاً<sup>(٤)</sup>.  
فإن قيل: الذكر أعم من اللساني والقلبي والعامد لترك التسمية لسائناً ذاك قلباً، فكان داخلاً لا مُخْرَجاً أيضاً؟

(١) ينظر: أصول ابن ملك، ص ٧٥.

(٢) فإذا الحق العمد بالنسيان لم يبق تحت النص إلا ما ذبح لغير الله كذبائح المشركين للأوثان، (منه).

(٣) قال الزيلعي الحنفي في نصب الراية (٤/ ١٨٢): غريب بهذا اللفظ، وفي معناه أحاديث منها ما أخرج به الدارقطني في السنن (٤٨٠٨)، البيهقي في السنن الكبرى (٩/ ٢٣٩) من حديث ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «المسلم يكفيه اسمه فإن نسي أن يسمي حين يذبح فليسم وليذكر اسم الله ثم ليأكل» قال الزيلعي (٤/ ١٨٣): والصحيح أن هذا الحديث موقوف على ابن عباس، وأخرجه الدارقطني من حديث أبي هريرة قال: سألت رجل النبي صلى الله عليه وسلم الرجل منا يذبح وينسى أن يسمي الله قال: «اسم الله على كل مسلم» وفي لفظ: «على فم كل مسلم» وفي إسناده مروان بن سالم الغفاري ضعيف وبه أعله ابن القطان في الوهم والإبهام (٣/ ٥٧٩)، وابن عدي في الكامل (٨/ ١٢١)، وأسند ابن عدي تضعيف مروان بن سالم عن أحمد والنسائي ووافقها، وقال: عامة ما يرويه لا يتابعه الثقات عليه.

(٤) ينظر: كشف الأسرار، (١/ ٤٣٢).

قلنا: المراد بالذكر في الآية الذكر اللساني بقريته كلمة على؛ لأن الذكر القلبي، إنما يستعمل غير مقرونة بها<sup>(١)</sup>.

فإن قلت: لعل المراد بقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «سمى أو لم يسم»<sup>(٢)</sup> أنه ذكر التسمية أو لم يذكرها بسبب النسيان فإن قلت: ما حال القياس؟

قلنا: إنه ليس بمستقيم؛ لأن الناسي عاجز مستحق للنظر والعامد جان مستحق للتغليظ، فلا يجوز الحاقه بالناسي لمجرد كون النسيان والعمد في القلب، وقوله ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، عطف على قوله ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١]، اسم الله عليه أي: وكذا لا يجوز تخصيص هذه الآية بالقياس وخبر الواحد، يعني إن من كان مباح الدم برذة أو زنا أو غيرهما، فالتجئ بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤدي بشيء من الضرب ونحوه، ولكن لا يطعم ولا يسقى حتى يضطر إلى الخروج، ويقتل خارج الحرم وعند الشافعي بِحَالِهِ يقتل في الحرم؛ لأن الجاني قد خص من الآية بقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «الحرم لا يعيد عاصيًا ولا فارًا بدم»<sup>(٣)</sup> وبالقياس على الطرف، فإنه لو كان عليه قصاص في الطرف يستوفي في الحرم، فإذا استوفي دون الحقين فأعلاهما أولى (لأنهما) أي: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١]، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، (ليسا بمخصوصين) ابتداء بما يصلح أن يكون مخصصًا أعني القطعي حتى يكونا ظنيين فيجوز تخصيصهما بخبر الواحد والقياس الظنيين، وقد عرفت أن الناسي غير مخصوص من الآية الأولى، فإنه ذاك حكمًا لكونه مسلمًا وكذا الجراح للطرف غير مخرج من الآية الثانية لعدم تناولها له؛ لأن الضمير في كان يرجع إلى نفس الداخل دون طرفه، فلا يجوز تخصيص العامد من الآية

(١) ينظر: شرح ابن ملك، ص ٧٦.

(٢) تقدم.

(٣) «الحرم لا يعيد عاصيًا ولا فارًا بدم» لم أجده مرفوعًا وإنما هو من كلام عمرو بن سعيد بن العاص أبو أمية المعروف بالأشدق، أخرجه البخاري (١٠٤)، ومسلم (١٣٥٤) من حديث أبي شريح العدوي، ويبدو أن المصنف قد تابع صاحب كشف الأسرار على ذلك ينظر: (١/٢٩٧).

الأولى بالقياس وخبر الواحد وتخصيص القاتل من الآية الثانية بهما لعدم كونها صالحين لتخصيص العام ابتداءً.

فإن قلت: كيف التوفيق بين الآية الثانية وبين الحديث المذكور؟

قلنا: الحديث محمول على عدم سقوط العقوبة في الآخرة أو على عدم سقوطها إذا خرج عن الحرم.

### [حال العام بعد التخصيص]

ولما فرغ عن بيان حال العام قبل تخصيصه شرع إلى بيان حاله بعد التخصيص فقال:

### [المذهب الأول]

(فإن لحقه) أي: العام (خصوص) أي: تخصيص وهو عندنا قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام مطلقاً مستقل موصول، وعند الشافعي رحمته الله هو قصر العام بعض ما يتناوله بكلام سواء كان موصولاً أو مفصلاً.

فقولنا: بكلام احتراز عن العقل نحو: (خالق كل شيء) فإن مجرد العقل يخص ذاته<sup>(١)</sup> تعالى [منه]، ومنه تخصيص الصبي والمجنون<sup>(٢)</sup> من خطابات<sup>(٣)</sup> الشرع وعن الحسن نحو: (وأوتيت من كل شيء)<sup>(٤)</sup>، وعن العادة نحو: (لا يأكل رأساً)<sup>(٥)</sup> فيقع على المتعارف وعن

(١) ويخرجه تعالى عن كل شيء بقريته إضافة الخالق إلى كل شيء.

(٢) أي من قبيل التخصيص بالعقل.

(٣) أي عن قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ.....﴾، فإن العقل قاضٍ بخروجها عنه؛ لاستحالة الخطاب لمن لم يفهمه وليس هذا مناط التكليف، بل مناط التكليف عبارة عن القدرة والعقل، وهما منتفیان عنهما، ينظر: حاشية على المرأة، ص ١٥٩.

(٤) فيه إشارة إلى الرد على من زعم أن التخصيص لا يجري في الخبر كالنسخ، حاشية الأزميري، (١/٣٥٧).

(٥) أي حلف بأن لا يأكل رأساً، فالرأس وإن كان مستعملاً عرفاً في رأس كل حيوان، إلا أنه غير مراد عادة، إذ لا تدخل فيه عادة رأس العصفور والجراد فيخص بما يكون متعارفاً باعتبار أن يكبس في التنانير ويبيع في الأسواق مشوياً، واختلاف العرف والعادات بحسب الأزمنة والأمكنة، ينظر: حاشية الأزميري، (١/٣٥٧)، والتلويح، (١/١٠٠).

تفاوت بعض الأفراد إما بالنقصان نحو: (كل مملوك لي)، كذا حيث لا يقع على المكاتب<sup>(١)</sup> أو بالزيادة، كالفاكهة حيث لا يقع على العنب<sup>(٢)</sup>، فإن كلا منها<sup>(٣)</sup> وإن سميانه مخصصا لكنه لا يجعل العام ظنيا في الباقي مطلقا، بل إن اقتضى خروج بعض مجهول معلوم يكون العام في الباقي قطعيا، وإنه اقتضى خروج بقصد يكون فيه ظنيا.

وقولنا: مستقل احتراز عن الاستثناء والشرط والغاية وبدل البعض، فإن شيئا منها<sup>(٤)</sup> مع أنه لا يسمى عندنا مخصصا لا يجعل العام دليلا ظنيا بل المخرج، إن كان معلوما فالعام دليل بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض، لعدم مورث الشبهة؛ لأنه إما جهالة المخرج أو احتمال التعليل وغير المستقل لا يحتمله، وإن كان مجهولا كما إذا قال: عبيد أحرار إلا بعضا أورث ذلك جهالة في الباقي، فلم يصح للحجية إلا أن يبين المراد<sup>(٥)</sup>.

وقولنا: موصول احتراز عن النسخ، فإنه مع أنه لا يسمى تخصيصا عندنا لا يجعل العام ظنيا في الباقي؛ لأن المخرج به إن كان مجهولا يسقط بنفسه، ولا يتعدى جهالته إلى العام فيبقى كما كان، وإن كان معلوما يتناول الباقي قطعيا؛ لأن النسخ لا يحتمل التعليل لاستلزامه كون القياس ناسخا.

وقوله: (معلوم أو مجهول) بالرفع صفة للخصوص فالربا خصوص معلوم باعتبار ومجهول باعتبار آخر فإنه خص من العام أعني قوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]،

---

(١) لنقصان الملك فيه؛ لأنه يملك رقبة لا يدا، حتى يكون أحق بمكاسبه، ولا يملك المولى استكسابه ولا وطء المكاتب، بخلاف المدبر وأم الولد، التلويح، (١/١٠١).

(٢) ولو حلف لا يأكل فاكهة لا نية له لم يحث بأكل العنب والرطب والرمان عند أبي حنيفة رحمته الله؛ لأن كلاً منها وإن كان فاكهة لغة أو عرفاً، إلا أن فيه معنى زائداً على التفكه، أي التلذذ والتنعيم وهو الغذائية، وقوام البدن به فهذه الزيادة يخص عن مطلق الفاكهة، التلويح، (١/١٠١).

(٣) أي من العقل والحس والعادة والنقصان والزيادة.

(٤) أي من الاستثناء ونحوه.

(٥) ينظر: المرأة، ص ١٦٠.

بقوله تعالى ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وهو لغة الفضل ولا خفاء في أن مجرد الفضل ليس بحرام فقبل بيانه بالأشياء الستة<sup>(١)</sup> التي هي البر، والشعير، والتمر، والملح، والذهب، والفضة، خصوص مجهول وبعد بيانه بها خصوص معلوم (لا يبقى) العام (قطعيًا) في الباقي، بل يكون دليلًا ظنيًا فيخص بالظني من القياس وخبر الواحد؛ لأن الظني يغير الظني كما خص الشيوخ والعجائز من قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أُنْسِلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥] بخبر الواحد أعني قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «لا تقتلوا الشيوخ والعجائز»<sup>(٢)</sup> بعد تخصصه بالقطعي ابتداء، وهو قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ﴾ [التوبة: ٦] ثم أراد أن يبين أنه مع وجود هذه الشبهة، لا يسقط الاحتجاج به.

فقال: (لكنه لا يسقط الاحتجاج به) بعد ما خص منه البعض كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، فإنه يحتج به مع أنه خص منه سرقة ما دون النصاب والسرقة من غير الحرز بالإجماع، ثم أراد أن يعلل عدم بقاء العام قطعيًا بعد التخصيص.

فقال: (عملًا بشبه الاستثناء والنسخ) يعني: أن المخصص يشبه الاستثناء بحكمه؛ لأنه الدفع وبيان عدم الدخول تحت حكم العام لا رفع حكم العام عن البعض بعد ثبوته، ويشبه

(١) الأربعة الأول في المكيلات، والأخيران في الموزونات.

(٢) لم أجده بهذا اللفظ ولعله يقصد حديث أنس أن رسول الله ﷺ قال: «انطلقوا باسم الله، وبالله وعلى ملة رسول الله، لا تقتلوا شيخًا فانيًا، ولا طفلًا ولا امرأة، ولا تغلوا وضموا غنائمكم، وأصلحوا وأحسنوا، فإن الله يحب المحسنين»، أخرجه أبو داود (٢٦١٤)، ابن أبي شيبة في مصنفه (٢٦١٤) دار القبلية، البيهقي في السنن الكبرى (٩٠/٩)، والصغرى (٣٨٧/٣)، ومعرفة السنن والآثار (١٨٠٩٧)، وفي إسناده خالد بن الفرز مجهول، قال ابن معين: ما سمعت أحدًا يروي عنه غير الحسن بن صالح، وقال أبو حاتم: شيخ وبه أعله المنذري، وأما البيهقي فقد عارضه بحديث ضعيف، أخرجه أبو داود (٢٦٧٠) عن سمرة قال: قال رسول الله ﷺ: «اقتلوا شيوخ المشركين واستبقوا شرخهم»، وقد وافق أبو حنيفة الجمهور أحمد ومالك وقول عند الشافعي، وخالفهم الشافعي في قول وابن حزم.

الناسخ بصيغته لاستقلاله وأفادته بنفسه فهو مستقل من وجه دون وجه، والأصل في المتردد بين الشبهين أن يعتبر بهما ويوفى حظا من كل منهما، ولا يبطل أحدهما بالكلية فالمخصص إن كان متناوله مجهولاً عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه، ولا يتعدى جهالته إلى العام<sup>(١)</sup>، كالنسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة في اللعان، وسقوط الاحتجاج به كما في الاستثناء المجهول<sup>(٢)</sup> فوقع الشك في سقوط العام، وقد كان ثابتاً بيقين فلا يزول بالشك، بل يتمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم، وإن كان متناوله معلوماً عند السامع، فمن جهة أنه مستقل كالنسخ يصح تعليله، فإذا لم يدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الأصل في النصوص، وإذا أدركت فاحتمال الغير قائم لما في العلل من التزاحم وبعد ما تعينت لا يدري أنها في أي قدر من الأفراد توجد وكل هذا يوجب تمكن الشبهة فيه، وقد عرفت أنه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال أصل اليقين، بل وصف كونه يقيناً وإذا لاحظت ما ذكرناه عرفت أن ما ذكره المصنف من العمل بشبه الاستثناء والنسخ، وإنما ينطبق على دعوى كون العام ظنياً فيما إذا كان المخصص مجهولاً، وأما إذا كان معلوماً فلا ينطبق عليه، إذ ليس له جهالة حتى يكون من جهة عدم استقلاله، كالأستثناء المجهول بل المنطبق عليه ما ذكرناه من صحة التعليل، فلهذا خص بعضهم التعليل المذكور بما إذا كان المخصص مجهولاً، فقال: لشبه الاستثناء والنسخ في المجهول وصحة التعليل في المعلوم، ويمكن تطبيقه عليه بعناية بأن يقال: إن كان ما يتناوله المخصص معلوماً، فمن جهة عدم استقلاله بحكمة يشبه الاستثناء المعلوم فيكون قطعياً في الباقي ومن جهة استقلاله بصيغة، كالنسخ يصح تعليله إلى آخر ما ذكرناه، فتمكن شبهة فيه فوقع الشك في سقوط العام، وقد كان ثابتاً بيقين فلا يزول بالشك<sup>(٣)</sup>.

هذا ما سنح لي في هذا المقام بعون الله الملك العلام.

- 
- (١) فيبقى العام قطعياً كما كان قبل التخصيص فيكون العام كلا مخصص له.
- (٢) أي لا يبقى حجة بمشابهة الاستثناء المجهول كما لو قال عبده أحرار إلا بعضاً؛ لأنه يتوقف فيه على البيان وإذا كان مجهولاً لا يصلح حجة بنفسه.
- (٣) الصفحة كلها منقول من كتاب المرأة للملا خسرو، ينظر: ص ١٦١-١٦٢.



(فصار) أي: العام الذي خص منه البعض (كما إذا باع عبدين على أنه بالخيار في أحدهما بعينه وسمى ثمنه) أي: فصل ثمنه صح البيع ويلزم العقد فيمن لا خيار له.

واعلم: أن هاهنا صوراً أربعة:

أولها: ما ذكره المصنف من أن يكون محل الخيار معيناً وسمى ثمنه.

وثانيها: أن لا يكون معيناً ولم يسم ثمنه.

وثالثها: أن يكون معيناً ولم يسم ثمنه.

ورابعها: أن لا يكون معيناً وسمى ثمنه. فإذا عرفت هذا فما ذكره المصنف نظير دليل

الخصوص؛ لأن العبد الذي فيه الخيار داخل في الإيجاب نظراً إلى الصيغة، لا في حكم فمن حيث أنه داخل في الإيجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلاً، فيكون كالنسخ ومن حيث أنه غير داخل في الحكم، يكون كالاستثناء وإذا كان له شبهان يكون كالمخصص الذي له شبه بالنسخ، وشبه بالاستثناء فرعاية شبه النسخ يقتضي صحة البيع في الصور الأربع، لأن كلاً من العبدین بالنظر إلى الإيجاب مبيعاً واحداً، فلا يكون بيعاً بالحصّة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء واعتبار كون محل الخيار غير داخل في الحكم يقتضي فساد البيع في الصور كلها لوجود الشرط الفاسد، وهو جعل ما ليس بمبيع شرطاً لقبول المبيع فلرعاية الشبهين.

قلنا: أن علم محل الخيار وثمانه كما في الصورة الأولى صح البيع لشبه الناسخ<sup>(١)</sup>، وإن جهلاً أو جهلاً أحدهما كما في الصور الثلاث الأخيرة لا يصح لشبه الاستثناء، وإنما اعتبر شبه الاستثناء فيها دون شبه الناسخ؛ لأنه لو اعتبر شبه الناسخ فيها فسد شرط الخيار؛ لأنه يكون كالناسخ المجهول<sup>(٢)</sup> والناسخ المجهول يسقط بنفسه، وإذا فسد شرط الخيار لزم العقد في العبدین، وهو باطل لجهالة المبيع والثنان أو أحدهما بخلاف الصورة الأولى، فإن المبيع والثنان كليهما فيها معلومان، فلهذا اعتبر فيها شبه الناسخ وحكم بصحة البيع<sup>(٣)</sup>.

(١) يعني اعتبرنا فيه شبه الناسخ وحكمنا بصحة البيع؛ لكون محل الخيار وثمانه معلوماً، (منه).

(٢) لجهالة المبيع أو الثمن أو كليهما.

(٣) ينظر: التلويح، (١/١١٢).

## [المذهب الثاني]

(وقيل<sup>(١)</sup>: أنه) أي: العام الذي خص منه البعض (يسقط الاحتجاج به)، سواء كان المخصوص معلومًا أو مجهولًا بل يجب التوقف فيه إلى البيان.

(كالاستثناء المجهول) إما إذا كان المخصوص مجهولًا فظاهر، وأما إذا كان معلومًا فالظاهر أن يكون معلومًا؛ لأنه كلام مستقل ولا يدري كم خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولًا، فإذا كان التخصيص لبيان أن المخصوص لم يدخل تحت حكم العام صار كالاستثناء المجهول.

وإلى هذا أشار بقوله: (لأن كل واحد منهما) أي: من الاستثناء والمخصص (ليبان أنه) أي: المخصوص (لم يدخل) تحته (فصار) أي: العام الذي خص منه البعض على هذا القول (كالبيع المضاف إلى حر وعبد بثمان واحد)، وهو باطل اتفاقًا فهذه المسألة تناسب الاستثناء في أنه يمنع دخول المستثنى في حكم الصدر، وهاهنا لم يدخل الحر تحت الإيجاب مع أن صدر الكلام تناوله فصار العقد واردًا على العبد ابتداء بالحصّة بأن يقسم الألف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد أن يفرض عبدًا وهو باطل، لجهالة الثمن وقت البيع فالحر المخصوص من البيع أبطل البيع الذي هو نظير العام، وإنما قيد بقوله: بثمان واحد؛ لأنه لو فصل الثمن بأن قال: بعتهما بألف كل واحد بخمسمئة صح البيع في العبد عندهما خلافًا لأبي حنيفة رحمته الله.

## [المذهب الثالث]

(وقيل: إنه) أي: العام الذي خص منه البعض (يبقى كما كان) قبل التخصيص من كونه قطعياً أو ظنيًا على اختلاف المذهبين (اعتبارًا بالناسخ لأن كل واحد منهما) أي: من المخصص والناسخ (مستقل بنفسه، بخلاف الاستثناء)؛ لأنه ليس بمستقل فلم يعتبر حاله بل اعتبر فيه حال الناسخ، وهو إن كان مجهولًا يسقط بنفسه، وإن كان معلومًا لا يصح تعليله لإستلزامه كون القياس ناسخًا وهو غير جائز، فعلى التقديرين يكون العام في الباقي قطعياً، والتخصيص مثله فيكون حكمه كذلك (فصار) أي: العام الذي خصّ منه البعض على هذا القول، (كما إذا

(١) ذهب إليه الكرخي وعيسى بن أبان، ينظر: نور الأنوار، (١/٣٢٦).

باع عباين) بثمن واحد (وهلك أحدهما قبل التسليم) إلى المشتري يبطل البيع في الهالك لتعذر التسليم ويصح في الباقي بحصة، فهذه المسألة تناسب النسخ من حيث أن العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلاً تحت البيع، لكن لما مات في يد البائع قبل التسليم انتسخ البيع فيه فصار كالنسخ؛ لأن النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع في العبد الآخر، مع أنه يصير بيعاً بالحصة لكن في حالة البقاء، وإنه غير مفسد لأن الجهالة الطاوية ليست بمفسدة هذا، وهاهنا قول آخر لم يذكره المصنف، وهو أن العام المخصوص منه البعض قطعي في الباقي إن علم المخصوص كالاستثناء المعلوم، فإن كلا منهما لبيان أنه لم يدخل في الحكم فلا يقبل التعليل، إذ الاستثناء لعدم استقلاله لا يقبله والمستثنى منه حجة قطعية في الباقي، فكذا ما في حكمه وغير قطعي إن لم يعلم المخصوص كالاستثناء المجهول، فمجموع الأقوال أربعة والمختار هو الأول؛ لأنه عمل بالشبهين جميعاً ويرد على الثاني والثالث أن فيهما عملاً بأحد الشبهين، وإهماً للآخر وليس أحدهما أولى من الآخر فالعمل بكليهما أولى ويرد على الرابع أن الاستثناء إنما لا يقبل التعليل لكونه غير مستقل بخلاف المخصص<sup>(١)</sup>.

### [أنواع العموم]

ولما فرغ عن بيان قطعية العام شرع إلى بيان أقسامه فقال:

(والعموم إما أن يكون بالصيغة والمعنى) وذلك العام هو اللفظ المجموع والمعنى المستغرق سواء كان له واحد من لفظه كالرجال أو لا كالنساء (أو بالمعنى لا غير) وذلك العام هو مفرد اللفظ ومستغرق المعنى، ولا يتصور أن يكون العام عامًا بصيغته فقط، إذ لا بد من استيعاب المعنى فيه (كرجال) مثال للقسم الأول (وقوم) مثال للقسم الثاني، وهو إما أن يتناول المجموع لا كل واحد وحيث يثبت الحكم للأفراد إنما يثبت لدخولها في المجموع كالرهنط<sup>(٢)</sup> والقوم والجن والإنس والجميع، فاللفظ فيها مفرد بدليل أنه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد

(١) ينظر: التلويح، (١/١١٣).

(٢) قوله كالرهنط اسم لما دون العشرة من الرجال، لا يكون فيهم امرأة، إن كان نكرة وإن كان معرفة فهو مثل القوم اسم لجماعة الرجال خاصة من الثلاثة إلى غير نهاية، واللفظ فيها مفرد بدليل أنه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد إليه مثل الرهنط.....، حواشي على المرأة، ص ١٦٥.

إليه مثل: الرهط دخل والقوم خرج، وكل منها تناول لجميع آحاده لا لكل واحد من حيث أنه واحد، حتى لو قال: الرهط والقوم الذي يدخل هذا الحصن، فله كذا فدخله جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق شيئاً.

فإن قيل: إذا لم يتناول كل واحد فكيف يصح استثناء الواحد منه في مثل قولك: جاءني القوم إلا زيداً، ومن شرط الاستثناء دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء.

قلنا: من حيث أن مجيء المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد، حتى لو كان الحكم متعلقاً بالمجموع من حيث أنه مجموع من غير أن يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء، مثل: يطيق دفع هذا الحجر القوم إلا زيداً، وهذا كما يصح عندي عشرة إلا واحد، ولا يصح العشرة زوج إلا واحدة؛ لأنه ليس الحكم على الآحاد بل على المجموع أو يتناول كل واحد، إما على سبيل الشمول بأن يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعاً مع غيره، أو منفرداً مثل: من دخل هذا الحصن فله درهم، وإما على سبيل البدل بأن يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل: من دخل هذا الحصن أولاً فله كذا هذا ما اختاره صاحب التوضيح<sup>(١)</sup> وذهب شمس الأئمة وفخر الإسلام إلى أن ما لحقه لفظ أولاً يكون خاصاً.

## [من وما]

(ومن وما: يَحْتَمِلَانِ الْعَمُومَ) إن كانت شرطية أو استفهامية، فإن معنى من جاءني فله درهم إن جاءني زيد وإن جاءني عمرو، وهكذا على جميع الأفراد ومعنى من في الدار أزيد في الدار أم عمرو؟ وإلى غير ذلك فعدل عن الصورتين إلى لفظ من، وقطعاً للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر والخصوص إن كانت موصولة أو موصوفة، فإنها حينئذ لا تكونان عامة قطعاً أما إذا كانت موصوفة فلأنها في المعنى نكرة، وأما إذا كانت موصولة، فلأنها قد تكون للخصوص وإرادة البعض كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ﴾ [يونس: ٤٢]، ﴿وَمَنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ﴾ [يونس: ٤٣]، فإن المراد بعض مخصوص من المنافقين إلا أن الضمير جمع تارة

(١) ينظر: التلويح، (١/١١٥).

إلى المعنى وإفراد أخرى نظرًا إلى اللفظ فجمع الضمير لا يدل على العموم، إلا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات كذا قالوا، وأورد عليه أن من قد يكون خاصًا إذا كان للشرط كما في قوله: من دخل هذا الحصن أولاً فله من النفل كذا، فإن دخله واحد يستحق النفل كذا في السير الكبير، وأيضًا أن ما يكون خاصًا إذا كان للاستفهام فإن المستفهم بقوله: من في الدار يريد واحدًا فالأولى أن يقال: احتمال العموم والخصوص ثابت في الجميع، (والأصل فيهما) أي: في من وما (العموم) يعني الشايح في استعمالها العموم.

(ومن) عامة (في ذوات من يعقل) لقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا فَلَهُ سَلْبُهُ»<sup>(١)</sup> واحتمال كونه عامًا لعموم صفتة، وهو القتل مدفوع بأن هذا ضرب من الاجتهاد، وبعض السامعين لم يكن من أهله، ومع ذلك فهموا منها العموم كعموم لفظه (ما في ذوات ما لا يعقل) حتى لو قيل: ما في الدار كان الجواب أن يقال: شاة أو فرس، ولا يصح أن يقال: رجل أو امرأة.

#### [تفريع لمعنى من]

(وإذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤوا عتقوا) لكون من عامة وكلمة من بيانية لا تبعيضية، بقرينة إضافة المشيئة إلى ضمير العام، بخلاف قوله: من شئت من عبيدي اعتقه، حيث يعتق الكل إلا واحدًا منهم عند أبي حنيفة رَحِمَهُ اللهُ؛ لأن المشيئة أضيفت إلى خاص فلا قرينة فيه على العموم، فحملت على التبويض الدال على عدم عتق الكل جميعًا، بل على عتق البعض وهو متيقن.

---

(١) جزء من حديث طويل أخرجه البخاري (٣١٤٢ و ٢١٠٠ و ٤٣٢١ و ٧١٧٠)، ومسلم (١٧٥١)، والترمذي (١٦٥٠)، وأخرجه ابن ماجه (٢٨٣٧) مختصرًا من نفس الطريق عن أبي قتادة.

## [تفريع لمعنى ما]

وإذا قال لأُمته: إن كان ما في بطنك غلامًا فأنت حرة، فولدت غلامًا وجارية لم تعتق؛ لأن الشرط أن يكون جميع ما في البطن غلامًا، لكون لفظه ما عامة.

وأما قوله تعالى: ﴿فَأَقْرَهُوْا مَا يَكْسِرُ﴾ [المزمل: ٢٠]، فلا يدل على وجوب قراءة جميع ما تيسر؛ لأن بناء الأمر على التيسير دل على أن المراد ما تيسر بصفة الانفراد؛ لأنه عند الاجتماع ينقلب متعسرًا (و) لفظه.

## [التجوز في ما]

(ما تجيء بمعنى من) مجازًا كما في قوله: ﴿وَالسَّمَاءَ وَمَا بَنَاهَا﴾ [الشمس: ٥] أي: ومن بناها، وكذا من تجيء بمعنى ما مجازًا، كما في قوله تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ﴾ [النور: ٤٥]. (وتدخل) كلمة (ما في صفات من يعقل أيضًا) أي: كما تدخل في ذوات ما لا يعقل فتقول ما زيد؟

فيقال: في جوابه الكريم أو العالم، كما تقول: ما الفرس؟ فيقال: في جوابه الحيوان الصاهل.

## [كل]

ولفظه: (كل للإحاطة على سبيل الإفراد) بكسر الهمزة بمعنى الانفراد بأن يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره، إذا دخلت على النكرة هكذا قيده صاحب التوضيح<sup>(١)</sup> والتحقيق أنه اسم موضوع لاستغراق أفراد المنكر نحو ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥]، والمعرف المجموع نحو: ﴿وَكُلُّهُمْ رِجَالٌ﴾ [مريم: ٩٥]، وأجزاء المفرد المعرف نحو: كل زيد حسن، (وهي تصحب الأسماء)، لا الأفعال حيث يقال: كل رجل ونحوه ولا يقال: كل يضرب<sup>(٢)</sup> (فتعمها) أي: الأسماء فلو قال: كل امرأة أتزوجها فهي طالق يعم الأفراد، ويبحث

(١) ينظر: التلويح، (١/١٣٩).

(٢) بالإضافة وإنما يقال بالتنوين عوضًا عن المضاف إليه.

بتزوج كل امرأة ولا يعم الأفعال، حتى لا يقع الطلاق في المرة الثانية على امرأة واحدة، (فإن دخلت) كلمة كل (على المنكر، أوجبت عموم أفراده)<sup>(١)</sup>، كما ذكرنا (وإن دخلت على المعرف أوجبت عموم أجزائه حتى فرقوا بين قولهم: كل رمان مأكول، وكل الرمان مأكول)، أي: يصلح للأكل (بالصدق) في الأول؛ لأن جميع أفراده يصلح للمأكولية (والكذب) في الثاني، إذ لا يصلح جميع أجزاء الرمان له؛ لأن قشره غير صالح له، وعلى هذا قول محمد ﷺ في الجامع الكبير لو قال: أنت طالق كل تطليقة يقع الثالث، ولو كل التطليقة تقع واحدة (فإذا وصلت) كلمة كل (ب) كلمة (ما أوجبت) كلمة كل (عموم الأفعال)؛ لأنه حينئذ تلي الأفعال فأوجبت عمومها صريحاً، حتى لو قال: كلما تزوجت امرأة فكذا، فتزوج امرأة مراداً تطلق في كل مرة ولو بعد زوج آخر.

(ويثبت عموم الأسماء فيه) أي: في كلما (ضمناً ك) ما يثبت (عموم الأفعال في كل) كذلك من ثبوت عموم الأسماء صريحاً، فلثبوت عموم الأفعال في كل ضمناً لا صريحاً. قلنا: لو قال: كل امرأة أتزوجها فهي طالق يقع الطلاق بتزوج كل امرأة، ولا يقع في المرة الثانية على امرأة واحدة كما مر؛ لأن عموم طالق إنما يثبت في ضمن عموم امرأة فلا يعم الإطلاق كل امرأة، ولا يعم كل طلاق امرأة، ولثبوت عموم الأسماء في كلما ضمناً. قلنا: لو قال: كلما تزوجت امرأة فهي طالق يقع الطلاق، بكل تزوج سواء كانت المرأة واحدة، أو متعددة لعموم المرأة في ضمن عموم التزوج، وهو متحقق في جميع الصور.

[جميع]

(وكلمة الجميع) التي هي من قبيل العام بالمعنى (يوجب عموم الاجتماع) أي: العموم على سبيل الاجتماع فالإضافة للملامسة، (دون الانفراد) كما هو شأن كل (حتى إذا قال: جميع من دخل هذا الحصن أولاً فله من النفل كذا) في المغرب النفل بفتحيتين ما ينفل الغازي أي: يعطاه زائداً على سهمه<sup>(٢)</sup>، (فدخل عشرة معا إن لهم نفلاً واحداً يقسم بينهم جميعاً)؛ لأن لفظ جميع للإحاطة على سبيل الاجتماع، فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس.

(١) لأنه مدلولها لغة، ينظر: نور الأنوار، (١/ ٣٣٢).

(٢) ينظر: شرح ابن ملك، ص ٨٥.

وهاهنا سؤال وجواب مشهوران. أما تقرير السؤال فهو أن يقال: إن لفظ جميع لو كان للشمول على سبيل الاجتماع لكان في حقيقة فيه ومجازاً في المنفرد<sup>(١)</sup>، فلا يصح جمعها في إرادة واحدة\* والحال أنهم صرحوا بأنهم لو دخلوا في الصورة المذكورة فرادا يستحق الأول منهم نقلاً واحداً، وأما تقرير الجواب فهو أن يقال لفظ جميع في قولنا: جميع من دخل هذا الحصن أولاً فله من النفل، كذا ليس بمحمول على حقيقة أعني الشمول على سبيل الاجتماع\*<sup>(٢)</sup>، حتى يلزم من استحقاق الفرد الأول في الدخول فرادى الجمع بين الحقيقة والمجاز للقرينة المانعة عن ذلك، وهي أن هذا الكلام للتشجيع على الدخول أولاً بل هو مستعار للسابق في الدخول واحداً كان أو جماعة، فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملاً بعموم المجاز<sup>(٣)</sup>.

(وفي كلمة: كل) يعني إذا قال: كل من دخل هذا الحصن أولاً فله من النفل كذا فدخل عشرة (يجب لكل رجل منهم النفل) التام؛ لأنه قطع النظر في كل منهم عن الآخر فصار كل أول بالقياس إلى المتخلف الذي يقدر دخوله بعد فتح الحصن، ولو دخل عشرة على التعاقب فالنفل للأول؛ لأن من دخل بعده ليس داخلاً أولاً لكونه مسبوqاً بالغير ومعنى الأول السابق الغير المسبوق<sup>(٤)</sup>.

(وفي كلمة: من) يعني إذا قال: (من دخل هذا الحصن أولاً فله من النفل كذا) فدخله عشرة معاً (يبطل النفل)، كذا في السير الكبير.

ووجهه: أن الأول اسم لفرد سابق فإذا أوصله بكلمة من، وهو تصريح بالخصوص ترجح معنى الخصوص فيه، فلا يستحق النفل إلا واحد دخل سابقاً على الجماعة بخلاف كل

---

(١) يعني أن دخلوا معاً استحقوا النفل عملاً بعموم الجميع لو دخلوا فرادى استحقه الأول عملاً بمجازه، وأجيب بأنه إن دخلوا معاً يحمل على الحقيقة، وإن دخلوا فرادى يحمل على المجاز لكن يلزم الجمع بينهما على هذا.

(٢) ما بين النجمتين منقول من المرأة، ص ١٨٠.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق.



من دخل؛ لأنه لم يكن حمل [لفظ الأول]<sup>(١)</sup> فيه على معناه الحقيقي؛ لأن لفظ كل دخل على من فاقتضى التعدد في المضاف إليه، والأول الحقيقي لا تعدد فيه، وقد أمكن حمله على معناه الحقيقي في من دخل.

### [النكرة في موضع النفي تعم]

ولما فرغ عن بيان العام وضعاً شرع في بيان [العام]<sup>(٢)</sup> بدليل خارجي فقال: (والنكرة في موضع النفي تعم)، مثل: ما رأيت رجلاً ولا رجلاً في الدار وعمومها ضروري لا بالصيغة؛ لأنه لما نفي رؤية رجل غير معين لزم انتفاء رؤية جميع الرجال، إذ لو رأى واحداً يكون كاذباً؟

### [النكرة في موضع الإثبات تخص]

(وفي الإثبات تخص) مثل: جائي رجل؛ لأن النكرة تدل على فردٍ ما وليس في الإثبات ما يوجب عمومته.

(لكنها) أي: النكرة المثبتة (مطلقة) أي: غير مختص بفرد دون فرد فالمراد بالمطلق معناه اللغوي لا الاصطلاحي، الذي هو عبارة عما يدل على الماهية من غير دلالة على الوحدة والكثرة؛ لأن النكرة دالة على الوحدة والقرينة على ذلك إدخال التاء عليه، إذ هي لا تدخل على المطلق المصطلح؛ لأنه صار لقباً فخرج عن الوصفية.

(وعند الشافعي رحمته الله: تعم حتى قال: بعموم الرقبة المذكورة في كفارة الظهار) في قوله تعالى: ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ [المجادلة: ٣]، واستدل عليه بأنه خصت<sup>(٣)</sup> منه الزمعة، والمجنونة، والعمياء، والمدبرة بالإجماع، ولو لم تكن عامة لما خصت<sup>(٤)</sup>.

(١) ساقط من (أ).

(٢) ساقط من (أ).

(٣) ثم خص الشافعي منها الكافرة بالقياس على كفارة القتل؛ لأن عنده إن اتحد الحكم يحمل المطلق على المقيد. (منه).

(٤) ينظر: نور الأنوار، (١/٣٣٧).

قلنا: في جوابه إن أردت من العموم كونها صالحة له على سبيل البدل فمسلم، لكنه غير مفيد إذ لا نزاع فيه، وإن أردت كونها متناولاً على سبيل الاجتماع فهو فاسد، إذ لو كان كذلك لزم أن لا يخرج عن العهدة إلا باعتراف كل الرقاب، وأما عدم جواز الزمته ونحوها فليس باعتبار التخصيص، بل باعتبار أن الرقبة اسم للبنية كما خلقها الله تعالى على ما في الصحاح، فلا يتناول الزمته ونحوها وأما عدم جواز المدبرة، فلأن الملك فيها ناقص فلا تدخل تحت الرقبة المطلقة، وهاهنا أبحاث تركناها مخافة التطويل.

### [النكرة إذا وصفت بصفة عامة تعم]

(وإذا وصفت) النكرة المثبتة (بصفة عامة تعم) أي: تكون شاملاً لكل فرد من الأفراد التي تتصف بتلك الصفة، وهذا لا ينافي كون القيد مخصصاً في الجملة؛ لأن النكرة الموصوفة خاصة بالنسبة إلى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد، وإن كانت عامة في أفراد ما يوجد فيه ذلك القيد، ولما كان الموصوف الخاص قابلاً للعموم بقريته وهو محتمل له، والصفة محكمة فيه حمل المحتمل على المحكم ولم يعكس الأمر.

### [الأمثلة على عموم النكرة الموصوفة بوصف عام]

(كقوله: والله لا أكلم أحداً إلا رجلاً كوفياً)، فإنه لو تكلم جميع رجال الكوفة لا يحنث، ولو قال: إلا رجلاً بدون الصفة، فله أن يكلم واحد من الرجال كوفياً أو غيره ويحنث لو تكلم اثنين وكقوله:

(والله لا أقربكما إلا يوماً أقربكما فيه) يعني: أن أقربكما صفة لليوم، وكونه مقروباً فيه وصف عام فبكل يوم قام هذا الوصف يكون مستثنى، فإذا أقربها في يوم يصير مولياً بعده؛ لأنه يحنث أن يقرب في يوم آخر هو مستثنى، بخلاف ما إذا قال: إلا يوماً بدون الصفة، فإنه إذا أقربها في يوم لا يصير مولياً بعده قيل: عموم النكرة الموصوفة بصفة عامة أكثرى لا كلي، إذ النكرة قد تختص بالصفة كما إذا قال: والله لأتزوج امرأة كوفية بر بتزوج امرأة واحدة كوفية، وقد تعم بدون الصفة، مثل تمره خير من جرادة وقيل: هو مختص بالاستثناء من النفي وبكلمة

أي: دون ما عداهما، ووجه عمومها بعموم وصفها إن النكرة إذا كانت موصوفة فالاستثناء يكون بصفة النوع فتعم، وإذا كانت غير موصوفة فالاستثناء يكون باسمه فيتناول واحداً فيختص.

(ولهذا) أي: ولكون النكرة المثبتة تعم بالصفة العامة قال: علمنا: و(إذا قال: أي عبيدي ضربك فهو حر فضربه، أنهم يعتقدون عليه) وإن قال أي: عبيدي ضربته فهو حر لا يعتق إلا واحد وهو الأول إن ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم، وإلا فالخيار إلى المولى لأن نزول العتق من جهة قالوا: في الفرق بينهما أن في:

الأول: وصفه بالضرب فصار عامًا به، وفي الثاني: قطع الوصف عنه، قال صاحب التوضيح<sup>(١)</sup>: وهذا الفرق مشكل من جهة النحو؛ لأن في الأول وصفه بالضاربة، وفي الثاني بالمضروبية، ثم قال: وهاهنا فرق آخر وهو أن أيًا لا يتناول إلا الواحد المنكر، ففي الأول أي: في قوله: أي عبيدي ضربك فهو حر لما كان عتقه أي: عتق الواحد المنكر معلقًا بضربه مع قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار أنه واحد منفرد فحينئذ لا يبطل الوحدة، ولو لم يثبت هذا أي: عتق كل واحد وليس البعض أولى من البعض يبطل الكلام بالكلية، وفي الثاني وهو قوله: أي عبيدي ضربته يثبت الواحد ويتخير فيه الفاعل، إذ هناك يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الأول:

فنظير الأول نحو: «أيها إهاب دُبِعَ فقد طَهَّر»<sup>(٢)</sup>، فإنَّ طهارته معلقةٌ بدباغته من غير أن يكون هناك فاعل معين يمكن منه التخيير فيدل على العموم.

ونظير الثاني نحو: كُلُّ أَيِّ خبز تريد، فإنَّ التخيير من الفاعل المخاطب ممكن هنا، فلا يتمكن من أكل كل واحد بل من أكل واحد، لكن يتخير فيه المخاطب، ومثل هذا الكلام للتخيير في العرف<sup>(٣)</sup>.

(١) ينظر: التلويح، (١/١٣٥).

(٢) بهذا اللفظ أخرجه الشافعي في الأم، (١/٤٤)، وعبد الرزاق في المصنف (١٩٠)، وأحمد (١٨٩٥)، والترمذي (١٧٢٨)، والنسائي (٤٢٤١)، ابن ماجه (١٢٨٧) من حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وأخرجه مسلم نحو (٣٦٦)، من حديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، والدارقطني في سننه (١٢١)، وهذا إسناده حسن.

(٣) ينظر: التلويح، (١/١٣٧).

## [لام التعريف]

(وكذا) أي: كما أوجب توصيف الخاص بصفة عامة العموم، (إذا دخلت لام المعرفة فيما) أي في لفظ مطلقاً سواء كان مفرداً أو جمعاً (لا يحتمل) ذلك اللفظ (التعريف بمعنى العهد) الخارجي أو الذهني، بأن لا يدل شيء عليه أصلاً (أوجبت العموم) أي: عموم الجنس لا الاستغراق وهو قول صاحب التقيوم<sup>(١)</sup> وفخر الإسلام<sup>(٢)</sup>، فيحتمل الكل والأدنى بطريق الحقيقة لوجودها فيها، لكن عند الإطلاق منصرف إلى الأدنى ليتقنه، ويحتمل الكل بدليله، وعند جمهور الأصوليين وعامة أهل اللغة أنها تفيد عموم الاستغراق<sup>(٣)</sup>، سواء كانت داخلة على المفرد والجمع، وأدلة كلا الفريقين والأبحاث الواردة عليها مذكورة في المطولات<sup>(٤)</sup>.

## [تفريع لكون النكرة المعرفة بـ أل تفيد العموم]

(حتى يسقط اعتبار الجمعية إذا دخلت) لام التعريف (على الجمع عملاً بالدليلين) التعريف والجمعية يعني: أن أبقى الجمع على جمعيته بأن يعتبر ما يشمله من الأفراد الغير المعهودة بطل معنى التعريف بالكلية، إذ لا عهد ولا جنس ولا استغراق على هذا التقدير، وإن حمل على العهد أو الاستغراق يبطل معنى الجمعية، إذ لا عهد ولا استغراق في أقسام الجموع على أن الكلام فيما لا يحتمل العهد فيتعين الحمل على الجنس، والجنس يتناول الأفراد فيكون معنى الجمع فيه مراعي أيضاً، ففيه عمل بالدليلين جميعاً، والأصل في المتعارضين طلب المخلص ثم الجمع ثم الترجيح، وهاهنا وأن تعذر السبيل إلى المخلص فقد أمكن الجمع بين الدليلين فوجب العمل بهما (فيحتمل) الرجل (بتزوج امرأة) واحدة (إذا حلف لا يتزوج النساء)؛ لأنه سقط منه معنى الجمعية بجمله على الجنس فيصدق على الواحد من النساء كما يصدق على الاثنين فصاعداً، ولما ذكر النكرة وأفادتها العموم أردفه بما اشتهر بينهم.

(١) ينظر: تقيوم الأدلة، ص ١١٠.

(٢) ينظر: كشف الأسرار، (٢١/٢).

(٣) ينظر: المصدر السابق.

(٤) ينظر: في استدلال كل فريق كتاب كشف الأسرار، (١/٢١-٢٢).

## [النكرة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى]

فقال: (والنكرة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى)؛ لأن التعريف حيثذ يكون

للعهد كقوله تعالى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ۗ ﴿١٥﴾ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾ [المزمل: ١٥ - ١٦].

## [النكرة إذا أعيدت نكرة]

(وإذا أعيدت النكرة نكرة كانت الثانية غير الأولى)، إذ لا شيء يدل على العينية كاليسرين

في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ﴿٥﴾ إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ [الشرح: ٥ - ٦].

(والمعرفة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى) لما قلنا في إعادة النكرة معرفة،

كالعشرين فيه، فلهذا قال ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: (لن يغلب عسر يسرين)<sup>(١)</sup>، وقال علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: (إذا ضاقت بك الدنيا ففكر في الم نشرح، فعسر بين يسرين إذا فكرته فافرح)<sup>(٢)</sup>.

## [المعرفة إذا أعيدت نكرة]

(وإذا أعيدت النكرة نكرة كانت الثانية غير الأولى)، لما ذكرناه في إعادة النكرة نكرة هذا،

والحكم المذكور في هذه الصور الأربع، إنما هو عند خلو المقام عن القرينة وقد تعدل عنه بسبب

القرائن، فتعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا

لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿١٥٥﴾ أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ الْكِتَابَ عَلَىٰ طَائِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا﴾ [الأنعام: ١٥٥ - ١٥٦]،

وتعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة، كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ﴾

[الزخرف: ٨٤]، وتعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ

(١) (لن يغلب عسر يسرين)، جاء في نظم الدرر للبقاعي (٢٢/١٢٤)، دار الكتاب الإسلامي القاهرة.

وروى الفراء عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أن النبي ﷺ خرج ذات يوم وهو

يضحك ويقول: «لن يغلب عسر يسرين»، وفي الباب عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ذكره مالك في الموطأ

(٢/٤٤٦)، ومن طريقه رواه الحاكم (٣٢٣٠)، قال ابن حجر في تخريج أحاديث الكشاف رقم:

(١٥٠٦) وهذا أصح طريقه. وعن ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أخرجه عبد بن حميد كما في الفتح، قال ابن حجر

في فتح الباري (٧١٢/٨) إسناده جيد وعلقه البخاري عن ابن عيينه في التفسير سورة ألم نشرح وانظر

فتح الباري (٧١٢/٨)، دار المعرفة.

(٢) لم أجده من شعر علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. وقد أخرجه الواحدي بسنده إلى العتبي، وذكر قصة (٤/٥١٩)،

والسمعاني في تفسيره (٦/٢٥١)، وكذلك هو في كشف الأسرار (٢/٢٧).

مُصَدِّقًا لِمَا بَيَّنَّتْ يَدِيهِ مِنْ أَلْكِتَابِ ﴿ [المائدة: ٤٨]، وتعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى: إِنَّمَا ﴿ وَاللَّهُ كَمُ إِلَهٍ وَوَحْدٌ ﴾ [الكهف: ١١٠]. ولما فرغ عن بيان الحكم المذكور في الصور الأربع أراد أن يشرع إلى بيان حكم آخر المقام.

### [ما ينتهي إليه الخصوص نوعان]

فقال: (وما ينتهي إليه الخصوص) أي: المقدار الذي يصح انتهاء تخصيص العام إليه ولم يتجاوز عنه (نوعان) أحدهما:

(الواحد) أي: يصح تخصيصه إلى أن يبقى واحد (فيما) أي: في العام الذي (هو فرد بصيغته)، كمن وما واسم الجنس المعرف باللام.

(أو ملحق به) أي: بالعام الذي هو فرد بصيغته، (كالمرأة) مثال: للمفرد بصيغته (والنساء) مثال: للملحق، وكذا الرجال وغيره من الجموع المعرفة باللام الملحقة باسم الجنس المفرد<sup>(١)</sup>.

(وثانيهما: الثلاثة) أي: يصح تخصيصه إلى أن يبقى ثلاثة، (فيما إذا كان) العام (جمعا صيغة ومعنى)، كرجال وعبيد (أو معنى) لا صيغة (كقوم) ورهط، (لأن أدنى الجمع ثلاثة بإجماع أهل اللغة)، وقال بعض أصحاب الشافعي ومالك: أقل الجمع اثنان، (و) استدلوا عليه بـ(قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «الِاثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ»<sup>(٢)</sup>)، والمصنف أشار الجواب عنه بقوله

(١) ينظر: جامع الأسرار، (١/٣١٠-٣١١).

(٢) أخرجه ابن ماجه (٩٧٢)، والحاكم (٤/٣٣٤)، وقال الذهبي: وعجبت من الحاكم من أن يستخرجه ولكنه لم يصححه ولم يضعفه. من حديث أبي موسى الأشعري، وقال ابن حجر في التلخيص الحبير: وفيه الربيع بن بدر وهو ضعيف وأبوه مجهول، (٣/١٧٧).

ورواه البيهقي من حديث أنس (٣/٩٦) وقال هو أضعف من حديث أبي موسى وأخرجه الدارقطني في سننه من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده (١/٢٨١) وفيه عثمان الوارصي وهو متروك وأخرجه ابن عدي في الكامل في الضعفاء (٥/٢٥٠) ومن حديث الحكم بن عمر وإسناده وإه.

وله طريقان آخران أحدهما أخرجه ابن المغلس في الموضح من حديث أبي هريرة كما في البدر المنير (٧/٢٠٦) وقال ابن الملقن: "وهذا سند فيه من لا يعرف" وقال ابن حجر في التلخيص الحبير (٣/١٧٨) "ومن دون علي بن بحر مجهولان". والثانية أخرجهما أحمد (٢٢١٨٩) ومن حديث أبي أمامة وقال ابن حجر في التلخيص الحبير (٣/١٧٨) "هذا عندي أمثل طرق هذا الحديث لشهرة رجاله وإن كان ضعيفا". وقال البخاري في الصلاة من صحيحه باب اثنان فما فوقهما جماعة ثم أخرج حديث مالك بن الحويرث (٦٥٨) فأذنا وأقيما وليؤمكما أكبركما.

عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «الاثنان فما فوقها جماعة» (محمول على المواريث) لا على بيان اللغة؛ لأنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ إنما بعث لبيان الأحكام الشرعية لا لبيان اللغة، يعني أن الاثنتين في حكم الجماعة في الميراث؛ لأن للأختين الثلثين كما للأخوات وللبنتين الثلثين كما للبنات وذلك؛ لأنه ثبت بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَتْ أُثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا التُّلْثَانِ﴾ [النساء: ١٧٦]، إن للأختين الثلثين وثبت بدلالة قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ أُثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثًا مِمَّا تَرَكَ﴾ [النساء: ١١]، ليس لفوق الأختين أكثر من الثلثين؛ لأنه لما ثبت بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ أُثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثًا مِمَّا تَرَكَ﴾ [النساء: ١١]، أن يكون للبنات فوق اثنتين ثلثان ثبت أن ليس لفوق الأختين أكثر من الثلثين؛ لأن البنات قربي إلى الميت من الأخوات فثبت أن للأختين حكم الأخوات، ولما كان للأختين الثلثان فلأن يكون للبنتين الثلثان كما للبنات كان أولى<sup>(١)</sup> فللبنتين حكم البنات (و) على (الوصايا)، فإنه إذا أوصى ثوبًا على أخوة زيد وكان له أخان فهو لهما بالإجماع<sup>(٢)</sup>؛ لأن الوصية لكونها بعد الموت كالإرث، ولكونها نافلة والإرث فرضًا صارت تبعًا للإرث فحكمها حكمه.

(أو على سنة تقدم الإمام)؛ لأن تقدم الإمام على الاثنتين سنة كتقدمه على الثلاثة فإن قيل: كون تقدم الإمام على الاثنتين سنة كتقدمه على الثلاثة يدل على أن المثني ملحق بالثلاثة في صحة اطلاق صيغة الجمع عليه؟

قلنا: الدلالة ممنوعة كيف والتقدم سنة كون المصلين جماعة لا سنة كون المقتدين جماعة<sup>(٣)</sup>.

### [المشترك]

ولما فرغ من مباحث العام شرع في مباحث المشترك فقال:

(وأما المشترك) أي: المشترك فيه؛ لأن المفهومات مشتركة واللفظ مشترك فيه حذف فيه<sup>(٤)</sup> لكثرة الاستعمال، ويجوز أن يكون موضوعًا اصطلاحياً<sup>(٥)</sup> لما اشترك فيه المعاني (فما) أي: لفظ (يتناول أفرادًا) أراد بها ما فوق الواحد ليتناول المشترك بين المعنيين (مختلفة الحدود)، خرج بها العام، فإنه وإن كان متناولًا للأفراد، لكن لا يتناول أفرادًا مختلفة الحدود بل متفقة الحدود؛ لأنه

(١) لشدة القرابة.

(٢) فلأخوين حكم الأخوات.

(٣) ينظر: شرح ابن ملك، ص ٩٣.

(٤) أي لفظ فيه.

(٥) فحينئذ لا حاجة إلى تقدير فيه.

وضع الكثير بوضع واحد والمشارك بأوضاع متعددة، (وهو المراد باختلاف الحدود)<sup>(١)</sup> وعلى هذا فقوله: (على سبيل البدل) للبيان والإيضاح لا للاحتراز عن شيء؛ لأن القيد الأول أخرج الخاص واسم العدد والثاني العام.

وأما ما قيل: من أنه احتراز به عن الشيء، فإنه يتناول أفرادًا مختلفة الحدود لكن على سبيل الشمول من حيث أنها مشتركة في معنى الشيئية أي: الثبوت في الخارج فمبني على أن المراد باختلاف الحدود اختلاف الحقائق في ذاتها لا كون الأوضاع متعددة، فلا يخرج بالقيد الثاني جميع أقسام العام بل إنما يخرج مثل الإنسان، وأما مثل الشيء واللون والحيوان فلا بد من قوله: على سبيل البدل لإخراجه فلكل وجه<sup>(٢)</sup> (كالقراء) بضم القاف وفتحها الموضوع (للحيض والطهر)<sup>(٣)</sup>.

#### [حكمه]

(وحكمه) أي: المشترك (التوقف فيه) إلى أن يقوم دليل يرجح شيئاً من معانيه (بشرط التأمل)، وإنما كان حكمه التوقف بشرط التأمل (ليترجح بعض وجوهه) أي: معانيه (للعمل به) أي: بالمشارك إذ لو لم يتوقف فيه وعمل به من غير نظر إلى دليل يرجح بعضاً من معانيه لزم التحكم، وكذا لو توقف فيه بلا تأمل وعمل به من غير نظر إلى دليل يرجحه لزم التحكم ولهذا تأمل علماءنا في لفظ القروء في قوله تعالى: ﴿ثَلَاثَةٌ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، فوجدوا دليلاً يدل على أن المراد به الحيض، كما وجد علماء الشافعية دليلاً يدل على أن المراد به الطهر عندهم ولو لم يترجح بعض المعاني بأن انسداد باب ترجيحه يكون المشترك مجملاً لا يُنال المراد به إلا ببيان من المجمل، فلو أوصى لمواليه<sup>(٤)</sup> وهم له من الطرفين توقفت الوصية إلى بيانه، فإن مات بلا بيان بطلت

(١) ساقط من نسخة (أ).

(٢) أي لكل مما ذكرناه ومما ذكره القائل وجه، فلا وجه لما ذكره بعض الشارحين من أنه لا صحة لما ذكره القائل المذكور، (منه).

(٣) فإنه مشترك بين هذين المعين المتضادين لا يجتمعان، وقد أوله الشافعي رحمته الله: بالطهر، وأبو حنيفة رحمته الله: بالحيض.

(٤) المولى: تشترك بين المعتق بالكسر، المعتق بالفتح.



الوصية<sup>(١)</sup>، ولما ورد أنه لم لا يجوز أن يحمل على كل واحد من المعنيين أو المعاني من غير توقف وتأمل، فيما يحصل به ترجيح أحدهما أوردَ عقيب ذلك مسألة امتناع استعمال المشترك في معنيه فصاعدًا فقال:

(ولا عموم له)<sup>(٢)</sup> أي: للمشترك وتحقيقه أن للمشترك بالنسبة إلى معنيه أحوالاً أربعة<sup>(٣)</sup>:

الأول: أن يطلق على أحدهما مرة وعلى الآخر أخرى فلا يقصد بإطلاق واحد إلا أحدهما، ولا نزاع في صحته وفي كونه بطريق الحقيقة.

والثاني: أن يراد به أحد المعنيين لا على التعيين بأن يراد به في إطلاق واحد هذا أو ذلك مثل: تربص قروء، أي: حيصًا أو طهرًا، وهو حقيقة المشترك عند التجرد عن القرائن.

والثالث: أن [يطلق]<sup>(٤)</sup> إطلاقًا واحدًا ويراد به مجموع معنيه من حيث المجموع المركب منهما بحيث لا يفيد أن كلا منهما مناط الحكم، ولا نزاع في امتناعه حقيقة ولا في جوازه مجازًا إن وجدت علاقة مصححة.

والرابع: أن يطلق إطلاقًا واحدًا ويراد به كل واحد من معنيه، بحيث يفيد أن كلاً منهما مناط الحكم ومتعلق الإثبات والنفي، وهذا هو محل الخلاف فعندنا ليس بعام بهذا المعنى لا حقيقة ولا مجازًا، وأما بالنسبة إلى أفراد معنى واحد له كالعُيُون لِأفراد العين الجارية فهو عام بلا خلاف، وقيل: أنه يعم في النفي فقط حقيقة، وعليه فروع في مسائل الوصايا في الهداية<sup>(٥)</sup>.

---

(١) لأنه مشترك بين الأعلى والأسفل، ويحتمل كل واحد منهما، مبطل الجهالة الموصى له، جامع الأسرار، (٣١٨/٢).

(٢) خلافًا للشافعي وكذا الباقلاني وجماعة من المعتزلة، فعندهم يجوز أن يراد من المشترك كل واحد من معنيه أو معانيه جميعًا بطريق الحقيقة إذا صح الجمع بينهما، ينظر: حاشية نسفات الأسحار، ص ٨٦، مدارك الحق، تأليف الدكتور ولي الدين محمد صالح الفرفور، دار الفرفور، (١/١١٠)، جامع الأسرار، (٣١٧/٢).

(٣) وقد نقل المؤلف الأحوال الأربعة من حاشية الأزميري، (١/٣٩٤).

(٤) ساقط من (أ).

(٥) ينظر: الهداية شرح بداية المبتدي، (٤/٤٧٢).

## [المؤول]

### [تعريفه]

(وأما المؤول: فما ترجح من المشترك بعض وجوهه) أي: معانيه (بغالب الرأي) أراد بالمشترك اللغوي، وهو ما فيه خفاء وبغالب الرأي ما يوجب الظن سواء كان رأياً أو خبر الواحد أو القياس، فلا يرد أن التعريف غير جامع؛ لأن الخفي والمشكل والمجمل إذا زال الخفاء عنها بدليل ظني<sup>(١)</sup> كخبر الواحد والقياس يسمى مؤولاً<sup>(٢)</sup>، وكذا الظاهر والنص إذا حملا على بعض وجوهها يصيران مؤولين مع أنها خارجة عن التعريف هذا مثاله: لفظ القروء بعد أن يرجح أرادة الحيض منه فهو المؤول من المشترك.

### [حكمه]

(وحكمه) أي: المؤول (وجوب العمل) به (على احتمال الغلط) والسهو<sup>(٣)</sup>، حتى لو تبين بعد ذلك خلافه فالرجوع عنه إليه واجب. نظيره من وجد ماءً فغلب على ظنه طهارته يلزمه التوضي به على احتمال الغلط في الظن، فلو تبين بعد ذلك نجاسته لزمه إعادة الصلاة<sup>(٤)</sup>؛ لأن التأويل الثابت بالرأي أو خبر الواحد لا يكون قطعياً بل ظنياً.



---

(١) قيده به؛ لأن هذه الأشياء إذا لحقها البيان بدليل قطعي يسمّى مفسراً، (منه).

(٢) قسم الحنفية التأويل إلى قسمين: قريب من الفهم، وبعيد عن الفهم، أما القسم الأول: القريب من الفهم: فهو ما ترجح بمرجح ما، وأما القسم الثاني: البعيد عن الفهم: فهو ما ترجح بباعث قوي ينساق إلى الذهن، ينظر: مدارك الحق، (١/ ١١٥).

(٣) لأن ترجيحه كان بدليل ظني، والرأي كما قيل لا حظ له في إصابة الحق على وجه القطع، فلذلك لا يكفر جاحده، مدارك الحق، (١/ ١١٣)، جامع الأسرار، (٢/ ٣٢٠).

(٤) أكثر المسائل التحري انبنت على هذا.

## المبحث الثاني

### [في وجوه البيان]

#### [الظاهر]

#### [تعريفه]

(وأما الظاهر: فاسم) أي: لقب (لكلام ظهر به المراد للسامع) إذا كان من أهل اللسان وإنما قال: لكلام ولم يقل للفظ؛ لأن الأقسام التي تتعلق بالنظم منها ما يتعلق بالمفردات، كالتي تقدمت من الأقسام الأربعة، ومنها ما يتعلق بالمركبات، والظاهر من هذا القبيل وكذا ما يعقبه، والمراد بالظهور في التعريف معناه اللغوي أعني الوضوح وفي المعرف معناه الاصطلاحي، فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه (ب) سماع (صيغته) خرج به الخفي والمشكل، فإن ظهور المراد منها بعد السماع موقوف على الطلب والتأمل والنص أيضاً؛ لأن ظهور المراد فيه بمعنى في المتكلم لا بنفس الصيغة كما ستعرف، لكن بقي فيه المفسر والمحكم فينبغي أن يقول: ويكون محتملاً للتأويل والتخصيص، لإخراجها ويمكن أن يقال: لم يذكره اكتفاء بذكره في تعريفها<sup>(١)</sup> مثاله قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فإنه ظاهر في الإحلال والتحريم، وإن كان نصاً في الفرق بين البيع والربا بالحل والحرمة كما سيأتي.

#### [حكمه]

(وحكمه: وجوب العمل ب) المعنى (الذي ظهر منه) أي: من الظاهر ثم وجوب العمل به على سبيل الظن عند الشيخ أبي منصور ومن تبعه من مشايخ ما وراء النهر وعامة الأصوليين، لاحتماله المجاز؛ لأنه حقيقة وكل حقيقة يحتمل المجاز. وعلى سبيل القطع عند العراقيين والقاضي أبي يزيد، ومن تبعه لعدم اعتبار ما لا ينشأ عن دليل من الاحتمال، فعلى هذا يصح إثبات الحدود والكفارات بالظواهر<sup>(٢)</sup>.

(١) ينظر: ابن ملك، ص ٩٨.

(٢) ينظر: ابن ملك، ص ٩٨.

## [النص]

### [تعريفه]

(وأما النص: فما) أي: كلام (ازدادَ وضوحًا) أي: وضوح المراد به (على) وضوح (الظاهر بـ) سبب (معنى) صادر (من المتكلم)، بأن يكون المراد به الغرض المسوق له الكلام، فهذا المعنى هو سوقه لأجله، ويجوز أن يكون هذا المعنى قرينة لفظية أو حالية<sup>(١)</sup>.

(لا في نفس الصيغة) بأن لا يدل عليه اللفظ وضعًا مثاله قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فإنه ظاهر في الإحلال والتحريم كما عرفت، ونص في الفرق بين البيع والربا بالحل والحرمة؛ لأن السوق كان لأجله فإنه نزل ردًا على الكفرة في دعواهم المساواة بين البيع والربا، كما قال الله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥].

### [حكمه]

(وحكمه: وجوب العمل بما وضح على احتمال تأويل)<sup>(٢)</sup>، وهو حمل الكلام على غير ظاهره (هو) أي ذلك التأويل (في حيز المجاز)، إنما لم يقل هو المجاز إشارة إلى عدم الانحصار في المجاز؛ لأنه قد يكون بطريق التخصيص وغيره، وإنما ذكر احتمال التأويل في النص دون الظاهر ليعلم احتمال التأويل بطريق الأولى؛ لأن النص أوضح من الظاهر.

---

(١) اختلف العلماء في دلالة على معناه، فقيل: هو ما دل على معنى قطعًا ولا يحتمل غيره قطعًا كأسماء الأعداد، وقيل: هو ما دل على معنى قطعًا وإن احتمل غيره، كصيغ الجموع في العموم، فإنها تدل على أقل الجمع قطعًا وتحتمل الاستغراق، وقيل: هو ما دل على معنى كيفما كان، ينظر: مدارك الحق، (١/١٢٢).

(٢) وهذا التأويل: قد يكون في ضمن التخصيص: بأن يكون عامًا يحتمل التخصيص، وقد يكون في ضمن غيره: بأن يكون حقيقة تحتمل المجاز، ينظر: نور الأنوار، (١/٣٦٧).

## [المفسّر]

### [تعريفه]

(وأما المفسّر: فما) أي: كلام (ازداد وضوحاً على) وضوح (النص على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل)<sup>(١)</sup>، بل لا يبقى معه احتمال أصلاً سوى احتمال النسخ، وهو إمّا بيان التفسير أو بيان التقرير، فإن ما به ازداد وضوحاً على النص، إمّا أن يكون مسبباً عن معنى في الكلام أو في المتكلم.

والأول: بيان التفسير: بأن كان اللفظ مجملاً فلحقه بيان قطعي الدلالة والثبوت فانسدّ به باب التأويل، إذ لو لم يكن قطعي<sup>(٢)</sup> الدلالة والثبوت لا نفتح باب التأويل مثاله قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾ [المعارج: ١٩]، حيث بيّن بقوله: ﴿إِذَا مَسَّهُ الشَّرْجُوعًا﴾<sup>(٣)</sup> وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ [المعارج: ٢٠ - ٢١] ونحو الصلاة والزكاة وأمثالها<sup>(٤)</sup>.

والثاني: بيان التقرير: إمّا بأن يكون عامّاً فلحقه ما انسدّ به باب التخصيص أو خاصّاً، فلحقه ما انسدّ به باب التأويل، وسببه إرادة المتكلم؛ لأن الكلام ظاهر في معناه لكن يحتمل أن يراد به غير ظاهره فلحوق البيان يقطع ذلك الاحتمال<sup>(٤)</sup>، مثال الأول نحو قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: ٣٠]، فإنّ الملائكة عام محتمل للتخصيص فبذكر الكل انسدّ باب التخصيص، وذكر الكل يحتمل التفرقة فقطع بقوله: ﴿أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: ٣٠]،

(١) والتخصيص كما في متن المنار.

(٢) وقطعي الدلالة وقطعي الثبوت عن الشارع كالحديث المشهور والمتواتر بل لحقه خبر الواحد.

(٣) ينظر: جامع الأسرار، للكاكي، (٢/ ٣٢٤)، المرأة، ص ١٩١.

(٤) بحيث لا يتحمل إلا النسخ دون التأويل والتخصيص، المرأة، ص ١٩١.

فصار تفسيراً<sup>(١)</sup>، ومثال الثاني<sup>(٢)</sup> نحو: طلقى نفسك واحدة، فإن طلقي خاص يحتمل التأويل بالثلاث، فبذكر الواحدة انسد باب التأويل<sup>(٣)</sup>.

[حكمه]

(وحكمه: وجوب العمل به) ووجوب الاعتقاد بموجبه لكن (مع احتمال النسخ)<sup>(٤)</sup>.

[المحكم]

[تعريفه]

(وأما المحكم: فما) أي: كلام (أحكم المراد به) سالمًا (عن احتمال النسخ والتبديل)، وإنما لم يقل ما ازداد وضوحه على المفسر، كما قال بعضهم؛ لأن منع النسخ لا يفيد الوضوح هذا.

[أقسام الحكم]

والمحكم إما لعينه إن انقطع احتمالها بما يدل على الدوام والتأييد، كقوله تعالى: ﴿وَلَا أَنْ تَكْفُرُوا أَرْوَجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا﴾ [الأحزاب: ٥٣]<sup>(٥)</sup>، وقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «الْجِهَادُ مَاضٍ إِلَى يَوْمٍ

(١) فإن قيل: لا دلالة لأجمعون على دفع التفرق، فإن قوله تعالى: ﴿كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾، بمنزلة قوله: كثير بشير وحسن بسن، ولا دلالة لهذه التوابع إلا على ما يدل عليه المتبوع.

أجيب بأن ذلك ممنوع مستندًا بما قال الزجاج والمبرد في قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةَ كُلَّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾، أن كلهم دل على الإحاطة، وأجمعون على أن السجود منهم في حالة واحدة مجتمعًا حملًا له على الإفادة دون الإعادة، ينظر: حاشية الأزميري، (١/٤٠٣).

(٢) بيان التقرير.

(٣) المثال الثاني ذكره المؤلف نصًا من كتاب المرأة، ص ١٩٢.

(٤) فإن قلت: فسجد خبر لا يحتمل النسخ؛ لأنه يفضي إلى الكذب أو الغلط، فلا يكون مفسرًا؟

قلت: المفسر يحتمل النسخ من حيث هو مفسر وعدم احتمال النسخ إنما نشأ من حيث هو خبر لا من حيث إنه مفسر فلا يضرنا في التمثيل كذا قيل وفيه نظر؛ لأنه يدخل هذا المثال في تعريف المحكم، ينظر: ابن ملك، ص ١٠٠.

(٥) أي بعد وفاته أو تطلقه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ.

الْقِيَامَةَ»<sup>(١)</sup>، أو بحسب محل الكلام بأن يكون معنى الكلام في نفسه مما لا يحتمل التبديل عقلاً، كآيات الدالة على صفات الصانع<sup>(٢)</sup> تعالى وتقدس وساقط منه<sup>(٣)</sup> الأخبار المحضبة الصادرة من الشارع<sup>(٤)</sup>.

وإمّا لغيره إن انقطع احتمالُه للنسخ بمضي زمان الوحي<sup>(٥)</sup>، فعلى هذا كل من الظاهر والنص والمفسر محكم بعد رسول الله ﷺ<sup>(٦)</sup>.

### [ حكمه ]

(وحكمه وجوب العمل به) ووجوب الاعتقاد بموجبه (من غير احتمال) لشيء من

التأويل والتخصيص والنسخ.

(١) جزء من حديث طويل أخرجه من حديث جابر وعلي بهذا اللفظ الطبراني في الأوسط (٤٧٧٥)، وقال: لم يرو هذا الحديث عن الثوري والأوزاعي وابن جريج إلا إسماعيل بن يحيى التيمي. وأخرجه أبو نعيم في الحلية (٧٣/٣)، وقال: هذا حديث غريب من حديث الثوري والأوزاعي وابن جريج تفرد به إسماعيل بن يحيى وهو التيمي وعنه سمران بن زكريا. وأخرجه أبو موسى المدني في اللطائف من دقائق المعارف (٤٧٩)، وقال: لا أعرف ليحيى عن سعيد بن المسيب غير هذا الحديث. وقال الهيثمي في المجمع (١/٢٩٨/٤٠٤): دار الفكر، (فيه إسماعيل بن يحيى التيمي كان يضع الحديث)، وجاء بلفظ آخر: «الجهاد ماض منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال... إلخ»، أخرجه أبو داود (٢٥٣٢)، وسعيد بن منصور في سننه (٢٣٦٧)، وأبو يعلى (٤٣١١) و(٤٣١٢)، والبيهقي في السنن (١٥٦/٩)، من حديث أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وإسناده ضعيف رجاله ثقات رجال مسلم غير يزيد بن أبي نضرة فإنه مجهول كما قال الحافظ.

(٢) كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾.

(٣) أي من الحكم لعينه.

(٤) كقصص الأنبياء وقصة نمرود وفرعون، والأخبار عن الأمم السابقة.

(٥) بوفاة النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ.

(٦) ينظر: المرأة، ص ١٩٢.

## [أمثلة الظاهر والنص والمفسر والمحكم]

ثم لما فرغ من بيان هذه الأقسام شرع في بيان أمثلتها فقال :

(كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥] هذا مثال: للظاهر والنص، فإنه ظاهر في الإحلال والتحريم نص في الفرق بينهما<sup>(١)</sup>؛ لأنه سيق لبيانه ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: ٣٠] مثال: للمفسر ﴿أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٣١] مثال: للمحكم.

## [مراتب هذه الأقسام]

(ويظهر التفاوت)<sup>(٢)</sup> بين هذه الأقسام الأربعة بعد كونها متساوية في إيجاب الحكم قطعاً (عند التعارض ليصير الأدنى متروكاً بالأعلى)، فيترك الظاهر بالنص والنص بالمفسر والمفسر بالمحكم.

مثال: تعارض الظاهر مع النص من الكتاب قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ لَكُمْ مَّا وَّرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]، وقوله تعالى: ﴿فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبْعَ﴾ [النساء: ٣]، فإن الأول: ظاهر في إباحة نكاح الخامسة عملاً بالعموم، والثاني: نص في بيان العدد لكونه مسوقاً له وهو يقتضي حرمة الخامسة، فلما تعارضاً رجح النص لقوته، ومن السنة قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «لِلْعُرْنَيْنِ اشربوا من أبوالها وألبانها»<sup>(٣)</sup> ظاهر في إحلال شرب أبوال الإبل؛ لأن سوقه لبيان الشفاء<sup>(٤)</sup>، وقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «استنزها البول»، نص في وجوب الاحتراز فهذا راجح، ولذا لم يجوز أبو حنيفة رَجْحَ اللَّهِ شربه ولو للتداوي.

(١) لأن الكفار كانوا يدعون حل الربا ويقولون إنما البيع مثل الربا، فسر الله تعالى عليهم بقوله: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾، فيبينها فرق.

(٢) عند التعارض بين هذه الأقسام الأربعة يكون الأدنى متروكاً بالأعلى، فيرجح النص على الظاهر، ويرجح المفسر على النص والظاهر، ويرجح الحكم على الكل.

(٣) تقدم ص ١٣٣.

(٤) أي لا لبيان حل شرب أبوال الإبل وإلا لكان نصاً فيه. اعلم: أن محمداً ﷺ ذهب إلى أن بول ما يؤكل لحمه طاهر يحل شربه عملاً بحديث استنزها من البول، ورجحوا قولها؛ لأن حديثها نص في مدلوله وحديث محمد ظاهر والنص راجح على الظاهر، الأزميري، (١/ ٤٠٤).



ومثال تعارض النص مع المفسر- قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «المُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلَاةٍ»<sup>(١)</sup>، نص يحتمل التأويل باستعادة اللام للتوقيت<sup>(٢)</sup> وقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «المُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَّأُ لَوْ قَتَ كُلَّ صَلَاةٍ»، مفسر<sup>(٣)</sup> فيه فرج عليه.

ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢]، فإن ذوي عدل مسوق لقبولية الشهادة؛ لأنها فائدة العدالة ولوجوب قبولها من الحكام بالإجماع، فهو نص في المقبولية ومفسر لا يحتمل غير قبول شهادة العدول؛ لأن العدالة إنما تقصد للقبول عند الأداء وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ [النور: ٤] المقتضى لعدم القبول من المحدود في القذف، وإن تاب وعدل محكم في رده، إذ لا يحتمل النسخ للتأبيد فرج<sup>(٤)</sup>.

(حتى قلنا: أنه (إذا تزوج امرأة إلى شهر إنه) أي: هذا الزوج (متعة)، تفرع على تفاوت الأقسام المذكورة عند التعارض، يعني أن النص متروك بالمفسر في هذه المسألة، وهي أنه إذا قال تزوجتك إلى شهر يكون متعة (لا نكاحاً)؛ لأن قوله: تزوجتك نص في النكاح لكنه يحتمل المتعة مجازاً، وقوله إلى شهر مفسر في المتعة ليس فيه احتمال النكاح؛ لأنه لا يحتمل التوقيت بحال فإذا

---

(١) «المستحاضه تتوضأ لوقت كل صلاة»، قال ابن حجر في الدراية في تخريج أحاديث الهداية (١/٨٩/٧٧): طبعة دار المعرفة، لم أجده هكذا وإنما في حديث أم سلمة أن امرأة سألت رسول الله ﷺ عن المستحاضة، فقال: «تَدْعُ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَائِهَا، ثُمَّ تَغْتَسِلُ وَتَسْتَنْفِرُ بِثَوْبٍ، وَتَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلَاةٍ»، انتهى. قلت: حديث أم سلمة أخرجه الطحاوي في مشكل الآثار (٢٧٢٤)، أحمد (٢٦٥١٠)، الطبراني في الكبير (٩١٧)، ابن ماجه (٦٢٣)، أبو داود (٢٧٤)، النسائي (٢٠٨)، وأما حديث: «توضئي لكل صلاة»، فهو جزء من حديث أخرجه البخاري (٢٢٨)، من حديث عائشة، وانظر الكلام عليه في فتح الباري (١/٣٣٢).

(٢) في قوله: لكل صلاة، أي: وقت كل صلاة كما يقال: آتيك لصلاة الفجر، أي لوقتها.

(٣) لأنه لا يحتمل التأويل.

(٤) ينظر: المرأة، ص ١٩٤.

اجتمعا رجحنا المفسر، وحملنا النص عليه، قيل في التعارض بينهما نظر؛ لأنه يقتضي كلامين مستقلين، وهاهنا ليس كذلك بل هاهنا كلام واحد دائر بين النكاح والمتعة فرجح كونه متعة<sup>(١)</sup>.

### [أضداد وجوه البيان]

ولما فرغ من أقسام الظهور شرع في أقسام الخفاء التي يقابل كل منها لواحد من أقسام الظهور، فالخفي يقابل الظاهر والمشكل يقابل النص والمجمل يقابل المفسر والمتشابه يقابل المحكم، امثالاً بما ورد من أن الأشياء تنكشف بأضدادها فقال:

### [الخفي]

#### [تعريفه]

(وأما الخفي: فما) أي: لفظ (خفي مراده) أي: المعنى المراد به (ب)سبب (عارضٍ) خرج به الأقسام الثلاثة الباقية، فإن خفائها بنفس الصيغة وقوله: (غير الصيغة) بالجر تأكيد وليس بمخرج لشيء كقوله: لا يُنال ذلك المرادُ (إلا بالطلب)، فإنه تأكيد للخفاء والتعريف يتم بدونها جمعاً ومنعاً، ولما كان الخفاء بسبب العارض أول مراتب الخفاء، فإن الخفاء بنفس الصيغة فوقه صح مقابلة الخفي بهذا المعنى للظاهر الذي ظهر المراد منه بنفس الصيغة، فإنه أول مراتب الظهور أيضاً؛ لأن الظهور بغير الصيغة فوقه فلا يرد أنه ينبغي أن يكون الخفي ما خفى المراد منه بنفس الصيغة، حتى يصح مقابله للظاهر الذي ظهر المراد منه بنفسها.

---

(١) هذا على رأي أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد، وقال زفر: هو نكاح صحيح؛ لأن التوقيت شرط فاسد، فإن النكاح لا يحتمل التوقيت والشرط الفاسد لا يبطل النكاح، بل يصح النكاح ويبطل الشرط، كاشتراط الخمر، واشتراط الخيار ثلاثة أيام، وكالطلاق إلى شهر، وعند زفر أنه تزوج امرأة إلى شهر يصح ويبطل ذكر الوقت، وقد ذكر الإمام محمد في كتابه جامع الصغير قوله: (...فجعل المحكم قاضياً عليه، كما قلنا في الرجل يقول لامرأة: تزوجتك شهراً، إن التزوج محتمل للمتعة، والشهر محكم في حق المتعة....)، ينظر: جامع الصغير وشرحه النافع الكبير، لأبي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني، (١/٤٣٦)، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى. الفتاوى الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، للشيخ نظام، جماعة من علماء الهند، دار الفكر، (٣/٣٦٢).

## [ حكمه ]

(وحكمه:) أي حكم الخفي (النظر) والتأمل (فيه ليعلم أن خفاءه لمزية) أي: لزيادة في المعنى (أو نقصان) فيه (فيظهر) بالنصب عطف على قوله ليعلم (المراذُ به كآية السرقة) وهي قوله تعالى: ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة: ٣٨] فإن لفظ السارق (في حق الطرّار<sup>(١)</sup> والنباش<sup>(٢)</sup>) خفي، لاختصاصهما باسميهما فاخفاء لفظ السارق في حق الطرّار لمزية في المعنى الذي يتعلق به الحكم فيشمله اللفظ ويثبت في حقه الحكم، فإنه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقضته فله مزية على السارق من البيت في معنى السرقة، وهو الأخذ على سبيل الخفية<sup>(٣)</sup>، واختفاؤه في حق النباش لنقصان فيه، فلا يشمل لفظ السارق ولا يثبت الحكم في حقه فإنه ناقص في معنى السرقة، لعدم المحافظة بالموتى<sup>(٤)</sup>، فظهر أن العارض الذي خفي المعنى المراد بسببه هو مزية المعنى أو نقصانه العارضان له، فيما هو ببادئ الرأي من أفراد اللذان بسببهما خفي كونه من أفراد.



---

(١) الطرّار: القطع، ومنه قيل للذي يقطع الهامين، طرّار: هو الأخذ لمال مخصوص من الغير ظلماً وهو يقظان حاجز قاصد احفظه بضرب غفلة منه، وفي الفقه وإن طرة صرة خارجة من الكم لا يقطع، وإن طر صرة داخلية فيه قطع وحل الرابط على العكس، وظاهر كلام الأصوليين إن الطرّار يقطع مطلقاً، ينظر: فتح الغفار، ص ١٤١، طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية، للإمام نجم الدين أبي حفص عمر بن محمد النسفي، ص ٢٩١، مكتبة القاهرة، سنة النشر، (١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م). المغرب في ترتيب المعرب، ناصر الدين المطرزي، (٤ / ٤٩٤)، مكتبة أسامة بن زيد، دمشق، سنة النشر (١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م).

(٢) النباش: هو سارق الأكفان بعد الدفن، شرح ابن ملك، ص ١٠٣، فتح الغفار، ص ١٤١.

(٣) ينظر: المرأة، ص ١٩٥.

(٤) ليعلم أن النباش يقطع عند أبي يوسف والشافعي، ينظر: شرح ابن ملك، ص ١٠٣.

## [المشكل]

### [تعريفه]

(وأما المشكل: فهو الداخل) أي: الكلام الذي دخل المراد [منه]<sup>(١)</sup> (في أشكاله) بفتح الهمزة أي: في معانيه المحتملة والمراد بها ما فوق الواحد؛ لأن المحتمل المعينين أيضًا مشكل وفي التعريف إشارة إلى أنه مأخوذ من قولهم، أشكل هذا عليّ أي: دخل المراد به في أشكاله ومحتملاته، والحاصل أنه خفي مراده بحيث لا يدرك إلا بالتأمل.

### [أنواع المشكل]

وهو قسمان لأن ذلك الخفاء:

إما لغموض في المعنى المراد ودقة فيه: نحو قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: ٦]، فإن غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط، فوقع الإشكال في الفم فإنه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق، وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم، فاعتبر بالجهتين فألحق الظاهر في الطهارة الكبرى، حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى، فلا يجب غسله في الحدث الأصغر وهذا أولى من العكس؛ لأن قوله تعالى: ﴿فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: ٦] بالتشديد يدل<sup>(٢)</sup> على المبالغة لا قوله: ﴿فَاعْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، لا يقال معنى التطهر معلوم لغةً وشرعاً لكنه مشتبهٌ في حق داخل الفم والأنف، كالسارق بالنسبة إلى الطراد والنباش فيكون خفيًا لا مشكلاً<sup>(٣)</sup>؛ لأننا نقول لانسلم أنه معلوم<sup>(٤)</sup> فإنه عبارة عن غسل جميع ظاهر البدن، وفيه غموض لا يعلم قبل الطلب والتأمل أنه هو البشرة

(١) ساقط من (أ).

(٢) لأن التطهر المذكور في الجنابة يدل على التكلف والمبالغة في التطهير، وذلك في غسل باطن الفم دون تركه، ولأن الطهارة الصغرى أكبر وقوعًا من الكبرى فهي بالتخفيف أليق، وترك المبالغة فيها أرفق.

ينظر: التلويح، (١/ ٢٨٠).

(٣) ينظر: التلويح، (١/ ٢٧٩-٢٨٠).

(٤) شرعًا قبل الطلب والتأمل أن جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والأنف أو بدونه.

والشعر مع داخل الفم والأنف أو بدونه، على أنه يمكن أن يجعل منشأ الإشكال المبالغة المستفادة من الإطهار، فإنها تحتمل أن تكون من جهة الكيفية، بأن يجب الدلك كما ذهب إليه مالك [رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ] <sup>(١)</sup> وأن يكون من جهة الكمية، بأن يجب غسل ما هو ظاهر من وجه فبعد التأمل ظهر أن المراد هو الثاني.

وإما لاستعارة بديعة لا يطلع على المراد بها إلا بعد تأمل. نحو ﴿قَوَارِيرًا مِنْ فِضَّةٍ﴾ [الإنسان: ١٦] \*أي: تكونت منها وهي مع بياض الفضة <sup>(٢)</sup> وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها، فاستعير القوارير لما يشبهها من أواني الجنة في الصفاء والشفيف، استعارة الأسد للرجل الشجاع، ثم جعلت من الفضة مع أنها لا تكون إلا من الزجاج، فجاءت استعارة غريبة بديعة \* <sup>(٣)</sup>.

[حكمه]

(وحكمه) أي: حكم المشكل (اعتقاد الحقية فيما هو المراد) بأن يعتقد أن المراد به حق (ثم الإقبال على الطلب) بالنظر إلى مفهوم اللفظ أولاً (والتأمل فيه) ثانيًا (إلى أن يتبين المراد) <sup>(٤)</sup> الداخلي في أشكاله.

---

(١) ينظر: حاشية الدسوقي على شرح الكبير، للعلامة شمس الدين محمد عرفة الدسوقي على الشرح الكبير لأبي البركات سيدي أحمد الدردير، حاشية الشراح المذكور مع تقارير العلامة محمد عيش (١/١٦٥)، طبعة دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه.

(٢) الضمير راجع إلى الأكواب المذكورة في الآية أي الأكواب مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها، وصفة نقصان، وهي: أنها لا تصفو ولا تشف، وللقارورة أيضًا صفة كمال، وهي: الصفا والشفيف، وصفة نقصان وهي: حساسة الجوهر، فعرف بعد التأمل أن المراد اتصاف الأكواب بصفة كمال من كل من القوارير الفضة، الأزميري، (١/٤٠٩).

(٣) ما بين النجمتين منقول من شرح التلويح، لتفتازاني، (١/٢٨٠).

(٤) كقوله تعالى: ﴿فَأَتَوْا حَرْثَكُمْ أَنِّي شَتَّيْتُكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٣]، اشتبه أنه بمعنى: من أين، أو كيف؟ فبعد الطلب والتأمل ظهر أنه بمعنى (كيف) بقرينة الحرث، إذ دبر موضع الفرث، ينظر: إفاضة الأنوار، للحصكفي، ص ١١٥.

## [المجمل]

### [تعريفه]

(وأما المجمل: فما ازدحمت فيه المعاني) أي: تواردت على اللفظ من غير رجحان لأحدها والمراد بها ما فوق الواحد؛ لأن ازدحام معنيين كاف في المجمل، ولما كان ازدحام المعاني سبباً (لاشتباه المراد اشتباهاً لا يدرك بنفس العبارة) تعرض لبيانه، وإن جاز الاكتفاء بأن يقال: ما اشتبه المراد اشتباهاً... الخ، كما قال صاحب التقويم<sup>(١)</sup> وغيره واشتبه المراد اشتباهاً لا يدرك بنفس العبارة، (بل بالرجوع إلى الاستفسار) من المجمل (ثم الطلب، ثم التأمل) إن احتاج المجمل إليها بعد تفسير المجمل، حتى إذا لحقه من أول الأمر بيان شاف لا يحتاج إليهما كذا فسر صاحب الكشف عبارة فخر الإسلام<sup>(٢)</sup>، وإنما ترك المصنف هذا القيد اعتماداً على فهم الناظرين من كلامه، مثاله قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فإنه مجمل؛ لأن الربا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراماً بالإجماع، ولم يعلم أن المراد أي فضل فيكون مجملاً، ثم لما بين النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ الربا في الأشياء الستة، احتيج بعد ذلك إلى الطلب والتأمل ليعرف علة الربا والحكم في غير الأشياء الستة، ومثال ما لا يحتاج إلى الطلب والتأمل بعد تفسير المجمل الصلاة والزكاة.

### [أقسام المجمل]

واعلم: أن المجمل على ثلاثة أقسام: لأن ازدحام المعاني واشتباه المراد إما أن يكون بتعدد المعنى اللغوي، كما في المشترك<sup>(٣)</sup> إذا انسدّ فيه باب الترجيح، وإما أن يكون لإبهام المتكلم

(١) ينظر: تقويم الأدلة، للدبوسي، ص ١١٨.

(٢) ينظر: كشف الأسرار، (١/٨٧).

(٣) سبب تعدد الاشتراك إما تعدد الوضع أو الغفلة إن الوضع الأول عن كان الواضع غيره تعالى، المرأة، ص ١٩٨.

الكلام، كالصلاة<sup>(١)</sup> والزكاة<sup>(٢)</sup> وإما أن يكون لغرابة اللفظ، كالهلوع المذكور في قوله تعالى: ﴿إِنَّ  
الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾ [المعارج: ١٩]، قبل التفسير بقوله تعالى: ﴿إِذَا مَسَّهُ الشُّرْجُوعًا﴾ [المعارج: ٢٠].

[حكمه]

(وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد، والتوقف فيه إلى أن يتبين ببيان المجمل)، فإن بينه  
بيانا شافيا يكتفي به، وإلا فالطلب ثم التأمل واجب كما عرفت (كالصلاة والزكاة)<sup>(٣)</sup>.

[المتشابه]

[تعريفه]

(وأما المتشابه) وهو ضد المحكم؛ لأن المحكم لما كان في غاية الظهور كان المتشابه قد بلغ  
في الخفاء نهايته بحيث انقطع رجاء البيان عنه.  
(فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه) أي: للأمة أما النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فيعلمه  
بإعلام الله تعالى بالاتفاق<sup>(٤)</sup>.

[حكمه]

(وحكمه: اعتقاد الحقية قبل الإصابة) لمعناه يوم القيامة؛ لأنه يصير معلوماً فيه لأن إنزاله  
للابتلاء ولا ابتلاء في يوم الآخرة هذه طريقة السلف ومذهب عامة أهل السنة من مشايخ  
سمرقند<sup>(٥)</sup> واختاره فخر الإسلام<sup>(٦)</sup> وشمس الأئمة<sup>(٧)</sup> ومن تبعهما، حتى حكموا بأن السؤال  
عنه بدعة.

(١) فإن الصلاة في اللغة: الدعاء وهو غير مراد وقد بينها النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بفعله بيانا شافيا، فكان بعد  
البيان مفسرا، ينظر: حاشية الأزميري، (١/٤١٠).

(٢) فإن الزكاة في اللغة: هي النماء وهو غير مراد وقد بينها النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بقوله: «هاتوا ربع عشر  
أموالكم»، بيانا شافيا، ينظر: حاشية الأزميري، (١/٤١٠).

(٣) وُضِعَا للدعاء والنماء، وهما غير مرادين فتفسر ببيان رسول الله ﷺ، إفاضة الأنوار، للحصكفي، ص ١١٦.

(٤) اختلفوا في أن النبي ﷺ هل علم المتشابهات أو لا؟ قيل: لا، وقيل: علم ولكن الله تعالى أمره بكتمه  
وعدم إظهاره، قيل: وهو الحق.

(٥) رئيسهم أبو منصور الماتريدي.

(٦) ينظر: كشف الأسرار، (١/٨٨).

(٧) ينظر: أصول السرخسي، (١/٢٩٢).

فإن قيل: فعلى هذا لا وجه لعهده من أقسام النظم من حيث يعرف به الحكم الشرعي، إذ لا يعرف به حينئذ حكم أصلاً؟

أجيب بأن هذا القسم إنما ذكر استطراداً من ضرورة إنجرار التقسيم إليه، فلا يلزم إفادة الحكم.

وأجيب أيضاً بأننا لانسلم أن معرفة الحكم متوقفة على معرفة المعنى، بل يثبت به<sup>(١)</sup> معرفة إن الله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه والعين مثلاً<sup>(٢)</sup>، ويرد عليه أنه لا يتناول بعض أقسام المتشابه، وعند أكثر المتأخرين وعامة المعتزلة<sup>(٣)</sup>، أن الراسخ يعلم تأويله وأدلة الفريقين المذكورة في المطولات مع الأبحاث الواردة عليها.



---

(١) بالمتشابه.

(٢) وإن لم يعرف ما أريد منها ومعرفة هذا المقدار ووجوب اعتقاده من أحكام الشرع، ابن ملك، ص ١٠٦.

(٣) وهذا القول أيضاً مروى عن ابن عباس، ومجاهد، والربيع بن أنس، وأكثر المتكلمين، ورجح هذا المذهب جماعة من المحققين كالغزالي، ينظر: إرشاد الفحول، ص ٦٥. التفسير الكبير مفاتيح الغيب لفخر الدين محمد بن عمر الرازي التيمي الشافعي، (٧/١٥٣)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى.



## [المتشابه نوعان]

ثم المتشابه نوعان: متشابه اللفظ إن لم يفهم منه شيء (وهذا كالمقطعات في أوائل السور) نحو: ﴿طه﴾ [طه: ١] و ﴿يس﴾ [يس: ١] سميت بالمقطعات؛ لأنها أسماء حروف يجب أن يقطع كل منها عن الآخر في التكلم وتسميتها حروفاً باعتبار مسمياتها، أو لأن الحروف قد تطلق على الكلمة.

وقيل: أنها ليست من المتشابه بل تكلم بالرمز لتأويل بعض السلف إياها من غير إنكارٍ من الباقيين<sup>(١)</sup>، والأكثر على الأول والثاني متشابه المفهوم إن استحال إرادة ذلك المفهوم كالاستواء المفهوم، من قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، واليد المفهوم من قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠].

ولما فرغ عن أقسام التقسيم<sup>(٢)</sup> الثاني شرع في أقسام التقسيم الثالث<sup>(٣)</sup> فقال.



---

(١) افترق أصحاب هذا القول على خمسة عشر قولاً، وقد ذكره الأزميري في حاشيته على المرآة، ينظر: الأزميري، (١/٤١٢-٤١٣).

(٢) أي التقسيم الثاني باعتبار النظم الدال على المعنى بالدلالة.

(٣) وهو باعتبار استعمال اللفظ في المعنى وهي أربعة: حقيقة، ومجاز، وصريح، وكتابة.

## المبحث الثالث

### [في وجوه الاستعمال]

#### [الحقيقة]

#### [تعريفه]

(وأما الحقيقة) وهي إما فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء إذا ثبت، وإما بمعنى مفعول من حققت الشيء أثبته، فيكون معناها الثابتة أو المثبتة في موضعها الأصلي، والتاء<sup>(١)</sup> على التقدير الثاني المنقل من الوصفية إلى الاسمية عند غير صاحب المفتاح وعنده للتأنيث؛ لأنه صفة غير جارية على موصوفها والتقدير كلمة حقيقة، وإنما يستوي المذكر والمؤنث في فعيل بمعنى مفعول إذا كان جارياً على موصوفه لا مطلقاً، (فاسم لكل لفظ أريد به ما وضع له) أي: أريد معنى وضع ذلك اللفظ له، والمراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى، بحيث يدل عليه بغير قرينة<sup>(٢)</sup>، سواء كان ذلك التعيين من جهة واضح اللغة أو غيره، فيشمل الحقيقة الشرعية واللغوية والاصطلاحية والعرفية، كالصلاة<sup>(٣)</sup> والأسد والكلمة والدابة، فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الأوضاع المذكورة<sup>(٤)</sup>، وفي المجاز عدم الوضع في الجملة<sup>(٥)</sup>، حتى إن اتفق في الحقيقة أن تكون موضوعة للمعنى بجميع الأوضاع الأربعة، فهي الحقيقة على الإطلاق، وإلا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها وجد الوضع، وإن كان مجازاً بجهة أخرى كالصلاة في الدعاء حقيقة لغةً مجازاً شرعاً، وكذا المجاز قد يكون مطلقاً، بأن يكون مستعملاً في غير الموضوع له

(١) جواب عما قيل إن الحقيقة إذا كان بمعنى المفعول يجب أن يستعمل بغير التاء لاستواء المذكر والمؤنث.

(٢) ولا يخرج المشترك لأن القرينة فيه لتعيين المعنى المراد لا لفهم المعنى.

(٣) أي كلفظ الصلاة المستعملة في الأركان المعلومة والأفعال المخصوصة فإنه حقيقة شرعية.

(٤) وهي الوضع اللغوي والشرعي والاصطلاحي والعرفي.

(٥) قال في التلويح: ولا يشترط في الحقيقة أن تكون موضوعة لذلك المعنى في جميع الأوضاع، ولا في المجاز

أن لا يكون موضوعاً لمعناه في شيء من الأوضاع، ينظر: التلويح، (١/ ١٦١).

بجميع الأوضاع<sup>(١)</sup>، وقد يكون مقيداً بالجهة التي بها كان غير موضوع له، كلفظ الصلاة في الأركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعاً، فاللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازاً لكن (بجهتين)<sup>(٢)</sup> كلفظ الصلاة على ما ذكرنا، بل من جهة واحدة أيضاً لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس بخصوصه مجاز من جهة اللغة، وباعتبار أنه من أفراد ما يدب في الأرض حقيقة من جهة اللغة أيضاً<sup>(٣)</sup>.

### [ حكمه ]

(وحكمها) أي: الحقيقة (وجود ما وضع له) أي: ثبوته (خاصاً كان أو عاماً)<sup>(٤)</sup>. وحكمها أيضاً امتناع نفيها عنه<sup>(٥)</sup>، فلا يقال: للأب أنه ليس بأب ويقال: للجد أنه ليس بأب<sup>(٦)</sup>. وحكمها أيضاً رجحانها على المجاز لاستغنائها عن القرينة، بخلاف المجاز وإن رجح المجاز على المشترك<sup>(٧)</sup>.

(١) وذلك كلفظ الأسد المستعمل في الرجل الشجاع، فإن لفظ الأسد غير موضوع للرجل الشجاع لا لغة ولا عرفاً ولا شرعاً ولا اصطلاحاً.

(٢) لو قال: (من جهتين) لكان أحسن من (بجهتين).

(٣) وقد فصل الإمام التفتازاني في كتابه التلويح فليراجع هناك. التلويح، (١/ ١٦٢).

(٤) أو أمراً أو نبياً نوى أو لم ينو، كمن قال لامرأته: أنت طالق تطلق امرأته نوى أو لم ينو، المرأة، ص ٢٠٧.

(٥) أي: عما وضعت له.

(٦) فإن قلت: فما وجه قوله تعالى في حق يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ حكاية: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾؟

قلت: المراد بامتناع النفي الامتناع حقيقة، والنفي في الآية بطريق الادعاء والمبالغة لا الحقيقة، المرأة ص ٢٠٧.

(٧) قال العلامة ملا خسرو في كتابه مرآة الأصول في شرح مرعاة الوصول: اعلم أن اللفظ إذا دار بين أن

يكون مجازاً أو مشتركاً نحو النكاح: فإنه يحتمل أنه حقيقة في الوطئ مجاز في العقد وأنه مشترك بينهما،

فالمجاز أقرب؛ لأن الاشتراك يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز إذ يحمل مع القرينة عليه

وبدونها على الحقيقة، ولأن المجاز أغلب من المشترك بالاستقراء فاللائق إلحاق الفرد بالأعم الأغلب،

ينظر: المرأة، ص ٢٠٧-٢٠٨.

## [المجاز]

### [تعريفه]

(وأما المجاز: فاسم لما) أي: لكل لفظ (أريد به غير ما وضع له) بوضع من الأوضاع المذكورة (لمناسبة بينهما)، أي: بين ما وضع له اللفظ وبين غيره الذي أريد به، واحترز به عن اللفظ المستعمل في غير ما وضع له بلا اعتبار مناسبة، فإنه ليس بمجاز بل هو وضع جديد. هذا ولا بد هاهنا وفي تعريف الحقيقة أيضًا من اعتبار قيد الحيثية، وإن حذف في اللفظ لوضوحه خصوصًا عند تعليق الحكم بالوصف<sup>(١)</sup> المشعر بالحيثية، فالمراد أن الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث أنه ما وضع له، والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث أنه غير ما وضع له، وحينئذ لا ينتقض<sup>(٢)</sup> تعريف كل منهما بالآخر؛ لأن استعمال لفظ الصلاة مثلًا في الدعاء شرعًا لا يكون من حيث أنه موضوع له في الشرع، ولا في الأركان المخصوصة من حيث أنها غير موضوع له فيه<sup>(٣)</sup>.

### [حكمه]

(وحكمه) أي: المجاز (وجود ما) أي: معنى (استعير)<sup>(٤)</sup> اللفظ (له خاصًا كان)، كقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ نَسْتُمِ الْيَتَامَىٰ﴾ [المائدة: ٦]، فإن المراد منه عندنا الجماع مجازًا وهو خاص (أو

(١) قال الأزميري: وقوله: (عند تعليق الحكم بالوصف)، والمراد بالحكم هو الحكم بالمجاز وبالوصف هو المستعمل فيما وضع له المستعمل في غير ما وضع له.

(٢) أي لا جمعًا ولا منعًا.

(٣) وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس لغة لا يكون مجازًا، إلا إذا استعمل فيه من حيث أنه من أفراد ذوات الأربع خاصة، وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة أن اللفظ لم يوضع لغة لبعض ذوات الأربع بخصوصه ولا يكون حقيقة إلا إذا استعمل فيه من حيث أنه من أفراد ما يدب على الأرض وهو نفس الموضوع له لغة، ينظر: المرأة، ص ٢٠٩.

(٤) لأن المجاز هو استعارة لفظ لا دلالة على معنى معين يريده المتكلم، ينظر: أصول السرخسي، (١٧٠/١).

عامًا<sup>(١)</sup>، كالصاع في قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «لَا تَبِعُوا الدَّرْهَمَ بِالدَّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ»<sup>(٢)</sup> كما سيأتي.

## [عموم المجاز]

(وقال الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: لا عموم للمجاز)<sup>(٣)</sup><sup>(٤)</sup> أي: لا يستغرق معناه جميع أفرادها؛ (لأنه) أي: المجاز (ضروري) أي: وقع المتكلم فيه لضرورة التوسعة في الكلام، وإلا لما عدل عن الحقيقة التي هي أصل في الكلام، والضرورة تندفع بإرادة البعض، فلا يحتاج إلى أن يصار إلى العموم.

(وإننا نقول: إن عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة)، وإلا لم يوجد حقيقة خاص وهو باطل، (بل لدلالة زائدة على ذلك) أي: على كونه حقيقة سواء كانت تلك الدلالة حاصلة من نفس الصيغة، أو من الأداة كلام التعريف، فيما لا عهد فإذا وجدت تلك الدلالة في المجاز وجب عمومها أيضًا.

(١) وحكمه أيضًا جواز نفيها أي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي عن المسمى وهو المعنى المجازي حيث يقال: للجد ليس بأب كما يقال: للرجل الشجاع ليس بأسد.

(٢) أخرجه أحمد في مسنده (٥٨٨٥) من حديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا والطبراني في الكبير (١٣/١٩٦/١٣٩٠٦) تحقيق سعد ابن حميد، وإسناده ضعيف فيه أبو جئاب الكلبي ضعيف وأبوه مجهول وأخرجه موقوفًا مختصرًا ابن أبي شيبه في مصنفه (٢٢٩٤٠) والطحاوي في شرح معاني الآثار (٥٧٨١) قلت وإسناده صحيح موقوف.

(٣) أي بناءً على قاعدة: لا يصار إلى المجاز إلا عند عدم إمكان الحقيقة.

(٤) أقول: والأصح عند مذهب الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ القول بعموم، كمذهب الحنفية، قال العلامة سعد الدين التفتازاني في التلويح: واعلم أن القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده في كتب الشافعية، ولا يتصور من أحد نزاع في صحة قولنا جاء في الأسود الرماة إلا زيّدًا، وتخصيصهم الصاع بالمطعم مبني على ما ثبت عندهم من عليّة الطعم في باب الربا، لا على عدم عموم المجاز، ينظر: التلويح، (١/١٩٧).

(وكيف يقال: إنه ضروري) يضطر إليه المتكلم (وقد كثر ذلك في كتاب الله)<sup>(١)</sup> المنزه عن  
الضرورة فلو كان ضروريًا لما وجد في كتاب الله وكون المقتضى ضروريًا ليس بهذا المعنى فإن  
الضرورة فيه راجعة إلى المستدل لا إلى المتكلم فيجوز وجوده في القرآن كقوله تعالى: ﴿فَتَحَرَّيْ  
رَقَبَةَ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] أي: رقبة مملوكة<sup>(٢)</sup>.

### [تفريغ على أن للمجاز عموم]

(ولهذا) أي: لجريان العموم في المجاز (جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)  
وهو قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «لَا تَبِيعُوا الدَّرْهَمَ بِالدَّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ»<sup>(٣)</sup> (عاما فيما  
يحلّه)، فإن المراد بالصاع ما يحلّه مجازًا بطريق إطلاق اسم المحل على الحال، فإن بيع نفس الصاع  
بالصاعين جائز بالإجماع، وهو جنس محلي باللام فيعم فيما يحلّه من الحنطة والشعير من  
المطعمات والجِصّ والنورة من غيرها<sup>(٤)</sup>.

(١) إشارة إلى رد قول من أنكرو وجود المجاز في القرآن من الروافض وأهل الظاهر متمسكين بأن المجاز  
كذب بدليل يصدق نفيه، وإذا صدق نفيه، كان إثباته كذبًا فيمنع في كلام الله تعالى، جامع الأسرار،  
(٢/٣٤٥-٣٤٦).

(٢) اختلف العلماء في وقوع المجاز في القرآن والحديث واللغة:

القول الأول: أنه واقع في اللغة والقرآن والحديث، وهو عند جمهور العلماء.

القول الثاني: أنه غير واقع مطلقًا، ونسب هذا قول إلى الاستاذ أبي إسحاق الأسفرايني وأبي علي  
الفارسي، وبعض الظاهرية، وابن القاص وابن خويزمند.

القول الثالث: أنه واقع في غير القرآن، وهذا القول الحنابلة، وبعض الروافض وهو المعروف عن أبي  
بكر بن داود الظاهري، ينظر: المحصول في علم الأصول الفقه، (٢/٣١٠)، شرح العضد، ص ٥١،  
فواتح الرحموت، (١/٢٨٦)، المدارك الأصلية إلى المقاصد الفرعية ليوسف بن حسين الكرماسي،  
رسالة ماجستير، بتحقيق عمر التركماني، بإشراف الاستاذ الدكتور عبد السلام آري، ص ٩-١٠.

(٣) تقدم قبل قليل.

(٤) وبإشارته على أن الكيل هو العلة؛ لأنه لما صار المعنى: ولا، يكال بالصاع بما يكال بالصاعين أو لا مكيل  
بمكيلين، علم أن الكيل هو العلة، ينظر: جامع الأسرار، (٢/٣٤٧).

## [علامة معرفة الحقيقة]

(والحقيقة لا تسقط عن المسمى) أي: لا يصح نفيها عما وضعت له فلا يقال للأب أنه ليس بأب (بخلاف المجاز)، فإننا إذا أطلقنا لفظ الأب على الجد مجازاً يصح نفيه عنه؛ لأنه ليس باب حقيقة<sup>(١)</sup>.

## [سقوط المجاز مع إمكان العمل بالحقيقة]

(ومتى أمكن العمل بها) أي: بالحقيقة (سقط المجاز)<sup>(٢)</sup>؛ لأنه أصل والمجاز خلف عنها ولا عبرة بالخلف عند إمكان العمل بالأصل، (فيكون العقد) في قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمْ الْأَيْمَانَ فَكَفَرْتُمْ بِهِ﴾ [المائدة: ٨٩] الآية.

(لما ينعقد) أي: يقبل الانعقاد بالعقد من الألفاظ التي عقد بعضها ببعض لإيجاب حكم كلفظ القسم بالمقسم عليه لإيجاب البر؛ لأن<sup>(٣)</sup> هذا أقرب إلى حقيقة العقد التي هي شد بعض الحبل ببعض من استعماله في معنى عزيمة القلب، وقصده مجازاً بطريق ذكر المسبب وإرادة السبب، والعقد بهذا المعنى الأقرب إلى الحقيقة<sup>(٤)</sup>، إنما يتحقق فيما يتصور فيه البر وهو الحلف على أمرٍ في المستقبل. أعني اليمين المنعقدة فيجب فيه الكفارة لو حنث بخلاف يمين الغموس<sup>(٥)</sup>، إذ لا يتصور فيه البر؛ لأنه الحلف على أمرٍ ماضٍ بتعمد الكذب فيه، فلا يجب فيه

(١) وهذا مستعار، والمستعار لا يزاحم الأصل كالمالك والعارية، المصدر السابق.

(٢) قال ملا جيون في كتاب نور الأنوار: هذا أصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الأحكام، أي ما دام أمكن العمل بالمعنى الحقيقي سقط المعنى المجازي؛ لأنه مستعار، والمستعار لا يزاحم الأصل، نور الأنوار في شرح المنار، (١/٤١٥).

(٣) علة لقوله: فيكون العقد..... إلخ.

(٤) ينظر: جامع الأسرار، (٢/٣٤٨-٣٤٩).

(٥) اليمين على ثلاثة أنواع: لغو، وغموس، ومنعقدة.

فاللغو: أن يحلف على فعل ماضٍ كاذباً ظاناً أنه الحق، ولا إثم فيه ولا كفارة. والغموس: أن يحلف على فعل ماضٍ كاذباً عمدًا، وفيه الإثم دون الكفارة عندنا، وعند الشافعي فيه الكفارة أيضاً. والمنعقدة: أن يحلف على فعل آت، فإن حنث فيه يجب الإثم والكفارة جميعاً بالاتفاق، ينظر: نور الأنوار، (١/٤١٥).

الكفارة عندنا، وعند الشافعي رحمته الله تجب<sup>(١)</sup>؛ لأنه جعل العقد المذكور في الآية بمعنى العزم أي: قصد القلب مجازاً، وهو موجود فيه وإليه أشار بقوله:

(دون العزم) أي: كما ذهب إليه الشافعي رحمته الله (و) يكون (النكاح للوطء دون العقد) أي: حمل النكاح في قوله تعالى: ﴿مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾ [النساء: ٢٢] في قوله تعالى: ﴿وَلَا نَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾ [النساء: ٢٢] على الوطء أولى من حمله على العقد؛ لأنه حقيقة في الوطء؛ لأنه موضوع للضم وهو متحقق في الوطء دون العقد، وحمله الشافعي رحمته الله على العقد مجازاً على طريق ذكر المسبب وإرادة السبب<sup>(٢)</sup>، فعندنا<sup>(٣)</sup> يثبت حرمة المصاهرة بالزنا لوجود الوطء وعنده لا يثبت لعدم العقد فيه.

#### [الجمع بين الحقيقة والمجاز بلفظ واحد]

(ويستحيل اجتماعها) أي: الحقيقة والمجاز حال كونها (مرادين بلفظ واحد)<sup>(٤)</sup> في زمان واحد، أما اجتماعهما بمعنى صلاحية اللفظ؛ كأن يستعمل في كل منهما فليس بمحال، وكذا لا يستحيل اجتماعهما بمعنى كون ظاهر الاسم متناولاً لهما، وإن لم يكن أحدهما مراداً كما سيأتي في مسألة الاستئمان، وكذا لا يستحيل اجتماعهما مرادين بلفظ واحد في زمانين، وإنما استحال ذلك؛ لأن اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص، والحقيقة كالثوب المملوك، والمجاز كالثوب المستعار فاستحال أن يكون اللفظ الواحد حقيقة ومجازاً في زمان واحد<sup>(٥)</sup>.

(١) ينظر: روضة الطالبين وعمدة المفتين، للعلامة يحيى بن شرف النووي محي الدين أبو زكريا، (٣/١١)، بتحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، (١٤٠٥) الطبعة الثالثة.

(٢) ينظر: تخريج الفروع على الأصول، محمود بن أحمد الزنجاني أبو المناقب، ص ٢٧٣، مؤسسة الرسالة، بيروت، بتحقيق د. محمد أديب صالح.

(٣) إشارة إلى ثمرة الخلاف.

(٤) هذا عندنا وعامة أهل الأدب، والمحققين من أصحاب الشافعي، وعامة المتكلمين خلافاً للشافعي رحمته الله وعامة أصحابه وعامة أهل الحديث والجبائي وعبد الجبار من المعتزلة، وما ظن من الجمع بينهما فمن باب عموم المجاز، ينظر: المدارك الأصلية إلى المقاصد الفرعية، ص ١١.

(٥) ينظر: أصول ابن ملك، ص ١١٠.



(كما استحال أن يكون الثوب الواحد على اللابس)، وهو المعنى (ملكاً وعارية في زمان واحد)<sup>(١)</sup>، فلا يجوز أن تقول: لا تقتل الأسد وتريد السبع والرجل الشجاع معاً. ولما فرغ عن بيان عدم جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز شرع فيما يتفرع عليه من المسائل الأربع فقال:

## [المسائل الأربع على امتناع الجمع]

### [المسألة الولي]

(حتى إن الوصية للموالي)، يعني إذا أوصى من لا يكون عليه<sup>(٢)</sup> ولاء بثلث ماله لمواليه، وله موالٍ أي: عبيد اعتقهم ولمواليه موالٍ إن الثلث لمواليه فقط وليس لموالي الموالي شيء؛ لأن الوصية (لا يتناول موالى الموالى)؛ لأن لفظ المولى حقيقة في معتقه بالفتح، ومجاز في مولى المولى لعدم مباشرته لعتقه، لكنه صار سبباً لعتقه، إذ ما لم يكن مولاه معتقاً بالفتح لم يقدر على إعتاق مولاه، وقد أريد منها أي: من لفظة الموالى الحقيقة، فلا يراد المجاز فلا يعطى لموالى الموالى شيء من الثلث.

(وإذا كان له) أي: للموصي (معتق) بالفتح (واحد يستحق النصف) أي: نصف الثلث. والنصف الباقي يرد إلى الورثة<sup>(٣)</sup> ولو كان له معتقان يستحقان جميع الثلث؛ لأن للمثنى حكم الجمع في الوصية كما في الإرث كما سبق<sup>(٤)</sup>، ولو لم يكن له معتق أصلاً لكن له أولاد معتقه كان

---

(١) معناه: أن الألفاظ للمعاني بمنزلة الأشخاص، والمجاز من الحقيقة بمنزلة العارية من الملك، وكما يستحيل اجتماعهما في الثوب الواحد في استعمال واحد، فكذا استحال أن يجتمع في اللفظ الواحد كونه حقيقة ومجازاً في استعمال واحد، ينظر: جامع الأسرار، (٢/٣٥٤).

(٢) إذ لو كان له موال من الجهتين فالوصية باطلة، وصورة المسألة: أن يكون له عبيد أعتقهم وهم أعتقوا غيرهم، فعتقاؤه مواليه وعتقاؤهم موالى مواليه، حاشية نسيمات الأسحار، ص ١٠٢.

(٣) لأن معتق الإنسان حقيقة من باشر بعتقه ولموالى الموالى مجاز، لعدم مباشرته أعتاقهم ولكنه صار سبباً له، ابن ملك، ص ١١٢.

(٤) أي يرد إلى الورثة، تيسير التحرير، (٢/٣٩).

الثالث لهم؛ لأن المولى حقيقة فيهم أيضاً، وإن لم يكن له معتق ولا أولاده كان الثالث لمولى معتقه لتعين المجاز حينئذ، وإنما قيدنا الموصي بمن لا يكون عليه ولاء؛ لأنه لو كان معتقاً بالكسر ومعتقاً بالفتح تبطل وصيته لمواليه؛ لأن اسم المولى مشترك بين المعتق بالكسر والمعتق بالفتح، فلا يعلم أن الوصية لأيهما إلا أن يبين الموصي ذلك في حياته.

### [المسألة الثانية]

من المسائل الأربع ما أشار إليه بقوله: (ولا يلحق غير الخمر) كالمنصف<sup>(١)</sup> والمثلث<sup>(٢)</sup> من الأشربة (بالخمر) في إيجاب الحد بشربه؛ لأن الخمر حقيقة فيما يكون من ماء العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد، وإطلاقه على غيره مجاز، وإذا أريد الحقيقة لا يراد المجاز لامتناع اجتماعهما، وقال الشافعي رحمته الله يلحق غيره به فيه لمخامرته العقل<sup>(٣)</sup> لا يقال: قد ألحقتم بالخمر غيره عند السكر حيث أوجبتم الحد فيه أيضاً؛ لأننا نقول: هذا ليس بالإلحاق بل ثبت الحد فيه بالإجماع<sup>(٤)</sup>.

### [المسألة الثالثة]

ما أشار إليه بقوله: (ولا يُراد بنو بنيه بالوصية لأبنائه) أي: لأبناء فلان؛ لأن اسم الابن حقيقة في الصلبي ومجاز في بني بنيه، فإذا أريد الحقيقة لا يراد المجاز هذا عند أبي حنيفة رحمته الله، وأما عندهما فيدخل بنو بنيه فيها عملاً بعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز<sup>(٥)</sup>.

(١) المنصف: وهو بضم الميم وفتح النون وتشديد الصاد المفتوحة، عصير العنب إذا طبخ حتى ذهب نصفه وصار مسكراً، ينظر: كتاب الأشربة أحكامها في الشريعة الإسلامية، الدكتور ماجد أبو رضية، ص ١٢٠، مكتبة الأفقي، عمان، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

(٢) وهو ما طبخ من ماء العنب حتى ذهب ثلثاه وبقي ثلثه، وصار كثيره مسكر ويسمى أيضاً بالمثلث العنبي، المصدر السابق، ص ١٢٥.

(٣) جاء في المهذب: واسم الخمر يقع على كل مسكر، والدليل عليه ما روى ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «كل مسكر خمر، وكل خمر مسكر»، وللتفصيل ينظر: المهذب في فقه الإمام الشافعي، للإمام أبي إسحاق إبراهيم الشيرازي، (٢/٢٨٦)، دار الفكر، بيروت، المجموع للنووي، (٢٠/١١٢).

(٤) ينظر: ابن ملك، ص ١١٢.

(٥) ينظر: التلويح، (١/٢٠٠-٢٠١)، بدائع الصنائع، (٧/٣٤٥).

## [المسألة الرابعة]

ما أشار إليه بقوله: (ولا يراد المس باليد)<sup>(١)</sup> بل يراد الجماع مجازًا (في قوله تعالى: ﴿أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [المائدة: ٦] لأن الحقيقة فيما سوى الأخير)<sup>(٢)</sup> وهو قوله: ﴿أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [المائدة: ٦] مراده (والمجاز فيه) أي: في الأخير (مراد) بإجماع الأئمة الأربعة، فلهذا أحلوا للجنب التيمم بهذا النص؛ لأنه لم يذكر في كتاب الله تعالى في غير هذه الآية (فلم يبق الآخر)، وهو المجاز فيما سوى الأخير والحقيقة في الأخير (مرادًا)، لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز<sup>(٣)</sup>.  
ولما ورد على الأصل المذكور أعني عدم جواز إرادة الحقيقة والمجاز معًا، أنه متخلف فيما إذا قال<sup>(٤)</sup>: للمسلمين آمنونا على أبنائنا وموالينا، حيث أثبت الأمان لأبناء الأبناء وموالي الموالى ففيه جمع بين الحقيقة والمجاز أشار إلى جوابه<sup>(٥)</sup> فقال:

---

(١) أي في حق انتقاض الطهارة.

(٢) أي الحقيقة في الفصول الثلاثة وهو الوصية للموالى والخمر والوصية لأبنائه، ينظر: نوار الأنوار، للدهلوي، ص ١٩٨.

(٣) فإن قيل: قد قرئت الآية بقراءتين (لا مستم) و (لمستم) من الملامسة واللمس، فتحتمل إحداهما على الوطاء، والأخرى على المس كما حملتم القراءتين في قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَظْهَرَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] بالتشديد والتخفيف على الحالتين؟

قلنا: لا نزاع فيه، وإنما النزاع في حمل كل واحد على المعنيين كما هو المنقول عن الخصوم، وإنما يجوز ما ذكرتم إذا لم يمنع عنه مانع وقد وجد هاهنا فإنه روى أنه ﷺ: «يُقْبَلُ بَعْضُ نِسَائِهِ ثُمَّ يُخْرَجُ إِلَى الصَّلَاةِ»، ولأن الصحابة والسلف اختلفوا في تأويل الآية على القولين كما ذكرنا، فكان القول بجواز التيمم للجنب، وكون المس حدثًا أيضًا، عملاً بالقراءتين خارجًا عن أقوالهم وإجماعهم، فيكون مردودًا، جامع الأسرار، (٢/٣٥٩).

(٤) أي الكفار.

(٥) ينظر: بالتفصيل كتاب التلويح للتفتازاني، (١/٢٠٠).

## [اعتراضات الأربع على الحنفية]

### [الاعتراض الأول]

(وفي الاستئمان على الأبناء والموالي يدخل الفروع<sup>(١)</sup>؛ لأن ظاهر الاسم) وهو لفظ الأبناء والموالي (صار شبهة في حقن الدم)، ومنعه من أن يسفك والآمان يثبت بأدنى شبهة وهي يشبه الثابت وليس بثابت<sup>(٢)</sup>.

ولما ورد على هذا الجواب إشكال وهو أن يقال: لو كان تناول الاسم بحسب الظاهر شبهةً في إثبات الأمان للفروع لثبت الأمان للأجداد والجدات، فيما إذا قال الكفار: آمنونا على آبائنا وأمهاتنا لكنه غير ثابت لهم أشار إلى جوابه فقال:

(بخلاف الاستئمان على الآباء والأمهات حيث لم تدخل) في ذلك الأمان الأجداد والجدات؛ لأن ذلك أي: تناول الاسم ظاهراً إنما يعتبر (بطريق التبعية<sup>(٣)</sup> فيليق) ذلك تناول (بالفروع)<sup>(٤)</sup>؛ لأنها تابعة للأصول (دون الأصول)؛ لأنها متبوعات<sup>(٥)</sup>.

### [الاعتراض الثاني]

(وإنما يقع الحلفُ (على الملك والإجارة) هذا إشارة إلى سؤال يرد على الأصل المذكور أعني عدم جواز اجتماع الحقيقة والمجاز مرادين وهو أن يقال: من حلف لا يدخل دار فلان

---

(١) جواب سؤال مقدر تقريره أن يقال: إذا استأمن الحربي من الإمام وقال: آمنونا على أبنائنا وموالينا، يدخل في الأبناء أبناء الأبناء، وفي الموالى موالى الموالى، مع أن أبناء الأبناء مجاز في لفظ الابن، وموالى الموالى مجاز في الموالى، فيلزم اجتماع الحقيقة والمجاز، فأجاب: بأنه إنما تدخل الفروع في هذا الاستئمان، نور الأنوار، (١/٤٢٦).

(٢) ينظر: ابن ملك، ص ١١٣.

(٣) فالأبناء فروع في الإطلاق والخلقة، وأما الأجداد فروع في الإطلاق، أصول في الخلقة.

(٤) وهم أبناء الأبناء وموالى الموالى دون الأصول وهم الأجداد والجدات، ينظر: إفاضة الأنوار، للدهلوي، ص ١٩٩.

(٥) ينظر: فتح الغفار، ص ١٥٣.

يحنث الحالف إذا دخل داره المملوكة التي هي داره حقيقة وداره المستأجرة التي هي داره مجازاً،  
ففيه الجمع بين الحقيقة والمجاز<sup>(١)</sup>.

(و) يقع الحلف أيضاً على (الدخول حافياً ومنتعلاً، فيما إذا حلف لا يضع قدمه في دار  
فلان) مع أن وضع القدم حقيقة في الحافي ومجاز في النعل ففيه جمع بين الحقيقة والمجاز أيضاً،  
وهو إشارة إلى سؤال آخر يرد على الأصل المذكور يعني يحنث الحالف كيف ما دخل سواء كان  
حافياً أو منتعلاً إن لم يكن له نية، وإلا فيقع ما نوى فيصدق ديانة وقضاء إلا إذا نوى وضع  
القدم بلا دخول، فإنه لا يصدق قضاء؛ لأنه مجهور عادة<sup>(٢)</sup>، وأشار إلى جواب السؤال الثاني  
بقوله:

(باعتبار عموم المجاز وهو الدخول)<sup>(٣)</sup> وهو متعلق بقوله: إنما يقع، وتقريره إن وضع  
القدم سبب للدخول فذكر السبب وأريد المسبب مجازاً، والدخول يشمل الحافي وغيره والقريظة  
عليه حال الحالف؛ لأن غرضه منع نفسه عن الدخول لا عن وضع القدم، وأشار إلى جواب  
السؤال الأول بقوله:

(ونسبة السكنى) بالرفع عطف على الدخول، وتقريره إن المراد بدار فلان الدار التي  
يسكنها أي: من شأنها أن يسكن فيها على طريق ذكر السبب وإرادة المسبب بقريظة أن الحامل  
على هذه اليمين المعادة والدار ليست بصالحة لها، والدار التي من شأنها أن يسكن هو فيها أعم  
من أن تكون مملوكة له سواء سكن فيها أو لم يسكن أو غير مملوكة بل مستأجرة سكن هو فيها،  
وبهذا التقرير يندفع ما أورد من أنه ذكر في الخانية والظهيرية أنه لو دخل داراً مملوكة لفلان  
وفلان لا يسكنها يحنث أيضاً<sup>(٤)(٥)</sup>، فكيف يستقيم الجواب على هذه الرواية فتدبر.

(١) ينظر: ابن ملك، ص ١١٤.

(٢) المصدر السابق.

(٣) هذا إشارة إلى جواب السؤال الثاني.

(٤) ينظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، للإمام أبي البركات النسفي، ولشرح البحر الرائق، للعلام الشيخ  
زين الدين بن إبراهيم بن محمد المعروف بابن نجم المصري الحنفي، (٣٧٢/٩)، دار الكتب العلمية،  
بيروت.

