

الفرق الرابع والخمسون

بين قاعدة ما ليس بواجب في الحال والمال

وبين قاعدة ما ليس بواجب في الحال وهو واجب في المال

فالأول لا يُجزى عن الواجب، والثاني قد يُجزى عنه، ويتضح الفرق بذكر ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: الزكاة إذا عجلت قبل الحول، إمّا بالشهر ونحوه عندنا، وإمّا في أول الحول عند الشافعي، فهذا المعجل ليس بواجب^(١)، فإنّ دوران الحول شرط في الوجوب، والمشروط لا يوجد قبل شرطه، فإذا دار الحول، وتوجّه الخطاب بوجوب الزكاة عليه أجزأ عنه ما تقدّم مع أنه غير واجب، فما الفرق بين هذا المُخرَج وبين ما إذا نوى بإخراجه صدقة التطوع، فإنه لا يجزى عنه؟ والفرق أنّ صدقة التطوع ليست بواجبة في الحال، ولا في المال، فلم تُجز عنه، وأمّا المعجل للزكاة فهو قاصد بالمُخرَج الواجب على تقدير دوران الحول، ولم يقصد التطوع، فإذا قصد به الواجب في المال فما أجزأ عن الواجب إلا واجب.

المسألة الثانية: قال جماعة من الحنفية: يتعلّق الوجوب في الواجب الموسّع بآخر الوقت، وقالوا المعجل قبل ذلك نفل يسدّ مسدّ الفرض على ما تقرّر عندهم^(٢)، فقال الأصحاب لهم: لو صحّ ما

(١) انظر «المعونة» ٣٦٦/١ للقاضي عبد الوهّاب، و«التهديب» ٣/٢١-٢٢ للبغوي.

(٢) وصورته كما في «أصول الجصاص» ٣٠٨/١: رجلٌ مُخَدِّثٌ تَوْضاً قَبْلَ مَجِيءِ وقت الصلاة فيكون متنفلاً بطهارته، ومنع ذلك لزوم فَرَضِ الطهارة له عند مجيء وقت الفرض.

ذكرتموه، لصحَّ أن يُصَلِّيَ قبلَ الزوال، ويُجزىءَ عنه إذا زالت الشمسُ، فيكونَ نَفْلًا سَدًّا مَسَدًّا الفرض، وأجزأَ عنه بعدَ طَرَيَانِهِ، وهو خلافُ الإجماع، فكَذلك ما بعدَ الزوال لانحصارِ الوجوبِ عندكم في آخرِ القامةِ، فما هو قَبْلَ آخرِ القامةِ إمَّا بعدَ الزوال، أو قبله سواءً في كونه غَيْرَ واجبٍ، فإذا أجزأَ أحدهما عن الواجبِ وجبَ أن يُجزىءَ الآخرُ عن الواجبِ.

فإن قلتم: هو قصدُ به الواجبِ عليه في المَالِ عندَ آخرِ الوقتِ، ولم يقصدُ به التطوعِ.

قلنا: وكذلك يقصدُ به قبلَ الزوال الواجبِ عليه في آخرِ الوقتِ ويُجزىءُ، ولم يُقلْ به أحدٌ، وهذا السؤالُ قويٌّ جداً في بادئِ الرأي، غَيْرَ أن الجوابَ عنه: أن الصلاةَ قبلَ الزوالِ إذا قَصَدَ بها الواجبَ عليه في المَالِ عندَ آخرِ القامةِ إنَّما وزانُهُ إخراجُ الزكاةِ قبلَ مِلْكِ النصابِ، وينوي بها ما يجبُ عليه في المَالِ عندَ مِلْكِ النصابِ ودَوْرانِ الحولِ، وهذا لا يُجزىءُ إجماعاً، لأنه إيقاعٌ لِلْفِعْلِ قبلَ سَبَبِهِ وشَرْطُهُ، ووزانُ مسألتنا الإخراجُ بعدَ مِلْكِ النصابِ وقَبْلَ الحَوْلِ، فإنَّ النصابَ سببٌ، والزوالُ أيضاً سببٌ للوجوبِ آخرِ القامةِ كما أن النصابَ سببٌ للوجوبِ بعدَ الحَوْلِ، فالصلاةُ قبلَ الزوالِ إنما وزانُها الإخراجُ قبلَ النصابِ، فظهر الفرقُ بين الصلاةِ قبلَ الزوالِ، وينوي بها الواجبَ في المَالِ في أنه تقدَّم على الأسبابِ مطلقاً، وبين الصلاةِ بعدَ الزوالِ في أنه بعدَ السببِ، فلا يلزمُ أحدهما على الآخرِ، فاندفعَ السؤالُ عن الحنفيةِ، ولم يكنْ ما أوقعه المُصَلِّي نَفْلًا مُطلقاً لا يجبُ في الحالِ ولا في المَالِ، بل ما يجبُ في المَالِ، وبه يظهر الفرقُ أيضاً بين صلاته هذه وبين أن يُصَلِّيَ بِنِيَّةِ النافلةِ.

المسألة الثالثة: زكاة الفِطْرِ يجوزُ تعجيلُها قبل غروبِ الشمسِ يومين، أو ثلاثاً عندنا^(١)، وتُجزى عن الزكاة الواجبة إذا توجَّهت عليه عند سببها، ولو أخرج صدقة التطوع لم تُجز عنه. والفرق أنه أخرجها بنية الواجب عليه في المال عند طريان السبب بخلاف صدقة التطوع، فإنها ليست واجبة عليه في الحال، ولا في المال، فلم تُجز عنه.

فإن قلت: فهذا واجبٌ تقدّم على سببه، فإن سبب وجوب زكاة الفِطْرِ غروبِ الشمس من آخر أيامِ رمضان، أو طلوعُ الفجر على الخلاف في ذلك، فالإخراج قبل ذلك / إخراج قبل السبب، فهو كالإخراج قبل ١/١٠٦ ملك النصاب، والإخراج قبل ملك النصاب لا يُجزى، فيلزم أن لا تُجزى الزكاة المُخرجة ههنا.

قلت: سؤال حسن، غير أن زكاة الفِطْرِ لها تعلقٌ بصوم رمضان، فهي جابرة لما عساه اختل عنه بالرفق وغيره من أسباب النقص، [كما أن السجود في السهو جابرٌ لما نقص من الصلاة فتأمل ذلك]^(٢)، ولذلك ورد في الحديث أنها «طهرة للصائم»^(٣)، وقد تقدّم الصوم، فيكون

(١) الذي نصّ عليه القاضي عبد الوهاب في «المعونة» ٢٣٢/١: أنه لا يجوز إخراجها قبل يوم الفِطْرِ وليلته، وتأويل قول بعض أصحابنا: إنه إن أخرجها قبل يوم الفِطْرِ بيوم أو يومين أجزاء، أن يُخرجها إلى الذي يحفظها ويحرسها وتُجمَع عنده إلى يوم العيد، لأن تلك كانت عادتهم بالمدينة، ومن حمل هذا القول على ظاهره في جواز الإخراج على الإطلاق، فذلك مناقضةٌ منه، يلزمه عليه جواز إخراجها من أول الشهر، وقبل دخوله أيضاً من حيث لا انفصال له عنه.

(٢) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستدرك من المطبوع.

(٣) أخرج ابن ماجه (١٨٢٧)، وأبو داود (١٦٠٩) واللفظ له من حديث ابن عباس قال: فرض رسول الله ﷺ زكاة الفِطْرِ طهرة للصائم من اللغو والرفث، وطعمة للمساكين، من أداها قبل الصلاة فهي زكاة مقبولة، ومن أداها بعد الصلاة فهي =

إخراجها بعد أحد سببها الذي هو الخلل الواقع في الصوم، والحكم إذا
توسط بين سببته، أو سببه وشرطه، جرى فيه الخلاف بين العلماء بخلاف
تقدمه عليهما، وفي الإخراج قبل ملك النصاب تقدم عليهما، فلا جرم لم
يُجز، وههنا توسط، وهو سبب الأجزاء، فظهر بهذه المسائل الفرق بين
قاعدة ما ليس بواجب في الحال، ولا في المآل، وبين قاعدة ما ليس
بواجب في الحال، وهو واجب في المآل، وأن الأول أبعد في الأجزاء
عن الواجب من أجزاء الثاني عن الواجب^(١).

* * *

= صدقة من الصدقات» وصححه الحاكم ٤٠٩/١ على شرط البخاري، وتعقبه ابن
دقيق العيد في «الإمام» بأن البخاري لم يخرج لأبي يزيد الخولاني، ولا لسيار بن
عبد الرحمن. نقله الزيلعي في «نصب الراية» ٤١٦/٢، لكن الحديث قوى
الدارقطني حال رواته، وقال في «السنن» ١٣٨/٢: ليس فيهم مجروح.

(١) علق ابن الشاط على الفرق الرابع والخمسين بقوله: ما قاله من احتمال الخلاف
ظاهر. وما قاله من الجواب عن السؤال لا بأس به، والأصح نظراً امتناع التقديم
في الزكاة، ولزوم عدم الأجزاء في مسألة الحنفية، فيصدمهم الإجماع، والله
أعلم.

الفرقُ الخامسُ والخمسون

بين قاعدةِ مِلْكِ القريبِ مِلْكَاً محققاً يقتضي العِتْقَ على المالك
وبين قاعدةِ مِلْكِ القريبِ مِلْكَاً مقدراً لا يقتضي العِتْقَ على المالك

وذلك أنَّ المِلْكَ المُحَقَّقَ هو أن يُحَقَّقَ تَنَافِيهِ إِجْلَالَ الآبَاءِ، واحترام
الأبناء، فَيُعْتَقُ الأبناءُ والآباءُ به، وغيرُهم فيه الخلاف؛ فمن اشترى أباه،
أو وَهَبَ له، فقبِلَه، ونَحُو ذلك فقد ملكه مِلْكَاً محققاً، فَيُعْتَقُ عليه، وأما
إن قال لغيره: اعْتِقْ عن كِفَارَةٍ عليَّ عَبْدًا من عبيدك، فأعتق عنه أبا
الطالبِ للعِتْقِ الذي عليه الكِفَارَةُ، فإنَّ القاعدةَ أنَّ العِتْقَ يصحُّ، وتبرأ ذِمَّتُهُ
من العِتْقِ، ويكونُ الوَلَاءُ للمُعْتَقِ عنه، فلاجلِ براءةِ الذمَّةِ وثبوتِ الوَلَاءِ،
يتعيَّنُ تقديرُ المِلْكِ للمُعْتَقِ عنه قبلَ صدورِ العِتْقِ بالزمنِ الفردِ حتى يكونَ
العِتْقُ في مِلْكِ له، فتبرأ ذِمَّتُهُ من الكِفَارَةِ، ويصيرُ الوَلَاءُ له بمقتضى العِتْقِ
في مِلْكِه، فهذا مِلْكَ مُقَدَّرٌ من قبلِ صاحبِ الشرعِ لضرورةِ ثبوتِ
الأحكامِ، لا أنَّه مِلْكَ مُحَقَّقٌ، فلا يلزمُ من هذا المِلْكِ المُقَدَّرِ هَوَانٌ
بالمملوكِ من جهةِ مَنْ قَدَّرَ المِلْكَ، فإنَّ الواقعَ أنَّه لم يَمْلِكْه، وإنما الشرعُ
أعطى هذا المِلْكَ المعدومَ حُكْمَ الموجودِ، والواقعُ المُحَقَّقُ عَدَمُ
المِلْكِ، فلا جَرَمَ لم يلزمَ بهذا المِلْكِ المُقَدَّرِ عِتْقُ، بل يقعُ عِتْقُ والدهِ عن
كِفَارَتِهِ، وتُجْزَى عنه. ولو قلنا: إِنَّه/ عَتَقَ عليه بالمِلْكِ، لم يُجْزَ عن ١٠٦/ب
الكِفَارَةِ، لأنَّه المُسْتَحَقُّ عِتْقَهُ بسببِ غيرِ العِتَاقِ عن الكِفَارَةِ لا يُجْزَى
عِتْقَهُ عن الكِفَارَةِ، وهذا هو تحقيقُ الفرقِ بين القاعدتين^(١).

(١) علق ابن الشاط على الفرق الخامس والخمسين بقوله: هذا الفرقُ مبنيٌّ على لزومِ
تقديرِ المِلْكِ فيما مثَّلَ به، وقد تقدَّم أنَّ تقديرَ المِلْكِ في ذلك ليس باللازمِ، فلا
مانعَ من أجزاءِ العِتْقِ عن المُعْتَقِ عنه من غيرِ تقديرِ مِلْكِه لمن أعتقه عنه.

الفرقُ السادسُ والخمسون

بين قاعدة رفعِ الوقعات

وبين قاعدة تقدير ارتفاعها

هاتانِ القاعدتانِ تلتبسَانِ على كثيرٍ من الفقهاءِ الفضلاءِ، مع أنَّ القاعدةَ الأولى قاعدةُ امتناعٍ واستحالةٍ عقليةٍ لا سبيلَ إلى أن يقعَ شيءٌ منها في الشريعةِ، والقاعدةُ الثانيةُ واقعةٌ في الشريعةِ في مواقعِ الإجماعِ ومواقعِ الخلافِ. ولقد حضرتُ يوماً في مجلسٍ فيه فاضلانِ كبيرانِ من الشافعيةِ، فقال أحدهما للآخر: ما معنى قولِ العلماءِ: الرَّدُّ بالعيبِ رَفْعٌ للعقدِ من أصلِهِ، أو مِن حينِهِ؟ قولان^(١). أمَّا مِن حينِهِ فمُسَلَّمٌ معقولٌ، وأمَّا مِن أصلِهِ فغيرُ معقولٍ بسببِ أنَّ العَقْدَ واقعٌ في نفسه، وهو من جُملةِ ما تَضَمَّنَهُ الزمنُ الماضي، والقاعدةُ العقليةُ: أنَّ رَفْعَ الواقعِ مُحالٌ، وإخراجُ ما تَضَمَّنَهُ الزمانُ الماضي مُحالٌ، فما معنى قوله: إنَّه رَفْعٌ للعقدِ من أصلِهِ؟

(١) الذي نصَّ عليه البغويُّ وهو إمامُ الشافعيةِ في زمانه في «التهذيب» ٤٣٦/٣: أنَّ الفَسْخَ بالعيبِ لا يردُّ العَقْدَ من أصلِهِ حتى لو كان المشتري قد استخدمه، أو آجره وأخذ الأجرة، أو كان شجرةً قد أنْمَرَتْ، أو بهيمةً ولدَتْ، . . . ، فجميعُ هذه الزوائد تبقى للمشتري، فيردُّ الأصلُ، ويسترَدُّ جميعُ الثمنِ.

وقال ابن أبي ليلى وأبو حنيفة رحمة الله عليهما: الرَّدُّ بالعيبِ يرفعُ العَقْدَ مِن أصلِهِ. ثم عند ابن أبي ليلى يردُّ الأكسَابَ والزوائدَ معه. وعند أبي حنيفة الولدُ والثمرةُ يمنعان رَدَّ الأصلِ بالعيبِ، والكسْبُ والغَلَّةُ لا يمنعان الرَّدَّ، لكن إن رَدَّ قبل القبضِ رَدَّ معه الغَلَّةُ والكسْبُ، وإن رَدَّ بعده يبقى له.

قال له الآخر: معنى ذلك أنه يرجع إلى رَفْعِ آثاره دونه^(١).

فقال له: الآثارُ والأحكامُ هي أيضاً واقعةٌ من جُملةِ الواقعات، وقد تضمَّنْها أيضاً الزمنُ الماضي، فيستحيلُ رَفْعُها كالعقدِ، ويمتنعُ إخراجُها من الزمنِ الماضي كسائرِ الماضيات.

فقال له الآخر: هذا السؤال يردُّ على مثلي؟! وأظهر الغضبَ والثُورَ لقلقه من قُوَّةِ السؤال، وافترقا عن غيرِ جواب، وما سببُ ذلك إلاَّ الجهلُ بهذا الفرقِ، وما أنا أوضَّحه لك بِذِكْرِ أربعِ مسائلَ منه:

المسألة الأولى: الرُدُّ بالعيبِ المتقدِّمِ ذِكْرَها، والسؤالُ فيها فأقولُ: العقدُ واقعٌ ولا سبيلَ إلى رَفْعِهِ، لكنَّ من قواعدِ الشرعِ التقديراتُ، وهي إعطاءُ الموجودِ حُكْمَ المعدومِ، والمعدومِ حُكْمَ الموجودِ، فهذا العقدُ، وإن كان واقعاً لكنَّ يُقدِّره الشرعُ معدوماً، أي: يُعطيه الآنَ حُكْمَ عقْدٍ لم يوجد، لا أنَّه يُزَفَعُ بعد وجوده، فاندفع الإشكالُ. وفائدةُ الخلافِ تظهُرُ في ولدِ الجارية، والبهائمِ المبيعةِ لمنْ تكون؟ وكذلك الغلَّاتُ عند من يقولُ بذلك، هل تكون في الزمانِ الماضي للبائع إن قَدَّرناه معدوماً من أصله، أو للمشتري إن جعلناه مرفوعاً من حينه؟ فهذا كله فقهٌ مُستقيمٌ، وليس فيه مخالفةٌ قاعدةً عقليةً حتى يلزَمَ ورودُ الشرعِ بخلافِ العقلِ، وهو من قاعدةِ تقديرِ رَفْعِ الواقعات، لا من قاعدةِ رَفْعِ الواقعات.

المسألة الثانية: رَفْعُ النياتِ في العباداتِ كالصلاةِ والصومِ والحجِّ والطهارةِ،/ ورَفْعُ هذه العباداتِ بعد وقوعِها، في جميعِ ذلك قولان، ١/١٠٧ والمشهورُ في الحجِّ والوضوءِ عَدَمُ الرَفْعِ، وفي الصلاةِ والصومِ صِحَّةُ الرَفْعِ، وذلك كُلُّه من المشكلاتِ، فإنَّ النيةَ وقعتُ، وكذلك العبادَةُ،

(١) يعني دون نفس العقد، وكذا وقع في المطبوع.

فكيف يصحُّ رفعُ الواقع؟ وكيف يصحُّ القصدُ إلى المستحيل؟ بل النيةُ واقعةٌ قطعاً، والعبادةُ مُحَقَّقةٌ جَزْماً، فالقصدُ لرفض ذلك وإبطاله قصدُ المستحيلِ ورفَعُ الواقعِ، وإخراجُ ما اندرجَ في الزمنِ الماضي منه، وكلُّ ذلك مستحيلٌ كما تقدّم ذلك في الردِّ بالعب. .

والجوابُ عنه: أنّ ذلك من بابِ التقديراتِ الشرعية، بمعنى أنّ صاحبَ الشرعِ يُقدِّرُ هذه النيةَ، أو هذه العبادةَ في حُكْمٍ ما لم يُوجدَ، لا أنّه يبطلُ وجودَها المُندرجِ في الزمنِ الماضي، بل يجري عليها الآن حُكْمُ عبادةٍ أخرى لم توجد قطُّ، وما لم يوجد قطُّ يُستأنفُ فعلُهُ، فيُستأنفُ فعلُهُ هذه، فهي من قاعدةِ تقديرِ رَفَعِ الوقائعِ.

فإن قلتَ: وأيُّ دليلٍ وُجدَ في الشريعةِ يقتضي تمكّن المُكلَّفِ من هذا التقديرِ، وأنّ هذا التقديرَ يتحقق؟ ولو صحَّ ذلك لتمكّن المُكلَّفِ من إسقاطِ جميعِ أعماله الحسنه والقيحة في الزمنِ الماضي بطريقِ التقديرِ والقصدِ إليه، فيَقصدُ الإنسانُ إبطالَ ما مضى له من جهادٍ وهجرةٍ وسعيٍ في طلبِ العلمِ، وغير ذلك من الأعمالِ، بل ويكونُ إذا قصدَ إلى إبطالِ ما تقدّم له من الإيمانِ بِمُجرّدِ القصدِ لعدمِ اعتباره من غيرِ كُفْرٍ ولا رِدَّةٍ، ولا معنى من المعاني المنافية للإيمانِ، أن يصيرَ كافراً غيرَ مؤمنٍ في الزمنِ الماضي، وأنّ حُكْمَ إيمانه المتقدّمِ الآن حُكْمٌ عَدَمِهِ، وحُكْمُ جميعِ أعماله الصالحةِ كُلِّها كذلك، وكذلك يقصدُ إلى إبطالِ زناه وسرِقته وجرابته وأكله الرِّبَا وأموالِ اليتامى وغير ذلك من المناحسِ والقبائحِ أن يصيرَ حُكْمُها الآن حُكْمَ المعدومِ في الزمنِ الماضي، فيستريحُ من مؤاخذتها، لأنَّ عَدَمَ المؤاخذةِ هي أثرُ هذا التقديرِ، وجميعُ ذلك لم يُقلِّ به، ولا قال فقيهٌ بفتح هذا القياسِ، ولم نجدُه إلا في هذه المسائلِ الأربعِ، وجميعُ ما يُمكنُ أن يقالَ فيه من التعليلِ أمكّن وجودَهُ في جميعِ تلكِ الصورِ، أو في بعضها، ولم يردِّ في هذه الصُّورِ الأربعِ نصٌّ

يُخَصِّصُهَا بهذا الحُكْمِ، وَيَمْنَعُ من القياسِ عليها، بل المتقرَّرُ في الشريعة: أَنَّ عَدَمَ اعتبارِ ما وقع في الزمن الماضي يتوقَّفُ على أسبابٍ غير الرفضِ، كالإسلام يهدِّمُ ما قبله، والهجرةُ/ تهدِّمُ ما قبلها، وكذلك ب/١٠٧ التوبةُ والحجُّ، وعكسُها في الأعمالِ الصالحةِ، لها ما يُبطلُها، [وهي] الرذَّةُ، والتَّصَوُّصُ دلَّت على اعتبارِ هذه الأسبابِ، أما الرفضُ فما نعلمُ أحداً ذكر دليلًا شرعيًّا يقتضي اعتباره، وأنَّ مُجَرَّدَ القصدِ مؤثِّرٌ في الأعمالِ هذا التأثيرَ.

قلتُ: هذا سؤالٌ حَسَنٌ قوِيٌّ مُتَّجِهٌ، ولم أجد شيئاً له اتجاهٌ يقتضي اندفاعه على الوجه التام، فالأحسنُ الاعترافُ به.

المسألةُ الثالثةُ إذ قال لامراته: إنَّ قَدِمَ زيدٌ آخرَ الشهرِ، فأنتِ طالقٍ من أوَّلِهِ، فإنَّها مُباحةُ الوطءِ بالإجماعِ إلى قدومِ زيدٍ، فإذا قَدِمَ زيدٌ آخرَ الشهرِ هل تطلقُ من الآن، أو من أوَّلِ الشهرِ، وهو الذي رآه ابنُ يونس^(١) من أصحابنا مُقتضى المذهبِ، فيُقَضَى بوقوعِ الطلاقِ فيه، والتحريمِ في أوَّلِ الشهرِ، فيرفعُ الإباحةَ الكائنةَ في وسطِ الشهرِ، وهي كانت واقعةً، فيلزمُ رَفْعُ الواقعِ وهو مُحالٌ كما تقدَّم؟

والجوابُ: أنه من بابِ التقديرِ الشرعيِّ، بمعنى أَنَّا نُقَدِّرُ أَنَّ تلكَ الإباحةَ في حكمِ العدمِ، لا أَنَّا نعتقدُ أنَّها ارتفعتْ من الزمنِ الماضي، بل حُكْمُهَا الآنَ حُكْمُ المرتفعةِ، وقد تقدَّمتْ هذه المسألةُ في بابِ فرقي الشروطِ، والبحثِ فيها مع الشافعيِّ، فلتطالعَ من هنالك.

المسألةُ الرابعةُ: إذا اعتق عن غيره، فإنَّا نُقَدِّرُ له المِلْكَ قبل العِتقِ عنه مع أَنَّ الواقعَ عَدَمٌ مِلْكَه له قبل العِتقِ، وذلك العَدَمُ من جُملةِ

(١) سبق التعريفُ به.

الواقعات، والواقع من عَدَم أو وجود في الزمن الماضي يستحيل رَفَعُهُ، فكيف يرتفع عَدَم المِلْك ويثبت نقيضه، وهو المِلْك؟

والجوابُ عنه: أنَّه من باب التقدير، فيَقْدَرُ ذلك العَدَمُ في حُكْم المرتفع، لا أنا نَرَفَعُهُ، بل نُعْطِيهِ الآن حُكْمَ الارتفاع؛ من أجزاء العِتْقِ وثبوتِ الولاء وغير ذلك، وكذلك نُقَدِّرُ مِلْكَ الدِّيَةِ في قَتْلِ الخَطَا من قَبْلِ الموتِ بالزمنِ الفردي ليصحَّ الإرثُ خاصة، وهذه التقاديرُ كثيرةٌ في الشريعة، وقد بيَّنتُ ذلك كُلَّهُ مستوفى في كتابِ «الأمنية في إدراكِ المنية»^(١)، وأَنَّهُ لا يخلو بابٌ من أبوابِ الفقه عن التقدير، وهذه الفروعُ كُلُّها تقتضي الفرقَ بين قاعدة ارتفاعِ الواقع، وبين قاعدة تقديرِ ارتفاعِ الواقع، وأنَّ الأولَ مستحيلٌ مطلقاً، والثاني مُمكنٌ مطلقاً، وبالله التوفيق^(٢).

* * *

(١) انظر «الأمنية في إدراكِ المنية» ٤٨ فما بعدها.

(٢) علَّقَ ابنُ الشاطِ على الفرقِ السادس والخمسين بقوله: جميعُ ما قاله في هذا الفرقِ صحيحٌ غيرَ قوله بتقديرِ المِلْكِ للمُعْتَق عنه، فإنه وإن كان التقدير مما ثبت له حُكْمٌ في مواضع، فلا حاجةَ في هذه المسألة إليه، ولا دليلَ عليه. وغَيَّرَ قوله بتقديرِ مِلْكَ الدِّيَةِ في قَتْلِ الخَطَا، فإنه ليس موضعُ تقديرِ المِلْكِ، أعني بعد إنفاذِ المَقَاتِلِ، وقبل زُهوقِ الروح، بل هو موضعُ تحقيقِ للمِلْكِ، والله تعالى أعلم.

الفرق السابع والخمسون بين قاعدة تداخل الأسباب وبين قاعدة تساقطها^(١)

اعلم أنّ/ التداخل والتساقط بين الأسباب قد استويا في أنّ الحُكْم لا يترتّب على السبب الذي دخل في غيره، ولا على السبب الذي سقط في غيره، فهذا هو وجه الجَمْع بين القاعدتين، والفرق بينهما: أنّ التداخل بين الأسباب معناه أنّ يُوجد سببان مُسببهما واحد، فيترتّب عليهما مُسبّب واحد، مع أنّ كلّ واحد منهما يقتضي مُسبباً من ذلك النوع، ومقتضى القياس أن يترتّب [من] ذلك النوع مُسببان، وقد وقع الأول في كثير من الصور، والثاني أيضاً واقع في الشريعة، وهو الأكثر.

أما التداخل الذي هو أقلُّ، فقد وقع في الشريعة في ستة أبواب:

الأول: الطهارات كالوضوء والغسل إذا تكررت أسبابهما المختلفة كالحيض والجنابة، أو المتماثلة كالجنابتين، والملاستين في الوضوء، فإنه يُجزىء وضوء واحد وغسل واحد، ودخل أحد السببين في الآخر، فلم يظهر له أثر، وكالوضوء مع الغسل، فإن سبب الوضوء الذي هو الملامسة اندرج في الجنابة، فلم يترتّب عليه وجوب وضوء، وأجزأه الغسل^(٢).

(١) انظر «القواعد الكبرى» ١/٣٦٧ حيث أفاد القرافي من كلام شيخه ابن عبد السلام في تداخل الأسباب والحدود والكفارات.

(٢) ودليله حديث عائشة رضي الله عنها قالت: «كان رسول الله ﷺ يغتسل ويصلّي الركعتين وصلاة الغداة ولا أراه يُحدث وضوءاً بعد الغسل» أخرجه أبو داود (٢٥٠) والترمذي (١٠٧) وقال: هذا حديث حسن صحيح.

الثاني: الصلواتُ كتداخُل تحية المسجد مع صلاة الفرض مع تعدُّد سببَيْهِمَا، فيدخلُ دخولُ المسجد الذي هو سببُ التحية في الزوال الذي هو سببُ الظهر مثلاً، فيقومُ سببُ الزوالِ مقامَ سببِ الدخولِ فيُكتفى به .

الثالث: الصيامُ كصيامِ رمضانَ مع صيامِ الاعتكافِ، فإنَّ الاعتكافَ سببٌ لتوجُّه الأمرِ بالصوم^(١)، ورؤية هلالِ رمضانَ سببٌ لتوجُّه الأمرِ بصومِ رمضانَ، فيدخلُ مسببُ الاعتكافِ في مسببِ رؤية الهلالِ، ويتداخلُ الاعتكافُ ورؤية الهلالِ .

الرابع: الكفَّارات في الأيمانِ على المشهورِ في حَمَلِ الأيمانِ على التكرارِ دونَ الإنشاءِ، بخلافِ تكرارِ الطلاقِ يُحْمَلُ على الإنشاءِ حتى يريدَ التكرارَ، وفي كفارةِ إفسادِ رمضانَ إذا تكررَ الوطءُ فيه في اليومِ الواحدِ عندنا على الخلافِ، وعند أبي حنيفة في اليومين^(٢)، وله قولان في الرمضائينِ .

الخامس: الحدودُ المُتماثلة، وإن اختلفت أسبابُها كالقذفِ وشُرْبِ الخمرِ، أو تماثلت كالزنى مراراً، والسرقه مراراً، والشُرْبِ مراراً قبل إقامة الحدِّ عليه، وهي من أولى الأسبابِ بالتداخلِ لأنَّ تكرُّرها مُهلك .

(١) قد سبق بيانُ أن اشتراطِ الصومِ في الاعتكافِ هو مذهبُ المالكية والأحنافِ وإحدى الروايتين عن أحمد، وأن مذهبَ الشافعي ومشهور مذهب أحمد عدم اشتراطه .

(٢) تقييدهُ باليومينِ فيه نظراً، فالمذهبُ عند الأحنافِ كما في «فتح باب العناية» ٥٦٩/١: أنه تكفي كفارةٌ واحدةٌ عن وطأتِ في أيامٍ لم يتخللَ بينها التكفيرُ، ولو كانت في رمضانينِ على الصحيح . وقيل: في رمضانَ واحدٍ . وأمَّا إن تخللَ التكفيرُ فلا يكفي كفارةٌ واحدةٌ في ظاهرِ الروايةِ، لأنَّ التداخلَ قَبْلَ الأداءِ لا بعده كما في الحدودِ .

السادس/ : الأموال كالواطئء بالشبهة المّتحدة إذا تكرّر الوطاءء، فإنّ ١٠٨/ب
كلّ وطاءء لو انفردت أوجبت مَهراً تاماً من صدّاقِ المِثْلِ، ولا يجبُ في
ذلك إلاّ صدّاقٌ واحد، وكديّةِ الأطراف مع النفس، فإنّه إذا قطع أطرافه
وسرى لنفسه اكتفى الشرع بديّةِ واحدةٍ للنفس مع أنّ الواجب قبل السريان
نحو عَشْرِ دِيّاتٍ بحسبِ تعدّدِ العُضْوِ المجنّيّ عليه، ومع ذلك يسقط
الجميعُ ولا يلزمُ إلاّ ديةٌ واحدة.

تفريع: على هذا قد يدخلُ القليلُ مع الكثيرِ كديّةِ الإصبعِ مع النفس،
والكثيرُ مع القليلِ كديّةِ الأطرافِ مع النفس، والمتقدّمُ مع المتأخّرِ كحدّثِ
الوضوءِ مع الجنابة، والمتأخّرُ مع المتقدمِ كالوطآتِ المتأخّرةِ مع الوطاءءِ
المتقدّمةِ الأولى، ومُوجباتِ أسبابِ الوضوءِ والغُسلِ مع اندراجِهِ في
المُوجبِ الأول، والطرفانِ في الوسطِ كاندراجِ الوطاءءِ الأولى والآخِرةِ في
وطاءءِ الشبهةِ، فإنّها قد تُوطأُ أولاً، وهي مريضةُ الجسمِ عديمةُ المال، ثم
تصحُّ وترثُ مالاً عظيماً، ثم تَسقُمُ في جسمها، ويذهبُ مالها وهي تُوطأُ
في تلك الأحوالِ كلّها بشبهةٍ واحدة، فإنّها يجبُ لها عند الشافعيّ صدّاقُ
المِثْلِ في أعظمِ أحوالها، وأعظمُ أحوالها في هذه الصورةِ الحالةُ
الوسطى، فيجبُ الصّدّاقُ باعتبارها، وتدخلُ فيها الحالةُ الأولى، والحالةُ
الآخِرة، فيندرجُ الطرفانِ في الوسط، وهذا المِثالُ إنّما يجبُ على مذهبِ
الشافعي، وأما على مذهبِ مالك، فإنّما يعتبرُ الوطاءءُ الأولى كيف كانت،
وكيف صادفتُ، ويندرجُ ما بعدها فيها، وتكونُ عنده من بابِ اندراجِ
المتأخّرِ في المتقدم، لا من بابِ اندراجِ الطرفينِ في الوسط.

وأما القسمُ الذي هو أكثرُ في الشريعة، وهو عدمُ التداخلِ مع تماثُلِ
الأسبابِ فكالاتلافينِ يجبُ بهما ضمانانِ ولا يتداخلانِ.
وكالطلاقينِ يتعدّدُ أثرهما ولا يتداخلانِ، بل ينقصُ كلُّ طلاقٍ من
العِصمةِ طلقاً إلاّ أن ينوي التأكيد، أو الخبرَ عن الأول.

والزَّوَالَيْنِ، فَإِنَّهُمَا يُوجِبَانِ ظَهْرَيْنِ، وَكَذَلِكَ بَقِيَةُ أَوْقَاتِ الصَّلَوَاتِ وَأَسْبَابِهَا.

وَكَالتَّذْرَيْنِ يَتَعَدَّدُ مَنْذُورُهُمَا، وَلَا يَتَدَاخَلُ.

وَكَالْوَصِيَّتَيْنِ بِلَفْظِ وَاحِدٍ وَلشخصٍ وَاحِدٍ، فَإِنَّهُ يَتَعَدَّدُ لَهُ الْمُوصَى بِهِ عَلَى الْخِلَافِ.

وَكَالسَّبَبَيْنِ لِرَجُلٍ وَاحِدٍ أَوْ رَجُلَيْنِ بِمَعْنَى وَاحِدٍ أَوْ مُخْتَلَفٍ، فَإِنَّهُ يُوجِبُ تَعَدُّدَ التَّعْزِيزِ وَالْمُؤَاخَذَةِ.

وَكَمَا لَوْ اسْتَأْجَرَ/ مِنْهُ شَهْرًا، ثُمَّ اسْتَأْجَرَ مِنْهُ شَهْرًا، وَلَمْ يُعَيَّنْ، فَإِنَّهُ يُحْمَلُ عَلَى شَهْرَيْنِ. 1/109

وَكَمَا لَوْ اشْتَرَى مِنْهُ صَاعًا مِنْ هَذِهِ الصُّبْرَةِ، ثُمَّ اشْتَرَى مِنْهُ صَاعًا مِنْ هَذِهِ الصُّبْرَةِ، فَإِنَّهُ يُحْمَلُ عَلَى صَاعَيْنِ، وَهُوَ كَثِيرٌ جَدًّا فِي الشَّرِيعَةِ. وَهُوَ الْأَصْلُ أَنْ يَتَرْتَّبَ عَلَى كُلِّ سَبَبٍ مُسَبِّبُهُ، وَالتَّدَاخُلُ عَلَى خِلَافِ الْأَصْلِ.