(٥) لكن ذكر الأمام السرخسي أنه لو كان غيره ساكناً فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل الغير، ينظر: أصول  
السرخسي، (١/١٧٥).

### [الاعتراض الثالث]

(وإنما يحنث إذا قدم ليلاً أو نهاراً في قوله: عبده حر يوم يقدم فلان لأن المراد باليوم الوقت) مجازاً (وهو عام) شامل لليل والنهار وهذا الكلام إشارة إلى سؤال وجواب متعلقين بالأصل المذكور. أما تقرير السؤال فهو أن يقال: أن اليوم حقيقة في بياض النهار ومجاز في الليل<sup>(١)</sup>، ولو قال: عبده حر يوم يقدم فلان يعتق عبده سواء قدم فلان ليلاً أو نهاراً ففيه جمع بين الحقيقة والمجاز مرادين، وأما تقرير الجواب فهو أن يقال: المراد باليوم فيه مطلق الوقت مجازاً على طريق ذكر الخاص وإرادة العام، بقريته أن مطلوبه مجرد قدومه سواء كان ليلاً أو نهاراً.

### [الاعتراض الرابع]

(وإنما أريد النذر واليمين إذا قال: لله عليّ صوم رجب) يحتتمل أن يكون بلا تنوين فيكون المراد به رجباً معيناً، وهو الذي يعقب اليمين وأن يكون بالتنوين فيراد به رجب من عمره (ونوى به اليمين) عطف على قال سواء نوى النذر أيضاً أو لا، (لأنه نذر بصيغته) حقيقة؛ لأن على للإيجاب (يمين بموجبه) لا بصيغته أيضاً فليس فيه جمع بين الحقيقة والمجاز، وهذا الكلام أيضاً إشارة إلى سؤال يرد على الأصل المذكور، وجواب عنه. أما تقرير السؤال فهو أن يقال: إذا قال: لله عليّ صوم رجب ونوى النذر واليمين معاً، أو نوى اليمين فقط، كان نذراً ويميناً عند أبي حنيفة ومحمد<sup>(٢)</sup> رحمهما الله، حتى لو لم يصمه يلزمه القضاء لكونه نذراً والكفارة لكونه يميناً، وهذا الكلام حقيقة في النذر لعدم توقف ثبوته على النية التي هي قرينة ومجاز في اليمين لتوقف ثبوتها عليها ففيه جمع بين الحقيقة والمجاز<sup>(٣)</sup>.

وأما تقرير الجواب فهو أن يقال: إن هذا الكلام نذر بصيغته وهي حقيقة فيه ويمين بموجبه أي: بأثره الثابت به وهو لزوم المنذور؛ لأنه المقصود بصيغة النذر لا أنه يمين بصيغته

(١) كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤَلِّهْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ﴾ [الأنفال: ١٦]، المرأة، ص ٢٣٣.

(٢) ينظر: شرح ملتقى الأبحر، (١/ ٣٧٥).

(٣) ينظر: أصول ابن ملك، ص ١١٧.

حتى يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وإنما قلنا: أنه يمين بموجبه لأن المنذور قبل النذر مباح الترك، إذ لا نذر في الواجب فصار النذر تحريماً للمباح وتحريم المباح يمين، فلهذا قال النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ على ما روى مسلم في صحيحه: «كَفَّارَةُ النَّذْرِ كَفَّارَةُ الْيَمِينِ»<sup>(١)</sup>، ومعناه كفارة اليمين الثابتة بصيغة النذر كفارة اليمين الصريحة؛ لأنه لا كفارة في النذر المجرد (فهو) أي: ما ذكرنا من المسألة (كشراء القريب تملك بصيغته) يعني أنه: كشراء القريب في أن صيغته أعني قوله: اشترت مثبته للملك (تحرير بموجبه)، وأثره الذي هو الملك وملك القريب علة موجبة لعتقه فكان الشراء اعتاقاً، بواسطة حكمه لا بصيغته لاستحالة كون إثبات الملك إزالته.

فإن قلت: لو كان اليمين ثابتاً لموجبه لما توقف على النية، كالعتق الثابت بشراء القريب بدون النية.

أجيب: بأن استعمال هذه الصيغة غلب في النذر فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة، فيتوقف على النية لكن بدون أن يراد اليمين من الصيغة، فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فتدبر<sup>(٢)</sup>.  
وأجاب شمس الأئمة<sup>(٣)</sup> عن السؤال المذكور بأن قوله: لله يمين مثل والله بدليل قول ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «دَخَلَ آدَمُ الْجَنَّةَ فَلِلَّهِ مَا غَرَبَتْ الشَّمْسُ حَتَّى أُخْرِجَ»<sup>(٤)</sup>، وكلمة على نذر إلا أن هذا الكلام غلب عند الإطلاق على النذر عادة، فإذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو معناه الحقيقي فيعمل نيته، ولا يكون جمعاً بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين فعلى هذا قوله: أن أصوم ساد مسد جواب القسم كما يقال: أكرمتك في قولنا: بالله إن أكرمتني أكرمتك جواب الشرط وساد مسد جواب القسم، وأورد عليه أن اللام إنما تجيء للقسم، إذا كان الموضع موضع تعجب، كما مر في قول ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وقد نص على ذلك في كتب النحو<sup>(٥)</sup>.

(١) «كَفَّارَةُ النَّذْرِ كَفَّارَةُ الْيَمِينِ». أخرجه أحمد (١٧٣٠١)، ومسلم (١٦٤٥٤)، من حديث عقبة بن عامر وأبو داود (٣٣٢٣)، والترمذي (١٥٢٨)، النسائي (٣٨٣٢)، ابن ماجه (٢١٢٧).

(٢) ينظر: المرأة، ص ٢٣٤.

(٣) ينظر: أصول السرخسي، (١/١٧٦).

(٤) أخرجه عبد الرزاق في تفسيره (٤٣/١) وفي إسناده مجهول وهو من أخبر معمرًا.

(٥) ينظر: مغني اللبيب عن كتب الأعراب، للإمام ابن هشام الأنصاري، (١/٢٦٤)، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا بيروت.

## [علاقات المجاز]

(وطريق الاستعارة) أي: المجاز؛ لأن الاستعارة عند أرباب الأصول ترادف المجاز؛ لأن كلاً منهما عبارة: عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له لمناسبة بخلاف أهل البيان يعني طريق الاستعارة في الحسيات والمعقولات<sup>(١)(٢)</sup>.

## [المجاز في الحسيات]

(الاتصال بين شيئين صورة أو معنى) الاتصال الصوري<sup>(٣)</sup> في الحسيات، والمعنوي في المعقولات، والمراد بالمعنى هو المعنى الخاص المشهور، كالشجاعة بالنسبة إلى الأسد (كما في تسمية الرجل الشجاع أسداً) لتشابههما في معنى الشجاعة فيبينها اتصال معنوي، وفي كلام المصنف لف ونشر غير مرتب. (والمطر سماء) أي: وكما في تسمية المطر سماء؛ لأن بينهما اتصالاً صورياً وهو المجاورة بين الشيين صورة، وليس المراد بالاتصال الصوري مشابهتهما في الصورة، بل اتصاهما ذاتاً بالمجاورة وهذا في المحسوسات.

(١) ينظر: البلاغة فنونها وأفنانها، أستاذ الدكتور فضل حسن عباس، ص ١٨٧-١٨٨، دار النفائس، الأردن.  
(٢) قد ذكر الأستاذ الدكتور فضل حسن عباس أن الاستعارة تنقسم باعتبار الطرفين من حيث إدراكهما بالحسن والعقل إلى الأقسام الآتية:

أولاً: استعارة محسوس لمحسوس: إذا كان طرفها محسوسين والجامع قد يكون حسيًا أو عقليًا.  
ثانيًا: استعارة معقول لمعقول: إذا كان الطرفان عقليان ولا يكون الجامع إلا عقليًا.  
ثالثًا: استعارة محسوس لمعقول: وهذا كان المستعار حسيًا والمستعار له عقليًا.  
رابعًا: استعارة معقول لمحسوس: وذلك إذا كان المستعار عقليًا والمستعار له حسيًا، ينظر: البلاغة فنونها وأفنانها، ص ١٩٢.

(٣) قال ملا جيون: وأراد بالصوري: أن تكون صورة المعنى المجازي متصلة بصورة المعنى الحقيقي بنوع المجاورة، بأن يكون سبباً له، أو علة، أو شرطاً، أو حالاً، أو عكسها، وبالمعنوي: أن يكون متشاركين في معنى واحد خاص مشهور به في العرف، ينظر: نور الأنوار، (١/٤٣٦).



## [المجاز في الشرعيات]

(و) طريق الاستعارة (في الشرعيات) وهو معطوف على ما تقدم، وقوله: (الاتصال) مبتدأ خبره قوله: نظير الصورة (من حيث السببية والتعليل) أي: الاتصال بين السبب والمسبب والعلة والمعلول (نظير الصورة) أي: نظير الاتصال الصوري في المحسوس، إذ معنى السبب كونه طريقاً إلى المسبب، ومعنى العلة كونها مثبتة للمعلول والمعنيان لا يوجدان في المسبب<sup>(١)</sup> والمعلول، لكن المعنيين نسبتان بين السبب والمسبب، وبين العلة والمعلول، فيكونان متجاورين صورة كما بين المطر والسما<sup>(٢)</sup>.

## [الاتصال في الشرعيات]

(والإتصال في المعنى المشروع كيف شرع) عطف على جملة الإتصال من حيث السببية والتعليل نظير الصورة وقوله كيف شرع في محل النصب على الحال متعلق بمحذوف وهو مقولاً، والمعنى اتصال عقد مشروع بعقد مشروع في المعنى المشروع مقولاً في حقه لأي معنى شرع ذلك العقد المشروع<sup>(٣)</sup>، وقوله: (نظير المعنى) خبر لقوله: والاتصال أي: نظير الإتصال المعنوي يعني أن المصحح للاستعارة فيه الاشتراك في المعنى، كاشتراك الهبة والصدقة في كونها تملكاً بغير بدل، كما أن الرجل الشجاع والأسد متشاركان في معنى الشجاعة، فيجوز استعارة أحدهما للآخر فيستعار لفظ الهبة للصدقة، فيما إذا وهب للفقير شيئاً لم يكن له الرجوع، ويستعار لفظ الصدقة للهبة فيما إذا تصدق على الغني حتى صح الرجوع.

والأول: أي: الإتصال من حيث السببية والتعليل في الشرعيات، وهو نظير الإتصال الصوري في الحسيات.

---

(١) فإن الإتصال من حيث السببية والتعليل ليس نظيراً لإتصال المعنوي؛ لأن معنى السبب هو الإفضاء، ومعنى المسبب ليس كذلك، وكذلك معنى العلة التأشير ومعنى المعلول ليس كذلك، (منه).

(٢) ينظر: أصول ابن ملك، ص ١١٩.

(٣) المصدر السابق.

وأما الثاني أعني الاتصال في المعنى المشروع الذي هو نظير الاتصال المعنوي، فلا يجري فيه القسمان المذكوران كما لا يخفى.

(على نوعين أحدهما اتصال الحكم) المعلول (بالعلة كاتصال الملك بالشراء)، فإن الملك حكم معلول بعلة الشراء؛ لأنه صالح للعلية له وهو المراد بالعلة هاهنا.

(وأنه) أي: اتصال الحكم بالعلة (يوجب الاستعارة من الطرفين) أي: من طرف العلة وطرف الحكم أي: يجوز الاستعارة من الطرفين، أو يوجب جوازها من الطرفين فجاز ذكر الحكم وإرادة العلة كما جاز عكسه؛ لأن كل واحد منهما مفتقر إلى الآخر، إذ الحكم لا يثبت إلا بعلة فيكون مفتقراً إلى العلة وتبعاً لها من حيث الوجود والعلة لم تشرع ولم تقصد لذاتها، وإنما شرعت للحكم وهو علة غائية لها (حتى) لا تكون مشروعة في محل لا يتصور شرع الحكم فيه، كبيع الحر ونكاح المحارم، فكانت مفتقرة إلى الحكم وتابعة له من حيث الغرض، ولما كان جهة الافتقار مختلفة لم يلزم الدور فلما ثبت الاتصال من الجانبين عمّت الاستعارة منهما حتى إذا قال: إن (اشتريت عبداً فهو حر)، فاشترى نصف عبد فباعه، ثم اشترى النصف الآخر (ونوى به) أي: بقوله اشتريت (الملك) أي: قال: عنيت بالشراء الملك يصدق ديانة فلا يعتق كما سيجيء، وإنما قلنا: فاشترى نصف عبد فباعه... الخ؛ لأنه لو اشترى كله فيملك كله فيعتق سواء نوى به الملك أو لم ينو، فلا يكون من قبيل استعارة العلة وهو الشراء للحكم، وهو الملك<sup>(١)</sup>.

فإن قلت: إذا اشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف الآخر، فيملك النصف فيعتق هذا النصف سواء نوى به الملك أم لا؟

قلنا: إن من أراد الملك مقصوده في العرف الاستغناء بملك العبد، وإذا إنما يكون بصفة الاجتماع دون الافتراق، فمراد من قال: إن ملكت عبداً أن ملكت عبداً بطريق الاجتماع، وأيضاً العبد اسم للمجموع، فالملك إذا زال عن شيء لا يقال: في العرف أنه مالك له، فإذا زال ملكه للنصف الأول عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع بخلاف الاشتراء؛ لأن المقصود من الشراء ليس الغنى؛ لأنه لا يستلزم الملك لأنه يتحقق من

(١) ينظر: ابن ملك، ص ١٢٠.

الوكيل ولا ملك له فالشراء أعم بحسب العرف، من أن يكون مجتمعاً أو متفرقاً فوجد الشراء في المسألة المذكورة دون الملك، وإن اشترى نصف عبد ولم ينو به الملك في قوله: إن اشترت عبداً الخ، فيعتق في صورة الشراء الصحيح. كما حقق في محله ففي الصورة المذكورة استعيرت العلة وهو الشراء للحكم، وهو الملك وأما استعارة الحكم لليلة فأشار إليه بقوله:

(أو قال: إن ملكت) عبداً فهو حر، فملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي.. الخ، (ونوى به) أي: بالملك (الشراء) أي: قال: عنيت بالملك الشراء (يصدق) القائل (فيها)، أي: في قوله إن اشترت عبداً الخ، وقوله: إن ملكت (ديانة).

ففي الأول: لا يعتق العبد ديانة فقط لا قضاء، لكونه متهمًا بالتخفيف عليه.

وفي الثاني: يعتق ديانة وقضاء، لأن فيه تشديداً عليه حيث يعتق عليه، وإنما قلنا: فملك نصف عبد فباعه ثم ملك الباقي؛ لأنه إذا ملك كله لا يحتاج إلى استعارة الحكم لليلة، لأن من قال: إن ملكت عبداً فهو حر مقصوده في العرف الاستغناء بملك العبد، وإذا إنما يكون بصفة الاجتماع دون الافتراق، فلما لم يملك كله بل نصفه لم يعتق العبد، لعدم تحقق الملك لما ذكر وهو يريد عتقه فقال: إن مرادي بالملك الشراء وهو متحقق فيعتق العبد ديانة وقضاء، والمراد بالديانة إذا استفتى فقيهاً يجيبه على وفق ما نوى، ولكن القاضي لا يلتفت إلى نيته إذا كان فيما نوى تخفيف عليه كما في الصورة الأولى.

ثم اعلم: أن ما ذكر إذا لم يشر إلى عبد بعينه، كما أشار إليه المصنف بتكثير العبد ولو أشار إليه يحنث كقوله: إن اشترت هذا العبد فهو حر ونوى به الشراء يعتق النصف في الوجهين، لأن الاجتماع صفة تعتبر في غير المعين ولا يعتبر في المعين، لأن الصفة في الحاضر المعين لغو كمن حلف لا يدخل هذا الدار، لا يعتبر فيها صفة العمران حتى لو دخل بها بعد خرابها يحنث (و) تعتبر في غير المعينة.

(والثاني) أي: النوع الثاني من نوعي الاتصال الصوري في المشروعات، (اتصال المسبب بالسبب) المراد بالمسبب هو الحكم، وبالسبب ما يفضي إلى الحكم ولا يكون الحكم مضافاً إليه وجوداً ووجوباً، وهو السبب المحض، أو يكون علة الحكم مضافاً إليه دون نفس الحكم وهو السبب في معنى العلة، فالبيع سبب للملك المتعة لكنه ليس بسبب محض، لأن ملك المتعة وإن لم يكن مضافاً إلى البيع لا وجوداً ولا عدماً، ولكن علة وهي ملك الرقبة مضافة إليه، فإن ملك

المتعة حكم من أحكام ملك الرقبة المضاف إلى البيع، والمراد بالسبب هاهنا ما هو الأعم الشامل لهما<sup>(١)</sup>، (كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة).

قال بعض الشارحين: في هذا التركيب حذف مضاف أي: كاتصال زوال ملك المتعة بألفاظ زوال ملك الرقبة، [فإذا قال: لأمته أنت حرة يزول به ملك الرقبة، وبواسطة زواله يزول ملك المتعة تبعا ولا يحل الاستمتاع إلا بالنكاح، وكان قوله: أنت حرة سببا لزوال ملك المتعة، لكونه مفضيا لا علة لتخلل الوساطة، وهي زوال ملك الرقبة]<sup>(٢)</sup>.

ثم قال: لو قال المصنف: كاتصال زوال ملك المتعة بألفاظ العتق لكان أولى، لأن السبب على ما قرره هو قوله: أنت حرة وفيه بحث، لأن المفهوم من كلام المصنف وكلام صاحب التنقيح، أن المسبب هو زوال ملك المتعة والسبب هو زوال ملك الرقبة، وبواسطة بينهما من الاتصال يطلق الاسم الموضوع للثاني على الأول بطريق الاستعارة ولا غبار عليه أصلا، (فيصح استعارة السبب للحكم)<sup>(٣)</sup> المسبب به لاتصال المسبب بسببه لافتقاره إليه كاستعارة ألفاظ العتق للطلاق، حتى لو قال لامرأته: أنت حرة ونوى به الطلاق يقع بائنا كما صرح به الفقهاء وإنما احتيج إلى النية؛ لأن المحل غير متعين لهذا المجاز، بل محل حقيقة الوصف بالحرية، لأن الظاهر من قوله: أنت حرة للزوجة الحرة إخبار بأنها متصفة بالحرية؛ لأنها حقيقية معناها (دون عكسه) أي: لا يجوز استعارة الحكم للسبب، كاستعارة ألفاظ الطلاق للعتاق، حتى لو قال لأمته: أنت طالق ونوى الحرية لا تعتق عندنا، لعدم اتصال السبب به لاستغنائه عنه، فلو جاز استعارة الحكم المسبب للسبب لزم جوازها بدون الاتصال، وإنما يجوز ذلك في العلة ولم يجز هاهنا؛ لأن افتقار العلة إلى المعلول باعتبار أن المعلول هو المقصود منه، والعلة تتوقف حين

(١) ينظر: ابن ملك، ص ١٢١.

(٢) منقول من أصول ابن ملك، ص ١٢١.

(٣) بأن يقول: أنت حرة، ويريد به أنت طالق، أو تقول: بعت نفسي منك، وتريد به النكاح، ولا يجوز أن يقول: أنت طالق ويريد به أنت حرة، وأن يقول: نكحتك ويريد بعتك؛ لأن المسبب محتاج إلى السبب من حيث ثبوت، ينظر: نور الأنوار، (١/ ٤٤١).

الاعتبار عليه بخلاف المسبب، فإنه ليس بمقصود من السبب واعتباره في نفسه لا يتوقف على وجود المسبب كذا قالوا، وإنما قلنا: عندنا لأن الشافعي رحمته الله تعالى قال: يعتق لتشابه الطلاق بالعتاق لغة وشرعاً، أما لغة: فلأن كلا منهما للتخلية والإرسال، وأما شرعاً: فلأن كلا منهما لإزالة الملك فيجوز استعارة كل منهما للآخر<sup>(١)</sup>.

واعلم أن قول المصنف دون عكسه ليس على إطلاقه، بل مقيد بقيد لم يذكره المصنف؛ لأنه يعلم بالمقايضة إلى العلة، وهو إذا لم يكن السبب مساوياً للمسبب بل أعم منه؛ لأنه إذا كان مساوياً له ومختصاً به يوجد شرط الافتقار من اللازم إلى الملزوم؛ لأن السبب لما لم يحصل إلا به والمسبب مطلوب صار كأن السبب موضوع له ومفتقر إليه نظراً إلى الغرض، كافتقار العلة إلى المعلول، فيصح استعارة المسبب للسبب بأن يذكر الأول ويراد به الثاني.

### [متى يصار إلى المجاز]

(وإذا كانت الحقيقة متعذرة) المراد بالمتعذر ما لا يصار إليه إلا بمشقة، كأكل النخلة نفسها، (أو مهجورة) وهي ما يمكن وصوله إلا أن الناس هجروه وتركوه<sup>(٢)(٣)</sup>، (صير) أي: رجع إلى المجاز لزوال مزاحمة الحقيقة بالإجماع، (كما إذا حلف لا يأكل من هذه النخلة) هذا مثال: للمتعدرة، والمجاز فيه: أن لا يأكل<sup>(٤)</sup> من ثمرها وإن لم يكن لها ثمر فثمنها، ولو تكلف الحالف وأكل من عين النخلة لا يحنث في الصحيح، وتفصيله على ما في التحقيق أنه إن حلف لا

(١) ينظر: الوسيط في المذهب، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، (٥/٣٧٦)، دار السلام، القاهرة، تحقيق أحمد محمد إبراهيم، محمد محمد تامر.

(٢) كما إذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان، فإن حقيقته غير متعذرة لكن هجر استعماله فيها عادة فحمل على مجازه، وهو الدخول، حتى لو دخل حافياً يحنث لا من جهة كونه حقيقة، بل من جهة أن ذلك صار فرداً من أفراد مجازه أو العموم المجاز.

(٣) وقيل المتعدرة: ما لا يتعلق به حكم وإن تحقق، والمهجورة: ما يثبت به الحكم إذا صار فرداً من أفراد المجاز، ينظر: المرأة، ص ٢٢٥.

(٤) أو مع قطع النظر عن النفي وكذا الكلام في الحقيقة، فلا يرد أنه يلزم أن يكون الحقيقة على هذا التقدير أن لا يأكل من عين النخلة وهو ليس بمتعذر بل المتعذر أكل عينها، (منه).

يأكل هذه الشجرة فيمينه يقع على عينها إن كانت مما تؤكل، كقصب السكر والرياس، وإن لم يؤكل فعلى ثمرها، إن كانت لها ثمرة كالنخلة والكرمة، وإن لم تكن لها ثمرة فعلى ثمنها كشجر الخلاف وغيره، وهذا إذا لم ينو، وأما إذا نوى شيئاً فيمينه على ما نوى إن كان اللفظ يحتمل ذلك، (أو لا يضع قدمه في دار فلان) عطف على قوله: لا يأكل.. الخ، وهذا مثال: للمهجور فإن حقيقته وهو وضع القدم حافياً ممكن لكن الناس هجروه واستعملوه في معنى الدخول، فيكون مجازاً منه ولا يراد معناه الحقيقي، حتى لو وضع قدمه بلا دخول لم يحث<sup>(١)</sup> ذكره قاضيخان.

(والمهجورة شرعاً كالمهجورة عادة)، فكما أن المهجور عادة يصار إلى المجاز كذلك المهجور شرعاً يصار إلى المجاز ولا يراد الحقيقة أصلاً، (حتى ينصرف التوكيل بالخصومة)<sup>(٢)</sup> وهو أن يقول: المدعي أو المدعي عليه وكلتك بالخصومة، أي: المنازعة (إلى الجواب) متعلق بقوله: ينصرف (مطلقاً) أي: سواء كان الجواب بكلمة نعم، أو كلمة لا بطريق المجاز بأن يطلق اسم الخاص، وهو الخصومة على العام وهو الجواب؛ لأنه يتناول الإقرار والإنكار والخصومة مهجورة شرعاً لقوله تعالى ﴿وَلَا تَنْزَعُوا﴾ [الأنفال: ٤٦] فيكون حراماً، فلا يأتيه المسلم بنفسه فيصار إلى المجاز، وهو الجواب حتى إذا ادعى رجل على آخر ألفاً فوكل المدعي عليه رجلاً

(١) لأن المراد هو الدخول على أي وجه كان حافياً أو متنفلاً أو راكباً، الأزميري، (١/٤٤٦).

(٢) قال الأزميري: اعلم أن التوكيل بالخصومه على خمسة أوجه:

الأول: أن يوكله بالخصومه ولا يتعرض لشيء آخر فيصير وكياً بالإنكار والإقرار بالإتفاق.

الثاني: أن يوكله بالخصومه غير جائز الإقرار فيصير وكياً فقط عند محمد بالإنكار والإقرار عن أبي يوسف رحمته الله ويبطل الاستثناء عنده.

الثالث: أن يوكله بالخصومه غير جائز الإنكار فيصير وكياً بالإقرار فقط في ظاهر الرواية، وعن أبي يوسف رحمته الله يصير وكياً بهما وبطل الاستثناء.

الرابع: أن يوكله بالخصومه جائز الإقرار والإنكار يصير وكياً بهما عندنا خلافاً للشافعي.

الخامس: أن يوكله بالخصومه غير جائز الإنكار والإقرار اختلف فيه قيل يجوز وقيل لا، الأزميري، (١/٤٤٧).

ليخاصم المدعي فأقر الوكيل عند القاضي، بأن موكله أخذ الألف جاز<sup>(١)</sup>، وعند زفر والشافعي رحمهما الله لا يجوز لأنه مأمور بالخصومة والمنازعة والإقرار مسالمة<sup>(٢)</sup>.

وإذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد) حلفه (بزمان صباه)، فلو كلمه بعد كونه شاباً أو شيخاً حنث؛ لأن ترك كلامه مهجور شرعاً لترك الترحم، وهو حرام لقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيرَنَا»<sup>(٣)</sup> فليس منّا فكان المراد بالصبي هاهنا الذات؛ لأننا صرنا إلى المجاز عند هجران الحقيقة ديانة وشريعة كما صرنا إليه عند هجران الحقيقة عادة.

قيل: لو حمل الصبي على الذات يلزم ترك الترحم أيضاً ما دام صبيّاً، وترك التوقير إذا كبر وترك المواصلة دائماً ومهاجرة المؤمن حرام فوق ثلاثة أيام، فالزام المجاز وهو الحمل على الذات لأجل الإضرار من واحد من الثلاثة، الزم الثلاثة أعني ترك الترحم وترك التوقير وترك المواصلة<sup>(٤)</sup>؟

وأجيب: بأن الالتفات في أمثاله إلى مباشرة المحذور قصداً وتلك الأمور الثلاثة تثبت ضمناً لا قصداً، إذا حمل على المجاز فلا يعتبر به، فلو لم يحمل الصبي على الذات يلزم هجران الصبي قصداً وهو حرام، وإنما قال: المصنف هذا الصبي؛ لأنه لو قال صبيّاً يتقيد اليمين بزمن الصبا؛ لأن الصفة صارت مقصودة بالحلف لكونها معرفة للمحلوف عليه، فلو لم يقيد بها يلزم بطلان المحلوف عليه، والقاعدة فيه أن اليمين إذا انعقدت على موصوف يتقيد بصفة معرفاً كان

(١) ينظر: الهداية، (٣/١٥١).

(٢) ينظر: الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، لعلي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري الشافعي، (٦/٥١٣)، دار الكتب العلمية، بيروت، تحقيق علي محمد معوض، الشيخ عادل أحمد عبد الموجود.

(٣) أخرجه البخاري في الأدب المفرد (٣٥٤)، وأبو داود (٤٩٤٣)، والترمذي (١٩٢٠)، من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص بلفظ: «مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيرَنَا وَيَعْرِفْ حَقَّ كَبِيرَنَا فَلَيْسَ مِنَّا» وإسناده صحيح وفي الباب عن أبي هريرة عند البخاري في الأدب المفرد (٣٥٣)، والحاكم (٤/١٧٨)، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي وعن أبي أمامة عند البخاري في الأدب المفرد (٣٥٦)، وعن عبادة بن الصامت عند أحمد (٢٢٧٥٥)، والحاكم (١/١٢٢)، وعن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عند أحمد (٢٣٢٩).

(٤) ينظر: ابن ملك، ص ١٢٣.

أو منكرًا إن صلح الوصف؛ لأن يكون داعيًا إلى اليمين كما إذا حلف لا يأكل رطبًا، أو هذا الرطب فأكله بعد ما صار تمرًا لا يحنث؛ لأن الرطوبة مضرّة وإن لم يصلح له كما إذا حلف لا يأكل من لحم هذا الحمل يحنث، إذا أكل من لحمه كبشًا لأن لحم الحمل أنفع منهن فلم يصلح أن يتقيد اليمين به<sup>(١)</sup>.

إذا عرفت هذا فنقول كان الواجب أن يتقيد فيما نحن فيه بوصف الصبا؛ لأن الصبا مظنة السفه فيصلح أن يكون داعيًا إلى اليمين، لكنه لم يتقيد لحرمة هجران الصبي شرعًا إلا في صورة أن يقال: لا أكلم صبيًا لما عرفت.

(وإذا كانت الحقيقة مستعملة) أي: ليست مهجورة شرعًا وعادة، لكن ذكر لفظه مستعملة للمشكلة التقديرية؛ لأن قوله الحقيقية يتضمن الاستعمال (و) كان (المجاز متعارفًا) أي: متبادرًا إلى الفهم في العرف، أو يكون استعماله أكثر في عرف الناس من استعمال الحقيقة (فهي) أي: الحقيقة (أولى من المجاز عند أبي حنيفة رحمهما الله)؛ لأن الأصل في الكلام الحقيقة، ولم يوجد ما يعارضه فوجب العمل به، (خلافاً لهما) أي: لمحمد وأبي يوسف رحمهما الله)، فإن عندهما المجاز أولى بدلالة العرف، وعلى هذين الأصلين اختلف أبو حنيفة وصاحبه في قوله تعالى: ﴿فَأَقْرَهُوْا مَا يَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل: ٢٠]، فإن له حقيقة مستعملة، وهو ما يطلق عليه اسم القرآن ومجازًا متعارفًا وهو ما يسمى قراءة عرفًا، فجوز أبو حنيفة رحمهما الله القراءة في الصلاة بآية قصيرة، ولم يجوزوا إلا بآية طويلة (كما إذا حلف لا يأكل من هذه الخنطة أو لا يشرب من الفرات)، فعند أبي حنيفة رحمهما الله يحنث بأكل عين الخنطة بأن أكلها من غير أن يجعلها خبزًا أو رغيفًا؛ لأن عين الخنطة مأكولة عادة ولا يحنث إذا أكله بعد كونه خبزًا أو رغيفًا، وكذا يحنث بالكرع<sup>(٢)</sup> من الفرات وهو تناول الماء بالضم من موضعه بلا آلة كالكوز والقصعة، ولو شرب

(١) المصدر السابق.

(٢) الكرع: ماء السماء يكرع فيه، وكرع في الماء يكرع كروغًا إذا تناوله بغيه من موضعه، قال الزمخشري في

معنى قوله تعالى: ﴿فَشَرِبُوا مِنْهُ﴾ [البقرة: ٢٤٩]، أي: فكرعوا فيه، ينظر: الكشاف، (١/٣٢٣).



الماء بالكوز من الفرات لا يحنث عنده، وعندهما يحنث بأكل ما يتخذ منها من الخبز وغيره، كما يحنث بأكل عينها وبالاغتراف من الفرات كما يحنث بالكرع؛ لأن: قوله لا يأكل من الحنطة ولا يشرب ما يجاور الفرات، وهو بعمومه يتناول كليهما وهذا الخلاف فيما إذا لم ينو شيئاً فإن نوى الحقيقة، أو المجاز يقع على ما نوى اتفاقاً، واعلم أنه لو كانت الحقيقة والمجاز سواء في المتعارفة، فالعبرة للحقيقة اتفاقاً.

(وهذا) أي: الاختلاف في أن الحقيقة إذا كانت مستعملة فهو أولى من المجاز المتعارف عنده، وبالعكس عندهما (بناء) أي: مبني (على) أصل آخر مختلف فيه، وهو (أَنَّ الحَلْفِيَّةَ) أي: كون المجاز خلفاً عن الحقيقة (في التكلُّم عنده) خبر إن أي: بأن صار التكلم بلفظ هذا ابني، إذا أريد به المجاز وهو الحرية خلفاً عن التكلم بلفظ هذا ابني، إذا أريد به الحقيقة وهو البنوة؛ لأن الحقيقة والمجاز من أوصاف اللفظ فجعل الخليفة في التكلم أولى، (وعندهما في الحكم) <sup>(١)</sup> يعني هذا ابني مجازاً خلف عن هذا ابني حقيقة في الحكم، أي: في حكمه المجازي خلف عن حكمه الحقيقي؛ لأن الحكم هو المقصود فجعله خلفاً في المقصود أولى، (ويظهر الخلاف) في هذا الأصل (في قوله: لعبد وهو) أي: العبد (أكبر سنّاً منه) أي: من المولى (هذا ابني) فعنده يعتق؛ لأن شرط الخلفية تصور الحقيقة، والحقيقة متصورة من حيث التكلم؛ لأن قوله: هذا ابني من حيث التكلم صحيح؛ لأنه موضوع للإخبار عن البنوة في محل وهو الابن الحقيقي <sup>(٢)</sup>، واستعير لإثبات لازمه وهو الحرية في الأكبر سنّاً، فيصح هذه الاستعارة لتعذر موجب الحقيقة فتعين المجاز، بأن يكون من قبيل ذكر الملزوم وهو البنوة وإرادة اللزوم، وهو العتق والحرية، وعندهما لا يعتق لاستحالة المعنى الحقيقي، وهو أن يكون الأكبر مخلوقاً من نطفة الأصغر.

ولما كان حكم الحقيقة وهو كون الأكبر سنّاً منه ابنة حقيقة غير متصور هاهنا، والأصل عندهما هو الحكم لم يتصور الخلف وهو كونه معتقاً، فحاصل الخلاف أنه إذا استعمل لفظ وأريد به المعنى المجازي، هل يشترط إمكان المعنى الحقيقي لهذا اللفظ أم لا؟

(١) ينظر: ابن ملك، ص ١٢٥.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢٦.

فَعِنْدَهُمَا يَشْتَرَطُ فَحَيْثُ امْتَنَعَ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّ لَا يَصِحُّ الْمَجَازُ، وَعِنْدَهُ لَا بَلَّ يَكْفِي صِحَّةَ الْفَلْظِ مِنْ حَيْثُ الْعَرَبِيَّةُ، وَوَجْهُ بِنَاءِ مَا سَبَقَ مِنْ أَنَّ الْحَقِيقَةَ الْمُسْتَعْمَلَةَ أَوْلَى مِنَ الْمَجَازِ الْمُتَعَارَفِ عِنْدَهُ وَعَكْسُهُ أَوْلَى عِنْدَهُمَا، عَلَى هَذَا الْأَصْلِ أَنَّ الْخَلْفِيَّةَ لَمَّا كَانَتْ فِي التَّكَلُّمِ عِنْدَهُ اعْتَبَرَ لَفْظَ الْحَقِيقَةِ؛ لِأَنَّ الْمَجَازَ لَا يَزَاحِمُ الْحَقِيقَةَ فَالْحَقِيقَةُ الْمُسْتَعْمَلَةُ صَارَتْ أَوْلَى مِنَ الْمَجَازِ الْمُتَعَارَفِ مِنْ جِهَةِ اعْتِبَارِ جَانِبِ الْفَلْظِ، وَعِنْدَهُمَا لَمَّا كَانَتْ الْخَلْفِيَّةُ فِي الْحُكْمِ وَجِبَ التَّرْجِيحُ بِاعْتِبَارِ الْحُكْمِ وَحُكْمِ الْمَجَازِ رَاجِحٌ عَلَى حُكْمِ الْحَقِيقَةِ؛ لِأَنَّهُ أَكْثَرُ اسْتِعْمَالًا فَكَانَتْ الْحَقِيقَةُ فِي مَقَابَلَتِهِ كَالْحَقِيقَةِ الْمَهْجُورَةِ.

### [تَعَذُّرُ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ]

(وَقَدْ تَعَذَّرَ الْحَقِيقَةُ وَالْمَجَازُ مَعًا إِذَا كَانَ الْحُكْمُ)، وَهُوَ الْبِنِيَّةُ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ (مَمْتَنَعًا<sup>(١)</sup>) كَمَا فِي قَوْلِهِ لِامْرَأَتِهِ: هَذِهِ بِنْتِي، وَهِيَ مَعْرُوفَةُ النَّسَبِ وَتَوْلَدُ) تِلْكَ (الْمَرْأَةُ لِمِثْلِهِ) أَي: لِمِثْلِ زَوْجِهَا فِي مَقْدَارِ السِّنِّ، (أَوْ أَكْبَرَ سِنًّا مِنْهُ) أَي: مِنْ زَوْجِهَا (حَتَّى لَا تَقَعَ الْحَرَمَةُ بِذَلِكَ) الْقَوْلِ، وَلَا تَحْرَمُ امْرَأَتُهُ عَلَيْهِ (أَبَدًا) أَي: سِوَاءِ أَصْرِ الزَّوْجِ عَلَى هَذَا الْقَوْلِ أَوْ كَذِبِ نَفْسِهِ إِلَّا أَنَّهُ إِذَا أَصْرَ عَلَى ذَلِكَ، يَفْرُقُ الْقَاضِي بَيْنَهُمَا لَا لِأَنَّ الْحَرَمَةَ تَثَبَّتْ بِهَذَا الْفَلْظِ، بَلْ لِأَنَّهُ بِالْإِصْرَارِ صَارَ ظَالِمًا بِمَنْعِ حَقِّهَا فِي الْجَمَاعِ فَيَجِبُ التَّفْرِيقُ، كَمَا فِي الْجَبِّ وَالْعِنَةِ، وَأَمَّا تَعَذُّرُ الْحَقِيقَةِ وَهُوَ النَّسَبُ فِي الْأَكْبَرِ سِنًّا مِنْهُ فَظَاهِرٌ، وَأَمَّا فِي الَّتِي تَوْلَدُ لِمِثْلِهِ فَلِأَنَّ الشَّرْعَ يَكْذِبُهُ لِاسْتِهَارِهِ مِنَ الْغَيْرِ، وَأَمَّا تَعَذُّرُ الْمَعْنَى الْمَجَازِي وَهُوَ الْحَرَمَةُ فَلِأَنَّ التَّحْرِيمَ الَّذِي يَثْبِتُ بِقَوْلِهِ: هَذِهِ بِنْتِي التَّحْرِيمَ الَّذِي يَقْتَضِي بَطْلَانَ النِّكَاحِ؛ لِأَنَّ الْبِنِّيَّةَ إِذَا تَثَبَّتْ تَظْهَرُ الْحَرَمَةُ مِنَ الْأَصْلِ وَلَيْسَ فِي وَسْعِ الزَّوْجِ إِثْبَاتُهُ، وَإِنَّمَا الْمُثَبَّتُ تَحْرِيمَ الْأَصْلِ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى لَا غَيْرَ، وَالَّذِي فِي وَسْعِهِ إِثْبَاتُ تَحْرِيمِ يَقْتَضِي صِحَّةَ النِّكَاحِ السَّابِقِ، وَيَكُونُ حَقًّا مِنْ حَقُوقِهِ كَالطَّلَاقِ فَالْفَلْظُ غَيْرُ صَالِحٍ لَهُ قَيْدُ بِقَوْلِهِ: مَعْرُوفَةُ النَّسَبِ لِأَنَّهَا لَوْ كَانَتْ مَجْهُولَةَ النَّسَبِ فَرَقَ بَيْنَهُمَا، وَ يَثْبِتُ النَّسَبَ كَذَا فِي الْمَحِيطِ<sup>(٢)</sup>، وَقِيلَ: الْحُكْمُ فِي مَجْهُولَةِ النَّسَبِ

(١) يَعْنِي: قَدْ يَتَعَذَّرُ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّ وَالْمَعْنَى الْمَجَازِيَّ مَعًا إِذَا كَانَ كِلَا الْحَكْمَيْنِ مَمْتَنَعًا، فَيَلْغُو الْكَلَامَ حَيْثُ دُونَ بِالضَّرُورَةِ، يَنْظُرُ: نُورُ الْأَنْوَارِ، (١/٤٥١).

(٢) يَنْظُرُ: ابْنُ مَلِكٍ، ص ١٢٧.

كالحكم في معروفة النسب، وإنما وضع المسألة في معروفة النسب؛ لأن تعذر العمل بالحقيقة فيها أظهر<sup>(١)</sup>.

### [مواضع ترك الحقيقة]

(والحقيقة ترك) لما فرغ عن بيان الحقيقة والمجاز، شرع فيما يترك بسببه الحقيقة وذلك خمسة بالاستقراء:

(بدلالة العادة) على تركها (كالنذر بالصلاة والحج)، فإن الصلاة لغة: الدعاء<sup>(٢)</sup> ثم نقلت إلى الأركان المعلومة، واستعملت فيها وترك معناها اللغوي، فلو نذر أن يصلي يحمل على الأركان، وكذا الحج لغة: القصد ثم نقل إلى القصد من مكة للنسك المعروف، فلو نذر أن يحج يحمل على القصد إلى مكة.

(و) ترك الحقيقة أيضًا (بدلالة اللفظ في نفسه<sup>(٣)</sup>): كما إذا حلف لا يأكل لحمًا لم يحث بأكل لحم السمك، فلما لم يحث بأكله وهو لحم حقيقة ثبت ترك الحقيقة وإرادة المجاز، وهو إرادة لحم ناشئ من الدم بدلالة اللفظ على ترك الحقيقة، وإرادة الخاص من العام مجاز فيكون الحقيقة متروكة، وعند مالك رَحِمَهُ اللهُ يحث<sup>(٤)</sup>؛ لأنه لحم حقيقة، ولهذا لا يصح نفيه عنه، والعلماء تمسكوا في ذلك بالعرف؛ لأن لحم السمك لم يستعمل استعمال اللحم في الباجات وبائعه لا يسمى لحامًا بل سمانًا فلا يدخل في اللحم<sup>(٥)</sup>.

(وقوله: كل مملوك لي حر) لا يتناول المكاتب ولا يعتق؛ لأن المكاتب كالحريدًا وكان مملوكًا من وجه دون وجه، ولا يتناوله المملوك المطلق المنصرف إلى الكامل، ويتناول المدبر وأم الولد فيعتقان؛ لأن الملك فيهما كامل والرق ناقص فلم يرد جميع ما يتناوله المملوك بل بعضه فالحقيقة متروكة.

(١) القائل به أبو الفضل الكرمانى.

(٢) كما قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ﴾ [الأحزاب: ٥٦].

(٣) أي: باعتبار مأخذ اشتقاقه ومادة حروفه، لا باعتبار اطلاقه، نور الأنوار، (١/٤٥٤).

(٤) ينظر: الدونة الكبرى، للإمام مالك بن أنس أبي عبد الله الأصبهاني، (٣/١٢٩)، دار صادر، بيروت.

(٥) والعرف معتبر في اليمين.

(وعكسه) أي: عكس ما ذكرنا من المسألتين الأخيرتين، (الحلف بأكل الفاكهة) من حلف لا يأكل الفاكهة فأكل الرمان والرطب والعنب لا يحنث عند أبي حنيفة رضي الله عنه؛ لأن في هذه الثلاثة كمالاً في معنى التفكه؛ لأن الفاكهة اسم لما يتنعم ويتلذذ زيادةً على ما يقع به قوام البدن، فيكون الفاكهة اسماً لما هو تابع لما يقع به قوام البدن، وهذه الثلاثة يحصل بها قوام البدن، فيكون فيها وصف زائد على سائر الفاكهة، فلا يدخل في الفاكهة فأريد منها البعض فتكون الحقيقة متروكة، وفي المسألتين المذكورتين تركت الحقيقة لأجل النقصان، وهاهنا لأجل الزيادة فلهذا كان عكسها، وعندهما يحنث بأكل شيء من الثلاثة المذكورة؛ لأن الفاكهة ما يؤكل على سبيل التنعم، وهذه الأشياء كذلك وإن نواها عند الحلف يحنث اتفاقاً.

(وبدلالة سياق النظم) أي: سوق الكلام، يعني: ترك الحقيقة بقريئة لفظية ألتحقت به سابقةً أو متأخرة<sup>(١)</sup>، إلا أن السياق بالياء المنقوطة ثنتين من تحت أكثر استعمالاً في المتأخر، والسباق بالموحدة يستعمل في المتقدم (كقوله: طلق امرأتي)، فإنه يدل على التوكيل حقيقة لكن تركت هاهنا بقريئة قوله: (إن كنت رجلاً)؛ لأن هذا الكلام إنما يقال عند إرادة إظهار عجز المخاطب عن الفعل الذي قرن به فيكون الكلام للتوبيخ مجازاً<sup>(٢)</sup>.

(و) ترك الحقيقة أيضاً (بدلالة معنى يرجع إلى المتكلم) يعني إلى حالة (كما في يمين الفور) وذلك مثل: أن يقول: لامراته حين قامت لتخرج إن خرجت فأنت طالق أنه يقع على تلك الخرجة خاصة على الفور، حتى لو جلست ومكثت ساعة ثم خرجت لم تطلق، فذكر العام وأريد به الخاص مجازاً.

والفور مأخوذ من فوران القدر، سميت بهذا الاسم باعتبار فوران الغضب، ونظيره قوله: والله لا أتعدى، جواباً لمن دعاه إلى العداء وهو بفتح الغين، طعام في الغداة وذلك لأن

---

(١) كقول الرجل لآخر: طلق امرأتي إن كنت رجلاً واصنع في مالي ما شئت إن كنت رجلاً، لا يكون ومنها دلالة معنى يرجع إلى المتكلم كما في يمين الفور، ينظر: جامع الأسرار، (٢/٣٩٩).

(٢) ينظر: التوضيح في حل غوامض التنقيح، (١/١٧٤).

حقيقة قوله: لا أتعدى العموم إلا أنها تركت بدلالة حال المتكلم؛ لأنه أخرج الكلام مخرج جواب الداعي، فإنه دعاه إلى الغداء الذي بين يديه فيتقيد به فتكون الحقيقة متروكة<sup>(١)</sup>.

(و) يترك الحقيقة (بدلالة في محل الكلام كقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»<sup>(٢)</sup>) وقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ»<sup>(٣)</sup> هذا هو النوع الخامس من أنواع ما يترك به الحقيقة، فإن هذا الكلام يقتضي أن لا يوجد عمل بلا نية، وأن لا يوجد خطأ ونسيان

(١) ينظر: ابن ملك، ص ١٢٩.

(٢) الأعمال بالنيات متفق عليه أخرجه البخاري (١) و٥٤ و٢٥٢٩ و٣٨٩٨ و٥٠٧٠ و٦٦٨٩ و٦٩٥٣، ومسلم (١٩٠٧)، وله ألفاظ ومداره على يحيى بن سعيد الأنصاري عن محمد بن إبراهيم التيمي، عن علقمة بن وقاص، عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عن النبي ﷺ، وقال الحافظ بن حجر في التلخيص الحبير (١/٩١): ولم يبق من أصحاب الكتب المعتمدة من لم يخرجوه سوى مالك، فإنه لم يخرجوه في الموطأ.

(٣) «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»، وقال الزيلعي في نصب الراية (٢/٦٤): وهذا لا يوجد بهذا اللفظ وإن كان الفقهاء كلهم لا يذكرونه إلا بهذا اللفظ. وقال ابن الملقن في البدر المنير (٤/١٨٣): واعلم أن هذا الحديث تكرر في كتب الفقهاء والأصول بلفظ الرفع، وقد عرفته من رواية ابن عدي فاستفدها، فقد بحث عنها برهة من الزمن فلم توجد. يقصد ابن الملقن حديث: «رفع الله عن هذه الأمة ثلاثاً الخطأ والنسيان والأمر يكرهون عليه»، أخرجه ابن عدي عن جعفر بن جسر بن فرقد، حدثني أبي عن الحسن عن أبي بكره مرفوعاً فذكره، وجعفر وجسر ضعيفان، قال ابن عدي في الكامل في الضعفاء (٢/٤٢٥): البلاء من جعفر لا من جسر.

ولكن الحديث المعروف ما أخرجه ابن ماجه (٢٠٤٥) ابن حبان في صحيحه (٧٢١٩) الإحسان، الحاكم في المستدرک (٢/١٩٨) الدارقطني في سننه (٣٣) البيهقي في السنن الكبرى (١٠/٦٠) والطبراني في الكبير (١١٢٧٤) بلفظ: «إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» وإسناده منقطع بين عطاء بن أبي رباح وابن عباس ولكن أخرج الطحاوي في شرح معاني الآثار (٣/٩٥) والدارقطني في سننه (٤٣٥١) والحاكم في مستدرکه (٢/١٩٨) من طريق عطاء بن عبيد بن عمير عن ابن عباس به وقال الحاكم صحيح على شرط الشيخين ووافقه الذهبي واحتج به ابن حزم كما في أصول الأحكام (٥/١٤٩) وصححه المعلق عليه العلامة أحمد شاكر رحمه الله وابن حبان في صحيحه (٧٢١٩) وانظر البدر المنير (٤/٨٣) والعواصم والقواصم لابن الوزير (١/١٩٢)، والتلخيص الحبير (١/٥٠٩) قرطبة.

وقد نرى العمل بلا نية والخطأ والنسيان واقعين في الأمة كثيراً، فعلم أن حقيقته غير مرادة فيراد به حكم الأعمال، وحكم الخطأ والنسيان<sup>(١)</sup>.

والحكم نوعان: حكم الدنيا وهو الجواز والفساد، وحكم الآخرة وهو الثواب في الأعمال المفتقرة إلى النية، والآثم في الأفعال المحرمة، ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازاً مشتركاً، فلا يجوز إرادتهما جميعاً، أما عندنا فلأن المشترك لا عموم له، وأما عنده فلأن المجاز لا عموم له فحمل أبو حنيفة رحمته الله على الثواب، إذ لا ثواب بدون النية بخلاف الجواز، فإنه قد يكون بدون النية كالبيع والنكاح، وحمل الشافعي رحمته الله على الصحة فيكون المعنى أن صحة الأعمال لا تكون إلا بالنية فلماذا قال: لا يجوز الوضوء بلا نية<sup>(٢)</sup>.

(والتحريم المضاف إلى الأعيان كالمحارم) في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، الآية والخمر في قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «حرمت الخمر»<sup>(٣)</sup> بعينها (حقيقة عندنا)، كالتحريم المضاف إلى الفعل فيوصف المحل أولاً بالحرمية ثم يثبت حرمة الفعل بناء عليه (خلافاً للبعض)، وهم أصحابنا العراقيون<sup>(٤)</sup> والمعتزلة فإنهم قالوا: المراد تحريم الفعل لا غير وقال قوم من المعتزلة: إنه مجمل لا يصح الاحتجاج به<sup>(٥)</sup>، هذا وتابع المصنف للإمام فخر الإسلام<sup>(٦)</sup> في إيراد هذه المسألة في بحث ما تترك الحقيقة به، وإن كان تحريم الأعيان حقيقة عندنا نفيًا لزعم من زعم أنه من قبيل ما تركت الحقيقة، بدلالة فحوى الكلام.

(١) ينظر: ابن ملك، ص ١٢٩.

(٢) المصدر السابق.

(٣) أخرجه بهذا اللفظ ضمن حديث طويل الطيالسي في مسنده (٢٠٦٩) والبيهقي في شعب الإيثار (٣٩٤ / ٧) من حديث ابن عمر.

(٤) قالوا: بأن الإضافة مجاز منهم الكرخي من قبيل ذكر المحل وإرادة الحال أو بحذف المضاف تركت الحقيقة بدلالة محل الكلام فإن المخبر عنه بالحرمية هو العين وهو لا يحتملها، ينظر: فيض الغفار، ص ١٧٤.

(٥) وهو قول أبي عبد الله البصري، ينظر: المعتمد في أصول الفقه (١ / ٣٠٧).

(٦) ينظر: كشف الأسرار، (٢ / ١٥٩).

## [حروف المعاني]

(ويتصل بما ذكرنا) أي: الحقيقة والمجاز (حروف المعاني) أي: الحروف التي لها معان وإطلاق الحروف على المذكورة في هذا الوصل بطريق التغليب<sup>(١)</sup>؛ لأن بعضها أسماء مثل: إذا ومتى وغيرهما، ووجه اتصالها بما ذكرنا أنها تارة تستعمل فيما وضعت له فتكون حقيقة، وتارة في غير ذلك فتكون مجازًا.

## [حروف العطف]

### [الواو واستعمالها]

(فالواو لمطلق العطف) أي: لمطلق الجمع بين أمرين وتشريكهما في الثبوت، مثل: قام زيد وقعد عمرو، أو في حكم نحو قام زيد وعمرو، وفي ذات نحو: قام وقعد زيد (من غير تعرض لمقارنة) ومعية زمانية، كما زعم بعض أصحابنا أنها للمقارنة على قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله (ولا ترتيب) كما زعم بعض أصحاب الشافعي<sup>(٢)</sup>.

### [الرد على من زعم أن الواو للترتيب عند الإمام]

(وفي قوله لغير الموطوءة: إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق، فإنما تطلق طلقة واحدة) إذا وقع الشرط (عند أبي حنيفة رحمته الله)، هذا إشارة إلى رد ما زعمه البعض أنه للترتيب عند أبي حنيفة رحمته الله، وللمقارنة عندهما استدلالاً بوقوع الواحدة عنده<sup>(٣)</sup>، والثالث عندهما<sup>(٤)</sup>

(١) هو ترجيح أحد المعلومين على الآخر في إطلاق لفظ عليها، وهو إما مجاز مرسل بعلاقة الجزئية، أو المصاحبة، أو من قبيل عموم المجاز، وللتغليب باب واسع يجري في فنون كثيرة، ومن أمثلته: قوله تعالى: ﴿وَكَانَتْ مِنَ الْقَلْبَتَيْنِ﴾ [التحریم: ١٢]، فغلب الذكر على الأنثى، ومثل الأبوان، للأب والأم، ينظر: مختصر المعاني، للتفتازاني، ص ٩١، دار الوفا، مركز بخش طهران.

(٢) منهم أبو إسحاق والماوردي وابن سريج وغيرهم، ينظر: قواطع الأدلة في الأصول، للسمعاني، (١/٣٩٩)، دار الكتب العلمية، بيروت، تحقيق محمد حسن إسماعيل الشافعي.

(٣) ينظر: بدائع الصنائع، (٣/١٣٨).

(٤) ينظر: الفتاوى الهندية، (١/٣٧٤).

في قولك: إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق، لغير المدخول بها وحاصل هذا الزعم، أنها لو لم تكن للترتيب عنده بل للجمع والمقارنة لوقعن الطلقات الثلاث جملة، كما تعلقن ولو لم يكن للمقارنة والمعية الزمانية عندهما بل للترتيب لوقع الأول، ولغا الثاني والثالث لفوات المحل؛ لأنها غير موطوءة والزوجة الغير الموطوءة إذا طلقت فلا عدّة لها، فإذا وقعت الأولى لغت الثانية والثالثة لعدم المحل، (لأن موجّب هذا الكلام) حيث ذكر الطلقات الثلاث مترتبة متعاقبة (الافتراق) بين المعطوف والمعطوف عليه من جهة التعليق بالشرط، والحاصل إن كل واحد منهما معلق بالشرط واحداً بعد واحد لا مجتمعاً (فلا يتغير)، أي: هذا الافتراق (بالواو) يعني ليس الحكم المختص بقول أبي حنيفة رحمته الله، وبقول الإمامين في هذه المسألة مبنياً على كون الواو للترتيب عنده، وللمقارنة عندهما بل للترتيب، إنما نشأ من ذكر الطلقات متعاقبة على وجه يتصل الأول بالشرط بلا واسطة، والثاني بواسطة لأن قوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة إلى الكاملة فيتعلق الثاني بعد تعلق الأول، والثالث بواسطتين فإذا تعلقن بهذا الترتيب نزلن كذلك أي: بهذا الترتيب عند وجود الشرط؛ لأن الجزاء ينزل على الوجه الذي تعلق به كالجواهر إذا نظمت في سلك وعقد رأسه، ينزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت فلما نزل الأول قبل الثاني والثالث، لم يبق للثاني والثالث محل فيعتبر الأول ولغا الثاني والثالث، هذا تفصيل قوله: لأن موجب هذا الكلام الافتراق .. إلخ.

(وقالوا: موجبه) أي: موجب هذا الكلام (الاجتماع)<sup>(١)</sup> بين المعطوف والمعطوف عليه من جهة التعليق بالشرط، والحاصل أن المجموع معلق بالشرط مجتمعاً، وذلك لأن قوله: وطالق جملة ناقصة جزاء بغير ذكر شرط فيصير ما يتم به الأولى، وهو الشرط شرطاً للثانية ولما ساوت الثانية والثالثة الأولى في التعليق بالشرط يقعن جملة، إذ ليس بين الأجزئية ما يوجب صفة الترتيب، كما لو كرر الشرط بأن قال: إن دخلت الدار فأنت طالق، إن دخلت الدار فأنت طالق، إن دخلت الدار فأنت طالق (فلا يتغير) هذا الاجتماع والوقوع جملة (بالواو) هذا إذا قدم

(١) لأنها يقولان بالاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في الخبر، ينظر: أصول السرخسي، (١/٢٠٢).



الشرط<sup>(١)</sup>، أما إذا أخرج بأن قال لغير الموطوءة أنت طالق وطالق وطالق إن دخلت الدار يقع الثلاث اتفاقاً؛ لأن الشرط مغير فإذا وجد في آخر الكلام مغير يتوقف أوله على آخره كما في الاستثناء، فتتعلق الأجزئية المتوقفة على الشرط دفعة<sup>(٢)</sup>.

وإذا قال لغير الموطوءة: أنت طالق وطالق وطالق إنما تبين المرأة الغير الموطوءة (ب) طلاقة (واحدة) هذه المسألة أيضاً توهم أن الواو للترتيب عند علمائنا وإلا يقع الثلاث، فأزال الوهم بقوله: (لأن الأول وقع قبل التكلم) أي: قبل الفراغ عن التكلم (بالثاني<sup>(٣)</sup> فسقطت ولايته) أي: ولاية الزوج على التطليق (لفوات محل التصرف)؛ لأنه غير موطوءة فلغا الثاني والثالث لا لأن الواو للترتيب<sup>(٤)</sup>، بل لعدم بقاء المحل؛ لأن غير الموطوءة إذا طلقت فلا عدة لها، فإذا وقعت التطليقة الأولى لم تقع الثانية ولا الثالثة.

(وإذا زوج) فضولي (أمتين من رجل) بعقد أو بعقدين (بغير إذن مولاها، وبغير إذن الزوج) وهو الرجل هكذا وضع المسألة في أصول فخر الإسلام<sup>(٥)</sup> لكن حين التقييد بقوله: بغير إذن الزوج لابد أن يقيد بقيد آخر، وهو أن يقبل هذا النكاح فضولي آخر من قبل الزوج، إذ لا يجوز أن يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح أي: الإيجاب والقبول، وقيد بعضهم كون نكاح الأمتين بعقد واحد اتباعاً لوضع المسألة في الجامع الكبير ولا حاجة لنا إلى التقييد به، إذ البحث الذي نحن بصدده لا يختلف بكونه بعقد واحد أو بعقدين، وفي الجامع الكبير قيد المسألة بعقد واحد؛ لأنه نظم كثيراً من المسائل في سلك واحد وبعض المسائل يختلف بالعقد الواحد وبالعقدين<sup>(٦)</sup>، وإن أردت معرفة تفاصيله فعليك بمطالعة «الجامع الكبير»<sup>(٧)</sup>.

(١) فقد مال فخر الإسلام وصاحب التقويم إلى رجحان قولهما في وقوع الثلاث، وهذا كله إذا قدم الشرط، ينظر: نور الأنوار، (١/ ٤٧٠).

(٢) ينظر: كشف الأسرار، (٢/ ١٦٧).

(٣) هذا قول أبي يوسف، وعند محمد عند الفراغ من الأخير لجواز أن يلحق بكلامه شرطاً أو استثناءً فيغير أوله، نسات الأسحار، ص ١١٨.

(٤) ينظر: ابن ملك، ص ١٣٢.

(٥) ينظر: كشف الأسرار، (٢/ ١٦٩).

(٦) ينظر: كشف الأسرار، (٢/ ١٦٩).

(٧) الجامع الكبير: من الكتب ظاهر الرواية الذي روى الإمام محمد بن الحسن الشيباني أقوال أبي حنيفة.

(ثم قال المولى: هذه) أي: الأمة المزوجة (حرة وهذه) أي: الأمة الأخرى كذلك (متصلاً) أي: قال: ذلك متصلاً لا مفصلاً بطل نكاح الثانية، وهذه المسألة توهم أن الواو للترتيب، إذ لو كان لمطلق الجمع لصار كأنه قال: اعتقتها ويصح نكاحها، فأزال ذلك الوهم بقوله<sup>(١)</sup>:  
 (إنما بطل نكاح الثانية) بعد ثبوت نكاح الأولى حرة، (لأن عتق الأولى يبطل محلية الوقف) أي: التوقف على إجازة المولى (في حق الثانية)، فلا يلحقه إجازة المولى لأنه لا يحل نكاح الأمة على الحرة لقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «لَا تُنْكَحُ الْأُمَّةُ عَلَى الْحُرَّةِ»<sup>(٢)</sup>، فلم يبق الأمة محلاً للنكاح ولو اعتق أحديهما بعينها أي: إحدى الأمتين اللتين زوجها فضولي من رجل بغير إذن المولى والزوج جميعاً، ثم بلغ المولى النكاح فأجاز نكاح الأمة التي لم يعتقها لم يجز نكاح تلك الأمة؛ لأن المولى بإعتاق أحديهما نقض نكاح الأخرى، فلا يلحقه الإجازة.

ولو اعتقها بكلام مفصول بأن أعتق أحديهما فسكت، ثم عتق الأخرى فأجاز الزوج نكاحها معاً أو واحدة بعد واحدة جاز نكاح المعتقة أولاً؛ لأن الحكم في حقها لا يتغير بإعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية بإعتاق الأولى، فلا يلحقه الإجازة هذا إذا كان النكاحان في عقد واحد، وأما إذا كانا في عقدين فإن كان مولى الأمتين واحد فالحكم كما ذكرنا، وإن كان اثنين فاعتقت الأمتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فأبهما أجاز الزوج جاز وبطل نكاح

(١) ينظر: ابن ملك، ص ١٣٣.

(٢) أخرجه سعيد بن منصور (٧٤١) عن الحسن مرسلًا ورواه البيهقي من طريق عامر الأحول عن الحسن به (١٧٥/٧)، قال البيهقي بعد أن أخرجه من طريقه: هذا مرسل، قال: إنه في معنى الكتاب، قال ابن الملقن في البدر المنير (٦١٦/٧) أي قوله: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا﴾ الآية، ورواه الإمام أحمد في علة (٩٩٧/١١٦/٢)، والطبري في تفسيره (١٧/٥)، انظر التلخيص الحبير (٣٥٢/٣)، وقال أحمد في العلل (١١٦/٢): هذا حديث غريب إنما رواه عمرو بن عبيد وهو غريب من حديث عامر الأحول، وقال عبد الحق الأشبيلي في الأحكام الوسطى (١٣٦/٣): حديث الحسن هذا مرسل ومتقطع. ملخصًا من البدر المنير.

وقد جاء موقوفًا على علي وجابر فأما عن علي فقد أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (١٧٥/٧)، وحسنه ابن حجر أما أثر جابر فأخرجه البيهقي (١٧٥/٧)، ثم قال: هذا إسناد صحيح، انظر التلخيص الحبير (٣٥٢/٣)، والبدر المنير (٦١٦/٧).

الأخرى؛ لأنهما لو أنشأ العقد واحديهما أي: إحدى الأمتين حرة والأخرى أمة توقفا على إجازة الزوج؛ لأنه لا تضايق في التوقف واحدهما لا يملك الإجازة في ملك الآخر بخلاف ما إذا كان المولى واحداً، فإنه باعتاق الأولى يصير راداً نكاح الثانية وإن أجازهما جاز نكاح المعتقة الأولى وبطل نكاح الثانية.

ثم اعلم: أن قول المصنف متصلًا حال مؤكدة؛ لأن قوله: هذه حرة وهذه حرة بواو العطف لا يتصور مع عدم الاتصال، وإنما ذكر الاتصال لينطبق بما نحن فيه، وإن كان الحكم كذلك لو اعتق أحديهما وسكت ثم عتق الأخرى أعني بلا اتصال.

(فبطل) نكاح الأمة (الثاني قبل التكلم بعقتها)، لزوال محلية توقف نكاحها على إذن الزوج، وإذا بطل التوقف لم يمكن تداركه بعقتها بعد ذلك؛ لأن التوقف لا يعود بعد البطلان فالترتيب إنما جاء من تعاقب عتقها لتعاقب لفظية المثبتين له لا من الواو.

(وإذا زوج) فضولي (رجلاً أختين في عقدين) قيد به لأنه لو زوجها في عقدة واحدة لا ينعقد بحلال (بغير إذن الزوج) وهو الرجل (فبلغه) أي: بلغ خبر النكاح الزوج (فقال): أي: الزوج (أجزت نكاح هذه وهذه بطلا) أي: بطل العقدان وهذه المسألة موهمة إن الواو للمقارنة فأزال هذا الوهم بقوله فيما بعد؛ لأن صدر الكلام.. الخ، فعلى هذا المقصود هاهنا إيراد هذه المسألة فقط، وأما ما ذكره بقوله: (كما إذا أجازهما معاً)<sup>(١)</sup> فتنظير للمسألة المذكورة وليس بمقصود فيما نحن بصدد، فلهذا أورده على طريق التشبيه فقال: كما إذا أجازهما معاً أي كما بطل العقدان إذا أجازهما الزوج معاً، بأن قال أجزت نكاحهما معاً (وإن أجازهما متفرقاً) بأن قال: أجزت نكاح هذه ثم قال: بعد زمان أجزت نكاح هذه (بطل) النكاح (الثاني)، لئلا يلزم الجمع بين الأختين ولا يبطل نكاحهما معاً لعدم ما يدل على المقارنة، فعلم أن الواو في المسألة المذكورة للمقارنة، وإلا لكان كما قال: متفرقاً وقوله: (لأن صدر الكلام يتوقف على آخره إذا كان في آخره ما يغير أوله) علة لقوله: بطلا يعني صدر الكلام وهو قوله: أجزت هذه فقط يقتضي جواز النكاح، وفي آخره ما يغيره وهو قوله: وهذه أي: وأجزت هذه؛ لأن جواز النكاح الثاني

(١) للجمع بين الأختين.

ينافي جواز النكاح الأول للزوم الجمع بين الأختين فبطل النكاحان جميعاً، وإنما صح النكاح الأول إذا أجازهما متفرقاً لعدم توقف صدر الكلام على آخره، لحصول الانقطاع بقطعه عن المعطوف وغيره، (كما في الشرط والاستثناء) أي: كما أن الكلام موقوف على آخره إن وجد الشرط أو الاستثناء بعده وبطلان العقدين لهذه العلة، لا لأن الواو تقتضي المقارنة، وهذه المسألة أعني مسألة الأختين بخلاف مسألة الأمتين، فإن آخر الكلام ليس مغيراً للأول فيها؛ لأنه إذا قال اعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الأولى، فلا يتوقف أول الكلام على آخره وفي مسألة الأختين آخر الكلام مغير للأول فيتوقف.

ولما فرغ عن بيان موضوع الواو وأجاب عما يرد عليه شرع في بيان ما استعملت فيه مجازاً فقال:

### [استعمال الواو للحال]

(وقد يكون الواو للحال)<sup>(١)</sup> بأن تستعار لربط الجملة الحالية بما قبلها مجازاً لاستعمالها في غير ما وضعت له من حقيقة العطف، ومطلق الجمع (كقوله لعبده: أد إلي ألفا وأنت حر) الجملة الأولى فعلية إنشائية، والثانية اسمية خبرية، وبينهما كمال الانقطاع فلا يحسن جعل الواو عاطفة، وإذا كان الواو للحال والأحوال شروط، لكونها مقيّدة كالشرط تعلقت الحرية بالأداء (حتى لا يعتق العبد) ولا تقع الحرية (إلا بالأداء)<sup>(٢)</sup>.

اعترض: عليه بأنه على تقدير كون الحال شرطاً ينبغي أن يتقدم مضمونه على مضمون العامل، فلا تكون الحرية معلقاً بالأداء، بل يكون الأمر بالعكس<sup>(٣)</sup>، وحينئذ تلزم الحرية قبل

---

(١) أي بجامع الاشراك بينهما في الجمعية لأن الحال بجامع ذا الحال، لأنه صفته في الحقيقة كما في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا فَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾ [الزمر: ٧١]، أي: جاءوها حال ما يكون أبوابها مفتوحة، وإنما حمل الواو على الحال هاهنا؛ لأنه في بيان الإكرام ودرجة أهل الإسلام، ومن إكرام الضيف أن يكون الباب مفتوحاً عند وصوله.

(٢) كما في قوله: إن دخلت الدار راكبة فأنت طالق يتعلق بالركوب تعلقه بالدخول، فصار كأنه قال: إن أديت إلي ألفاً فأنت حر، ينظر: المرأة، ص ٢٤٦.

(٣) أي يكون الداء معلقاً بالحرية وهو خلاف المقصود، (منه).

الأداء كما يلزم طلوع الشمس قبل وجود النهار في قولك: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود.

أجيب عنه بوجوه:

الأول: أنه من باب القلب<sup>(١)</sup> فكأنه قال: كن حرًا وأنت مؤدٍ إلي ألفا، فقوله: وأنت مؤدٍ... إلخ شرط مؤخر وكن حرًا جزاءه<sup>(٢)</sup> فمضمون الشرط متقدم على مضمون الجزاء، فيكون الحرية معلقًا بالأداء بلا ريبه.

وأورد على هذا الجواب: أن القلب لا يقع إلا في كلام المهرة المتقين، وهذا الكلام يصدر من غيرهم.

الثاني: أنها حال مقدره أي: أد ألفا مقدرًا الحرية في حال الأداء.

الثالث: إن الجملة الحالية قائمة مقام جواب الأمر أي: أد إلي ألفا تصر حرًا.

واعترض عليه أيضًا: بأن كونها قائمة مقام جواب الأمر مجرد اصطلاح من عنده، فلا يلتفت إليه فلو كان معنى الكلام، أد إلينا ألفا تصر حرًا لم يبق الواو للحال وكلامنا فيها.

الرابع: أن الحرية حال للأداء والحال وصف والوصف لا يتقدم الموصوف، فالحرية متأخرة عن الأداء.

### [استعمال الواو لعطف الجملة]

(وقد يكون الواو لعطف الجملة) على الجملة (فلا يجب به)، أي: بهذا العطف (المشاركة في الخبر كقوله: هذه طالق ثلاثًا وهذه طالق) فتطلق الثانية واحدة<sup>(٣)</sup>؛ لأن الشركة معدومة لأنها في الخبر إنما كانت لافتقار الثانية لكونها ناقصة، وإذا كانت تامة فقد ذهب دليل الشركة (وكذا في قولها) أي: قول الزوجة للزوج (طلقني ولك ألف)، وهذه الواو لعطف الجملة (حتى لا

(١) والتقدير.

(٢) (جراؤه) في نسخة (ب).

(٣) عند أبي حنيفة.

يجب) على المرأة (شيء) إذا طلقها عند أبي حنيفة رحمته الله<sup>(١)</sup>؛ لأن الواو للعطف حقيقة والحمل عليها متعين، حتى يقوم دليل يعارضها فيكون وعدًا كما سيجيء، والمواعيد غير لازمة ومعنى المعاوضة لا يصلح أن يكون دليلًا معارضًا لهذا الحمل؛ لأن معنى المعاوضة في الطلاق زائد<sup>(٢)</sup>، إذ الأصل في الطلاق أن يكون بغير عوض.

(وقالا إنها)<sup>(٣)</sup> أي: الواو في هذا القول (للحال فيصير) قوله: ولك ألف (شرطًا وبدلًا)، يعني يصير وجوب الألف عليها شرطًا للطلاق وعوضًا عنه، بدلالة حال المعاوضة والخلع عقد معاوضة، فصار كأنها قالت: طلقني في حال كون الألف عليّ فلما قال: طلقته كان تقديره طلقته بذلك الشرط (فيجب الألف) حيثنذ<sup>(٤)</sup>.

#### [الفاء واستعمالها]

(والفاء: للوصل والتعقيب) فلفظ الوصل إشارة إلى أنه ليس للتراخي، ولفظ التعقيب إشارة إلى أنه ليس للمقارنة، فيكون موجبه وجود الثاني بعد الأول بغير مهلة<sup>(٥)</sup> (فيتراخي المعطوف) بالفاء (عن المعطوف عليه بزمان وإن لطف) أي: وإن قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك إذ لو لم يكن كذلك كان مقارنًا، (وإذا قال) لامرأته (إن دخلت هذه الدار فهذه الدار) الأخرى (فأنت طالق فالشرط) في وقوع الطلاق (أن تدخل المرأة الدار الثانية بعد الأولى بلا تراخ)، ولو دخلت الثانية بعد الأولى بزمان فيه تراخ لم تطلق<sup>(٦)</sup>.

(١) ينظر: المبسوط (٦/ ١٨٠).

(٢) حق التعبير زائدة، إلا أن يقال جعله صفة لموصوف محذوف، أي أمر زائد: يعني أن فهم المعاوضة لا يصلح صارفًا للواو عن حقيقته؛ لأنها زائدة في الطلاق، ينظر: نسبات الأسحار، ص ١١٩.

(٣) ينظر: المبسوط، (٦/ ١٨١).

(٤) ينظر: أصول ابن ملك، ص ١٣٥.

(٥) ينظر: شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، لابن هشام الأنصاري، ص ٥٧٨، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق، بتحقيق عبد الغني الدقر.

(٦) ينظر: أصول ابن ملك، ص ١٣٦.

## [استعمال الفاء في أحكام العلل]

(وتستعمل الفاء في أحكام العلل)<sup>(١)</sup> وهي المعلولات وهذا الاستعمال أصل لأن وجود المعلول متأخر عن وجود العلة ومتعقب به وهو معنى الفاء [فإذا قال البائع بعث منك]<sup>(٢)</sup> صلة لبعت (هذا العبد) بكذا (وقال الآخر) أي المشتري (فهو حرّ إنه) أي: قول الآخر (قبول للبيع) كأنه قال: قبلت فهو حر فيعتق؛ لأنه ذكر الحرية بالفاء عقيب الإيجاب وهي للترتيب ولا يترتب العتق على الإيجاب، إلا بعد ثبوت القبول بطريق الاقتضاء فيثبت القبول اقتضاءً تصحيحاً لكلام العاقل، ويصير كأنه قال: إن قبلت فهو حرّ ولو قال وهو حر لا يكون قبولاً للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فيكون قوله: وهو حرّ محتملاً؛ لأن يجعل أخباراً عن الحرية الثابتة قبل الإيجاب فيكون ردّاً وأن يكون إنشاء للحرية بعد القبول فلا يثبت بالشك<sup>(٣)</sup>.

## [دخول الفاء على العلل]

(وتدخل) الفاء (على العلل) قد عرفت: أن الأصل أن تدخل الفاء على الأحكام ولا تدخل على العلة، إلا أنها تدخل على العلة على خلاف الأصل لكن لا مطلقاً بل (إذا كانت) العلل (مما يدوم)<sup>(٤)</sup>؛ لأنها إذا<sup>(٥)</sup> كانت دائمة كانت في حال الدوام مترامية من ابتداء الحكم كما يقال: لمن هو في ضيق عند ظهور آثار الفرج، أبشر فقد أتاك الغوث أي: المغيث باعتبار أن الغوث بعد ابتداء الإبطار باق وإتيانه يدوم في الغالب؛ لأن الأصل في كل ثابت دوامه لأنّ العدم عارض وللغالب حكم المحقق في ابتناء الحكم عليه. والحاصل إن شرط دخول الفاء على

(١) على سبيل الحقيقة؛ لأن الفاء للتعقيب، والأحكام تعقب العلل وتترتب عليها بالذات، وإن كانت مقارنة لها بالزمان، ينظر: نور الأنوار، (١/٤٧٩).

(٢) من المتن ما بين القوسين.

(٣) ينظر: أصول ابن ملك، ص ١٣٦.

(٤) (تدوم) في نسخة (ب).

(٥) ساقط من نسخة (أ).

العلة دوامها ليتحقق الترتيب الذي هو مقتضى الفاء، فيجوز أن يكون الشيء علة في ابتداء وجوده، وإن لم يكن علة باعتبار وجوده الدائم كالغوث، فإن الغوث الدائم ليس بعلة للإبشار، بل الغوث في ابتداء وجوده علة للإبشار لا الغوث الدائم؛ لأن الإبشار لا يدوم خذ هذا ودع عنك ما قيل<sup>(١)</sup>.

(كقوله:) أي: قول: المولى لعبده (أدّ إلي ألفا فأنت حر أي:) أدّ إلي ألفا (لأنك حر) أشار بالتفسير إلى أنها تعليلية وقوله: (فيعتق للحال)<sup>(٢)</sup> أي: بدون تأخير إلى الأداء تفريع للتفسير، يعني إنما يعتق العبد في الحال؛ لأن معناه لأنك حر والعتق دائم فأشبهه المتراحي، ولا يمكن أن يكون فأنت حر جواباً للأمر؛ لأن جواب الأمر لا يكون إلا الفعل المضارع؛ لأن الأمر إنما يستحق الجواب بتقدير إن الشرطية، وكلمة إن تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل، إذا كانت ملفوظة وأما إذا كانت مقدّرة فلا تجعلها بمعناه كما تقول: (إن تأتني أكرمك) بمعنى أكرمك، ولا تقول: (ائتني أكرمك) بل يجب أن يقال: (ائتني أكرمك)، فكذا في الجملة الاسمية تقول: (إن تأتني فأنت مكرم)، لا تقول: (ائتني فأنت مكرم)، فكما لا يجعل الماضي بمعنى المستقبل<sup>(٣)</sup>، لا يجعل الاسمية بمعنى المستقبل أيضاً، بل بالطريق الأولى؛ لأن مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضي قريب إليه بالنسبة إليها لاشتراكهما في كونها فعلاً، ودلالاتها على الزمان فلما لم يجعل الماضي بمعنى المستقبل لم يجعل الاسمية بالطريق الأولى كذا في التوضيح<sup>(٤)</sup>.

---

(١) إشارة إلى ما أورده ابن ملك بقوله ولقائل أن يقول.... إلخ، ينظر: ابن ملك، ص ١٣٦.

(٢) بخلاف أدّ إليّ ألفاً وأنت حر، فإن الواو للمال فيفيد ثبوت الحرية مقارناً لمضمون العامل وهو تأدية الألف وهذا معنى كون الحال قيداً للعامل أي: يكون حصول مضمون العامل مقارناً لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقاً على حصول مضمون العامل للقطع بأنه لادلالة لقولنا: ائتني وأنت راكب، إلا على كونه راكباً حالة الإتيان، ينظر: التلويح، (١/٢٣٣).

(٣) فقد فصل ابن ملك في أصوله فليراجع هناك، ابن ملك، ص ١٣٦-١٣٧.

(٤) ينظر: التلويح على التوضيح، (١/٢٣٣).



## [تستعار الفاء بمعنى الواو]

(وتستعار) الفاء (بمعنى الواو) فتكون لمطلق الجمع من غير تعقيب كما (في قوله: له عليّ درهم فدرهم حتى لزمه) أي: المقرّ (درهمان) لأنه لا معنى للترتيب بين الدرهمين، إذ لا ترتيب في العين بل الترتيب إنما يكون في الفعل والدرهم في الذمة في حكم العين<sup>(١)</sup>، فجعل الفاء بمعنى الواو حتى يلزمه درهمان<sup>(٢)</sup>. وقد يقال: إن الترتيب لم يصح بين الواجبين ولكن يصح بين الوجوبين، بأن يكون وجوب درهم متأخرًا عن وجوب درهم آخر، فيحمل الفاء هنا على الترتيب بين الوجوبين لتكون على حقيقتها ولا حاجة إلى سلب الحقيقة، وجعله مجازًا عن الواو. وقال الشافعي رحمته الله: لزمه درهم واحد<sup>(٣)</sup>؛ لأنه لما تعذر الحقيقة وهو الترتيب ولم يمكن صرفه إلى الترتيب في الوجوب؛ لأن وجوب الثاني بعد الأول متصلًا به لا يتصور، إذ لا بد من مباشرة سبب آخر بعد وجوب الأول فينفصل لا محالة حمل على أن يكون الثاني كلامًا مبتدأ لتأكيد الأول، كأنه قال: درهم فهو درهم قلنا إن فيما قاله الشافعي ترك حقيقة الفاء من كل وجه فيما قلنا، وإن بطل التعقيب بقي معنى العطف وفيه عمل بحقيقة الفاء من وجه وهو أولى من الإهدار<sup>(٤)</sup>.

## [ثم واستعملها]

(وتم للتراخي) أي: للدلالة على المهملّة بين المعطوف والمعطوف عليه، ولهذا جاز أن يقال: ضربت زيدًا ثم عمرًا بشهر، ولا يصح ذلك بالفاء (بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف) وابتداء المعطوف يعني بمنزلة الاستئناف بالمعطوف بعد السكوت على المعطوف عليه، فيكون

(١) ينظر: المرأة، ص ٢٤٨.

(٢) ينظر: أصول السرخسي، (١/٢٠٩).

(٣) ينظر: الأم (٦/٢٢١)، الحاوي الكبير (٧/٥٥)، روضة الطالبين (٤/٣٨٧).

(٤) ينظر: أصول ابن ملك، ص ١٣٧.

التراخي من حيث التكلم والحكم هذا عند أبي حنيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ<sup>(١)</sup>، (وعندهما: للتراخي في الحكم مع الوصل في التكلم)<sup>(٢)</sup> لمراعات معنى العطف؛ لأن العطف لا يصح مع الانفصال والتكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلاً فيبقى الاتصال لفظاً لمراعات حق العطف ولأحد أن يقول: في تأييد قول أبي حنيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ [أن التراخي في الحكم يستلزم التراخي في التكلم، ولو تقديراً والانفصال التقديري لا ينافي العطف<sup>(٣)</sup>].

### [تفريع على خلاف الإمام وصاحبيه في (ثم)]

(حتى إذا قال:) هذا بيان ثمرة الخلاف (لغير المدخول بها: أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار، فعنده: يقع الأول في الحال) ولا يتوقف على وجود الشرط أصلاً، لعدم تعلقه به كأنه قال: أنت طالق وسكت ثم قال: أنت طالق؛ لأن التراخي عنده في التكلم<sup>(٤)</sup> (ويلغو ما بعده) أي: ما بعد الأوّل من الثاني والثالث لعدم المحل؛ لأنها بانّت لا إلى عدة لكونها غير مدخول بها، ولا يتوقف صدر الكلام على آخره، وإن وجد المغير أعني الشرط؛ لأن شرط التوقف اتصال الكلام أوله بآخره ولم يوجد بسبب ثم (ولو قدم الشرط)، وقال: (إن دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق ثم طالق). (تعلق الأول)<sup>(٥)</sup> بالشرط لقربه منه، فيتوقف على وجوده ولا يقع في الحال (ووقع الثاني) في الحال، ولا يتوقف على وجود الشرط لعدم تعلقه به، كأنه قال: إن دخلت الدار فأنت طالق وسكت ثم قال: أنت طالق (ولغا الثالث) لعدم المحل<sup>(٦)</sup>؛ لأنها بانّت من غير عدّة وفائدة تعليق الأوّل بالشرط مع وقوع الطلاق بالثاني من غير احتياج

(١) ينظر: الشافي على أصول الشاشي، للإمام نظام الدين الشاشي الحنفي، تأليف الدكتور ولي الدين بن محمد صالح الفرفور، ص ١٧٥، دار الفرفور، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

(٢) ينظر: جامع الأسرار، للكاكي، (٤٢٢/٢).

(٣) ينظر: التلويح، (٢٣٥/١).

(٤) ينظر: ابن ملك، ص ١٣٧.

(٥) فائدة تعلقه أنه لو تزوجها ووجد الشرط وقع، نسيات الأسحار، ص ١٢١.

(٦) ينظر: التلويح، (٢٣٤/١).

إليه في الوقوع، أنه إن نكحها ثانيًا ووجد الشرط يقع الطلاق، لبقاء التعليق قيد بقوله: لغير المدخول بها؛ لأنه لو قال: للمدخول بها فقدم الجزاء فعنده يقع الأول والثاني في الحال، لعدم تعلقها بالشرط، كأنه سكت ثم قال: أنت طالق إن دخلت الدار فيقع الطلقتان ويتعلق الثالث بالشرط لقربه منهن، وإن قدم الشرط تعلق الأول به لقربه، ووقع الثاني والثالث في الحال لعدم تعلقها به، ووجود المحل لكونها مدخولًا بها (وقالا يتعلقن)<sup>(١)</sup> الثلاث بالشرط (جميعًا)، يعني يتعلق الكلام في المدخول بها وفي غير المدخول بها وفيما قدم الشرط أو آخر، (وينزلن على الترتيب) عند وجود الشرط لوجود معنى التراخي<sup>(٢)</sup>، إلا أنه إذا كانت مدخولًا بها تطلق ثلاثًا وإلا تطلق واحدة، ويلغو ما بعده لعدم المحل فعلى قولها: لا يقع شيء من الطلاق في صورة من الصور المذكورة قبل وجود الشرط، وعلى قوله: يقع الأول قبل وجوده في صورة تقديم الجزاء، ويقع الثاني قبله أيضًا في صورة تقديم الشرط فهذا ثمرة الخلاف<sup>(٣)</sup>.

### [تستعار ثم بمعنى الواو]

(وفي قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ وَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَلْيُكْفَرْ عَنْ يَمِينِهِ ثُمَّ لِيَأْتِ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ»<sup>(٤)</sup>)، وتعجيل الكفارة بالمال قبل الحنث لا يجوز عندنا، وقال الشافعي: يجوز محتجًا بهذا الحديث<sup>(٥)</sup>، ولكننا نقول: (استعير ثم بمعنى الواو) في هذا الحديث

(١) لأن الوصل في التكلم متحقق عند الإمامين ولا فصل بالعبرة فيتعلق الكل بالشرط سواء قدم الشرط أحر، ينظر: نور الأنوار، (١/٤٨٤).

(٢) ينظر: المرأة، ص ٢٥٠.

(٣) للإستزادة ينظر: الأزميري على المرأة، (٢/١٤-١٥).

(٤) أخرجه بلفظ قريب من هذا اللفظ أحمد في مسنده (٨٧٣٤)، ومسلم (١٦٥٠) (١٢)، الترمذي

(١٥٣٠)، النسائي في الكبرى (٤٧٢٢)، ابن حبان في صحيحه (٤٣٤٩) الإحسان، والبيهقي في السنن

الكبرى (١٠/٥٣) من حديث أبي هريرة بلفظ: «من حلف على يمين فرأى خيرًا منها فليكفر عن يمينه

وليفعل الذي هو خير»

(٥) ينظر: المهذب، (٢/١٤١).

(عملاً بالرواية الأخرى) فيه وهي قوله ﷺ: «فَلْيَأْتِ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ ثُمَّ لِيُكْفِرَ عَنْ يَمِينِهِ»<sup>(١)</sup>، فإن الإتيان بالذي هو خير مقدم في هذه الرواية وهي تمنع حمل ثم على الحقيقة في الرواية الأولى، فيحمل على الواو<sup>(٢)</sup> (وإجراءً للأمر على الحقيقة) يعني الأمر بالتكفير والأمر حقيقة في الإيجاب ومجاز في غيره كما مر والكفارة واجبة بعد الحنث بالإجماع<sup>(٣)</sup>، وأما التكفير بالمال قبل الحنث فغير واجب إجمالاً، وإنما الخلاف في الجواز، فلو استعير بمعنى الواو لبقى الأمر بالتكفير على الحقيقة كما في الرواية الأخرى، وإلا فلا والحمل على الحقيقة أرجح وأولى<sup>(٤)</sup>.

فإن قلت: فيما ذكرتم عمل بحقيقة الأمر وترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذكرنا عمل بحقيقة ثم وترك بحقيقة الأمر، فلم يرجح ما ذكرتم<sup>(٥)</sup>.

قلنا: أجيب عنه بوجهين:

الأول: إن ما ذكرنا من الرواية مشهورة والمشهور أولى.

والثاني: إن فيما ذكرنا ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة، ثم وفيما ذهبتم ترك الحقيقة من وجهين:

وهما حمل الأمر على الإباحة وترك العمل بالإطلاق؛ لأن التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالإجماع، وإنما جعل ثم مجازاً عن الواو دون الفاء وهو أقرب إليه؛ لأن الفاء توجب

---

(١) بلفظ: «من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه» أخرجه الطيالسي (١٤٤٨)، والحديث نحوه أخرجه من هذه الطريق أحمد (٢٠٦٤٧)، البخاري (٦٦٢٢) و(٧١٤٦)، مسلم (١٦٥٢)، النسائي (٣٧٩٢)، الدارمي (٢٣٥١)، وقال الزيلعي في نصب الراية (٣/٢٩٧): ولم أجده بلفظ ثم ليكفر إلا عند الإمام أبي محمد قاسم بن ثابت بن حازم السرقسطي في كتاب غريب الحديث، ثم ذكره بالإسناد.

(٢) ينظر: كشف الأسرار، (٢/١٩٨-١٩٩).

(٣) ينظر: ابن ملك، ص ١٣٨.

(٤) وقد فصل الكاكي في كتابه القيم جامع الأسرار في شرح المنار (٢/٤٢٣-٤٢٤)، فليراجع هناك.

(٥) نقل المؤلف الاعتراض والجواب من أصول ابن ملك، ص ١٣٨-١٣٩.

الترتيب فلا يحصل الغرض وعلى تقدير كونه بمعنى الواو لا نعمل بمطلق العطف حتى يجوز التكفير، كيف ما كان لأنه لا يبقى الأمر على حقيقته ففات المقصود<sup>(١)</sup>.

### [بل واستعمالها]

(وبل<sup>(٢)</sup> لإثبات ما بعده والإعراض عما قبله) أي: جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لإثباته ونفيه، والضميران راجعان إلى بل (على سبيل التدارك) للغلط تقول: جاءني زيد بل عمرو، وأثبت المجيء أولاً لزيد ثم أعرضت عنه، وأثبتته لعمرو وقد تدخل عليه كلمة لا تأكيداً للنفي الذي تضمنه، بل تقول: جاءني زيد لا بل عمرو وإنما يصح الاضراب إذا كان الصدر مما يحتمله، بأن كان إخباراً وإن كان لا يحتمله بأن كان إنشاء صار للعطف المحض<sup>(٣)</sup> أشار إليه بقوله:

### [تفريع]

(فتطلق ثلاثاً إذا قال لأمرأته الموطوءة: أنت طالق واحدة بل ثنتين؛ لأنه لم يملك إبطال الأول)، وهو الطلقة الواحدة؛ لأن الطلاق لا يقبل الفسخ (فيقعان) أي: الثنتان أيضاً (بخلاف قوله: له علي ألف درهم بل ألفان)<sup>(٤)</sup>، فإنه يلزمه ألفان استحساناً عند علمائنا الثلاثة، وعند زفر يلزمه ثلاثة آلاف قياساً على الطلاق<sup>(٥)</sup>.

ووجه الاستحسان: أن الطلاق إنشاء لا يحتمل التدارك والإقرار إخبار يحتمله؛ لأن المراد بالتدارك تدارك الكذب والإنشاء لا يحتمل الكذب فضلاً عن أن يحتمل تدارك الكذب، قيد

(١) ينظر: ابن ملك، ص ١٣٨.

(٢) ينظر في بيان معاني (بل) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ومعه كتاب منحة الجليل بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، (٣/ ١٧٤)، دار الطلائع، مصر.

(٣) ينظر: ابن ملك، ص ١٣٩.

(٤) جواب عن قياس زفر: فإنه يقيس مسألة الإقرار على مسألة الطلاق، فيقول: يلزمه في هذا المثال ثلاثة آلاف كما سيذكره.

(٥) ينظر: جامع الأسرار، (٢/ ٤٢٨).

المرأة بالموطوءة لأنه لو قال لغير الموطوءة: (أنت طالق واحدة بل ثنتين) يقع واحدة، لعدم المحلية بعد وقوع الواحدة هذا إذا أنجز وقوع الطلاق، وأما إذا علق وقال: (إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة بل ثنتين) يقع الثلاث عند وجود الشرط، ولو قال: وثنتين بالواو يقع واحدة، والفرق أن الواو للعطف على وجه التقرير، فلما وقع الأول وبانت انتفى المحلية لكونها غير موطوءة، وبل للعطف على وجه الإبطال، وكان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط إبطال الأول، وليست في وسعه ذلك؛ لأنه يمين لا يصح الرجوع عنه ولكن في وسعه إثبات الثاني بشرط على حدة؛ لأنه لم ينتف المحل بعد فيثبت ما في وسعه فصار كأنه قال: بل أنت طالق ثنتين إن دخلت الدار فصار كلامه بمنزلة يمينين وليست أحدهما أولى من الأخرى فوقعتا جميعاً عن الشرط<sup>(١)</sup>.

### [لكن واستعمالها]

(ولكن للاستدراك) أي: لإزالة الوهم الناشئ من الكلام السابق كقولك: ما رأيت زيداً لكن عمراً، فلما قلت: ما رأيت زيداً، توهم أن عمراً غير مرئي بناء على مخالطة، وملابسة بينهما فأزلت (بلكن) هذا الوهم بعد النفي هكذا في أكثر النسخ وفي بعضها (بعد النفي خاصة)، ومعنى التخصيص يفهم من النسخة الأولى التزاماً<sup>(٢)</sup>.

قال بعض الشارحين: كونها للاستدراك بعد النفي خاصة إذا عطف مفرد على مفرد كما في المثال المذكور، أما إذا عطف جملة على جملة يقع لكن بعد النفي والإثبات كبل (غير أن العطف به) يعني لكن للعطف بطريق الاستدراك بعد النفي لكن العطف بهذا الطريق (إنما يصح عند اتساق الكلام) أي: انتظامه وذلك إنما يتحقق بشيئين<sup>(٣)</sup>:

الأول: أن يكون المعطوف متصلاً بالمعطوف عليه غير منفصل عنه، بأن تكلم بالمعطوف بعد مهلة ليتحقق العطف.

(١) نقل المؤلف وجه الاستحسان نصاً من كتاب أصول ابن ملك، ص ١٣٩.

(٢) ينظر: ابن ملك، ص ١٤٠.

(٣) ينظر: ابن ملك، ص ١٤٠.

والثاني: أن يكون محل الإثبات، كعمرو في المثال السابق غير محل النفي، كزيد فيه ليتمكن الجمع بينهما، ولا يناقض آخر الكلام أوله (وإلا فهو مستأنف) أي: وإن لم يثبت الاتساق لا يصح الاستدراك، فيكون كلامًا مستأنفًا مقطوعًا عن الأول، وذلك أي: عدم ثبوت الاتساق بفوات أحد المعنيين، أو بفواتها معًا. والمصنف رحمته الله تعالى ذكر فيما بعد مثال: فوات المعنى الثاني، وترك مثال فوات المعنى الأول فنقول: مثاله عمرو قال: هذا العبد الذي في يدي لزيد فقال: زيد ما كان لي قط ولكنه لبكر، فإن وصل قوله: ولكنه لبكر بقوله: ما كان لي قط يكون الكلام متسقًا، فيجعل النفي متعلقًا بإثبات العبد لبكر على معنى تحويل الملك من المقر له الأول، وهو زيد إلى المقر له الثاني، وهو لبكر ويكون قوله: ولكن لبكر بيانًا بأنه نفي العبد عن نفسه إلى الثاني لا إنه نفي نفيًا مطلقًا، وإن فصل قوله: ولكنه لبكر بأن قاله بعد مهلة كان قوله ما كان لي قط منقطعًا عند قوله: لكنه لبكر رداً للإقرار ونفيًا للملك عن نفسه مطلقًا من غير تحويل إلى المقر له الثاني، فلا يتسق الكلام فرجع العبد إلى المقر وهو عمرو، ولا ينفع قوله بعد ذلك بمهلة ولكنه لبكر؛ لأنه حينئذ يكون شهادة فرد لفوات شاهد آخر، وهو اتصاله بما قبله وبشهادة الفرد لا يثبت الملك فإن قلت: متى نفي الملك عن نفسه بقوله ما كان لي قط يثبت الحكم، وهو الملك للمقر وهو عمرو فيكون قوله: لكنه لبكر إقرار بملك الغير لآخر فلا يكون العبد للمقر له الثاني وإن كان متصلًا؛ لأن الإقرار بملك الغير لآخر لا يصح؟

قلنا<sup>(١)</sup>: إن قوله: لكنه لبكر بيان مغير لذلك النفي؛ لأن الظاهر من ذلك النفي أنه تكذيب لإقراره ورد الملك إلى المقر، وإن كان محتملاً لأن يكون نفيًا للملك عن نفسه وإثباته لبكر فقوله: لكنه لبكر يخصص النفي بهذا الاحتمال، ويسقط الأول فيكون مغير للنفي، وإذا وجد في آخر الكلام مغير يتوقف الحكم في صدر الكلام على الآخر فيثبت حكمهما لا أنه ثبت الحكم وهو الملك في الصدر، ثم ثبت حكم الآخر فلا يكون إقرار بملك الغير لآخر ومثال فوات المعنى الثاني قوله:

(١) نقله الشارح من أصول ابن ملك، ص ١٤٠.

(كالأمة إذا تزوجت بغير إذن مولاها بمئة درهم فقال المولى: لا أجزى النكاح ولكن أجزيه بمئة وخمسين إن هذا فسخ للنكاح)، ويكون باطلاً (وجعل لكن) فيه (مبتدأ) أي: جعل لكن لا ابتداء النكاح بعد الانفساخ لا للعطف (لأن هذا) أي: ما قاله المولى (نفي فعل) أي: نفي الإجازة بقوله لا أجزيه (وإثباته) أي: إثبات الفعل (بعينه) أي: لا إثبات فعل مغاير لذلك الفعل فيكونان متضادين في محل واحد، وشرط صحته أن يكون محل الإثبات غير محل النفي كما سبق فلم يكن الكلام متسقاً، أي: لم يصلح ما بعد لكن؛ لأن يكون تداركاً لما قبلها؛ لأنه نفي إجازة النكاح عن أصله فلا معنى لإثبات الإجازة بمئة أو مائتين فلا يتحقق العطف به، ولو قال لا أجزيه بمئة لكن أجزيه بمائتين لكان التدارك في قدر المهر لا في أصل النكاح فصح العطف به لا يقال ليس ذلك نفي فعل وإثباته بعينه؛ لأن النكاح بمئة غير النكاح بمئة وخمسين<sup>(١)</sup>؛ لأننا نقول أن المغايرة منتفية؛ لأن المال تبع في النكاح لجواز العقد لا على مال، وبفساد المال بأن نكح على خمر أو خنزير أو ميتة بخلاف ما إذا قال: لا أجزيه بمئة لكن أجزيه بمائتين، فإن فيه تصريحاً بأنه لم ينف أصل النكاح فتدبر.

### [أو واستعمالها]

(وأو لأحد) الأمرين (المذكورين)، فإن كانا مفردين يفيد ثبوت الحكم لأحدهما، وإن كانا جملتين يفيد حصول مضمون أحدهما<sup>(٢)</sup>، وقيل<sup>(٣)</sup>: أنها للشك في الخبر فإذا قلت: رأيت زيداً أو عمراً، أخبرت عن رؤية كل منهما على سبيل الشك، وأنت لم ترهما جميعاً وإنما رأيت

(١) ينظر: التلويح، (١/٢٤٠).

(٢) ينظر: التلويح، (١/٢٤٠).

(٣) مال إلى ذلك الإمام أبو زيد الدبوسي حيث قال: والصحيح عندنا أن كلمة (أو) كلمة تشكيك؛ لأننا متى جعلناها للتخيير مرة وللنفي أخرى كان كلاماً محتملاً، ينظر: تقويم الأدلة، ص ١٦٥.

وقال الكاكي: والصحيح ما ذكرناه أي لأحد المذكورين؛ لأن الشك ليس بمقصود حتى يوضع له كلمة؛ لأن الكلام وضع للإفهام والتشكيك ليس فيه إفهام، فلا يكون من مقاصده، ينظر: جامع الأسرار، (٢/٤٣٢).



أحدهما ولكن شككت في معرفة ذلك، حتى احتمال كل واحد منهما أن يكون هو المرئي وأن لا يكون وفي الإنشاء للتخيير أو الإباحة<sup>(١)</sup>؛ لأن الشك إنما يتحقق عند التباس العلم بشيء، وذلك إنما يكون في الإخبار دون الإنشاء<sup>(٢)</sup>؛ لأنه لإثبات الحكم ابتداء قال بعضهم<sup>(٣)</sup>: كون (أو) لأحد الأمرين أولى من كونها للشك؛ لأن مواضع استعمالها وهي الإنشائيات والإخباريات لا تخلو عن المعنى الأول، ولا يوجد المعنى الثاني إلا في الخبر.

(وقوله) أي: قول المولى لعبديه (هذا حر أو هذا كقوله): أي: (كقول) المولى (أحدكما حر)، (وهذا الكلام) يعني قوله: هذا حرًا أو هذا (إنشاء) وإثبات للحرية المدومة (يحتمل الخبر)، أي: يصلح يصيغته ووضعه الأصلي أن يكون خبرًا عن حرية سابقة، فإذا لم توجد حرية سابقة جعل إنشاء احترازًا عن الكذب، فصار إنشاء شرعًا، وإخبارًا حقيقة<sup>(٤)</sup> (فأوجب التخيير)، لكونها إنشاء شرعًا يعني من حيث أنه إنشاء شرعًا، أو جب اختيار العتق للمولى بأن يكون له ولاية إيقاع هذا العتق في أيهما شاء، ومن حيث أنه إخبار لغة أو جب الشك ويكون إخبارًا بالمجهول، فعلى المولى أن يظهر ما في الواقع وإليه أشار بقوله: (على احتمال أنه) أي: اختيار المولى إيقاع العتق في أيهما شاء (بيان) تعيين (وإظهار) لما في الواقع، يعني ليس للمولى أن يعين العتق في أيهما شاء، بل الواجب عليه أن يعين العتق في الذي أوقعه بقوله: هذا حر أو هذا، وجعل البيان والتعيين في أحدهما إنشاء (من وجه) أي: من حيث أنه إنشاء العتق في هذه الحالة نظرًا إلى الظاهر، حتى شرط قيام المحل حالة البيان، فإنه لو مات أحد العبدین لا يملك تعيين الميت للعتق؛ لأن قيام المحل شرط لإنشاء العتق فيتعين الحي للعتق، ولو كان بيانًا وإظهارًا من كل وجه لا يشترط قيامه فيملك تعيين الميت وإظهارًا من وجه، أي: من حيث أنه يظهر ما في الواقع من عتق أحدهما، فيجبر على البيان لو كانا حيين، ولو كان إنشاء محضًا لم يجبر إذ المرء لا

(١) ينظر: المرأة، ص ٢٥٥.

(٢) ينظر: تقويم الأدلة، ص ١٦٥-١٦٦.

(٣) قائله ابن ملك، ص ١٤١.

(٤) ينظر: ابن ملك، ص ١٤٢.

يجبر على إنشاء العتق، فإذا اجتمع في البيان جهتان عمل بهما في الأحكام فاعتبرت جهة الإنشاء في موضع التهمة، كما إذا مات أحدهما فلا يصح تعيين الميت للمعتق وجهة الإظهار في غير موضع التهمة، كما إذا كانا حين فأجبر عليه<sup>(١)</sup>.

(وإذا دخلت) كلمة (أو) (في الوكالة) بأن قال: وكلت فلاناً أو فلاناً ببيع هذا العبد (يصح) التوكيل استحساناً كما لو قال: وكلت أحدهما وأيهما باع العبد صح، ولا يشترط اجتماعهما على البيع؛ لأن التوكيل إنشاء و(أو) في موضع الإنشاء للتخيير وهو لا يقتضي الاجتماع (بخلاف البيع) أي: لا يصح البيع إذا دخلت في المبيع أو الثمن، بأن قال: بعتك هذا وهذا أو قال: بعتك هذا بعشرة أو عشرين يفسد البيع للجهالة الواقعة في المبيع أو الثمن ومن له الخيار غير معلوم وبخلاف الإجارة أي: لا تصح الإجارة كالبيع إذا دخلت في المعقود عليه أي: المستأجر أو المعقود به أي: الأجرة بأن قال: آجرت اليوم هذا أو هذا أو قال: آجرت اليوم هذا بدرهم أو بدرهمين، وإن كان كل من البيع (والإجارة) إنشاء وكلمة أو فيه للتخيير الذي لا يقتضي الاحتمال لكنهما لا يصحان على هذا التقدير لما سنفصله.

ففي فصل المبيع والمستأجر لا يصح إذا لم يكن من له الخيار من البائع أو المشتري معلوماً ومتعيناً؛ لأنه يبقى المعقود عليه مجهولاً جهالة تفضي إلى النزاع (وأما إذا كان من له الخيار معلوماً في اثنين أو ثلاثة) كما إذا قال: بعته هذا أو ذاك أو آجرت هذا أو ذاك على أنك بالخيار أو على أي بالخيار في تعيين أحدهما فيصح العقد استحساناً؛ لأنه بعد تعيين من له الخيار لا تفضي إلى المنازعة، وفي فصل الثمن والأجرة لا يصح أصلاً، سواء كان من له الخيار معلوماً أو لا، أما الثاني فظاهر<sup>(٢)</sup>، وأما الأول فلأنه لو كان من له الخيار معلوماً في فصل الثمن مثلاً بأن قال: بعته منك هذا الثوب بعشرة دراهم أو بدينار على أن آخذ منك أيهما شئت، أو على أن يؤدي إلي

(١) وعلى هذا لو قال: ذلك لعبدين قيمة أحدهما ألف وقيمة الآخر مائة، ثم مرض وبين المعتق في كثير القيمة، يصح ويعتبر من جميع المال، فاعتبر جهة الإظهار لعدم التهمة، فلا يتعلق به حق الورثة كالمكاتب، ينظر: ابن ملك، ص ١٤٢.

(٢) لأنه يفضي إلى المنازعة.

أيها شئت لا يصح البيع؛ لأن جوازه<sup>(١)</sup> ثبت إلحاقاً بشرط الخيار كما سيجيء وخيار الشرط إنما يثبت في المبيع دون الثمن، وكذا يحكم حكم الأجرة في الأجرة إلا أن يكون من له الخيار من البائع أو المشتري في المبيع والإجارة معلوماً، بأن قال البائع للمشتري: بعت منك أحد هذين أو أحد هذه الثلاثة على أنك بالخيار في تعيين أحدهما، والحال أن خيار التعيين في اثنين أو ثلاثة، هذا استثناء من قوله: بخلاف البيع والإجارة، يعني أن البيع والإجارة لا يكون صحيحاً إلا إذا كان من له خيار التعيين معلوماً ومتعيناً وكان عدد المخير به اثنين أو ثلاثة، وهذا الاستثناء راجع إلى فصل المبيع والمستأجر فقط دون فصل الثمن والأجرة كما بيناه آنفاً فلا تغفل.

(فيصح استحساناً) لا قياساً، وجه الاستحسان أنه إذا كان من له الخيار معلوماً ومتعيناً يكون له ولاية التعيين فترفع الجهالة المفضية إلى النزاع، وعند زفر والشافعي لا يجوز العقد وهو القياس لجهالة المبيع.

ولما كان خيار الشرط جائز في ثلاثة أيام فقط ألحق محل الخيار من المبيع والمستأجر به، ولم يجز إذا كان المبيع أكثر من ثلاثة حملاً للمحل على الزمان في خيار الشرط.

فإن قلت: المعلق فيما فيه شرط الخيار وهو الحكم وهو الملك وفي خيار التعيين هو العقل والتأثير في العقد أقوى من التأثير في الحكم، فكيف يجوز إلحاق الأقوى بالأضعف والقياس بالعكس؟

قلنا: لما كان المقصود بالعقد هو الحكم والعقد وسيلة إليه استويا فجاز الإلحاق، لا يقال فعلى تقدير حمل المحل على الزمان كان الواجب أن يجوز الخيار إذا كان عدد المخير فيه من المبيع والمستأجر زائد على ثلاثة عندهما كما في شرط الخيار، فإنه يجوز عندهما في الأكثر من ثلاثة أيام على ما بين في كتب الفقه.

لأننا نقول شرط الخيار فوق الثلاثة ثبت بالأثر، وهو أن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أجاز الخيار إلى شهر بالعقل فلا يجوز الإلحاق به.

---

(١) أي جواز خيار التعيين.

(وفي المهر كذلك عندهما إن صح التخير) يعني المهر كالتوكيل يصح مع أو [إن صح التخير]<sup>(١)</sup> بأن كان مفيدا لاختلاف المالين حلولاً وأجلاً [مع اختلافها قدرًا]<sup>(٢)</sup> كقوله: زوجتك على ألف حالة أو على ألفين إلى سنة، أو جنسًا مع ذلك كقوله: زوجتك على ألف درهم أو مائة دينار فيثبت الخيار للزوج فيثبت الخيار فيعطى أيهما شاء، (وفي النقدين يجب الأقل) عندهما بأن قال: زوجتك على ألف أو على ألفين، يعني إن لم يكن التخير مفيدا لا تخير بل يتعين الأقل إن كان أحدهما أقل كالإقرار، والوصية، والخلع، والعتق، فالنقدان مثال لا قيد<sup>(٣)</sup>، وإنما لم يكن للتخير إذ لا فائدة في التخير بين القليل<sup>(٤)</sup> والكثير في جنس واحد، وإنما وجب الأقل لأنه المتيقن ولا وجه للرجوع إلى مهر المثل؛ لأنه موجب نكاح لم يسم المهر فيه وبالتخير لا يندم التسمية، ولهذا لو طلقها قبل الدخول يجب نصف الأقل اتفاقاً<sup>(٥)</sup>.

(وعنده) أي: عند أبي حنيفة رحمته الله تعالى (يجب مهر المثل) في هذه المسائل التي كان التخير في بعضها مفيداً وفي بعضها لا؛ لأنه هو الواجب الأصلي في النكاح وإنما يعدل عنه إذا كانت التسمية معلومة، وهاهنا مجهولة بإدخال كلمة أو فصير إليه، ثم عنده في مسألة الألف الحالة والألفين إلى سنة كان مهر المثل ألفين أو أكثر فالخيار لها، وإن كان أقل من ألف فالخيار للزوج يعطيها أيهما شاء<sup>(٦)</sup>.

(١) ساقط من (أ).

(٢) ساقط من (أ).

(٣) فإن الحكم كذلك فيما إذا اختلف المالان حلولاً وأجلاً واتفقا قدرًا وكذا إذا اختلفا جنسًا واتفقا قدرًا، (منه).

(٤) مع عدم الاختلاف بالحلول والأجل أو بالجنس.

(٥) قال ابن ملك: اعلم أن قيد النقدين لا يفيد؛ لأن الحكم في غير النقدين كذلك فيما إذا تزوج على هذا العبد أو على هذا العبد وأحدهما أو كس، فإنه يجب الأوكس عندهما وعنده يحكم مهر المثل، ابن ملك،

ص ١٤٣.

(٦) ينظر: كشف الأسرار، (٢/ ٢٢٠)، ابن ملك، ص ١٤٣.

(وفي الكفارات) ككفارة اليمين الواجبة بقوله تعالى: ﴿فَكَفَّرْنَاهُ بِإِطْعَامِ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرِ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩] وكفارة الحلف الواجبة بقوله: ﴿فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: ١٩٦]، وكفارة جزاء الصيد الواجبة بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥] الآية (يجب أحد الأشياء عندنا)، فيكون المكلف مخيراً بأداء واحد من هذه الأشياء على احتمال الإباحة، فلو أدى الكل لا يقع عن الكفارة إلا واحد، وهو ما كان أعلى قيمة، ولو ترك الكل يعاقب على واحد منها، وهو ما كان أدنى قيمة؛ لأن الفرض سقط بالأدنى والفرق بين التخيير والإباحة، أن الأول عبارة عن منع الجمع، والثاني عبارة عن منع الخلو كذا في التوضيح<sup>(١)</sup>. (خلافًا للبعض)، وهم العراقيون والمعتزلة<sup>(٢)</sup>، فإن الكل من هذه الأشياء واجب عليه عندهم على سبيل البدل، فإذا فعل أحدهما سقط وجوب باقيها، وإذا أدى الكل يثاب على كل واحد منها، وإذا ترك الكل يعاقب على كل واحد، واستدلوا على ذلك بأنه لو كان الواجب واحداً لا بعينه لكان تكليفاً بالمجهول، وهو تكليف بما ليس في الوسع وهو باطل<sup>(٣)</sup>.

[قلنا: لانسلم أنه تكليف بما ليس في الوسع؛ لأنه باختيار المكلف وشرعه يصير معلوماً، كما إذا قال: اعتق عبداً من عبيده مع أن كلمة أو لإيجاب واحد لا بعينه، ولا يفهم منه إيجاب الجميع]<sup>(٤)</sup>.

[المعنى المجازي في: أو]

(وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُجَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ [المائدة: ٣٣]

(١) ينظر: التلويح شرح التوضيح، (١/٢٤٨).

(٢) سبق ترجمتهم.

(٣) ينظر: ابن ملك، ص ١٤٤.

(٤) ما بين القوسين منقول من ابن ملك، ص ١٤٤.

للتخير) أي: لتخير الإمام بين كل نوع (عند مالك رحمه الله)<sup>(١)</sup>؛ لأن موجب كلمة أو للتخير، والكلام محمول على حقيقته، حتى يقوم دليل المجاز فخير الإمام في جزاء قطاع الطريق بين القتل والصلب، وبين قطع الأيدي والأرجل من خلاف. وعندنا كلمة أو في هذه الآية للترتيب على حسب إجرامهم، فيكون (بمعنى بل) كما في قوله تعالى: ﴿فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ [البقرة: ٧٤] (أي: بل يصلبوا إذا اتفقت المحاربة) أي: محاربة قطاع الطريق (بقتل النفس وأخذ المال بل يقطع أيديهم بخلاف إذا أخذوا المال فقط) ولم يقتلوا (بل ينفوا من الأرض) والنفي: هو الحبس الدائم كما في التوضيح<sup>(٢)</sup>، أي: يجسوا حتى يتوبوا إذا خوفوا الطريق فقط، ولم يقتلوا ولم يأخذوا المال وتلك الجنايات معلومة عادة.

\*ويقوي مذهبنا: أن الجملة إذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض إلى البعض، وأنواع الجناية متفاوتة في الغلظ، وكذا الأجزئية ويستحيل أن يعاقب بأخف أنواع الأجزئية عند غلظ الجناية وبأغلظها عند خفتها على أنه ورد في الحديث<sup>(٣)</sup> بيانه على هذا المنوال\*<sup>(٤)</sup>.

وإن أخذ وقتل فعند أبي حنيفة رحمه الله إن شاء قطع ثم قتل أو صلب، وإن شاء قتل أو صلب؛ لأن الجناية يحتمل الاتحاد والتعدد.

(وقالوا:) لكون أو لأحد الأمرين لا على التعيين، (إذا قال لعبده ودابته: هذا حر أو هذا إنه باطل) لا يثبت به شيء من العتق، (لأنه) أي: الواحد الثابت هاهنا؛ لأن، أو وضعت لأحد الشئيين (اسم لأحدهما غير عين) أي: غير معين يعني أو وضع لأحد الشئيين والآخر الذي يصدق على العبد والدابة أعم من كل منهما على التعيين، والأعم يجب صدقه على الأخص كالإنسان، فإنه يصدق على زيد وعمرو وبكر وغيرهم، وكذا الواحد الغير المعين في مسألتنا يصدق على كل من العبد والدابة على سبيل البدل، (وذلك) أي: ذلك الواحد الأعم (غير محل

(١) ينظر: المدونة الكبرى، (١/٢٩٨).

(٢) ينظر: التلويح شرح التوضيح، (١/٢٤٣).

(٣) ينظر حول الآثار والقول الفصل في هذا الموضوع تفسير الطبري (٨/٣٥٩).

(٤) ما بين النجمتين منقول من ابن ملك نصًا، ص ١٤٤-١٤٥.

للعق)، أي: غير صالح له لصدقه على الدابة، وإنما يصلح له الواحد المعين وهو العبد وفيه بحث؛ لأن إيجاب العتق إنما هو على ما يصدق عليه أنه أحد الشئيين لا على المفهوم العام، إذ الأحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات، ثم ظاهر هذا الكلام أنه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما؛ لأن الباطل لا حكم له، وفي المبسوط يعتق بالنية كذا في التلويح<sup>(١)</sup>.

(وعنده: هو) أي: الواحد الأعم (كذلك) أي: غير محل للعق يعني أنها لأحد الشئيين غير عين، وإن غير المعين ليس بمحل له (لكن على احتمال التعيين)، حتى لو كانا عبيدين ليتناول الإيجاب أحدهما على احتمال التعيين (حتى لزمه) أي: المولى (التعيين في مسألة العبيدين) أي: لو قال: هذا حر أو هذا أجبر عليه تعيين أحدهما، ولو لم يكن كلامه محتملاً للتعين لما أجبر عليه (والعمل بالمحتمل) الذي هو المجاز (أولى من الإهدار) عند تعذر العمل بالحقيقة كما في قوله: للأكبر سنًا منه هذا ابني كما عرفت<sup>(٢)</sup>.

والحاصل أن الكلام في مسألة العبيدين جارٍ على حقيقته لعدم الصارف، وفي هذه المسألة مصروف عن حقيقته وهو الواحد الأعم لوجود الصارف، وهو عدم صلاحية الدابة للحكم إلى مجازه وهو الواحد المعين، إذ العمل بالمجاز المحتمل أولى من الإهدار صوتًا لكلام العاقل عن اللغو، (فجعل ما وضع لحقيقته) أي: لحقيقة أو وهو أحدهما غير عين (مجازًا عما يحتمله) أي: لما يحتمله وهو المعين فعن بمعنى اللام؛ لأن ما بعد عن هو المعنى الحقيقي وما بعد اللام هو المعنى المجازي (وإن استحالت حقيقته) أي: حقيقة أو، أي: تعذر العمل بحقيقته فيلغو ذكر ما ضم إلى العبد، وكأنه قال هذا حر وسكت؛ لأن ذلك لا يضره لأن المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عنده، والتكلم بالحقيقة هاهنا صحيح بحسب العربية فيصح المجاز، وإن استحال الحكم (وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم)؛ لأنه ما يقولان المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم كما تقرر في مسألة هذا ابني للأكبر سنًا منه فبطل المجاز هاهنا أيضًا عندهما.

(١) ينظر: التلويح، (١/٢٤٣).

(٢) ينظر: ابن ملك، ص ١٤٥.

(وتستعار) كلمة أو (للعوموم) لمناسبة بين مفهومها وبين العموم في عدم التخصيص بواحد معين فلا يكون حينئذ للتخيير، (فيصير بمعنى واو العطف) من حيث أن كلاً من الأمرين مراد كما في واو العطف (لا عينه) من حيث أن كلاً منهما مراد على الانفراد، وفي واو العطف على سبيل الاجتماع<sup>(١)</sup>.

(وذلك) أي: استعارتها بمعناها (إذا كانت) كلمة أو (في موضع النفي أو في موضع الإباحة كقوله: والله لا أكلم فلاناً أو فلانا، حتى إذا كلم أحدهما يحنث) أيهما كلم لأن النكرة في موضع النفي تعم<sup>(٢)</sup>، ويكون كل واحد منهما مقصوداً بالنفي بخلاف الواو حيث لا يحنث إلا بتكلمهما على سبيل الاجتماع؛ لأنه للعطف على سبيل الجمع، ولا يحنث إلا بفعل المجموع، إلا أن يدل الدليل على أن المراد أحدهما، كما إذا حلف لا يرتكب الزنا، وأكل مال اليتيم، فإن الدليل دال على أن المراد أحدهما في النفي أي: لا يفعل شيئاً منهما لا هذا ولا ذاك، إذ ليس لاجتماعهما تأثير في المنع؛ لأن كلاً منهما محرم في الشرع بخلاف قوله: لا يتناول السمك واللبن فهاهنا للاجتماع تأثير في المنع<sup>(٣)</sup>، فإن تناول أحدهما لا يحنث.

(ولو كلمهما لم يحنث إلا مرة) يعني إذا كلم أحدهما يحنث، لكن لو كلمهما لم يحنث إلا مرة لكونها بمعنى الواو؛ لأن اليمين واحدة، وكونه منعاً عن كلام كل واحد منهما لا يوجب كونه يمينين<sup>(٤)</sup>، فلما كان اليمين واحداً لا يكون الحنث إلا مرة واحدة، والمسألة المذكورة مثال للنفي.

(١) ينظر: ابن ملك، ص ١٤٦.

(٢) يريد بالنكرة لفظ الأحد، فإن تقديره: «لا أكلم أحداً منهما»، ينظر: عزمي زاد على المنار، (٨٧/٢)، تحقيق إلياس قبلان.

(٣) يشعر بما عليه صاحب التوضيح من أنه إن كان للاجتماع تأثير في المنع، فالواو لعدم الشمول وإلا فلشمول العدم، وليس بمضطر، وعند ابن الهمام وصاحب التلويح، فإنه إذا حلف لا يكلم هذا وهذا، فهو لنفي المجموع مع أنه لا تأثير للإجماع في المنع، ومثله أكثر من أن يحصل، والضابط المطرد في الواو أن يقال: إن قامت القرينة على الشمول العدم فذاك، وإلا فهو لعدم الشمول، و (أو) بالعكس.

ينظر: أنوار الحلك على شرح المنار لابن ملك، للشيخ رضي الدين محمد بن إبراهيم الشهير بابن الحلبي، (٨٧٠/٢)، بتحقيق إلياس قبلان، شركة دار الإرشاد، دار ابن حزم، بيروت.

(٤) لأن تعدد الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله تعالى، ولم يوجد هاهنا إلا هتك واحد، ينظر: ابن ملك، ص ١٤٦.



وأما مثال الإباحة: فأشار إليه بقوله: (ولو حلف لا يكلم أحداً إلا فلاناً أو فلاناً فله أن يكلمهما) من غير حث؛ لأن قوله: إلا فلاناً استثناء من الحظر والاستثناء من الحظر إباحة، والإباحة إطلاق ورفع قيد فتكون من دلائل العموم، فكلمة أو بمنزلة واو العطف، إلا أنها تفارق الواو في أنه لو جالس واحداً من الفريقين في قوله: (جالس الفقهاء أو المحدثين) كان جائزاً، ولو قال: (جالس الفقهاء والمحدثين) لم يجز إلا أن يجالسهما معاً فصار أوفيد إباحة الجمع والواو يوجبها. وإنما لم يحمل كلمة (أو) هاهنا على حقيقتها وهي أحد الأمرين وصير إلى المجاز لمانع، وهو خلو الاستثناء عن معناه لو حمل عليها؛ لأن معناه حينئذ لا يكلم أحد هذين الشخصين فأيهما كلم يحنث؛ لأنه حرم على نفسه كلام جميع الناس إلا كلام شخص غير معين منهما، فأيهما كلم فهو معين، فيكون حراماً فيلغو معنى الاستثناء<sup>(١)</sup>.

(وتستعار) كلمة (أو) (بمعنى حتى) أو تستعار بمعنى (إلا أن إذا فسد العطف لاختلاف الكلام)، بأن يكون أحدهما اسماً، والآخر فعلاً أو أحدهما ماضياً والآخر مستقبلاً، (ويحتمل) الكلام (ضرب الغاية) بأن يكون ما قبلها فعلاً ممتداً ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعده نحو: لألزمك أو تعطيني حقي، ليس المراد ثبوت أحد الفعلين بل المراد أن الأول وهو الإلزام ممتد إلى غاية هي وقت إعطاء الحق، كما إذا قال: لزمك حتى تعطيني حقي فصار مستعاراً لحتى، والعلاقة المصححة للاستعارة أن (أو) لأحد المذكورين وتعيين كل واحد منهما بقطع الآخر كما أن الوصول إلى الغاية بقطع الفعل المغيا. والفرق بين (حتى) و(إلا أن)، أن حتى تجيء بمعنى العطف دون كلمة (إلا أن) وكذا يشترط في حتى أن يكون الثاني جزءاً من الأول، أو ينتهي الأول عنده دون (إلا أن) (كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٢٨]) أي: حتى يتوب عليهم فكلمة (أو) هاهنا بمعنى (حتى)؛ لأنه لو حمل على حقيقته: فإما أن يكون معطوفاً على شيء، أو على ليس وعلى الأول: يلزم عطف الفعل على الاسم، وعلى الثاني يلزم عطف المضارع على الماضي وكلاهما ليس بحسن فلما

(١) ينظر: ابن ملك، ص ١٤٧.

سقطت حقيقته استعير للغاية للمناسبة المذكورة بينهما، ثم إن نفي الأمر بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنْ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ [آل عمران: ١٢٨] ممتد؛ لأنه للتحريم فيحتمل الغاية؛ لأن معنى الآية: ليس لك يا محمد من أمرهم شيء في عذابهم واستصلاحهم إلى أن يتوب عليهم أو يعذبهم، وما عليك إلا البلاغ، أو إلا أن يتوب عليهم، قيل: نزلت حين استأذن النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أَنْ يَدْعُو عَلَيْهِمْ فَنَهَى عَنْ ذَلِكَ <sup>(١)</sup>.

[حتى]

(وحتى للغاية) أي: للدلالة على أن ما بعدها غير لما قبلها سواء كان جزءاً منه كما في: (أكلت السمكة حتى رأسها)، أو لم يكن <sup>(٢)</sup> كما في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾ [القدر: ٥] وقد يكون ما بعدها داخلاً في حكم ما قبلها وقد لا يكون بحسب القرائن والأحوال، وأما عند عدم القرينة فالأكثر على أن ما بعدها داخل فيما قبلها (كإلى) أي: كما أن (إلى) للغاية. والفرق بينهما:

أن مجرور «حتى» إذا كانت جارة أما شيء ينتهي به المذكور قبلها نحو: (أكلت السمكة حتى رأسها)، أو عنده نحو: (نمت البارحة حتى الصباح)، فالرأس ينتهي به السمكة، والصباح عنده ينتهي الليلة، ولو قلت: (حتى نصفها أو ثلثها) لم يجز، ولو قلت: (نمت البارحة

(١) لعله يشير إلى الحديث الذي أخرجه ابن جرير الطبري في تفسيره (٦/٤٦/٦ هجر)، قال: حدثت عن عمار، قال: ثنا ابن أبي جعفر عن أبيه قوله ليس لك ن الأمر شيء.. الآية، قال: قال الربيع بن أنس: نزلت هذه الآية على رسول الله ﷺ يوم أحد، وقد شجَّ رسول الله ﷺ في وجهه وأصيبت رباعيته فهم رسول الله ﷺ أن يدعو عليهم، فقال: كيف يفلح قوم أدموا وجه نبيهم وهو يدعوهم إلى الله وهم يدعونهم إلى الشيطان ويدعوهم إلى الهدى ويدعونهم إلى الضلالة ويدعوهم إلى الجنة ويدعونهم إلى النار؟؟ فهم أن يدعو عليهم فأنزل الله عز وجل: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ [آل عمران: ١٢٨] الآية فكف رسول الله عن الدعاء وضعفه ظاهر لإيهام شيخ الطبري وقال ابن حجر العسقلاني في العجائب في بيان الأسباب، بعد أن ذكر أثر الطبري (٢/٧٤٩) ونقل الثعلبي نحوه عن ابن الكلبي وزاد: لعلمه أن كثيراً منهم سيؤ من فقلت (ابن حجر) هذا مرود لما ثبت في الصحيح أنه دعا عليهم. انتهى من العجائب.

(٢) أو غير جزء.

إلى نصفها أو ثلثها) يجوز؛ لأن ذلك ليس بشرط في «إلى»، وأيضًا كلمة «إلى» تدخل على المظهر والمضمر و«حتى» لا تدخل إلا على المظهر، فلا يقال: حتاه وأيضًا أن حتى لا تقع بعد من لا ابتداء الغاية فلا يقال: (خرجت من البصرة حتى الكوفة) ويقال إليها<sup>(١)</sup>.

(وتستعمل حتى للعطف مع قيام معنى الغاية)، لمناسبتها فإن الغاية تتصل بالمغيا وتترتب عليه والمعطوف يتصل بالمعطوف عليه، ويتوقف عليه ويكون للتعظيم أي: للدلالة على أن ما بعدها أعظم مما قبلها كقولهم: (مات الناس حتى الأنبياء)، وللتحقير كقولهم: (استنت الفصائل) جمع فصيل، وهو ولد الناقة، الاستنان: أن يرفع يديه ويطحرها معًا في حالة العَدْوِ. «حتى القرعى» جمع قريع، وهو الفصيل الذي له بثر أبيض ودواؤه الملح، فالمعطوف أخس وأرذل<sup>(٢)</sup>؛ لأن القرعى لا يتوقع منها الاستنان لضعفها، هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي أن يتكلم بين يديه لعلو قدره<sup>(٣)</sup>.

#### [مواضعها في الأفعال]

(ومواضعها) أي: مواضع «حتى» (في الأفعال) موضع (أن تجعل حتى غاية بمعنى إلى) كقولك: (سرتُ حتى أدخلها)<sup>(٤)</sup> «أو» أن تجعل حتى (غاية هي جملة مبتدأة) «فحتى» حرف ابتداء وما بعدها جملة مبتدأ غير معمولة لما قبلها فعلية كانت أو اسمية، لكن إذا كانت اسمية قد يكون الخبر مذكورًا نحو: (ضربت زيدًا حتى زيد غضبان)، وقد يكون محذوفًا نحو: (أكلت السمكة حتى رأسها) بالرفع، فيقدر الخبر من جنس ما تقدم أي: مأكول وليس لتلك الجملة محل من الإعراب؛ لأنها جملة مستأنفة ويمتنع تقدير أن بعدها لكونها حرف ابتداء بخلاف

(١) ينظر: كشف الأسرار، (٢/ ٢٣٨).

(٢) إشارة إلى ما تقرر من أنه يجب أن يكون المعطوف في «حتى» بعضًا من المعطوف عليه أفضل أو أرذل.

(٣) ينظر: ابن ملك، ص ١٤٨.

(٤) بالنصب كلمة «أدخلها» وحتى في ذلك حرف جر، فيقدر بعدها كلمة «أن» لتكون في ذلك داخلة على الاسم تقديرًا بتأويل المصدر لئلا يلزم دخول الجار على الفعل، ينظر: حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك، ليحيى بن قراجا سبط الرهاوي، (٢/ ٨٨١)، بتحقيق إلياس قبلان، دار الصادر، إسطنبول.

قولك: (سرت حتى أدخلها) الجار والمجرور معمول لقولك: «سرت»، ومثال الفعلية نحو: قوله تعالى: ﴿وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ﴾ [البقرة: ٢١٤] في قراءة من يرفع «يقول» وعلى من نصب يكون بمعنى «إلى» (وعلاوة الغاية) وما يدل عليها (أن: يحتمل الصدر) أي: صدر الكلام (الامتداد، وأن يصلح الآخر دليلاً) أن يكون دليلاً (على الانتهاء) كقوله تعالى: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ﴾ [التوبة: ٢٩]، فإن القتال يحتمل الامتداد واعطاء الجزية يصلح منتهى له. (فإن لم يستقم) معنى الغاية بانعدام المعنيين أو أحدهما (فللمجازاة) والسببية (بمعنى لام كي)<sup>(١)</sup> فتفيد سببية ما قبلها لما بعدها، والمناسبة بينهما أن جزاء الشيء ومسببه يكون مقصوداً منه كما أن الغاية مقصودة من المغيا نحو: (أسلمت حتى أدخل الجنة)، فإنه إن أريد إحداثه فهو لا يحتمل الامتداد، وإن أريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له بل الإسلام أكثر وأقوى.

(فإن تعذر هذا) أي: أن تجعل بمعنى لام كي بأن كان الحلف معقوداً على فعلين يصدران من نفس الحالف (جعل مستعاراً للعطف المحض وبطل معنى الغاية)؛ لأن فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله وليس لهذا أي: لكونه للعطف المحض نظير في كلام العرب، بل اخترعه الفقهاء كذا في «التنقيح»<sup>(٢)</sup>.

(وعلى هذا) أي: كون حتى للعطف مع قيام معنى الغاية أو للمجازاة أو للعطف المحض (مسائل الزيادات)<sup>(٣)</sup> المتفرعة على المعاني الثلاثة على الترتيب والزيادات كتاب لمحمد ﷺ (ك) قوله: (إن لم أضربك حتى تصيح) فعبدي حر فحتى للغاية؛ لأن الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الأمثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فإذا امتنع عن الضرب قبل الصباح

(١) نحو قوله تعالى: ﴿حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً﴾ [البقرة: ١٩٣].

(٢) ينظر: التلويح على التوضيح شرح التنقيح، (١/٢٥٢).

(٣) الزيادات: هو أحد كتب ظاهر الرواية الستة للإمام محمد بن الحسن الشيباني ﷺ، ينظر: طبقات

الحنفية لعلاء الدين علي جلبي بن أمر الله الحنائي، (١/٥٦٠) باعثناء سفيان بن عايش محمد، وفراس

ابن خليل مشعل، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى.

عتق عبده لعدم تحقق الضرب إلى الغاية المذكورة. (و) لو قال: (إن لم آتِك حتى تغديني)<sup>(١)</sup> فعبدني حر فأتاه فلم يغده لم يعتق العبد؛ لأن «حتى» في هذه الصورة للسببية دون الغاية؛ لأن آخر الكلام أعني التغذية لا يصلح لانتهاؤ الإتيان إليه بل هو داع إلى الإتيان، فالمراد بصلوحه لانتهاؤ إليه أن يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غايةً يصلح لانتهاؤ الصدر إليه وانقطاعه به، كالصياح للضرب (و) لو قال: (إن لم آتِك حتى اتغدى<sup>(٢)</sup> عندك) فعبدني حر، فهي للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية، أما الغاية فلما مر وأما السببية والمجازاة فلأن فعل الشخص لا يكون جزاء لفعله؛ لأن المجازاة هو المكافأة ولا معنى لمكافأته نفسه<sup>(٣)</sup>، وعلى تقدير كونه للعطف المحض يكون بمعنى الفاء، كما ذهب إليه فخر الإسلام<sup>(٤)</sup> وتبعه صدر الشريعة في التنقيح<sup>(٥)</sup>، حيث قال: فصار كقوله: إن لم آتِك غدا فاتغدى عندك حتى إذا تغدي من غير تراخٍ برّ، انتهى.

والحاصل: أنه لو أتى وتغدى عقيب الإتيان من غير تراخٍ حصل البرّ، وإلا فلا حتى لو لم يأت أو أتى فلم يتغدى أو أتى وتغدى متراخياً حنث، وقيل<sup>(٦)</sup>: بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب، حتى إذا أتى وتغدى مع التراخي برّ، وقيل: إن لم يتغدى من غير تراخٍ يحنث إن نوى العود وإلا فهي للترتيب سواء كان مع التراخي أو بدونه، حتى لو أتى وتغدى متراخياً حصل البرّ، وإنما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الإتيان متصلًا أو متراخياً في جميع العمر إن أطلق وفي الوقت

(١) هذه المسألة الثانية المتفرعة على السببية والمجازاة.

(٢) هذه هي المسألة الثالثة المتفرعة على العطف المحض.

(٣) ينظر: التلويح، (١/٢٥١).

(٤) ينظر: كشف الأسرار، (٢/٢٤٩).

(٥) ينظر: التلويح، (١/٢٥١).

(٦) القائل بهذا القول الشيخ العتاي، وتبعه في ذلك الشيخ قوام الدين الأتقاني في «شرح على المنار» ونقل

هذا القول عنه، ينظر: كشف الأسرار، (٢/٢٤٩).

الذي ذكره إن وقته، ولما اختلفت الأقوال فيه وأشكل ترجيح أحدهما لم يتعرض النص لبيان كونها بمعنى أي: حرف.

واعلم: أن قولهم حتى اتغدى بإثبات الألف ليس بمستقيم والصواب «حتى أتغدى» بالجزم مثل فاتغدى؛ لأنه عطف على المجزوم «بلم» ولذا رواه الأتقاني بدون الألف كذا في التلويح<sup>(١)(٢)</sup>.



---

(١) ينظر: التلويح، (١/٢٥٢).

(٢) قال ابن ملك في كتابه على المنار: قال الشيخ قوام الدين الأتقاني رحمته الله: «حتى أتغدى» بدون ألف، كذا السماع عن مولانا حسام الدين السغناقي، ولكن السماع عن غيره من المشايخ بالألف، ثم قال: وعندي ثبوت بالألف أوجه؛ لأن ما قلنا من وجه الاستعارة، تقدير المعنى لا تقدير الإعراب، فلا حاجة إذن للجزم، ينظر: ابن ملك، ص ١٤٩.

## [حروف الجر]

(ومنها) أي: من حروف المعاني (حروف الجر)<sup>(١)</sup> هي ما وضع لإفضاء معنى الفعل أو شبهه إلى ما يليه، وإنما سميت حروف الجر؛ لأنها تعمل إعراب الجر كما سميت بعض الحروف حروف الجزم وبعضها حروف النصب.

## [الباء]

(فالباء للإصاق) وهو تعليق الشيء بالشيء وإيصاله به، والشيء الأول: هو الملصق كالكتابة، والثاني: هو الملصق به كالقلم في كتبت بالقلم، والملصق بصيغة اسم الفاعل هو الفاعل، فيكون ما دخل عليه الباء هو الملصق به، ثم ظاهر كلام المصنف يدل على أنها موصوفة للإصاق فقط، فقد قيل: هو معنى لا يفارقها ولذا اقتصر عليه سيبويه<sup>(٢)</sup>، (وتصح) الباء (الأثمان) أي: تدخل عليها (حتى لو قال: اشتريت منك هذا العبد بكرٍ من حنطة جيدة، يكون الكر ثمنًا) لا مبيعًا؛ لأن المقصود في الإصاق هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الآلات<sup>(٣)</sup> (فيصح الاستبدال به) أي: بذلك الكر شيئًا آخر قبل القبض، ولو كان مبيعًا لما جاز الاستبدال

---

(١) من إضافة الشيء إلى حكمه، سميت حروف الجر؛ لأنها تجر فعلًا إلى اسم، نحو: «مررت بزيد»، أو اسمًا إلى اسم، نحو: «المال لزيد»، وقد ذكر من حروف الجر خمسة أحرف وهي: الباء، على، من، إلى، في، لمزيد الحاجة إليها في كثير من المسائل، حاشية الرهاوي، (٢/ ٨٨٩).

(٢) عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر، الملقب سيبويه: إمام النحاة، وأول من بسط علم النحو. ولد في إحدى قرى شيراز، وقدم البصرة، فلزم الخليل بن أحمد ففاه. وصنف كتابه المسمى «كتاب سيبويه» في النحو، لم يصنع قبله ولا بعده مثله. ورحل إلى بغداد، فناظر الكسائي. وأجازه الرشيد بعشرة آلاف درهم. وعاد إلى الأهواز فتوفي بها، وقيل: وفاته وقبره بشيراز. وكانت في لسانه حبسة. و«سيبويه» بالفارسية رائحة التفاح. وكان أنيقًا جميلًا، توفي شابًا. وفي مكان وفاته والسنة التي مات بها خلاف، (١٤٨ - ١٨٠ هـ = ٧٦٥ - ٧٩٦ م)، ينظر: تاريخ بغداد (١٢/ ١٩٥).

(٣) قال عزمي زاده: والثلث أيضًا في البيع كذلك؛ لأن المقصود الأصل من البيع هو الانتفاع بالمملوك، وذلك في المبيع والثلث وسيلة إليه؛ لأنه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها على المنار، لمصطفى بن محمد عزمي زاده، (٢/ ٨٩١)، بتحقيق إلياس قبلان، دار صادر، إسطنبول.

قبل القبض (بخلاف ما إذا أضاف) المشتري (العقد إلى الكرّ) فقال: اشترت منك كر حنطة جيدة بهذا العبد، فإن الكر يكون مبيعاً مسلماً فلا يجري فيه الاستبدال، وفي الصورة الأولى: يكون ثمناً فيصح استبداله قبل قبضه كذا قالوا: وكون الصورة الأولى بيعاً، والثانية: سلماً باعتبار وضع المسألة، فإن المبيع في الأولى حاضر بخلاف الثمن بدلالة اسم الإشارة في المبيع والتنكير في الثمن، وفي الصورة الثانية بالعكس: أعني المبيع مؤجل والثمن حاضر بدلالة التنكير في المبيع، واسم الإشارة في الثمن كذا في حواشي التلويح<sup>(١)</sup>، فيصير العبد رأس المال والكر المبيع المسلم فيه، حتى يشترط التأجيل فيه وقبض رأس المال قبل الافتراق ولا يجوز الاستبدال في الكر قبل قبضه<sup>(٢)</sup>.

(ولو قال: «إن أخبرتني بقدم فلان، فعبدني حر» يقع) عتقه (على الحق) أي: على صدق الخبر ومطابقته للواقع، حتى لو أخبره ولم يطابقه لم يعتق؛ لأن ما صحبه الباء لا يصلح أن يكون مفعول الخبر لاشتغاله بالباء، ولكن مفعوله محذوف ودل الباء عليه فمعناه إن أخبرتني خبراً ملصقاً بقدم فلان والقدم اسم لفعل موجود في الخارج<sup>(٣)</sup>، (بخلاف ما لو قال: إن أخبرتني أن فلاناً قدم) فعبدني حر، فإنه يتناول الكذب أيضاً؛ لأنه غير مشغول بالباء فيصلح أن يكون مفعولاً وكلمة إن مع ما بعدها مصدر، فمعناه إن أخبرتني قدم فلان فيكون المفعول الثاني التكلم بقدمه مطلقاً صادقاً كان أو كاذباً فيعتق العبد بأي خبر كان.

(ولو قال: إن خرجت من الدار إلا بإذني) فأنت طالق، (يشترط تكرار الإذن) في كل خروج؛ لأن الباء يقتضي ملصقاً وهو الخروج فصار تقديره إلا خروجاً ملصقاً بإذني، فيشترط أن يكون جميع الخروجات ملصقة به؛ لأن خروجاً نكرة وصف بصفة عامة وهو الإذن (بخلاف قوله) «إن خرجت من الدار (إلا أن آذن لك) فأنت طالق» أي: لا يشترط تكرار الإذن في كل خروج، بل إن إذن مرة واحدة فخرجت، ثم خرجت مرة أخرى بغير إذن لا

(١) ينظر: التلويح، (١/٢٥٣).

(٢) ينظر: المصدر السابق، (١/٢٥٣).

(٣) ينظر: كشف الأسرار، (٢/٢٥١).



تطلق، قالوا: لأنه استثنى الإذن من الخروج؛ لأن «إن مع الفعل» بمعنى المصدر، والإذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن إرادة المعنى الحقيقي، وهو الاستثناء فيكون مجازاً عن الغاية<sup>(١)</sup>.

والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه إلى أن أذن فيكون الخروج ممنوعاً إلى وقت وجود الأذن وقد وجد الأذن مرة فارتفع المنع كذا في التوضيح<sup>(٢)</sup>.

فإن قلت<sup>(٣)</sup>: يمكن تقديره على وجه آخر، وهو أن مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر يقع حيناً لسعة الكلام، فيكون تقديره: (إن خرجت من الدار وقتاً إلا وقت أذني فأنت طالق)، فيجب لكل خروج إذن، قلنا: على هذا التقدير (تطلق إذا خرجت مرة أخرى بلا إذن)، وعلى التقدير الأول لا تطلق فلا تطلق بالشك.

(وفي قوله: أنت طالق بمشيئة الله تعالى) الباء (بمعنى الشرط) لأن الباء للإلصاق فالتقدير أنت طالق طلاقاً ملصقاً بالمشيئة، والإلصاق يؤدي معنى الشرط فالملصق يتصل بالملصق به كالمشروط يتصل بالشرط فلا يقع الطلاق قبل المشيئة، والطلاق الملصق بها لا يطلع عليه فكان إبطالاً أو تعليقاً بما لم تعلم مشيئته وإنما قيد بها؛ لأنه لو قال: «بأمر الله أو بحكمه أو بإذنه أو بقدرته» يقع في الحال، ولا يكون شرطاً وتفصيله في الفقه.

(وقال الشافعي<sup>(٤)</sup>: **بِرَّحْمَةِ اللَّهِ** الباء في قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا رُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦])

للتبويض (وقال مالك: إنها صلة)<sup>(٥)</sup> أي: زائدة هكذا عبروا عنها بالصلة لئلا يذهب الوهم إلى أنه عبث تعالى عن ذلك علواً كبيراً بل معناها أنها لو أسقطت لم يخل المعنى.

(١) ينظر: ابن ملك، ص ١٥١.

(٢) ينظر: التلويح على التوضيح، ٢٥٣/٠١.

(٣) قائله ابن ملك، ص ١٥٢.

(٤) ينظر: المجموع للنووي، (١/٤٥٨).

(٥) مؤكدة زائدة ليست للتبويض، والمعنى: وامسحوا رؤوسكم، ينظر: الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد

الله محمد بن أحمد القرطبي الأنصاري، (٦/٨٧)، دار الشعب، مصر، تفسير البحر المحيط، لمحمد بن

يوسف الشيهري بأبي حيان الأندلسي، (٣/٤٥١)، بتحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي

محمد معوض، دار الكتب العالمية، بيروت، الطبعة الأولى: (١٤٢٢هـ-٢٠٠١م).

(وليس كذلك) أما التبويض فلا يعرفه أهل اللغة، وأما الصلة فلأن فيه إلغاء الحقيقة من غير ضرورة، (بل هي) أي: الباء في الآية (للإصاق) والباء حقيقة في الإصاق فيحمل عليه (ولكن) التبويض ثبت في الرأس بطريق آخر بيّنه بقوله: (لكنها) أي: لكن الباء (إذا دخلت في آلة المسح، كان الفعل متعدياً إلى محله) وهو الممسوح فيصير المحل مفعولاً به<sup>(١)</sup>، (فيتناول) الفعل (كله) أي: كل المحل كقولك: «مسحت الحائط بيدي»، والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود، فلا يشترط فيها الاستيعاب<sup>(٢)</sup>. (وإذا دخلت) الباء (في محل المسح) نحو: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، (بقي الفعل متعدياً إلى الآلة)؛ لأن تقديره وامسحوا أيديكم برؤوسكم أي: الصقوها بها<sup>(٣)</sup>، ولما كانت الباء حرفاً مخصوصاً بالآلة فقد شبه المحل بالآلة<sup>(٤)</sup>، (فلا يقتضي استيعاب الرأس بالمسح)؛ لأن المسح مضاف إلى اليد دون الرأس، فكان المحل كالآلة فمن حيث أن الآلة آلة لا يقتضي الاستيعاب، ومن حيث أن المحل كالآلة لا يقتضي الاستيعاب أيضاً كما ظنه مالك رحمته الله.

ثم لما كان لقائل أن يقول: لما كان الفعل متعدياً إلى الآلة لزم استيعاب اليد، وإن لم يلزم استيعاب الرأس فيلزم أن لا يجوز المسح ببعض اليد وهو خلاف المذاهب كلها أشار إلى دفعه بقوله: (إنما يقتضي إصاق الآلة) كاليد (بالمحل) كالرأس، (وذلك) أي: إصاق الآلة (لا يستوعب الكل) أي: كل الآلة (عادةً) بوجه تعذر إصاقه به فسقط كل اليد كما سقط كل الرأس (فصار المراد أكثر اليد) الذي له حكم الكل وهو الأصابع؛ لأنها الأصل في الأخذ والبطش، ولهذا يجب بقطعها تمام دية اليد، فإذا مسح الرأس بجمعها جاز وكذا بأكثرها وهو

(١) ينظر: ابن ملك، ص ١٥٣.

(٢) ولذا يقول: مسحت وجهي بالمنديل، ولم يصب وجهك منه إلا بعضه، ينظر: أنوار الحلك، (٢/٩٠٣).

(٣) ينظر: عزمي زاده، (٢/٩٠٤).

(٤) تفريع على الشرط لا على الجزء وإن كانت المتبادر ذلك، ينظر: عزمي زاده، (٢/٩٠٤).

ثلاث أصابع<sup>(١)</sup>، (فصار التبعض مرادًا بهذا الطريق) بمعنى أن التبعض لازم عقلاً لا من الباء كما قال الشافعي رحمته الله، فلما كان المراد بعض الرأس وهو مجمل غير معلوم الحكم من الآية بينه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بربع الرأس في حديث المغيرة<sup>(٢)</sup>، كذا قال أبو حنيفة رحمته الله<sup>(٣)</sup>.

## [على]

(وعلى للإلزام) والوجوب أي: للدلالة على أن ما بعدها مما يجب على المقر وهذا مخالف لما في التنقيح<sup>(٤)</sup> من أن «على» للاستعلاء ويراد به الوجوب؛ لأن الدين يعلوه ويركبه معنى انتهى. (فقوله له: عليّ ألف درهم، يكون دينًا)؛ لأنه الزمه على نفسه (إلا أن يصل به الوديعة) فيقول: «عليّ ألف درهم وديعة» فحينئذ لا يثبت به الدين؛ لأن «على» يحتمل معنى الوديعة من حيث أن فيها وجوب فيحمل عليه<sup>(٥)</sup>. (فإن دخلت) كلمة «على» (في المعاوضات المحضة) أي: التي

(١) قال السرخسي في المبسوط (٦٣/١): ولا يجزى مسح الرأس بأصبع، ولا بأصبعين، ويجزئه بثلاث أصابع.

(٢) حديث المغيرة أن رسول الله صلى الله عليه وآله أتى سباطة قوم فبال قائمًا أخرجه أحمد (١٨١٥٠)، ابن ماجه (٣٠٦)، ابن خزيمة (٦٣)، الطبراني في الكبير (٢٠/٤٠٥/٩٦٦)، والترمذي في العلل الكبير ص: ٢٥، طبعة عالم الكتب، وقال الصحيح ما روى منصور والأعمش، وقال الحافظ في فتح الباري (١/٣٢٩) بعد أن نقل قول الترمذي وحديث أبي وائل عن حذيفة أصح. قال الحافظ: وهو كما قال وإن جنح ابن خزيمة إلى تصحيح الروايتين لكون حماد بن أبي سليمان وافق عاصمًا على قوله (عن المغيرة) فجاز أن يكون أبو وائل سمعه منها فيصح القولان معًا، لكن من حيث الترجيح رواية الأعمش ومنصور لإتفاقهما أصح من رواية عاصم وحماد لكونهما في حفظهما مقال انتهى. وصحح الحديث الشيخ الألباني في صحيح ابن ماجه (٣٠٦).

(٣) ينظر: الباب في شرح الكتاب، للعلامة عبد الغني الغنيمي الميداني الدمشقي، تحقيق شيخنا الدكتور سائد بكداش، (١١/٢)، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى: ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

(٤) ينظر: التلويح شرح التوضيح شرح التنقيح، (١/٢٥٥).

(٥) ينظر: ابن ملك، ص ١٥٤.

ليست فيها معنى الشرط أصلاً كالبيع والإجارة والنكاح<sup>(١)</sup>، مثل قولك: «بعت هذا على ألف درهم» (كانت بمعنى الباء) إجماعاً مجازاً؛ لأن اللزوم يناسب الإلصاق فإن الشيء متى لزم الشيء كان ملصقاً به لا محالة، وإنما يراد به المجاز لأن المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوزات المحضة، فإنها لا تحمل التعليق حتى لا [يصير]<sup>(٢)</sup> قهراً (وكذا إذا استعملت في الطلاق) بأن قالت لزوجها: «طلقني ثلاثاً على ألف» فطلقها واحدة يجب ثلث الألف؛ لأنها لما كانت بمعنى الباء يكون الألف عوضاً لا شرطاً وأجزاء العوض ينقسم على أجزاء المعوض<sup>(٣)</sup> عندهما وعند أبي حنيفة رحمته الله للشرط؛ لأن الطلاق يحتل التعليق وكلمة «على» تدل على الشرط حقيقة؛ لأن فيه معنى اللزوم ووجود الجزاء يلزم وجود الشرط فيحمل عليه إذا أمكن وأجزاء الشرط لا ينقسم على أجزاء المشروط، فلا يجب بشيء من المثال المذكور عنده<sup>(٤)</sup>.

[من]

(ومن للتبعيض) \*اتفق أئمة اللغة على أن من حقيقة في ابتداء الغاية وفيها سواه على سبيل المجاز لرجوعه إليه<sup>(٥)</sup>، وذهب بعض الفقهاء إلى أنها حقيقة في التبعيض وإليه مال فخر الإسلام وتبعه<sup>(٦)</sup> المصنف\*<sup>(٧)</sup> (وإذا قال: المولى لآخر (من شئت من عبيدي عتقه فأعتقه له) أي: للمخاطب (أن يعتقهم إلا واحداً منه عند أبي حنيفة رحمته الله)؛ لأنه جمع بين كلمة العموم وهي «من» وكلمة التبعيض وهي «من» فوجب العمل بحقيقتها مهما أمكن، فيتناول الأمر بعضاً

(١) ينظر: التلويح، (١/٢٥٥).

(٢) في نسخة ب (تصير).

(٣) ينظر: عزمي زاده، (٢/٩١٠)، شرح التلويح، (١/٢٥٦).

(٤) ينظر: لتلويح، (١/٢٥٦).

(٥) ذكر صاحب مغني اللبيب أن «من» تأتي على خمسة عشر وجهاً: وذكر منها لابتداء الغاية، وهو الغالب عليها، حتى ادعى جماعة أن سائر معانيها راجعة إليه، ينظر: مغني اللبيب (١/٣٤٩).

(٦) ينظر: كشف الأسرار، (٢/٢٦٤).

(٧) ما بن النجمتين منقول من حاشية الرهاوي على ابن ملك، ينظر: (٢/٩١٢-٩١٣).

عامًا، وإذا قصر الخطاب عن الكل بعق واحد منهم<sup>(١)</sup> كان عملاً بها أيضًا. وعندهما: له أي: يعتقهم جميعًا لأن كلمة «مَنْ» عامة، وكلمة «مِنْ» للبيان كما في قوله تعالى: ﴿فَأَجْتَكِنُوا الرَّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾ [الحج: ٣٠] وتفصيله سبق في العام<sup>(٢)</sup>.

[إلى]

(وإلى لانتهاؤ الغاية) المراد من الغاية جميع المسافة لا النهاية، إذ لا معنى لانتهاؤ النهاية أو المراد بها المقصود وهو الفعل<sup>(٣)</sup>، فعلى الأول: يكون معنى قولك: «سرت من البصرة إلى الكوفة» ابتداء مسافة سيرى البصرة وانتهائها الكوفة، وعلى الثاني: يكون معناه ابتداء سيرى من البصرة وانتهائه إلى الكوفة، ومعنى الانتهاء: أن يكون للفعل المتعدي بها امتداد يكون انتهاء ذلك الامتداد، مجرور إلى ولذلك يستعمل في آجال الديون لأن آجالها غاياتها (فإن كانت) أي: الغاية هذا شروع في بيان الضابط في أن الغاية متى تدخل في حكم المغيا ومتى لا تدخل فيه \* (قائمة بنفسها) أي: موجود قبل التكلم بالغاية غير مفتقرة في الوجود إلى المغيا نحو: «المسجد والحائط»<sup>(٤)</sup>.

قلنا: [موجود]<sup>(٥)</sup> قبل التكلم احترازًا عن الآجال التي هي غايات للثمن والإجارة، كالليل والغد ورمضان في «آجرته، أو بعته إلى رمضان أو إلى الليل أو إلى الغد»، فإن هذه الأشياء لم توجد قبل التكلم وإنما توجد في المستقبل بعد التكلم<sup>(٦)</sup>.

وقولنا: (غير مفتقرة) احتراز عن مثل المرافق فإنه يفتقر في الوجود إلى اليد من حيث أنه جزء منه، ومسمى بذلك الاسم وإن لم يفتقر ذات الجزء من حيث هو إلى الكل، (كقوله:)

(١) ينظر: أصول السرخسي، (١/١٥٥)، كشف الأسرار، (٢/٢٦٤).

(٢) ينظر: أصول ابن ملك، ص ١٥٥.

(٣) ينظر: مغني اللبيب، (١/٨٨).

(٤) ما بين النجمتين منقول من ابن ملك، ص ١٥٥.

(٥) في جميع النسخ «موجود» والأصح «موجودة» كما أثبتناه.

(٦) ينظر: ابن ملك، ص ١٥٥.

«بعت هذا البستان» (من هذا الحائط إلى هذا الحائط لا تدخل الغايتان) أي: الحائطان في حكم المغيا وهو البيع مثلاً؛ لأنها إذا كانت قائمة بنفسها لم يستتبعها المغيا<sup>(١)</sup>، (وإن لم تكن) الغاية قائمة بنفسها (فإن كان أصل الكلام) أي: صدره (متناولاً للغاية كأن ذكرها) أي: ذكر الغاية (لإخراج ما وراءها) عن حكم المغيا، (فتدخل) الغاية في حكم المغيا (كالمرافق) في قوله تعالى: ﴿وَأَيِّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]، فإن اليد اسم للمجموع إلى الإبط، وذكر الغاية لإسقاط الغاية ما وراء المرفق عن حكم الغسل فبقية داخلية تحت حكم الصدر<sup>(٢)</sup>.

(وإن لم يتناولها) أي: أصل الكلام الغاية (أو كان فيه) أي: في تناوله (شك) كأجال الأيمان مثل: «أن يحلف لا يكلم فلاناً إلى رمضان»، فإن الأجل في ظاهر الرواية<sup>(٣)</sup> عن أبي حنيفة رحمهم الله وهو قولها: لا يدخل في حكم المغيا؛ لأن في حرمة الكلام ووجوب الكفارة في موضع الغاية شكاً فلا يدخل. (فذكرها) أي: ذكر الغاية أو «إلى» (لمد الحكم إليها) أي: إلى الغاية فيمتد وينتهي الوصول إليها (فلا تدخل) الغاية تحت حكم المغيا (كالليل في الصوم) في قوله تعالى: ﴿أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، فإن الصدر لا يتناول الغاية فيكون الغاية حينئذٍ لمد الحكم إليها<sup>(٤)</sup>.

(١) المصدر السابق.

(٢) ابن ملك، ص ١٥٦.

(٣) المراد من ظاهر الرواية، وهي المسائل التي رويت عن أصحاب المذهب وهم أبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد رحمهم الله، ويقال لهم العلماء الثلاثة، وقد يلحق بهم زفر والحسن وغيرهما ممن أخذ الفقه عن أبي حنيفة، لكن الغالب الشائع في ظاهر الرواية أن يكون قول الثلاثة، أو قول بعضهم، ثم هذه المسائل التي تسمى بظاهر الرواية والأصول، هي ما وجد في كتب محمد التي هي: «المبسوط» و «الزيادات» و «الجامع الصغير» و «السير الصغير» و «الجامع الكبير» و «السير الكبير»، وإنما سميت بظاهر الرواية؛ لأنها رويت عن محمد برواية الثقات، فهي ثابتة عنه إما متواترة أو مشهورة عنه، ينظر: شرح عقود رسم المفتي، لفقهاء الشام العلامة محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي، بتعليق مظفر حسين المظاهري، ص ٦٠، مكتبة الرشيد، آباد، كراتشي.

(٤) ينظر: الهداية، (١/ ٧٥)، المرأة، ص ٢٧٧.

[في]

(وفي للظرف)<sup>(١)</sup> ولم يختلف أصحابنا في ذلك (لكنهم اختلفوا في حذفه) أي: حذف «في» (وإثباته في ظرف الزمان) يعني اختلفوا في أن الحذف والإثبات سواء أو لا، (فقالا: هما) أي: الحذف والإثبات (سواء) فإذا قال: «أنت طالق غدًا أو في غد» ونوى آخر النهار لا يصدق قضاء ويصدق ديانة؛ لأنه أضاف الطلاق إلى الغد ونية جزء منه خلاف الظاهر؛ لأنه تخصيص العام فلا يصدق قضاء وإنما يصدق ديانة لأنه يكفيه أدنى احتمال.

(وفرق أبو حنيفة رحمته الله فيما إذا نوى آخر النهار) بأن كلمة «في» إذا حذفت اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة فيقتضي استيعابه؛ لأنه شابه المفعول به، والمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعة إلا بدليل، فلا بد أن يكون الطلاق واقعًا في أوله ليحصل الاستيعاب، فإذا نوى آخر النهار فقد غير كلامه إلى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء، \*وإذا ثبت كلمة «في» وذكرت يصير الظرف جزءًا مبهمًا من النهار، فيكون نيته بيانًا لما أبهمه لا تغيير حقيقة كلامه فيصدق القاضي\*<sup>(٢)</sup>. (وإذا أضيف الطلاق إلى مكان)، بأن قال: «أنت طالق في الدار»، (يقع) الطلاق (في الحال) أي: في أي: مكان كان إذ لا اختصاص للطلاق بالمكان<sup>(٣)</sup> (إلا أن يضمن) بصيغة المجهول، وهو المناسب لقوله: أضيف والإضرار النية وقوله: (الفعل)<sup>(٤)</sup> نائب الفاعل له يعني إلا أن ينوي الزوج الفعل بأن قال: نويت في قوله: «أنت طالق في الدار» طالق في دخولك الدار (فيصير بمعنى الشرط)؛ لأن الفعل وهو الدخول لا يصلح ظرفًا للطلاق؛ لأنه عرض لا

(١) أي: بمعنى أنها تفيد اشتغال المجرور بها على ما قبلها اشتغالًا مكانيًا أو زمنيًا تحقيقًا نحو: «الماء في الكوز» و«الصلاة في الليل»، نحو: «زيد في نعمة والدار في يده»، حاشية الرهاوي، (٢/٩١٩).

(٢) ما بين النجمتين منقول من ابن ملك، ص ١٥٧.

(٣) لأنها إذا اتصفت بالطلاق في مكان اتصفت به في الأمكنة كلها، فإذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح؛ لأن يجعل شرطًا، فيكون تعليقًا، عزمي زاده، (٢/٩٢٠).

(٤) استثناء من قوله: يقع في الحال.

يبقى فصار بمعنى «مع» مجازاً؛ لأن في الظرف معنى المقارنة<sup>(١)</sup>، فيتعلق بالدخول إلا أنه لا يكون شرطاً محضاً، حتى يقع الطلاق بعد الدخول، بل يقع معه وفي قوله: بمعنى الشرط دون أن يقول للشرط إشارة إليه<sup>(٢)</sup>.

وقال بعضهم: أنه مجاز للشرط فيقع الطلاق بعد الدخول<sup>(٣)</sup>، قال بعضهم: الأول أصح لأنه لو قال لأجنبية: «أنت طالق في نكاحك» فتزوجها لا تطلق، \*كما إذا قال: «مع نكاحك»، ولو كان للشرط لطلقت كما إذا قال: «إن تزوجتك فأنت طالق» كذا في الخانية انتهى\*<sup>(٤)</sup>.

### [أسماء الظروف]

#### [مع]

(ومع للمقارنة) أي: لزمان مقارن لما أضيفت إليه يعني أنها حقيقة فيها، وقد يستعمل بمعنى «بعد» مجازاً كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ [الشرح: ٦] أي: بعده وإذا قال: أنت طالق واحدة مع واحدة وأنت طالق واحدة معها واحدة تطلق ثنتان سواء دخل بها أو لم يدخل<sup>(٥)</sup>.

#### [قبل]

(وقبل للتقديم) أي: لزمان متقدم على ما أضيفت إليه، ولو قال لها وقت الضحوة: «أنت طالق قبل غروب الشمس» طلقت في الحال، ولا يتوقف على وجود ما بعده<sup>(٦)</sup> بخلاف ما لو قال: «قبيل غروب الشمس» فإنها لا تطلق إلا قريب الغروب ذكره الهندي.

(١) من حيث احتوائه على المظروف بجوانبه.

(٢) ينظر: ابن ملك، ص ١٥٧.

(٣) ينظر: كشف الأسرار، (٢/٢٧٢).

(٤) ما بين النجمتين منقول من ابن ملك، ص ١٥٧.

(٥) ينظر: كشف الأسرار، (٢/٢٨٢)، بدائع الصنائع، (٣/١٣٧).

(٦) ينظر: ابن ملك، ص ١٥٧.



(وبعد للتأخير) أي: لزمان متأخر عما أضيفت إليه<sup>(١)</sup>. (وحكمها) أي: حكم كلمة «بعد» في الطلاق (ضد حكم قبل)، فإنه إذا قال لغير المدخول بها: «أنت طالق واحدة قبل واحدة» تقع واحدة، وثنان. وإن قال: «أنت طالق واحدة قبلها واحدة»<sup>(٢)</sup>. و«بعد» على العكس، أعني إن قال لها: «أنت طالق واحدة بعد واحدة» تقع ثنتان<sup>(٣)</sup>، وإن قال: «أنت طالق واحدة بعدها واحدة» تقع واحدة<sup>(٤)</sup> وستعرف وجه ذلك.

وإنما قيد بقوله: في الطلاق احترازًا عن الإقرار، فإن كون حكم «بعد» ضدًا لحكم «قبل» في الإقرار ليس بلازم كما في الطلاق، فإنه لو قال: «لفلان علي درهم بعد درهم أو بعده درهم» يلزمه درهمان في الصورتين؛ لأن معناه بعد درهم وجب عليّ أو بعده درهم قد وجب علي، فإنه لا يفهم منه إلا هذا، ولو قال: «له عليّ درهم قبل درهم» يجب عليه درهم واحد<sup>(٥)</sup>، ولو قال: «قبله درهم يجب درهمان» فكان حكم «بعد» في الصورة الأولى ضدَّ حكم «قبل» لا في الصورة الثانية. (فإذا قيد) كل واحد من قبل وبعد (بالكناية) أي: الضمير بأن يقال: قبلها واحدة، أو بعدها واحدة موضع قبل واحدة وبعد واحدة (كان) كل واحد منها (صفة لما بعده)، وإن الإيقاع في الماضي إيقاع في الحال ففي قوله: لغير المدخول بها أنت طالق واحدة قبلها واحدة الظرف صفة لما بعده فتقع ثنتان؛ لأن الطلاق المذكور أولاً وقع في الحال<sup>(٦)</sup>، والطلاق الذي وصف بأنه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع أيضًا في الحال لما ذكرنا.

(١) ينظر: كشف الأسرار، (٢/ ٢٨٢).

(٢) ينظر: كشف الأسرار، (٢/ ٢٨٣).

(٣) لما بيننا في قوله: قبلها واحدة.

(٤) لما بيننا في قوله: قبل واحدة.

(٥) ينظر: كشف الأسرار، (٢/ ٢٨٣).

(٦) ينظر: ابن ملك، ص ١٥٨.

وفي قوله: لها أنت طالق واحدة بعدها واحدة البعدية صفة للأخيرة فتطلق بالأولى فتلغو الثانية لفوات المحلية<sup>(١)</sup>. (وإن لم يقيد) قبل وبعد بالكناية بأن قال: قبل واحدة وبعد واحدة (كان) كل منهما (صفة لما قبله) في قوله: لغير المدخول بها أنت طالق واحدة قبل واحدة تقع واحدة؛ لأن القبليّة تكون صفة للأولى فتبين بها فلا تقع الثانية لفوات المحلية. وفي قوله لها: «أنت طالق واحدة بعد واحدة» يقع ثنتان؛ لأن البعدية تكون صفة للأولى، فاقضى إيقاع الأولى في الحال، وإيقاع الثانية قبلها فيقرنان لما عرفت من أن الإيقاع في الماضي إيقاع في الحال، قيدنا المسائل القبليّة والبعدية بغير المدخول بها؛ لأنه في المدخول بها يقع الجميع فيها<sup>(٢)</sup>.

[عند]

(وعند للحضرة) يعني: أنها اسم للحضور الحسي<sup>(٣)</sup> أو المعنوي<sup>(٤)</sup> (فإذا قال: عندي ألف درهم كان وديعة) لا ديناً، (لأن الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم) كعلي؛ لأن «عند» عبارة عن القريب من يده فيكون وديعة ومن ذمته فدينا فيثبت الأقل وهو الوديعة، إلا إذا وصل الدين، وقال: «عندي ألف درهم دين» يكون إقراراً بالدين؛ لأن الدين محتمل كلامه فيصلح ذكر الدين تفسيراً له<sup>(٥)</sup>.



(١) المصدر السابق.

(٢) لأنها لا تبين بالأولى وقال في حاشية الرهاوي: لوجود المحلية لقيام العدة، ينظر: حاشية الرهاوي، (٢/٩٢٤).

(٣) مثال الحسي: ﴿فَلَمَّارَةٌ مُسْتَفْرَأَةٌ عِنْدَهُ﴾ [النمل: ٤٠].

(٤) مثال المعنوي: ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ﴾ [النمل: ٤٠].

(٥) ينظر: ابن ملك، ص ١٥٨.

## [حروف الاستثناء]

### [غير]

(و) كلمة (غير تستعمل صفة للنكرة)؛ لأنه نكرة وإن أضيف إلى المعرفة<sup>(١)</sup>. (وتستعمل استثناء)، لمشابهتها أداة الاستثناء في أن ما بعد كل منهما مغاير لما قبله في الحكم<sup>(٢)</sup> (كقوله: له علي درهم غير دائق - بالرفع -) أي: برفع غير؛ لأنه صفة للدراهم أي: درهم مغاير للدائق، وهو سدس درهم احتزبه عن الدرهم الذي هو دائق، فإنه كان في ذلك العهد درهم على وزن دائق<sup>(٣)</sup> (فيلزمه) أي: المقر (درهم تام) غير مخرج عنه الدائق (ولو قال: بالنصب) أي: بنصب غير (كان استثناء فيلزمه درهم إلا دائقاً) أي: إلا سدسه فلا يلزمه درهم تام بل يلزمه درهم مخرج عند الدائق<sup>(٤)</sup>.

### [سوى]

(وسوى مثل غير) في كونه صفة واستثناء<sup>(٥)</sup>.

## [حروف الشرط]

(ومنها) أي: من حروف المعاني (حروف الشرط) أي: كلماته<sup>(٦)</sup> حروفاً كانت أو أسماء.

(١) قال عزمي زاده: التعرض هاهنا خصوصاً بهذه العبارة فيه من الركافة مالا يخفى مع ما فيه من الإجمال المخل؛ لأنه ليس على الإطلاق، ينظر: عزمي زاده، (٩٢٦/٢).

(٢) ينظر: كشف الأسرار، (٢٨٦/٢).

(٣) ينظر: ابن ملك، ص ١٥٩.

(٤) ينظر: بدائع الصنائع، (١٢٧/٢).

(٥) قال الشيخ محمد الكاكي: والفرق بين كونه صفة واستثناء أنه لو قال: «جاءني رجل» غير زيد لم يكن فيه أن زيداً جاء أو لم يجرى، بل كان خبراً إن غيره جاء، ولو قال: «جاءني القوم غير زيد بالنصب» كان اللفظ دالاً أن زيداً لم يجرى. والفرق الثاني: أن استعمله صفة تختص بالنكرة، واستعماله استثناء لا يختص بالنكرة، ينظر: جامع الأسرار، (٤٧٤-٤٧٥).

(٦) إنها فسّر الحروف بالكلمات؛ لأن أدوات الشرط ليست كلها حروفاً، بل الحروف منها: إن، ولو، وما سواهما اسماً، والكلمات تشغل الحروف والأسماء، ينظر: حاشية الرهاوي، (٩٢٧/٢).

[إن]

(وإن) بكسر الهمزة مخففة (أصل فيها) أي: من حروف الشرط لتجردها للشرط أما غيرها فمع خصوصية زمان ونحوه.

قال في المغني: «إن» المكسورة المخففة ترد على أربعة أوجه: شرطية، ونافية، ومخففة من الثقيلة، وزائدة<sup>(١)</sup>، (وإنما تدخل) «إن» (على أمر معدوم على خطر) الظرف المستقر صفة بعد صفة لأمر أي: كائن على خطر الوجود، أي: متردد بين أن يكون وأن لا يكون فخرج المستحيل المقطوع بانتفائه والكائن المقطوع بوجوده لكن أراد تأكيد الإخراج الكائن فقال:

(ليس بكائن لا محالة) الجملة صفة لخطر<sup>(٢)</sup> وليس هذا الشرط مخصوصاً بإن بل يشترك فيه جميع الأسماء الجازمة للأفعال فلا يقال: «إن كان زيد حماراً كان ناهقاً»؛ لأنه ممتنع عادةً، و «إن جاء الغد فالحكم كذا»؛ لأنه مما سيكون البتة عادةً<sup>(٣)</sup>.

(فإذا قال: «إن لم أطلقك فأنت طالق» لم تطلق حتى يموت أحدهما)<sup>(٤)</sup> أي: الزوج أو الزوجة؛ لأنها ما داما حيين يمكن أن يطلقها فلا يقع المعلق عليه، والمراد وقوع الطلاق في آخر حياة أحدهما ففي موت الزوج يقع اتفاقاً وفي موت الزوجة خلاف قيل: والصحيح الوقوع فيه أيضاً.

فإن قلت: كيف لا يمكن تطليق الزوج زوجها في آخر حياتها؟

قلنا: إن قبيل موتها يوجد وقت لا يسع فيه التكلم بالطلاق فيتحقق الشرط، ثم إن لم يدخل بها فلا ميراث وإن دخل فلها الميراث بحكم الفرار<sup>(٥)</sup>.

(١) ينظر: مغني اللبيب عن كتب الأعراب، (١/٢٩-٣٠).

(٢) قال الشيخ رضي الدين الحلبي في حاشيته المسماة أنوار الحلك «الجملة صفة لخطر» فاسد؛ لأن الخطر كائن لا مماله، فكيف يقال: إنه ليس بكائن لا مماله، والحق أنها صفة أخرى لأمر جيئ بها للتأكيد ولا مماله، ينظر: أنوار الحلك، (٢/٩٢٨).

(٣) ينظر: ابن ملك، ص ١٥٩.

(٤) لأن هذا الشرط إنها يتحقق بموت أحدهما.

(٥) أي بحكم طلاق الفرار وهو أن يطلق الرجل امرأته في مرض موته لئلا تكون وارثة له فإن لها ميراثاً إذا مات الرجل قبل خروج العدة، (منه).

(وإذا عند نحاة الكوفة: تصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها)<sup>(١)</sup> أي: بكلمة إذا أي: تستعمل للشرط فيترتب عليه الجزاء مرة كقول الشاعر<sup>(٢)</sup>:

وَاسْتَعْنِ مَا أَغْنَاكَ رَبِّكَ بِالْغِنَى وَإِذَا تُصِبَّكَ خِصَاصَةٌ فَتَجَمَّلِ

معناه: إن تصببك خصاصة لدخول «الفاء» في الجزاء وهو مخصوص بما هو في معنى «إن». ولا يجازى بها مرة أخرى) أي: يستعمل بمعنى الوقت فلا يترتب عليه الجزاء كقول الشاعر<sup>(٣)</sup>:

وَإِذَا تَكُونُ كَرِيهَةً أُدْعَى لَهَا وَإِذَا يَحْسُ الْحَيْسُ يُدْعَى جُنْدَبٌ

أي: وقت يحاس الحيس<sup>(٤)</sup>... الخ.

(وإذا جوزي بها) أي: «بإذا» (يسقط عنها الوقت كأنها حرف شرط) فصارت بمعنى «إن» (وهو قول أبي حنيفة رحمته الله). و«إذا» يكون مشتركاً بين الوقت والشرط، فإذا استعمل في أحدهما لم يبق الآخر مراداً عنده وهو مذهب الكوفيين. (وعند نحاة البصرة: هي)<sup>(٥)</sup> أي: «إذا» موضوعة (للوقت) حقيقة. (وقد تستعمل للشرط) مجازاً (من غير سقوط الوقت عنها مثل: متى فإنها) أي: «متى» موضوعة (للوقت لا يسقط عنها ذلك) أي: لا يسقط عن «متى» معنى

(١) ينظر: مغني اللبيب، (١/١٠٢).

(٢) البيت لعبد قيس بن خفاف البرجمي من قصيدة له في المفضليات (٢/٥٥٨) والأصمعيات (٢٣٠) طلبه الطلبة في الإصطلاحات الفقهية للنسفي (ص: ٥٨)، والكليات (ص: ٦٩)، ومغني اللبيب (١/١٢٨).

(٣) البيت في التهذيب (٥/١٧٢) للأزهري والمحكم لابن سيده (٣/٣٢٥) غير منسوب لقائل ونسبه في اللسان (حيس) إلى هني بن أحمر الكناني. وقيل لزرافة الباهلي انظر العين للخليل (٣/٢٧٣) وانظر القصيدة كاملة في العباب (حرف السين) ص: ١١٤ وفي بعض الروايات: «إذا تكون... الخ».

(٤) قال الرهاوي: وحاصل المعنى أنه يقول: إذا كان أمر شديد وقاتل وحرّب ندعى لها ونقاتل، وإذا كان هناك تمر بسمن لم ندع لها، وإنما يدعى لها جندب الخمول الذي لم يقاتل، ينظر: الرهاوي، (٢/٩٣٢).

(٥) ينظر: فتح الغفار، ص ٢١٧، كشف الأسرار، (٢/٢٩١).

الوقت (بحال وهو) أي: قول نحاة البصرة (قولهما) أي: قول أبي يوسف ومحمد [رحمهما الله] <sup>(١)</sup>. لا يقال يلزم على قولهما الجمع بين الحقيقة والمجاز، فإنها حقيقة في الوقت ومجاز في الشرط عندهم، مع أنهما قالوا على تقدير استعماله في الشرط لا يسقط عنها معنى الوقت؛ لأننا نقول: لا منافات بينهما في هذه الصورة؛ لأن الوقت يصلح للشرط، وعدم جواز الجمع باعتبار التنافي بين الحقيقة والمجاز <sup>(٢)</sup>.

(حتى إذا قال لامرأته:) هذا تفريع على الاختلاف المذكور في (إذا لم أطلقك فأنت طالق، لا يقع الطلاق عنده) أي: عند أبي حنيفة رحمته الله (ما لم يمتهن أحدهما) أي: الزوج أو الزوجة كما في قوله: إن لم أطلقك لكونه شرطاً محضاً مجرداً عن معنى الوقت، فعلق الطلاق على عدم تطلقه، ولا جزم في عدم تطلقه ما لم يمتهن أحدهما، لكن يقع الطلاق قبيل موت أحدهما في وقت لا يسع فيه التكلم بالطلاق فيتحقق الشرط كما مر.

(وقالاً يقع) الطلاق (كما فرغ) أي: مقارناً لفراغه عن كلامه (مثل: متى لم أطلقك) فأنت طالق، فإنه يقع الطلاق به حين سكت اتفاقاً؛ لأنه أضاف الطلاق إلى وقت خال عن التطبيق وكما سكت يوجد ذلك الوقت فتطلق، وهذا الخلاف عند عدم النية، وأما إذا نوى الوقت يقع في الحال، ولو نوى الشرط يقع في آخر العمر؛ لأن اللفظ يحتملها كذا في الهداية <sup>(٣)</sup>.

قال بعض الشارحين: ولو نوى آخر العمر ينبغي أن لا يصدق قضاء عندهما، لما فيه من التخفيف على نفسه. وقيد المصنف الخلاف «بإذا» لم أطلقك فأنت طالق؛ لأنه لو قال: طلقي نفسك إذا شئت لا يتقيد بالمجلس، كمتى اتفاقاً بينه وبينها.

والحاصل أن أبا حنيفة رحمته الله حمل كلمة «إذا» على «متى» في مسألة المشيئة، وحملها على «أن» في «إذا» لم أطلقك.... إلخ.

(١) ينظر: أصول السرخسي، (١/ ٢٣٢)، كشف الأسرار، (٢/ ٢٩١).

(٢) ينظر: ابن ملك، ص ١٦٠.

(٣) ينظر: الهداية، (٢/ ٣٢-٣٣).

وهما: حملها على «متى» في كلا المسألتين، فلم يحتاجا إلى الفرق، وأما الإمام فاحتاج إلى الفرق بين الجملتين المذكورين.

والفرق: أنه لما جاء «إذا» بمعنى «متى» وبمعنى «أن» في قوله: إذا لم أطلقك فأنت طالق، إن حمل على «متى» يقع في الحال، وإن حمل على «أن» يقع عند الموت فوق الشك، في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك، فصار مثل: «إن» وفي «طلقني نفسك إذا شئت» لا شك أن الطلاق تعلق بمشيئتها، فإن حمل على أن انقطع تعلقه بالمشيئة؛ لأن إن لا تعم الأوقات بخلاف «متى»، وإن حمل على «متى» لا ينقطع، ولا شك أنه في الحال متعلق فلا ينقطع بالشك<sup>(١)</sup>.

(وروى عنهما أنه إذا قال: الزوج لامرأته (أنت طالق لو دخلت الدار إنه) أي: قوله: لو دخلت الدار... الخ. (بمنزلة: إن دخلت الدار) فيكون لو عاملاً في المستقبل على خلاف ما وضع له؛ لأنه وضع للشرط في الماضي فتكون بمعنى أن مجازاً لأستوائها في معنى الشرط صوتاً عن اللغو عند الإمكان. وفي كلام المصنف إشارة إلى أنه لا نص فيه عن أبي حنيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، كما صرح في التقرير، وقال في التحرير: ما حاصله أن «لو» تدل على امتناع الشرط خاصة، ولا دلالة لها على امتناع الجواب، ولا على ثبوته، ولكنه إن كان مساوياً للشرك في العموم كما في قولك: لو كانت الشمس طالعة كان النهار موجود، ألزم انتفائه من انتفائه، وإن كان أعم كما في قولك: لو كانت الشمس طالعة كان الضوء موجوداً، فلا يلزم انتفائه من انتفائه هذا هو الحق، وقال بعضهم: أن «لو» حرف لامتناع الجواب لامتناع الشرط فيرد عليه قول عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: (نعم العبد صهيبي لو لم يخف الله تعالى لم يعصه)<sup>(٢)</sup> فإنه لا يلزم من انتفاء لم يخف انتفائه لم يعصه، حتى يكون قد خاف وعصى، وذلك لأن انتفاء العصيان له سببان الخوف من عقاب الله تعالى

(١) هذه المسائل مفصلة في كتاب الهداية، (٢/ ٣٢-٣٣).

(٢) نعم العبد صهيبي قال ابن كثير في مسنده الفاروق (٢/ ٦٨١) دار الوفاء: لم أره إلى الآن بإسناد عنه والله الموفق وقد ذكره أبو عبيد في كتاب الغريب ولم أره أسنده.

وقال العراقي: لا أصل له، وكذا تلميذه ابن حجر وغيرهم كثير، انظر: كشف الخفاء (٢/ ٣٢٣) الدرر المنتشرة للسيوطي (١/ ١٩٦/ ٤٢٣) طبعة الصباغ، تذكرة الموضوعات للفتني الهندي، (ص: ١٠١).

فهو طريق العوام، والإجلال والإعظام وهو طريق الخواص، والمراد أن صهيياً رَضِيَ اللهُ عَنْهُ من القسم الأخير، وإنه لو فرض خلوه عن الخوف لم يقع منه معصية فكيف والخوف حاصل له. ولم يذكر المصنف «لولا» وهو لامتناع الثاني لوجود الأول، نحو: لولا زيد لهلك عمرو، فإنه حكم فيه بامتناع هلاك عمرو لوجود زيد، فلا تطلق في أنت طالق لولا حسنك أو أبوك، وإن زال حسنهما، أو مات أبوها كذا في التحرير<sup>(١)</sup>.

## [كيف]

(وكيف: سؤال عن الحال) وهو المعبر عنه بالاستفهام، وهو: إما حقيقي نحو: كيف زيد معناه على أي حال أصحيح أم سقيم؟. أو غيره نحو: (كيف تكفرون بالله) وقد يسلب عنه معنى الاستفهام فيبقى دالاً على نفس الحال كما حكى عن بعض العرب<sup>(٢)</sup>، انظر إلى «كيف يصنع» أي: إلى حال صنيعه<sup>(٣)</sup> (فإن استقام) السؤال عن الحال بأن وجدت في مدخوله حال من الأحوال يحمل عن السؤال، (وإلا بطل) أي: وإن لم يستقم السؤال عن الحال بطل لفظ «كيف»، ولم يبق له معنى أصلاً (ولذلك) أي: لبطلانه (قال: أبو حنيفة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في قوله: أنت حر كيف شئت: أنه إيقاع)<sup>(٤)</sup> للحرية في الحال، ويلغو قوله: كيف شئت؛ لأنه لا حال للحرية فلا يتعلق بمشيئة، وقالوا: تتعلق الحرية بالمشيئة، فلا يتعلق ما لم يشأ في المجلس.

(١) ينظر: التحرير في أصول الفقه، الجامع بين اصطلاحى الحنفية والشافعية، لابن همام الاسكندري

الحنفي، ص ٢١٢، طبعة مصطفى الباي الحلبي وأولاده، مصر.

(٢) أي كما حكى قطرب عن بعض العرب، ينظر: ابن ملك، ص ١٦١.

(٣) ينظر: ابن ملك، ص ١٦١.

(٤) قال الرهاوي في مسألة «أنت حر كيف شئت»: أنه يعتق عند أبي حنيفة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ولا مشيئة له، وعندهما لا

يعتق ما لم يشأ في المجلس، فعلم أن بطلان تعليق الكيفية بصدر الكلام إنما هو عند أبي حنيفة، ينظر:

حاشية الرهاوي، (١/٩٣٨).



(وفي الطلاق) يعني إذا قال: «أنت طالق كيف شئت» (تقع الواحدة) الرجعية قبل المشيئة في المجلس<sup>(١)</sup>، فإن كانت غير موطوءة فقد بان، لا إلى عدة ولا مشيئة لها؛ لأنه يلغو تفويض الزوج الصفة أي: البيونة والرجعية إلى مشيئتها، لعدم المحل بعد وقوع الأصل وهو الطلاق الرجعي، وإن كانت موطوءة فالمحل باق بعد وجود الأصل فلها المشيئة في الصفة. (ويبقى الفضل في الوصف) أي: يبقى الزائد عن أصل الطلاق من كونه بائناً في وصف الطلاق وهو كونه بائناً (والقدر) عطف على الوصف أي: ويبقى الفضل في القدر أي: الثلاث (مفوضاً إليها بشرط نية الزوج)، فإن اتفقا فذاك، وإلا فرجعية وهذا لأنه لما فوض الكيفية إليها فإن لم ينو الزوج اعتبار نيتها، وإن نوى الزوج فإن اتفق نيتها يقع ما نويها. وإن اختلف فلا بد من اعتبار النيتين أما بنيتها فلأنه فوض إليها وأما نية فلأن الزوج هو الأصل في إيقاع الطلاق فإذا تعارضا تساقط فبقي أصل الطلاق وهو الرجعي<sup>(٢)</sup>.

(وقال: ما لم يقبل الإشارة) الحسية من الأمور الشرعية، كالطلاق والعتاق (فحاله ووصفه) عطف تفسير للحال كالبيونة والرجعية للطلاق (بمنزلة أصله) في عدم قبول الإشارة (فيتعلق الأصل) أي: أصل الطلاق بالمشيئة (بتعليقه) أي: بتعليق الوصف بالمشيئة فلا يقع شيء ما لم تشأ في المجلس، فإذا شاءت في المجلس فالتفريع كما قال أبو حنيفة رحمته الله<sup>(٣)</sup>.

واعلم: أن قوله: ما لا يقبل قياس حذف صغراه، وبيانه أن الطلاق والعتاق لا يقبل الإشارة، وما لا يقبل الإشارة فحاله ووصفه بمنزلة أصله في عدم قبول الإشارة، ينتج أن الطلاق حاله ووصفه بمنزلة أصله فيتعلق الأصل أيضاً بمشيئتها.

أما المقدمة الأولى فلأن الطلاق غير محسوس، وأما الثانية فلأن جميع أوصاف الطلاق تعلق بمشيئتها اتفاقاً، والطلاق بدون الوصف لا يتصور فيتعلق أصله بتعلق وصفه... إلخ،

(١) ينظر: الهداية، (٢/٦٥).

(٢) ينظر: ابن ملك، ص ١٦١.

(٣) ينظر: الهداية، (٢/٦٥).

فالخلاف مبني على عدم انفكاك الوصف عن الأصل؛ لأن ما لا يكون محسوسًا يعرف وجوده بوصفه، والوصف مفتقر إلى الأصل فاستويا، فصار تعليق الوصف تعليق الأصل<sup>(١)</sup>.

ثم اعلم أن في عبارة المصنف مسامحة ظاهرة<sup>(٢)</sup>، والأولى أن يقول: ما لم يقبل الإشارة فاصلة بمنزلة حالة ووصفه... الخ؛ لأنه يفهم منه ما هو المقصود بلا خفاء بخلاف عبارة النص، فإنه لو أجري على حقيقته يلزم الخلف؛ لأن الحال والوصف إذا كان مثل الأصل وهو غير مفوض عند أبي حنيفة رحمته الله يلزم أن يكون الوصف أيضًا غير مفوض، وقد فرض مفوضًا فلا بد أن يصرف عن حقيقته، ويحمل على القلب فيؤول إلى ما ذكرناه.

[كم]

(وكم<sup>(٣)</sup> اسم موضوع للعدد الواقع)، إما مذكورًا كقولك: «أنت طالق واحدة أو ثنتين أو ثلاثًا»، أو مقتضى كقولك: «أنت طالق تقديره طالق واحدة».

قال في التقرير<sup>(٤)</sup>: هذا بالنظر إلى الطلاق، وأما مطلقًا فلا دلالة له على وقوع شيء من المعدودات فتدبر.

فإذا قال: «أنت طالق كم شئت»، لم تطلق ما لم تشأ في المجلس؛ لأن «كم شئت» تفويض لما هو الواقع إلى مشيئتها، وهو عام بحسب العدد فتطلق ما شاءت من العدد، بشرط نية الزوج وبتقيد بالمجلس<sup>(٥)</sup>؛ لأنه تمليك والتمليكات تقتصر على المجلس، فتكون بمعنى الشرط مجازًا، فكأنه قال: «أنت طالق على أي عدد شئت»، وليست باستفهامية ولا خبرية<sup>(٦)</sup>.

أما الأول فظاهر، وأما الثاني: فلأنه للتكثير وهو ليس بمراد.

(١) ينظر: ابن ملك، ص ١٦١.

(٢) نقل من ابن ملك، ص ١٦١.

(٣) ينظر: المقتضب، لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد، (٣/٥٥)، عالم الكتب، بيروت، تحقيق عبد الخالق عزيمة.

(٤) لم اجده.

(٥) ينظر: كشف الأسرار، (٢/٣٠٤).

(٦) ينظر: أصول ابن ملك، ص ١٦٣.

## [حيث وأين]

(وحيث وأين<sup>(١)</sup>: اسمان للمكان) المبهم (فإذا قال: «أنت طالق حيث شئت»، أو «أين شئت»، أنه لا يقع الطلاق ما لم تشأ)<sup>(٢)</sup>؛ لأن الطلاق لا تعلق له بالمكان فيلغو ذكره، ويبقى ذكر مطلق المشيئة فلذا قال: (وتتوقف مشيئتها على المجلس) فإذا قامت خرج من يدها وذلك؛ لأنه ليس فيها معنى الوقت حتى يعمّ الأوقات، ولا يتوقف على المجلس فيقتصر على المشيئة في المجلس<sup>(٣)</sup>.

قيل<sup>(٤)</sup>: إذا لغا ذكر المكان بقي قوله: «أنت طالق شئت»، فينبغي أن يقع في الحال كما في قوله: «أنت طالق دخلت الدار»<sup>(٥)</sup>؟

وأجيب عنه<sup>(٦)</sup>: بأنه لما تعذر العمل بالظرفية جعلناها مجازاً، بمعنى «إن» لمشاركتها في الإبهام، فيصير بمنزلة قوله: «إن شئت»، والمجاز أولى من الإلغاء، ولم يجعل بمعنى «إذا ومتى»، ولذا قال: (بخلاف إذا، ومتى)، فإنهما يعمان الأوقات كلها فلا تتوقف مشيئتها على المجلس، فلها أن تشاء في المجلس وبعده، فإذا قال: «أنت طالق إذا شئت»، أو «متى شئت» تطلق إن شاء في المجلس، أو بعده. وإنما لم يجعل «حيث وأين» مجازاً عن «إذا أو متى»، حتى لا يتوقف على المجلس فيكون معنى الظرفية مراعيًا<sup>(٧)</sup>؛ لأنها ظرفا مكان، وإذا ومتى ظرفا زمان، وليس في أحدهما معنى الآخر، فينبغي أن لا يجعل مجازاً عنهما كذا قالوا.

(١) ينظر: المقتضب، (٤٦/٢).

(٢) ينظر: الهداية، (٦٥/٢).

(٣) ينظر: ابن ملك، ص ١٦٣.

(٤) القائل هو ابن ملك، ص ١٦٣.

(٥) قال الرهاوي في قول: «أنت طالق إن دخلت الدار»، فإنه يقع للحال، ولو قال: «أنت طالق» ينجز عند محمد لعدم تعلق به، وعند أبي يوسف: لا؛ لأن ذكر «إن» بيان لإدارته التعليق، فلا نسلم أنه أقرب إلى الحقيقة، وهي ظرف المكان، حاشية الرهاوي، (٩٤٨/٢).

(٦) أجابه ابن ملك في أصوله في ص ١٦٣.

(٧) كأنه إذا قيل: لم لم يجعل «حيث» مجازاً عن «إذا» و «متى» حتى لا تتوقت على المجلس، فيكون معنى الظرفية فيه مرعيًا.

## [الجمع]

(الجمع المذكور بعلامة الذكور عندنا)<sup>(١)</sup> ظرف لقوله: (يتناول الذكور والإناث عند الاختلاط) أي: إذا خالطت الإناث مع الذكور.

(ولا يتناول الإناث المفردات)<sup>(٢)</sup> أي: لا يكون لهن خاصة فهذا بالاتفاق، فلذا لم يقل فيه عندنا وذهب بعض الشافعية إلى أنه لا يتناول الإناث، ولو عند الاختلاط إلا بدليل لأن كل علامة يختص بفريق وضعا، والكلام عند الإطلاق محمول على حقيقته، ولو تناول الإناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، ولزم التكرار، في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥]<sup>(٣)</sup>.

أجيب عن الأول: بأن أهل اللسان يجعلون المغلوب من أفراد الغالب ثم يطلقون الجمع على المجموع حقيقة عرفية، وهي راجحة على اللغوية فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز<sup>(٤)</sup>. وعن الثاني: بأن سبب نزول الآية أن النساء شكون إلى رسول الله ﷺ فقلن ما بالناسم نذكر<sup>(٥)</sup> في القرآن فطلبن التخصيص بالذكر مع عرفانهن الرجال في جمع الذكور واعتقادهن الوجوب عليهن كما على الرجال، فأنزل الله تعالى هذه الآية تطيباً لقلوبهن فلا تكرر<sup>(٦)</sup>.

(١) ذكر شمس الأئمة من جملة حروف المعاني الحروف الموضوعية لعلامة الذكور والإناث، ينظر: أصول السرخسي، (١/٢٣٤).

(٢) لأن تناول الجمع المذكور للإناث إنما هو للتغليب، والتغليب إنما يتحقق عند الاختلاط دون الإناث المنفردات، ينظر: نور الأنوار، (١/٥٤٩).

(٣) نقل ذلك الإمام الزركشي عن الإمام الشافعي، وذكره في كتاب البحر المحيط (٢/٣٣٢)، التمهيد، (١/٣٥٧).

(٤) وقد فصل في ذلك الإمام الكاكي، ينظر: جامع الأسرار، (٢/٤٩٠-٤٩١).

(٥) أخرجه أحمد (٢٦٥٧٥) (٢٦٦٠٤) والطبراني في الكبير (٢٣/٦٦٥)، النسائي في الكبرى (١١٤٠٥) والطبري في تفسيره (٢٢/١٠) من حديث أم سلمة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا وفي الباب عن ابن عباس عند الطبري (٢٢/١٠) وفي إسناده قابوس بن أبي ظبيان وفيه لين وعند الترمذي (٣٢١١) من حديث أم عمارة الأنصارية وقال هذا حديث حسن غريب وصححه الألباني في صحيح الترمذي.

(٦) ينظر: تفسير القرطبي، (١٤/١٨٥).

(وإن ذكر) الجمع (بعلامة التأنيث يتناول الإناث خاصة)، سواء كان عند الاختلاط  
أولاً، (حتى قال: محمد في «السير الكبير»<sup>(١)</sup> إذا قال) المستأمن (آمنوني على بني، وله بنون  
وبنات، إن الأمان يتناول الفريقين) أي: البنين والبنات لما مرّ من أصولنا<sup>(٢)</sup>.  
(ولو قال: آمنوني على بناتي، لا يتناول الذكور من أولاده)؛ لأن جمع الإناث لا يتناول  
الذكور، (ولو قال: آمنوني على بني، وليس له سوى البنات لا يثبت لهن الأمان)؛ لأن جمع  
الذكور لا يتناول الإناث المفردات كما مر.



---

(١) أحد الكتب الستة للإمام محمد حسن الشيباني صاحب أبي حنيفة رحمته الله، ينظر: طبقات الحنفية، لعلاء  
الدين علي جلبي بن أمر الله الحنائي، اعتناء: سفيان بن عايش بن محمد، وفراس بن خليل مشعل، دار  
ابن الجوزي، الأردن، الطبعة الأولى، (٤٣/٢).

(٢) ينظر: البحر الرائق، (١٠/٥).

## [الصريح]

### [تعريفه]

(وأما الصريح) عطف على قوله: وأما المجاز فيما سلف وبينهما جمل معترضة.  
والصريح في اللغة: الظهور سُمِّي القَصْرُ صرْحًا لظهوره وارتفاعه على سائر الأبنية<sup>(١)</sup>.  
وفي الاصطلاح: (فما ظهر) أي: لفظ ظهر (المراد به ظهورًا بيّنًا) أي: تامًا احترز به عن الظاهر؛ لأن الظهور فيه ليس بتمام لبقاء احتمال التأويل والتخصيص، وخرج النص والمفسر بقيد الاستعمال<sup>(٢)</sup> المعتبر في مورد القسمة؛ وذلك لأن ظهورهما بالبيان والقرائن لا بكثرة الاستعمال، ولو صرح بهذا القيد لكان أولى (حقيقة كان) الصريح (أو مجازًا)؛ لأن المعتبر فيه ظهور المراد بكثرة الاستعمال، وذلك يتحقق فيها إذا كانا متعارفين مثال المجاز منه قوله: «لا آكل من هذه الحنطة»، فإن الحنطة مجاز متعارف في المتخذ منها: كالحبز، وهذا التمثيل إنما يصح على قول الإمامين كما قيده به في التحرير، وإلا ظهر تمثيله بقوله: (لا آكل من هذه النخلة) كما لا يخفى ومثال الحقيقة منه. (كقوله: أنت حر وأنت طالق) ونحو: «بعت واشتريت»؛ لأن معناها ما اتفق عليه اللغة والاصطلاح بخلاف الصلاة والحج والزكاة، فإنها لم يبق على معانيها اللغوية.

### [حكمه]

(وحكمه) أي: حكم الصريح والأثر المترتب عليه (تعلق الحكم) الشرعي بمعنى الأثر المترتب على خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير (بعين الكلام وقيامه) بالرفع عطف على تعلق الحكم، كقولك: زيد كاتب وشاعر (مقام معناه) والضميران للكلام.

(١) ينظر: كشف الأسرار، (١/١٠٢)، ابن ملك، ص ١٦٥.

(٢) بأن يقال: ما ظهر المراد به ظهورًا بيّنًا بالاستعمال، يعني: يكون ظهور دلالته بسبب كثرة الاستعمال على ما صرحوا به، ينظر: عزمي زاده، (٢/٩٥١).

\*والحاصل: أن حكم الصريح أن يتعلق الحكم الشرعي بنفس الكلام من غير التفات إلى المعنى، وقيام لفظه مقام معناه المراد منه، كأنه نفس معناه الحاصل في الذهن وليس بواسطة اللفظ معنى يَحتمل شيئاً آخر، وهذا كالنوم لما أقيم مقام الحدث لا يلتفت إلى وجود الحدث، بل يثبت الحكم بنفس النوم الموجب للاسترخاء\*<sup>(١)</sup>. (حتى استغنى عن العزيمة) أي: عن النية ولا ينظر إلى أن المتكلم أراد ذلك المعنى أو لم يرد كقولك: «بعت واشتريت»، فإن المقصود حاصل بهما نوى أو لم ينو وكالطلاق والعتاق، حتى إذا أضافهما إلى المحل فبأي وجه أضاف سواء بصيغة النداء كقوله: «يا حر»، أو بصيغة الإخبار، كقوله: «أنت حر» أو أراد أن يقول: (سبحان الله) فجرى على لسانه (أنت حر) أو (أنت طالق) يعتق وتطلق نواه أو لم ينو نعم لو أراد في أنت طالق رفع حقيقة القيد صدق ديانة لا قضاء، ولا ينافي ذلك ما في القنية من أن امرأة كتبت أنت طالق ثم قالت لزوجها: «اقرأ عليّ» فقرأ لا تطلق انتهى<sup>(٢)</sup>.

\*وذلك لأن صدور الكلام وحدوثه من الرجل لا بد منه في ثبوت الأحكام له أو عليه. ولو غلطاً والذي تلفظه هاهنا وقراءه هو لفظ المرأة لا لفظه، وأيضاً لا بدّ من قصد الخطاب حتى يتصف المخاطب بالطلاق وههنا ليس كذلك فتأمل\*<sup>(٣)</sup>.



---

(١) ما بين النجمتين منقول نصاً من حاشية الرهاوي على ابن ملك، للعلامة يحيى الرهاوي المصري، ينظر:

حاشية الرهاوي، (٢/٩٥٣).

(٢) ينظر: ابن ملك، ص ١٦٥.

(٣) ما بين النجمتين منقول من حاشية الرهاوي، (٢/٩٥٤).

## [الكناية]

### [تعريفها]

(وأما الكناية: فما) أي: لفظ (استتر المراد به) بحسب الاستعمال (ولا يُفهم) المراد (إلا بقرينة) لفظية أو معنوية<sup>(١)</sup>، يعني: الكناية غير معلوم المراد ابتداءً، بل يحتاج إلى قرينة فخرج الخفي، فإنه معلوم المراد ابتداءً لكن خفي مراده بعارض غير الصيغة (حقيقة كان) ذلك اللفظ (أو مجازاً)، كالصريح (مثل أَلْفَاظِ الضمير) مثال للكناية التي هي حقيقة في معناها (كهاء) للغائبة (وأنا وأنت)<sup>(٢)</sup>، فإنها كنايات حقيقة عن مراجعها، إذ لا تميز بين اسمٍ واسمٍ إلا بقرينة تنظم إليها من الغيبة أو التكلم أو الخطاب ومع ذلك حقيقة في معناها<sup>(٣)</sup>.

واعلم: أن بعضهم لم يشترط في الكناية الاستعمال، فعلى هذا يدخل الضمائر فيها بلا شبهة؛ لأنها كنايات بالوضع، وبعضهم اشترط فيها ذلك كما أشرنا إليه سابقاً وهو المختار عند بعض المحققين، فعلى هذا لا يدخل الضمائر فيها بحسب الظاهر؛ لأنها كنايات بالوضع لا بالاستعمال مع أنها منها ولذا قال المصنف: مثل أَلْفَاظِ الضمير<sup>(٤)</sup>.

وأجيب عنه<sup>(٥)</sup>: بأنها إنما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق الكناية، فإن المتكلم إن أراد أن لا يصرح باسم زيدٍ مثلاً يكنى عنه «بهو» كما يكنى عنه بأبي فلان، لا أنها كنايات قبل الاستعمال فلا تكون خارجة عن التعريف.

(١) ينظر: حاشية الرهاوي، (٢/٩٥٤).

(٢) قال في حاشية عزمي زاده ناقلاً عن شرح الكافية للرضي: أن «أنا» و «أنت» ليس بكناية؛ لأنه صريح بالمراد، وضمير الغائب كناية، اذهبوا دال على المعنى بواسطة ما يعود إليه غير صريح فيه، انتهى. والظاهر -والكلام له- أن مبناه اختلاف الفنين في تفسير الكناية، وفيه كلام، فليتدبر، ينظر: عزمي زاده، (٢/٩٥٥).

(٣) ينظر: كشف الأسرار، (١/١٠٤).

(٤) ينظر: ابن ملك، ص ١٦٦.

(٥) أجب عن ذلك ابن ملك، ص ١٦٦.



## [حكمها]

(وحكمها) أي: حكم الكناية (أنه لا يجب العمل) أي: أن لا يثبت الحكم الشرعي بها (إلا بالنية) أي: نية المتكلم أو ما يقوم مقامها من دلالة الحال، لكونها مستترة المراد فلا يثبت الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار<sup>(١)</sup>.

(وكنايات الطلاق) «كباثن» و«حرام» ونحوهما (سميت بها) أي: بالكنايات (مجازًا) هذا جواب سؤال مقدر، وهو أن علمائنا قالوا: بوقوع الطلاق البائن بقوله: «أنت بائن» وأمثاله بناء على أن موجب الكلام هو البيونة والحال أن هذه الألفاظ كنايات عندهم، والكناية هي ما استتر المراد منها والمراد المستتر هو الطلاق في هذه الألفاظ فيجب أن يقع بها الرجعي كما «في أنت طالق»؟.

وحاصل الجواب<sup>(٢)</sup>: أن إطلاق لفظ الكناية عليها مجاز؛ لأن معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل أحد من أهل اللسان لكن الإبهام فيما يتصل به كالبائن مثلاً، فإنه مبهم في أنها بائنة عن وصلة النكاح أو غيره، كوصلة القرابة فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار إبهام المحل<sup>(٣)</sup> فاستعير لها لفظ الكناية. (حتى كانت) الطلقات الواقعة بتلك الألفاظ (بوائن) فصار الطلاق البائن واقعاً بموجب الكلام بنفسه من غير أن يجعل «أنت بائن» كناية عن «أنت طالق».

(إلا) في قوله: (اعتدي، واستبرئي رحمك، وأنت واحدة)<sup>(٤)</sup> استثناء من قوله: حتى كانت بوائن. أما في اعتدي: فلأن العدّ يحتمل عدّ الدراهم وعدّ الأقراء، والمراد مستتر، فإذا نوى الأقراء يثبت به الطلاق بطريق الاقتضاء؛ لأن وجوب عدّ الإقراء يقتضي سابقة الطلاق تصحيحاً للأمر، والضرورة تندفع بإثبات واحد رجعي فلا حاجة إلى إثبات وصف زائداً وهو البيونة<sup>(٥)</sup>، هذا إذا قال: اعتدي بعد الدخول بها، وأما إذا قال قبل الدخول بها: فلا وجه

(١) ابن ملك، ص ١٦٦.

(٢) أجب عن ذلك ابن ملك، ص ١٦٦.

(٣) محلها الوصلة، وهي متنوعة قد يكون غيره فاشتبه المراد بالنسبة إلى المحل الذي يظهر أثره فيه؛ لأنه لم يعلم أي: محل أراده، ينظر: عزمي زاده، (٢/٩٥٧).

(٤) ينظر: الهداية، (٢/٤٦).

(٥) ينظر: ابن ملك، ص ١٦٧.

للاقتضاء؛ لأنه لا عدّة لها فيجعل قوله: «اعتدي» مجازاً عن كوني طالقاً بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب، لوجود شرطه وهو اختصاص المسبب بالسبب؛ لأن الاعتداد شرعاً بطريق الإصالة مختص بالطلاق. وأما في «استبرئي رحمك»: فلأن طلب البراءة يحتمل أن يكون، للولد وأن يكون لزوج آخر، فإذا نوى الثاني يثبت الطلاق اقتضاءً على قياس ما مرّ آنفاً<sup>(١)</sup>.

وأما قوله: «أنتِ واحدة» فيحتمل أن يكون صفة للمرأة<sup>(٢)</sup>، وأن يكون صفة للطلقة المحذوفة فالمعنى أنت طالق طلقة واحدة، فإذا نوى الطلاق يكون رجعيًا، ولا يعتبر بإعراب الواحدة هو الصحيح؛ لأن العوام لا يميزون بين وجوه الإعراب كما في الهداية<sup>(٣)</sup>.

وقد ألحق في فتح القدير بهذه الثلاثة كنايات كثيرة يقع بها رجعي بجامع أن المقدر الطلاق<sup>(٤)</sup> (والأصل في الكلام الصريح)؛ لأن الكلام موضوع للإفهام والإفادة، والصريح هو التام في هذا المعنى. (ففي الكناية قصور)<sup>(٥)</sup> عن البيان باعتبار الاشتباه فيما هو المراد ويتوقف العلم فيها على النية، (وظهر هذا التفاوت) أي: التفاوت بين الصريح والكناية بحسب الظهور والخفاء (فيما يدرأ) أي: يدفع (بالشبهات)<sup>(٦)</sup> يعني: أن ما يسقط بالشبهة لا يثبت بالكناية، ولذا لو أقر على نفسه ببعض الأسباب الموجبة للحد لا يستوجب العقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح فلو قال: «جامعتُ فلانة» لا يحد ما لم يذكر زنيته، وكذا لو قال: «لامرأة جامعك فلان جماعاً حراماً» لا يجب عليه الحد<sup>(٧)</sup>؛ لأنه لم يصرح القذف بالزنا<sup>(٨)</sup>.

(١) المصدر السابق.

(٢) أي واحد عند قومك، أو منفردة عندي ليس لي معك غيرك أو واحدة نساء العالم في الجمال والكمال، ينظر: عزمي زاده، (٢/٩٦٣).

(٣) ينظر: الهداية، (٢/٤٧).

(٤) ينظر: فتح القدير لابن الهمام، (٣/٣٩٩ - ٤٠٠)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ومعه نتائج الأفكار والكفاية والعناية والجلبي.

(٥) لأنها تحتاج إلى النية، أو دلالة الحال، بخلاف الصريح، ينظر: نور الأنوار، (١/٥٦٠).

(٦) مثل الحدود والشبهات.

(٧) على القائل.

(٨) لأن الجماع الحرام قد يكون بنكاح فاسد.

## المبحث الرابع

[في معرفة وجوه الوقوف على أحكام النظم]

[الاستدلال بعبارة النص]

(وأما الاستدلال) أي: التقسيم الرابع من التقسيمات الأربع في معرفة وجوه الوقوف على المراد.

اعلم: أن دلالة النصوص إما صحيح أو فاسد فالصحيح هو العبارة والإشارة والدلالة والاقضاء وما سوى ذلك فهو فاسد.

ووجه الحصر في الأربعة أن الحكم المستفاد من النظم، إما أن يكون ثابتاً بنفس النظم أولاً والأول إن كان النظم مسوقاً له فهو العبارة، وإلا فالإشارة، والثاني إن كان الحكم مفهوماً منه لغةً فالدلالة أو شرعاً فالاقضاء والاستدلال طلب الدلالة كالاستنصار طلب النص والدلالة كون الشيء بحيث متى فهم فهم غيره، فإن كان التلازم بعلة الوضع فوضعية أو العقل فعقلية أو الطبع فطبعية واللفظية عبارة وإشارة ودلالة واقضاء وباعتباره ينقسم اللفظ إلى دال بالعبارة... الخ.

ثم اعلم: أن في عبارة المصنف مسامحة<sup>(١)</sup>؛ لأن الاستدلال صفة المستدل، وليس من أقسام الكتاب والظاهر أن يقول: وأما الدال بالعبارة فهو اللفظ الدال مطابقة أو تضمناً أو التزاماً، على ما سبق الكلام لأجله... الخ.

---

(١) لا يخفى أن عبارته هنا لا تدل إلا على أن الاستدلال بعبارة النص، كذا من غير تعرض لكونه قسمًا من أقسام الكتاب بخلاف عبارة المقدمة في صدر كتابه هذا، فإنها تقتضي عد الاستدلالات الأربعة أقسامًا له، فيكون التسامح فيها ليس إلا، وقد تفنن المصنف هنا حيث عرّف أولاً الاستدلال بعبارة النص، والاستدلال بإشارته، وثانيًا الثابت بدلالة النص، والثالث باقتضائه، وأن غاية الأمر الثابت بالشيء الاستدلال بذلك الشيء، ينظر: أنوار الحلك، (٢/٩٦٦).

أو يقول: أما دلالة اللفظ على الموضوع له أو جزءه أو لازمه المتأخر. فعبارة إن سيق الكلام له بعبارة النص أراد بالنص اللفظ مطلقاً لا النص الذي هو قسيم الظاهر والعبارة، هو اللفظ الدال على المعنى فالمراد بعبارة النص عينه فالإضافة من قبيل جميع القوم كل الدراهم فهو أي: الاستدلال (بعبارة النص: فهو العمل) أي: عمل المجتهد وهو إثبات الحكم لا العمل بالجوارح<sup>(١)</sup> (بظاهر ما سيق الكلام له) الضمير المجرور راجع إلى ما وهي عبارة عن المعنى وإضافة الظاهر إليه بيانية أي: بالظاهر الذي هو المعنى المسوق له الكلام. والمراد بالسوق هاهنا مجرد التكلم به لإفادة معناه سواء كان سوقاً أصلياً، وهو ما كان الكلام لأجله كالعدد المفهوم من قوله تعالى: ﴿فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلثَ وَرُبْعَ﴾ [النساء: ٣] الآية، أو غير أصلي كإباحة النكاح في هذه الآية.

وحاصله: أن العبارة دلالة اللفظ على المعنى المسوق له الكلام بإحدى الدلالات الثلاث، والمراد بالكلام المذكور في التعريف هو الكلام من الكتاب والسنة لا مطلق الكلام بقريته أن الكلام فيها، فلا يرد أن التعريف أعم من المعرف.

### [الاستدلال بإشارة النص]

(وأما الاستدلال بإشارة النص) أي: اللفظ مطلقاً كما مر (فهو العمل) أي: عمل المجتهد وهو إثبات الحكم كما مر (بما ثبت بنظمه) أي: بنظم النص من غير زيادة ولا نقصان خرج به أي: بقوله بنظمه الثابت بدلالة النص؛ لأنه ثابت بمعنى مستفاد من النظم (لغةً لكنه) أي: ما ثبت بنظمه (غير مقصود ولا سيق له النص)<sup>(٢)</sup>.

اعلم: أن القصد يكون باعتبار المعنى والسوق باعتبار اللفظ، ولا شك أن أحدهما كاف في التعريف إلا أنه جمع بينهما ترجيحاً وطلباً لمزيد الكشف خرج به الاستدلال بعبارة النص<sup>(٣)</sup>.

(١) فهو في قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [الأنعام: ٧٢]، مثلاً استنباط وجوب الصلاة لا فعل الصلاة، ينظر: عزمي زاده، (٢/٩٦٧).

(٢) ينظر: ابن ملك، ص ١٧٠.

(٣) المصدر السابق.

(وليس بظاهر من كل وجه) أي: لا يفهم بنفس الكلام في أول السماع من غير تأمل، وليس هذا الكلام من تمام الحد بل ابتداء كلام يعني أنه ظاهر من حيث أنه يستفاد من اللفظ، وغير ظاهر من حيث أنه لم يسق له النظم، ثم إن كان الغموض فيه بحيث يزول بأدنى تأمل يقال: هذه إشارة ظاهرة، وإن كان يحتاج إلى زيادة فكر يقال: هذه إشارة غامضة، وإنما سُمِّي إشارة النص؛ لأنه لما لم يكن النص مسوقاً له: لم يكن ظاهراً من كل وجه، بل فيه خفاء، ولا يدرك صريحاً بل إشارة، قال بعضهم<sup>(١)</sup>: نظير العبارة والإشارة في المحسوسات ما إذا نظرت بمؤخر عينك يمناً ويسرةً، فما قصدت بالنظر إليها فهو بمنزلة العبارة، والذي رأته من جانبيك بمؤخر عينك من غير أن يقصد إليه بالنظر بمنزلة الإشارة وإلا ظهر في نظيرهما من المحسوسات إنك إذا نظرت المرأة فيما أن تنظر إلى وجهك قصداً وبالذات، أو إلى نفس المرأة فعلى الأول يكون وجهك بمنزلة العبارة والمرأة بمنزلة الإشارة وعلى الثاني بالعكس.

(وهذا) أي: عبارة النص وإشارته مجتمعين في مثال واحد (كقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٣]) أي: وعلى الذي وُلِدَ له وهو الأبُ رزقهن أي: طعام الوالدات وكسوتهن على الإرضاع إذا كُنَّ مطلقات كذا في «تفسير الجلالين»<sup>(٢)</sup> سيق الكلام (لإثبات النفقة) أي: لإيجابها على الأب (وفيه) أي: في ذكر المولود له دون الوالد (إشارة إلى أن النسب إلى الآباء)؛ لأنه نسب الولد إلى الأب باللام المقتضية للاختصاص فيكون دليلاً على أن المخصَّص بالنسبة هو الوالد في الأمور التي يتميز بها بين نسب ونسب، كالإمامة الكبرى والكفاءة واعتبار مهر المثل، فإنه يعتبر فيها جانب الأب لا الأم وإلا فالولد ينسب إلى الأم كما نسب إلى الأب ويرث منها، كما يرث منه وإن له ولاية حق التملك في مال الابن، فإن الإضافة بحرف اللام دليل الملك كما يضاف العبد إلى سيده فيقال: «هذا العبد لزيد» إلا أن بالإجماع لا يصير الولد ملكاً لابنه.

(١) القائل ابن ملك، ص ١٧٠.

(٢) ينظر: تفسير الجلالين ولباب النقول في أسباب النزول على هامش القرآن، جلال الدين المحلي، ص ٣٨، دار ابن كثير بتقديم عبد القادر الأرناؤوط.

(وهما) أي: العبارة والإشارة (سواء في إيجاب الحكم) أي: في إثباته لأن كلاً منهما دلالة لفظية، وهو يفيد القطع عندنا إذا لم يوجد احتمال ناشئ عن دليل فالحق أنها قد يكونان قطعيين ظنيين ومتعاكسين، كذا في التقرير وعلى كل تقدير يثبت الحكم بهما.

(إلا أن الأول) أي: العبارة ولم يقل الأولى لعدم كون التاء للتأنيث، إذ لا معنى للكلمة بدونها كذا حققه الفاضل عصام الدين، (أحق عند التعارض) من الإشارة لعدم كونها مقصودة بالسوق بخلاف الأول، مثال التعارض قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فِي حق النساء، «إِنَّهُنَّ نَاقِصَاتُ الْعَقْلِ وَالدين»، فقيل: ما نقصان دينهن؟ قال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «تَقَعْدُ إِحْدَاهُنَّ فِي قَعْرِ بَيْتِهَا عُمَرُهَا أَي: نَصْفُهُ لَا تَصُومُ وَلَا تَصَلِّي»<sup>(١)</sup> سيق الكلام لنقصان دينهن، وهو العبارة وفيه إشارة إلى أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً كما قاله الشافعي<sup>(٢)</sup> رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: وهو معارض بما روي عن النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: «أَقَلُّ الْحَيْضِ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ وَأَكْثَرُهُ عَشْرَةُ أَيَّامٍ»<sup>(٣)</sup> وهو عبارة فيرجح على الإشارة<sup>(٤)</sup>.

(١) أخرجه البخاري (٢٩٨)، مسلم (٨٠)، ابن حبان (٥٧٤٤) الإحسان، من حديث أبي سعيد الخدري وأخرجه أحمد (٥٣٤٣)، مسلم (٧٩)، ابن ماجه (٤٠٠٣) من حديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وأخرجه ابن حبان (٣٣٢٣)، الحاكم (٢/٢٠٧/٢٧٧٢) من حديث ابن مسعود.

(٢) ينظر: المهذب، (٣٩/١)، المجموع، (٣٧٧/٢).

(٣) أخرجه الطبراني في الأوسط (٥٩٩)، الكبير (٨/١٢٩/٥٧٨٦)، مسند الشاميين (٢/٢٧٠/١٥١٥) (٤/٣١٧/١٥٥٤)، والبيهقي في معرفة السنن والآثار (٢٢٦٥)، وابن الجوزي في العلل المتناهية (١/٣٨٥/٦٤٣)، عن مكحول عن أبي أمامة عن النبي ﷺ وقال الطبراني: لم يروه عن مكحول إلا العلاء. ومكحول لم يسمع من أبي أمامة شيئاً كما قال الدارقطني، وتبعه البيهقي وابن الجوزي، وعبد الملك مجهول والعلاء بن كثير متهم، قال ابن حبان في الضعفاء (٢/١٨٢): لا يجل الاحتجاج بما روى وإن وافق فيها الثقات. وقال ابن قيم الجوزية في المنار المنيف (ص: ٢٧٣): وكذلك تقدير أقل الحيض بثلاثة أيام وأكثره بعشرة ليس فيها شيء صحيح بل كله باطل. وفي الباب عن معاذ أخرجه العقيلي في الضعفاء (٣٧٥)، وقال: محمد بن الحسن ليس بمشهور بالنقل وحديثه غير محفوظ.

وعن أنس أخرجه ابن عدي في الكامل (٣/١٢٧) وفي إسناده الجلد بن أيوب متروك والحسن بن دينار كذاب وعن وائلة بن الأسقع مرفوعاً أخرجه الدارقطني في سننه (١/٤٨٥)، وابن الجوزي في الواهيات (١/٣٨٥)، وإسناده مظلم فيه ابن المنهال مجهول، ومحمد بن أحمد بن أنس ضعيف ومحمد ابن راشد صدوق يهم، وهو منقطع فإن مكحولاً لم يسمع من وائلة كما قال البخاري. وعن أبي سعيد الخدري أخرجه الخطيب في تاريخه (١٠/٢٠)، وفي إسناده أبو داود النخعي كذاب.

(٤) لأن الحديث سيق لبيان مدة الحيض.

(وللإشارة عموم كالعبارة) يعني الثابت بالإشارة كالثابت بالعبارة من حيث أنه ثابت بصيغة الكلام<sup>(١)</sup>، والعموم إنما هو باعتبار الصيغة فيكون عامًا قابلاً للتخصيص<sup>(٢)</sup>، ولهذا قلنا: في إشارة<sup>(٣)</sup> قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣] خصَّ منها إباحة وطء الأب جارية الولد وإن كان اللام يستلزم أن يكون الولد وأمواله ملكًا للأب.

[الاستدلال بدلالة النص]<sup>(٤)</sup>

(وأما الثابت بدلالة النص) أي: الحكم الثابت بدلالة النص (فما) أي: حكم (ثبت بمعنى النص لغةً) نصب على التمييز من قوله: «بمعنى النص» أي: بسبب معنى لغوي مستفاد من النص، وهو المعنى الذي يعرفه كل سامع يعرف اللغة من غير استنباط لا المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم، فإن ذلك من قبيل العبارة. فكان هناك مفهومان: مفهوم يوجبه ظاهر اللفظ، كالمفهوم من الضرب من استعمال آلة التأديب في محل قابل، ومفهوم يؤدي إليه اللفظ وهو مفهوم المفهوم كالإيلام من الضرب، وهو أيضًا لغوي فإن كل من كان من أهل اللسان يفهمه منه، وإنما قلنا: كذلك لأنه إن لم يفهم أحد أو يفهم البعض دون البعض، فلا دلالة له من حيث اللفظ، إذ الدلالة اللفظية إنما اعتبرت بالنسبة إلى كل من هو عالم بالنص، وبهذا القيد أعني قيد «اللغة» خرج القياس، فإن المعنى في القياس لا يفهمه كل من يعرف اللغة، فإنه لا يفهمه إلا المجتهد، وكذا خرج به الاقتضاء والمحذوف؛ لأن الاقتضاء ثابت شرعًا، والمحذوف ثابت عقلاً<sup>(٥)</sup>، وخرج بقوله: «بمعنى النص» العبارة والإشارة<sup>(٦)</sup>.

(١) هذا القول: «إن الثابت بالإشارة كالثابت بالعبارة من حيث إنه ثابت بصيغة الكلام»، لشمس الأئمة ذكره في أصوله، (١/٢٥٤).

(٢) هذا هو مذهب شمس الأئمة وفخر الإسلام، وقال القاضي أبو زيد: الإشارة لا تحتل التخصيص، ينظر: عزمي زاده، (٢/٩٧٥).

(٣) فإنه فيه إشارة إلى أن النسب إلى الآباء، وإن للأب ولاية حق التمليك في ملك الابن كما عرفت، (منه).

(٤) وهي المسماة بمفهوم الموافقة وفحوى الخطاب والثابت بما هو المسمّى بالثابت بمفهوم الموافقة وفحوى الخطاب، ينظر: الرهاوي، (٢/٩٧٦).

(٥) ينظر: ابن ملك، ص ١٧٢.

(٦) ينظر: الرهاوي، (٢/٩٧٨).

وقوله: (لا اجتهادًا) تأكيد لقوله: «لغة» وإنما عرف المصنف هاهنا بقوله: الثابت بدلالة النص لا الاستدلال بها اكتفاء بما عرفه به في العبارة والإشارة، وإنما عرف الحكم الثابت بدلالة النص ولم يعرف نفسها كما في التنقيح<sup>(١)</sup>، حيث قال: «دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم لغة أن الحكم في المنطوق لأجله دلالة» اهتمامًا بشأن الحكم فإن المقصود بالدلالة إثباته فتعرض لتعريفه قصدًا، وأشار إلى تعريف الدلالة في ضمنه وكذا الكلام في الثابت باقتضاء النص فيما بعد فافهم.

(كالنهي عن التأيف): وهو تلفظ كلمة «أف»، والمستفاد من هذا المعنى اللغوي هو الإيلاء والأذى (يوقف به) أي: يعرف بذلك النهي بل بالمفهوم منه، وهو النهي عن الإيلاء والأذى إلا أن المفهوم الثاني لما كان لازمًا للمفهوم الأول ارتكب المجاز في النسبة لظهور المراد وجملة «يوقف به» حال من النهي، أي: حال كون ذلك النهي يحصل الوقوف به على (حرمة الضرب بدون الاجتهاد).

والحاصل: أن قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمْ أَفٍ﴾ [الإسراء: ٢٣] يدل على حرمة الضرب والضرب بشيء يوجد فيه الأذى، وهو معنى يفهم كل من عرف اللغة أن الحكم في المنطوق وهو النهي عن التأيف لأجله، ولا يختص فهمه بالمجتهد كما في القياس.

وأعلم: \*أنه لو قال المصنف: كحرمة الضرب الثابت بمعنى النهي عن التأيف المعلوم منه لغة بدون اجتهاد، لكان أظهر ليكون مثالًا لما ذكره من الثابت بدلالة النص\*<sup>(٢)</sup>، إلا أنه تسامح في العبارة بناء على ظهور المراد، ثم في قوله: «لا اجتهادًا» رد لما قاله بعض الأصوليين<sup>(٣)</sup> من أن دلالة النص قياس جلي<sup>(٤)</sup>.

(١) ينظر: التلويح على التوضيح على شرح التنقيح، (١/٢٨٦-٢٨٧).

(٢) ما بين النجمتين منقول من ابن ملك، ص ١٧٢.

(٣) هم أصحاب الشافعي، وبعض أصحابنا، ينظر: جامع الأسرار، (٢/٥٠٥).

(٤) لوجود أركان القياس، وهو الأصل كالتأيف، والفرع كالضرب، والعلة الجامعة كالأذى، وإنما سمي قياسًا جليًا لظهور المعنى الجامع، ينظر: ابن ملك، ص ١٧٢.



(والثابت به) أي: بالمعنى الذي هو الدلالة أو بقسم الدلالة أو بنفس الدلالة لما عرفت في العبارة (كالثابت بالإشارة) في كونه قطعياً مستنداً إلى النظم، لأستناده إلى المعنى المفهوم من النظم لغةً، ولذا سميت دلالة النص فتقدم على خبر الواحد والقياس.

(إلا عند التعارض) فإن الثابت بالإشارة مقدم على الثابت بالدلالة؛ لأن فيها النظم والمعنى اللغوي، وفي الدلالة المعنى اللغوي فقط فبقي النظم سالماً عن المعارض، مثاله: ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في الخطأ فيعارضه قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ﴾ [النساء: ٩٣]، حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون إشارة إلى نفي الكفارة فرجحت على دلالة النص، وأما وجوب القصاص فمن عبارة دليل آخر وقد سبق أن العبارة أحق عند التعارض<sup>(١)</sup>.

(ولهذا) أي: لأن الثابت بالدلالة كالثابت بالإشارة في كونه قطعياً مضافاً إلى النص (صح إثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص دون القياس)؛ لأن الثابت بالدلالة ثابت لغة ولا شبهة فيه بخلاف القياس، فإنه ثابت بالرأي وفيه شبهة، والحدود تندرج بالشبهات لقوله: عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ «ادْرَأُوا الْحُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ»<sup>(٢)</sup>، فعلم من هذا التعليل أن المراد بالقياس هو القياس الذي تدرك علته بالرأي، لا القياس الذي كانت علته منصوصة بنص، فإن هذا القياس بمنزلة النص. ويثبت به الحدود والكفارات فلا فرق بينه وبين الدلالة في ذلك، مثال: إثبات الحد بالدلالة إيجاب الرجم على غير ما عزم من زنى في حالة الإحصان، فإنه روى أن ما عزم وهو محصن زنى فرجم<sup>(٣)</sup>، ومعلوم أنه إنما رجم؛ لصدور هذه الجناية عنه حالة الإحصان، لا لكونه ما عزمًا فيثبت الحكم في حق غيره بالدلالة، ومثال إثبات الكفارة: بها إيجاب الكفارة عندنا في

(١) المصدر السابق.

(٢) أخرجه الترمذي (١٤٢٤)، والحاكم في المستدرک (٣٨٤/٤)، والبيهقي في السنن الكبرى (٢٣٨/٨)، عن عائشة وفي إسناده يزيد بن زياد الدمشقي وهو ضعيف، قال فيه البخاري: منكر الحديث، وقال النسائي: متروك.

(٣) أخرجه مسلم (١٦٩٥) (٢٣)، أحمد (٢٢٩٤٩)، من حديث يزيد وأخرجه البخاري (٦٨٢٤)، أحمد (٢١٢٩)، أبو داود (٤٤٢٧)، وأخرجه أحمد (٩٨٠٩)، والنسائي في الكبرى (٧٢٠٤)، من حديث أبي هريرة، وأخرجه أحمد (١٠٩٨٨)، ومسلم (١٦٩٤) (٢١)، ابن حبان (٤٤٣٨)، الإحسان من حديث أبي سعيد الخدري.

الأكل والشرب في يوم رمضان، بدلالة نص ورد في الوقاع؛ لأن المعنى الذي يفهم في الوقاع موجباً للكفارة، وهو كونه جنابة على الصوم فإنه الإمساك عن المفطرات الثلاثة فيثبت الحكم فيهما، بل بالأولى لأن الصبر عنهما أشد والداعية أكثر فبالأحرى أن يثبت الزاجر فيهما<sup>(١)</sup>.

وأما القياس فلا يثبت به الحدود والكفارات؛ لأن الرجل الواقع جاء لرسول الله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ تائباً والتوبة دافعة للذنب، ومع هذا أوجب النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ الكفارة فلا يقاس عليه غيره؛ لأن علة القياس غير منصوصة بنص، فإن سبب الكفارة غير معقولة فيه مع وجود التوبة، ولا مدخل للرأي في معرفة ما يحصل به إزالة الآثام، فلا يمكن إثباتها بالقياس الذي مبناه على الرأي.

(والثابت به) أي: بقسم دلالة النص (لا يحتمل التخصيص؛ لأنه لا عموم له)؛ لأنه من عوارض الألفاظ والدلالة ليست بلفظ والتخصيص، إنما يكون بعد العموم، ولأن الثابت بدلالة النص ثابت بمعنى النص اللغوي<sup>(٢)</sup>، وهو المعنى الذي إذا ثبت علة لم يحتمل أن يكون غير علة، والتخصيص يقتضي خلاف ذلك، مثلاً أن الموجب لحرمة التأفيف في موضع النص هو الأذى والشرع جعله علة لحرمة، ومتى وجد هذا الوصف ولا حكم له لم يكن علة لحرمة، فيلزم أن يكون علة وغير علة، وهما متنافيان وفيه إشارة إلى أن الإشارة تقبله وهو الأصح كما في «التلويح»<sup>(٣)</sup>.



(١) ينظر: ابن ملك، ص ١٧٣.

(٢) ينظر: ابن ملك، ص ١٧٣.

(٣) التلويح، (١/ ٢٩٩).

## [الاستدلال باقتضاء النص]

(وأما الثابت باقتضاء النص) أي: بمقتضاه.

اعلم: أن النص إذا كان بحيث لا يصح معناه إلا بشرط، فلا شك أن يقتضيه فهناك أمور أربعة:

المقتضى بالكسر وهو النص، والمقتضى بالفتح وهو ذلك الشرط، والاقضاء وهو نسبة بينهما، وحكم المقتضى بالفتح وهو المراد من الثابت هاهنا، (فما) أي: حكم (لم يعمل النص في إثباته إلا بشرط متقدم) الجملة صفة شرط وهو مقتضى النص الذي ثبت به ذلك الحكم (عليه) أي: على النص (فإن ذلك) أي: ذلك الشرط فهذا تعليل لاشتراط تقدمه عليه (أمر اقتضاه النص لصحة ما يتناوله) أي: لصحة معنى يتناوله النص (فصار هذا) أي: الحكم الثابت به (مضافاً إلى النص بواسطة المقتضى) بصيغة اسم المفعول يعني: أن الحكم (ثابت) بالمقتضى والمقتضى بالنص، والثابت بالثابت بالشيء ثابت بذلك الشيء، والمراد (بالنص)، الأمر بأقيموا الصلاة مثلاً ومقتضاه كون المأمور به حسناً بعينه.

وحكمه: الوجوب فوجوب الصلاة هو الحكم الثابت بمقتضى النص، وذلك الوجوب لم يعمل ولم يؤثر فيه النص إلا بشرط تقدم وهو صفة الحسن في المأمور به، وما يقال أن وجوب الصلاة ثابت بالنص إنما هو بواسطة ثبوته بمقتضاه فهذا معنى قوله: «فصار هذا مضافاً»... إلخ.

## [الفرق بين المقتضى والمحذوف]

(وعلامته) أي: علامة المقتضى يريد بهذا الكلام أن يبين الفرق بين المقتضى والمحذوف، وإنما احتاج إلى بيانه؛ لأن بعض المشايخ زعم أن لا فرق بينهما؛ لأن كل واحد منهما يشاكل صاحبه من حيث أنهما غير منطوقين، ولكن شمس الأئمة السرخسي وشيخ الإسلام الإمام

البردوي فرقا بينهما<sup>(١)</sup>، والمصنف اختار قولها (أن يصح به) أي: بالمقتضى (المذكور) وهو المقتضى بالكسر، بأن يصير مفيداً وموجباً للحكم (ولا يلغى المذكور عند ظهوره) أي: المقتضى بالفتح أي: لا يتغير ظاهر الكلام من حاله وإعرابه عند التصريح به، بل يبقى كما كان قبله (بخلاف المحذوف)، فإنه إذا قدر مذكوراً انقطع عنه ما أضيف إلى المذكور وانتقل إلى المقدر كما في قوله تعالى: ﴿وَسَعَلَ الْقَرِيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، فإنه إذا صرح بالمحذوف وهو الأهل كان السؤال واقعاً عليه، ويتغير إعراب القرية من النصب إلى الجر، قال بعض المحققين: إن العامة جعلوا ما أضمر لتصحيح المنطوق ثلاثة ما أضمر لتصحيح الصدق: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخُطَأُ، وَالنِّسْيَانُ»<sup>(٢)</sup> وما أضمر لصحته عقلاً (كأسأل القرية) وشرعاً (كاعتق عبدك مني بألف) وسموا الكل مقتضى بالفتح، فهو ما استدعاه الصدق أو الصحة، وقالوا ما يجوز عمومه ما خلا الدبوسي، وخالفهم فخر الإسلام وشمس الأئمة وصدر الإسلام وصاحب الميزان فقالوا: المقتضى ما أضمر لصحة الكلام شرعاً وجعلوا ما وراءه محذوفاً أو مضمراً وجوزوا عموم المحذوف دون المقتضى، إلا صدر الإسلام، فإنه لم يجوز عموم المحذوف أيضاً وسبب مخالفتهم، أنهم رأوا في بعض أفراد هذا النوع عموماً مثل: (طلقني نفسك) فإن طلاقاً غير مذكور ونية الثلاثة فيه صحيحة، ففصلوا بين ما يقبل العموم وسموه محذوفاً وبين ما لا يقبل وسموه مقتضى، ووضعوا لكل علامة فعلم من هذا التحقيق أن المصنف اختار مذهب المخالفين للعامة لما لاح له أنه الحق، والحق أحق بالتابع<sup>(٣)</sup>.

(ومثاله) أي: مثال ما وجد فيه الثابت باقتضاء النص؛ لأن (الأمر بالتحريم) ليس نفس الثابت ولا مقتضى الأمر بالتحريم للتكفير في قوله تعالى: (فتحريم رقبة) (مقتضى) أي: هو

(١) كشف الأسرار، (٢/ ٣٥٠).

(٢) تقدم.

(٣) ينظر: ابن ملك، ص ١٧٦، جامع الأسرار، (٢/ ٥١١ - ٥١٢)، كشف الأسرار، (٢/ ٣٥٢)، أصول السرخسي، (١/ ٢٥١)، ميزان الأصول في نتائج العقول.

مقتضى (للملك) المصحح له شرعاً، إذ تحرير الحر غير متصور وكذا تحرير ملك الغير عن نفسه فصار التقدير رقبة مملوكة (ولم يذكره) أي: لم يذكر الله تعالى الملك والتصريح به لا يوجب تغييراً في اللفظ، وليس هو المثال المشهور وهو اعتق عبدك عني بألف، فإنه لا يلزمه فيه أن يكون للتكفير فالمقتضى بالكسر هو الأمر بالإعتاق، والمقتضى بالفتح هو البيع، وحكمه ثبوت الملك والإقتضاء دلالة هذا الكلام على البيع، لكن اختلف في المقتضى المقدر ما هو فقدرة صدر الشريعة بقوله: كأنه قال: (بع عبدك عني بألف وكن وكيل في الإعتاق) وصرح بأن البيع المقدر سقط منه القبول؛ لأنه يقبله كما في التعاطي<sup>(١)</sup>.

وحاصله: أن البيع الثابت اقتضاء انعقد بالإيجاب فقط، وقدره الإمام البرغري<sup>(٢)</sup> مشتقاً على الإيجاب والقبول، فقال: كأنه قال: (اشتريته منك بألف فاعتقه عني) والمأمور حين قال: (اعتقته فكأنه قال: بعته منك فاعتقه عنك) ورجحه في التلويح بما رجح به فانظر إليه<sup>(٣)</sup>.

(والثابت به) أي: بالاقتضاء (كالثابت بدلالة النص) في كونه مضافاً إلى النص، ومقدمًا على القياس (إلا عند التعارض)، فيقدم الثابت بالدلالة؛ لأنه ثابت لغة بلا ضرورة والثابت بالمقتضى ثابت ضرورة. أورد بعض الشارحين<sup>(٤)</sup> مثلاً له فقال: إذا باع عبداً من آخر بألفي درهم وقبضه ولم ينقد الثمن، فقال البائع للمشتري: «اعتق عبدك عني بألف درهم» فأعتقه لا يجوز البيع، الثابت باقتضاء قوله: «اعتق عبد عني بألف درهم» فأعتقه؛ لأن دلالة النص الذي ورد في حق زيد بن أرقم حين جاءت امرأة إلى عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا وقالت: إني اشتريت من زيد بن أرقم جارية بثمانمائة درهم إلى أجل ثم بعته منه بستمائة فقالت عائشة: «بئس ما اشتريت وبئس

(١) ينظر: التوضيح شرح التنقيح، (١/٣٠٢).

(٢) لم أعرفه، وهذه النسبة إلى البرغري وهم نوع من الترك وانظر نهاية الأرب للنويري (٢١/٣٨٣)، معجم البلدان (١/٣٨٥)، المسالك والممالك للبكري (١/٤٦٣).

(٣) ينظر: التلويح، (١/٣٠٢).

(٤) ذكره ابن ملك، ص ١٧٨.

ما اشترتِ أبلغي زيد بن أرقم أن الله تعالى أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إن لم يتب»<sup>(١)</sup>،  
عدم جواز البيع؛ لأن تنصيب «أرقم» باعتبار وجود شراء ما باع قبل نقد الثمن، وهذا المعنى  
موجود في غيره فيلحق به.



---

(١) أخرجه الدارقطني في سننه (٣٠٠٢)، البيهقي في السنن الصغير (٢٦٥/٢) والكبرى (٥٤٥/٥)، عبد  
الرزاق في مصنفه (١٤٨١٢-١٤٨١٣)، ابن أبي حاتم في تفسيره (٢٨٩٧/٥٤٥/٢)، وأبو يوسف في  
الأثار (٨٤٣)، وابن الجعد في مسنده (٤٥١)، والدارقطني في العلل (٣٧٩٣/٤٤٣/١٤)، ابن سعد في  
الطبقات (٤٨٧/٨)، وابن الجوزي في التحقيق (٢/١٨٤/١٤٥٤)، ابن حزم في المحلى (٢٩/٧) وابن  
عبد البر في الاستذكار (٢٧٢/٦).

وقال الدارقطني: أم محبة والعالية مجهولتان لا يحتج بهما. ورده ابن الجوزي في التحقيق وابن التركماني في  
الجوهر النقي وقال (٣٣٠/٥): العالية معروفة روى عنها زوجها وابنها وهما إمامان، وذكرهما ابن  
حبان في الثقات من التابعين. وهذا الجواب لا يشفي عليلاً ولا يروي غليلاً، فكونها من التابعين وروى  
عنها إمامان فتبقى مجهولة الحال طالما لم توثق. وابن سعد ذكرها ولكنه لم يذكر فيها جرحاً ولا تعديلاً.  
وقول الزيلعي في نصب الراية (١٦/٤) عن تجهيل الدارقطني للعالية: فيه نظر فقد خالفه غيره، قول  
الزيلعي فيه نظر أكبر حيث أنه لم يذكر موثقاً فتبقى على الجهالة، وقد رد ابن حزم الحديث من وجوه  
أربعة (٤٩/٩) وفي بعضها نظر والله أعلم.

## [ لا عموم للمقتضى ]

(ولا عموم له) أي: للمقتضى بالفتح (عندنا)؛ لأنه ثابت ضرورة فيقدر بقدرها؛ لأن الضرورة تندفع بإثبات فرد إذا كان له إفراد، فلا دلالة على إثبات ما وراه كإباحة أكل الميتة للمضطر، فإنه يباح له مقدار ما يندفع به الهلاك<sup>(١)</sup>، وقال الشافعي رحمه الله: المقتضى يقبل العموم؛ لأنه بمنزلة النص فيجوز فيه العموم كما في النص<sup>(٢)</sup>.

(حتى إذا قال: «إن أكلت فعبدني حر»، ونوى طعامًا دون طعام) آخر (لا يصدق عندنا) ديانة وقضاء، هذا تفريع لقوله: ولا عموم له فلا يقبل التخصيص والمقتضى المقدر هو طعامًا؛ لأن تقديره «إن أكلت طعامًا فعبدني حر»، وعند الشافعي رحمه الله يصدق<sup>(٣)</sup>.

فإن قيل: يقدر أكلاً وهو مصدر ثابت لغة ودلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق؛ لأنها دلالة تضمنية فالثابت لغة على قسمين: حقيقي منطوق كالمصدر، ومجازي محذوف نحو: «واسأل القرية» فيصير كقوله: (لا آكل أكلاً) ونية التخصيص فيه صحيحة بالاتفاق؟ قلنا: المصدر الثابت لغة، هو الدال على الماهية لا على الأفراد، بخلاف قوله: «لا آكل أكلاً»، فإن أكلاً نكرة في موضع النفي، وهي عامة فيجوز تخصيصها بالنية<sup>(٤)</sup>.

(وكذا إذا قال: أنت طالق، أو طلقتك ونوى الثلاث لا يصح)<sup>(٥)</sup>؛ لأن المصدر الذي يثبت من المتكلم إنشاء أمر شرعي لا لغوي، فيكون ثابتاً اقتضاء، ولا عموم للمقتضى عندنا. وقال

(١) ينظر: ابن ملك، ص ١٧٨.

(٢) ينظر: البحر المحيط، (٣٨٨/١)، وقال التفتازاني: وقد ينسب القول بعموم المقتضى إلى الشافعي رحمه الله، وتحقيق ذلك: أن المقتضى لفظ اسم الفاعل عنده، ما يتوقف صدقه أو صمته عقلاً أو شرعاً أو لغة، على تقدير، وهو المقتضى لفظ اسم المفعول، فإذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها، فلا عموم له عنده أيضاً، ينظر: التلويح، (٣٠٣/٢).

(٣) ابن ملك، ص ١٧٩.

(٤) المصدر السابق.

(٥) تفريع آخر على عدم كون المقتضى عامًا.

الشافعي رحمته الله تعالى: يقع ما نوى من الثلاث أو الشنتين<sup>(١)</sup>. (بخلاف طلقي نفسك)، فإنه تصح فيه نية الثلاث، فإن معناه افعل فعل الطلاق فثبوت المصدر بطريق اللغة، فيكون كالملفوظ كسائر أسماء الأجناس، فصار كأنك طالق طلاقاً وطلقتك طلاقاً. (و) بخلاف (أنت بائن)، فإنه تصح فيه نية الثلاث أيضاً؛ لأن البيونة على نوعين: خفيفة وغليلة، فإذا نوى الثلاث نوى ما يحتمل لفظه فصحت<sup>(٢)</sup>. ولا كذلك نية الطلاق، فإنه لا اختلاف فيه إلا بالعدد (على اختلاف التخريج)، فعندنا لما ذكرنا، وعند الشافعي رحمته الله تعالى فلأن للمقتضي عموماً عنده.

### [الاستدلالات الفاسدة]

ثم اعلم: أنه لما فرغ من بيان الاستدلال الصحيح وهو الاستدلال بالعبارة، والإشارة، والدلالة، والاقضاء، على ما عرفت تفصيلها شرع الآن في بيان الاستدلال الفاسد: وهو ما عدا المذكور من الاستدلال باسم العلم والتخصيص بالوصف والتعليق بالشرط والتخصيص بالسبب، ونحو ذلك فإن الاستدلال بها فاسد عندنا فقال:



(١) ينظر: روضة الطالبين، (٨ / ٧٥).

(٢) ابن ملك، ص ١٨٠.



## فصل في الأدلة الفاسدة

### [الوجه الأول]

#### [مفهوم اللقب]

(التنصيب على الشيء باسمه العَلَم) وهو ما يدل على الذات لا على الصفة، سواء كان علمًا كزيد، أو اسم جنس كالماء، وقد يفسر بالاسم الجامد (يدل على الخصوص عند البعض)<sup>(١)</sup>، وهم الشافعي والأشعرية وبعض الحنابلة فمعنى قولك: «جاء زيد» أن المجيء مختص بزيد عندهم؛ لأنه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة، فيكون الحكم عما عداه منفيًا، ويقال له: مفهوم المخالفة ومفهوم اللقب: وهو أن يكون حكم المسكوت عنه مخالفًا للمنطوق<sup>(٢)</sup>.

#### [شروط مفهوم اللقب عند القائلين به]

وله شروط عند القائلين به<sup>(٣)</sup>:

- الأول: أن لا يظهر أولوية المسكوت عنه على المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق.
- والثاني: أن لا يظهر مساواته للمنطوق في الحكم، حتى لو ظهر أولوية المسكوت عنه، أو مساواته له يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة نص ورد في المنطوق.
- والثالث: أن لا يخرج المنطوق مخرج العادة نحو قوله تعالى: ﴿وَرَبِّبْكُمْ أَلَّتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، فإن العادة جرت بكون الربائب في حجورهم، فحينئذ لا يدل على نفي الحكم عما عداه.

(١) قال في حاشية عزمي زاده: الذي نقله المصنف رحمته الله في شرح المنتخب عن الميزان وأصول الفقه للشيخ الإمام نجم الدين عمر النسفي، هو أن الشافعي لا يوجب النفي في هذا المفهوم بخلاف غيره من المفاهم، وعليه ابتداء كلامهم فيما سيحجى من مبحث حمل المطلق على المقيد، ينظر: حاشية عزمي زاده، (١٠١١/٢).

(٢) ينظر: ابن ملك، ص ١٨٠.

(٣) نقل المصنف رحمته الله شروط مفهوم اللقب من كتاب التوضيح لصدر الشريعة عبد الله بن مسعود المحبوبي، (٣١٢/٢).

والرابع: أن لا يكون للكشف والمدح والذم ونحو ذلك.

والخامس: أن لا يكون المنطوق لسؤال حادثة كما إذا سئل عن وجوب الزكاة في الإبل السائمة، فقال بناء على السؤال: إن في الإبل السائمة زكاةً فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكاة عند عدم السوم.

والسادس: أن لا يكون حكم المسكوت عنه ثابتاً بنص آخر (كقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ الماء) أي: الاغتسال بالماء المطلق (من الماء) أي: بسبب إنزال المني (فِهِمَ الْأَنْصَارُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ) جمع نصير كشريف وإشراف، أو جمع ناصر كصاحب وأصحاب واللام للعهد الخارجي أي: أنصار النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، واختص عرفاً بأصحاب المدينة الذين آووا ونصروا.

فإن قلت: الأنصار جمع قلة فلا يكون لما فوق العشرة وهم كانوا أضعاف الألف؟

قلنا: القلة والكثرة إنما اعتبرنا في نكرات المجموع ذكره الكرمانى.

(عدم وجوب الاغتسال بالإكسال) وهو أن يفتر الذكر من الجماع قبل الإنزال (لعدم الماء)، وهم كانوا أهل اللسان، فلو لم يدل على الخصوص لما فهموا ذلك قال بعض الشارحين: اعلم: أن الأنصار وإن فهموا ذلك رجعوا عنه لما أخبرتهم عائشة بالحديث الشريف: «إِذَا التَّقَى الْخِتَانَانَ، وَغَابَتْ الْحَشْفَةُ وَجَبَ الْغُسْلُ أَنْزَلَ، أَوْ لَمْ يُنْزَلْ»<sup>(١)</sup>، فوافقوا المهاجرين على الوجوب فكان حديث «الماء من الماء»<sup>(٢)</sup> منسوخاً، وكذا جمع الأئمة الأربعة على الوجوب كما نقله النووي في شرح مسلم، ومنهم من حمل الحديث على الاحتلام.

(١) أخرجه أحمد (٦٦٧٠)، ابن ماجه (٦١١)، ابن أبي شيبة (١/٥٢٥/٩٦١)، الطبراني في الأوسط (٤٤٨٩)، أبو يوسف في الآثار (٥٦) من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وفي إسناده حجاج ابن أظاة صدوق كثير الخطأ والتدليس ولكنه متابع عند الطبراني عن أبي حنيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وهو إمام مشهور ضعيف في الحديث وتابعه أيضاً محمد بن عبيد الله العرزمي عند أبي يوسف ولكنه متروك وله شاهد عند أحمد (٢٤٩١٤) من حديث عائشة، وآخر عند البيهقي (١/١٦٣) من حديث أبي هريرة نحوه.

(٢) أخرجه أحمد (١١٢٤٣)، مسلم (٣٤٣)، أبو داود (٢١٧) من حديث أبي سعيد الخدري وأخرجه أحمد (٢١٠٨٨)، النسائي (١٩٩)، ابن ماجه (٦٠٧) من حديث أبي أيوب، ورواه أحمد (١٧٢٨٨) من حديث رافع بن خديج، ومن حديث عتبان بن مالك (١٩٠١٣) والطحاوي في شرح معاني الآثار (٥٤/١) من حديث أبي هريرة.

(وعندنا لا يدل عليه) أي: التنصيص على الشيء باسمه العلم لا يدل على الخصوص عندنا (سواء كان مقروناً بالعدد) كقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «خَمْسٌ فَوَاسِقٌ يُقْتَلْنَ فِي الْحِلِّ وَالْحَرَمِ: الْحَيَّةُ، وَالْغُرَابُ الْابْتَعُ، وَالْفَارَةُ، وَالْكَلْبُ الْعُقُورُ، وَالْحَدْيَا»<sup>(١)</sup> كذا في الجامع الصغير، فإنه لا يدل على نفي الحكم عما عداه عندنا (أو لم يكن) مقروناً بالعدد، وقال عبد الله الثلجي من أصحابنا<sup>(٢)</sup>: إذا كان المنصوص مقروناً بالعدد يدل على الحصرية؛ لأن في إثبات الحكم في غيره إبطالاً للعدد المنصوص وذا لا يجوز.

وجوابه<sup>(٣)</sup>: أن الحكم في غير المنصوص إنما يثبت بعلّة النص لا بالنص، فلا يوجب ذلك إبطالاً للعدد المنصوص، وعلى هذا زاد العلماء العتاق والعمو عن القصاص والنذر على قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ، وَهَزْنُهُنَّ جِدٌّ: النِّكَاحُ، وَالطَّلَاقُ، وَالْيَمِينُ»<sup>(٤)</sup>؛ لأن العتاق والعمو نظير الطلاق لكونهما من الإسقاطات والنذر كاليمين. (لأن النص لم يتناوله) أي: ما وراء المنصوص (فكيف يوجب نفيًا أو إثباتًا) أي: لا يمكن أن يدل على نفي الحكم أصلاً وأما الجواب عن قولهم: لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة.