وَأَمَّا تَسَاقُطُ الْأَسْبَابِ، فَإِنَّمَا يَكُونُ عِنْدَ التَّعَارُضِ وَتَنَافِي الْمُسَبِّبَاتِ؛ بَأَنْ يَكُونَ أَحَدُ السَّبَبَيْنِ يَقْتَضِي شَيْئًا، وَالْآخَرُ يَقْتَضِي ضِدَّهُ، أَوْ نَقِيضَهُ فَيَقْدُمُ صَاحِبُ الشَّرْعِ الرَّاجِحَ مِنْهُمَا عَلَى الْمَرْجُوحِ، أَوْ يَسْتَوِيَانِ فَيَتَسَاقَطَانِ مَعًا. هَذَا هُوَ ضَابِطُ هَذَا الْقِسْمِ، وَهُوَ قِسْمَانِ: تَارَةً يَقَعُ الْاِخْتِلَافُ فِي جَمِيعِ الْأَحْكَامِ، وَتَارَةً فِي الْبَعْضِ.

أَمَّا الْقِسْمُ الْأَوَّلُ، وَهُوَ التَّنَافِي فِي جَمِيعِ الْأَحْكَامِ، فَكَالرَّدَّةِ مَعَ الْإِسْلَامِ، وَالْقَتْلِ وَالْكَفْرِ مَعَ الْقَرَابَةِ الْمَوْجِبَةِ لِلْمِيرَاثِ، فَإِنَّهُمَا يَقْتَضِيَانِ عَدَمَ الْإِرْثِ^(١)، وَكَالَّذِينَ مُسْقَطٌ لِلزَّكَاةِ وَأَسْبَابُهَا تُوجِبُهَا.

(١) لِأَنَّ الْقَتْلَ وَالْكَفْرَ مَانِعَانِ مِنَ الْإِرْثِ، انظر «المغني» ٩/١٥٠-١٥٤ لابن قدامة.

وكالبيتين إذا تعارضتا والأصلين إذا قُطِعَ رجلٌ ملفوفٌ في الثياب،
فتنازع هو والوليُّ في كونه كان حياً حالة الجناية، فالأصلُ بقاء الحياة،
والأصلُ أيضاً عدمُ وجوبِ القصاصِ.

والغالبين وهما الظاهرانِ كاختلافِ الزوجين في متاعِ البيت، فإنَّ اليدَ
للرجلِ في المِلكِ، وَكَوْنُ المُدْعَى فيه من قماشِ النساءِ دون الرجالِ ظاهرٌ
في كونهِ للمرأةِ دون الرجلِ، فقدّمنا نحن هذا الظاهرَ، وسَوَى الشافعيُّ
بينهما بناءً على أنَّ لهما معاً يداً، وهي ظاهرةٌ في المِلكِ، ومالكٌ يقولُ:
اليدُ خاصةٌ بالرجلِ، لأنَّه صاحبُ المنزلِ، وكذلك إذا كان المتاعُ يصلحُ
لهما قَدَّمَ مالكُ الرجلِ فيه بناءً على اختصاصه باليدِ.

وكالمُنْفَرِدَيْنِ برؤيةِ الهلالِ، والسماءُ مُضْحِيَّةٌ، والمِضْرُ كبيرٌ، قَدَّمَ
مالكٌ ظاهرَ العدالةِ، وَقَدَّمَ سُحْنُونَ ظاهرَ الحالِ وقال: الظاهرُ كذِبُهُما،
لأنَّ العددَ العظيمَ مع ارتفاعِ الموانعِ يقتضي أن يراه جمعٌ عظيمٌ، فانفرادُ
هذَيْنِ دليلٌ كذِبُهُما، ولم يُوجبِ الصومَ بشهادتيهما^(١).

والأصلُ والظاهرُ كالمِقْبَرَةِ المنبوشةِ، الأصلُ عدمُ النَّجاسةِ، والظاهرُ
وجودُها بسببِ النَّبَسِ، فهذه الأقسامُ كُلُّها متنافيةٌ من جميعِ الوجوهِ في
مُسَبِّباتِها.

وأما التساقطُ بسببِ التنافي من بعضِ الوجوهِ، وفي بعضِ الأحكامِ
فكالنكاحِ مع المِلكِ إذا عقدَ على أمتِهِ، فإنَّ النكاحَ يُوجبُ إباحةَ الوَطءِ،
والمِلكُ يُوجبُ ذلكَ مع مِلكِ الرقبةِ والمنافعِ، فسقطَ النكاحُ تغليباً
للمِلكِ بسببِ قُوَّتِهِ، وتكونُ الإباحةُ الحاصلةُ مضافةً للمِلكِ فقط، ولا
يحصلُ تداخلٌ، فلا يقالُ: هي مضافةٌ لهما البتَّةِ، وكما إذا اشترى امرأته

(١) انظر «الذخيرة» ٤٨٨/٢ للقرافي.

وصَيْرَها أُمَّتَه، فَإِنَّ النِّكَاحَ السَّابِقَ يَقْتَضِي الإِبَاحَةَ، وَكَذَلِكَ الشِّرَاءُ اللاحقُ يَقْتَضِي الإِبَاحَةَ مَعَ بَقِيَةِ آثارِ المِلْكِ، فَاسْقَطَ الشَّرْعُ النِّكَاحَ السَّابِقَ بِالمِلْكِ اللاحقِ عَكْسَ القِسْمِ الأوَّلِ، فَإِنَّ الأوَّلَ قُدِّمَ فِيهِ السَّابِقُ، وَهَذَا قُدِّمَ فِيهِ اللاحقُ، وَالفَرْقُ: أَنَّ المِلْكَ أَقْوَى مِنَ النِّكَاحِ لِاشْتِمَالِهِ عَلَى إِبَاحَةِ الوَطْءِ وَغَيْرِهِ، فَلَمَّا كَانَ أَقْوَى قَدَّمَهُ صَاحِبُ الشَّرْعِ سَابِقاً وَلاحقاً، وَلَوْ لَاحَظْنَا أَنَّ السَّابِقَ يُقَدِّمُ لِحَصُولِهِ فِي المَحَلِّ وَسَبْقِهِ، لاندَفَعَ الشِّرَاءُ عَنِ الزَّوْجَةِ، وَبَقِيَتْ زَوْجَةً، وَبَطَلَ البَيْعُ، لَكِنَّ السِّرَّ مَا ذَكَرْتُهُ لَكَ.

وَمِنْ ذَلِكَ: عِلْمُ الحَاكِمِ مَعَ البَيِّنَةِ إِذَا شَهِدَتْ بِمَا يَعْلَمُهُ، فَإِنَّ الحُكْمَ مِضَافاً لِلبَيِّنَةِ دُونَ عِلْمِهِ عِنْدَ مالِكٍ، وَالقَضَاءُ بِالْعِلْمِ ساقِطٌ حَدَرًا مِنْ قُضَايَةِ السُّوءِ وَسَدًّا لِذُرِيَةِ الفِسادِ عَلَى الحُكَّامِ بِالنِّهَمِ، وَعَلَى النِّاسِ بِالقَضَاءِ عَلَيْهِمُ بِالباطِلِ، وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ: عِلْمُهُ مُقَدِّمٌ عَلَى البَيِّنَةِ، لِأَنَّ البَيِّنَةَ لَا تُفِيدُ إِلاَّ الظَّنَّ، وَالْعِلْمُ أَوْلَى مِنَ الظَّنِّ، وَيَحْتَمِلُ مَذْهَبُهُ أَنَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَهُمَا، وَيَجْعَلُ الحُكْمَ مِضَافاً إِلَيْهِمَا لِعَدَمِ التَّنَافِي بَيْنَهُمَا^(١).

وَمِنْ ذَلِكَ مَنْ وُجِدَ فِي حَقِّهِ سَبَبانِ لِلتَّوْرِيثِ بِالفَرَضِ فِي أُنْكَحَةِ المَجْجُوسِ، فَإِنَّهُ يَرِثُ بِأَقْوَاهِمَا، وَيَسْقُطُ الأَخْرُ مَعَ أَنَّ كِلَيْهِمَا يَقْتَضِي الإِرْثَ كالأبْنِ أِخاً لِأُمِّ، كَمَا إِذَا تَزَوَّجَ أُمُّهُ فَوَلَدَها حَيْثُ تَدَّ ابْنَهُ، وَهُوَ أَخُوهُ لِأُمِّهِ، فَإِنَّهُ يَرِثُ بِالبُنُوَّةِ وَتَسْقُطُ الأَخُوَّةُ، أَمَا إِذَا كانا سَبَبينِ: الفَرَضُ والتَّعْصِيبُ، فَإِنَّهُ يَرِثُ بِهِمَا كَالزَّوْجِ ابْنِ عَمِّ يَأْخُذُ النِّصْفَ بِالزَّوْجِيَّةِ، وَالنِّصْفَ الأَخْرَ بِكَوْنِهِ ابْنِ عَمِّ، فَهَذِهِ مُثَلٌّ وَمَسائِلٌ تُوجِبُ الفَرْقَ بَيْنَ قاعِدَةِ تَدَاخُلِ الأسبابِ وَتَساقُطِها عَلَى اِختِلافِ التَّدَاخُلِ وَالتَّساقُطِ^(٢).

(١) انظر «أدب القاضي» ١٤٨/١ لابن القاص حيث ذكر قولين للشافعي في هذه المسألة.

(٢) صحح ابن الشاط كلام القرافي في الفرق السابع والخمسين.

الفرق الثامن والخمسون

بين قاعدة المقاصد وقاعدة الوسائل^(١)

ورُبَّما عُبِّرَ عن الوسائل بالذرائع، وهو اصطلاحُ أصحابنا^(٢)، وهذا اللفظُ المشهورُ في مذهبنا، ولذلك يقولون: سَدُّ الذرائع، ومعناه حَسْمُ مادةٍ وسائلِ الفسادِ دَفْعاً لها، فمتى كان الفعلُ السالمُ عن المفسدةِ وسيلةً للمفسدةِ منعَ مالكٌ من ذلك الفعلِ في كثيرٍ من الصُّورِ، وليس سَدُّ الذرائعِ من خواصِّ مذهبِ مالكٍ رحمه الله/ كما يتوهمُه كثيرٌ من المالكية^(٣)، بل ١/١١٠

(١) قد نثر الإمام العزُّ بن عبد السلام كثيراً من فوائدِ هذا الفرقِ في «القواعد الكبرى» انظر مثلاً: ٧٤/١، ١٦١، ١٦٨، ١٧٣، ١٧٥، ١٧٧، و٣١٤/٢.

(٢) انظر «إحكام الفصول» ٦٨٩ للبايجي.

(٣) وهذا الذي قاله القرافي وافقه عليه الطوفي الحنبليُّ في «شرح مختصر الروضة» ٢١١-٢١٧/٣ ونقل كثيراً من كلام القرافي في هذه المسألة، وقال: ومن مذهبنا أيضاً سَدُّ الذرائع، وهو قولُ أصحابنا بإبطالِ الحَيْلِ، ولذلك أنكر المتأخرون منهم على أبي الخطابِ ومنْ تابعه عَقْدَ بابٍ في كتابِ الطلاقِ يتضمَّنُ الحيلةَ على تخليصِ الحالفِ من يمينه في بعضِ الصُّورِ، وجعلوه من بابِ الحَيْلِ الباطلةِ، وهي التوصلُ إلى المحرَّمِ بسببِ مباحٍ، وقد صنَّفَ شيخنا تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية - رحمه الله عليه - كتاباً بناءً على بطلانِ نكاحِ المُحلَّلِ، وأدرج فيه جميعَ قواعدِ الحَيْلِ، وبيَّنَ بطلانها بأدلتها على وجهٍ لا مزيدَ عليه. انتهى كلام الطوفي.

وقد قال ابن كثير في «تفسير القرآن العظيم» ٧١٠/١: والشريعةُ شاهدةٌ بأنَّ كلَّ حرامٍ فالوسيلةُ إليه مثله، لأن ما أفضى إلى الحرامِ حرامٌ... وقد صنَّفَ الإمام العلامةُ أبو العباس بن تيمية كتاباً في «إبطال التحليل» تضمَّنَ التَّهْيِ عن تعاطي الوسائلِ المُفْضِيَةِ إلى كلِّ باطلٍ، وقد كفى في ذلك وشفى، فرحمه الله ورضي عنه. =

الذرائعُ ثلاثةُ أقسام: قسمٌ أجمعت الأمةُ على سدِّه ومنعه وحسنه كحفرِ الآبارِ في طُرُقِ المسلمين، فإنَّه وسيلةٌ إلى إهلاكهم فيها، وكذلك إلقاءُ السَّمِّ في أطعمتهم، وسبُّ الأصنامِ عند من يُعلِّم من حاله أنَّه يسُبُّ الله تعالى عند سبِّها^(١).

وقسمٌ أجمعت الأمةُ على عدمِ منعه، وأنَّه ذريعةٌ لا تُسدُّ، ووسيلةٌ لا تُحسَّمُ كالمنعِ من زراعةِ العنبِ خشيةَ الخمرِ، فإنَّه لم يقلُّ به أحدٌ، وكالمنعِ من المجاورةِ في البيوتِ خشيةَ الزنى.

وقسمٌ اختلفَ فيه العلماءُ: هل يُسدُّ أم لا؟ كبيعِ الآجالِ عندنا. كمن باعَ سلعةً بعشرةِ دراهمٍ إلى شهرٍ، ثم اشتراها بخمسةِ قبل الشهرِ، فمالكٌ يقول: إنَّه أخرج من يده خمسةَ الآن، وأخذ عشرةَ آخرَ الشهرِ، فهذه وسيلةٌ لسلفِ خمسةِ بعشرةٍ إلى أجلٍ توسلاً بإظهارِ صورةِ البيعِ لذلك، والشافعيُّ يقول: يُنظرُ إلى صورةِ البيعِ، ويُحمَلُ الأمرُ على ظاهره، فيجوزُ ذلك، وهذه البيوعُ يقال إنَّها تصلُ إلى ألفِ مسألةٍ اختصَّ بها مالكٌ، وخالفه فيها الشافعيُّ^(٢).

قلتُ: وللإمامِ ابنِ القيمِ كلامٌ عظيمٌ النفعِ في سدِّ الذرائعِ وتحريمِ الحيلِ المُفضيةِ إلى الحرامِ، وأنَّ العبرةَ في الشريعةِ بالمقاصدِ والنياتِ، بسَطَ ذلك بأطولِ نَفْسٍ وأزعبِ في كتابه الفذِّ «إعلامِ الموقعين» ١٤٧/٣ فما بعدها. فاشدُّدُ به يدَ الضَّنَّانةِ، فإنَّه لا نظيرَ له.

(١) لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨].

(٢) وقد رجَّح شيخُ الإسلامِ ابنُ تيميةَ مذهبَ الإمامِ مالكٍ وفقهاءَ المدينة، وقال في «القواعد النورانية»: ٨٥ بعد أن ذكر هذه المسألةَ وفضَّلَ فيها: ففي الجملة أهلُ المدينةِ وفقهاءُ الحديثِ مانعون من أنواعِ الربا منعاً محكماً مراعين لمقصودِ الشريعةِ وأصولها، وقولهم في ذلك هو الذي يُؤثِّرُ مثلهُ عن الصحابةِ، وتدلُّ عليه معاني الكتابِ والسنة.

وكذلك اختلف في النظر إلى النساء: هل يحرم لأنه يؤدي إلى الزنى
أو لا يحرم؟

والحكم بالعلم هل يحرم لأنه وسيلة للقضاء بالباطل من القضاة
السوء أو لا يحرم^(١)؟

وكذلك اختلف في تضمين الضئاع لأنهم يؤثرون في السلع بصنعيتهم
فتتغير السلع فلا يعرفها ربها إذا بيعت، فيضمنون سداً للذريعة الأخذ، أم
لا يضمنون لأنهم أجراء، وأصل الإجارة على الأمانة؟ قولان، وكذلك
تضمين حاملة الطعام لثلاث تمتد أيديهم إليه، وهو كثير في المسائل. فنحن
قلنا بسد هذه الذرائع، ولم يقل بها الشافعي، فليس سد الذرائع خاصاً
بمالك رحمه الله، بل قال بها هو أكثر من غيره، وأصل سدها مجمع
عليه.

تنبيه^(٢): اعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها، وتكره
وتؤذّب وتباح، فإن الذريعة هي الوسيلة، فكما أن وسيلة المحرم محرمة،
فوسيلة الواجب واجبة كالسعي للجمعة والحج. وموارد الأحكام على
قسمين: مقاصد وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل

(١) قال الموفق في «المغني» ٣١/١٤: ظاهر المذهب أن الحاكم لا يحكم بعلمه في
حد ولا غيره، لا فيما علمه قبل الولاية ولا بعدها. هذا قول شريح والشعبي
ومالك وإسحاق وأبي عبيد ومحمد بن الحسن، وهو أحد قولي الشافعي. وعن
أحمد رواية أخرى، يجوز له ذلك، وهو قول أبي يوسف وأبي ثور، والقول الثاني
للشافعي، واختيار المزني، لأن النبي ﷺ لما قالت له هند: إن أبا سفيان رجل
شحيح، لا يعطيني من النفقة ما يكفيني وولدي، قال: «خذي ما يكفيك ولذلك
بالمعروف» فحكم لها من غير بينة ولا إقرار لعلمه بصِدْقِهَا. انتهى كلامه.

(٢) انظر «القواعد الكبرى» ١٦٧/١ حيث استفاد القرافي هذا التنبيه من كلام شيخه
ابن عبد السلام.

وهي الطرق المفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم وتحليل، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها، والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما يتوسط متوسطة. ومما يدل على / حُسن الوسائل الحسنة قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطْغُونَ مَوْطِنًا يَعْزِمُ الْكُفَّارُ وَلَا يَتَالَوْنَ مِنْ عَدُوٍّ نِيًّا إِلَّا كَيْبَ لَهُمْ بِهِمْ عَمَلٌ صَالِحٌ﴾ [التوبة: ١٢٠] فإنا بهم الله على الظمأ والنصب، وإن لم يكونا من فعلهم بسبب أنهما حصلا لهم بسبب التوسل إلى الجهاد الذي هو وسيلة لإعزاز الدين وصون المسلمين، فيكون الاستعداد وسيلة الوسيلة.