(١) أخرجه البخاري (١٨٢٩) ومسلم (١١٩٨) من حديث عائشة، وأخرجه البخاري (١٨٢٦) ومسلم (١١٩٩) (٧٢) من حديث ابن عمر، وأخرجه مسلم (١١٩٩) من حديث زيد بن جبير عن ابن عمر.

(٢) صوابه: أبي عبد الله، فإن ذكر في التذكرة الوفية بأعلام الحنفية الثلجي بالثناء المثلثة والجيم. محمد بن شجاع البغدادي أبو عبد الله، تفقه على الحسن بن زياد اللؤلؤي، وصنف التصانيف المعتمدة، وحكى أقواله، وهو الذي فلق فقه أبو حنيفة، واحتج له، وأظهر علله، وقواه بالحديث، ينظر: حاشية الرهاوي، (١٠١٦/٢).

(٣) ينظر: ابن ملك، ص ١٨١.

(٤) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (١٨/٣٠٤/٧٨٠) من حديث فضالة بن عبيد وفي إسناده عبد الله بن لهيعة ضعيف، وأخرجه أبو داود (٢١٩٤) الترمذي (١١٨٤) من حديث أبي هريرة وقال الترمذي: هذا حديث حسن غريب والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم، وإسناده ضعيف فيه عبد الرحمن بن حبيب ضعفه، وأخرجه الحارث بن أبي أسامة في مسنده (٥٠١) كما في (بغية الباحث) وإسناده ضعيف منقطع بين عبيد الله بن أبي جعفر وعبادة وضعف ابن لهيعة، وبالمجموع الحديث حسن كما قال الألباني في إرواء الغليل (١٨٢٦).

فنقول: فائدته أن يتأمل المجتهد في علة النص فيثبت الحكم في غيرها لينال درجة الاجتهاد<sup>(١)</sup>.

(والاستدلال منهم) أي: من الأنصار على انحصار الحكم على الماء (بحرف الاستغراق) وهو اللام؛ لأنها تفيد العموم عند عدم العهد لا بدلالة التنقيص، فهذا جواب عن دليل الخصم، ويؤيد هذا الجواب ما ذكر في بعض الشروح من أنه ورد في بعض الروايات «إنما الماء من الماء»<sup>(٢)</sup>. (وعندنا: هو كذلك) أنه موجب للاستغراق فلا اغتسال إلا من المني لكن (فيما) أي: في وجوب الغسل الذي (يتعلق بعين الماء) أي: بالمني وقضاء الشهوة لا مطلقاً للإجماع على وجوبه بالحيض والنفاس، فعلى هذا كان ينبغي أن لا يجب الغسل بالإكسال<sup>(٣)</sup>.

فأجاب عنه بقوله: (غير أن الماء) أي: لكن المني (يثبت مرةً عيائناً) بالكسر المعاينة والمشاهدة، (وطوراً) بفتح الطاء أي: مرة أخرى (دلالةً) يعني في صورة الإكسال الماء موجود تقديرًا؛ لأن التقاء الحتانين في محل مشتهي على الكمال دليل الإنزال، فهو أمر خفي فيدور الحكم مع دليله كما تدور الرخصة مع دليل المشقة.

قيدنا بكون المحل مشتهي؛ لأنه لو جامع ميتة أو بهيمة أو صغيرة لا يجب الغسل إلا بالإنزال عندنا؛ لأن المحل لما لم يكن مشتهي فلا بد من معاينة الإنزال، وهذا كله على تقدير عدم كون هذا الحديث منسوخاً أو محمولاً على الاحتلام كما ذكرنا.



---

(١) القائل هو ابن ملك، ص ١٨١.

(٢) تقدم.

(٣) المصدر السابق.

## [الوجه الثاني]

### [مفهوم الصفة والشرط]

(والحكم إذا أضيف إلى مسمى بوصف خاص) أي: إلى موصوف بوصف مخصوص ببعض الأفراد كقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «فِي الْغَنَمِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ»<sup>(١)</sup>، فإن اسم الغنم عام في جنسه ووصف السوم مختص ببعضه لا بكله، (أو علق بشرط كان) أي: ما ذكر من الوصف والتعليق (دليلاً على نفيه) أي: نفي الحكم (عند عدم الوصف، أو الشرط عند الشافعي رَحِمَهُ اللهُ)، فإنه جعل عدم الحكم مضافاً إلى عدم الوصف أو الشرط، فيجعل عدم الوصف أو الشرط علة لعدم الحكم، فيكون عدم الحكم عنده حكماً شرعياً لا عدماً أصلياً. ونحن نقول: أيضاً بعدم الحكم عند عدم الوصف أو الشرط، لكن بناءً على عدم العلة فيكون عدم الحكم عدماً أصلياً لا حكماً شرعياً عندنا، لا بناءً على أن عدم الوصف أو الشرط علة لعدم الحكم عند عدم الوصف أو الشرط.

ومن ثمرات الخلاف: أنه إذا كان الحكم المذكور حكماً عدمياً لا يثبت الحكم الثبوتي فيما عدا الوصف أو الشرط عندنا، كقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «لَيْسَ فِي الْعُلُوفَةِ زَكَاةٌ»<sup>(٢)</sup>، فإنه لا

---

(١) أخرجه البخاري (١٤٥٤) بمعناه ولفظه: «وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة»، الحديث بطوله من حديث أنس وأخرجه ابن ماجه (١٨٠٠) والبخاري (٤٠) ابن الجارود (٣٤٢) ابن خزيمة (٢٢٦١)، ابن حبان (٣٢٦٦/الإحسان)، وقال ابن الصلاح كما في البدر التمام (٥/٤٥٩): هذا الحديث موجود معناه في صحيح البخاري وأحسب أن قول الفقهاء والأصوليين -«في سائمة الغنم الزكاة»- اختصار منهم للمفصل في لفظ الحديث من مقادير الزكاة المختلفة باختلاف النصب ا.هـ.

(٢) قال في فتح القدير لابن الهمام (٢/٥٠٩/دار الفكر): غريب بهذا اللفظ، ولم أجده بهذا اللفظ. وذكر ابن الهمام حديث علي بن أبي طالب الذي أخرجه أبو داود (١٥٧٢) أحمد (٧١١، ٩١٣، ٩٨٤، ١٠٩٧، ١٢٣٣، ١٢٤٠، ١٢٤٣، ١٢٦٥، ١٢٦٧، ١٢٦٩)، الطيالسي (١٢٦) وعبد بن حميد (٦٥/المنتخب)، ابن ماجه (١٧٩٠، ١٨١٣) أبو يعلى (٢٩٩)، الترمذي (٦٢٠)، النسائي (٣٤٧٦)، وقال الترمذي: وسألت محمداً عن هذا الحديث فقال: كلاهما عندي صحيح عن أبي إسحاق ويحتمل أن يكون روى عنها جميعاً ا.هـ. وكذا قال الدارقطني في العلل (٣/١٥٩) انظر البدر المنير (٥/٤٦٣) والعلوفة: هي بفتح العين ما يعلف من الغنم وغيرها، الواحد والجمع سواء وبالضم جمع علف، يقال: علفت الدابة ولا يقال أعلفتها، ا.هـ. من النهر الفائق (١/٤٢٨).

يلزم أن الإبل إذا لم يكن علوفة كان فيها زكاة عندنا؛ لأن الحكم الثبوتي لا يمكن أن يثبت بناءً على العدم الأصلي، وعنده يثبت فيما عدا الوصف أو الشرط الحكم الثبوتي؛ لأنه جعل عدم الحكم حكمًا شرعيًا فيثبت الحكم الثبوتي بناءً على العدم الشرعي (حتى لم يجوز) أي: الشافعي [رَحِمَهُ اللهُ]، وهذا تفريع لقوله: (نكاح الأمة عند طول الحرة) أي: عند القدرة على نكاحها والطول الفضل والغنى (ونكاح الأمة الكتابية لفوات الشرط)، وهو عدم طول الحرة فوجب نفي الحل عند وجود طول الحرة (والوصف) أي: في الأمة الكتابية وهو الإيذان (المذكورين) صفة للشرط والوصف (في النص)، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مَنْ فَنَيْتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ [النساء: ٢٥] يعني: من لم يملك زيادةً في المال تصلح مهرًا لنكاح الحرة<sup>(١)</sup>، فلينكح مملوكة من الإماء المؤمنات، فالله تعالى لما علق جواز نكاح الأمة المؤمنة بعدم طول الحرة ووصف الفتيات بالمؤمنات، أوجب عدم جواز نكاح الأمة المؤمنة عند وجود طول الحرة، وعدم جواز نكاح الأمة الكتابية لفوات الشرط والوصف.

(وحاصله) أي: حاصل ما قاله الشافعي رَحِمَهُ اللهُ: (أنه ألحق الوصف بالشرط) في كونه موجبًا لعدم الحكم عند عدمه؛ لأن الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط<sup>(٢)</sup>. (واعتبر) الشافعي (التعليق بالشرط عاملاً في منع الحكم دون) منع (السبب) يعني أن الخلاف السابق مبني على هذا الأصل، وهو أن الشرط مانع للحكم دون السبب عنده، ومانع لهما عندنا. وحاصله ما في التوضيح<sup>(٣)</sup> من أن الشافعي رَحِمَهُ اللهُ اعتبر المشروط بدون الشرط، فإنه يوجب الحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم، ونحن نعتبر المشروط مع الشرط، فإن الشرط والجزاء كلام واحد أوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره، فالمشروط بدون الشرط بمنزلة أنت في (أنت طالق) وأوضحه في التلويح<sup>(٤)</sup> بما حاصله:

(١) أي يصلح لنكاح الحرة، أو يملك ذلك، لكن لا يجد الحرة، ينظر: أنوار الحلك، (٢/١٠٢٢).

(٢) مثلاً قوله: «أنت طالق» علة لوقوع الطلاق في الحال لولا قوله: «إن دخلت الدار»، فلما تعلق الحكم بالدخول كان الدخول شرطاً، ينظر: ابن ملك، ص ١٨٢.

(٣) ينظر: التوضيح شرح التنقيح، (١/٣٢٢).

(٤) ينظر: التلويح، (١/٣٢٢).

أن الشافعي رحمته الله: مال إلى قاعدة أهل العربية في الجملة الشرطية من أن الحكم هو الجزء وحده والشرط قيد له.

وأبو حنيفة رحمته الله: مال إلى قاعدة أهل النظر من أن مجموع الشرط والجزء كلام واحد<sup>(١)</sup>، وكل من الشرط والجزء جزء من الكلام إلى آخره، فعلى هذا الأصل انعقد المعلق سبباً للحال عنده؛ لأن المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير، والشرط قيد الحكم بتقدير معين، فكان أنت طالق سبباً للحكم، وأثر التعليق في تأخير الحكم لا في منع السببية، كما أن شرط الخيار أثر في حكم البيع، وهو الملك دون انعقاد السبب، وكالتأجيل حيث لا يمنع الدين، وإنما يمنع حكمه وهو المطالبة قبل الحلول الأجل ففاس التعليق العقلي بالتعليق الحسي، فإن تعليق القنديل لا يؤثر في ثقله الذي هو علة السقوط ومقتضيه بعد ارتفاع المانع، وإنما يؤثر في حكمه وهو السقوط، وعندنا لما كان مجموعهما كلاماً واحداً كان (أنت طالق) بمنزلة جزء السبب فلم ينعقد سبباً<sup>(٢)</sup>.

فإن قلت: فعلى هذا يلزم أن لا يثبت البيع في الحال بشرط الخيار، أو التأجيل؛ لأنها بمنزلة التعليق بالشرط والمعلق بالشرط لم ينعقد سبباً عندكم؟

قلنا: الفرق بين الشرط، وبين الأجل، وشرط الخيار، ثابت فإن هذين دخلا على الحكم، أما الأجل فظاهر، فإنه داخل على الثمن لا على البيع، وأما خيار الشرط فلأن البيع لا يشمل الخطر أي: الشرط؛ لأنه يصير بالشرط قهراً، وإنما يثبت الخيار بخلاف القياس فدخوله على أحدهما أي: الحكم والسبب أسهل من دخوله عليهما، فإن كان داخلاً على السبب يكون داخلاً على السبب والحكم جميعاً، فإن كان داخلاً على الحكم يكون داخلاً عليه فقط لا على السبب، فدخوله على الحكم فقط أسهل من دخوله عليهما، فإذا كان كل منهما داخلاً على الحكم فقط فلا يمنعان من انعقاد السبب؛ إذ لا معنى لمنع الشيء فيما لم يدخل عليه، وإنما يؤخران الحكم فقط بخلاف الشرط مثل: (إن دخلت الدار فأنت طالق) فإن الطلاق يحتتمل الشرط.

والأصل: أن يدخل التعليق بالشرط في السبب، كيلا يتخلف الحكم عن السبب، ولا مانع من دخوله على السبب، فيدخل عليه بخلاف البيع.

(١) ينظر: التلويح، (١/٣٢٢).

(٢) ينظر: ابن ملك، ص ١٨٣.

## [تفريعات لمذهب الشافعي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ]

(حتى أبطل) أي: الشافعي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ (تعليق الطلاق والعتاق بالملك) أي: بملك النكاح أو بملك اليمين، وهذا متفرع على قوله: أن التعليق عامل في منع الحكم دون السبب، مثال تعليقها به قوله: لأجنبية: (إن تزوجتك فأنت طالق) وقوله: لعبد الغير (إن اشتريتكَ فأنت حر)، حيث لا يقع الطلاق والعتق عند التزوج والشراء عنده؛ لأن قوله: (أنت طالق) سبب في الحال، وحكمه متأخر ولا بد لانعقاد السبب من وجود الملك في المحل وإذا لم يوجد لغا كما لو قال لأجنبية: (إن دخلت الدار فأنت طالق) فنكحها فدخلت الدار لا تطلق اتفاقاً<sup>(١)</sup>، وعندنا يصح تعليق الطلاق والعتاق بالملك؛ لأن المعلق بالشرط لم ينعقد سبباً عندنا بل السبب هو الشرط.

(وجوز) الشافعي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ هذا معطوف على قوله: «أبطل» (التكفير بالمال) في كفارة اليمين، بأن أعتق رقبة، أو أطعم عشرة مساكين أو كساهم (قبل الحنث)؛ لأن اليمين سبب الكفارة عنده، ولهذا يقال: كفارة اليمين، بإضافة الحكم إلى السبب، فيكون نفس وجوب الكفارة ثابتاً قبل الحنث لوجود سببه فيجوز أدائه<sup>(٢)</sup>.

وأما عندنا فالسبب للكفارة هو الحنث، واليمين شرط لها فلا يجوز التكفير عندنا قبل الحنث؛ لأن التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق.

وإنما قلنا: أن السبب للكفارة هو الحنث؛ لأن اليمين لم ينعقد سبباً للكفارة؛ لأنها انعقدت للبر والكفارة إنما تجب على تقدير الحنث، فيكون الإضافة من قبيل إضافة الحكم إلى شرطه، وهو أيضاً معروفة كما في صدقة الفطر، وإنما قيد التكفير بالمال؛ لأن التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز عنده.

وفرقه بأن المالي يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الأداء، ففي الكفارة المالية الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الأداء ثابت كما في الثمن، فإن نفس الوجوب بالشراء ووجوب الأداء بالمطالبة، وأما في البدنية فلا ينفك أحدهما عن الآخر ففي المالي لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب، بدون ثبوت وجوب الأداء أفاد صحة الأداء، وفي البدني لما لم يثبت لم

(١) ينظر: فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب، (٢/١٢٨).

(٢) ينظر: ابن ملك، ص ١٨٣.



يصح الأداء قال في التوضيح<sup>(١)</sup>: وفرقه بين المالي والبدني غير صحيح، إذ المال غير مقصود وإنما المقصود هو الأداء فيصير كالبدنية انتهى.

فإن قلت: ليس في التكفير قبل الحنث شيء من التعليق بالشرط؟

قلنا: أشار بهذا إلى أنه جار في اجتماع السبب مع الشرط مطلقاً سواء وجد فيه صورة التعليق وأداة الشرط أولاً، فإن اليمين عند الشافعي رحمته الله سبب الكفارة كما مر.

والحنث شرط لتوقف وجوب أدائها عليه إجماعاً، ويحتمل أن يقال: أن في معنى من حلف فليكفر أن حنث فيصير مما نحن فيه.

(وعندنا: التعليق) أي: المعلق (بالشرط لا ينعقد سبباً) للحال، وإنما يتأخر انعقاده إلى وجود الشرط، (لأن الإيجاب) وهو كقوله: (أنت طالق) (لا يوجد إلا بركنه)، وهو صدوره من الأهل (ولا يثبت إلا في محله) وهو الملك، (وهاهنا) أي: في تعليق الطلاق والعتاق بالملك (الشرط حال) أي: صار حائلاً بينه أي: بين الإيجاب (وبين المحل) ومانعاً من وصول المعلق إلى المحل (فيبقى) الإيجاب (غير مضاف) إليه أي: (إلى المحل وبدون الاتصال)، أي: اتصال الإيجاب بالمحل (لا ينعقد سبباً)؛ لأن السبب عبارة عما يكون طريقاً إلى الشيء ومفضياً إليه فلا يكون شرط البيع علة للبيع، لعدم كونه تاماً فكذلك بيع الحر لعدم الوصول إلى المحل.

فإن قلت: لما لم يصل إلى المحل كان ينبغي أن يلغو قوله: (إن تزوجتك فإنت طالق) كما إذا قال لأجنبية: (أنت طالق)؟

قلنا<sup>(٢)</sup>: لما كان الشرط مرجواً للوصول جعل كلاماً صحيحاً صالحاً؛ لأن يكون سبباً، حتى لو علق بشرط لا يرجي الوصول لوجوده لغا مثل: (أنت طالق إن شاء الله تعالى).

اعلم: أن الشافعي رحمته الله خالفنا في أربعة مواضع<sup>(٣)</sup>:

(١) ينظر: التلويح على التوضيح، (١/٣٢٦).

(٢) القول لابن ملك، ص ١٨٤.

(٣) نقل الخلاف من أصول ابن ملك، ص ١٨٥.

أن الوصف عنده كالشرط وعندنا لا، وفي أن عمل الشرط عندنا في منع السبب وعنده:  
في منع الحكم، وفي أن عدم الحكم مُبقي على العدم الأصلي لا أثر للشرط فيه عندنا، وعنده عدم  
الشرط موجب لعدم الحكم.  
وقد عرفت ثمرة الخلاف<sup>(١)</sup> في ذلك فيما مر، وفي أن السبب ينعقد سبباً عند الشرط عندنا،  
ولهذا قيل: المعلق بالشرط كالمنجّز عند وجوده، وعنده ينعقد في الحال كل ذلك ظاهر  
بالتأمل<sup>(٢)</sup>.



---

(١) يعني: في هذا الموضع الثالث، وبعض الشراح جعل هذه الثمرة قسماً برأسه من مواضع الخلاف، وجعل  
الموضع الرابع متفرعاً على الموضع الثاني لا قسماً برأسه، والكل قريب، ينظر: حاشية الرهاوي،  
(١٠٢٩/٢).

(٢) ينظر: ابن ملك، ص ١٨٤.

## [الوجه الثالث]

### [حمل المطلق على المقيد]

فيما ذكر (والمطلق) ذكره في الأدلة الفاسدة؛ لأن حمله على المقيد مطلقاً منها، وذكره صدر الشريعة في التنقيح عقيب الخاص العام<sup>(١)</sup>؛ لأنه من الخاص فلهذا عرفه بعضهم: بما دل على بعض أفراد شايح لا قيد له فوضعه لذلك البعض؛ لأن الدلالة عند الإطلاق دليل الوضع، ولأن الأحكام على الأفراد والوضع للاستعمال فكانت دليلاً ولا دليل على وضع اللفظ للماهية من حيث هي بل في ضمن الموضوع له. والمقيد ما معه قيد كرقبة مؤمنة والرقبة المؤمنة والمعارف بلا قيد قسم ثالث وقد يترك فتدخل في المقيد، كذا في التحرير<sup>(٢)</sup>.

(يُحمل على المقيد) أي: يقيد بقيدته (وإن كانا) أي: المطلق والمقيد (في حادثتين) لكن مع اتحاد الحكم كما أشار إليه بالمثال الآتي (عند الشافعي رحمته الله)؛ لأن المطلق ساكت كالمجمل والمقيد ناطق كالمفسر، فينبغي أن يحمل الساكت على الناطق<sup>(٣)</sup>.

واعلم: أنه إذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم، فإما أن يختلف الحكم، أو يتحد، فإن اختلف فإن لم يكن أحدهما موجباً لتقييد الآخر فلا حمل، كأطعم رجلاً واكس رجلاً عارياً، وإن أوجبه بالذات كأعتق رقبة ولا تعتق إلا رقبة مؤمنة أو بالواسطة، كأعتق عني رقبة ولا تملكني إلا رقبة مؤمنة يحمل عليه، وإن اتحد الحكم فإما أن يكون منفياً أو مثبتاً، فإن كان منفياً فلا حمل مثل: «لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة» لإمكان الجمع بأن لا يعتق أصلاً. ولا يخفي أن هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد، وإن كان مثبتاً فإما أن تختلف الحادثة أو تتحد، فإن اختلفت (ككفارة اليمين والقتل) فلا حمل خلافاً للشافعي رحمته الله، وإن اتحدت فإما أن يكون الإطلاق والتقييد في السبب ونحوه، أو لا فإن كان فلا حمل كما في قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «أَدُوا

(١) ينظر: التلويح شرح التوضيح، (١/٣٤٧).

(٢) ينظر: التحرير، ص ١٣٢.

(٣) ينظر: ابن ملك، ص ١٨٥.

عَنْ كُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ»<sup>(١)</sup>، وقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «أدوا عن كل حرّ وعبد من المسلمين في صدقة الفطر»<sup>(٢)</sup>.

وبيان وجوبه فلم يحمل العبد المطلق على المقيد بالإسلام، إذ لا مزاحمة في الأسباب كما سيجيء، وإن لم يكن في السبب ونحوه يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق، كقراءة العامة (فصيام ثلاثة أيام) وقراءة ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (فصيام ثلاثة أيام متتابعات) لامتناع الجمع بينهما ضرورة إن المطلق يوجب جزاء غير المتتابع لموافقته المأمور به، والمقيد يوجب عدم إجزائه لمخالفته المأمور به كذا في التلويح<sup>(٣)</sup>، وعلم بهذا التحقيق أن محل الاختلاف أن يردا مع اتحاد الحكم المثبت، واختلاف الحادثة فعندنا لا يحمل خلافاً له، وإنا نقول: بالحمل إذا اختلف الحكم وكان أحدهما موجباً لتقييد الآخر، أو اتحد الحكم مع اتحاد الحادثة في غير السبب، (مثل كفارة القتل) المقيدة بالإيمان في قوله تعالى: ﴿ فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ﴾ [النساء: ٩٢] (وسائر الكفارات) المطلقة الغير المقيدة بذلك، وهي كفارة اليمين والظهار فاختلفت الحادثة مع اتحاد الحكم، وأشار إلى دليل الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بقوله: (لأنّ قيد الإيمان) في كفارة القتل (زيادة وصف) أي: وصف زائد (يجري مجرى الشرط، فيوجب النفي عند عدمه) أي: نفي الحكم عند عدم الوصف (في المنصوص)، وهو كفارة لما مر من أصله (و) كذلك (في نظيره) أي: المنصوص (من الكفارات)، ككفارة اليمين والظهار بالقياس إلى المنصوص، (لأنها) أي: الكفارات (جنس واحد) من حيث أن الكل تحرير في تكفير مشروع للستر والزجر، فورد عليه لم لم تلحق كفارة القتل بكفارة اليمين في جواز التكفير بالإطعام بجامع أنها جنس واحد؟

(١) عن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال أمر النبي ﷺ بصدقة الفطر عن كل صغير وكبير وعبد صاعاً من شعير أو صاعاً من تمر، قال: فعده الناس بمدين من حنطة، أخرجه أحمد (٤٤٨٦)، البخاري (١٥١١)، مسلم (٩٨٤) (١٤)، أبو داود (١٦١٥)، الترمذي (٦٧٥)، وزاد بعضهم فيه على بعض، وأخرجه البخاري (١٥٠٣)، ومسلم (٩٨٤) (١٥) (١٦)، أبو دود (١٦١٢)، وزاد بعضهم من طريق أيوب «من المسلمين».

(٢) المصدر السابق.

(٣) ينظر: التلويح، (١/١٤٨).

## [الاعتراض على الشافعي في حمله المطلق على المقيد]

فأجاب عنه بقوله: (والإطعام) الواقع (في) كفارة (اليمين لم يثبت في) كفارة (القتل لأن التفاوت) بين كفارة القتل وكفارة اليمين وإن كانتا جنسًا واحدًا (ثابت باسم العلم)، وهو عشرة مساكين في كفارة اليمين (وهو) أي: العلم (لا يوجب إلا الوجود) أي: وجود الطعام عند وجود عشرة مساكين، ولا يوجب عدم الطعام عند عدمه، وإذا كان الأمر كذلك في محل المنصوص لا يمكن تعدية الحكم إلى غيره، لعدم صلاحية النص لها فلا يجري القياس فيه بخلاف ما ذكر كما عرفت.

قيل: إنما خص الطعام باليمين؛ لأن الطعام في كفارة الظَّهَار ثابت في القتل في أحد قولي الشافعي رَحِمَهُ اللهُ<sup>(١)</sup>.

## [مذهب الحنفية في حمل المطلق على المقيد]

(وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد، وإن كانا في حادثة) فضلًا عن كونها في حادثتين، (لإمكان العمل بهما) بإجراء المطلق على إطلاقه، والمقيد على تقييده، وحيث أمكن العمل بهما، كما إذا كانا في حادثتين أو في حادثة مع اختلاف الحكم وجب العمل بهما، (إلا أن يكونا في حكم واحد) وحادثة واحدة ولم يردا في الأسباب، فحينئذ يحمل المطلق على المقيد عندنا؛ لأن العمل بهما غير ممكن فيجب الحمل ضرورة<sup>(٢)</sup>.

(مثل صوم كفارة اليمين) ورد فيها قراءة متواترة (فصيام ثلاثة أيام) وقراءة مشهورة وهي قراءة ابن مسعود (فصيام ثلاثة أيام متتابعات)<sup>(٣)</sup>؛ (لأن الحكم -وهو الصوم- لا يقبل

(١) ينظر: المهذب، (٢/٢١٧).

(٢) ينظر: ابن ملك، ص ١٨٦.

(٣) قال ابن كثير: حكاها مجاهد والشعبي وأبو إسحاق عن عبد الله بن مسعود، وقال إبراهيم في قراءة أصحاب عبد الله بن مسعود: «فصيام ثلاثة أيام متتابعات»، وقال الأعمش: كان أصحاب ابن مسعود يقرؤونها كذلك، ينظر: تفسير ابن كثير، لابن كثير الدمشقي، (٢/٩٢)، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ وأخرجه ابن أبي شيبة (٧/٥٦٦/١٢٥٠٤) وإسناده ضعيف من أجل جابر الجعفي، وأخرجه عبد الرزاق في مصنفه (٨/٥١٣/١٦١٠٢) وفيه مبهم الذي أخبر عطاء، وأخرجه سعيد بن منصور في =

وصفين متضادين) التابع وعدمه أي: متقابلين تقابل العدم والملكة، بحيث لا يجتمعان، فالمراد بالمتضادين ما بينهما نهاية الخلاف كما هو مصطلح الأصوليين لا الأمران الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد، كما هو مصطلح أرباب المعقول (فإذا ثبت تقييده بطل إطلاقه) لامتناع الجمع بينهما.

اعلم: أن هذا المثال غير مناسب؛ لأن الحكم والحادثة إذا اتحدا فإنه يحمل عليه اتفاقاً، والشافعي رحمته الله لا يقول بالتتابع في كفارة اليمين؛ لأنه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت، أو غير مشهورة، فالمثال المتفق عليه قوله صلى الله عليه وسلم في حديث الأعرابي: «صم شهرين»، وروي: «صم شهرين متتابعين»<sup>(١)</sup> كذا في «التلويح»<sup>(٢)</sup>.

### [اعتراض على مذهب الحنفية]

(وفي صدقة الفطر ورد النصان) وهما: «أَدُّوا عَنْ كُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ» و «وَأَدُّوا عَنْ كُلِّ حَرٍّ وَعَبْدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ»<sup>(٣)</sup> (في السبب) أي: في سبب وجوب صدقة الفطر، (ولا مزاحمة في الأسباب)، إذ يجوز أن يكون للشيء الواحد أسباب كثيرة كالمملك، فإنه يثبت بالبيع والهبة وغيرهما فيكون مطلق الرأس سبباً، والرأس المؤمنة سبباً (فوجب الجمع) بين النصين والعمل بكل منهما من غير حمل، فتجب صدقة الفطر بسبب العبد الكافر كالمؤمن، خلافاً للشافعي رحمته الله، وأورد

---

=التفسير (٤/١٥٦٢/٨٠٤/الصمعي)، عن إبراهيم قال: في قرائتنا في كفارة اليمين ثلاثة أيان متتابعات، وسنده صحيح ومراسيل إبراهيم عن ابن مسعود صحيحة، وأخرجه ابن أبي شيبة (١٢٥٠١) الطبراني في تفسيره (١٠/٥٦٠/١٢٥٠١) والبيهقي في السنن الكبرى (١٠/٦٠)، وقال: وكل ذلك مراسيل عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه. وأخرجه عبد الرزاق عن أبي إسحاق والأعمش قالاً في حرف ابن مسعود: فصيام ثلاثة أيام متتابعات، قال أبو إسحاق: وكذلك نقرأها (١٦١٠٣)، فمجموع هذه الروايات تثبت هذه القراءة عن عبد الله بن مسعود وانظر إرواء الغليل (٨/٢٠٤/٢٥٧٨).

(١) أخرجه مطولاً ومختصراً البخاري (٦٧٠٩، ٦٧١١)، مسلم (١١١١) (٨١)، أحمد (٧٢٩٠)، الحميدي (١٠٠٨) أبو داود (٢٣٩٠)، ابن ماجه (١٦٧١)، الترمذي (٧٢٤)، النسائي في الكبرى (٣١١٧) من

حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) ينظر: التلويح، (١/١٤٨).

(٣) تقدم.

العلامة التفتازاني في التلويح على عدم حمل المطلق على المقيد، إن حكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم إلغاء المقيد<sup>(١)</sup>.

وأجاب: بأنه يفيد استحباب المقيد وفضله، وأنه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك، وبالجملة هو أولى من إبطال حكم الإطلاق.

### [جواب مذهب الشافعي]

(ولا نسلم أن القيد بمعنى الشرط) جواب عن قول الشافعي رحمه الله أن القيد بمعنى الشرط مستنداً بأنه يجوز أن يكون قيداً اتفاقياً (ولئن كان) القيد بمعنى الشرط يعني سلمنا أن القيد بمعنى الشرط؛ لأنه حمل اللفظ على الفائدة (فلا نسلم أنه) أي: القيد بمعنى الشرط (يوجب النفي)، أو يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط.

والحاصل: أنه لا يوجب نفي الحكم عند عدم الوصف في المنصوص، وهو كفارة القتل بل هو ساكت عن الكافرة، فكانت باقية على العدم الأصلي، والعدم الأصلي لا يصح تعديته فلا يصح تعديده عدم الحكم لعدم القيد في المنصوص، وهو كفارة القتل إلى كفارة اليمين والظهار، بل يقتصر ذلك على مورد النص في كفارة القتل، فلا يصح كفارة القتل إلا بتحرير رقبة مؤمنة، وأما سائر الكفارات فيجوز بتحرير رقبة مؤمنة كانت أو كافرة.

(ولئن كان) يعني ولئن سلمنا أنه: يوجب النفي عند عدمه، ويصح تعديته بناءً على أن العدم المذكور عدم شرعي عنده لا عدم أصلي كما كان عندنا (فإنها يصح الاستدلال به) أي: بإيجاب القيد النفي عند عدمه في المنصوص وهو كفارة القتل (على غيره)، ككفارة اليمين والظهار (أن لو صحت المماثلة) بين الأصل والفرع، (وليس كذلك) أي: لا مماثلة بينهما أي: بين الأصل وهو المقيس عليه، وبين الفرع وهو المقيس في السبب والحكم. أما الأول: لأن السبب في المقيس عليه هو القتل، (فإن القتل) يعني خطأ (أعظم الكبائر) التي ارتكبتها المؤمن مع وجود إيمانه؛ لأن القتل ليس أعظم الكبائر مطلقاً ضرورة أنه ليس أعظم من الإشراف بالله تعالى، بل

(١) التلويح، (١/١٤٧).

الأمر بالعكس يعني أن القتل خطأ من أعظم الكبائر التي سوى الإشراف بالله تعالى، ولا كذلك الظهار واليمين فيجوز أن يشترط في كفارته الإيمان، ولا يشترط فيها دونه فإن تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجنابة كذا في التوضيح<sup>(١)</sup>.

وإنما قلنا: من أعظم بزيادة من لثلا يرد أن أعظم الكبائر دون الإشراف هو القتل عمدًا، ومراد المصنف ذلك لكن ترك لفظة من دومًا للاختصار مع ظهور المقصود. وأما الثاني فلأن حكم القتل: وجوب التحرير والصوم على الترتيب مقتصرًا عليهما، وحكم اليمين: التخير في الأشياء الثلاثة مع النقل إلى الصوم عند العجز وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والإطعام ومع وجود الفارق يبطل القياس.

(وأما قيد الإسامة)<sup>(٢)</sup> هذا جواب عما يرد علينا، وهو أنكم جعلتم قيد الإسامة نافيًا لوجوب الزكاة في غير سائمة وحملتكم المطلق وهو قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «في خمسٍ من الإبل زكاة»<sup>(٣)</sup> على المقيد، وهو قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «خمس من الإبل السائمة زكاة» (والعدالة) في

(١) ينظر: التلويح على التوضيح، (١/١٥٣).

(٢) حاصله: ما بالكم حملتم المطلق على المقيد، وأنتم لا تقولون به، ولو في حادثة واحدة إذا دخل في السبب أو الشرط فأجاب أن كلاً من القيدين لم يوجب نفي الحكم عما عداه بدون القيد، ولكن السنة المعروفة أوجبت نسخ الإطلاق.

(٣) أخرجه أحمد (٤٦٣٢)، وأبو داود (١٥٦٢)، والترمذي (٦٢١)، والدارقطني في سننه (١١٢/٢) والحاكم (٣٩٢/١)، والبيهقي في سننه الكبرى (٨٨/٤) من حديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا وفي إسناده سفيان بن حسين ضعيف في الزهري وثقة في غيره وهذه منها، وقال الحاكم: هذا حديث كبير في هذا الباب يشهد بكثرة الأحكام التي في حديث ثمامة عن أنس إلا أن الشيخين لم يخرجوا لسفيان بن حسين الواسطي في الكتابين وسفيان بن حسين أحد أئمة الحديث وثقه يحيى بن معين ويصححه على شرط الشيخين، حديث عبد الله بن المبارك عن يونس بن يزيد عن الزهري وإن كان فيه أدنى إرسال فإنه شاهد صحيح لحديث سفيان بن حسين، انتهى. وقد رد هذا التصحيح الحافظ ابن حجر في تغليق التعليق (١٧/٣)، وحديث يونس المشار إليه أخرجه أبو داود (١٥٧٠) والحاكم (٣٩٣/١)، والدارقطني في سننه (١١٦/٢)، ورواه سليمان بن كثير عن الزهري، وأخرجه ابن ماجه (١٧٩٨)، والبيهقي (٨٨/٤) وسليمان هذا لا بأس به في غير الزهري، وأخرجه الدارقطني في سننه (١١٢/٢) من طريق سليمان بن أرقم وهو متروك لا يفرح به، وقد نقل البيهقي في السنن الكبرى (٨٨/٤) وابن الملقن (٤١٧/٥) في البدر المنير عن الترمذي أنه سأل البخاري عن هذا الحديث فقال: أرجوا أن يكون =



قوله تعالى: ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] فإنكم قيدتم به قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِّن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] (فلم يوجب النفي) أي: نفي الجواز بدون القيد (لكن السنة المعروفة في إبطال الزكاة عن العوامل والحوامل) وهو قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «ليس في العوامل ولا الحوامل ولا في البقر المثيرة صدقة» أي: زكاة (أوجب نسخ الإطلاق) أي: إطلاق قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «في خمس من الإبل السائمة زكاة»<sup>(١)</sup>.

(والأمر بالثبوت) أي: بالتوقف (في نأ الفاسق) أي: في خبره وهو قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: ٦] أي: تثبتوا فلا تعتمدوا على قوله: (أوجب نسخ الإطلاق) أي: إطلاق قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِّن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وترجيح المقيد على المطلق لتعارضهما<sup>(٢)</sup>.



---

=محموظاً وسفيان بن الحسين صدوق، وقال ابن عبد البر كما في البدر المنير (٥/٤١٧): هذا الحديث أحسن شيء روي في أحاديث الصدقات، وقال في خلاصة البدر المنير (١/٢٩٧): قال الترمذي حسن وقال في عله سألت البخاري عنه فقال: أرجوا أن يكون محموظاً، وذكر الحاكم له شواهد تصححه على شرط الشيخين، انتهى.

(١) تقدم.

(٢) ينظر: ابن ملك، ص ١٨٩.

## [الوجه الرابع]

### [دلالة الاقتران]

(وقيل: إن القرآن في النظم) أي الجمع بين الكلامين بحرف الواو (يوجب القرآن في الحكم) رعاية للتناسب بين الجمل، أما القرآن في النظم فظاهر وأما القرآن في الحكم فهو: أن يكون الحكمان مجتمعين في محل واحد (فلا تجب الزكاة على الصبي لاقترانها بالصلاة) في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] بناء على أنه يجب أن يكون المخاطب بأحدهما عين المخاطب بالآخر، ولما لم يكن الصبي مخاطبًا بقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] لا يكون مخاطبًا بقوله: ﴿وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] لكننا نقول: إنما لا يجب الزكاة على الصبي؛ لأنها عبادة محضة لكونها إحدى أركان الدين، والصبي ليس من أهلها لا للقرآن في النظم، والقائل بوجوب الزكاة على الصبي يقول الخطاب بالصلاة والزكاة يتناول الصبيان لكن العقل خصهم عن وجوب الصلاة إذ هي عبادة بدنية لا عن وجوب الزكاة، إذ هي مالية يمكن أداء الولي عنه واعتبروا أي: قاس أصحاب القول بالقرآن المذكور الجملة التامة (بالجملة الناقصة) فإن الناقصة توجب المشاركة اتفاقًا (كإن دخلت الدار فأنت طالق وزينب) فإن قوله: وزينب جملة ناقصة مفتقرة إلى الأولى إيقاعًا وتعليقًا، أما إيقاعًا فلعدم ذكر الخبر وأما تعليقًا فلأن غرضه تعليق عتقها بالشرط المذكور فوجب مشاركتها المعطوف عليه في الخبر والحكم.

(وقلنا: إن عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة)؛ لأن الأصل في كل كلام تام أن ينفرد بحكمه ولا يشارك الأول لأن في إثبات الشركة جعل الكلامين كلامًا واحدًا وأنه خلاف الحقيقة فلا يصار إليه إلا عند الضرورة بأن يفتقر الجملة الثانية إلى الأولى بأن تكون ناقصة كما

قال: (لأن الشركة إنما وجبت في الجملة الناقصة) كقوله: (إن دخلت الدار فأنت طالق وزينب)  
فتطلق زينب بعد دخول المخاطبة الدار (لافتقارها) أي: الناقصة (إلى ما تتم) أي: الناقصة (به)  
أي: بذلك الشيء وهو الخبر، ولا يتم بنفس العطف (فإذا تم) المعطوف (بنفسه لم تجب الشركة  
إلا فيما يفتقر) المعطوف (إليه) أي: إلى المعطوف عليه كقوله: (إن دخلت الدار فأنت طالق  
وعبدي حر)، فإن الجملة الثانية وإن كانت تامة إيقاعاً لكنها ناقصة ومفتقرة إلى الأولى تعليقاً؛  
لأن غرضه تعليق العتق بالشرط، وإنما ذكر الخبر فيها لعدم إمكان جمعها بخبر واحد بخلاف  
(إن دخلت الدار فأنت طالق وزينب طالق) لإمكان جمعها بخبر واحد فطلقت زينب في الحال،  
ولا يتوقف على وجود الشرط.



## [الوجه الخامس]

### [تخصيص العام بسببه]

(والعام) لعله أراد به المعنى الذي يتناول العام والمطلق، وهو ما يدل على غير معين مجازاً (إذا خُرجَ مخرج الجزاء) للسبب نحو: «زنى ما عزر فرجم» و «سهى النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فسجد»، (أو مخرج الجواب)، كقول: «من دُعِيَ إلى الغداء فقال: (إن تغديتُ فكذا)» (ولم يزد عليه) أي: على الجواب بأن يقال: إن تغديت اليوم فكذا سواء استقل ذلك الجواب بنفسه (أو لم يستقل بنفسه) أي: لم يفد فائدة حال كونه منفرداً كبل كذا إذا قال لآخر: (أليس لي عليك ألف)؟ فقال: بلى<sup>(١)</sup>.

(يختص) العام في تلك الصور (بسببه) اتفاقاً أي: يقتصر عليه ولا يتعدى عنه، بل يكون الحكم في غير السبب ثابتاً بنص آخر، أو بقياس كذا في التحقيق، ثم بيان الاختصاص. أما في الصورة الأولى: فلأن المتقدم بسبب وجود فيتعلق ضرورة امتناع تحقق المسبب بدون السبب. وأما في الثانية: فلأنه تكلم في معرض الجواب للداعي فكأنه قال: «إن تغديت الغداء الذي دعوتني إليه» فيخصص به، وأما في الثالثة: فلأنه كجزء من الكلام لعدم كونه مفيداً برأسه<sup>(٢)</sup>.

### [العام إذا خرج مخرج الجواب وزاد على قدر الجواب]

(وإن زاد على قدر الجواب لا يختص) العام (بالسبب ويصير مبتدئاً) بكسر الدال، أي: مبتدئاً كلاماً آخر غير متعلق بما قبله كما إذا قال: في جواب الداعي إلى الغداء «إن تغديت اليوم فكذا»، فلا يختص العام بالسبب بل يتناوله وغيره، فإذا تغدى في ذلك اليوم في أي وقت كان يحث ولو قال: «عنيت الجواب» صدق ديانته؛ لأنه نوى ما لا يحتمل اللفظ لا قضاء لأنه خلاف

(١) ينظر: ابن ملك، ص ١٩٠.

(٢) ينظر: ابن ملك، ص ١٩٠.

الظاهر مع أن فيه تخفيفاً عليه وهذا ما قيل: أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب عندنا؛ لأن التمسك إنما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ، ولا يقتضي اقتصاره عليه، ولأن الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة فكان إجماعاً على أن العبرة لعموم اللفظ (حتى لا تلغى الزيادة)<sup>(١)</sup> لأن: في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة المفلوطة الظاهرة، وإلغاء الحال المظنة وفي حمله على جواب الأمر بالعكس. ولا يخفى أن العمل بالحال دون المقال والله اعلم بحقيقة الحال (خلافًا للبعض) فيما زاد على قدر الجواب، والمراد به الشافعي<sup>(٢)</sup> ومالك<sup>(٣)</sup> وزفر [رَحْمَةُ اللَّهِ] فعندهم يتقيد بالغداء المدعو إليه كما إذا لم يزد على قدر الجواب لطابق السؤال.



- 
- (١) وهو ذكر اليوم، وفي إلغاء كلامه فساد لا يخفى، ينظر: ابن ملك، ص ١٩٠.
- (٢) الحقيقة أن الذي قال بهذا بعض الشافعية، منهم إمام الحرمين، فإنه يرى مطابقة السؤال للجواب، ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه، (٤/ ٣١١).
- (٣) قال القرافي: أنه زاد على مقدار الجواب فصار عادلاً عنه؛ لأنه يمكنه أن يجيب بأوجز منه وهو ألا بذكر اليوم، ينظر: الفروق، (١/ ٢١٥).

## [الوجه السادس]

### [تخصيص العام بغرض المتكلم]

(وقيل الكلام المذكور للمدح) كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾ [الانفطار: ١٣] (أو) (الدم) كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾ [التوبة: ٣٤] الآية (لا عموم له) فقالوا: المقصود في ذلك المدح والدم لا العموم فلا يستدل بهذه الآية على وجوب الزكاة في الحلي ومعنى عدم العموم له عدم شموله لجميع أفراد ما صدق عليه اللفظ كلفظ الذهب والفضة في الآية المذكورة، حيث لا يتناول الحلي عندهم<sup>(١)</sup>.

(وعندنا: هذا) أي: القول بعدم عموم الكلام المذكور للمدح أو الذم (فاسد) لأنه عام بصيغته قالوا: عهد فيهما ذكر العام مع عدم إرادته مبالغة؟

وأجيب: بأنها لا تنافيه إذا كانت للحث بخلاف نحو: (قتلت الناس كلهم).



---

(١) ينظر: ابن ملك، ص ١٩١.

## [الوجه السابع]

### [الجمع المضاف إلى جماعة]

(وقيل: الجمع المضاف إلى جماعة، حكمه: حقيقة الجماعة في حق كل فرد) ونسب هذا القول إلى زفر رحمته الله<sup>(١)</sup>، وكذا المثني إذا أضيف إلى مثني آخر كما أشار إليه بقوله: حتى إذا.... إلخ، قال: أو أراد بالجمع ما يقابل المفرد وبالجماعة ما يقابل الواحد (وعندنا: يقتضي مقابلة الأحاد بالأحاد) كقوله تعالى: ﴿جَعَلُوا أَصْبَعَهُمْ فِيءًا ذَاتَ بِيَمٍ﴾ [نوح: ٧]؛ لأن كل واحد جعل أصبعه في أذنه فقط، وأشار إلى ما يتفرع على مذهبنا هذا بقوله:

(حتى إذا قال لامرأته: (إن ولدتما ولدين فأنتما طالقان)، فولدت كل واحدة منهما ولدًا طلقنا) ولا يشترط ولادة كل واحد منهما ولدين عندنا، وعنده<sup>(٢)</sup> لا تطلقان حتى تلد كل منهما ولدين، وإنما قيد بقوله: ولدين لأنه لو قال: (إن ولدتما ولدًا فأنتما طالقان) يقع الطلاق عليهما بوجود ولد واحد منهما، كقوله: (إن حضمتا حيضة)؛ لأن الفرد قد يضاف إلى المثني مجازًا كقوله تعالى: ﴿نَسِيًا حُوتَهُمَا﴾ [الكهف: ٦١]، والمجاز أولى من اللغو ولو قال: (إذا ولدتما فقط) فهو كما قال: (ولدين يشترط ولادتهما رعاية للحقيقة، وكذا إن حضمتا وتفصيله في «تلخيص الجامع الكبير».



(١) ينظر: ابن ملك، ص ١٩١.

(٢) أي وعند زفر رحمته الله.

## [الوجه الثامن]

### [الأمر بالشيء نهي عن ضده]

(وقيل: الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده) سواء كان له ضد واحد، أو أضداد ونسبه في التحرير<sup>(١)</sup> إلى العامة من الحنفية والشافعية، لكن قيده بما إذا كان واحد أو لا فعن الكل وقيل: عن واحد غير معين وحكم بعده، ثم منهم من عمم ذلك في الأمر الإيجابي والندبي، فالأول يقتضي نهي تحريم في ضده، والثاني نهي كراهة فيه، ومنهم من خصص بأمر الوجوب، ثم وجه اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده مطلقاً أن الأمر بالشيء لطلب وجود ذلك الشيء ولا يوجد ذلك الشيء مع الاشتغال بضده واحداً كان أو أكثر وإلا يلزم اجتماع الضدين أو الأضداد ضرورة، ولا حاجة في هذا البيان إلى التعليل بوقوع النكرة في سياق النفي، ليتناول جميع الأضداد كما التزمه بعض الشارحين فتدبر.

(والنهي عن الشيء يكون أمراً بضده) إذا كان واحداً<sup>(٢)</sup>، كالحركة والسكون، فإن النهي عن أحدهما يستلزم الأمر بالآخر ضرورة، وأما إذا كان أكثر من واحد فقليل: أنه يستلزم الأمر بالكل أيضاً ولا خفاء في بعده إذ لا ضرورة فيه أصلاً، ولو قيل: بواحد منها لا على التعيين لكان له وجه فافهم.

(وعندنا الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده، والنهي عن الشيء يقتضي أن يكون ضده في معنى سنة واجبة) أي: مؤكدة قريبة إلى الواجب، والمراد بالاقضاء في الموضوعين معناه اللغوي لا الاصطلاحي الذي هو جعل غير المنطوق منطوقاً، لتوقف صحة المنطوق عليه، إذ يصح

(١) ينظر: التحرير، ص ١٤٦.

(٢) هذا التقييد على قول الجصاص من أصحابنا أن الأمر بالشيء يوجب النهي عن أضداده إن كان له أضداد كالأمر بالقيام نهي عن الركوع والسجود والاضطجاع أو عن ضده إذا كان له ضد واحد كالأمر بالإيمان نهي عن الكفر، والنهي عن الشيء يوجب الأمر بضده إن كان له ضد واحد لا موجب في أضداده إن كان له أضداد فلا يوجب أمراً بجمعها ولا بواحد منها، والمنسوب إلى العامة من الشافعية والحنفية والمحدثين أنه نهي عنه إن كان له ضدًا واحدًا، وإلا فعن الكل، ينظر: أنوار الحلك، (٢/١٠٥٧).



الأمر بدون إدراج معنى النهي في الضد، وكذا يصح النهي بدون إدراج معنى الأمر في الضد فمن قال: أنه سمي اقتضاء لشبهه بالاقتضاء المصطلح في كون الثبوت في الضد ضرورة لا مقصوداً فقد غفل عن حقيقة الحال.

ثم المراد باقتضاء الأمر بالشيء كراهة ضده، اقتضائه ذلك فيما إذا لم يفوت الاشتغال بالضد المأمور به كما سيجيء، وإلا فالأمر بالشيء يقتضي كون ضده حراماً، فلا يرد عليه ما أورده صاحب الميزان: من أن ترك الصلاة حرام يعاقب عليه، والمكروه لا يعاقب عليه فلا يكون الأمر بالشيء مقتضياً كراهة ضده<sup>(١)</sup>.

(وفائدة هذا الأصل) وهو: أن الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده، (أن التحريم) الثابت في ضد المأمور به (إذا لم يكن مقصوداً) بالأمر بل المقصود وجوب المأمور به (لم يعتبر إلا من حيث يفوت الأمر) أي: المأمور به بسبب الاشتغال بالضد، والتفويت حرام (كان) الاشتغال بالضد (مكروهاً)، ولا يحرم (ك) الأمر بـ (القيام) إلى الركعة الثانية (ليس بنهي عن القعود قصداً وأصالة حتى إذا قعد ثم قام لم تفسد صلاته بنفس القعود) ما لم يفت به المأمور وهو القيام (لكنه يكره) القعود لاستلزامه تأخير الواجب، فإذا فات المأمور به وهو القيام يكون القعود حراماً، فعلى القول بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، يجب أن يكون القعود حراماً سواء أتى بالقيام بعد القعود أو لم يأت، وأما على القول بأن الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده فيجب أن يكون القعود مكروهاً إن أتى بالقيام بعده لا حراماً، وإنما يكون حراماً إن لم يأت بالقيام بعده.

(ولهذا) أي: لأن النهي يقتضي سنية الضد، (قلنا: إن المحرم لما نهى عن لبس المخيط) في قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: « لَا يَلْبَسُ الْمُحْرِمُ الْقَمِيصَ، وَلَا الْقَبَاءَ، وَلَا السَّرَاوِيلَ... »<sup>(٢)</sup>، (كان من

(١) ينظر: الميزان، ص ٢٢٠.

(٢) أخرجه من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، مالك في الموطأ (٨/ الحج)، أحمد (٤٥٣٨)، والبخاري (٥٤٦٩)، ومسلم (١١٧٧)، وأبو داود (١٨٢٣)، النسائي (٢٦٦٧)، وابن ماجه (٢٩٢٩)، والحميدي (٦٢٦)، والطبراني في معجمه الكبير (١٣٠٩٩)، وأبو يعلى (٥٥٣٣).

السنة لبس الإزار والرداء) لأن النهي عن لبس المخيط يستلزم سنيته لبس غير المخيط فيستلزم سنيته لبسها؛ لأنها أولى ما يقع به الكفاية عن لبس المخيط.

واعترض عليه في التحرير: بأن كون نهي المحرم عن لبس المخيط مستلزمًا لسنية الأزار والرداء بعيد لا يخفى.

(ولهذا) أي: لأن الأمر يوجب كراهة الضد إذا لم يفوت، (قال أبو يوسف رحمته الله: إن من سجد على مكان نجس لم تفسد صلاته؛ لأنه) أي: السجود على مكان نجس (غير مقصود بالنهي) بل هو منهي عنه في ضمن الأمر بالسجود على مكان طاهر، وهو قوله تعالى: (فاسجدوا) إذ المراد منه السجود على مكان طاهر بالإجماع<sup>(١)</sup>.

فلهذا قال: (إنما المأمور به فعل السجود على مكان طاهر فإذا أعادها) أي: السجدة التي أداها (على مكان) نجس؛ لأنها لا توجب فوات المأمور به على مكان (طاهر جاز عنده) أي: عند أبي يوسف رحمته الله فيكون مكروهًا لا مفسدًا.

(وقالوا:) أي: أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله (الساجد على النجس بمنزلة الحامل له)؛ لأن المكان كالثوب في وجوب الطهارة (والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم) في جميع أجزاء الصلاة لقوله تعالى: ﴿وَيَأْبِكُ فَطَهِّرْ﴾ [المدثر: ٤] أي: للصلاة (فيصير ضده مفوتًا للفرض كما في الصوم) فإن الكف فيه عن المفطرات الثلاث فرض والصوم يفوت بوجود المفطر في جزء من وقته، فكذا في حمل النجاسة وما في حكمه.



(١) ينظر: ابن ملك، ص ١٩٤.

## فصل

### [في الأحكام المشروعة]

إن الحكم والتكليف ينقسم إلى قسمين: عزيمة ورخصة كما قال:  
(المشروعات على نوعين) المشروع وما جعله الله تعالى شريعة لعباده أي: طريقاً يسلكونه.

#### [العزيمة]

(عزيمة) بالجر بدل، وبالرفع خبر مبتدأ محذوف.

والعزيمة: لغة: القصد المؤكد، وهو في الشريعة: (اسم لما هو أصل منها)، أي: هو اسم للأحكام التي هي أصل من المشروعات، بأن ثبتت ابتداءً بإثبات الشارع لها، وقوله: (غير متعلق) بفتح اللام (بالعوارض)، تفسير للأصالة فيشمل الأحكام كلها، قال في التلويح<sup>(١)</sup>: وهو الحق على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الأحكام إلى: الفرض، والواجب، والسنة، والنفل، والمباح، والحرام، والمكروه، أن العزيمة: اسم للحكم الأصلي في الشرع على الأقسام التي ذكرناها انتهى.

ومنهم من عرف العزيمة: بما لزم العباد بإيجاب الله تعالى، والرخصة بما وسع على المكلف فعله لعذر مع قيام السبب المحرم، فخرج النذب والكراهية عن العزيمة من غير دخولها في الرخصة، فلا ينحصر المشروعات عنده في القسمين، وأما على تفسير المصنف فيها داخلان تحت العزيمة.

#### [أنواع العزيمة]

(وهي) أي: العزيمة (أربعة أنواع) لأن الحكم إما أن يثبت بدليل مقطوع به أولاً، والأول: الفرض، والثاني: إما أن يستحق تاركه العقاب أولاً، والأول: هو الواجب، والثاني: إما أن يستحق تاركه الملامة أولاً، والأول: هو السنة، والثاني: النفل وتلك الأنواع حاصرة للأفعال والتروك؛ لأن ترك المنهي عنه فرض إن كان ثابتاً بدليل قطعي وواجب إن كان فيه شبهة وسنة وNFL إن كان دونه والمباح داخل في النفل أحدهما.

(١) ينظر: التلويح، (٢/٢٧٩).

## [النوع الأول]

(فريضة: وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصاناً) أشار إلى أنه: في اللغة: بمعنى التقدير وأنه مراعاة في الاصطلاح؛ لأنها مقدره لا تحتمل زيادة ولا نقصاناً، حتى لو آمن بما جاء به محمد ﷺ من عند الله وغيره، لم يكن مؤمناً كذا في «التحرير».

(ثبت بدليل لا شبهة فيه) أشار به إلى أنه في اللغة: بمعنى القطع أيضاً وأنه مراعي أيضاً فقد روعي فيه كلا المعنيين، وشبهة نكرة واقعة في سياق النفي، فعمت الشبهة ثبوتاً ودلالة، فلا بد في دليل الفرض من قطعيتها فيندفع به ما أورد عليه: من أن بعض المباحات ثابت بدليل قطعي نحو: (كلوا واشربوا)، وكذا بعض المندوبات نحو: (وافعلوا الخير)؛ لأن المراد بالقطعي ما لا يحتمل التأويل وعدم احتمالها في الآيتين ممنوع فإن المأمور به في الآيتين من منافعنا فهو لنا لا علينا ثم الأوضح في تعريفه أن يقال: أنه الحكم الذي ثبت بدليل قطعي استحق تاركه تركاً كلياً بلا عذر العقاب (كالإيمان والأركان الأربعة)، وهي الصلاة والزكاة والصوم والحج<sup>(١)</sup>.

(وحكمه) أي: حكم الفرض (اللزوم علماً) يعني: أن أثره المترتب عليه حصول العلم القطعي بثبوته (وتصديقاً بالقلب)، فإنه محل الاعتقاد أي: يجب اعتقاد حقيقته لكونه ثبوتاً بمقطوع وهذا عطف تفسير لقوله: «علماً» يعني: أن المراد بالعلم هو التصديق ثم المراد بالتصديق المنطقي المعبر عنه بكرويدن<sup>(٢)</sup>.

وحاصله: الإذعان والقبول لوقوع النسبة أولاً ووقوعها وجعله مغاير للتصديق المنطقي وهم، وحصوله للكفار ممنوع، ولو سلم حصوله في البعض كما قال الله تعالى: ﴿يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٦] يكون كفره باعتبار ججوده باللسان، واستكباره عن إظهار الإذعان، وعدم رضائه بالإيمان، كذا حققه العلامة التفتازاني في بعض تصانيفه.

(١) ينظر: ابن ملك، ص ١٩٥.

(٢) بكرويدن وبوركردن، كلمة فارسية يعبر عنها عند المناطقة بأن المحمول ثابت للموضوع في الواقع أو مسلوب عنه كذلك، وهذا المعنى هو التصديق المنطقي، ينظر: جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، (٢٥/١).

(وعملاً بالبدن) أي: يلزم إقامته بالبدن (حتى يُكْفَرُ جاحده) أي: ينسب إلى الكفر من أكفره إذا دعاه كافرًا يعني: يُكْفَرُ الشارعُ جاحده، سواء أنكره قولاً، أو اعتقاداً، وسواء أنكره أصلاً، أو وصفاً والله اعلم.

(ويُفْسَقُ تاركه بلا عذر) لتركه ما هو من أركان الشرائع، لا من أصول الدين فعلى هذا قوله: حتى يكفر جاحده شامل للإيمان والأركان.

وقوله: ويفسق تاركه خاص بالأركان، والمراد بالترك التارك بلا استخفاف، وإلا فهو كافر فلهذا قيد بعضهم بهذا القيد صريحاً.

## [النوع الثاني]

(وواجبٌ) وهو: مأخوذ من الوجوب وهو السقوط، قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبَهَا﴾ [الحج: ٣٦] أي: سقطت ومعنى السقوط فيه إما باعتبار أنه سقط لزوم اعتقاده عن المكلف، أو لأنه لما لم يُقد دليله العلم مع لزوم حكمه في حق العمل صار حكم ذلك الدليل، كالساقط عليه أداؤه من غير عمل.

(وهو: ) في الشريعة (ما ثبت بدليلٍ فيه شبهة كصدقة الفطر والأضحية) فإنها لزما بدليل ظني وهو خبر الواحد، وأطلق الدليل فيشمل خبر الواحد والمشهور والكتاب المأول وإنما قيده فخر الإسلام بالأول<sup>(١)</sup>؛ لأن غالب الواجبات تثبت به.

(وحكمه) أي: حكم الواجب والأثر المترتب عليه (اللزوم عملاً) أي: يجب إقامته بالبدن للدلائل الدالة على وجوب إتباع الظن، قال في التوضيح: ويعاقب تارك الفرض والواجب إلا أن يغفر الله لهما انتهى<sup>(٢)</sup>.

(١) ينظر: كشف الأسرار، (٢/٤٣٧).

(٢) ينظر: التلويح، (٢/٢٧٢).

يعني أنها متساويان في أصل العقوبة، وإن اختلفا فيما تكون به العقوبة فإن تارك الفرض يستحق العقوبة بالنار وتارك الواجب يستحق العقوبة بغيرها كحرمان الشفاعة، كذا في التلويح<sup>(١)</sup> لا علمًا على اليقين، أي لا يلزم اعتقاد حقيقته لثبوته بدليل ظني ومبني الاعتقاد على اليقين، (حتى لا يكفر جاحده، ويفسق تاركه إذا استخف بأخبار الآحاد)، بأن لا يرى العمل بها واجبًا (وأما) إذا تركه (متأولاً)، بأن قال: هذا الخبر غريب أو ضعيف أو مستنكر أو مخالف للكتاب (فلا) يفسق ذلك التارك؛ لأن التأويل من سيرة السلف.

ثم لا يخفي عليك أنه يفهم من ظاهر تقييده أولاً بالاستخفاف، أنه إذا لم يكن مستخفًا سواء كان مأولاً أو لا، ومن ظاهر تقييده ثانيًا بالتأويل، أنه إذا لم يكن مستخفًا ولا مأولاً فإنه يفسق، والحق أنه إن كان مأولاً فلا يضل ولا يفسق، وإلا فإن كان مستخفًا يضل؛ لأن رد خبر الواحد والقياس بدعة، وإن لم يكن مأولاً ولا مستخفًا يفسق؛ لخروجه عن الطاعة بترك ما وجب عليه كذا في «التلويح»<sup>(٢)</sup>.

وإنما خص المصنف الاستخفاف بخبر الواحد مع أن الواجب قد يثبت بالمشهور وبالكتاب المأول، لما عرفت من أن عامة الواجبات يثبت به، وجعل الشافعي رحمته الله الفرض والواجب مترادفين؛ لأن الفرض لغة: هو التقدير سواء كان مقطوعًا به أو مظنونًا.

ثم اعلم: أنه قال في «البيزانية»: إذا استخف بسنة، أو حديث من أحاديثه، عليه الصلاة والسلام كفر انتهى<sup>(٣)</sup>.

فكيف قال الأصوليون: أنه يضل؟

وأجيب عنه: بأن معنى الاستخفاف مختلف فمراد الأصوليين به الإنكار بغير تأويل، مع رسوخ الأدب، ومراد الفقهاء الإنكار مع الاستهزاء، ولا شك في كون الثاني كفر.

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

(٣) ينظر: الفتاوى البيزانية أو الجامع الوجيز، الشيخ محمد بن محمد بن شهاب بن يوسف الكردي البريقيني الشهير بالبيزاني، دار الكتب العلمية، بيروت، (٢/٤٤٨).

## [النوع الثالث]

(وسنة وهي): لغة: الطريقة مرضية أو لا واصطلاحاً: (الطريقة المسلوكة في الدين) من غير لزوم على سبيل المواظبة، فخرج الفرض والواجب، فإن حكم الفرض اللزوم علماً، وحكم الواجب اللزوم عملاً على سبيل المواظبة، وكذا خرج المندوب، فإنه طريق مسلوكة في الدين من غير لزوم أصلاً، وأهمل المصنف هذا القيد اعتماداً على فهمه مما ذكر في حكمها أعني<sup>(١)</sup> قوله: (وحكمها: أن يطالب المرء بإقامتها، من غير افتراض، ولا وجوب) لم يذكر حكم الترك اكتفاء بذكره في حكم نوعها، (إلا أن السنة) أي: لكنها (قد تقع أي: تطلق على سنة النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وسنة غيره من الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ)<sup>(٢)</sup>، فإن السلف كانوا يقولون: سنة العمرين أي: أبي بكر وعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا كذا في «التوضيح»<sup>(٣)</sup>.

واعترض عليه في «التلويح»<sup>(٤)</sup>: بأن الكلام في السنة المطلقة وهذه مقيدة، وبهذا يخرج الجواب عن قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً..»<sup>(٥)</sup> الحديث فإن قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «مَنْ سَنَّ» قرينة صارفه عن التخصيص بالنبي انتهى.

فلا يستدل به على أن السنة المطلقة تقع على سنة غيره عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ<sup>(٦)</sup>.

(وقال الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: مطلقاً طريقة النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ)؛ لأنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ هو المتبع والمقتدي على الإطلاق، فلفظ السنة عند الإطلاق لا يحمل إلا على سنته أضاف هذا القول إلى الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مع أنه قول كثير من أصحاب أبي حنيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، والأول قول فخر الإسلام

(١) ينظر: ابن ملك، ص ١٩٦.

(٢) وهو قول الكرخي وإليه ذهب القاضي أبو زيد والبزدوي والسرخسي، كشف الأسرار، (٢/٤٤٨).

(٣) ينظر: التوضيح بهامشه التلويح، (٢/٢٧٣).

(٤) التلويح، (٢/٢٧٣).

(٥) أخرجه الطيالسي (٦٧٠)، أحمد (١٩١٧٩)، مسلم (١٠١٧)، الترمذي (٢٦٧٥)، النسائي (٢٥٥٤)، ابن ماجه (٢٠٣)، ابن حبان (٣٣٠٨/الإحسان) من حديث جرير.

(٦) وهو قول عامة المتقدمين من الحنفية وأصحاب الشافعي وجمهور أهل الحديث وإليه ذهب السمرقندي في الميزان، ينظر: كشف الأسرار، (٢/٤٤٨).

وجمع من المتأخرين كما في التلويح<sup>(١)</sup>، ورجح الثاني في الميزان واختاره في التلويح بقوله: ولا نزاع في صحة إطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوي ولا خفاء في أن المجرّد عن القرائن ينصرف في الشرع إلى سنة النبي للعرف الطاريء كالطاعة تنصرف إلى طاعة الله تعالى ورسوله<sup>(٢)</sup>.

وقد يراد بالسنة ما ثبت بالسنة كما روي عن أبي حنيفة رحمته الله: أن الوتر سنة، وعليه يحمل قولهم: عيدان اجتماعاً في يوم أحدهما فرض والآخر سنة أي: واجب بالسنة انتهى.

ورجح في التحرير الأول بقوله: وقول الشافعي مطلقاً ينصرف إليه عليه الصلاة والسلام صحيح في عرف الآن، والكلام في عرف السلف ليعمل به في نحو: قول الراوي السنة أو من السنة وكانوا يطلقون على ما ذكرنا انتهى. وفي التقرير وكذا الخلاف في قول الصحابي أمرنا بكذا، أو نهينا عن كذا انتهى.

وحاصله: أن الصحابي إذا قال: من السنة كذا، أو أمرنا أو نهينا، فهل يختص به عليه الصلاة والسلام فيكون حجة لا يجوز مخالفتها، أو لا يختص فلا يكون حجة لكونه محتملاً؟ (وهي) أي: السنة (نوعان:).

أحدهما: (سنة الهدى) أي: سنة أخذها من تكميل الهدى أي: الدين وقد يقال: سنة الهدى أعم من الواجب لغة كصلاة العيد انتهى.

وذلك بناء على أن وجوبه ثبت بالسنة، وإلا فالسنة قسيم للواجب (وتاركها يستوجب إساءة) إما على حذف المضاف أي: جزاء إساءة وهو اللوم والعتاب أو على تسمية جزاء الإساءة إساءة كقوله تعالى: (وجزاء سيئة سيئة).

ثم المراد بالإساءة الإثم على ما يدل عليه ظاهر كلامهم، وقيد في فتح القدير قولهم: يلام على تركها باللوم في الدنيا، وظاهره: أنه لا لوم على تركها في الآخرة، وهو الظاهر لعدم الأمر بها من الله تعالى فتأمل.

(١) التلويح، (٢/٢٧٣).

(٢) التلويح، (٢/٢٧٣).



(كالجماعة، والأذان)، فإن كلا منهما سنة الهدى، وهما سنتان مؤكدتان على الصحيح، ويقاتل المجموعون على تركها للاستخفاف لا للوجوب.

واعلم: أن الواجب والسنة المؤكدة مشتركان في الأثم بتركها لكن الأثم في الواجب أشد منه في السنة المؤكدة.

وقال في التلويح<sup>(١)</sup>: أن ترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «من ترك سنتي لم ينل شفاعتي».

وثانيهما: (زوائد) هي التي ليس فعلها تكميل الدين لكن فعلها أفضل من تركها، وكأنهم أرادوا بها السنن التي ليست بمؤكدة التي تارة يطلقون عليها اسم السنة، وتارة المستحب، وتارة المندوب.

وقد فرق الفقهاء بين الثلاثة فقالوا: ما واظب النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ على فعله مع ترك ما بلا عذر سنة، وما لم يواظبه مستحب إن استوى فعله وتركه له، ومندوب إن ترجح تركه على فعله بأن فعله مرة أو مرتين.

والأصوليون لم يفرقوا بين المستحب والمندوب كذا حققه بعض المحققين، (وتاركها لا يستوجب إساءة)، ولا كراهة وظاهر كلامهم ولا لوم ولا عتاب.

(كسنن النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ في لباسه، وقيامه، وقعوده)، وركوبه، ومشيه، وأكله، وشربه، وتطويل قرائته، وركوعه، وسجوده في الصلاة، كذا في «التقرير».

## [النوع الرابع]

والرابع من أنواع العزيمة:

(نفل وهو) لغة: الزيادة، وشرعاً: (ما يثاب على فعله) أي: ما يستحق الثواب، (ولا يعاقب على تركه) تعريف له بحكمه، ومراده بعدم العقوبة عدم الإساءة، كما قال في التوضيح<sup>(٢)</sup>: ولا يسيء تاركه وظاهر كلامهم هاهنا أن النفل ما لم يفعله ﷺ ولم يرغب فيه بخصوصه؛ لأنهم جعلوه مقابلاً للسنة بنوعيتها أعني: سنة الهدى، والزوائد.

(١) التلويح، (٢/٢٧٣).

(٢) ينظر: التلويح على التوضيح، (٢/٢٧٣).

قال في التوضيح<sup>(١)</sup>: وهو دون سنن الزوائد فهو عبادة مشروعة لنا لم يرغب فيها الشارع بخصوصها.

وأما الفقهاء فالنفل عندهم ما دعي إليه ﷺ خصوصاً، أو عموماً من غير إيجاب بدليل قولهم: باب النوافل هكذا حققه بعض المحققين، والثواب اسم لعوض يناله المرء بدل ما حصل منه.

(والزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا) قيل: أي: لأجل أنه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه<sup>(٢)</sup>. وأورد عليه أن ما زاد على الركعتين لا ثواب فيه بل يكون إثماً خلطه النفل بالفرض، وكذا لو لم يقعد على رأس الركعتين وأتمها فسدت، فالواجب أن يقال: أي لكونه لا يعاقب على تركه وأن يكتفي به؟

وأجيب بأنه: إنما أعاده إلى الشيين بناءً على ما ظنه الشافعي رحمه الله فإن قوله: والزائد... إلخ، دفع لقول الشافعي رحمه الله: أن المسافر إذا أتم وقع الكل فرضاً وليس بصحيح؛ لأن الزائد على الركعتين عنده، لا يعاقب على تركه ويثاب على فعله، فوجد حكم النفل فيه فكان نفلاً فلا يجوز القول بوقوعه فرضاً.

ثم أورد عليه: صوم المسافر فإن عدم العقوبة على تركه، متحقق مع وجود الثواب على فعله، مع أنه يقع فرضاً؟

وأجيب<sup>(٣)</sup> بأن: المراد بالترك التارك مطلقاً، وصوم المسافر مؤخر لا متروك، وأورد أيضاً أن الزيادة على الآيات الثلاث في القراءة في الصلاة تقع فرضاً مع أنه يثاب عليها ولا يعاقب على تركها؟

وأجيب<sup>(٤)</sup> بأن: كونها فرضاً بطريق الانقلاب بعد تحققها لدخولها تحت عموم الأمر وهو قوله تعالى: ﴿فَأَقْرَءُوا﴾ [المزمل: ٢٠]، كانقلاب النافلة فرضاً بعد الشروع.

(١) المصدر السابق.

(٢) ينظر: ابن ملك، ص ١٩٧.

(٣) المجيب هو ابن ملك، ينظر: أصول ابن ملك، ص ١٩٧.

(٤) المصدر السابق.

(وقال الشافعي رحمه الله: لما شرع النفل على هذا الوصف) وهو عدم العقوبة بتركه (وجب أن يبقى كذلك) فلا يعاقب عليه لو قطعه بعد الشروع اعتبارًا للبقاء بالابتداء ولا قضاء عليه. (وقلنا: إن ما أدّاه) أي: الجزء الذي أدّاه من النفل (وجب صيانتُهُ) أي: حفظه لأن الجزء صار عبادة لله تعالى حقًا له فتجب صيانتُهُ؛ لأن التعرض لحق الغير بالإفساد حرام (ولا سبيل) إليه أي: إلى صيانتِهِ وحفظه (إلا بالزام الباقي)، إذ لا صحة له بدون الباقي لأن الكل عبادة واحدة بتامها فوجب الإتمام ضرورة صيانة حق الغير؛ لأنه إذا امتنع عن أداء الباقي يبطل ما أدّاه.

فإن قلت<sup>(١)</sup>: الامتناع عن أداء الباقي لا يكون إبطالًا لما مضى من الأفعال بل هو محال لأنه عرض فكما وجد انقضى فلا يتصور فيه التغيير بعد الانعدام؟  
قلنا: الأعمال المتقدمة أعطي لها حكم الجواهر ولهذا يبطلها الردّة إجماعًا.  
فإن قلت: المسافر إذا صلى الظهر يحل له إقامة الجمعة فإفساده الظهر بعد التعرض له ليس بحرام فإفساد ما أدّاه من النفل ليس بحرام قياسًا على هذا؟  
قلنا: إبطال الظهر بإقامة الجمعة غير منهي عنه لأنه أبطله بأداء ما هو أحسن منه، كهادم المسجد ليبي أحسن منه، فقياسه على هذا قياس مع الفارق.

(وهو: أي: الشروع في النفل (كالنذر) وهذا دليل آخر على لزومه بالشروع وإنما كان كالنذر، لكونه موجبًا لمعنى في غيره، إذ الجزء المؤدي بمنزلة المنذور من حيث أن كلاً منهما (صار حقًا لله تعالى) صار أي: المنذور لله تعالى (تسميةً لا فعلًا)؛ لأن إيجابه بمنزلة الوعد فيكون أدنى حالًا مما صار لله تعالى فعلًا وهو المؤدى، ثم إبقاء الشيء وصيانتَهُ عن البطلان أسهل من ابتداء وجوده.

(ثم لما وجب لصيانتَهُ) أي: المنذور (ابتداءً الفعل)، بالرفع فاعل يجب وهو الشروع فيه، فلأن يجب لصيانة ابتداء الفعل بجر ابتداء مضافًا إليه (بقاؤه) بالرفع فاعل يجب (أولى)، وحاصله: أنه لما وجب أقوى الأمرين وهو ابتداء الفعل لصيانة أدنى الشئين، وهو ما صار لله

(١) الاعتراضات والأجوبة كلها منقول من أصول ابن ملك، ينظر: ص ١٩٧.

تعالى تسمية فلان يجب أسهل الأمرين، وهو إبقاء الفعل لصيانة أقوى الشئيين وهو ما صار لله تعالى فعلاً أولى<sup>(١)</sup>.

### [الرخصة]

(و) الثاني: من نوعي المشروعات (رخصة وهو: أربعة أنواع) عرف ذلك بالاستقراء وقد يقال إطلاق اسم الرخصة، إما أن يكون بطريق الحقيقة. أو المجاز، وكل واحد منهما: إما أن يكون له صفة الأولوية في اسم الرخصة أولاً فانقسم على أربعة بالضرورة (نوعان من الحقيقة أحدهما أحق) أي: أنسب في إطلاق اسم الرخصة عليه (من الآخر) وإنما كان أنسب؛ لأن الرخصة بمقابلة العزيمة فمهما كانت العزيمة أقوى كانت الرخصة أقوى، (ونوعان من المجاز أحدهما أتم من الآخر) أي: أكمل في كونه مجازاً، وإنما كان أكمل منه لعدم كونه مشابهاً بالحقيقة أصلاً بخلاف الآخر كما سيأتي.

ثم هذا التقسيم تقسيم الكلي إلى جزئياته، والمقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة حقيقة أو مجازاً.

### [النوع الأول]

(أما أحق نوعي الحقيقة فما استبيح) أي: عوامل معاملة المباح في سقوط المؤاخذة لا أنه يصير مباحاً.

ولما كان جمع الأقسام الأربعة في تعريف واحد محالاً قسم أولاً ثم عرّف في ضمنه كلّ واحد منها (مع قيام) السبب (المُحرّم) احترز به عن مثل الصيام في الظهر عند فقد الرقبة، فإنه استبيح لعذر وهو فقد الرقبة ولكن لامع قيام محرّمه ويكون من القسم الرابع من الرخصة<sup>(٢)</sup>. (وقيام حكمه) وهو الحرمة حين الرخصة ولا يلزم من سقوط المؤاخذة ثبوت الإباحة، فإن الكبيرة إذا عفيت عن مرتكبها لا تصير مباحة مع عدم المؤاخذة عليها ولما كانت الحرمة مع

(١) ينظر: كشف الأسرار، (٢/ ٤٥٥).

(٢) ينظر: ابن ملك، ص ١٩٨.

سببها قائمين في هذا القسم كانت الرخصة أكمل<sup>(١)</sup> (كالمكره) أي: مثل ترخيص من أكره بما يخاف على نفسه أو على عضوٍ منه (على إجراء كلمة الكفر)، فإنه رخص له الإجراء على اللسان وقلبه مطمئن بالإيمان؛ لأن حقه في نفسه يفوت عند الامتناع صورةً ومعنىً، أما صورة: فبتخريب البنية، وأما معنى: فبزهوق الروح وفي الإقدام عليها لا يفوت حق الله تعالى معنى؛ لأن الركن الأصلي وهو التصديق قائم<sup>(٢)</sup>.

(وإفطاره في رمضان) يعني إذا أكره الصائم على الإفطار يباح له الإفطار؛ لأنه إذا امتنع فقتل يفوت حقه صورة ومعنى، وأما إذا أقدم على الفطر يفوت حق الله صورة لا معنى لأمكان القضاء بعده فكان له رخصة في الفطر لرجحان حقه.

(وإتلافه مال الغير) إذا أكره على إتلاف مال الغير رخص له ذلك لرجحان حقه في نفسه وحق الغير لا يفوت معنى لإنجباره بالضمآن.

(وترك الخائف على نفسه الأمر بالمعروف) معطوف على المكره في قوله: «كالمكره» وقوله: «الأمر» مفعول للترك يعني: إذا خاف التلف على نفسه رخص له ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لأنه لو أقدم يفوت حقه صورة ومعنى، ولو ترك يفوت حق الله تعالى صورة فقط لأن اعتقاد حرمة الترك باق<sup>(٣)</sup>.

(وجنایته على الإحرام) أي: وكجناية المكره على إحرامه، والظاهر الإظهار موضع الإضرار، أو تقديمه على قوله: وترك الخائف، لثلاثتهم رجوع الضمير إلى الخائف تأمل.

(وتناول المضطر مال الغير) أي: وكتناول الشخص المضطر، بأن أصابته مخمصة حيث يرخص له تناول طعام الغير بشرط الضمان لما عرفت<sup>(٤)</sup>.

---

(١) لأن كمال الرخصة بكمال العزيمة، فلما كانت العزيمة كاملة من حيث إنها لا تسقط بحال كانت الرخصة في مقابلتها كذلك.

(٢) ينظر: ابن ملك، ص ١٩٨.

(٣) ينظر: ابن ملك، ص ٢٠٠.

(٤) من أن حقه فائت صورةً ومعنى إذا لم يتناول، وحق الغير فائت صورة.

(وحكمه) أي: حكم هذا النوع من الرخصة، (أن الأخذ بالعزيمة أولى) لبقاء المحرم والحرمة جميعًا (حتى لو صبر)، يعني: لو تحمّل ما أكره به، وامتنع عما هو الرخصة. (وقتل كان شهيدًا) أي: مثابًا ثواب الشهيد لكونه باذلاً نفسه لإقامة حق الله تعالى

## [النوع الثاني]

(والثاني) أي: النوع الثاني من نوعي الحقيقة للرخصة (ما استبيح مع قيام السبب) المحرم الموجب لحكمه وهو الحرمة (لكن الحكم تراخي عنه) أي: عن السبب إلى زمان زوال العذر، فمن حيث إن السبب قائم كانت الرخصة حقيقة، ومن حيث إن الحكم متراخ غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون الأول.

(كالمسافر) أي: كإفطار المسافر (رخص له السفر) مع قيام السبب وهو شهود الشهر لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥] وحكمه: وهو وجوب أداء الصوم تراخي إلى إدراك عدة من أيام آخر.

(وحكمه) أي: حكم هذا النوع والأثر المترتب عليه (الأخذ بالعزيمة والعمل بها أولى لكمال سببه)، وهو شهود الشهر حتى كان الصوم في السفر أفضل من الإفطار عندنا<sup>(١)</sup> خلافًا للشافعي رحمته الله<sup>(٢)</sup>.

(وتردد) أي: تشكك (في الرخصة) هذا دليل ثان على أولوية العزيمة أي: ولتردد في معنى اليسر من حيث أنه لم يتعين كونه في الفطر (فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه)؛ لأن صوم المسافر وإن كان عسرًا «لكون السفر قطعة من السقر»<sup>(٣)</sup>، لكن فيه يسر من حيث شاركه سائر

(١) ينظر: المبسوط، (٣/٩١).

(٢) ينظر: المجموع، (٦/٢٥٨-٢٥٩).

(٣) لا أصل له بهذا اللفظ كما نبه على ذلك العيني في شرح البخاري على لفظ (من النار) كما في كشف الخفاء (١/٥١١/١٤٧٩)، مرقاة المفاتيح (٧/٤١٤/العلمية)، عمدة القاري (١٠/١٢٧/إحياء التراث)، وأما بلفظ «السفر قطعة من العذاب» فرواه الشيخان، البخاري (١٧١٠) ومسلم (١٩٢٧) عن أبي هريرة، ابن ماجه (٢٨٨٢)، أحمد (٧٢٢٤).

الناس في الصوم، فإن البلية إذا عمّت طابت، وإذا تحققت المعارضة بينهما ترجح جانب أداء الصوم؛ لكونه [عاملاً] <sup>(١)</sup> لله تعالى، والمترخص بالفطر عامل لنفسه فكان الأول أولى (إلا أن يضعفه الصوم) استثناء من قوله: «الأخذ بالعزيمة أولى» <sup>(٢)</sup> يعني: إذا أضعفه الصوم كان الفطر أولى، ولو صبر حتى مات كان آثمًا؛ لأنه لو بذل نفسه لإقامة الصوم كان قاتلاً نفسه من غير تحصيل المقصود بالصوم، وهو الارتياض لخدمة المولى <sup>(٣)</sup>.

### [النوع الثالث]

(وأما أتمُّ نوعي المجاز) من الرخصة (فما وضع عَنَّا) أي: الذي سقط عنا، ولم يشرع في حقنا، وفيه أن الرخصة ترك ما وضع عنا لا نفس ما وضع عنا فإن (الإصر والأغلال) عزيمة فلا بد من اعتبار حذف المضاف أي: فترك ما وضع عنا من الأصر بيان لما وهو الأعمال الشاقة <sup>(٤)</sup> التي كانت على الأمم الماضية، كقتل النفس في التوبة، وقطع الثوب والجلد موضع النجاسة، إذا أصابته، وعدم جواز صلاتهم في غير المسجد، وعدم التطهير بغير الماء، وحرمة أكل الصائم بعد النوم، ومنع الطيبات عنهم بالذنوب، وكون الزكاة ربع ما لهم، وكتابة ذنب الليل على الباب بالصبح <sup>(٥)</sup>.

والأغلال: جمع غُل بالضم، وهي هاهنا المواثيق اللازمة لزوم الغل، كما روي أن بني إسرائيل إذا قاموا يصلون لبسوا المسوح أيديهم إلى أعناقهم وربما يثقب الرجل ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة وأوثقها إلى السارية يحبس نفسه على العبادة.

(١) ساقط من (أ).

(٢) ذكره الزمخشري في الكشاف (١٥٧/٢) عن عطاء بدون إسناد.

(٣) ينظر: المجموع، (٢٥٩/٦)، أصول السرخسي، (١٢٠/١).

(٤) قال في حاشية عزمي زاده: لو زاد عليه بأن قال: والأحكام المغلظة أو بدل لفظ الأعمال بالأشياء لكان

أولى؛ لأن بعض ما ذكر ليس من قبيل الأعمال، ينظر: عزمي زاده، (١٠٩٨/٢).

(٥) كل الأمثلة منقول من ابن ملك، ص ٢٠١.

فهذه الأمور رفعت عن هذه الأمة تكريمًا للنبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (فسمى ذلك) أي: ترك ما وضع عنا من الإصر والأغلال التي وجبت على من قبلنا (رخصةً مجازًا؛ لأن الأصل) وهو العزيمة وهي الإصر والأغلال (لم يبق مشروعًا) أي: لم يجب علينا وسقط عنا تخفيفًا بالنظر إلى غيرنا، فليس السبب ولا الحكم قائمين أصلاً بخلاف النوع الأول والثاني، فإن السبب والحكم قائمان في الأول، والسبب قائم في الثاني<sup>(١)</sup>.

### [النوع الرابع]

(والنوع الرابع) من أنواع الرخص (ما سقط عن العباد) أي: ترك ما أسقطه الشرع عن العباد بإخراج سببه من أن يكون موجبًا للحكم في محل الرخصة (مع كونه) أي: مع كون ذلك الساقط (مشروعًا في الجملة) أي: في بعض الأوقات، وهو وقت عدم الرخصة فمن حيث أنه سقط في ذلك الوقت كان نظير القسم الثالث، وكان مجازًا، إذ ليس في مقابلته عزيمة، ومن حيث أنه بقي السبب والحكم مشروعًا في الجملة وقت عدم الرخصة كالصلاة تمامًا في الحظر أخذ شبيهًا بالحقيقة، ولكن جهة المجاز غالبية لأن جهة المجاز بالنظر إلى محل الرخصة، وشبه الحقيقة بالنظر إلى غير محلها فكان المجاز أقوى (كقصر الصلاة في السفر)، مثال لترك ما سقط عن العباد، فإن إتمام الصلاة في السفر ما سقط عن العباد وتركه قصرها<sup>(٢)</sup>.

(وسقوط حرمة الخمر، والميتة في حق المضطر والمكروه) بقوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١١٩]، استثنى حالة الضرورة من الحظر، فأفاد إباحته كأنه قال: أنها محرمة في حالة الاختيار مباحة حالة الاضطرار لا أنها حرام ولا يؤخذ كما في النوع الأول، كإجراء كلمة الكفر حال الإكراه.

فإن قلت: يشكل بقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل:

١٠٦]، فإنه استثناء من الحظر مع أنه لا يفيد الإباحة؟

(١) ينظر: ابن ملك، ص ٢٠١.

(٢) المصدر السابق.



قلنا<sup>(١)</sup>: أنه استثناء من الغضب إذ التقدير من كفر بالله من بعد إيمانه فعليه غضب من الله إلا من أكره وقلبه... إلخ، فانتفاء الغضب لا يدل على انتفاء الحرمة، ولهذا لو صبر كان شهيداً<sup>(٢)</sup>.  
(وسقوط غسل الرجل في مدة المسح)؛ لأن استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث إلى القدم، وإذا لم يحل الحدث لا يجب الغسل.  
والمسح شرع لليسر ابتداءً لا أن الواجب عن غسل الرجل يتأدى به، ولهذا شرط أن يكون الرجل طاهرة وقت اللبس. ولو كان الغسل يتأدى بالمسح لما شرط ذلك<sup>(٣)</sup>.



---

(١) القائل هو ابن ملك، ص ٢٠٢.

(٢) ينظر: ابن ملك، ص ٢٠٢.

(٣) كما في نسخ الجبائر.

## فصل

### [الأسباب والعلل للأحكام المشروعة]

(الأمرُ والنهي بأقسامهما) من الأمر: الموقت والمطلق وكون المأمور به واجباً موسعاً، أو مضيقاً وغير ذلك.

والنهي عن الأمور الشرعية والحسية، وكون المنهى عنه قبيحاً لعينه، أو لغيره ونحو ذلك، (لطلب الأحكام) أي: التي حكم بها على المكلف وهي العبادات وغيرها؛ لأن الطلب لا يتعلق بنفس الحكم، وكثيراً ما يستعمل الحكم بمعنى المحكوم به (المشروعة، ولها) أي: (للأحكام أسباب)، والمراد بها العلل الشرعية مجازاً التي يضاف إليها وجوب الأحكام، لا الأسباب الحقيقية التي (تضاف إليها) وجود الأحكام تضاف الأحكام بل وجوبها إليها أي: إلى الأسباب (من حدوث العالم) بيان للأسباب (والوقت، وملك المال، وأيام شهر رمضان، والرأس الذي يمونه ويلى عليه، والبيت) أي: بيت الله الحرام (والأرض النامية بالخارج منها تحقيقاً أو تقديرًا، أو الصلاة، وتعلق بقاء المقدور بالتعاطي) إلى هاهنا إشارة إلى الأسباب، وسيأتي توضيحها. (للإيمان)، هذا شروع إلى عدّ المسببات إلى قوله: والمعاملات على طريق اللف والنشر المرتب، يعني: سبب وجوب الإيمان بالله تعالى حدوث العالم؛ لأنه يدل على الصنعة، وهي تدل على الصانع<sup>(١)</sup>، الحي، القدير، العليم، المرید.

(والصلاة) هذا ناظر إلى قوله: «والوقت» يعني: سبب وجوب الصلاة بإيجاب الله تعالى في حقنا: الوقت، ولهذا تضاف إليه، ويقال: صلاة الفجر ونحوه.

(والزكاة) يعني: سبب وجوب الزكاة: ملك المال، وهو النصاب المغني النامي الزائد عن قدر الحاجة<sup>(٢)</sup>.

---

(١) كما قال عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: (البعرة تدل على البعير)، وآثار المشي تدل على المسير، وهذا الهيكل العلوي

والمركز السفلي، أما يدلان على الصانع العليم الخبير؟ ينظر: ابن ملك، ص ٢٠٣.

(٢) ينظر: أصول السرخسي، (٢/٢٠٩).

(والصوم) يعني: سبب وجوب الصوم: شهر رمضان بدليل الإضافة إليه، وتكرره بتكرره<sup>(١)</sup>، لكن الله تعالى لما أخرج الليل عن محمية الصوم بقوله ﴿فَأَلْزَمْنَا بَشَرَهُنَّ وَابْتَغَوْا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا﴾ [البقرة: ١٨٧] بقي الأيام محال الصوم.

(وصدقة الفطر) أي: سبب وجوبها على المسلم: الرأس الذي يمونه أي: يقوم بكفائته ويلى عليه، وإضافتها إلى الفطر من قبيل إضافة الشيء إلى شرطه.

(والحج) يعني سبب وجوب الحج البيت بدليل إضافته إليه<sup>(٢)</sup>.

(والعشر) يعني سبب وجوب العشر: الأرض النامية بالخارج تحقيقاً، أي: الأرض التي فيها شيء من الزروع حقيقة، حتى لا يجب إذا اصطلم الزرع آفة، ولهذا يضاف إليها يقال عشر الأرض، ويتكرر الوجوب بتكرر النماء.

(والخراج) أي: سبب وجوب الخراج: الأرض النامية بالنماء التقديري، وهو التمكن من الزراعة، وعدم زرعها<sup>(٣)</sup>.

(والطهارة) أي: سبب وجوب الطهارة الصلاة، حتى يقال: طهارة الصلاة إلا أنها لا تجب إلا على المحدث<sup>(٤)</sup>.

(والمعاملات) أي: سبب مشروعية المعاملات: تعلق البقاء المقدور<sup>(٥)</sup>، أي: سببها توقف بقاء العالم المقدر بتقدير الله تعالى إلى يوم القيامة على تعاطي الناس بعضهم لبعض الأشياء التي يحتاجون إليها؛ لأن بقاء العالم ببقاء نوع الإنسان، وبقاؤه يكون بالتناسل بالإزدواج، وهو يحصل بالمال والمال بالمعاملات.

(١) ينظر: كشف الأسرار، (٢/٥٠٥).

(٢) فالوقت شرط لجواز الأداء، والاستطاعة شرط لوجوبه، إذ لا جواز بدون الوقت، ولا وجوب بدون الاستطاعة، حاشية الرهاوي، (٢/١١١٢).

(٣) ينظر: ابن ملك، ص ٢٠٤.

(٤) ينظر: أصول السرخسي، (١/١٠٥).

(٥) أي: المحكوم من الله تعالى، وهو بقاء العالم إلى قيام الساعة.

## [أسباب العقوبات، والحدود، والكفارات]

(وأسبابُ العقوبات، والحدود) قيل: هذا عطف بيان؛ لأن العقوبات هي الحدود، وأورد عليه أن الأولى أن يقال: هو من قبيل قوله تعالى: ﴿ نَزَّلَ الْمَلَكُ وَالرُّوحُ ﴾ [القدر: ٤]؛ لأن العقوبات أعم من الحدود، فإن القصاص والجزية وغيرهما<sup>(١)</sup> عقوبات، وليست بحدود. (و) أسباب (الكفارات ما نُسبت) العقوبات، والحدود، والكفارات، (إليه من قتل) بالعمد بيان لـ «ما» هو سبب القصاص. (وزناً) أي: سبب الرجم: زنا المحصن، وسبب جلد المائة: زنا غير المحصن. (وسرقة) أي: سبب قطع اليد السرقة. (وأمرٍ دائرٍ بين الحظر) أي: الحرام (والإباحة) أي: سبب الكفارات الأمر الدائر بين الحظر والإباحة، أي يكون مباحاً من وجه، محظوراً من وجه آخر؛ لأن الكفارات دائرة بين العبادة وبين العقوبة. أما معنى العبادة: فلأنها تؤدي بالصوم؛ ويشترط نيتها وهو عبادة بدنية، وأما معنى العقوبة: فلأنها تقع زاجرة عن الجنابة، وإذا كان كذلك فلا بدّ وأن يكون السبب دائراً بين الحظر والإباحة؛ ليكون معنى العبادة مضافاً إلى صفة الإباحة، ومعنى العقوبة مضافاً إلى صفة الحظر. (كالقتل خطأ) فإنه من حيث الصورة رمي إلى صيد وهو مباح، وباعتبار ترك الثبث هو محظور؛ لأنه أصاب آدمياً. (والإفطار عمداً) في رمضان، فإنه مباح من حيث أنه يلاقي ما هو مملوكه، ومحظور من حيث أنه جناية على الصوم، فيصلح سبباً للكفارة.

(وإنما يُعرف السببُ بنسبة الحكم إليه) أي: بإضافة الحكم إلى السبب (وتعلقه به) أي: تعلق الحكم بالسبب. (لأن الأصل) أي: الراجح (في إضافة الشيء إلى الشيء أن يكون) أي الشيء الثاني وهو المضاف إليه (سبباً له) أي: للشيء الأول وهو المضاف؛ لأن الإضافة للتمييز وهو يحصل بأخص الأشياء بالحكم وهو سببه.

(وإنما يضاف الحكم إلى الشرط مجازاً) فهو خلاف الأصل فلا يقدر فيما ذكر وإنما صارت الإضافة إليه مجازاً؛ لأن اتصال الحكم بالسبب اتصال ثبوت واتصاله بالشرط اتصال مجاورة، ولا شك أن اتصاله بالسبب يكون حقيقة واتصاله بالشرط يكون مجازاً. (كصدقة الفطر وحجة الإسلام) سبب الأول: الرأس الذي يمونه، وسبب الثاني: البيت، والفطر والإسلام شرطان للوجوب<sup>(٢)</sup>.

(١) كالتعزير.

(٢) ينظر: ابن ملك، ص ٢٠٥.

## باب بيان أقسام السنة

لما فرغ عن المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في المباحث المختصة بالسنة:  
[تعريف السنة]: وهي ما صدر عن النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ من قول، أو فعل، أو تقرير،  
والحديث والخبر مختصان بالقول، ولما كان البحث في هذا الباب غير مختص به قال: أقسام السنة  
ولم يقل أقسام الحديث، أو خبر الرسول.  
(والأقسام التي سبق ذكرها) كالخاص، والعام، والمشارك إلى آخرها (ثابتة في السنة) فلا  
نشتغل بها هاهنا.

(وهذا الباب لبيان ما يختص) ويمتاز (به السنن) عن الكتاب فمست الحاجة إلى ذكره في  
باب على حدة والباء داخلة على المقصور بتضمين معنى الامتياز كما هو الشائع في الاستعمال  
وإن كان الأصل أن تدخل على المقصور عليه كما بين في محله (وذلك) أي: ما يختص به السنن  
(أربعة أقسام) بالاستقراء:  
[كيفية الاتصال بنا]

(الأول: في كيفية الاتصال) أي: اتصال الخبر (بنا من رسول الله ﷺ وهو) أي: الاتصال.

### [المتواتر]

(إما أن يكون كاملاً) لا شبهة فيه (ك) اتصال الخبر (المتواتر) يقال: تواترت الكتب أي:  
جاء بعضها في أثر بعض من غير أن ينقطع.

(وهو الخبر الذي رواه قومٌ لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم) وتوافقهم (على  
الكذب) هذا العطف من قبيل عطف المعلول على العلة ففيه إشارة إلى أن منشأ عدم التوهم  
كثرهم فلا ينتقض التعريف منعاً بخبر قوم لا يجوز العقل كذبهم بقريئة خارجية. ولما ذكرنا قال  
ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب، ولم يقل ولا يتوهم كذبهم والمراد بقوله: «لا يحصى عددهم»  
أما الكناية عن الكثرة كما هو الشائع في العرف فينطبق التعريف على مذهب من لم يشترط عدم  
الإحصاء في المتواتر على ما هو الحق وعليه الجمهور، وأما الحقيقة فالتعريف إنما ينطبق على  
مذهب من اشترط ذلك فيه<sup>(١)</sup>.

(١) للتفصيل ينظر: جامع الأسرار، (٣/٦٣٨).

(ويدوم هذا الحد) في كثرة المخبرين الموصوفين بما ذكر في جميع الأوقات، وهذا احتراز عن الخبر المشهور؛ لأنه ليس من المتواتر عند الجمهور خلافاً للجصاص. (فيكون آخره كأوله وأوله كأخره ووسطه كطرفيه) بأن يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستويين في الكثرة التي تكون منشأ لما ذكر من عدم تواطؤهم على الكذب، هذا تعريف للخبر المتواتر بما هو شرط له وهو أن يكون رواؤه موصوفين بالأوصاف المذكورة، وإن كان متضمناً لما هو شرط لرواته فلا تسامح فيه كما زعم.

وله شرط آخر لم يتعرض له وهو: أن يكون منتهى رواته الحسّ لا الدليل العقلي، فإن أهل المصر لو أخبر عن حدوث العالم لا يكون متواتراً، وذلك الخبر المتواتر<sup>(١)</sup>. (كنقل القرآن)<sup>(٢)</sup> أي: الخبر بأن: ما بين دفتي المصاحف قرآن نزل على الرسول ﷺ (ونقل الصلوات الخمس) أي: الخبر بأن الأركان المعلومة والأفعال المخصوصة في الأوقات الخمس هي الصلوات الخمس التي فرضها الله تعالى على عباده.

### [حكم التواتر]

(وإنه) أي: الخبر المتواتر (يوجب علم اليقين) أي: العلم الذي هو اليقين (ك) ما يوجبه (العيان) أي: الحس وبعض المعتزلة<sup>(٣)</sup> قال: موجه علم الطمأنينة أي: العلم الذي يرجح صدقه وهذا القول مما ينكره الصبيان العارفين بوجود بغداد بالخبر المتواتر (علمًا ضروريًا) لأنه لا يفتقر إلى توسيط المقدمتين بالوجدان، ولأنه يحصل لمن لا يتأتى منه النظر والاستدلال، كالصبيان خلافاً للكعبي وأبي الحسين البصري وإمام الحرمين واستدلوا عليه بوجهين:

(١) ينظر: ابن ملك، ص ٢٠٦.

(٢) قال ابن ملك ناقلاً عن بعض الشراح: لو قال: «كالقرآن» لكان أولى؛ لأنه تمثيل للمتواتر، والمتواتر هو القرآن لا نقله فضعيف؛ لأن اتصاف القرآن بالمتواتر بواسطة تواتر نقله، ينظر: ابن ملك، ص ٢٠٦.

(٣) ومنهم النظام الذي يرى أن العلم يحصل بالمتواتر بالقرائن، ثم إن أبا عبد الله الثلجي من الفقهاء أيضاً ذاهب إلى ذلك، ينظر: المعتمد، (٢/٩٣)، عزمي زادة، (١١٢٤/٢).

الأول: أنه يحتاج إلى توسيط المقدمتين نحو: أنه خبر جماعة كذا عن محسوس وكل ما هو كذلك فهو صدق؟

والثاني: أنه لو كان ضروريًا لعلم ضروريته؛ لأن العلم بالعلم وبكيفيته لازم بين بالمعنى الأخص والتالي باطل على ما يشهد به الوجدان؟

وأجيب عن الأول: بأننا لا نسلم الاحتياج إلى توسيط المقدمتين بل المعلوم بالوجدان عدمه، نعم توسيطها ممكن لكنه لا يستدعي الاحتياج كما في قضايا قياساتها معها. وعن الثاني بأننا لا نسلم أن العلم بكيفية العلم لازم بين بالمعنى الأخص؛ إذ لا يلزم من الشعور بالشيء الشعور بصفته.

[المشهور]

(أو يكون الاتصال اتصالاً فيه شبهة صورة) أي: من حيث ظاهر الاتصال لعدم كون الرواة قوماً لا يجوز العقل تواطؤهم على الكذب في القرن الأول، لكونه خبر الواحد فيه بل في القرن الثاني والثالث، لكن لم يكن فيه شبهة معنى لتلقى العلماء إياه في القرن الثاني والثالث بالقبول؛ لأن القرن الأول خير القرون فالواحد منهم واحد كألف. (ك) الخبر (المشهور وهو ما كان من الآحاد في الأصل) وهو القرن الأول، أعني الصحابة (ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب).

(وهم) أي: ذلك القوم (القرن الثاني ومن بعدهم) يعني القرن الثالث<sup>(١)</sup>؛ لأنه المعتبر في الاشتهار، وإلا فعامّة أخبار الآحاد اشتهرت في القرون التي بعده ولا تسمى مشهورة<sup>(٢)</sup>.

[حكم المشهور]

(وأنه: يوجب علم الطمأنينة) وهي زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما أدركته، فإن كان المدرك يقينياً فاطمئنانها زيادة اليقين وكماله، كما يحصل للمتيقن بوجود مكة شرفها الله تعالى

(١) ينظر: كشف الأسرار، (٢/ ٥٣٤).

(٢) ينظر: ابن ملك، ص ٢٠٧.

بعدها يشاهدها وإليه الإشارة بقوله تعالى: حكاية عن إبراهيم عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ﴿وَلَكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠]، وإن كان ظنيا فاطمئنانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد في حد اليقين وهو المراد هاهنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب الناشئ عن ملاحظة كونه آحاد الأصل بسبب الشهرة الحادثة فلا يكفر جاحده بل يضل وهو الصحيح.

### [الآحاد]

(أو يكون الاتصال اتصالاً فيه شبهة صورة ومعنى) لعدم كون الرواة قوماً لا يجوز العقل توأطئهم على الكذب في القرنين الأخيرين أيضاً ولعدم تلقي العلماء إياه بالقبول فيها (كخبر الواحد: وهو كل خبر يرويه الواحد أو الاثنان فصاعداً) فيه ردّ على من قال يقبل خبر الاثنان دون الواحد<sup>(١)</sup> (لا عبرة للعدد فيه) أي: في خبر الواحد، (بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر) فما لم يبلغ حد الشهرة والتواتر فهو خبر آحاد.

### [حكم الآحاد]

(وأنه يوجب العمل دون علم اليقين) وقوله: (بالكتاب) أي: إيجابه للعمل ثابت بالكتاب دليل عليه فقط وعدم إيجابه للعلم اليقيني بين في نفسه لا خفاء فيه والمراد بالكتاب قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢] وله توجيهان: الأول: أنه أمر الطائفة المتفقهة بالإندار وهو الدعوة إلى العلم والعمل؛ لأن التحضيض المستفاد من لولا يتضمن الأمر فلولا إفادته العمل لم يكن الأمر مفيداً، والطائفة يتناول الواحد في الأصح، ولو سلم عدم تناوله له فلا يلزم حد التواتر والشهرة بالإجماع.

الثاني: إن لعل للترجي وهو على الله تعالى محال، فحمل على لازمه وهو الطلب الجازم فإيجاب الحذر عند ترك العمل يستلزم وجوب العمل.

(١) مثل الجبائي من المعتزلة، عزمي زاده، (٢/١١٢٩).



(والسنة) فإنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كان يرسل الأفراد من أصحابه إلى الآفاق؛ لتبليغ الأحكام وإيجاب قبولها على الأنام، وأنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قَبِلَ خبر بريرة في الصدقة فقال: «لِكَ صدقة ولنا هدية»<sup>(١)</sup> وبعث عليًا ومعاذًا إلى اليمن، ودحية الكلبي إلى قيصر بكتابه يدعو به إلى الإسلام، وتلك الأخبار وإن كانت آحادًا لكن الجنس المشترك بينها متواتر، فصح الاستدلال به على مقبولية خبر الواحد من غير لزوم الدور.

(والإجماع) فإن الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، استدلوا وعملوا بها في وقائع لا تحصى وشاع ذلك ولم ينكر، وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح، وهذه وإن كانت آحادًا أيضًا لكن الجنس المشترك بينها متواتر فصَحَّ إثبات الإجماع به وإثبات مقبولية خبر الواحد بذلك الإجماع من غير لزوم الدور<sup>(٢)</sup>.

(والمعقول) الظاهر أن المراد به هو القياس المتعارف عندهم فخبر الواحد هو المقيس وما يفيد غلبة الظن كالقياس هو المقيس عليه؛ لأنها مشتركان في إفادة غلبة الظن، أما الثاني فظاهر، وأما الأول فلأن عدالة الراوي يَرَجَّحُ جانب الصدق لكون المكذب محذور دينه وعقله فيوجب العمل كالقياس، وقيل: المراد به أن المتواتر والمشهور لا يوجدان في كل حادثة، فلو ردّ خبر الواحد لتعطلت الأحكام<sup>(٣)</sup>.

---

(١) أخرجه البخاري (٢٥٧٨) (٥٢٧٩)، مسلم (١٥٠٤)، أبو داود (٢٢٣٤) وغيرهم من حديث عائشة، وأخرجه أحمد (٢٥٤٢)، والطبراني في الكبير (١١٨٢٦)، وأبو داود مختصرًا (٢٢٣٢) من حديث ابن عباس، وأخرجه أحمد (١٢١٥٩)، الطيالسي (١٩٦٢)، مسلم (١٠٧٤) (١٧٠)، أبو داود (١٦٥٥)، أبو يعلى (٣٢٤٤) من حديث أنس بن مالك.

(٢) منها ما احتج أبو بكر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَلَى الْأَنْصَارِ بقوله ﷺ: «الأمّة من قريش»، فقبلوه من غير إنكار، وعلى هذا جرت سنة التابعين، وأجمعوا على قبول خبر الواحد في أمور الدين قبل الأخبار بطهارة الماء ونجاسته، ينظر: ابن ملك، ص ٢٠٨.

(٣) ينظر: ابن ملك، ص ٢٠٨.

(وقيل<sup>(١)</sup>: لا عمل إلا عن علم) وهذا ثابت بالنص وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦] وقوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ [الأنعام: ١١٦] والقائلون به فريقان:

أحدهما: ذهبوا إلى أن خبر الواحد لا يوجب العمل أيضًا.  
والآخرون: ذهبوا إلى أنه يوجب العلم أيضًا، فأشار إلى الفريق الأول بقوله: (فلا يوجب العمل)<sup>(٢)</sup> وأشار إلى الفريق الثاني بقوله: (أو يوجب العلم)<sup>(٣)</sup>.  
وقوله: (لانتفاء اللازم) أي: لازم العمل وهو العلم دليل الفريق الأول وقوله: (أو لثبوت الملزوم) أي: العمل دليل الفريق الثاني.

وأجيب: بأننا لا نسلم استلزام العمل للعلم كيف واتباع الظن قد ثبت بالأدلة ولا عموم للآيتين في الأشخاص والأزمان، ولو سلّم فالمراد فيهما المنع عن اتباع الظن فيما يطلب فيه اليقين من أصول الدين وفروعه على أن العلم قد يستعمل بمعنى الإدراك مطلقًا جازمًا كان أو غير جازم، والظن قد يكون بمعنى الوهم، فيجوز أن يكون العلم والظن في الآيتين بهذين المعنيين.

### [تقسيم الخبر بحسب الراوي]

(والراوي إن عرف بالفقه) وهو: العلم بالأحكام الشرعية الفرعية، عن أدلتها التفصيلية، أي: بالاستنباط عنها.

فقوله: (والتقدم في الاجتهاد) عطف تفسير له (كالخلفاء الراشدين) أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضوان الله تعالى عليهم أجمعين (والعبادة) جمع عبدل لأن من العرب من يقول في

(١) وهو مذهب أهل الحديث، وبه قال أحمد في رواية والقاشاني والروافض، ينظر: فتح الغفار، ص ٢٧٣، حاشية الرهاوي، (١١٣٢/٢).

(٢) هذا قول القاشاني في رواية والروافض، فإنهم نظرًا لثبوت الملزوم وهو العمل فجعلوه دليلًا على ثبوت اللازم وهو العلم، ينظر: فتح الغفار، ص ٢٧٣.

(٣) هذا قول أحمد بن حنبل ومن وافقه؛ لأنهم نظرًا إلى انتفاء اللازم وهو العلم فجعلوه دليلًا على انتفاء الملزوم وهو العمل، ينظر: حاشية الرهاوي، (١١٣٢/٢).

عبد: عبدل، وفي زيد: زيدل، أو جمع «عبد» كالنساء للمرأة كذا في «الإقليد». وهم: عبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ<sup>(١)</sup>. (كان حديثه حجة يترك به القياس)، إن خالفه (خلافًا لمالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) فإن القياس مقدّم عليه عنده<sup>(٢)</sup>. ورد بأنه يقين بأصله وإنما الشبهة في نقله<sup>(٣)</sup>، وفي القياس العلة محتملة في الأصل، وعلى تقدير ثبوتها فيه يمكن أن يكون لخصوصية الأصل أثر في الحكم، أو في الفرع مانع.

(وإن عُرف) الراوي (بالعدالة دون الفقه كأنس وأبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا) إن وافق حديثه القياس عملاً به وإن خالفه لم يترك حديثه (إلا بالضرورة) أي: بسبب ضرورة انسداد باب الرأي، وذلك بأن خالف جميع الأقيسة، ووجه الترك حيثنذ إن النقل بالمعنى كان مستفيضاً فيهم، فإذا قصر فقه الراوي ولم يوافق حديثه قياساً أصلاً لم يؤمن من أن يذهب شيء من معانيه فيدخل شبهة زائدة يخلو عنها القياس، بخلاف ما إذا خالف قياساً ووافق قياساً آخر فإنه لا ينسد باب الرأي حيثنذ. (كحديث) واقع في بيان حال (المصراة) يقال: الشاة المصراة إذا جمع اللبن فيها، وهو ما روى أنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قال: «من اشترى شاة فوجدتها مُحْفَلَةً فهو بخير النظرين إلى ثلاثة أيام، إن رضيها أمسكها وإن سخطها ردّها وردّ معها صاعاً من تمر»<sup>(٤)</sup>. والمحفلة شاة جمع اللبن في ضرعها يترك حلبها ليظنها المشتري سميئاً فيغتر فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه؛ لأن تقدير ضمان العدوان بالمثل أو القيمة حكم ثابت بالكتاب والسنة والإجماع.

(١) ينظر: تدريب الراوي في شرح تقريب النوي، (٢٩/٢)، بتحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف مكتبة الرياض الحديثة.

(٢) ينظر: البحر المحيط، (٣٢/٤).

(٣) لأن قول الرسول عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لا يحتمل الخطأ فيه، وإنما الشبهة في طريقه وهو النقل، ولهذا لو ارتفعت الشبهة كان حجة قطعاً بمنزلة المسموع منه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، ينظر: كشف الأسرار، (٥٥٢/٢).

(٤) أخرجه البخاري (٢١٤٨)، مسلم (١٥٢٤)، أبو داود (٣٤٤٣)، الترمذي (١٢٥١)، النسائي (٣٢٣٩) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

فإن قيل: فيكون ردّ هذا الحديث بناءً على مخالفته للكتاب والسنة والإجماع ولا نزاع فيه؟ قلنا: هذا ليس من ضمان العدوان صريحاً لكنه بعد فسخ العقد ظهر أنه تصرف في ملك الغير بلا رضاه؛ لأن البائع إنما رضي بحلب الشاة على تقدير أن تكون ملكاً للمشتري فثبت فيها الضمان بالمثل أو القيمة قياساً على صورة العدوان الصريح، فردّ هذا الحديث إنما هو لمخالفته لهذا القياس، لا لمخالفته للكتاب والسنة والإجماع التي هي في بيان ضمان العدوان الصريح.

(وإن كان) الراوي (مجهولاً بأن لم يعرف بشيء إلا بحديث أو حديثين) ولم يعرف بالعدالة ولا بالفسق (كوابصة بن معبد) وظهر حديثه في السلف، (فإن روى عنه السلف) وقبلوا روايته وشهدوا بصحة حديثه (أو اختلفوا فيه) أي: في قبول حديثه بأن قبله البعض وردّه البعض.

(أو سكتوا عن الطعن) في روايته بعدما بلغتهم وذلك السكوت بمنزلة القبول فإن السكوت في موضع البيان بيان إذ لا تقصير في السلف (صار) حديثه (ك) حديث (المعروف) بالرواية والعدالة في أنه يقبل إن وافق القياس، ويترك إن لم يوافق قياساً أصلاً مثال ما اختلفوا في قبول حديثه حديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة وما سمى لها مهراً وما دخل بها ففضى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ «لها بمهرٍ مثل نساءها»<sup>(١)</sup> فقبله ابن مسعود وردّه علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمه ومسروق وغيرهم فعملنا به لموافقته للقياس عندنا فإنّ الموت كالدخول بدليل وجوب العدة في الموت ومهر المثل لما كان واجباً بنفس العقد وجب أن يؤكده الموت كالدخول ولم يعمل به الشافعي لمخالفته القياس عنده<sup>(٢)</sup>.

(١) أخرجه أحمد (٤٠٩٩)، أبو داود (٢١١٤)، الترمذي (١١٤٥)، النسائي (٣٣٥٥)، ابن ماجه (١٨٩١)، ابن حبان (٤١٠٠/٤ الإحسان) الحاكم (١٨٠/٢) من حديث عبد الله، وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، سمعت أبا عبد الله محمد بن يعقوب الحافظ، وقيل له: سمعت الحسن بن سفيان؟ يقول: سمعت حرملة بن يحيى، يقول: سمعت الشافعي يقول إن صح حديث بروع بنت واشق قلت به، فقال أبو عبد الله: لو حضرت الشافعي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لقمتم على رؤوس أصحابه وقلت فقد صح الحديث فقل به.

(٢) ذكر الترمذي أنه روي عن الشافعي أنه رجع إلى القول بحديث بروع بنت واشق كما في السنن (٤٤٢/٢)، وقال البيهقي في مختصر الخلافات (١٧٤/٤) «لها مهر المثل مع الميراث في أحد القولين»، وقال في المجموع شرح المذهب (٣٧٣/١٦) «فيه قولان»، وانظر الحاوي للماوردي (٤٨٠/٩).

(وإن لم يظهر من السلف) بعد ظهور حديثه فيهم (إلا الرد، كان مستنكراً، فلا يُقبل) كما لم يقبل حديث فاطمة بنت قيس وهو أنه لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثاً وردّه عمر وغيره من الصحابة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وقالوا لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت.

(وإن لم يظهر حديثه في السلف ولم يقابل برد ولا قبول، يجوز العمل به) إذا لم يخالف القياس (ولا يجب) العمل به؛ لأن الوجوب الشرعي لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف. فإن قيل: إذا وافقه القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتاً بالقياس فما فائدة جواز العمل به؟

أجيب<sup>(١)</sup>: بأنّ فائدته جواز إضافة الحكم إليه فالنافي للقياس لا يقدر على منع هذا الحكم لكونه مضافاً إلى الحديث.

[قبول الحديث وردّه]

(وإنما جعل الخبر حجة بشرائط):

(في الرواي) التي إذا فقد واحد منها لا يقبل روايته (وهي أربعة):

الأول: (العقل: وهو نور) للنفس الناطقة التي هي القلب وذلك النور هو القوة العاقلة لها وهي مغايرة لها والمدرك في التحقيق هو النفس الناطقة والعقل آلة لها بمنزلة السكين للقاطع فيسند الفعل أعني الإدراك إلى النفس تارة لأنها فاعلة وأخرى إلى العقل؛ لأنه آله والنفس الناطقة جوهر مجرد عن المادة متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وتفصيل الكلام فيه يطلب من كتب الحكمة.

(يضيء به) أي: بذلك النور (طريق يبدأ به) أي: بذلك الطريق والظرف نائب الفاعل لقوله يبدأ على صيغة المجهول (من حيث) أي: من محل (ينتهي إليه) أي: إلى هذا المحل (درك الحواس) يعني: أن بداية الطريق الذي يضيء بذلك النور محل ينتهي إليه درك الحواس ولا

(١) المجيب هو ابن ملك، ينظر: ص ٢١٠.

يصل إليه فلماذا قال: ينتهي إليه ولم يقل ينتهي به وهذا هو المراد بقولهم: بداية المعقولات نهاية المحسوسات<sup>(١)</sup> أي: ما ينتهي إليه المحسوسات. والمراد بالبداية والنهاية ما هو في نفس الأمر مع قطع النظر عن جعل جاعل واعتبار معتبر وإلا فيمكن جعل محل لا ينتهي إليه درك الخواس كالمعقولات المسبوقة بمعقولات أخرى مبدأ لمعقولات مطلوبة خذ هذا المقال ودع ما قيل أو يقال. (فيتبدى) أي: يظهر (المطلوب للقلب) أي: النفس الناطقة (فيدركه) أي: المطلوب (القلب بتأمله) وهو استعماله لهذا النور الذي هو قوته العاقلة في ترتيب المقدمات الموصلة إلى المطلوب كما إذا نظر إلى العالم وتعقل أنه متغير وكل متغير حادث فيتعقل أن العالم حادث.

(والشرط) هو (الكامل منه) أي: من العقل (وهو عقل البالغ دون القاصر منه، وهو عقل الصبي) والمعنوه أما المعنوه فظاهر، وأما الصبي فإنه وإن كان ضابطاً كامل التمييز ربما لا يجتنب الكذب لعلمه بأن لا إثم عليه، ومن هذا يعلم أن الصبي لو سمعه قبل البلوغ ورواه بعده يقبل خبره كما صرحوا به.

(و) الشرط الثاني: (الضبط): وهو في اصطلاح الأصوليين: عبارة عن مجموع معان أربعة: الأول: ما ذكره بقوله: (وهو سماع الكلام كما يحق سماعه) بأن لا يفوت منه شيء والثاني: ما ذكره بقوله (ثم فهمه بمعناه الذي أريد به) لغوياً أو شرعياً لإمكان أن ينقله بالمعنى بخلاف القرآن فإن فهم تمام معناه ليس بشرط إذ المعتبر في حقه نظمه المعجز المتعلق به أحكام مخصوصة والمقصود في السنة معناها حتى لو بذل مجهوده في حفظ لفظ السنة كان حجة كما صرحوا به.

والثالث: ما ذكره بقوله: (ثم حفظه) أي: حفظ الخبر (ببذل المجهود له) أي: ببذل قدرته أو ببذل مقدوره من السعي والحفظ فهو إما مصدر كالميسور بمعنى اليسر أو اسم مفعول والظرف متعلق بالبذل والضمير راجع إلى الخبر.

والرابع: ما ذكره بقوله: (ثم الثبات عليه) أي: على الحفظ (بمحافظة حدوده) أي: إحكامه بأن يعمل نفسه بموجبه، (ومراقبته بمذاكرته) أي: مع مذاكرته كائناً (على إساءة الظن

(١) ينظر: ابن ملك، ص ٢١٢.

بنفسه)، بأن لا يعتمد على نفسه، بل يعتقد أني إذا تركته نسيته<sup>(١)</sup>. وقوله: (إلى حين أدائه) متعلق بالضبط المشتمل لهذه المعاني الأربعة، وإنما اشترط الضبط لأن طرف الإصابة لا يرجح إلا به، فلا يظن بصدق الخبر بدونه لاحتمال السهو.

(و) الشرط الثالث: (العدالة: وهي الاستقامة) أي: استقامة الدين والسيرة وحاصلها كيفية راسخة في النفس تتحمل بها على ملازمة التقوى، والمروءة، وترك البدعة، ليستدل بذلك على رجحان صدقه وهي قسمان:

قاصر: يثبت بظاهر الإسلام واعتدال العقل المانعين عن المعاصي.

وكامل: وليس له حد يدرك غايته، (والمعتبر هنا كماله) أي: كماله الأدنى الذي لا يؤدي إلى الجرح (وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة، حتى إذا ارتكب كبيرة أو أصرّ على صغيرة سقطت عدالته).

ولما كانت العدالة هيئة خفية نصب لها علامات هي الاجتناب عن أمور أربعة:

الأول: الكبائر، والثاني: الإصرار على الصغائر، والثالث: الصغائر الدالة على خسة النفس، كسرقة لقمة، والتطيف بحجة، والرابع: المباح الدال على ذلك، كاللعب بالحمام، والاجتماع مع الأراذل، والأكل والبول على الطريق، ونحو ذلك فإنّ مرتكب هذه الأشياء لا يجتنب غالباً عن الكذب.

ولما كان الاجتناب عن الصغائر متعسراً جداً اعتبر الاجتناب عن إصرارها، لئلا يؤدي إلى انسداد باب العدالة (دون القاصر) من العدالة، (وهو ما ثبت بظاهر الإسلام، واعتدال العقل) بالبلوغ إذ به لا يصير الخبر حجة لعدم رجحانه على طريق الهوى والشهوة (و) الشرط الرابع: (الإسلام) وهو مساوٍ للإيمان عند من جعل الإقرار جزءاً منه، كأبي حنيفة واختاره شمس الأئمة، وفخر الدين<sup>(٢)</sup>.

(١) ينظر: ابن ملك، ص ٢١٣.

(٢) ينظر: كشف الأسرار، (٢/٥٧٣).

وأخص منه عند من لم يجعله جزءاً منه قال العلامة التفتازاني في شرح العقائد: مذهب جمهور المحققين أن الإيمان هو التصديق بالقلب وإنما الإقرار شرط لإجراء الأحكام في الدنيا لما أن تصديق القلب أمر باطن لا بد له من علامة فمن صدّق بقلبه ولم يقرّ بلسانه فهو مؤمن عند الله وإن لم يكن مؤمناً في إحكام الدنيا ومن أقرّ بلسانه ولم يصدّق بقلبه كالمناقف فبالعكس وهذا هو مختار الشيخ أبي منصور الماتريدي وجميع الأشاعرة والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ [المجادلة: ٢٢] وقال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «اللَّهُمَّ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ»<sup>(١)</sup> انتهى.

لكن الإسلام بالاتفاق (هو التصديق والإقرار) كما قال المصنف وهو التصديق أي: التصديق اليقيني بجميع ما جاء به الرسول واشترط صدر الشريعة أن يكون بمباشرة الأسباب بالاختيار فمن شاهد المعجزة فوق في قلبه صدق النبي بغته يكون مكلفاً بتحصيل ذلك اختياراً بمباشرة أسبابه وتفصيل الكلام فيه يطلب من كتب العقائد والإقرار (بالله تعالى كما هو) كذلك في الواقع (بأسماؤه) الدالة على الذات والصفة جميعاً كالرحمن الرحيم (وصفاته) من العلم والقدرة وغيرهما، (وقبول أحكامه) أي: الاعتقاد بها (وشرائعه) الاعتقادية والعملية (والشرط فيه) أي: في الإقرار (البيان إجمالاً كما ذكرنا) أي: ذلك البيان الإجمالي وهو التصديق والإقرار بالله بأسماؤه وصفاته... إلخ، وإنما اشترط الإسلام؛ لأن الكافر ساعٍ في هدم الدين تعصباً فيرد قوله: في أموره.

---

(١) جاء من رواية أنس بن مالك وجابر بن عبد الله وابن عمرو بن العاص وعن كليب عن أبيه أما رواية أنس فأخرجها أحمد (١٢١٠٧)، الترمذي (٢١٤٠)، أبو يعلى (٣٦٨٧)، ابن أبي عاصم في السنة (٢٢٥)، البخاري في الأدب المفرد (٦٨٣)، ابن ماجه (٣٨٣٤)، وأما رواية جابر فأخرجها أبو يعلى (٢٣١٧)، الحاكم (٢/٢٨٨)، البيهقي في شعب الإيمان (٧٥٦).  
وأما رواية عاصم بن كليب عن أبيه عن جده فأخرجها الترمذي (٣٥٨٧)، وأما رواية عبد الله بن عمرو بن العاص فأخرجها (٦٥٦٩)، مسلم (٢٦٥٤).