ب/١١٠

تنبيه^(١): القاعدة أنه كلما سقط اعتبار المقصد، سقط اعتبار الوسيلة، فإنها تبع له في الحكم. وقد خولفت هذه القاعدة في الحجج في إمرار موسى على رأس من لا شعر له مع أنه وسيلة إلى إزالة الشعر، فيحتاج إلى دليل يدل على أنه مقصد في نفسه، وإلا فهو مشكل على القاعدة.

تنبيه^(٢): قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة كالالتوسل إلى فداء الأسارى بدفع المال للكفار الذي هو محرّم

(١) وهذا التنبيه أيضاً مستفاد من كلام شيخه ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١٦٩/١ حيث ذكر هذا المثال، وفسر هذا الإشكال بقوله: فإن ثبت أن الإمرار مقصود في نفسه، لا لكونه وسيلة، كان هذا من قاعدة من أمر بأمرين، فقدّر على أحدهما وعجز عن الآخر.

(٢) هذا التنبيه أيضاً مأخوذ من كلام شيخه ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١٧٦/١ حيث ذكر هذه الصور الثلاث ثم قال: وليس هذا على التحقيق معاونة على الإثم والعدوان والفسوق والعصيان، وإنما هو إعانة على دزء هذه المفاسد، فكانت المعاونة على الإثم والعدوان والفسوق والعصيان فيها تبعاً لا مقصوداً.

عليهم الانتفاع به بناءً على أنهم مخاطبون بفروع الشريعة عندنا، وكدفع مالٍ لرجلٍ يأكله حراماً حتى لا يزنني بامرأة إذا عجز عن دفعه عنها إلاً بذلك، وكدفع المال للمحارب حتى لا يقع القتال بينه وبين صاحب المال عند مالك رحمه الله تعالى ولكنه اشترط فيه أن يكون يسيراً، فهذه الصور كلها لدفع وسيلة المعصية بأكل المال، ومع ذلك مأمور به لرجحان ما يحصل من المصلحة على هذه المفسدة.

تنبيه: تفرع على هذا الفرق فرق آخر، وهو الفرق بين كون المعاصي أسباباً للترخيص، وبين قاعدة مقارنة المعاصي لأسباب الترخيص، فإن الأسباب من جملة الوسائل، وقد التبست ههنا على كثير من الفقهاء. فأما المعاصي فلا تكون أسباب الترخيص، ولذلك العاصي بسفره لا يقصر ولا يفطر، لأن سبب هذين السفر، وهو في هذه الصورة معصية، فلا يناسب الرخصة، لأن ترتيب الترخيص على المعصية سعي في تكثير تلك المعصية بالتوسعة على المكلف بسببها^(١)، وأما مقارنة المعاصي لأسباب الترخيص، فلا تمنع إجماعاً كما يجوز لأفسي الناس وأعضاهم التيمم إذا عدم الماء، وهو رخصة، وكذلك الفطر إذا أضر به الصوم، والجلوس إذا أضر به القيام في الصلاة، ويقارض، ويساقي، ونحو ذلك من الرخص، ولا تمنع المعاصي من ذلك، لأن هذه الأمور غير معصية، بل هي عجزه عن الصوم/ ونحوه، والعجز ليس معصية، فالمعصية ههنا مقارنة للسبب لا سبب، وهذا الفرق يُبطل قول من قال: إن العاصي بسفره لا يأكل الميتة إذا اضطر إليها، لأن سبب أكله خوفه على نفسه لا سفره،

(١) هذه مسألة يجري فيها الخلاف، فالأحناف يُجيزون القصر للعاصي بسفره، لأن التقصير إنما يجب له بحكم السفر خاصة لا بغيره. انظر «شرح معاني الآثار» ٤٢٨/١ للإمام الطحاوي.

فالمعصية مُقارِنَةٌ لسببِ الرخصة لا أنها هي السبب، ويلزَمُ هذا القائلُ أن لا يُبيحَ للعاصي جميعَ ما تقدّم ذكره، وهو خلافُ الإجماع، فتأمل هذا الفرق، فهو جليلٌ^(١) حَسَنٌ في الفقه.

ويلزَمُ هذا القائلُ أن يجعلَ أن السفرَ هو سببُ عدمِ الطعامِ المُباحِ حتى احتاجَ إلى أكلِ الميتة، أن من خرجَ ليسرقَ، فانكسرتَ يدهُ أن لا يَمسَحَ على الجبيرةِ، ولا يُفطِرَ إذا خافَ من الصوم، ومن الكسرِ الهلاكِ^(٢)، وأن لا يتيَمَّمَ إذا عَجَزَ عن استعمالِ الماءِ حتى يتوبَ كما قال في الأكلِ في السفرِ، فيلزَمُ بقاءُ المصرِّ على معصيته بلا صلاةٍ لعدمِ الطهارةِ، وتتعلَّطُ عليه أمورٌ كثيرةٌ من الأحكام، ولا قائلٌ بها فتأمل ذلك^(٣).

* * *

(١) في الأصل: جَلِيٌّ، وأثبتنا ما في المطبوع، فلعلَّه أولى بالتقديم.
(٢) في الأصل: إذا خاف من الصومِ الهلاك من الكسْرِ. وما في المطبوع أولى بالإثبات.

(٣) علّق ابن الشاط على الفرق الثامن والخمسين بقوله: جميعُ ما قاله في هذا الفرقِ صحيحٌ غيرَ ما قاله من أن حُكْمَ الوسائلِ حُكْمُ ما أفضت إليه من وجوبٍ أو غيره، فإن ذلك مبنيٌّ على قاعدةٍ أن ما لا يتمُّ الواجبُ إلا به فهو واجب، والصحيحُ أن ذلك غيرُ لازمٍ فيما لم يصرِّح الشرعُ بوجوبه والله تعالى أعلم. وما قاله في الفرقِ التاسع والخمسين والفرق الستين والحادي والستين صحيحٌ والله تعالى أعلم.

الفرقُ التاسع والخمسون بين قاعدةِ عَدَمِ عِلَّةِ الإِذْنِ أو التَّحْرِيمِ وبين عَدَمِ عِلَّةٍ غَيْرِهِمَا مِنَ العِلَلِ

اعلم أنَّ عَدَمَ كُلِّ واحِدَةٍ من هاتين العِلَّتَيْنِ عِلَّةٌ لِلْحُكْمِ الآخَرِ بِخِلافِ
غَيْرِهِمَا مِنَ العِلَلِ، فَعَدَمُ عِلَّةِ الإِذْنِ عِلَّةٌ التَّحْرِيمِ، وَعَدَمُ عِلَّةِ التَّحْرِيمِ عِلَّةٌ
الإِذْنِ، وَأما عَدَمُ عِلَّةٍ^(١) الوُجُوبِ، فلا يُلْزَمُ مِنْهُ شَيْءٌ، فَقَدْ يَكُونُ غَيْرُ
الوَاجِبِ مُحَرَّمًا، وَقَدْ يَكُونُ مُبَاحًا، أو مَندُوبًا، أو مَكْرُوهًا، وَكَذَلِكَ عَدَمُ
عِلَّةِ النَّذْبِ، أو الكِراهَةِ، قد يَكُونُ الفِعْلُ بَعْدَ ذَلِكَ واجِبًا، أو مُحَرَّمًا، أو
مُباحًا. أما متى عُدِمَتِ عِلَّةُ الإِذْنِ تَعَيَّنَ التَّحْرِيمُ، وَمتى عُدِمَتِ عِلَّةُ
التَّحْرِيمِ تَعَيَّنَ الإِذْنُ، وَيَتَضَحَّ ذَلِكَ بِذِكْرِ ثَلَاثِ مَسَائِلَ:

المسألة الأولى: عِلَّةُ النِّجَاسَةِ الاستِقْدَارُ؛ فمتى كانت العَيْنُ لَيْسَتْ
بِمُسْتَقْدَرَةٍ، فَحُكْمُ اللَّهِ تَعَالَى فِي تِلْكَ العَيْنِ عَدَمُ النِّجَاسَةِ، وَأَنْ تَكُونَ
طَاهِرَةً، فَعِلَّةُ الطَّهَارَةِ عَدَمُ عِلَّةِ النِّجَاسَةِ، فَهَذَا هُوَ شَأْنُ هَذَا المَقَامِ إِلَّا أَنْ
يَحْدُثَ مَعَارِضٌ مِنْ جِهَةِ أُخْرَى يُعَارِضُنَا عِنْدَ عَدَمِ العِلَّةِ كَمَا فِي الخَمْرِ،
فإنَّ الخَمَرَ لَيْسَتْ بِمُسْتَقْدَرَةٍ، وَإِنَّمَا قُضِيَ بِتَنْجِيسِهَا لِأَنَّهَا مَطْلُوبَةُ الإِبْعَادِ،
وَالقَوْلُ بِتَنْجِيسِهَا يُقْضَى إِلَى إِبْعَادِهَا، وَمَا يُقْضَى إِلَى المَطْلُوبِ مَطْلُوبٌ،
فَتَنْجِيسُهَا مَطْلُوبٌ فَتَكُونُ نَجِسَةً، فَهَذِهِ عِلَّةٌ أُخْرَى غَيْرُ الاستِقْدَارِ وَجِدَتْ
عِنْدَ عَدَمِهِ^(٢)، فَقامَتِ مَقَامَهُ، وَإِلَّا فَالْحُكْمُ ما ذُكِرَ عِنْدَ عَدَمِ المَعَارِضِ.

(١) فِي الأَصْلِ: وَأما عِلَّةُ عَدَمِ الوُجُوبِ. وَصَوَابُهُ مِنَ المَطْبُوعِ.

(٢) ذَكَرَ ابنُ العَرَبِيِّ فِي «أَحْكامِ القُرْآنِ» ٦٥٦/٢: أَنَّهُ لا خِلافَ فِي ذَلِكَ بَيْنَ النَّاسِ إِلَّا =

وأكثرُ الفقهاء يُمكنُهُ أن يُعلَّلَ النجاسة، وإذا سألتَهُ عن علَّةِ الطهارةِ لا يعلمُها، وهي عَدَمُ علَّةِ النجاسة، وإذا سُئِلَ أيضاً أكثرُ الفقهاءِ عن النجاسة إلى أيِّ الأحكامِ الخمسةِ ترجعُ؟ رُبما عَسُرَ/ عليهم، [وظنُّ أنها حُكْمٌ آخَرُ من أحكامِ الوضعِ أو غيرها وليس كذلك، بل هي ترجعُ إلى أحدِ الأحكامِ الخمسةِ، وهو التحريمُ. وكذلك إذا قيلَ لهم: ما الطهارةُ؟ عَسُرَ عليهم] (١) ذلك حتى رأيتُ لبعضِ الأكابرِ أنَّ الطهارةَ عبارةٌ عن استعمالِ الماءِ الطهورِ في العينِ التي قُضِيَ عليها بالطهارةِ، وهذا ليس بصحيحٍ، فإنَّ بطونَ الجبالِ، وتلالَ الرمالِ، وبتونَ الأرضِ طاهرةٌ مع عدمِ استعمالِ الماءِ فيها، بل النجاسةُ ترجعُ إلى تحريمِ المُلابسةِ في الصلواتِ والأغذيةِ لأجلِ الاستقدارِ، أو التوسُّلِ للإبعادِ، فقولي: لأجلِ الاستقدارِ احترازٌ من السُّمومِ، فإنها تحرُّمُ ملبستها في الأغذيةِ، وكذلك الأغذيةُ والأشربةُ الموجبةُ للأسقامِ والأمراضِ تحرُّمُ ملبستها في الأغذيةِ، وليست نجسةً. وقولي: أو التوسُّلِ للإبعادِ احترازٌ من الخمرِ حتى تندرجَ في الحدِّ، ولو اقتصرْتُ على قولي: تحرُّمُ ملبستها في الصلواتِ لكان ذلك كافياً، لكن أردتُ بذكرِ الأغذيةِ زيادةَ البيانِ. والطهارةُ: عبارةٌ عن

= ما يؤثر عن ربيعة - يعني ربيعة الرأي - أنه قال: إنها محرمة، وهي طاهرة، كالحرير عند مالكٍ مُحَرَّمٌ مع أنه طاهر. ويعضدُ ذلك - يعني القولُ بنجاستها - من طريقِ المعنى أنَّ تمامَ تحريمها وكَمالِ الرَّدْعِ عنها الحُكْمُ بنجاستها حتى يتقدَّرَها العبدُ، فيكفَّ عنها، قُرباناً بالنجاسةِ، وشُرباً بالتحريمِ، فالحُكْمُ بنجاستها يوجبُ التحريمَ.

وفي «الوسيط» ١٤٠/١ للغزالي: الجماداتُ أصلُها على الطهارةِ إلا الخَمَرُ، فإنَّها نجسةٌ تغليظاً، وفي معناها كلُّ نبيدٍ مُسَكَّرٍ، وكذا الخمرِ المحترمة على المذهبِ الصحيحِ. يعني الخَمَرُ التي عُصِرَت من غيرِ قَصْدٍ إلى خمريتها، كالتي تُتخذُ خلاً.

(١) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستدرك من المطبوع.

إباحة الملبسة في الصلوات، وبهذا التفسير تندرج بطون الجبال وسائر الأعيان، فظهر أن النجاسة ترجع للتحريم، والطهارة ترجع للإباحة، وأن عدم علة التنجيس علة الطهارة، وأن عدم علة التحريم علة الإباحة.

المسألة الثانية: تحريم الخمر مغلل بالإسكار، فمتى زال الإسكار زال التحريم، وثبت الإذن، وجاز أكلها وشربها. وعلة إباحة شرب العصير مسالمة للعقل وسلامته عن المفساد، فعدم هذه المسالمة والسلامة علة لتحريمه، فظهر أيضاً في هذه المسألة أن عدم علة التحريم علة الإذن، وعدم علة الإذن علة التحريم.

المسألة الثالثة: الحدّث له معنيان:

أحدهما: الأسباب الموجبة للوضوء، فلذلك يقال: أحدث إذا خرج منه خارج.

وثانيهما: أنه المنع المترتب على هذا السبب، وهو المراد بقول العلماء: ينوي رفع الحدّث بفعله، أي: ينوي ارتفاع المنع المترتب على ذلك السبب المتقدم، ولا يمكن في نيّة رفع الحدّث إلا هذا^(١)، فإن تلك الأسباب الموجبة للوضوء يستحيل رفعها، لأنها صارت واقعة داخلة في الوجود، ولا يمكن عاقلاً أن يقول: إنّه يرفع تلك الأعيان المستقدرة من غيرها بوضوئه، بل الذي ينوي رفعه هو المنع المترتب على تلك الأسباب. والمنع، وإن كان أيضاً وقع وصار من جملة الواقعات، والواقعات يستحيل رفعها، غير أن المقصود برفعه منع استمراره كما أن عقد النكاح يمنع استمرار منع الوطء في الأجنبية، كذلك ههنا/، وأكثر الفقهاء لا يعرف معنى الحدّث أيضاً، وهو يرجع إلى تحريم ملبسة الصلاة حتى

١/١١٢

(١) في المطبوع: ولا يمكن في نيّة رفع الحدّث إلا بهذا.

يتطهَّر، وإذا كان الحدثُ عبارةً عن التحريم، فإذا تطهَّر الإنسانُ، وصار يُباحُ له الإقدامُ على العبادة، فالإباحةُ في هذه الحالة مُضافةٌ إلى عَدَمِ سببٍ يقتضي وجوبَ استعمالِ الماءِ في الطهارة، فعِلَّةُ هذه الإباحةِ عَدَمُ عِلَّةِ التحريم التي هي عِلَّةُ الحَدَثِ الذي هو المنع، فذلك الخارجُ مثلاً هو عِلَّةُ التحريم، وَعَدَمُهُ عِلَّةُ الإباحةِ بعدَ التطهُّر، واستعمالُ الماءِ سببُ ارتفاعِ ذلك المنعِ وحصولِ هذه الإباحة، فحصلَ أيضاً في هذا المثالُ أَنَّ عِلَّةَ الإباحةِ عَدَمُ عِلَّةِ التحريم، وَعَدَمَ سَبَبِ الإباحةِ عِلَّةُ التحريم، فتأمَّلْ ذلك.

فإن قُلْتَ: لِمَ لا يكونُ الوضوءُ - مثلاً - هو سببُ الإباحة، وَعَدَمُهُ هو عِلَّةُ التحريم، ولا حاجةٌ إلى اعتبارِ تلك الفَضَلاتِ المُستفدرةِ وغيرها من المُلَاسمةِ ونحوها؟

قُلْتُ: لا خفاءً أَنَّ الوضوءَ مُوجِبُ الإباحةِ في الإقدامِ على الصلوات، وما هو مشرطٌ فيه الوضوء، ونقول على هذا التقدير: الطهارةُ سببُ الإباحةِ المستمرةِ حتى يطرأَ الحَدَثُ، والحَدَثُ سببُ المَنعِ المستمرِّ حتى تطرأَ الطهارة، ويحصلُ المقصود، فإنَّ عَدَمَ الطهارةِ بالكُلِّيَّةِ سببُ المَنعِ، وَعَدَمَ الحَدَثِ بالكُلِّيَّةِ سَبَبُ الإباحةِ.

فإن قُلْتَ: فَمَنْ لم يُحَدِّثْ قَطُّ يلزَمُكُ أَنَّهُ تُباحُ له الصلاة، وإن لم يتطهَّر، لأنَّ سببَ الإباحةِ موجودٌ في حَقِّه وهو عَدَمُ الحدث.

قُلْتُ: التزمه مع أَنَّهُ فَرَضُ مُحالٍ، فإنَّ الإنسانَ لا بُدَّ له أن يخرجَ منه فَضَلاتٌ غذائه بعد الولادة وعند الولادة، فإذا فَرَضَ وقوعُ هذا المُحالِ وهو عَدَمُ خروجِ شيءٍ منه البتَّة، لا مانعٌ لي من التزامِ الإباحةِ في حَقِّه لا بنصٍّ، ولا إجماعٍ، ولا قياسٍ، وكذلك أقولُ في الجَنابةِ والحَيْضِ والنِّقاسِ في سببِ المَنعِ المُستمرِّ حتى تطرأَ الطهارة، والطهارةُ سببُ

الإباحة المُستمرّة حتى تطرأ هذه الأحداث، وعدَم هذه الأحداث سبب الإباحة من هذا الوجه، فلولا اشتراط صاحب الشرع الوضوء، لأبَحنا الصلاة لمن عُدِمَت في حقّه هذه الأحداث الكبار، وصَحَّ لنا حينئذٍ في الحَدَثِ الأكبرِ والأصغرِ، والطهارة الكبرى والصغرى أنَّ عدم سبب الإباحة سبب المنع، وعدم سبب المنع سبب الإباحة، وأطردت القاعدة، وهذا الخلافُ سببُ الوجوبِ وعلته، فإنَّ/ سبب وجوب إراقة دم المرتدِّ رِدَّتُهُ، فإذا فُقِدَت الرِدَّةُ كان دمه حراماً، وسبب النفقة الزوجية، أو القرابة^(١)، فإذا عُدِمَ ذلك لا تَحْرُمُ النفقة، بل يُنَدَّبُ إليها في الأجانب، وسبب وجوب القراءة في الصلاة حضورُ محلّها الذي هو القيام، فإذا ركع أو سجد، وعُدِمَ القيامُ كُرِهَتِ القراءة، فلما كان عدم سبب الوجوب لا يستلزم من ذلك حُكماً معيَّناً، فارق بذلك ما تقدّم من علّة الإباحة والمنع، فهذا هو الفرقُ بين هاتين القاعدتين.

* * *

(١) والمِلْكُ أيضاً من أسباب النفقة، لأنَّ نفقة المملوك على سيِّده، لقوله ﷺ في المماليك والخول - وهم الخدم -: «إنَّ إخوانكم خولُكم، فمن كان أخوه تحت يده، فليطعمه مما يأكل، وليلبسه مما يلبس، ولا تكلفوهم ما يغلبهم، فإن كلفتموهم ما يغلبهم فأعينوهم» أخرجه البخاري (٢٥٤٥) ومسلم (١٦٦١) من حديث أبي ذرٍّ الغفاري رضي الله عنه، وانظر «فتح باب العناية» ١٩١/٢، ٢١١ لملا علي القاري.

الفرق الستون

بين قاعدة إثباتِ النقيضِ في المفهوم

وبين قاعدة إثباتِ الضدِّ فيه

اعلم أنَّ مفهومَ المُخالفةِ يقتضي أنَّ الحُكْمَ المنطوقَ غيرُ ثابتٍ للمسكوتِ عنه^(١)، فهل القاعدةُ فيه عند القضاءِ بأنَّ حُكْمَ المسكوتِ مخالفٌ يقتضي إثباتَ ضدِّ الحُكْمِ المنطوقِ به، أو إثباتَ نقيضه؟ والثاني هو الحقُّ بأنَّ يُقْتَصَرَ على عَدَمِ الحكمِ الثابتِ للمنطوقِ، ولا يُتَعَرَّضُ لإثباتِ حُكْمِ المسكوتِ البتَّةَ، فهو ينقسمُ إلى عَشْرَةِ أقسامٍ كُلُّها مستقيمةٌ مع النقيضِ فقط:

مفهومُ العِلَّةِ: «ما أسكَّر كثيره، فهو حرامٌ»، مفهومه: ما لم يُسكَّر كثيره فليس بحرام.

ومفهوم الصفة: «في الغنمِ السائمةِ الزكاة»، مفهومه: ما ليس بسائمةٍ لا زكاةً فيه.

ومفهومُ الشرطِ: من تطهَّرَ صحَّحتِ صلاته، مفهومه: مَنْ لم يتطهَّرَ لم تصح صلاته.

ومفهوم المانع: لا يُسْقَطُ الزكاةُ إلاَّ الدَّيْنُ، مفهومه: أنَّ مَنْ لا دَيْنَ عليه لا تسقُطُ عنه.

ومفهومُ الزمانِ: سافرتُ يَوْمَ الجُمُعَةِ، مفهومه: أنَّه لم يسافرْ يَوْمَ الخميسِ.

(١) قوله: «للمسكوت عنه» سقط من الأصل، واستدرك من المطبوع وانظر «الإحكام» ٦٧/٢ للآمدني حيث أفاد منه القرافي في تقسيم مفهوم المخالفة وتمثيله.

ومفهومُ المكان: جلستُ أمامك، مفهومُه: أنه لم يجلس عن يمينك .
ومفهومُ الغاية: أتمموا الصيامَ إلى الليل، مفهومُه: لا يجبُ بعد الليل .
ومفهومُ الحصر: «إنما الماءُ من الماء»، مفهومه: أنه لا يجبُ من غيرِ الماء .

ومفهوم الاستثناء: قام القومُ إلَّا زيداً، مفهومُه: أنَّ زيداً لم يَقم .

ومفهومُ اللقب: وهو تعليقُ الحُكْمِ على أسماءِ الدوابِ نحو: في الغنمِ الزكاةُ. مفهومُه: لا تجبُ في غيرِ الغنمِ عند مَنْ قال بهذا المفهوم وهو أضعفُها^(١)، فهذه المفهوماتُ جميعُها أثبتنا فيها نقيضَ حُكْمِ المنطوقِ للمسكوت، وحصل فيها معنى المفهوم، فظهر أنَّ مفهومَ المخالفةِ إثباتُ نقيضِ حكمِ المنطوقِ للمسكوت، وأنَّ هذا هو قاعدته، وليس قاعدته إثباتُ الضدِّ، ويظهرُ التفاوتُ بينهما في قول ابن أبي زيد/ ١/١١٣ من أصحابنا حيث استدللَّ على وجوبِ صلاةِ الجنابةِ بقوله تعالى في حقِّ المنافقين: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّا تَأْتِيهِمْ مَّاتَ أَيْدًا﴾ [التوبة: ٨٤]، أنَّ مفهومه يقتضي وجوبَ الصلاةِ على المسلمين، وليس الأمرُ كما قاله، بل مفهومه عدمُ تحريمِ الصلاةِ على المؤمنين^(٢).

وعدمُ التحريمِ صادقٌ مع الوجوبِ والنَّدْبِ والكرَاهَةِ والإِبَاحَةِ، فلا يستلزمُ الوجوبَ، لأنَّ الأعمَّ من الشيءِ لا يستلزمُه، فلا يلزمُ الوجوبُ في هذه الصورة، فكذلك يكون دأبُك أبدأً في مفهومِ المخالفةِ إثباتُ النقيضِ فقط، ولا نتعرَّضُ للضدِّ البتَّةَ لِمَا ظهرَ لك من الفرقِ بين القاعدتين .

(١) انظر «البرهان» ٣١١/١ لإمام الحرمين حيث دافع عن الإمام الدقاق القائل بمفهوم اللقب. وسيأتي مزيد بيان له في الفرق التالي.

(٢) وهذا الذي قاله القرافي قد سبق إليه ابن العربي في «أحكام القرآن» ٩٩٢/٢، واستعظم أمره ونسب قائله إلى الغفلة.

الفرق الحادي والستون

بين قاعدة مفهوم اللقب

وبين قاعدة غيره من المفهومات

فإن قاعدة مفهوم اللقب لم يقل بها إلا الدقاق^(١)، وقاعدة مفهوم غير اللقب قال بها جمع كثير كمالك والشافعي وغيرهما، وسر الفرق بينهما: أن مفهوم اللقب أضله كما قال التبريزي^(٢): تعليق الحكم على أسماء الأعلام، لأنها الأصل في قولنا: لقب، وأما أسماء الأجناس نحو الغنم والبقر ونحوهما لا يقال لها لقب، فالأصل حينئذ إنما هي الأعلام، وما يجري مجراها، قال: ويلحق بها أسماء الأجناس، وعلى التقديرين، فالفرق أن العلم نحو قولنا: أكرم زيداً، أو اسم الجنس نحو: زك عن

(١) هو الإمام أبو بكر محمد بن محمد الدقاق، من فقهاء الشافعية، وله كتاب في الأصول على مذهبه، مات سنة (٣٩٢هـ)، له ترجمة في «تاريخ بغداد» ٢٢٩/٣، و«طبقات الفقهاء»: ١١٨ لأبي إسحاق الشيرازي.

(تنبيه): وقع في طبعة دار السلام ٤٦٠/٢ أن المراد بالدقاق هو أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد بن محمد الأصبهاني، من أعيان المحدثين وليس له في الأصول شيء، انظر ترجمته في «سير النبلاء» ٤٧٤/١٩ لتأكد أن المحققين قد شرّفوا فيما غرّب فيه القرافي.

(٢) هو الإمام أمين الدين المظفر بن أبي محمد بن إسماعيل الراداني التبريزي، من فقهاء الشافعية، له في المذهب مختصر مشهور، ومن تصانيفه «التنقيح» اختصر فيه «المحصل» للإمام الرازي، وهو من الكتب التي عول عليها القرافي في «شرح المحصول»، مات التبريزي سنة (٦٢١هـ)، له ترجمة في «طبقات السبكي» ٣٧٣/٨.

الغنم، لا إشعارَ فيه بالعلية لعدم المناسبة في هذين القسمين، ومفهوم الصفة ونحوه فيه راحة التعليل، فإن الشروط اللغوية أيضاً أسباب، فمتى جعل الشيء شرطاً أشعر ذلك بسببية ذلك الشرط عند المعلق عليه، أدركنا نحن ذلك أم لا، وكذلك كل ما حُصِرَ، أو جعل غاية، وإذا كانت هذه الأشياء تُشعرُ بالتعليل عند المتكلم بها، والقاعدة: أن عدم العلة علة لعدم المعلول، فيلزم في صورة المسكوت عنه عدم الحكم لعدم علة الثبوت فيه، أما الأعلام والأجناس، فلا إشعارَ فيها بالعلية، فلا جرم لا يكون عدمها من صورة المسكوت علة لشيء، لأنه ليس عدم علة، فلا يلزم عدم الحكم في صورة المسكوت عنه، فهذا هو سبب ضعفه وقلة القائلين به، وينبغي لك أن تتفطن له، فإن جماعة ممن لم يقل به وقع فيه عند الاستدلال وما شعر، وقال صاحب «المهذب»^(١) من الشافعية: التيمم بغير التراب لا يجوز، لقوله عليه السلام: «جُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ [مسجداً وطهوراً]^(٢) وفي أخرى: [٣] / «وترابها طهوراً» ومفهوم قوله: «وترابها طهوراً» إن غير التراب لا يجوز به^(٤)، واستدل له بذلك على مالك لا يصح، لأنه لقب ليس حجة عنده، ولا عند مالك، لأن التراب اسم جنس، فقد استدلل بما ليس حجة عنده، ولا عند خصمه، وكذلك استدلل على أبي حنيفة بأن الخل لا يُزيل النجاسة بقوله عليه السلام: «حتيه، ثم اقرصيه بالماء»^(٥) فمفهوم قوله عليه السلام: «بالماء» يقتضي

ب/١١٣

(١) هو أبو إسحاق الشيرازي، وقد سبقت ترجمته.

(٢) سبق تخريج الحديث بروايته المذكورتين.

(٣) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستدرك من المطبوع.

(٤) انظر «المهذب» ١/٣٢.

(٥) أخرجه البخاري (٢٢٧)، ومسلم (٢٩١) من حديث أسماء بنت أبي بكر،

وصححه ابن حبان (١٣٩٦) وفيه تمام تخريجه.

أنه لا يجوز أن يُغسَلَ بغيره من الخَلِّ وغيره^(١)، وهذا أيضاً غيرُ مستقيم، فإنَّ الماء اسمُ جنسٍ، فمفهومُه مفهومُ لقبٍ ليس بحجَّةٍ عنده، ولا عند أبي حنيفة، بل أبو حنيفة لم يقلْ بالمفهومِ مُطلقاً فضلاً عن مفهوم اللقب، فاستدلَّه على أبي حنيفة أبعُدُ من استدلاله على مالك بسببِ أنَّ مالكا قال بالمفهومِ من حيث الجملة، وأما أبو حنيفة فلا، فهذا هو الفرقُ بين القاعدتين، والتنبيهُ عليه بالمُثل.

* * *

(١) انظر «المهذب» ٤/١.

الفرق الثاني والستون

بين قاعدة المفهوم إذا خرج مخرج الغالب وبين ما إذا لم يخرج مخرج الغالب

فإنه إن لم يخرج مخرج الغالب كان حجة عند القائلين بالمفهوم، وإذا خرج مخرج الغالب لا يكون حجة إجماعاً، وضابطه أن يكون الوصف الذي وقع به التقييد غالباً على تلك الحقيقة، وموجوداً معها في أكثر صورها، فإذا لم يكن موجوداً معها في أكثر صورها فهو المفهوم الذي هو حجة.

وسرُّ الفرقِ بينهما: أنَّ الوصفَ إذا كان غالباً على الحقيقة يصيرُ بينه وبينها لزومٌ في الذهن، فإذا استحضَرَ المتكلمُ الحقيقةَ ليحكمَ عليها حضر معها ذلك الوصفُ الغالبُ، لأنه من لوازمها، فإذا حضرَ في ذهنه نطقٌ به، لأنَّ حاضرٌ في ذهنه، فعبرَ عن جميع ما وجدته في ذهنه، لا أنَّه قصدَ بالنُّطقِ به نفيَ الحكمِ عن صورةٍ عَدَمِهِ، بل الحالُ تضطرُّه للنُّطقِ به، أما إذا لم يكن غالباً على الحقيقة لا يلزمُها في الذهن، فلا يلزمُ من استحضارِ الحقيقة المحكومِ^(١) عليها حضوره، فيكون المتكلمُ حينئذٍ له غرضٌ في النطقِ به وإحضاره مع الحقيقة، ولم يكن مُضطراً لذلك بسببِ الحضورِ في الذهن، وإذا كان له غرضٌ فيه، وسلبَ الحكمَ عن المسكوتِ عنه يصلحُ أن يكون غرضه، فحملناه عليه حتى يُصرِّحَ

(١) في الأصل: الحكم، وصوابه من المطبوع.

بخلافه، لأنه المُتبادرُ للذهن من التقييد، وهذا هو الفرقُ بين القاعدتين/
وشرط انعقاد الإجماع على عدم اعتباره^(١).

وكان الشيخ عز الدين بن عبد السلام من الشافعية رحمه الله يُوردُ على هذا سؤالاً، فيقول: الوصف أولى أن يكون حُجَّةً مما ليس بغالب، وما انعقد عليه الإجماع يقتضي الحال فيه العكس بسبب أن الوصف إذا خرج مخرجَ الغالب، وكانت العادة شاهدةً بثبوت ذلك الوصف لتلك الحقيقة يكون المتكلم مُستغنياً عن ذكره للسامع بدليل أن العادة كافية في إفهام السامع ذلك، فلو أخبره بثبوت ذلك الوصف، لكان ذلك تحصيلاً للحاصل، أما إذا لم يكن غالباً، فإنه لا دليل على ثبوته لتلك الحقيقة من جهة العادة، فيتجه أن المتكلم يُخبره به لعدم دليل يدل على ثبوته لتلك الحقيقة، فهو حينئذ مُفيدٌ فائدةً جليلة^(٢)، وغير مُفيد له في الوصف الغالب الذي دلَّت عليه العادة، وإذا كان في الغالب غير مُفيد بإخباره عن ثبوته للحقيقة فيتعين أنه إنما نطق به لقصد آخر غير الإخبار عن ثبوته للحقيقة، وهو سلب الحكم عن المسكوت عنه، وهذا الغرض لا يتعين إذا لم يكن غالباً، لأنَّ غرضه حينئذ يكون الإخبار عن ثبوته للحقيقة لا سلب الحكم عن المسكوت عنه، فظهر أن الوصف الغالب على

(١) علّق ابن الشاط على كلام القرافي السابق بقوله: ما أبعد ما قاله أن يكون سراً وسبباً لانعقاد الإجماع! فكيف يكون الشارع مُضطراً إلى النطق بما لا يقصده؟ هذا مُحال، فإنه إما أن يكون المراد بالشارع الله تعالى، فاضطراره إلى أمر ما مُحال، وإما أن يكون المراد بالشارع الرسول ﷺ فكذلك هو من حيث هو معصوم، والحامل على هذا الحال إنما هو القول بالمفهوم، والصحيح أنه باطل عند التجرد عن القرائن المُفهمة لمقتضاه، والله أعلم.

(٢) في المطبوع: جديدة.

الحقيقة الأولى أن يكون حجة^(١). وهو سؤال حسنٌ مُتَّجِهٌ غيرَ أنه عارضنا فيه ما تقدّم من تقديرِ كونه حُجَّةً، وهو أنه اضطرَّ للنطقِ به بخلافٍ غيرِ الغالب، وأوردُ لك ثلاثَ مسائلَ توضِّحُ لك القاعدتين، والفرقَ بينهما^(٢).

المسألة الأولى: قوله عليه السلام: «في الغنمِ السائمةِ الزكاة»^(٣)، أو زكّوا عن الغنمِ السائمةِ. استدللَّ به الشافعيةُ على عَدَمِ وجوبِ الزكاةِ في المعلوفة^(٤)، ولا دليلَ فيه لوجهين:

الأول: أنه خرجَ مخرَجَ الغالبِ، فيكونُ من المفهومِ الذي ليس حُجَّةً إجماعاً، لأنَّ السَّوْمَ يغلبُ على الغنمِ في أقطارِ الدنيا لا سيَّما في الحجازِ لعزّةِ العلفِ هنالك، والاستدلالُ بما ليس حُجَّةً إجماعاً لا يستقيم.