وثالثاً: إن الكلام في إرسال من لو أسند إلى غيره لا يظن به الكذب فضلاً عما إذا روى عن الرسول عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، وعند الشافعي رَحِمَهُ اللهُ: ليس بحجة له<sup>(١)</sup>:  
 أولاً: إن جهالة الصفة تمنع صحة الرواية فجهالة الذات أولى.  
 وثانياً: أنه لو قُبِلَ في القرنين لِقُبِلَ في عصرنا إذ لا تأثير للزمان.  
 وثالثاً: أنه لو جاز لم يكن في الإسناد فائدة فكان ذكره إجماعاً على العبث، وهو ممتنع عادة.  
 وأجيب: عن الأول: بأن الثقة لا يتهم بالغفلة عن صفات من سكت عن ذكره، ولذا قالوا: لو قال: حدثني الثقة صححت روايته.

وعن الثاني: بأننا نلتزمه في الثقة ولا نسلم الملازمة للشهادة بالعدالة في القرنين دون من بعدهما.

وعن الثالث: بأننا لا نسلم الملازمة فمن فوائده معرفة مراتب الثقات للترجيح.  
 (وإرسال مَنْ دون هؤلاء) يعني: إرسال كل عدل غير القرون الثلاثة<sup>(٢)</sup>. (كذلك) أي: حجة (عند الكرخي)<sup>(٣)</sup> لما عرفت من أن الكلام في إرسال من لو أسند إلى غيره لا يظن به الكذب فضلاً عما إذا روى عن النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (خلافًا لابن أبان)<sup>(٤)</sup>؛ لأن الزمان زمان الفسق والكذب، إلا أن يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل: مراسيل محمد بن الحسن، (و) المرسل (الذي أرسل من وجه وأسند من وجه)، آخر (مقبول عند العامة) وهو الصحيح؛ لأن المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق، والساكت لا يعارض الناطق، مثاله: ما

(١) ينظر: البحر المحيط، (٣/٤٦٣ - ٤٦٤).

(٢) ينظر: أصول السرخسي، (١/٣٦٠)، البحر المحيط، (٣/٤٦٥).

(٣) نقل عن الكرخي أنه يقبل إرسال كل عدل في كل عصر؛ لأن العلة التي توجب قبول مراسيل القرون الثلاثة وهي العدالة والضبط تشمل سائر القرون، ينظر: كشف الأسرار، (٣/١٠).

(٤) فقيه العراق تلميذ محمد بن الحسن وقاضي البصرة. حدث عن: إسماعيل بن جعفر، وهشيم ويحيى بن أبي زائدة. وعنه: الحسن بن سلام السواق وغيره. وله تصانيف وذكاء مفرط وفيه سخاء وجود زائد. توفي سنة إحدى وعشرين ومائتين. أخذ عنه: بكار بن قتيبة. سير أعلام النبلاء (٤٤٠/١٠).

رواه إسرائيل بن يونس مسنداً وشعبة مرسلًا من قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «لَا نِكَاحَ إِلَّا بَوَلِيٍّ»<sup>(١)</sup> وقال بعضهم: لا يقبل لمنع الانقطاع الاتصال ترجيحًا للجرح على التعديل، ولأن حقيقة الإرسال يمنع القبول فشبّهة يمنع أيضًا.

### [انقطاع الباطن]

(وأما) الانقطاع (الباطن) فهو: إما أن يكون لنقصان في الناقل، أو يكون بالعرض على الأصول (فإن كان) أي: الانقطاع الباطن (لنقصان في الناقل) لانتفاء بعض الشرائط السابقة أعني العقل، والضبط، والعدالة، والإسلام، (فهو على ما ذكرنا) أي: لا يقبل خبره كخبر الكافر، والفاسق، والصبي، والمعتوه، والذي اشتدت غفلته، كما مرّ.

### [انقطاع العرض]

(وإن كان) الانقطاع الباطن (بالعرض) على الأصول والأدلة، (بأن) عرض عليها (وخالف الكتاب) كحديث فاطمة بنت قيس أن الرسول عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: لم يفرض لها النفقة ولا سكنى<sup>(٢)</sup> وقد طلقت ثلاثًا فإنه مخالف لقوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكُنْتُمْ﴾ [الطلاق: ٦] الآية.

(١) أخرجه عن أبي موسى أحمد في مسنده (٨/ ١٩٥)، الترمذي (١١٠١)، أبو داود (٢٠٨٥)، ابن ماجه (١٨٨١)، ابن حبان (٤٠٦٥) الإحسان، الحاكم (١٦٩/٢)، وأطال في تحريجه وقال الحافظ في التلخيص الحبير (٣/ ٣٢٣). وقد اختلف في وصله وإرساله قال الحاكم: وقد صحت الرواية فيه عن أزواج النبي ﷺ عائشة وأم سلمة وزينب بنت جحش قال وفي الباب عن علي وابن عباس ثم سرد تمام ثلاثين صحابيًا وقد جمع طرقه الديمياطي من المتأخرين. ١.هـ.

وجاء من رواية ابن عباس أخرجه أحمد (٢٢٦٠)، وابن ماجه (١٨٨٠)، والطبراني في الكبير (١١٩٤٤)، وقال الحافظ في التلخيص (٣/ ٣٢٣)، وفيه الحجاج بن أرطاة وهو ضعيف ومداره عليه وغلط بعض الرواة فرواه عن ابن المبارك عن خالد الحذاء عن عكرمة والصواب الحجاج بدل خالد. ١.هـ. وبوب البخاري بابًا في صحيحه (٣/ ٣٦٩)، باب من قال لا نكاح إلا بولي.

(٢) تقدم.

أما في السكنى فظاهر، وأما في النفقة فلأن قوله تعالى: ﴿مَنْ وُجِدَ مِنْكُمْ﴾ [الطلاق: ٦] يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود <sup>(١)</sup> رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وهي (وأنفقوا عليهم من وجدكم).

(أو) خالف (السنة المعروفة) أي: المشهورة مثل: ما روى ابن عباس أن رسول الله ﷺ «قَضَى بِشَاهِدٍ وَيَمِينٍ» <sup>(٢)</sup> فَإِنَّهُ مَخَالَفٌ لِلْحَدِيثِ الْمَشْهُورِ، وهو قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «الْبَيْنَةُ لِلْمُدْعَى وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ» <sup>(٣)</sup> فَإِنَّهُ قَسَمَ الْبَيْنَةَ عَلَى الْمُدْعَى، وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ فَلَا يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ الشَّخْصُ وَاحِدًا، وَلِأَنَّ تَعْرِيفَ الْمَسْنَدِ إِلَيْهِ بِلَامِ الْاسْتِغْرَاقِ يَفِيدُ الْحَصْرَ.

(أو) خالف (الحادثة) التي اشتهرت وعمَّ به البلوى، كمخالفة حديث الجهر بالتسمية في الصلاة <sup>(٤)</sup>، لما حدث واشتهر بينهم من إخفاء التسمية، فإذا لم ينقلوا الحديث في تلك الحادثة ولم

---

(١) أخرجه ابن الأعرابي في معجمه (١٣٥٨) ابن الجوزي وفي إسناده قيس بن الربيع صدوق تغير لما كبر وأدخل عليه ابنه ما ليس من حديثه فحدث به كما قال ابن حجر وكان شعبة يثني عليه وقال ابن معين ليس بشيء وقال أبو حاتم ليس بقوي ومحله الصدق وقال ابن عدي: عامة روايته مستقيمة. ولم أجده إلا عند ابن الأعرابي وقد نسب هذه القراءة إلى ابن مسعود أبو منصور الماتريدي في تفسيره (١٠ / ٦٤)، وفي روح المعاني (٢٨ / ١٣٩) إحياء التراث، وحاشية الشهاب علي البيضاوي (٨ / ٢١٨) صادر وغيرها من التفاسير وذكرت في الكتب الفقهية الحنفية مثل بدائع الصنائع (٣ / ٢١٠)، المحيط البرهاني (٣ / ٥١٩)، كشف الأسرار (٢ / ٣٩٠).

(٢) أخرجه مسلم (١٧١٢)، أحمد (٢٢٢٤)، أبو داود (٣٦٠٨) من حديث ابن عباس.

(٣) أخرجه البخاري (٤٥٥٢)، مسلم (١٧١١)، من حديث ابن عباس.

(٤) عن أنس بن مالك أن النبي ﷺ وأبا بكر وعمر وعثمان كانوا يفتتحون القراءة بـ (الحمد لله رب العالمين)، أخرجه أحمد (١١٩٩١)، البخاري في جزء القراءة (١٢٠)، مسلم (٣٩٩) (٥٢)، وقال الإمام البغوي في شرح السنة (٣ / ٥٤) ذهب أكثر أهل العلم من الصحابة فمن بعدهم إلى ترك الجهر بالتسمية بل يسر بها منهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وغيرهم وهو قول إبراهيم النخعي وبه قال مالك والثوري وابن المبارك وأحمد وإسحاق وأصحاب الرأي. وذهب قوم إلى أنه يجهر بالتسمية للفتحة والسورة جميعاً وبه قال من الصحابة أبو هريرة وابن عمر وابن عباس وأبو الزبير وهو قول سعيد بن جبيرة وعطاء وطاوس ومجاهد وإليه ذهب الشافعي واحتجوا بحديث ابن عباس كان النبي ﷺ يفتتح صلاته ببسم الله الرحمن الرحيم، أخرجه الترمذي (٢٤٥)، وقال وليس إسناده بذلك وقال العقيلي ولا يصح في الجهر بالبسملة حديث وانظر نصب الراية (١ / ٣٣٠).

يتمسكوا به دَلٌّ على زيافته وانقطاعه، وكونه معارِضًا بما هو أقوى منه، فمخالفة الخبر للحادثة في قوة مخالفته لشيء من الأصول.

(أو) بأن (أعرض عنه الأئمة من الصدر الأول) أي: الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ فَإِنَّهُمْ الْأَصُول في نقل الشريعة فإعراضهم عنه عند اختلاف رأيهم دليل على انقطاعه، ووجود معارض أقوى منه مثاله: حديثُ الطلاق بالرجال والعدة بالنساء<sup>(١)</sup>، فإنهم اختلفوا في هذه المسألة، ولم يرجعوا إليه، (كان مردودًا منقطعًا).

### [محل الخبر]

(و) القسم (الثالث) من الأقسام المختصة بالسنن (في بيان محل الخبر الذي جعل) الخبر (فيه حجة).

اعلم: أنّ محل الخبر إما حقوق الله تعالى، أو حقوق العباد، والأول: إما عبادات، أو عقوبات، والثاني: إما أن يكون فيه الزام محض، أو لا إلزام فيه أصلاً، أو فيه إلزام من وجه دون وجه.

فشرع في بيان الأقسام الخمسة فقال:

(فإن كان) أي: (المحل من حقوق الله تعالى) أي: ما يخلص حقاً لله تعالى من شرائعه سواء كانت عقوبة كالحدود أو لا كالصلاة، (يكون خبر الواحد فيه حجة) إن تحققت الشروط السابقة أعني: العقل والضبط والعدالة والإسلام لأن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، عملوا بأخبار الأحاد (خلافًا للكرخي في العقوبات)، فإنه ذهب إلى أنه لا يقبل فيها لتمكن الشبهة في الدليل

---

(١) قال ابن حجر في الدراية (٢/٧٠/٥٦٧) لم أجده مرفوعًا. وقال الزيلعي في نصب الراية: غريب (٣/٢٢٥)، وذكره الدارقطني في علله مرفوعًا (٥/١٩٥)، ورواه البيهقي في سننه الكبرى (٧/٣٧٠) موقوفًا على ابن مسعود وابن عباس، وانظر علل الإمام أحمد (٢/٣١٨/٢٤١١)، وقال الذهبي في تنقيح التحقيق (٢/٢١٣) الوطن، ويروي عن ابن عباس مرفوعًا والصواب وقفه، وقال ابن عبد الهادي في تنقيح التحقيق (٤/٤٢٨/٢٨٤٤): وإنما هذا من كلام ابن عباس.

والعقوبات تندري بالشبهات<sup>(١)</sup>، وإنما تثبت بالبينة بالنص<sup>(٢)</sup> على خلاف القياس فلا يقاس بثبوتها بحديث يرويه الواحد على ثبوتها بالبينة، وتثبت بدلالة النص كما سبق؛ لأن الثابت بها قطعي والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة.

(وإن كان) أي: المحل (من حقوق العباد<sup>(٣)</sup> مما فيه إلزام محض) كالبيع والإجارة ونحوهما، (يشترط سائر شروط الإخبار) أي: جميع الشروط السابقة (مع العدد) يعني: رجلين أو رجلاً وامرأتين عند الإمكان، حتى إذا لم يمكن عادة لا يشترط كشهادة القابلة، (ولفظة الشهادة والولاية) المتحقة بالحرية والبلوغ فلا يقبل شهادة العبد والصبي، وإنما اشترط ذلك صيانةً لحقوق العباد، ولأن فيه معنى الإلزام فيحتاج إلى زيادة توكيد، والشهادة بهلال الفطر من هذا القبيل لما فيه من خوف التزوير والتليس.

(وإن كان) المحل (لا إلزام فيه أصلاً) كالوكالات والرسالات في الهدايا، والودائع والأمانات، وما أشبه ذلك (يثبت بأخبار الآحاد بشرط التمييز دون العدالة) فيقبل فيها خبر الفاسق، والصبي، والعبد، والكافر، إذا كانوا من أصحاب التمييز؛ لأنه لا إلزام فيه لأن الوكيل مثلاً مختار في قبول الوكالة، فإذا لم يتحقق الإلزام في هذا الخبر لم يشترط بشرط الإلزام من العدد والعدالة، وأيضاً لضرورة هاهنا لازمة فإن في اشتراط العدالة في هذه الأمور غاية الجرح على أن المتعارف بعث الصبيان أو العبيد لهذه الأشغال، والعدول لا ينتصبون دائماً للمعاملات الحسية سيما لأجل الغير، وإنما لم يقبل خبر غير العدول في طهارة الماء ونجاسته مطلقاً بل مع انضمام التحري والضرورة حاصلة في قبوله؛ لأن الضرورة غير لازمة فيه لإمكان العمل بالأصل، وهو طهارة الماء بخلاف المعاملات، فإن الضرورة لازمة فيها.

(١) وقد مال إلى ذلك البزدوي وشمس الأئمة وهو مذهب أبي عبد الله البصري، ينظر: المعتمد، (٢/٩٢)، كشف الأسرار، (٣/٤٢)، فتح الغفار، ص ٢٩٤.

(٢) وهو قوله تعالى: ﴿فَأَسْتَشْهِدُوا عَلَيَِّنَّ أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ﴾ [النساء: ١٥].

(٣) ما كان عائداً إلى واحد بخصوصه، ينظر: فتح الغفار، ص ٢٩٤.

(وإن كان فيه) أي: في المحل (إلزام بوجه دون وجه) كعزل الوكيل، فإنه إلزام من حيث أنه يبطل عمله في المستقبل، وليس بإلزام من حيث أن الموكل يتصرف في حقه بالعزل، كما تصرّف بالتوكيل، وكحجر المأذون، لما ذكرنا بعينه، (يشترط فيه) أي: في هذا المحل بعد وجود سائر الشرائط، أحد (شرطي الشهادة) وهما: العدد والعدالة فيقبل فيه خبر عدل واحد وخبر رجلين فاسقين، أو رجل فاسق وامرأتين كذلك (عند أبي حنيفة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) إن كان المخبر فضولياً<sup>(١)</sup>، وأما إن كان وكيلاً أو رسولا فلا يشترط العدد أو العدالة، بل يقبل خبر الواحد غير العدل، وذلك لأن الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل، فينتقل عبارتهما إليهما فلا يشترط شرائط الأخبار من العدالة ونحوها في الوكيل والرسول، بخلاف الفضولي، وإنما اكتفى بأحد الأمرين عملاً بالشبهين<sup>(٢)</sup>.

وقالا: هذا القسم الذي فيه إلزام من وجه دون وجه، كالقسم الذي لا إلزام فيه أصلاً؛ لأنه من باب المعاملات أيضاً، والضرورة مشتركة.  
قلنا: فيه إلغاء لشبه الإلزام.

### [أنواع الخبر]

(و) القسم (الرابع) من الأقسام المختصة بالسنن (في بيان نفس الخبر وهو): أي: الخبر (أربعة أقسام):

الأول: (قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسل عليهم الصلاة والسلام) فإنّ الدليل القاطع دلّ على عصمتهم عن الكذب.

وحكمه: الاعتقاد بصدقه والائتمار به، قال الله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧] الآية.

(و) الثاني: (قسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية).

(١) ينظر: البحر الرائق، (٨/ ٢١٣).

(٢) ينظر: التوضيح، (٢/ ٣٠).

وحكمه: اعتقاد البطلان، والاشتغال برده باللسان.

(و) الثالث: (قسم يَحْتَمِلُهُمَا) أي: الصدق والكذب (على السواء) لانتفاء المرجح (كخبير الفاسق) فإنه يَحْتَمِلُ الصدق باعتبار دينه وعقله، ويَحْتَمِلُ الكذب باعتبار عدم اجتنابه عن الفسق، أو نقول يَحْتَمِلُ الصدق؛ لأنه مدلوله الأصلي ويَحْتَمِلُ الكذب احتمالاً يساويه، وإن كان احتمالاً عقلياً.

وحكمه: التوقف فيه، لاستواء جانبيه كيف وقد قال الله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكَ كُفْرٌ فَاسِقٌ يُنَبِّئُ فَبَيِّنْهُ﴾ [الحجرات: ٦].

(و) الرابع (قسم تَرَجَّحُ أَحَدُ احْتِمَالَيْهِ) أي: جانب الصدق (على) الاحتمال (الآخر) أي: جانب الكذب (كخبير العدل المستجمع لشرائط الرواية) المذكورة فيما سبق، فإن جانب صدقه راجح لظهور غلبة عقله، ودينه على هواه وشهوته، بامتناعه عما يوجب الفسق. وحكمه: العمل به، لا عن اعتقادٍ بحقيقته قطعاً، والمقصود هاهنا هذا النوع. ولهذا النوع أطراف ثلاثة): ولكل طرف عزيمة ورخصة:

الأول: (طرف السماع: وذلك إما أن يكون عزيمة) أي: أصلاً (وهو ما يكون من جنس الاستماع، بأن تقرأ: على المحدث) من كتاب، أو حفظ، وهو يسمع، ثم تقول: أهو كما قرأت عليك؟ فيقول: نعم<sup>(١)</sup>. (أو يقرأ) المحدث (عليك) من كتاب، أو حفظ، وأنت تسمعه وهذان القسمان غاية العزيمة لكن الأول أولى عند الفقهاء<sup>(٢)</sup>؛ لأن السامع إذا قرأ بنفسه كان أشد عناية في ضبط المتن؛ لأنه عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره.

وذهب المحدثون إلى أولوية الثاني وقالوا: أنه طريقة الرسول عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ<sup>(٣)</sup>؟

(١) يسميها أكثر المحدثين عرضاً، ينظر: تدريب الراوي، (١٢/٢).

(٢) ينظر: أصول السرخسي، (١/٣٧٥)، كشف الأسرار، (٣/٥٩).

(٣) ينظر: مقدمة ابن الصلاح، (١/١٣٨)، لأبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن الصلاح الشهرزوري، بتحقيق نور الدين عتر، دار الفكر المعاصر، بيروت، (١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م).



وأجيب: بأن ذلك كان أحق للنبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، فَإِنَّه كان مأمونًا عن السهو، أما في غيره فلا<sup>(١)</sup>.

(أو يكتب المحدث إليك كتابًا على رسم الكُتُب) وهو: أن يكون مختومًا بختم معروف معنويًا يعني: يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان، إلى فلان بن فلان، ثم يبتدأ بالتسمية ثم بالثناء.

(وذكر فيه) أي: في الكتاب (حدثني فلان عن فلان إلى آخره) أي: إلى أن قال: عن النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ويذكر متن الحديث<sup>(٢)</sup>، (ثم يقول: فيه إذا بلغك كتابي وفهمته فحدث به عني) بهذا الإسناد (فهذا) أي: الكتاب (من الغائب كالخطاب) من الحاضر. (وكذلك) أي: كالكتاب (الرسالة على هذا الوجه) أي: الرسالة من الغائب كالكتاب في أنها كالخطاب وهي: أن يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانًا، أنه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر إسناده، فإذا بلغك رسالتي هذه فارو عني بهذا الإسناد، (فيكونان) أي: الكتاب والرسالة (حجتين إذا ثبتا بالحجة) أي: بالبينه أنه كتاب فلان أو رسول فلان وهذان القسمان من باب العزيمة أيضًا، ولكن على سبيل الخلافة، بالنظر إلى القسمين الأولين فصار لهما شبه الرخصة<sup>(٣)</sup>.

(أو يكون) طرف السماع (رخصة) عطف على قوله: إما أن يكون عزيمة، (وهو الذي لا استماع فيه كالإجازة) وهي: أن يقول المحدث لغيره: أجزت لك أن تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان، ويبن إسناده، أو يقول: أجزت لك أن تروي عني جميع ما صحَّ عندك من مسموعاتي<sup>(٤)</sup>.

(والمناولة) وهي: أن يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده إلى المستفيد ويقول: هذا كتابي وسماعي عن شيعي فلان، فقد أجزت لك أن تروي عني هذا<sup>(٥)</sup>، والمناولة لتأكيد الإجازة؛ لأن

(١) ينظر: التلويح، (٣٠ / ٢).

(٢) ينظر: جامع الأسرار، (٧٣٩ / ٣).

(٣) ينظر: ابن ملك، ص ٢٢١.

(٤) ينظر: مقدمة ابن الصلاح، (١ / ١٥٠)، تدريب الراوي، (٢ / ٢٩).

(٥) وهذا متفق عليه بين الأصوليين والمحدثين، ينظر: الكفاية في علم الرواية، (١ / ٣٢٦)، بتأليف أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، بتحقيق أبي عبد الله السورقي، إبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية، المدينة المنورة.

مجردها غير معتبرة بخلاف مجرد الإجازة. (والمجاز له إن كان عالماً) أي: ما في الكتاب (تصح الإجازة وإلا فلا) تصح بالاتفاق.

(و) الطرف الثاني: من الأطراف الثلاثة (طرف الحفظ: والعزيمة فيه: أن يحفظ المسموع) من وقت السماع والفهم (إلى وقت الأداء)، وهو مذهب أبي حنيفة رحمته الله في الأخبار والشهادة، ولهذا قلت: روايته. (والرخصة) فيه (أن يعتمد الكتاب، فإن نظر فيه وتذكر به) ما فيه من مسموعه (يكون حجة)؛ لأن التذكر بمنزلة الحفظ سواء خطه أو خط غيره (وإلا) أي: وإن لم يكن مذكراً (فلا يكون حجة عند أبي حنيفة رحمته الله) فلا يعمل به راوي الحديث ولا قاضٍ يجد في خريطته سجلاً مخطوطاً بخطه ولا شاهد يرى خطه في الصك؛ لأن الخط يشبه الخط فلا يستفاد العلم بصورة الخط من غير تذكر. وعند الشافعي رحمته الله يجوز له الرواية ويجب العمل بها<sup>(١)</sup>. وعند أبي يوسف رحمته الله: يجوز الاعتماد على الخط إن كان في يده أو في يد أمينة، وإلا فلا. وعند محمد رحمته الله: يجوز العمل بالخط وإن لم يكن في يده؛ لأن التغيير غير متعارف، فكان ما ذهب إليه أبو حنيفة رحمته الله: عزيمة الآن وإن كان رخصة في سالف الزمان وما ذكره غيره رخصة في هذا الآن<sup>(٢)</sup>.

(و) الطرف الثالث منها (طرف الأداء: والعزيمة فيه أن يؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه).

(و الرخصة) فيه (أن ينقله بمعناه) وهو: أن يؤدي بعبارة أخرى معنى الحديث<sup>(٣)</sup>. ومنعه بعض أئمة الحديث<sup>(٤)</sup> لقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «نصر الله أمراً سمع منا مقالة فوعاها وأداها كما

(١) ينظر: المحصول في علم الأصول، (٤/٥٩٦).

(٢) نقل ابن نجيم عن شمس الأئمة الحلواني قوله: ينبغي أن يفتى بقول محمد، وبه أخذ أبو الليث الفقيه، ينظر: فتح الغفار، ص ٣٠٢.

(٣) وهذا صحيح عند العامة؛ لأن الصحابة كانوا يقولون: قال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كذا، أو قريباً منه أو نحواً منه، ينظر: نور الأنوار، (٢/١٢٤).

(٤) وذلك منقول عن ابن سيرين وثعلب من أئمة اللغة وأبي بكر الرازي من أصحاب أبي حنيفة وعن ابن عمر، ينظر: أصول السرخسي، (١/٣٥٥)، شرح المحلى على جمع الجوامع، (٢/٢٠٥)، وذكر الزركشي أن في المسألة عشرة مذاهب، وما ذكره الشارح جزء منها، ينظر: البحر المحيط، (٣/٤١٢).

سمعها»<sup>(١)</sup> ولأنه مخصوص «بجوامع الكلم»<sup>(٢)</sup> ففي النقل بعبارة أخرى لا يؤمن من الزيادة والنقصان.

وأجيب: عن الأول بأن الأداء كما سمع ليس مقصوراً على نقل اللفظ بل النقل بالمعنى من غير تغيير أداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غايته أنه دعاء للنقل باللفظ لكونه أفضل ولا نزاع في الأفضلية.

وعن الثاني: بأن الكلام في غير جوامع الكلم ونظائرها فإنّ الحديث في النقل بالمعنى أنواع كما قال المصنف:

(فإن كان) أي الحديث (مُحكّمًا) في معناه (لا يحتمل غيره يجوز نقله) لمن له بصر أي: معرفة في وجوه اللغة؛ لأنه لما لم يشتهب معناها لا يتمكن فيه الزيادة والنقصان إذا نقلت بعبارة أخرى<sup>(٣)</sup>.

(وإن كان ظاهرًا) في معناه (يحتمل غيره) كعام يحتمل الخصوص وحقيقة يحتمل المجاز. (فلا يجوز نقله بالمعنى إلا للفقهاء المجتهدين)؛ لأنه يقف على المراد منه فيقع الأمن عن الخلل (وما كان من جوامع الكلم)، وهي ما كان لفظه وجيزًا وتحتته معان جمة (أو المشكل، أو المشترك، أو الخفي، أو المجهول، أو المتشابه، لا يجوز نقله بالمعنى للكل) أي: للمجتهد وغيره<sup>(٤)</sup>.

أما جوامع الكلم فلما روي أنه قال: «أوتيت بجوامع الكلم»<sup>(٥)</sup> فلا يقدر أحد بعده على ما كان مخصوصًا به. وأما المشكل والمشارك والخفي، فلأن المراد منها لا يعرف إلا بتأويل، وتأويل الراوي ليس بحجة على غيره كالقياس، وأما في المجهول والمتشابه فلعدم الوقوف على معانها والنقل بعد الوقوف.

- 
- (١) أخرجه الترمذي (٢٦٥٦)، أبو داود (٣٦٦٠)، النسائي (٥٨٤٧)، من حديث زيد بن ثابت وأخرجه أحمد (٤١٥٧)، الترمذي (٢٦٥٧)، ابن حبان (٦٦) [الإحسان] من حديث ابن مسعود.
  - (٢) أخرجه البخاري (٧٢٧٣)، مسلم (٥٢٣) (٦)، أحمد (٧٥٨٥)، من حديث أبي هريرة.
  - (٣) ينظر: البحر المحيط، (٤١٦/٣).
  - (٤) ينظر: ابن ملك، ص ٢٢٣.
  - (٥) تقدم قبل قليل.

## [الطعن في الرواية]

هذا ولما فرغ من أقسام الخبر وشرائطه وما ينبغي الرواة شرع في بيان الطعن الذي يلحق الحديث وهو:

إما أن يكون من قبل الراوي، أو من قبل غيره، والأول: على أربعة أوجه فقال: (والمروي عنه) أي: الشخص الذي روى عنه الخبر (إذا أنكر الراوية) أي: صدور رواية الحديث الذي روي عنه، وهذا هو الوجه الأول من الوجوه الأربعة وذلك الإنكار، إما أن يكون مقطوعاً بأن قال: كذبت علي، أو ما رويت لك أو موقوفاً، بأن قال: لا أتذكر أنني رويت لك هذا الحديث أو لا أعرفه، ففي الأول يسقط العمل بالاتفاق لتعين الكذب في واحد غير معين، لكن لا يسقط بذلك عدالتها؛ لأنها متيقنة لا يزول بالشك. وفي الثاني: يسقط العمل به عند الكرخي، وأحمد بن حنبل<sup>(١)</sup>؛ لأنه إنما يكون حجة بالاتصال بالرسول وبالإنكار زال الاتصال.

وذهب الشافعي ومالك إلى أنه لا يسقط العمل به<sup>(٢)</sup>. (أو عمل المروي عنه بخلافه بعد الرواية) حال كون ذلك الخلاف (مما هو خلاف بيقين) بحيث لا يحتمل أن يكون مراداً من الخبر بوجه أصلاً وهذا هو الوجه الثاني من الوجوه الأربعة مثاله: ما روت عائشة أن النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قال: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيهَا فَنَكَاحَهَا بَاطِلٌ»<sup>(٣)</sup>، ثم زوّجت بنت أخيها<sup>(٤)</sup> بلا إذن وليها<sup>(٥)</sup> (يسقط العمل به)؛ لأنه إن ظهر عنده منسوخية ما روى عنه أو عدم ثبوته فخالفه فقد صار خلافه حقاً فبطل الاحتجاج به وإن خالفه لقلّة المبالات والتهاون

(١) وهو مختار الرازي وأكثر الحنفية وبعض المتكلمين، ينظر: قواطع الأدلة في الأصول، (١/ ٣٥٥)، البحر المحيط، (٣/ ٣٨٠)، كشف الأسرار، (٣/ ٩٣).

(٢) ينظر: قواطع الأدلة، (١/ ٣٥٥)، البحر المحيط، (٣/ ٣٧٩).

(٣) أخرجه أحمد (٢٤٢٠٥)، ابن ماجه (١٨٧٩)، أبو داود (٢٠٨٣)، الترمذي (١١٠٢)، ابن حبان (٤٠٧٤) الإحسان، الدارمي (٢١٨٤) من حديث عائشة.

(٤) وهي حفصة بنت عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، توفيت في حدود الثمانين للهجرة، ينظر: الوافي بالوفيات، (١٣/ ٦٧).

(٥) أخرجه مالك في الموطأ (٢/ ٥٢٥)، والبيهقي في معرفة السنن والآثار (١٠/ ٣٢)، والسنن الكبرى (٧/ ١٨٣)، والطحاوي في شرح المعاني (٤٢٥٥)، وإسناده صحيح.

بالحديث أو لفرط غفلته ونسيانه فلم يتحقق العدالة، أو كمال العقل وهما شرطان لقبول الرواية كما سبق.

(فإن كان) العمل بخلافه قبل الرواية، (أو لم يعلم تاريخه) أي: تاريخ العمل بخلافه (لم يكن جرحًا) أمّا إذا كان العمل به قبل الرواية، فلأنه ذهب إليه قبل سماع الحديث فتركه بعد سمعه، وأمّا إذا لم يعلم التاريخ فلأن كون الحديث حجة ثابت بيقين، فإذا لم يعلم التاريخ فقد وقع الشك في ثبوت حجّيته فلا يزول بالشك، فيحمل على أنه عمل به قبل الرواية (وتعيين) الراوي (بعض محتملاته) بأن كان عامًّا فيخصه، أو مشتركًا فيحمل على أحد معنييه (لا يمنع العمل به)؛ لأنه رد منه لباقي الاحتمالات بطريق التأويل لا جرح كحديث ابن عباس «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَأَقْتُلُوهُ»<sup>(١)</sup> خصه بالرجال وقال لا يقتل المرتدة وهذا هو الوجه الثالث من الوجوه الأربعة.

(والامتناع) أي: امتناع الراوي (عن العمل به) أي: بالحديث الذي رواه (مثل العمل بخلافه) فيسقط العمل به كحديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي رَفْعِ الْيَدَيْنِ فِي الرُّكُوعِ<sup>(٢)</sup>. وقال: مجاهد (صحبت ابن عمر عشر سنين فلم أراه رفع يده إلا في تكبيرة الافتتاح)<sup>(٣)</sup> فترك العمل به دليل على كونه منسوخًا أو على كونه غير ثابت، وهذا هو الوجه الرابع من الوجوه المذكورة.

ثم شرع في بيان الطعن الذي يلحق الحديث من قبل الراوي فقال:

(وعمل الصحابي بخلافه) أي: خلاف الحديث (يوجب الطعن) في الحديث (إذا كان الحديث ظاهرًا لا يحتمل الخفاء عليهم) نحو قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ

(١) أخرجه البخاري (٢٨٥٤)، أحمد (٢٥٥٢)، أبو داود (٤٣٥١)، الترمذي (١٤٥٨)، النسائي (٤٠٥٩)،

ابن حبان (٤٤٧٥) الإحسان، ابن ماجه (٢٥٣٥)، من حديث ابن عباس.

(٢) أخرجه البخاري (٧٣٥)، مسلم (٣٩٠)، من حديث ابن عمر.

(٣) أخرجه البخاري في جزء رفع اليدين في الصلاة (ص: ٥٤) دار ابن حزم، ابن أبي شيبه في مصنفه (٢٤٦٧)،

البيهقي في المعرفة (٤٢٨/٢)، ابن المنذر في الأوسط (١٤٨/٣)، شرح المعاني (٢٢٥/١).

وَتَغْرِيبُ عَامٍ<sup>(١)</sup> ولم يعمل<sup>(٢)</sup> به عمر وعلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، ولا يمكن خفاء مثل هذا الحكم عنهما؛ لأنه ليس من الحوادث النادرة وفيما يحتمل الخفاء لا يكون جرحاً كما لم يعمل أبو موسى بحديث الوضوء<sup>(٣)</sup> على من قهقهة في الصلاة؛ لأنه من الحوادث النادرة فيحمل على الخفاء عنه<sup>(٤)</sup>.

(١) أخرجه الطيالسي (١٣٣٣)، أحمد (١٧٠٧٩)، البخاري (٢٥٧٥)، مسلم (١٦٩٧)، النسائي (٥٤١١)، الترمذي (١٤٣٣)، ابن ماجه (٢٥٤٩)، من حديث أبي هريرة وزيد بن خالد الجهني.

(٢) ولم يعمل به عمر وعلي. قلت: هذه الجملة غير دقيقة لأن، عمر قد عمل به وهذا ثابت عنه ومذكور في كتب الفروع. أخرجه الترمذي (١٤٣٨)، والنسائي في الكبرى (٧٣٠٢)، والحاكم في المستدرک (٥٢٢/٤) الحرمين، البيهقي في السنن الكبرى (٣٨٩/٨)، والمعرفة له (٢٩٠/١٢)، عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ ضرب وغرب وأن أبا بكر ضرب وغرب وأن عمر ضرب وغرب وإسناده صحيح وقد صححه الحاكم على شرط الشيخين. وأخرج البخاري (٣٢١/١٢) فتح الباري، في كتاب الإكراه باب إذا استكرهت المرأة على الزنا فلا حد عليها وقال البخاري وقال الليث حدثني نافع أن صفية ابنة أبي عبيد أخبرته أن عبداً من رقيق الإمارة وقع على وليدة من الخمس فاستكرهها حتى افتضها فجلده عمر الحد ونفاه ولم يجلد الوليدة من أجل أنه استكرهها اهـ. وقد وصله ابن حجر في الفتح.

وأما عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فقد أخرج عبد الرزاق في مصنفه (١٣٣٢٣/٣١٤/٧) عن أبي إسحاق أن علياً نفى من الكوفة إلى البصرة، وقال ابن عبد البر في الاستذكار (٣٥٣٤٧/٥٦/٢٤)، قد ثبت عن أبي بكر وعمر وعلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أنهم غربوا ونفوا في الزنا بإسناد أحسن من التي ذكرها الكوفيين اهـ. قال علي حسبها من الفتنة أن ينفيا، ومن طريقه أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (٩/٣٣٩/٩٦٨٦).

(٣) لم يعمل أبو موسى بحديث الوضوء على من قهقهة في الصلاة. أخرجه الطبراني في معجمه الكبير كما في مجمع الزوائد (١/٢٤٦) (١٢٧٨)، وقال رواه الطبراني في الكبير وفيه محمد بن عبد الملك الدقيقي ولم أر من ترجمه وبقية رجاله موثقون وفي مكان آخر (٢/٨٢/٢٤٤٣) قال: رواه الطبراني في الكبير ورجاله موثقون وفي بعضهم خلاف، وقد ذكر الدارقطني في سننه أسانيد الحديث وأعلها وقال: ورجعت هذه الأسانيد كلها التي قدمنا ذكرها في هذا الباب إلى أبي العالية الرياحي وأبو العالية أرسل هذا الحديث عن النبي ﷺ ولم يسم بينه وبينه رجلاً سمعه منه عنه وقد روى عاصم الأحول عن محمد بن سيرين وكان عالماً بأبي العالية وبالحسن فقال لا تأخذوا بمراسيل الحسن ولا أبي العالية فإنهما لا يباليان عمّن أخذوا. انتهى (١/٣١٤)، وانظر نصب الراية (١/٤٧) والمهسة للكنوي (ص: ٢٠).

وقوله أن أبا موسى لم يعمل بهذا الحديث قد رده ابن الأمير الحاج في التقرير والتحجير (٢/٢٦٧) العلمية، وفي تيسير التحرير لأمر بادشاه (٣/٧٤)، وكشف الأسرار (٣/١٠٦).

(٤) ينظر: فتح الغفار، ص ٣٠٦.

## [الطعن من أئمة الحديث]

(والطعن المبهم) مثل أن يقول: هذا الحديث منكرًا ومجروح أو نحوهما، (من أئمة الحديث لا يجرح الراوي) لجواز أن يعتقد الجرح ما لا يكون سببًا للجرح سببًا له كارتكاب الصغيرة من غير إصرار (إلا إذا وقع) الجرح المبهم (مفسرًا بما هو جرح متفق عليه)؛ لأنه لو كان الجرح بما هو أمر مجتهد فيه لا يقبل كالطعن بأنه حديث مرسل، أو رواه شارب النيذ وهو يعتقد إباحته. (من اشتهر بالنصيحة دون التعصب)؛ لأنه لو كان معروفًا بالتعصب لا يقبل أيضًا؛ لأن الظاهر أن تعصبه حمله على الجرح. (حتى لا يُقبَلُ الطعنُ بالتدليس) وهو في اللغة: كتمان عيب السلعة عن المشتري، وفي الاصطلاح: كتمان الانقطاع في الحديث، مثل: أن يقول: حدثني فلان عن فلان، مكان قال: فلان حدثني فلان عن فلان، فهو شبيه بالإرسال، وليس من أسباب الجرح أيضًا.

## [الطعن بالتلبيس]

(والتلبيس) وهو: أن يذكر الراوي شيخه بالكنية التي يشترك فيها غيره، أو يذكره بصفة غير مشهورة حتى لا يُعرَفَ وَيَصُونَ عن الطعن، مثل أن يقول: سفيان الثوري حدثني ابن مسعود<sup>(١)</sup>، وهو كنية للحسن البصري، والكلبي.

(وركض الدابة) وحثها على العدو<sup>(٢)</sup>.

(والمزاح<sup>(٣)</sup>)، وحادثة السن) وهي الصغر عند تحمل الحديث.

(وعدم الاعتياد بالرواية، واستكثار مسائل الفقه) فإن شيئًا منها ليس من أسباب الجرح أما ركض الدابة، فلائنه يفعلها أهل الجهاد فلا يصلح سببًا للجرح، وأما المزاح فلائنه ورد به

---

(١) كذا في المحفوظ [ابن مسعود] والصواب (مثل أن يقول الثوري حدثني أبو سعيد وهو كنية للحسن البصري والكلبي)؛ لأن الحسن البصري والكلبي كنيتهما أبو سعيد.

(٢) فهو لا يصلح جرحًا؛ لأن ذلك من أسباب الجهاد، ينظر: ابن ملك، ص ٢٢٥.

(٣) يعني: القليل إما إذا كثر منه بحيث يستفزه لخفة، فلا يبالي بقول وفعل، فإنه حينئذ يكون جرحًا، وكذا لو كان بغير حق ولا تأويل، الرهاوي، (٢/١٢٠٩).

الشرع؛ لأن النبي كان يمازح ولا يمازح إلا حقاً<sup>(١)</sup>، وأما حداثة السن فلأن الصحابة كانوا يروون في حداثة سنهم كابن عمر وابن عباس لكن بشرط الإتيان عند التحمل في الصغر مع تحقق سائر الشرائط عند الأداء بعد البلوغ، وأما عدم الاعتياد بالرواية فلأن المعتبر هو الإتيان وهو قد يتحقق بدون الاعتياد كإتيان أبي بكر فإنه لم يكن معتاداً بالرواية، وأما استكثار مسائل الفقه، فلأن الإشتغال به لا يستلزم عدم الاهتمام بحفظ الأحاديث وضبطها.

### [في التعارض بين الحجج]

ولما فرغ من بيان ما يختص بالسنن أراد أن يذكر مباحث التعارض بين الأدلة فقال:  
(وقد يقع التعارض بين الحجج) وقوعاً كائناً (فيما بيننا) أي: بالنظر إلينا لا بالنظر إلى الواقع إذ لا تعارض بينها في الواقع لأن الشارع بريء من العجز والجهل (لجهلنا) بالناسخ والمنسوخ لعدم العلم بالمتقدم، والمتأخر فيقع التعارض بينهما ظاهراً (فلا بد من بيانه) أي: بيان التعارض<sup>(٢)</sup>.

### [ركن المعارضة]

(فركن المعارضة) أي: ما تتحقق به المعارضة أعني حقيقتها (تقابل الحججتين على السواء) بالذات (لا مزية لأحدهما) على الأخرى في الوصف كخبر الواحد العدل مع خبر العدل بخلاف الخبر المشهور مع خبر الواحد العدل، فإنهما ليسا بمتساويين بالذات وبخلاف خبر الواحد العدل الفقيه مع خبر الواحد الغير الفقيه، فإنهما ليسا بمتساويين بالوصف فلا تعارض بينهما. (في حكيمين متضادين) ظرف للتقابل، وذلك بأن لا يجتمع الحكم المدلول لأحدهما مع الحكم المدلول للأخرى في محل واحد في وقت واحد.

(١) أخرجه أحمد (٨٤٨١)، والبخاري في الأدب المفرد (٢٦٥)، والطبراني في الصغير (٧٧٩)، والأوسط

(٩٩٩) من حديث أبي هريرة.

(٢) ينظر: ابن ملك، ص ٢٢٥.



## [شرط المعارضة]

(وشرطها) أي: شرط المعارضة (اتحاد المحل) وإلا فلا تتحقق المعارضة كالدليل الموجب لحلّ الزوجة والدليل الموجب لحرمة أمّها. (و) اتحاد (الوقت) وإلا فلا تتحقق كالدليل الموجب لحلّ الخمر في وقت والدليل الموجب لحرمتها في وقت آخر (مع تضاد الحكم) أي: حكم أحدهما للحكم الأخرى بأن لا يجتمعا في محل واحد، كما ذكرنا وذكر هذه الشروط تصريح بما علم التزاماً مما ذكره في ركن المعارضة.

## [حكم المعارضة]

(وحكمها) أي: حكم المعارضة وما يترتب عليها (بين الآيتين المصير إلى السنة) إن وجدت لأنها الحجة بعد الكتاب مثاله قوله تعالى: ﴿فَأَقْرَهُوْا مَا يَنْسَرِمْنَهُ﴾ [المزمل: ٢٠] وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ، وَأَنْصِتُوا﴾ [الأعراف: ٢٠٤] لأنها وردا في الصلاة عند عامة أهل التفسير، فالأول: يوجب القراءة على المقتدي للإمامة لعمومه، والثاني: ينفي وجوبها له فوجب المصير إلى الحديث وهو قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَقِرَاءَةُ الْإِمَامِ قِرَاءَةٌ لَهُ»<sup>(١)</sup> وإنما لا يصار إلى آية أخرى؛ لأنها إن وجدت فيقع التعارض بين آية وآيتين،

---

(١) أخرجه أحمد (١٤٦٤٣)، ابن ماجه (٨٥٠)، من حديث جابر بن عبد الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا وفي إسناده جابر الجعفي وهو ضعيف وأبو الزبير من رجال مسلم وهو مدلس وقد عنعن وقد تابع جابر وهب بن كيسان أخرجه الطحاوي (٢٢٨/١)، والدارقطني (٣٢٧/١)، وجاء موقوفاً على جابر كما أخرجه مالك في الموطأ (٨٤/١)، وإسناده صحيح ورجحه الدارقطني على المرفوع كما في سنن الدارقطني (٣٢٧/١)، وأيضاً تابع الجعفي عبد الله بن شداد كما هو عند الدارقطني (٣٢٣/١)، وأخرجه ابن أبي شيبة (٣٧٦/١)، ومحمد بن الحسن في موطئه (١٢٤)، وابن عدي (٢٤٧٧/٧)، والبيهقي في السنن (١٦٠/٢)، من طريق سبعة وهم: (إسرائيل، وشريك، وجريز، والثوري، وابن عيينه، وشعبة، وأبو حنيفة) عن موسى بن أبي عائشة عن ابن شداد مرسلًا وخالفهم الحسن بن عماره فرواه موصولاً وهو متروك وأخرجه الطحاوي (٢١٧/١)، وفي إسناده مجهول وقد حسنه كثير من العلماء مقابل تضعيف من ضعفه وانظر نصب الراية (٧/٢).

والترجيح بكثرة الدليل غير جائز عند النص بخلاف المصير إلى السنة، فإنَّ المصير إليها لكونها حجة أخرى لا لكثرة الحجج (وبين السُّنَّتين المصير إلى أقوال الصحابة أو القياس) إذا لم يوجد قول الصحابي كما صرَّح به صاحب التقويم<sup>(١)</sup> مثاله ما روى أن النبي صلى صلاة الكسوف ركعتين بركوعين وسجودين في كل ركعة<sup>(٢)</sup> وما روته عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا أَنَّهُ صَلَّى لَهَا رَكَعَتَيْنِ بِأَرْبَعِ رَكَعَاتٍ وَأَرْبَعِ سَجَدَاتٍ فِي كُلِّ رَكَعَةٍ فَوْقَ التَّعَارُضِ بَيْنَهُمَا فَوَجِبَ الْمَصِيرُ إِلَى الْقِيَاسِ وَهُوَ الْإِعْتِبَارُ بِسَائِرِ الصَّلَوَاتِ. (وعند العجز) عن المصير إلى أقوالِ الصَّحَابَةِ وَالْقِيَاسِ، بَأَن لَمْ يَوْجِدَا أَوْ وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ أَقْوَالِ الصَّحَابَةِ أَوْ بَيْنَ الْقِيَاسَيْنِ أَيْضًا، (يجب تقرير الأصول) على ما كانت عليه والعمل بها بلا إهدار شيء منها (كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل) من الأحاديث وأقوال الصحابة والأقيسة.

أما الأول: فكما روي عن جابر من أنه أجاز التوضي به<sup>(٣)</sup>، وما رواه أنس أنه: (نهى عن لحوم الحُمُرِ الأَهْلِيَّةِ)<sup>(٤)</sup> وقال إنها رجس) وهو يدل على نجاسة سؤرة.

(١) تقويم الأدلة، ص ٢١٧.

(٢) أخرجه عن عائشة البخاري (١٠٤٤)، مسلم (٩٠١/١)، مالك في الموطأ (١٨٦/١)، أبو داود (١١٧٧)، الترمذي (٥٦٣)، النسائي (١٤٦٥)، ابن ماجه (١٢٦٣)، أخرجه مسلم (٩٠١)، من حديث عائشة أنه صلى أربع ركعات في ركعتين وأربع سجعات.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبه في مصنفه (٣٤٠/١)، عن جابر بن عبد الله رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا وَالْبَيْهَقِيِّ فِي السَّنَنِ الْكُبْرَى (٢٥٠/١)، وفي معرفة السنن (٦٥/٢)، الدارقطني في سننه (١٧٥)، وعبد الرزاق (٢٥٢/٧٧/١) والحديث منقطع بين الحصين وجابر لأنه لم يدركه وداود ضعفه بعضهم مع أنه من رجال الشيخين وضعف الحديث الإمام النووي في المجموع شرح المذهب (٢٢٦/١) الإرشاد، وقال: وإنما ذكرت هذا الحديث وإن كان ضعيفاً لكونه مشهوراً في كتب الأصحاب وربما اعتمده بعضهم فنبت عليه ا.هـ. انظر نصب الراية (١٣٦/١)، وأخرجه ابن أبي شيبه في مصنفه (٣٤٠/١)، عن جابر بن زيد أبي الشعثاء وهو تابعي وليس صحابي وفي إسناده أبي الحباب وهو مجهول لم يرو عنه سوى محمد بن سواء السدوسي وقال أبو أحمد الحاكم في الكنى (١٧٢/٤) حديثه في أهل البصرة.

(٤) لحوم الحمر الأهلية. أخرجه البخاري (٣٩٦٢)، ومسلم (١٩٤٠)، النسائي (٦٩)، ابن ماجه (٣١٩٦) من حديث أنس.

وأما الثاني: فكما روى عن ابن عمر: أنه نجس<sup>(١)</sup>، وما روى عن ابن عباس: أنه طاهر<sup>(٢)</sup>.  
وأما الثالث: فلأنه إن ألحق بالعرق بجامع الضرورة يكون طاهراً، وإن ألحق باللبن  
بجامع التولد من اللحم يكون نجساً، وإن ألحق بسؤر الكلب بجامع حرمة اللحم يكون  
نجساً، وإن ألحق بسؤرة الهرة بجامع الطواف يكون طاهراً، مع ما في تلك القياسات من  
النظر.

أما الأول: فلأن الضرورة موجودة في السؤر دون اللبن وأما الثالث: فلوجود الضرورة في  
الحمار لكونه مربوطاً في الدور بخلاف الكلب، وأما الرابع: فلأن الضرورة في الهرة أكثر  
لدخولها المضايق التي لا يدخل فيها الحمار، (وجب تقرير الأصول) وإبقاء ما كان على ما كان  
عليه.

(فقيل: إن الماء عُرف طاهراً في الأصل) أي: قبل كونه سؤراً فيكون طاهر الآن (فلا  
يتنجس) به ما كان طاهراً إبقاءً لهما على ما كانا عليه من الطهارة الأصلية. (ولم يزل به الحدث)  
أي: لا يطهر به ما كان نجساً إبقاءً له على ما كان عليه من نجاسته الأصلية (للتعارض) أي:  
لتعارض الأدلة فيه ووقوع الشك في طهارته ونجاسته المستلزم لوقوع الشك في زوال الطهارة  
الأصلية المتيقنة والنجاسة الأصلية كذلك فلا تزولا بالشك لما تقرر من أن اليقين لا يزول  
بالشك (ووجب ضمّ التيمم إليه) أي: إلى الوضوء بسؤر الحمار للاحتياط لوقوع الشك في زوال  
الحدث بأحدهما بعينه فلا بد من جمعها (وسمي) سؤر الحمار (مشكلاً لهذا) أي: لتعارض الأدلة  
فيه (لا أن يُعنى به) أي: بكونه مشكلاً (الجهل) بحكمه كما يتبادر إلى الوهم لأن حكمه وهو  
وجوب التوضي به وضمّ التيمم إليه معلوم للمجتهدين.

(وأما إذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض لا يجب العمل بالحال) أي:  
حتى يجب العمل بالحال، وهو غاية للمنفى أعني سقوطهما بالتعارض واللام المعاقبة كما في

---

(١) أثر ابن عمر أخرجه أبو عبيد في الطهور (٢٤٠)، عبد الرزاق في مصنفه (١٠٥/١)، ابن المنذر في  
الأوسط (٣٠٩/١)، عن ابن عمر أنه كره سؤر الحمار والكلب والهر أن يتوضأ بفضلهن. وإسناده صحيح.

(٢) أثر ابن عباس لم أجده.

قوله: لدوا للموت وابنوا للخراب<sup>(١)</sup> والمراد بالعمل بالحال هو العمل بالحال الأصلي المسمى بالاستصحاب ووجه الانتهاء إليه على تقدير سقوط القياسين بالتعارض أن الحكم الشرعي إذا لم يكن ثابتاً بالكتاب أو السنة أو الإجماع، فلا بد أن يكون ثابتاً بالقياس فإذا سقط القياسان بالتعارض لا يبقى دليل شرعي يرجع إليه فيعمل باستصحاب الحال (بل يعمل المجتهد بأيهما) أي: القياسين (شاء بشهادة قلبه) إذ يجب له العمل بغالب ظنه فلا يجوز له ترك العمل بأحدهما بسبب التعارض والرجوع إلى العمل بالاستصحاب الذي ليس بدليل شرعي فلماذا قالوا: كل مجتهد مصيب في حق العمل والاجتهاد وإن كان مخطئاً في الحكم عند الله تعالى.

### [وجوه التخلص عن المعارضة]

(والتخلص عن المعارضة) منحصر في خمسة أوجه بالاستقراء لأنه:  
(إما أن يكون من قبيل الحجة: بالألّا يعتدلاً) أي: لا يستويان<sup>(٢)</sup>، بأن يكون أحدهما: مشهوراً والآخر خبر الواحد مثلاً كقوله: «البينة على المدعي واليمين على من أنكر»<sup>(٣)</sup>، وما روى أنه قضى بشاهد ويمين<sup>(٤)</sup> والأول مشهور.

والثاني: خبر الواحد فلا تعارض بينهما لعدم تقابلها على السواء، وهو ركن المعارضة.  
(أو من قبيل الحكم: بأن يكون أحدهما) أي: أحد الحكمين المدلولين للدليلين المتعارضين (حكم الدنيا) أي: الحكم الثابت فيها (والآخر حكم العقبي)، فلا تعارض بينهما لعدم اتحاد الحكم، وهو شرط في تحققه (كآيتي اليمين في سورة البقرة) وهي قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ

(١) جزء حديث أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (١٣/٢٣٣)، عن أبي حكيم مولى الزبير عن النبي ﷺ وإسناده ضعيف فيه موسى بن عبيدة ضعيف ومحمد بن ثابت وأبو حكم مجهولان، وأخرجه البيهقي في شعب الإيمان (١٣/٢٣٢) من حديث أبي هريرة وإسناده ضعيف فيه مؤمل بن إسماعيل صدوق سيء الحفظ فلا يحتج به عند التفرد فكيف وقد خالف الثقات وزاد عليهم في حديثهم ما ليس فيه فتكون زيادته منكروه وهو ما أخرجه أحمد (٨٠٥٤)، وابن حبان (٣٣٣٣) الإحسان، وغيره من حديث أبي هريرة رَوَاهُ اللَّهُ عَنْهُ.

(٢) في نسخة (أ) يستويا.

(٣) تقدم.

(٤) تقدم.

بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبِكُمْ ﴿ [البقرة: ٢٢٥]، (وسورة المائدة) وهي قوله تعالى: ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ ﴾ [المائدة: ٨٩].  
واللغو في الآية الأولى: ضد كسب القلب أي: السهو بدليل اقترانه بكسب القلب. وفي الثانية: ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد، وهو قول يكون له حكم في المستقبل كالبيع ونحوه فاللغو في هذه الآية ما يخلو عن الفائدة، وقد جاء بهذا المعنى قال الله تعالى: ﴿ لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا ﴾ [النبأ: ٣٥]، وقال تعالى: ﴿ وَإِذَا سَكَمُوا لِلَّغْوِ ﴾ [القصص: ٥٥]، فاللغو في الآية الثانية يشمل يمين الغموس إذ لا فائدة فيه فأوجب عدم المؤاخذة فيه بخلاف الآية الأولى فإن اللغو فيها لا يشمل الغموس؛ لأنه من كسب القلب فيدخل فيما كسبت قلوبكم فأوجب المؤاخذة فوق التعارض بينهما فجمعنا بينهما بأن المراد بالمؤاخذة في الأولى المؤاخذة في الآخرة بدليل اقترانه بكسب القلب وفي الثانية المؤاخذة في الدنيا أي: بالكفارة فهذا قال تعالى: ﴿ فَكَفَّرْتُهُ ﴾ [المائدة: ٨٩] الآية<sup>(١)</sup>.

(أو) يكون التخلص عنها أي: (أحد الحكمين على حالةٍ و) الحكم (الآخر على حالة) أخرى (كما في قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ ﴾ [البقرة: ٢٢٢] بالتخفيف والتشديد) فبالتخفيف يوجب حل القربان بعد الطهر قبل الاغتسال، وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال، فحملنا المخفف على العشرة، والمشدد على أقل منها؛ لأنها إذا طهرت بعشرة أيام حصلت الطهارة الكاملة، لعدم احتمال العود، وإذا طهرت لأقل منها يحتمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة، فاحتيج إلى الاغتسال لتأكد الطهارة، فأحد الحكمين حل القربان والآخر حرمة، ومحل الحكمين هو القربان المطلق، فحملنا أحد الحكمين على حالة مخصوصة في المحل وهي القربان بعد تمام عشرة أيام، والحكم الآخر على حالة أخرى كذلك وهي القربان قبل تمام العشرة، وهذا راجع عند التحقيق إلى تغاير المحل فلماذا قال: صاحب التوضيح وأما الثاني وهو المخلص من قبل المحل فبان يحمل على تغاير المحل كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ ﴾ [البقرة: ٢٢٢].

(١) ينظر: ابن ملك، ص ٢٢٨.

(أو) يكون التخلّص عنها (من قبيل اختلاف الزمان صريحًا) بأن يكون تقدم نزول أحد النصين على الآخر معلومًا صريحًا (كقوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ الْأَحْمَالُ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤] فإنها نزلت بعد التي في سورة البقرة)، وهي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] فيها متعارضان في حق الحامل المتوفى عنها زوجها، ذهب علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلى أنها تعتد بأبعد الأجلين جمعًا بين الآيتين احتياطًا<sup>(١)</sup>. وابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلى أنها تعتد بوضع الحمل عملاً<sup>(٢)</sup> بتأخر نزول قوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ الْأَحْمَالُ﴾ [الطلاق: ٤].

الآية عن قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ﴾ [البقرة: ٢٣٤] الآية وكونه ناسخًا له في حق الحامل المتوفى عنها زوجها، ولم ينكره علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فحصل التخلّص عن المعارضة بالحمل على النسخ لعدم اتحاد الوقت، وهو شرط في تحققها كما مرّ.

(أو) يكون التخلّص عنها من قبل اختلاف الزمان (دلالةً) أي: بدلالة الحجّتين عليه (كالخاطر والمبيح) أي: كنصين أحدهما محرم والآخر مبيح يجعل المحرم ناسخًا له؛ لأن قبل بعثة الرسول كان الأصل الإباحة والمبيح ورد لإبقائه ثم المحرم نسخه إذ لو قلنا: أن المحرم كان متقدمًا على المبيح فالمحرم كان ناسخًا للإباحة الأصلية ثم المبيح يكون ناسخًا فيتكرر النسخ بيقين فلا يثبت بالشك وهاهنا أبحاث تجدها في التوضيح والتلوّيح<sup>(٣)</sup>.

(١) أخرجه ابن أبي شيبة (١٧٣٨١)، وفي الإسناد عن عنة ابن إسحاق وهو مدلس وفيه سعيد ابن المسيب والخلاف في سماعه من عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ معروف، وأخرجه ابن أبي شيبة (١٧٣٩٢)، وإسناده صحيح متصل وأخرجه عبد الرزاق (١١٧١٤)، والبيهقي في معرفة السنن (١١/٢٠٦/١٥٢٨٦)، وانظر تفسير ابن جرير الطبري (٥٦/٢٣)، وتفسير ابن أبي حاتم (١٠/٣٣٦١/١٨٩١٧)، وأثر ابن مسعود أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (١١٧١٤)، وابن أبي شيبة (١٧٣٨٢)، ابن ماجه (٢٠٣٠)، أبو داود (٢٣٠٧)، والطبراني في الكبير (٩٦٤١)، البيهقي (٧/٤٣٠)، انظر صحيح البخاري (٤٥٣٢) و(٤٩١٠) وغيره.

(٢) ينظر: التلوّيح على التوضيح، (٢/٢٣٦).

(٣) ينظر: التلوّيح على التوضيح، (٢/٢٢٩).

## [وجوه التراجيح]

(والمثبت) لأمر عارض كنجاسة الماء (أولى من النافي) لذلك الأمر والمبقي للأمر الأصلي كالطهارة للماء، وهذا شروع في بيان حال النصين الذين لا دلالة لهما على اختلاف الزمان، لعدم كونها مثبتاً لأمر كالحاضر والمبيح كما سبق بل كان أحدهما مثبتاً والآخر نافيًا فالمثبت أولى من النافي (عند الكرخي)<sup>(١)</sup>؛ لأن المثبت يخبر عن حقيقة والنافي يعتمد على الظاهر فلهذا يرجح قول الجراح على قول المعدل، (وعند عيسى بن أبان يتعارضان)<sup>(٢)</sup> لعدم مزية أحدهما على الآخر لكونها خبر عدل صادق فيحتاج إلى التراجيح، فلهذا تراهم يعملون بالمثبت في بعض الصور، وبالنافي في بعضها فلا بد من أصل ينوط به التراجيح، كما أشار إليه المصنف بقوله:

(والأصل فيه) أي: في تراجيح المثبت والنافي (أن النفي إن كان من جنس ما يعرف بدليله) بأن يكون مبنياً على الدليل، لا على الاستصحاب الذي ليس بحجة، (أو كان مما يشبه حاله) أي: يحتمل أن يكون مبنياً على الدليل، ويحتمل أن يكون مبنياً على الاستصحاب، (لكن عُرفَ أن الراوي اعتمدَ فيه (دليلَ المعرفة)، لا الاستصحاب (كان) النافي في هذين الصورتين (مثل الإثبات) في القوة فيحتاج إلى مرجح في تراجيح أحدهما على الآخر كضبط الراوي واتقانه، (وإلا) أي: وإن لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله بل كان مبنياً على الاستصحاب، ولم يكن مما عرف أن الراوي اعتمد فيه على الدليل (فلا) يكون النافي كالمثبت في القوة، فيعمل بالمثبت.

(فالنفي في حديث بريرة<sup>(٣)</sup> وهو ما روي أنها) أي: بريرة (اعتقت وزوجها عبد) أي: حال كون رقبته باقية لم يتغير بعد فهذا نفي وإبقاء على ما كان عليه من رقبته (مما لا يعرف إلا بظاهر

(١) ينظر: كشف الأسرار، (٣/١٤٨).

(٢) ووجه تعارضها: أن الخبر الموجب للنفي معمول به كالموجب للإثبات، وما يستدل به على صدق الراوي في الخبر الموجب للإثبات فإنه يستدل بعينه على صدق الراوي في الخبر الموجب للنفي، ينظر: أصول السرخسي، (٢/٢١).

(٣) حديث بريرة عن عائشة أنها اعتقت بريرة فخيرها رسول الله ﷺ وكان لها زوج حر. أخرجه البخاري في صحيحه (٢٥٣٦) (٦٧٥٨)، أخرجه ابن ماجه (٢٠٧٤) سعيد بن منصور في سننه (١٢٥٩) السلفية، الترمذي (١١٥٥)، النسائي في الكبرى (٢٤٠٧)، والصغرى (٢٦١٤).

الحال) أي: بمجرد الاستصحاب لا بدليل يدل عليه (فلم يعارض الإثبات وهو ما روي أنها) أي: بريرة (أعتقت وزوجها حر) أي: حال كون رقبته زائلة وكون الحرية ثابتاً له فهذا مثبت فعملنا به، وقلنا: أن الأمة التي زوجها حر إذا اعتقت يثبت لها خيار العتق خلافاً للشافعي رحمته الله، فإنه يعمل بالنافي ويقول الأمة التي زوجها عبد إذا اعتقت يثبت لها خيار العتق فقط<sup>(١)</sup> وهذا النفي لم يدرك بدليل بل بمجرد ظاهر الحال وإبقاء ما كان على ما كان عليه فالمثبت أولى.

(و) النفي (في حديث ميمونة<sup>(٢)</sup> وهو ما روى) ابن عباس (أن النبي عليه الصلاة تزوجها وهو محرم) أي: حال كونه مستقراً في إحرامه الذي كان ثابتاً قبل تزوجه فهذا نفي وإبقاء على ما كان عليه من إحرامه قبل التزوج (كما عرف بدليله - وهو هيئة المحرم - فعارض الإثبات وهو ما روي) يزيد بن الأصم (أنه عليه الصلاة والسلام تزوجها) أي: ميمونة رضي الله عنها (وهو حلال) أي: حال كونه خارجاً عن الإحرام زائلاً عند المحرمية وثابتاً له الحل فهذا: مثبت فالنافي والمثبت كلاهما متساويان في القوة فرجح النافي بضبط الراوي واتقانه، (وجعل رواية ابن عباس أولى من رواية يزيد بن الأصم<sup>(٣)</sup> لأنه) أي: يزيد بن الأصم<sup>(٤)</sup> (لا يعدله) أي: ابن عباس (في الضبط

(١) ينظر: الحاوي الكبير، (٣٥٨/٩).

(٢) أخرجه البخاري (١٨٣٧)، مسلم (١٤١٠)، أبو داود (١٨٤٤)، الترمذي (٨٥٨)، أحمد (١٩١٩)، ابن حبان في صحيحه (٤١٣٣) الإحسان، من حديث ابن عباس.

(٣) حديث يزيد بن الأصم. أخرجه مسلم (١٤١١)، أبو داود (١٨٤٣)، الترمذي (٨٦٠)، النسائي في الكبرى (٥٣٨٣)، ابن ماجه (١٩٦٦)، أحمد (٢٦٨١٥)، ابن حبان في صحيحه (٤١٣٤)، من حديث يزيد بن الأصم رحمته الله.

(٤) يزيد بن الأصم وهو يزيد بن عمرو ويقال يزيد بن عمرو ابن عدس بن معاوية بن عبادة بن البكاء بن عامر بن ربيعة بن صعصعة أبو عوف العامري، وهو ابن اخت ميمونة زوج النبي ﷺ وابن خالة ابن عباس كوفي سكن الرقة وقدم على معاوية وعلى عبد الملك بن مروان وعلى سليمان ابنه، وقيل إن له رؤية وحدث عن سعد بن أبي وقاص وابن عباس وأبي هريرة ومعاوية وعوف بن مالك وعائشة وميمونة وأم الدرداء، وحدث عنه ابنا أخيه عبد الله وعبيد الله ابنا عبد الله بن الأصم وميمون بن مهران وجعفر بن برقان وأبو إسحاق الشيباني وغيرهم كثير.



والإتقان) فعملنا بالنافي وقلنا: يجوز نكاح المحرم خلافاً للشافعي رحمته الله فإنه عمل بالمثبت<sup>(١)</sup>، ولم يجز ذلك (وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة) أي: كنجاسة الماء (والحرمة) أي: وكحرمة الطعام (فوق التعارض بين الخبرين) أي: بين الخبر بأن هذا الماء طاهر وهذا الطعام حلال وبين الخبر بأنه: نجس وأنه حرام، والخبر الأول ناف لكونه مبقياً على ما كان عليه، والثاني مثبت لأمر عارض له وهذا النفي من جنس ما يعرف بدليله: بأن أخذ الماء من نهر جار ووضعه في إناء طاهر ولم يغب عن ذلك الإناء وأخذ الطعام من محل طاهر كذلك<sup>(٢)</sup>. ولما كان هذا النافي كالمثبت في القوة كما عرفت وقع التعارض بينهما فاحتجج إلى المرجح فرجح بالأصل كما قال المصنف (فوجب العمل) بالأصل وهو الطهارة في الماء، والحل في الطعام؛ لأن الاستصحاب يصلح للمرجحية فرجح به النافي.

هذا واعلم أن صاحب الكشف<sup>(٣)</sup> جعل طهارة الماء وحل الطعام مما يشبه حاله، إما أن يعرف أن المخبر أخبر بهما بناءً على الدليل لا على ظاهر الحال، أو لم يعرف ذلك فعلى الأول يكون الخبر بها كالخبر المثبت فيتعارضاً فيرجح بالأصل، وعلى الثاني المثبت أقوى كما عرفت ولعله أقرب إلى الصواب والله أعلم.

### [ما لا يقع به الترجيح]

(والترجيح)<sup>(٤)</sup> أي: ترجيح أحد الخبرين على الآخر إذا تعارضاً (لا يقع بفضل العدد) أي: بزيادة رواية أحدهما على عدد رواية الآخر، ما لم يبلغوا حد المتواتر عند العامة؛ لأن كثرة الرواية إذا لم تبلغ التواتر لم يحصل هيئة اجتماعية تمنع التوافق على الكذب، ويكون الحكم منوطاً بالمجموع من حيث هو مجموع، بل يكون الحكم منوطاً بكل واحد فلا يكون لكثرة العدد مزية صالحة للترجيح، والحق قد يكون مع القليل قال الله تعالى: ﴿لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ﴾ [إبراهيم: ٩]

(١) ينظر: الأم، (٧٨/٥)، البحر المحيط، (٤/٤٤١).

(٢) ينظر: ابن ملك، ص ٢٣٣.

(٣) ينظر: كشف الأسرار، (٣/١٥٠).

(٤) هذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله، ينظر: إفاضة الأنوار، للحصكفي، ص ٢١٢.

(و) لا (بالذكورة والحرية) أي: ذكورة الرواة وحریتهم إذ الاعتبار بالعقل والضبط والعدالة وعند البعض يقع الترجيح بكثرة الرواة والصحيح قول العامة، (وإذا كان في أحد الخبرين زيادة على الآخر) فوق التعارض بينهما بسبب تلك الزيادة، (فإن كان الراوي واحداً) فيها (يؤخذ بـ) الخبر (المثبت للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف)، وهو ما روى ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال: (إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا)<sup>(١)</sup> وفي رواية أخرى عنه لم يذكر قوله: والسلعة قائمة فأخذنا بالمثبت له وقلنا: لا يجري التحالف عند عدم قيام السلعة<sup>(٢)</sup>، فيحمل النقصان على قلة ضبط الراوي عنه، (فأما إذا اختلف الراوي) وتعدد (فيجعل) الخبر المتصف بالزيادة والنقصان (كالخبرين ويعمل بهما) لاحتمال أنها صدرت عنه في وقتين (كما هو) أي: هذا العمل (مذهبنا في أن المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين) مثاله: ما روي أنه نهى عن بيع الطعام قبل القبض<sup>(٣)</sup>، وجاء في رواية أخرى عنه النهي عن بيع ما لم يقبض، فعملنا بهما ولا نحمل المطلق على المقيد بالطعام، فلا يجوز بيع العروض قبل القبض أيضاً<sup>(٤)</sup>.



- (١) أخرجه أحمد (٤٤٤٢)، الترمذي (١٢٧٠)، أبو داود (٣٥١٢)، ابن ماجه (٢١٨٦)، وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير (١٠٣٦٥) من حديث ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.
- ملاحظة: قال ابن حجر في التلخيص الحبير (٧٤ / ٣): أما رواية التحالف فاعترف الرافعي في التذنيب أنه لا ذكر لها في شيء من كتب الحديث وإنما توجد في كتب الفقه وكأنه عنى الغزالي فإنه ذكرها في الوسيط وهو تبع إمامه في الأساليب ا.هـ.
- (٢) وهو ما قال به أبو حنيفة وأبو يوسف رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ينظر: كشف الأسرار، (٤٣٠ / ٢)، فتح الغفار، ص ٣٢٠.
- (٣) أخرجه البخاري (٢١٣٢)، مسلم (١٥٢٥)، الترمذي (١٢٩١)، أبو داود (٣٤٩٦ و ٣٤٩٧)، من حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.
- (٤) ينظر: ابن ملك، ص ٢٣٤.

## فصل

### [في وجوه أقسام البيان]

في المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة (وهذه الحجج) المذكورة من الكتاب والسنة (تحتلُّ البيان) وهو يطلق: على فعل المبين كالسلام والكلام، وعلى ما يحصل به التبيين كالدليل، وعلى ما يحصل بالتبيين، وهو العلم فلهذا قيل: هو إيضاح المراد وقيل: الدليل وقيل: العلم الحاصل من الدليل<sup>(١)</sup>، وهو على ما اختاره المحققون خمسة أقسام:

بيان تقرير، وتفسير، وتغيير، وتبديل، وضرورة، وإضافة البيان إلى الأربعة الأولى من قبيل إضافة العام إلى الخاص، وإضافته إلى الخامس من قبيل إضافة الشيء إلى سببه، أي بيان يحصل بسبب الضرورة.

ووجه الضبط أن البيان: إما بالمنطوق، أو غيره الثاني بيان ضرورة، والأول إما أن يكون بياناً بمعنى الكلام، أو اللازم له كالمدة الثاني بيان تبديل والأول إما أن يكون بلا تغيير أو معه الثاني بيان تغيير، والأول إما أن يكون معنى الكلام فيه معلوماً لكن الثاني أكد به بما قطع الاحتمال أو مجهولاً، كالمشترك والمجمل ونحوهما، الثاني بيان تفسير، والأول بيان تقرير واستبان منه أن ليس المراد بالبيان مجرد إظهار المراد، وإلا لكانت النصوص الواردة لبيان الأحكام ابتداء داخله فيه فيختل الحصر المذكور، فينبغي أن يراد به إظهار المراد بعد سبق ماله تعلق به في الجملة، ليشمل النسخ فإنه بيان تبديل دون النصوص الواردة لبيان الأحكام ابتداء.

### [بيان التقرير]

(وهو) أي: البيان (إما أن يكون بيان تقرير: وهو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز) إن كان الكلام المؤكد حقيقة نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا ظَلْمَ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ [الأنعام: ٣٨] فإن الطائر يستعمل في غير معناه الحقيقي يقال: للبريد طائر لإسراعه، ويقال: فلان يطير بهمته فيكون قوله تعالى: ﴿يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ [الأنعام: ٣٨] تأكيداً وقطعاً، لاحتمال المجاز<sup>(٢)</sup>.

(١) ينظر: التلويح، (٢/٤٤).

(٢) ينظر: ابن ملك، ص ٢٣٥.

(أو الخصوص)، إن كان المؤكد عامًا نحو ﴿ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾ [الحجر: ٣٠] فإن الملائكة عام يحتمل الخصوص فقرره بذكر الكل فقطع احتمال الخصوص وأما قوله: ﴿ أَجْمَعُونَ ﴾ [الحجر: ٣٠] فبيان تفسير فإن ما قبله لما احتمل الاجتماع والافتراق كان فيه خفاء فكان قوله تعالى: ﴿ أَجْمَعُونَ ﴾ [الحجر: ٣٠] تفسيرًا لا أنه يحتمل المجاز بكونه متفرقًا فقرر بلفظ «أجمعون» أن الحقيقة مرادة؛ لأن التفرق ليس معنى مجازيًا باللفظ الكل إذ لم يوضع للاجتماع ومن هذا القبيل قوله: «لزوجته أنت طالق»، وقوله: «لعبده أنت حر»، وقال: عَنَيْتُ المعنى الشرعي<sup>(١)</sup>.

### [بيان التفسير]

(أو بيان تفسير) وهو إيضاح ما فيه خفاء (كبيان المجمع) كقوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ [البقرة: ٤٣] فإنه مجمل بينه النبي [عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ] بالقول (و) الفعل (المشترك) كبيان الرجل قوله: أنت بائن بقوله: «عنيت به الطلاق» فإنه بيان تفسير إذ البيونة وأخواتها من الكنايات مشتركة محتملة للمعاني، فكون بيانها تفسيرًا، ثم بعد التفسير يعمل بأصل الكلام، حتى يكون الواقع بها بواين وكذا بيان المشكل والخفي من بيان التفسير وتخصيص المجمع والمشارك بالذكر تسامح وأنها أي بيان التقرير والتفسير وتخصيص المجمع والمشارك بالذكر تسامح.

(وأنها) أي: بيان التقرير والتفسير (يصحان موصولًا) أي: من غير تأخير عن وقت الخطاب (ومفصولًا) أي: بالتأخير عنه، وأما تأخيرهما عن وقت الحاجة فغير جائز إلا على قول من تجوز تكليف المحال.

(١) ينظر: كشف الأسرار، (٣/١٦٣).

## [جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب]

واعلم أن جمهور<sup>(١)</sup> مشايخنا اختاروا جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إجمالاً وتفصيلاً في بيان التقرير والتفسير بأقسامها وفائدة الخطاب على تقدير تأخير البيان العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فإنه يعلم منه أحد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فإنه لا يفهم منه شيء أصلاً لنا في جوازه في التقرير والتفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: ١٩] حيث أريد به التفسير لا التغيير لأنه حمل على بيان ما أشكل عليه من معانيه ولأن البيان في اللغة الإيضاح ولا إيضاح في التغيير فلا يحمل عليه مطلقه ولأنه مراد بالإجماع فلا يراد غيره دفعاً لعموم المشترك وفي التقرير معنى التفسير بل أولى، (وعند بعض المتكلمين<sup>(٢)</sup> لا يصح بيان المجهول والمشارك إلا موصولاً) الظاهر أنه لا يصح عند تأخير بيان التفسير مطلقاً سواء كان بيان المجهول أو المشارك أو الخفي أو المشكل عنده؛ لأنه استدل عليه بأن المقصود من الخطاب إيجاب العمل، وهو إنما يكون بالفهم والفهم إنما يحصل بالبيان، ولو جوزنا تأخير البيان لأدى إلى تكليف المحال، وهذا الدليل جاز في الكل ولعل تخصيصهما بالذكر مبني على المسامحة.

والجواب عن هذا الدليل: أن تكليف المحال إنما يلزم لو كان الخطاب بالمجهول مثلاً قبل البيان، موجبا للعمل ليس كذلك، وإنما يجب العمل به بعده، وقد عرفت فائدة الخطاب به على تقدير تأخير البيان.

## [بيان التغيير]

(أو بيان تغيير): وهو تغير موجب صدر الكلام بإظهار المراد منه. وحقيقته: أن حكم الصدورية لا يتناول بعض ما يتناوله لفظه، فوجب أن يتوقف أول الكلام على آخره، حتى يصير المجموع كلاماً واحداً، لئلا يلزم التناقض (كالتعليق بالشرط و) ك (الاستثناء) وكالتخصيص

(١) عند أكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية لا يجوز تأخير بيان المجهول عن وقت الخطاب، ينظر: التلويح، (٢/٤٥).

(٢) كالجبائي وعبد الجبار وأبي هاشم ومتابعيهم والظاهرية والحنابلة، ينظر: حاشية الرهاوي، (٣/١٢٤٨)، كشف الأسرار، (٣/١٦٤).

الصفة والغاية وبدل البعض، وإنما خصهما بالذكر لإشتهارهما فيه واتفاق المحققين في كونهما بيان تغير بخلاف ما سواهما.

أما الاستثناء: فإنه بيان تغير باتفاق بيننا وبين محققي الشافعية.

وأما الشرط: فإنه بيان تغير عند الكل إلا عند شمس الأئمة<sup>(١)</sup> وأبي زيد<sup>(٢)</sup>، فهو عندهما بيان تبديل والنسخ الذي يسميه القوم بيان تبديل ليس ببيان عندهما وذلك لأن الشرط يبذل الكلام من انعقاده للإيجاب في الحال إلى أن ينعقد عند وجود الشرط بخلاف الاستثناء، فإنه لا حكم للكلام في قدر المستثنى أصلاً فلا تبديل فيه، بل هو بيان أنه لم يرد.

وأما النسخ: فهو دفع للحكم لا إظهار لحكم الحادثة، قلنا: الشرط فيه تغير من ذلك الوجه، وإظهار وإيجاب عند وجوده فكان بيان تغير كالاستثناء، وإن كان بينهما فرق من جهة أخرى، وهي أن التغير في الاستثناء بقدر المستثنى فقط، وفي الشرط بجميع ما يتناوله الصدر، وأما النسخ وإن كان رفعاً وإبطالاً بالنسبة إلينا، لكنه عند الله تعالى بيان نهاية مدة الحكم فسمي بيان تبديل.

واعلم: أن هذه الأشياء إنما تعدُّ من بيان التغير لا طراد تغييرها، وإلا فلا حصر لوجود مغير غيرها كالعطف مثلاً، فإنه قد يكون مغيراً كما إذا قال: (أنت طالق إن دخلت الدار، وعبدي حر إن كلمت فلاناً إن شاء الله تعالى) فإن عطف الشرطية الثانية على الأولى بعد ما لحقها الاستثناء مغير لحكم الشرطية الأولى في حق الإبطال صرح به في تلخيص الجامع (وإنما يصح ذلك) أي: بيان التغير (موصولاً فقط) من غير تأخير عن وقت الخطاب فقط أي: لا مفصلاً لقوله: «مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَلْيُكْفِّرْ»<sup>(٣)</sup> الحديث فلو جاز تراخيه لما أوجب النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ التكفير معينا بل قال: فليستن بان شاء الله أو يكفر.

(١) سبق ترجمته.

(٢) سبق ترجمته.

(٣) تقدم.

## [تخصيص العام]

(واختلف في خصوص العموم) أي: في كون العام خاصاً ابتداءً بدليل مترسخ عنه، (فعدنا: لا يقع) ذلك الخصوص (مترسخاً) بأن يكون دليل الخصوص مترسخاً عنه، (وعند الشافعي رحمته الله يجوز ذلك)<sup>(١)</sup> قيدنا بالابتداء؛ لأنه لو خص بدليل مقارن له ابتداءً يجوز تخصيصه ثانياً بدليل مترسخ عنه بالاتفاق هذا الاختلاف بناء على أن العموم مثل الخصوص عندنا في إيجاب الحكم قطعياً وبعد الخصوص لا يبقى القطع، فكان تخصص العام تغييراً من القطع إلى الاحتمال، فيتقيد بشرط الوصل أي: بشرط كون المغير موصولاً، كالاستثناء والتعليق (وعنده) أي: الشافعي (ليس بتغيير) لأن موجب ظني قبل التخصيص عنده (بل هو تقرير) أي يقرر أن المراد به البعض (فيصح موصولاً ومفصلاً) كما هو شأن بيان التقرير.

ثم لما اشترطنا الاتصال في بيان التغيير وكان التخصيص تغييراً خلافاً للشافعي رحمته الله فإنه عنده بيان محض فجوز تأخيره استدلالاً بوجود ثلاثة<sup>(٢)</sup>:

الأول: أن قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً﴾ [البقرة: ٦٧] يعم الصفراء وغيرها ثم خص مترسخاً وعلم أن المراد بقرة مخصوصة.

الثاني: أنه تعالى قال لنوح: ﴿فَأَسْأَلُ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ﴾ [المؤمنون: ٢٧] والأهل شامل للابن وغيره ثم خص مترسخاً بقوله: [إنه ليس من أهلك].

الثالث: أنه تعالى قال: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصْبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨] فلما سمعه ابن الزبيري قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم أنت قلت ذلك قال: نعم<sup>(٣)</sup> قال

(١) وكذا عند بعض أصحابنا والأشعرية والمعتزلة: يجوز الخصوص مترسخاً كما يجوز فوراً بمعنى أنه بيان وتفسير العام، ينظر: الرهاوي، (٣/١٢٥٢).

(٢) ينظر: ابن ملك، ص ٢٣٦.

(٣) أخرجه الطبراني في الكبير (١٢٧٣٩)، الطحاوي في شرح مشكل الآثار (٩٨٦)، أحمد (٢٩١٨)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (١١١٧٨/٦٩/٧)، رواه الطبراني وفيه عاصم بن بهدلة وقد وثق وضعفه جماعة. ا.هـ.

ملاحظة: الزبيري بكسر الزاي المعجمة وفتح الباء الموحدة وسكون العين والراء المهملة والألف المقصورة وهو عبد الله بن الزبيري القرشي السهمي كان من أشعر قريش وكان شديداً على المسلمين ثم أسلم في الفتح انظر الإصابة (٦/١٤٤/١٤٧٠١) هجر.

اليهود عبدوا عزيزًا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة ثم نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠١] يعني عزيزًا وعيسى والملائكة فخص به متراخيًا.

وجب رد هذه الوجوه فأشار إلى رد الأول بقوله:

(وبيان بقرة بني إسرائيل من قبيل تقييد المطلق) لا من قبيل تخصيص العام؛ لأن النكرة في موضع الإثبات لا تعم في الأصح فكان هذا البيان نسخًا؛ لأن تقييد المطلق نسخ فيصح متراخيًا بل يلزمه التراخي.

وإلى رد الثاني بقوله: (والأهل لم يتناول الابن) أي: ابن نوح عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ؛ لأن المراد به أهل دينه لا الأهل قرابة، ولا شك أن من لا يتبع الرسول لا يكون أهلاً له بهذا المعنى، (لا أنه) يتناوله و(خص) متراخيًا (بقوله تعالى: (أنه ليس من أهلك).) بل هو تعيين المراد بلفظ المشترك فيكون بيان تفسير فيصح مفصلاً كما سبق فعلى هذا يكون الاستثناء بقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾ [هود: ٤٠] منقطعاً.

وأجيب أيضاً: بأنا سلمنا أن الأهل متناول للابن، بأن يكون المراد به الأهل قرابة فقد خرج بالاستثناء بقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾ [هود: ٤٠]؛ لأن الاستثناء حينئذ يكون متصلًا فيخرج الابن به لا بالتخصيص المتراخي ومعنى قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ [هود: ٤٦] الذي لم يسبق عليه القول فالإضافة للعهد.

وإلى رد الثالث (بقوله: وقوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ﴾ [الأنبياء: ٩٨] لم يتناول عيسى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ) وعزيزًا والملائكة حقيقة؛ لأن كلمة (ما) لغير العقلاء (لا إنه خص متراخيًا بقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ﴾ [الأنبياء: ١٠١]) وإنما أورد ابن الزبيري<sup>(١)</sup> السؤال المذكور تعنتًا بالمجاز أو التغليب فلا يلزم جواز تراخي المخصص والمغير أصلاً.

(١) عبد الله بن الزبيري بن قيس بن عدي بن سعد بن سهم الساعدي، كان يهجو أصحاب رسول الله ﷺ، ويحرض المشركين على المسلمين في شعره، ويهاجي حسان بن ثابت وغيره من شعراء المسلمين، ينظر: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، (٤/ ٢٠٠)، عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي الجوزي أبو الفرج، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى.



## [الاستثناء]

ثم شرع في بيان حقيقة الاستثناء والاختلاف فيها بيننا وبين الشافعي رحمته الله فقال: (والاستثناء) وهو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه، وهذا التعريف مختص بالاستثناء المتصل الذي هو الاستثناء حقيقة، وإنما المنقطع يسمى استثناء بطريق المجاز، فلهذا لم يجعله صاحب التوضيح قسمًا من الاستثناء، بل أورده ذنابة للاستثناء الحقيقي فخص التعريف به: (يمنع التكلم بحكمه) أي: بحكم صدر الكلام نظرًا إلى حقيقة الكلام، (بقدر المستثنى) أي: في حق مقدار المستثنى والظرف الأول متعلق بالتكلم، والثاني بالمنع، وإنما: قلنا نظرًا إلى حقيقة الكلام؛ لأنه لا يمنع التكلم بالحكم بقدره صورة (فيجعل) الاستثناء نظرًا إلى الحقيقة (تكلمًا بالباقي بعده) أي: بعد المستثنى هذا عندنا (وعند الشافعي رحمته الله)<sup>(١)</sup> يمنع الحكم بطريق المعارضة)<sup>(٢)</sup>.

واعلم: أنهم اختلفوا في كيفية عمل الاستثناء ففي قوله: له على عشرة إلا ثلاثة لا يخلوا إما أن أطلق العشرة على السبعة قوله: إلا ثلاثة يكون بيانًا لهذا فهو كما قال: ليس له على ثلاثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل في أن كلا منهما يبين أن الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على بعض أفراد الحكم في البعض الآخر مخالف للحكم في البعض الأول إلا أن الاستثناء كلام غير مستقل والتخصيص كلام مستقل الأول إلا أن الاستثناء كلام غير مستقل التخصيص كلام مستقل وهذا ما قال المشايخ أن الاستثناء عند الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص ويدل على هذا ما أوردوا عليه أن العشرة مثلا اسم علم للعدد المعين لا يقع على غيره كالسبعة مثلا لا حقيقة وهو ظاهر<sup>(٣)</sup>، ولا مجازا لأن اسم العدد نص في مدلوله لا يحمل على غيره، ولو سلم فالمجاز خلاف الأصل فيكون مرجوحًا ولا شك أن هذا إنما يرد على قول من قال: المراد بالعشرة هو السبعة، أو أطلق العشرة على عشرة أفراد ثم أخرج

(١) ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه، (٢/ ٤٤١).

(٢) يعني: الموجب لا الموجب كما في التعليق، ينظر: أصول ابن ملك.

(٣) ينظر: التلويح، (٢/ ٥٣).

ثلاثة بعد الحكم وهو تناقض ظاهر وإنكار بعداقرار. قال صاحب التوضيح<sup>(١)</sup>: ولا أظنه مذهب أحد يعني أنه ليس مذهب الشافعي ولا غيره، أو أطلق العشرة على عشرة أفراد ثم أخرج ثلاثة قبل الحكم ثم حكم على الباقي، أو أطلق عشرة إلا ثلاثة على السبعة فكأنه قال لي على سبعة فحصل ثلاثة مذاهب فعلى المذهبين الأخيرين يكون الاستثناء تكلماً بالباقي في صدر الكلام بعد المستثنى<sup>(٢)</sup>.

ففي قوله: له علي عشرة إلا ثلاثة صدر الكلام عشرة والمستثنى ثلاثة والباقي في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكأنه تكلم بالسبعة وقال له: علي سبعة.

أما على المذهب الأخير فلأن عشرة إلا ثلاثة موضوعة للسبعة فيكون تكلماً بالسبعة، وأما على المذهب الثاني فلأنه أخرج الثلاثة قبل الحكم من أفراد العشرة ثم حكم على السبعة، فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة، أي يكون الحكم على السبعة فقط لا على الثلاثة لا بالنفي ولا بالإثبات. فعلى المذهب الأول يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين: أحدهما: مثبتة، والأخرى: منفية، والإثبات والنفي يكونان فيه بطريق المنطوق لا المفهوم، وعلى المذهب الأخير يكون الاستثناء كالتخصيص بالعلم إذا كان المستثنى منه عددياً كقوله له: علي عشرة إلا ثلاثة فهو كقوله: له علي سبعة فيكون الاستثناء في دلالاته على كون الحكم في المستثنى مخالفاً للصدر كالتخصيص بالعلم، وإذا كان غير عددي كـ «جاءني القوم إلا زيداً» يكون الاستثناء كالتخصيص بالوصف في الدلالة المذكورة فهو كقوله: جاءني من القوم غير زيد ولا دلالة لهما أي: للتخصيص بالعلم والوصف على نفي الحكم عما عداهما عندنا وعند القائلين بمفهوم المخالفة لهما دلالة عليه دلالة المفهوم لا المنطوق، وعلى المذهب الثاني يكون الاستثناء أكد في دلالاته على كون الحكم في المستثنى مخالفاً لحكم الصدر من التخصيصين المذكورين؛ لأنه يدل عليه بطريق الإشارة وهي فوق دلالة المفهوم، وذلك لأن ذكر المجموع أولاً ثم أخرج البعض قبل الحكم ثم الإسناد إلى الباقي يشير إلى أن حكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف له عليّ

(١) ينظر: التلويح شرح التوضيح، (٢/٥٣).

(٢) المصدر السابق.

سبعة وجاني غير زيد هذا والمذهب الأخير هو المشهور من العلماء الحنفية<sup>(١)</sup>، وبعض المشايخ منهم مال في الاستثناء الغير العددي إلى المذهب الثاني بحكم العرف.

قال صاحب التوضيح<sup>(٢)</sup>: أنهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن قالوا في كلمة التوحيد أن إثبات الآله بطريق الإشارة ففهمت من ذلك أن مذهبهم هذا لأنه لو كان مذهبهم هو الثالث وقد بينا أن الاستثناء الغير العددي على هذا المذهب كالتخصيص بالوصف فصار قولنا: لا إله إلا الله كقولنا لا إله غير الله موجود. والتخصيص بالوصف عند هؤلاء لا يدل على نفي الحكم عما عداه فلا دلالة على وجوده تعالى بطريق الإشارة فعلم أن مذهبهم ليس هذا الثالث وأيضا هم شبهوا الاستثناء بالغاية ويقولون أن ما بعد الغاية يخالف حكم ما قبل الغاية وهذا غير متحقق في المذهب الثالث وليس مذهبهم هو الأول لأن دلالة على النفي والإثبات على المذهب الأول بطريق المنطوق لا بالإشارة فعلم أن مذهبهم في الاستثناء الغير العددي هو الثاني بحكم العرف.

(لإجماع أهل اللغة أن الاستثناء<sup>(٣)</sup> من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي)<sup>(٤)</sup> هذا دليل على ما ذهب إليه الشافعي من أن حكم المستثنى يعارض حكم المستثنى منه<sup>(٥)</sup>.

وأجيب عنه: بأن قولهم هو من الإثبات نفي وبالعكس مجازا والمراد أنه لم يحكم علي المستثنى بحكم الصدر لا أنه حكم عليه بنقيض حكم الصدر وإلا لكان منافيا لإجماعهم على أن الاستثناء إخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا وليس أحد الإجماعين أولى من الآخر فلا بد من التوفيق بينهما بما ذكرنا. (ولأن قوله: «لا إله إلا الله» للتوحيد) أي: موضوع لإفادته (ومعناه:

(١) هذه المسائل منقولة من كتاب التوضيح لصدر الشريعة بتصرف، ينظر: (٢/٥٣ - ٥٤).

(٢) المصدر السابق.

(٣) ينظر: فتح الغفار، ص ٣٢٨.

(٤) ينظر: همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، (٢/٢٦٨)، المكتبة التوفيقية، مصر، بتحقيق: عبد الحميد هندراوي.

(٥) ينظر: ابن ملك، ص ٢٣٧.

النفي والإثبات فلو كان تكلمًا بالباقي) بعد المستثنى (لكان نفيًا لغيره) لأنه هو الباقي (لا إثباتًا له) تعالى، وهو دليل على ما ذهب إليه الشافعي أيضًا.

وأجيب عنه أيضًا: بأن معظم الكفار كانوا أشركوا في عقولهم وجود آله ثابت فسيق لنفي الغير ثم يلزم منه وجوده إشارة إلى المذهب الثاني؛ لأنه لما ذكر الآله ثم أخرج الله تعالى ثم حكم على الباقي بالنفي يكون إشارة إلى أن حكم المستثنى خلاف حكم الصدر وإلا لما أخرج منه وعلى المذهب الأخير يلزم وجوده ضرورة؛ لأن تقديره على هذا المذهب لا آله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف، وليس له دلالة على نفي الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده منطوقًا ومفهومًا بل ضرورة.

(ولنا قوله تعالى: ﴿فَلَيْتَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤] وسقوط الحكم بطريق المعارضة) كما ذهب إليه الشافعي (في الإيجاب) فقط (يكون) أي: يثبت (لا في الإخبار)<sup>(١)</sup> والاستثناء في الآية وقع في الخبر، فلو حكم بثبوت الألف ثم عارضه الحكم في الخمسين لزم كونه تعالى نافيًا لما أثبتته فيلزم الكذب في أحد الأمرين تعالى عن ذلك، وفيه أنه إنما يلزم ذلك لو كان مذهب الشافعي في مثل قولك: علي عشرة إلا ثلاثة إطلاق العشرة على عشرة أفراد، ثم إخراج ثلاثة بعد الحكم وليس كذلك، بل هو مما لم يذهب إليه أحد أصلًا؛ لأنه تناقض ظاهر وإنكار بعد إقرار على ما عرفت، وأما إذا كان مذهبه فيه إطلاق العشرة على السبعة بجعل قوله: إلا ثلاثة بيانًا لهذا، فلا يتوجه هذا كما لا يخفى.

(ولأن أهل اللغة<sup>(٢)</sup> قالوا: الاستثناء استخراج) أي: إخراج المثبت من المنفي وبالعكس، (وتكلم بالباقي بعد الثُّنيا)<sup>(٣)</sup> أي: المستثنى فلا بد من الجمع بين الإخراج المذكور وبين التكلم

(١) أن ليس عمل الاستثناء على المعارضة، كما زعم الشافعي رحمه الله، ينظر: نور الأنوار، (٢/١٧٦).

(٢) ينظر: أسرار العربية، للإمام أبو البركات الأنباري، (١/١٨٥، ٦٩٦)، دار الجيل، بيروت، بتحقيق: د.

فخر صالح قدارة، رسالة منازل الحروف، لأبي الحسن بن علي بن عيسل بن علي بن عبد الله الرحاني،

(١/٧٠)، دار الفكر، تحقيق إبراهيم السامرائي، كشف الأسرار، (٣/١٩).

(٣) ينظر: أصول السرخسي، (٢/٤٠)، كشف الأسرار، (٣/١٩٠).

بالباقى، (فنقول: فى الجمع بينهما إنه) أى: الاستثناء (تكلم بالباقى بوضعه) وعبادته (وإثبات) فى الاستثناء من المنفى (ونفى) فى الاستثناء من المثلث (بإشارته) فكأنه مال إلى المذهب الثانى على ما سبق تفصيله.

### [أنواع الاستثناء]

(وهو) أى: ما صدق عليه الاستثناء، ([نوعان: متصل] إن منع ذلك الاستثناء بعض ما تناوله صدر الكلام عن دخوله فى حكمه بإلا وأخواتها (وهو الأصل) إلى الحقيقة فى صيغ الاستثناء اتفاقاً، وإن كان لفظ الاستثناء يطلق على المتصل والمنفصل حقيقة اصطلاحية، (ومنفصل وهو ما لا يصح استخراج) أى: المستثنى من الصدر بأن لا يكون من جنسه وهو مجاز فى الصيغ، ولا بد فيه بعد التعلق بالصدر من المخالفة بين الطرفين بأحد وجهين لكون إلا فيه بمعنى لكن أما بالنفى والإثبات نحو: «ما جاني القوم إلا حماراً»، أو «إلا زيداً إذا لم يكن منهم»، وأما بعدم الاجتماع، نحو: ما زاد إلا ما نقص وما نفع إلا ما ضرّ بخلاف جاني زيد إلا أن الجوهر الفرد موجود (فجعل) هذا الاستثناء (مبتدأ) أى: ما يبتدأ به الكلام المتعلق بالصدر (قال الله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ الْأَقْدَمُونَ ﴿٧٦﴾ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: ٧٥ - ٧٧] أى: لكن رب العالمين) فإني أحبه وأعبده هذا على تقدير أن يكونوا عبدوا الأصنام فقط، وأما على تقدير أن يكونوا عبدوا الأصنام مع الله تعالى فلا استثناء متصل.

### [تعقب الاستثناء الكلمات المعطوفة]

(والاستثناء متى تعقب كلماتٍ معطوفةً بعضها على بعضٍ ينصرف إلى الجميع كالشرط) فإنه ينصرف إلى جميع ما تقدم بالاتفاق، فلو قال: «عبدى حرّ، وامرأتى طالق إن دخلت هذه الدار» لا يعتق عبده، ولا تطلق امرأته إلا إذا دخل الدار بالاتفاق (عند الشافعي)؛ لأن الجمع بحروف الجمع كالجمع بلفظ الجمع، ولو كان ما قبله جمعاً بالصيغة ينصرف إليه بالاتفاق فكذا هذا.

قلنا: لانسلم المساواة مطلقاً لجواز أن يكون للاستقلال دخل في منع الصرف إلى الكل  
(وعندنا ينصرف إلى ما يليه) مثاله قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ  
ثَمَنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ  
رَحِيمٌ﴾ [النور: ٤ - ٥] فَإِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ [النور: ٥] منصرف عندنا إلى قوله  
تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٤]، حتى إن فسقهم يرتفع بالتوبة ولا يفيد التوبة قبول  
شهادتهم بل ردها من تمام الحد وعنده منصرف إلى قوله: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ  
الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٤] حتى إن التائب يقبل شهادته عنده كما يرتفع فسقه لنا إن رجوع الاستثناء  
إلى ما قبله لضرورة عدم استقلاله بنفسه فيقدر الحاجة وقد اندفعت الضرورة بصرفه إلى  
الأخيرة على أنه لا شركة في عطف الجمل في الحكم، ففي الاستثناء بالطريق الأولى (بخلاف  
الشرط لأنه مبدل) لحكم الصدر بخلاف الاستثناء فإنه يمنع الحكم بقدر المستثنى فيجعل تكليماً  
بالباقى بعد المستثنى لا أنه يمنع الحكم بطريق المعارضة كما ذهب إليه الشافعي.



## [بيان الضرورة]

(أو بيان ضرورة) أي: البيان الحاصل بسبب الضرورة وهو القسم الرابع من أقسام البيان<sup>(١)</sup> (وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له) أي: للبيان، لغةً ولا شرعاً ولا عرفاً خاصاً ولا عامّاً، يعني ليس له دال بالوضع بل يدل عليه الكلام بمعونة أمر خارج عنه، فيكون من ضروريات الكلام ومقتضياته بالنظر إليه، (وهو) أي: بيان الضرورة على أربعة أقسام بالاستقراء لأنه:

### [النوع الأول]

(إما أن يكون) ذلك البيان المدلول عليه (في حكم المنطوق كقوله تعالى: ﴿وَوَرِثُهُ أَبَوَاهُ﴾ [النساء: ١١]) أي: أبوه وأمه فألمه الثلث، لما أضيف الميراث إليهما وخصّ الأم بالثلث صار ذلك بياناً لكون الأب وارثاً للباقي ضرورة<sup>(٢)</sup>.

### [النوع الثاني]

(أو يثبت) ذلك البيان (بدلالة حال المتكلم، كسكوت صاحب الشرع عن<sup>(٣)</sup> أمر يعاينه) من قول أو فعل (عن التغيير) فيدل ذلك على ثبوت ذلك الأمر شرعاً<sup>(٤)</sup>؛ لأن صاحب الشرع لا يسكت عن أمر يعاينه، إذا كان على خلاف ما ثبت في الشرع لقوله: «الساكت عن الحق شيطان أخرس»<sup>(٥)</sup> لكن هذا مشروط بشرطين<sup>(٦)</sup>:

(١) ينظر: كشف الأسرار، (٣/ ٢٢١).

(٢) ينظر: ابن ملك، ص ٢٤٠.

(٣) في المخطوط «عن» وفي المنار «عند».

(٤) المصدر السابق.

(٥) لا أصل له ووجدت من كلام أبي علي الدقاق قال: من سكت عن الحق شيطان أخرس، انظر الرسالة القشيرية ص ١٢٠، وهو مشهور على الألسنة ولم يتعرض له العلماء الذين ألفوا في الأحاديث المشتهرة ككشف الخفاء والمقاصد الحسنة وغيرها.

(٦) ينظر: ابن ملك، ص ٢٤١.

أحدهما: القدرة على الإنكار.

وثانيهما: كون الفاعل له مُسَلِّماً<sup>(١)</sup>، مثاله: ما روى أن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها برد الجارية على المستحق ورد قيمة الولد<sup>(٢)</sup>، والعقر ولم يقض برد قيمة منافعها ومنافع الولد وكان شاور علياً رَضِيَ اللهُ عَنْهُ واشتهر ذلك في الصحابة ولم يرده أحد، فلو كانت قيمة المنافع واجبة لما حلّ الإعراض عنه بعد ما رفعت إليه القضية، وطلب منه القضاء.

### [النوع الثالث]

(أو يثبت) ذلك البيان (ضرورة دفع الغرر) عن الناس (كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشترى) يكون ذلك أدناً له في التجارة دفعاً للغرور عن الناس<sup>(٣)</sup>.

### [النوع الرابع]

(أو يثبت) ذلك البيان (ضرورة طول الكلام) الذي يكثر استعماله فيستحق التخفيف، (كقوله: له عليّ مائة درهم) فإنه لو قيل: له على مائة درهم ودرهم لطال الكلام الذي يكثر استعماله فحملناه على أنه مخففه فصار ذلك بياناً، بأن المائة من جنس المعطوف<sup>(٤)</sup>. (بخلاف قوله: له عليّ مائة وثوب) فإن الثوب لا يثبت في الذمة إلا في السَّلَم، ولا يكثر كثرة العدد فلا يستحق التخفيف ولا يرتكب إلا فيما صرّح به، كالمعطوف دون المعطوف عليه.

---

(١) لأنه لو كان غير مسلم كالسكوت عند مضي اليهود إلى الكنيسة، لا يكون بياناً لشرعته، ينظر: ابن ملك، ص ٢٤١.

(٢) أخرج مالك في الموطأ (٢/٧٤١/٢٣) أنه بلغه أن عمر بن الخطاب أو عثمان بن عفان قضى أحدهما في امرأة غرت رجلاً بنفسها وذكر أنها حرة فتزوجها فولدت له أولاداً فقضى أن يفدي ولده بمثلهم. وهو منقطع بين مالك وعمر وأخرج ابن أبي شيبة في مصنفه (١١/٨٥/٢١٤٥٩) نحوه وهو منقطع.

(٣) المصدر السابق.

(٤) ينظر: أصول السرخسي، (٢/٥٢).



## [بيان التبديل]

(أو بيان تبديل) وهو القسم الخامس من أقسام البيان، وهو في اللغة: النسخ فلهذا فُسِّرَ التبديل<sup>(١)</sup> في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ﴾ [النحل: ١٠١] الآية بالنسخ. (وهو) أي: النسخ في عرف أهل الشرع: (بيان مدّة الحكم المطلق) أي: بيان الشارع لنا انتهاء الحكم الشرعي العملي الغير المقيّد بتأييد، أو توقيت.

وإنما قيدنا الحكم بالعملي لأن الأحكام العقلية مثل وحدانية الله وأمثالها وما يجري مجراها كالأمر الحسيّة، والإخبارات عن الأمور الماضية، أو الحاضرة، أو المستقبلية، نحو: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَكِيَّةُ﴾ [الحجر: ٣٠] مما لا يقبل النسخ. وقيدنا الحكم العملي بالمطلق، فإن الحكم العملي إذا لحقه التأييد أو التوقيت لا يحتمل النسخ أيضاً كما سيأتي.

(الذي كان معلوماً عند الله تعالى) بأنه ينتهي في وقت كذا (إلا أنه) تعالى (أطلقه) ولم يبين مدته (فصار ظاهره البقاء في حق البشر، فكان النسخ تبديلاً في حقنا)؛ لأن الظاهر في علمنا بقاء كل موجود واستمراره، (بيانا محضاً في حق صاحب الشرع)، لعلمه بأن الحكم الأول موقت إلى وقت كذا، ونظيره القتل فإنه بيان للأجل في حقه تعالى؛ لأن المقتول ميّت بأجله وفي حقنا تبديل وقطع للحياة المظنون استمرارها لولا القتل فلهذا يترتب عليه القصاص وسائر الأحكام.

## [جواز النسخ]

(وهو) أي: النسخ (جائز عندنا بالنص) وهو: أن نكاح الأخوات كان مشروعاً في شريعة آدم عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ثم انتسخ ذلك بغيره من الشرائع. (خلافاً لليهود لعنهم الله تعالى) فعند بعضهم هو باطل نقلاً وعند بعضهم عقلاً، أما النقل ففي التوراة «تمسكوا بالسبت ما دامت السماوات والأرض» وادّعوا نقله تواتراً ويدّعون النقل عن موسى أن لا نسخ لشريعته<sup>(٢)</sup>.

(١) ينظر: جامع الأسرار، (٣/ ٨٥٢).

(٢) ينظر: كشف الأسرار، (٣/ ٢٣٦-٢٣٧).

والجواب عنه: أنه قد ثبت رسالة رسل بعد موسى بالآيات المعجزة والدلائل القاطعة فلا يكاد يصح ما رروا، ودعواهم أن ذلك في التوراة غير مسموعة منهم؛ لأنه ثبت عندنا تحريف كتابهم، ولو سلم ذلك لكن لا يمكن حمله على ظاهره؛ لأن التكليف بالسبت ينقطع بانقطاع، أو أن التكليف مع أن الأرض والسموات قائمة بل المراد به التأييد العرفي، فكأنه قال: تمسكوا به أبداً ما لم يبعث محمد عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عملاً بالدلائل.

وأما قولهم رواية عن موسى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: لا نسخ لشريعتي إن سلم كونه متواتراً فهو كلام حذف بعضه أي: لا نسخ لشريعتي إلى مبعث محمد عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عملاً بالدلائل أيضاً، ولعله إنما صدر عنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مثل هذه الكلمات المحمولة على ما ذكرنا ترغيباً لقومه على شريعته، فإن طبيعة الإنسان مجبولة على الرغبة على ما له دوام وبقاء والنفرة عما له زوال وفناء. وأما العقل فلأن النسخ يوجب كون الشيء مأموراً به ومنهياً عنه فيكون حسناً وقبحاً، وأيضاً النسخ يوجب البداء والجهل بالعواقب وهو محال على الله تعالى.

والجواب عن الأول: أنه يمكن حسن الشيء وقبحه في زمانين.

وعن الثاني: إن النسخ بيان محض في حقه تعالى لمدة الحكم الأول الذي لم يكن معلوماً لنا، وإن كان تديلاً في حقنا.

### [محل النسخ]

(ومحله: أي: محل النسخ) (حكم يحتمل الوجود والعدم في نفسه) أي: كونه مشروعاً وغير مشروع في نفسه إذ لو لم يحتمل كونه مشروعاً كالكفر لم يقبل النسخ. (و) كذا لو لم يحتمل كونه غير مشروع كالإيمان بالله تعالى (لم يلتحق به ما ينافي في النسخ من توقيت<sup>(١)</sup>) كان قال الشارع حرمت هذا سنةً هذا إذا كان التوقيت بغير وقت نزول النسخ وأما إذا وقت الحكم بوقت نزول النسخ فلا شك في أنه يقبل النسخ إذ لا يلزم البداء. (أوتأيد ثبت) ذلك التوقيت أو التأييد

(١) ونقل صاحب فتح الغفار عن القاضي أبو زيد أن هذا القسم لا مثال له من النصوص فلا يكون في ذكر الخلاف فيه فائدة، ينظر: فتح الغفار، ص ٣٣٦.

(نصاً) أي: بالنص كقوله تعالى: ﴿وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ﴾ [آل عمران: ٥٥] الآية وقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «الْجِهَادُ مَاضٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»<sup>(١)</sup> هذا إذا كان نفس الحكم كالوجوب مؤبداً وأما إذا كان نفس الواجب مؤبداً والحكم مطلقاً كما في صوموا أبداً فالجمهور على أنه يجوز نسخه وتفصيله يطلب من التلويح<sup>(٢)</sup>. (أو دلالة) أي: بدلالة أمر خارج عن النص كالأحكام الثابتة بالنصوص التي قبض عليها النبي فإنها مؤبدة بدلالة أنه خاتم النبيين<sup>(٣)</sup>.

### [شرط النسخ]

(وشرطه) أي: شرط جواز النسخ (التمكن من عقد القلب عندنا) أي: التمكن من الاعتقاد بثبوت الحكم الأول (دون التمكن من الفعل) أي: من غير حاجة إلى تمكن من الفعل (خلافاً للمعتزلة)<sup>(٤)</sup> إذ عندهم لا يجوز النسخ قبل العمل بالحكم الأول وإن حصل التمكن من الاعتقاد. (لما أن حكمه) أي: حكم النسخ وما يترتب عليه (بيان المدة لعمل القلب) واعتقاده (عندنا أصلاً) أي: بالإصالة (و) بيان المدة (لعمل البدن) وفعله (تبعاً) أي: بالتبع فيجوز قبل التمكن من الفعل بعد التمكن من الاعتقاد لحصول المقصود الأصلي. (وعندهم) أي: المعتزلة (هو) أي: النسخ (بيان مدة العمل بالبدن) فقط فلا يجوز قبل التمكن من الفعل.

---

(١) جزء من الحديث أخرجه الطبراني في الأوسط (٤٧٧٥) وأبو نعيم في الحلية (٧٣/٣) وأبو موسى المدني في اللطائف من دقائق المعارف (١/٣٥١-٤٧٩) من حديث علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وجابر بن عبد الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وقال الطبراني: لم يرو هذا الحديث عن الثوري والأوزاعي وابن جريج إلا إسماعيل بن يحيى التيمي. وقال الهيثمي في المجمع بعد أن عزاه للطبراني (١/١٠٦): وفيه إسماعيل بن يحيى التيمي كان يضع الحديث، واستغربه أبو نعيم كما في الحلية، وقال أبو موسى في اللطائف: ولا أعرف ليحيى عن سعيد بن المسيب غير هذا الحديث اهـ.

(٢) ينظر: التلويح، (٧٧-٧٨).

(٣) أخرجه البخاري (٣٥٣٤)، مسلم (٢٢٨٧) من حديث أبي هريرة.

(٤) ينظر: أصول السرخسي، (٢/٦٣)، البحر المحيط في أصول الفقه، (٣/١٦٤)، المعتمد، (١/٣٨٢).

ولنا أنه أمر ليلة المعراج بخمسين صلاة<sup>(١)</sup> ثم نسخ الزائد على الخمس مع عدم التمكن من العمل وذلك؛ لأنه يمكن أن يكون المقصود الاعتقاد بالإصالة والعمل بالتبع بناء على أن الاعتقاد أقوى، فإنه يصلح أن يكون قربة مقصودة كما في المشابه، وأنه لا يحتمل السقوط بخلاف العمل فإنه يمكن أن يسقط بعذر كالإقرار بالله والصلاة والصوم وغيرها.

[ما يصلح ناسخاً وما لا يصلح]

هذا ولما فرغ من بيان حقيقة النسخ وجوازه ومحله وشرطه شرع في بيان ما يصلح ناسخاً وما لا يصلح إياه فقال:

(والقياس لا يصلح ناسخاً) لشيء من الكتاب والسنة والإجماع والقياس<sup>(٢)</sup>، وكذا لا يصلح أن يكون منسوخاً؛ لأنه لما كان مُظهراً لا مثبتاً كان النسخ والمنسوخ في الحقيقة نصه لا نفسه على أنه لا نسخ بعد الرسول عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، والعبرة في عهده بالنص، وإن وجد القياس. (وكذا الإجماع عند الجمهور)<sup>(٣)</sup> لا يصلح ناسخاً لشيء ولا منسوخاً بشيء؛ لأن الإجماع إنما يكون بعد عهد الرسول لكفايته في عهده ولا نسخ بعده، وأما سقوط نصيب المؤلفه قلوبهم من الصدقات في زمن أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فليسقوط سببه وهو ضعف الإسلام، لا بالإجماع.

[صور النسخ]

(وإنما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقاً) أي: نسخ الكتاب بالكتاب، والسنة بالسنة، (ومختلفاً) أي: نسخ الكتاب بالسنة، والسنة بالكتاب فيكون أربعة أقسام:  
الأول: كنسخ الوصية للوالدين بآية المواريث.

(١) أخرجه مسلم (١٦٢) (٢٥٩)، أحمد (١٢٥٠٥) من حديث أنس.

(٢) ينظر: كشف الأسرار، (١٢٣/٣).

(٣) ينظر: اللمع في أصول الفقه، (٦٠/١).

والثاني: نحو: قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنِ زِيَارَةِ الْقُبُورِ إِلَّا فَزُورُوهَا»<sup>(١)</sup> ولا خلاف في جواز هذين القسمين. (خلافًا للشافعي رَحِمَهُ اللهُ فِي الْمُخْتَلَفِ)<sup>(٢)</sup>، فإنه لم يجوز نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب واستدل على الأول بوجوه:

الأول: أنه مطعنة للطاعن فإنه يقول خالف ما يزعم أنه كلام ربه.

والثاني: أنه تعالى قال: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِمَّا أَوْمَرْنَا بِهَا﴾ [البقرة:

١٠٦] والسنة دونها وليست من لدنه تعالى.

والثالث: أنه قال: يكثر لكم الأحاديث من بعدي، فإذا روى لكم عني حديث فأعرضوه

على كتاب الله تعالى الحديث<sup>(٣)</sup>، وهو يدل على رده عند المخالفة.

والرابع: أنه تعالى قال: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدِّلَهُ مِنْ تَلَقَّايَ نَفْسِي﴾ [يونس: ١٥]،

فلو نسخ لبدل. وأجيب: عن الأول: بأن الطعن الباطل لا عبرة به كيف وأنه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة، وارد فإن المصدق يتيقن أن الكل من عند الله، والمكذب يطعن في الكل عن جهله.

---

(١) أخرجه مسلم (٩٧٧)، أبو داود (٣٢٣٥)، الترمذي (١٠٥٤)، ابن حبان في صحيحه (٥٣٩١) الإحسان، والحاكم تعليقا (١/٥٢٤/١٣٨٦) الحرميين، من حديث بريدة، وقال الحاكم: وهذا الحديث مخرج في الكتابين الصحيحين للشيخين رَحِمَهُ اللهُ عَنْهُمَا. انتهى وإنما هو في مسلم فقط.

(٢) يقول الشافعي رَحِمَهُ اللهُ: لا ينسخ كتاب الله إلا بكتابه، وإن السنة لا ناسخة للكتاب وإنما هي تبع للكتاب، ينظر: الرسالة، (١/١٠٦).

(٣) حديث موضوع روي عن أبي هريرة وثوبان وابن عمر وغيرهم فأما حديث أبي هريرة فأخرجه ابن عدي في الكامل في الضعفاء (١/٨٩) العلمية، وأما حديث ثوبان فأخرجه الطبراني في الكبير (٢/١٤٢٩/٩٧) وأما حديث ابن عمر فأخرجه الطبراني في الكبير (١٢/١٣٢٢٤/٣١٦)، ولا يخلو إسناد إليهم من كذاب أو متهم وانظر المجمع (١/١٧٠) اللالئ المصنوعة (١/٢١٣)، تنزيه الشريعة (١/٢٦٤)، وانظر كلام الشافعي حوله في الرسالة له (ص: ٢٢٢)، والبيهقي في معرفة السنن (١/١١١).

وعن الثاني: أن المراد والله أعلم خيرية الحكم أو مثليته في حق المكلف حكمةً أو ثواباً كسورة الإخلاص تعدل ثلث القرآن<sup>(١)</sup>، ولا شك أن السنة أيضاً من لدنه تعالى لأنه ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ [النجم: ٣ - ٤] سيما إذا لم ينبه على الخطأ.

وعن الثالث: أن ذلك الحديث غير صحيح؛ لأنه مخالفه للنص الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقاً، ولو سلم فالمراد به حديث لا يقطع بصحته بدليل سباق الحديث حيث لم يقل فإذا سمعتم مني فالمراد فاعرضوا ذلك الحديث الذي لا يعلم صحته على كتاب الله فإن خالفه فردّه؛ لأنه إن لم يعلم تاريخه يحمل على المقارنة، فيرد لعدم قوته على المعارضة، وإن علم فإن تقدم على الكتاب فقد نسخ به فوجب ردّه، وإن تأخر عنه وجب أيضاً ردّه؛ لأنه لا يصلح لأن ينسخ به الكتاب.

وعن الرابع: أن المراد بالتبديل وضع لفظ لم ينزل مكان ما أنزل ولو أريد التبديل بالمعنى فالسنة أيضاً من عنده تعالى كما سبق، فلا يكون التبديل بها تبديلاً من تلقاء نفسه واستدل على الثاني بوجهين:

الأول: أنه مطعنة للطاعن كما سبق.

والثاني: أنه تعالى قال: ﴿ بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [النحل: ٤٤] فلا يكون ما جاء به من الكتاب رافعاً.


والجواب عن الأول ما سبق في الجواب، عن أول الأول، وعن الثاني: أن المراد بالتبيين التبليغ ولو سلم فالنسخ بيان أمد الحكم، ولو سلم فيدل على أن النبي مبين في الجملة ولا ينافي كونه ناسخاً أيضاً.

---

(١) تعدل ثلث القرآن. أخرجه البخاري (٤٧٢٧)، عن أبي سعيد وابن حبان (٢٥٧٦) الإحسان، عن ابن مسعود والبيهقي في شعب الإيمان (٧١٨/٢٥٥/١٧) عن أبي مسعود والبيهقي في شعب الإيمان (٢/٥٠٧/٢٥٤٤)، والخطيب في تاريخه (١٠/١٦٩) عن أبي هريرة.

## [أنواع المنسوخ]

ثم لما فرغ من بيان ما يصلح ناسخًا، وما لا يصلح إياه شرع في بيان أنواع المنسوخ فقال:  
(والمنسوخ أنواع):

الأول: (التلاوة والحكم)<sup>(١)</sup> المستفاد منها كالصحف السابقة، فإنها كانت نازلة وتقرأ وتعمل بها قال الله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَنِي الصُّحُفِ الْأُولَى﴾  صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى ﴿ [الأعلى: ١٨ - ١٩] ولم يبق منها تلاوة ولا حكم.

(و) الثاني: (الحكم دون التلاوة)<sup>(٢)</sup> كالوصية للوالدين التي نسخت بآية المواريث وغيرها. (و) الثالث: (التلاوة دون الحكم) كما روى عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه كان فيما أنزل عليه «الشيخ والشيخة إذا زينا فارجموهما نكالا من الله تعالى»<sup>(٣)</sup> ويراد بهما عرفا المحصن والمحصنة؛ لأن الشيخوخة يستلزم الدخول بالنكاح عادة، وقد منع بعضهم هذا القسم؛ لأن الحكم لا يثبت إلا بالنص، فلا يبقى بدونه كالمملك الثابت بالبيع بعد انفساحه.

قلنا: التسبب هنا في الابتداء لا البقاء والنسخ بالنظر إلى البقاء بخلاف الصورة المذكورة، فإنه فيها في الابتداء والبقاء جميعًا.

ولنا: أولاً جوازه من حيث أن اللفظ أحكاماً مقصودة كالإعجاز، وجواز الصلاة، والثواب بقراءته وحرمتها على نحو: الجنب، ولا تلازم بينها وبين الحكم المستفاد منه فيجوز افتراقها نسخاً كسائر الأمور المتباينة.

وثانياً: وقوعه كما ذكرنا رواية عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَإِنْ قُلْتَ: النسخ رفع حكم شرعي والتلاوة ليست كذلك فلا يتصور فيها النسخ.

(١) وهو ما نسخ من القرآن في حياة الرسول ﷺ بالإنساء، حتى روي أن سورة الأحزاب كانت تعدل سورة البقرة، ينظر: ابن ملك، ص ٢٤٦.

(٢) مثل قوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: ٦].

(٣) أخرجه البخاري (٦٨٢٩ و ٦٨٣٠)، مسلم (١٦٩١)، البيهقي في السنن الكبرى (٢١٠ / ٨)، الترمذي (١٤٣١)، من حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

قلنا: إطلاق النسخ عليه مجاز عن نسخ الأحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلاة، ونحوه مما هو حكم شرعي فلا إشكال.

(و) الرابع: (نسخ وصف في الحكم) أي: وصف منسوخ في الحكم فالإضافة من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف، (وذلك) أي: نسخ ذلك الوصف مع بقاء الحكم الموصوف به، (مثل الزيادة على النص فإنها نسخ عندنا) فزيادة الشرط ترفع أجزاء الأصل بمعنى الخروج عن العهدة، وهو وصف للحكم المدلول للنص، وحكم شرعي مدلول للأمر وزيادة الجزء ترفع حرمة ترك الواجب وهي وصف للحكم المدلول للنص، وحكم شرعي مدلول للنهي أيضًا إذا كانت بالتخير في اثنين بعدما كان الواجب واحدًا، فإن الزيادة هاهنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد، وكذا إذا كانت بالتخير في ثلاثة بعد ما كان الواجب أحد اثنين، فإن الزيادة هاهنا ترفع حرمة ترك أحد هذين الاثنين، وأما إذا كانت بإيجاب شيء زائد فالزيادة هاهنا ترفع أجزاء الأصل بمعنى الخروج عن العهدة الذي هو حكم شرعي، وليس المراد بوصف الحكم إطلاق حكم النص، حتى يرد عليه أن الزيادة على النص لا يكون نسخًا له؛ لأنه إن أريد أن المقيّد برفع عدم توقف حكم الأصل على شيء آخر بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة، ولا نقول به وإن أريد ذلك بحسب العدم الأصلي فهو ليس بحكم شرعي، حتى يكون المقيّد ناسخًا له.

(وعند الشافعي) زيادة الشرط والجزاء ليست بنسخ بل (تخصيص) لأن الزيادة على الأصل ضم وتقرير له والنسخ رفع وتبديل له فكيف يتحدان إن قلنا: لانسلم أن الزيادة على الأصل تقرير له فإنها تفيد رفع الأجزاء في بعض الصور ورفع حرمة الترك في بعضها كما سبق ولا شيء منها بتقرير للأصل، فلا يزداد بخبر الواحد والقياس على المتواتر والمشهور عندنا، لعدم صلاحيتها لكونها ناسخًا لهما، وعنده لما كانت تخصيصًا يزداد عليهما بهما (حتى أثبت زيادة النفي عن البلد حدًا على الجلد بخبر الواحد)، وهو قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام»؛ لأنها تخصيص عنده ويجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، وعندنا نسخ



ولا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد، وإنما قلنا: حدًا لأن النفي سياسة جائز عندنا إذا رأى الإمام مصلحة فيه، وأثبت (زيادة قيد الإيمان في كفارة اليمين والظَّهار) التي هي مطلقة عن قيد الإيمان في الكتاب (بالقياس) على كفارة القتل التي شرطت فيها رقبة مؤمنة بقوله تعالى: (ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة) لكونها تخصيصاً عنده ويجوز تخصيص الكتاب بالقياس، وعندنا نسخ ولا يجوز نسخ الكتاب بالقياس.



\*\*\* \*\*

## [فصل في أفعال النبي ﷺ]

ولما فرغ من المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة، شرع في المباحث المختصة بالسنة فقال:  
أي: أفعاله الاختيارية الصالحة للاقتداء (سوى الزلة) وهي فعل من الصغائر يفعله من غير قصد كذا قيل: والظاهر أنه مبني على ما ذهب إليه بعض الأشعرية من عدم عصمة الأنبياء عن الصغائر، والجمهور على أنهم معصومون عن الصغائر والكبائر، ويمكن حمل الصغائر على ما هو كذلك بالنسبة إليهم من فعل الفاضل وترك الأفضل فإنَّ حسنات الأبرار سيئات المقربين<sup>(١)</sup>.

(أربعة:) بالنسبة إلينا (مباح، ومستحب، وواجب، وفرض،) وإنما قلنا: بالنسبة إلينا إذ بالنسبة إلى الرسول لا يتصور الواجب المقابل للفرض أعني ما ثبت بدليل فيه شبهة؛ لأن الدلائل كلها قطعية في حقه، (والصحيح عندنا: أن ما علمنا من أفعاله ﷺ واقعا على جهة) أي صفة كالإباحة والاستحباب والوجوب (يقتدى به في إيقاعه على تلك الجهة) حتى يدل دليل على أنه من خصائصه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ. (وما لم يُعلم على أي جهة فعله) النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، (فلنا فعله على) جهة هي (أدنى منازل) جهات (أفعاله وهو) أي أدنى منازل أفعاله بل جهتها الأدنى (الإباحة) ولما كان صدور السنة عنه بطريق الوحي احتاج إلى بيانه.