الثاني: أن هذا مفهومٌ، وإن سُلِّمَ أنه حُجَّةٌ، فهو مُعارضٌ بالمنطوق، وهو قوله عليه السلام: «في كُلِّ أربعينِ شاةً شاةً»^(٥)، فهذا الاستدلالُ باطلٌ^(٦).

(١) علّق ابن الشاط على سؤال ابن عبد السلام بقوله: السؤال وارد.

(٢) علّق عليه ابن الشاط بقوله: قد سبق ما وردَ على دعوى الاضطرار.

(٣) سبق تخريجه. ومن عجيب ما وقع في طبعة دار السلام أن يتمَّ تخريجُ الحديث من تهذيب تاريخ دمشق ١١٥/٤ لابن عساكر؟! فلا أدري ما أقول!!

(٤) انظر «الوسيط» ٤٣٥/٢ للغزالي.

(٥) سبق تخريجه.

(٦) علّق ابن الشاط على المسألة الأولى بقوله: ما قاله من أنه لا دليلَ فيه للشافعية

لوجهين: الأول أنه قد خرجَ مخرَجَ الغالبِ قد سبق ما أورده عليه عزُّ الدين.

وقوله الثاني: إنه مُعارضٌ بالمنطوق وهو قوله ﷺ: «في كُلِّ أربعينِ شاةً شاةً» لا بأس به.

المسألة الثانية قوله ﷺ: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ أَنْكَحْتَ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيِّهَا فَنَكَحُهَا بَاطِلٌ»^(١) مفهومه: أنه إذا أذن لها وليها صحَّ نكاحها، وهذا المفهوم مُلغى بسبب أن الغالب أنها لا تنكح نفسها في مجرى العادة إلا ووليها غير آذن، / بل غير عالم، فصار عدَمُ إذنِ الوليِّ غالباً في العادة على ترويجها لنفسها، فالتقييدُ به تقييدٌ بما هو غالبٌ فلا يكونُ حجَّةً^(٢).

المسألة الثالثة: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ﴾ [الإسراء: ٣١]، ومفهومه: أنكم إذا لم تخشوا الإملاق لا يحرم عليكم القتل، وهو مفهوم مُلغى إجماعاً بسبب أنه قد غلب في العادة أن الإنسان لا يقتل ولده إلا لضرورة وأمر قاهر، لأنَّ حَيَّةً^(٣) الأبوة مانعة من قتله، فتقييدُ القتل بخشية الإملاق تقييدٌ له بوصفٍ هو كان الغالب عليهم في القتل في ذلك الوقت^(٤)، فكانوا لا يقتلون إلا خوفاً الفقر أو الفضيحة في البنات، وهو الواذ الذي صرَّح به الكتاب العزيز في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ﴾ [التكوير: ٨]، والواذ: الثقل، فإنهم كانوا يدفنونهنَّ أحياءَ فيمُتْنَ من غمِّ التراب وثقله، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا يَتُودُهُمْ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، أي: لا يُثقله، وعلى هذا القانون اعتبر المفهوم الغالب من غيره^(٥).

(١) أخرجه أحمد ٤٣٥/٤٠، وأبو داود (٢٠٨٣)، والترمذي (١١٠٢)، وصحَّحه الحاكم ١٦٨/٢، وابن حبان (٤٠٧٤) من حديث عائشة رضي الله عنها، وتمام تخريجه في «الإحسان»، وتخریج بداية ابن رشد ٣٧٢/٦.

(٢) علَّق ابن الشاط على المسألة الثانية بقوله: يردُّ على ما قاله فيها سؤالُ عَزِّ الدين.

(٣) كذا في الأصل، ويلوح لي أنه من الاستخدام العامي للفظ الحنان.

(٤) وهو قولُ ابنِ العربيِّ في «أحكام القرآن» ١٢٠٦/٣.

(٥) علَّق ابنُ الشاط على المسألة الثالثة بقوله: إنَّما ألغِيَ هذا المفهومُ لمعارضته الأدلة الدالة على المنع من قتل مَنْ لم يَجُنْ بجنايةٍ تُوجبُ القتلَ ولداً كان أو غير ولد.

الفرق الثالثُ والستون

بين قاعدةِ حَضْرِ المبتدأ في خبره وهو معرفةٌ أو ظرفٌ
أو مجرورٌ وبين قاعدةِ حَضْرِ المبتدأ في خبره وهو نكرة

اعلم أنَّ المبتدأ يجبُ انحصارُه في خبره مطلقاً، كان نكرةً أو معرفةً بسببِ أنَّ خبرَ المبتدأ لا يجوزُ أن يكونَ أخصَّ، بل مساوياً، أو أعمَّ^(١)، فالمساوي نحوُ: الإنسانُ ناطقٌ، والأعمُّ نحوُ: الإنسانُ حيوانٌ، والعشرةُ عددٌ أو زوجٌ، هذا شأنُ الخبرِ^(٢)، ولو قلتَ: الحيوانُ إنسانٌ، أو العددُ

(١) علّق عليه ابنُ الشاطِ بقول: ما قاله من أنَّ المبتدأ يجبُ انحصارُه في الخبرِ مطلقاً بمعنى أنه لا يُوجدُ إلا فيه ومعه ليس بصحيحٍ، بل الصحيحُ أنه لا يجبُ ذلك لا مطلقاً ولا مُقيّداً، وقوله: «بسببِ أنَّ خبرَ المبتدأ لا يجوزُ أن يكونَ أخصَّ بل مساوياً، أو أعمَّ ليس بصحيحٍ أيضاً، بل لا يجوزُ أن يكونَ الخبرُ إلا مساوياً للمبتدأ لا أخصَّ منه ولا أعمَّ، فإنه إذا أُخبرَ بشيءٍ عن شيءٍ، فليس المرادُ إلا أن الذي هو المبتدأ هو بعينه الخبرُ، ولو صحَّ ما قاله لكان قولنا: الإنسانُ حيوانٌ معناه: أنَّ الإنسانَ الخاصَّ هو الحيوانُ العامُّ له ولغيره من الحيواناتِ، فيكونُ من مضمونِ ذلك أنَّ الإنسانَ حِمَارٌ وثورٌ وكلبٌ وغيرُ ذلك من أصنافِ الحيوانِ، وذلك غيرُ صحيحٍ، بل معنى قولنا: الإنسانُ حيوانٌ، الإنسانُ حيوانٌ ما.

(٢) علّق عليه ابنُ الشاطِ بقوله: لا فَرْقَ بين قولِ القائلِ: الإنسانُ ناطقٌ، والإنسانُ حيوانٌ من حيثِ القصدُ بالخبرِ. نعم بينهما الفرقُ في اللفظِ من حيثِ إنَّ لفظَ الناطقِ يختصُّ بالإنسانِ، ولفظُ الحيوانِ غيرُ مُختصٍّ بالإنسانِ، ولفظُ الحيوانِ غيرُ مُختصٍّ به، أي: يصدقُ في غيرِ هذا القولِ على غيرِ الإنسانِ، وأما في هذا القولِ، فلا يصحُّ البتَّةُ أن يُرادَ به إلا الإنسانُ لا غيره ولا هو وغيره.

عَشْرَةٌ لَمْ يَصَحَّ^(١)، والمبتدأ على هذا يجب أن يكون مُساوياً إن كان الخبر مساوياً، أو أخصَّ إن كان الخبر أعمَّ^(٢).

وإذا وجب للمبتدأ أن يكون مُساوياً، أو أخصَّ في جميع الصُّورِ، كان الحَصْرُ لازماً في جميع الصُّورِ، لأنَّ المُساويَ منحصرٌ في مُساويه، والأخصُّ منحصرٌ في الأعمِّ، فالإنسانُ كما هو منحصرٌ في الناطقِ منحصرٌ في الحيوانِ، فلا يُوجدُ في غيره، فهذا برهانٌ عقليٌّ قطعيٌّ في وجوبِ انحصارِ المبتدأ في خبره^(٣)، ومع ذلك فقد فرَّقَ العلماءُ بين قولنا: زيدٌ قائمٌ، لم يجعلوه للحَصْرِ، وبين قولنا: زيدٌ القائمُ، فجعلوه للحَصْرِ، فكيف صحَّ من العلماءِ مخالفةُ الدليلِ القاطعِ في المبتدأ إذا كان خبره نكرةً؟

والجوابُ عن هذا السؤال: أنَّ الحَصْرَ حَصْران: حَصْرٌ يقتضي نفي النقيضِ فقط، وحَصْرٌ يقتضي نفي النقيضِ والضدِّ والخلافِ، وما عدا ذلك الوصفِ على/الإطلاق. فهذا الحَصْرُ الثاني هو الذي نفاه العلماءُ عن الخبرِ إذا كان نكرةً، وأما الحَصْرُ الأوَّلُ فلم يتعرَّضوا له^(٤). وبيانُ

١/١١٥

(١) علَّقَ عليه ابنُ الشاطِ بقوله: إنَّ أريدَ بالألفِ واللامِ اللتين في الحيوانِ والعددِ العَهْدُ في الإنسانِ وفي العَشْرَةِ صَحَّ، وإنَّ أريدَ العَهْدُ في الحقيقةِ أو العمومِ لم يصحَّ للزومِ مساواةِ المبتدأ للخبرِ وأنَّه هو بعينه.

(٢) علَّقَ عليه ابنُ الشاطِ بقوله: قوله: «يجبُ أن يكونَ مُساوياً إن كان الخبرُ مساوياً» كلامٌ لا حاصلَ له، فإنه يُوهمُ أن يكونَ مُساوياً معَ أن الخبرَ غيرُ مساوٍ. وقوله: «أو أخصَّ» قد تبيَّنَ أنه لا يكونُ أخصَّ بل مُساوياً من حيثِ القصدِ، والمرادُ وإنَّ كان أعمَّ من جهةِ اللفظِ.

(٣) علَّقَ عليه ابنُ الشاطِ بقوله: ما قال من أن المبتدأ منحصرٌ في الخبرِ إذا كان الخبرُ مساوياً أو أعمَّ غيرُ مُسلَّمٍ كما سبق.

(٤) قوله: «ومع ذلك فقد فرَّقَ... إلى قوله: فلم يتعرَّضوا له» علَّقَ عليه ابنُ الشاطِ =

ذلك : أنك إذا قلتَ : زيدٌ قائمٌ، فزيدٌ منحصرٌ في مفهومٍ «قائمٍ» لا يخرجُ عنه إلى نقيضه، لكنَّ قولنا: «قائمٍ» مطلقٌ في القيامِ فهو موجبةٌ جزئيةٌ في وقتٍ واحدٍ فنقيضه إنما هو السالبةُ الدائمة، وهو أن لا يكونَ زيدٌ قائماً دائماً لا في الماضي، ولا في الحال، ولا في الاستقبال، ومعلومٌ أن هذا النقيضَ منفيٌّ إذا صدق قولنا: «زيدٌ قائمٌ» في وقتٍ كذا، فكذلك جميعُ الأخبارِ التي هي نكراتٌ، فالحصرُ ثابتٌ بحسبِ النقيضِ لا بحسبِ غيره، فإذا صدقَ مفهومُ الحصرِ باعتبارِ النقيضِ صدَقَ الخبرُ، ولم يخالفِ الدليلَ العقليَّ^(١)، ولا يلزمُ من عَدَمِ الاتصافِ بالنقيضِ عَدَمُ الاتصافِ بالضدِّ والخلافِ، فجازَ أن يكونَ مع كونه قائماً جالساً في وقتٍ آخرَ ونحوه من الأضدادِ، وحيّاً وفقهياً وعابداً في جميعِ الأوقاتِ، وكذلك كُلُّ وصفٍ هو خلافٌ لا ضدُّ، فجميعُ ذلك يجوزُ ثبوته، وأما النقيضُ، فلا سبيلٌ للاتصافِ به البتّةُ، فالحصرُ باعتباره لا باعتبارِ غيره، هذا في النكراتِ، وأما غيرُ النكرة، فاذكرُ فيه سَبْعَ مسائلَ توضّحُه، وتبيّنُ الفرقَ^(٢):

المسألةُ الأولى: قوله عليه السلامُ في الصلاة: «تحریمها التكبيرُ، وتحليلها التسليم»^(٣) استدللَّ به العلماءُ على انحصارِ سببِ تحريمها في

= بقوله: قوله: «يقتضي النقيضُ فقط» إن أراد يقتضي نفي النقيضِ نطقاً وصريحاً، فليسَ قوله بصحيح، وإن أراد يقتضي ذلك ضرورةً فقوله صحيح، فإنَّ القائلَ إذا قال: زيدٌ قائمٌ، فقد أثبتَ له القيامَ، ومن ضرورةِ ثبوتِ القيامِ انتفاءُ عَدَمِهِ، فالقائلُ: زيدٌ قائمٌ، إنما أخبرَ عن ثبوتِ القيامِ لزيدٍ، ولم يُخبرَ عن انتفاءِ عدمِ القيامِ عنه، ولكنَّ ذلك لازمٌ ضرورةً.

(١) علّقَ عليه ابنُ الشاطِ بقوله: ما قاله هنا صحيح كما قال، لكن من مقتضى العقلِ لا من مقتضى اللفظِ.

(٢) صحّح ابنُ الشاطِ قوله: «ولا يلزمُ». إلى قوله: وتبيّنُ الفرقَ.

(٣) سبق تخريجه، وأنه ممّا خرّجه الإمامُ أحمدُ وأصحابُ السننِ إلّا النسائي وغيرهم، =

التكبير، وسبب تحليلها في التسليم، فلا يدخل في حُرْمَاتِ الصَّلَاةِ إِلَّا بِالتَّكْبِيرِ، وَلَا يَخْرُجُ مِنْ حُرْمَاتِهَا إِلَى حِلِّهَا إِلَّا بِالتَّسْلِيمِ^(١)، فهذا خَبْرٌ مُعْرَفٌ بِالْأَلْفِ وَاللَّامِ اقْتَضَى الْحَضَرَ فِي التَّكْبِيرِ دُونَ نَقِيضِهِ الَّذِي هُوَ عَدَمُ التَّكْبِيرِ، وَضِدُّهُ الَّذِي هُوَ الْهَزْلُ وَاللَّعِبُ وَالتَّوْمٌ وَالجُنُونُ، وَخِلَافُهُ الَّذِي هُوَ الْخَشَوْعُ وَالتَّعْظِيمُ^(٢). فَأَيُّ شَيْءٍ فَعَلَ مِنْ هَذِهِ الْأَضْدَادِ وَالْخِلَافَاتِ، وَلَمْ يَفْعَلِ التَّكْبِيرَ لَمْ يَدْخُلْ فِي حُرْمَاتِ الصَّلَاةِ^(٣).

وكذلك: «تحليلها التسليم» يقتضي الحَضَرَ فِي التَّسْلِيمِ دُونَ نَقِيضِهِ الَّذِي هُوَ عَدَمُ التَّسْلِيمِ، وَضِدُّهُ الَّذِي هُوَ النُّوْمُ وَالْإِغْمَاءُ، وَخِلَافُهُ الَّذِي هُوَ الْحَدَثُ، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ التَّعْظِيمِ وَالْإِجْلَالِ وَغَيْرِهِمَا، فَلَا يَخْرُجُ مِنْ حِلِّ

= ولكنّه في طبعة دار السلام قد خُرِّجَ فِي هَذَا الْمَوْطِنِ مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْطُبِيِّ ٦٢/١٩ وَ«التمهيد» ١٨٢/٩ لابن عبد البر؟ فتأمل.

(١) هذا غيرُ مُسَلَّمٍ، فَإِنَّ أَبَا حَنِيفَةَ يَقُولُ: لَا يَتَعَيَّنُ السَّلَامُ لِلخُرُوجِ مِنَ الصَّلَاةِ، بَلْ إِذَا خَرَجَ بِمَا يُنَافِي الصَّلَاةَ مِنْ عَمَلٍ أَوْ حَدِيثٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ، جَازَ، إِلَّا أَنَّ السَّلَامَ مَسْنُونٌ، وَلَيْسَ بِوَاجِبٍ، لِأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَمْ يُعَلِّمَهُ الْمَسِيءَ فِي صَلَاتِهِ، وَلَوْ وَجِبَ لِأَمْرِهِ بِهِ، لِأَنَّهُ لَا يَجُوزُ تَأْخِيرُ الْبَيَانِ عَنِ وَقْتِ الْحَاجَةِ، وَلِأَنَّ إِحْدَى التَّسْلِيمَتَيْنِ غَيْرُ وَاجِبَةٍ، فَكَذَلِكَ الْآخَرَى. نَقَلَهُ الْمَوْفَّقُ فِي «المغني» ٢٤١/٢ وَقَالَ: وَلَنَا قَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ: «مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ الطَّهُورُ، وَتَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ، وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ»، وَلِأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يُسَلِّمُ مِنْ صَلَاتِهِ، وَيُدِيمُ ذَلِكَ وَلَا يُخَلُّ بِهِ، وَقَدْ قَالَ: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي» وَلِأَنَّ الْحَدِيثَ يُنَافِي الصَّلَاةَ، فَلَا يَجِبُ فِيهَا. انْتَهَى كَلَامُ الْمَوْفَّقِ، وَانظُرْ «فتح باب العناية» ١/٢٣٠ لِمَلَّا عَلِيِّ الْقَارِيِّ.

(٢) قوله: «المسألة الأولى.. إلى قوله: الخشوع والتعظيم» علّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله نقل لا كلام فيه.

(٣) علّق عليه ابن الشاط بقوله: إن أراد أن قوله ﷺ: «تحریمها التكبير» يقتضي صريحاً المنع من الدخول في الصلاة بغير التكبير فذلك ممنوع، وإن أراد أنه يقتضي المنع مَفْهُومًا، فيجري على الخلاف في المفهوم، فذلك مُسَلَّمٌ.

الصلاة إلى حُرْمَاتِهَا إِلَّا بِالتَّسْلِيمِ فَقَطْ، وَنَعْنِي بِالحُرْمَاتِ تَحْرِيمَ الكَلَامِ،
وَالأَكْلِ وَالشَّرْبِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا يَحْرُمُ فِي الصَّلَاةِ، وَنَعْنِي بِحِلِّهَا إِبَاحَةَ
جَمِيعِ مَا حَرَّمَ بِالصَّلَاةِ^(١).