### [الوحي نوعان]

فقال: (والوحي نوعان: ظاهر، وباطن)<sup>(٢)</sup> والأول ثلاثة أقسام:

### [الوحي الظاهر]

الأول: ما أشار إليه بقوله: (ما ثبت بلسان الملك فوق في سمعه) أي: سمع النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (بعد علمه بالمبلغ) وهو الملك (بآية قاطعة) أي: بدليل دال على أن الملك نزل بالوحي من الله تعالى قطعاً، (وهو) أي: ما ثبت بلسان الملك (الذي أنزل عليه بلسان الروح

(١) كشف الأسرار، (٣/٢٩٧).

(٢) أصول السرخسي، (٢/٩٠).

الأمين) وهو جبرائيل وذلك كالقرآن قال الله تعالى: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ﴾ [النحل: ١٠٢].

والثاني: ما أشار إليه (أو) ما (ثبت عنده [عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ] بإشارة الملك من غير بيان بالكلام) كما قال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «إِنَّ رُوحَ الْقُدُسِ نَفَثَ فِي رُوعِي أَنْ نَفْسًا لَنْ تَمُوتَ حَتَّى تَسْتَكْمَلَ رِزْقَهَا»<sup>(١)</sup>.

والثالث: ما أشار إليه بقوله: (أو) ما (تبدى) أي: ظهر (لقلبه بلا شبهة) فيه (بإلهام من الله تعالى) وإلقاء في الروع من غير استدلال ولا نظر في حجة، كما أشار إليه بقوله (بأن أراه الله تعالى بنور من عنده) أي: من عند الله حاصل في قلبه كما قال تعالى: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ﴾ [النساء: ١٠٥] بما أراك الله وكل واحد من الأقسام الثلاثة من النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ يكون حجة للأمة جميعاً، ويجب عليهم اتباعه بخلاف إلهام الأولياء، فإنه لا يكون حجة على غيره.

---

(١) أخرجه البزار من حديث حذيفه في مسنده البحر الزخار (٧/٧١٤/٢٩١٤)، وقال المنذري في الترغيب والترهيب (٢/٥٣٥)، رواه ثقات إلا قدامة بن زائدة بن قدامة فإنه لا يحضرنى فيه جرح ولا تعديل وقال الهيثمي في المجمع (٤/٧١)، فيه قدامة بن زائدة: ولم أجد من ترجمه وبقية رجاله ثقات. ا.هـ. وهو مترجم في ثقات ابن حبان الذي رتبها الهيثمي (٩/٢١) وهو الكاهلي والتاريخ الكبير للبخاري (٧/١٧٩)، وأخرجه الحكيم الترمذي في نوادر الأصول (١/٨٤١/٩٦١) مكتبة الإمام البخاري، وأخرجه من طريق آخر ابن عدي في الكامل (٦/٢٢٥) العلمية، وفي إسناده عمرة بن خالد الأعشى الكوفي وقال الذهبي في ميزان الاعتدال (٣/٢٥٦) كوفي ضعيف وقال في اللسان (٩/٣٨٤) متروك وقال في ذخيرة الحفاظ رقم: (٨٩٠) والأعشى هذا يروي المناكير وهذا غير محفوظ ولم يتكلم فيه المتقدمون. وفي الباب عن جابر أخرجه الحاكم في المستدرک (٢/٤) وصححه وأقره الذهبي والبيهقي في الكبرى (٥/٢٦٤) أبو نعيم في الحلية (٣/١٥٦)، وأخرجه ابن ماجه (٤٤٤/٢١٤٤). وعن أبي أمامة أخرجه الطبراني في الكبير (٨/١٩٤)، وفي إسناده عُفَيْرُ بْنُ مَعْدَانَ وهو ضعيف، وعن ابن مسعود أخرجه القضاعي في مسنده الشهاب (١١٥١)، والحاكم (٢/٤) وصححه وأخرجه الذهبي وحسنه الألباني في الصحيحة (٢٨٦٦).

## [الوحي الباطن]

(والباطن:) من الوحي (ما يُنال بالاجتهاد بالتأمل في الأحكام المنصوصة) باستخراج عليتها وقياس حكم آخر عليها لا شراك تلك العلة بينهما، وإنما عدّوه من أقسام الوحي؛ لأنه لما كان معصوماً عن القرار على الخطأ في اجتهاده كان تقريره على اجتهاد كان يوحي إليه أنه الحق عند الله تعالى بخلاف اجتهاد المجتهدين، (فأبى بعضهم) كالشاعرة وأكثر المعتزلة (أن يكون هذا) أي: الاجتهاد (من حظه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ)<sup>(١)</sup> مطلقاً سواء كان قبل انقضاء مدة الانتظار إلى الوحي الظاهر أو بعده، واستدلوا عليه بوجوه:

الأول: أنه لا ينطق إلا عن الوحي بالنص، والمفهوم من الوحي ما ألقى الله تعالى بلسان الملك أو غيره.

والثاني: أن الاجتهاد يحتل الخطأ فلا يجوز إلا عند العجز عن دليل لا يحتمله ولا عجز بالنظر إلى النبي لوجود الوحي القاطع.

والثالث: أنه لو جاز الاجتهاد لجاز مخالفته؛ لأن جواز المخالفة من لوازمه لعدم القطع بمطابقة الواقع واللازم باطل بالإجماع.

وأجيب: عن الأول: بأنه إذا كان متعبداً بالاجتهاد كان حكمه أيضاً وحياً لا نطقاً عن الهوى.

وعن الثاني: بأن اجتهاد لا يحتل القرار على الخطأ فتقريره على مجتهده قاطع للاحتمال كالإجماع الذي سنده الاجتهاد.

وعن الثالث: بأن المخالفة إنما يجوز لو جاز القرار على الخطأ فلما لم يجوز ولم يجوزه آخرون مطلقاً كمالك والشافعي وعامة أهل الحديث.

(١) ينظر: جامع الأسرار، (٣/ ٩٠١).

واستدلوا عليه بوجوه:

الأول: إن الاجتهاد واجب عليه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لدخوله في عموم قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ [الحشر: ٢]، الثاني: وقوعه من غيره عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ من الأنبياء كداود وسليمان عليهم السلام، فإذا وقع من غيره عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ يقع منه إذ لا قائل بالفصل.

الثالث: أنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عالم بعلم النصوص، وكل من هو عالم بها يلزمه العمل في صورة الفرع الذي يوجد فيه العلة، وذلك بالاجتهاد.

الرابع: أنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ شاور أصحابه في كثير من الأمور المتعلقة بالحروب وغيرها. قلنا: هذه الوجوه إنما تدل على الجواز في الجملة، ونحن نقول به لا مطلقاً والنزاع فيه فلهذا قال:

(وعندنا هو مأمور بانتظار الوحي) الظاهر (فيما لم يوح إليه، ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار) وهي قدر ما يرجو نزوله ويخاف الفوت في الحادثة، وقيل: هي مقدرة بثلاثة أيام؛ لأن الأول أصل في حقه والثاني خلف ولا يصار إلى الخلف إلا بعد العجز عن الأصل، كمن يرجو وجود الماء فعليه أن يطلبه، ولا يعجل بالتيمم ما لم ينقطع رجاءه عن الماء (إلا أنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ معصوم عن القرار على الخطأ)، وإن جاز وقوعه في الخطأ وبهذا يندفع ما أورد من أنه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته كما سبق، (بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالرأي) فإن غيره ليس بمعصوم عن القرار على الخطأ، فلهذا تقع المخالفة بين المجتهدين ثم ذكر نظيراً لاجتهاده واجتهاد غيره فقال:

(وهذا) أي: اجتهاد النبي (كالإلهام) وهو إلقاء المعنى في القلب<sup>(١)</sup> من غير نظر وفكر، (فإنه حجة قاطعة في حقه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ) يعني أن إلهامه حجة قاطعة له ولغيره (وإن لم يكن أي: الإلهام (في حق غيره بهذه الصفة) فإن إلهام غيره إنما يكون حجة له لا لغيره<sup>(٢)</sup>).

(١) وقيل: الإلهام ما يخلق الله تعالى في قلب المؤمن العاقل من العلم الضروري الداعي للعمل المرغوب فيه، حاشية الرهاوي، (٣/١٣٢١).

(٢) ينظر: ابن ملك، ص ٢٤٩.

## [شرع من قبلنا]

(وشرائع من قبلنا<sup>(١)</sup>: تلزمننا) ويجب العمل بموجبها (إذا قص الله أو رسوله علينا من غير إنكار على أنه) أي: الشأن هي (شريعة لرسولنا عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ)<sup>(٢)</sup> لا على أنها شريعة لمن قبله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فإن انتقلها منه إليه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بطريق الإرث لا بطريق الأمانة، فتكون ملكاً كاملاً الموروث فإنه ملك للوارث.



(١) ذهب كثيرٌ من أصحابنا وعامة أصحاب الشافعي وجماعة من المتكلمين إلى أنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كان متعبداً بها، وأن كل شريعة ثبتت فهي باقية في حق من بعده إلى يوم القيامة إلا أن يقوم الدليل على النسخ، فعلى هذا يلزمننا شريعة من قبلنا على أنها شريعة ذلك النبي إلا أن يثبت نسخها، وذهب أكثر المتكلمين وطائفة من أصحابنا وأصحاب الشافعي إلى أنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لم يكن متعبداً بشرائع من قبلنا، وأن شريعة كل نبي تنتهي بوفاة أو بعثة نبي آخر إلا ما لا يحتمل التوقيت والانتساخ كالتوحيد، فعلى هذا لا يجوز العمل بها ما لم يعلم دليل على بقائها ببيان الرسول المبعوث بعده. وذهب الجمهور من مشايخنا والقاضي أبي زيد إلى أن ما قص الله تعالى ورسوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، يعني: ما ثبت بكتاب الله تعالى وبيان الرسول عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أنه كان شريعة من قبلنا يلزمننا العمل به على أنه شريعة لنبينا ما لم يظهر نسخه، ينظر: حاشية الرهاوي، (١٣٢٢/٣).

(٢) ينظر: كشف الأسرار، (٣/٣١٥، ٣٢٢)، أصول السرخسي، (٢/١٠٥).

## [مذهب الصحابي]

ولما كانت هذه المباحث تابعة للكتاب والسنة أردفهما بها (وتقليد الصحابي واجب) على التابعين ومن بعدهم وهو عبارة عن اتباع الغير فيما يقول أو يفعل، معتقداً للحقية فيه من غير تأمل في الدليل كأنه جعل قوله: قلادة في عنقه (يترك به القياس)<sup>(١)</sup> أي: قياس التابعين ومن بعدهم<sup>(٢)</sup> (لاحتمال السماع) أي: سماع الصحابي (من النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ) فإن كان قولهم عن سماع فيها وإن كان عن رأي فرأيهم أقوى من رأي غيرهم؛ لأنهم شاهدوا طريق النبي في بيان الأحكام وشاهدوا الأقوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تغير باعتبارها الأحكام، ولهم زيادة احتياط في حفظ الأحاديث وضبط معانيها ليس ذلك لغيرهم فهذه المعاني ترجح رأيهم على رأي غيرهم فوجب تقليدهم<sup>(٣)</sup>.

(وقال الكرخي: لا يجب تقليده) أي تقليد الصحابي (إلا فيما لا يدرك بالقياس) إذ لا وجه إلا السماع أو الكذب، والثاني منتف وأما إذا أدرك به فلا؛ لأن القول بالرأي منهم مشهور والمجتهد يخطي ويصيب.

(وقال الشافعي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: لا يقلد أحد منهم) لأنه ما لم يرفعه إلى النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لا يحمل على السماع، وفي الاجتهاد هم وسائر المجتهدين سواء لعموم قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢]، ولأن كل مجتهد يخطئ ويصيب.

(وقد اتفق عمل أصحابنا) وهم أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد ومن تابعهم بالتقليد للصحابي (فيما لا يعقل بالقياس كما في أقل الحيض)<sup>(٤)</sup> حيث ثبت بقول عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أقل

---

(١) قال أبو سعيد البردعي والرازي وجماعة من الأحناف، واختاره فخر الإسلام، ينظر: كشف الأسرار، (٣/٣٢٣)، جامع الأسرار، (٣/٩١٣).

(٢) انظر: ابن ملك، ص ٢٥٢.

(٣) المصدر السابق.

(٤) كشف الأسرار، (٣/٣٢٤).

الحيض ثلاثة أيام<sup>(١)</sup> (و) فساد (شراء ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن)<sup>(٢)</sup> صورته اشترى جارية بألف حالة أو نسيئة فقبضها ثم باعها من البائع بخمسمائة قبل نقد الثمن الأول فسد البيع الثاني عندنا وفساده مما لا يعقل بالقياس كيف والشافعي رحمهما الله أورد قياساً على جوازه فقال: إن الملك قد تم فيها بالقبض فصار البيع من البائع وغيره، سواء وصار كما لو باع بمثل الثمن الأول أو بالزيادة أو بالعرض، فأصحابنا عملوا بقول: عائشة رضي الله عنها (لامرأة اشترت بأقل مما باعت قبل نقد الثمن بئسما شريت واشترت)<sup>(٣)</sup>.

فإن قيل: فساد هذا الشراء مما يعقل بالقياس، قال صاحب الدرر:

ولنا: أن الثمن لم يدخل في ضمان البائع فإذا وصل إليه المبيع ووقعت المقاصة بقي له خمسمائة وهو بلا عوض بخلاف ما إذا ما باع بالعرض؛ لأن الفضل إنما يظهر عند المجانسة. قلنا: لعل هذا القياس مما لا يعتد به عند النص على أنه يعارض بقياس أورده الشافعي رحمهما الله على جوازه ويشكل الترجيح فيتساقطان عن درجة الاعتبار.

(واختلف عملهم) أي: عمل أصحابنا (في غيره) أي: في غير ما لا يعقل بالقياس فبعضهم قلّد الصحابي في مسألة والآخر لم يقلّد فيها (كما في إعلام قدر رأس المال) أي: في تسمية قدر رأس المال في السلم إذا كان رأس المال مشار إليه، فهي ليست بشرط فيه عند أبي يوسف ومحمد عملاً بالقياس على التسمية؛ لأن الإشارة أبلغ في التعريف من التسمية والإعلام بالتسمية صحيح بالإجماع فكذا بالإشارة وعند أبي حنيفة التسمية شرط فيه وإن كان رأس المال مشار إليه عملاً بقول عمر رضي الله عنه.

(١) قال ابن أمير الحاج في التقرير والتحريير (٢/٤٠١) لم أقف على ذلك عن عمر وعلي ونسبه إليه السرخسي في المبسوط (٣/١٤٧)، والمحيط البرهاني (١/٢٠٩)، والعناية (١/١٦١)، وكشف الأسرار (٣/٢١٨) وغيرها.

(٢) انظر: أصول السرخسي، (٢/١١٠).

(٣) تقدم.



(و) ضمان (الأجير المشترك) كالقصار، لما ضاع في يده بما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها، قالوا: إنه ضامن عملاً بقول علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ<sup>(١)</sup> وقال: أبو حنيفة لا ضمان عليه؛ لأنه أمين فلا يضمن كالأجير الخاص عملاً بالقياس، وإنما قيدنا بما يمكن الاحتراز عنه؛ لأنه إذا ضاع بما لا يمكن الاحتراز عنه كالحرق الغالب فلا ضمان عليه بالاتفاق.

(وهذا الاختلاف) أي: في وجوب تقليد الصحابي [في كل ما] أي: حكم (ثبت منهم) أي: من الصحابة (من غير خلاف بينهم)، وإلا فلا يجوز تقليد الصحابي<sup>(٢)</sup> (من غير أن يثبت أن ذلك الحكم بلغ غير قائله فسكت مسلماً له)، وإلا فلا يجوز أن لا يقلد الصحابي؛ لأنه يلزم مخالفة الإجماع.

### [مذهب التابعي]

(وأما التابعي: فإن ظهرت فتواه في زمن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا كُشِّرِحَ كان مثلهم عند البعض)<sup>(٣)</sup> فيجب تقليده كتقليدهم (وهو الصحيح)<sup>(٤)</sup>، وقيل: الصحيح عدم وجوب التقليد به.

والأول: رواية النوادر عن أبي حنيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

والثاني: رواية غيره عنه.

(١) أخرج ابن أبي شيبة (٢١٨٧٢) وعبد الرزاق (١٥١١٣)، عن عبد الله بن الحارث عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: من قاسم الربح فلا ضمان عليه، وإسناده صحيح.

(٢) ساقط من نسخة (أ).

(٣) تقليد التابعين عن أبي حنيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ روايتان:

الأولى: أنه قال: لا أقلدهم هم رجال اجتهدوا، ونحن رجال نجتهد، وهو الظاهر من المذهب. والثانية: ما ذكر في «النوادر» أن من كان من أئمة التابعين، وأفتى في زمن الصحابة، وزاحمهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد، فأنا أقلده؛ لأنهم لما ساغوا له الاجتهاد وزاحمهم في الفتوى، صار مثلهم بتسليمهم مزاحمته إياهم، وظاهر المذهب عدم تقليد التابعي وإن روي خلافه، ينظر: كشف الأسرار، (٣/٣٣٥).

(٤) وفخر الإسلام اختار رواية النوادر، وتابعه المصنف رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

## باب الإجماع

[تعريفه]:

وهو لغة: لمعنيين الأول: العزم يقال: أجمع فلان على كذا بمعنى عزم فيتصور من واحد، والثاني: الاتفاق يقال: أجمع القوم على كذا اتفقوا.

وعرفنا: اتفاق المجتهدين من أمة محمد في عصر على حكم شرعي، والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو الفعل. وقيدنا بالمجتهدين إذ لا عبرة باتفاق العوام، وعرفنا بلام الاستغراق احترازًا عن اتفاق بعض مجتهدي عصر، وبيننا بأمة محمد ليخرج اتفاق مجتهدي الشرائع السالفة، فإنه لا يكون دليل؛ لأنه من خصائص هذه الأمة.

وقولنا: في عصر حال من المجتهدين ومعناه زمان ما قل أو كثر، وفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد إجماع إلى آخر الزمان، إذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين إلا حينئذ.

وقولنا: على حكم شرعي لإخراج الاتفاق على حكم غير ديني، نحو: السقمونيا مسهل وعلى ديني غير شرعي؛ لأن إدراكه إما بالحس ماضيًا كأحوال الصحابة، أو مستقبلًا كأحوال الآخرة، وأشراط الساعة، فالاعتماد في ذلك على النقل لا الإجماع من حيث هو، وإما بالعقل فإن حصل اليقين به فالاعتماد عليه، وإلا فمن قبيل الدينيات التي يحصل بالإجماع القطع فيها، كتفضيل الصحابة على غيرهم عند الله تعالى وغيره من الاعتقادات.

[ركنه]:

(ركن الإجماع) وما يقوم هو به (نوعان):

(عزيمة: وهو التكلم منهم) أي: من جميع المجتهدين (بما يوجب الاتفاق أو شروعاتهم في الفعل إن كان من باب) أي: من باب الفعل، كما إذا شرع أهل الاجتهاد جميعًا في المضاربة كان ذلك إجماعًا منهم على مشروعيتها، وهذا القسم يفيد الجواز إلا مع قرينة تدل على الزائد لا الوجوب، لما روى عبيدة السلماني ما اجتمع أصحاب رسول الله كاجتماعهم على الأربع قبل الظهر<sup>(١)</sup>.

(١) لم أجده وقال ابن أمير حاج في التقرير والتحرير (٣/ ١١٥)، «كذا توارده المشايخ رَحْمَهُمُ اللهُ، والله تعالى أعلم به» ١هـ. وانظر تيسير التحرير لأمير بادشاه (٣/ ٢٦٢)، فواتح الرحموت (٤/ ١٤).

(ورخصة: وهو أن يتكلم أو يفعل البعض دون البعض) بعد بلوغ التكلم، أو الفعل إلى الباقيين وبعد مضي وقت التأمل، ووجه كون هذا القسم إجماعاً إن المعتاد في كل عصر عند وقوع حادثة أن يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم فشرط سماع النطق من الكل متعذر على أن السكوت عند العرض، أو الاشتهار المنزل منزله وقت المناظرة وطلب الفتوى ومضي مدة التأمل فسق وحرام، إذ الساكت عن الحق شيطان أخرس<sup>(١)</sup>، فمن المحال عادة أن يكون سكوتهم لا عن اتفاق.

(وفيه) أي: في القسم الأخير (خلاف الشافعي رحمته الله)<sup>(٢)</sup> فإن المشهور عنه أنه ليس بإجماع ولا حجة لجواز أن يكون سكوت الباقي للتأمل، أو للتوقف بعده لتعارض الأدلة أو للتوقير أو الهيبة، كما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه خالف عمر رضي الله عنه في العول فقيل: له هلا أظهرت حجتك على عمر رضي الله عنه وكان رجلاً مهيباً فقال: منعني درته<sup>(٣)</sup>.  
وجوابه: أن الصحابة بعدما شرطنا مضي مدة التأمل لا يهتمون بارتكاب الحرام مع أنه خلاف المعلوم من عاداتهم، وحديث ابن عباس رضي الله عنهما غير صحيح لأن عمر رضي الله عنه كان أشدّ انقياداً لاستماع الحق من غيره، حتى كان يقول: لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير في ما لم أسمع<sup>(٤)</sup>.

(١) الساكت عن الحق. تقدم.

(٢) إن الشافعي كان يقول: إن ظهر القول من أكثر العلماء والساكتون نفر يسير منهم، يثبت به الإجماع، وإن انتشر القول من واحد أو اثنين والساكتون أكثر علماء العصر، لا يثبت به الإجماع، وقال: ليس بحجة من الحنفية عيسى بن أبان والقاضي أبو بكر الباقلائي من الأشعرية، وبعض المعتزلة وداود الظاهري، ينظر: الأم، (٧/٢٦٤)، أصول السرخسي، (١/٣٣)، حاشية الرهاوي، (٣/١٣٣٣).

(٣) أخرجه الحاكم (٤/٣٤٠)، والبيهقي في الكبرى (٦/٢٥٣)، وقال الحاكم صحيح على شرط مسلم وأقره الذهبي وإنما هو حسن من أجل ابن إسحاق وقد تتابع كثير من العلماء على رده وبدون حجة إلا الرأي والله أعلم وليس في إسناده علة.

(٤) أخرجه أبو يوسف في الخراج ص: ٢٢، وابن شبة في تاريخ المدينة (٢/٧٧٣)، والبلاذري في أنساب الأشراف (١٠/٣١٣) وإسناده ضعيف فيه عند أبي يوسف أبو بكر بن عبد الله الهذلي وهو سلمى بن عبد الله قال الذهبي في الميزان وإه وقال في المغني تركوا حديثه والحسن البصري لم يدرك عمر وفيه عند البلاذري محمد بن صالح الثقفي مجهول كما في الميزان ومجالد ضعيف والشعبي لم يدرك عمر والمدائني وثقه ابن معين وغيره وقال ابن عدي في الكامل ليس بالقوي في الحديث وقال عنه الذهبي في المغني صدوق. وفيه عند ابن أبي شبة مبارك بن فضالة وهو مدلس والحسن لم يدرك عمر

## [أهلية من ينعقد بهم الإجماع]

(وأهل الإجماع) ومن ينعقد هو باتفاقهم (من كان مجتهداً) لأن قول المقلد من عنده قول بلا دليل فلا يكون مسموعاً (إلا فيما يستغنى فيه عن الاجتهاد) كنقل القرآن وأعداد الركعات ومقادير الزكاة، فإن إجماع العوام فيه كإجماع المجتهدين.

(وليس فيه) أي: في ذلك المجتهد (هوى) أي: ميل إلى البدعة فإنه إن كان عالماً بقبح ما يعتقده معانداً فهو متعصب وإن لم يكن عالماً به، فإن كان لعدم المبالاة فهو ماجن ولا عبرة بقوله: وإن كان لتقصان العقل فهو سفیه وأياً ما كان فلا يكون من الأمة الكاملة، (ولا فسق) فإن وجوب الإتيان إنما يثبت باهلية الشهادة، وإذا لم يكن عدلاً لم يكن أهلاً للشهادة، وذلك ينافي وجوب اتباعه ويورث التهمة؛ لأنه لما لم يتحرز عن الفعل الباطل لا يتحرز عن القول الباطل.

## [شرط الإجماع]

(وكونه) أي: كون أهل الإجماع (من الصحابة أو من العترة) عترة الرجل نسله ورهطه الأقربون (لا يشترط) وقيل: يشترط لأن الرسول عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مدحهم ووصفهم بخير القرون، ولا يخفى عليك أنه إنما يدل على فضلهم على سائر القرون لا على أن إجماعهم حجة دون غيرهم (وكذا) لا يشترط كونه من (أهل المدينة) وقال مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أنه شرط لقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ «إِن الْمَدِينَةَ تَنْفِي خَبْثِهَا كَمَا يَنْفِي الْكَبِيرُ خَبْثَ الْحَدِيدِ»<sup>(١)</sup> والخطأ خبث فيكون منفيًا عن أهلها فيكون قولهم صواباً<sup>(٢)</sup>.

وأجيب: بأن المراد من الخبث من كره الإقامة في المدينة، أو هو محمول على نفي الخبث في زمن رسول الله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ.

(١) أخرجه البخاري (١٧٧٢)، مسلم (١٣٨٢)، وغيرهم من حديث أبي هريرة.

(٢) ينظر: حاشية الدسوقي، (٤/١٥٣)، قواطع الأدلة، (٢/٢٤).

(و) كذا لا يشترط (انقراض العصر)<sup>(١)</sup> يعني: عصر المجتهدين بعد اتفاقهم على حكم وعند الشافعي رحمته الله هو شرط لانعقاده له إن الإجماع إنما يثبت باستقراء آراء المجتهدين واستقراؤها إنما يثبت بانقراض عصرهم وعدم بقاء أحد منهم، حتى لا يبقى احتمال للرجوع عن الحكم المجمع عليه.

ولنا: أن الأدلة تدل على حجية الإجماع من غير فصل بين الانقراض وعدمه، وثمرة الخلاف تظهر فيما إذا رجع بعضهم بعد الانعقاد، فعندنا لا يقدر في حجيته وعنده يقدر فيها فلا يصير حجة بعده لانتفاء شرطه.

(وقيل: يشترط للإجماع اللاحق) في حكم شرعي (عدم الاختلاف السابق) فيه (عند أبي حنيفة رحمته الله وليس كذلك في الصحيح)<sup>(٢)</sup>، يعني أن أهل العصر الأول إذ اختلفوا على قولين، فبعدهما استقر الخلاف بينهم، هل يجوز لمن بعدهم الإجماع على أحدهما؟

والأصح عن مشايخنا: أنه يجوز والخلاف السابق لا يمنع الإجماع اللاحق؛ لأن المعتبر اتفاق مجتهدي العصر وذهب بعض المشايخ إلى أن عدم الاختلاف السابق شرط للإجماع اللاحق؛ لأن المخالف الذي مات منهم والعبرة بدليله وهو باق قائم مقامه، فكأنه وجد وخالف الحكم الذي لحقه الإجماع فلا يتحقق الإجماع وأيضاً في تصحيح هذا الإجماع تضليل بعض الصحابة.

والجواب عن الأول: أن حجية اتفاقهم كرامة لهم وذلك لا يتصور إلا من الأحياء المعاصرين ودليل المخالف إنما يبقى لو لم يرتفع بالإجماع كالقياس الذي ورد بخلافه نص وعن الثاني أنه إن أريد التضليل بالنظر إلى الدليل فغير لازم لأن دليبه يومئذ كان حجة موجبة للعمل إلى زمان حدوث الإجماع الراجع وإن أريد بالنظر إلى الواقع فاللازم ليس بباطل لأن المجتهد يخطئ ويصيب.

(١) عند الحنفية انقراض العصر ليس شرط، ولو شرطنا انقراض العصر لم يثبت الإجماع أبداً؛ لأن بعض التابعين في عصر الصحابة كان يزاحمهم في الفتوى، ينظر: أصول السرخسي، (١/٣١٥)، قواطع الأدلة، (١٦/٢).

(٢) يعني: المختار عدم اشتراطه؛ لأن المعتبر اتفاق أهل العصر، ينظر: فتح الغفار، ص ٣٥٢.

(والشرط) أي: شرط انعقاد الإجماع (إجماع الكل) لأن المعتبر إجماع الأمة (وخلاف الواحد) الصالح للاجتهاد (مانع) لانعقاده، (كخلاف الأكثر) لاحتمال أن يكون الحق مع الواحد المخالف؛ لأن المجتهد يخطئ ويصيب فاحتمل أن يكون الصواب معه فلا يكفي فيه اتفاق أهل بيت الرسول عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ خلافاً للإمامية والزيدية من الشيعة، ولا اتفاق أبي بكر وعمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا خلافاً للبعض، ولا اتفاق الأئمة الأربعة خلافاً لأحمد والقاضي أبي حازم منا ولا أهل المدينة خلافاً لمالك، ولا يشترط كونهم صحابة خلافاً للظاهرية، فالتابعي معتبر في إجماع الصحابة؛ لأنهم ليسوا بدونه كل الأمة.

[حكم الإجماع]:

(وحكمه): أي الإجماع (في الأصل) أي: من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض (أن يثبت المراد به) أي: بالإجماع (شرعاً على سبيل اليقين) كما أن الكتاب والسنة كذلك إفادته الظن بحسب العوارض، كالأية المؤولة وخبر الواحد فيكفر من جحد حجيته مطلقاً وهو المختار عند مشايخنا.

وقيل: يكفر فيما علم كونه من الدين ضرورة كالعبادات الخمس وفي غيره، خلاف قيّد بقوله: شرعاً لأن محله إنما هو الحكم الشرعي لا الحكم الدنيوي، كأمر الحرب وغيره فإنهم إذا أجمعوا على الحرب في موضع معين لا ينعقد إجماعاً<sup>(١)</sup>.

[مستند الإجماع]:

(والداعي) للإجماع وما يستند هو به (قد يكون من أخبار الأحاد) كإجماعهم على فساد بيع الطعام قبل القبض بنخبر الأحاد، وهو قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «لا تبيعوا الطعام قبل القبض»<sup>(٢)</sup> (والقياس) كإجماعهم على جريان الربا في الأرز، وسنده<sup>(٣)</sup> القياس<sup>(٤)</sup>.

(١) ينظر: ابن ملك، ص ٢٥٧.

(٢) أخرجه البخاري (٢١٢٤)، مسلم (١٥٢٦)، وغيرهم من حديث ابن عمر وقد تقدم.

(٣) في نسخة (ب) سببه.

(٤) ينظر: ابن ملك، ص ٢٥٩.

[نقل الإجماع]:

(وإذا انتقل إلينا إجماع السلف) أي: الصحابة (بإجماع كلِّ عصر على نقله، كان كنقل الحديث المتواتر) فيوجب العلم والعمل قطعًا كالإجماع على كون القرآن كتاب الله تعالى وفرضية الصلوات الخمس وغيرها.

(وإذا انتقل) أي: إجماع الصحابة (إلينا بالأفراد) أي: برواية الآحاد الثقات لا بإجماع كل عصر (كان كنقل السنة بالآحاد) فيوجب العمل دون العلم القطعي، كالإجماع على تحريم نكاح الأخت في عدة الأخت<sup>(١)</sup>.

[مراتب الإجماع]:

(ثم هو) أي: الإجماع (على مراتب) أي: بالنظر إلى المجمعين:  
(فالأقوى إجماع الصحابة نصًّا) أي: تصريحًا من الكل بأن الحكم الفلاني كذا (فإنه مثل الآية والخبر المتواتر) في إفادة العلم القطعي والعمل حتى يكفر جاحده<sup>(٢)</sup>.  
(ثم) الإجماع (الذي نص) به (البعض وسكت الباقيون) لأن السكوت دون النص في الدلالة على الاتفاق، ويسمى إجماعًا سكوتيًّا، قال في التلويح: لا يكفر جاحده، وإن كان من الأدلة القطعية<sup>(٣)</sup>.

(ثم إجماع من بعدهم) أي: بعد الصحابة من أهل كل عصر (على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم)، فإنه وإن كان نصًّا وتصريحًا منهم لكن درجته دون الإجماع السكوتي من الصحابة لكونهم خير القرون.

(ثم إجماعهم) أي: إجماع من بعدهم (على قول سبقهم فيه مخالف) فإنه بمنزلة أخبار الآحاد فيوجب العمل دون العلم، ويقدم على خبر الواحد.

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

(٣) ينظر: التلويح، (٢/١١٨).

(والأمة) في عصر من الأعصار، (إذا اختلفوا) في حكم شرعي (على أقوال) المراد بها ما فوق الواحد (كان إجماعاً منهم على أن ما عداها باطل)، فلا يجوز لمن بعدهم أن يذهب إلى قول آخر مثاله<sup>(١)</sup>: جارية اشتراها رجل ووطئها ثم وجد بها عيباً.  
ف قيل: أن الوطئ يمنع الرد، وقيل: له الرد مع الإرش فلا يجوز الرد مجاناً.  
(وقيل: هذا) أي: كون الاختلاف على قولين مثلاً إجماعاً على بطلان القول الثالث (في) اختلاف (الصحابة خاصة) ولا يجري في اختلاف غيرهم<sup>(٢)</sup>.



---

(١) نقل المثال نصاً من أصول ابن ملك، ص ٢٥٩.

(٢) قال ابن ملك: والحق: إن هذا غير مخصوص بهم، بل هو مطلق يجري في اختلاف كل عصر، هكذا قيل، ينظر: ابن ملك، ص ٢٦٠.



## باب القياس

[تعريفه]:

(القياس في اللغة: هو التقدير) يقال: قس النعل بالنعل أي: قدره به واجعله مساوياً للآخر، ويقال: قاس الجراحة بالميل أي: قدر عمقها به ولذا سمى الميل مقياساً وصلة القياس لغة الباء، ويتعدى اصطلاحاً بعلی لتضمين معنى البناء.

(وفي الشرع: تقدير الفرع بالأصل في الحكم والعلّة) أي: في حكم الأصل وعلته: والمراد نوع الحكم ونوع العلة لا الحكم الشخصي والعلّة الشخصية؛ لأن المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين وبعضهم ذكر بدل التقدير لفظ الإبانة، وقال<sup>(١)</sup> هو إبانة حكم أحد المذكورين [بمثل]<sup>(٢)</sup> علة في الآخر تصريحاً بأن القياس مُظهِر لا مُثَبِّت فإن المثبت في الظاهر دليل الأصل وفي الحقيقة هو الله تعالى وزاد بعضهم قيداً آخر وهو بالرأي احتراز عن دلالة النص لأن المراد بالرأي الاجتهاد ودلالة النص لا تحتاج إليه كما بين في محله.

[حجيته]:

(وأنه) أي: القياس (حجة نقلاً وعقلاً، أما النقل: فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾

﴿يَتَأْتُوا الْأَبْصَرَ﴾ [الحشر: ٢]) أي: ردوا الشيء إلى نظيره وهو يتناول القياس.

(و) من السنة (حديث معاذ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ معروف) روي أن النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ حين بعثه إلى اليمن قال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «بِمَ تَقْضِي؟» قال: بكتاب الله، قال: «فَإِنْ لَمْ تَجِدْ»، قال: بسنة رسوله، قال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «فَإِنْ لَمْ تَجِدْ»، قال: اجتهد برأي، فقال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ:

(١) هذا القول لأبي منصور الماتريدي كما في كشف الأسرار، (٣/٢٩٧).

(٢) ساقط من (أ).

«الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله»<sup>(١)</sup> ولو لم يكن القياس حجة لأنكره، ولم يحمد عليه وكذا حديث أبي موسى الأشعري وابن مسعود رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، وقد تلقتها الأمة بالقبول فصح التمسك بها قال الإمام الغزالي: فيقبل ولو كان مرسلًا<sup>(٢)</sup>.

(وأما المعقول: فهو أن الاعتبار واجب) لقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَأْتُولِي الْآبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢] فإن أريد به الاعتبار عامًا في المثلات وغيرهما، فيكون دليلًا بعبارته على أن القياس حجة كما سبق، وإن أريد به الاعتبار في المثلات فحسب فهو دليل على أنه حجة بدلالته على ما فصله بقوله (وهو) أي: الاعتبار (التأمل فيما أصاب من قبلنا) أي الأمم السالفة (من المثلات) جمع مثله بفتح الميم وضم الثاء، بمعنى العقوبة (بأسباب نقلت عنهم)، أي: عمن قبلنا (لنكف عنها) أي: عن تلك الأسباب (احترازًا عن مثله) أي: مثل ما أصابهم (من الجزاء) وهذا حكم النص بعبارته، ولما كان الاعتبار الذي هو ردّ الشيء إلى نظيره حاصلًا بالتأمل ومسببًا عنه فسره به.

(وكذلك) الاعتبار و(التأمل في حقائق اللغة) أي: الحقائق التي صدقت عليها معاني الألفاظ لوجدان وجه الشبه و(لاستعارة غيرها) من الألفاظ لتلك المعاني (سائغ) أي: جائز كالتأمل في حقيقة الرجل الشجاع لاستعارة اسم الأسد له، (والقياس) في الأحكام الشرعية

---

(١) أخرجه الترمذي (١٣٢٨)، الدارمي (١٦٨)، أبو داود (٣٥٩٣)، والبيهقي (١١٤/١٠)، أحمد (٢٢٠٠٧)، وابن الجوزي في العلل المتناهية (٧٥٨/٢)، وأعله الترمذي بالانقطاع وأيضًا في إسناده الحارث بن عمرو أخي المغيرة بن شعبة وهو مجهول كما في تقريب ابن حجر وقال البخاري في التاريخ (٢/١/٢٧٥): لا يصح ولا يعرف إلا بهذا المرسل. وقال ابن الجوزي: هذا حديث لا يصح وإن كان الفقهاء كلهم يذكرونه في كتبهم ويعتمدون عليه، ولعمري إن كان معناه صحيحًا، إنما ثبوته لا يعرف؛ لأن الحارث بن عمرو مجهول، وأصحاب معاذ من أهل حمص لا يُعرفون وما هذا طريقه، فلا وجه لثبوته، وانظر تلخيص الحبير (٤/١٨٢)، ونصب الراية (٤/٦٣)، وسلسلة الأحاديث الضعيفة (٨٨١).

(٢) ينظر: المستصفي، ص ٢٩٣.

(نظيره) أي: نظير كل من التأمليين المذكورين في أنه تأمل في المقيس والمقيس عليه لوجدان العلة المشتركة بينهما، وأن يحكم على المقيس بحكم المقيس عليه الثابت بتلك العلة، وهذا الحكم أعني كون القياس في الأحكام الشرعية نظيره يفهم من النص من غير اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياساً فلا يلزم إثبات القياس بالقياس.

(وبيانه): أي: بيان أن القياس في الأحكام الشرعية نظير الاعتبار المذكور فيما أصاب من قبلنا من المثالات حاصل ومتحقق (في قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «الحنطة») بالنصب (بالحنطة) مثلاً بمثل والفضل ربا»<sup>(١)</sup> (أي: يبعوا الحنطة بالحنطة) بدلالة الباء على الفعل المقدّر (والحنطة مكيل) أي: من شأنها أن تكال إذا أريد معرفة قدرها (قوبل بجنسه، وقوله: (مثلاً بمثل حال لما سبق) من الحنطتين يعني يبعوا الحنطة بحنطة أخرى حال كونها متماثلتين.

(والأحوال) لكونها أوصافاً وقيوداً بحسب المعنى (شروط أي: يبعوا بهذا الوصف) أي: بوصف التسوية بين البديلين، (والأمر) المجرد عن القرينة الدالة على الإيجاب وعدمه كما في هذا المقام (للإيجاب) كما مرّ في بحث الأمر، (والبيع مباح) بالإجماع فلا يصرف إلى نفس البيع وإلا لكان واجباً هف ولا يحمل على الإباحة بقرينة أن البيع شرع لنا لا علينا كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢] إذ لا يعدل عن الإيجاب الذي هو حقيقة فيه ما لم يتعذر حمله عليه وهاهنا يمكن حمله عليه بصرفه إلى الحال كما قال:

(فيصرف الأمر إلى الحال التي هي شرط) للبيع والمعنى إذا أردتم بيع الحنطة بالحنطة فبيعوا بهذا الشرط ولا شك في أنه يمكن أن يكون الشيء مباحاً في نفسه ويجب رعاية شرطه عند مباشرة فعله كالنكاح فإنه مباح والإشهاد شرط عند تحققه. (وأراد بالمثل القدر) فحسب

---

(١) أخرجه مسلم (١٥٨٨)، وأخرجه أحمد (٧٥٥٨)، النسائي (٤٥٥٩)، من حديث أبي هريرة واللفظ الذي ذكره المصنف أخرجه أبو يوسف من حديث أبي سعيد الخدري في الآثار (٨٣٣) العلمية، وإسناده ضعيف من أجل عطية العوفي ضعيف مدلس وقد عنعن وأخرجه مسلم (١٥٩٤) (٩٧) وغيره بدون ذكر جملة «الفضل ربا».

وهو الكيل في المكيل والوزن في الموزون، ولم يرد به المماثلة على الإطلاق (بدليل ما ذكر في حديث آخر: من قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: كَيْلًا بِكَيْلٍ) ووزنًا بوزن<sup>(١)</sup> مكان قوله مثلًا بمثل إذ لا يشترط التساوي في جميع الصفات بالإجماع، (وأراد بالفضل) في قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: والفضل ربا (الفضل على القدر) الشرعي، فلا يعتبر الفضل ما لم يبلغ أحد البديلين نصف صاع مثلًا، (فصار حكم النص) أي: عبارة الحديث (وجوب التسوية بينهما) أي: بين البديلين (في القدر، ثم الحرمة) أي: حرمة الفضل تثبت (بناءً على فوات حكم الأمر) المصروف إلى الحال، وهو وجوب التسوية فصارت الحرمة ثابتة بإشارة الأمر وبقوله: «والفضل ربا»؛ لأنه اسم لكل زيادة في أحد البديلين.

(وهذا) أي: الحكم الذي علم بالتأمل في صيغة النص وهو وجوب التسوية بين البديلين وحرمة الفضل (حكم النص) بعبارته وإشارته وإذا عرفنا حكم النص فلا بد لهذا الحكم من سبب وداع إليه مما هو ثابت بهذا النص وإذا تأملنا وجدنا الداعي إليه القدر والجنس كما قال المصنف:

(والداعي إليه) أي: إلى هذا الحكم (القدر والجنس لأن إيجاب التسوية) في القدر بهذا النص (بين هذه الأموال) إذا بيعت بجنسها (يقتضي أن تكون) تلك الأموال (أمثالا متساوية، ولن تكون كذلك) أي: أمثالا متساوية<sup>(٢)</sup> (إلا بالقدر والجنس) لأنه لو لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير لا يتحقق المماثلة وإذا لم يوجد القدر كما في العدديات لا يتحقق التساوي على سبيل الحقيقة فكون الداعي إلى هذا الحكم القدر والجنس ثابت باقتضاء هذا النص (لأن المماثلة) على وجه التساوي (تقوم بالصورة والمعنى<sup>(٣)</sup> وذلك) أي: حصول المماثلة صورة ومعنى (بالقدر) فإنه عبارة عن امتلاء المعيار طولاً وعرضاً فيما له طول وعرض فتحصل به المماثلة صورة

(١) أخرجه مسلم (١٥٨٨) وغيره من حديث أبي هريرة.

(٢) ينظر: ابن ملك، ص ٢٦٣.

(٣) لأن كل موجود من المحدثات موجود بصورته ومعناه.

(والجنس) فإنه عبارة عن مشاكلة المعاني فتحصل به المماثلة معنى ولما كان لقائل أن يقول: هلا تحتاج المماثلة إلى وصف الجودة أيضًا والحال أن المالية تزداد بها أجاب عنه بقوله:

(وسقطت قيمة الجودة) في الربويات (بالنص) وهو وقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «جيدها

ورديتها سواء»<sup>(١)</sup> فلو باع قفيزًا جيدًا بقفيز رديء ودرهم يكون ربا.

(وهذا) أي: كون الداعي إلى وجوب التسوية القدر والجنس (حكم النص) المذكور

وثابت باقتضائه كما عرفت لا بالرأي.

ثم شرع في بيان ما لم يثبت بالنص لا عبارة ولا إشارة ولا دلالة ولا اقتضاء بل بمجرد

الرأي فقال:

(ووجدنا الأرز وغيره) من المكيلات والموزونات (أمثالا متساوية، فكان الفضل على

المماثلة خاليًا عن العوض واقعًا في عقد البيع) متصفاً بحكم (مثل: حكم النص) الوارد في بيع

الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل والأثر المترتب عليه من حرمة الفضل (فلزمننا إثباته) أي: إثبات حكم

النص في ذلك الفضل (على طريق الاعتبار) والقياس المأمور به<sup>(٢)</sup>.

(وهذا) أي: هذا الاعتبار (نظير المثلات) أي: العقوبات النازلة على الأمم السالفة (فإن

الله تعالى قال: ﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِنَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ﴾ [الحشر: ٢] أي:

وقت أول الحشر يعني حشرهم إلى الشام وهو متعلق بقوله: أخرج ما ظننتم أيها الناس أن

يخرجوا وظنوا بنو النضير أنهم ما نعتهم حُصُونُهُمْ من الله فاتاهم الله أي: أمره من حيث لم

يحتسبوا، وقذف في قلوبهم الرُّعبَ يخربون بيوتهم بأيديهم لحاجتهم إلى الخشب والحجارة لسدِّ

أفواه الأزفة، وأن لا يبقى للمسلمين بعد خروجهم مساكن وأيدي المؤمنين فإنهم أمرتهم

(١) قال الزيلعي في نصب الراية (٤/٣٧): غريب، وقال ابن حجر في الدراية (٢/١٥٦): لم أجده ومعناه

يؤخذ من إطلاق حديث أبي سعيد، انتهى ويقصد بحديث أبي سعيد الحديث المتقدم قبل قليل.

(٢) في قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ [الحشر: ٢].

وكلفوهم عليه فاعتبروا يا أولي الأبصار من قصة هؤلاء الكفرة والآية نزلت <sup>(١)</sup> في يهود بني النضير حيث صالحوا رسول الله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ حين قدم المدينة على أن لا يكونوا عليه فنقضوا العهد في وقعة أحد ثم خرج النبي وأمرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة أيام فمكر المنافقون إليهم أن لا يخرجوا من الحصن فقالوا إن قاتلوكم فنحن معكم وإن خرجتم لنخرجن معكم فلما آيسوا من نصرهم طلبوا الصلح فأبي عليهم إلا الخروج من المدينة.

(والإخراج من الديار عقوبة كالقتل قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا

أَنْفُسَكُمْ أَوْ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ﴾ [النساء: ٦٦] والكفر يصلح داعياً إليه) أي: إلى الإخراج كما أنه يصلح للقتل فيكون قوله تعالى (الذين كفروا) بياناً للجناية وقوله: من أهل الكتاب بياناً لغلظ الجناية، وقوله: من ديارهم بياناً للعقوبة، (وقوله تعالى: (أول الحشر) يدل على تكرار هذه العقوبة) فإنه يدل على أن لهم الحشر الثاني، وهو ما وقع بإخراج عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إياهم من خيبر إلى الشام <sup>(٢)</sup>.

(ثم دعانا) الله تعالى بقوله: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ [الحشر: ٢] (إلى الاعتبار) الذي هو رد الشيء إلى نظيره (بالتأمل في معاني النصوص للعمل به) أي: بما يقتضيه الاعتبار فيما لا نص فيه من أحوالنا وأقوالنا، فنحترز عن مثل ما صدر عنهم توقيهاً عن مثل ما نزل بهم من العقوبة (فكذلك هاهنا) أي: كذلك الحكم في الشرعيات المستفادة من النص للعمل به فيما لا نص فيه من الشرعيات.

[هل الأصول معلولة؟]

(والأصول) أي: النصوص من الكتاب والسنة والإجماع (في الأصل معلولة)، فلا يترك التعليل ما لم يدل دليل على أن النص مخصوص بحكمه، لكونه خلاف الأصل (إلا أنه) أي:

---

(١) سبب النزول للآية أخرجه البيهقي في دلائل النبوة (١٧٨/٣)، عن رجل من أصحاب النبي ﷺ ويشهد له ما أخرجه الحاكم في المستدرک (٤٨٣/٢)، والبيهقي في دلائل النبوة (١٧٨/٣)، عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا بمعناه وصححه الحاكم وانظر صحيح البخاري كتاب المغازي (٧/٣٢٢) فتح.

(٢) أخرجه البخاري (٢٧٣٠)، أحمد (٩٠)، أبو داود (٣٠٠٧) من حديث ابن عمر.

الشأن (لابد في ذلك) أي: في تعليل النصوص (من دلالة التمييز)، أي: من دليل يميز ما هو العلة عن غيرها، كما دلّ الدليل على أن العلة الداعية لوجوب التسوية بين الحنطتين القدر والجنس لا غير، وهو ما ذكره سابقاً من أن إيجاب التسوية بين هذه الأموال يقتضي أن تكون أمثالاً متساوية ولن تكون كذلك إلا بالقدر والجنس... إلخ، وذلك لأن بعض الأوصاف متعدّد وبعضها قاصر، فلو علل بكل وصف يلزم التعدية وعدمها وصف ولا يكفي في التعليل كون الأصل في النصوص أن تكون معلولة، ولا قيام الدليل على تعيين العلة بين العلل، (بل لابد قبل ذلك) أي: التعليل (من قيام الدليل على أنه) أي: النص (للحال) أي: في حال القياس فاللام بمعنى في كما في قولهم: (كتبته لخمسة بقين من رجب)<sup>(١)</sup> (شاهد) أي: معلول يشهد على ثبوت الحكم في الفرع بسبب العلة المشتركة بينه وبين الأصل، مثاله: إن النص الوارد في ربا النسيئة والفضل، وهو قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة يداً مثلاً بمثل»<sup>(٢)</sup> مما دلّ الدليل على كونه معللاً في ربا الفضل، وذلك الدليل هو كونه معللاً في ربا النسيئة بالإجماع، إذ لا يجوز بيع الحنطة بعينها بشعير لا بعينه إجماعاً أو بالنص وهو قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «إِنَّمَا الرَّبَا فِي النَّسِيئَةِ»<sup>(٣)</sup> وإن النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «نَهَى عَنْ بَيْعِ الرَّبَا وَالرِّبِيَّةِ، وَالْمَرَادُ بِالرِّبِيَّةِ»<sup>(٤)</sup> شبهة الربا وفي بيع النقد بالنسيئة شبهة الربا فإذا وجدناه معللاً في ربا النسيئة نعلله في ربا الفضل أيضاً؛ لأنه أثبت منه لأن الربا هو الفضل الخالي عن العوض، وهو موجود حقيقة في ربا الفضل، كبيع قفيز من الحنطة بقفيزين منها بخلاف الربا في النسيئة، وهو بيع النقد بالنسيئة فشبهة الفضل قائمة فيه؛ لأن النقد خير من النسيئة لا حقيقته، وإنما وجب قيام الدليل على أنه معلول حال القياس لاحتمال أن يكون من النصوص الغير المعللة.

(١) أي: في خمس.

(٢) الذهب بالذهب تقدم.

(٣) البخاري (٢١٧٨) (٢١٧٩)، مسلم (١٥٩٦)، من حديث أسامة بن زيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٤) لم أجده حديثاً مرفوعاً ولكن أخرج أحمد في مسنده (٢٤٦)، وابن ماجه (٢٢٧٦)، قال عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِنَّ

آخر ما نزل من القرآن آية الربا وإن رسول الله ﷺ قبض ولم يفسرها فدعوا الربا والريبة وإسناده رجاله ثقات والخلاف معروف في سماع سعيد بن المسيب.

## [ شرط القياس ]

(ثم للقياس: تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا، وشرط، وركن، وحكم، ودفع، فشرطه: أن لا يكون الأصل) أي: النصّ المثبت للحكم (مخصوصًا) وممتازًا عن غيره (بحكمه) بأن يكون ذلك الحكم مقصورًا على ذلك النصّ الوارد في محلّ معين، فالباء داخله على المقصور بتضمين معنى الامتياز اللازم للاختصاص، كما هو الشائع في الاستعمال، وإن كان الأصل في صلة الاختصاص أن تدخل الباء على المقصور عليه، (ب) سبب (نصّ آخر) يدل على أنه حكمه: مقتصر عليه لا يتجاوزه، مثاله: النصّ الوارد (في قبول شهادة خزيمة) وحده، وهو قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «مَنْ شَهِدَ لَهُ خُزَيْمَةٌ [فَهُوَ] حَسْبُهُ»<sup>(١)</sup>، جعل شهادته كشهادة رجلين كرامة له وتفضيلًا على غيره في حكم الشهادة، وهذا النصّ مخصوص بهذا الحكم بنصّ آخر وهو قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] الآية فلا يجوز شهادة غيره وحده وإن كان فوقه في الفضيلة كالخلفاء الراشدين بالقياس إليه لعدم تحقق شرط فقوله كقبول شهادة خزيمة وحده مثال للحكم المخصوص وقصتها مشهورة في الكتب.

(وأن لا يكون) الأصل (معدولًا به) الضمير للأصل والباء للتعدية؛ لأن العدول لازم فلا يشتق منه اسم المفعول إلا بتقدير حرف الجرّ، (عن) طريقة (القياس) وذلك بأن لا يكون الحكم في النصّ مخالفًا للقياس (كبقاء الصوم مع الأكل أو الشرب ناسيًا)، فإنه حكم ثابت بالنصّ وهو قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «تَمَّ صَوْمُكَ، فَإِنَّمَا أَطْعَمَكَ اللَّهُ تَعَالَى وَسَقَاكَ» مخالف للقياس فإن الأكل والشرب منافٍ لركن الصوم، وهو الإمساك عن المفطرات الثلاث، فهو مستثنى عن طريقة القياس، وقاعدته هاهنا فإنها تحقق الفطر عن كل ما دخل في الجوف.

(وأن يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنصّ بعينه إلى فرع، هو نظيره) أي: نظير الأصل (ولا نصّ فيه) أي: في ذلك الفرع، وهذا شرط واحد صورة وستة شروط في الحقيقة: الأول: كون الوصف متعدّيًا، وإنما اشترط هذا؛ لأنه لو لم يكن كذلك لكان قاصرًا، ولا يجوز التعليل

(١) أخرجه أحمد (٢١٨٨٣)، أبو داود (٣٦٠٧)، الحاكم (٢/١٧)، من حديث عمارة ابن خزيمة عن عمه.



بالعلة القاصرة عندنا لا يقال كون الوصف متعدياً، حكم للقياس فكيف يكون شرطاً له لأننا نقول هو حكم باعتبار وجوده، وتحققه وشرط باعتبار تصوره وهو بهذا الاعتبار متقدم عليه بالاعتبار:

الأول والثاني: أن يكون المتعدي حكماً شرعياً؛ لأن القياس لا يجري في اللغة عند الجمهور.

والثالث: أن يكون الحكم ثابتاً بالنص، إذ لو كان فرعاً لآخر، لا يجوز القياس عليه كما فعله بعض الشافعية<sup>(١)</sup>، حيث قاس السفرجل على البر بعلة الطعم أولاً، ثم قاس التفاح على السفرجل في كونه ربوياً بعلة الطعم مع أنه يمكن قياس التفاح على البر بعلة الطعم فما فعله تطويل بلا فائدة.

والرابع: أن يكون الحكم المتعدي بعينه من غير تغيير؛ لأنه لو تغير في الفرع لا يكون الثابت في الفرع مثل الثابت في الأصل وهو غير جائز.

والخامس: كون الفرع نظير الأصل في العلة والحكم وإلا لكان قياساً مع وجود الفارق وهو غير جائز.

والسادس: أن لا يكون في الفرع نص، وإلا فلا يخلو من أن يكون حكم القياس موافقاً له أولاً، وعلى الأول: لا يكون للقياس فائدة، وعلى الثاني: يكون القياس باطلاً وإلا لكان مبطلاً للنص وهو باطل.

[تفريع على القيود]:

(فلا يستقيم التعليل لإثبات اسم الزنا للواطئة) هذا متفرع على الشرط الثاني التي تضمنها الشرط المذكور أعني كون المتعدي حكماً شرعياً، يعني لا يستقيم أن يقال: الزنا سفح ماء محرّم في محل محرّم، وهو متحقق في اللواطئة، فتسمى باسم الزنا ويجري عليها أحكامه، (لأنه) أي: ثبوت اسم الزنا لها ليس (بحكم شرعي) بل حكم لغوي، ولا يجري القياس فيه، (ولا) يستقيم التعليل أيضاً، (لصحة ظهار الذمي) بأنه: يوجب حرمة الوطئ، والكافر أهل لها فيصح ظهاره

(١) رفع الحاجب للسبكي (٤ / ١٦١)، بتحقيق على معوض وعادل عبد الموجود عالم الكتب.

ويجزم الوطئ، كما يصح ظهار المسلم كما فعله الشافعي رحمته الله، وإنما لا يصح هذا التعليل<sup>(١)</sup> (لكونه تغييرًا للحرمة المتناهية بالكفارة في الأصل)، وهو ظهار المسلم (إلى إطلاقها) متعلق بالتغيير والضمير للحرمة (في الفرع)، وهو ظهار الكافر (عن الغاية) وهي الكفارة وذلك؛ لأن حكم الأصل ثبوت الحرمة موجبة للكفارة متناهية بها، وحكم الفرع ثبوت الحرمة غير متناهية بالكفارة؛ لأن الكافر ليس أهلًا لها؛ لأن فيها معنى العبادة والواجب بالنص على المظاهر إذا لم يقدر على الإعتاق هو الصوم، وهو لا يصح من الكافر وإن صح منه التحرير، فلا يكون المتعدي بعينه من غير تغيير، فلا يصح هذا التعليل لعدم تحقق الشرط الرابع.

(ولا) يستقيم التعليل أيضًا (لتعدية الحكم من الناسي في حكم الفطر إلى المكروه والخاطيء)، بأن يقال: المكروه بالأكل مثلًا والخاطيء بذلك معذوران كالناسي للصوم، فلا يفسد صومها بالأكل كما لا يفسد صوم الناسي به، (لأن عذرهما دون عذره)، أي: عذر الناسي لأن النسيان مما يلزم الإنسان بلا اختيار منه، فيكون منسوبًا إلى من له الحق الذي أوجده فلهذا، قال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «فإنما أطعمه الله تعالى وسقاه»<sup>(٢)</sup> بخلاف فعل المكروه والخاطيء؛ لأنه حصل باختيارهما، وإن كان بخلق الله تعالى أيضًا عند أهل الحق فينسب إلى من عليه الحق وهو المكروه والخاطيء.

فلا يجوز تعدية عدم الفطر من الناسي إلى المكروه والخاطيء بعلّة العذر لأن عذره أقوى من عذرهما فلم يتحقق المماثلة بين الأصل والفرع في العلة وهي الشرط الخامس.

(ولا) يستقيم التعليل أيضًا (لشرط الإيمان في رقبة كفارة اليمين والظهار)، بأن يقال: هي تحرير في تكفير ككفارة القتل، فيشترط فيها كون الرقبة مؤمنة، كما يشترط في كفارة القتل كما ذهب إليه الشافعي رحمته الله، وإنما لا يجوز هذا التعليل، (لأنه تعدية إلى ما فيه نص) وهو كفارة اليمين والظهار (بتغييره) أي: تغيير ذلك النص؛ لأن النص الوارد فيهما مطلق عن قيد الإيمان، فلو اشترط الإيمان فيهما بالتعليل المذكور لصار مقيدًا به، وتقييد المطلق بتغيير، فلا يجوز هذا التعليل لعدم تحقق الشرط السادس فيه.

(١) ينظر: البحر المحيط، (٤/٣٧).

(٢) أخرجه البخاري (١٩٣٣)، مسلم (١١٥٥)، من حديث أبي هريرة.

(والشرط الرابع:) من الشروط الأربعة للقياس، وإنما صرح به لبعده عن الشرط الثالث، بتوسط فروعه بينهما (أن يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله) فلا يصح شرطية التملك في طعام الكفارة قياساً على الكسوة، كما فعله الشافعي رحمته الله؛ لأنها تغير حكم قوله تعالى: ﴿فَكَفَّرْتُمُوهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ﴾ [المائدة: ٨٩] إذ الإطعام لغة: جعل الغير طاعماً سواء كان بالتمليك أو الإباحة فحكمه خروج المكفر بإباحة الطعام عن عهدة الكفارة، فلما اشترط التملك فيه قياساً على الكسوة لم يبق حكم النص على ما كان عليه قبل التعليل، وهو غير جائز، بل لا يجوز التعليل على وجه يتغير حكم الأصل في الفرع فضلاً عن ذلك.

(وإنما خصصنا القليل) أي: أخرجنا القليل الذي لا يدخل تحت الكيل (من) النص العام وهو (قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء»<sup>(١)</sup>) وهو يعم القليل والكثير، فخصصنا منه القليل وجوزنا بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي بالتعليل بالقدر لما عرفت أن علة الربا عندنا هي القدر والجنس والقدر أي الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفتين فلا يجري فيه الربا فهذا التعليل مغير للنص العام وهذا نقض يرد على ما ذكره من الشرط الرابع.

وأشار إلى الجواب بقوله: (لأن استثناء حال التساوي) بقوله: إلا سواء بسواء (دل على عموم صدره في الأحوال)؛ لأن المعنى لا تبيعوا الطعام بالطعام في حال من الأحوال إلا سواء بسواء، إذ المذكور في صدر الكلام أعني الطعام عين والتساوي حال ولا يستقيم استثناء الحال من العين بناء على أن الأصل في الاستثناء الاتصال فدل هذا الاستثناء على أن المستثنى منه أحوال البيع من التساوي، والتفاضل، والمجازفة، (ولن يثبت ذلك) أي: التساوي (إلا في الكثير) الذي يدخل تحت الكيل؛ لأن المراد منه التساوي في الكيل بالإجماع فدل آخر الكلام

---

(١) أخرجه مسلم (١٥٩٢)، ابن حبان في صحيحه (٥٠١١) الإحسان، من حديث معمر بن عبد الله بدون جملة «سواءً بسواءً» وأخرج هذه الجملة مسلم في صحيحه (١٥٨٤) (٧٧)، من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

على أن أوله لم يتناول القليل (فصار التغيير بالنص) أي: بدلالة حال كونه (مصاحباً للتعليل لا به) أي: لم يكن بسبب التعليل.

(وإنما يسقط حق الفقير في الصورة بالنص، لا بالتعليل) إشارة إلى جواب نقض آخر يرد على الشرط الرابع، تقرير النقض أنه قال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «فِي خَمْسٍ مِنَ الْإِبِلِ شَاةٌ»<sup>(١)</sup> فصار حق الفقير في صورة الشاة ومعناها جميعاً وأنتم أبطلتم بالتعليل بالمالية وتجويز إعطاء قيمتها له صورة الشاة، وهذا تغيير لحكم النص بالتعليل.

وتقرير الجواب إن حق الفقير في صورة الشاة، إنما سقط بالإذن الثابت بدلالة النص لا بالتعليل، (لأنه تعالى وعد أرزاق الفقراء) بقوله: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦] (ثم أوجب ما لا مسمى) كالشاة والبقر ونحوها (على الأغنياء لنفسه) حقاً له (تعالى ثم أمر) الله الأغنياء (بإنجاز المواعيد) التي وعدها الله تعالى للفقراء بقوله: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ [التوبة: ٦٠] الآية (من ذلك) المال (المسمى) وهو عين الشاة والبقر مثلاً (وذلك) المسمى (لا يحتمله) أي: لا يحتمل إنجاز ما وعده للفقراء (مع اختلاف المواعيد) لاختلاف حاجاتهم ومطالبهم بحيث لا تقضي بالمال المسمى بل بمطلق المال، (فكان) الأمر بإنجاز المواعيد (إذناً بالاستبدال) أي: استبدال المسمى بهال آخر يقضي به حاجة الفقير فيحصل الوفاء بالوعد، فسقوط صورة الشاة بدلالة النص المقارن للتعليل، لا به فاندفع النقض.



---

(١) أخرجه أبو داود (١٥٦٨) (١٥٦٩)، الترمذي (٦٢٦)، ابن ماجه (١٧٩٨)، من حديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

## [ركن القياس]

(وركنه) أي: ركن القياس وما يقوم هو به (ما) أي: وصف (جعل علمًا) أي: علامة دالة (على) ثبوت (حكم النص، مما) أي: من الأوصاف التي (اشتمل عليه النص)، وإنما جعل علامة لأن علل الشرع أمارات ودلالات على الأحكام لا موجبة، إذ الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والمراد من اشتمال النص على الوصف ما هو أعم من اشتماله بصيغته كاشتمال نص الربا على الكيل والجنس أو بغير صيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم لضرورة اقتضاء البيع له.

(وجعل الفرع نظيرًا له) أي: للنص (في حكمه بوجوده) أي: بسبب وجود ذلك الوصف (فيه) أي: في الفرع وهذا وإن كان ركنًا واحدًا صورة لكنه مشتمل على أربعة أركان في الحقيقة وهي:

الأصل، والفرع، والوصف الجامع بينهما، وحكم الأصل، وأما حكم الفرع فنتيجة القياس ومرتب عليه، فلا يجوز أن يكون ركنًا له وموقوفًا عليه صرح به ابن الحاجب.

[أنواع العلة]:

(وهو) أي: ذلك الوصف الذي جعل علمًا على حكم النص (جائز أن يكون: وصفًا لازمًا) للمنصوص عليه كالثمنية فإنها لازمة للذهب والفضة اللذين نص عليهما بوجوب الزكاة عللنا بها في وجوب الزكاة في حلي النساء.

وقلنا: تجب الزكاة فيها بعلة الثمنية الأصلية الخلقية وعارضًا كالانفجار في قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «للمستحاضة توضئي وصلي وإن قطر الدم على الحصير؛ فإنها دم عرق انفجر»<sup>(١)</sup>. فإن التعليل به يدل على اعتبار صفة الانفجار، وهو عارض للدم لعدم انفجاره حال كونه في العرق.

(واسمًا) كالدم في قوله: عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ «فإنها دم عرق»؛ فإن الدم اسم غير مشتق.

---

(١) أخرجه أحمد (٢٤١٤٥)، من حديث عائشة وعروة الراوي عن عائشة قيل أنه ليس عروة بن الزبير وإنما هو عروة المزني وهو مجهول ورد ذلك العلماء وحبيب بن ثابت مدلس وقد عنعن ولكنه متابع من هشام ابن عروة عند البخاري (٢٢٨)، انظر نصب الراية (٢٠٠/١).

(وجليًا) بحيث لا يحتاج إلى مزيد تأمل، كوصف الطواف في الهرة في قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «الْهَرَّةُ لَيْسَتْ بِنَجِسَةٍ فَإِنَّهُ مِنَ الطَّوَافِينَ عَلَيْكُمْ»<sup>(١)</sup>.

(وخفيًا) بحيث يحتاج إلى ذلك، مثل علة الربا وهي القدر والجنس عندنا، والطعم في المطعومات والشمية في الذهب والفضة عند الشافعي رحمته الله، والاقتيات والادخار عند مالك رحمته الله.

(وحكمًا) شرعيًا كالتعليل بالدينية في جواز أداء الدين عن الميت، قال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ للمرأة التي سألته عن الحج عن أبيها: «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أما كان يجزيك؟» فقالت: نعم، فقال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «دين الله أحق»<sup>(٢)</sup>.

(وفردًا) كعلة تحريم ربا النسيئة وهي الجنس وحده، أو الكيل وحده أو الوزن وحده. (وعددًا) مثل القدر مع الجنس في علة تحريم التفاضل.

(ويجوز) أن يكون الوصف الذي جعل علة حاصلًا (في النص) كقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «إِنَّهَا مِنَ الطَّوَافِينَ عَلَيْكُمْ»، وقوله<sup>(٣)</sup> عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «كَيْلًا بِكَيْلٍ»<sup>(٤)</sup>.

(و) حاصلًا في (غيره) أي: غير النص (إذا كان ثابتًا به) أي: بالنص كتعليل جواز السلم بافتقار العاقد، وذلك ليس في النص وهو ما روى أنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «نَهَى عَنْ بَيْعِ مَا لَيْسَ عِنْدَ الْإِنْسَانِ»<sup>(٥)</sup>، وَرَخَّصَ فِي السَّلْمِ<sup>(٦)</sup> لكنه ثابت باقتضاء هذا النص؛ لأن وجود السلم المنصوص عليه بهذا النص يقتضي عاقدًا، والإعدام صفته فيكون كالثابت بعين النص.

(١) أخرجه أبو داود (٧٥)، الترمذي (٩٢)، ابن ماجه (٣٦٧)، النسائي (٦٨)، أحمد في مسنده (٢٢٥٨٠)، من حديث أبي قتادة.

(٢) أخرجه البخاري (١٥١٣)، ومسلم (١٣٣٤)، والنسائي (٥٣٩٠)، ابن حبان (٣٩٨٩)، من حديث ابن عباس.

(٣) تقدم قبل قليل.

(٤) أخرجه مسلم (١٥٨٨)، أحمد (٧١٧١)، وغيره من حديث أبي هريرة.

(٥) أخرجه أبو داود (٣٥٠٣)، الترمذي (١٢٧٦)، ابن ماجه (٢١٨٧)، من حديث حكيم بن حزام وهو منقطع فإن يوسف بن ماهك لم يسمع من حكيم بن حزام وقد وصله النسائي في الكبرى (٦١٦٣)، وقد حسن هذا الإسناد البيهقي في السنن الكبرى (٣١٣/٥).

(٦) أخرجه البخاري (٢٢٣٩)، مسلم (١٦٠٤)، أبو داود (٣٤٦٣)، الترمذي (١٣٥٨)، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، وانظر نصب الراية (٤/٤٥).

## [العلة المؤثرة]:

(ودلالة كون الوصف علة) أي: دليله فالمصدر بمعنى اسم الفاعل (صلاحه وعدالته) وقوله: (بظهور أثره في جنس الحكم المعلل به) بيان للعدالة والمراد بظهور أثره في جنس الحكم المعلل به، أن لا يكون ذلك الوصف مقتصرًا على مورد النص، إذ لو كان مقتصرًا عليه غير معتبر في صورة أخرى لا يدري أن الشارع اعتبره أو لم يعتبره، فلا يتحقق التأثير الذي هو شرط في العلة عندنا، أذ هو عبارة عن اعتبار الشارع جنس الوصف أو نوعه في جنس الحكم أو نوعه، فإن قلت: قد عللتم وجوب الزكاة في حلي النساء بالثمنية وكونها وصفًا مؤثرًا بالمعنى المذكور غير معلوم؟

قلنا: معنى قولنا: أن الثمنية علة لوجوب الزكاة في المضروب، هو أن كون الذهب والفضة خلقًا ثمينين دليل على أنها غير مصروفين إلى الحاجة الأصلية بل هما من أموال التجارة خلقة فيكونان من المال النامي وتأثير المال النامي في وجوب الزكاة عرف شرعًا فمعنى كون الثمنية علة للزكاة أن الثمنية من جزئيات كون المال ناميًا فيكون علة مؤثرة باعتبار أن الشارع اعتبر جنسه في حكم وجوب الزكاة فالعلة في الحقيقة النماء لا الثمنية.

(ونعني بصلاح الوصف، ملائمته وهو) أي: كونه ملائمًا (أن يكون على وفق العلل المنقولة عن رسول الله ﷺ وعن السلف) أي: الصحابة والتابعين ومن إمارته أن يكون الوصف مناسبًا للحكم المعلل به، بأنه إذا أضيف إليه الحكم انتظم كقولنا: (حرمت الخمر) لأنها تزيد العقل لا لأنها تقذف بالزبد.

وقولنا: إذا أسلم أحد الزوجين أضيفت الفرقة إلى آباء الآخر؛ لأنه يناسبه لا إلى الإسلام لأنه عرف عاصمًا لا قاطعًا للحقوق فصلاح الوصف كصلاح الشاهدين للشهادة بأن يكونا حريين عاقلين بالغين مسلمين وعدالته كعدالتهما فبعد صلاحها للشهادة لا تقبل شهادتهما ما لم يكونا عادلين، (كتعليقنا بالصغر في ولاية المناكح)، جمع منكح اسم زمان أي: ولاية تثبت في أوقات النكاح، (لما يتصل به) أي: بالصغر والضمير المستتر عائد إلى الموصول واللام متعلقة بالتعليل وقوله: (من العجز) بيان للموصول اعلم أن ولاية إنكاح الصغير معللة بالصغر اتفاقًا ولاية إنكاح الصغير معللة بالصغر عندنا، وبالبراءة عند الشافعي رحمته الله، فالأب يملك اجبار الثيب الصغيرة عندنا خلافًا له<sup>(١)</sup>.

(١) ينظر: قواطع الأدلة، (٢/١٤٩)، أصول السرخسي، (٢/١٩٠).

وإذا زوج الأب الباكرة البالغة من غير كُفَى بدون رضاها لا ينفذ عندنا خلافاً له، (فإنه) أي: الصغر (مؤثر) في إثبات الولاية في الصغير؛ لأن الصبا مظنة العجز بخلاف البكارة كـ (تأثير الطواف) في سقوط النجاسة عن الهرة؛ (لما يتصل به) أي: بالطواف (من الضرورة) وهي تعذر صون الأواني عن الهرة يعني: أن التعليل بالصغر موافق للتعليل المنقول من النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: مثل الطواف الذي علل به النبي سقوط النجاسة عن الهرة في قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «الهرة ليست بنجسةٍ لأنها من الطوافين»، والطواف منشأ الضرورة والضرورة مؤثرة في إسقاط النجاسة، فكذا الصغر منشأ للعجز، والعجز مؤثر في إثبات الولاية<sup>(١)</sup>.

### [العلة الطردية]:

(دون الاطراد) يعني الدليل الدال على عليية الوصف صلاحه وعدالته لا إطراده (وجوداً أو وجوداً وعدمًا) أي: بوجود الحكم عند وجود الوصف وعدمه عند عدمه. زعم بعضهم أن الدليل على عليية الوصف وجود الحكم عند وجوده، وزاد بعضهم العدم عند العدم احتجاجوا بأن العلل الشرعية إمارات على الأحكام لا موجبة؛ لأن الموجب هو الله تعالى فبالاطراد يصير الوصف إماراة على ثبوت الحكم، فلا حاجة بعد ذلك إلى معنى يعقل قلنا: نعم في حقه تعالى وأما في حق العباد فليس الأمر كذلك؛ لأنهم مبتلون بنسبة الأحكام إلى العلل كنسبة الملك إلى البيع والقصاص إلى القتل، فإنه يجب القصاص مع أن المقتول ميت بأجله، فلا بد من التمييز بين العلل والشروط (لأن الوجود) أي: وجود الحكم عند وجود الوصف لا يدل على العلية؛ لأنه (قد يكون اتفاقاً) بدون علاقة العلية والمعلولية، فالوجود عند الوجود وحده لا يدل على العلية وكذا مع العدم عند العدم؛ لأن الوجود عند الوجود لم يؤثر في ثبوت العلية أصلاً فبقي العدم عند العدم وهو غير مؤثر في ذلك لتحققه في الشرط.

(١) ينظر: ابن ملك، ص ٢٧٥.



## [التعليل بالنفي]:

(ومثله): أي: مثل الاطراد في عدم الدلالة على علية الوصف (التعليل بالنفي) أي: تعليل عدم ثبوت حكم ينفي وجود علة ذلك الحكم، (لأن استقصاء العدم) أي: عدم العلة وإضافة الاستقصاء لأدنى ملابسة، والمعنى استقصاء الأوصاف وتتبعها إلى أن ينتهي إلى عدمها (لا يمنع الوجود) أي: وجود علة أخرى (من وجه آخر) غير ما استقصيته من الوجوه؛ لأن الحكم يثبت بعلل شتى (كقول الشافعي في) عدم ثبوت النكاح (بشهادة النساء مع الرجال: إنه) أي: النكاح (ليس بهال)<sup>(١)</sup> فلا يثبت بما يثبت به المال من شهادة النساء مع الرجال، فعلل عدم ثبوت النكاح بها ينفي المالية عنه، وذلك غير مقبول عندنا؛ لأنه لا يمنع وجود وصف مؤثر في ثبوته، وهو أن النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات، حتى إذا رجع الشهود بعد القضاء لا يبطل، كما بطلت الحدود وأنه يثبت بالهزل والإكراه بخلاف المال، فيكون أسهل ثبوتاً من المال فيثبت بما يثبت به المال، أعني شهادة النساء مع الرجال بالطريق الأولى، (إلا أن يكون السبب معيناً)، يعني أن التعليل بالنفي مثل الاطراد في عدم المقبولية في جميع الأحوال، إلا في حال كون سبب ثبوت الحكم معيناً ليس له سبب آخر أصلاً، حينئذ يلزم من انتفائه انتفاء ذلك الحكم (كقول محمد ﷺ في ولد الغصب، إنه لم يضمن)<sup>(٢)</sup> يعني إذا غصب رجل جارية فولدت ولدًا ثم غيب الجارية والولد يضمن الجارية دون الولد قال الفقهاء: زوائد المغصوب غير مضمون ما لم يتعد فيها أو يمنعها بعد طلب المالك إياها سواء كانت متصلة كالحسن والسمن أو منفصلة كالولد والثمرة، (لأنه) أي: ولد الغصب (لم يَغْصَب) لأن الغصب إزالة اليد المحقة بإثبات اليد المبطله، وإزالة يد المالك لم توجد في الولد، وسبب وجوب الضمان في الغصب متعين لا يحتمل غيره وهو الغصب فيدل انتفاؤه على انتفاء الضمان.

(١) ينظر: مغني المحتاج، (٣/١٤٤).

(٢) ينظر: كشف الأسرار، (٣/٥٤٢).

## [الاحتجاج باستصحاب الحال]:

(و) كذا (الاحتجاج) من جنس الإطراد في عدم المقبولية (باستصحاب الحال) أي: بطلب كون ثبوت الحكم ابتداءً مصاحباً لثبوته في الحال أي في حال البقاء.

وحاصله: إبقاء ما كان على ما كان استدلال الشافعي على حجيته بأن الحكم إذا ثبت بدليل ولم يعارضه شيء يبقى الحكم بذلك الدليل كما يثبت الشرائع بعد وفاته. وردّه المصنف بقوله: (لأن) الدليل (المثبت) لحكم (ليس بمُتيقن) له بل لا بد لبقائه من دليل آخر؛ لأن البقاء أمر آخر وبقاء الشرائع بعد الرسول لتقرر الأدلة الموجبة لبقائها، وعدم احتمالها النسخ فيها بعده لكونه خاتم النبيين كما نطق به الكتاب المبين.

(وذلك) أي: الاستدلال باستصحاب الحال وهذا تحرير لمحلّ النزاع (في كل حكم عرف وجوبه) أي: ثبوته (بدليله ثم وقع الشك في زواله) أي: زوال الحكم بأن يستوي طرفا البقاء والزوال لعدم وجدان المبقي والمزيل أمّا إذا وجد المبقي فالحكم يستند إليه لا إلى الاستصحاب وإن وجد المزيل يزول الحكم به ولا يعمل بالاستصحاب اتفاقاً كان استصحاب حال البقاء دليلاً على ذلك أي على ثبوت الحكم في الحال موجباً أي ملزماً على الخصم عند الشافعي وعندنا لا يكون حجة موجبة أي ملزمه على الخصم لكنها حجة دافعة للإلزام الخصم وأشار إلى ثمره الخلاف بقوله حتى قلنا في الشقص وهو قطعة من الدار إذا بيع من الدار وطلب الشريك في تلك الدار الشفعة فأنكر المشتري للشقص ملك الشريك الطالب للشفعة فيما أي في السهم الذي في يده أي يد الشريك الطالب وقال في يدك بالإعارة إن القول قوله أي قول المشتري وهو مقول قلنا ولا تجب أي لا تثبت الشفعة للشفيع إلا بينه قائمة على أن السهم الذي بيده ملك له لأن الشفيع يتمسك بالاستصحاب وبقاء ما كان في يده ملكاً له على حاله وهو لا يكون حجة ملزمه عندنا فلا يكون المشتري ملزماً به بل لا بدّ من بينه وقال الشافعي تجب الشفيعه بغير بينه؛ لأنه يصلح للإلزام عنده أيضاً وكذا الاحتجاج بتعارض الأشباه أي مثل طرد في عدم المقبولة وهو عبارة عن تعارض أمرين كل منهما يثبت حكماً لولا التعارض والظاهر أن من احتج به يقول أن الوجوب الذي يثبت بأحد الأمرين وعدم الوجود الذي يثبت بالآخر وقع

الشك فيها بسبب تعارضهما فلا بدّ من عدم الميل إلى أحدهما أصلاً لعدم المرجح بل نعمل بما هو أصل وهو عدم الوجوب كقول زفر في غسل المرافق أنه ليس بفرض أن من الغايات ما يدخل في حكم المغيا كقولهم حفظت القرآن من أوله إلى آخره ومنها ما لا يدخل فيه كقوله تعالى: ﴿فَنَظَرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: ٢٨] فلا يدخل المرافق في وجوب الغسل في قوله تعالى: ﴿فَاعْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦] بالشك ورده المصنف بأن هذا عمل بغير دليل لأن حدوث الشك إنما يؤثر في التوقف لا في الميل إلى أحدهما بلا ترجيح وهذا إنما يرد إذا عمل بنفس التعارض المفضي إلى الشك وأمّا إذا عمل بالأصل لا يستقل بنفسه في إثبات الحكم إلا بوصف آخر يقع به أي بذلك الوصف الفرق بين الأصل والفرع لوجوده في الأصل دون الفرع كقولهم أي قول بعض أصحاب الشافعي في مس الذكر أنه مس الفرج فكان حدثاً كما إذا مسّه وهو يبول وهذا ليس بحجة عندنا كالإطراد لأنه قياس مع وجود الفارق لأن المقيس هو المس فقط والمقيس عليه المس مع وصف آخر وهو أن يبول وكذا الاجتجاج بالوصف المختلف فيه ليس بحجة كقولهم أي بعض أصحاب الشافعي في الكتابة الحالة في إنها فاسدة أنه أي الكتابة عقد لا يمنع من جواز التكفير باعتاق المكاتب قبل أداء المسمى فكان الكتابة الحالة فاسداً غير منعقد كالبيع الفاسد وإلا لما جاز اعتاقه للتكفير قبل الأداء وكما أنه يفيد الملك عند اتصال القبض كذلك الكتابة الحالة يفيد العتق إذا أدى المال المسمى عند العقد كالكتابة بالخمير فإنها لا تنعقد لعدم ماليته في حق المسلم فإن أداه عتق ولزم قيمة نفس المكاتب فهذا الوصف أعنى عدم منعه من جواز التكفير باعتاقه مما اختلف فيه فلا يصح به التعليل إذ لا يتم عند من قال بمنعه عن جواز التكفير وكذا الاحتجاج بما لا يشك في فساده ليس بحجة كقولهم أي قول أصحاب الشافعي في منع جواز الصلاة بثلاث آيات الثلث ناقص العدد عن سبعة يريد بها الفاتحة فلا يتأدى به أي بمقدار الثلث الصلاة كما لا يجوز بها دون الآية، ولا شك في فساده عند من له أدنى مسكة إذ النص إنما يدل على عدم جواز الصلاة بها دون الآية، فكيف يمكن أن يقاس عليه مقدار ثلاث آيات في عدم صحة الصلاة به بمجرد كونه ناقصاً عن السبعة.

## [الاحتجاج بلا دليل]:

(و) كذا (الاحتجاج بلا دليل) أي: الاحتجاج على عدم ثبوت حكم بعدم الدليل الدال على ثبوته كما ذهب إليه أصحاب الظواهر قالوا: يكفي التمسك بعدم الدليل لمعتقد النفي واستدلوا عليه بقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ [الأنعام: ١٤٥] الآية فإنه تعالى علم نبيه الاحتجاج بلا دليل واحتج الجمهور بقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرَىٰ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ﴾ [البقرة: ١١١] أمر الله تعالى رسوله بطلب الحجة والبرهان على النفي والإثبات جميعًا وتفصيل الكلام فيه مما لا يحتمله المقام.

## [حكم القياس]

ولما فرغ من بيان شرط القياس وركنه شرع في بيان حكمه فقال:

(وجملة ما يعلل له) أي: جملة ما يمكن أن يعلل لأجله مع قطع النظر عن صحة التعليل وبطلانه، وإنما قلنا: هكذا لأن منها ما يبطل فيه التعليل كالأقسام الثلاثة الأول، ومنها ما يصح كالقسم الرابع كما سيجيء (أربعة) أقسام:

الأول: (إثبات الموجب) بكسر الجيم، أي: العلة، (أو وصفه).

(و) الثاني: (إثبات الشرط) أي: شرط الحكم، (أو وصفه).

(و) الثالث: (إثبات الحكم أو وصفه، كالجنسية لحرمة النساء) مثال: لإثبات الموجب يعني أن الاتحاد في الجنس وحده بدون القدر، بأن يكون أحدهما عددًا والآخر كيليًا أو وزنًا هل يجرم البيع نسيئة أم لا؟ فعندنا يجرمه وعند الشافعي رحمته الله لا يجرمه وهذا مما يبطل فيه التعليل، بل يجب فيه العمل بعبارة النص، أو إشارته، أو دلالته، أو إقتضائه، فعملنا فيه بما روي أنه «نهى عن الربا والريبة والشك»<sup>(١)</sup> والمراد بها هاهنا شبهة الربا وهي ثابتة فيما إذا كان الجنس بإنفراده موجودًا وقد باع نسيئة؛ لأن للنقد ميزته على النسيئة.

(١) «نهى عن الربا والريبة» تقدم.

(و صفة السوم في زكاة الأنعام) مثال لإثبات وصف الموجب فالأنعام موجبة للزكاة، والسوم صفتها فهي شرط لإيجابها لها عند العامة خلافاً لمالك رحمه الله، وهذا أيضاً مما يبطل فيه التعليل والرأي، فعملنا فيه بالنص وهو قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «فِي خَمْسٍ مِنَ الْإِبِلِ السَّائِمَةِ شَاةٌ»<sup>(١)</sup> وله إطلاق قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣] من غير اشتراط السوم (والشهود في انعقاد النكاح) مثال: لإثبات الشرط للحكم، فالشهود شرط لانعقاد النكاح عندنا خلافاً لمالك رحمه الله، وهذا مما يبطل فيه التعليل أيضاً فعملنا بالنص وهو قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «لَا نِكَاحَ إِلَّا بِشُحُودٍ»<sup>(٢)</sup>، وهو يتمسك بقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «أَعْلِنُوا النِّكَاحَ»<sup>(٣)</sup>.

(و شرط العدالة والذكورة فيها) أي: في الشهود وهذا مثال لإثبات صفة الشرط فالعدالة والذكورة صفة الشهود، و شرط لها عند الشافعي رحمه الله لا عندنا، وهذا مما يبطل فيه التعليل أيضاً فعملنا فيه بالنص وهو قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «لَا نِكَاحَ إِلَّا بِشُحُودٍ»، من غير اشتراط العدالة والذكورة وهو بقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «لَا نِكَاحَ إِلَّا بِشُحُودٍ» من غير اشتراط العدالة والذكورة، وهو بقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍِّّ، وَشَاهِدَيْ عَدْلٍ»<sup>(٤)</sup>.

(والبتراء) مثال: لإثبات الحكم اختلفوا في أن الركعة الواحدة، هل هي صلاة مشروعة

أم لا؟

(١) تقدم.

(٢) قال في نصب الراية (٣/١٦٧): غريب بهذا اللفظ، وقال ابن حجر في الدراية (٢/٥٥)، وأخرجه بهذا اللفظ ابن أبي شيبه (٩/٣٦/١٦١٨١)، والبيهقي في الكبرى (٧/١١١)، موقوفاً على علي بن أبي طالب وإسناده ضعيف من أجل الحارث الأعور.

(٣) أخرجه أحمد (١٦١٣٠)، أبو نعيم في الحلية (٨/٣٢٨)، من حديث عبد الله بن الزبير وفي إسناده عبد الله ابن الأسود قال أبو حاتم في الجرح والتعديل (٥/٢) شيخ لا أعلم روي عنه غير ابن وهب وقال الدارقطني في سؤالات البرقاني (رقم: ٢٥٠)، مصري لا بأس به. وأخرجه البزار في البحر الزخار (٢٢١٤)، ابن حبان في صحيحه (٤٠٦٦) الإحسان، والحاكم (٢/١٨٣)، وصححه ووافقه الذهبي.

(٤) أخرجه أحمد (١٢٤٧)، وغيره من حديث عائشة وقد تقدم.

فعدنا ليست بصلاة خلافاً للشافعي رحمته الله، وهذا أيضاً مما يبطل فيه التعليل فنعمل بما روي أن النبي نهى عن البتراء<sup>(١)</sup> أي: الركعة الواحدة، وهو يعمل بما روي أنه عليه الصلاة والسلام قال: «إذا خشى أحدكم الصبح فليوتر بركعة»<sup>(٢)</sup> (وصفة الوتر) مثال لإثبات صفة الحكم فصفة الوتر الوجوب عند أبي حنيفة رحمته الله وعند صاحبيه والشافعي السنية، وهذا مما يبطل فيه التعليل أيضاً فأبو حنيفة رحمته الله عمل بقوله عليه الصلاة والسلام: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى زَادَكُمْ صَلَاةَ آلا وَهِيَ الْوُتْرُ»<sup>(٣)</sup>، والمزيد لا بد أن يكون من جنس المزيد عليه، وعملوا بقوله عليه الصلاة والسلام: لا حين سئل الأعرابي بقوله: «هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهُنَّ»<sup>(٤)</sup>.

(والرابع) من جملة ما يقع التعليل لأجله، وإنما صرح به لبعده عن الثالث بتوسط الأمثلة، ولكونه ممتازاً عن الثلاثة الأول بالوجه الذي سيذكره (تعدية حكم النص إلى ما) أي: محل (لا نص فيه ليثبت) أي: حكم النص (فيه) أي: فيما لا نص فيه (بغالب الرأي، فالتعدية حكم لازم) للتعليل عندنا حتى يبطل التعليل عند عدمها، فكل تعليل قياس وبالعكس (جائز عند الشافعي رحمته الله لأنه يجوز التعليل بالعلة القاصرة) الغير المتعدية إلى الفرع فعنده التعليل أعم من القياس (كالتعليل بالثمنية) فإنه جعل علة الربا في الذهب والفضة الثمنية، وهي مقتصرة على الذهب

(١) البتراء، نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن البتراء، أخرجه ابن عبد البر في التمهيد (٤٥٢ / ٣١)، من حديث أبي سعيد الخدري. وقال عثمان بن محمد بن ربيعة بن أبي عبد الرحمن قال العقيلي الغالب على حديثه الوهم، انتهى وقال ابن القطان في بيان الوهم والإيهام (١٥٤ / ٣)، فأقول ليس دون الدراوردي من يغمض عنه، وقال أيضاً: والحديث من شاذ الحديث الذي لا يعرج على رواته ما لم تعرف عد التهم وعثمان واحد من جماعة فيه، وانظر كلام الزيلعي في نصب الراية (١٢٠ / ٢)، ورد كلامه في الدراية لابن حجر (١٩٢ / ١).

(٢) أخرجه البخاري (٤٧٣) و(٩٩٠)، مسلم (٧٢٩) (١٤٥)، وغيرهم من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.  
(٣) أخرجه أحمد (٢٣٨٥١)، الطحاوي في مشكل الآثار (٤٤٩٢)، الطبراني في الكبير (٢١٦٨)، من حديث أبي بصرة رضي الله عنه وإسناده صحيح.

(٤) أخرجه البخاري (٤٦) (٢٦٧٨)، مسلم (١١) (٨)، أبو داود (٣٩١) وغيرهم من حديث طلحة بن عبيد الله رضي الله عنه.

والفضة غير متعدية عنهما، إذ غير الحجرين لم يخلق ثمنًا والخلاف فيما إذا كانت العلة مستنبطة أما إذا كانت منصوصة يجوز عليتها اتفاقًا كذا في التوضيح<sup>(١)</sup>.

(والتعليل للأقسام الثلاثة الأول ونفيها) بالجر عطف على الأقسام (باطل)؛ لأن فيه نصب الشرع بالرأي (فلم يبق إلا الرابع) أي: لا يستعمل التعليل والقياس إلا في القسم الرابع، وهو تعدية حكم النص إلى ما لا نص فيه.

اعلم: أن صاحب التوضيح<sup>(٢)</sup> بعدما نقل هذا الفصل عن أصول فخر الإسلام كالمصنف قال: لم أدر ما مراده فإن أراد أن القياس لا يجري في هذه الأمور أصلاً، فهذا لا يصح وقد قال في آخر الباب، وإنما أنكرنا هذه الجملة إذا لم يوجد له في الشريعة أصل يصح تعليله، فأما إذا وجد فلا بأس به، وإن أراد أنه لا يصح التعليل في هذه الأمور إلا إذا كان لها أصل فلا معنى لتخصيص هذه الأمور بهذا الحكم فلا فائدة في تفصيلها، بل يكفي أن يقول: لا يصح القياس إلا إذا كان له أصل، وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس، فإنه تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بعلة متحدة، ولما كان القسم الرابع على وجهين:

أحدهما: ما يكون التعدية فيه بناء على العلة الظاهرة، وهو المسمى بالقياس وقد مر ذكره، والآخر: ما يكون التعدية فيه بناء على العلة الباطنة وهو المسمى بالاستحسان شرع في بيانه فقال:



---

(١) ينظر: التلويح شرح التوضيح، (٢/١٥٢).

(٢) ينظر: التلويح شرح التوضيح، (٢/١٥٤).

## [الاستحسان]

[تعريفه]:

(والاستحسان) قيل: هو دليل خفي يعارض الجليّ.

[أقسامه]:

(يكون بالأثر) أي: بالنص (والإجماع، والضرورة، والقياس الخفي).

[أمثله]:

(كالسلم) مثال لما يكون بالأثر، فإنّ القياس يأبى عن جواز السلم، وهو بيع آجل بعاجل لعدم المعقود عليه عند العقد، لكن تركناه عملاً بالأثر، وهو قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «مَنْ أَسْلَمَ مِنْكُمْ فَلْيُسَلِّمْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ»<sup>(١)</sup>.

(والاستصناع) مثال لنا يكون بالإجماع، وذلك مثل: أن يأمر شخصاً بأن يصنع له خفّاً بأوصاف كذا، ولم يذكر له أجلاً، والقياس يقتضي عدم جوازه لعدم المبيع عند العقد لكنهم تركوه، واستحسنوا تركه بالإجماع لتعامل الناس<sup>(٢)</sup>.

فإن قلت: أليس هذا الإجماع مخالفاً للنص وهو قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «لَا تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ»<sup>(٣)</sup>.

قلنا: أنّه مخصوص بالسلم المقارن به أوّلاً، ثم خصّ بهذا الإجماع وإن لم يكن مقارناً به إذ القرآن إنما يشترط في التخصيص الأوّل.

(وتطهير الأواني) مثال لما يكون بالضرورة فإنّ القياس يقتضي عدم تطهرها إذا تنجست لعدم إمكان صبّ الماء عليها، لكن تركوا العمل به لضرورة عامة الناس.

(١) حديث تقدم.

(٢) ينظر: ابن ملك، ص ٢٨٥.

(٣) تقدم.



(وطهارة سُورِ سَبَاعِ الطَّيْرِ) مثال: لما يكون بالقياس الخفي، فإن القياس الظاهر يقتضي نجاسته بعلّة حرمة اللحم كسُورِ سَبَاعِ البهائم، لكن تركوه بالقياس الخفي وهو: أن نجاسة سُورِ سَبَاعِ البهائم مع كونها نجس العين؛ لأنها تأكل بلسانها فيختلط لعابها النجسُ بالماء وسباع الطير تأخذ بمنقارها، وهو عظم وليس بنجس من الميت فضلاً عن الحي.

[الترجيح بين القياس والاستحسان]:

(ولما صارت العلة عندنا علّةً بأثرها) خلافاً لأهل الطرد كما مرّ.

(قدّمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي إذا قوّي أثره<sup>(١)</sup>) فإنّ العبرة إنّما هو بقوة الأثر، فلهذا قلنا: بطهارة سُورِ سَبَاعِ الطير.

(وقدّمنا القياس لصحة أثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر أثره وخفى فساده، كما إذا تلى آية السجدة في صلاته، فإنّه يركع بها قياساً) يعني: أن الركوع يقيم مقام سجدة التلاوة ويجزئها، قياساً على السجود؛ لأنهما متشابهان في معنى الخضوع، يعني إن شاء يركع وإن شاء يسجد، إلا أن الركوع يحتاج إلى النية دون السجدة، (وفي الاستحسان لا يجزئه) لأننا أمرنا بالسجود ولا ينوب عنه الركوع، ألا يرى أن الركوع في الصلاة لا ينوب عن السجدة فيها وفيه فساد خفي؛ لأن السجود عند التلاوة لم يشعّر بقربة مقصودة، ولم يصح نذره وإنما المقصود به التواضع والركوع في الصلاة شرعت بقربة مقصودة، فأين أحدهما عن الآخر.

[حكمه]:

(ثم المستحسن بالقياس الخفي يصحّ تعديته) إلى الفرع (بخلاف الأقسام الأخرى)، وهي المستحسن بالأثر، والإجماع، والضرورة؛ لأنها معدولة عن القياس لعدم كونها معلولة فلا يصح التعدية.

(ألا يرى أن الاختلاف) أي: اختلاف البائع والمشتري (في الثمن قبل قبض) المشتري (المبيع لا يوجب يمين البائع قياساً) جلياً؛ لأن البائع يدّعي زيادة الثمن والمشتري ينكرها،

(١) ينظر: ابن ملك، ص ٢٨٥.

فالقياس يقتضي أن يسلم المبيع إلى المشتري، ويأخذ البائع منه ما أقرّ به ويحلف المشتري على الزيادة، كما في سائر الخصومات (ويوجبه) أي: يمين البائع كما يجب على المشتري (استحساناً) وجه الاستحسان: أن المشتري يدّعي تسليم المبيع عند إحضار ما أقرّ به والبائع ينكره.

(وهذا) أي: وجوب التحالف قبل القبض (حكم تعدّي إلى الوارثين) أي: وارثي البائع والمشتري حتى لو وقع الاختلاف المذكور بينهما بعد موت المتعاقدين يجري التحالف بينهما؛ لأن الوارث قائم مقام المورث في حقوق العباد<sup>(١)</sup>.

(والإجارة) أي: تعدّي وجوب التحالف من البيع إلى الإجارة، حتى لو اختلف القصار وربّ الثوب في مقدار الأجرة قبل أن يأخذ القصار في العمل يتحالفان؛ لأن التحالف لدفع الضرر عنهما بطريق الفسخ، وعقد الإجارة محتمل للفسخ.

(فأمّا) الاختلاف في مقدار الثمن (بعد القبض) أي: قبض المشتري المبيع (فلم يجب يمين البائع إلا بالأثر) وهو قوله: «إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها، تحالفا وتراداً»<sup>(٢)</sup> فكان ثبوت التحالف على خلاف القياس فيقتصر على مورد النصّ، فلا يصحّ تعديته إلى الوارثين ولا إلى الموجر والمستأجر، إذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه هذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف رَحِمَهُمَا اللهُ. وعند محمد رَحِمَهُ اللهُ يجري التحالف بين الوارثين؛ لأنّ عنده إنّما يصار إلى التحالف باعتبار أن كل واحد منهما يدّعي عقداً ينكره الآخر، وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده.

وأجيب<sup>(٣)</sup> عنه: بأنّ الاختلاف في الثمن لا يوجب الاختلاف في العقد؛ لأن البيع بألف قد يصير بألفين بزيادة الثمن (فلم يصحّ تعديته) أي: تعدية يمين البائع الثابت بالأثر لا بالقياس الخفي إلى الوارثين والإجارة.

ولما فرغ عن بيان القياس، وركنه، وشرطه، شرع في بيان الاجتهاد الذي لا بدّ منه للقياس

فقال:

(١) ينظر: ابن ملك، ص ٢٨٦.

(٢) تقدم

(٣) أجابه ابن ملك، ص ٢٨٨.

## [الاجتهاد]

[تعريفه]:

(وشرط الاجتهاد) وهو بذل المجهود في استخراج الأحكام من الأدلة الشرعية.

[شروطه]:

(أن يحوي علم الكتاب) المنزل على الرسول عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ والمراد به بعضه الذي يتعلق به الأحكام الشرعية، وذلك مقدار خمسمائة آية (بمعانيه) أي: مع معانيه لغةً وشرعاً (ووجوهه التي قلنا) مثل العبارة، والإشارة، والدلالة، والافتضاء<sup>(١)</sup>.

(وعلم السنة بطرقها) مما يتعلق به الأحكام.

(وأن يعرف وجوه القياس) أي: طرقه وشرائطه.

[حكمه]:

(وحكمه): أي: حكم الاجتهاد وما يترتب عليه (الإصابة بغالب الرأي) أي: مع غلبة الظن واحتمال الخطأ لا الإصابة على القطع واليقين، (حتى قلنا: إن المجتهد يخطئ وبصيب، والحق) أي: الصواب في (موضع الخلاف) أي: في موضع اختلف فيه الأئمة (واحد) لا متعدد (بأثر ابن مسعود رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فِي الْمَفْوضَةِ) وهي التي مات عنها زوجها قبل الدخول ولم يسم لها مهراً قال ابن مسعود في حقها: (اجتهد برأبي فَإِنْ يَكُنْ صَوَابًا فَمِنْ اللَّهِ، وَإِنْ يَكُنْ خَطَأً فَمِنِّي وَمِنْ الشَّيْطَانِ)<sup>(٢)</sup>، وشاع هذا بينهم ولم ينكر عليه أحد فكان إجماعاً منهم على أن الاجتهاد يحتمل الخطأ.

(١) قال ابن ملك: مثل الخاص والعام وسائر الأقسام، ولا يشترط ضبطها، بل يكفي أن يكون عالماً بمواقعها، ويرجع إليها وقت الحاجة، قيل: المراد به ما يتعلق به الأحكام، وذلك مقدار خمسمائة آية،

ينظر: ابن ملك، ص ٢٨٨.

(٢) تقدم.

(وقالت المعتزلة<sup>(١)</sup>: كل مجتهد مصيب والحق في موضع الخلاف متعدد) لأنه مكلف بالعمل بغالب الرأي فيكون مصيباً فيه، وإلا لما كلف به ونظيره المكلف بالتحري عند اشتباه جهة القبلة، فإنَّ جهة التحري قبلة له أي: جهة كانت.

والجواب عنه: أنه لا يلزم من كون المجتهد مكلفاً بغالب الرأي، أن يكون مصيباً في الحكم بل اللازم منه إنما هو الإصابتة في الاجتهاد، والمختار أنه مصيب فيه كما سيأتي، ونظيره أن المتحري مصيب في التوجه إلى جهة التحري ومخطئ في التوجه إلى الكعبة.

(هذا) أي: كون الحق في موضع الخلاف متعدداً (في النقلات لا في العقلات) فإن الحق فيها واحد بالاتفاق، (إلا على قول بعضهم) وهو أبو الحسن العنبري<sup>(٢)</sup> من المعتزلة فإنه يقول: كل مجتهد مصيب في النقلات والعقلات، وهو قول باطل يفضي إلى شناعة عظيمة، مثل كون الدهري مصيباً والثنوي مصيباً إلى غير ذلك.

(ثم المجتهد إذا أخطأ كان مخطئاً ابتداءً) أي: في اجتهاده (وانتهاءً) أي: في الحكم (عند البعض) كأبي منصور الماتريدي.

(والمختار: أنه مصيب ابتداءً) أي: في نفس اجتهاده فإنه مأمور بالعمل بغالب الرأي، (مخطئ انتهاءً) أي: في الحكم.

(ولهذا) أي: ولأجل إن كل مجتهد يخطئ ويصيب (قلنا: لا يجوز تخصيص العلة) بأن لا تؤثر في بعض المواد (لأنه يؤدي إلى تصويب كل مجتهد) لاتفاق الكل على أن العلة موجبة للحكم فإذا جوزنا تخصيصها وعدم تأثيرها في بعض المواد لمانع كان عدم ثبوت ذلك الحكم مستنداً إلى ذلك المانع، فيكون صواباً كما أن ثبوت ذلك الحكم يكون مستنداً إلى العلة فيكون صواباً أيضاً، فيكون كل من المجتهدين الذاهبين إليهما مصيباً في الحكم، ولا نقول به (خلافاً للبعض) كمشايع العراق والكرخي، فإنهم جؤزوه واحتجوا عليه بأن العلة إمارة على الحكم ومن شأنها أن يتخلف الحكم عنها في بعض المواد.

(١) ينظر: المعتمد، (٢/٦٦).

(٢) أبو الحسن العنبري: هو عبيد الله بن الحسن بن حصين العنبري القاضي ومن الفقهاء العلماء بالحديث من أهل البصرة من كبار اتباع التابعين توفي عام (١٦٨هـ) انظر الأعلام للزركلي (٤/١٩٢).

(وذلك) التخصيص مثل (أن يقول) المعلّل (كانت عليّ توجب ذلك) أي: الحكم (لكنّه) أي: الحكم (لم يجب) أي: لم يثبت في هذه الصورة (مع قيامها) أي: قيام تلك العلة (لما منع فصار) ذلك الحكم (مخصوصاً من العلة) ومخرّجاً عن تأثيرها (بهذا الدليل) وهو المانع (وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة) الموجبة لهذا الحكم لا على المانع يعني نقول أنّ العلة الموجبة له منعدمة لا أنّها تحققت وتخلّف هذا الحكم عنها لمانع.

(وبيان ذلك) أي: بيان كون عدم الحكم مضافاً إلى المانع عند البعض وإلى عدم العلة عندنا (في الصائم النائم إذا صبّ الماء في حلقه أنه يفسد الصوم؛ لفوات ركنه) أي: ركن الصوم: وهو الإمساك عن المفطرات الثلاث: الأكل، والشرب، والجماع، (ويلزم) نقضاً (عليه) أي: على هذا التعليل (الناسي) للصوم إذا أكل فإنّ صومه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة (فمن أجاز الخصوص) أي: خصوص العلة لمانع (قال: امتنع حكم هذا التعليل) أي: فوات ركنه (ثمّة لمانع وهو الأثر) أعني قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «تَمَّ عَلَى صَوْمِكَ فَإِنَّمَا أَطَعَمَكَ اللَّهُ تَعَالَى وَسَقَاكَ»<sup>(١)</sup>.

(وقلنا: أمتنع الحكم) في الناسي (لعدم العلة) وهي فوات الركن وعدمها بقاء الركن (لأنّ فعل الناسي منسوب إلى صاحب الشرع) حيث قال: (فإنما أطعمك الله) (فسقط عنه) أي: عن الناسي (معنى الجناية) فكأنه لم يأكل (وبقي الصوم لبقاء ركنه) الذي هو عدم العلة (لا لمانع مع فوات ركنه).



---

(١) تقدم.

## [موانع العلة خمسة]:

(وَبُنِي) بصيغة المجهول (على هذا) أي على بحث تخصيص العلة بالمانع (تقسيم الموانع) إلى أقسامها (وهي خمسة) بالاستقراء:

الأول: (مانع يمنع انعقاد العلة، كبيع الحرّ) فإن الحرية تمنع انعقاد البيع الذي هو علة للملك.

والثاني: (مانع يمنع تمام العلة، كبيع عبد الغير) فإن كونه ملكاً للغير مانع يمنع تمام انعقاد البيع، بحيث يتوقف على إذن مالكه.

والثالث: (مانع يمنع ابتداء الحكم، كخيار الشرط) فإنه مانع يمنع ثبوت الحكم ابتداءً وهو الملك، ولا يمنع من انعقاد العلة وهي البيع.

والرابع: (مانع يمنع تمام الحكم، كخيار الرؤية)، فإنه إنما يمنع من تمام الملك، بحيث يتوقف على قبول المشتري حين الرؤية، ولا يمنع من انعقاد البيع، ولا من ثبوت الملك.

والخامس: (مانع يمنع لزوم الحكم، كخيار العيب) فإنه لا يمنع من انعقاد البيع، ولا من ثبوت الملك، وإنما يمنع لزوم الملك لأن له ولاية الرد وفسخ البيع<sup>(١)</sup>.

## [وجوه دفع العلل]:

(ثم العلل) هذا شروع في بيان أنواع دفع علل الأقيسة، فإن معرفة تمامية الأقيسة تتوقف على معرفة سلامتها عن أنواع الدفع، ومعرفة السلامة عنها تتوقف على معرفة هذه الأنواع، فمعرفة تمامية الأقيسة تتوقف على معرفة هذه الأنواع، فلهذا شرع في بيانها وهي: (نوعان):

النوع الأول: علل (طرديّة) وهي التي يعلل الحكم بها بناء على مجرد الإطراد وجوداً أو وجوداً و عدماً كما مرّ.

والثاني: علل (مؤثرة) يظهر أثرها في غير محل النزاع.

(١) ينظر: ابن ملك، ص ٢٨٩.

(أو في نفس الحكم) بأن يمنع ثبوت الحكم في الأصل فضلاً عن الفرع، كقولهم: في مسح الرأس، أنه ركن في الوضوء فيسنّ تثليثه كغسل الوجه فنقول: لانسلم أن التثليث مسنون في غسل الوجه، بل المسنون فيه هو الإكمال بعد تمام الفرض، وهو يستغرق محله فيحتاج إلى تكرار الغسل لتكميله بخلاف المسح فإن الغرض فيه مسح الربع، فلا يستغرق المحل فإكماله يحصل بالاستيعاب بلا حاجة إلى تكرار.

(أو في نسبته) إلى نسبة الحكم (إلى الوصف) بأن يمنع إضافة الحكم إلى الوصف مثل أن يقول في دفع القول المذكور لانسلم أنّ التثليث في غسل الوجه مضاف إلى الركنية لتخلفه عنها وجوداً وعدمًا أما وجوداً، فكما في القيام والقراءة فإنها ركنان ولم يسنّ تثليثهما، وأما عدمًا فكما في المضمضة والاستنشاق فإنها ليسا بركنين ويسنّ تثليثهما.

والثالث: من الوجوه الأربعة: لدفع العلل الطردية (فساد الوضع) وهو: أن يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه، قال شمس الأئمة السرخسي: فساد الوضع في العلل بمنزلة فساد الأداء في الشهادة، وأنه مقدّم على النقص؛ لأن الاطراد إنما يطلب بعد صحة العلة، كما أنّ تعديل الشاهد إنما يطلب بعد أداء الشهادة، فإما مع فساد الأداء فلا يصار إلى التعديل لكونه غير مفيد<sup>(١)</sup>. (كتعليقهم) أي: كتعليق أصحاب الشافعي<sup>(٢)</sup> (لإيجاب الفرقة) أي: لإثباتها بين الزوج والزوجة الذميين (بإسلام أحد الزوجين) متعلق بالتعليل، يعني: إذا أسلم أحد الزوجين قبل الدخول فعند الشافعي رحمته الله بانت في الحال، وبعد الدخول بانت بعد ثلاثة أقرء، فقد جعل الإسلام علة لإيجاب الفرقة، وعندنا يعرض الإسلام على الآخر، فإن أسلم فهي له، وإن أبى يفرق بينهما في الحال سواء كان قبل الدخول أو بعده، فجعلنا الإباء علة الفرقة ففي جعله الإسلام علة لإيجاب الفرقة فساد الوضع؛ لأن الإسلام لا يصلح قاطعاً للنعمة بل عاصماً لها.

(١) ينظر: أصول السرخسي، (٢/٢٧٦).

(٢) ينظر: الأم، (٥/٤٥).

(و) الرابع (المناقضة:) وهي تخلف الحكم عن الوصف الذي ادّعي عليه فهي تلجئ أهل الطرد إلى العلة المؤثرة (كقول الشافعي رحمته الله في الوضوء والتميم: إنها طهارتان) للصلاة (فكيف يفرقان في) وجوب (النية) بل يستويان فيه (فإنه) أي: هذا التعليل (ينتقض بغسل الثوب والبدن) عن النجاسة الحقيقية، فإنه طهارة للصلاة والنية ليست بواجبة فيه اتفاقاً، فيضطر المعلن إلى أن يقول الوضوء تطهير حكمي، كالتميم بخلاف تطهير الثوب والبدن عن النجاسة، فنقول نعم الوضوء تطهير حكمي، بمعنى أن النجاسة حكمية أي: حكم الشرع بالنجاسة في حق الصلاة، فجعلها كالحقيقة فيزيلها الماء كما يزيل الحقيقة فهي غير معقولة لكن تطهيرها بالماء معقول، بخلاف تطهيرها بالتراب فلا يحتاج إلى النية في تطهيرها بالماء كما يحتاج إليها في تطهيرها بالتراب نعم يحتاج في صيرورة الوضوء قرابة إلى النية لكن الصلاة تستغني عنها كما في سائر شرائط الصلاة بل تحتاج إلى كون الوضوء طهارة، فإن قلت: أنكم قلت: أن الغسل تطهير معقول فلا يحتاج إلى النية لكن مسح الرأس تطهير غير معقول فيجب أن يحتاج إلى النية كالتميم؟

قلنا: مسح الرأس ملحق بالغسل؛ لأن وظيفة الرأس كانت هي الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون خلقاً عن الغسل، فاعتبر فيه إحكام الأصل وهاهنا أبحاث تجدها في التوضيح والتلويح<sup>(١)</sup>.



---

(١) ينظر: التلويح، (٢/٢١٥).



## [وجوه دفع العلة المؤثرة]

(وأما العلل المؤثرة: فليس للسائل فيها بعد الممانعة) التي هي وظيفته الأصلية لأنه منكر فاللائق بحاله المطالبة (إلا المعارضة) التي هي إقامة الدليل على خلاف ما أقام عليه الخصم الدليل (لأنها) أي: العلل المؤثرة (لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع) بالمعنيين المذكورين سابقاً (بعد ما ظهر أثرها) في غير محلّ النزاع (بالكتاب، والسنة، وإجماع الأمة) لأن هذه الأدلة لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع، فكذا التأثير الثابت بها لا يحتملها، مثال: ما ظهر أثره بالكتاب ما عللنا في الخارج من غير السبيلين، بأنه نجس خارج فكان حدثاً كالبول فإن هذا أي: كونه خارجاً نجساً وصف ثبت أثره بالكتاب في غير صورة النزاع قال الله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ﴾ [المائدة: ٦] فثبت في صورة النزاع قياساً<sup>(١)</sup>. (لكنه) أي: الشأن (إذا تصوّر مناقضة) أي: أورد نقض صوري على العلل المؤثرة (يجب دفعه) أي: دفع ذلك النقض (ب) أحد (طرق أربعة)<sup>(٢)</sup>؛ كما نقول في الخارج من غير السبيلين: أنه نجس خارج) من البدن (فكان حدثاً كالبول، فيؤرد عليه) أي: على هذا التعليل (ما إذا لم يسئل) أي: الخارج النجس الذي لم يسئل يورد نقضاً عليه، فإنه ليس بحدث مع أنه نجس خارج فهذا الحكم تخلف عن هذا الوصف في هذه المادة (فندفعه) أي: هذا النقض:

(أولاً: بالوصف): أي: يمنع جريان الوصف فيها (وهو) أي: الدفع بالوصف أن يقال (أنه: ليس بخارج) لأن الخروج هو الانتقال من محلّ إلى آخر، وحيث لم يسئل ولم ينتقل من محله لا يصير خارجاً فلا ينتقض به.

---

(١) ومثال ما ظهر أثره بالسنة: ما عللنا في سؤر سواكن البيت، وإنه ليس بنجس قياساً على سؤر الهرة؛ لأنها طوافات. وأما مثال ما ظهر أثره بالإجماع: ما عللنا في نفي قطع اليد في المرة الثالثة والرابعة؛ لأنه لو وجب القطع لكان فيه تفويت جنس منفعة على الكمال، فلا يجب في الثالثة؛ لأنه تفويت، ينظر: ابن ملك، ص ٢٩٥.

(٢) وهي الدفع بالوصف، ثم بالمعنى الثابت بالوصف، وهو الأثر، ثم بالحكم، ثم بالفرض، ينظر: ابن ملك، ص ٢٩٥.

ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالةً) وهو المعنى الذي صار الوصف علة لأجله، وهو ثابت بدلالة ذلك الوصف، نعني ندفع ذلك النقض بمنع تحقق ذلك المعنى في مادة النقض (وهو: أي: ذلك المعنى (وجوب غسل ذلك الموضع فيه) أي: بسبب وجوب غسل ذلك الموضع (صار الوصف) وهو خروج النجس، (حجّة) أي: مؤثراً في انتقاض الطهارة (من حيث إن وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه) أي: بسبب ما يخرج منه كالبول والغائط (لا يتجزأ) خبر أن فكلاً وجب غسل ذلك الموضع، وجب غسل أعضاء الوضوء بخلاف وجوب التطهير فيه باعتبار ما يصيبه من النجاسة من الخارج فإنه لا يسري إلى غير ذلك الموضع.

(وهناك)<sup>(١)</sup> أي: فيما إذا خرج ولم يسئل (لم يجب غسل ذلك الموضع فعدم الحكم) وهو انتقاض الطهارة (لعدم العلة) وهي خروج النجس من حيث أنه علة لعدم تحقق المعنى الذي صارت علة لأجله وهو وجوب غسل ذلك الموضع<sup>(٢)</sup>. (ويورد عليه) أي: على قولنا الخارج من غير السبيلين نجس خارج، فكان حدثاً (الجرح السائل) فإنه نجس خارج من محله إلى آخر، ويجب غسل موضعه مع أنه ليس بحدث؛ لأن من ابتلى به يصير صاحب عذر فلا ينتقض طهارته ما دام الوقت باقياً (فندفعه بالحكم أي: بمنع عدم ثبوت الحكم أعني الحدث في مادة النقض (بيان أنه) أي: الجرح السائل موجب للتطهير ناقض للوضوء بعد خروج الوقت يعني أنه (حدث) لكن تأخر حكمه إلى ما بعد خروج الوقت ولهذا لم يجز له المسح على الخفين بعد خروج الوقت، إذا لبسها بعد السيلان.

(وبالغرض: عطف على قوله بالحكم أي: ندفعه بحصول الغرض من التعليل المذكور (فإن غرضنا التسوية بين الدم والبول) في المعنى الموجب للحدث (وذلك) أي: والحال أن البول حدث فإذا لزم أي دام صار عفوًا لبقاء الوقت) أي: لأجل بقاءه فإنه مأمور بأداء الصلاة فيه ولا قدرة عليه إلا بسقوط الحدث فيه (فكذا هذا) أي: في مادة الدم السائل فإنه إذا دام صار عفوًا لبقاء الوقت كما في الأصل فحصل غرض التسوية.

(١) ينظر: فتح الغفار، ص ٤٠٢.

(٢) ينظر: أصول السرخسي، (٢/٢٤٨).

## [المعارضة نوعان]

[تعريفها]:

(وأما المعارضة) وهي إقامة الدليل على خلاف ما أقام المعلن الدليل عليه.

## [أنواع المعارضة]

[معارضة فيها مناقضة]:

(فهي نوعان: أحدهما: معارضة فيها مناقضة) أما كونها معارضة فلكونها إقامة دليل مخالف لدليل المعلن، وأما اشتغالها على المناقضة، فلأنها عبارة عن إبطال دليل المعلن ولاشك أن المعارضة تشتمله لكنه غير مقصود بالذات، فلهذا تحتمل العلل المؤثرة المعارضة دون المناقضة كما سبق.

(وهي) أي: المعارضة التي فيها المناقضة (القلبُ فهي نوعان: أحدهما قلب العلة حكماً والحكم علة)، هذا إذا علل المعلن حكماً من الأحكام بحكم آخر، ولم يعلل بوصف محض، وإلا لا يحتمل القلب؛ لأن الوصف المحض لا يكون حكماً شرعياً، (كقولهم: أي: أصحاب الشافعي في أن الإسلام ليس من شرائط الإحصان (الكفار جنس يجلد بكرهم مائة بالزنا فيرجم ثيهم به كالمسلمين) أي: كما أن بكرهم يجلد مائة فيرجم ثيهم<sup>(١)</sup>).

(فتقول: في معارضته (المسلمون إنما يجلد بكرهم مائة؛ لأنه يرجم ثيهم) فجعلنا الوصف الذي جعله علة أعني جلد بكر المسلمين مائة حكماً، وجعلنا الحكم أعني: رجم ثيهم علة له فبعد المعارضة فسد قياسهم لكونه قياساً مع الفارق.

(والمخلص منه) أي: من ورود القلب وليس المراد به المخلص من دفعه بعد وروده (أن يُخرج الكلام مخرج الاستدلال) من شيء إلى شيء مع قطع النظر عن اللمية والآنية فلا يضرب القلب (فإنه يمكن أن يكون الشيء دليلاً على شيء) كالنار بالنسبة إلى الدخان وذلك الشيء

(١) ينظر: روضة الطالبين، (١٠ / ٩٠)، نيل الأقطار من أحاديث سيد الأخيار، (٧ / ٢٥٧).

يكون دليلاً عليه كالدخان بالنسبة إلى النار وهذا إنما يكون إذا ثبت المساوات بينهما كقولنا الصوم عبادة يلزم بالنذر فيلزم بالشروع بخلاف الجلد والرجم<sup>(١)</sup>.

(والثاني) أي: النوع الثاني من القلب (قلب الوصف شاهداً على الخصم) أي: المعلل (بعد أن يكون) الوصف (شاهداً له) أي: للخصم (كقولهم) أي: قول أصحاب الشافعي (في صوم رمضان: أنه صوم فرض فلا يتأدى إلا بتعيين النية كصوم القضاء)<sup>(٢)</sup>.

(فقلنا: بالقلب المذكور (لما كان صوماً فرضاً استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه بتعين الشارع كصوم القضاء) في تعيينه (لكنه) أي: صوم القضاء (إنما يتعين بالشروع وهذا) أي: صوم رمضان (تعيين قبله) أي: قبل الشروع فهما متساويان في أصل التعيين، إلا أن التعيين في رمضان قبل الشروع وفي صوم القضاء بعده، فلهذا يحتاج إلى النية فإذا حصل التعيين قبل الشروع في صوم رمضان استغنى عن تعيين النية.

واعلم: أن المصنف لم يجوز ورود المناقضة وفساد الوضع على العلل المؤثرة، بناء على أنها لا تحملها بعدما ظهر أثرها بالكتاب والسنة، وعلى هذا يلزم أن لا يجوز ورود القلب بكلا قسميه عليها، ولو ورد صورةً لوجب أن يدفع ببيان التأثير كما في ورود المناقضة عليها صورة، ويؤيده ما ذكره صدر الإسلام:

أن القلب الأول: يرد على كل طرد جعل الحكم فيه علة.

والقلب الثاني: يجيء على كل طرد ما لم يظهر التأثير فيه.

(وقد تقلب العلة من وجه آخر) غير الوجهين المذكورين فإنها يدلان على نقيض الحكم بعينه، وهذا لا يدل على نقيض الحكم بعينه، بل يدل على حكم آخر يلزم منه ذلك النقيض، ويسمى عكساً كما سيأتي (وهو ضعيف) والقلب بكلا قسميه أقوى منه؛ لأن المعترض جاء في العكس بحكم آخر، وفي القلب بنقيض حكم يدعيه المعلل ففي العكس اشتغل بما ليس هو

(١) ينظر: ابن ملك، ص ٢٩٩.

(٢) ينظر: المهذب، (١/١٨١).

بصدده، وهو إثبات الحكم الآخر، وفي القلب لم يشتغل بذلك (كقولهم) أي: قول أصحاب الشافعي في أن الشروع في النوافل لا يوجب إتمام ما شرع ولا قضاء به لو أفسده (هذه) أي: النافلة (عبادة لا تمضي في فاسدها) أي: لا يجب إتمامها إذا فسدت احتراز بهذا القيد عن الحج؛ لأنه إذا فسد يجب فيه المضي (فلا تلزم بالشروع كالوضوء) فإنه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع.

(فيقال لهم:) بالعكس (لما كان كذلك) أي: النفل كالوضوء في عدم الإمضاء (وجب أن يستوي فيه) أي: في النفل (عمل النذر والشروع) كالوضوء يعني لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع، لكان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء فإنه لا يمضي في فاسده، فلا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم، أعني في كونها عبادة لا تمضي في فاسدها، واللازم باطل لأن الصلاة النافلة يلزم بالنذر، فينبغي أن تلزم بالشروع عملاً بقضية الاستواء، (وسمى هذا) النوع من القلب (عكسًا).

[معارضة خالصة]:

(والثاني) أي: النوع الثاني من نوعي المعارضة (المعارضة الخالصة) التي ليس فيها معنى المناقضة.

[أنواع معارضة خالصة]:

(وهي نوعان: أحدهما) المعارضة (في حكم الفرع) بأن يثبت المعارض نقيض حكم الفرع (وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة) في المعارضة على الحكم المتنازع فيه بل يكفي فيه بإثبات نقيضه مثاله: ما إذا قال الشافعي المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالمغسولات<sup>(١)</sup>.

(١) ينظر: الأم، (١/٢٦).

فقول: عندنا دليل يدل على نقيض هذا الحكم، وهو أن مسح الرأس مسح في الوضوء فلا يُسنُّ تثليثه كالمسوحات.

(أو بزيادة) على الحكم المتنازع فيه (هي تفسير) للحكم المتنازع فيه مثاله: قولنا المسح ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد إكماله، كالغسل في معارضة قولهم: المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل.

فقولنا: بعد إكماله زيادة وتفسير له؛ لأن الخلاف في التثليث بعد إكمال الفرض في محله وهو الاستيعاب، هذا قال في التنقيح المعارضة الخالصة وهي: إما أن يثبت نقيض حكم المعلل بعينه أو بتغيير أو أثبت حكماً يلزم منه ذلك النقيض الخ... فكأنه أدخل الزيادة التي هي تفسير في القسم الأول أعني إثبات نقيض الحكم بعينه بأن يراد به عدم تغيير الحكم فتدبر.