فَإِنْ قُلْتَ: فَهُوَ يَخْرُجُ مِنَ الصَّلَاةِ بِالصُّدِّ الَّذِي هُوَ النَّوْمُ وَالْجَنُونُ
وَالْإِغْمَاءُ، وَبِالْخِلَافِ الَّذِي هُوَ الْحَدَّثُ، وَنَعْنِي بِالصُّدِّ مَا لَا يُمْكِنُ / ١١٥ ب
اجْتِمَاعُهُ مَعَهُ، وَبِالْخِلَافِ مَا يُمْكِنُ اجْتِمَاعُهُ مَعَهُ.

قُلْتُ: لَيْسَ مَرَادُنَا بِالخُرُوجِ مِنْ حُرْمَاتِ الصَّلَاةِ إِلَى حِلِّهَا بِطُلَانِ
الصَّلَاةِ كَيْفَ كَانَ، إِنَّمَا مَرَادُنَا بِذَلِكَ الخُرُوجُ عَلَى وَجْهِ الإِبَاحَةِ الشَّرْعِيَّةِ،
وَالخُرُوجُ عَنِ العُهُدَّةِ، فَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَخْرُجَ عَلَى هَذَا الوَجْهِ، فَلَا سَبَبَ لَهُ
إِلَّا السَّلَامُ المَشْرُوعُ، وَالخُرُوجُ عَلَى غَيْرِ هَذَا الوَجْهِ لَيْسَ مُرَادَنَا.

فَإِنْ قُلْتَ: فَالسَّلَامُ إِذَا وَقَعَ فِي أَثْنَاءِ الصَّلَاةِ يُخْرِجُ مِنْ حُرْمَاتِهَا، وَمَعَ
ذَلِكَ، فَلَا إِبَاحَةَ، وَلَا بَرَاءَةَ ذِمَّةً.

قُلْتُ: إِنَّمَا أَخْرَجَ السَّلَامُ مِنْ حُرْمَاتِ الصَّلَاةِ فِي أَثْنَائِهَا لِأَنَّهُ كَلَامٌ لَيْسَ
بِمَشْرُوعٍ كَمَا لَوْ تَكَلَّمَ فِي أَثْنَاءِ الصَّلَاةِ، فَهُوَ كَسَبَقِ الْحَدَّثِ وَغَيْرِهِ مِنْ
المُبْتَطَلَاتِ، وَإِخْرَاجُهُ فِي أَثْنَاءِ الصَّلَاةِ لَيْسَ مِنْ بَابِ إِخْرَاجِهِ فِي آخِرِ الصَّلَاةِ،
وَالْحَضْرُ إِنَّمَا تَعَرَّضَ لَهُ الشَّرْعُ مِنَ الوَجْهِ الثَّانِي دُونَ الأولِ، فَانْدَفَعَ السُّؤَالَ.

وَهَذَا الجَوَابُ عَلَى مَذْهَبِ ابْنِ نَافِعٍ^(٢) مِنْ أَصْحَابِنَا، فَإِنَّهُ يَرَى أَنَّ
السَّلَامَ عَلَى وَجْهِ السَّنْهِوِ لَا يُبْطِلُ الصَّلَاةَ، وَلَا يُحْتَاجُ فِي الرَّجُوعِ إِلَى

(١) عَلَّقَ عَلَيْهِ ابْنُ الشَّاطِبِ بِقَوْلِهِ: الكَلَامُ فِيهِ مَا تَقَدَّمَ.

(٢) هُوَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ نَافِعِ الصَّائِغِ، مَمَّنْ لَزِمَ الإِمَامَ مَالَكَ لَزُومًا شَدِيدًا، وَعَلَيْهِ دَارَتْ قُتَيْبَا
أَهْلِ المَدِينَةِ، أَثْنَى عَلَيْهِ القَاضِي عِيَاضُ فِي «تَرْتِيبِ المَدَارِكِ» ٣/١٢٨، مَاتَ سَنَةَ
(٢٠٦هـ)، لَهُ تَرْجُمَةٌ فِي «طَبَقَاتِ ابْنِ سَعْدٍ» ٥/٤٣٨، وَ«سِيرِ أَعْلَامِ النُّبَلَاءِ»
٣٧١/١٠.

تكبير، وهو مذهب الشافعي^(١)، فجعلنا السلام في أثناء الصلاة كالكلام في أثناء الصلاة، والكلام على وجه السهو في أثناء الصلاة لا يُبطلها، وكذلك السلام سهواً، وهذا هو الذي يتَّجه من جهة النظر.

وأما الحديث، فإنه أريد به السلام المأذون فيه في آخر الصلاة، أما سهو السلام وعمده في أثناء الصلاة، فلم يُرد، ولا يفهم من قوله عليه السلام: «مفتاح الصلاة الطهور، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم»^(٢) إلا التكبير الأول المشروع سبباً للدخول في الصلاة، والسلام الذي هو في آخرها المشروع سبباً في الخروج منها، لا سيما ولفظ السلام خبرٌ معناه الدعاء بالسلامة، والدعاء لا يقدح في الصلاة لا سهواً ولا عمداً، فالقول بكونه إذا وقع في أثناء الصلاة مُحَوِّجٌ لتكبير الإحرام للدخول في الصلاة، وأنه مُخْرِجٌ منها مُطلقاً مُشْكِلٌ!

فإن قلت: النية المقترنة به تقتضي رَفَضَ^(٣) الصلاة، ورَفَضُ الصلاة يقتضي إبطالها، فلذلك أُحَوِّجُ للتكبير، ولأنَّ جِنْسَهُ مُبْطِلٌ للصلاة إجماعاً إذا وقع في أجزائها، فيلحق بذلك الفرد بقیة صوره بالقياس، أو نقول: اللام فيه للعموم، فيشمل صورة النزاع.

قلت: السلام قد يقع مع نية الخروج من الصلاة، وقد لا يقع، فإن المذهب على قولين في اشتراط النية فيه^(٤)، فإن لم تكن معه نية فلا كلام، وإن وقعت فليست رَفَضاً، لأنَّ الرَفَضَ هو قصدُ إبطال الصلاة،

(١) انظر «الذخيرة» ١٤١/٢ للقرافي.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) في الأصل: رَفَع.

(٤) انظر «الإشراف» ٢٥٢/١ للقااضي عبد الوهاب، و«الذخيرة» ٢٠١/٢ للقرافي.

ولم يقصد إبطالها إنما اعتقد أن صلاته كملت فأتى بنية الخروج من الصلاة، وهذا ليس رفضاً.

وعن الثاني: أن السلام وكونه مُخرِجاً من الصلاة غير معقول المعنى، ولا يناسب لفظ هو دعاء الخروج من الصلاة، وإنما يناسب في ذلك ما يُنافيها، والدعاء لا يُنافي الصلاة، وإذا لم يكن معقول المعنى امتنع القياس، لأن القياس بلا جامع لا يصح.

فإن قلت: أقيس قياس الشبه لا قياس المعنى.

قلت: قياس الشبه ضعيف، وقد منع القاضي^(١) شيخ الأصوليين أنه حجة. سلمنا صحته، لكن الفرق أنه في أثناء الصلاة معارض بالمقتضي لإكمال الصلاة الذي يقتضي المداومة عليها، وفي آخر الصلاة هو سالم عن هذا المعارض، فافترقا.

وأما التمسك بالعموم، فالجواب عنه: أن قرينة السياق تدل على أن «اللام» ههنا إنما أريد بها حقيقة الجنس الذي هو القدر المشترك لا العموم، لأن ما ذكّر معه من الطهور المحلّى باللام إنما أريد به الفرد المقارن للأول فقط، وكذلك التكبير لا يدخل فيه إلا بالمقارن الأول، والذي في أثناء الصلاة منه لا يدخل به في حرّمات الصلاة، فذلك يُحمّل السلام على المقارن لآخر الصلاة تسويةً بينه وبين ما قرّن معه، ولأنه المتبادر للذهن، ولو كان السلام في أثناء الصلاة يُحوّج للتكبير، ويُخرِج من حرّمات الصلاة، لبطل ما مضى من الصلاة، وابتدئت من أولها، ولم يقل به مالك في السهو البتة، فلما لم تُعد الصلاة من أولها،

(١) يعني القاضي الباقلاني. وكتابه «التقريب والإرشاد» في الأصول لم يكتمل صدوره.

دَلَّ عَلَى أَنَّ الْمُصَلِّيَّ فِي حُرْمَاتِ الصَّلَاةِ، وَبِالْجُمْلَةِ فَمَا أَجْدُ مَشْهُورَ
مَذْهَبِ مَالِكٍ فِي أَنَّ السَّلَامَ سَهْوًا مُخَوِّجٌ لِلتَّكْبِيرِ إِلَّا مُشْكِلًا، وَأَجْدُ الْمَتَّجَةَ
مَذْهَبَ الشَّافِعِيِّ (١).

المسألة الثانية قوله عليه السلام: «ذَكَاءُ الْجَنِينِ ذَكَاءُ أُمِّهِ» (٢) يَقْتَضِي
حَضَرَ ذَكَاءَ الْجَنِينِ فِي ذَكَاءِ أُمِّهِ، فَلَا يُخَوِّجُ إِلَى ذَكَاءِ أُخْرَى، وَمَعْنَى
الْكَلَامِ: أَنَّ ذَكَاءَ الْجَنِينِ تُغْنِي عَنْهَا ذَكَاءُ أُمِّهِ.

(١) قَوْلُهُ: «فَإِنْ قُلْتَ: فَهُوَ يَخْرُجُ مِنَ الصَّلَاةِ بِالضَّدِّ... إِلَى قَوْلِهِ: وَالْمَتَّجَةُ مَذْهَبَ
الشَّافِعِيِّ» عَلَّقَ عَلَيْهِ ابْنُ الشَّاطِطِ بِقَوْلِهِ: مَا قَالَ فِي ذَلِكَ صَحِيحٌ، وَجَوَابَاتُهُ
صَحِيحَةٌ، وَاسْتَشْكَالُهُ لَمَّا اسْتَشْكَلَ مِنْ مَشْهُورِ الْمَذْهَبِ صَحِيحٌ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

(٢) أَخْرَجَهُ أَحْمَدُ ٤٤٢/١٧، وَأَبُو دَاوُدَ (٢٨٢٧)، وَالتِّرْمِذِيُّ (١٤٧٦) مِنْ حَدِيثِ أَبِي
سَعِيدِ الْخَدْرِيِّ، وَصَحَّحَهُ ابْنُ حِبَّانَ (٥٨٨٩) وَالْحَاكِمُ ١١٤/٤، وَهُوَ مَرْوِيُّ عَنْ
غَيْرِ وَاحِدٍ مِنَ الصَّحَابَةِ، وَقَدْ اسْتَوْعَبَ طَرَفَهُ الْحَافِظُ الزَّيْلَعِيُّ فِي «نَسْبِ الرَّايَةِ»
٤/١٨٩-١٩٢، وَنَازَعَ فِي صَحَّتِهِ ابْنُ حَزْمٍ فِي «الْمَحَلِّيِّ» ٤/١٩٧، وَالْحَافِظُ
عَبْدُ الْحَقِّ الْإِسْبِيلِيُّ فِي «الْأَحْكَامِ الْوَسْطَى» ٤/١٣٥، وَابْنُ الْقَطَّانُ فِي «بَيَانِ الْوَهْمِ
وَالإِيهَامِ» ٢/٢٢٠، وَلَمْ يُسَلِّمْ لَهُمْ نَقَادَ الْحَدِيثِ بِذَلِكَ بَلْ قَالَ الْعُمَارِيُّ فِي
«تَخْرِيجِ أَحَادِيثِ الْبَدَايَةِ» ٦/٢١٤: «وَلَيْسَ كَمَا قَالُوا بَلْ الْحَدِيثُ صَحِيحٌ لِكثْرَةِ
طَرَفِهِ وَاعْتِضَادِهَا، وَشُهْرَةِ الْحَدِيثِ بَيْنَ الصَّحَابَةِ وَالسَّلَفِ، بَلْ بَعْضُ طَرَفِهِ عَلَى
انْفِرَادِهَا صَحِيحٌ أَوْ حَسَنٌ مِنْهَا حَدِيثُ أَبِي سَعِيدِ الْمَذْكُورِ، ثُمَّ أَطَالَ النَّفْسَ فِي تَتَبُّعِ
طَرَفِ الْحَدِيثِ.

وَمَنْ قَوَّى الْحَدِيثَ الْحَافِظُ ابْنُ حَجْرٍ فِي «التَّلْخِيصِ الْحَبِيرِ» ٤/١٥٦، وَنَقَلَ
تَصْحِيحَهُ عَنْ ابْنِ دَقِيقِ الْعَيْدِ بِإِخْرَاجِهِ لِلْحَدِيثِ فِي «الإِلْمَامِ»: ١٤٣، وَقَدْ قَالَ
فِي صَدْرِ كِتَابِهِ هَذَا: وَشَرَطِي فِيهِ أَنْ لَا أُورِدَ إِلَّا حَدِيثٌ مَنْ وَثَّقَهُ إِمَامٌ مِنْ مُرَكَّبِي
رِوَاةِ الْأَخْبَارِ، وَكَانَ صَحِيحًا عَلَى طَرِيقَةِ أَهْلِ الْحَدِيثِ الْحَفَّازِ، أَوْ أئِمَّةِ الْفَقْهِ
النُّظَّارِ، فَإِنَّ لِكُلِّ مِنْهُمْ مَغْزَى قَصْدَهُ وَسُلْكَهَ، وَطَرِيقًا أَعْرَضَ عَنْهُ وَتَرَكَهَ، وَفِي كُلِّ
خَيْرٍ.

فإن قلت: فذكاة الجنين هي الذبح الخاص في حلقه، هذا هو الحقيقة اللغوية^(١)، فجعل هذه الذكاة عين ذكاة أمه إنما يصدق حينئذ على سبيل المجاز، كقولنا: أبو يوسف: أبو حنيفة، والأصل عدم المجاز، وهو خلاف الظاهر، فكيف يقال: إن هذا اللفظ بوضعه يقتضي أن عين ذكاة الجنين/ هي عين ذكاة أمه^(٢).

ب/١١٦

قلت: سؤال حسن، والجواب عنه يحتاج إلى جردة فكر في فهمه بسبب النظر في قاعدة، وهي أن إضافة المصادر مخالفة لإسناد الأفعال، فالإضافة تكفي فيها أدنى ملبسة، ويكون ذلك حقيقة لغوية، كقولنا: صوم رمضان، وحج البيت، فتضيف الصوم لرمضان والحج للبيت، وتكون الإضافة حقيقية، ولو أسندنا الفعل فقلنا: صام رمضان بأن يجعل الشهر هو الفاعل، أو البيت يحج لم يصدق ذلك حقيقة، وينفر منه سماع السامع، فكذلك ينبغي ههنا أن يفرق بين: «ذكيت الجنين»، وبين «ذكاة الجنين» فذكيت الجنين لا يصدق إلا إذا قطع منه موضع الذكاة، وذكاة الجنين تصدق بأيسر ملبسة، وأحد طرق الملبسة أن ذكاة أمه تبيحها، فمن هذا الوجه صار بينه وبين ذكاة أمه ملبسة تصدق أنها ذكاته، فيكون على هذا التقدير ذكاة أمه هي عين ذكاته حقيقة لا مجازاً، وهذا مقتضى قول النحاة عن العرب، فإنهم قالوا: يكفي في الإضافة أدنى ملبسة

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: ليس الذكاة حقيقة لغوية، بل حقيقة عرفية شرعية.

(٢) قوله: «فجعل هذه الذكاة.. إلى قوله: عين ذكاة أمه» علق عليه ابن الشاط بقوله: لم يقل أحد: إن عين ذكاة الجنين هي عين ذكاة أمه، ولا يصح أن يقال ذلك، وإنما يقال هذا القول على سبيل المجاز لا غير لامتناع أن يكون المتحد متعدداً.

كقولِ أحدِ حاملي الخشبة للآخر: شِلْ طرفك، فجعل طرفَ الخشبة طرفاً له بسببِ المُلابسة، وأنشدوا^(١):

إذا كوكبُ الخرقاءِ^(٢) لاحَ بسُخرةٍ

فأضاف الكوكبَ إليها، لأنها كانت تقومُ لشغلها عند طلوعه، وإذا استقرتَ ذلك وجدته كثيراً على وجه الحقيقة، فصَحَّ ما ذكرنا من إضافةِ الزكاةِ للجنين، وأنَّ الحديثَ يقتضي الحَضَرَ، واستغنى الجينُ عن الزكاةِ بسببِ زكاةِ أمه^(٣).

واعلمَ أنَّ هذا الحديثَ يُزوى بالرفعِ في الزكاةِ الثانيةِ وبالنصبِ، فتمسكَ المالكيةُ والشافعيةُ بروايةِ الرفعِ على استغناءِ الجنينِ عن الزكاةِ، وتمسكَ الحنفيةُ بروايةِ النَّصبِ على احتياجهِ للزكاةِ، وأنه لا يؤكَلُ بزكاةِ أمه، والتقديرُ عندهم: زكاةُ الجنينِ أن يُذَكَّى زكاةً مثلَ زكاةِ أمه^(٤)، فحذِفَ المضافُ مع بقيةِ الكلام، وأقيمَ المضافُ إليه مقامه، فأعربَ كإعرابه، وهو القاعدةُ في حذِفِ المضافِ.

(١) سبق تخريجهُ وتفسيره، وأنه من شواهد البغدادي في «خزانة الأدب» ١١٢/٣.
(٢) في الأصل: الجوزاء، وصوابه من مصادر التخريج، وقد سبق إيرادُه على الجادة.
(٣) قوله: «قلتُ سؤال حسن... إلى قوله: بسببِ زكاةِ أمه» علَّقَ عليه ابنُ الشاطِ بقوله: ما قاله من أنَّ الإضافةَ تصحُّ بأدنى ملبسةٍ، وهي حقيقةٌ لغويةٌ صحيحةٌ. وما قاله من الفرقِ بين الإضافةِ والإسنادِ كذلك، لأنَّ الإسنادَ يلزمُ فيه مراعاةُ الفاعلِ، وهل هو مما وقع في إسنادِ ذلك الفعلِ إليه فيكون حقيقةً فيه أو لا فيكون مجازاً؟ وما ذكره من أنَّ الحديثَ يقتضي الحَضَرَ، واستغنى الجينُ عن الزكاةِ بزكاةِ أمه غيرُ مُسَلَّم.

(٤) لم يُقلْ بذلك جميعُ الحنفيةِ، بل هو قولُ أبي حنيفة، وزُفر بن الهذيل، والحسن بن زياد، وأما أبو يوسف ومحمد بن الحسن فقد قالا بقولِ الشافعيةِ والمالكيةِ، انظر «فتح باب العناية» ٦٤-٦٥/٣.

والجواب عمّا تمسك به الحنفية من هذه الرواية: أنّ ههنا تقديرًا آخر، وهو أن يكون التقدير: «ذكاة الجنين داخله في ذكاة أمه»، فحذف حرف الجرّ، فانصببت الذكاة على أنها مفعول، كقوله: دخلت الدار، ويكون المحذوف أقلّ ممّا قدره الحنفية، ويكون في هذا التقدير جمع بين الروایتين، فيكون أولى من التعارض والتنافي بينهما، فيرجح بقلة الحذف والجمع، / ولا يبقى لهم فيه مستند على الروایتين، ويكون حجة عليهم^(١).

١/١١٧

المسألة الثالثة: قوله ﷺ: «الشُّفْعَةُ فيما لم يُقَسَم»^(٢) يقتضي حضر الشُّفْعَةِ في الذي هو قابلٌ للقِسْمَةِ، ولم يُقَسَم بعدُ، والخبر ههنا ليس معرفة، بل مجرورٌ، وتقدير الخبر: الشُّفْعَةُ مُسْتَحَقَّةٌ فيما لم يُقَسَم، وكذلك قوله ﷺ: «الأعمال بالنيات»^(٣) يقتضي حضر الأعمال المُعْتَبَرَةِ في النيات، وتقدير الكلام: الأعمال مُعْتَبَرَةٌ بالنيات^(٤)، فالعملُ بغير نية

(١) قوله: «واعلم أنّ هذا الحديث . . . إلى آخر المسألة الثانية» علّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله من أنّ قول المالكية والشافعية يُرجح بقلة الحذف مُسَلَّمٌ، إلا أنه يُرجح أيضاً قول الحنفية بأن تقديرهم من مقتضى مساق الكلام، وتقدير غيرهم ليس كذلك، بل من مقتضى رأيه ومذهبه، فإنه ليس في مساق الكلام دليل على دخول ذكاة الجنين في ذكاة أمه، وما قاله من أنّ قول المالكية والشافعية يُرجح بالجمع ممنوعٌ، فإنه مبنّى على تعدد الجمع على الحنفية، وليس الأمر كذلك، بل الجمع متّجهٌ على المذهبين معاً، والشأن إنّما هو في ترجيح أحد الجمعيتين على الآخر، وفي ذلك نظرٌ، وبسطه يطول.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) انظر «جامع العلوم والحكم» ١/٦٣-٦٥ حيث تكلم ابن رجب على مذاهب العلماء في تقدير المتعلّق بقوله: «الأعمال بالنيات».

لا يُعْتَبَرُ شَرْعاً، كما أَنَّ طَلَبَ الشُّفْعَةِ فيما لا يقبلُ القِسْمَةَ لا يُعْتَبَرُ شَرْعاً^(١).

المسألة الرابعة: قوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ﴾ [البقرة: ١٩٧]، تقديره: زمانُ الحجِّ أشهرٌ معلومات، فيكونُ وَقْتُ الحجِّ مَحْصُوراً في هذه الأشهر، وهي: شَوَّالٌ، وذو القَعْدَةِ، وذو الحِجَّةِ، وهو الميقاتُ الزماني، وهل هذا الحصرُ باعتبارِ الأجزاء، وهو مذهبُ الشافعي، فلا يُحْرِمُ بالحجِّ قبله، أو باعتبارِ الفضيلة، وهو مذهبُ مالك فيكْرَهُ الإحرامُ قبله، فإن وقع صَحَّ؟ قولان^(٢).

(١) علق ابن الشاط على المسألة الثالثة بقوله: ما قاله دعوى مبنية على المذهب.
(٢) علق ابن الشاط على المسألة الرابعة بقوله: ما قاله في هذه المسألة دعوى أيضاً.
قلت: قد فصل ابن كثير القول في هذه المسألة فقال في «تفسيره» ٥٤٠/١:
اختلف أهل العربية في قوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ﴾ [البقرة: ١٩٧] فقال بعضهم: تقديره: الحجُّ حجٌّ أشهرٌ معلومات، فعلى هذا التقدير يكونُ الإحرامُ بالحجِّ فيها أكْمَلَ من الإحرامِ به فيما عداها، وإن كان ذلك صحيحاً. والقولُ بصحَّةِ الإحرامِ في جميعِ السنة مذهبُ مالك، وأبي حنيفة، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وبه يقولُ إبراهيمُ النَّخعي، والثوري والليث بن سعد.
وذهب الشافعي رحمه الله، إلى أنه لا يصحُّ الإحرامُ بالحجِّ إلَّا في أشهرِهِ، فلو أحْرَمَ به قبلها لم ينعقد إحرامه به، وهل ينعقدُ عمرة؟ فيه قولان عنه،...
والدليلُ عليه قوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ﴾ [البقرة: ١٩٧] وظاهره...
أنَّ وَقْتُ الحجِّ أشهرٌ معلوماتٌ، مُخَصَّصةٌ بها من بين سائرِ شهورِ السنة، فدلَّ على أنَّه لا يصحُّ قبلها كمياتِ الصلاة. ثم ذكر ابن كثير ما أخرجه ابن خزيمة في «صحيحه» (٢٥٩٦) من حديثِ ابن عباس قال: لا يحرمُ بالحجِّ إلَّا في أشهرِ الحجِّ، فإنَّ من سنَّه الحجُّ أن يُحْرِمَ بالحجِّ في أشهرِ الحجِّ. قال ابن كثير: وهذا إسنادٌ صحيح، وقولُ الصحابي: «من السنَّه كذا» في حُكْمِ المرفوعِ عند الأكثرين، ولا سيَّما قولُ ابن عباس تفسيراً للقرآن، وهو تزجُّمائه.

المسألة الخامسة: قال الغزالي: إذا قلت: صديقي زيد، أو زيد صديقي اختلف الحكم في زيد، فالأول يقتضي حَضْرَ أصدقائك في زيد، فلا تُصادقُ أنت غيره، وهو يجوزُ أن يصادقَ غيرك، والثاني يقتضي حَضْرَهُ في صداقتك، فلا يجوزُ أن يصادقَ غيرك، وأنت يجوزُ أن تصادقَ غيره على عكس الأول^(١).

المسألة السادسة: قال الإمام فخر الدين في كتاب «الإعجاز»^(٢) له: الألف واللام قد تَرِدُ لِحَضْرِ الثاني في الأول كقولك: زيد القائم، أي: لا قائم إلا زيد، فيحضرُ وَصَفَ القيام فيه، وكذلك إذا قلت: أبو بكر الصديق الخليفة بعد رسول الله ﷺ أي: الخلافة بعده عليه السلام مُنحصرة في أبي بكر، ومنه: زيد الناقل لهذا الخبر، والمُتسبب في هذه القضية، فالثاني أبداً مُنحصراً في الأول، بخلاف قاعدة الحَضْر؛ أبداً الأول مُنحصراً في الثاني^(٣).

المسألة السابعة: إذا قلت: السفر يوم الجمعة، فهم منه الحَضْر في هذا الظرف، وأنه لا يقع في يوم الخميس، ولا في غيره من الأيام، وكذلك هذا النوع من الخبر، فقد أتضح لك الحَضْر للمبتدأ في خبره مع التعريف والظرف والمجرور بخلاف قولنا: زيد قائم، وعمرو خارج^(٤).

(١) قال ابن الشاط: قول الغزالي دعوى أيضاً.

(٢) هو كتاب «نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز» لخص فيه كتاب «دلائل الإعجاز» لعبد القاهر الجرجاني، وهو مطبوع بتحقيق الدكتور بكري شيخ أمين.

(٣) «نهاية الإيجاز»: ١٥٩. وقد علّق ابن الشاط على المسألة السادسة بقوله: وقولُ الفخر دعوى أيضاً.

(٤) علّق ابن الشاط على المسألة السابعة بقوله: ما قاله هنا أيضاً دعوى لم يأت عليها بحجة.

الفرقُ الرابعُ والستون

بين قاعدة التشبيه في الدعاء

وبين قاعدة التشبيه في الخبر

والفرقُ بينهما: أنَّ التشبيهَ في الخبرِ يصحُّ في الماضي والحالِ والمستقبلِ، فتشبهُ ما وقع لك أمسٍ/ بما وقع أمسٍ لشخصٍ آخر، وتُشبهُ ما وقع لك اليومَ بما وقع لغيرك اليومَ، وتُشبهُ ما يقعُ لك غداً بما يقعُ لغيرك غداً، وكلُّ ذلك حقيقةٌ، ولا يقعُ التشبيهُ في الدعاءِ إلا في المستقبلِ خاصةً بسببِ أنَّ عَشْرَةَ أَلْفَاظٍ في كلامِ العربِ لا تتعلَّقُ إلا بمستقبلِ، وهي: الأمرُ، والنهيُ، والدعاءُ، والشَّرْطُ، والجزاءُ، والوَعْدُ، والوَعِيدُ، والترجِّي، والتمنِّي، والإباحةُ، فلا يُؤمَرُ إلا بمعدومٍ مُستقبلِ، ولا يُنهى إلا عن معدومٍ مُستقبلِ، ولا يُدعى إلا بمعدومٍ مُستقبلِ، وكذلك البواقي، وإذا كانت هذه الألفاظُ لا تتناولُ إلا المعدومَ المُستقبلَ، فمتى وقع التشبيهُ في بابٍ من هذه الأبوابِ بين لفظي دُعاءٍ، أو أمرٍ، أو نهيٍ، أو واحدٍ ممَّا ذُكِرَ معها إنما يقعُ في أمرينِ مُستقبلينِ معدومينِ، لم يوجدَا بعد^(١).

(١) علَّق ابن الشاط على ما سبق بقوله: ما قاله وأطلق قوله فيه من أنَّ التشبيهَ لا يقعُ في الدعاءِ إلا بالمستقبلِ ليس بصحيحٍ، ما المانعُ من ذلك؟ أما ما ذكره من أنَّ عَشْرَةَ أَلْفَاظٍ لا تتعلَّقُ إلا بالمُستقبلِ، صحيحٌ إلا في الشرطِ خاصةً، وقد سبق التنبيةُ على ذلك. وما قاله من أنَّ السببَ في التشبيهِ في الدعاءِ لا يكونُ إلا بالمستقبلِ كونُ هذه الألفاظِ لا تتعلَّقُ إلا بالمستقبلِ ليس كذلك، فإنَّ كونَ هذه الألفاظِ لا تتعلَّقُ إلا بالمستقبلِ لا يمنعُ من تشبيهه ما يتعلَّقُ به بغيرِ المستقبلِ اللهمَّ إلا أن يُريدَ تشبيهَ دعاءٍ بدُعاءٍ، وأمرٍ بأمرٍ وما أشبه ذلك، فما قاله صحيحٌ.

وباعتبارِ الفرقِ بينِ هاتينِ القاعدتينِ ظهرتْ فائدةٌ عظيمةٌ، وذلكَ أنَّ
 الشيخَ عزَّ الدينَ - رحمه الله - كان يُوردُ سؤالاً في قوله عليه السلام:
 «قولوا اللهم صلِّ على مُحَمَّدٍ وعلى آلِ مُحَمَّدٍ، كما صلَّيتَ على إبراهيمَ
 وعلى آلِ إبراهيمَ، وبارِكْ على مُحَمَّدٍ وعلى آلِ مُحَمَّدٍ، كما بارَكْتَ على
 إبراهيمَ وعلى آلِ إبراهيمَ في العالمينِ إنكَ حميدٌ مجيدٌ»^(١)، فيقول:
 كيف وقع التشبيهُ بين الصلاةِ على النبيِّ ﷺ، والصلاةِ على إبراهيمَ عليه
 السلام مع أنَّ الصلاةَ من الله تعالى هي: إعطاؤه وإحسانه، وعطيتهُ رسولَ
 الله ﷺ كانت أعظمَ من عطيةِ الله لإبراهيمَ عليه السلام، والتشبيهُ يقتضي
 أن يكونَ المشبهُ أذنى رتبةً من المشبِّه به، أو مساوياً، فكيف وقعَ هذا
 التشبيهُ^(٢)؟.

وكان يُجيبُ عن هذا السؤالِ بأنَّ آلَ إبراهيمَ عليه السلامَ أنبياءُ، وآلَ
 رسولِ الله ﷺ ليسوا أنبياءً، والتشبيهُ إنَّما وقعَ بين المجموعِ الحاصلِ
 لرسولِ الله ﷺ وآله، والمجموعِ الحاصلِ لإبراهيمَ عليه السلامَ وآله،
 فيحصلُ لآلِ إبراهيمَ عليه السلامَ من تلكَ العطيةِ أكثرُ ممَّا يحصلُ لآلِ
 رسولِ الله ﷺ من هذه العطية، فيكونُ الفاضلُ لرسولِ الله ﷺ بعد أخذِ آله
 من هذه العطية أكثرَ من الفاضلِ لإبراهيمَ عليه السلامَ من تلكَ العطية،
 وإذا كانت عطيةُ رسولِ الله ﷺ أعظمَ، كان أفضلَ، فاندفعَ السؤالُ^(٣)،
 فجعلَ التشبيهَ في الدعاءِ كالتشبيهِ في الخبرِ، وليس الأمرُ كذلك، بل إنَّما

(١) سبق تخريجه .

(٢) قد سبقت هذه المسألة بعينها، وأنها مذكورةٌ في رسالةِ «مقاصد الصلاة»: ٣٥
 لابن عبد السلام .

(٣) قال ابن الشاط: قد سبقت هذه المسألة ووقع التنبيه عليها .

وقَعَ التشبيه بين عطيةٍ تحصلُ لرسولِ الله ﷺ / لم تكن حصلت له قبلَ الدعاء، فإنَّ الدعاءَ إنَّما يتعلَّقُ بالمعدومِ المُستَقْبَلِ، وحينئذٍ يكونُ الذي حصلَ لرسولِ الله ﷺ قبلَ الدعاءِ لم يدخُلْ في التشبيه، وهو الذي فُضِّلَ به إبراهيمُ عليه السلام، فهما صلواتُ الله عليهما كرجلين أُعْطِيَ لأحدهما ألفٌ، وللآخرِ ألفان، ثم طُلِبَ لصاحبِ الألفينِ مثلُ ما أُعْطِيَ لصاحبِ الألف، فيحصلُ له ثلاثةُ آلاف، وللآخرِ ألفٌ فقط، فلا يردُّ السؤالُ من أصله، لأنَّ التشبيهَ وقعَ في دعاءٍ لا في خبرٍ^(١).

نعم، لو قيل: إنَّ العطيةَ التي حصلتُ لرسولِ الله ﷺ مثلُ العطيةِ التي حصلتُ لإبراهيمَ عليه السلام، لزمَ الإشكالُ لكونِ التشبيهِ وقعَ في الخبر، لكنَّ التشبيهَ ما وقعَ إلا في الدعاءِ، فتأملُ الفرقَ بين ذلك، واضبطِ القاعدةَ والفرقَ، يندفعُ لك بهما أسئلةٌ كثيرةٌ وإشكالاتٌ عظيمةٌ^(٢).

(١) قوله: «فجعل التشبيه... إلى قوله: وقع في دعاءٍ لا في خبر» علَّقَ عليه ابنُ الشاطِ بقوله: ما قاله هنا صحيح، لكنه مبنيٌّ على أنَّ المرادُ بالدعاءِ أن يكونَ المطلوبُ به عطاءً مُساوياً لعطاءِ المشبَّه به، زائداً على ما ثبتَ للمدعوِّ له من العطاءِ قبلَ الدعاءِ، وعلى ذلك لا يردُّ السؤالُ من أصله كما قال.

(٢) قوله: «نعم، لو قيل... إلى آخرِ الفرقِ» علَّقَ عليه ابنُ الشاطِ بقوله: قوله: لكونِ التشبيهِ وقعَ في الخبر، ليس بلازمٍ، فإنه يحتملُ أن يكونَ مرادُ الداعي أن يكونَ المطلوبُ بالدعاءِ تسويةً المدعوِّ له مع الشبَّه بعطائه، فإنَّ كانَ المدعوُّ له قد أُعْطِيَ قبلَ الدعاءِ عطاءً، فيكونُ المطلوبُ بالدعاءِ زيادةً تقتضي التسوية، وعلى هذا الاحتمالِ يتَّجَهُ ورودُ السؤالِ، ويتَّضحُ ذلك بمثال، وهو أنَّ القائلَ إذا قال: أعطِ زيداً كما أعطيتَ عمراً، يحتملُ أن يُريدَ: سوِّ بينهما في مُطلقِ العطاءِ من غيرِ تعرُّضٍ لقصدِ التسويةِ في مقدارِ العطيةِ ولا صِفَتِها، ويحتملُ أن يُريدَ: سوِّ بينهما في مقدارِ العطيةِ، وصِفَتِها من غيرِ محاسبةٍ زيدٍ بما أعطيته قبلَ هذا، ويحتملُ أن يُريدَ: سوِّ بينهما في مقدارِ العطيةِ وصِفَتِها مع محاسبةٍ زيدٍ بما أعطيته قبلَ هذا، وسؤالُ عَزِّ الدين لا يصحُّ ورودُه على الاحتمالينِ الأولينِ، ويصحُّ ورودُه على الاحتمالِ الثالثِ، والله أعلم.