واعلم أن هذا النوع أعني المعارضة الخالصة وإن أوردته فخر الإسلام ومن تبعه لكن في خلوصها عن معنى المناقضة نظر، فإنهم إن أرادوا بكونها خالصة عنه إن المقصود بالذات منها إثبات نقيض الحكم، وإن تضمنت معنى المناقضة وإبطال دليل المعلل فمسلم لكنه غير مفيد، إذ لا نعني بالمعارضة التي فيها معنى المناقضة، إلا هذا وإن أرادوا أنها غير متضمنة لمعنى المناقضة أصلاً فهو ممنوع والمستند ظاهراً وتلك الزيادة تغيير للحكم المتنازع فيه يعني (أو) يعارضه بضعف حكم الفرع ولكن بزيادة هي: (تغيير) له مثاله قول أصحاب الشافعي<sup>(١)</sup>: اليتيمة صغيرة فلا يولى عليها بولاية الأخوة قياساً على المال، فإنه لا ولاية للأخ على مال الصغير بالاتفاق في معارضة، قولنا: لغير الأب والجد ولاية تزويجها؛ لأنها صغيرة فيولي عليها نكاحاً كالتى لها أب فتعيين الأخ زيادة توجب تغيير الحكم المتنازع فيه؛ لأن الحكم المتنازع فيه ثبوت مطلق الولاية والمعارض لم ينفها بل نفي الولاية الخاصة، وهي ولاية الأخ لكن إذا انتفت هي يتنفي سائرهما بالإجماع؛ لأن الأخ أقرب الناس إليها بعد الأب، فلهذا صحت هذه المعارضة. (أو) يكون (فيه) عطف على قوله سواء عارضه والضمير عائد إلى النوع الأول من المعارضة الخالصة (نفي

(١) ينظر: الأم، (٢٠/٥).

لما) أي: لحكم (لم يثبتته) الدليل (الأوّل) وهو دليل المعلل (أو) فيه (إثبات لما) أي: لحكم (لم ينفه الأوّل) لكن لا بد أن يستلزم نفي الحكم الذي لم يثبتته دليل المعلل نفي الحكم الذي أثبتته دليله، وكذا لا بد أن يستلزم إثبات الحكم الذي لم ينفه دليل المعلل نفي الحكم الذي أثبتته دليله، حتى تصحّ المعارضة مثاله قولنا: الكافر يملك شراء العبد المسلم<sup>(١)</sup>؛ لأنه يملك بيعه كالمسلم فإنه يملك بيعه فيملك شرائه فيستوي فيه البيع والشراء فعارضه أصحاب الشافعي فقالوا: الكافر لا يملك بقاء ملكه شرعاً، بل يجبر على إخراجه عن ملكه فلا يملك ابتداءه أيضاً فيستوي فيه ابتداء الملك وبقاؤه، فالمعارض أثبت حكماً لم ينفه المعلل، وهو التسوية في ابتداء الملك وبقائه لكن يلزم من ثبوته انتفاء الحكم الذي أثبتته المعلل، وهو التسوية بين البيع والشراء، فإنّ الشراء يستلزم إثبات الملك ابتداء وهو غير مالك له فلا يملك الشراء بخلاف البيع، فإنه لا يستلزم إثباته بل يستلزم إزالته<sup>(٢)</sup>.

(أو) يعارض (في حكم غير) الحكم (الأوّل) الذي أثبتته دليل المعلل وذلك بأن يقيم دليلاً يدل على الثبوت حكم غير الحكم الأوّل (لكن فيه) أي: في ثبوت ذلك الحكم (نفي الحكم الأوّل) وهو حكم دليل المعلل والفرق بينه وبين القسم المذكور آنفاً، أعني ما يكون فيه إثبات حكم لم ينفه الأوّل لكن يستلزم ثبوته انتفاء الحكم الأوّل مشكل اللهم إلا أن يعتبر في هذا القسم أن يكون دليل المعلل نافياً لهذا الحكم الذي أثبتته دليل المعارض. مثاله: قول أبي حنيفة **بِحُجَّةِ اللَّهِ فِي الْمَرْأَةِ الَّتِي نُعِيَ إِلَيْهَا زَوْجُهَا، أَي: أَخْبَرَتْ بِمَوْتِهِ، فَاعْتَدَتْ وَتَزَوَّجَتْ بِزَوْجٍ آخَرَ، فَجَاءَتْ بِوَلَدٍ، ثُمَّ حَضَرَ الزَّوْجُ الْأَوَّلُ أَنَّ الْوَلَدَ لِلزَّوْجِ الْأَوَّلِ؛ لِأَنَّهُ صَاحِبُ فِرَاشٍ صَحِيحٍ لِقِيَامِ النِّكَاحِ بَيْنَهُمَا<sup>(٣)</sup>. فعارضه الخصم<sup>(٤)</sup>، بأنّ الزوج الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به**

(١) ينظر: بدائع الصنائع، (٥/ ١٨٥).

(٢) ينظر: الأم، (٤/ ٢٧٤).

(٣) ينظر: المبسوط، (٣٧/ ١١)، كشف الأسرار، (٤/ ٩١).

(٤) قال في حاشية الرهاوي (٣/ ١٥٤١)، المراد بالخصم هنا: أبو يوسف ومحمد، فإنّ عندهما يثبت النسب

من الثاني.

النسب، كما لو تزوج امرأةً بغير شهود فولدت يثبت النسب منه، وإن كان الفراش فاسدًا فكذا هذا، فالمعلّل علّل لإثبات النسب من الزوج الأوّل والمعارض علّل لإثباته من الثاني، ولم يعلّل لنتفيه من الأوّل لكن يلزم من ثبوته من الثاني انتفاؤه من الأوّل، لامتناع ثبوت النسب من شخصين.

(و) النوع (الثاني): من المعارضة الخالصة المعارضة (في علة الأصل)، أي: المقيس عليه؛ لأن يذكر المعارض في المقيس عليه علة أخرى لا تكون موجودة في الفرع ويسند الحكم إليها (وذلك باطل) سواء كانت تلك العلة (بمعنى لا يتعدى) من الأصل إلى فرع آخر، كما إذا قال: المعلل في عدم جواز بيع الحديد بالحديد متفاضلاً، أنه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلاً كالذهب والفضة فيعارضه السائل بأن العلة في الأصل الثمنية وأنها عدت في الفرع وهو الحديد فلا يثبت فيه الحرمة (أو يتعدى إلى فرع) آخر (مجمع) عليه كما لو علّل في حرمة بيع الجصّ بجنسه متفاضلاً بالكيل والجنس كالحنطة والشعير ويعارضه السائل بأن العلة في الأصل ليس الكيل والجنس بل العلة الاقتيات والإدخار وهو مفقود في الفرع فهذا معنى يتعدى إلى فرع آخر مجمع عليه بحرمة البيع متفاضلاً وهو الأرز والذرة والسهم.

(أو) إلى فرع آخر (مختلف فيه) كما لو علّل في هذه المسألة أيضًا، بأن يقول العلة في الأصل الطعم لا ما ذكرت وهو مفقود في الفرع، وهذا معنى يتعدى إلى فرع مختلف فيه وهو الفواكة وما دون الكيل وهذه الأقسام غير مقبولة؛ لأن الوصف الذي يدعيه السائل متعدياً كان أو غير متعد لا ينافي الوصف الذي يدعيه المعلّل؛ لأن الحكم يثبت بعلة شتى<sup>(١)</sup>.

(وكل كلام صحيح في الأصل) أي: في نفسه (يذكر على سبيل المفارقة) أي: على سبيل المعارضة في علة الأصل وهي تسمى بالمفارقة لفرقها بين الأصل والفرع (فذكره على سبيل الممانعة) أي: المطالبة بجعل ذلك الكلام سند للمنع لا على طريق الدعوى، كما في صورة المعارضة؛ لأن الدعوى يحتاج إلى الدليل وربما يعجز عن إقامة الدليل وعلى تقدير إقامته يرد عليه الممانعة، وأمّا الممانعة فلا تحتاج إلى الدليل فيكون السائل سالمًا مستريحًا ويكون العهدة على المعلّل.

(١) ينظر: ابن ملك، ص ٣٠٤.



## [التعارض والتراجيح]

هذا ولما فرغ عن بيان أنواع المعارضة شرع في بيان دفعها فقال:

(وإذا قامت المعارضة كان السبيل فيه) أي: في دفعها (التراجيح) أي: بيان المعلل رجحان علته على العلة التي أوردتها السائل، فإن بين رجحانها وسلمه السائل يتم تعليله وإلا فلا<sup>(١)</sup>.

### [تعريف التراجيح]:

(وهو) أي: التراجيح (عبارة عن بيان فضل أحد المثليين على الآخر وصفا) تمييز عن الفضل والمراد بالفضل من جهة الوصف أن يكون لأحد النظمين وصف يرجح به على الآخر، كأن يكون أحدهما ظاهراً والآخر خفياً، واحترز به عن فضل أحد الدليلين على الآخر بانضمام دليل آخر إليه، فإنه التراجيح به غير مقبول ويؤيده عدم التراجيح شهادة أربعة على شهادة شاهدين<sup>(٢)</sup>.

(حتى لا يترجح القياس على قياس آخر) يعارضه بانضمام قياس آخر إليه، لعدم فضل أحدهما على الآخر وصفاً. (وكذا الحديث) لا يترجح بانضمام حديث آخر إليه، (والكتاب) لا يترجح آية منه بانضمام آية أخرى إليها. (وإنما يترجح بقوة فيه) أي: في أحد الدليلين، كأن يكون أحدهما محكماً والآخر مفسراً، وكأن يكون أحد الحديثين مشهوراً والآخر غريباً.

(وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة واحدة حتى) أن جرح رجل رجلاً جراحة واحدة صالحة للقتل، وجرحه آخر جراحات كل واحدة منها صالحة للقتل فمات المجروح ولا يترجح صاحب الجراحات حتى (تكون الدية) في صورة الخطأ على عاقلتهما (نصفين) بخلاف ما إذا كانت جراحة أحدهما أقوى في التأثير.

---

(١) قال ابن ملك: اعلم أن التراجيح إنما يقع في الدلائل الظنية، وأما الدلائل القطعية: فلا سبيل إلى التراجيح، بل المتأخر ناسخ، وإن لم يعرف تاريخه وجب المصير إلى دليل آخر أو التوقت، ينظر: ابن ملك، ص ٣٠٦.

(٢) ينظر: ابن ملك، ص ٣٠٦.

(وكذا) أي: كصاحب الجراحة الواحدة والجراحات المتعددة في عدم الترجيح (الشفيعان في الشَّقْصِ) أي: الجزء (الشائع المبيع بسهمين) أي: بسبب سهمين لهما من دار مشتركة بينهما وبين غيرهما متفاوتين بأن يكون نصف الدار لاحدهما وثلثها للآخر وسدسها لغيرهما فباع واحد منهم نصيبه فهما (سواء) حيث يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعي رحمته الله في الشَّقْصِ مع أن حكم الجوار عندنا كذلك يتأتى خلاف الشافعي رحمته الله <sup>(١)</sup>.

### [بم يقع الترجيح الصحيح]

(وما يقع به الترجيح) أي: ترجيح الوصف الذي جعل علة في القياس على الوصف الآخر أربعة:

الأول: الترجيح (بقوة الأثر، كالأستحسان) وهو عبارة عن دليل خفي يعارض الجلي (في معارضة القياس) الجلي فإنه يقدم على القياس إذ أقوى أثره كما مر في مسألة سؤر سباع الطير.

(و) الثاني: الترجيح (بقوة ثباته) أي: ثبات الوصف الذي جعل علة للحكم (على الحكم المشهود به) أي: الحكم الذي يشهد الوصف بثبوت، وذلك بأن لا يختص ذلك الوصف ببعض المواضع بل يجري في كلها، (كقولنا: في صوم رمضان) أي: في تعليل عدم وجوب تعيين النية (إنه) أي: صوم رمضان (متعين) فلا يجب حينئذ تعيينه كما إذا نوى صوم النفل فتعين فإنه لا يجب تعيينه مرة أخرى، وهذا القول: (أولى من قولهم:) أنه (صوم فرض) فيجب تعيين نيته كالقضاء، (لأن هذا) أي: وصف فرضية الصوم (مخصوص في الصوم بخلاف).

---

(١) الشفعة في الشَّقْصِ عند الحنفية: يقسم على عدد الرؤوس دون مقادير الأنصباء والدور، وعند الشافعية قولان: الأول: يقسم بينهم على قدر الأنصباء، والثاني: إن كانت حصة بعضهم أكثر، يقسم الشَّقْصِ بينهم على عدد الرؤوس، وهو قول المزني؛ لأن كل واحد منهم لو انفرد، أخذ الجميع، فإذا اجتمعوا تساوا، كما تساوا في الملك، ينظر: المبسوط، (٤/٩٧)، المهذب للشيرازي، (١/٣٨١).

وصف (التعيين)<sup>(١)</sup> أي: التعيين كما في بعض النسخ (ف) إنه (قد تعدى إلى الودائع) يعني أداء الوديعة إلى المالك فرض مع أنه لا يجب تعيينه بأن يقول: هذه وديعة أديتها بل يخرج من العهدة بأي جهة أداها فمجرد وصف الفرضية، وإن تحققت فيها لكن لم تؤثر في وجوب التعيين فيها، وأما وصف فرضية الصوم فغير متحققة فيها فضلاً عن التأثير بخلاف وصف التعيين، فإنه قد تحقق فيها، وأثر في عدم وجوب التعيين فيها (و) كذا أداء (المغصوب، ورد المبيع في البيع الفاسد)، فإن كل واحد منهما، وإن كان فرضاً لا يجب التعيين فيه لتعيينه.

(و) الثالث: الترجيح (بكثرة أصوله) أي: أصول الوصف الذي جعل علة الحكم، والمراد بالأصل ما يقاس عليه الوصف في ثبوت الحكم. يعني إن شهد لأحد الوصفين أصلاً أو أصول فهو يرجح على الوصف الذي شهد له أصل واحد فقط. كقولنا: في مسح الرأس: إنه مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف والتيمم، ومسح الجبيرة، وهو أولى من قول أصحاب الشافعي رحمهم الله أنه ركن فيسن تكراره كغسل الوجه<sup>(٢)</sup>.

(و) الرابع: الترجيح (بالعدم عند العدم وهو العكس) أي: المسمى به يعني الترجيح بكون الحكم معدوماً، وما عند عدم الوصف فإن هذا الوصف يرجح على الوصف الذي لا ينعدم الحكم عند عدمه. كقولنا: في مسح الرأس أنه مسح في الموضوع فلا يسن تثليثه، فإن هذا الحكم ينعدم عند عدم هذا الوصف كما في غسل الوجه واليد حيث يسن تثليثها بخلاف ما قالوا: أنه ركن فيسن تثليثه، فإن هذا الحكم أعني سنيته التثليث لا ينعدم عند عدم هذا الوصف، أعني الركنية فإن المضمضة يسن تثليثها وليس بركن وهذا الوجه ضعيف؛ لأن الحكم يثبت بعلة شتى.

---

(١) أي بخلاف ما عللنا به من وصف التعيين؛ فإنه ليس بمخصوص على النزاع؛ لأنه تعدى منه إلى كل ما هو عين حكم لازم موجود في المعاملات وسائر الفرائض كالزكاة، فإنه إذا تصدق بها وجبت فيه الزكاة من المال على مصرف، ولم ينو الزكاة يخرج عن العهدة كالحجيج، فإنه إذا حج ولم ينو حجة الإسلام انصرف حجة إلى حجة الإسلام وإن لم ينوها، ينظر: الرهاوي، (٣/١٥٥٧).

(٢) ينظر: الأم، (١/٢٦).

واعلم: أن الوجوه المذكورة كلها راجعة إلى معنى واحد، وهو الترجيح بقوة التأثير إلا أن الجهات مختلفة، فالترجيح بقوة التأثير بالنظر إلى نفس الوصف، والترجيح بقوة الثبات بالنظر إلى الحكم والترجيح بكثرة الأصول بالنظر إلى الأصل، والترجيح بالعدم عند العدم بالنظر إلى اختصاص الحكم بالوصف واتصاله به.

[المخلص من التعارض]:

(وإذا تعارض ضربا الترجيح) هذا بيان المخلص عن تعارض ضربي الترجيح (كان الرجحان الحاصل بالذات) أي: بالوصف الذاتي (أحق منه) أي: من الرجحان الحاصل بما هو (في الحال) من الوصف العارضي وهذا متفق عليه (لأن الحال قائمة بالذات وتابعة له) في الوجود وفيه بحث؛ لأن الوصف الذاتي أيضًا قائم بالذات وتابع له في الوجود، فلا يتم التقريب فالأولى أن يقول: أن الحال وصف قائم بالذات بسبب أمر خارج عنه، والوصف الذاتي يقوم بالذات بحسب ذاته، وبحسب بعض أجزائه كما في التوضيح<sup>(١)</sup>. (فينقطع حقُّ المالك) من العين الذي غصبه الغاصب (بالطبخ والشئ) كما إذا كانت العين شاة فطبخها الغاصب وشيها فالغاصب يملكه بلا حلٍّ قبل أداء بدله فليس للمالك إلا أخذ قيمة العين، (لأن الصنعة) وإن كانت وصفًا عارضيًا بناء على أنها حاصلة بفعل الغاصب لكنها (قائمة بذاتها) أي: موجودة في حد ذاتها (من كلِّ وجه) لبقائها على الوجه الذي أحدثه الغاصب من غير تغيير، (والعين هالكة من وجه) بسبب الطبخ والشئ فالعينية وإن كانت وصفًا ذاتيًا لكنها معدومة من وجه، بسبب انعدام العين من وجه، فرجحنا الصنعة لكونها موجودة من كل وجه.

(وقال الشافعي<sup>(٢)</sup>: صاحب الأصل) أي: المالك للعين (أحق) بالملك للعين من الغاصب (لأن الصنعة قائمة بالمصنوع) أي: عارضة له بسبب فعل الغاصب (تابعة له) في الوجود فلا ينقطع ملكه عن العين بسبب تغيير الغاصب له؛ لأن العين باق ووصف العينية ثابتة ولا يعتبر فعل الغاصب؛ لأنه محذور فلا يصير سببًا للملك.

(١) ينظر: التلويح، (٢/٢٥٤).

(٢) ينظر: الأم، (٣/٢٤١).

والحاصل: إنا ذهبنا إلى أن الموجود من كل وجه وإن كان وصفًا عارضياً خيراً من المعدوم من وجهه، وإن كان وصفًا ذاتياً، وهو ذهب إلى أن الوصف الذاتي خيراً من الوصف العارضى، وإن كان موجوداً من كل وجهه، والوصف الذاتي موجوداً من وجهه، (وللناس فيما يعشقون مذاهب)<sup>(١)</sup>.

### [الترجيح الفاسد]:

ولما فرغ عن بيان الوجوه الصحيحة الترجيح شرع في بيان الوجوه الفاسدة له وهي: على ما ذكره المصنف ثلاثة:

الأول: ما أشار إليه بقوله: (والترجيح بغلبة الأشباه)<sup>(٢)</sup> كقول الشافعي رحمه الله في أن الأخ المشتري لا يعتق عنده الأخ يشبه الولد بوجهه وهو المحرمية وابن العم بوجوهه، كحل الزكاة وحل زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص، فيكون إلحاقه بابن العم أولى فلا يعتق إذا ملكه وهذا فاسد؛ لأن المشابهة في وصف واحد مؤثر في الحكم المطلوب أقوى من المشابهة في ألف وصف غير مؤثر.

والثاني: ما أشار إليه بقوله: (وبالعموم) أي: الترجيح بكون الوصف أعم كالطعم، فإنه يشمل القليل والكثير، بخلاف الكيل والجنس فأصحاب الشافعي رجحوا التعليل بالطعم على التعليل بالكيل والجنس وهو فاسد أيضاً، إذ الترجيح بالقوة وهي الثاني لا بالعموم.

والثالث: ما أشار إليه بقوله: (وقلة الأوصاف) أي: الترجيح بقلة الأوصاف على العلة المشتملة على الأوصاف الكثيرة، كترجيح أصحاب الشافعي رحمه الله وصف الطعم على وصف الكيل والجنس بوحده وهو فاسد أيضاً؛ إذ العبرة إنما هي للتأثير ولا مدخل فيه للوحدة والكثرة فالترجيح بشيء من الوجوه الثلاثة فاسد<sup>(٣)</sup>.

(١) شطربيت لأبي فراس الحمداني أوله:

من مذهبي حب الديار لأهلها وللناس فيما يعشقون مذاهب

(٢) سماه الشافعي رحمه الله: قياس غلبة الأشباه، وهذا الترجيح حجة عنده، ينظر: البحر المحيط، (٤/٢٠٩).

(٣) اعلم أن الأصوليين ذكروا في الترجيح الصحيحة والفاسدة وجوهاً كثيرة إلا أن المصنف رحمه الله اقتصر على الأربعة في الصحيحة وفي الفاسدة أيضاً؛ لأنها هي المتداولة بين أهل الفقه، ولأن ما سواها من الوجوه الصحيحة يندرج فيها إذا أمعن النظر إليها فكذا في الفاسدة.

## [التخلص من دفع العلل بالانتقال]

هذا (وإذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا) أي: بوجه من وجوه الدفع (كانت غايته أن يلجأ) على صيغة المجهول من الأفعال، وفاعله ضمير عائد إلى المعلل المفهوم من الكلام (إلى الانتقال)<sup>(١)</sup> أي: انتقال المعلل من علة أو حكم إلى علة أخرى أو حكم آخر، (وهو) أي: المعلل: (إما أن ينتقل من علة إلى علة أخرى لإثبات) العلة (الأولى)، كما إذا قيل الصبي المودع إذا استهلك الوديعة لا يضمن؛ لأنه مسلط على الاستهلاك، فلما أنكره الخصم<sup>(٢)</sup> احتج إلى إثباته بعله وهذا ليس بانتقال حقيقة بل هو اشتغال بإتمام العلة الأولى التي تثبت بها الحكم.

(أو ينتقل من حكم إلى حكم آخر) ملتبسًا (بالعلة الأولى) ولا بد أن يكون الحكم الآخر مما يحتاج إليه ثبوت الحكم الأول، وإلا لكان كلامًا حشوًا مثاله، قولنا: الكتابة عقد يحتفل الفسخ بالإقالة، فلا تمنع الصرف إلى الكفارة، بأن اعتقه بنية الكفارة كما إذا باع عبدًا بشرط الخيار يجوز إعتاقه بنية الكفارة، فإن أنكره الخصم وقال عبدي لا يمنع هذا العقد الصرف إلى الكفارة، وكذا أجر عبدًا ثم أعتقه بنية الكفارة بل يمنعه نقصان الرق. فنقول: احتمال الفسخ دليل على أن الرق لم ينقص فقد أثبتنا هذا الحكم الآخر، أعني عدم نقصان الرق بالعلة بالأولى وهو مما يحتاج إليه ثبوت الحكم الأول، أعني عدم منع عقد الكتابة الصرف إلى الكفارة، فإن أثبتنا هذا الحكم الآخر بعله أخرى، كما نقول الكتابة عقد معاوضة فلا توجب نقصانًا في الرق كان مثالًا للقسم الذي ذكره بقوله:

(أو ينتقل إلى حكم آخر) يحتاج إليه ثبوت الحكم الأول (وعلة أخرى).

(أو ينتقل من علة إلى علة أخرى لإثبات الحكم الأول، لا لإثبات العلة الأولى)، ولا

لإثبات الحكم الآخر الذي يثبت به الحكم الأول.

(١) للإستزادة ينظر: أصول السرخسي، (٢/٢٨٦).

(٢) أبو يوسف والشافعي رَجَمَهُمَا اللَّهُ.

(وهذه الوجوه الأربعة صحيحة إلا) الوجه (الرابع)؛ لأنه انقطاع عند أهل المناظرة إذ يجب عليه إن يثبت الحكم بهذه العلة الأخرى من أول الأمر بخلاف القسم الثالث، فإن المعلل هناك اجتنب عن إثبات حكم آخر بعلمته ثم إثبات الحكم المطلوب بذلك الحكم، وأراد أن يثبت بعلمته تقليلاً للمؤنة فلما دفعها الخصم اضطر إلى الانتقال من تلك العلة إلى علة أخرى، لإثبات حكم آخر به يتوقف عليه ثبوت الحكم المطلوب، ثم لما ورد على الاستثناء المذكور أنه يلزم عليه أن لا يصح محاجة الخليل عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، واللازم باطل بالاتفاق أشار إلى الجواب بقوله:

(ومحاجة إبراهيم الخليل عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مع اللعين) وهو نمرود بن كنعان<sup>(١)</sup> بقوله:

﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: ٢٥٨] بعد إيراد الحجة عليه بقوله: ﴿يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ [البقرة: ٢٥٨] فعارضها اللعين بقوله: ﴿أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ﴾ [البقرة: ٢٥٨] (ليست من هذا القبيل) أي: من قبيل الانتقال من علة إلى أخرى، (لأن الحجة الأولى) التي ذكرها بقوله: ﴿يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ [البقرة: ٢٥٨] (كانت لازمة) على اللعين لأنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أراد بالإحياء والإماتة حقيقتهما واللعين عارضه بأمر باطل وهو إطلاق أحد المسجونين وقتل الآخر، وذلك ليس حقيقة الإحياء والإماتة (إلا أنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ انتقل) إلى علة أخرى بقوله: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ﴾ [البقرة: ٢٥٨] (دفعاً للاشتباه) أي: اشتباه حقيقة الإحياء والإماتة على القوم فإنهم أصحاب الظواهر فضم إلى الحجة الأولى حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيها الاشتباه.



(١) قيل اسمه نمرود بن فالغ بن شالغ بن أرفخشذ بن سام بن نوح، كان أحد ملوك الدنيا، وورث الملك عن أبيه وعظم سلطانه وأخذ بدين الصابئة، ينظر: تفسير القرطبي، (٩/ ٣٨١).

## فصل

### [في الأحكام المشروعة ومتعلقاتها]

(جملة ما يثبت بالحجج التي سبق ذكرها) من الكتاب والسنة والإجماع والقياس (شيئان: أحدهما) الأحكام الشرعية من الحل، والحرمة، والوجوب، والندب، والكرهية (و) الآخر (ما يتعلق به الأحكام) من السبب والعلة والشرط.

### [أنواع الأحكام]

[أما الأحكام فأربعة]<sup>(١)</sup>:

- الأولى: (حقوق الله تعالى خالصة) له والمراد بها ما يتعلق به النفع العام، كحرمة البيت فإن نفعه عام، وهو اتخاذهم إياه قبلةً وحرمة الزنا، فإن نفعه عام وهو سلامة أنسابهم<sup>(٢)</sup>.
- (و) الثانية: (حقوق العباد خالصة) لهم وهي: ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير، فلهذا يباح بإباحة المالك بخلاف حق الله تعالى كالزنا، فإنه لا يباح بإباحة المرأة.
- (و) الثالثة: (ما اجتمع فيه وحق الله غالب، كحد القذف) فإن فيه حق الله تعالى؛ لأنه شرع زاجرًا وحق العبد؛ لأن فيه دفعًا لعار الزنا عن المقذوف، والأول غالب حتى لا يسقط بالعفو ولا يجري فيه الإرث.
- (و) الرابعة: (ما اجتمع فيه وحق العباد غالب كالقصاص) فإن فيه حق الله تعالى وهو إخلاء العالم عن الفساد، وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه، والثاني غالب لجريان الإرث وصحة الصلح بالمال وصحة العفو<sup>(٣)</sup>.

(١) يعني المحكوم به الذي هو عبارة عن فعل المكلف أربعة أنواع.

(٢) ينظر: نور الأنوار، (٢/٣٤١).

(٣) ينظر: ابن ملك، ص ٣١٤.



## [ حقوق الله تعالى ]

(وحقوق الله تعالى ثمانية أنواع) بالاستقراء:

الأول: (عبادات خالصة) ليست فيها معنى العقوبة والمؤنة أصلاً، (كالإيمان وفروعه) كالصلاة والزكاة وأمثالهما من الفرائض، (وهي) أي العبادات الخالصة أنواع ثلاثة:

الأول: (أصول)، والثاني: (لواحق)، والثالث: (زوائد). مثال الأول: التصديق بما جاء به الرسول عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، فإنه أصل محكم لا يقبل السقوط بوجه. ومثال الثاني: الإقرار به فإنه ملحق بالتصديق فيعتبر في إجراء الأحكام في الدنيا لكونه دليلاً على ما في الضمير وليس بأصل السقوط حال الإكراه. ومثال الثالث: تكرر الشهادة مرة بعد أخرى هذا من الأصول وأما من الفروع، فمثال الأول: الصلاة والزكاة والحج، ومثال الثاني: الجهاد لأنه يسقط بأداء البعض عن الآخر، ومثال الثالث: ما عدا المذكورات من نوافل العبادات وسننها لأنها شرعت مكملات للفرائض وزيادة عليها.

(و) الثاني: من الأنواع الثمانية (عقوبات كاملة) أي: محضة كالحودود أي: حدّ الزنا، وحدّ الشرب، وحدّ القذف، والسرقه.

(و) الثالث: (عقوبات قاصرة، كحرمان الميراث) بسبب قتل مورثه أمّا كونه عقوبة فلائنه غرم ماليّ لحق القاتل، وأمّا كونها قاصرة فلائنها مالية ولاشك أنها قاصرة بالنسبة الى البدنية.

(و) الرابع: (حقوق دائرة بين العبادات والعقوبة كالكفارات)، فإنها تودى بها هو عبارة كالصوم والاعتاق لكنها لم تجب ابتداء بل وجبت أجزئة على أفعال تصدر من العباد بعد الحظر عنها.

(و) الخامس: (عبادة فيها معنى المؤنة) وهي الثقل والكلفة (كصدقة الفطر) فإن فيها جهة العبادة لكونها صدقة، فلهذا يشترط لإيجابها صفة الغناء ولا تصح بدون النية وجهة المؤنة؛ لأنها تجب على الإنسان بسبب رأس غيره ممن يملكه وجهة العبادة فيها غالبية، بدليل أنها تجب على أصحاب الأعدار، مثل: الخاطي والناسي والمكره.

(و) السادس: (مؤنة فيها معنى العبادة كالعشر)، فإن فيه جهة المؤنة؛ لأنه سبب حفظ الأراضي حيث يصرف إلى الفقراء العاذين الدافعين شر الكفرة وإلى الضعفاء الداعين لهم بالنصرة وجهة العبادة فإن مصرفه مصرف الزكاة وجهة المؤنة فيه غالبية؛ لأنها باعتبار الأصل وهو الأرض النامية وجهة العبادة باعتبار ما هو تابع وهو محلّ الصرف.

(و) السابع: (مؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج) فإنه باعتبار تعلقه بالأرض مؤنة وباعتبار الإشتغال بالزراعة المؤدي إلى الذلّ، بسبب كونه إعراضاً عن الجهاد عقوبة، ولما كانت الأرض أصلاً والتمكن من الزراعة وصفا عارضاً لها كان معنى المؤنة فيه غالباً.

(و) الثامن: (حق قائم بنفسه) أي: ثابت بذاته من غير أن يتعلق بذمة العبد شيء ومن غير أن يكون له سبب مقصود يجب على العبد أدائه (كخمس الغنائم) إذ لم يتعلق فيه بذمة العبد شيء ولم يكن له سبب يجب على العبد أدائه، فإنّ الجهاد ما شرع إلا لإعلاء كلمة الله تعالى ودفع شوكة المشركين لإشراكهم، ولهذا جاز الخمس لبني هاشم؛ لأنه لما لم يجب على العبد أدائه طاعةً لله تعالى لم يكن من غسالة الناس وأوساخهم، فتولى أخذه وقسمته من كان خليفة الله في أرضه وهو السلطان.

(والمعادن) وهو اسم لما خلقه الله تعالى في الأرض من الذهب والفضة.

### [حقوق العباد]

ولما فرغ عن بيان حقوق الله تعالى شرع في بيان حقوق العباد فقال:  
(وحقوق العباد كبذل المتلفات والمغصوبات وغيرهما) كملك النكاح، والطلاق، والعتاق، والتدبير، والكتابة، والبيع، والشراء، والوكالة، والكفالة، والمضاربة، وضمان الدية، وغير ذلك.

### [الحقوق تنقسم إلى: أصل وخلف]

(وهذه الحقوق) كلها سواء كان حقاً لله تعالى أو للعباد (تنقسم إلى أصل وخلف) فالإيمان أصله التصديق والإقرار) على أن يكونا ركنين من الإيمان وهذا مختار بعض الفقهاء كشمس الأئمة وفخر الإسلام<sup>(١)</sup>، ومذهب جمهور المحققين، أن الإيمان: هو التصديق بالقلب، وإنما الإقرار شرط لإجراء الأحكام في الدنيا.

(١) ينظر: كشف الأسرار، (٤/١٩٥-١٩٦).

قال العلامة التفتازاني في شرح العقائد: أن هذا مختار الشيخ أبي منصور الماتريدي والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ [المجادلة: ٢٢] وقال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ «اللَّهُمَّ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ»<sup>(١)</sup> (ثم الإقرار صار أصلاً مستتباً) أي: مستقلاً (خلفاً عن التصديق) بأن يقوم مقامه ويترتب عليه حكمه كما في الإكراه على الإسلام، فإن إقراره قائم مقام التصديق فيعتبر إسلامه، وإن لم يصدق بقلبه.

(ثم صار أداء أحد الأبوين الإيمان في حق الصغير خلفاً عن أدائه) أي: أداء الصغير الإيمان فيحكم بإسلامه بسبب إسلام أحد الأبوين لعجزه عن ذلك، (ثم صار تبعية أهل الدار) أي: دار الإسلام (خلفاً عن تبعية) أحد (الأبوين في إثبات الإسلام) في حق من سبب صغيراً وأخرج إلى دار الإسلام وحده فيقوم أهل الدار مقام الأبوين. (وكذلك) أي: كالتصديق والإقرار في الأصلية والخلفية (الطهارة بالماء أصل والتيمم خلف عنه) اتفاقاً.

(ثم هذا الخلف عندنا: مطلق) أي: غير مقيّد بالضرورة، بل يرتفع به الحدث إلى وجود الماء.

(وعند الشافعي ضروري)<sup>(٢)</sup> فيقدر ارتفاع الحدث بقدر الضرورة، فلا يجوز أداء فرضين أو أكثر بتيمم واحد؛ لأن ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها (لكن الخلافة بين الماء والتراب يعني التراب خلف عن الماء في قول أبي حنيفة وأبي يوسف رَحِمَهُمَا اللَّهُ) تعالى لقوله تعالى ﴿فَلَمْ يَحْدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ [المائدة: ٦] (وعند محمد وزفر رَحِمَهُمَا اللَّهُ)<sup>(٣)</sup> الخلافة (بين الوضوء والتيمم) لأنه تعالى أمر أولاً بالوضوء بقوله: (فاغسلوا)، ثم أمر بالتيمم عند العجز بقوله: ﴿فَتَيَمَّمُوا﴾ [المائدة: ٦] فكانت الخلافة بين الوضوء والتيمم لا بين الماء والتراب<sup>(٤)</sup>.

(١) تقدم.

(٢) ينظر: المجموع، للنووي، (٢/٢٥٣).

(٣) ينظر: كشف الأسرار، (٤/٢٣٣).

(٤) المصدر السابق.

(ويبتني عليه) أي: على هذا الخلاف (مسألة إمامة المتيمم المتوضي) فإنها تجوز عند أبي حنيفة وأبي يوسف [رَحْمَهُمَا اللَّهُ] تعالى بناء على أن الخلافة بين الماء والتراب لا بين الطهارتين، فلا تكون طهارة المتيمم أضعف من طهارة المتوضي، بل تكون مثلها ولا تجوز عند محمد وزفر رَحْمَهُمَا اللَّهُ، لكون الخلافة بين الطهارتين فيكون طهارة المتيمم أضعف من طهارة المتوضي، ولا يجوز بناء القوي على الضعيف<sup>(١)</sup>.

(والخلافة) بين الشيئين (لا تثبت إلا بالنص) أي: بعبارته (أو دلالته)، أو إشارته، أو اقتضائه، فالحصر فيها إضافي بالنظر إلى الرأي، (وشرطه) أي: شرط كونه خلفاً عن الأصل (عدم الأصل) للحال (على احتمال الوجود ليصير السبب منعقداً للأصل) ثم يتحوّل بالعجز إلى الخلف (فيصح الخلف، فأما [إذا] لم يحتمل الأصل الوجود، فلا) يصير السبب منعقداً، فلا يصح الخلف.

(ويظهر هذا في يمين الغموس) فإنها لما لم تنعقد موجبةً للأصل، وهو البر لم يكن موجباً لما هو خلف عنه، وهو الكفارة، (والخلف على مسّ السماء) فإنها لما انعقدت موجبة للبر لا مكان المقسم عليه، كما وقع لنبينا<sup>(٢)</sup> عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كانت موجبة للخلف، أعني الكفارة.

### [شروع في بيان السبب والعلة والشرط والعلامة]

(وأما القسم الثاني:) وهو ما يتعلق بالأحكام:

#### [السبب]

#### [تعريف السبب]

(فأربعة: الأول السبب) وهو في اللغة: ما يكون طريقاً يتوصل به إلى الشيء، (وهو) عند أهل الأصول (أقسام) ثلاثة: سبب حقيقي، وسبب مجازي، وسبب فيه معنى العلة، ووجه الحصر إنّ المفضي إلى الحكم، إما أن يكون في الحال أو في المآل الثاني هو السبب المجازي والأول إما أن يكون له تأثير أو لا، الثاني السبب الحقيقي، والأول السبب الذي فيه معنى العلة.

(١) المصدر السابق.

(٢) مسّ السماء... تقدم.

## [أقسام السبب]

فالقسم الأول: (سبب حقيقي) ليس فيه شبهة العلة، (وهو ما يكون طريقاً إلى الحكم) خرج به العلامة، وهي ما يعرف به ثبوت الحكم، من غير أن يتعلق به وجوب كالعلة، ولا وجود كالشرط فإنه ليس بطريق إلى ثبوت الحكم، وبقي العلة والشرط وخرج بقوله: (من غير أن يضاف إليه وجوب) العلة وبقوله: (ولا وجود) الشرط وقوله: (ولا يعقل فيه معاني العلة) أي: لا يكون له تأثير في ثبوت الحكم أصلاً بذاته أو بواسطة، خرج به السبب الذي له شبهة العلة والسبب الذي فيه معنى العلة، (لكن يتخلل بينه وبين الحكم علة مؤثرة فيه لا تضاف) تلك العلة (إلى السبب) المذكور بأن لا تكون ناشئة منه (كدلالته إنساناً ليسرق مال إنسانٍ أو ليقته) فدلالته عليه سبب محض، وقد تخلل بينه وبين ثبوت الحكم، وهو السرقة أو القتل ما هو علة غير مضافة إلى السبب، وهي مباشرة المدلول باختياره إلى السرقة أو القتل، فإذا فعله المدلول لم يضمن الدال شيئاً فعلى هذا يلزم أن لا يجب الضمان على الساعي، إذا سعي إلى ظالم في حق شخص آخر بغير حق، حتى غرّمه مالا وأن لا يجب ضمان الصيد على المحرم، إذا دلّ على صيد فقتله المدلول لكن صدر الفتوى عن بعض المشايخ بوجوب الضمان فيها لدفع قصد السعاة، وزجرهم عن ذلك ولكون دلالة المحرم جنائية؛ لأنه التزم بعقد الإحرام أمن الصيد عنه فزال الأمن عنه بالدلالة فوجب عليه الضمان كالمودّع، إذا دلّ السارق على الوديعة يضمن لكونه مزيلاً لما التزمه من الحفظ.

والقسم الثاني: ما أشار إليه بقوله:

(فإن أضيفت العلة المتخللة بين السبب والحكم (إليه) أي: إلى السبب (صار للسبب حكم العلة) حتى صار الحكم مضافاً إليه، فلهذا سمي سبباً في معنى العلة (كسوق الدابة وقودها) فإن فعل الدابة علة مضافة إلى السبب، وهو السوق والقود؛ لأنه ناشيء من أحدهما، إذ لا قصد ولا اختيار للدابة على وجه يعتد به شرعاً وعرفاً، فيجب الضمان على السائق والقائد، بسبب ما يتلف بوطئها حالة السوق والقود.

(واليمين بالله تعالى) قبل الحنث وهو مبتدأ خبره قوله يسمى.... إلخ. (أو بالطلاق أو العتاق) بأن يعلّقها بشيء كأن يقول: «إن دخلت الدار فإنت طالق»، وإن دخلت الدار فأنت حر. (سمى سبباً مجازاً). وهو القسم الثالث: وإنما صار سبباً مجازاً؛ لأن السبب ما يفضي إلى المسبب واليمين شرعت للبر سواء كانت بالله أو بغيره، والبر لا يفضي إلى الحكم، وهو الكفارة في اليمين بالله والجزاء في اليمين بغير الله؛ لأن البر مانع عن الحنث؛ لأنه ضده، والمانع عن الشيء لا يفضي إليه، ولا يكون طريقاً إلى ثبوته فلا يكون سبباً حقيقة، لكن لما كان اليمين أو المعلق بالشرط مفضياً إلى الحكم عند زوال المانع وهو البر سمي سبباً مجازاً باعتبار ما يؤول إليه. وعند الشافعي اليمين والمعلق بالشرط سبب بمعنى العلة بمعنى أنهما يؤثران في الحكم عند الحنث، أو عند وجود الشرط فعنده يبطل التعليق بالملك، كما إذا قال: «لأجنية إن نكحتك فأنت طالق»، أو لعبد: «إن ملكتك فأنت حر»، يكون باطلاً لعدم الملك عند وجود العلة؛ لأن كونه سبباً بمعنى العلة يقتضي كون التعليق عاملاً في منع الحكم دون السبب. فإنّ قوله: «إن دخلت الدار فأنت طالق»، سبب في الحال وحكمه متأخر، ولا بد لانعقاد السبب من وجود الملك في المحلّ، وإذا لم يوجد لغى، وعندنا يصح التعليق بالملك لما سيأتي.

(ولكن له) أي: للمعلق بالشرط الذي سميناه سبباً مجازاً (شبهة الحقيقة) أي: جهة كونه علة حقيقة للجزاء من حيث الحكم، فيحتاج انعقاده إلى ثبوت المحل عندنا، كما هو كذلك عند الشافعي رحمته الله وعند زفر رحمته الله هو خال عن شبهة العلية، كما أنه خال عن حقيقتها. (حتى يُبطل التنجيزُ التعليق) عندنا، وعند الشافعي رحمته الله خلافاً لزفر رحمته الله<sup>(١)</sup>. صورة المسألة: إذا قال لامرأته: إن دخلت الدار فأنت طالق، ثم قال لها: أنت طالق ثلاثاً، فعندنا يبطل التعليق، حتى إن تزوّجها بعد التحليل، ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق، وعند زفر رحمته الله لا يبطل التعليق، فيقع (لأن قدر ما وجد من الشبهة)، أي: من شبهة العلة المتحققة عندنا (لا يبقى) سبباً

(١) لأنه ليس للمعلق شبهة السببية عنده بوجه، إذ لا بدّ للسبب وشبهته من محلّ ينعقد فيه كالسبب الحسي، والتعليق بالشرط حائل بين المعلق ومحله، فأوجب قطع السببية بالكلية، ينظر: جامع الأسرار، (٤/١١٧٨).

(إلا في محله) أي: لا بد لشبهة العلة من محل تبقى فيه (كالحقيقة) أي: كحقيقة العلة (ولا يستغني عن المحل)، فإنه إذا قال لأجنبية: إن دخلت الدار فأنت طالق، فنكحها فدخلت الدار لا تطلق اتفاقاً، (فإذا فات المحل) بتنجيز الطلقات الثلاث (بطل) التعليق والحاصل إن صحة التعليق في قولنا: إن دخلت الدار فأنت طالق تتوقف على وجود النكاح، فيكون مقتصرًا على الطلقات التي يملكها بهذا النكاح، أما الطلقات التي يملكها بالنكاح بعد الثلاث، فالمرأة أجنبية عن الزوج فيها، وعند زفر رحمته الله ليس للمعلق شبهة العلية بوجه إذ لا بد لها من محل ينعقد فيه، والتعليق بالشرط حائل بين المعلق ومحلّه فأوجب قطع العلية بالكلية، فإذا لم يبق جهة العلية أصلاً لا يحتاج في انعقاده إلى محل واحتمال صيرورته علة في المآل لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفي احتمال حدوث المحلية، وهو قائم لاحتمال عود المرأة إليه بعد زوج آخر، فلهذا صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك مع عدم المحل في الحال عندنا والمصنف أشار إلى جوابه بقوله: (بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلاثاً) بأن قال لها: «إن نكحتك فأنت طالق» (لأن ذلك الشرط في حكم العلل) لأن ملك الطلاق، وهو الجزاء إنما يستفاد بالنكاح وهو الشرط وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة، وهي قوله: «أنت طالق»؛ لأنه يمتنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علته فكذا شبهته اعتباراً للشبهة بالحقيقة، فالتعليق بحقيقة العلة كأن قال: «إن طلقتك فأنت طالق» يبطل أصل التعليق، والتعليق بشبهة الحقيقة كأن قال: إن نكحتك فأنت طالق يبطل الإيجاب اعتباراً للشبهة بالحقيقة، لكن لا يبطل أصل التعليق لأن الشبهة لا تقاوم الحقيقة (فصار) التعليق بشرط هو في حكم العلل (معارضاً لهذه الشبهة) وهي شبهة العلة التي لا بد لها من محل تقوم به (السابقة عليه) أي: على الشرط نحو الحاصل إن كونه سبباً مجازاً وثبوت شبهة العلة يقتضي ثبوت محلّ تقوم به، وكونه معلّقاً بما هو علة ملكٍ يقتضي عدم ثبوته فتساقطاً، فلا يحتاج إلى المحلّ.

(والإيجاب المضاف) إلى وقت كقولك: «أنت طالق غدا» (سبب للحال) إلا أن حكمه تأخر بسبب الإضافة، كشهود شهر رمضان بالنسبة إلى صوم المسافر، فإنه سبب في حقه كما في حق المقيم، فلهذا صح أدائه فيه.

(وهو) أي: الإيجاب المضاف (من أقسام العلل) على ما سيأتي في أقسامها.  
(وسبب له شبهة العلة كما ذكرناه)، في اليمين بالطلاق، والعتاق، فهو السبب المجازي،  
الذي مرّ ذكره، فكأنه أشار إلى تسمية أخرى دفعًا لما يتوهم من عبارة القوم، أنهما متغايران

### [العلة]

(والثاني:) من أقسام ما يتعلق به الحكم (العلة) وهذا شروع في مباحث العلة بعد الفراغ  
من مباحث السبب.

### [تعريف العلة]

وهي في اللغة: عبارة عن عارض يتغيّر به وصف المحل، ومنه سمّي المرض علةً والمريض  
عليلاً، وفي عرف الشرع ما قاله المصنف:

(وهو) أي: العلة وتذكير الضمير باعتبار المؤثر، (ما يضاف إليه وجوب الحكم) أي:  
ثبوته فيتناول ثبوت الحرمة، والندب، والوجوب، والكراهة، والإباحة، واحترز به عن الشرط،  
فإنه لا يضاف إليه ثبوت الحكم لعدم تأثيره فيه (ابتداءً)، أي: بلا واسطة واحترز به عن  
السبب،، والعلامة وعلة العلة، والعلّة، إما موضوعة كالبيع والنكاح وغيرهما، وإما مستنبطة  
بالاجتهاد كالعلل المؤثرة في القياسات.

### [أقسام العلل السبعة]

(وهو سبعة أقسام) لأنّ العلة الشرعية إما متصفة بأوصاف ثلاثة، وهي العلية اسمًا  
وحكمًا ومعنى، أو متصفة باثنين منها، أو بواحد منها، فتكون سبعة أقسام:

### [القسم الأول]

الأول: (علة اسمًا) بأن تكون موضوعة في الشرع لموجبها، ويضاف ذلك الحكم إليها بلا  
واسطة، (وحكمًا) بأن تكون بحيث يثبت الحكم عند وجودها من غير تراخ، (ومعنى) بأن  
تكون مؤثرة في ذلك الحكم، (كالبيع المطلق) عن خيار الشرط، والتوقف فإنّه موضوع (لإثبات  
الملك) ويضاف الملك إليه بلا واسطة، وإن الملك يثبت عند وجوده بلا تراخ عنه، وإن البيع  
مؤثر فيه.



## [القسم الثاني]

(و) الثاني: (علةً اسمًا لا حكمًا ولا معنىً، كالإيجاب المعلق بالشرط)، كأنت طالق في قوله: «إن دخلت الدار فأنت طالق»، فإنه علةً اسمًا؛ لأنه موضوع في الشرع لحكمه، ويضاف الحكم إليه عند وقوع الشرط، فيحكم بأن وقوع الطلاق بقوله: أنت طالق عند وقوعه وليس علة حكمًا، إذ الحكم يتأخر عنه إلى وجود الشرط، ولا معنىً إذ لا تأثير له قبل وجود الشرط.

## [القسم الثالث]

(و) الثالث: (علةً اسمًا ومعنى لا حكمًا كالبيع بشرط الخيار) فإنه موضوع للملك شرعًا، ومؤثر في ثبوته فتكون علةً اسمًا ومعنى، لكن الحكم أعني ثبوت الملك متأخر عنه، فلا يكون علة حكمًا (كالبيع الموقوف) بأن يبيع رجل مال غيره بغير إجازته، فإنه يتوقف ثبوت الملك فيه إلى زمان إجازة المالك.

(و) ك (الإيجاب المضاف إلى وقت) كقوله: أنت طالق غدًا، فلا تطلق قبل مجيئه، (و) ك (نصاب الزكاة قبل مُضيّ الحول) فلا يجب أداء الزكاة قبل مضي الحول، فلا يكون علةً حكمًا لكن لما كان موضوعًا لوجوب الزكاة وكان الوجوب مضافًا إليه بلا واسطة ومؤثرًا فيه صار علةً اسمًا ومعنى.

(و) ك (عقد الإجارة) لأنه موضوع لوجوب الأجرة ويضاف إليه بلا واسطة، وأنه مؤثر فيه، فلهذا صحّ تعجيل الأجرة لكن يتوقف وجوب أدائها إلى حلول الأجل، فلا يكون علةً حكمًا.

## [القسم الرابع]

(و) الرابع: (علةً في حيز الأسباب) وفي منزلتها وقوله: (لها) أي: لتلك العلة (شبهه بالأسباب) تفسير له (كشراء القريب) بالنسبة إلى عتقه فإنه علةً للملك وملكه علةً للعتق، فيكون العتق مضافًا إلى الشراء بوساطته، فباعتبار الواسطة كان الشراء سببًا، وباعتبار أن الواسطة من أحكامه المترتبة عليه، ومضافة إليه كالعتق كان علةً تشبه الأسباب.

(و) ك(مرض الموت) فإنه علة لحجر المريض عن التصرفات فيما هو حق الوارث لإضافة الحكم إليه، لكن لما كان الحجر غير ثابت بدون اتصاله بالموت صار اتصاله به واسطة بها يستند الحكم إليه فصار مشابهاً بالسبب.

(و) ك(التزكية عند أبي حنيفة رحمته الله) فإن التزكية أي: تعديل الشهود علة للحكم الثابت بالشهادة عند أبي حنيفة رحمته الله وشبيهة بالسبب، إما أنها علة فلاضافة الحكم الثابت بالشهادة إليها<sup>(١)</sup>، وإما أنها شبيهة بالسبب فلوجود الواسطة بينها وبين الحكم، وهي شهادة الشهود وعندهما التزكية ليست بعلة أصلاً، وثمره الخلاف تظهر فيما إذا رجع المزكون لشهود الزنا على محصن ضمّنوا الدية عند أبي حنيفة رحمته الله، كما إذا رجع الشهود عن الشهادة ولا يضمّنونها عندهما<sup>(٢)</sup>.

(وكذا) أي: كما ذكرنا من الأمثلة في أنها علة تشبه الأسباب (كل ما هو علة العلة) فمن حيث أن العلة الأخيرة تضاف إلى الأولى، كالحكم كانت الأولى علة ومن حيث أنها لا توجب الحكم إلا بواسطة العلة الأولى صارت شبيهة بالسبب.

واعلم: أنه قد أورد فخر الإسلام هذا القسم تارةً في باب تقسيم السبب وسمّاه سبباً في معنى العلة<sup>(٣)</sup>، وتارة أخرى في باب تقسيم العلة وسمّاه علة<sup>(٤)</sup>، لها شبه الأسباب باعتبار الشبهين وتبعه المصنف، ثم هذا القسم قد يتحقق في ضمن العلة اسماً ومعنى لا حكماً، كمرض

(١) ينظر: كشف الأسرار، (٤/٢٧٩).

(٢) لأن الشهادة بدون التزكية لا توجب الرجم، فإذا رجع المزكون عن تزكية الشهود، ضمّنوا عند أبي حنيفة؛ لأن الرجوع في الشهادة إنما يوجب الضمان لو قوعه إتلافاً، وإنما يصير إتلافاً بالتزكية.

وعند أبي يوسف ومحمد: لا يضمّنون؛ لأن القضاء الذي وقع به الإتلاف لم يقع بالتزكية، بل بالشهادة، فلم يصف التلف إليهم، وصاروا كشهود الإحصان إذا رجعوا بعد الرجم لا يضمّنون الدية اتفاقاً،

ينظر: مجمع الضمانات، (١/٤٤٨)، كشف الأسرار، (٤/٢٧٩).

(٣) ينظر: كشف الأسرار، (٤/٢٤٩).

(٤) ينظر: كشف الأسرار، (٤/٢٦٧).

الموت وقد يتحقق في ضمن العلة معنى لا حكماً ولا اسماً كالتركية، وما يشبهها في كونها علة العلة وقد يتحقق بدونها كما يتحقق كل منها بدونه، فلهذا جعلوه قسمًا آخر فصارت الأقسام سبعة لا ستة.

### [القسم الخامس]

(و) الخامس: (وصف) للعة وليس بعة ولا سبب حقيقة لكن (له شبهة العلة كأحد وصفي العلة) التي كانت ذات وصفين كمجموع الجنس، والقدر بالنسبة إلى حرمة الفضل فكل واحد منهما وصف ليس بعة ولا سبب، لكن له شبهة العلة، فلهذا جعلنا أحدهما علة محرمة للنسيئة؛ لأن في النسيئة شبهة الفضل فإن التقدير خير من النسيئة لا حقيقته فتثبت حرمة النسيئة بشبهة العلة، ولا يثبت بها حرمة الفضل؛ لأنها أقوى الحرمتين ولها علة معلومة فلا تثبت بها دونها في الدرجة.

### [القسم السادس]

(و) السادس: (علة معنى وحكمًا لا اسمًا، كآخر وصفي العلة) فإن الوصف الأخير من العلة علة معنى؛ لأنه مؤثر في الحكم وحكمًا؛ لأن الحكم يوجد عنده بلا تراخ عنه لا اسمًا؛ لأنه وحده ليس بموضوع للحكم؛ لأن الموضوع له هو المجموع وإضافة الحكم إلى الوصف الأخير لرجحانه على الأوّل في التأثير لوجود الحكم عنده، فإذا قال لامرأته: «إن دخلت هاتين الدارين فأنت طالق»، فإن دخلتها في النكاح تطلق، وإن دخلتها في غيره لا تطلق، ولو دخلت الأولى في النكاح والثانية في غيره لا تطلق اتفاقاً لعدم تحقق الوصف الأخير في محله، ولو دخلت الأولى في غير النكاح، والثانية في النكاح تطلق، عند علمائنا لتحقق الوصف الأخير في محله، خلافاً لزفر رحمته الله.

### [القسم السابع]

(و) السابع: (علة اسمًا وحكمًا لا معنى كالسفر والنوم) وقوله: (للترخص) ناظر إلى السفر، وقوله: (والحدث) ناظر إلى النوم، يعني أن السفر علة للتخصيص اسمًا لكون الرخصة مضافة إليه في الشرع، يقال: رخصة السفر الإفطار والقصر للصلاة، وحكمًا لأن الحكم أعني

الرخصة تثبت به بلا تراخ عنه لا معنى؛ لأن المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة والنوم  
علة للحدث اسماً؛ لأنه يضاف إليه وحكماً؛ لأنه يثبت عنده بلا تراخ عنه لا معنى لأنه ليس  
بمؤثر فيه وإنما المؤثر خروج النجس لكن لما كان الإطلاع على حقيقة المشقة وعلى حقيقة خروج  
النجس كذلك، وكان السفر والنوم سبباً ظاهراً أقيماً مقامهما.

(وليس من صفة العلة الحقيقية)<sup>(١)</sup> احترز بقيد الحقيقية عن العلة بمعنى السبب، فإنه  
يجوز (تقدمها على الحكم) تقدمها على الحكم (بل الواجب اقترانها) أي: اقتران العلة الحقيقية  
بالحكم (معاً) أي: في زمان واحد، (كالاستطاعة مع الفعل)، وهذا ما ذهب إليه المحققون،  
وذهب البعض إلى وجوب تقدمها على الحكم زماناً<sup>(٢)</sup>، بناء على أن العلل الشرعية باقية، ولها  
حكم الجواهر ولهذا تقبل الفسخ بعد مدة بخلاف الاستطاعة؛ لأنها عرض لا يبقى زمانين.  
وأجيب عنه: بأن الفسخ وارد على الحكم لا على العقد، ولو سلم أنه باق لكن ذلك  
ضروري ثبت دفعاً لحاجة الناس إلى الفسخ، ولا يثبت البقاء فيما وراء موضع الضرورة.

### [قيام سبب الدليل مقام المدلول]

(وقد يقام السبب الداعي، والدليل مقام المدعو والمدلول) الفرق بين السبب والدليل، أن  
السبب لا يخلو عن تأثير ما في المسبب والدليل خال عن ذلك، وإنما يحصل به العلم بالمدلول لا  
غير مثال إقامة السبب الداعي مقام المسبب المدعو إقامة السفر مقام المشقة، ومثال إقامة الدليل:  
مقام المدلول إقامة الأخبار عن المحبة مقام المحبة في قوله لامرأته: «إن كنت تحبني فأنت طالق»،  
فإذا أخبرت بها تطلق امرأته لكنه مقتصر على المجلس؛ لأن التعليق بالمحبة يشبه تخييرها  
والتخيير مقتصر على المجلس<sup>(٣)</sup>.

(وذلك) أي: ما ذكر من الإقامة:

(١) للإستزادة ينظر: كشف الأسرار، (٤/٢٦٨).

(٢) قال بهذا أبو بكر محمد بن الفضل، ينظر: جامع الأسرار، (٤/١١٩٤).

(٣) ينظر: ابن ملك، ص ٣٢٥.

(إما لدفع الضرورة والعجز، كما في وجوب الاستبراء) وهو عدم الوطء إلى أن تحيض، فالسبب الموجب له اشتغال رحم الأمة بهاء الغير، ولما كان هذا أمرًا خفيًا أقيم الدليل عليه، وهو الملك مقامه؛ لأن المالك يتمكن من وطئها والوطء سبب لاشتغال رحمها بهائه فبالاستبراء يتعرف براءة الرحم، فلا يختلط ماؤه بهاء الغير (وغيره) أي: وكما في غير الاستبراء كالخلوة الصحيحة، فإنها أقيمت مقام الدخول، وكالنكاح فإنه أقيم مقام العلوق في ثبوت النسب.

(أو) يكون ما ذكر من الإقامة (للاحتياط كما في تحريم الدواعي) إلى الوطء كالنظر والقبلة، فإنها: أقيمت مقام الوطء الذي هو سبب الحرمة، لكونها أسبابًا داعية إليه للاحتياط<sup>(١)</sup>.

(أو) يكون (لدفع الحرج كما في السفر)، فإنه أقيم مقام المشقة (والطهر)<sup>(٢)</sup> الخالي عن الجماع، فإنه أقيم مقام الحاجة إلى الطلاق، فإنه وإن أمكن الوقوف على حقيقة المشقة والحاجة إليه لكن لا يخلو عن الحرج فأقيم سببها مقامهما.

## [الشرط]

(والثالث: ) من أقسام ما يتعلق به الأحكام (الشرط).

## [تعريف الشرط]

هو في اللغة: العلامة، ومنه أشرط الساعة لعلاماتها.

وهو في عرف الشرع: (ما يتعلق به الوجود) أي: وجود الشيء (دون الوجوب)، بأن لا يكون موجبًا ومؤثرًا فيه، احتراز به عن العلة. وكلمة: «ما» عبارة عن أمر خارج عن الشيء والقرينة سلب تعلق الوجوب عنه، فإن المتبادر منه أنه شيء من شأنه تعلق الوجوب به، وهو ليس إلا الأمر الخارج فلا يرد أن التعريف غير مانع لصدقه على الجزء؛ لأنه مما يتوقف عليه وجود الكل، وليس بمؤثر فيه.

---

(١) مثال لإقامة الداعي مقام المدعو.

(٢) السفر والطهر: مثالان لإقامة الدليل مقام المدلول.

## [أقسام الشرط]

(وهو) أي: الشرط (خمسة) بالاستقراء<sup>(١)</sup>:

الأول: (شرط محض) يتوقف عليه وجود الحكم، ولا يضاف إليه أصلاً (كدخول الدار للطلاق المعلق به)، فإن قوله: أنت طالق علة يضاف إليه الطلاق، ويؤثر هو فيه لكن دخول الدار شرط يتوقف وجوده عليه.

(و) الثاني: (شرط هو في حكم العلة) يقوم مقامها في إضافة الحكم إليه، (كحفر البئر) في الطريق فإنه شرط لتلف ما تلف بالسقوط المعلل بالثقل، وليس بمؤثر فيه وهو ظاهر والمشى سبب محض؛ لأنه مفضٍ إليه في الجملة، وليس بمؤثر؛ لأنه يوجد المشى بلا وقوع فيه لكن لما كان تأثير الثقل في السقوط موقوفاً على زوال المانع الذي هو وجود الأرض موضع البئر، صار الحفر إزالة للمانع فكان شرطاً.

(وكشق الزق) الذي فيه مايع فإنه شرط للسيلان المعلل بالمائية، لكونه مزيلاً للمانع عن تأثير المائية في السيلان، وإنما أضيف الحكم إلى الحفر والشق لا إلى الثقل والمائية؛ لأنهما أمران صدرا عن الفاعل المختار باختياره بخلافهما.

(و) الثالث: (شرط له حكم الأسباب) وهو الشرط الذي يتخلل بينه وبين المشروط فاعل مختار قصدًا واختيارًا لا يكون ذلك الفعل منسوبًا إلى ذلك الشرط، ويكون سابقًا على ذلك الفعل الاختياري (كما إذا حلّ قيدٌ عبدي حتى أبق) فإن حله شرط لتلف العبد المعلل بإباقه فإن حله مزيل للمانع عن الإباق فالفعل الاختياري، أعني الإباق متخلل بينه وبين المشروط وهو غير منسوب إلى ذلك الشرط الذي هو سابق على ذلك الفعل الاختياري فكان التلف مضافاً إلى العلة لا إلى ما سبق من الشرط، فلا يضمن الحال قيمة العبد<sup>(٢)</sup>. قيدنا بقولنا: «فعل

(١) اختلف الفقهاء في تقسيم الشرط؟ بعضهم قسّمه قسمين، وقسّمه القاضي أبو زيد على أربعة أقسام وشمس الأئمة السرخسي قسّمه على ستة أنواع، وفخر الإسلام قسّمه على خمسة أنواع، قيل: والحق أن

الشرط على قسمين: حقيقة ومجاز، ينظر: حاشية الرهاوي، (٣/ ١٦٣٠).

(٢) ينظر: أصول السرخسي، (٢/ ٣٢٥).

فاعل مختار» احترازًا عما يتخلل بينه وبين مشروطه فعل غير اختياري، كالسقوط على البئر. وبقولنا: «لا يكون ذلك الفعل منسوبًا إلى ذلك الشرط» احترازًا عما كان منسوبًا إلى الشرط؛ لأنه يكون فيه معنى العلية كما إذا فتح باب قفص فطار الطير يضمن الفاتح عند محمد والشافعي رَحِمَهُمَا اللهُ<sup>(١)</sup>؛ لأن الطيران عادة مستمرة للطير والعادة إذا تأكدت صارت طبيعة فصار بمنزلة سيلان المائع وعند أبي حنيفة وأبي يوسف [رَحِمَهُمَا اللهُ]<sup>(٢)</sup>. لا يضمن لأنه اعترض عليه فعل فاعل مختار وبقولنا: «ويكون سابقًا على ذلك الفعل الاختياري» احترازًا عن الشرط الذي كان وجوده متأخرًا عن صورة العلة كدخول الدار في قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق وإن كان وجود الدخول متقدمًا على انعقاده علة، وهو شرط محض وإنما كان هذا الشرط في حكم الأسباب لتقدمه على العلة كالأسباب وكونه مفضيًا في الجملة فلا يكون شرطًا محضًا.

(و) الرابع: (شرط اسمًا) بأن يفتقر وجود الحكم إليه (لا حكمًا) بأن لا يوجد عنده بل يفتقر إلى شيء آخر (كأول الشرطين في حكم تعلق) ذلك الحكم (بهما كقوله لامرأته: «إن دخلت هذه الدار وهذه الدار فأنت طالق»)، فإن دخول الدار الذي يوجد أولًا شرط اسمًا لافتقاره إليه في الجملة لا حكمًا؛ لأن الحكم أي الطلاق لا يوجد عنده بل يوجد عند دخول الدار الأخرى فيكون الشرط الثاني منها شرطًا اسمًا وحكمًا، فالشرط الأول لما لم يكن شرطًا حكمًا لم يحتاج إلى وجود الملك عند وجوده عندنا<sup>(٣)</sup>، خلافًا لزفر رَحِمَهُ اللهُ، فإنه ذهب إلى أن مجموعها شرط للحكم، ولكل منهما نصيب في وجود الجزاء على سواء، والشرط الثاني يحتاج إلى الملك عند وجوده فكذا الأول، فلو دخلت المرأة بعد أن أبانها الزوج إحدى الدارين حالة البيونة ثم نكحها فدخلت الأخرى تطلق عندنا، خلافًا لزفر رَحِمَهُ اللهُ.

(و) القسم الخامس: (شرط هو كالعلامة الخالصة كالإحصان في الزنا) فإنه شرط لوجوب الرجم لكونه مما يتوقف عليه وجود الحكم لكنه كالعلامة في أنه ليس بعلة ولا سبب؛

(١) ينظر: الحاوي الكبير، (٢٩٦/١٣).

(٢) ينظر: بدائع الصنائع، (١٦٦/٧).

(٣) ينظر: بدائع الصنائع، (١٢٨/٣).

لأنه ليس بمفوضٍ إليه أصلاً، وهذا عند المتقدمين وأكثر المتأخرين وعند بعضهم، هو علامة خالصة كما سيأتي في بحث العلامة.

(وإنما يُعرف الشرط) أي: كون الشيء شرطاً (بصيغته كحروف الشرط) لأنها لا تخلو عن معنى الشرط وإلا لزم إلغاء الكلام، (أو دلالته) أي: دلالة الشرط (كقوله: أي: الرجل) (المرأة التي أتزوجها طالق ثلاثاً، فإنه بمعنى الشرط) دلالةً (لوقوع الوصف) كالتزوج (في النكحة) فإن المعرف بلام العهد الذهني في قوة النكحة، والوصف في النكحة معتبر لحصول التعريف به، فكأنه قال: إن تزوجت امرأة فهي طالق، (ولو وقع) أي الوصف (في المعين) بأن قال: هذه المرأة التي أتزوجها طالق، (لما صلح دلالةً) على الشرط فإن الوصف في المعين لغو إذ التعريف حاصل بدونه.

(ونصّ الشرط) أي: صريحة (يجمع الوجهين) أي: المعين وغيره، فلو قال: «إن تزوجت امرأة فهي طالق»، أو قال: «إن تزوجت هذه المرأة فهي طالق»، يقع الطلاق عند التزوج في الصورتين، بخلاف ما إذا قال: «هذه المرأة التي أتزوجها طالق»، لما عرفت.

[العلامة]

(والرابع) من أقسام ما يتعلق به الحكم (العلامة)

[تعريف العلامة]

(وهو) في اللغة: الإمارة.

وفي عرف الشرع: (ما يعرف به الوجود) أي: وجود الحكم (من غير أن يتعلق به وجوب)، احترز به عن العلة (ولا وجود)، احترز به عن الشرط (كالإحصان) فإنه علامة وليس بشرط؛ لأن الزنا إذا تحقق لا يتوقف انعقاد عليته للرجم على إحصان يحدث بعده ومعلوم أنه ليس بعلة ولا سبب أيضاً؛ لأنه ليس بطريق يفضي إليه، فعرفنا أن الرجم غير مضاف إليه لا وجوباً ولا وجوداً لكنه يعرف أن الزنا حين وجد كان موجباً للرجم، فصار علامة هذا مختار بعض المتأخرين، وأما مختار المتقدمين، وأكثر المتأخرين، فهو شرط لوجوب



الرجم لكونه مما يتوقف عليه وجود الرجم، كما أشار إليه سابقاً (حتى لا يضمن شهوده) أي: شهود (الإحصان) دية المرجوم (إذا رجعوا) بعد الرجم (بحال) من الأحوال سواء كان رجوعهم مع رجوع شهود الزنا، أو وحدهم لأن الإحصان علامة والعلامة غيرصالحة للقيام مقام العلة، إذ لا يتعلق بها وجوب ولا وجود، ولا يجوز إضافة الحكم إليها بخلاف ما إذا اجتمع شهود الشرط والعلة، ثم رجع شهود الشرط وحدهم فإنهم يضمنونها عند بعض المشايخ<sup>(١)</sup>، وعند زفر رحمته الله شهود الإحصان إذا رجعوا وحدهم ضمنوها<sup>(٢)</sup>.

ولما فرغ عن بيان ما يتعلق به الحكم من العلة والسبب والشرط والعلامة شرع في بيان الأهلية التي يتوقف عليه ورود الخطاب المثبت للأحكام الشرعية فقال:



---

(١) كالإمام زفر وفخر الإسلام والنووي والفتازاني، ينظر: كشف الأسرار، (٤/٣٢٢).

(٢) وعند شمس الأئمة لا ضمان عليهم قياساً على شهود الإحصان، ينظر: أصول السرخسي، (٢/٣٠٣).

## فصل

### في بيان الأهلية للخطاب

(العقل معتبر لإثبات الأهلية) أي: أهلية الخطاب إذ الفهم إنما يكون بالعقل وخطاب من لا يفهم سفه تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا.

(وأنه) أي: العقل (خُلِقَ متفاوتًا) إذ ترى كثيرًا من الشبان يدرك بأدنى سعي ما لا يدركه الشيوخ بسعي كثير.

#### [أقوالهم في الأهلية]

(وقالت الأشعرية: لا عبرة للعقل أصلًا) أي: لا مدخل له في معرفة حسن الأشياء وقبحها ولا في إيجاب شيء وتحريمه، (دون السمع، وإذا جاء السمع فله العبرة دون العقل) وهو قول: أصحاب الشافعي رحمهم الله حتى لم يعتبروا إيمان صبي عاقل، لعدم ورود الشرع<sup>(١)</sup>.

(وقالت المعتزلة: أنه) أي: العقل (علة موجبة لما استحسنته) أي: أدرك حسنه كمعرفة الوهية الصانع فتكون واجبة بإيجابه (محرمة لما استقبحة)، كالظلم فيكون حرامًا بتحريمه<sup>(٢)</sup>، (فوق العلل الشرعية)؛ لأن العلل الشرعية إمارات ليست موجبة لذاتها بخلاف العلل العقلية، فإنها موجبة بنفسها، وغير قابلة للنسخ والتبديل. (فلم يثبتوا) أي: المعتزلة (بدليل الشرع ما لا يدركه العقل) أي: لا يتصوره لخروجه عن طوره بحسب الفكر والتصوير كرؤية الله تعالى بلا كيف ولا جهة، سواء حكم العقل بامتناعه أو لا، بخلاف الأشعرية، فإنهم يثبتون بدليل الشرع ما لا يتصوره العقل، إذا لم يحكم بامتناعه فأثبتوا رؤية الله تعالى بدليل الشرع، إذ لا يحكم العقل بامتناعه عندهم، وأما ما يحكم العقل بامتناعه ككونه تعالى متحيزًا فلا يثبت بدليل الشرع بالاتفاق، وما أدركه العقل وتصوره لكن لم يدرك ثبوته ووقوعه، كأعداد الركعات ومقادير الزكاة وغيرها، فالمعتزلة يثبتونه بدليل شرعي كسائر أهل القبلة وليس المعنى أنهم لم يثبتوا بدليل

(١) ينظر: قواطع الأدلة، (٢/ ٤٥).

(٢) ينظر: المعتمد، (١/ ٤٢)، كشف الأسرار، (٤/ ٣٢٤).

الشرع ما لا يدركه العقل جوازه، وإمكانه لاستحالته عقلاً حتى يرد عليه أن الأشعرية أيضاً، لا يثبتون بدليل الشرع ما لا يدركه العقل بهذا المعنى، فلا يصح التفريع المذكور لعدم اختصاصه بما ذهبت إليه المعتزلة، وأدلة الفريقين المذكورة في الكتب الكلامية.

(وقالوا:) أي: المعتزلة (لا عذر لمن عقل في الوقوف) أي: في التوقف (عن الطلب) أي: طلب معرفة الله تعالى (وترك الإيمان). وقالوا: أيضاً (الصبي العاقل مكلف بالإيمان) (و) قالوا: أيضاً (من لم تبلغه الدعوة) كمن نشأ على شاهرق جبل (إذا لم يعتقد إيماناً ولا كفرًا كان من أهل النار)، لوجوب الإيمان بمجرد العقل عندهم، وكذلك من اعتقد كفرًا ولكونه موافقًا لما ذهبت إليه الماتريدية، ومعلومًا بطريق الأولى لم يتعرض له هذا في الأحكام الاعتقادية، وأما في الأحكام الشرعية الفرعية، فهو معذور حتى يقوم عليه الحجة.

(ونحن نقول: في) حق (الذي لم تبلغه الدعوة: أنه غير مكلف بمجرد العقل، فإذا لم يعتقد إيماناً ولا كفرًا كان معذورًا) هذا ما قاله صاحب التقييم<sup>(١)</sup> وفخر الإسلام<sup>(٢)</sup>، وإليه ذهبت الماتريدية هذا إذا لم يكن مظهرًا لإعانة الله تعالى بالتجربة والاستدلال، بأن بلغ في شاهرق الجبل ولم يمكث مدة الاستدلال، وإلا فلا يكون معذورًا كما أشار إليه بقوله:

(وإذا أعانه الله تعالى بالتجربة وأمهله لدرك العواقب) أي: عواقب الأمور وفنائها بعد وجودها (لم يكن معذورًا وإن لم تبلغه) لأن هذه الإعانة والإمهال يقوم مقام بلوغ دعوة الرسول.

(وعند الأشعرية: إن غفل عن الاعتقاد) أي: اعتقاد وجود الباري تعالى ووحدته واتصافه بجميع الكمالات وكونه منزهاً عن النقائص، (حتى هلك أو اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورًا)؛ لأن المعترف عندهم هو السمع دون العقل، فمن قتل من لم تبلغه الدعوة من الكفرة ضمن عندهم، لا عندنا وإن كان قتله حرامًا قبل الدعوة<sup>(٣)</sup>.

(١) ينظر: تقويم الأدلة، ص ٤٤٢.

(٢) ينظر: كشف الأسرار، (٤/ ٣٣٠).

(٣) ينظر: التلويح، (٢/ ٣٤٧).

(ولا يصح إيمان الصبي العاقل عندهم) لعدم كونه مخاطباً بالإيمان، (وعندنا يصح) إيمانه (وإن لم يكن مكلفاً به) أي: بالإيمان لقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثٍ عَنْ صَبِيٍّ حَتَّى يَحْتَلِمَ»<sup>(١)</sup>، وعدم التكليف به إنما يقتضي عدم وجوبه عليه لا عدم صحته منه، وهو ظاهر وأدلة الفريقين وأجوبتها مذكورة في المطولات.

### [الأهلية نوعان]

(والأهلية نوعان) النوع الأول:

### [أهلية الوجوب]

(أهلية وجوبٍ) يعني صلاحيته لوجوب الحقوق الشرعية له وعليه (وهي بناء على قيام الذمة) أي: لا تثبت إلا بعد وجود ذمةٍ صالحةٍ وهي محل الوجوب. والذمة في اللغة: العهد مطلقاً.

وفي عرف الشرع: العهد السابق أعني عهد يوم الميثاق، (والآدمي يُؤَلِّدُ وله) أي: والحال أن له (ذمة صالحة للوجوب) لقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ الْإِسْلَامِ»<sup>(٢)</sup>، (غير أن الوجوب غير مقصود بنفسه) بل المقصود بالذات ما يترتب عليه من الأداء ليتحقق الابتلاء، (فجاز أن يبطل الوجوب) ولا يثبت (لعدم حكمه) الذي هو المقصود بالذات فلا يثبت المقصود لأجله بدونه، (فما كان من حقوق العباد من الغرم) كضمان الإلتلاف، (والعوضِ)، كثمن المبيع (ونفقة الزوجات والأقارب لزمه) أي: الصبي لوجود حكمه الذي هو أداء الولي عنه وهو كأدائه.

(وما كان عقوبة) كالقصاص (أو جزاء) كحرمان الميراث (لم يجب عليه) أي: على الصبي لعدم حكم الوجوب، وهو المطالبة بالعقوبة لا لنفسه ولا لربه.

---

(١) أخرجه أبو داود (٤٣٩٨)، النسائي (٣٤٣٢)، ابن ماجه (٢٠٤١)، أحمد (٢٤٦٩٥)، ابن حبان في صحيحه (١٤٢) الإحسان، من حديث عائشة وهو صحيح. وفي الباب عن علي بن أبي طالب وأبي قتادة الأنصاري. انظر نصب الراية.

(٢) أخرجه البخاري (١٣٥٨)، مسلم (٢٦٥٨)، أحمد (١٢٨)، وغيرهم عن أبي هريرة.

(وحقوق الله تعالى تجب) وتلزم على الصبي (متى صح القول بثبوت حكمه) أي: حكم وجوب حقوق الله تعالى، (كالعشر والخراج) فإن الأصل فيهما طرف المؤنة، والمقصود منها المال وأداء الولي فيه كأدائه بنفسه.

(ومتى بطل القول بـ) ثبوت (حكمه) أي: حكم وجوبها (لا تجب كالعبادات الخالصة)، مثل الصلاة والصوم والحج، فإنها أفعال تصدر بالاختيار على سبيل التعظيم والإجلال، ولا يتصور ذلك من الصبي، (و كالعقوبات) مثل الحدود والقصاص لانعدام حكم الوجوب وهو المطالبة بالعقوبة.

### [أهلية أداء]

(و) النوع الثاني: (أهلية أداءٍ، وهي نوعان) بالاستقراء:

الأول: (قاصرة تبني) بصيغة المعلوم أو المجهول؛ لأن الابتداء جاء لازماً ومتعدياً، (على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن الناقص) أي: القدرة القاصرة هي العقل القاصر والبدن الناقص، إما مجموعهما (كالصبي العاقل)، فإن عقله قاصر (و) بدنه ناقص القوة، أو أحدهما (كالمعتوه البالغ) فإن عقله قاصر، وإن كان بدنه قوياً، وكالمريض العاقل فإن بدنه ناقص القوة، وعقله كامل (وتبني عليها) أي: على الأهلية القاصرة (صحة الأداء) يعني يصح بها الأداء ولا يجب بها شيء إذ لا حرج في الدين.

(و) النوع الثاني: من الأهلية (كاملة تبني على القدرة الكاملة من العقل الكامل والبدن الكامل ويبنى عليها) أي: على الأهلية الكاملة (وجوب الأداء وتوجه الخطاب) الشرعي على المكلف والبلوغ قائم مقام العقل الكامل شرعاً ما لم يعرضه الجنون لتعسر الإطلاع على كماله بخلاف كمال البدن، فإنه يطلع عليه بلا تعسر.

## [أحكام الأهلية القاصرة]

(والأحكام منقسمة في هذا الباب) أي: في باب أهلية الأداء (إلى ستة) أقسام لكل منها حال لا ينفك عنه (ف) تفصيل هذه الأقسام إن (حق الله تعالى):

(إن كان حسناً لا يحتمل غيره) صفة لحسنه، وهذا هو القسم الأول: (كالإيمان بالله تعالى وجب القول بصحته من الصبي)؛ لأنه نفع محض، ولأن علياً رَضِيَ اللهُ عَنْهُ افتخر بذلك وقال:

سَبَقْتُكُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ طُرّاً      غلاماً ما بلغتْ أوان حُلْمِي<sup>(١)</sup>

فلا يرث من أقاربه الكفار وتبين منه امرأته المشركة إذا أقرّ بالإسلام.

(بلا لزوم أداء) أي: لا يجب عليه أدائه فلماذا إذا طولب عنه الإقرار بعد ما عقل ولم يقرّ به لم يكفر ولم تبين امرأته المؤمنة، ولو لزمه الأداء لكان كافراً وتبين امرأته، وعند الشافعي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لا يصح إيمانه قبل البلوغ في حق أحكام الدنيا<sup>(٢)</sup>، فيرث أباه الكافر ولا تبين منه امرأته المشركة؛ لأنه ضرر وأما في حق أحكام الآخرة فإيمانه صحيح؛ لأنه نفع محض<sup>(٣)</sup>.

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٢٠٦/٦)، ومن طريقه ابن عساكر في تاريخ دمشق (٥٢٠/٤٢)، وفيه قصة بين علي ومعاوية رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا وقد أشار إلى تضعيفه البيهقي بعد روايته فقال: وهذا شائع فيما بين الناس من قول علي إلا أنه لم يقع إلينا بإسناد يحتج بمثله واختلف أهل العلم في سنه يوم أسلم. انتهى وقال ابن حجر في الدراية (١٣٨/٢) سنده ضعيف والأبيات هي:

محمد النبي أخِي وصَهْرِي      وحمزة سيد الشهداء عمي  
وجعفر الذي يُمَسِّي وَيُضْحِي      يطيرُ مع الملائكة ابنُ أُمِّي  
وبنتُ محمد سَكْنِي وَعِرْسِي      توسط لحمها بدمي ولحمي  
وسبط أحمَدِ ولداي مِنْهَا      فمن فيكم له سهمٌ كسهمي  
سَبَقْتُكُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ طُرّاً      صغيراً ما بلغتْ أوان حِلْمِي

(٢) ينظر: إرشاد الفحول، (٣٢/١).

(٣) ينظر: كشف الأسرار، (٣٥٤/٤).

(وإن كان) حق الله تعالى (قبيحًا لا يمتثل غيره) أي: غير القبيح وهو الحسن (كالكفر) أي: الردة وهذا هو القسم الثاني (لا يجعل عفوًا) حتى حكم أبو حنيفة ومحمد رَحِمَهُمَا اللهُ بصحة رَدِّته في حق أحكام الدنيا والآخرة استحسانًا، ولهذا تبين منه امرأته المؤمنة ولا يرث من أقاربه المسلمين، ولكن لا يقتل لأن القتل ليس من أحكام الردّة بل من أحكام المحاربة والصبي بمعزل عنها، بل يجبر على الإسلام لكن لو قتله أحد قبل البلوغ أو بعده، لكان دمه هدرًا لا يجب على القاتل شيء وعند الشافعي وأبي يوسف رَحِمَهُمَا اللهُ لا يصح رَدِّته في حق أحكام الدنيا؛ لأنه ضرر محض.

(وما) أي: الحق الذي (هو) دائر (بين الأمرين) أي: الحسن والقبيح (كالصلاة ونحوها) مثل الصوم والحج، فإنها وإن كانت في ذاتها حسنة لكن بالنظر إلى الأمور العارضة لها قد تكون حسنة، وقد تكون قبيحة؛ لأنها من حيث وقوعها في الأوقات المشروعة لها حسنة، ومن حيث وقوعها في غيرها قبيحة، فلها حسن وقبح عارضي غير الحسن الذاتي، فهي دائرة بينهما وهذا هو القسم الثالث (يصح الأداء) أي: أداء الصبي (من غير لزوم عهدة) أي: ضمان فإذا شرع فيه وأفسده لا يجب عليه القضاء<sup>(١)</sup>، ولا يخفى أن في صحة الأداء بلا لزوم نفعًا محضًا؛ لأنه يعتاد أداءها فلا يشق ذلك بعد البلوغ.

(وما كان من غير حقوق الله تعالى إن كان نفعًا محضًا) كقبول الهبة والصدقة وقبضها، وهذا هو القسم الرابع (يصح مباشرته) أي: مباشرة الصبي.

(وفي الضار المحض) وهو ما لا يشوبه نفع في العاجل، وهو القسم الخامس (كالطلاق) والعتاق والصدقة والقرض (والوصية تبطل) مباشرته (أصلًا) فإن فيها إزالة ملك من غير نفع يعود إليه.

(وفي) الحق (الدائر بينهما) أي: بين النفع والضرر، وهو القسم السادس (كالبيع) فإنه إن كان رابحًا كان نفعًا، وإن كان خاسرًا كان ضررًا، (ونحوه) كالإجارة، والنكاح، (يملكه الصبي برأي الولي) لكون قصور رأيه مكملًا برأي الولي، فيكون في حكم البالغ حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الأجانب، كما ينفذ من البالغ عند أبي حنيفة رَحِمَهُمَا اللهُ خلافًا لهما<sup>(٢)</sup>.

(١) ينظر: جامع الأسرار، (٤/١٢٤٠).

(٢) ينظر: أصول السرخسي، (٢/٣٢٩)، كشف الأسرار، (٤/٣٩٢).

(وقال الشافعي رحمه الله: كل منفعة يمكن تحصيلها له)<sup>(١)</sup> أي: للصبى (بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته فيه) إذ لا ولاية له فيها (كالإسلام والبيع) فإنه يصير مسلماً بإسلام أحد أبويه وينفذ عليه بيع الولي ماله فلا يعتبر فيها عبادته. (وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيه، كالوصية) فإن وصية الصبي بأعمال البر صحيحة عند الشافعي رحمه الله؛ لأنها نفع محض يحصل بها ثواب الآخرة بعد أن استغنى بنفسه عن المال؛ لأن صرف ما يوصي إلى محله إنما يكون بعد الموت، ولا حاجة له حينئذ إلى المال. وعندنا وصية باطلة سواء كانت بالبر أو غيره<sup>(٢)</sup>، وسواء مات قبل البلوغ أو بعده؛ لأنه ضرر محض لكونها إزالة الملك بطريق التبرع مضافة إلى ما بعد الموت، وهو لا يقدر على ذلك. (و) كـ (اختيار أحد الأبوين) أي: اختيار الصبي لأحدهما في صورة وقوع الفرقة بينهما وبينها ولد، فكانت الحضانة للأُم إلى سبع سنين، أو ثمان سنين يخير الولد بينهما عند الشافعي، فأيهما اختار يكون عنده، وهذا الاختيار لا يحصل بمباشرة الولي فتعتبر عبادته لما روي أنه عليه الصلاة والسلام: «خَيْرٌ غُلَامًا بَيْنَ الْأَبْوَيْنِ»<sup>(٣)</sup>.

والجواب عنه: أنه عليه الصلاة والسلام دعي لذلك فبركة دعائه عليه الصلاة والسلام اختار ما هو أنفع له، ولم يوجد مثله في حق غيره، كذا في المبسوط.

ولما فرغ عن بيان الأهلية والأحكام المبنية عليها، شرع في بيان ما يعترض عليها من العوارض المانعة عن أحكامها، إما بإزالة الأهلية بالكلية كالموت، أو بإزالة أهلية الأداء كالنوم والإغماء، أو بتغييرها في بعض الأحكام مع بقاء أهلية الوجوب كالسفر فقال:

(١) ينظر: حاشية البجيرمي، (٢/٤٤٣).

(٢) ينظر: كشف الأسرار، (٤/٣٦٥).

(٣) أخرجه أحمد (٢٤٢٥٤)، النسائي (٣٤٩٥)، أبو داود (٢٢٤٤)، ابن ماجه (٢٣٥٢)، الحاكم (٢/٢٠٦)، الدارقطني (٤/٤٣) من حديث رافع بن سنان، وقال ابن حجر في تلخيص الخبير (٤/٢٠)، وفي سننه اختلاف كثير وألفاظ مختلفة ورجح ابن القطان رواية عبد الحميد ابن جعفر وقال ابن المنذر لا يثبت أهل النقل وفي إسناده مقال، انتهى. وصححه الألباني على شرط مسلم كما في صحيح أبي داود (٧/١٣).



## فصل

### [في الأمور المعترضة على الأهلية]

(والأمور المعترضة على الأهلية نوعان):

#### [العوارض السماوية]

النوع الأوّل: (سماوي) نازل من قبل صاحب الشرع بلا اختيار للعبد فيه، ولكونه أقوى الأمور العارضة قدّمه على العوارض المكتسبة، وهو عشرة:

#### [الصغر]:

الأول: (الصِغَرُ) الذي (هو) عبارة (في أوّل أحوال الآدمي) من وقت الولادة إلى وقت البلوغ وهو أي: الصغر في أوّل أحواله (كالجنون) في عدم تمييز الخير عن الشر والنفع عن الضرر.

(لكنه إذا عقل) أي: الصغير بأن ظهر منه شيء من آثار العقل، وإماراته فقد (أصاب ضرباً) أي: نوعاً (من أهلية الأداء) وهو الأهلية القاصرة (فيسقط به) أي: بذلك الضرب من الأهلية (ما يحتمل السقوط عن البالغ) من حقوق الله تعالى مثل: الصلاة، والصوم، والزكاة، وسائر العبادات والحدود والكفارات، فإنها تحتمل السقوط بأعذار شتى وتحتمل الفسخ في أنفسها، (فلا يسقط عنه) أي: عن الصبي (فرضية الإيمان) والتصديق بالله تعالى لأنه لا يحتمل السقوط أصلاً، (حتى إذا أدّاه) بأن آمن بالله تعالى (كان فرضاً) لا نفلاً (ووضع عنه) أي: ترك عنه إلزام الأداء، حتى لو أسلم في صغره ولم يقر بكلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدّاً، ولو كان نفلاً لوجب الأداء ثانياً.

(وجملة الأمر) أي: حاصل أمر الصبي وحاله وشأنه (أن توضع عنه العهدة) أي: المؤاخذة بفعل ما يحتمل العفو كذا قيل: احترازاً عن الردّة، فإنها لا تحتمل العفو بعذر من الأعذار ولا يوضع عنه عهده.

(ويصح منه) أي: من الصبي بأن يباشر بنفسه (وله) بأن يباشر غيره لأجله (ما لا عهدة فيه) مما هو نفع محض كقبول الهبة ونحوه، لقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيرَنَا وَلَمْ يُؤَقِّرْ كَبِيرَنَا فَلَيْسَ مِنَّا»<sup>(١)</sup>. (فلا يحرم الصبي عن الميراث بالقتل) أي: بقتل مورثه عمداً، أو خطأ (عندنا:) وهذا تفريع على قوله: يوضع عنه العهدة؛ لأن موجب القتل يحتمل العفو فيسقط عنه بعذر الصبا (بخلاف الكفر والرق)، فإنه يحرم بهما عن الميراث فلم يوضع عنه هذه العهدة لعدم أهلية الإرث؛ لأن الكفر والرق ينافي أهلية الإرث من المسلم، إما الرق فلأن الوارث خليفة المالك والرق ينافي الملك، وإما الكفر فلقوله: تعالى ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١] والإرث مبنى على الولاية بخلاف قتل المورث، فإنه لا ينافي أهلية الإرث لكن حرم القاتل عن الميراث جزاء على الجنائية، فالحرمان ثابت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سبباً لها لقصور الجنائية في فعله<sup>(٢)</sup>.

[الجنون]:

(و) الثاني: منها (الجنون) وهو: اختلاف في العقل بحيث يمنع جريان الأفعال والأقوال على نهج العقل، إلا نادراً. (يسقط به كل العبادات) قياساً لمنافاته القدرة، ولهذا عصم الأنبياء عنه وحيث لم يمكن الأداء يسقط الوجوب (لكنه) أي: الجنون (إذا لم يمتدُّ الحَقُّ بالنوم)، فلا يسقط الوجوب عند علمائنا استحساناً، لعدم الحرج هذا إذا اعترض بعد البلوغ، أما إذا بلغ مجنوناً فإنه يسقط به مطلقاً ممتداً كان أو غيره، عند أبي يوسف رحمته الله حتى لو أفاق قبل مضي الشهر بعد بلوغه مجنوناً، أو قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى ومحمد رحمته الله، لم يفرق بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما إذا بلغ مجنوناً، بل الممتد مطلقاً مسقط وغير الممتد غير مسقط<sup>(٣)</sup>.

(١) أخرجه أحمد (٢٢٨٠٧)، الحاكم (٤٢١/١/٢١١)، من حديث عبادة بن الصامت وحسن إسناده المنذري في الترغيب والترهيب (٦٤/١)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (١٢٧/١)، رواه أحمد والطبراني في الكبير وإسناده حسن. انتهى.

(٢) ينظر: جامع الأسرار، (٥/١٢٥٥).

(٣) ينظر: جامع الأسرار، (٤/١٢٥٩).

(وحدّ الامتداد في حق الصلاة أن يزيد على يوم وليلة) باعتبار الصلاة عند محمد ﷺ بأن تصير الصلاة ستا فيسقط عند القضاء، وباعتبار الساعات عندهما، فلو جنّ قبل الزوال ثم أفاق بعد الزوال في اليوم الثاني لا قضاء عليه عندهما؛ لأنه من حيث الساعات أكثر من يوم وليلة وعنده عليه القضاء ما لم يمتد إلى وقت العصر ويصير الصلوات ستا وحده.

(في الصوم باستغراق الشهر)؛ لأن الامتداد يحصل بالكثرة وليس لها حد يمكن ضبطها به، فاعتبر أداها وهو أن يستوعب العذر وظيفة الوقت إلا أن وقت الصلاة يوم وليلة فأكدت كثرتها بدخولها في حد التكرار، ووقت الصوم وقت مديد فاعتبر فيه نفس الاستيعاب، فلو أفاق في جزء من الشهر ليلاً أو نهاراً يجب عليه القضاء، وهو ظاهر الرواية عن أبي حنيفة ﷺ.

(و) حده (في حق الزكاة باستغراق الحول)<sup>(١)</sup> عند محمد ﷺ، (وأبو يوسف ﷺ أقام أكثر الحول مقام الكلّ) تيسيراً فإن اعتبار الأكثر يسر وأخف على المكلف من اعتبار الكل؛ لأنه أقرب إلى السقوط.

[العتة]:

(و) الثالث: منها (العتة) وهو: اختلاف في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرّة كلام العقلاء، ومرّة كلام المجانين (وهو) أي: المعتوه (كالصبي مع العقل في كل الأحكام حتى لا يمنع) العتة (صحة القول والفعل)، فتصح عباراته وإن لم تجب عليه، وإسلامه وكونه وكيلاً ببيع مال غيره، واعتاق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة، كما يصح من الصبي (لكنه) أي: العتة (يمنع العهدة) أي: إلزام شيء فيه مضرة فلا يصح طلاق امرأته ولا إعتاق عبده ولو بإذن الولي ولا بيعه ولا شراؤه بدون إذن الولي.

(وأما ضمان ما استهلك المعتوه من الأموال فليس بعهدة)<sup>(٢)</sup>، حتى يسقط عنه بل هو مشروع جبراً لما استهلك من المحل المعصوم، فلهذا يجب عليه (وكونه) أي: كون المستهلك (صبيّاً أو معتوهاً لا ينافي عصمة المحل)؛ لأنها ثابتة لحاجة العبد إليه، فإذا كان المحل معصوماً

(١) وهو الأصح؛ لأن الزكاة لا تدخل في حد التكرار إلا بدخول السنة الثانية.

(٢) هذا جواب عن سؤال مقدر، وهو أن العهدة ساقطة عن المعتوه، فينبغي أن لا يجب ضمان ما استهلكه، فإنه من العهدة.

يجب الضمان على المستهلك بخلاف حقوق الله تعالى، فإنها تجب بطريق الابتلاء وذلك يتوقف على كمال العقل.

(ويوضع عنه) أي: يسقط عن المعتوه (الخطاب كالصبي) حتى لا يجب عليه العبادات ولا يثبت في حقه العقوبات، (ويولى عليه) أي: وتثبت الولاية على المعتوه كما تثبت على الصبي، (ولا يلي على غيره)؛ لأنه عاجز بنفسه محتاج إلى غيره.

[النسيان]:

(و) الرابع: منها (النسيان) وهو الغفلة عما كان يعلمه مع علمه بأمر كثيرة، بلا آفة (وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى)، فإن فاتته صلاة بالنسيان لا يسقط الوجوب ويلزمه القضاء، (لكن النسيان إذا كان غالباً كما في الصوم)، فإنه غالب فيه لأن النفس بطبعه وعادته مائلة إلى الأكل والشرب، فأوجب ذلك نسيان الصوم، (و) كما في (التسمية في الذبيحة)، فإن ذبح الحيوان وإزهاق روحه يوجب هيبة وخوفاً لنفور الطبع عنه، فيكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة لاشتغال القلب بالخوف، وكما في سلام الناسي في القعدة الأولى، لكونها محل السلام بخلاف الركوع والسجود، فيكثر النسيان فيه يكون النسيان فيه عفواً لكونه من جهة صاحب الشرع، فيكون عذراً في حقه.

(ولا يجعل) أي: النسيان (عذراً في حقوق العباد)، فلو أتلف مال إنسان ناسياً يجب عليه الضمان<sup>(١)</sup>.

[النوم]:

(و) الخامس: منها (النوم) وهو عجز عن استعمال القدرة) هذا بيان حكم من أحكام النوم لا تعريف له، وإلا لانتقض بالإغماء وهو مستغن عن التعريف، (فأوجب تأخير الخطاب) في حق العمل للعجز عن استعمال القدرة، (و) لكن (لم يمنع الوجوب) لا مكان الأداء بالانتباه والقضاء على تقدير عدمه، (وينافي) أي: النوم (الاختيار أصلاً) لأنه إنما يكون بالتمييز، وليس للنائم تمييز.

(١) ينظر: كشف الأسرار، (٣/ ٤٥٤).

(حتى بطلت عباداته في الطلاق والعتاق والإسلام والردة) والبيع والشراء، (ولم يتعلق بقراءته) أي: قراءة النائم (وكلامه وقهقهته في الصلاة حكم) يعني إذا قرأ المصلي في صلاته قائماً وهو نائم لم تصح قرائته، وكذا لا يعتبر قيامه وركوعه وسجوده، لعدم صدورها بالقصد والاختيار، وكذا إذا تكلم في الصلاة لا تفسد صلاته، ولا يكون قهقهته حدثاً.

[الإغماء]:

(و) السادس: منها (الإغماء وهو ضرب مرض) أي: نوعه (يضعف القوي، ولا يُزيل الحجا) أي: العقل (بخلاف الجنون، فإنه يزيله) أي: الجنون يزيل الحجا. (وهو) أي: الإغماء (كالنوم، حتى بطلت عباداته بل أشد منه)، أي: الإغماء أشد من النوم لأنه لا يمكن إزالته بالانتباه بخلاف النوم (فكان) أي: الإغماء (حدثاً بكل حال) أي: مضطجعاً كان أو قائماً أو ساجداً بخلاف النوم؛ لأنه ليس بحدث في بعض الأحوال.

(وقد يحتمل) أي: الإغماء (الامتداد فيسقط به) وجوب (الأداء) لأنه يعتبر فيه حيثنذ حكم ما يطول عادة وهو الجنون، فيسقط القضاء (كما في الصلاة إذا زاد على يوم وليلة) يعني امتداده في حق الصلاة أن يزيد على يوم وليلة، (باعتبار الصلوات) عند محمد ﷺ (وباعتبار الساعات عندهما)، كما في الجنون (وامتداده في) حق (الصوم) بأن يستغرق جميع الشهر (نادر فلا يعتبر)، فلو استغرق جميع الشهر، ثم أفاق بعد مضيّه يلزمه القضاء، وفي الصلاة امتداده غير نادر فيوجب حرماً فيجب اعتباره<sup>(١)</sup>.

[الرق]:

(و) السابع منها (الرق: وهو عجز حكمي) يعني أن الشارع لم يجعله أهلاً لكثير مما يملكه الحرّ، مثل الشهادة والقضاء والولاية ومالكية المال وغيرها، (شرع) أي: الرق (جزاءً في الأصل) أي: في ابتداء ثبوته عن الكفر فيكون حق الله تعالى بهذا الاعتبار (لكنه في البقاء صار من الأمور الحكمية به يصير المرء عرضة) أي: محلاً (للتملك والابتدال) أي: التصرف فيكون حق عبد، فلا يعتبر معنى الجزاء في بقاءه، فيبقى العبد رقيقاً، وإن أسلم (وهو) أي: الرق

(١) ينظر: ابن ملك، ص ٣٤٤.

(وصف لا يتجزأ كالعق الذي هو ضده)، فإنه قوّة حكمية يصير الشخص به أهلاً للملكية والشهادة، ولا يمكن ثبوت هذه القوة في البعض الشائع دون الآخر بخلاف الملك فإنه قابل للتجزؤ ثبوتاً، كما لو باع عبده من اثنين جاز بالإجماع وبثبت الملك لكل منهما في النصف وزوالاً، كما لو باع نصف عبده يبقى ملكه في النصف الآخر بالإجماع، وهذا أي: عدم تجزؤ العتق مجمع عليه، وأمّا عدم تجزؤ الإعتاق فمختلف فيه فلهذا قال:

(وكذا الإعتاق) لا يتجزأ (عندهما) خلافاً للإمام، لهما أن العتق الذي ليس بمنجز إجماعاً أثر مترتب على الإعتاق فهو مؤثر فيه فلا يكون متجزئاً أيضاً، (لثلا يلزم) وجود (الأثر) الذي هو العتق الثابت في الكل على تقدير ثبوته فيه، (بدون المؤثر) في ذلك الأثر فإن الإعتاق المتجزئ لا يكون مؤثراً في العتق الثابت في الكل (أو) يلزم وجود (المؤثر) وهو الإعتاق المتجزؤ المؤثر في العتق المتجزؤ (بدون الأثر) وهو العتق المتجزؤ على تقدير عدم تأثيره في العتق أصلاً، (أو) يلزم (تجزؤ العتق) على تقدير ثبوت العتق في البعض دون الآخر فيكون الإعتاق المتجزؤ مؤثراً في العتق المتجزؤ فلا يلزم وجود الأثر بدون المؤثر ولا وجود المؤثر بدون الأثر، لكن يلزم تجزؤ العتق وهو باطل لكونه مخالفاً لما أجمع عليه.

(وقال أبو حنيفة رحمته الله: إنه) أي: الإعتاق (إزالة ملك متجزئاً) أي: قابل للتجزؤ (لا إسقاط الرق) المستلزم لإثبات العتق (أو إثبات العتق حتى يتجه ما قلتم) من لزوم إحدى الفسادات المذكورة بل إنما يلزم إزالة ملك قابل للتجزؤ بالاتفاق، فيكون الإعتاق المتجزئ مزيلاً للملكه بعضاً أو كلاً، وإنما قال: بأنه إزالة ملك متجزئاً؛ لأنه تصرّف المالك باعتبار ملكه دون الرق؛ لأنه حق الله تعالى حيث شرع عقوبة للكفر لاحق المولى وثمرة الخلاف بينهما أنه يسعى العبد عنده في باقي قيمته لا عندهما.

(والرق ينافي مالكية المال لقيام المملوكية مآلاً)، فإن المالكية سمة القدرة والمملوكية سمة العجز فلا يجتمعان في شخص واحد، فلهذا انعقد الإجماع على أنه ينافي مالكية المال، (حتى لا يملك العبد والمكاتب) ولو بإذن المولى (التسري) أي: الأخذ السريّة، وهي الأمة المعدّة للوطى، وإنما خصّ المكاتب بالذكر مع أن المدبر كذلك؛ لأنه صار أحق بمكاسبه لحريته يداً فيوهم ذلك جواز التسري فأزال الوهم بذكره.

(ولا يصح منهما) أي: من العبد والمكاتب (حجة الإسلام) حتى لو حجا يقع نفلاً وإن كان بإذن المولى؛ لأن القدرة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة للعبد بالنظر إلى الحج؛ لأن منافعه للمولى وبإذنه لا يخرج عن ملكه فكان أدائه حاصلاً بما هو ملك غيره، فلا يقع عن الفرض بخلاف الصلاة والصوم؛ لأن القدرة التي بها يحصل الصوم والصلاة ليس للمولى بالإجماع، وبخلاف الفقير إذا أدى الحج ثم صار غنياً<sup>(١)</sup> حيث يقع ما أدى عن الفرض؛ لأن ملك المال ليس بشرط لذاته وإنما هو شرط للتمكن من الفرض.

(ولا ينافي) أي: الرق (مالكية غير المال كالنكاح والدم) فإنه مالك للنكاح لحاجته إليه للوطئ لكن يتوقف نفاذه على إذن المولى؛ لأنه مستلزم للمهر وفي إيجابه بدون إذن المولى أضرار به؛ لأن المهر يتعلق برقبته إذا لم يوجد مال آخر وماليتها حق المولى، وكذا لا ينافي مالكية الدم؛ لأنه محتاج إلى البقاء ولا بقاء إلا به، ولهذا لا يملك المولى إتلاف دمه ويصح إقراره بالقصاص؛ لأنه إقرار بالدم وهو مالك به.

(وينافي) أي: الرق (كمال الحال في أهلية الكرامات) الموضوعة للبشر في الدنيا (كالدِّمة) أي: صلاحية الإيجاب والقبول فإنها كرامة تمتاز به عن سائر الحيوان، (والولاية) فإنها تنفيذ القول على الغير سواء كان بطوعه أو كرهه، ولا شك في كونها كرامة.

(والحل) أي: حل النساء بالنكاح<sup>(٢)</sup>، (وأنه) أي: الرق (لا يؤثر في عصمة الدم) بطلاناً أو نقصاناً لأن العصمة المؤتممة، وهي التي توجب الإثم بالتعرض للدم لا الضمان (بالإيمان) أي: ثابتة بالإيمان بالله تعالى (و) العصمة (المقومة) وهي التي توجب الضمان والإثم بالتعرض للدم ثابتة (بداره)، أي: دار الإيمان حتى لو أسلم كافر في دار الحرب ثبت له العصمة المؤتممة لا

---

(١) التقيد به لما أن ظهور الثمرة إنما هو على ذلك حيث لا يلزم عليه حج آخر، لا أنه لم يستغن لا يقع ما أداه فرضاً، ولو قال: وبخلاف الفقير إذا حج حيث يقع حجة عن الفرض، ولا يجب عليه الإعادة إذا استغنى، ينظر: عزمي زاده، (٣/١٦٩١).

(٢) فإن استفرش الحرائر، وتوسعة طرق قضاء الشهوة على وجه لا يلحقه علامة كرامة بلا شبهة، فإنه انتقص، حتى لا ينكح العبد إلا امرأتين، ينظر: ابن ملك، ص ٣٤٦.

المقومة، فلو قتله أحد يأثم ولم تجب عليه الدية والقصاص (و) الحال أن (العبد فيه) أي: في كل واحد من الأمرين المثبتين للعصمتين، (كالحر) أما في الإيمان فظاهر وأما في الإحراز بداره، فلأن العبد تابع لمولاه فما يثبت في حق المولى يثبت في حق العبد فمتى صار المولى محرراً بدار الإسلام صار العبد محرراً بها، (وإنما يؤثر) أي: الرق (في قيمته) أي: قيمة الدم نقصاً بأن أوجب تنقيص قيمة الدم فيما إذا قتل رجل عبداً خطأ ووصل قيمته عشرة آلاف درهم ينقص منها عشرة دراهم؛ لأن خطر الحر أكمل من خطر العبد لكونه مالكاً بالمال دون العبد. (ولهذا) أي: لكون العبد مثل الحر في العصمة (يقتل الحر بالعبد) قصاصاً عندنا<sup>(١)</sup>؛ لأنه كامل في العصمة فيكون مساوياً للحر فيها، ولا يقتل عند الشافعي ﷺ<sup>(٢)</sup>؛ لأن الحر نفس كامل من كل وجه والعبد من وجه دون وجه لعدم أهليته للكرامات الإنسانية فامتنع القصاص لعدم المساوات.

(وصح أمان) العبد (المأذون) في القتال كالحر، ولا يلزم من هذا إثبات الولاية له على غيره؛ لأن الأمان تصرف في حقه إسقاطاً، فيلزمه حكم الأمان قصداً ثم لزم على غيره ضمناً لعدم تجزيه وهذا ليس بولاية على الغير كشهادته بهلال رمضان، فإنه يصح في حق نفسه قصداً ثم في حق غيره ضمناً قيّد بالمأذون؛ لأن في أمان المحجور عن القتال اختلافاً فعند أبي حنيفة ﷺ، لا يصح لأنه لاحق له في الجهاد حتى يكون مسقطاً حق نفسه وعند محمد والشافعي رحمهما الله يصح أمانه؛ لأنه مسلم من أهل نصره الدين والأمان نصره؛ لأنه قد يكون فيه مصلحة<sup>(٣)</sup>.

(و) صحّ (إقراره) أي: إقرار العبد مأذوناً كان أو محجوراً (بالحدود والقصاص)، أي: بما يوجبها لما مرّ إن العبد كالحر في حق دمه. (والسرقة المستهلكة) أي: وصحّ إقرار المأذون بالمسروقة المستهلكة حتى يجب القطع به؛ لأنه كالحر في الإقرار على نفسه ولا ضمان عليه؛ لأنها لا يجتمعان. (أو) السرقة (القائمة) حتى يردّ المال على المسروق منه لملاقات إقراره لحق نفسه،

(١) ينظر: المبسوط، (١٢٩/٢٦).

(٢) ينظر: الحاوي الكبير، (١٩/١٢).

(٣) ينظر: بدائع الصنائع، (١٠٦/٧)، كشف الأسرار، (٤١٩/٤)، حاشية إعانة الطالبين، (٢٠٧/٤)،

الحاوي الكبير، (١٤٥/١٣).



وهو القائمة حتى يردّ المال على المسروق منه لملاقات إقراره لحق نفسه، وهو الكسب فيصح. (وفي) إقرار (المحجور اختلاف) في صورة قيام المال، وتكيف المولى عبده فيما أقربه من السرقة، فعند أبي حنيفة رحمته الله يقطع ويرد؛ لأن إقراره لما ثبت في حق نفسه وهو القطع صحّ في حق مولاه تبعًا.

وعند أبي يوسف رحمته الله يقطع ولا يرد ويضمن مثله بعد العتق؛ لأن إقراره يتضمن حقه وحق المولى فصح الأول لعدم التهمة دون الثاني. وعند محمد رحمته الله لا يقطع ولا يرد بل يضمن بعد العتق؛ لأن إقراره بالمال باطل في حق المولى؛ لأن ما في يده لمولاه ولا قطع في مال المولى<sup>(١)</sup>.

### [المرض]:

(و) الثامن: منها (المرض) وهو حالة تخرج مزاج البدن عن الاعتدال، (وأنه) أي: المرض (لا ينافي أهلية الحكم) أي: الخطاب الشرعي المتعلق بأفعال المكلفين، (والعبادة) لأنّ المرض لا يخلّ بالعقل، فيصح نكاح المريض وطلاقه وسائر ما يتعلق بالعبادة. (ولكنه) أي: المرض (لما كان سبب الموت و) الحال (أنه) أي: الموت (عجز خالص كان المرض من أسباب العجز)، فصار في حكم العجز بل هو في حدّ ذاته لا يخلو عن العجز، (فشرت العبادات عليه) أي: على المريض (بقدر المكنة) فيصلي قاعدًا إن لم يقدر على القعود. (ولما كان الموت علة للخلافة) أي: خلافة الوارث أو الغرماء في المال، (كان المرض من أسباب الحجر) والمنع على المريض، (بقدر ما يتعلق به صيانة الحق) أي: حق الوارث وهو الثلثان وحق الغريم، وهو قدر الدين (إذا اتصل) المرض (بالموت مستندًا) أي: حال كون الحجر مستندًا (إلى أوله) أي: أول المرض فإن مرض الموت يوجب الحجر، ولا يظهر أنه مرض الموت إلا باتصاله بالموت، فإذا اتصل به يثبت الحجر مستندًا إلى أول المرض، (حتى لا يؤثر المرض في) نقض (ما لا يتعلق به حق غريم أو وارث)، كالنكاح بمهر المثل فإنه صحيح من المريض؛ لأن حق الغريم والوارث لا يتعلق بمهر المثل، وأمثاله من الحوائج الأصلية بل إنّما يتعلق بما فضل عنها.

(١) ينظر: كشف الأسرار، (٤/٤٢٣)، جامع الأسرار، (٥/١٣٠٩)، فتح الغفار، ص ٤٦٦.

(فيصح في الحال) أي: حال المرض (كلُّ تصرّفٍ يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة، ثم ينقض إذا احتيج إليه) أي: إلى النقض وهو بالاتصال بالموت وهذا متفرع على قوله إذا اتصل بالموت الخ.. يعني لما كان سببية المرض للحجر عند اتصاله بالموت، صح من المريض في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ، كالهبة والمحاباة؛ لأن سببية المرض للحجر قبل اتصاله بالموت مشكوك فيه، فيكون الحجر أيضًا مشكوكًا فيه، فلا يثبت الحجر فيصح مثل هذه التصرفات عملاً بما هو الظاهر في الحال، وليس فيه حق الغريم والوارث لا مكان النقض بعد الموت.

(وما) أي: (التصرف الذي لا يحتمل النقض جعل كالمعلق بالموت) كالتدبير (كالإعتاق إذا وقع على حق غريم) بأن أعتق عبدًا من ماله المستغرق بالدين، (أو وارث) بأن أعتق عبدًا يزيد قيمته على الثلث فحكم هذا العبد حكم المدبر، فلا يعتق في الحال وبعد الموت يسعى بقدر قيمته، أو بما زاد على الثلث، وأما إذا لم يقع الإعتاق على حق غريم أو وارث بأن يكون في المال وفاء بالدين، أو يخرج العبد من الثلث فينفذ العتق في الحال لعدم تعلق أحد به، (بخلاف إعتاق الراهن) عبده الذي هو رهن عند المرتهن (حيث ينفذ) مع أنه إعتاق عبد تعلق به حق المرتهن، كما في إعتاق المريض إذا كان واقعًا على حق غريم أو وارث، (لأنَّ حق المرتهن في اليد دون الرقبة)، فلا يجري في إعتاق الراهن ما ذكر في إعتاق المريض، إذا كان واقعًا على حق غريم أو وارث؛ لأن حق الغريم والوارث يتعلق بملك الرقبة وتعلق حق المرتهن بملك اليد وصحة الإعتاق وعدمها تبتنى على ملك الرقبة وعدمه دون ملك اليد، بدليل صحة إعتاق المولى عبده الآبق وعدم صحة إعتاق المرتهن الرهن<sup>(١)</sup>.

(١) ينظر: جامع الأسرار، (٥/١٣١٤).

## [الحيض والنفاس]:

(و) التاسع: منها (الحيض والنفاس)<sup>(١)</sup>: وهما لا يُعدّمان أهليةً أصلاً لا أهلية الوجوب ولا أهلية الأداء، فكان ينبغي أن لا يسقط بهما الصلاة، كما لا يسقط الصوم (لكن الطهارة) عن الحدث مطلقاً (للصلاة شرط) نصّاً موافقاً للقياس، (وفي فوت الشرط فوت الأداء) المشروط فلم يجب أداء الصلاة على الحائض والنفساء، وكذا القضاء لأن كون الطهارة شرطاً للصلاة ثابت بالنص الموافق للقياس، فيتعدّى إلى القضاء ولا يقتصر على مورد النص، (وقد جعلت الطهارة عنهما) أي: عن الحيض والنفاس (شرطاً لصحة الصوم نصّاً) وهو قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «تدع الحائض الصوم والصلاة أيام إقرائها»<sup>(٢)</sup> (بخلاف القياس)؛ لأنه ما لا ينافيان الصوم الذي هو عبارة عن الإمساك عن المفطرات الثلاث، الأكل، والشرب، والجماع، كما لا ينافيه مطلق الحدث والجنابة، (فلم يتعد) أي: عدم وجوب أداء الصوم بهما (إلى القضاء) فيجب قضاء الصوم عليهما؛ لأن شرطية الطهارة عنهما للصوم مخالف للقياس فيقتصر على مورد النص.

## [الموت]:

(و) العاشر: منها (الموت) فإنه ينافي أهلية أحكام الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت الزكاة وسائر القرب عنه) أي: عن الميت أي: لا يجب عليه شيء من العبادات؛ لأن الفرض من وجوبها إنما هو الأداء عن اختيارٍ وذا غير متصوّر منه فلا يجب أدائها من التركة خلافاً للشافعي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ

---

(١) جعلها أحد العوارض لا تحادها صورة وحكماً، وهما لا يسقطان أهلية الوجوب ولا أهلية الأداء البقاء الذمة والعقل وقدرة البدن إلا أنه ثبت بالنص أن الطهارة عنهما شرط للصلاة على وفق القياس كالطهارة عن سائر الأحداث وفي فوات الشرط فوات المشروط، وهو صحة الأداء، فلا يمكن القول بوجوب الأداء ضرورة فوات شرطه، وفي القصاص حرج، وهو مدفوع بالنص، فيسقط بوجودهما نفس وجوده، حاشية الرهاوي، (٣/١٧٠٠).

(٢) لم أجده بهذا اللفظ وهكذا هو في كشف الأسرار (٤/٤٣٣)، ولم أر من ذكره هكذا غيرهما ويغني عنه حديث عائشة أم المؤمنين رَضِيَ اللهُ عَنْهَا أخرجه البخاري (٣٢١)، مسلم (٣٣٥).

وسبب الخلاف أن المقصود في حقوق الله تعالى هو الفعل عندنا والمال عنده (وإنما يبقى عليه) أي: على الميت الذي ترك الصلاة والزكاة في حياته، (المأثم لا غير)؛ لأنه من أحكام الآخرة والموت لا ينافيها بل يوصل إليه. ثم أحكام الدنيا على أربعة أقسام:

أحدهما: مما فيه تكليف كوجوب الصلاة وغيرها، وقد عرفت حكمه آنفًا.

وثانيها: ما شرع على العبد لحاجة غيره.

وثالثها: ما شرع له لحاجته.

ورابعها: ما شرع لحاجته لكن لا تصلح لحاجته.

فأشار إلى القسم الثاني بقوله:

(وما شرع عليه) أي: على الميت من الأحكام المتعلقة بعين من الأعيان، أو بذمة لحاجة غيره كأخذ الرهن من المديون، فإنه شرع له (لحاجة الغير) وهو المديون، وكالدين على الميت بأن اشترى شيئًا فأهلكه ولم يؤد الثمن، فإنه شرع له لأجل غيره، وهو البائع (فإن كان) أي: ما شرع عليه لحاجة غيره (حقًا) للغير (متعلقًا بالعين) كالرهن والمبيع والوديعة، فإن حق الرّاهن متعلق بالرّهن، وحق البائع متعلق بالمبيع، وحق المودع بالوديعة (يبقى ببقائه) أي: ببقاء ذلك العين بعد موت من كان العين في يده فيأخذه من تركته إن كان باقياً.

(وإن كان) أي: ما شرع عليه لحاجة غيره (دينًا) على الميت، كما إذا اشترى شيئًا فأهلكه ولم يؤد الثمن (لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم إليه) أي: إلى ذمة الميت (مال) بأن يبقى منه مال (أو) يضم إليه (ما تؤكد به الذمم، وهو ذمة الكفيل) بأن يبقى منه كفيل كفّل عنه في أيام حياته ويصير ذمته كالمحقة، حتى إذا انتفيا انتفى الدين فلا يطالب الوارث ولا الوصي، وذلك لضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق؛ لأنه يرجى زواله بخلاف الموت، (ولهذا) أي: لأجل أن ذمة الميت لا تحمل الدين بنفسها (قال أبو حنيفة رحمته الله: إن الكفالة بالدين) أي: كفالة رجل بالدين (عن الميت المفلس) الذي لم يترك درهمًا ولا دينارًا (لا تصح)، ولا تنعقد فلا يطالب عمّن تكفل عنه هذا إذا لم يبق كفيل عنه، أما إذا بقي كفيل عنه فيجوز الكفالة عنه بالدين؛ لأن

الذمة تأكدت بالكفيل، (بخلاف) العبد (المحجور يقرّ بدين)، فإنه تصح الكفالة عنه وإن لم يكن العبد مطالباً به وضعيف الذمة كذمة الميت، (لأن ذمته في حقه كاملة) لحياته وعقله ويمكن المطالبة في الجملة، كما إذا صدّقه المولى أو يعتقه فإذا صحّت الكفالة يؤخذ الكفيل به في الحال، وإن لم يكن الأصيل وهو العبد المحجور مطالباً في الحال؛ لأن تأخر المطالبة عنه لكونه مملوكاً للغير وغير مالك لشيء وهذا غير متحقق في الكفيل، فيطالب في الحال، وعندهما تصحّ الكفالة عن الميت المفلس؛ لأن الموت لم يشرع مُبرّءاً عن الدين، ولهذا يطالب به في الآخرة اتفاقاً، إلا أنه لما عجز عن الأداء لإفلاسه، لم يطالب وهذا لا يمنع صحة الكفالة، كالكفالة عن حي مفلس، (وإن كان) أي: ما شرع عليه (حقاً له) أي: لحاجة الميت في حياته كديونه، وهذا إشارة إلى القسم الثالث (يُبقى له) أي: لأجله (ما تنقضي به الحاجة) أي: حاجة الميت بعد موته، كتجهيزه فلا يصرف إلى ما شرع عليه من الديون، (ولذلك قُدّم تجهيزه) على ديونه (ثم) قُدّم (ديونه) على وصاياه؛ لأن الحاجة إلى قضاء الدين أشد؛ لأنه واجب والوصية تبرع (ثم) قُدّم (وصاياه من ثلثه) على الميراث؛ لأن حاجته إليها أقوى من الميراث (ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه) أي: عن الميت (نظراً له) ومرحمة عليه لقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «أَنْ تَدَعَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَدَعَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ»<sup>(١)</sup> (فيصرف) أي: الميراث (إلى من يتصل به نسباً) أي: قرابة (أو سبباً)، كالزوجية (أو ديناً بلا نسب أو سبب) فيصرف إلى مصالح عامة المسلمين فيوضع في بيت المال.

(ولهذا) أي: ولأجل أن يبقى له ما تنقضي به حاجة الميت، (بقيت الكتابة بعد موت المولى) لحاجته إليها ليحصل له الولاء في الإرث فيرث من يتصل به نسباً من المكاتب المعتق، وليحصل بدل الكتابة (و) بقيت الكتابة أيضاً، (بعد موت المكاتب عن وفاء) بأن يترك ما لا لبديل الكتابة لحاجته إلى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقي عنه ميراثاً لورثته.

(١) أخرجه البخاري (١٢٣٣)، مسلم (١٦٢٨)، من حديث عامر بن سعد عن أبيه سعد بن أبي وقاص

(وقلنا:) عطف على قوله: بقيت (تغسل المرأة زوجها في عدتها لبقاء ملك الزوج في العدة) للزوجة، وهو محتاج إلى الغسل فتغسله المرأة إذ يجب عليه دفع حاجة الزوج، لكونها مملوكة له، (بخلاف ما إذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها زوجها؛ لأنها مملوكة وقد بطلت أهلية المملوكية بالموت)؛ لأنها شرعت لقضاء حاجة المالك، وهو مما لا يمكن بعد موت المملوك فلا تبقى بعده بخلاف المالكية، فتبقى بعد موت المالك وبقاء المملوك.

(وما) شرع لحاجة الميت لكن (لا يصلح لحاجته)، وهذا إشارة إلى القسم الرابع (كالقصاص) أي: قصاص رجل عنه، (لأنه شرع عقوبة لدرّك الثأر) أي: لحق العداوة والحقد للقاتل، وهذا لا يصلح لحاجة الميت والحال. (وقد وقعت الجناية على أوليائه) من وجه (لانتفاعهم بحياته فأوجبنا القصاص للورثة ابتداءً) من غير إيجاب للميت ابتداءً ثم بواسطة إلى الورثة كما في سائر الحقوق، بل يثبت لهم ابتداءً. (والسبب) أي: سبب القصاص، وهو إتلاف القاتل حياته، (انعقد للميت) لا للورثة لأنه اتلف حياته وكان ينتفع بها أكثر من انتفاع الورثة؛ لأنها وسيلة إلى تحصيل المعارف الإلهية التي هي موصلة إلى سعادة الدارين، فكانت الجناية واقعة في حقه، فلو كان له أهلية الوجوب لوجب القصاص له وبالانتقال عنه للورثة لكن لما لم يكن أهلاً له وجب ابتداء لورثته، مع انعقاد السبب له لا لهم، (فيصح عفو المجروح) القصاص نظراً إلى أن السبب انعقد له، (وعفو الوارث قبل موت المجروح) نظراً إلى أنه حق واجب عليه ابتداءً. (وقال أبو حنيفة رحمته الله) عطف على قوله: فيصح... إلخ. فهو من جملة ما هو متفرع على ما تقدم أن (القصاص غير موروث) لما عرفت أنه ثابت للورثة ابتداءً لا بطريق الإرث من الميت وانتقاله منه، وعندهما هو موروث ومنتقل عنه إلى الورثة<sup>(١)</sup>.

وثمره الخلاف تظهر فيما إذا كان بعض الورثة غائباً، وأقام البينة عليه فعنده لما لم يكن موروثاً كلّف الغائب أن يعيد البينة عند حضوره، ولا يقضي لهما بالقصاص قبل إعادة فيحبس القاتل حين أقام الحاضر البينة إلى أن يحضر الغائب فيعيد البينة، وعندهما لما كان موروثاً لا يحتاج إلى إعادة البينة عند حضور الغائب؛ لأن أحد الورثة ينتصب خصماً من طرف الميت والخصم متى أقام البينة لم تجب إعادتها<sup>(٢)</sup>.

(١) ينظر: بدائع الصنائع، (٧/٢٤٢).

(٢) المصدر السابق.

(وإذا انقلب) القصاص (مألاً) بالصلح أو بعفو البعض، (صار موروثاً) حتى تقتضي ديونه منه، وتنفذ وصاياه؛ لأن الدية وإن كان خلفاً عن القصاص الذي هو غير موروث، لكنها صالحة لحاجة الميت حتى تقضي منها ديونه وتنفذ وصاياه، فأثبتناه للميت لعدم المانع بخلاف القصاص؛ لأنه غير صالح لحاجة الميت فصارت موروثه بخلاف القصاص، والخلف قد يفارق الأصل في بعض الأحكام، كالتميم فارق الوضوء في اشتراط النية.

(ووجب القصاص) أي: ثبت (للزوجين) أي: للزوج والزوجة، إذا قتل رجل أحدهما، (كما) ثبت (في الدية) لما مرّ من أنه ثابت للورثة ابتداءً عنده، ومنتقل عن الميت عندهما، وعلى التقديرين الزوجية تصلح سبباً للقصاص الذي شرع لدرك الثأر، كالقراية فيثبت لهما استحقاق القصاص عندهم، كما ثبت استحقاق الإرث في الدية عندهم، وقال مالك رحمته الله: لا يرث الزوج والزوجة من الدية؛ لأن وجوبها بعد الموت والزوجية منقطعة بعده<sup>(١)</sup>.

### [للميت حكم الأحياء في الآخرة]:

(وله) أي: للميت (حكم الأحياء في أحكام الآخرة)، سواء كانت مما يجب له من الحقوق المالية والمظالم، أو مما يجب عليه منهما، أو مما تلقاه من ثواب الطاعات، أو عقاب المعاصي والتقصير في العبادات، فله في [حكم الأحياء]<sup>(٢)</sup> جميع هذه الأحكام<sup>(٣)</sup>.

### [العوارض المكتسبة]:

(و) النوع الثاني: من نوعي الأمور العارضة على الأهلية (مكتسب) للعبد باختياره (وهو) على ما ذكره المصنف سبعة:

(١) ينظر: الذخيرة، لأبي العباس أحمد بن إدريس القرافي الصناجي، (٣١٦/٩)، دار الغرب، بيروت، بتحقيق محمد حجي.

(٢) سافط من (أ).

(٣) لأن القبر للميت في حكم الآخرة كالمهد للطفل من حيث إنه وضع للخروج.

## [الجهل]:

(الأول: الجهل) وهو عدم العلم عمّا من شأنه أن يكون عالماً، وإنما جعل عارضاً لكونه خارجاً عن حقيقة الإنسان ثابتاً له، ولما كان قادراً على إزالته باكتساب العلم جعل تركه اكتساباً بالجهل، واختياراً له.

(وهو) أي: الجهل (أنواع):

الأول: (جهل باطل لا يصلح عذراً في الآخرة، كجهل الكافر) بعد وضوح الدلائل الدالة على وحدانية الله تعالى وصدق الرسول عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، فيما أخبره وإنما قيّد بقوله: في الآخرة لأنه يصلح عذراً في الدنيا إذا التزم عقد الذمة فلا يقتل<sup>(١)</sup>.

(و) كـ (جهل صاحب الهوى) أي: البدعة (في صفات الله تعالى) كجهل من أنكر حشر الأجساد، وكونه تعالى فاعلاً بالاختيار وهم الحكماء، (و) جهله في (أحكام الآخرة) كجهل من أنكر عذاب القبر والشفاعة لأهل الكبائر، وهم المعتزلة وهذا الجهل وإن كان دون جهل الكافر لا يكون عذراً في الآخرة، لكونه مخالفاً للأدلة القطعية.

(و) كـ (جهل الباغي) وهو الذي خرج عن طاعة الإمام ظاناً أنه على الحق، والإمام على الباطل متمسكاً بدليل فاسد، وهذا لا يكون عذراً في الآخرة أيضاً لوجود الدلائل الواضحة على كون الإمام العادل على الحق، (حتى يضمن) الباغي (مال العادل) أي: غير الباغي (إذا أتلفه) هذا إذا لم يكن له منعة؛ لأنه حينئذ يمكن التزامه بالدليل وجبره على الضمان، وأما إذا كان له منعة ثم تاب عن البغي لا يؤاخذ بضمان ما أتلفه، كما لا يؤاخذ أهل الحرب به بعد الإسلام<sup>(٢)</sup>.

(و) كـ (جهل من خالف في اجتهاده الكتاب) كمن استحلّ أكل متروك التسمية عمداً، قياساً على متروك التسمية ناسياً، فإنه مخالف لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ

(١) ينظر: فتح الغفار، ص ٤٧٦.

(٢) جامع الأسرار، (٥/١٣٤٣).



عَلَيْهِ ﴿[الأنعام: ١٢١] (والسنة كالفقوى يبيع أمهات الأولاد)، فإن داود الأصفهاني<sup>(١)</sup> ومن تابعه<sup>(٢)</sup> ذهبوا إلى جواز بيعهن وهو مخالف للحديث المشهور أعني قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «أَيُّمَا أُمَّةٍ وَلَدَتْ مِنْ سَيِّدِهَا فَهِيَ مُعْتَقَةٌ عَنْ دُبُرٍ مِنْهُ»<sup>(٣)</sup>، (ونحوه) أي: مثل هذا الفتوى كتجوير القضاء بشاهد ويمين، وهو مخالف لقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِيِ وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ»<sup>(٤)</sup>.

(و) النوع (الثاني: الجهل في موضع) تحقق فيه (الاجتهاد الصحيح) الغير المخالف للكتاب أو السنة (أو في موضع الشبهة) لعدم وضوح الدليل، وإن لم يتحقق فيه اجتهاد صحيح، (وأنه) أي: النوع الثاني: (يصلح عذرًا) في الآخرة (وشبهةً دارئَةً) للحدِّ والكفارة. (ك) جهل (المحتجم إذا افطر على ظن أنها) أي: الحجامة (فطرته)، فإن جهله عذر؛ لأنه وقع في موضع الاجتهاد؛ لأن الأوزاعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ذهب إلى أن الحجامة تفطر الصوم، فلا يلزمه الكفارة.

(وكممن زنى بجارية والداه على ظن أنها تحل) له هذا مثل لموضع الشبهة، فلا يلزمه الحد لهذه الشبهة الناشئة من اتصال الأملاك بين الآباء والأبناء.

(١) داود بن علي بن خلف بن سليمان الأصبهاني ثم البغدادي، إمام أهل الظاهر ولد سنة مئتين، وقيل: سنة اثنتين ومئتين، وقيل: أنه كان المتعصبين الشافعية، وصنف كتابين في فضائله والثناء عليه، توفي في شهر رمضان سنة سبعين ومئتين.

(٢) من أصحاب الظاهر، ينظر: جامع الأسرار، (١٣٤٦/٥).

(٣) أخرجه أحمد (٢٧٥٩)، ابن ماجه (٢٥١٥)، الدارمي (٢٥٧٤)، من حديث ابن عباس وإسناده ضعيف فيه الحسين بن عبد الله ضعيف كما في التقريب لابن حجر وضعفه البوصيري وابن حجر وأيضًا فيه شريك النخعي سيء الحفظ، وأخرجه ابن حزم في المحلى (١٨/٩) من طريق آخر عن عكرمة به، وقال: هذا خبر صحيح السند وجود إسناده الحافظ ابن حجر في الدراية (٨٧/٢) وابن القطان في الوهم والإيهام (٨٤/٢)، وانظر نصب الراية (٢٨٧/٣).

(٤) أخرجه البخاري (٤٢٧٧)، مسلم (١٧١١)، من حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

## [الجهل]:

(و) النوع (الثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر) إلينا من دار الحرب، (وأنه): أي: جهله بالشرائع (يكون عذرا) حتى لو لم يصل ولم يصم مدة، ولم تبلغ إليه الدعوة لا يجب عليه قضاءهما بعدها لعدم اشتهاه أحكام الإسلام في دار الحرب.

(ويلحق به) أي: يجهل من أسلم في دار الحرب ولم يهاجر.

(جهل الشفيع) ببيع المشفوع لأن البيع قد يقع خفية ولم يشتهر فيكون الجهل به عذرا حتى إذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان يثبت له حق الشفعة.

(وجهل الأمة) المنكوحة (بالإعتاق) حيث يكون جهله عذرا فيثبت له خيار العتق وإن لم تعلم به لأن المولى ربما لا يخبره لمصلحة ما، (أو) جهلها (بالخيار) وإن علمت بالعتق لأن جهلها بثبوت خيار العتق لها يكون عذرا لكونها مشغولة بخدمة المولى.

(وجهل البكر بإنكاح الولي) غير الأب والجد، فيثبت لها خيار البلوغ ويكون الجهل عذرا، إذ الولي ربما يخفي النكاح بخلاف جهلها بثبوت خيار البلوغ، حتى لو سكت بعد البلوغ يكون ذلك رضا بالنكاح، وإن لم تعلم الخيار؛ لأنها ليست كالأمة مشغولة بخدمة المولى، فلا يكون جهلها بالحكم الشرعي عذرا لها.

(وجهل الوكيل) (و) العبد (المأذون بالإطلاق) أي: بكونها وكيلا مطلقا، ومأذونا مطلقا فهو عذر أيضا، فلو تصرفا قبل العلم به لا ينفذ تصرفهما على المولى والموكل.

## [السكر]

(و) الثاني: من العوارض المكتسبة (السكر: وهو إن كان من) شرب شيئا (مباح كشرب الدواء) مثل: البنج والأفيون المتداوي<sup>(١)</sup>، (وشرب المكره) بالقتل، أو بقطع عضو من الأعضاء الخمر، فإن شرب الخمر يكون مباحا له، وشرب المضطر الخمر لدفع العطش، (فهو) أي: السكر (كالإغماء)، فلا يصح طلاقه وعتاقه وسائر تصرفاته.

(١) بخلاف الشرب بقصد السكر فإنه حرام، عزمي زاده، (٣/١٧٢٣).

(وإن كان) أي: السكر (من محذور) أي: من شرب شيء حرام كشرب الخمر حال عدم الاضطرار والإكراه، (فلا ينافي الخطاب) بالإجماع لقوله تعالى ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّكَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ﴾ [النساء: ٤٣] (ويلزمه أحكام الشرع، وتصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والشراء والأقارير) كالإقرار بالدين، (لا الردة) بالجر عطف على قوله: في الطلاق يعني لا تصح عباراته في الردة، فلو تكلم بكلمة الكفر لا يحكم بكفره<sup>(١)</sup>؛ لأن الردة تبني على تبدل الإعتقاد والسكران غير معتقد لما يقوله: (و) كذا لا تصح عباداته في (الإقرار بالحدود الخالصة) لله تعالى، كما إذا أقر حال سكره بالزنا لا يجد؛ لأن الرجوع عن الإقرار بالحدود الخالصة جائز لعدم المكذب والسكر دليل الرجوع؛ لأن السكران لا يثبت على ما يقول فأقيم مقام الرجوع، ويؤخذ بفعله كما لو زنى في حال السكر يجد إذا صحا. وإنما قيد الحدود بالخالصة؛ لأنه لو أقر بالقذف أو القصاص يؤخذ بالحد<sup>(٢)</sup>، والقود ولعدم جواز الرجوع فيه لوجود المكذب.

#### [الهزل]

(و) الثالث منها (الهزل: وهو أن يراد بالشيء) أي: اللفظ (ما) أي: معنى (لم يوضع) ذلك الشيء (له) أي: لذلك المعنى (ولا ما صلح له اللفظ استعارة) أراد بها مطلق المجاز كما هو مصطلح أهل الأصول. وقوله: «ولا ما صلح له» عطف على قوله «لم يوضع» والظاهر أن يقول: «ولا صلح» إلا أن يقال: كلمة ما زائدة لتحسين اللفظ.

(وهو) أي: الهزل (ضد الجد وهو) أي: الجد (أن يراد بالشيء ما وضع له أو ما صلح له اللفظ استعارة. وأنه) أي: الهزل (ينافي اختيار الحكم) أي: حكم ما هزل به (والرضا به) أي: بالحكم (ولا ينافي الرضا بالمباشرة) أي: مباشرة ما هزل به، (واختيار المباشرة فصار) أي: الهزل في جميع التصرفات (بمعنى خيار الشرط في البيع أبداً)؛ لأن خيار الشرط في البيع رضاء ثبوت

(١) أما إذا أسلم بأنه يصح إسلامه ترجيحاً لجانب الإسلام، وكون الأصل هو الاعتقاد كالمكره، ينظر: الرهاوي، (٣/ ١٧٢٤).

(٢) لأن السكر لا يمنع صحة الإقرار بالحدود الغير الخالصة لله تعالى؛ لأن صريح الرجوع لا يبطلها فما بالك بغير الصريح؟ ينظر: الرهاوي، (٣/ ١٧٢٥).

الحكم أعني الملك، ولا ينافي الرضا لنفس البيع، لكن بينهما فرق من أن الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده<sup>(١)</sup>.

(وشرطه) أي: شرط الهزل (أن يكون صريحاً مشروطاً باللسان) بأن يذكر العاقدان أنها هازلان في العقد لساناً ولا يثبت بدلالة الحال، (إلا أنه لم يشترط ذكره في العقد، بخلاف خيار الشرط)؛ لأن غرض الهازلين من البيع، أن يعتقد الناس ذلك بيعاً، وليس كذلك في الحقيقة، وهذا لا يحصل بذكره في العقد، فهذا مانع من اشتراط ذكره في العقد، وهو غير متحقق في البيع بخيار الشرط، فيشترط ذكره فيه على ما هو الأصل.

(والتلجئة) وهي: أن تأتي أمراً باطنه خلاف ظاهره، وبعضهم خصها بما يكون عن اضطرار فيكون الهزل أعم منها، وبعضهم جعلها مترادفين في اصطلاح أهل الأصول، ولهذا جعلها المصنف ثالثاً من العوارض المكتسبة (كالهزل) في أن كلا منهما ينافي الرضا بالحكم، (ولا ينافي) أي: الهزل (الأهلية) أي: أهلية صحة العبارات (ووجوب الأحكام) أي: ثبوتها به لقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «ثَلَاثَةٌ جِدَّهِنَّ جِدٌّ، وَهَزَلُنَّ جِدُّ النِّكَاحِ، وَالطَّلَاقُ، وَالْيَمِينُ»<sup>(٢)</sup>.

### [الهزل في التصرفات الإنشائية]

(فإن تواضعا) أي: البائع والمشتري (على الهزل بأصل البيع) بأن اتفقا سرا على إظهار العقد بين الناس، ولا يكون بينهما عقد، (واتفقا على البناء) أي: بناء البيع على تلك المواضعة (يفسد البيع) فلا يوجب الملك، وإن اتصل به القبض، (كالبيع بشرط الخيار أبداً)، فإنه يفسد البيع.

(١) ينظر: ابن ملك، ص ٣٥٩.

(٢) أخرجه أبو داود (٢١٩٤)، الترمذي (١١٨٤)، ابن ماجه (٢١٣٩)، الحاكم (٢/٢١٦/٢٨٠٠)، وقال صحيح الإسناد من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

وفي إسناده عبد الرحمن بن حبيب بن أدرك لين الحديث وله شاهد من حديث عبادة بن الصامت أخرجه الحارث بن أبي أسامة في مسنده (٥٠٣)، وإسناده منقطع ضعيف، وأخرج الطبري في تفسيره (٥/١٣/٤٩٢٣)، عن الحسن مرسلاً وإسناده صحيح كما قال الألباني في إرواء الغليل (٦/٢٢٧).

(وإن اتفقا) أي: المتعاقدان (على الإعراض عن المواضعة) المتقدمة وبدلاها بالجد، (فالبيع صحيح، والهزل باطل) بالاتفاق.

(وإن اتفقا على أنهما لم يحضرها) أي: المتعاقدين (شيء) عند البيع من البناء على المواضعة والإعراض عنها.

(أو اختلفا في البناء)<sup>(١)</sup> عليها (والإعراض) عنها (فالعقد صحيح عند أبي حنيفة رحمته الله)؛ لأن الأصل في العقود الصحة فيحمل عليها ما لم يوجد مغير، وظاهر أنه لم يوجد مغير في صورة اتفاقها على عدم حضور شيء لهما عند البيع، وأما في صورة اختلافهما في البناء والإعراض، فلأن مدعي الإعراض متمسك بالأصل فيكون القول له (خلافًا لهما فجعل) أبو حنيفة رحمته الله (صحة الإيجاب أولى) لما ذكرناه.

(وهما اعتبرا المواضعة) المتقدمة؛ لأن البناء عليها هو الظاهر لئلا يكون اشتغالها بها عبثًا، فإن عورض فساد الإيجاب بكون الصحة أصلاً فيه فيرجح ما قالاً بسبق الهزل ويدفع المرجح بأن يجوز أن توجد حالة العقد مصلحة أخرى.

(وإن كان ذلك) أي: المواضعة (في القدر) أي: قدر الثمن لا في أصل البيع بان يتواضعا على أن يكون المبيع في الظاهر بألفين ويكون الثمن في الباطن ألفاً، (فإن اتفقا على الإعراض كان الثمن ألفين) اتفقا.

(وإن اتفقا) في تلك المواضعة (على أنه) أي الشأن (لم يحضرها شيء) من البناء و الإعراض.

(أو اختلفا فلهزل باطل، والتسمية صحيحة عنده، وعندهما: العمل بالمواضعة واجب، والألف الذي هزلا به باطل) فعليه يثبت الألفان في الصورة المذكورة وعندهما لا يثبت إلا ألف وذلك بناء على ما تقدم من أصلها<sup>(٢)</sup>.

(١) فقال أصلها: بنينا العقد على المواضعة المتقدمة، وقال الآخر: عقدنا على سبيل الجد.

(٢) لأنهما جدا في العقد؛ إذ المواضعة في البطل لا في أصل العقد، حيث الأصل عنده الجد، وعندهما المواضعة، ينظر: كشف الأسرار (٤/٥٤٥).

(وإن اتفقا على البناء على المواضعة) السابقة في القدر (فالثلث ألفان عنده)<sup>(١)</sup> وألف عندهما له أن الثمن لو كان ألفا يفسد البيع؛ لأن الألف الذي هو غير داخل في العقد يكون قبوله شرطا في البيع فيفسد فيكون الثمن ألفين تصحيحا للعقد. ولهما: أن غرضهما من ذكر الألف الذي هزلا به السمعة لا جعله مقابلا بالمبيع فكان ذكره كعدم ذكره كما في النكاح وقولهما رواية عنه<sup>(٢)</sup>.

(وإن كان ذلك) أي: الهزل واقعا (في الجنس) أي: جنس العوض بأن تواضعا على البيع بمئة دينار، ويكون الثمن في الواقع مئة درهم (فالبائع جائز) بمئة دينار، ويكون الثمن في الواقع مئة درهم فالبائع جائز بمئة دينار (على كل حال) أي: سواء اتفقا على الإعراض عن المواضعة، أو على البناء عليها أو على أنه لم يحضرهما شيء واختلفا في الإعراض والبناء والقياس أن يكون هذا البيع باطلا؛ لأنه بيع بلا ثمن لكنه جائز استحسانا.

ووجهه إن المتعاقدين جدا في أصل العقد فلا بد من التصحيح، وذلك بالانعقاد بالمسمى ولما أمكن العمل في المواضعة في القدر بالمواضعة مع الجد في أصل العقد لبقاء ما يصلح ثمننا من المسمى، وهو الألف انعقد به وإن كان المسمى ألفين إذ الألف موجود في الألفين بخلاف المواضعة في الجنس حيث لا يمكن العمل بالمواضعة مع الجد في أصل العقد، إذ لا يدخل الدينار في الدراهم، فلو اعتبرت المواضعة فيه يلزم خلو العقد عن الثمن في البيع، وهو لا يصلح بدون الثمن فلذلك ينعقد البيع على ما سميا من الدينانير<sup>(٣)</sup>.

(وإن كان) أي: الهزل (في الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين) والعفو عن القصاص والنذر (فذلك صحيح والهزل باطل) لقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ «ثَلَاثَةٌ جِدَّهِنَّ جِدٌّ، وَهَزُنَّ جِدُّ النِّكَاحِ، وَالطَّلَاقُ، وَالْيَمِينُ»<sup>(٤)</sup> ففي هذه الأمور يثبت الحكم (بعبارة نص الحديث) وفي البواقي وهي العفو والنذر ونحوهما بدلالته.

(١) ينظر: كشف الأسرار، (٤/٥٤٥).

(٢) جامع الأسرار، (٥/١٣٧١).

(٣) ينظر: كشف الأسرار، (٤/٥٠٣).

(٤) تقدم قبل قليل.

(وإن كان المال فيه) أي: فيما لا يحتمل الفسخ (تبعاً) لا مقصوداً بالذات (كالنكاح، فإن هزلاً بأصله) أي: أصل النكاح (فالعقد لازم، والهزل باطل) على كل حال.  
(فإن هزلاً بالقدر) أي: قدر المهر بأن تزوجها بألفين علانية، ويكون المهر في الواقع ألفاً، (فإن اتفقا على الإعراض) عن المواضعة فيه (فالمهر ألفان) بالاتفاق لأن لهما ولاية الإعراض عن الهزل.

(وإن اتفقا على البناء) عليها (فالمهر ألف) بالاتفاق فأبو حنيفة رحمته الله عمل ههنا بالمواضعة وأبطل الألف الذي هزلاً به وجعل المهر ألفاً، ولم يعمل بها في البيع؛ لأن الشرط الفاسد يؤثر في البيع ويوجب فساده، بخلاف النكاح.

(وإن اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا فالنكاح جائز بألف) عند أبي حنيفة رحمته الله في رواية محمد عنه، (وقيل: بألفين) عنده في رواية أبي يوسف عنه.  
وجه الرواية الأولى أن المهر في النكاح تابع، ولهذا يصح بدون ذكره، فلا يجوز ترجيح جانب الجد على جانب الهزل بخلاف البيع؛ لأن الثمن مقصود فيه ووجه الرواية الثانية قياس النكاح على البيع.

(وإن كان ذلك) أي: الهزل (في الجنس) أي: جنس البدل بأن تواضعا على الدنانير والمهر في الحقيقة دراهم، (فإن اتفقا على الإعراض) عن المواضعة (فالمهر ما سُمِّي) بالاتفاق.  
(وإن اتفقا على البناء) عليها (أو اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء) من الإعراض والبناء واختلفا (يجب مهر المثل) أما إذا اتفقا على البناء عليها فالواجب مهر المثل بالإجماع دون المسمى؛ لأنهما قصدا الهزل بالمسمى والمال لا يجب بالهزل، وإن لم يذكر في العقد ما تواضعا كونه مهر فكأنه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل، بخلاف البيع حيث يجب فيه العمل بالتسمية لكون المال مقصوداً فيه بالذات.

(وأما إذا اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا) ففي رواية محمد عن أبي حنيفة رحمته الله (يجب مهر المثل) لأن المهر تابع فوجب العمل بالهزل لئلا يصير المهر مقصوداً فبطلت التسمية فبقي النكاح بلا تسمية فوجب مهر المثل وفي رواية أبي يوسف عنه يجب المسمى ترجيحاً لجانب الجد كما في البيع.

(وإن كان المال فيه) فيما لا يحتمل الفسخ (مقصودًا)، بالذات (كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد) فإن المال مقصود فيها فلذلك لا يجب بدون التسمية، (فإن هزلا بأصله) بأن اتفقا الزوجان على أنهما يتخالعان بكذا عند الناس ويكون ذلك هزلا وأشهدوا عليه، (واتفقا) بعد العقد (على البناء) على المواضعة (فالطلاق واقع والمال لازم عندهما؛ لأن الهزل لا يؤثر في الخلع أصلا عندهما)؛ لأن الخلع لا يحتمل خيار الشرط حتى لو شرطاً في الخلع خيار الطلاق لها بطل الخيار ووقع الطلاق ووجب المال فلا يحتمل الهزل؛ لأنه بمنزلة خيار الشرط (ولا يختلف الحال) أي: وقوع الطلاق (عندهما بالبناء) على المواضعة (أو بالإعراض) عنها (أو بالاختلاف) أي: اختلافهما في البناء والإعراض بل يقع الطلاق على جميع التقادير، (وعنده لا يقع الطلاق) بل يتوقف على مشيئها لا مكان العمل بالمواضعة؛ لأن الخلع بمنزلة خيار الشرط في جانبها فلا يقع الطلاق، ولا يجب المال عليها للزوج ما لم تشأ المرأة هذا في صورة اتفاقهما على المواضعة وفي صورة اختلافهما في البناء والإعراض.

(وإن أعرضاً) أي: الزوجان في الخلع عن المواضعة، واتفقا على أن العقد كان جدًّا (وقع الطلاق ووجب المال) عليها للزوج عنده، وعندهما جميعاً أما عندهما فظاهر لأن الهزل باطل عن أصل وأما عنده فلا لأنه بطل باتفاقهما على الإعراض.

(وإن كان) أي: الهزل (في القدر) أي: قدر بدل الخلع (فإن اتفقا) بعد المخالعة (على البناء) على المواضعة (فعندهما الطلاق واقع والمال لازم) لما مر من أن الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما، (وعنده يجب أن يتعلق الطلاق باختيارهما) جميع المال المسمى على طريق المواضعة لما عرفت.

(وإن اتفقا على) أنه أي: الشأن لم يحضرهما عند العقد شيء من البناء و(الإعراض) عنها وقع الطلاق (ووجب المال) المسمى في العقد اتفاقاً أما عندهما فلبطلان الهزل في الخلع، وأما عنده فلرجحان جانب الجدد كما تقدم.

(و) كذا (إذا اختلفا يكون القول قول من يدعي الإعراض عنه وإن كان) أي: الهزل (في الجنس) بأن تواضعا أن يذكر في عقد الخلع مائة دينار ويكون البدل بينها مائة درهم (يجب



المسمى عندهما بكل حال) أي: سواء اتفقا على الإعراض عنها، أو على البناء عليها، أو على أن لا يحضرها شيء، أو اختلفا وذلك لبطلان الهزل في الخلع عندهما.

(وعنده إن اتفقا على الإعراض عنها وجب المسمى) لبطلان الهزل بالإعراض<sup>(١)</sup> (وإن اتفقا على البناء) عليها (توقف الطلاق) على قبول المرأة المال المسمى حتى يتحقق شرط المخالعة وهو قبول المسمى في العقد.

(وإن اتفقا على أنه لم يحضرها شيء وجب المسمى) وهو الدنانير (ووقع الطلاق) لرجحان الجد على الهزل.

(وإن اختلفا فالقول لمدعي الإعراض) لادعائه الأصل وهو الجد.

### [التصرفات الإخبارية]:

(وإن كان) ذلك أي: الهزل (في الإقرار بما يحتمل الفسخ) كالبيع بأن يتواضعا على أن يقرأ بالبيع ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة.

(أو) في الإقرار (بما لا يحتمله) كالنكاح والطلاق (فالهزل يبطله) أي: يبطل كلا منهما لأن الإقرار بها إخبار عن وقوعها ووقوعها غير معلوم قبل الإخبار، فلو كان الإخبار بطريق الجد لصار معلوماً به، وأما إذا كان بطريق الهزل فلا يصير معلوماً، فلا يثبت النكاح ولا الطلاق به.

### [الهزل في الاعتقادات]

(والهزل في الردة) كالتكلم بكلمة الكفر بالاختيار، وقلبه مطمئن بالإيمان حال عدم إرادة معناها أصلاً (كفر) أي: يحكم بكفره في إجراء الأحكام في الدنيا (لا) بسبب اعتقاد ما هزل به إذ لا اعتقاد للهازل (بما هزل به)<sup>(٢)</sup> لكن (بعين الهزل لكونه استخفافاً بالدين) لانه يدل بظاهره على أن ليس له اعتقاد حقيقة دين الإسلام، فنحكم بكفره في إجراء الأحكام في الدنيا؛ لأننا نحكم بالظاهر.

(١) جامع الأسرار، (٥/١٣٨٥).

(٢) هذا جواب عن سؤال مقدر، وهو أن يقال: لا يجوز أن يكون كفراً؛ لأن الكفر إنما يتحقق بالاعتقاد، فأجاب: بأن الهزل في الردة كفر.

## [السفه]

(و) الرابع: من العوارض المكتسبة (السفه وهو) في اللغة: الخفة: وفي عرف الشرع (خفة تعري الإنسان) أي: تعرضه من فرط الغضب أو الفرح، (فبيعه) أي: الإنسان (على العمل بخلاف موجب الشرع) من وجه، (وإن كان أصله مشروعًا).  
(وهو) أي: ذلك العمل (السرف) وهو الإفراط في صرف المال، وقوله: (والتبذير) عطف تفسير له.

(وذلك) أي: السفه (لا يوجب خللاً في الأهلية) أي: أهلية الخطاب (ولا يمنع شيئاً من أحكام الشرع) من الوجوب عليه وله (ويُمنع ماله) أي: مال السفه (عنه في أول ما يبلغ) سفهًا (إجماعًا بالنص) وهو قوله تعالى ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾ [النساء: ٥] الآية أضيف أموالهم إلى أوليائهم؛ لأنهم يقومون بها ويتصرفون فيها هذا، فإذا بلغ السفه خمسة وعشرين سنة يدفع إليه ماله، وأن لم يؤنس منه الرشد لكونها مدة يصير الإنسان فيها جداً، ولا يمكن ذلك في أقل منها وذلك؛ لأن أقل مدة الحمل ستة أشهر، وأقل مدة البلوغ اثني عشر سنة فيكون أقل مدة يكون المراد فيها جداً خمساً وعشرين سنة.

(وأنه) أي: السفه (لا يوجب الحجر أصلاً) أي: في أي تصرف كان سواء كان في تصرف لا يبطله الهزل، كالنكاح والعتاق أو في تصرف يبطله الهزل كالبيع والإجارة، (عند أبي حنيفة رحمته الله) لأن الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع عنده، (وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل) كالطلاق والعتاق وفيما يبطله الهزل كالبيع يحجر عليه؛ لأنه مبذّر في ماله فيحجر عليه نظراً له كالصبي والمجنون.

## [السفر]

(و) الخامس من العوارض المكتسبة (السفر هو الخروج المديد) عن موضع الإقامة على قصد السير (وأدناه ثلاثة أيام، وأنه لا ينافي الأهلية) لأنه لا ينافي ما يتوقف عليه الأهلية من العقل والقدرة وغيرهما (لكنه) أي: السفر (من أسباب التخفيف بنفسه مطلقاً) أي: سواء كان

موجباً للمشقة أم لا (لكونه من أسباب المشقة) فأقيم مقامها (بخلاف المرض فإنه) أي: المرض (متنوع) إلى ما يضر به الصوم، وإلى ما لا يضر به فالرخصة تتعلق بالعجز الناشئ من المرض لا بنفسه، فالمرض الذي لا يضر به الصوم ليس سبباً للرخصة فيه بخلاف السفر.

(فيؤثر) أي: السفر (في قصر ذوات الركعات الأربع) من الصلوات، فتصير ركعتين، (وفي تأخير) وجوب أداء الصوم إلى عدة من أيام أخر لا في إسقاطه، فيبقى فرضاً فهو رخصة إسقاط في حق الصلاة ورخصة ترفيه في حق الصوم، (لكنه) أي: السفر (لما كان من الأمور المختارة) أي: الحاصلة باختيار العبد، (و) الحال أنه (لم يكن موجباً ضرورة) مستدعية للإفطار (لازمة) له غير منفكة عنه، قيل: جواب «لما» (أنه) أي: المسافر (إذا أصبح صائماً وهو مسافر أو أصبح مقيماً) صائماً (فمسافر لا يباح له الفطر)؛ لأنه تقرر عليه الوجوب بالشروع في الصوم، وقد باشر السفر باختياره وليس فيه ضرورة مستدعية إلى الإفطار، (بخلاف المريض)، فإنه إذا أصبح صائماً وهو مريض أو أصبح صائماً فمرض يباح له الفطر؛ لأن المرض أمر غير اختياري، وأنه مرخص للفطر، إذا كان الغالب فيه لحوق المشقة بواسطة الصوم وأن شرع فيه حال كونه مريضاً.

(ولو أفطر) أي: المسافر في الصورتين المذكورتين (كان قيام السفر المباح) للإفطار (شبهة فلا يجب الكفارة؛ ولو أفطر) المقيم الذي نوى الصوم (ثم سافر) بعد الإفطار (لا يسقط عنه) وجوب الكفارة لتقرر بالإفطار، (بخلاف ما إذا) أفطر الصحيح الذي نوى الصوم ثم (مرضاً) مبيحاً للإفطار، فإنه يسقط عند وجوب الكفارة لكون المرض أمراً سهاوياً غير اختياري.

(وأحكام السفر) المترتبة عليه وهي الرخصة في الصلاة والصوم، (تثبت بنفس الخروج) من عمران المصر (بالسنة) المشهورة وهي ما روي عنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «أنه كان يترخص برخص المسافر حين يخرج إلى السفر»<sup>(١)</sup>، (وإن لم يتم السفر) حال كونه (علةً بعدد) لأن علة

---

(١) أحاديث سفره عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مثبتة في كتب السنة وأنه كان يقصر الصلاة ويجمعها ويفطر في السفر وغيرها من الأمور المذكورة عنه ﷺ.

الرخصة هي السفر بمقدار مسيرة ثلاثة أيام، ومالم يتم علة الحكم لا يثبت الحكم فالقياس أن لا يثبت الرخصة إلا بعد تمام السفر لكنه ترك القياس بالسنة (تحقيقاً للرخصة) في جميع مدة السفر حتى يحصل اليسر في جميعها.

## [الخطأ]

(و) السادس: من العوارض المكتسبة على الأهلية (الخطأ) وهو في اللغة: ضد الصواب، وفي عرف أهل الشرع: وقوع الشيء على خلاف ما أريد، ولما كان فيه مدخل لإرادة العبد بالنظر إلى المباشرة لما أراده من الفعل عد ذلك من العوارض المكتسبة، (وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى إذا حصل عن اجتهاد) لعدم قصوره في بذل وسعه وصرف مقدوره إلى ما أراده من الصواب، (ويصير شبهة في العقوبة حتى لا يَأْتَم الخاطيء، ولا يُوَاخِذُ بحدِّ) كما إذا زفت إليه غير امرأته فظننها امرأته فوطئها لا يَأْتَم ولا يحد، (و) لا (بقصاص) كما رأى شبهاً من بعيد فظن أنه صيد فرمى إليه فقتله وكان إنساناً لا قصاص عليه، وإن كان إثماً في الجملة لعدم اهتمامه وتحريره.

(ولم يجعل) أي: الخطأ (عذراً في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان)، إذا أتلّف مال إنسان خطأ بأن رأى شبهاً من بعيد فظنه صيد فرمى فقتله، وكان شاةً لإنسان، (ووجب به) أي: الخطأ (الدية) لأنها من حقوق العباد، وبدل المحل لإجزاء الفعل.

(وصح طلاقه) أي: طلاق الخاطيء، كما إذا أراد أن يقول: أنت حائض، فجرى على لسانه: أنت طالق يقع به الطلاق عندنا، خلافاً للشافعي رحمته الله فإنه قاسه على النائم، قيل: إنه قياس مع الفارق، فإن النائم عديم الاختيار والخاطيء عالم بكلامه مختار في المباشرة، غير أنه واقع فيما أخطأ بتقصيره، وأما قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ»<sup>(١)</sup> فمحمول على رفع حكم الآخرة لا حكم الدنيا، ألا يرى أنه يؤخذ بالدية والكفارة.

(١) تقدم.

(ويجب أن ينعقد بيعه) أي: بيع الخاطي كما إذا أراد أن يقول قلت: فجرى على لسانه بعت منك فقال: المخاطب قبلت إذا صدقه خصمه في كونه خاطئاً، ويكون بيعه (كبيع المكره) أي: ينعقد فاسداً، أما انعقاده فلأنه صادر عنه باختياره، وأما فساده فلعدم وجود الرضا فيه. واعلم: أنه لا يصح ردّة الخاطيء بالاتفاق، فإذا أراد أن يقول: أكلت فجرى على لسانه كفرت لا يحكم بكفره أصلاً.

### [الإكراه]

(و) السابع من العوارض المكتسبة (الإكراه): وهو حمل الإنسان على ما يكره، ولا يريد مباشرته لو لا الحمل عليه بالوعيد.

(وهو) أن الإكراه على ثلاثة أقسام: لأنه

(إما أن يُعدم الرضا ويُفسد الاختيار) بحيث لا يكون اختياره صحيحاً كاملاً كاختيار المكره بالكسر، وإن لم يعدمه (وهو) أي: هذا القسم من الإكراه (الملجئ)، وهو الإكراه بالتهديد بإتلاف نفسه، أو عضو من أعضائه، وهو الإكراه الكامل.

(أو يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار)، وهو القسم الثاني مثاله: الإكراه بالقيّد، أو الحبس المديد، أو بالضرب الشديد.

(أو لا يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار)، وهو القسم الثالث (وهو أن يهتم) أي: المكره بالفتح (بحبس أبيه أو ابنه)، أو زوجته أو أخته.

(والإكراه بجملته) أي بجميع أقسامه، (لا ينافي الخطاب والأهلية) لوجوب الأحكام؛ لأنه لا ينافي أسباب الأهلية من العقل والقدرة وغيرهما، (وأنه) أي: الشيء الذي أكره عليه (متردد) أي: دائر بين فرض وحظر، أي: حرام وإباحة ورخصة.

أما (الفرض): فكأكل الميتة إذا أكره عليه بالإكراه الملجئ، فلو صبر حتى قتل عوقب عليه.

وأما (الحظر): فكالزنا وقتل النفس المعصومة فيحرم فعلهما عند الإكراه عليه.

وأما (الإباحة): فكالإفطار في الصوم فإنه إذا أكره عليه يباح له الفطر.

وأما (الرخصة): فكإجراء كلمة الكفر على لسانه إذا أكره عليه فيرخص له ذلك مع اطمئنان القلب بالتصديق، فلو عمل بالعزيمة حتى قتل لا يأثم بل يكون شهيداً قيل: لا حاجة إلا ذكر الإباحة لدخولها في الفرض أو الرخصة؛ لأنه إن لم يكن آثماً بالعمل بالعزيمة فرخصة وإلا ففرض.

(ولا ينافي) أي: الإكراه (الاختيار) أي: لا يعدمه ولا يبطله، وإن كان بعض أقسامه قد أفسده كما سبق، (فإذا عارضه) أي: اختيار المكروه بالفتح (اختيار صحيح) وهو اختيار المكروه بالكسر (وجب ترجيح) الاختيار (الصحيح على) الاختيار (الفاسد) وهو اختيار المكروه بالفتح فيصير الاختيار الفاسد في حكم المعدوم فيضاف الفعل، وينسب إلى المكروه بالكسر، (إن أمكن) أي: إن أمكن نسبة الفعل إليه، كما في الإكراه على القتل وإتلاف المال، (وإلا) أي: وإن لم يمكن ذلك كما في الإكراه على الوطء أو الأكل (بقي منسوباً إلى الاختيار الفاسد) وجعل المكروه بالفتح مؤاخذاً بفعله.



## [الإكراه في الأقوال]

(ففي الأقوال:) مثل الطلاق والعتاق ونحوهما (لا يصلح المكروه) بالفتح (آلة لغيره) وهو المكروه بالكسر (لأن التكلم بلسان الغير لا يصح فاقصر عليه) أي: على المكروه بالفتح (فإن كان) أي: القول (مما لا يفسخ ولا يتوقف على الرضا لم يبطل بالكروه) وينفذ على المكروه بالفتح (كالطلاق ونحوه)، فإنه وأمثاله: كالعتاق والنكاح والرجعة والتدبير والعفو، مثلاً لا يقبل الفسخ وتتوقف على القصد والاختيار دون الرضا، بدليل أنها لا تبطل بالهزل (وإن كان) أي: القول (يحتمله) أي: الفسخ (ويتوقف على الرضا كالبيع ونحوه، يقتصر على المباشر) أي: المكروه بالكسر كما في الذي لا يحتمل الفسخ (إلا أنه ينعقد يفسد لعدم الرضا) أي: ينعقد فاسداً فلو أجاز التصرف بعد زوال الإكراه صريحاً أو دلالة صح؛ لأن المفسد زال بالإجازة. (ولا تصح الأقاير كلها لأن صحتها تعتمد قيام المخبر و) الحال أنه (قد قامت دلالته على عدمه) أي: عدم ثبوت الخبر (به) وهو التكلم لأجل تخلص نفسه من الهلاك وما يقرب منه.

## [الإكراه في الأفعال]

### (والأفعال قسامان):

(أحدهما: كالأقوال فلا يصح فيه) أن يكون المكروه بالفتح (آلة لغيره، كالأكل والوطء فيقتصر الفعل على المكروه) بالفتح ولا ينسب إلى المكروه بالكسر حتى إذا أكل في الإكراه على الأكل يفسد صومه لو كان صائماً، ولا يفسد صوم المكروه بالكسر، (لأن الأكل بفم غيره لا يتصور)<sup>(١)</sup>.

(و) القسم (الثاني:) من الأفعال (ما يصلح) المكروه بالفتح أن يكون (آلة لغيره كإتلاف النفس والمال فيجب القصاص على المكروه) بالكسر دون المكروه بالفتح، إن كان القتل عمداً بالسيف (وكذا الدية في الخطأ تجب على عاقلة المكروه) بالكسر إن كان خطأً ووجبت الكفارة أيضاً على المكروه بالكسر.

(١) ينظر: جامع الأسرار، (٥/١٤١٩-١٤٢٠).

## [أنواع الحرمات]

### (والحرمات أنواع):

(حرمة لا تنكشف) أي: لا تسقط أصلاً، (ولا تدخلها رخصة، كالزنا بالمرأة) لأن فيه فساد الفراش وضياع النسل؛ لأن ولد الزنا هالك حكماً، فكان الزنا كالقتل.

(وقتل المسلم) لأنه لا يسقط؛ لأن دليل الرخصة خوف تلف النفس أو العضو وهو إهلاك نفس لإبقاء نفسه فلم يسلم عن تلف النفس.

(وحرمة تحمل السقوط أصلاً كحرمة الخمر والميتة) ولحم الخنزير، فإن حرمة هذه الأشياء تثبت بالنص حالة الاختيار لا حالة الاضطرار<sup>(١)</sup>.

(وحرمة لا تحمل السقوط لكنها تحمل الرخصة، كإجراء كلمة الكفر) باللسان، وقلبه مطمئن بالإيمان.

(وحرمة تحمل السقوط) في الجملة بأن أذن صاحبه بالتصرف (لكنها لم تسقط بعذر الإكراه واحتملت الرخصة أيضاً، كتناول المضطر مال الغير)؛ لأن حرمة النفس فوق حرمة المال.

(ولهذا إذا) عمل بالعزيمة و(صبر في هذين القسمين)، وهما: الثالث والرابع (حتى قتل صار شهيداً)؛ لأنه عمل بالعزيمة فيما لا تسقط حرمة بعذر الكره.

[ولقد أحسن في ختم الكتاب بلفظ الشهيد، والمرجو من الله أنه انتقل إلى دار البقاء شهيداً، ثم الصلاة والسلام على خير الأنام محمد وآله وأصحابه الكرام]<sup>(٢)</sup>.



(١) ينظر: كشف الأسرار، (٤/٥٤٦).

(٢) ساقط من (ج).





وقد تم الفراغ من كتابته وتصحيحه في سنة خمس وثلاثين ومائة وألف من هجرة من له  
العز والشرف في شهر رجب الفرد<sup>(١)</sup>.



---

(١) وقد ورد في آخر نسخة (ب) و(ج) تاريخ الفراغ من الكتابة والنسخ ما يلي:

في نسخة (ب): وقد وقع الفراغ من تأليفه في اليوم العاشر من شهر شوال لسنة خمس وثلاثين ومائة  
وألف من هجرة من له العز والشرف، وقد وقع الفراغ من استنساخ هذه النسخة من نسخة المؤلف  
المكتوبة بخط المعتمد على صحتها في شهر رمضان لسنة تسع وثلاثين ومائة وألف بعون الله تعالى  
وتوفيقه.

وأما في نسخة (ج): تم الكتاب بعون الله الملك الوهاب في اليوم الثامن عشر من ذي الحجة الشريفة  
لسنة إحدى وأربعين ومائتين وألف من الهجرة النبوية عليه أفضل التحية.



## فهرس الآيات

### سورة البقرة

- ﴿فَنظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: ٢٨] ..... ٤١٣
- ﴿سَجِدُوا لِآدَمَ﴾ [البقرة: ٣٤] ..... ٥٥
- ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] ..... ٣٥٨-٢٩٢-١٣
- ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ [البقرة: ٦٧] ..... ٣٦١
- ﴿فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ [البقرة: ٧٤] ..... ٢٢٤
- ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِمَّا أَوْ مِثْلَهَا﴾ [البقرة: ١٠٦] ..... ٣٧٥
- ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرِيًّا﴾ [البقرة: ١١١] ..... ٤١٤
- ﴿يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٦] ..... ٣٠٢
- ﴿وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ مَوْلِيَاهَا﴾ [البقرة: ١٤٨] ..... ٢٨
- ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤] ..... ٨١
- ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥] ..... ٣١٢-١١١-٧٣
- ﴿فَالَّذِينَ بَشِرُوا هُنَّ وَأَبْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا﴾ [البقرة: ١٨٧] ..... ٣١٧
- ﴿اتَّمُوا الصِّيَامَ إِلَىٰ الْيَلِّ﴾ [البقرة: ١٨٧] ..... ٢٤٠
- ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَسِكَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٠٠] ..... ٧١
- ﴿وَزُلْزِلُوا حَتَّىٰ يَقُولَ الرَّسُولُ﴾ [البقرة: ٢١٤] ..... ٢٣٠
- ﴿حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] ..... ٣٥١
- ﴿لَا يُوَاحِدُكُمْ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٥] ..... ٣٥٠
- ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ﴾ [البقرة: ٢٢٨] ..... ١٥٤-٤٠

- ﴿الطَّلُقُ مَرَّتَانِ﴾ [البقرة: ٢٢٩]..... ٤٥
- ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُفِيَا حَدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا أَفْدَتَ بِهِ﴾ [البقرة: ٢٢٩]..... ٤٥
- ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠]..... ٤٨
- ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠]..... ٤٢-٤١
- ﴿أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٣١]..... ١٦٢
- ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣]..... ٢٦٥-٢٦٣
- ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ﴾ [البقرة: ٢٣٤]..... ٣٥٢
- ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَقْرِبُوهُنَّ لَهِنَّ فَرِيضَةٌ﴾ [البقرة: ٢٣٦]..... ٤٧
- ﴿يُحْيَىٰ وَيُمِيتُ﴾ [البقرة: ٢٥٨]..... ٤٤١
- ﴿أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ﴾ [البقرة: ٢٥٨]..... ٤٤١
- ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِي بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: ٢٥٨]..... ٤٤١
- ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]..... ١٥٨
- ﴿وَاحِلَ اللَّهِ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]..... ١٦٢-١٥٨-١٥٧-١٣٧-١٣٦
- ﴿وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠]..... ٣٢٢
- ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]..... ٤٠٢-٢٩١
- ﴿لَا يَكْفِي اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]..... ٩٥

### سورة آل عمران

- ﴿فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١]..... ٥٣
- ﴿وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ﴾ [آل عمران: ٥٥]..... ٣٧٣
- ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا﴾ [آل عمران: ٨٥]..... ٨

- ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ [آل عمران: ٩٧]..... ١٣٤
- ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]..... ٧٠
- ﴿لَيْسَ لَكُمْ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ [آل عمران: ١٢٨]..... ٢٢٨-٢٢٧
- ﴿وَتَنَزَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٢]..... ٥١
- ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥]..... ١٤٤

### سورة النساء

- ﴿فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبْعَ﴾ [النساء: ٣]..... ٢٦٢-١٦٢-٤٦
- ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾ [النساء: ٥]..... ٤٩٢
- ﴿فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلَاثًا مَا تَرَكَ﴾ [النساء: ١١]..... ١٥٣
- ﴿وَوَرِثُهُ أَبَوَاهُ﴾ [النساء: ١١]..... ٣٦٩
- ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾ [النساء: ٢٢]..... ١٧٨
- ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]..... ٢٠٠
- ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]..... ٢٧٥
- ﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]..... ١٦٢-٤٨-٤٦
- ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَنَائِكُمْ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ [النساء: ٢٥]..... ٢٨٠
- ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى﴾ [النساء: ٤٣]..... ٤٨٥
- ﴿وَلَوْ أَنَا كُنْبَنَا عَلَيْهِمْ أَنْ أَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ أَخْرِجُوا مِنْ دِينِكُمْ﴾ [النساء: ٦٦]..... ٤٠٠
- ﴿قُلْ مَنَعَ الدُّنْيَا قَلِيلٌ﴾ [النساء: ٧٧]..... ٧
- ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]..... ٢٨٦-١٧٦

- ﴿إِلَىٰ أَهْلِهِ﴾ [النساء: ٩٢]..... ٨٢
- ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ﴾ [النساء: ٩٣]..... ٢٦٧
- ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ﴾ [النساء: ١٠٥]..... ٣٨١
- ﴿ءَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [النساء: ١٣٦]..... ١١٦
- ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١]..... ٤٦٨
- ﴿فَإِنْ كَانَا أَثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ﴾ [النساء: ١٧٦]..... ١٥٣

### سورة المائدة

- ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢]..... ٣٩٧-٥٤-٥٣
- ﴿أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ﴾ [المائدة: ٤]..... ٥٤
- ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]..... ٤١٣-٢٤٠-١٦٦
- ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦]..... ٢٣٦-٢٣٥
- ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَأَطَهَّرُوا﴾ [المائدة: ٦]..... ١٦٦-٦٦-٦٢-٦١
- ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ﴾ [المائدة: ٦]..... ٤٢٧
- ﴿أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [المائدة: ٦]..... ١٨١-١٧٤
- ﴿فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ [المائدة: ٦]..... ٤٤٥
- ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦]..... ٣٨
- ﴿إِنَّمَا يُجَارِبُونِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ [المائدة: ٣٣]..... ٢٢٣
- ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]..... ١٦٥-١٣٧-٦٨
- ﴿فَاَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]..... ٤٣

﴿جَزَاءٌ بِمَا كَسَبَا﴾ [المائدة: ٣٨]..... ٤٣-٤٤

﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ﴾ [المائدة: ٤٨]..... ١٥١

﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾ [المائدة: ٨٩]..... ٣٥١

﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَرْتُمْ﴾ [المائدة: ٨٩]..... ١٧٧

﴿فَكَفَرْتُمْ؛ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾

[المائدة: ٨٩]..... ٢٢٣-٤٠٥

﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ﴾ [المائدة: ٩٥]..... ٢٢٣

### سورة الأنعام

﴿وَلَا طَيْرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ [الأنعام: ٣٨]..... ٣٥٧

﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [الأنعام: ٧٢]..... ٧٠

﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ [الأنعام: ١١٦]..... ٣٢٤

﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرَرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١١٩]..... ٣١٤

﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١]..... ١٣٣-١٣٤-٤٨٢

﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ [الأنعام: ١٤٥]..... ٤١٤

﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿١٥٥﴾ أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ الْكِتَابَ عَلَى

طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا﴾ [الأنعام: ١٥٥-١٥٦]..... ١٥١

### سورة الأعراف

﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢]..... ٥٥-١٠٦

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ [الأعراف: ٢٨]..... ٩٠

﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾ [الأعراف: ٢٠٤]..... ٣٤٧

## سورة الأنفال

﴿وَلَا تَنْزِعُوا﴾ [الأنفال: ٤٦]..... ١٩٢

## سورة التوبة

﴿فَإِذَا أَسْلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]..... ١٣٧-٥٤

﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ﴾ [التوبة: ٦]..... ١٣٧

﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ﴾ [التوبة: ٢٩]..... ٢٣٠

﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾ [التوبة: ٣٤]..... ٢٩٦

﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ [التوبة: ٦٠]..... ٤٠٦

﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣]..... ٤١٥

﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَفْقَهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ

يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]..... ٣٢٢

## سورة يونس

﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَائِي نَفْسِي﴾ [يونس: ١٥]..... ٣٧٥

﴿وَمِنْهُمْ مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ﴾ [يونس: ٤٢]..... ١٤٢

﴿وَمِنْهُمْ مَّن يَنْظُرُ إِلَيْكَ﴾ [يونس: ٤٣]..... ١٤٢

## سورة هود

﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦]..... ٤٠٦

﴿إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾ [هود: ٤٠]..... ٣٦٢

﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِن أَهْلِكَ﴾ [هود: ٤٦]..... ٣٦٢

﴿أَتَعْجِبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾ [هود: ٧٣]..... ٥١

﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٧]..... ٥١



### سورة يوسف

﴿ وَسَأَلِ الْقَرْيَةَ ﴾ [يوسف: ٨٢]..... ٢٧٠

### سورة إبراهيم

﴿ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ ﴾ [إبراهيم: ٩]..... ٣٥٥

### سورة الحجر

﴿ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾ [الحجر: ٣٠]..... ٣٥٨-١٦٢-١٥٩

﴿ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ ﴾ [الحجر: ٣٠]..... ٣٧١

### سورة النحل

﴿ بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [النحل: ٤٤]..... ٣٧٦

﴿ وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ ﴾ [النحل: ١٠١]..... ٣٧١

﴿ قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ ﴾ [النحل: ١٠٢]..... ٣٨١

﴿ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْأَيْمَنِ ﴾ [النحل: ١٠٦]..... ٣١٤

### سورة الإسراء

﴿ فَلَا تَقُلْ لِمَ أَقِمْ ﴾ [الإسراء: ٢٣]..... ٢٦٦

﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ [الإسراء: ٣٦]..... ٣٢٤

﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ السَّمَاسِ ﴾ [الإسراء: ٧٨]..... ١٠٧-٦٦-٦٢-٦١

### سورة الكهف

﴿ نَسِيًا حُوتَهُمَا ﴾ [الكهف: ٦١]..... ٢٩٧

﴿ وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ ﴾ [الكهف: ١١٠]..... ١٥٢

### سورة مريم

﴿ وَكُلُّهُمْ عَائِيهِ ﴾ [مريم: ٩٥]..... ١٤٤

## سورة طه

﴿طه﴾ [طه: ١] ..... ١٧١

﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] ..... ١٧١

## سورة الأنبياء

﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨] ..... ٣٦٢-٣٦١

﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠١] ..... ٣٦٢

## سورة الحج

﴿وَلِيَطَّوَفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩] ..... ٣٩

﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾ [الحج: ٣٠] ..... ٢٣٩

﴿فَإِذَا وَجِئْتَ جَنَّوِبَهَا﴾ [الحج: ٣٦] ..... ٣٠٣

﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ [الحج: ٧٧] ..... ٣٥

﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] ..... ٩٥

## سورة المؤمنون

﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [المؤمنون: ١] ..... ٧

﴿فَأَسْأَلُ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ﴾ [المؤمنون: ٢٧] ..... ٣٦١

## سورة النور

﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ [النور: ٤] ..... ١٦٣

﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ

الْفَاسِقُونَ ﴿٤﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [النور: ٤ - ٥] ..... ٣٦٨

﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ [النور: ٥] ..... ٣٦٨

﴿فَكَاتَبُوهُمْ﴾ [النور: ٣٣] ..... ٥٣

﴿فَمِنْهُمْ مَنْ يَمَسُّ عَلَىٰ بَطْنِهِ﴾ [النور: ٤٥]..... ١٤٤

﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣]..... ٥٥

### سورة الشعراء

﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنْتُمْ وَّآبَاؤُكُمْ الْأَقْدَامُونَ ﴿٧٦﴾ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾

[الشعراء: ٧٥-٧٧]..... ٣٦٧

### سورة القصص

﴿وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ﴾ [القصص: ٥٥]..... ٣٥١

### سورة العنكبوت

﴿فَلَيْتَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤]..... ٣٦٦

### سورة الأحزاب

﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥]..... ٢٥٤

﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ﴾ [الأحزاب: ٥٠]..... ٤٨-٤٧

﴿وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُمْ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا﴾ [الأحزاب: ٥٣]..... ١٦٠

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا﴾ [الأحزاب: ٣٦]..... ٥٥

### سورة يس

﴿يَس﴾ [يس: ١]..... ١٧١

### سورة ص

﴿ص﴾ [ص: ١]..... ٢١

### سورة الشورى

﴿وَأْمُرُهُمْ سُورَى﴾ [الشورى: ٣٨]..... ٥١

### سورة الزخرف

﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ﴾ [الزخرف: ٨٤]..... ١٥١

## سورة الفتح

﴿يُدْأَلُّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]..... ١٧١

## سورة الحجرات

﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا جَاءَ كُرْفَاسِقُ بِنَبِيٍّ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: ٦]..... ٢٩١

﴿إِنْ جَاءَ كُرْفَاسِقُ بِنَبِيٍّ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: ٦]..... ٣٣٨

## سورة ق

﴿ق﴾ [ق: ١]..... ٢١

## سورة النجم

﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣ - ٤]..... ٣٧٦

## سورة الرحمن

﴿مُدْهَامَتَانِ﴾ [الرحمن: ٦٤]..... ٢١

## سورة المجادلة

﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣]..... ١٤٧

﴿أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ [المجادلة: ٢٢]..... ٤٤٥-٣٣٠

## سورة الحشر

﴿وَمَا ءَأَنذَرْنَاكُمْ الرَّسُولَ فَنُحَذُّوهُ﴾ [الحشر: ٧]..... ٣٣٧

﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢]..... ٣٩٦-٣٩٥-٣٨٥

﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ﴾ [الحشر: ٢]..... ٣٩٩

## سورة الجمعة

﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا﴾ [الجمعة: ٩]..... ١٠٦

﴿فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩]..... ١١٩

## سورة الطلاق

- ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] ..... ٢٩١-١٦٣
- ﴿وَأُولَٰئِكَ الْأَحْمَالُ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤] ..... ٣٥٢
- ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِن حَيْثُ سَكَنْتُمْ﴾ [الطلاق: ٦] ..... ٣٣٣
- ﴿مَنْ وَجَدِكُمْ﴾ [الطلاق: ٦] ..... ٣٣٤

## سورة القلم

- ﴿ت﴾ [القلم: ١] ..... ٢١
- ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤] ..... ٧

## سورة المعارج

- ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلُقًا هَلُوعًا﴾ [المعارج: ١٩] ..... ١٦٩-١٥٩
- ﴿إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ [المعارج: ٢٠ - ٢١] ..... ١٦٩-١٥٩

## سورة نوح

- ﴿جَعَلُوا أَصْدِعُهُمْ فِي آذَانِهِمْ﴾ [نوح: ٧] ..... ٢٩٧

## سورة المزمل

- ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ﴿١٥﴾ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾ [المزمل: ١٥ - ١٦] ..... ١٥١
- ﴿فَاقْرَأْهُ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل: ٢٠] ..... ٣٤٧-٣٠٨-١٩٤-١٤٤

## سورة المدثر

- ﴿وَيَا بَكَ فَطَهِّرْ﴾ [المدثر: ٤] ..... ٣٠٠
- ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ ﴿٤٢﴾ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ [المدثر: ٤٢ - ٤٣] ..... ١١٦

## سورة القيامة

- ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: ١٩] ..... ٣٥٩

## سورة الإنسان

﴿قَوَارِيرًا مِنْ فِضَّةٍ﴾ [الإنسان: ١٦]..... ١٦٧

## سورة النبأ

﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا﴾ [النبأ: ٣٥]..... ٣٥١

## سورة الانفطار

﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾ [الانفطار: ١٣]..... ٢٩٦

## سورة الأعلى

﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى ﴿١٨﴾ صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى﴾ [الأعلى: ١٨ - ١٩]..... ٣٧٧

## سورة الشمس

﴿وَالسَّمَاءَ وَمَا بَنَاهَا﴾ [الشمس: ٥]..... ١٤٤

## سورة الشرح

﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ﴿٥﴾ إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ [الشرح: ٥ - ٦]..... ١٥١

﴿إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ [الشرح: ٦]..... ٢٤٢

## سورة القدر

﴿نَزَّلَ الْمَلَكُ وَالرُّوحُ﴾ [القدر: ٤]..... ٣١٨

﴿حَتَّىٰ مَطَلَعِ الْفَجْرِ﴾ [القدر: ٥]..... ٢٢٨

## سورة البينة

﴿وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾ [البينة: ٥]..... ٩



## فهرس الأحاديث

الصفحة	الحديث
٤٢.....	أتريدن أن تعودن إلى رفاعة.....
١٥٢.....	الإثنان فما فوقهما جماعة.....
٢٦٧.....	ادروا الحدود بالشبهات.....
٢٨٥.....	أدوا عن كل حر وعبد.....
٢٧٦.....	إذا التقى الحتانان، وغابت الحشفة وجب الغسل أنزل، أو لم ينزل.....
٤١٦.....	إذا خشي أحدكم الصبح فليوتر بركة.....
١١١.....	إذا انسلخ شعبان فلا صوم إلا رمضان.....
٤٠٨.....	أريت لو كان على أبيك دين فقضيته أما كان يجزيك؟.....
١٣١.....	استنزهوا عن البول.....
١٩.....	أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم.....
٤١٥.....	أعلنوا النكاح.....
١٠٢.....	أغنوهم عن المسألة.....
٢٦٤.....	أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام.....
٣٩.....	ألا لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان.....
٤١٦.....	إن الله تعالى زادكم صلاة ألا وهي الوتر.....
٣٩٠.....	إن المدينة تنفى خبثها كما ينفي الكبر خبث الحديد.....
٤٧٩.....	أن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكفون الناس.....
٣٨١.....	إن روح القدس نفث في روعي أن نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها.....
١١٧.....	إنك لتأتي قوما أهل كتاب.....
١٩٩-٣٨.....	إنما الأعمال بالنيات.....

الصفحة	الحديث
٤٠١	إِنَّمَا الرَّبَّاءُ فِي النَّسِيبَةِ.....
٢٦٤	إنهن ناقصات العقل والدين.....
٥٢	أَيْكُمْ مِثْلِي يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِينِي.....
٤٨٣	أَيُّمَا أُمَّةٍ وَلَدَتْ مِنْ سَيِّدِهَا فَهِيَ مُعْتَقَةٌ عَنْ دُبْرِ مَنْهُ.....
٣٤٣	أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحْتَ بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلَيْهَا فَنَكَحَهَا بَاطِلٌ.....
١٤٩	أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِغَ فَقَدْ طَهَّرَ.....
١٣٠	الأئمة من قريش.....
٣٤٢٣٤١	بجوامع الكلم.....
٣٤٣	الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيْبُ عَامٍ.....
٢٧١	بُسَّ مَا اشْتَرَيْتَ وَبُسَّ مَا اشْتَرَيْتَ.....
٤٨٣	الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِيِ وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ.....
٣٣٤	البينة للمدعى واليمين على من أنكر.....
٤٧٧	تدع الحائض الصوم والصلاة أيام إقراءها.....
٤٢٣-٤٠٢	تَمَّ صَوْمُكَ، فَإِنَّمَا أَطْعَمَكَ اللَّهُ تَعَالَى وَسَقَاكَ.....
٢٧٧	ثَلَاثُ جِدْهِنَّ جِدٌّ، وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ.....
٤٨٨-٤٨٦	ثَلَاثَةٌ جِدْهِنَّ جِدٌّ، وَهَزْلُهُنَّ جِدُّ النِّكَاحِ، وَالطَّلَاقُ، وَالْيَمِينُ.....
١٦٠	الْجِهَادُ مَا ضُحِيَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.....
٣٧٣	الْجِهَادُ مَا ضُحِيَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.....
٣٩٩	جيدها ورديتها سواء.....
١٣٤	الحرم لا يعيد عاصياً ولا فاراً بدم.....
٢٠٠	حرمت الخمر.....
٣٩٦	الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله.....



الصفحة	الحديث
٣٩٧	الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل والفضل ربا.
٢٧٧	خَمْسٌ فَوَاسِقٌ يُقْتَلْنَ فِي الْحِلِّ وَالْحَرَمِ.
٤٦٦	خَيْرٌ غُلَامًا بَيْنَ الْأَبْوَيْنِ.
١٨٥	دَخَلَ آدَمُ الْجَنَّةَ فَلِلَّهِ مَا عَرَبَتْ الشَّمْسُ حَتَّى أُخْرِجَ.
٤٠١	الذهب بالذهب والفضة بالفضة يداً مثلاً بمثل.
٤٦٢	رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثٍ عَنْ صَبِيٍّ حَتَّى يَحْتَلِمَ.
١٩٩	رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ.
٤٩٤	رفع عن أمتي الخطأ.
٢٧٠	رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ، وَالنِّسْيَانُ.
٢٢	الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما نكالا من الله.
٥٣-٥١	صلوا كما رأيتموني أصلي.
١١١	صُومُوا الرُّؤْيَيْتَهُ.
٦٨	فَاقْطَعُوا أَيَّامَهُمَا.
٤٠٤	فإنما أطعمه الله تعالى وسقاه.
٢٧٩	في الغنم السائمة زكاة.
٢٩٠	في خمسٍ من الإبل زكاة.
٤٠٦	في خمسٍ من الإبل شاة.
٣٣٤	قَضَى بِشَاهِدٍ وَيَمِينٍ.
٣٥	قُمْ صَلِّ، فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ.
١٨٥	كَفَّارَةُ النَّذْرِ كَفَّارَةُ الْيَمِينِ.
٥	كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فَهُوَ أَجْذَمٌ.
٣٧٥	كُنْتُ مَهَيْتِكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ إِلَّا فَزُرُوهَا.

الصفحة	الحديث
٧٥.....	لَا اَعْتِكَافَ إِلَّا بِالصَّوْمِ.....
٤١٨.....	لا تتبع ما ليس عندك.....
١٧٦-١٧٥.....	لَا تَتَّبِعُوا الذَّرْهَمَ بِالذَّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ.....
٤٠٥.....	لا تتبعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء.....
٣٩٢.....	لا تتبعوا الطعام قبل القبض.....
١٣٧.....	لا تقتلوا الشيوخ والعجائز.....
٢٠٤.....	لَا تُنْكَحِ الْأُمَّةَ عَلَى الْحَرَّةِ.....
٤٤.....	لَا غَرَمَ عَلَى السَّارِقِ بَعْدَ مَا قَطَعْتَ يَمِينَهُ.....
٤٨.....	لَا مَهْرَ أَقْلٍ مِنْ عَشْرَةِ دَرَاهِمٍ.....
٤١٥.....	لا نِكَاحَ إِلَّا بِشُهُودٍ.....
٣٣٣.....	لَا نِكَاحَ إِلَّا بِبُولِي.....
٣٧.....	لَا وُضُوءَ لَنْ لَمْ يُسَمِّ.....
٣٧.....	لا يقبل الله صلاة امرىء حتى يضع الطهور مواضعه.....
٢٩٩.....	لَا يَلْبَسُ الْمُحْرِمُ الْقَمِيصَ، وَلَا الْقَبَاءَ، وَلَا السَّرَاوِيلَ.....
٣٢٣.....	لك صدقة ولنا هدية.....
١٦٢.....	للْعُرَيْنِ اشربوا من أبوالها وألبانها.....
٤٠٧.....	للمستحاضة توضئي وصلي وإن قطر الدم على الحصير.....
١٥١.....	لن يغلب عُسر يسرين.....
٣٢٦.....	لها بمهرٍ مثل نساءها.....
٤٤٥-٣٣٠.....	اللَّهُمَّ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ.....
٢٧٩.....	ليس في العلوقة زكاة.....

الصفحة	الحديث
٢٩١	ليس في العوامل ولا الحوامل ولا في البقر المثيرة صدقة.
٥٢	ما حملكم على إلقاءكم نعالكم
٤٦٢	ما من مؤلود إلا ويولد على الفطرة الإسلام.
٢٧٦	الماء من الماء.
١٦٣	المستحاضة تتوضأ لكل صلاة.
١٣٣	المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمي أو لم يسم
٨٠	من أدرك الإمام في الركوع فقد أدركها.
٤١٨	من أسلم منكم فليسلم في كيل معلوم.
٣٢٥	من اشترى شاة فوجدها محملة فهو بخير النظرين إلى ثلاثة أيام.
٣٤٣	من بدل دينه فاقتلوه.
٣٠٧	من ترك سنتي لم ينل شفاعتي.
٣٦٠	من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر.
١٠٥	من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها
٢١٣	من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها.
٣٠٥	من سن سنة حسنة.
٤٠٢	من شهد له خزيمة [فهو] حسبه.
١٤٣	من قتل قتيلا فله سلبه.
٣٤٧	من كان له إمام فقراءة الإمام قراءة له.
٤٦٨	من لم ير حم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا.
١٩٣	من لم ير حم صغيرنا.
٧٣	من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها.

الصفحة	الحديث
١٢٥.....	ناكح اليد ملعون.....
٣٤٠.....	نضر الله أمرًا سمع منا مقالة فوعاها وأداها كما سمعها.....
٤٠٨.....	نَهَى عَنْ بَيْعِ مَا لَيْسَ عِنْدَ الْإِنْسَانِ.....
٤٠١.....	نهي عن بيع الربا والريبة، والمراد بالريبة.....
٤٠٨.....	أَهْرَةَ لَيْسَتْ بِنَجِسَةٍ فَإِنَّهُ مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ.....
٦٠.....	يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ فَرَضَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ الْحَجَّ فَحُجُّوا.....



## فهرس المصادر

١- القرآن الكريم.

٢- الإبانة الكبرى لابن بطة، المؤلف: أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان العُكْبَرِي المعروف بابن بَطَّة العكبري (المتوفى: ٣٨٧هـ)، المحقق: رضا معطي، وعثمان الأثيوبي، ويوسف الوابل، والوليد بن سيف النصر، وحمد التويجري، الناشر: دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض.

٣- الإبهاج في شرح المنهاج، لتقي الدين السبكي، دار الكتب العلمية

٤- إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، المؤلف: أبو العباس شهاب الدين أحمد ابن أبي بكر بن إسماعيل بن سليم بن قايماز بن عثمان البوصيري الكناني الشافعي (المتوفى: ٨٤٠هـ)، تقديم: فضيلة الشيخ الدكتور أحمد معبد عبد الكريم، المحقق: دار المشكاة للبحث العلمي بإشراف أبو تيمم ياسر بن إبراهيم، دار النشر: دار الوطن للنشر، الرياض الطبعة الأولى: ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م، عدد الأجزاء: ٩ (٨ ومجلد فهارس).

٥- الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، المؤلف: محمد بن حبان بن أحمد بن حبان ابن معاذ ابن مَعْبَد، التميمي، أبو حاتم الدارمي البُستي (المتوفى: ٣٥٤هـ)، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (المتوفى: ٧٣٩هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت الطبعة الأولى: ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، عدد الأجزاء: ١٨ (١٧ جزء ومجلد فهارس).

٦- أحكام القرآن، لأحمد بن علي الرازي أبو بكر الجصاص، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق محمد الصادق الغماري.

٧- أحكام المعاملات الشرعية، الشيخ علي خفيف، دار الفكر العربي، القاهرة.

٨- الأحكام الوسطى من حديث النبي ﷺ، المؤلف: عبد الحق بن عبد الرحمن بن عبد الله بن الحسين بن سعيد إبراهيم الأزدي، الأندلسي الأشبيلي، المعروف بابن الخراط (المتوفى: ٨١ هـ)، تحقيق: حمدي السلفي، صبحي السامرائي، الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، عام النشر: ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م، عدد الأجزاء: ٤.

- ٩- الإحكام في أصول الأحكام، تأليف الإمام العلامة علي بن محمد الآمدي، تعليق العلامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، دمشق.
- ١٠- الاختيار لتعليل المختار، عبد الله بن محمود بن مودود الموصللي، قدم له وراجعه عمر المصري ومحمد جمعة، وحققه وخرّج احاديثه بشار بكر عرابي، دار قباء.
- ١١- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، المحقق أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى (١٤١٩هـ-١٩٩٩م).
- ١٢- الإرشاد في معرفة علماء الحديث، المؤلف: أبو يعلى الخليلي، خليل بن عبد الله بن أحمد بن إبراهيم بن الخليل القزويني (المتوفى: ٤٤٦هـ)، المحقق: د. محمد سعيد عمر إدريس، الناشر: مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٠٩هـ.
- ١٣- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المؤلف: محمد ناصر الدين الألباني (المتوفى: ١٤٢٠هـ)، إشراف: زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت الطبعة الثانية: ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، عدد الأجزاء: ٩ (٨ ومجلد للفهارس).
- ١٤- أسرار العربية، للإمام أبو البركات الأنباري، دار الجيل، بيروت، بتحقيق: د. فخر صالح قدارة، رسالة منازل الحروف، لأبي الحسن بن علي بن عيسى بن علي بن عبد الله الرحاني، دار الفكر، تحقيق إبراهيم السامرائي.
- ١٥- الإصابة في تمييز الصحابة، المؤلف: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني (٧٧٣ - ٨٥٢)، تحقيق: مركز هجر للبحوث، الناشر: دار هجر، عدد المجلدات: ١٤.
- ١٦- أصول الأحكام وطرق الاستنباط في التشريع الإسلامي، الأستاذ الدكتور حمد الكبيسي، دار المناهج، بغداد، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.
- ١٧- أصول البزدوي كنز الوصول إلى معرفة الأصول، للبزدوي مطبعة جاويد بريس، كراتشي.
- ١٨- الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد ابن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي، دار العلم للملايين سنة النشر: ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

- ١٩- إفاضة الأنوار على أصول الفقه، محمد علاء الدين الحصكفي الحنفي، ومعه التعليقات الضرورية للعلامة الشيخ محمد سعيد البرهاني، تحقيق محمد بركات، مكتبة الإمام الأوزاعي، الطبعة الثانية ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- ٢٠- أنوار الحلك على شرح المنار لابن ملك، للشيخ رضي الدين محمد بن إبراهيم الشهير بابن الحلبي، بتحقيق إلياس قبلان، شركة دار الإرشاد، دار ابن حزم، بيروت.
- ٢١- البحر الرائق شرح كنز الدقائق، للإمام أبي البركات النسفي، ولشرح البحر الرائق، للعلام الشيخ زين الدين بن إبراهيم بن محمد المعروف بابن نجم المصري الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٢٢- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٢٣- البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، المؤلف: ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (المتوفى: ٨٠٤هـ)، المحقق: مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال، الناشر: دار الهجرة للنشر والتوزيع - الرياض - السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
- ٢٤- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لمحمد بن أحمد ابن محمد بن رشد القرطبي أبي الوليد، دار الفكر، بيروت.
- ٢٥- البلاغة فنونها وأفنانها، أستاذ الدكتور فضل حسن عباس، دار النفائس، الأردن.
- ٢٦- بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، المؤلف: علي بن محمد بن عبد الملك الكتامي الحميري الفاسي، أبو الحسن ابن القطان (المتوفى: ٦٢٨هـ)، المحقق: د. الحسين آيت سعيد، الناشر: دار طيبة - الرياض الطبعة الأولى: ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، عدد الأجزاء: ٦.
- ٢٧- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، المؤلف: شمس الدين أبو عبد الله محمد ابن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ)، المحقق: الدكتور بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى: ٢٠٠٣م، عدد الأجزاء: ١٥.

- ٢٨- تاريخ المدينة لابن شبة، المؤلف: عمر بن شبة (واسمه زيد) بن عبدة بن ربيعة النميري البصري، أبو زيد (المتوفى: ٢٦٢هـ)، حققه: فهيم محمد شلتوت، طبع على نفقة: السيد حبيب محمود أحمد - جدة، عام النشر: ١٣٩٩ هـ .
- ٢٩- تاريخ بغداد، المؤلف: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: ٤٦٣هـ)، المحقق: الدكتور بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢ م، عدد الأجزاء: ١٦ .
- ٣٠- تاريخ دمشق، المؤلف: أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (المتوفى: ٥٧١هـ)، المحقق: عمرو بن غرامة العمروي، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر.
- ٣١- التحرير في أصول الفقه، الجامع بين اصطلاحى الحنفية والشافعية، لابن همام الاسكندري الحنفي، طبعة مصطفى الباي الحلبي وأولاده، مصر.
- ٣٢- تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذى، للإمام الحافظ أبي العلى محمد عبد الرحمن عبد الرحيم المباركفوري، أشرف عليه عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر.
- ٣٣- التحقيق في أحاديث الخلاف، المؤلف: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي ابن محمد الجوزي (المتوفى: ٥٩٧هـ)، المحقق: مسعد عبد الحميد محمد السعدني، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة الأولى: ١٤١٥هـ، عدد الأجزاء: ٢ .
- ٣٤- تخرىج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، المؤلف: جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي (المتوفى: ٧٦٢هـ)، المحقق: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، الناشر: دار ابن خزيمة - الرياض الطبعة الأولى: ١٤١٤هـ .
- ٣٥- تخرىج الفروع على الأصول، محمود بن أحمد الزنجاني أبو المناقب، مؤسسة الرسالة، بيروت، بتحقيق د. محمد أديب صالح.
- ٣٦- التدوين في أخبار قزوين، المؤلف: عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم، أبو القاسم الرافعي القزويني (المتوفى: ٦٢٣هـ)، المحقق: عزيز الله العطاردي، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م .



٣٧- الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، المؤلف: عبد العظيم بن عبد القوي ابن عبد الله، أبو محمد، زكي الدين المنذري (المتوفى: ٦٥٦ هـ)، ضبط أحاديثه وعلق عليه: مصطفى محمد عمارة، الناشر: مكتبة مصطفى الباي الحلبي - مصر، (تصوير/ دار إحياء التراث العربي - بيروت)، الطبعة الثالثة: ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م.

٣٨- تطور الفكر الأصولي، دراسة تاريخية تحليلية تطبيقية، الدكتور هيثم عبد الحميد خزنة، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٩- تفسير ابن كثير، لابن كثير الدمشقي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١ هـ.

٤٠- تفسير البحر المحيط، لمحمد بن يوسف الشيهري بأبي حيان الأندلسي، بتحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العالمية، بيروت، الطبعة الأولى: (١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م).

٤١- تفسير الجلالين ولباب النقول في أسباب النزول على هامش القرآن، جلال الدين المحلي، دار ابن كثير بتقديم عبد القادر الأرنؤوط.

٤٢- تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم، المؤلف: أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس ابن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (المتوفى: ٣٢٧ هـ)، المحقق: أسعد محمد الطيب، الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز - المملكة العربية السعودية، الطبعة الثالثة: ١٤١٩ هـ.

٤٣- التفسير الكبير مفاتيح الغيب لفخر الدين محمد بن عمر الرازي التيمي الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى.

٤٤- تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، المؤلف: محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (المتوفى: ٣٣٣ هـ)، المحقق: د. مجدي باسلوم، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م، عدد الأجزاء: ١٠.

٤٥- تقريب التهذيب، المؤلف: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢ هـ)، المحقق: محمد عوامة، الناشر: دار الرشيد - سوريا، الطبعة الأولى: ١٩٨٦-١٤٠٦، عدد الأجزاء: ١.

٤٦- التقرير والتحبير، محمد بن محمد ابن أمير الحاج الحنبلي، دراسة وتحقيق عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٧- تقويم الأدلة في أصول الفقه، أبي زيد عبد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي، قدم له وحققه الشيخ خليل محي الدين الميسى، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.

٤٨- التلويح إلى كشف حقائق التنقيح، للإمام العلامة سعد الدين بن مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، بتحقيق محمد عدنان درويش، دار الأرقم، بيروت.

٤٩- تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، المؤلف: نور الدين، علي ابن محمد بن علي بن عبد الرحمن ابن عراق الكناي (المتوفى: ٩٦٣هـ)، المحقق: عبد الوهاب عبد اللطيف، عبد الله محمد الصديق الغماري، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى: ١٣٩٩هـ، عدد الأجزاء: ٢.

٥٠- تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، المؤلف: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد ابن عثمان بن قايماز الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ)، المحقق: مصطفى أبو الغيط عبد الحي عجيب، الناشر: دار الوطن - الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

٥١- تهذيب التهذيب، المؤلف: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (٧٧٣-٨٥٢هـ)، تحقيق: خليل الميس، الناشر: دار الفكر - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، عدد الأجزاء: ١٢.

٥٢- جامع الأسرار في شرح المنار للنسفي، للشيخ محمد بن محمد أحمد الكاكي، تحقيق الدكتور فضل الرحمن عبد الغفور الأفغاني، مكتبة نزار المصطفى الباز، رياض، الطبعة الثانية ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

٥٣- جامع البيان في تأويل القرآن، المؤلف: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ)، المحقق: أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى: ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، عدد الأجزاء: ٢٤.

٥٤- الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، لأبي عبد الله محمد ابن اسماعيل البخاري (٢٥٦)، المطبعة السلفية في مصر، الطبعة الاولى: ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي.

٥٥- الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير، لأبي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى.

٥٦- جامع بيان العلم وفضله، المؤلف: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر ابن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: ٤٦٣هـ)، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، الناشر: دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية الطبعة الأولى: ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.

٥٧- الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي الأنصاري، دار الشعب، مصر.

٥٨- الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، المؤلف: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت ابن أحمد ابن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: ٤٦٣هـ)، المحقق: د. محمود الطحان، الناشر: مكتبة المعارف - الرياض، عدد الأجزاء: ٢.

٥٩- حاشية حداد الفصول على مرآة الأصول، تأليف مصطفى صدقي المفتي.

٦٠- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، مع تقارير الشيخ عليش أحمد الدرير - محمد عرفة الدسوقي، طبع بدار إحياء الكتب العربية.

٦١- حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك، ليحيى بن قراجا سبط الرهاوي، بتحقيق إلياس قبلان، دار الصادر، إسطنبول.

٦٢- حاشية الشماح المذكور مع تقارير العلامة محمد عليش، طبعة دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه

٦٣- حَاشِيَةُ الشَّهَابِ عَلَى تَفْسِيرِ الْبَيْضَاوِيِّ، الْمُسَمَّاةُ: عِنَايَةُ الْقَاضِي وَكِفَايَةُ الرَّاضِي عَلَى تَفْسِيرِ الْبَيْضَاوِيِّ، المؤلف: شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصري الحنفي (المتوفى: ١٠٦٩هـ)، دار النشر: دار صادر - بيروت، عدد الأجزاء: ٨.

٦٤- حاشية الفاضل الأزميري على المرآت، شركة صحافية عثمانية مديرية الحاج (أحمد خلوصي)، مطبعة عامرة اسطنبول.

٦٥- الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، لعلي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، تحقيق علي محمد معوض، الشيخ عادل أحمد عبد الموجود.

٦٦- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، المؤلف: أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الرابعة: ١٤٠٥ هـ، عدد الأجزاء: ١٠.

٦٧- درر الحكام شرح مجلة الأحكام لعلي حيدر أفندي، تعريب المحامي فهمي الحسيني، دار الكتب العلمية، بيروت.

٦٨- دستور العلماء = جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، المؤلف: القاضي عبد النبي ابن عبد الرسول الأحمدي نكري (المتوفى: ق ١٢ هـ)، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحوص، الناشر: دار الكتب العلمية - لبنان / بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م، عدد الأجزاء: ٤.

٦٩- الدعوات الكبير، المؤلف: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروجردي الخراساني أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨ هـ)، المحقق: بدر بن عبد الله البدر، الناشر: غراس للنشر والتوزيع - الكويت، الطبعة الأولى للنسخة الكاملة: ٢٠٠٩ م.

٧٠- ذخيرة الحفاظ (من الكامل لابن عدي)، المؤلف: أبو الفضل محمد بن طاهر بن علي ابن أحمد المقدسي الشيباني، المعروف بابن القيسراني (المتوفى: ٥٠٧ هـ)، المحقق: د. عبد الرحمن الفريوائي، الناشر: دار السلف - الرياض، الطبعة الأولى: ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م، عدد الأجزاء: ٥.

٧١- الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب، لمحمد بن محمود بن أحمد البابرتي الحنفي، دراسة وتحقيق ضيف الله بن صالح بن عون العمري المملكة العربية السعودية، دار الراشد، الطبعة الأولى ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.

٧٢- الرسالة، المؤلف: الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (المتوفى: ٢٠٤هـ)، المحقق: أحمد شاكر، الناشر: مكتبة الحلبي، مصر، الطبعة الأولى: ١٣٥٨هـ / ١٩٤٠م.

٧٣- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، المؤلف: شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألويسي (المتوفى: ١٢٧٠هـ)، المحقق: علي عبد الباري عطية، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٥هـ، عدد الأجزاء: ١٦ (١٥ مجلد فهارس).

٧٤- روضة الطالبين وعمدة المفتين، للعلامة يحيى بن شرف النووي محي الدين أبو زكريا، بتحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، (١٤٠٥) الطبعة الثالثة.

٧٥- روضة الناظر وجنة المناظر، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة، تحقيق، د. عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض.

٧٦- الزهد وصفة الزاهدين، المؤلف: أبو سعيد بن الأعرابي أحمد بن محمد بن زياد ابن بشر بن درهم البصري الصوفي (المتوفى: ٣٤٠هـ)، المحقق: مجدي فتحي السيد، الناشر: دار الصحابة للتراث - طنطا، الطبعة الأولى: ١٤٠٨، عدد الأجزاء: ١.

٧٧- سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، المؤلف: أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (المتوفى: ١٤٢٠هـ)، الناشر: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى: (مكتبة المعارف)، عدد الأجزاء: ٦، عام النشر: ج ١ - ٤: ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، ج ٦: ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، ج ٧: ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

٧٨- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، المؤلف: أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (المتوفى: ١٤٢٠هـ)، دار النشر: دار المعارف، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م، عدد الأجزاء: ١٤.

٧٩- سنن ابن ماجة، المؤلف: ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (المتوفى: ٢٧٣هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، محمد كامل قره، عبد اللطيف حرز الله، الناشر: مؤسسة الرسالة العالمية - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م، كتب حواشيه: محمود خليل عدد الأجزاء: ٥.

٨٠- سنن أبي داود، المؤلف: أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد ابن عمرو الأزدي السجستاني (المتوفى: ٢٧٥هـ)، المحقق: شعيب الأرنؤوط - محمد كامل قره بلي، الناشر: دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى: ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

٨١- سنن الدارقطني، المؤلف: أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود ابن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني (المتوفى: ٣٨٥هـ)، حققه وضبط نصه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م، عدد الأجزاء: ٥.

٨٢- السنن الكبرى، المؤلف: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروجردي الخراساني أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ)، المحقق: محمد عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة: ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

٨٣- السنن الكبرى، المؤلف: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني النسائي (المتوفى: ٣٠٣هـ)، حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي، أشرف عليه: شعيب الأرنؤوط، قدم له: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م، عدد الأجزاء: (١٠ و ٢ فهارس).

٨٤- الشافي على أصول الشاشي، للإمام نظام الدين الشاشي الحنفي، تأليف الدكتور ولي الدين ابن محمد صالح الفرفور، دار الفرفور، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

٨٥- شرح العضد، للقاضي عضد الملة والدين عبد الرحمن ابن أحمد الإيجي، على مختصر المنتهى الأصولي للإمام أبي عمرو جمال الدين عثمان بن عمر ابن أبي بكر المعروف بابن الحاجب المالكي، ضبطه ووضع حواشيه فادي نصيف وطارق يحيى، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م

٨٦- شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، لابن هشام الأنصاري، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق، بتحقيق عبد الغني الدقر.

٨٧- شرح متن المنار في أصول الفقه، للعلامة زين الدين عبد الرحمن بن أبي بكر المعروف بالعيني، تحقيق علاء سمير الطوخي الطواف، دار البيروني.

٨٨- شرح مختصر المنار المسمى توضيح المباني وتنقيح المعاني، للشيخ نور الدين أبو الحسن علي ابن سلطان محمد القاري الهروي «ملا علي القاري»، تحقيق إلياس قبلان، مكتبة الإرشاد، إسطنبول.

٨٩- شرح مشكل الآثار، المؤلف: أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك ابن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (المتوفى: ٣٢١هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى: ١٤١٥ هـ - ١٤٩٤ م، عدد الأجزاء: ١٦، (١٥ وجزء للفهارس).

٩٠- شرح منار الأنوار في أصول الفقه، للمولى عبد اللطيف الشهير بابن ملك، بيروت، دار الكتب القيمة.

٩١- شعب الإيمان، المؤلف: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الحُسْرُو جَرْدِي الخراساني أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ)، حققه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، أشرف على تحقيقه وتخرجه أحاديثه: مختار أحمد الندوي، صاحب الدار السلفية ببومباي - الهند، الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، الطبعة الأولى: ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م، عدد الأجزاء: ١٤ (١٣ جزء ومجلد للفهارس).

٩٢- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تأليف إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الثانية ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.

٩٣- صحيح ابن خزيمة، المؤلف: أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمى النيسابوري (المتوفى: ٣١١هـ)، حققه وعلق عليه وخرجه أحاديثه وقدم

- له: الدكتور محمد مصطفى الأعظمي، الناشر: المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة: ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م عدد الأجزاء: ٢.
- ٩٤- صَحِيحُ التَّرْغِيبِ وَالتَّرْهِيْبِ، المؤلف: محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م، عدد الأجزاء: ٣.
- ٩٥- ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق، الطبعة التاسعة ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.
- ٩٦- طبقات الحنفية، لعلاء الدين علي جلبي بن أمر الله الحنائي، اعتناء: سفيان بن عايش بن محمد، وفراس بن خليل مشعل، دار ابن الجوزي، الأردن، الطبعة الأولى.
- ٩٧- طبقات الشافعية الكبرى، المؤلف: تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (المتوفى: ٧٧١هـ)، المحقق: د. محمود محمد الطناحي، د. عبد الفتاح محمد الحلو، الناشر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية: ١٤١٣ هـ.
- ٩٨- طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية، للإمام نجم الدين أبي حفص عمر بن محمد النسفي، مكتبة القاهرة، سنة النشر، (١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م).
- ٩٩- العلل الواردة في الأحاديث النبوية، المؤلف: أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي ابن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني (المتوفى: ٣٨٥هـ)، المجلدات من الأول إلى الحادي عشر تحقيق وتخريج: محفوظ الرحمن زين الله السلفي، الناشر: دار طيبة - الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، والمجلدات من الثاني عشر إلى الخامس عشر علق عليه: محمد بن صالح بن محمد الدباسي، الناشر: دار ابن الجوزي - الدمام الطبعة الأولى: ١٤٢٧ هـ.
- ١٠٠- العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، المؤلف: ابن الوزير، محمد ابن إبراهيم ابن علي بن المرتضى بن المفضل الحسيني القاسمي، أبو عبد الله، عز الدين، من آل الوزير (المتوفى: ٨٤٠هـ)، حققه وضبط نصه، وخرج أحاديثه، وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط،



الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة: ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م، عدد الأجزاء: ٩.

١٠١- الفتاوى البزازية أو الجامع الوجيز، الشيخ محمد بن محمد بن شهاب بن يوسف الكردي البريقيني الشهير بالبزازي، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٠٢- الفتاوى الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، للشيخ نظام، جماعة من علماء الهند، دار الفكر.

١٠٣- فتح الباري شرح صحيح البخاري، المؤلف: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، الناشر: دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩ هـ، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، عدد الأجزاء: ١٣.

١٠٤- فتح الغفار بشرح المنار المعروف بمشكاة الأنوار في الأصول، للإمام العلامة زين الدين ابن إبراهيم بن محمد ابن نجيم الحنفي، وعليه بعض حواشي للشيخ عبد الرحمن البحراري الحنفي المصري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.

١٠٥- فتح القدير لابن الهمام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ومعه نتائج الأفكار والكفاية والعناية والجلبي.

١٠٦- فصول البدائع في أصول الشرائع، للعلامة شمس الدين محمد بن حمزة بن محمد الفناري الرومي، تحقيق محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٠٧- فضيلة الشكر لله على نعمته، المؤلف: أبو بكر محمد بن جعفر بن محمد بن سهل ابن شاكر الخرائطي السامري (المتوفى: ٣٢٧ هـ)، المحقق: محمد مطيع الحافظ، د. عبد الكريم اليافي، الناشر: دار الفكر - دمشق الطبعة الأولى: ١٤٠٢.

١٠٨- الفقيه والمتفقه، المؤلف: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: ٤٦٣ هـ)، المحقق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، الناشر: دار ابن الجوزي - السعودية الطبعة الثانية: ١٤٢١ هـ.

١٠٩- فواتح الرحموت، للعلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد السهالوي الأنصاري اللكنوي، بشرح مسلم الثبوت للإمام القاضي محب الله بن عبد الشكور البهاري، ضبطه وصححه عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

١١٠- القاموس المحيط، للعلامة اللغوي مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تحقيق مكتبة التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف محمد نعيم العرقسوسي، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثامنة ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

١١١- قواطع الأدلة في الأصول، تأليف منصور بن محمد عبد الجبار السمعاني، بتحقيق محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى (١٤١٨هـ-١٩٩٩م).

١١٢- الكامل في ضعفاء الرجال، المؤلف: أبو أحمد بن عدي الجرجاني (المتوفى: ٣٦٥هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود-علي محمد معوض، شارك في تحقيقه: عبد الفتاح أبو سنة، الناشر: الكتب العلمية - بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

١١٣- كتاب الأشربة أحكامها في الشريعة الإسلامية، الدكتور ماجد أبو رضية، ص ١٢٠، مكتبة الأقصى، عمان، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.

١١٤- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تأليف الإمام علاء الدين عبد العزيز ابن أحمد البخاري، وضع حواشيه عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية: ٢٠٠٩م.

١١٥- الكفاية في علم الرواية، المؤلف: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: ٤٦٣هـ)، المحقق: أبو عبد الله السورقي، إبراهيم حمدي المدني، الناشر: المكتبة العلمية - المدينة المنورة.

١١٦- الكنى والأسماء، المؤلف: أبو بشر محمد بن أحمد بن حماد بن سعيد بن مسلم الأنصاري الدولابي الرازي (المتوفى: ٣١٠هـ)، المحقق: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، الناشر: دار ابن حزم - بيروت/ لبنان الطبعة الأولى: ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، عدد الأجزاء: ٣.

- ١١٧- اللآلء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، المؤلف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)، المحقق: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م، عدد الأجزاء: ٢.
- ١١٨- اللباب في شرح الكتاب، للعلامة عبد الغني الغنيمي الميداني الدمشقي، تحقيق الدكتور سائد بكداش، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى: ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م.
- ١١٩- لسان العرب، للإمام أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، دار صادر، بيروت.
- ١٢٠- المبسوط، لشمس الدين السرخسي، دار المعرفة، بيروت.
- ١٢١- المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، المؤلف: محمد بن حبان بن أحمد ابن حبان ابن معاذ بن معبد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البستي (المتوفى: ٣٥٤هـ)، المحقق: محمود إبراهيم، زايد الناشر: دار الوعي - حلب، الطبعة الأولى: ١٣٩٦ هـ، عدد الأجزاء: ٣.
- ١٢٢- مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، عبد الرحمن ابن محمد بن سليمان المعروف بداماد أفندي، آستانة.
- ١٢٣- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، المؤلف: أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (المتوفى: ٨٠٧هـ)، المحقق: حسام الدين القدسي، الناشر: مكتبة القدسي القاهرة، عام النشر: ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤ م، عدد الأجزاء: ١٠.
- ١٢٤- المجموع، للإمام النووي، دار الفكر، بيروت.
- ١٢٥- المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، المؤلف: أبو المعالي برهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مازة البخاري الحنفي (المتوفى: ٦١٦هـ)، المحقق: عبد الكريم سامي الجندي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م، عدد الأجزاء: ٩.
- ١٢٦- المدارك الأصلية إلى المقاصد الفرعية، ليوسف بن حسين الكرماستي، رسالة ماجستير، بتحقيق الحقيير الفقير، بإشراف الاستاذ الدكتور عبد السلام آرى.
- ١٢٧- مدارك الحق، تأليف الدكتور ولي الدين محمد صالح الفرفور، دار الفرفور.

١٢٨- المدخل إلى السنن الكبرى، المؤلف: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروجردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ)، المحقق: د. محمد ضياء الرحمن الأعظمي، الناشر: دار الخلفاء للكتاب.

١٢٩- المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لابن بدران، عبد القادر الدمشقي، مؤسسة الرسالة، بيروت، تحقيق، د. عبد الله بن عبد المحسن التركي.

١٣٠- المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، الدكتور عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة،

بيروت

١٣١- المرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول، لمولانا القاضي منلا خسرو، مطبعة الفضيلة، اسطنبول.

١٣٢- المستصفي من علم الأصول، للإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، دار الأرقم، بيروت.

١٣٣- مسند أبي داود الطيالسي، المؤلف: أبو داود سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي البصري (المتوفى: ٢٠٤هـ)، المحقق: الدكتور محمد بن عبد المحسن التركي، الناشر: دار هجر - مصر، الطبعة الأولى: ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م، عدد الأجزاء: ٤.

١٣٤- مسند الإمام أحمد بن حنبل، المؤلف: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال ابن أسد الشيباني (المتوفى: ٢٤١هـ)، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى: ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.

١٣٥- مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار، المؤلف: أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق ابن خلاد بن عبيد الله العتكي المعروف بالبزار (المتوفى: ٢٩٢هـ)، المحقق: محفوظ الرحمن زين الله، (حقوق الأجزاء من ١ إلى ٩)، وعادل بن سعد (حقوق الأجزاء من ١٠ إلى ١٧)، وصبري عبد الخالق الشافعي (حقوق الجزء ١٨)، الناشر: مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، الطبعة الأولى: (بدأت ١٩٨٨ م، وانتهت ٢٠٠٩ م)، عدد الأجزاء: ١٨.

١٣٦- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله '، المؤلف: مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ)، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت عدد الأجزاء: ٥.

١٣٧- المصنّف، المؤلف: أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة العبسي الكوفي. ١٥٩ - ٢٣٥ هـ، الناشر: دار القبلة المحقق: محمد عوامة، الطبعة الأولى: ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.

١٣٨- المعتمد في أصول الفقه، محمد بن علي بن الطيب البصري أبو الحسين، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٣٩- معجم ابن الأعرابي، المؤلف: أبو سعيد بن الأعرابي أحمد بن محمد بن زياد بن بشر ابن درهم البصري الصوفي (المتوفى: ٣٤٠هـ)، تحقيق وتخرّيج: عبد المحسن بن إبراهيم بن أحمد الحسيني، الناشر: دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.

١٤٠- معجم التعريفات، للعلامة علي بن محمد بن السيد الشريف الجرجاني، تحقيق محمد صديق المنشاوي، القاهرة، دار الفضيلة.

١٤١- المعجم الكبير، المؤلف: سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: ٣٦٠هـ)، المحقق: حمدي بن عبد المجيد السلفي دار النشر: مكتبة ابن تيمية - القاهرة الطبعة الثانية: عدد الأجزاء: ٢٥.

١٤٢- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، لمجموعة من المؤلفين: إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الخامسة ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م.

١٤٣- معرفة السنن والآثار، المؤلف: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسرُو جردى الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ)، المحقق: عبد المعطي أمين قلعي، الناشر: جامعة الدراسات الإسلامية (كراتشي - باكستان)، دار قتيبة (دمشق - بيروت)، دار الوعي (حلب - دمشق)، دار الوفاء (المنصورة - القاهرة) الطبعة الأولى: ١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م، عدد الأجزاء: ١٥.

١٤٤- المغرب في ترتيب المغرب، ناصر الدين المطرزي، مكتبة أسامة بن زيد، دمشق،  
سنة النشر (١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م).

١٤٥- مغني الطلاب لمحمود حسن المغنيسي، تحقيق: عصام بن مهذب السبوعي،  
دمشق، دار البيروتي، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

١٤٦- مغني اللبيب عن كتب الأعراب، للإمام ابن هشام الأنصاري، تحقيق محمد محي  
الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا بيروت.

١٤٧- المقتضب، لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد، عالم الكتب، بيروت، تحقيق عبد  
الخالق عزيمة.

١٤٨- مقدمة ابن الصلاح، لأبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن الصلاح الشهرزوري،  
بتحقيق نور الدين عتر، دار الفكر المعاصر، بيروت، (١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م).

١٤٩- الملل والنحل بهامش الفصل، الشهرستاني، أبي الفتح محمد، بن عبد الكريم،  
دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان: انتشار عام ١٩٧٢م.

١٥٠- منتخب الحسامي، للشيخ الإمام حسام الدين محمد بن محمد عمر الأسيكثي مع  
شرحه العجيب المسمى بالنامي، للعلامة أبو محمد عبد الحق حقاني، مكتبة البشرية، كراتشي،  
باكستان، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

١٥١- المنتخب من علل الخلال (ومعه تنمة)، المؤلف: أبو محمد موفق الدين عبد الله ابن  
أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي  
(المتوفى: ٦٢٠هـ)، تحقيق: أبي معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، الناشر: دار الراية للنشر  
والتوزيع.

١٥٢- المنتخب من مُسْنَدِ عَبْدِ بْنِ حُمَيْدٍ، المؤلف: عَبْدُ بْنُ حُمَيْدِ بْنِ نَصْرِ الكِسِيِّ، أبو مُحَمَّد  
(٢٤٩هـ)، تحقيق: صبحي السامرائي محمود خليل، الناشر: عالم الكتب - بيروت الطبعة  
الأولى: ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

- ١٥٣- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي الجوزي أبو الفرج، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى.
- ١٥٤- منهاج الوصول إلى علم الأصول، قاضي القضاة عبد الله بن عمر البيضاوي ومعه تخريج أحاديث المنهاج، للحافظ زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، بتعليق مصطفى شيخ مصطفى، بيروت، مؤسسة الرسالة ناشرون، الطبعة الأولى.
- ١٥٥- المهذب في فقه الإمام الشافعي، أبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي، دار المعرفة، بيروت.
- ١٥٦- مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالخطاب الرعيني، حققه زكريا عميرات، دار الكتب العلمية.
- ١٥٧- المؤلف والمختلّف، المؤلف: أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود ابن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني (المتوفى: ٣٨٥هـ)، تحقيق: موفق بن عبد الله ابن عبد القادر، الناشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت الطبعة الأولى: ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ١٥٨- موطأ الإمام مالك، المؤلف: مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: ١٧٩هـ)، صححه ورقمه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، عام النشر: ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م، عدد الأجزاء: ١.
- ١٥٩- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، المؤلف: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد ابن عثمان بن قايماز الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: ١٣٨٢هـ - ١٩٦٣م، عدد الأجزاء: ٤.
- ١٦٠- نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الأملعي في تخريج الزيلعي، المؤلف: جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي (المتوفى: ٧٦٢هـ)، قدم للكتاب: محمد يوسف البُنُوري، صححه ووضع الحاشية: عبد العزيز الديوبندي الفنجانى، إلى كتاب الحج، ثم أكملها محمد يوسف الكاملفوري، المحقق: محمد عوامة، الناشر: مؤسسة الريان

للطباعة والنشر - بيروت - لبنان / دار القبلة للثقافة الإسلامية - جدة - السعودية، الطبعة الأولى: ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م، عدد الأجزاء: ٤.

١٦١- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، المؤلف: الإمام برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي، عدد الأجزاء: ٨، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية: ٢٠٠٢م - ١٤٢٤هـ.

١٦٢- نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، للقاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي، تأليف الشيخ الإمام جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي، عالم الكتب، (١/ ٢٢). جمع الجوامع في علم أصول الفقه، لعبد الوهاب بن علي تاج الدين بن السبكي، دراسة وتحقيق عقيلة حسين، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.

١٦٣- نوارد الأصول في أحاديث الرسول - النسخة المسندة، المؤلف: أبو عبد الله محمد ابن علي بن الحسن المعروف بالحكيم الترمذي (المتوفى: ٣٢٠هـ)، وقيل في حدود سنة (٢٨٥هـ)، المحقق: إسماعيل بن إبراهيم متولي عوض، الناشر: مكتبة الإمام البخاري، الطبعة الأولى: ٢٠٠٨م، عدد أجزاء: ٢.

١٦٤- نور الأنوار في شرح المنار، أحمد بن أبي سعيد الملا جيون، تحقيق مجموعة من علماء العراق، دار نور الصباح، الطبعة الأولى.

١٦٥- المهسة بنقض الوضوء بالقهقهة، المؤلف: الإمام محمد عبد الحي اللكنوي (ت ١٣٠٤هـ)، المحقق: الدكتور صلاح محمد أبو الحاج، الناشر: مركز العلماء العالمي للدراسات وتقنية المعلومات، الطبعة: الأولى، عدد الأجزاء: ١.

١٦٦- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، المكتبة التوفيقية، مصر، بتحقيق: عبد الحميد هنداوي.

١٦٧- الوسيط في المذهب، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، دار السلام، القاهرة، تحقيق أحمد محمد إبراهيم، محمد محمد تامر.

١٦٨- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر خلكان، المحقق إحسان عباس، دار الصادر، بيروت، سنة النشر ١٣٨٧هـ - ١٩٦٨م.



## فهرس الأعلام

١٠٤	أبو بكر الرازي
١٢٩	البلخي
١٢٩	الجبائي
٥٨	الخصاص
٤٢٢	أبو الحسن العنبري
٤٨٣	داود الأصفهاني
٣٦٢	ابن الزبيري
٧٥	زفر
٢١	السرخسي
٢٣٣	سيويه
٥٦	الفناري
٥٨	الكرخي
٨٩	أبو منصور
١٧	النظام
٣٥٤	يزيد بن الأصم
٣٦	أبو يوسف



## فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
خطبة الكتاب.....	٣
المقدمة.....	٥
[حد علم أصول الفقه لقباً ومضافاً وفائدته وموضوعه].....	٩
[الحكم].....	١١
[تعريف أصول الفقه].....	١٢
[موضوعه].....	١٤
[فائدته].....	١٥
[أصول الشرع].....	١٦
الباب الأول.....	٢٠
[تعريف الكتاب].....	٢٠
[معرفة أحكام الشرع].....	٢٦
[أقسام النظم والمعنى في القرآن الكريم].....	٢٦
[التقسيم الأول في وجوه النظم].....	٢٧
[التقسيم الثاني في وجوه البيان].....	٢٨
[مقابلة وجوه البيان].....	٢٩
[التقسيم الثالث في وجوه استعمال النظم].....	٢٩
[التقسيم الرابع في معرفة وجوه المراد والمعاني].....	٣٠
[التقسيم الخامس يشمل الكل].....	٣٠
المبحث الأول.....	٣٢
[في وجوه النظم].....	٣٢
[الخاص].....	٣٢

الموضوع	الصفحة
[أقسام الخاص]	٣٣
[حكم الخاص]	٣٤
التفريعات من السبعة	٣٥
[مسائل الخاص]	٣٥
[الأمر]	٤٩
[موجب الأمر]	٥٣
[الأمر بعد الحظر]	٥٤
[أدلة كون الأمر للوجوب عند الإطلاق]	٥٥
[الخلاف في إطلاق الأمر على الأباحة والندب أهو حقيقة أم لا]	٥٧
[هل يقتضي الأمر التكرار]	٥٩
[مقتضى الأمر عند الشافعي]	٦٧
[مقتضى اسم الفاعل]	٦٧
[حكم الأمر نوعان الأداء والقضاء]	٦٩
[يستعمل الأداء مكان القضاء وبالعكس]	٧١
[أنواع الأداء]	٧٦
[أمثلة أنواع أداء في حقوق الله]	٧٦
[أنواع الأداء في أمثلة حقوق العباد]	٧٨
[أنواع القضاء]	٧٨
[أمثلة عن القضاء]	٧٩
[أنواع القضاء في حقوق العباد]	٨٢
[تفريعان للإمام في تقديم الكامل على القاصر]	٨٤
[الحسن والقبح]	٨٨

الموضوع	الصفحة
[أنواع الحسن].	٩٠
[أنواع الحسن لعينه].	٩١
[أمثلة عن الحسن لعينه].	٩١
[أنواع الحسن لغيره].	٩٣
[أمثلة عن الحسن لغيره].	٩٣
[التكليف بما لا يطاق].	٩٤
[أنواع القدرة].	٩٥
[ثبوت صفة الجواز للمأمور به].	١٠٣
[أنواع الأمر].	١٠٥
[النوع الأول أن يكون الوقت ظرفاً للمؤدى].	١٠٧
[حكم هذا النوع].	١٠٩
[النوع الثاني أن يكون الوقت معياراً للمؤدى وسبباً لوجوبه].	١١١
[حكم هذا النوع].	١١١
[النوع الثالث أن يكون الوقت معياراً لا سبباً].	١١٤
[حكم هذا النوع].	١١٥
[النوع الرابع أن يكون الوقت مشكلاً].	١١٥
[خطاب الكفار].	١١٦
[النهي].	١١٧
[أقسام النهي].	١١٨
[أمثلة عن النهي].	١١٩
[الأفعال المنهي عنها حسية وشرعية].	١٢٠
[مذهب الشافعي <small>رحمته الله</small> في حكم النهي].	١٢٤

الموضوع	الصفحة
[المصاهرة لا تثبت بالزنا عند الإمام الشافعي <small>رحمته الله</small> ].	١٢٥
[العام].	١٢٨
[تعريفه].	١٢٨
[حكم العام].	١٢٩
[تخصيص العام].	١٣٣
[حال العام بعد التخصيص].	١٣٥
[المذهب الأول].	١٣٥
[المذهب الثاني].	١٤٠
[المذهب الثالث].	١٤٠
[أنواع العموم].	١٤١
[من و ما].	١٤٢
[تفريع لمعنى من].	١٤٣
[تفريع لمعنى ما].	١٤٤
[التجوز في ما].	١٤٤
[كل].	١٤٤
[جميع].	١٤٥
[النكرة في موضع النفي تعم].	١٤٧
[النكرة في موضع الإثبات تخص].	١٤٧
[النكرة إذا وصفت بصفة عامة تعم].	١٤٨
[الأمثلة على عموم النكرة الموصوفة بوصف عام].	١٤٨
[لام التعريف].	١٥٠

الموضوع	الصفحة
[تفريع لكون النكرة المعرفة بـ أل تفيد العموم]	١٥٠
[النكرة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى]	١٥١
[النكرة إذا أعيدت نكرة]	١٥١
[ما ينتهي إليه الخصوص نوعان]	١٥٢
[المشترك]	١٥٣
[حكمه]	١٥٤
[المؤوّل]	١٥٦
[تعريفه]	١٥٦
[حكمه]	١٥٦
المبحث الثاني	١٥٧
[في وجوه البيان]	١٥٧
[الظاهر]	١٥٧
[تعريفه]	١٥٧
[حكمه]	١٥٧
[النص]	١٥٨
[تعريفه]	١٥٨
[حكمه]	١٥٨
[المفسّر]	١٥٩
[تعريفه]	١٥٩
[حكمه]	١٦٠
[المحكم]	١٦٠

الصفحة	الموضوع
١٦٠	[تعريفه]
١٦٠	[أقسام الحكم]
١٦١	[حكمه]
١٦٢	[أمثلة الظاهر والنص والمفسر والمحكم]
١٦٢	[مراتب هذا الأقسام]
١٦٤	[أضداد وجوه البيان]
١٦٤	[الخفي]
١٦٤	[تعريفه]
١٦٥	[حكمه]
١٦٦	[المشكل]
١٦٦	[تعريفه]
١٦٦	[أنواع المشكل]
١٦٧	[حكمه]
١٦٨	[المجمل]
١٦٨	[تعريفه]
١٦٨	[أقسام المجمل]
١٦٩	[حكمه]
١٦٩	[المتشابه]
١٦٩	[تعريفه]
١٦٩	[حكمه]
١٧١	[المتشابه نوعان]

الموضوع	الصفحة
المبحث الثالث.....	١٧٢
[في وجوه الاستعمال].....	١٧٢
[الحقيقة].....	١٧٢
[تعريفه].....	١٧٢
[حكمه].....	١٧٣
[المجاز].....	١٧٤
[تعريفه].....	١٧٤
[حكمه].....	١٧٤
[عموم المجاز].....	١٧٥
[علامة معرفة الحقيقة].....	١٧٧
[سقوط المجاز مع إمكان العمل بالحقيقة].....	١٧٧
[الجمع بين الحقيقة والمجاز بلفظ واحد].....	١٧٨
[المسائل الأربع على امتناع الجمع].....	١٧٩
[المسألة الأولى].....	١٧٩
[المسألة الثانية].....	١٨٠
[المسألة الثالثة].....	١٨٠
[المسألة الرابعة].....	١٨١
[اعتراضات الأربع على الحنفية].....	١٨٢
[الاعتراض الأول].....	١٨٢
[الاعتراض الثاني].....	١٨٢
[الاعتراض الثالث].....	١٨٤
[الاعتراض الرابع].....	١٨٤



الموضوع	الصفحة
[علاقات المجاز]	١٨٦
[المجاز في الحسيات]	١٨٦
[المجاز في الشرعيات]	١٨٧
[الاتصال في الشرعيات]	١٨٧
[متى يصار إلى المجاز]	١٩١
[تعذر الحقيقة والمجاز]	١٩٦
[مواضع ترك الحقيقة]	١٩٧
[حروف المعاني]	٢٠١
[حروف العطف]	٢٠١
[الواو واستعمالها]	٢٠١
[الرد على من زعم أن الواو للترتيب عند الإمام]	٢٠١
[استعمال الواو للحال]	٢٠٦
[استعمال الواو لعطف الجملة]	٢٠٧
[الفاء واستعمالها]	٢٠٨
[استعمال الفاء في أحكام العلل]	٢٠٩
[دخول الفاء على العلل]	٢٠٩
[تستعار الفاء بمعنى الواو]	٢١١
[ثم واستعمالها]	٢١١
[تفريع على خلاف الإمام وصاحبيه في (ثم)]	٢١٢
[تستعار ثم بمعنى الواو]	٢١٣
[بل واستعمالها]	٢١٥
[تفريع]	٢١٥

الموضوع	الصفحة
[لكن واستعمالاتها].....	٢١٦
[أو واستعمالها].....	٢١٨
[المعنى المجازي في أو].....	٢٢٣
[حتى].....	٢٢٨
[مواضعها في الأفعال].....	٢٢٩
[حروف الجر].....	٢٣٣
[الباء].....	٢٣٣
[على].....	٢٣٧
[من].....	٢٣٨
[إلى].....	٢٣٩
[في].....	٢٤١
[أسماء الظروف].....	٢٤٢
[مع].....	٢٤٢
[قبل].....	٢٤٢
[بعد].....	٢٤٣
[عند].....	٢٤٤
[حروف الاستثناء].....	٢٤٥
[غير].....	٢٤٥
[سوى].....	٢٤٥
[حروف الشرط].....	٢٤٥
[إن].....	٢٤٦
[إذا].....	٢٤٧

الموضوع	الصفحة
[كيف]	٢٥٠
[كم]	٢٥٢
[حيث وأين]	٢٥٣
[الجمع]	٢٥٤
[الصريح]	٢٥٦
[تعريفه]	٢٥٦
[حكمه]	٢٥٦
[الكناية]	٢٥٨
[تعريفها]	٢٥٨
[حكمها]	٢٥٩
المبحث الرابع	٢٦١
[في معرفة وجوه الوقوف على أحكام النظم]	٢٦١
[الاستدلال بعبارة النص]	٢٦١
[الاستدلال بإشارة النص]	٢٦٢
[الاستدلال بدلالة النص]	٢٦٥
[الاستدلال باقتضاء النص]	٢٦٩
[الفرق بين المقتضى والمحذوف]	٢٦٩
[لا عموم للمقتضى]	٢٧٣
[الاستدلالات الفاسدة]	٢٧٤
فصل في الأدلة الفاسدة	٢٧٥
[الوجه الأول]	٢٧٥
[مفهوم اللقب]	٢٧٥

الموضوع	الصفحة
[شرائط مفهوم اللقب عند القائلين به]	٢٧٥
[الوجه الثاني]	٢٧٩
[مفهوم الصفة والشرط]	٢٧٩
[تفريعات لمذهب الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ]	٢٨٢
[الوجه الثالث]	٢٨٥
[حمل المطلق على المقيد]	٢٨٥
[الاعتراض على الشافعي في حمله المطلق على المقيد]	٢٨٧
[مذهب الحنفية في حمل المطلق على المقيد]	٢٨٧
[اعتراض على مذهب الحنفية]	٢٨٨
[جواب مذهب الشافعي]	٢٨٩
[الوجه الرابع]	٢٩٢
[دلالة الاقتران]	٢٩٢
[الوجه الخامس]	٢٩٤
[تخصيص العام بسببه]	٢٩٤
[العام إذا خرج مخرج الجواب وزاد على قدر الجواب]	٢٩٤
[الوجه السادس]	٢٩٦
[تخصيص العام بغرض المتكلم]	٢٩٦
[الوجه السابع]	٢٩٧
[الجمع المضاف إلى جماعة]	٢٩٧
[الوجه الثامن]	٢٩٨
[الأمر بالشيء نهي عن ضده]	٢٩٨

الصفحة	الموضوع
٣٠١	❖ فصل
٣٠١	[في الأحكام المشروعة].
٣٠١	[العزيمة].
٣٠١	[أنواع العزيمة].
٣٠٢	[النوع الأول].
٣٠٣	[النوع الثاني].
٣٠٥	[النوع الثالث].
٣٠٧	[النوع الرابع].
٣١٠	[الرخصة].
٣١٠	[النوع الأول].
٣١٢	[النوع الثاني].
٣١٣	[النوع الثالث].
٣١٤	[النوع الرابع].
٣١٦	❖ فصل
٣١٦	[الأسباب والعلل للأحكام المشروعة].
٣١٨	[أسباب العقوبات، والحدود، والكفارات].
٣١٩	باب بيان أقسام السنة.
٣١٩	[تعريف السنة].
٣١٩	[كيفية الاتصال بنا].
٣١٩	[المتواتر].
٣٢٠	[حكم التواتر].
٣٢١	[المشهور].

الصفحة	الموضوع
٣٢١	[حكم المشهور]
٣٢٢	[الآحاد]
٣٢٢	[حكم الآحاد]
٣٢٤	[تقسيم الخبر بحسب الراوي]
٣٢٧	[قبول الحديث وردّه]
٣٣١	[انقطاع الحديث]
٣٣٣	[انقطاع الباطن]
٣٣٣	[انقطاع العرض]
٣٣٥	[محل الخبر]
٣٣٧	[أنواع الخبر]
٣٤٢	[الطعن في الرواية]
٣٤٥	[الطعن من أئمة الحديث]
٣٤٥	[الطعن بالتلبيس]
٣٤٦	[في التعارض بين الحجج]
٣٤٦	[ركن المعارضة]
٣٤٧	[شرط المعارضة]
٣٤٧	[حكم المعارضة]
٣٥٠	[وجوه التخلص عن المعارضة]
٣٥٣	[وجوه التراجع]
٣٥٥	[ما لا يقع به التراجع]
٣٥٧	❖ فصل
٣٥٧	[في وجوه أقسام البيان]

الموضوع	الصفحة
[بيان التقرير]	٣٥٧
[بيان التفسير]	٣٥٨
[جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب]	٣٥٩
[بيان التغيير]	٣٥٩
[تخصيص العام]	٣٦١
[الاستثناء]	٣٦٣
[أنواع الاستثناء]	٣٦٧
[تعقب الاستثناء الكلمات المعطوفة]	٣٦٧
[بيان الضرورة]	٣٦٩
[النوع الأول]	٣٦٩
[النوع الثاني]	٣٦٩
[النوع الثالث]	٣٧٠
[النوع الرابع]	٣٧٠
[بيان التبديل]	٣٧١
[جواز النسخ]	٣٧١
[محل النسخ]	٣٧٢
[شرط النسخ]	٣٧٣
[ما يصلح ناسخا وما لا يصلح]	٣٧٤
[صور النسخ]	٣٧٤
[أنواع المنسوخ]	٣٧٧
❖ [فصل في أفعال النبي ﷺ]	٣٨٠
[الوحي نوعان]	٣٨٠

الموضوع	الصفحة
[الوحي الظاهر].	٣٨٠
[الوحي الباطن].	٣٨٢
[شرع من قبلنا].	٣٨٤
[مذهب الصحابي].	٣٨٥
[مذهب التابعي].	٣٨٧
باب الإجماع	٣٨٨
[تعريفه].	٣٨٨
[ركنه].	٣٨٨
[أهلية من ينعقد بهم الإجماع].	٣٩٠
[شرط الإجماع].	٣٩٠
[حكم الإجماع].	٣٩٢
[مستند الإجماع].	٣٩٢
[نقل الإجماع].	٣٩٣
[مراتب الإجماع].	٣٩٣
باب القياس	٣٩٥
[تعريفه].	٣٩٥
[حجيته].	٣٩٥
[هل الأصول معلولة؟].	٤٠٠
[شرط القياس].	٤٠٢
[تفريع على القيود].	٤٠٣
[ركن القياس].	٤٠٧
[أنواع العلة].	٤٠٧



الموضوع	الصفحة
[العلة المؤثرة]	٤٠٩
[العلة الطردية]	٤١٠
[التعليل بالنفي]	٤١١
[الاحتجاج باستصحاب الحال]	٤١٢
[الاحتجاج بلا دليل]	٤١٤
[حكم القياس]	٤١٤
[الاستحسان]	٤١٨
[تعريفه]	٤١٨
[أقسامه]	٤١٨
[أمثله]	٤١٨
[الترجيح بين القياس والاستحسان]	٤١٩
[حكمه]	٤١٩
[الاجتهاد]	٤٢١
[تعريفه]	٤٢١
[شروطه]	٤٢١
[حكمه]	٤٢١
[موانع العلة خمسة]	٤٢٤
[وجوه دفع العلل]	٤٢٤
[وجوه دفع العلة المؤثرة]	٤٢٧
[المعارضة نوعان]	٤٢٩
[تعريفها]	٤٢٩
[أنواع المعارضة]	٤٢٩

الموضوع	الصفحة
[معارضة فيها مناقضة]	٤٢٩
[معارضة خالصة]	٤٣١
[أنواع معارضة خالصة]	٤٣١
[التعارض والتراجيح]	٤٣٥
[تعريف التراجيح]	٤٣٥
[بم يقع التراجيح الصحيح]	٤٣٦
[المخلص من التعارض]	٤٣٨
[التراجيح الفاسد]	٤٣٩
[التخلص من دفع العلل بالانتقال]	٤٤٠
❖ فصل	٤٤٢
[في الأحكام المشروعة ومتعلقاتها]	٤٤٢
[أنواع الأحكام]	٤٤٢
[أما الأحكام فأربعة]	٤٤٢
[حقوق الله تعالى]	٤٤٣
[حقوق العباد]	٤٤٤
[الحقوق تنقسم إلى أصل وخلف]	٤٤٤
[شروع في بيان السبب والعلة والشرط والعلامة]	٤٤٦
[السبب]	٤٤٦
[تعريف السبب]	٤٤٦
[أقسام السبب]	٤٤٧
[العلة]	٤٥٠
[تعريف العلة]	٤٥٠

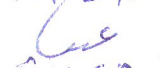
الصفحة	الموضوع
٤٥٠	[أقسام العلل السبعة]
٤٥٠	[القسم الأول]
٤٥١	[القسم الثاني]
٤٥١	[القسم الثالث]
٤٥١	[القسم الرابع]
٤٥٣	[القسم الخامس]
٤٥٣	[القسم السادس]
٤٥٣	[القسم السابع]
٤٥٤	[قيام سبب الدليل مقام المدلول]
٤٥٥	[الشرط]
٤٥٥	[تعريف الشرط]
٤٥٦	[أقسام الشرط]
٤٥٨	[العلامة]
٤٥٨	[تعريف العلامة]
٤٦٠	❖ فصل
٤٦٠	في بيان الأهلية للخطاب
٤٦٠	[أقوالهم في الأهلية]
٤٦٢	[الأهلية نوعان]
٤٦٢	[أهلية الوجوب]
٤٦٣	[أهلية أداء]
٤٦٤	[أحكام الأهلية القاصرة]

الصفحة	الموضوع
٤٦٧	❖ فصل
٤٦٧	[في الأمور المعترضة على الأهلية]
٤٦٧	[العوارض السماوية]
٤٦٧	[الصغر]
٤٦٨	[الجنون]
٤٦٩	[العتة]
٤٧٠	[النسيان]
٤٧٠	[النوم]
٤٧١	[الإغماء]
٤٧١	[الرق]
٤٧٥	[المرض]
٤٧٧	[الحيض والنفاس]
٤٧٧	[الموت]
٤٨١	[للميت حكم الأحياء في الآخرة]
٤٨١	[العوارض المكتسبة]
٤٨٢	[الجهل]
٤٨٤	[السكر]
٤٨٥	[الهزل]
٤٨٦	[الهزل في التصرفات الإنشائية]
٤٩١	[التصرفات الإخبارية]
٤٩١	[الهزل في الاعتقادات]
٤٩٢	[السفه]

الصفحة	الموضوع
٤٩٢.....	[السفر]
٤٩٤.....	[الخطأ]
٤٩٥.....	[الإكراه]
٤٩٧.....	[الإكراه في الأقوال]
٤٩٧.....	[الإكراه في الأفعال]
٤٩٨.....	[أنواع الحرمان]
٥٠١.....	فهرس الآيات
٥١٣.....	فهرس الأحاديث
٥١٩.....	فهرس المصادر
٥٣٩.....	فهرس الأعلام
٥٤١.....	فهرس الموضوعات



## ÖZGEÇMİŞ

<b>Adı, Soyadı</b>	ÖMER		TÜRKMEN
<b>Doğum Yeri ve Yılı</b>	ERBİL		1984
<b>Bildiği Yabancı Diller</b>	Arapça		<b>İleri Düzeyde</b>
<b>ve Düzeyi</b>	İngilizce		<b>Başlangıç</b>
<b>Eğitim Durumu</b>	<b>Başlama - Bitirme Yılı</b>		<b>Kurum Adı</b>
<b>Lise</b>	1999	2002	Ed-Dirâsâtu'l-İslâmiyye
<b>Lisans</b>	2002	2006	Bağdat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Fıkıh ve Usûl Bölümü
<b>Yüksek Lisans</b>	2011	2013	İstanbul Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku Bölümü
<b>Doktora</b>	2013	2017	Uludağ Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku Bölümü
<b>Çalıştığı Kurum (lar)</b>	<b>Başlama - Ayrılma Yılı</b>		<b>Çalışılan Kurumun Adı</b>
<b>Uludağ Üniversitesi</b>	2015	2015	
<b>Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar</b>			
<b>Katıldığı Proje ve Toplantılar</b>			
<b>Yayınlar:</b>	İslam'da Talak ve Talak Tutmanın Şahitliği (Makale)		
<b>Diğer:</b>			
<b>İletişim (e-posta):</b>	om_mo84@hotmail.com		
	<b>Tarih</b>	14/02/2017	
	<b>İmza</b>		
	<b>Adı Soyadı</b>	ÖMER TÜRKMEN	

## ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

## TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	<b>ÖMER TÜRKMEN</b>
Tez Adı	<b>MEHMED EMİN EL-ÜSKÜDÂRÎ'NİN "NADRATÜ'L-ENZÂR FÎ ŞERHİ'L-MENÂR" ADLI ESERİNİN TAHKİKİ</b>
Enstitü	<b>Sosyal Bilimler</b>
Anabilim Dalı	<b>Temel İslam Bilimleri</b>
Bilim Dalı	<b>İslam Hukuku Bilim Dalı</b>
Tez Türü	<b>Doktora</b>
Tez Danışman(Lar)I	<b>Prof. Dr. Ali KAYA</b>
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) İzni	<input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input checked="" type="checkbox"/> Tezimin sadece içindekiler, özet, kaynakça ve içeriğinin % 10 bölümünün fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin vermiyorum
Yayımlama İzni	<input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasının ertelenmesini istiyorum 1 yıl <input type="checkbox"/> 2 yıl <input checked="" type="checkbox"/> 3 yıl <input type="checkbox"/> <input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin vermiyorum

Hazırlamış olduğum tezimin yukarıda belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih: 10.02.2017

İmza: