الفرقُ الخامسُ والستون

بين قاعدةِ ما يُثابُ عليه من الواجبات

وبينَ قاعدةِ ما لا يُثابُ عليه منها، وإنْ وقع ذلك واجباً

اعلم أنَّ المأموراتِ قِسمان:

ما صورةُ فِعْلهِ كافيةٌ في تحصيلِ مصلحتهِ كأَداءِ الدُّيون، ورَدِّ الغُصوب، ودَفْعِ الودائع، ونفقاتِ الزوجاتِ والأقاربِ والدَّواب ونحوِ ذلك، فإنَّ صورةَ هذا الفعلِ تُحَصِّلُ مَقْصودَهُ، وإنْ لم يُقْصَدْ به التقرُّبُ، فإذا فعل ذلك من غيرِ قَصْدٍ ولا نِيَّةٍ وقع ذلك واجِباً مُجْزئاً، ولا يلزَمُ فيه الإعادةُ، ولا ثوابَ فيه حتى ينويَ به امتثالَ أَمْرِ الله تعالى، فإنْ فَعَلَهُ غيرَ قاصدٍ امتثالَ أمر الله تعالى، ولا عالمٍ به لم يحصُلْ له ثَواب، وإنْ سَدَّ الفعل مَسَدَّهُ، ووقع واجباً، ومن هذا الباب النيةُ لا يُقْصَدُ بها التقرُّبُ، وتقعُ النيةُ واجبة، ولا تفتقرُ إلى نيةٍ أخرى، وكذلك النظرُ الأَولُ المُفْضي إلى العلمِ بإثباتِ الصانعِ لا يُثابُ عليه، لأنَّه لا يُقْصَدُ به التقرُّب[1].

---

(١) كلامُ القرافي من بدايةِ الفرق.. إلى قوله: لا يُقْصَدُ به التقرُّب» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في أَداءِ الديون وشِبْهِهِ مِن أنه لا ثوابَ فيه حتى ينويَ به امتثالَ أَمرِ الله تعالى، إنْ أرادَ أنه لا بُدَّ من استحضارِ نيةِ الامتثال، ولا يكتفي بنيةِ أداءِ الديون، ففي ذلك نَظَر، فإنَّ الذي يُؤدِّي دَيْنَه لا يخلو أن ينويَ بأدائهِ امتثالَ أمرِ الله تعالى بذلك أوْ لا. فإنْ نوى ذلك، فلا نزاعَ في الثواب، وإن لم يَنْوِ امتثالَ أَمرِ الله تعالى، فلا يَخْلو مِنْ أن ينويَ سَبَباً للأداءِ غَيْرَ الامتثالِ، كتخوُّفهِ أنْ لا يُداينَه أحدٌ إذا عُرِفَ بالامتناعِ من الأداء وما أَشبه ذلك، أَوْ لا، فإنْ نوى بالأداءِ شيئاً غَيْرَ الامتثالِ، فلا نزاعَ أيضاً في عدم الثواب، وإنْ عَرِيَ عن نيةِ الامتثالِ ونيةِ=

والقِسْمُ الآخَر: لا يقعُ واجباً إلا مع النيةِ والقَصْدِ كالصلاةِ، والصيامِ، والحَجِّ، والطهاراتِ، وجميعِ أنواعِ العباداتِ التي يُشْتَرطُ فيها النيات، فهذا القِسْمُ إذا وقع بغيرِ نيةٍ لا يُعْتَدُّ به، ولا يقع واجباً ولا يُثابُ عليه، وإذا وقع مَنْوِيّاً على الوجهِ المشروعِ كان قابلاً للثواب، وهو سَبَبٌ شَرعيٌّ له من حيث الجملة[1].

غيرَ أنَّ هٰهُنا قاعدةً وهي: أَنَّ القَبولَ غيرُ الإجزاءِ، وغيرُ الفعلِ الصَّحيح، فالمُجْزِىءُ من الأفعالِ هو ما اجتمعَتْ شرائطُه وأركانُه، وانتفَتْ موانعُه، فهذا يُبرِىءُ الذمَّةَ بغيرِ خلاف،/ ويكونُ فاعلُه مُطيعاً ١١٨/ب بريءَ الذمَّة، فهذا أَمرٌ لازمٌ مُجْمَعٌ عليه، وأما الثوابُ عليه، فالمُحَقِّقون على عدمِ لزُومه، وأَنَّ الله تعالى قد يُبرِىءُ الذمَّةَ بالفعل، ولا يُثيبُ عليه في بعض الصُّوَرِ وهذا هو معنى القَبول، ويدلُّ على ذلك أُمورٌ:

= سببِ غيرِه، ولم يَنْوِ إلا مجرَّدَ أداءِ دينِه، فلقائلٍ أنْ يقول: لا يُحْرَمُ صاحبُ هذه الحالةِ الثوابَ استدلالاً بسعةِ بابه، والله أعلم.

وما قاله مِن أنَّ النيةَ والنظرَ الأولَ لا يُنْوىٰ بهما التقرُّبُ صحيحٌ في النظرِ الأول لعدمِ العلمِ بالتقرُّب إليه، وغيرُ صحيحٍ في النيةِ، فإنَّ نيَّةَ الظُّهرِ مثلاً يُمْكِنُ فيه التقرُّبُ بها، لأنّ الشارع جَعَلها شَرْطاً في صحَّةِ الصلاة، والشرطُ كالركنِ، فكما يَنْوي الركنَ ينوي الشرط، ولا مانعَ من ذلك لا في النية، ولا في غيرِها، وما ذكر من التسلسلِ لا يلزَم، لأنه لم يُشْرَعْ فيهِ نيَّةُ التقرُّبِ بالنية، فلا تَسَلْسُلَ والله أعلم.

وما قاله من أنه لا ثوابَ فيهما، فيه نظرٌ، لأنَّ الدليلَ على اشتراطِ النيةِ في الأعمال إنّما هو حديثُ «إنَّما الأعمالُ بالنيات» وما في معناه، ومطلقُه مُقَيَّدٌ بإمكانِ النيات، فبقي محلُّ امتناعِها غَيْرَ متناولٍ له دليلُ اشتراطها، فيُسْتَدلُّ على إثباتِ الثوابِ في النيةِ والنظرِ الأولِ بقاعدة سَعَة بابِ الثوابِ إذ لا معارضَ لذلك، والله أعلم.

(١) صحَّح ابن الشاط كلامَ القرافيِّ في هذا القِسم.

أحدُها: قولُه تعالى حكايةً عن ابني آدم ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [المائدة: ٢٧] لمّا قَرَّبا قُرْباناً، فتُقُبِّلَ مِنْ أحدِهما ولم يُتَقَبَّل من الآخَر، مع أنّ قُربانَه كان على وَفْقِ الأَمرِ، ويدلُّ عليه أَنَّ أخاه علَّلَ عدَمَ القبولِ بعَدَمِ التقوى، ولو أنّ الفِعْلَ مُخْتَلٌّ في نفسِه لقال له: إنَّما يتقبَّلُ الله العملَ الصحيحَ الصالحَ، لأن هذا هو السببُ القريبُ لعدمِ القبولِ، فحيثُ عُدِلَ عنه دلَّ ذلك على أنَّ الفِعْلَ كان صحيحاً مُجْزِئاً، وإنما انتفى القبولُ لأجل انتفاءِ التقوى، فدلَّ ذلك على أن العملَ المُجْزِئَ قد لا يُقبَل، وإنْ بَرِئَت الذمةُ به، وصحَّ في نفسه[1].

وثانيهما: قولهُ تعالى حكايةً عن إبراهيمَ عليه السلام وإسماعيلَ: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَٰعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [البقرة: ١٢٧]، فسؤالُهما القبولَ في فِعْلِهما مع أَنَّهما ـ صلواتُ الله عليهما وسلامُه ـ لا يَفْعلانِ إلا فِعْلاً صحيحاً يدلُّ على أَنَّ القَبولَ غيرُ لازمٍ من الفعلِ الصحيح، ولذلك دَعَوا به[2] لأنفسهما[3].

---

(١) قولُه: «غَيْرَ أن هٰهُنا قاعدةً... إلى قوله: وصحَّ في نَفْسِه» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: المسألةُ قَطعيةٌ لا يكفي فيها مِثْلُ هذا الدليل. وعلى تسليمِ أنها ظَنِّيةٌ، لقائلٍ أنْ يقول: ليس المعنى الذي تأوَّله من الآيةِ بظاهرٍ، لاحتمالِ الآيةِ أن يُرِيدَ بالتقوى الإيمانَ على الإطلاقِ، والإيمانَ الموافي عليه، وعلى تسليمِ ظهورِ تأويله، لعلَّه كان شَرْعاً لهم اشتراطُ عدمِ العِصْيانِ في القَبولِ، ثمَّ جميعُ الآياتِ والأحاديثِ المتضمِّنةِ لوَعْدِ المطيعِ بالثواب معارضة لذلك الظاهرِ إنْ قلنا: إنَّ شَرْعَ مَنْ قَبْلَنا شَرْعٌ لنا.

(٢) في الأصل: دَعَيا، وصوابُه بالواو.

(٣) قولهُ: وثانيهما... إلى قوله: دَعَوا به لأنفُسِهما» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: يحتملُ أنْ يكونَ سؤالُهما ذلك على تقديرِ عِلْمِهما بعاقبةِ أَمْرِها ليقتديَ بهما من لا يعلمُ عاقبةَ أَمرِه من أَتباعِهما، وهذا الاحتمالُ حاليٌّ لا مقاليّ، والاحتمالات الحالِيَّةُ لا تفاوتَ فيها حتى يكونَ بعضُها أَظهَرَ من بعض، فيُسْتَدلُّ بالظاهرِ منها =

وثالثها: الحديثُ الصحيح خَرَّجه مسلم[1]: أنّ رسول الله ﷺ قال: «أمَّا مَنْ أسلمَ وأحسنَ في إسلامه فإنه يُجْزى بعَمَلهِ في الجاهلية والإسلام» فاشترط في الجزاء الذي هو الثوابُ أن يُحْسِنَ في الإسلامِ، والإحسانُ في الإسلامِ هو التقوى، وهو يَرُدُّ على من قال في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [المائدة: ٢٧] أنَّ المرادَ المؤمنون، لأنّه عليه السلام صرَّح بالإسلام، ثم ذكر الإحسانَ فيه[2].

= بخلافِ الحالاتِ المقالية فإنه تكونُ مستويةً في المُحْتَمِلات، وغيرَ مستويةٍ في الظاهرِ والمُؤوَّلات.

(١) أخرجه البخاري (٦٩٢١)، ومسلم (١٢٠) من حديث ابن مسعودٍ ولفظُه عند مسلم: قال أناسٌ لرسولِ الله ﷺ: يا رسولَ الله، أنؤاخَذُ بما عمِلْنا في الجاهلية؟ قال: «أمَّا مَنْ أحسَنَ منكم في الإسلامِ فلا يؤاخَذُ بها، ومَنْ أساءَ أُخِذَ بعملهِ في الجاهليةِ والإسلام».

قال الإمام النووي في «شرح صحيح مسلم» ١/ ٤١٣: وأما معنى الحديث، فالصحيحُ فيه ما قاله جماعةٌ من المحقّقين: أنَّ المرادَ بالإحسانِ هنا الدخولُ في الإسلام بالظاهرِ والباطنِ جميعاً، وأن يكونَ مسلماً حقيقياً، فهذا يُغْفَرُ له ما سلف في الكُفرِ بنصِّ القرآن العزيز، والحديث الصحيح «الإسلامُ يهدِمُ ما قَبْله»، وبإجماعِ المسلمين. والمرادُ بالإساءةِ عدمُ الدخول في الإسلامِ بقَلْبه، بل يكونُ منقاداً في الظاهرِ للشهادتين غيرَ معتقدٍ للإسلامِ بقلبه، فهذا منافقٌ باقٍ على كُفرِهِ بإجماعِ المسلمين، فيؤاخذُ بما عمل في الجاهلية قبل إظهارِ صورةِ الإسلام، وبما عمِل بعد إظهارِها لأنه مستمرٌّ على كُفْرِه.

(٢) قولُه: «وثالثُها... إلى قوله: ثم ذكر الإحسان فيه» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: يحتملُ أنْ يُريدَ بالإحسانِ الموافاةَ على الإيمان لا اجتنابَ العصيان. والموافاةُ على الإيمانِ هو شَرْطُ ثُبوتِ الأعمالِ الذي لا شَرْطَ لثبوتِ الأعمالِ سواه، فكلُّ ما ورد من الآياتِ والأخبارِ مما يقتضي اشتراطَ أمرٍ زائدٍ على صحَّة العمل، وبراءةِ الذمة، فهو متأوَّلٌ بأنه المرادُ. هذا إنْ سُلِّمَ ظهورُ آيةٍ أو حديثٍ في غيرِه وذلك غيرُ مُسَلَّم.

ورابعُها: قولهُ عليه السلام في الأُضحية لمَّا ذبحها: «اللهمَّ تقبَّلْ من محمَّدٍ وآل محمد»[1] فسأل عليه السلام القَبولَ مع أنَّ فِعْلَه في الأُضْحِيةِ كان على وَفْقِ الشريعة، فدلَّ ذلك على أَنَّ القَبولَ وراءَ براءةِ الذمَّةِ والإِجْزاءِ، وإلّا لما سأله عليه السلام، فإنَّ سؤالَ تحصيلِ الحاصلِ لا يجوز[2].

وخامِسُها: أنه لم يزلْ صُلحاءُ الأُمَّةِ وخِيارُها يسألون الله تعالى القَبولَ في العمل، ولو كان ذلك طلباً للصحة والإِجزاءِ، لكان هذا الدعاءُ إنَّما يحسُنُ قبلَ الشروعِ في العمل، فنسألُ الله تعالى تيسيرَ الأركانِ والشرائطِ، وانتفاءَ الموانع، أما بعدَ الجَزْمِ بوقوعِها، فلا يحسُنُ ذلك فدلَّت هذه الوجوهُ على أَنَّ القَبولَ غيرُ الإجزاءِ/ وغَيْرُ الصحة، وأَنَّه ١١٩/أ الثواب[3].

وسادسُها: قولهُ عليه السلام: «إنّ من الصلاةِ لَما يُتَقَبَّلُ نِصْفُها، وثُلُثُها، ورُبُعُها، وإنّ منها لَما يُلَفُّ كما يُلَفُّ الثَّوْبُ الخَلَقُ فيُضْرَبُ بها وَجْهُ صاحبها»[4]، فحملَهُ الصوفيةُ وقليلٌ من الفقهاء على عَدَمِ الإجزاء،

---

(١) أخرجه مسلم (١٩٦٧)، وأبو داود (٢٧٩٢) من حديثِ عائشة رضي الله عنها.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: الاحتمالُ في قوله ﷺ ذلك كالاحتمالِ في قولِ إبراهيم عليه الصلاةُ والسلام.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: يحتملُ أنهم طلبوا حصولَ الشرطِ الذي هو الموافاةُ على الإيمان لعدم عِلْمِهم بذلك، أو طلبوا المُسامحةَ في إغفالِ بعضِ شروطِ الأعمالِ لعدم عِلْمهم بتحصيلِ ذلك على الكمال.

(٤) لم أهتدِ إليه بهذا اللفظ، لكن أخرج الإمام أحمد ٣١/ ١٧١ وأبو داود (٧٩٦)، والنسائي في «الكبرى» (٦١٤) من حديثِ عمَّار بن ياسر قال: سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول: «إنَّ الرجل ليصلي الصلاةَ، ولعلّه لا يكون له منها إلّا عُشرها، أو تُسعُها، أو ثُمنُها، أو سُبْعُها، أو سُدْسُها، حتى أتى على العدد» وصحَّحه ابن =

وإنه تجبُ الإعادةُ إذا غَفَل عن صلاتهِ لقوله ﷺ: «ليس للمؤمن من صلاتهِ إلا ما عَقَلَ منها»[1]، وحكى الغَزاليُّ الإجماعَ في إجزائِها إذا عَلِمَ عددَ ركعاتِها، وأركانَها، وشرائطَها، وإنْ كان غيرَ مشتغلٍ بالخشوعِ والإقبالِ عليها[2]، وقال أكثرُ الفُقهاءِ: إنَّ المرادَ بالثُلثِ وبالرُّبعِ ونحوِه الثوابُ لا الإجزاءُ والصحَّةُ، فظهر حينئذٍ أنَّ القَبولَ غيرُ الإجزاء، وأنَّ بعضَ الواجباتِ يُثابُ عليها دونَ بعض، وهو المقصودُ من الفرق[3].

= حِبَّان (١٨٨٩) واللفظُ له، وحسَّنه شيخنا في «الإحسان» وفي التعليق على «المسند» لأجل عمر بن أبي عبد الرحمٰن بن الحارث، وهناك تمامُ تخريجه.

وأمَّا الجزءُ الأخير من الحديث فهو جزءٌ من حديثٍ أخرجه الطبراني في «الأوسط» (٣٠٩٥) من حديث أنس بن مالك، وفيه: «ومَنْ صلَّى الصلاة لغيرِ وقتها فلم يُسْبِغْ لها وضوءَها، ولم يُتمَّ لها خشوعَها ولا ركوعَها ولا سجودَها، خرجت وهي سوداءُ مُظلمة، تقول: ضيَّعك الله كما ضيَّعتني، حتى إذا كانت حيث شاء الله لُفَّتْ كما يُلَفُّ الثوبُ الخَلَقُ، ثم ضُرِبَ بها وَجْهُه» وفي إسناده عبَّاد بن كثير البصريّ، متروك الحديث.

(١) قال الحافظ العراقي في «تخريج أحاديثِ الإحياء» ١/ ١٨٩: لم أجِده مرفوعاً، وروى محمد بن نصر المروزيُّ في كتاب «الصلاة» (١٥٧) من رواية عثمان بن أبي دَهْرَش مرسَلاً: «لا يقبلُ الله من عبدٍ عملاً حتى يشهدَ قلبُه مع بَدَنه».

(٢) انظر «إحياء علوم الدين» ١/ ١٩٠-١٩١ والقولُ بالإجزاءِ عند الغزالي هو من ضرورات الفتوى، وإلّا فكلامُه دائرٌ على عدمِ الإجزاء، وحُجَجُه في ذلك ناهضةٌ قويّة.

(٣) قولهُ: «وسادسُها... إلى قوله: وهو المقصودُ من الفَرْق» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قولهُ وقولُ مَنْ قال مِثْلَه: إنَّ المرادَ بهذا الحديث الثوابُ مع تقديرِ كمالِ شروطِ الصلاة وجميعِ أوصافِها خلافُ ظاهرِ الحديث بدليلِ قوله ﷺ: «وإنَّ منها لما يُلَفُّ كما يُلَفُّ الثوبُ الخَلَق، فيُضْربُ بها وجهُ صاحبها» إذ لو كانت مستوفيةً لشروطِها وأوصافِها لم يكن لتشبيهِها بالثوبِ الخَلَقِ وجهٌ. ولا رَيْبَ أنّ هذا الحديثَ إنما هو مغزاه التحذيرُ من التهاونِ بشروطِها، والتحريضُ على مراعاةِ =

وإذا تقرَّر الفرقُ، فالظاهرُ أنَّ وصفَ التقوى شَرْطٌ في القَبولِ بعد الإجزاء، والتقوى هٰهنا ليس محمولاً على المعنى اللغوي، وهو مُجرَّدُ الاتقاءِ للمكروهِ من حيثُ الجملةُ، فإنَّ الفَسَقَة في عُرْفِ الشرعِ لا يُسمَّوْن أتقياءَ، ولا مِن المتقين، ولو اعتبرنا المعنى اللغويَّ لقيل لهم ذلك، بل التقوى في عُرْفِ الشرع المبالغةُ في اجتنابِ المُحرَّمات، وفعلِ الواجبات حتى يكونَ ذلك الغالبَ على الشخصِ. هذا هو الظاهر[1]، وإذا حصل هذا الوصفُ ينبغي أن يُعْتقَدَ أيضاً أنَّ القَبولَ غيرُ لازم، بل المَحَلُّ قابلٌ له لحصولِ الشرط، وأنّ القَبولَ مشروطٌ بالتقوى، ولا يلزَمُ من حصولِ الشرطِ حصولُ المشروط.

ويدلُّ على أنَّ المَحَلَّ يبقى قابلاً للقَبولِ من غيرِ لزومه: أنَّ رسولَ الله ﷺ دعا بالقَبولِ مع أنّه سيدُ المتَّقين، وكذلك إبراهيمُ وإسماعيلُ عليهما السلام، والمدعوُّ به لا بُدَّ وأن يكونَ بصَددِ الوقوع وعدمهِ؛ إذ لو تعيَّنَ

= أحوالِها، فلا دليلَ له ولا لغيرِه في هذا الحديثِ على ما أراد، لا بظاهرٍ ولا بنصٍّ البتَّة.

قلتُ: هذا فرعٌ على ثبوتِ الحديثِ، والحديثُ غير ثابتٍ فلا حجَّة فيه.

(١) قولهُ: «إذا تقرَّر الفرقُ... إلى قوله: هذا هو الظاهر» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله من أنّ الظاهرَ في أنّ التقوى شرطٌ في القَبولِ مُسَلَّم. وما قاله مِنْ أَنَّ وَصْفَ التقوى في العُرْفِ الشرعيِّ المبالغةُ في اجتنابِ المنهيات، وفعلِ المأمورات مُسَلَّمٌ أيضاً، إلا أنه ليس المرادُ بالتقوى المشترطةِ في القَبول التقوى العرفيةَ المذكورةَ لمعارضةِ تلك الأدلَّةِ المتكاثرةِ المتظافرةِ بترتُّبِ الثوابِ على الأعمالِ الصحيحة، وليس كَوْنُ التقوى عُرْفاً ما فَسَّرها به بالمقاومِ في الظهورِ لتلك الأدلة، هذا إنْ لم نقُلْ بانتهاءِ تلك الأدلةِ إلى القطعِ بلزومِ ترتُّبِ الثوابِ على الأعمال المستوفية لشروطها وأركانِها، والقَطْعُ بذلك هو الصحيحُ عندي، ومن تَتَبَّع الآياتِ والأحاديثَ الواردةَ في ذلك وتأمَّلَ مساقَ الكلامِ فيه علِمَ صحَّةَ ما ذهبتُ إليه، والله أعلم.

وقوعُه لكان ذلك طلباً لتحصيلِ الحاصل، وهو غيرُ جائزٍ، فتعيَّنَ أن يكونَ الثوابُ يمكنُ حصولُه وعَدَمُ حصوله[1]، وعلى هذه المداركِ، وهذه التقادير يكونُ قوله تعالى: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾ [الأنعام:١٦٠]، مشروطاً بالتقوى؛ فإنّ أمثالَ العَشْرِ هي المثوباتُ، ولا تحصلُ إلا للمتقين، وكذلك قولهُ عليه السلام: «صلاةٌ في مسجدي هذا خيرٌ من ألف صلاة في غيرِه إلا المسجدَ الحرام»[2]، فإنَّ هٰذه ألفُ صلاةٍ والزائدُ عليها هي مثوباتٌ تتضاعفُ، وقولهُ عليه السلام: «صلاةٌ في المسجدِ الحرام خيرٌ من ألفِ صلاةٍ في غيره،/ وصلاةٌ في بيتِ المقدِسِ ١١٩/ب

---

(١) قولهُ: «وإذا حصل هذا الوصف... إلى قوله: وعدمُ حصوله» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله مِن أنه لا يلزَمُ من حصولِ الشرطِ حصولُ المشروط صحيح، ولكن لا يلزَمُ من ذلك عدمُ حصولِ الثواب، بل يلزَمُ حصولهُ لا لمجرَّدِ حصولِ الشرط، بل للأدلةِ الدالَّةِ على حصولِه.

وما استدلَّ به من كَوْنِ الرسول عليه السلام دعا بالقَبولِ قد تقدَّم تأويلُه.

وما قاله مِن أنَّ المدعوَّ به لا بُدَّ أنْ يكون بصَددِ الوقوع وعَدَمِه، إنْ أرادَ باعتبارِ عِلْمِنا فمُسَلَّمٌ، وإنْ أراد مُطْلَقاً فَغيْرُ مُسَلَّم، لأنَّ عِلْمَ الله تعالى قد تعلَّقَ أزَلاً بما يكونُ وما لا يكون.

وما قاله من أنه لو تعيَّنَ وقوعُه لكان ذلك طَلباً لتحصيلِ الحاصل، فكلامٌ ليس له حاصلٌ، فإنَّ الدعاءَ مشروعٌ لا شكَّ فيه، والمدعوُّ به مستقرٌّ في عِلْمِ الله تعالى حصولُه أو عَدَمُ حصوله، فعلى تقديرِ تعلُّقِ عِلْمِ الله تعالى بحُصولهِ يكونُ الدعاءُ طَلباً لتَحصيلِ الحاصل، وعلى تقديرِ تعلُّقِ عِلْمِ الله تعالى بعدمِ حصولهِ يكون الدعاءُ طلباً لتحصيلِ المُمْتنع، وكلا الأمرَيْن في بادىء الرأي مُحال، وذلك ليس بصحيح، بل الصحيحُ أنه لا يستلزمُ الطلبُ عقلاً جوازَ المطلوب، بل يجوزُ طلبُ الجائزِ وغيرِ الجائز، فلا فرقَ في العقلِ بين طلبِ تحصيلِ الواقع الحاصلِ، وبين طلبِ تحصيلِ غيره، فإنْ ثبَتَ في ذلك فَرقٌ شرعيٌّ فذاك، وإلا فلا فَرْقَ بوجه.

(٢) أخرجه البخاري (١١٩٠) ومسلم (١٣٩٤) من حديثِ أبي هريرة، وصحَّحه ابن حبَّان (١٦٢٥) وفيه تمامُ تخريجه.

بستٍّ مئة صلاة»[1]، وقولهُ تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ﴾ [البقرة: ٢٦١]، يقتضي ما تقدَّم من التقريرِ أن يكونَ هذا كلُّه مشروطاً بالتقوى، وقولهُ عليه السلام: «صلاةُ الجماعةِ تفضلُ صلاةَ الفَذِّ بخمسٍ أو بسبعٍ وعشرينَ صلاة»[2]، فتأمَّلْ ذلك، فإنّ هذه الظواهرَ كُلَّها تقتضي المثوباتِ مُطلقاً، وما تقدَّم من التقريرِ يقتضي أنها لا تحصلُ إلا بالتقوى[3]، فيتعيَّنُ ردُّ أَحدِ

---

(١) لم أهتدِ إلى هذه الرواية، والمشهورُ في ذلك حديثُ أبي الدرداء يرفعُه إلى رسولِ الله ﷺ قال: «الصلاةُ في المسجدِ الحرامِ بمئة ألفِ صلاة، والصلاةُ في مسجدي بألفِ صلاة، والصلاة في بيت المقدس بخَمْسِ مئة صلاة» ذكره المنذري في «الترغيب والترهيب» ٢/ ١٩٤ (١٨٠٣) وعزاه للطبراني في «الكبير»، وابن خزيمة في «صحيحه».

(٢) قال الغماري في «تخريج أحاديثِ البداية» ٣/ ١٦٥: الحديثُ رواه عن النبيِّ ﷺ جماعةٌ من الصحابة بلفظ: «خمسٍ وعشرين» إلَّا عبد الله بن عمر، فإنه رواه بلفظِ: «سبع وعشرين» في قولِ الجمهورِ من الحفاظِ أصحاب نافع، وخالفَ بعضُهم فقال: «بخمسٍ وعشرين» على موافقة باقي الصحابة، وذلك وَهمٌ، وإلّا أبا هُرَيْرة، فإنَّ بعضَ الرواةِ قال فيه: «بسبع وعشرين» على موافقة حديثِ ابن عمر، وهو وهمٌ أيضاً.
فحديث ابن عمر أخرجه مالك ١/ ١٢٥، ومن طريقه أحمد في «المسند» ٩/ ٢٣٨، والبخاري (٦٤٥)، ومسلم (٦٥٠) وغيرهم.
وحديثُ أَبي هريرة، رواه مالك ١/ ١٢٥، وأحمد ١٦/ ١٢٠، والبخاري (٦٤٨)، ومسلم (٦٤٩) وغيرهم. وانظر تمام تخريجه وتنقيده في التعليق على «المسند».
وقولُ القرافيِّ: «وعلى هذه المدارك... إلى قوله ﷺ: وسَبْعٍ وعشرين درجةً» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مِن أنَّ ذلك مشروطٌ بالتقوى مُسَلَّم، لكن بمعنى الموافاةِ على الإيمان لا بمعنى مُجانَبةِ العصيان.

(٣) قولهُ: «فتأمَّلْ ذلك... إلى قوله: إلَّا بالتقوى» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لا يُقاوِمُ ما تقدَّم من التقريرِ تلك الظواهرَ على تسليمِ أنها لم تبلغ القَطْعَ، على أنَّ الصحيحَ أنها قد بلغَتْه، فإنّ الظواهرَ إذا تظاهرَتْ وتكاثرَتْ ولم يعارضْها سِوَاها، حصل القطعُ بمعناها، وهذه الظواهرُ قد تظاهرَتْ وتكاثرَت ولم يعارِضْها سواها، فإنّ ما ذكره معارِضاً ليس بمعارضٍ لاستواءِ احتمالاتهِ على ما سبق بيانه.

الظاهرَين إلى الآخرَ، وأن يُجْمَعَ بينهما على الوجهِ الأسَدِّ[1]، وقد بيَّنْتُ لك وَجْهَ التعارُض ووَجْه الجَمْع، فتأمَّلْ ذلك، فهو موضعٌ صَعْبٌ مُشْكِل[2]، والذي رأيتُ عليه جماعةً من المحقِّقين هو ما ذكرتُه لك فتأمَّله[3].

* * *

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنْ سُلِّمَ عَدَمُ القَطْعِ، فليس الوَجْهُ الأسَدُّ ما ذكره واختاره، وإن لم يُسلَّمْ، فلا وَجْهَ لقوله: الأسدِّ.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تبيَّن ما قاله لكنَّه ليس بصحيح. وتأمَّلْتُه كما أمَرَ ولم أجِدْ ما وجَدَ من الصعوبةِ والإشكال، ولله الحمدُ ذي المِنَّةِ والإفضال.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لعلَّهم مُحَقِّقون في غيرِ هذه المسألة، أمَّا في هذه فلا. وما قاله في الفَرْقِ السادس والستين صحيح.

obeikandl.com

الفرقُ السادسُ والستون

بين قاعدةِ ما تعيَّن وقتُه، فيُوصَفُ فيه بالأداءِ وبَعْدَه بالقضاء وبين قاعدةِ ما تعيَّنَ وقتُه، ولا يوصفُ فيه بالأداءِ ولا بعدَه بالقضاء، والتَّعيينُ في القِسْمَيْن شَرْعيّ

اعلم أنَّ هذا الموضعَ، وهذا الفرقَ لم أَرَهُ لأحدٍ من العلماءِ فيما رأيتُه، ولم يقَعِ التصريحُ به فيما وجدتُه ولا التعريضُ، بل التصريحُ في حَدِّ الأداءِ والقضاءِ بضدِّه في كتب الأصول والفروع، فيقولون في حَدِّ الأداء: هو إيقاعُ الواجبِ في وَقْته المحدودِ له شرعاً، وفي حَدِّ القضاء: هو إيقاعُ الواجبِ خارجَ وقتِهِ المحدود له شرعاً[1]، وهذانِ التفسيرانِ باطلانِ بسببِ أنَّ الواجباتِ الفوريةَ كَرَدِّ الغُصوب والودائع إذا طلبت، والأَمْرِ بالمعروفِ والنَّهْيِ عن المنكر، وأقضيةِ الحُكَّام إذا نهضَت الحِجاجُ، كلُّ ذلك واجبٌ على الفورِ، ومع ذلك لا يقال لها: إنها أداءٌ إذا وقعَتْ في وقتِها المحدودِ لها شرعاً، ولا قضاءٌ إذا وقعَتْ بعده، فإنَّ الشَّرْعَ حَدَّ لها زماناً، وهو زمانُ الوقوع، فأَوَّلُه أَوَّلُ زمانِ التكليفِ، وآخِرُه الفراغُ منها بحَسْبِها في طولِها وقِصَرِها، فزمانُها محدودٌ شَرْعاً مع انتفاءِ الأَداءِ والقضاءِ عنها في الوقت وبعدَه، وكذلك إنقاذُ الغريقِ حَدَّد له الشرعُ الزمانَ، فأَوَّلُه ما يلي زمنَ السُّقوط، وآخرُه الفراغُ من علاجهِ بحَسْبِ حاله، ولا يُوْصَفُ بأنّه أداءٌ في الوقت، ولا قضاءٌ بعدَه مع التحديدِ الشرعي.

---

(١) للوقوفِ على منازع الأصوليين في هذه القضية، انظر «البحر المحيط في أُصول الفقه» ١/ ٢٦٦ للزركشي.

ومن ذلك: الحجُّ إذا قُلْنا: إنّه على الفَوْرِ[1]، فإنَّ الشارعَ حَدَّد له هذه السَّنةَ، ولا يُوْصَفُ بأنه قضاءٌ بعد هذه السنةِ إذا أُخِّرَتْ هذه الحَجَّةُ، ولا يلزَمُ معها هَدْيُ القَضاء، وكذلك إذا قلنا: الأَمْرُ للفور، فإن القاضي أبا بكرٍ/ رَحِمَه الله قال: لا بدَّ من زمانٍ للسماع، وزمانٍ للتأمُّل وتعرُّفِ معنى الخطاب[2]، وفي الزمنِ الثالثِ يكون الفعلُ زمانياً، وبالتأخيرِ عنه يُوصَفُ المُكلَّفُ بالمخالفة، فقد حدَّدَ الشرعُ الزمانَ حينئذٍ؛ أَوَّلُه الزمنُ الثالث من زمنِ السماع، وآخِره الفراغُ من الفِعل بحَسْبِهِ. ١٢٠/أ

وهذه النقوضُ كُلُّها تُبْطِلُ حَدَّ الأداءِ، فإنَّ حَدَّه يتناولُها، وليست أداءً، فيكونُ غيرَ مانعٍ، وإيقاعُها بعد وقتِها يتناولُه حدُّ القضاء، وليست قضاءً، فيكون غيرَ جامع، فحينئذٍ تتعيَّنُ العنايةُ بتحريرِ الفرقِ، وتحريرِ هذه الضوابطِ والحدودِ حتى يتَّضحَ الحقُّ في ذلك، وهو أن نقول: الأداءُ هو إيقاعُ الواجبِ في وقتهِ المحدودِ له شَرْعاً لمصلحةٍ اشتملَ عليها الوقتُ بالأمرِ الأول، والقضاءُ: إيقاعُ الواجبِ خارجَ وَقْتِه المحدودِ له شَرْعاً لأجلِ مصلحةٍ فيه بالأمرِ الثاني فقولهُ: «في وقتهِ»، احترازٌ من القضاءِ، وقولُنا: «المحدودُ له»، احترازٌ من المُغَيَّا بجميعِ العُمر، وقولُنا: «شَرْعاً»، احترازٌ مما يحدُّه أَهلُ العُرْفِ، وقولُنا: «لمصلحةٍ اشتَمل عليها الوقتُ»، احترازٌ من تلك النقوضِ كلِّها. وتحريرُه: أنَّا نعتقدُ أَنَّ الله تعالى إنّما عَيَّنَ شَهْرَ رمضانَ لمصلحةٍ اشتملَ عليها دون غيرِه طَرْداً لقاعدةِ الشرعِ في رِعاية المصالحِ على سبيلِ التفضُّل[3]، فإنا إذا لاحظنا

---

(١) انظر «بداية المجتهد» ٥/ ٢٧٥ حيث ذكر أنَّ القَوْلَ بأن فريضةَ الحجِّ على الفَوْرِ هو قولُ البغداديين من المالكية، وأنَّ المتأخرين من أصحابه قالوا بالتراخي.

(٢) انظر «التقريب والإرشاد» ٢/ ٢١٨ للباقلاني.

(٣) قد فسَّر النجمُ الطوفي الحنبليُّ هذه المسألةَ فقال: إنَّ رعاية المصالح تفضُّلٌ من الله عز وجلَّ على خَلْقِهِ عند أهل السنة، واجبةٌ عليه عند المعتزلة. =

الشرائعَ وجدناها مصالحَ في الأَغلبِ، أَدركْنا ذلك وخَفِيَ علينا في الأقلِّ، فقلنا: ذلك الأقلُّ من جنسِ ذلك الأكثرِ، كما لو جرَتْ عادةُ مَلِكٍ بأنْ لا يخلعَ الأَخْضَرَ إلا على الفقهاء، فإذا رأينا مَنْ خُلِعَ عليه الأخضرُ، ولا نعلمُ حاله قلنا: هو فقيهٌ طَرْداً لقاعدة ذلك المَلِك، وكذلك نعتقدُ فيما لم نطَّلعْ فيه على مفسدةٍ ولا مصلحةٍ أَنَّه مصلحةٌ إنْ كان في جانبِ الأوامر، أَو فيه مَفْسدةٌ إنْ كان في جانبِ النواهي طرداً لقاعدةِ الشرعِ في رعايةِ المصالحِ والمفاسدِ على سبيلِ التفضُّل لا على سبيلِ الوجوبِ العقليِّ كما تقوله المعتزلة[1]، وكذا نقول في أوقاتِ الصلوات: إنّها مشتملةٌ على مصالحَ لا نعلمُها، وكذلك كلُّ تَعَبُّديّ معناه أنَّ فيه مصلحةً لا نعلمُها، فحينئذٍ تتعيَّنُ أوقاتُ العباداتِ لمصالحَ فيها، وتعيينُ الفَوْرِيات ليس كذلك، بل تبعٌ للمأمورات وطرَيانِ الأسباب، فالغريقُ لو تأخَّر سقوطُه في البحرِ تأخَّر الزمان، أو تعجَّلَ تعجَّلَ الزمان، فتأمَّلْ ذلك، وكذلك الحجُّ تابعٌ للاستطاعة، فلو تأَخَّرتْ تأخَّرت/ السَّنَةُ، أو تقدَّمَت ١٢٠/ب
تقدَّمت السنة، فصار تعيينُ الوقت تابعاً للاستطاعة لا لمصلحةٍ فيه.

= حُجَّةُ الأولين: أَنَّ الله عزَّ وجلَّ مُتَصرِّفٌ في خَلْقِهِ بالمُلْكِ، ولا يجبُ عليه شيء، لأنَّ الإيجابَ يستدعي موجباً أعلى، ولا أعلى من الله عزَّ وجلَّ يوجبُ عليه.
حُجَّة الآخَرين: أنَّ الله عزَّ وجلَّ كلَّف خَلْقَه العبادة، فوجب أن يُراعيَ مصالحهم، إزالةً لِعللهم في التكليف، وإلّا لكان ذلك تكليفاً لما لا يُطاقُ أو شبيهاً به، وأُجيب عنه بأنَّ هذا مبنيٌّ على تحسين العقل وتَقْبيحِهِ، وهو باطلٌ عند الجمهور.
والحقُّ أنَّ رعايةَ المصالح واجبةٌ من الله عزَّ وجلَّ حيث التزمَ التفضُّلَ بها، لا واجبةٌ عليه، كما في آيةِ ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [النساء: ١٧] فإنَّ قبولها واجبٌ منه لا عليه، وكذلك الرحمة في قوله عزَّ وجلَّ: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ٥٤] ونحو ذلك: انظر «رسالة في رعاية المصلحة»: ٢٨-٢٩.

(١) انظر «شرح الأصول الخمسة»: ٧٧٩ للقاضي عبد الجبار المعتزلي.

وكذلك نقول: إنَّ الفَوْرَ تعيُّنُ[1] الوقت إذا قُلْنا: الأَمرُ على الفورِ تابعٌ لورودِ الصيغة، فإنْ تقدَّمَتْ تقدَّم الوقت، أو تأخَّرَتْ تأخَّر الوقت، وكذلك أقضيةُ الحُكَّام؛ الوقتُ تابعٌ لنهوضِ الحِجاج، فتتَعيَّن حينئذٍ، وكذلك رَدُّ المغصوبِ وبقيةُ النُّقوضِ قد اتَّضح لك التخريجُ في ذلك، وظهر الفرقُ بينها وبين أوقاتِ العبادات، فإنّها متعيِّنةٌ لمصالحَ فيها، ولولاها لما تعيَّنَ بعد الزوالِ دونَ ما قبله، ولا رمضانُ دونَ بقيةِ شهورِ السنة.

إذا اتَّضح لك الفرقُ فقولنا في الفرق: «لمصلحةٍ اشتمل عليها الوقت» احترازٌ من تعيينِ الوقتِ لمصلحةِ المأمور، والتبعيةِ لطريانِ الأسباب، واتَّجه أَيضاً حدُّ القضاء بذلك لمَّا قلنا: إنّه إيقاعُ الواجبِ خارجَ وقتِهِ المحدودِ له شرعاً لمصلحةٍ اشتملَ عليها الوقت، فلا يكونُ الفعلُ موصوفاً بالقضاءِ إلا إذا وقع خارجَ وقتِهِ المحدودِ لمصلحةٍ فيه.

وقولنا في القضاء: «بالأمرِ الثاني» احترازٌ من نقضٍ، وهو أنَّ الله تعالى جعل لقضاءِ رمضانَ جُملةَ السنةِ كُلِّها التي تلي شهرَ الأداء، فهو واجبٌ وقع في وقتِهِ المحدود له شرعاً، وليس أداءً، فخرجَ بقولنا: «بالأمرِ الأول»، أنَّ القضاء وجبَ بأمرٍ جديدٍ، ودخل في حَدِّ القضاء، ولم يخرُجْ منه بقولنا: «بالأمرِ الثاني»، وسببُ اندراجهِ في حَدِّ الأداء أَنَّ الله تعالى عَيَّنَ السَّنَةَ لمصلحةٍ تختصُّ بها لا نعلمُها، فالسَّنَةُ كأوقاتِ الصلوات ليست تابعةً لغيرِها بخلافِ سَنَةِ الحجِّ تابعةٌ للاستطاعة.

فإنْ قلتَ: وسَنَةُ القضاءِ أَيضاً تابعةٌ لتركِ الصوم.

قلتُ: مُسَلَّمٌ، لكنَّ هذا وقتٌ حُدِّدَ طَرفاه، وجُعِلَ الفِعْلُ واجباً موسَّعاً بخلافِ الحج، ولمَّا رُتِّبَ رمضانُ من بين سائرِ الشهورِ للأداءِ

---

(١) في الأصل: وتعيَّن.

رُتِّبَ ما بعدَه للقضاءِ إلى شعبانَ في أصلِ الشريعة مُعَيَّناً في حقِّ كلِّ مكلَّفٍ بخلافِ الحج لم يُعَيَّنْ له إلَّا ما كان عَقيبَ الاستطاعة، وهي تختلفُ باختلافِ الناس، وسَنَةُ القضاءِ تختلفُ باختلافِ الناس، فهذا هو الفَرق.

فإنْ قُلتَ: ما ذكرتَه لا يتمُّ لاتِّفاقِ الناسِ على أنَّ الحجَّ يُوصفُ بالقضاءِ مع خروجهِ عمَّا ذكرتَه من التحديد، فيقولون في الحجِّ بعد الحجَّةِ الفاسدةِ قضاء، ويقولون: إنَّ النوافلَ تُقضى، وليس لها وقتٌ محدودٌ بالتفسيرِ الذي/ ذكرتَه، فعند الشافعيِّ يُقْضىٰ ما له سببٌ، وعند ١٢١/أ
مالكٍ وأبي حنيفةَ ما شَرَعَ فيه من الطاعاتِ وأَبْطَله على تفصيلٍ عند الإمامَيْن مذكورٍ في كُتبِ الفروعِ للفريقين[1]، فقد اتفقوا على القضاءِ في النوافل، ويقولون: المأمومُ فيما فاته هل يكون قاضياً أم بانياً؟ خلافٌ بين العلماء في تعيينِ القضاءِ لا في أنَّه يُسَمَّى قضاءً لو وقع، فاتفق الكُلُّ على أنَّه لو فعل ما فاته من المغربِ جَهْراً، لكان قضاءً اتِّفاقاً، إنَّما الخلافُ: هل حُكْمُ اللهِ تعالى ذلك أم لا؟ قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الجمعة: ١٠]، مع أنَّ صلاةَ المأموم، وقضاءَ صلاةِ الجُمُعةِ في الوقت، فبطل بهذه الأنواع حَدُّ الأداء وحَدُّ القضاء.

قلت: القضاءُ في اصطلاحِ حَمَلةِ الشريعةِ لفظٌ مُشْتَرَكٌ يُطْلَقُ على ثلاثةِ مَعانٍ:

أحدُها: إيقاعُ الواجبِ خارجَ وقتهِ على ما تقدَّم تحديدُه.

وثانيها: إيقاعُ الواجبِ بعد تعينهِ بالشروع، ومنه حَجَّةُ القضاءِ، ومنه قضاءُ النوافلِ إذا شَرَعَ فيها، وهذا مُغايِرٌ للقسمِ الأول، لأنّ مفهومَ قولِنا: خارجَ وقتهِ، مخالفٌ لقولنا: بعد تعيُّنه بالشروع، فإنَّ بَعْدِيَّةَ الوقتِ غيرُ بَعْدِيَّةِ الشروع.

---

(١) انظر «فتح باب العناية» ١/ ٣٣٤ للإمام علي القاريِّ.

ثالثُها: ما وقعَ على خلافِ وَضْعِهِ في الشريعة مع قطعِ النظرِ عن الوقتِ والتعيُّنِ[1] بالشروع، ومنه قضاءُ المأمومِ، لأنَّ الركعتينِ الأَخيرتَيْن من العشاءِ إذا صُلِّيتا جَهراً فهذا خلافُ الوضعِ الشرعي، فإنَّ وضعَ الشريعة تَقدُّمُ الجَهْرِ على السرِّ، فتأخيرُه خلافُ الوضعِ، فهذه ثلاثةُ معانٍ في الاصطلاح، ويَلْحَقُ بها قسمٌ رابعٌ عند الشافعيِّ ومَنْ قال بقوله: أنَّ السُّنَنَ تُقْضى لتقدُّمِ أَسبابِها لا للشروع فيها، فيكون مُفَسَّراً عنده أيضاً بإيقاعِ الفعلِ بعد تقدُّمِ سببه، فهذه أربعةٌ اصطلاحية.

وأمَّا قولهُ تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ﴾ [الجمعة: ١٠]، فذلك وَضْعٌ لُغَويٌّ لا اصطلاحي، فيقال: قُضِيَ إذا فُعِلَ كيف كان، فقُضِيَ بمعنى فُعِل[2]، وهذا غيرُ ما نحن فيه، وحينئذٍ يصيرُ لفظُ القضاءِ يُطلقُ باعتبارِ اللغةِ والاصطلاحِ على خمسةِ معانٍ، أربعةٌ منها اصطلاحيةٌ، وواحدٌ لُغَويٌّ، واللفظُ إذا كان مُشْتَرَكاً بين معانٍ مختلفة وحدَّدْنا بعضَ تلك المعاني لا يَرِدُ علينا غيرُه من تلك المعاني نَقْضاً ولا سؤالاً، كما إذا حَدَّدْنا العينَ بمعنى الحَدَقَةِ بأنَّها عُضْوٌ يتأتَّى به الإبصار، فيقولُ السائل: ينتقضُ عليك بعينِ الماء/ أو بالذهبِ وغيرِ ذلك ممَّا يُسَمَّى عيناً، فلا ١٢١/ب
يُسْمَعُ هذا السؤال، فإنَّ الحقائقَ المختلفةَ يجبُ أنْ تكون حُدودُها مختلفة، فحينئذٍ لا يَرِدُ علينا حقيقةٌ من تلك الحقائقِ الأربعِ على تحديدِنا القضاءَ بالمُوْقَعِ خارجَ الوقت، لأنها معانٍ مختلفةٌ، فاندفعت الأسئلةُ التي وردَتْ من هذا الباب، واستقام حَدُّ القضاءِ وحَدُّ الأداءِ، وظهر حينئذٍ الفرقُ بين قاعدةِ ما تعيَّن وقتهُ، فيُوْصفُ بالأداءِ والقضاء، وبين قاعدةِ ما لا يتعيَّنُ وقتُه، فلا يُوْصفُ لا بالأداءِ ولا بالقضاء.

---

(١) في المطبوع: والتعيين.

(٢) انظر «تفسير ابن كثير» ٨/ ١٢٢.

فائدة: العباداتُ ثلاثةُ أَقسام: منها ما يُوْصفُ بالأداءِ والقضاءِ كالصلواتِ الخَمْسِ ورمضانَ، ومنها ما لا يُوْصفُ بهما كالنوافلِ إلَّا بذلك التفسيرِ الآخَر الذي تقدَّم تحريرُه، ومنها ما يُوْصَفُ بالأداءِ فقط كالجُمُعةِ.

فائدة: اتَّضح بما تحرَّر أنَّ المُكَلَّفَ إذا غَلَبَ على ظَنِّه أنَّه لا يعيشُ إلى آخرِ الوقت، ثم عاشَ أَنَّ الفعلَ يكون منه أداءً، لأنَّ تعيينَ الوقتِ لم تكُن المصلحةُ فيه، بل تَبَعٌ للظنِّ الكاذب، وقيل: هو قضاءٌ قولان للقاضي والغزاليِّ رحمهما الله[1].

* * *

(١) هذا نقلٌ يحتاجُ إلى تحرير. ونصُّ عبارة الغزالي في «المستصفى» ١/ ٩٥: لو غلبَ على ظنِّه في الواجبِ الموسَّعِ أنه يُخْتَرَمُ قبل الفِعْلِ، فلو أَخَّر عصى بالتأخيرِ، فلو أَخَّر وعاش، قال القاضي رحمه الله ـ يعني الباقلاني ـ: ما يفعلهُ هذا قضاء، لأنَّه تقدَّر وَقْتُه بسبب غَلَبةِ الظنِّ، وهذا غيرُ مرضيٍّ عندنا، فإنَّه لما انكشف خلافُ ما ظنَّ زال حُكْمُه، وصار كما لو علِمَ أنه يعيش، فينبغي أن ينويَ الأَداء، أعني المريض. انتهى كلام الغزالي، ففي نَقْلِ القرافيّ ما فيه؟!

obeikandl.com

الفرقُ السابعُ والستون

بين قاعدةِ الأداءِ الذي يثبتُ معه الإثم

وبين قاعدةِ الأداءِ الذي لا يثبتُ معه الإثم

اعلم أنَّ هذا الفرقَ قد أشكَلَ على جماعةٍ من الفقهاء، واستشكلوا كيف تكونُ العبادةُ أداءً وفاعِلُها آثِم، وسرُّ الفرقِ في ذلك: أَنَّ الله سبحانه وتعالى جعل أربابَ الأعذارِ يُدْركون الظُّهْرَ والعصرَ عند غروبِ الشمس بإدراكِ وقتٍ يَسَعُ خَمْسَ ركعاتٍ بعد الطهارة، واتفق الناسُ على أنَّ ما خرجَ وقتهُ قبلَ زوالِ العُذْرِ لا يلزَمُ أربابَ الأعذار، فدلَّ لزومُ الصلاتَيْن لهم عند غروبِ الشمسِ على بقاءِ وقتِهما، ولما كان الأداءُ ـ كما تقدَّم ـ إيقاعَ الواجبِ في وقتهِ المحدودِ له شرعاً كما تقدَّم تحريرُه، لزِمَ أنْ يكونَ الظُّهْرُ والعصرُ أداءً في حَقِّ كلِّ أحدٍ إلى غروبِ الشمس، لأنَّا لمَّا حدَّدْنا الأداءَ لم نَحُدَّه بالنسبةِ إلى الفاعِلين، وإنَّما حدَّدْناه بالنسبةِ إلى العبادةِ خاصَّةً مع قَطْعِ النظرِ عن الفاعلِ من هو، هل هو ربُّ[1] عُذْرٍ أم لا؟ ولم يتعرَّضْ أحَدٌ في حَدِّ الأداءِ والقضاءِ لأحوالِ المُكَلَّفِ في حَدَّيْهِما، بل للعبادةِ فقط، فصار الأداءُ والقضاءُ تابعاً لكَوْنِ العبادةِ في وَقْتِها أم لا فكان الظُّهْرُ أداءً إلى غروبِ الشمس بناءً على صِدْقِ حَدِّ الأداء عليه، ولمَّا
١٢٢/أ كان الشرعُ قد منعَ المُكَلَّفَ/ الذي لا عُذْرَ له من تأخيرِ العباداتِ إلى آخِرِ الوقتِ مطلقاً، بل عليه أن يُوقعَ في أَحدِ قِسْمَي الوقتِ، وهو مِن أَولِ الزوالِ إلى آخرِ القامَة، ويبقى من آخرِ القامةِ إلى غروبِ الشمس هو من

---

(١) في المطبوع: ذو.

الوقتِ باعتبار حَدِّ الأداء، وغيرُ المعذورِ ممنوعٌ منه، فإذا أخَّر الفعلَ إليه وأوقعه فيه، كان مؤدِّياً آثِماً؛ أما أداؤه فلصِدْقِ حدِّ الأداء، وأما إثمُه فلتأخيرِه عن الحدِّ الذي حُدِّدَ له من الوقت، ولصاحبِ الشرع أنْ يُحَدِّدَ للعبادة وقتاً، ويجعلَ نصفَه الأولَ لطائفةٍ، ونصفَه الآخِرَ لطائفةٍ أخرى، فتأثَمُ الأُولى بتعدِّيها لغير وقتها[1]، ألا تَرى أنَّ للقامةِ وقتَ أداءٍ بلا خلافٍ لصلاةِ الظُّهْرِ من حيث الجملة، ومع ذلك لو غلبَ على ظنِّ طائفةٍ أنَّها لا تعيشُ إلى آخرِ القامة، بل لنصفها، جعل صاحبُ الشرعِ نصفَ القامةِ وَقْتاً لهؤلاء خاصَّةً دون غيرهم، والنصفَ الآخَرَ من القامةِ ليس وقتاً لهم[2] فكذلك هٰهنا؛ وقتُ الظهرِ إلى غروبِ الشمس، وحَجَرَ صاحبُ الشرعِ على المُختارين الوصولَ إليه وحدد لهم آخرَ القامة، فإذا تعدَّوا القامةَ كانوا مُؤدِّين آثِمين، فكذلك القولُ في المغربِ؛ أداءٌ إلى طلوعِ الفجرِ بسببِ أنَّ أربابَ الأعذارِ يُدْركون صلاتَي الليلِ إلى طلوعِ

---

(١) كلامُ القرافيِّ من أول الفرق إلى هنا: علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله صحيحٌ على تقديرِ أنَّ اصطلاحَ الفقهاءِ موافقٌ لتحديدِه الأداء، وإلَّا فهو اصطلاحٌ اخترعه، وما قاله صحيحٌ أيضاً على تسليمِ اصطلاحِه، ولا مشاحَّةَ في الاصطلاح.

(٢) قولُه: «ألا ترى.. إلى قوله: ليس وَقْتاً لهم» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مِن أنّ صاحبَ الشرعِ جعل نصفَ القامةِ وقتاً لمن غلبَ على ظَنِّه أنه لا يعيشُ إلى نصفها باطلٌ لا شكَّ فيه، وإنْ كان ذهبَ إلى ذلك طائفةٌ فهو مذهبٌ ذاهبٌ، ودَعْوى لا حُجَّةَ عليها البتَّة. ومَنْ غلب على ظنِّه ذلك، فلا يخلو أنْ يقعَ الأَمرُ كما ظنَّه أوْ لا، فإنْ وقع الأمرُ كما ظنَّه، فلا يخلو أنْ يكون قد أوقع الصلاةَ قبل موتِه أوْ لا، فإنْ كان قد أوقعَها، فقد أوقعَ الواجبَ، وفاز بأجْرِه، وإنْ لم يكنْ أوقعَها، فلا مؤاخذةَ عليه، فإنه ماتَ في أثناءِ الوقتِ، فلا يُعَدُّ مُفَرِّطاً بوجهٍ، وإنْ لم يقع الأمرُ كما ظنَّه فلا يخلو أنْ يُوقعَ الصلاةَ في بقيةِ القامة، أوْ لا، فإنْ أوقعَها فقد فعل ما أُمِرَ به ولم تلحَقْه مؤاخذةٌ، ولم يُعَدَّ مُفَرِّطاً، وإن لم يُوْقعْها إلا بعد القامةِ فهو مُفَرِّطٌ آثِمٌ، والله أعلم.

الفجر، والإجماعُ مُنعقدٌ على أنَّ ما خرجَ وقتُه لا يلزَمُ أربابَ الأعذار، ألا ترى أنَّهم يُدْرِكون المغربَ والعِشاءَ بإدراكِ أربعِ ركعاتٍ قبلَ الفجرِ، ولا يلزَمُ بذلك صلاةُ النهارِ المتقدِّمِ بسببِ أنَّ وقتَه خرجَ بغروبِ الشمس، فإذا أخَّرَ أيضاً المكلَّفُ المُختارُ المغربَ أو العشاءَ إلى طلوعِ الفجر، كان مؤدِّياً آثِماً؛ أما أداؤه فلوجودِ الأداءِ في حقِّه، وأما إثمُه فلأنَّ الله تعالى خَصَّصه بقطعةٍ من الوقت، فتعدَّاها لنصيبِ غيره منه[1].

وإنما كان يلزَمُ الإشكالُ في الجَمْعِ بين الأداءِ والإثْمِ أنْ لو كان حَدُّ الأداءِ إيقاعَ الواجبِ في وقتهِ الاختياريِّ، فكان حينئذٍ إيقاعُه في غيرِ الاختياريِّ قضاءً، لكنَّ حَدَّ الأداءِ إيقاعُ الواجبِ في وقتهِ مُطلقاً، والقضاءُ إيقاعُه خارجَ وقتهِ مُطلقاً، ولم نقُلْ: إنَّه خارجَ وقتهِ الاختياريِّ، وكتبُ أُصولِ الفقه مُجْمعةٌ على ذلك، ومصرِّحةٌ به، فظهر إمكانُ اجتماعِ الأداء والإثمِ في حَقِّ مَنْ حُجِرَ عليه في بَعْضَ الوقت، وعدمِ اجتماعِ الإثم مع الأداء في حَقِّ مَنْ لم يُحْجَر عليه في شيءٍ من الوقت، كما يجتمعُ الأداءُ
١٢٢/ب والإثمُ فيمَنْ أخَّر/ إلى آخرِ القامة، وهو كان يعتقدُ أنَّه لا يتمكنُ من إيقاعِ الفعلِ آخرَ القامة، فقَدَّرَ وأخَّر وصلَّى، فإنَّه مؤدٍّ آثِمٌ، ويجتمعُ في حَقِّه الأداءُ على الخلافِ، والإثمُ إجماعاً، وإنَّما وقع الخلافُ في اجتماعِهما آخرَ النهار، وعند طلوعِ الفجر؛ فمذهبُ ابنِ[2] القاسمِ عندنا

---

(١) قوله: «فكذلك هٰهُنا... إلى قوله: لنصيب غيرِه منه» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في هذا الفصلِ صحيحٌ على تسليمِ اصطلاحه، وتصحيح حَدِّه، بخلافِ ما نظرَ به من مسألةِ الذي يظنُّ أنَّه لا يعيشُ إلى تمامِ الوقتِ، والفرقُ بين الأمرَيْن: أنَّ تحديدَ وقتِ الاختيارِ بالقامة ثابتٌ من الشرعِ متَّفقٌ عليه، وتحديدُ الوقتِ بالظنِّ المذكورِ غيرُ ثابتٍ من الشرع ولا متَّفقٍ عليه لا بدليلٍ ظنّيٍّ ولا قطعيّ بوَجْه.

(٢) في الأصل: أبي القاسم، وصوابُه ما هو مثبت.

اجتماعُهما، ومذهبُ غيرِه عدمُ اجتماعهما[1]، فعلى هذا يَجتمعُ الإثمُ والأَداءُ في حَقِّ فريقَيْنِ من الناس:

أحدُهما: المختارون الذين لا عُذْرَ لهم إذا أَخَّروا إلى غُروبِ الشمس، أو بعدَ القامةِ من حيثُ الجُملةُ، وأَخَّروا المغربَ والعشاءَ إلى بعد ثُلُثِ الليل، أو نِصْفِه على الخِلافِ في آخرِ وقتِ العشاء هل هو ثُلُثُ الليل، أو نِصْفُه؟ وهل تؤخَّرُ المغربُ إلى الشَّفَقِ أَمْ لا[2]؟

وثانيهما: الفريقُ الذي يَغلِبُ على ظنِّهم عدمُ المِكْنة في آخرِ الأوقاتِ الاختيارية، فيؤخِّرون إلى آخرِها، فإنَّهم آثِمون مع الأداءِ إذا فعلوا آخِر وقتِ الاختيارِ في القامةِ للظُّهْرِ مثلاً ونحوِه من الأوقات الاختيارية[3]، وتَحرَّرَ بهذا الفرقِ زوالُ ما استشكله الشافعيةُ علينا من الجَمْعِ بين الأداءِ والإثْم، فإنَّهم قائلون به في الفريقِ الثاني، فكذلك يلزَمُهم في الفريق

---

(١) قولهُ: «وإنَّما كان يلزمُ الإشكالُ... إلى قوله: ومذهبُ غيره عدمُ اجتماعهما» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مِن أنه كان يلزَمُ الإشكالُ لو كان حَدُّ الأداءِ إيقاعَ الواجبِ في وقتِهِ الاختياريِّ صحيح، وما قاله مِن أنَّ كُتبَ الأصولِ مُجْمِعةٌ على ذلك ومُصَرِّحةٌ به، إنْ أراد أنها مُجْمعةٌ على إطلاقِ لفظِ أنَّ الإجزاءَ فعلُ الواجبِ في وقتِهِ المحدودِ له هكذا، فذلك صحيح، وإنْ أراد أنَّ كُتُبَ الأُصولِ مُصرِّحةٌ بلفظِ الإطلاقِ بأنْ يكونَ اللفظُ مَثَلاً لأداءِ فِعْلِ الواجبِ في وقتِهِ المحدودِ مطلقاً، أو على الإطلاقِ، فلا أعرفُ أني وقفتُ لهم على ذلك. وما ذكره مِن أنَّ مَنْ كان لا يتمكَّنُ من إيقاعِ الفعلِ آخِرَ القامةِ فقَدَّر تَمَكُّنَه وصَلّى، مُؤَدٍّ آثِمٌ إجماعاً، غيرُ صحيحٍ، وإنما هو رأيٌ لبعضِ الناسِ، وهو باطلٌ لا شكَّ في بُطْلانه.

(٢) قولهُ: «فعلى هذا... إلى قوله: إلى الشَّفَقِ أم لا؟» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله في هذا الفرقِ صحيح بناءً على تسليم الاصطلاح المتقدِّم وتصحيحِ حَدِّه.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تقدَّم أنَّ ذلك ليس بصحيح.

الأول[1]، ويتَّضِحُ مذهبُنا اتِّضاحاً جيداً، وأنَّا لم نخالفْ قاعدةً، بل مشَيْنا على القواعد[2]، ويلزمُ الشافعيةَ إشكالٌ لا جوابَ لهم عنه، وهو أنْ يكونَ حَدُّهم الأداءَ والقضاءَ في كُتُبهم الأصوليةِ باطلاً، لأنَّهم أطلقوا القولَ فيها، وليس مُطْلَقاً على ما زعموا، بل ينبغي أنْ يكونَ الأداءُ في كُتُبِهم إيقاعَ العبادةِ في وقتها الاختياري، والقضاءُ إيقاعُ العبادةِ خارجَ وقتِها الاختياري، لكنَّهم في كُتُبِ الأصولِ لم يَصْنعوا ذلك[3].

* * *

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: يلزَمُ ذلك كما ذكر لمن قال به من الشافعية، وذلك إذا قال: إنَّه أداء، أما إذا قال: إنه قضاءٌ، فلا يلزمه.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا صحيحٌ بناءً على ما قَرَّر.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ولا صَنَعَهُ غيرُهم من المالكية وغيرهم فيما علمتُ وليس بنكيرٍ أن يُطْلقَ القولُ والمرادُ التقييد، وغايتُه أن تقول: تجنُّبُ ذلك في الحدودِ أكيد.

obeikandl.com

الفرقُ الثامنُ والستون

بين قاعدةِ الواجبِ المُوسَّع

وبين قاعدةِ ما قيلَ به من وجوبِ الصومِ على الحُيَّضِ

قد اختلف العلماءُ في وجوبِ الصومِ على الحائضِ في زمنِ الحيض مع اتفاقِهم على عدمِ صحَّةِ الصومِ لو أوقعَتْهُ حينئذٍ، وعلى أنَّها آثِمَةٌ إذا فعلت، فقال القاضي عبد الوهَّابِ من المالكية ووافقه جماعة[1]: إنَّ الحيضَ يمنَعُ من صحَّةِ الصومِ دون وجوبه، ويمنعُ من صحةِ الصلاةِ ووجوبِها[2].

---

(١) انظر «المعونة» ١/ ١٨٣ للقاضي عبد الوهاب، واحتجَّ له بحديثِ عائشة رضي الله عنها: «كنَّا نؤمَرُ بقضاءِ الصوم ولا نؤمَرُ بقضاءِ الصلاة» أخرجه مسلم (٣٣٥) (٦٩) وغيره. وفرَّق القاضي بينهما بلحوق المشقَّةِ في قضاءِ الصلاةِ لتكرارِها، وكَوْنِ ذلك مؤدّياً إلى فواتِ ما يجبُ في المستأنفِ إلَّا بالمُداومةِ إلى أن يفرُغَ من الماضي، والصومُ بخلافهِ لأنه غيرُ متكرّر ولا يؤدي إلى ضيقٍ أو حرج.

(٢) علَّق ابن الشاط على ما سبق من الكلام بقوله: ليس مرادُ مَنْ قال بوجوبِ الصومِ على الحائضِ أنَّها مُكَلَّفةٌ بإيقاعِ الصومِ في حالِ الحيضِ؛ كيف وقد اتفقوا على عدمِ صحَّتهِ إن أوقَعَتْه، وعلى أنَها آثِمةٌ بذلك؟ ولكن مرادُهم أنها مكلفةٌ بالتعويضِ من أيامِ الحيضِ التي هي من رمضان، ولا يصحُّ أنْ يقال: إنَّ تكليفَها بذلك لم يقَعْ في أيامِ الحيض، بل في أيامِ التعويض، لأنه ليس بلازمٍ أنْ يكونَ زمنُ التكليفِ غيرَ زمنِ إيقاعِ الفعلِ المُكَلَّفِ به، ولو لزِمَ ذلك للزِمَ أنْ لا يكونَ أحدٌ مكلَّفاً بجملةِ عبادةٍ مُترتِّبةِ الأجزاء، بل بكلِّ جزءٍ في زمنِه، وذلك معلومُ البُطْلانِ قطعاً. وقد تقدَّم له تقريرُ أنَّ زمنَ التكليفِ يكونُ غيرَ زمنِ إيقاعِ الفعلِ المكلَّفِ به في الفرقِ الحادي والأربعين، ومن لزومِ تقدُّمِ زمنِ التكليفِ على زمنِ إيقاعِ الفعلِ في العباداتِ ذواتِ الأجزاءِ المترتِّبةِ ظهرَتْ صحَّة قولِ مَنْ يقول بترتُّبِ العباداتِ في الذِّمَمِ كالدُّيون، وظهَر بُطلانُ قولِ مَنْ يقول بعَدمِ ترتُّبها في الذِّمَمِ بخلافِ الديون.

وقالت الحنفيةُ[1]: يجبُ عليها الصومُ وجوباً موسَّعاً؛ يشيرون بهذه التوسعةِ إلى عدمِ تحتُّمِ الصومِ في زمنِ الحيضِ حتى لا يجتمعَ عليها
١٢٣/أ الوجوبُ والإثمُ في الفعل، فإنَّ الواجبَ لا يُمْنَعُ، وهذه/ تُمْنَعُ، فلا يُتَصَوَّرُ الوجوب في حَقِّها[2]، واحتجَّ الحنفيةُ ومَنْ قال بقولهم بوجوبِ الصوم عليها بوجوه:

أحدُها: قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وهي شَهِدت الشهرَ، فيلزَمُها الصومُ لعموم النصِّ.

وثانيها: أنها تنوي رمضانَ، ولولا تقدُّمُ الوجوبِ لما كان لهذا الصوم برمضانَ تعَلُّق.

وثالثُها: أنَّ القضاءَ يُقَدَّرُ بقَدْرِ الأَداءِ الفائت، فأَشْبه قِيَمَ المُتْلَفاتِ القائمةِ مَقامَ الأَعيان المُتْلَفة، فكذلك هذا القضاءُ يقومُ مَقامَ الواجبِ الذي فات، فلو لم يجبْ شيءٌ مُتقدِّمٌ لم يكُنْ شيءٌ يقومُ هذا القضاءُ مَقامَه.

والجوابُ عن الأول: أنَّ عُمومَ النصِّ يجبُ تخصيصُه بالدليلِ الضروريِّ، فإنَّ حقيقةَ الواجبِ ما لا يُمْنَعُ من فِعْلِه، وهذه ممنوعةٌ من الفِعل، [ولما كانت ممنوعةً من ذلك][3]، دلَّ ذلك على عَدَمِ الوجوبِ

---

(١) انظر «المبسوط» ٢/ ١٤ للسرخسي، ويُلْحَظُ هنا أنَّ القاضي عبد الوهَّاب قد وافق الحنفية في وجوبِ الصوم على الحائض، نقله القرافي في «الذخيرة» ١/ ٣٧٥ عن «التلقين»: ٢٢ للقاضي، وأورد عليه اعتراضاتٍ قويةً من المازريّ وغيره من مُحقِّقي المالكية وانظر «البحر المحيط» ١/ ٢٦٨ للزركشي.

(٢) علَّق ابنُ الشاط على قَوْلِ الحنفية بقوله: إنْ سَلَّمَ الحنفيةُ مَنْعَها من الصوم، فكيف يقولون بوجوبه عليها وذلك متناقضٌ؟ إلا أنْ يَعْنَوا بذلك أنَّ التعويضَ من أيامِ رمضان موسَّعُ الوقتِ، فذلك صحيحٌ، أما أنْ يَعْنَوا بذلك التوسِعةَ في إيقاعِ الصومِ في أيامِ الحيضِ أو غيرِها، فذلك لا يصحُّ بوَجْه.

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

عليها بالضَّرورة، وكيف يُمْكِنُ أنْ يقال: إنَّ صاحبَ الشرعِ أوجبَ على مُكلَّفٍ شيئاً، ويعاقِبُه إنْ لم يفعَلْه ومع ذلك فهو يُعاقبُه إذا فعل، أو لم يفعل؟ وهذا لم يُعْهَدْ في الشريعةِ أَصْلاً، ونحن، وإنْ جَوَّزْناه على الله من بابِ تكليفِ ما لا يُطاق، فنحن نقطعُ بأنَّ الشريعةَ لم ترِدْ بهذا الجائزِ، بل بالرحمةِ، وتَرْكِ المشاقِّ، والتيسيرِ، والإحسانِ، ولذلك قال عليه السلام: «بُعِثْتُ بالحنيفيةِ السَّمْحَة»[1]، وإذا كان مثلُ هذا معلومَ النَّفْي بالضرورةِ من الشريعةِ المُحمَّدية، كان ذلك من أعظمِ أدِلَّةِ التخصيص، فَيُخَصَّصُ به عُمومُ الآيةِ بالضَّرورة، فلا يستقيمُ التمسُّكُ بها[2].

وعن الثاني: أنَّها إنما تنوي رمضانَ بسببِ أنَّ هذا الصومَ ليس تطوُّعاً ولا واجباً ابتداءً، ولا بسببِ حَدَثَ الآن، ولا نَذْراً، ولا كَفَّارةً، بل هو نوعٌ آخَرُ من الصومِ غيرُ الأنواع المعهودةِ[3] في الشريعة، فيَحتاجُ إلى نِيَّةٍ تُميِّزُه عن بقيةِ الأنواعِ، لأنَّ النيةَ إنَّما شُرِعَت لتمييزِ العباداتِ عن العادات، ولتمييزِ مراتبِ العبادات[4]، وسببُ هذا الصومِ هو التركُ في رمضان،

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) وقولهُ: «واحتج الحنفية... إلى قوله: التمسُّك بها» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنْ أرادَ بقوله: إنَّ حقيقةَ الواجبِ ما لا يُمْنَعُ من فِعلِهِ البتَّة، وإنْ مُنِعَ على وجهٍ ما، فذلك مُسَلَّمٌ، ولا يتناولُ محلَّ النزاع، فإنها لم تُمْنَعْ منه البتَّةَ، بل في أيامِ الحيضِ فقط، وإنْ أرادَ ما لا يُمْنَع بوجهٍ من الوجوهِ، فذلك ممنوع.

(٣) قوله: «وعن الثاني... إلى قوله: الأنواع المعهودة» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إن أرادَ بالأنواع المعهودةِ الأنواعَ التي سَمَّاها، فذلك أمرٌ لا يجهلُه أحد، ولا فائدةَ في ذلك، وإنْ أراد أنه نوعٌ من الصومِ غيرُ معهودٍ في الشرع، فذلك باطلٌ، فإنه صومٌ معهودٌ في الشرعِ كسائرِ أنواعِه.

(٤) قولهُ: «فيحتاج إلى نِيَّةٍ... إلى قوله: مراتب العبادات» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لم تُشْرَع النياتُ لذلك، ولكنْ شُرِعَتْ للتَّقرُّبِ بالعباداتِ لمن أُمِرَ =

فأُضيفَ لسببهِ ليتميَّزَ عن غيرِه، لا لأنَّ الوجوبَ تقدَّم[1]، بل جعلَ صاحبُ الشرعِ رؤيةَ هلالِ رمضانَ سَبباً لوجوبِ الصومِ على المُخْتارين الذين لا مانعَ في حَقِّهم، وسبباً لجَعْلِ تَرْكِ كلِّ يومٍ سَبَباً لوجوبِ فِعْلِ يومٍ آخرَ بعد رمضان، فرؤيةُ الهلالِ سببٌ لسببيةِ تَرْكِ الصوم، ونَصْبُ التَّرْكِ سَبباً لا يقتضي وجوبَ الإيقاع فيه[2].

بل لو صَرّح الشارعُ هكذا، وقال: جعلتُ تَرْكَ رمضانَ عند رؤية
١٢٣/ب الهلال سبباً/ لوجوبِ مثلِهِ خارجَ رمضان، ولا يجبُ الفعلُ في رمضانَ،

= بالعبادات. وهو أهلٌ لذلك، ومِنْ لازمِ التقرُّبِ بها للمعبودِ الواجبِ الطاعةِ أنْ يُتَقَرَّبَ بها على الوجهِ الذي أَمر، وللسبب الذي نَصَبَ فالتمييزُ ليس بسببٍ لشَرْعِ النيات، بل هو لازمٌ لما شُرِعَتْ له النيات.

(١) قولهُ: «وسببُ هذا الصوم.. إلى قوله: لا لأنَّ الوجوبَ تقدَّم» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ولِمَ كان تركُها للصومِ في رمضانَ سبباً في وجوبِ الصومِ في غيرِه بنيةِ التعويض منه؟ وكيفَ يجبُ التعويضُ من غيرِ واجبٍ؟ هٰذا مما لا خفاءَ بِبُطلانه، بل الصحيحُ: أنه وجب عليها في رمضان، لكن تعذَّر عليها فِعْلُ هذا الواجب تعذُّراً شرعياً، وحُكْمُ العُذرِ الشرعيِّ كحُكْمِ العُذرِ الحسيِّ؛ أما الحسيُّ، فكالنوم استغرقَ لوقتِ الصلاة، وَأما الشرعيُّ فكمزاحمة واجبٍ تفوتُ مصلحتُه إنْ أُخِّرَ كما في إنقاذِ غريقٍ يستغرقُ وقتَ الصلاة، وكلا المُكَلَّفَيْن بذلك يَقْضيان بعد الوقت، وقد كان الوجوبُ تعلَّق بهما عند دخولِ الوقت، واستقرَّ في ذِمَّتِهما إلى حِينِ القضاء، وليس يُشْكِلُ وجوبُ واجبٍ من العباداتِ في وقتٍ يُمْنَعُ إيقاعُه فيه على كلِّ من يرى ترتُّبَ العباداتِ في الذِّمَمِ كالدُّيون، وإنما يُشْكِلُ ذلك على مَنْ يُفَرِّقُ بين العبادةِ والديون.

(٢) قولهُ: «بل جعل صاحبُ الشرع... إلى قوله: وجوبَ الإيقاعِ فيه» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إيقاعُ صَوْمِها في أيامِ رمضانَ مُسَلَّمٌ أنه ليس بواجب، بل هو ممنوعٌ. وجَعْلُ رؤيةِ الهلالِ سَبباً لسببيةِ الترك دعوى، وقولهُ: إنَّ نَصْبَ الترك سَبباً لا يقتضي وجوبَ الإيقاعِ في اليومِ المتروكِ دعوى أيضاً، وبالجملةِ لا حاجةَ إلى هذه الدَّعاوىٰ التي لا حُجَّةَ عليها.

لم يكن ذلك متناقِضاً؛ ألا ترى أنَّ الصبيَّ والمجنونَ إذا تُرِكَ إخراجُ قِيَمِ المُتْلَفاتِ من أموالهم في زمنِ الصِّبا والجنون، يكونُ ذلك الترك سبباً لوجوبِ دَفْعِ القِيَمِ بعد زوالِ الصِّبا والجنون، ويُكَلَّفون حينئذٍ بالغَراماتِ من أموالهم وفي ذِمَمِهم؟ مع أنه لم يتقدَّم عليهم وجوبٌ قبل ذلك، وصار الترك سَبباً للتكليفِ بعد زوالِ العُذْرِ، كذلك هٰهنا، جُعِلَ الترك سبباً للوجوبِ بعد زوالِ العُذْرِ مع عدمِ التكليفِ في زمانِ الترك.

ويُضافُ هذا الصومُ لذلك الترك ليتميَّز عن غيرِه كما تُضافُ القيمةُ للإتلافِ في زمانَ الصِّبا أو الجنون، ليتميَّزَ هذا المالُ المدفوعُ عن غيرِه من الديون والواجباتِ من النفقات وغيرِها من الأموالِ المتنوعةِ في الدفع[1].

---

(١) قولهُ: «بل لو صرَّح الشارع... إلى قوله: المتنوّعة في الدَّفْع» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إضافةُ وجوبِ الصوم إلى تَرْكِه في رمضانَ مُشْعِرٌ بتعلُّقِ الوجوبِ بالمُكَلَّفةِ بذلك في رمضان، وإلا فلا معنى لتلك الإضافةِ، لأنها إن كانت إنما تركَتْ غيرَ واجبٍ، فلا شيءَ عليها، وهل عُهِدَ في الشرعِ أنَّ تَرْكَ غيرِ الواجبِ يكون سَبباً في الوجوب؟ وما سببُ هذا الارتباكِ المُوجبِ لمثل هذا الكلامِ الواضحِ الضعفِ إلا الغفلةُ عن تقرُّرِ العباداتِ في الذِّمَمِ عند وجودِ أسبابها كالدُّيون، والغراماتِ، أو التغافلُ عن ذلك.

والصبيُّ والحائضُ، وإنْ كان حالُهما مستوياً من حيثُ إنَّها لا تُكَلَّفُ عند وجودِ السببِ الذي هو رمضانُ بإيقاعِ الصومِ فيه، والصبيُّ أيضاً لا يُطلبَ عند وجودِ السببِ الذي هو الإتلافُ بإيقاعِ الغرامةِ يومَ الإتلافِ، بينهما فرقٌ من جهةِ أنَّ الصبيَّ خالٍ عن شَرْطِ التكليفِ بخلافِها، فيصحُّ أنْ يُقالَ فيها: إنها مُكلَّفةٌ باعتبارِ اتِّصافِها بشَرْطِ التكليف، ولا يصحُّ أنْ يُقالَ فيه: إنَّه مُكَلَّفٌ بذلك الاعتبار، ويصحُّ فيهما معاً أنْ يقال: تَرتَّبَ العِوَضُ في ذِمَّتِهما يومَ وجودِ السببِ والموجِبُ لصحةِ القولِ بترتُّبِ العِوَضِ في ذِمَّتِهما وصحَّةِ القولِ بتكليفِها دونه أنَّ لفظَ التكليفِ ولفظَ الترتيبِ في الذمة وما أشبه ذلك اختلافُ عباراتٍ مبنيٌّ على اعتبارات، والاعتباراتُ أُمورٌ وَضْعِيَّةٌ تَتْبَعُ المقاصِدَ، والله أعلم.

وعن الثالث[1]: أنَّ القضاءَ إنَّما قُدِّرَ بقَدْرِ المتروكِ من الصوم، لأنَّ صاحبَ الشرعِ جعل تَرْكَ كلِّ يومٍ سبباً لوجوبِ صومِ يومٍ بعدَ رمضان، كما قُدِّرَت قِيَمُ المُتْلَفاتِ بعد البلوغِ لزوالِ الجنونِ بحَسْبِ قَدْرِ المُتْلفات مع انعقادِ الإجماعِ على عدمِ الوجوبِ في زمان الصبا والجنون، وكذلك هٰهنا. والحقُّ أنه لا يجبُ على الحائضِ شيءٌ من الصوم، لأنَّ أقلَّ رُتَبِ الواجبِ أن يُؤْذَنَ في فِعْلِهِ، وهٰذه لم يُؤْذَنْ لها، فلا يجبُ عليها ما لم يؤذَنْ لها فيه[2].

وأما قولُ الحنفية: إنه واجبٌ موسَّعٌ فهو في بادىء الرأيِ يظهَرُ أنه لا يلزَمُهم محذورٌ لعدمِ التضييق، وعند التحقيقِ يَبْطُلُ ما قالوه، بسببِ أنَّ الواجبَ المُوسَّعَ من شَرْطِهِ إمكانُ وقوعِه في أَولِ أزمنةِ التَّوْسِعَة، وهذه ممنوعةٌ إجماعاً إلى زمن الطُّهْرِ في جميعِ زمنِ الحيض، فلا يصحُّ في حَقِّها أنه واجبٌ موسَّع، ولو صحَّ ما قالوه، لصح أن يقال: إنَّ الظُّهْرَ تَجبُ من طلوعِ الشمسِ وُجوباً موسَّعاً، فإنها تُفْعَلُ بعد الزوالِ كما يُفْعَلُ في الصومِ بعد زوالِ العُذْر، ولصَحَّ أن يُقالَ: إنَّ رمضانَ يجبُ من رَجَبٍ

---

(١) ما زال الكلامُ متعلّقاً بالردِّ على الحنفية الذين أوجبوا الصومَ على الحائضِ وجوباً موسَّعاً.

(٢) قولهُ: «وعن الثالث... إلى قوله: ما لم يؤذَنْ لها فيه» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنْ أراد أنها لم يجب عليها إيقاع الصومِ في زمنِ الحيضِ، فذلك صحيح، وقد حكى هو الإجماعَ على ذلك. وإنْ كان يريدُ أنَّ الوجوبَ لم يتعلَّقْ بذمَّتِها عند وجودِ سببه، وهو رمضانُ، فهو محلُّ النزاع، وقد سبق بيانُ لزومِ تقرُّرِ العباداتِ في الذِّمَم بدليلِ أوائل أجزاءِ العبادات ذواتِ الأجزاء المرتَّبة مع أواخرِ أجزائها، فإنه لا قائلَ بأنَّ الوجوبَ إنما توجَّه على المكلَّفِ عند الشروعِ في العباداتِ بأولِ جزءٍ منها دون سائرِ أجزائها، ثم عند الفراغِ من الجزءِ الأولِ توجَّه الوجوبُ عليه بالجزءِ الثاني، ثم كذلك إلى آخرِ الأجزاء.

وُجوباً مُوسَّعاً، ويُفْعَلُ بعد انسلاخِ شَعبانَ كما يُفْعلُ الصومُ بعد زوالِ العُذْرِ، ولكنَّ هذا كُلَّه خلافُ الإجماع، فلا يصحُّ ما قالوه من الواجبِ المُوَسَّع، ويتَّضحُ حينئذٍ الفرقُ بين الواجبِ الموسَّعِ، وبين صَوْمِ الحائضِ: أنَّ الواجبَ المُوسَّعَ يُمْكِنُ فِعْلُه في أولِ أزمنةِ التَّوْسِعَة، وهذه لا يمكنُ/ أن تَفْعَلَ في أولِ زمنِ الحَيْض، ولا يكونُ زمنُ الحيضِ من أزمنةِ التَّوْسِعَة لها. ١/١٢٤أ

فإن أرادوا بأنه واجبٌ وجوباً موسَّعاً أنّه يجبُ بعد زوالِ العُذْرِ فقط، فهذا مُجْمَعٌ عليه، فلا يُصَرِّحون بالخلافِ في المسألة، ويقولون: إنَّ هذا مذهبٌ يَخْتَصُّون به، فظهر الحقُّ، واتَّضَحَ الفرقُ بفضل الله تعالى[1].

* * *

(١) قولهُ: «وأما قولُ الحنفية... إلى آخرِ كلامه في هذا الفرق» صحَّحه ابن الشاط.

openkandl.com

الفرقُ التاسعُ والستون

بين قاعدة الواجب الكلي وبين قاعدةِ الكُلِّي

الواجبِ فيه، وبه أيضاً، وعليه، وعنده، ومنه، وعنه، ومِثْله، وإليه

فهذه عَشْرُ قواعدَ في الكُلِّيِّ الذي يتعلَّقُ به الوجوبُ خاصَّةً، وهي عَشْرُ قواعدَ كُلُّها يتعلَّقُ فيها الوجوبُ بالكليِّ دون الجزئيِّ، وهي مُتباينةُ الحقائقِ مُختلفةُ المُثْلِ والأَحكام، فأَذْكُرُ كُلَّ قاعدةٍ على حِيالِها[1] ليظهَرَ الفرقُ بينها وبين غيرها.

اعلم أنَّ خطابَ الشرعِ قد يتعلَّقُ بجُزئيٍّ كوجوبِ التوجُّهِ إلى خصوصِ الكعبةِ الحرام، والإيمانِ بالنبيِّ المُعَيَّن، والتصديقِ بالرسالةِ المخصوصةِ كالقرآن، وقد لا يُعَيِّنُ مُتَعَلَّقَ التكليف، بل يَجْعلُه دائراً بين أفرادِ جنسٍ، ويكونُ مُتَعلَّقُ الخطاب هو القَدْرَ المُشْتَرَكَ بين أفرادِ ذلك الجنس دونَ خصوصِ كلِّ واحد من تلك الأفراد، وهذا المقصودُ في هذا الفرق، وهو المنقسمُ إلى عَشَرةِ أجناسٍ كما يأتي بيانُه إنْ شاء الله عز وجل[2].

---

(١) علَّق ابن الشاط على ما سبق من كلام القرافيِّ في هذا الفرقِ بقوله: ما قاله مِن أنَّ الوجوبَ في هذه القواعدِ يتعلَّقُ بالكُليِّ لا بالجزئيِّ، إن أراد ظاهر لفظهِ، فليس ذلك بصحيح، وكيف يتعلَّقُ التكليفُ بالكليِّ، وهو مما لا يدخلُ في الوجودِ العينيِّ، وإنما يدخل في الوجود الذهني؟ والتكليفُ إنَّما يتعلَّقُ بالوجودِ العينيِّ، وإنْ أراد أنَّ الوجوبَ يتعلَّقُ بالكليِّ، أي: بإيقاعِ ما فيه الكُليُّ بمعنى ما هو داخلٌ تحتَ الكُليِّ من غيرِ تعرُّضٍ لتعيينِ ما وقع به التكليفُ، فذلك صحيح.

(٢) قولهُ: «اعلم أنَّ خطابَ الشرع... إلى قوله: إنْ شاء الله عزَّ وجلَّ» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قوله في أثناءِ هذا الفصل: «قد لا يُعَيِّنُ مُتَعلَّقَ التكليفِ بل يجعلُه =

القاعدة الأولى: الواجب الكُلِّيُّ هذا هو الواجبُ المُخَيَّرُ في خِصالِ الكَفَّارةِ في اليمين، وحيثُ قيلَ به، فالواجبُ هو أَحدُ الخِصال، وهو مفهومٌ مُشْتَرَكٌ بينها لِصدْقهِ على كُلِّ واحدٍ منها، والصادقُ على أشياءَ مُشْتَرَكٌ بينها[1]، وهذا هو القَدْرُ المُشْتَرَكُ، هو مُتَعَلَّقُ خَمْسة أحكام:

الحُكْمُ الأول: الوجوبُ، فلا وجوبَ إلا فيه، والخُصوصاتُ التي هي: العِتْقُ والكِسْوَةُ والإطعامُ مُتعلَّقُ التخييرِ من غيرِ إيجاب[2]، والمُشْتَرَكُ هو مُتَعلَّقُ الوجوب، ولا تخييرَ فيه، فلم يُخَيِّر الله المكلَّفَ بين فِعْلِ أحدِها وبين تَرْكِ هذا المفهوم، فإنَّ تَرْكَ هذا المفهوم إنَّما هو بتَرْكِ جميعِها، ولم يقُلْ به أَحد، بل مفهومُ أحدِها الذي هو قَدْرٌ مُشْتَرَكٌ بينها مُتَعَيِّنٌ للفعلِ مُتَحتِّمُ الإيقاعِ، فالمُشْتَرَكُ مُتعلَّقُ الوجوبِ، ولا تَخْييرَ فيه، والخصوصاتُ مُتَعلَّقُ التخيير، ولا وجوبَ فيها، فالواجبُ واجبٌ من غيرِ تخيير، والمُخَيَّرُ فيه مُخَيَّرٌ فيه من غيرِ إيجاب.

الحكمُ الثاني: المُتَعَلَّقُ بهذا القَدْرِ المُشْتَرَكِ على تقديرِ الفعل؛ فإذا فَعَلَ الجميعَ أو بعضَه لا يُثابُ ثوابَ الواجبِ إلا على القَدْرِ المُشْتَرَكِ، وما

= دائراً بين أفراد جنسٍ» يُشْعِرُ بأنَّ مرادَه بتعلُّقِ الوجوبِ بالكليِّ أنَّ تعلُّقَه به لا من حيثُ هو كليٌّ، بل من حيثُ يكونُ الفعلُ المُوْقَعُ من أفرادِ ذلك الكلي.

(١) قولهُ: «القاعدة الأولى... إلى قوله: على أشياء مُشْترك بينها» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قد سبق أنَّه يُريدُ أنَّ تعلُّقَ التكليفِ بالمُشْتَرَكِ الكُلِّيِّ إنَّما معناه أنَّ التكليفَ تعلَّق بإيقاعِ شيءٍ مما فيه المُشْتَرَك الكُليُّ، لا بالكُليِّ من حيث هو كُلِّيٌّ.

(٢) قولهُ: «وهذا القَدْرُ المُشْتَرَك... إلى قوله: من غيرِ إيجاب» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله صحيحٌ غَيْرَ قوله: «بل مفهومُ أحدِها الذي هو قَدْرٌ مُشْتَرَكٌ» فإنه ليس بصحيح، فإنّ القَدْرَ المُشْتَرَكَ عنده هو الكُليُّ وأَحدُ الأشياءِ ليس هو المشتركَ الذي هو الكُلِّيُّ لتلك الأشياء، بل أحدُ الأشياء واحدٌ منها غَيْرُ مُعَيَّنٍ من الآحادِ الصادقِ عليها ذلك المُشْتَرَكُ، وقد سبق التنبيهُ على مِثْلِ هذا في مواضعَ غيرِ هذا.

١٢٤/ب وقع معه يُثابُ عليه ثوابَ النَّدْبِ، أو لا يُثابُ عليه[١]/ بحَسْبِ ما يختارُه؛ إنْ اختارَ أَفضلَها حصلَ له ثوابُ النَّدْبِ على ذلك الخصوص، وإنْ اختارَ أدناها، إنْ كان بينها تَفاوُت، أو إحداها، وليس بينها تفاوُت، فلا ثوابَ في الخصوص[٢]. أَما ثوابُ الوجوبِ، فلا يتعلَّقُ إلا بالمُشْتَرَكِ خاصَّةً، فإنَّ القاعدةَ أنَّ مُتَعلَّقَ الوجوبِ ومُتَعلَّقَ ثوابِهِ يجبُ أن يتَّحدا، أمَّا أنه يجبُ شيءٌ ويُفْعَلُ ويُثابُ ثوابَ الواجبِ على غيرِه، فلا[٣].

---

(١) قولُهُ: «الحُكْمُ الثاني... إلى قوله: أَوْ لا يُثابُ عليه» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله مِن أنه لا يثابُ إلا على القَدْرِ المُشْتَرَكِ، ليس بصحيح؛ فإنَّ الثوابَ إنما يكونُ على الفعلِ الذي وقعَ من المُكلَّف، وهذا لم يُوقِع القَدْرَ المُشْتركَ، ولا يصحُّ منه إيقاعُه، وإنما أوقعَ ما كُلِّفَ أنْ يُوقِعَه، ويصحَّ منه إيقاعُه، وهو فَرْدٌ مما يدخلُ تحتَ المشترك، وتعلَّق التكليفُ به على الإبهام، ولكنَّ الوجودَ عَيَّنَه، فإنه لا يتحقَّقُ الوجودُ إلا في المُعَيَّن.

وما قاله مِنْ أنْ ما أوقعَه مع ذلك يثابُ عليه ثوابُ الندبِ، أو لا يثابُ عليه، ليس بمُسَلَّمٍ، فإنه دَعْوى لم يأتِ عليها بحُجَّة، ولقائلٍ أنْ يقول: يُثابُ على الزائدِ ثوابَ الواجبِ من حيث إنه إنما يفعلهُ استظهاراً وتأكيداً لبراءةِ ذِمَّته من ذلك الواجبِ، فإن اتفق أن يفعلَه لغيرِ ذلك القصدِ فيحتملُ أن لا يُثابَ، لأنه إن لم يفعَلْه لذلك لم يفعَلْه لوجهٍ مشروع، وما لم يُفْعَلْ لوجهٍ مشروع، فلا دليلَ على ثبوتِ الثوابِ عليه.

(٢) قولُهُ: «وبحسب ما يختاره... إلى قوله: فلا ثوابَ في الخصوص» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا ليس بصحيح، بل إنما يثابُ ثوابَ الواجبِ لا ثوابَ الندب بعد اختيارِ أفضلِها أو أدناها، ولكن يكونُ ثوابُ أفضلِها ثوابَ واجبٍ أَفْضلَ، وثوابُ أَدناها ثوابَ واجبٍ أَدْوَنَ، ولا وَجْهَ لدخولِ الندب هنا، وقولهُ: فلا ثوابَ في الخصوصِ، ليس بصحيحٍ، فإنّ الثوابَ إنما يكونُ على ما أَوْقَعَ ولم يُوْقِع إلا الخُصوصَ.

(٣) قوله: «أما ثوابُ الوجوب... إلى قوله: فلا» علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا مِن أنَّ ثوابَ الوجوبِ لا يتعلَّقُ إلا بالمُشْتَرَكِ ليس بصحيح، وقد تقدَّمَ بيانُ =

الحكمُ الثالث: العقابُ على تقديرِ التَّرْكِ يجبُ أن يكونَ على القَدْرِ المُشْتَرَكِ الذي هو مفهومُ أحدِها[1]، فإذا تركَه فقد تركَ الجميعَ، وتَرْكُه لا يتأتَّى إلا بتَرْكِ الجميع، فإنه إذا ترك البعضَ وفعل البعضَ، فقد فعل المُشْتَرِكَ، وهو مفهومُ أحدِها، لأنه في ضِمْنِ المُعَيَّن، فيستحقُّ حينئذٍ العقابَ على تَرْكِهِ إذ تركه بتَرْكِ الجَميع، لأنَّ مُتَعلَّقَ الوجوبِ يجبُ أن يكونَ مُتَعلَّقَ العقابِ على تقديرِ التركِ، ومُتَعلَّقَ الثوابِ على تقديرِ الفِعْل[2]، ولا وَجْهَ لمن قال: إنه إذا فعل الجميعَ أُثيبَ ثوابَ الواجبِ

= ذلك. وما قاله من لزومِ توارُدِ الوجوبِ وثوابِهِ على شيءٍ مُتَّحدٍ صحيحٌ، لكنَّ ذلك إنما هو الفعلُ الذي أوقعه، وليس هو القَدْرَ المُشْتَرَكَ، ولا تعلَّقَ الوجوبُ بالقَدْرِ المُشْتَرَكِ، بل بفَرْدٍ غيرِ مُعَيَّنٍ مما فيه المعنى المُشْتَرَك، والإيقاعُ أفاده التعيينُ.

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تقدَّم مِراراً أنَّ القَدْرَ المُشْتَرَكَ ليس مفهومَ أحدِها.

(٢) قولهُ: «فإذا تَركَه... إلى قوله: على تقديرِ الفعل» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مِن أنَّ تَرْكَ الواجبِ لا يتأتَّى إلا بتَرْكِ الجميعِ صحيح.

وما قاله من أنه إذا فعلَ البعضَ فقد فعل المُشْتَرَكَ، إنما يعني فِعْلَ ما فيه المعنى المشتركُ لا الكليُّ.

وما قاله من أنه مفهومُ أَحدِها، فقد تقدم ما فيه، وأنه إن كان يعني ما فيه المُشترك، أو يحويه المشتركُ فذلك صحيح، وإلّا فلا.

وما قاله من أنه يستحقُّ العقابَ حينئذٍ على تَرْكه إذا تركه بتَرْكِ الجميع صحيحٌ.

وما قاله مِنْ أنَّ متعلّقَ الوجوبِ يجبُ أن يكونَ مُتعلَّقَ العقابِ على تقديرِ الترك، ومتعلَّقَ الثوابِ على تقديرِ الفعل ليس كما قال، فإن متعلَّقَ الثوابِ في الواجبِ المُخيَّرِ فعلُ إحدى الخصالِ المُخَيَّرِ فيها، ومُتعلَّقَ العقابِ تَرْكُ جميعِها، فليس مُتَعلَّقُ الوجوبِ هو بعينه متعلَّقَ الثوابِ، ومتعلَّقَ العقابِ معاً من هذا الوجه إلا أنْ يريدَ أنَّ مُتعلَّقَ الوجوبِ هو متعلَّق الثواب والعقابِ على الجملة، فلذلك وجه والله أعلم.

على أكثرِها ثواباً، وإذا تركَ الجميعَ عُوقبَ على تَرْكِ أَدْونها عقاباً[1]، فلأنَّ أكثرَها ثواباً لو أُثيبَ عليه ثوابَ الواجبِ لكان هو الواجبَ، ولتعيَّنَ الواجبُ ولم يكن الواجبُ أحدَها لا بعَيْنه، فكان يبطلُ معنى التخيير، والتقديرُ ثبوتُه[2]، وأما أَدْوَنُها عقاباً فهو قريبٌ من قولنا: إنّه يُعاقَبُ على القَدْرِ المُشْتَرَكِ لأنَّه لا أَقلَّ من المُشْتَرك[3]، ولكنَّ تشخيصَه في خَصْلةٍ مُعَينةٍ له فيقال: هذا أقلُّها عِقاباً له وهي مُتَعلَّقُ العقابِ على تقديرِ التَّرْكِ يقتضي أنها هي بعَيْنِها مُتَعَلَّقُ الوجوبِ فيبطلُ معنى التخيير،

---

(١) قولهُ: «ولا وَجْه لمن قال... إلى قوله: أدْوَنِها عقاباً» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لقائلٍ أنْ يقول: بل لقولِ قائلِ ذلك وَجْهٌ ثبتَ تقريرُه في الشريعة من سَعَةِ بابِ الثواب بدليلِ تضعيفِ الحسنات، وضيقِ العقابِ بدليلِ عدمِ تضعيفِ السيئات، فالثوابُ على الأكثرِ ثواباً، والعقابُ على الأَدْوَنِ عِقاباً مناسبٌ لتلك القاعدة.

(٢) قولهُ: «فإنَّ أكثرها... إلى قوله: والتقديرُ ثبوتُه» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إن أراد بقوله: «ولتعيَّنَ الواجبُ» باعتبارِ تعلُّقِ الوجوبِ، فذلك ممنوع، وكيف يتعيَّنُ باعتبارِ تعلُّقِ الوجوبِ وقد فُرِضَ غَيْرَ مُتَعَيِّن؟ هذا ما لا يصحُّ بوجه! وإنْ أراد ولتعيَّنَ الواجبُ باعتبارِ الوجودِ فذلك مُسَلَّمٌ ولا بدَّ منه، فإنّ الوجودَ يستلزمُ التعيينَ بخلافِ الوجوبِ، فإنه لا يستلزمُ ذلك، والسببُ في ذلك: أنَّ الوجوبَ أَمرٌ إضافيٌّ، والوجودُ أَمرٌ حقيقيٌّ، والثوابُ والعقابُ أَمران حقيقيان لا يترتَّبان إلا على الأمرِ الحقيقي، فهما يستلزِمان ما يترتّبان عليه وتعيينَه، وإنما أوقع شهابَ الدين في هذا الإشكال ذهابُ وَهمِه إلى أن التعيينَ في الوجودِ يستلزمُ التعيينَ في الوجوبِ، وليس الأمرُ كذلك على ما بيَّنتُه آنِفاً.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مِن أنَّ قولَ القائل: إنه يُعاقَبُ على أَدْونِها عِقاباً قريبٌ من قولِ القائل: إنه لا يُعاقَبُ على القَدْرِ المُشْتَرَكِ لأنه لا أقلَّ من المُشْتَرَكِ، ليس بصحيح، لأنَّ المُشْتَرَكَ الذي هو الكُليُّ لا يلحَقُه وَصْفُ القِلَّةِ والكَثْرةِ ولا ما أشبَهَهُما من الأوصاف.

والتقديرُ ثبوتُه هذا خُلْفٌ[1]، بل التَّصريحُ بالقَدْرِ المُشْتَرَكِ في ذلك هو الصواب[2].

الحُكمُ الرابعُ: المتعلِّقُ بالقَدْرِ المُشْتَرَكِ: براءةُ الذمَّةِ؛ فلا تبرأُ إلا بالقَدْرِ المُشْتَرَكِ الذي هو مفهومُ أحدِها[3]، فإذا فَعلَ الجميعَ، أو شيئاً مُعيَّناً منها، إنَّما تبرأُ ذِمَّتُه من ذلك بالقَدْرِ المشترك[4]، لأنّ الواجبَ هو سببُ براءةِ الذمَّةِ من الواجبِ إذا وقع بعَيْنِهِ، ولا تبرأُ الذمَّةُ من الواجبِ بشيءٍ غيرِه البتَّة[5]، ولذلك نقول فيمَنْ صَلَّى الظُّهْرَ: إنما بَرِئتْ ذِمَّتُه بالقَدْرِ المُشْتَرَكِ بين صلاتِهِ هذه وجميعِ صلواتِ الناسِ وهو مفهومُ الظُّهْرِ من حيثُ هو ظُهْر[6]، أمَّا خُصوصُ هذا الظُّهْرِ، وهو كَوْنُه واقعاً في البُقْعَةِ

---

(١) قولُهُ: «ولكنَّ تشخيصه... إلى قوله: هذا خُلْفٌ» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله مِن أنَّ تشخيصَه خَصْلةٌ يقال إنَّها أقلُّها عقاباً يقتضي أنها بعَيْنِها مُتَعلَّقُ الوجوبِ، ليس بصحيح، بل لا يقتضي تشخيصُها ذلك ولا يستلزِمُه.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس ما صوَّبه بصواب، وقد سَبَقَ بيانُ ذلك.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تقدَّم بيانُ أنَّ القَدْرَ المُشْتَرك ليس مفهومَ أحدِها مراراً عديدة.

(٤) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لا تبرأُ الذمَّةُ بالقَدْرِ المُشْتَرَكِ لأنه لا يمكنُ إيقاعُه ولا دخولُه في الوجودِ العينيِّ، وإنما تبرأُ الذمَّةُ بما أَوقعَه مما فيه المشتركُ، أَيُّ قِسْطٍ منه على ما قرَّره أَهلُ هذا العلم.

(٥) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنْ أراد بقوله: «إذا وقع بعَيْنه» إذا وقع وتعيَّن بالوقوعِ، فذلك صحيحٌ، وإنْ أراد بقوله: «إذا وقع بعينه» إذا وقع على حَسبِ ما تعلَّقَ به الوجوبُ، فذلك ليس بصحيح، فإنه لا يُمْكِنُ وقوعُه كذلك، لأنَّ تعلُّقَ الوجوبِ به على سبيلِ الإبهام، وليس تعلُّقُ الوجودِ به على ذلك الوجهِ بل على التعيين.

(٦) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: إنْ أراد ظاهرَ لفظِهِ، وهو أنَّ براءةَ ذِمَّةِ مصلي الظُّهْرِ إنَّما تَقَعُ بصلاتِهِ وصلاةِ غيره، فذلك واضحُ البُطْلان، وذلك يستلزمُ أن لا تبرأَ ذِمَّةُ=

المُعيَّنة، وعلى الهَيْئةِ المُعَيَّنة، فلا مَدْخَلَ له في براءةِ الذمَّةِ، لأنه لم
١/١٢٥أ يدخُلْ/ في الوجوبِ[١]، وكذلك مَنْ صام رمضانَ إنما تبرأُ ذِمَّتُه من صومِ رمضانَ بما في صَوْمِه من القَدْرِ المُشْتَرَكِ بين صومِه هذا وبين صومِ عامَّةِ الناس، وهو مفهومُ شَهْرِ رمضان، أمَّا خُصوصُ هذا الشهرِ، فلا مَدْخَلَ له في البراءةِ كما أنَّه لا مَدْخَلَ له في الوُجوب[٢]، فكَوْنُه صامَه المُكَلَّف في البلدِ المُعَيَّن، أو وهو يأكلُ الغِذاءَ المعيَّنَ وغيرُ ذلك من خصوصاتهِ ساقطٌ عن الاعتبارِ في البراءةِ والوجوب، والثوابِ والعقابِ على تقديرِ الترك، وكذلك جميعُ هذا البابِ إنَّما المُعتبرُ فيه القَدْرُ المُشْتَرك[٣].

= زيدٍ حتى يُصَلِّيَ عمرو وغيرُه من سائرِ الناس، وهذا خطأ فاحش، وإن أراد أنَّ براءةَ ذمَّةِ مصلِّي الظهرِ إنما تقعُ بالكليِّ من حيثُ هو كُليٌّ فهو خطأ أيضاً، وإنْ أراد أنَّ براءةَ ذِمَّةِ المصلِّي إنما تقعُ بصلاتهِ لا من جهةِ خصوصِها بل من جهة أن فيها معنى المُشْتَرَكِ فذلك صحيح، ولكنَّ هذا الاحتمالَ بعيدٌ من لفظهِ ومَساقِ كلامهِ.

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: كَوْنُ الصلاةِ واقعةً في بُقعةٍ معيَّنةٍ، وعلى هَيْئةٍ مُعيَّنةٍ وإن لم يكن له مَدْخَلٌ في الوجوبِ، أي: لم تُشْتَرَطْ تلك البقعةُ، ولا تلك الهيئةُ في الوجوبِ، فلم تقَعْ براءةُ الذمَّةِ إلا بتلك الصلاةِ المُقيَّدةِ بتلك القيودِ، وذلك لتعيينِ الوجودِ لا لتعيينِ الوجوب.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لو اقتصر على قوله: «بما في صَوْمِه من القَدْرِ المُشْتَرَك» كان كلامه كافياً صحيحاً، لكنه زاد ما أفسدَه به وهو باقي كلامه، وقولُه: «أما خصوصُ هذا الشهرِ فلا مَدْخَلَ له في البراءةِ كما أنه لا مَدْخَلَ له في الوجوب» من أشدِّ الكلام فَساداً وأوضحه بُطلاناً، فإنه يلزَمُ عنه أنَّ شَهْرَ رمضانَ المُعيَّنَ من السنةِ المعيَّنةِ لا يتعلَّقُ الوجوبُ بصَوْمِه، وذلك باطلٌ قطعاً.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مِن أنَّ تلك الخُصوصاتِ ساقطةٌ عن الاعتبار، إن أرادَ أنَّ البراءةَ لم تقَع بالمُقَيَّدِ بتلك الخصوصاتِ، وكذلك الثوابُ والعقابُ لكونِ الوجوبِ لم يتعلَّق بالمُقَيَّد بها، فذلك غيرُ صحيح، وإن أرادَ أنَّ البراءةَ والثوابَ والعقابَ لم يكُن كلٌّ منهما مرتَّباً على الواجبِ المفعولِ أو المتروكِ، مشروطاً بتلك الخصوصات، بل مُرَتَّبٌ على ما عَرَضَ له من جهةِ ضَرورةِ =

الحكمُ الخامس: النيةُ، فلا يَنْوي المكلَّفُ إيقاعَه بنيةِ الوجوب وأداءِ الفرض إلَّا القَدْرَ المُشْتركَ، فهو المَنْوِيُّ فقط دون الخُصوصات[1].

فإذا أعتقَ في الواجبِ المُخَيَّرِ لا ينوي براءةَ ذِمَّته، ولا فِعْلَ الواجبِ بالعِتْقِ من حيثُ هو عِتقٌ، بل لكَوْنِ العِتْقِ أَحَدَ الخصالِ فقط[2]، وكذلك إذا جمع بين العِتْقِ والكِسْوةِ والإطعامِ لا ينوي فِعْلَ الواجبِ إلّا بما في المجموعِ من القَدْرِ المُشْتَركِ الذي هو أَحَدُ الخِصالِ دون الخصوصيات[3]، وكذلك إذا فعل واجباً مُطلقاً في ضِمْنِ مُعَيَّنٍ إنَّما ينوي ذلك المُطلقَ الذي في ضِمْنِ المُعيَّن[4]، فمن صلَّى الظُّهْرَ مثلاً يَنوي مفهومَ صلاةِ الظُّهْرِ الذي هو قَدْرٌ مُشْتَرَكٌ بين صلاته وصلاةِ غيره، فبه تَبْرأُ ذِمَّتُه، وهو الذي يتعيَّن عليه نيَّتُه[5]. فهذه الأحكامُ الخَمْسةُ هي متعلِّقةٌ بالقَدْرِ المُشْتَرَكِ

= الوجـودِ من تلك الخصوصاتِ وإن لم يقَعْ في تعلُّقِ الوجوبِ اشتراطها، فذلك صحيح.

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله من تعلُّقِ النيَّةِ بالقَدْرِ المُشْتَرَكِ ليس بصحيح، بل يتعلَّقُ بالخُصوصِ المعيَّنِ الذي يختارُ إيقاعَه لما فيه من المُشْتَرك، أو لكَوْنهِ من المُشْتَرك لا بخُصوصه.

(٢) قال ابن الشاط: ما قاله هنا صحيح.

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا صحيحٌ أيضاً غَيْرَ قوله: «الذي هو أحدُ الخصال» فإنَّ القَدْرَ المُشْترك ليس أحدَ الخصال.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هذا هو سَببُ ارتباكهِ واختلالِ أقوالهِ في هذه المسألةِ وشَبَهها، وهو اعتقادُه أنَّ المُطْلقَ هو القَدْرُ المُشْتَرك، وذلك ليس بصحيح، فإنَّ القَدْرَ المُشْتركَ هو الحقيقةُ الكُلِّية، والمُطْلقُ هو الواحدُ غيرُ المعيَّنِ مما فيه الحقيقة.

(٥) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنْ أراد ظاهرَ لفظهِ، وهو أنْ ينويَ إيقاعَ المُشْتركِ من حيث هو مشترك، فذلك غيرُ صحيح، وإنْ أراد أنْ ينويَ إيقاعَ المعيَّنِ لما فيه من المُشْترك، فذلك صحيح.

دون الخصوصيات، وهذا هو الحقُّ الذي يندفعُ به جميعُ الشكوكِ والأسئلةِ عن هذه المسألة.

فإنْ قُلْتَ: القَدْرُ المُشْتَرَكُ كُلِّيّ، والكُلِّيُّ لا يُمْكنُ دُخولُه للوجودِ الخارجيِّ، إنَّما يقعُ الكُليُّ في الذِّهْنِ دون الخارج، وجميعُ ما يقَعُ في الخارجِ إنَّما هو جزئي، أما الكليُّ فلا يوجدُ إلَّا في الذهن، وما لا[1] يقَعُ في الخارجِ لا يجبُ فِعْلُه في الخارج، وإلّا لزِمَ تكليفُ ما لا يُطاق، وإذا لم يكُن مُتعلَّقَ الوجوبِ بطلَ كونُه متعلَّق الثواب، أو العقاب، أو البراءة، أو النية.

قلتُ: المُشْتَركاتُ والكُلِّيَّاتُ لا تقَعُ في الأعيانِ مُجَرَّدةً عن المُشَخَّصاتِ والمُعَيَّنات، بل ذلك إنّما يوجدُ في الأذهانِ، وأما وقوعُها في ضِمْنِ المُعَيَّناتِ فحَقٌّ[2]؛ فمن أعتق الرقبةَ المُعيَّنةَ فقد أعتقَ رقبةً مُطْلقةً، ومن أخرج الشاةَ المُعيَّنةَ في الزكاة، فقد أخرجَ شاةً مُطلقةً في ضِمْنِ تلك المعَيَّنة[3].

١٢٥/ب ويدلُّ من حيث العقلُ على وجودِ المُطْلقاتِ في الخارج/ في ضِمْنِ المعيَّنات: أنَّ الله تعالى خلقَ مفهومَ الإنسان بالضرورةِ في

---

(١) في الأصل: ولا ما يقع.

(٢) قولهُ: «فإنْ قُلْتَ: . . . إلى قوله: المعيَّنات فحَقٌّ» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله هنا من أنَّ وُقوعَه ضِمْنَ المُعيَّناتِ حَقٌّ، إنْ أراد وقوعَها كُلِّياتٍ فليس بصحيح، وإنْ أراد وقوعَ ما فيه قِسْطٌ من الكُليِّ، أو ما هو داخلٌ تحت الكُليِّ، فذلك صحيح.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنْ اراد أنه أعتق الرقبةَ المُطْلقةَ من حيث هي مطلقةٌ، فذلك ليس بصحيح، فإنَّ الإطلاقَ هو الإبهامُ، وهو مناقضٌ للتعيين، فكيف يجتمع النقيضان؟ وإن أراد أنه أعتقَ الرقبةَ المعيَّنة فحصلَ بها مُقْتضى التكليفِ بالمُطْلقة، فذلك صحيح.

الخارج[1]، فهو في الخارجِ إمَّا وحده، فقد يُوْجَدُ مطلقُ الإنسانِ في الخارج، وإما أنْ يكونَ في الخارجِ مع قَيْدٍ، ومتى وُجِدَ مع قيدٍ، فقد وُجِدَ[2]، لأنَّ الموجودَ مع غيرِه موجودٌ بالضرورة[3]، فمُطْلقُ الإنسانِ في الخارج بالضرورة[4]، وكذلك القولُ في جميعِ الأجناسِ التي نجزمُ بأنَّ الله تعالى خلقها، ومن قال بأنَّ الله تعالى ما خلق الأجناسَ من الجمادِ، والنباتِ، والحيوان، فقد خالفَ الضرورة[5].

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قولهُ هذا جارٍ على فاسدِ اعتقادِه الذي لم يزَلْ يُردِّدُه، وهو أَنَّ الكُلِّياتِ هي المُطلقاتُ، وقد وقع التنبيهُ على ذلك مراراً. وقولهُ: إنَّ الله تعالى خلق مفهومَ الإنسانِ بالضَّرورةِ في الخارج غيرُ صحيحٍ عند جمهورِ مُثْبتي الكُلِّي، وصحيحٌ عند بعضِهم، فإن جمهورَ القائلين بالكُلِّيِّ مطبقون على أنه لا وجودَ له في الخارج، وقد نوَّعَ بعضُهم الكُليَّ إلى: منطقيٍّ، وعقليٍّ، وطبيعيٍّ، وجزم بأنَّ المنطقيَّ لا وجودَ له في الخارج، وأن الطبيعيَّ له وجودٌ في الخارج، وأنَّ العقليَّ مُختَلفٌ فيه.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا كلامَ أَشدُّ فَساداً من هذا الكلام، فإنه إن حُمِلَ قولُه بأنَّ المُطلقَ موجودٌ في المُقيَّدِ على أنه يُريدُ المطلقَ حقيقةً، والمُقيَّدَ حقيقةً، فذلك بَيِّنُ البُطْلانِ والفساد، فإنه كيف يجتمعان معاً في الوجود الخارجي وهما نقيضان؟ وإن حُمِلَ قولهُ ذلك على أنه يريدُ بالمُطْلَقِ الكُليَّ فذلك باطلٌ أيضاً، فإنه كيف يجتمع الكليُّ بما هو كليٌّ والجزئيُّ بما هو جزئيٌّ معاً في شيءٍ واحد في الوجودِ الخارجيِّ وهما نقيضانِ أيضاً؟ هذا كلُّه كلامُ مَنْ لم يحصِّلْ هذه العلومَ، ولا أشرفَ على هذه المباحثِ بوَجْهٍ أصلاً.

(٣) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ذلك صحيحٌ، لكنَّ وجودَ المُطلقِ بما هو مُطْلق مع المُقَيَّد، ووجودَ الكُليِّ بما هو كُلِّيٌّ مع الجزئيِّ في الوجودِ الخارجيّ ممتنع، فدليلُه لا يتناولُ محلَّ النزاع.

(٤) قال ابن الشاط: قد تبيَّن أنَّ دليلَه لا يُنْتجُ مَقصوده.

(٥) قولهُ: «وكذلك القولُ... إلى قوله: فقد خالف الضرورة» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ذلك مبنيٌّ على اختلافِ المذاهب، فمن أنكر الكليات أنكر تلك الضرورة، وكذلك مَنْ أثْبتَها في الخارجِ أيضاً.

وكذلك أيضاً يصحُّ أنْ يُقالَ: إنَّ زيداً إنسانٌ في الخارج بالضَّرورة، ونجدُ الفَرْقَ بين هذا الخبرِ وبين قولنا: زيدٌ في الخارج بالضرورة، وأَنَّ الأَوَّلَ مُفيدٌ دون الثاني[1]، وكذلك نقول: هذا السوادُ المُعَيَّنُ سوادٌ، وندركُ الفرْقَ بينه وبين قولنا: المُعَيَّنُ مُعَيَّن[2].

ويُدركُ الإنسانُ من نفسه أنَّه ثبتَ له مفهومُ الجسمِ، ومفهومُ الحَيَوان، ومفهومُ الإنسان، ومفهوم المُمْكنِ، ومفهومُ المخلوقِ، وجميعُ هذه الكُلِّياتِ المشتَركةِ، يجزمُ كلُّ عاقلٍ بثبوتِها له بالضرورةِ من غيرِ عكس[3]، فجَحْدُ كَوْنِ الكُلِّياتِ والمشتركاتِ موجودةً في الخارج في ضِمْنِ المُعيَّناتِ خلافُ الضرورة، فهذا هو تخليصُ قاعدةِ الكُليِّ الواجبِ، وبه يظهَرُ الفرقُ بينه وبين ما بعده من الكُليات[4].

---

(١) قولهُ: «وكذلك يصحّ... إلى قوله: دون الثاني» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ذلك غيرُ صحيح، بل هما مُفيدان، لكنَّ الأولَ أفاد ما ليس بمعلومٍ ولا صدقٍ، والثاني أفاد ما هو معلومٌ وصِدق.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا فرق بينهما في عدمِ الفائدة.

(٣) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لم يجزمْ كلُّ عاقلٍ بذلك، بل من العقلاءِ مَنْ جزمَ بنَفْيِها عن الوجودَيْن معاً، وزعمَ أَنَّ الشركةَ لم تقَعْ إلا في مجرَّدِ الألفاظ لا في المعاني، ومنهم من جزم بإثباتِها في الأذهانِ وهم جُمهورُ المثبتين ومُحقِّقوهم، ومنهم مَنْ أثبتها في الأعيانِ. وقولهُ: «من غير عكس»، إن أراد أنَّ هذا العاقلَ الذي جزمَ بثبوتِ هذه الكُلِّياتِ له لم يثبُتْ لها، فذلك غيرُ صحيح، لأنَّ الفرضَ خلافُ ذلك، فإنه قد فرضَ ثابتاً، وإنْ اراد أنَّه لا يلزَمُ ثبوتُ كلِّ جزئيٍّ في الإمكانِ لكلِّ كليٍّ، ويكونُ ثبوتُه في الخارجِ، أي: لا يلزَمُ حصولُ جميعِ الممكناتِ في الوجود، فذلك صحيح.

(٤) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قد تبيَّنَ ما في ذلك من الخلاف، وتبيَّن على قولِ الجمهورِ بإثباتِ الكُلِّياتِ في الأذهان أَنَّ وجودَها في الجزئياتِ ليس على أنها على حقيقتِها من كَوْنِها كُلِّيةً، بل على أنَّ في الجزئياتِ قِسْطاً من الكُلِّياتِ يختَصُّ كلُّ جُزْئيّ بقِسْطٍ لا يصحُّ أن يختَصَّ به جُزْئيٌّ سواه.

القاعدةُ الثانية: الواجبُ فيه. وهذا هو الواجبُ المُوسَّع. فإذا أوجب الله تعالى الظُّهْرَ من أَوَّلِ القامةِ إلى آخرِها، فقد اختلفَ العلماءُ فيه على سَبْعةِ مذاهب. وتحريرُها: أنَّ القائلَ قائلان: قائلٌ بالوجوبِ الموسَّع، وقائلٌ بجَحْدِه، والأولون لهم قولان: أحدُهما: أنَّه يفتقرُ إلى العَزْمِ إذا تأخَّر، والآخَرُ: أنَّه لا يفتقرُ ولا يجبُ العزم، فهذان قَوْلان، والقائلون بجَحْدِه منهم بعضُ الشافعية قال: يتعلَّقُ الوجوبُ بأَوَّلِ الوقتِ مُعْتَمِداً على أنَّ الوجوبَ مع جوازِ التأخيرِ متنافيان، والأَصْلُ ترتُّبُ المسبَّبِ على سَبَبِه، والزوالُ سَبَبٌ، فيكون الوجوبُ الذي هو مُسَبَّبُه أوَّلَ الوقتِ، وما يقَعُ بعد ذلك قضاءٌ يَسُدُّ مَسَدَّ الأداءِ، فهذا مُسْتَنَدُه[1]. ويَرِدُ عليه: أنَّ الإذْنَ في تفويتِ الأداءِ لفعلِ القضاءِ من غيرِ ضرورةٍ خلافُ قواعدِ الشرع. نَعَمْ، يجوزُ الإذنُ في تفويتِ الأداءِ لفعلِ القضاءِ لضرورةِ السفرِ، أو المرضِ كما في رمضانَ، أو غيرِه من العبادات التي يجوزُ تَرْكُ أدائِها للقضاءِ لأَجْلِ العذر، أمَّا لغيرِ عُذْرٍ فغيرُ معهودٍ/ في الشريعة، واتفَقَ الناسُ كُلُّهم على جوازِ تأخيرِ الصلاةِ عن أولِ الوقت، فهذا مُسْتَنَدُ هذا المذهبِ وما عليه من القول. ١/١٢٦أ

المذهبُ الثاني لبعض الحنفية: أَنَّ الوجوبَ متعلِّقٌ بآخرِ الوقت[2]، ومُسْتَنَدُه: أنَّا نستدلُّ بثبوتِ خُصوصيةِ الشيءِ على ثُبوته، وبعَدَمِ خِصِّيصَةِ الشيءِ على عَدَمِه، ومن خصائصِ الوجوبِ العقابُ على تقديرِ الترك، ووجَدْنا هذه الخِصِّيصة مُنْتَفِيةً في غيرِ آخرِ الوقت، فقلنا بنَفْيِ الوجوب في غيرِ آخرِ الوقت، ووجَدْناها آخرَ الوقتِ، فقُلْنا بالوجوبِ آخرَ الوقت،

---

(١) انظر «الإحكام» ١/ ٩٢ للآمدي، و«البحر المحيط» ١/ ٢٦٦ للزركشي.

(٢) قد استوعب الإمام الجصَّاص أقوال الحنفية في الأمرِ المؤقّت. انظر «أصول الجصَّاص» ١/ ٣٠٧، و«أصول السرخسي» ١/ ٢٦.

وإنْ وقع الفعلُ قبلَ ذلك كان نَفْلاً يَسُدُّ مَسَدَّ الفرض[1]، ويَرِدُ عليه: أَنَّ إجزاءَ ما ليس بواجبٍ عن الواجبِ خلافُ القواعد.

المذهبُ الثالث: مَذْهَبُ الكَرْخِيِّ[2]: أَنَّ الفعلَ موقوفٌ إذا عَجَّله المُكَلَّفُ، فإنْ جاءَ آخرُ الوقتِ وفاعلُه موصوفٌ بصفاتِ المُكلَّفين، كان فِعْلُه هذا واجباً، فما أجزأَ عن الواجبِ إلَّا واجبٌ، وإنْ لم يكُنْ موصوفاً بصفاتِ المكلّفين كان نَفْلاً، لأنَّه وقعَ قبلَ وقتِ الوجوب[3]، وسببُ هذا المذهبِ عند الكَرْخيِّ أنَّ من الحنفية من يقول: يتعلَّقُ الوجوبُ بآخرِ الوقت[4]، ورأى ما ورد على الحنفية من إجزاءِ النفلِ عن الفرض، فاختار هذه الطريقةَ، ويَرِدُ عليه أنَّ كَوْنَ الفعلِ حالةَ الإيقاعِ لا يُوصَفُ بكَوْنهِ فَرضاً ولا نفلاً، ولا تتعيَّنُ فيه نِيةٌ لأحدِهما خلافُ المعهودِ في القواعد.

---

(١) انظر «أصول الجصَّاص» ١/ ٣٠٨.

(٢) هو أبو الحسن عبيد الله بن الحسين بن دلّال الكَرْخِيّ، الفقيه الذي انتهت إليه رئاسة الحنفية في زمانه، وشيخُ أبي بكرٍ الرازيِّ الجصَّاص، كان زاهداً متقلّلاً، صبوراً على الفقرِ والحاجة، رأساً في الاعتزال، مات سنة (٣٤٠هـ)، له ترجمة في «تاريخ بغداد» ١٠/ ٣٥٣، «الجواهر المضية» ٢/ ٤٩٣.

(٣) هٰذه عبارةُ السيف الآمديِّ في تحصيل مذهب الكرخي في «الإحكام» ١/ ٩٢. وعبارةُ الجصَّاص في «أُصوله» ١/ ٣٠٩: والذي حصَّلْناه عن شيخنا أبي الحسن رحمه الله ـ يعني الكرخيَّ ـ: أنَّ وَقْتَ الظُّهْرِ كلَّه وَقْتٌ لأداءِ الوقتِ، والواجبُ يتعيَّنُ فيه بأحدِ وَقْتَين، أما إذا لم يُصَلِّ الظُّهْرَ حتى ينتهيَ إلى آخرِه، فإنَّ الوجوبَ يتعيَّنُ عليه بآخرِ الوقتِ وهو الوقتُ الذي لا يسعُه تأخيرُها عنه، وأما إذا فعلها قبل ذلك، فإنَّ حُكْمَ الوجوبِ يتعيَّنُ بالوقتِ المفعولِ فيه الصلاة.

(٤) من القائلين بذلك الإمام الجصَّاص في «أصوله» ١/ ٣١٢.

والمذهبُ الرابعُ للحنفيةِ أيضاً: أنَّ المُكلَّفَ إن عَجَّلَ الفِعْلَ منع تعجيلُه من تعليقِ الوجوبِ بآخرِ الوقت، فلا يُجْزِئُ نَفْلٌ عن فرضٍ، ولا يكون موقوفاً، بل ينوي به النَّفْلَ، وإنْ لم يُعَجِّلْه كان آخِرُ الوقتِ واجباً موصوفاً بصفةِ الوجوب، فلا يَرِدُ عليه ما ورد على الكَرْخيِّ، ويَرِدُ عليه أنَّ النبيَّ عليه السلام وأصحابَه رضي الله تعالى عنهم لم يُطيعوا الله تعالى بصلاةٍ واجبةٍ، ولا أُثيبوا ثوابَ الواجبِ على شيءٍ منها، وذلك حَظٌّ عظيم يفوتُ عليهم لا سيَّما مع قوله عليه السلام عن رَبِّه عزَّ وجل: «ما تقرَّبَ إليَّ عَبْدٌ أو أَحدٌ بمِثْلِ أداءِ ما افترضْتُه عليه، ولا يزال يتقرَّبُ إليَّ بالنوافلِ حتى أُحِبَّه»[1]، الحديثُ المشهور، فثوابُ الواجباتِ هو أَفْضَلُ المثوبات، فالقولُ بفواتِه عليهم محذورٌ كبير.

المذهبُ الخامسُ حكاه سيفُ الدين في «الإحكام»[2]: أنَّ الوجوبَ متعلِّقٌ بوقتِ الإيقاع، أيَّ وقتٍ كان، أَوَّلَه، أَوْ وسَطَه، أو آخِرَه، فلا يلزَمُ شيءٌ من الإشكالاتِ المتقدِّمة، ويَرِدُ عليه أنَّ شأنَ الوجوبِ أنْ يكونَ متقدِّماً على الفعل،/ ويكونَ الفعلُ متأخِّراً عن الوجوب وتابعاً له؛ أمَّا ١٢٦/ب
كَوْنُ الوجوبِ تابعاً للفعلِ، فغيرُ مَعهودٍ في الشريعة، وعنده الوجوبُ في هذا الوقتِ وتحتُّمُ الإيقاعِ فيه تابعٌ للفعل، فكان ذلك على خلافِ القواعد فهذا مُسْتَنَدُ كُلِّ واحدٍ من هذه المذاهب الخمسة، وما على كلِّ واحدٍ منها من المخالفاتِ للقواعد، فلم يَبْقَ إلَّا القولان اللَّذان في التوسِعة، والحقُّ[3] فيهما فإنَّ الوجوبَ فيهما متعلِّقٌ بالقَدْرِ المُشْتَرَكِ بين أجزاءِ القامةِ الكائنةِ بين طرفي القامةِ كالواجبِ المُخَيَّر، ومعنى ذلك أنَّ صاحبَ

---

(١) هو جزءٌ من حديث «مَنْ عادى لي ولياً فقد آذَنْتُه بالحرب» وقد سبق تخريجُه.

(٢) «الإحكام في أصول الأحكام» ١/ ٩٢-٩٣.

(٣) في المطبوع: والقولُ فيهما أنَّ.

الشرعِ قال: صَلِّ إمَّا في أول الوقت، أو في وَسَطِه، أو في آخِرِهِ، فالواجبُ الصلاة في أحدِ هذه الأزمنة، وهو قَدْرٌ مُشْتَرَكٌ بينها كما أنَّ الواجبَ في المُوَسَّعِ هو أَحدُ الخصال، فيكونُ الوجوبُ مرتَّباً على الزوالِ في القَدْرِ المشترك، ويجوزُ التأخيرُ لبقاءِ المُشْتَرك، ويبرأُ بالفعلِ أَوَّلَ الوقتِ لوجودِ المُشْتركِ فيه، وأيُّ وقتٍ فُعِلَ فيه صادفَ المشتَرَكَ، فلا يلزَمُ تأخيرُ المسبَّبِ عن سببِهِ، ولا أنَّ الفعلَ بعد أَولِ الوقتِ قضاءٌ، ولا أوَّلُه نَفْلٌ ينوبُ مَنابَ الفرض، ولا يلزَمُ مخالفةُ قاعدةٍ من تلك القواعد التي لزِمَت الأقوالَ الأُوَلَ، بل تجتمعُ أسبابُ تلك القواعدِ كُلِّها، وهذا هو الحقُّ، غَيْرَ أنَّ أربابَ هذا المذهبِ اختلفوا إذا قصد التأخيرَ لوسطِ الوقت أو آخِره: هل يجوزُ ذلك لغير بَدَلٍ هو العَزْمُ، لأَنَّ الأَمرَ ما دلَّ إلا على الصلاةِ، أما هذا العَزْمُ فلم يَدُلَّ عليه دليل، فوجب نَفْيُهُ، أو لا بُدَّ من العَزْمِ على الفعلِ في بقيةِ الوقتِ، لأنَّ مَنْ أمرَه سَيِّدُه، فلم يَفْعَل، ولم يَعْزِمْ على الفعلِ في مستقبلِ الزمان يُعَدُّ مُعْرِضاً عن أَمرِ سَيِّده، والإعراضُ عن الأمرِ حرام، وما يندفعُ به الحرامُ واجبٌ، فالعَزْمُ واجب؟ واختار الغزاليُّ[1] طريقةً وُسْطىٰ، وهي الفَرْقُ بين الغافلِ عن الفعلِ والتَّرْكِ فلا يجبُ عليه العَزْمُ، وبين مَن خَطَر ببالِهِ الفِعْلُ والتَّرْكُ، فهذا إنْ لم يَعْزِم على الفعلِ عَزَمَ على التركِ بالضرورة، فيجبُ عليه العَزْمُ على الفعل، وهي طريقةٌ حسنة.

فَرْعٌ مرتَّب: إذا قلنا بالتَّوْسِعَة، فهل ذلك مشروطٌ بسلامة العاقبة، فإن مات قبلَ الفعلِ وقد أَخَّر مُختاراً، يأثَمُ، وهو قولُ الشافعية، أَوْ لا يأثَمُ لأنَّ صاحبَ الشرعِ أَذِنَ له في التأخيرِ، فهو فَعَلَ ما أُذِنَ له فيه؟ وفِعْلُ
١٢٧/أ المأذونِ/ فيه لا إثمَ فيه، والأَصْلُ عدمُ اشتراطِ سلامة العاقبة، وهو

---

(١) انظر «المستصفى» ١/ ٧٠.

مذهبُ المالكية، وهو الصحيحُ من جهةِ النظر، فهذا هو قاعدةُ الواجبِ فيه وهو القَدْرُ المُشترك، وهو كُلِّيٌّ لا جُزْئِيٌّ على المذهبَيْن الأخيرين[1].

القاعدةُ الثالثة: الواجبُ به، وهو سَبَب[2]. وتقريرُه: أنَّ الله تعالى جعلَ مُطلقَ زوالِ الشمسِ سببَ وجوبِ الظهر متى وُجِدَ، في أيِّ يومٍ كان، وكذلك بقيةُ أوقاتِ الصلوات، وجعل مُطلقَ الإتلافِ سبباً لوجوبِ الضمان، ومطلقَ مِلْكِ [النِّصابِ] موجباً لوجوبِ الزكاة، أما خصوصُ كونِها هذه الدنانيرَ، أو تلك الدنانيرَ، فلا مَدْخَلَ له في وجوبِ الزكاة، فلو قُدِّرَ نِصابٌ مكانَ نصابٍ في مِلْكِ المُزَكِّي، لم يختلف الحكمُ، وكذلك إتلافٌ بَدَلَ إتلاف، فالمنصوبُ سبباً إنَّما هو المطلقُ الذي هو قَدْرٌ مُشْتركٌ بَيِّنُ النَّصْبِ، والخصوصاتُ ساقطةٌ عن الاعتبارِ في وجوبِ الزكاة، وكذلك كلُّ سَببٍ يقتضي ثبوتُه الثبوتَ، فهذا كُلُّه مُشْتَرك، وهو واجبٌ به، أي: بسببه.

---

(١) علَّق ابن الشاط على القاعدة الثانية بقوله: ما قاله من حكايةِ المذاهب ورَدِّ ما ردَّه منها صحيح، وما مالَ إلى تحسينه من قولِ الغزالي ليس بصحيح، إنَّما الصحيحُ أنْ لا حاجةَ إلى بَدَلٍ أصلاً. وما قاله من تعلُّقِ الوجوبِ بالقَدْرِ المُشْتركِ، إن أراد الكُليَّ فليس ذلك بصحيح، وإنْ أراد تعلُّق الوجوبِ بفَرْدٍ ممَّا فيه المُشْترك فذلك صحيح، وما اختاره وصحَّحه ونَسبه إلى المالكية في مسألةِ المؤخِّر الذي يموتُ قبل الفعل صحيح.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله من أنّ الله تعالى جعل زوالَ الشمسِ سبباً لصلاةِ الظُّهْرِ، وجعل مُطْلقَ الإتلافِ سَبباً لوجوبِ الضمان، ومُطلقَ النِّصابِ سبباً لوجوبِ الزكاة صحيح. وما قاله من أنَّ المُطلقَ هو القَدْرُ المُشْتَركُ ليس بصحيح، وقد سبق له هذا مِراراً عديدة، وقد كان يحتملُ أنْ يُحْمَلَ ذلك على أنّ مرادَه بالقَدْرِ المشترك واحدٌ غيرُ مُعيَّنٍ مما فيه المشترك، وأنَّ مرادَه بالمُطْلقِ ذلك أيضاً لولا أنَّ كثيراً من المواضعِ التي وقع فيها ذلك القولُ يصرِّحُ فيها بأنَّ المُشْتَركَ هو الكُليُّ، وهذا يَمنعُ من صحَّةِ تأويلِ كلامهِ بذلك.

القاعدةُ الرابعة الواجبُ به، وهو أداةٌ يُفْعَلُ بها، فإنَّ الباءَ كما تكون سَبَبِيةً تكون للاستعانةِ نَحْوُ: كتبتُ بالقلم، ونَجَرْتُ بالقَدومِ، فالواجبُ به الذي هو أداةٌ في الشريعة له مُثُلٌ:

أحدُها: الماءُ الذي يُتَوضَّأُ به ويُغْتَسَلُ، فإنه ليس سَبباً للوجوب، بل هو أداةٌ يُعْملُ بها الفعل، وسببُ الطهارةِ إنَّما هو الحَدَثُ، وكذلك الترابُ في التيمُّم أداةٌ، وليس سبباً.

وثانيها: الثوبُ للسُّتْرةِ في الصلاة، لم يُوجبِ الله تعالى السُّتْرةَ بثوبٍ مُعيَّنٍ، بل بمُطْلقِ الثوبِ الذي هو قَدْرٌ مُشْتَرَكٌ بين جميعِ الثياب، كما لم يُوجِبِ الطهارةَ بماءٍ مُعيَّنٍ، بل بالقَدْرِ المُشتَرَكِ بين جميعِ المياه، وكذلك نُجيبُ عن مَغْلَطةٍ عادتُها تُلْقىٰ على الطلبة، فيقال: الوضوءُ واجبٌ من هذه الفَسْقيَّةِ[1] المعيَّنةِ، لأنَّ الوضوءَ واجبٌ بالإجماع، وهو لا يجبُ من غيرِها بالإجماع، فتعيَّنَتْ هي، وإلا لبطلَ الوجوب، وكذلك يقال: السُّتْرَةُ واجبةٌ بهذا الثوبِ المُعيَّن، لأنَّ السُّتْرةَ واجبةٌ بالإجماع، وهي لا تجبُ بغيرِ هذا الثوبِ المُعَيَّنِ بالإجماعِ، لجوازِ الاقتصارِ على هذا الثوبِ، فتعيَّن هذا الثوبُ، وعلى هذا المنوالِ تُوْرَدُ هذه الشُّبهات، والجوابُ عنها واحدٌ، وهو أنَّ الوجوبَ إنَّما يتعلَّقُ بالقَدْرِ المُشْتَرَكِ بين هذه الفَسْقِيَّةِ وغيرها، فإذا لم يكُنْ غيرُها واجباً بالإجماعِ لا تتعيَّنُ هي،

---

(١) جَمْعُها فساقيّ، وهي أحواضٌ صغيرةٌ مملوءة بالماءِ كانت موجودةً في المدارس يتوضّأُ منها الطلبة، ولابن نُجيم الحنفي صاحب «البحر الرائق شرح كنز الدقائق» رسالةٌ مفردة في حكمِ الوضوء من الفساقي عنوانها: «الخير الباقي في جواز الوضوءِ من الفساقي» وهي موجودةٌ في مركز مخطوطات جامعة اليرموك/ الأردن. ونقل منها الشيخ عبد الغني النابلسي خلاصةَ رأيه في «نهاية المراد في شرح هدية ابن العماد»: ٢٤٠.

بل القَدْرُ/ المُشْتَرك بينها وبين غيرِها، لا هِي ولا غيرُها، وكذلك إذا لم ١٢٧/ب
تَجبِ السُّتْرةُ بغيرِ هذا الثوب لا يتعيَّنُ هذا الثوب، بل القَدْرُ المُشْتَرَكُ بينه وبين غيرِه، بل الخُصوصاتُ كلُّها ساقطةٌ عن الاعتبار.

وثالثها: الجِمارُ في النُّسُكِ أداةٌ يُعْمَلُ بها الواجبُ لا أنها سَبَبُ الوجوب، بل سببُ الوجوبِ هو تعظيمُ البيتِ لقولهِ تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، ولتذَكُّرِ قِصةِ إبراهيمَ عليه السلام في ذَبْحِ ولده، وفدائهِ بالكبشِ، وأنَّه هربَ منه فلحِقَه، ورماه بالحجارةِ هناك[1]، فشُرِعَ رَمْيُ الجِمارِ لتذَكُّرِ تلك الأحوالِ السَّنِيَّةِ، والطواعيةِ التامة، والإنابةِ الجميلةِ ليُقْتدىٰ بهما في ذلك، وعلى التقديرَيْن، فالجِمارُ ليست سَبباً، بل أداةٌ يُفْعَلُ بها الواجب، ولم يوجِب الله تعالى [منها] شيئاً مُعيَّناً، بل القَدْرَ المُشْتركَ فأيَّ حصاةٍ أخذَها أجزأت، وسَدَّتِ المسَدَّ، وخصوصُ كلِّ واحدةٍ منها ساقطٌ عن الاعتبار، والوجوبُ مُتعلِّقٌ بالقَدْرِ المُشْتَرَكِ بينها دون خصوصاتِها.

ورابعُها: الضَّحايا والهَدايا، أدواتٌ يُفْعلُ بها الواجب، وسببُ الوجوبِ هو أيامُ النَّحر في الضحايا والتمتُّع ونحوُه من أَسبابِ الهَدْي، وأما هذه الأنعامُ، فليست أسبابَ الوجوبِ، بل أدواتٌ يُفْعَلُ بها الواجب، ولم يُوجبِ الله تعالى خُصوصَ بَدَنةٍ دون أخرى، بل القَدْرُ المُشْتَرَكُ بينها هو المطلوب، فأيُّها فُعِلَ سَدَّ المَسَدَّ، ولا يفوتُ بفواتِ الخُصوص مقصِدٌ شَرعيٌّ مع الاستواءِ في الصفات كما تقدَّم في الثواب والماءِ حَرْفاً بحرف.

---

(١) هذا مرويٌّ عن ابن عباس رضي الله عنهما، ذكره ابن كثير في «التفسير» ٧/ ٢٩ من طريق محمد بن إسحاق.

وخامسُها: الرقابُ في العِتْقِ ليست أسباباً للحكم، بل السببُ الظِّهارُ مثلاً، أو اليمينُ، أو إفسادُ صوم رمضانَ عَمْداً، أو القتلُ، فهذه هي الأسباب، وأما الرقابُ فهي أدواتٌ يُفْعلُ بها الواجب، كالماءِ والسُّتْرةِ، ولم يُوجب الله تعالى خُصوصَ رقبةٍ دون أخرى مع الاستواءِ في الصفات، بل القَدْرُ المُشْتَرَكُ بينها هو متعلَّقُ الوجوب، وهو واجبٌ به أداةً لا واجبٌ به سبباً[1].

القاعدةُ الخامسة: الواجبُ عليه، وهو المُكَلَّفُ في فرضِ الكفاية، فإنَّ مُقْتضىٰ الخطابِ فيه التعلُّقُ بطائفةٍ غيرِ مُعَيَّنة، بل بمُطْلقِ الطائفةِ الصالحةِ لإيقاعِ ذلك على الوجهِ الشرعيِّ، وإنما تعلَّقَ الوجوبُ بالكلِّ حتى لا يضيعَ الواجب، وإلا فالمقصودُ إنما هو طائفةٌ غيرُ مُعيَّنة، وأيُّ
١٢٨/أ طائفةٍ/ فعلَتْ سَدَّتِ المَسَدَّ، كالثوبِ في السُّتْرةِ، والماءِ في الطهارة، فالقَدْرُ المُشْتَرَكُ في الطوائفِ واجبٌ عليه، لأنه المكلَّف، والمكلَّفُ يجبُ عليه لا به، ولا فيه، فإذا فعلتْ طائفةٌ سقط عن البقيةِ لتحقُّقِ الفِعْلِ المُشْتَرَكِ بينها، وإذا ترك الجميعُ أَثِموا لتعطيلِ المُشْتَرَكِ بينها عن الفعل، وإذا لم يُوجَدْ إلا مَنْ يقومُ بذلك الواجبِ تعيَّنَ الفِعْلُ عَيْناً لانحصارِ المُشْتَرَكِ فيه كآخرِ الوقتِ في الصلاةِ، وتعذُّرِ غيرِ الثوبِ الموجودِ في السُّتْرةِ حَرْفاً بحرف[2].

القاعدةُ السادسة: الواجبُ عنده، وله مُثُلٌ في الشريعة:

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على القاعدة الرابعة بقوله: ما قاله فيها صحيحٌ غَيْرَ ما في قوله القَدْر المُشْتَرك على ما سبق.

(٢) علَّق ابن الشاط على القاعدة الخامسةِ بقوله: ما قاله صحيحٌ غَيْرَ ما قاله من تعلُّقِ الوجوبِ بالكُلِّ فإنَّه ليس بصحيح.

أحدُها: الشرطُ، فإنَّ الحَوْلَ إذا دار بعد مِلْكِ النِّصاب، وجبتِ الزكاةُ لا بالشرطِ الذي هو دَوَرانُ الحولِ، بل بالسببِ الذي هو مِلْكُ النصاب، ولكنَّ أثَرَ السببِ إنَّما يظهَرُ عند دَوَرانِ الحَوْل، فدَوَرانُ الحَوْلِ واجبٌ عنده لا به، ولم يختصَّ حَوْلٌ مُعَيَّنٌ بالوجوبِ عنده، بل مُطْلَقُ الحول، وهذه هي الحقيقةُ المعقولةُ[1] من الحولِ، فمتى وُجِدَت بعد مِلْكِ النِّصابِ حصلَ الوجوبُ عندها لا بها، لا لخصوصِ ذلك الحولِ، بل لمُطْلَقِ الحَوْلِ الموجِبِ لحصولِ التمكُّن من التنميةِ في النصاب، فالمُحَصِّلُ لمقصودِ الشرعِ هو مطلقُ الحَوْلِ لا خصوصُ هذا الحول، فالقَدْرُ المُشْتَرَكُ بين جميعِ الأحوالِ هو الواجبُ عنده، كما أنَّ القَدْرَ المُشْتَرَكَ بين النُّصُبِ هو الواجب به.

وثانيها: عدمُ المانع نَحْوُ عَدَمِ الدَّيْنِ في الزكاة، والحيضِ في الصلاةِ، تجبُ الزكاةُ عنده بالسببِ الذي هو مِلْكُ النصاب، أو زوالِ الشمسِ في الصلاة لا لعَدَمِ الدَّيْن، ولا لعَدَمِ الحيضِ، فعَدَمُ الدَّيْنِ والحيضِ واجبٌ عنده لا به، ولم يَعْتَبر صاحبُ الشرع عدمَ خصوصِ دَيْنٍ دون دَيْن، ولا خصوص حيضٍ دون حيض، بل مُطلق الدَّيْنِ، ومُطْلَق الحيض فهذا المُشْتَرَكُ واجبٌ عنده.

وثالثها: وجوبُ التيمُّمِ عند عَدَمِ الماء، فإنَّ عَدَمَ الماءِ يجبُ عنده التيمُّم، وليس هو سببَ الوجوب، لأنَّ سببَ الوجوب للصلاةِ أوقاتُها، وأسبابُ الطهاراتِ الأحداثُ، أما عدمُ الماءِ، فليس سَبباً لوجوبِ التيمُّم، بل الحَدَثُ اقتضى إحدى الطهارتَيْن على الترتيب، فإن عُدِمَت طهارةُ الماءِ تعيَّنت طهارةُ التراب، فعَدَمُ الماءِ واجبٌ عنده لا به، ولم يُلاحِظ

---

(١) في المطبوع: اللغوية.

١٢٨/ب صاحبُ الشرعِ عدمَ ماءٍ مُعَيَّنٍ، بل عَدَمَ مطلقِ الماء الطهورِ/ الكافي دون خُصوصِ ماءٍ وماء، فالقَدْرُ المُشْتَرَكُ ههنا واجبٌ عنده.

ورابعُها: وجوبُ أَكلِ المَيْتةِ عند عَدَمِ الطعامِ المُباح إذا خاف الهلاك، فيجبُ عليه أَكْلُ الميتةِ، لا لأَنَّ السببَ [ليس] عدمَ الطعامِ المُباح، بل السببُ إحياءُ النفس، وعدمُ الطعامِ المُباحِ واجبٌ عنده، لأنَّ إحياءَ النفسِ اقتضى أحدَ الغذائَيْن: إمَّا المباح، أو الميتة على الترتيب، فإذا تعذَّرَ المُباحُ تعيَّنت الميتةُ كاقتضاءِ الحَدَثِ إحدى الطهارتين سواءً بسواء، ولم يلاحِظ صاحبُ الشرع عَدَمَ طعامٍ مباحٍ بعَيْنه، بل مُطْلقَ الطعامِ المباحِ الذي يصلُحُ لإقامة البِنْيَة[1].

وخامسُها: عَدَمُ الخَصْلةِ الأولى من الخصالِ المرتَّبةِ في الكفَّارة، نَحْوُ كفارةِ الظِّهارِ، فإنَّ تَعذُّرَ العِتْقِ يوجبُ الصيام، وعَدَمُ العِتْقِ ليس هو سببَ الوجوبِ، لأنَّ سببَ الوجوبِ هو الظِّهار، وعدمُ العتقِ واجبٌ عنده لا به، ولم يلاحظ الشرعُ عدَمَ رقبةٍ معيَّنة، بل عَدَمَ مُطلقِ الرقبةِ الصالحةِ لبراءةِ الذمَّة من الظِّهار، فهذه الأقسامُ كلُّها كُليٌّ مُشْتَرَكٌ ليس بجُزئي، والوجوبُ فيها مُتعلِّقٌ بالقَدْرِ المُشْتَرَكِ بين أفرادِه، وهو كلُّه واجبٌ عنده.

القاعدةُ السابعة الكُليُّ المُشْتَرَكُ الواجبُ منه، وله مُثُلٌ في الشريعة:

أحدُها: الجنسُ المُخْرَجُ منه زكاةُ الإبلِ غَنَماً في الخمس والعشرين، وإبلاً فيما فوقها، فإن ذلك جِنسٌ كليٌّ يجبُ الإخراجُ منه، ولم يلاحظ الشرعُ شاةً مُعيَّنة، ولا حِقَّةً مُعيَّنةً مع استواءِ الصفات في الجنسِ المُجْزِىءِ، بل القَدْرُ المُشْتَرَكُ الكليُّ هو مُتَعَلَّقُ الحُكْمِ فقط.

---

(١) علَّق ابن الشاط على القاعدة السادسة بقوله: ما قاله صحيحٌ غَيْرَ ما قاله مِن تعلُّق الوجوبِ بالكليِّ المُشْتَرَك على ما سبق.

وثانيها: الجنسُ المُخْرَجُ منه زكاةُ النقدين، وهو النقدانِ أيضاً يجبُ أنْ يُخْرَج منهما مقدارُ رُبُعِ العُشْرِ زكاةً عما يملكهُ، ولم يلاحظ الشارعُ خُصوصَ دينارٍ ولا دِرهم.

وثالثها: الجنسُ المُخْرَجُ منه زكاةُ الفِطْرِ، وهو الحَبُّ الذي غالبُ قُوتِ أهلِ البلدِ منه يجبُ أنْ يُخْرَجَ منه صاعٌ عن كلِّ آدميٍّ إلا من استُثْنِيَ في كُتب الفقه.

ورابعُها: الجنسُ المُخْرَجُ منه الكفَّاراتُ في الإطعام، وهو الجنسُ الذي تُخْرَجُ منه زكاةُ الفطرِ بعينهِ.

وخامسُها: الجنسُ المُخْرَجُ منه زكاةُ الحبوبِ والثمارِ، يجبُ أنْ يُخْرَجَ من ذلك الجنسِ ممَّا في المِلْكِ أو في غيرِه/ بأنْ يُحَصِّله بشراءٍ أو ١/١٢٩ أ
غيرِه، ويُخْرَجَ منه العُشرُ عمَّا ملكَه من الحَبِّ أو الثمن، فهذه الخمسةُ كلُّها أجناسٌ كُلِّيةٌ ليست معينةً يجبُ الإخراج منها، ولم يلاحظ الشارعُ فيها مُعَيَّناً بل الحُكْمُ الذي هو الوجوبُ متعلِّقٌ بالقَدْرِ المُشْتَرَكِ بين تلك المعينات[1].

القاعدة الثامنة: الواجبُ عنه، وهو جنسُ المُولى عليه يجب أنْ يُخْرَجَ عن كلِّ فردٍ منه صاعٌ في زكاة الفِطر، ولم يلاحظ الشارعُ خصوصَ شخصٍ دون شخص، بل مفهومَ الإنسان الموصوفِ بالصفاتِ التي لأجلِها تجبُ زكاةُ الفطر، كان ذلك المُخْرَجُ عنه من المحجورِ عليه بوصيةٍ، أو

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على القاعدة السابعة بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ غَيْرَ ما قاله مِن أنّ متعلَّقَ الحُكمِ هو القَدْرُ المُشْترك الكُليُّ، وكذلك ما قال في القاعدةِ الثامنة والتاسعة والعاشرة غيرَ ما يُشْعِرُ كلامُه من متعلّقِ الحكمِ بالكليِّ، فإنه ليس بصحيح على ما تقرَّر مراراً، بل الصحيحُ تعلُّقُ الحكمِ بفَرْدٍ غيرِ مُعيَّنٍ مما فيه المُعيَّنُ المُشْتركُ، فإنْ عنى ذلك، فمرادُه صحيح.

حاكمٍ، أو وليٍّ بقرابةٍ، أو زوجيةٍ أو رِقٍّ[1]، فمُتَعلَّقُ الحُكْمِ هو القَدْرُ المُشْتَرَكُ بين هذه الأجناس دون خصوصِ عبدٍ مُعَيَّنٍ، أو زوجةٍ مُعَيَّنة.

القاعدة التاسعة: الواجبُ مِثْلُه، وله مثالان:

أحدُهما: جزاءُ الصيدِ في الحج، فإنه يجبُ إخراجُ مِثْلِ الصيدِ المقتولِ في الإحرام، أو الحَرَمِ، والمعتبرُ في ذلك مُطْلقُ الغزالِ، ومُطْلقُ بقرِ الوحشِ دون خصوصِ ظَبْيٍ مُعَيَّنٍ، أو بقرةٍ مُعيَّنة، بل الواجبُ منوطٌ بمُطلقِ ذلك الجنسِ الكُلِّيِّ، وخصوصُ كلِّ صيدٍ من كلِّ جنسٍ ساقطٌ عن الاعتبار في الجزاء، فهذا الجنسُ الكليُّ هو الواجبُ مِثْلُه[2].

وثانيهما: المُتْلَفُ المِثْليُّ من المَكيلاتِ والموزوناتِ تجبُ غرامةُ مِثْلِهِ كمَنْ أتلفَ قَفيزَ قمحٍ يجبُ عليه غرامةُ قفيزٍ مِثْلِهِ، أو رِطْلَ زيتٍ يجبُ عليه إخراجُ رِطْلِ زيتٍ مِثْلِهِ مع قطعِ النظرِ عن خصوصِ ذلك الرِّطْلِ الزيتِ وتعيُّنِهِ، بل المُعْتَبرُ كونهُ زيتاً مَوْصوفاً بصفةٍ هي متعلَّقُ الأغراضِ نحوُ كَوْنهِ زيتاً اتفاقاً، أو زيتَ بَزْرِ كَتَّانٍ، ونَحْوُ ذلك، فهذا هو المُعْتبرُ في وجوبِ إخراج مِثْله، حتى إنّ أفرادَ الأَرطالِ من الغَلَّةِ الواحدةِ من الزيتِ سواءٌ في الحكم، والمُعْتبرُ القَدْرُ المُشْتَرَكُ بينها دون خصوصِ رِطْلٍ دونَ

---

(١) في الأصل: رقيق. «ورِقٍّ» أوْلى، وقد نبَّه عليه مصحّحو الطبعة القديمة.

(٢) قال أبو بكر العربي في «أحكام القرآن» ٢/ ٦٨١: في تعيين الحيوان خلافٌ كثير لا بُدَّ من تسليط نظره عليه؛ . . . ، هل يستوي صغيرُه كما قال مالك في «الكتاب» ـ يعني «المدوَّنة» ـ حين جعله كالدِّيَةِ أم لا؟ وهل تراعىٰ صفاتُه أجْمَعُ حتى الجمالُ والحسن، أم تُراعى الأصولُ أو يُراعى العيبُ والسلامةُ، أو هما واحد؟ وهل يكونُ في النَّعامةِ بَدَنَةٌ كما في كتاب محمدٍ وغيرِه أم يكون فيها القيمة لأنَّها لا تُقارِبُ خَلْقَ البقرِ، ولا تبلغُ خَلْقَ الإبل؟

رِطْل، وكذلك المِثْلياتُ المُعْتَبرُ في الحُكْمِ أجناسُها وصفاتُها العامةُ دون خصوصِ المُعَيَّنات، فهذا جِنْسٌ كليٌّ هو الواجبُ مثله.

القاعدة العاشرة: الواجب إليه، وله مُثُلٌ في الشريعة:

أحدها: غروبُ الشمسِ في الصومِ يجبُ الصومُ إليه، والمُعْتَبرُ من ذلك جنسُ الغروبِ من كلِّ يوم، أما كونهُ غروبَ الشمس يومَ الجُمعةِ أو غيرِها، فساقطٌ عن الاعتبار في نظرِ الشرع، بل متى تحقَّقَ الغروبُ/ في أَيِّ يومٍ كان، سقطَ وجوبُ الصومِ في نظرِ الشرع، وانتقل المُكَلَّفُ إلى تحريمِ الصومِ لوجودِ مفهومِ الغروبِ في أيِّ يومٍ كان، ولا عِبْرَةَ بخُصوصِ الأيام، فهذا جنسٌ عامٌّ كليٌّ يجبُ الفعلُ إليه، وهو ملابسةُ ضدِّ الأكلِ والجِماع. ١٢٩/ب

وثانيها: هلالُ شَوَّال يجبُ تتابعُ الصومِ في الأيام إليه، كما يجبُ اتّصالُ الصومِ في كلِّ يومٍ إلى غروبِ الشمس، فمُتعلَّقُ الحُكْمِ هو كونُه هلالَ شوَّالٍ، أما كونُه هذا الهلالَ، أو ذلك، أو كونُه من سنةِ ستين أو من سنةِ سبعين، فلا عِبْرةَ فيه في هذا الحُكم، بل مُطلقُ هلالِ شوَّالٍ كيف كان من أيِّ سنة كان.

وثالثها: أواخرُ العِدَدِ والاستبراءِ والإحدادِ في عِدَّةِ الوفاة، يجب إيصالُ العِدَّة والاستبراءِ إلى تلك الغايات، وكذلك الإحدادُ مع قطعِ النظرِ عن كَوْنِ تلك الغايةِ من سنةٍ مُعيَّنة، بل متعلَّقُ الحُكْمِ كونُه كمالَ ثلاثةِ أشهُرٍ في عِدَّةِ الطلاق، أو أربعةَ أشهرٍ وعشراً في عِدَّةِ الوفاة، هذا هو المُعْتَبرُ، وما عداه لَغْوٌ في هذا الحكم، فهذه أجناسٌ عَشرةٌ اشتَرَكَتْ كلُّها في تعلُّقِ الوجوبِ بمعنى كليٍّ، واختصَّ كلُّ واحدٍ منها بخصوصٍ كما تقدَّم ككَوْنهِ فيه، وبه، وعنه، ومنه، وإليه، وعليه، وعنده، وبه نُجيبُ عن قَوْلِ القائل: إذا كان الحكمُ في الأبوابِ كُلِّها متعلِّقاً بالقَدْرِ المُشْتَرَكِ،

فليكُن الكلُّ واجباً مُخَيَّراً، فلم اختلفَت الأسماءُ؟ فنجيبُ: إنَّ هذا القَدْرَ العامَّ الذي هو تعلُّقٌ بالقَدْرِ المشترك قد حصل تحتَه أيضاً أجناسٌ كُلِّيَّةٌ مُشْتَرَكةٌ بين أفرادِها، ولكلِّ جنسٍ من هذه الأجناسِ خُصوصٌ عامٌّ مُشْتركٌ فيه بين أفرادِ ذلك الجنس والأصلُ إذا اختلفت الحقائق الكلية أو الجزئية أنْ تختلفَ الأسماءُ لغةً واصطلاحاً حتى تحصلَ فائدةُ التعبيرِ عن خصوصِ كُلِّ حقيقةٍ كانت جنساً، أو شخصاً، فهذا تقريرُ هذا الفرقِ بين قواعده العَشْرة.

* * *

الفرق السبعون

بين قاعدةِ اقتضاءِ النهيِ الفسادَ في نفس الماهية

وبين قاعدةِ اقتضاءِ النهيِ الفسادَ في أمرٍ خارجٍ عنها

هذا الفرقُ بالغ أَبو حنيفةَ في اعتبارهِ حتى أثبت عقودَ الرِّبا وإفادتَها المِلْكَ في أَصلِ المالِ الرِّبويِّ ورَدِّ الزائد، فإذا باع درهماً بدرهمين، أوجب العقد درهماً من الدرهمين، ويُرَدُّ الدرهمُ الزائد، وكذلك بقيةُ الرِّبويات[1]، وبالغ قُبالتَه أحمدُ بن حنبل رضي الله عنه في إلغاءِ/ هذا الفرق حتى أبطلَ الصلاةَ بالثوبِ المغصوب، والوضوءَ بالماءِ المسروق، والذبحَ بالسكِّين المغصوبة، وسَوَّى بين مواردِ النهي[2]، وتوسط مالكٌ والشافعيُّ بين المذهبين فأوجبا الفسادَ في بعضِ الفروع دون بعض، وأنا أذكرُ حُجَّة الفريقين، ثم أُذَيِّلُ ذلك بمسائلَ توضِّحُ الفرق. ١٣٠/أ

احتجَّ أبو حنيفةَ رحِمه الله بأَنَّ النهيَ إذا كان في نفسِ الماهِيَّةِ [كانت المَفْسدةُ في نفسِ الماهية][3]، والمتضمِّنُ للمفسدةِ فاسدٌ، فإنَّ النَّهْيَ إنما يعتمدُ المفاسد كما أنَّ الأَمرَ إنما يعتمدُ المصالحَ كالنهي عن بيعِ الخنزير والميتةِ وبيعِ السَّفيه، وتحريرُه: أنَّ أركانَ العقدِ أربعة: عِوَضان، ومتعاقدان، فمتى وُجِدت الأربعةُ من حيث الجملةُ سالمةً عن النهي، فقد وُجِدَت الماهيةُ المعتبرةُ شَرْعاً سالمةً عن النهي، فيكونُ النهيُ إنَّما تعلَّق

---

(١) انظر بَسْطَ هذه المسألة ونظائرها في «أُصول الجصَّاص» ١/ ٣٣٦-٣٥١، و«تخريج الفروع على الأصول»: ١٥٦ للشهاب الزنجاني.

(٢) انظر «التمهيد» ١/ ٣٧٢ لأبي الخطاب الكلواذاني.

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

بأمرٍ خارجٍ عنها، ومتى انخرم واحدٌ من الأربعة، فقد عُدِمَت الماهيةُ، لأنّ الماهيةَ المركَّبةَ كما تُعْدَمُ لعَدَمِ كلِّ أجزائِها تُعْدَمُ لعدمِ بعضِ أجزائها، فإذا باع سَفيهٌ من سفيهٍ خَمْراً بخنزيرٍ، فجميعُ الأركانِ معدومةٌ، فالماهيةُ معدومة، والنهيُ والفسادُ في نفسِ الماهية، وإذا باع رشيدٌ من رشيد ثوباً بخنزير، فقد فُقِدَ رُكنٌ من الأربعة، وهو أَحدُ العِوَضَيْن، فتكونُ معدومةً شرعاً، ولا فرقَ في ذلك بين واحدٍ من الأربعة، أو اثنين أو أكثر، فإذا باع رشيدٌ من رشيدٍ فِضَّةً بفضة، فالأركانُ الأربعةُ موجودةٌ سالمةٌ عن النَّهْيِ الشرعيِّ، فإذا كانت إحدى الفِضَّتين أكثَرَ، فالكَثْرةُ وَصْفٌ حصلَ لأَحدِ العِوَضَيْنِ، فالوصفُ مُتعَلَّقُ النَّهْيِ دون الماهية، فهذا هو تحريرُ كونِ النهيِ في الماهية، أو في أمرٍ خارجٍ عنها، وخَرَّجَ على ذلك جميعَ عقودِ الربا، وجميعَ ما هو من هذا الضابطِ على ما ذكرتُه في المثال، فمتى وُجِدَت الأركانُ كلُّها، وأجزاءُ الماهية، فالنهيُ في الخارج، ومتى كان النهيُ في جزءٍ من أَجزاءِ الماهية، أو في جميعِ أجزائِها، فالنهيُ في الماهية.

إذا تقرَّر هذا قال أبو حنيفة: أصلُ الماهيةِ سالمٌ عن المفسدة، والنهيُ إنَّما هو في الخارجِ عنها، فلو قُلنا بالفسادِ مُطلقاً [لسوَّينا] بين الماهيةِ المُتضمِّنةِ للفساد، وبين السالمةِ عن الفساد، ولو قُلْنا بالصحةِ مُطلقاً لسوَّيْنا بين الماهيةِ السالمةِ في ذاتِها وصفاتِها، وبين المُتَضمِّنةِ للفساد في صفاتِها، وذلك غيرُ جائز، فإنَّ التسويةَ بين مواطنِ الفساد وبين السالمِ عن الفسادِ خلافُ القواعد،/ فتعيَّن حينئذٍ أن يُقابَلَ الأصلُ ١٣٠/ب
بالأصلِ، والوَصْفُ بالوَصْفِ، فنقولُ: أَصْلُ الماهيةِ سالمٌ عن النهي، والأصلُ في تصرُّفاتِ المسلمين وعقودِهم الصحَّةُ حتى يَرِدَ نَهْيٌ، فيَثْبُتُ لأَصْل الماهيةِ الأَصلُ الذي هو الصحة، ويثبتُ للوصفِ الذي هو الزيادةُ

المتضمِّنةُ للمفسدةِ الوصفُ العارض، وهو النَّهْيُ، فيفسدُ الوصفُ دون الأصل، وهو المطلوبُ، وهو فِقْه حَسَن[1].

واحتجَّ أحمدُ بن حنبلٍ رضي الله عنه بأنَّ النهيَ يعتمدُ المفاسدَ، ومتى ورد نَهْيٌ أبطَلْنا ذلك العقدَ وذلك التصرُّفَ بجملته، فإنَّ ذلك العَقْدَ إنما اقتضى تلك الماهيةَ بذلك الوصف، أَما بدونه[2]، فلم يتعرَّض له

---

(١) علَّق ابن الشاط على ما مضى من كلامِ القرافيِّ بقوله: ما قاله حكايةُ مذهبٍ وتقريرُه، وذلك صحيح، غَيْرَ ما قاله مِن أنَّ الماهيةَ المركَّبةَ كما تُعْدَمُ لعَدَمِ كلِّ أجزائِها تُعْدَمُ لعَدَمِ بعضِ أجزائها، فإنّ ذلك ليس بصحيح، فإنه إذا عُدِمَ بعضُ الأجزاءِ لم تتركَّب تلك الماهية، فلا يكون ذلك الجزءُ المعدومُ جُزْءاً منها إلا بالتوهُّم، وبتقديرِ أن يكونَ جُزْءاً في غيرِ هذا الفرضِ، أما في هذا فلا، وغَيْرَ ما قاله مِن أنَّ ذلك الذي قرَّره عن أبي حنيفة فِقهٌ حَسَنٌ وهو قوله: قال أبو حنيفة: أصلُ الماهيةِ سالمٌ عن المفسدةِ، والنهيُ إنَّما هو في الخارجِ عنها، فلو قُلنا بالفساد مُطْلقاً لسوَّيْنا بين الماهيةِ المتضمِّنةِ للفسادِ، وبين السالمةِ عن الفساد، ولو قُلْنا بالصحةِ مُطلقاً لسوَّيْنا بين الماهيةِ السالمةِ في ذاتها وصفاتِها، وبين المتضمِّنةِ للفسادِ في صفاتها، وذلك غيرُ جائزٍ، فإنّ التسوية بين مواطنِ الفسادِ وبين السالمِ عن الفساد خلافُ القواعد، فتعيَّن حينئذٍ أن يُقابَلَ الأصلُ بالأصل، والوصفُ بالوصفِ، فنقول: أصلُ الماهيةِ سالمٌ عن النَّهْيِ، والأصلُ في تصرُّفاتِ المسلمين وعقودِهم الصحَّةُ حتى يَرِدَ نَهْيٌ، فيثبتَ لأَصْلِ الماهيةِ الأصلُ الذي هو الصحة، ويثبتَ للوصفِ الذي هو الزيادةُ المتضمِّنة للمفسدة الوصفُ العارض، وهو النهيُ، فيَفْسُدَ الوصفُ دون الأصلِ وهو المطلوب.

قلت: لقائلٍ أنْ يقولَ: ليس الأمرُ كذلك، فإنّ الوصفَ إذا نُهِيَ عنه سَرىٰ النهيُ إلى الموصوفِ، لأنّ الوصفَ لا وجودَ له مفارِقاً للموصوفِ فيؤولُ الأَمرُ إلى أنَّ النهيَ يتسلَّطُ على الماهيةِ الموصوفةِ بذلك الوصف، فتكونُ الماهيةُ على ضربيْن: عارٍ من ذلك الوصف، فلا يتسلَّط النهيُ عليه، ومُتَّصفٌ بذلك الوصف، فيتسلَّط النَّهْيُ عليه.

(٢) في الأصل: بدونِها، وصوَّبناه من المطبوع.

المتعاقدان، فيبقى على الأصلِ غَيْرَ معقودٍ عليه، فيُرَدُّ من يدِ قابضِه بغيرِ عَقْدٍ، وكذلك الوضوءُ بالماءِ المغصوب معدومٌ شَرْعاً، والمعدومُ شرعاً كالمعدومِ حِسّاً، ومَنْ صلَّى بغيرِ وُضوءٍ حسّاً فصلاتُه باطلة، فكذلك صلاةُ المتوضّىء بالماءِ المغصوبِ باطلة، وكذلك القولُ في الثوبِ المسروق[1]، والذَّبْحُ بالسكِّين المسروقةِ، هو معدومٌ شَرْعاً، فيكونُ معدوماً حِسّاً، ومَنْ فَرى الأَوداجَ بغيرِ أداةٍ حسّاً لم تؤكَلْ ذبيحتُه، [فكذلك] لا تؤكَلُ ذبيحةُ الذابحِ بسكّينٍ مغصوبةٍ، وعلى هذا المنوالِ، وأما نحنُ فتوسَّطْنا بين المذهبَيْن، فقلنا بالفسادِ لأَجْلِ النهيِ عن الوصفِ في مسائلَ دون مسائل، ولنذكر من ذلك ثلاثَ مسائل[2]:

المسألةُ الأولى: الصلاةُ في الدارِ المغصوبة.

قُلنا نحن والشافعيةُ والحنفيةُ بصِحَّتِها، وقال الحنابلةُ ببطلانها، فنحنُ نلاحظُ أنَّ مُتَعلَّقَ الأَمرِ قد وُجِدَ فيها بكاملهِ مع مُتَعلَّقِ النَّهْيِ، فالصلاةُ من حيث هي صلاةٌ حاصلةٌ، غَيْرَ أنَّ المُصَلِّيَ جنى على حَقِّ

---

(١) في المطبوع: الثوب المغصوب والمسروق.

(٢) قولهُ: «واحتجَّ أحمد بن حنبل... إلى قوله: ثلاث مسائل» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: فيما قاله أحمدُ بن حنبلٍ رضي الله تعالى عنه في الوضوءِ بالماءِ المغصوب وما أَشْبَهَه من تسويتهِ بينه وبين مسألةِ الربا نَظَر، فإنَّ هذه الأمورَ لم يتسلَّط النهيُ فيها على الماهيةِ ولا على وَصْفِها، بل تسلَّط على الغَصْبِ من غيرِ تعرُّضٍ لكونهِ في وضوءٍ، أو غيرِ وضوء، بخلافِ مسألةِ الربا، فإنه وإن كان النَّهْيُ في الآيةِ ظاهرةُ التسلُّطِ على الرِّبا من غيرِ تعرُّضٍ لكَوْنهِ في البيعِ أوْ لا، فإنَّ الحديثَ قد بيَّن ذلك بقوله ﷺ: «لا تَبيعوا الذهبَ بالذهبِ إلا مِثْلاً بمِثل» فسلَّط النَّهْيَ على البيعِ المُشْتَمِلِ على الزيادة، ولم يأتِ عنه ﷺ أنه قال: «لا تتوضَّأ بالماءِ المغصوب» فبَيْن الموضعَيْن فَرْقٌ من هذا الوجهِ لا خَفاءَ فيه، والله أعلم.

صاحبِ الدار، فالنَّهْيُ في المُجاورِ، والحنابلةُ مَشَوْا على أَصْلِهِم في التسويةِ بين الأَصْلِ والوصف[1].

المسألةُ الثانية: غاصبُ الخُفِّ إذا مسحَ عليه عندنا صَحَّت طهارتُه وصلاتُه، وعند الحنابلة تبطُل، والمُدْرَكُ عندنا أنه مُحَصِّلٌ للطهارةِ بكمالِها على الوجهِ المطلوب شَرْعاً، وإنما هو جانٍ على حَقِّ صاحبِ الخُفِّ كالصلاةِ في الدار المغصوبة، وبهذه القاعدةِ يظهرُ الفرقُ بين هذا الفَرْعِ، وبين المُحْرِمِ إذا مسحَ على الخُفِّ، أنَّ المُحْرِمَ مخاطبٌ في

---

(١) عُلِّق ابن الشاط على المسألةِ الأُولى بقوله: لم يَزِدْ على حكايةِ المذاهبِ ومُسْتَنَدِها، ولا كلامَ في ذلك.

قلْتُ: قد حاول الإمام الكلواذاني الدفاع عن مذهب الحنابلة في هذه المسألة ونظائرها من جهةِ الرواية والدراية، أما الروايةُ فاحتجَّ لها بما أخرجه الإمام أحمد في «المسند» ١٠/ ٢٥ من حديث ابن عمر قال: «من اشترى ثوباً بعشرةِ دراهم وفيه درهمٌ حرامٌ لم يقبل الله له صلاةً ما دام عليه» قال: ثم أدخل أُصبُعَيْه في أُذُنَيْه، ثم قال: صُمَّتا إن لم يكن النبيُّ ﷺ سمعتُه يقوله. وإسناده ضعيفٌ جدّاً؛ فيه بقية بن الوليد يدلِّس تدليس التسوية، وعثمان بن زُفَر مجهول الحال، وهاشم مجهول، وقيل: هو الأوْقَصُ، وهو غير ثقة كما في «الكامل» ٧/ ٢٥٦ لابن عدي. وانظر تمام تخريجه وتنقيده في التعليق على «المسند».

أما الدرايةُ فاحتجَّ لها بأنَّ النَّهْيَ يدلُّ على فسادِ المَنْهيِّ عنه، وبخصوص هذه المسألةِ، فإنَّ المسلمين أجمعوا على أنَّ الصلاة من حَقِّها أن تكونَ قُرْبَةً وطاعةً، والصلاة في الدارِ المغصوبة معصية، لأنها تشتمل على القيام والركوع والسجود، وهذه الأشياء تصرُّفٌ في الدارِ المغصوبةِ وشُغْلٌ لأماكِنها وأهويتها، ومَنْعٌ لربِّ الدارِ إن حضر، وذلك معصيةٌ كالقعودِ ووَضْعِ المتاعِ فيها، وإذا ثبت ذلك، فالواجبُ لا يتأدّى بالمعصية، والطاعةُ تنافيها المعصية وكذلك القُرْبَة، وقد قال ﷺ: «مَنْ عمِل عملاً ليس عليه أمرُنا فهو ردٌّ» فما ظنُّك بعملٍ فيه نَهْيُه، فهو أوْلى بالردِّ، والردُّ ما لا يُقْبَلُ ولا له نفاذٌ، كالمردودِ عن الدخولِ إلى الدارِ والمردود بالعيب... في كلامٍ طويلٍ يضيق المقام عن نَقْلِهِ تجده في كتابه: «الانتصار في المسائل الكبار» ٢/ ٤٠٦.

طهارتهِ بالغَسْلِ، ولم يأتِ به، فلم تحصُلْ به حقيقةُ المأمور به بكمالِها، بخلافِ الغاصبِ حصلَ حقيقةُ المأمورِ به بكمالها مع حقيقةِ النهي، فكان
١/١٣١أ النَّهْيُ في المُجاورِ،/ وكثيراً ما يُسْأَلُ عن الفرقِ بين هاتين المسألتين، فيُفَرَّقُ بينهما بأمورٍ وعباراتٍ ليس فيها إبانةٌ عن المقصودِ، وسرُّ الفرقِ ما ذكرتُه لك من وجودِ كمالِ حقيقةِ المأمورِ به في الغاصب، وعدمِ وجودِها في المُحْرِمِ؛ ففي صورةِ الغاصبِ نَهْيٌ [عن] مُجاور، وفي صورةِ المُحْرِمِ عُدِمَ المأمورُ، فبقيت الذمةُ مشغولةً بالمأمور، فالبابان مُختلفان من هذا الوجه، وإنْ اشتركا في أنَّ كلَّ واحدٍ منهما عاصٍ باللُّبْس[1].

المسألةُ الثالثة: الذي يُصلِّي في ثوبٍ مغصوب، أو يتوضَّأُ بماءٍ مغصوب، أو يحجُّ بمالٍ حرامٍ، كلُّ هذه المسائلِ عندنا سواءٌ في الصحَّةِ خلافاً لأحمد، والعِلَّة ما تقدَّم: أنَّ حقيقةَ المأمورِ به من الحَجِّ والسُّتْرةِ وصُورةِ التطهُّرِ قد وُجِدَت من حيث المصلحةُ لا من حيث الإذنُ الشرعيُّ، وإذا حصلت حقيقةُ المأمورِ به من حيث المصلحةُ كان النهيُ مجاوِراً، وهو الجنايةُ على الغيرِ كما في الدارِ المغصوبة.

فإنْ قُلْتَ: لا نُسَلِّمُ وجودَ حقيقةِ المأمورِ به، لأنَّ المعدومَ شَرْعاً كالمعدومِ حِسًّا[2]، فتكونُ السترةُ معدومةً حِسًّا مع العَمْدِ، وذلك مُبْطِلٌ للصلاة، وكذلك الوضوءُ بعَيْنِ هذا التقرير، ولا يُمْكِنني أنْ أقولَ ذلك في الحج، فإنَّ النفقةَ لا تعلُّقَ لها بالحجِّ، لأنها ليست رُكناً، ولا صُرِفَتْ في رُكنٍ، بل نفقةُ الطريقِ لحفظِ حياةِ المسافرِ بخلافِ المُحرَّمِ هٰهنا يُصْرَفُ فيما هو شرط، فكان الشرطُ معدوماً.

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على المسألة الثانية بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ إلى مُنتهى المسألة.

(٢) انظر «القواعد الكبرى» ٢/ ٤٩ لابن عبد السلام.

قلتُ: نمنَعُ أنَّ الله تعالى أمر بالطهارةِ والسِّتارةِ، واشترط فيهما أن تكونَ الأَداةُ مُباحةً، بل حَرَّمَ الغصبَ مُطلقاً، وأوجبَ الطهارة مُطلقاً، ولم يُقَيِّدْ واحداً منهما البتَّة، فكما يتحقَّقُ الغصبُ، وإنْ قارنَ مأموراً، يتحقَّقُ المأمورُ وإنْ قارن تَحريماً، فما أَمَر الله تعالى إلا بالصلاة، ولم يشترطْ فيها بُقْعةً مُباحةً[1]، بل أوجب الصلاةَ مطلقاً وحَرَّم الغصبَ، ولا يلزَمُ من تحريمِ الشيءِ أنْ يكونَ عَدَمُه شَرْطاً، كما أنه لو سَرَقَ في صلاتهِ لم تبطُلْ صلاته، وكذلك لو عزمَ في صلاتهِ على قَتْلِ إنسانٍ لم تبطُلْ صلاتُه مع مُقارنةِ المُحَرَّم، فكذلك في هذه المواطن.

فإنْ قُلْتَ: فما الفرقُ بين هذه المسائل، وبين مسائلِ الرِّبا؟ ولم لا وافقْتَ الحنفيةَ في تصحيحِ العَقْدِ فيها كما صَحَّحت العبادةَ مع ثبوتِ النَّهْيِ في الوصف، وفي الجميعِ النَّهْيُ في الوصفِ دون الأَصل، فالحنفيةُ طردَتْ أصْلَها، وأنتم لم تطردوا/ أصلكم، وكذلك الشافعية؟ ١٣١/ب

قلتُ: السبب في ذلك أَنَّ تلك الحقائقَ متعلَّقاتُ العقودِ، والرِّضا لم يحصُلْ إلا بمقابلةِ الواحد بالاثنين، فلو صَحَّحْتُ العَقْدَ في البعضِ، لنقَلْتُ مِلْكَ البائع بغيرِ رضاه، ورسولُ الله ﷺ يقول: «لا يحلُّ مالُ امرئٍ مسلمٍ إلا بطيبِ نَفْسهِ»[2] وهذا لم تطِبْ نفسُه إلا بما تعلَّقَ العَقدُ به، فكان الدرهمُ الباقي بعد إسقاطِ الدرهمِ الزائدِ باقياً على مِلْكِ باذِلِهِ لعَدَمِ تناولِ

---

(١) انظر «المغني» ٢/ ٤٧٦ لابن قدامة و«القواعد»: ١٣ لابن رجب.

(٢) أخرجه أبو يعلى الموصلي في «المسند» (١٥٦٧)، والدارقطني في «السنن» ٣/ ٢٦، والبيهقي في «السنن الكبرى» ٦/ ١٠٠ من حديث أبي حرَّة الرَّقاشي عن عَمِّه، وأبو حرَّة مختلفٌ فيه، وثّقه ابن معين، وضعَّفه أبو داود، وللحديثِ شواهدُ من غيرِ ما طريق، فلأَجْلِ ذلك صحَّحه الشيخ ناصر الدين الألباني في «إرواء الغليل» (١٤٥٩) بعد أن استوعبَ طرق الحديثِ في دواوين السنَّة.

العَقْدِ مُقابلتَه بمِثْلِه، بل بمِثْلَيْه، وأما في هذه الصُّوَرِ حيث قُلْتُ بالصحةِ، فالموجودُ كمالُ مُتَعلَّق الأَمر، فقلتُ بالصحةِ لوجودِ كمالِ المُتَعلّق، وهنالك لم يُوجَدْ كمالُ المُتَعلَّق، وهذا فرقٌ جليٌّ جليل.

فإن قُلْتَ: مَنْ رضيَ بأن يكون درهمان من عنده بإزاءِ درهمٍ، فقد رضيَ بأن يكونَ درهمٌ واحدٌ من قِبَلِه بإزاءِ درهمٍ واحدٍ بطريقِ الأَوْلى، فقولهُ: لم يحصُل الرِّضا ممنوع، بل الرِّضا حاصل.

قلت: الجوابُ عن هذا السؤالِ من وجهين:

الأول: هَبْ أنَّ باذلَ الدرهمَيْن راضٍ، فباذلُ الدرهم غيرُ راضٍ ببَذْلِه بإزاءِ درهمٍ واحد، وإنما رَضِيَ ببَذْلِه بإزاءِ درهمَيْن، سَلَّمْنا حُصولَ الرِّضا، لكنَّ الرِّضا لا يكفي وحدَه في نَقْلِ الأملاك، فإنه لو رَضِيَ بنَقْلِ مِلْكِه، وهو ساكتٌ من غيرِ قولٍ ولا فعلٍ، لم ينتَقل مِلْكُه فيما علمتُه إجماعاً، بل لا بُدَّ من عقدٍ، أو ما يقومُ مقَامَه، أما الرِّضا وحدَه فليس سبباً شرعياً، بل السببُ الشرعيُّ هو الدالُّ على الرِّضا، وهذا السببُ له مُتَعلَّق، ولم يوجَدْ، فوجبَ أن لا يُقْضىٰ باللزومِ حينئذٍ، فهذا هو سرُّ الفرق بين الرِّبَوياتِ والعباداتِ فتأمَّلْ ذلك، فهو حَسَن[1].

* * *

(١) قد اقتصر المصنف على وجه واحدٍ في الجواب، فلعله سها عن الوجه الثاني.

الفرقُ الحادي والسبعون

بين قاعدةِ حكايةِ الحال إذا تطرَّق إليها الاحتمال سقط بها الاستدلال وبين قاعدةِ حكايةِ الحال إذا تُرِكَ فيها الاستفصالُ تقومُ مقامَ العُمومِ في المقال، ويحسُنُ بها الاستدلال

هذا موضعٌ نُقِلَ عن الشافعيِّ فيه هذانِ الأمران على هذه الصورة[1]، واختلفت أَجوبةُ الفُضلاءِ في ذلك، فمنهم من يقول: هذا مُشْكِلٌ، ومنهم مَنْ يقول: هُما قولان للشافعي، والذي ظهرَ لي أنهما ليستا قاعدةً واحدةً فيها قولان، بل هما قاعدتان مُتباينتان[2]، ولم يختلفْ قولُ/ الشافعي ١/١٣٢أ رضي الله عنه، ولا تناقَضَ، وتحريرُ الفرق بينهما يُبْنى على قواعد[3].

القاعدةُ الأُولى: أنَّ الاحتمالَ المرجوحَ لا يَقْدَحُ في دِلالةِ اللفظ، وإلا لسقطَتْ دلالةُ العُمومات كُلّها لتطرُّقِ احتمالِ التخصيصِ إليها[4]، بل

---

(١) لم أهتدِ إلى هذا النَّقْلِ عن الإمام الشافعيِّ، وفي النَّفْسِ شيءٌ من ثبوتِ نسبته إليه، فإنه ليس من نسيج كلامه، وقد نقل بعضَه إمامُ الحرمين في «البرهان» ١/ ٢٣٧ وعزاه للشافعيِّ، وجعله ابن العربي في «القبسَ» ٢/ ٧٦٠ من كلام إمام الحرمين، وهو في «شرح المحصول» ٤/ ١٩٧٠ للقرافيِّ.

(٢) كذا في الأَصل، ووقع عند ابن الشاط «متساويتان» وعلى هذا المعنى دار كلامُه.

(٣) علَّق ابن الشاط على ما سبق من كلام القرافيِّ من بدايةِ الفرق إلى قوله: على قواعد، بقوله: قولهُ: «بل هما قاعدتان متساويتان» إن أراد بذلك أنَّ معناهما واحدٌ، فليس قولهُ بصحيح، وإنْ أراد بذلك أنهما مُتساويتان في كونِ كُلِّ واحدةٍ منهما قاعدةً مُسْتقلَّة مُساويةً للأُخرى في الاستقلال، فقولُه صحيح.

(٤) قوله: «القاعدة الأولى. . . إلى قوله: احتمال التخصيص إليها» صحَّحه ابن الشاط.

تسقطُ دلالةُ جميعِ الأَدلَّةِ السمعيةِ لتطرُّقِ احتمالِ المجازِ والاشتراكِ إلى جميعِ الألفاظ[1]، لكنَّ ذلك باطلٌ، فتعيَّنَ حينئذٍ أنّ الاحتمالَ الذي يُوجِبُ الإجمالَ إنما هو الاحتمالُ المُساوي، أو المقارِبُ، أَما المرجوحُ فلا[2].

القاعدةُ الثانية: أَنَّ كلامَ صاحبِ الشرعِ إذا كان مُحْتملاً احتمالَيْن على السواءِ، صار مُجْمَلاً، وليس حَمْلُه على أحدِهما أَوْلى من الآخر[3].

القاعدةُ الثالثة: أنَّ لفظَ صاحبِ الشرعِ إذا كان ظاهِراً أو نَصّاً في جنسٍ، وذلك الجِنسُ مُتَردِّدٌ بين أنواعهِ وأفرادِه، لا يقدَحُ ذلك في الدلالةِ كقَوْله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾ [المجادلة: ٣] اللفظُ ظاهرٌ في إعتاقِ جنسِ الرقبةِ، وهي متردِّدة بين الذَّكَرِ والأُنثى، والطويلةِ والقصيرة، وغيرِ ذلك من الأوصاف[4]، ولم يقدَحْ ذلك في دلالةِ اللفظِ على إيجاب الرقبة، وكذلك الأَمرُ بجميعِ المُطْلقات الكُلِّيات، وقد تقدَّم أَنها عَشَرةٌ، ولم يظهَرْ في شيءٍ مِنْ مُثُلِها قَدْحٌ ولا إجمال[5].

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا ليس بصحيح، فإنَّ من الألفاظِ ما لا يلحقُه ذلك، وقد سَبَق له مِن هذا أنَّ أسماءَ الأَعدادِ لا يدخلُها المجاز.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إيجابُ الاحتمالِ المُساوي الإجمالَ مُسَلَّم، وأَما إيجابُ المقاربِ فلا، فإنه إنْ كان متحقِّقَ المُقارَبةِ، فهو متحقِّقُ عَدَمِ المساواة، وإنْ كان متحقِّقَ عَدَمِ المساواةِ فهو متحقِّقُ المَرْجوحيةِ، فلا إجمال.

(٣) صحَّح ابن الشاط كلام القرافيّ في القاعدة الثانية.

(٤) في الأصل: الأصناف، وصَوابه من المطبوع.

(٥) قوله: «القاعدة الثالثة... إلى قوله: قدحٌ ولا إجمال» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ليس ما مَثَّل به الجنسَ بصحيح، فإنه ليس لفظ «رقبة» في هذا الموضع جِنْساً، ولكنه واحدٌ غير مُعيَّنٍ من الجنس، وكذلك قولهُ: «وكذلك الأمر بجميع =

إذا تحرَّرَتْ هذه القواعدُ، فنقول: الاحتمالاتُ تارةً تكونُ في كلامِ صاحبِ الشرعِ على السواءِ، فتَقْدَح، وتارةً تكونُ في محلِّ مدلولِ اللفظِ، فلا تَقْدَح[1]، فحيث قال الشافعيُّ رضي الله عنه: إنَّ حكايةَ الحالِ إذا تطرَّقَ إليها الاحتمالُ، سقط بها الاستدلال، مرادُه: إذا استوت الاحتمالاتُ في كلامِ صاحبِ الشرع[2]، ومُرادُه أنَّ حكايةَ الحالِ إذا تُرِكَ فيها الاستفصالُ قامَت مَقامَ العمومِ في المقال إذا كانت الاحتمالاتُ في محلِّ المدلول دون الدليلِ[3]، ولنُوضِّح ذلك بذكْرِ ثمانِ مسائل:

المسألةُ الأُولى: قولهُ ﷺ لما سُئل عن الوضوءِ بنبيذِ التَّمر: «تَمْرةٌ طيبةٌ وماءٌ طَهور»[4] ليس في اللفظِ إلا أنَّ التمرةَ طاهرةٌ طَيِّبة، والماءَ

= المُطلقاتِ الكُلِّيات» فإنَّ المُطْلقاتِ ليست الكُلِّيات، وقد تقدَّم التنبيه على ذلك مِراراً.

(١) قولهُ: «إذا تحرَّرت... إلى قوله: فلا تَقْدَح» صحَّحه ابنُ الشاط.

(٢) قولهُ: «فحيث قال الشافعيّ... إلى قوله: صاحب الشرع» علق عليه ابن الشاط بقوله: الأَظْهَرُ أَنَّ ذلك ليس مُرادَه، وأنَّ مُرادَه: أنّ قضايا الأعيانِ إذا نُقِلَتْ إلينا، ونُقِلَ حُكْمُ الشارع فيها، واحتملَ عندنا وقوعُها على أحدِ وجهَيْن، أو وجوهٍ، ولم يُنْقَلْ إلينا على أيِّ الوجهين، أو الوجوهِ وقع الأمرُ فيها، فإنَّ مِثْلَ هذا يثبُتُ فيه الإجمالُ، ويسقطُ به الاستدلال، ودليلُ ظهورِ ما قلتُه دون ما قاله أنّ ما قُلْتُه يطلقُ عليه حكايةُ حال حقيقةً، وما قاله يطلقُ عليه حكايةُ حالٍ مجازاً والله أعلم.

(٣) قولهُ: «ومراده أنَّ حكاية الحال... إلى قوله: دون الدليل» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إن أراد بمَحَلِّ المدلولِ أنَّ قضايا الأعيانِ إذا عُرِضَتْ على الشارع، وهي مُحْتملةُ الوقوعِ على أحدِ وجهين، أو وجوهٍ، وتُرِكَ الاستفصالُ فيها، فتَرْكُه الاستفصالَ فيها دليلُ أنّ الحكمَ فيها مُتَّحدٌ في الوجهَيْن، أو الوجوهِ، فقوله فيها صحيحٌ، وهو مرادُ الشافعيّ بلا شكٍّ، والله أعلم.

(٤) هو جزءٌ من حديثِ ليلة الجن، وله طريقان: الأولى عن ابن مسعود، والأُخرى عن ابن عباس. =

طهورٌ، فَيبْقى إذا اجتمعا[1]؛ التمرةُ والماءُ الطهورُ، كيف يكونُ الحالُ؟ هل تُسْلَبُ الطهورية أَمْ لا؟ لم يتعرَّضْ لذلك، فيحتملُ أنْ يُريدَ أنَّ كُلَّ واحدٍ منهما بقِيَ على حالهِ لم يتغيَّر عن وَصْفهِ، فلذلك وَصَفَهما بما كانا عليه قبل الاجتماع، ويحتملُ أنهما تغيَّرا عن حالِهما الأولى، فتفتَّتت التمرةُ، واحمَرَّ الماء وحلا، ومع ذلك فالماءُ طهورٌ على حاله، وهو/ ١٣٢/ب
مرادُ الحنفية[2]، وليس في اللفظِ إشعارٌ بالتفتُّتِ ولا بعَدَمِه، فقولهُ عليه

= أما حديثُ ابن مسعود، فأخرجه أحمد ٧/ ٣٦٧، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» ١/ ٩٥، والدارقطني في «السنن» ١/ ٧٧ وفي إسناده علي بن زيد بن جُدعان، ضعيف الحديث.

وأما حديثُ ابن عباس، فأخرجه أحمد ٦/ ٣٢٣، وابن ماجه (٣٨٥)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» ١/ ٩٤-٩٥، وهو في «المعجم الكبير» (٩٩٦١) للطبراني، و«سنن الدارقطني» ١/ ٧٦ وإسناده ضعيفٌ لأجلِ عبد الله بن لهَيعة، وانظر تمام تنقيده في التعليق على «المسند»، واعترض الغُماري في «تخريج أحاديث البداية» ١/ ٣٠٥ على تضعيف هذا الحديثِ بابن لهيعة لأجل احتراق كتبه، وقال: وهذا كلامٌ فيه تحاملٌ وبُعْدٌ عن الإنصاف، فابنُ لهيعةَ إمامٌ حافظ، وهو وإنْ وقع فيه الغلطُ والخطأ الذي لا يُنْكَرُ لأجلِ ذلك الاحتراق، فقد احتجَّ به أهلُ الصحيحِ كمُسْلِم، وابن خُزَيمةَ، والحاكم، وصحَّحوا له ما تُوبِعَ عليه كهذا الحديث، بل ما لا يبلغُ عُشْرَ متابعاته فإنَّها كثيرةٌ جدّاً.

قلتُ: وللحافظ الزيلعيّ بَحْثٌ مُسْهَبٌ استقصى فيه طرق هذا الحديث في «نصب الراية» ١/ ١٣٧-١٤٨.

(١) في المطبوع: إذا جُمِع بين التمرةِ والماءِ الطهور.

(٢) ليس الحنفيةُ جميعاً على القولِ بجوازِ الوضوءِ من نبيذِ التمرِ، فقد خالف أبو يوسف عن ذلك، ونصره الطحاوي في «شرح معاني الآثار» ١/ ٩٦، وانظر بسط المسألة في «بدائع الصنائع» ١/ ٩٥-٩٩.

الصلاة والسلام: «تَمْرةٌ طيبةٌ وماءٌ طَهور» لم يتعرَّضْ في ذلك لِما قبلَ التغيُّرِ، ولا لِما بعده[1].

فإنْ قُلْتَ: لو لم يتعرَّضْ لما بعدَ التغيُّرِ، لم يكُن الجوابُ حاصلاً، فإنه عليه السلام إنَّما سُئِلَ عنهما بعد اجتماعهما.

قلت: مُسَلَّمٌ أنه سُئِلَ عنهما بعد اجتماعهما، ولكنه لم يقُلْ للسائل: توضَّأ، ولا لا تتوَضَّأ، بل اقتصَرَ على ذِكْرِ وَصْفَي المُجْتَمِعَيْن، ولم يتعرَّضْ للتغيُّرِ ولا لعَدَمِهِ، فلا جَرَمَ لمَّا تساوت الاحتمالاتُ في ذلك، سقط الاستدلالُ بالحديثِ على الجوازِ بعد التغيُّرِ، فإنَّ الدالَّ على الأعمِّ غيرُ دالٍّ على الأخصِّ، وحالةُ التغيُّرِ أخصُّ ممَّا فُهِمَ من اللفظِ مِنْ وَصْفَي المُجْتَمِعَيْن[2].

---

(١) قوله: «المسألة الأولى... إلى قوله: ولا لما بعده» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لا يجوزُ على الشارعِ صلواتُ الله وسلامه عليه أنْ يُسْأَلَ عن شيءٍ، ثم لا يجيبُ عنه، ولا يجوزُ عليه أن يُخْبِرَ بما لا فائدةَ فيه، وهو ﷺ إنما سُئِل عن الوضوءِ بالنبيذِ، والنبيذُ اسمُ الماءِ المُسْتنقعِ فيه التمرُ حتى يتغيَّر حقيقةً، أمَّا قبلَ التغيُّرِ، فلا يُسمَّى بنبيذٍ إلا مجازاً بمعنى أنه يؤول إلى ذلك، فلا شكَّ أنَّ ظاهرَ الحديثِ أنه أراد ﷺ أنَّ أَصْلَ النبيذِ تمرةٌ طيبةٌ وماءٌ طهور، وأنه باقٍ على حُكْمِ الأصلِ من الطِّيبِ والطَّهورية.

(٢) قوله: «فإنْ قُلْتَ: ... إلى قوله: وصفي المجتمعَيْن» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: السؤالُ واردٌ لازم. وما قاله مِن أنه ﷺ لم يقُل للسائلِ، توضَّأ ولا لا تتوضَّأ ليس بصحيح، بل قال: توضَّأ، لكن لا باللفظِ ولكن باقتضاءِ المساق، وضرورةِ حَمْلِ كلامهِ ﷺ على الفائدة وعلى الجواب.

وما قاله من أنه ﷺ اقتصر على ذِكْرِ وَصْفَي المُجْتَمِعَيْن ليس كذلك، بل لم يقتصِر لضرورةِ المساقِ وحَمْلِ كلامهِ ﷺ على الجواب وعلى الفائدةِ.

وما قاله مِن أنه ﷺ لم يتعرَّض للتغيُّرِ ولا لعدمه، ليس كما قاله، بل تعرَّض لذلك لأنه عن النبيذِ سُئل، وهو المتغيِّرُ على ما سبق بيانُه. =

المسألةُ الثانية: استدلَّت المعتزلةُ على أنَّ الشرَّ من العبدِ لا من الله بقولهِ عليه السلام في الحجِّ: «الخيرُ كلُّه بيدَيْك والشرُّ ليس إليك»[1] وهذا سَلْبٌ عامٌّ تقومُ به الحُجَّةُ على الأشعرية، فجوابُه: أنّ قوله عليه السلام: «ليس إليك» هذا الجارُّ والمجرورُ لا بُدَّ له من عاملٍ يتعلَّقُ به، فالمعتزلةُ يُقدِّرونه: والشرُّ ليس منسوباً إليك حتى يكونَ من العبدِ على زَعْمِهم، ونحن نقدِّرُه: والشرُّ ليسَ قُرْبَةً إليك، لأنَّ الملوكَ كُلَّهم يُتَقَرَّبُ إليهم بالشرِّ إلا الله تعالى لا يُتَقَرَّبُ إليه إلا بالخير، وهذا معنى حسنٌ جميلٌ يُحْمَلُ اللفظُ عليه، وعلى هذا يكونُ لفظُ صاحبِ الشرعِ مُحْتَمِلاً لما قُلْناه، ولما قالوه، وليس اللفظُ ظاهِراً في أَحدِهما من حيث الوضع، بل الاحتمالان مُسْتويان، فيسقطُ استدلالُ المعتزلةِ به لحصولِ الإجمالِ فيه[2].

= وما قاله من أنه لما تساوَت الاحتمالاتُ سقط الاستدلالُ على الجوازِ بعد التغيُّر ليس كما قال، بل لم تتساوَ الاحتمالاتُ، ولا سقط الاستدلال.

وما قاله مِنْ أنَّ الدالَّ على الأعمِّ غيرُ دالٍّ على الأَخصِّ إلى آخرِ كلامه صحيحٌ، لكن ليس الأمرُ في المسألة من ذلك، بل من الدالِّ على الأخصِّ، بل من جِهة أنه إنَّما سُئِل عن النبيذِ، وليس النبيذُ إلا المُتغَيِّر.

(١) ليس هذا الحديثُ هو حديثَ التلبية في الحجِّ، بل هوجزءٌ من حديثٍ أخرجه البزّار في «المسند» ٧/ ٣٢٩ برقم (٢٩٢٦) موقوفاً على حذيفة، ولفظُه: «يُجْمَعُ الناسُ في صعيدٍ واحدٍ فلا تكلَّمُ نفسٌ، فأَوَّلُ مَنْ أحسبُه قال يتكلَّم محمد ﷺ، فيقول: «لبيك وسعدَيْك، والخيرُ في يدَيْك، والشرُّ ليس إليك. . . وذكر الحديث» وهو في «السنن الكبرى» ١٠/ ١٥٣ للنّسائي، وأخرجه ابن جرير الطبري ١٥/ ١٤٤، وأبو داود الطيالسي (٤١٤)، وصحَّحه الحاكم ٢/ ٣٦٣، وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» ١٠/ ٣٧٧ وقال: رواه البزار موقوفاً، ورجاله رجال الصحيح.

(٢) علَّق ابن الشاط على المسألةِ الثانية بقوله: الأظهَرُ أنَّ ما قَدَّرَتْه المعتزلةُ أَظْهَر، ولكنَّ المسألةَ قطعيةٌ لا يُكْتفىٰ فيها بالظواهر، مع أنّ الدليلَ العقليَّ القطعيَّ قد =

المسألةُ الثالثة: قولهُ عليه السلام في المُحْرِم الذي وقَصَتْ به ناقتُه: «لا تُمِسُّوه بطيبٍ فإنه يُبْعَثُ يومَ القيامةِ مُلَبِّياً»[1] هذه واقعةُ عينٍ في هذا المُحْرِم، وليس في اللفظِ ما يقتضي أنّ هذا الحُكْمَ ثابتٌ لكلِّ مُحْرِم، أو ليس بثابتٍ، وإذا تساوت الاحتمالاتُ بالنسبةِ إلى بقيةِ المُحْرِمين سقط استدلالُ الشافعيةِ به على أنّ المُحْرِمَ إذا ماتَ لا يُغْسَلُ[2]، ولم يقُلْ عليه السلام: والمُحْرِمُ يُبْعثُ يوم القيامة مُلبِّياً حتى يكونَ فيه عُموم، ولا رَتَّبَ الحُكْمَ على وصفٍ يقتضي أنه عِلَّةٌ له، فيَعُمُّ جميعَ الصُّوَرِ لعُمومِ عِلَّته، بل عَلَّلَ حُكْمَ الشَّخْصِ المُعَيَّنِ فقط، فكان اللفظُ مُجْمَلاً بالنسبةِ إلى غيره، ولو أراد عليه السلام الترتيبَ على الوصفِ لقال: فإنّ المُحْرِمَ يُبْعثُ يوم القيامة/ مُلبِّياً، ولم يَقُل: «فإنه»، ولقال: لا تُقَرِّبوا المُحرِمَ، ولم يقل: «لا تُقَرِّبوه»، فلما عَدل عن هٰذين المَقامَيْن إلى الضمائرِ الجامدةِ، دلَّ ذلك ظاهِراً على عدمِ إرداتهِ لترتيبِ الحُكمِ على الوصف، فبَقيت الاحتمالاتُ مُسْتويةً، وهو المطلوب. ١/١٣٣أ

= ثبت أنَّ الشرَّ بقُدْرتهِ كما أنَّ الخيرَ كذلك، فبطلَ مُقتضى ذلك الظاهرِ، وتعيَّن التأويلُ، وما ذكره في المسألةِ الثالثةِ والرابعةِ والخامسةِ صحيحٌ ظاهرٌ، والله أعلم.

(١) سبق تخريجُه.

(٢) قال النووي في «شرح صحيح مسلم» ٤/ ٣٨٩ بعد أن استوعب روايات هذا الحديث: في هذه الروايات دِلالةٌ بيِّنةٌ لمذهب الشافعيِّ وأحمد وإسحاق وموافقيهم في أنَّ المُحْرِمَ إذا مات لا يجوزُ أن يُلْبَسَ المَخيطَ، ولا تُخَمَّرَ رأسُه، ولا يُمَسَّ طِيباً. وقال مالكٌ والأوزاعيُّ وأبو حنيفة وغيرهم: يُفْعَلُ به ما يُفْعَلُ بالحيِّ، وهذا الحديثُ رادٌّ لقولهم.

وقال القاضي عياض في «إكمال المُعْلم» ٤/ ٢٢١: هذا الحديثُ ممَّا اعتمد عليه الشافعيُّ في المُحْرِم إذا مات؛ أنَّه لا يُحَنَّطُ ولا يُغَطَّى رأسُه، وبه قال أحمد وإسحاق. وقال مالكٌ والكوفيون والحسن والأوزاعيُّ: إنَّ المُحْرِمَ يُفْعَلُ به ما يُفْعَلُ بالحلال، وقد احتجَّ مالكٌ على هذا بأن العملَ إنَّما يلزَمُ الإنسان ما دام حيّاً، وهذا هو الأصلُ، وتأويلُ الحديثِ عند مَنْ قال بخلافه، أنَّها قضية في عينٍ مخصوصة لا تُعَدَّى إلّا بدليل.

المسألةُ الرابعة قال الحنفيةُ: لا يجوزُ أنْ يُوْتِرَ بركعةٍ واحدة، بل بثلاثٍ بتسليمةٍ واحدةٍ لنَهْيِهِ عليه السلام عن البُتَيْراءِ وهي الركعةُ المُنْفردة[1].

قلنا: ليس في لفظِ البُتَيْراء ما يقتضي ذلك، بل الأَبْتَرُ في اللغة: هو الذي لا ذَنَبَ له، ولا عَقِبَ له ومنه قوله تعالى لنبيِّه عليه الصلاة والسلام: ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلْأَبْتَرُ﴾ [الكوثر:٣]، أي: لا عَقِبَ له، فالبتيراءُ يحتملُ أن يُريدَ بها ركعةً ليس قبلها شيءٌ، ويحتملُ أن يُريدَ بها ركعةً مُنْفردةً، والاحتمالان متقاربان، فلا يحصلُ الاستدلالُ به على أنَّ الركعةَ المنفردةَ لا تُجْزِئُ، نعم لو كان الأَبتَرُ في اللغةِ هو المُنْفردَ وحدَه صحَّ ذلك، بل هو الذي لا يتبعُه غيرُه ويضافُ إليه مِن ذَنَبٍ، أو عَقِبٍ، ونحن نقول: الركعتان مُتقدِّمتان تابعتان للوِتْرِ، وتَوْطِئةٌ له، فلا حُجَّةَ فيه، فهذه المسائلُ كلُّها الاحتمالاتُ فيها في نفسِ الدليل، وقد تقاربت، فيسقطُ الاستدلالُ بها.

---

(١) انظر «فتح باب العناية» ١/٣١٨-٣٢٠. وحديثُ النَّهْي عن صلاة البُتَيْراء بلفظ التصغير، أخرجه ابن عبد البَرِّ في «التمهيد» ١٣/ ٢٥٤، ونقله الحافظ ابن عبد الحق في «الأحكام الوسطى» ٢/ ٥٠ وأعلَّه بعثمان بن محمد بن ربيعة، فإنَّ الغالب على حديثِهِ الوهم، وزاد ابن القطَّان في «بيان الوهم والإيهام» ٣/ ١٥٤: أن هذا الحديثِ من الشاذِّ الذي لا يُعَرَّجُ على رواتهِ ما لم تُعرف عدالتُهم، وعثمان واحدٌ من جماعةٍ فيه. وذكر ابن الجوزي في «التحقيق» ١/ ٤٥٧ أنَّ ابن عمر قد فسَّر البُتَيْراءَ بأن يُصَلِّي بركوعٍ ناقصٍ وسجودٍ ناقصٍ، وتعقَّبه الزيلعيُّ في «نصب الراية» ٢/ ١٢٠ بأن هذا غيرُ صحيح عن ابن عمر، واحتج بما أخرجه الطحاوي في «شرح معاني الآثار» ١/ ٢٧٩ من حديثِ المطلب بن عبد الله المخزومي: أن رجلاً سأل ابن عمر رضي الله عنهما عن الوتر؟ فأمره أن يَفْصِلَ، فقال الرجلُ: إني لأخافُ أن يقول الناسُ هي البُتَيْراء، فقال ابن عمر رضي الله عنهما: تريدُ سُنَّة الله وسُنَّة رسوله ﷺ؟ هذه سُنَّةُ الله وسُنَّةُ رسوله ﷺ، وهو في «سنن ابن ماجه» (١١٧٦)، والمُطَّلب بن عبد الله بن حنطب، قد نصَّ البخاري على أنه لم يسمع من أحدٍ من الصحابة كما نقله عنه الترمذي في «السنن» (٢٩١٦).

فمتى وقعَتْ واقعةُ عَيْنٍ، ووقع فيها مِثْلُ هذا، سقط بها الاستدلالُ، وهي التي أفتى فيها الشافعيُّ بالإجمالِ وعَدَمِ الدلالة، وأَشْرَعُ الآنَ في المسائلِ التي تَجْري مَجْرى العُمومِ بسببِ عَدَمِ الاستفصال.

المسألةُ الخامسة: قولهُ عليه السلام لغَيْلانَ لمَّا أَسْلم على عَشْر نِسْوةٍ: «أَمْسِكْ أَرْبَعاً، وفارِقْ سائِرهُنَّ»[1] قال أبو حنيفة[2]: إنْ عقدَ عليهنَّ عقوداً

---

(١) أخرجه أحمد ٨/ ٢٢٠-٢٢١ من حديث مَعْمَر، عن الزهري، عن سالم بن عبدالله، عن أبيه عبد الله بن عمر، : أنَّ غَيلان بن سَلَمة الثقفي أسلم وتحته عَشْرُ نِسْوَةٍ، فقال له النبيُّ ﷺ: «اخْتَرْ منهن أربعاً» وصحَّحه الأئمة لطرقهِ وشواهدِه واعتمادِ الفقهاءِ عليه، وإلّا فقد اختُلف على الزهريِّ في وَصْلهِ وإرساله، فإنَّ مَعْمَراً رواه بالعراقِ، وحدَّث به من حِفْظِهِ، فوصل إسناده، ورواه عبد الرزاق في «المصنف» (١٢٦٧٢) عن مَعْمرٍ، عن الزهريِّ مرسلاً، وهو كذلك في «الموطأ» ٢/ ٤٥٨، وهو الصحيح، وهو الذي صحَّحه أبو زرعة وابن أبي حاتم كما في «التلخيص الحبير» ٣/ ١٦٨.

والحديث، فقد أخرجه ابن ماجه (١٩٥٣)، والترمذي (١١٢٨)، وصحَّحه ابن حبان (٤١٥٧)، والحاكم ٢/ ١٩٣، وهو في «سنن الدارقطني» ٣/ ٢٦٩، و«السنن الكبرى» ٧/ ١٨١ للبيهقي، ولكن الحافظ ابن حجر تعقَّب من صحَّح هذا الحديث كابن حِبَّان والحاكم عملاً بظاهرِ ما روي عن الإمام مسلم من قوله: إنَّ هذا الحديث مما وهِمَ فيه مَعمَرٌ بالبصرة، فإن رواه عنه ثقةٌ خارجَ البصرةِ حكَمْنا له بالصحة، فأخذ ابن حِبان والحاكم وغيرُهما بظاهرِ هذا الحُكْمِ فأخرجوه من طرقٍ عن مَعْمَرٍ من حديثِ أهلِ الكوفة وأهل خراسان وأهلِ اليمامة. قال الحافظ: ولا يُفيدُ ذلك شيئاً، فإن هؤلاء إنَّما سمعوا منه بالبصرةِ، وإنْ كانوا من غيرِ أهلها، وعلى تقديرِ تسليمِ أنهم سمعوا منه بغيرِها، فحديثُه الذي حدَّث به في غير بلدِه مضطرب، لأنه كان يحدِّثُ في بلدِه من كتُبه على الصحة، وأمَّا إذا رحل فحدَّث من حِفْظِه بأشياء وَهِمَ فيها. انظر «التلخيص الحبير» ٣/ ١٦٨.

(٢) انظر «المصنف (٣٦٢٧٥) لابن أبي شيبةَ حيث ذكر أنَّ غَيْلان بن سَلَمة أسلم وعنده ثمانِ نسْوةٍ، فأمره النبيُّ ﷺ أن يختار منهن أربعاً، وذكر أن أبا حنيفةَ قال: الأَرْبَعُ الأُوَلُ.

مرتَّبةً عَقْداً بعد عقدٍ لم يَجُزْ له أنْ يختارَ من المؤخَّراتِ لفسادِ عُقودِهنَّ بعد أربعِ عقودٍ، فإنَّ الخامسةَ وما فوقها باطل، والخيارُ في الباطلِ لا يجوزُ، وإنْ كان عَقَدَ عليهنَّ عَقْداً واحداً جاز أنْ يختارَ لعدمِ التفاوتِ بينهن.

وقال الشافعيُّ ومالكٌ رضي الله عنهما: الحُكْمُ في ذلك سَواء، وله الخِيارُ في الحالَيْن، لأنه عليه السلام أطلقَ القَوْلَ في هذه القضية، ولم يستَفْصِل، فكان ذلك كالتصريحِ بالعمومِ في جميعِ هذه الأحوال، فيجوزُ التخييرُ مُطْلقاً، ولو أرادَ عليه السلام أحدَ القِسْمَيْن دون الآخر لاستفصَل غَيْلانَ عن ذلك، وحيثُ لم يستَفْصِل دلَّ ذلك على التسويةِ في الحُكْمِ.

فإن قيل: لعلَّه عَلِمَ أنَّ الواقعَ اتّحادُ العَقْدِ فلذلك أطلقَ القول.

قلتُ: الجوابُ عن هذا من وجهَيْن:

/ الأولُ: أَنَّ الأَصْلَ عَدَمُ العلمِ بحالةِ غَيلان. ١٣٣/ب

الثاني: أَنَّ هذه القضيةَ من رسولِ الله ﷺ في تقريرِه قاعدةٌ كُلِّيةٌ لجميعِ الخَلْق، ومِثْلُ هذا شأنُه البيانُ والإيضاحُ، فلو كان في نَفْسِهِ عليه السلام عِلْمٌ بُنِيَ عليه الحُكمُ لبيَّنه للناس، وحيثُ لم يُبَيِّنه بل أطلقَ القَوْلَ، دلَّ ذلك على أنَّ الحالَيْن سواء، فهذا الحديثُ ليس في لفظهِ إجمالٌ، ولا احتمالاتٌ مُسْتوية، بل اللفظُ ظاهِرٌ ظُهوراً قوياً في الإذْنِ في التخييرِ، وإنما الاحتمالاتُ المستويةُ في محلِّ الحُكْمِ وهو النِّسوةُ، وعقودُهُن يحتملُ أنْ تكون عقداً واحداً أو عُقوداً، والاحتمالاتُ في محلِّ الحُكمِ لا تقدَحُ، وإنما يقدَحُ في الدلالةِ الاستواءُ في الاحتمالاتِ في الدليل الدالِّ على الحكم، أما إذا كان الدليلُ ظاهراً، ومحلُّ الحُكْمِ فيه احتمالاتٌ لا يقدَحُ ذلك[1].

---

(١) للإمام الموفَّق مَنْزِعٌ آخَرُ في الردِّ على الأحناف خلاصتُه: أنَّ كلَّ عددٍ جاز له ابتداءُ العقدِ عليه، جاز له إمساكُه بنكاحٍ مُطْلق في حالِ الشِّرْك، كما لو تزوَّجهن بغير عقود. انظر «المغني» ١٠/ ١٥.

المسألةُ السادسة: قولهُ عليه السلام للمُفْطِرِ في رمضان: «أَعْتِق رَقَبَةً»[1] ظاهِرٌ في وجوبِ الإعتاقِ لا إجْمالَ فيه، مع احتمالِ أنْ تكونَ الرقبةُ المأمورِ بها سوداءَ أو بيضاءَ، أو ذكراً أو أنثى، أو طويلة أو قصيرة، ومن هذا التنويع كثيرٌ في الرقبة، ولا تقدَحُ هذه الاحتمالاتُ ـ وإن استوَتْ ـ في دلالةِ الدليلِ على وجوبِ إعتاقِ رقبةٍ، لأنَّ الاحتمالاتِ في محلِّ الحُكْمِ لا في دليله.

المسألةُ السابعة: قولهُ عليه السلام: «إذا شَهِدَ عَدْلان فصُوموا وأفطِروا وانسُكوا»[2] لفظٌ ظاهرٌ في رَبْطِ هذه الأحكامِ بشهادةِ العَدْلَيْن مع احتمالِ أنْ يكونَ العَدْلان عَرَبِيَّيْن، أو عَجَمِيَّين، شيخَيْن أو كهلين، أَبْيضَيْن أو أسودين، ونحو ذلك، فيَعُمُّ الحُكْمُ الجميعَ، لأنَّ الاحتمالاتِ في محلِّ الحُكْمِ لا في دليلهِ، ونقولُ: جميعُ الاحتمالاتِ تندرج في محلِّ الحكم، وهو معنى قولِ الشافعيِّ: إنّه يقومُ مقامَ العُمومِ في المقال.

المسألةُ الثامنة: قولهُ تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ [البقرة:١٩٦]، اللفظُ نصٌّ قَطْعيٌّ في السبعةِ والثلاثةِ لا احتمالَ في الدليلِ من هذا الوجه أَصلاً، والاحتمالاتُ في الموضعِ الذي يرجعُ إليه، فيحتملُ أن يكون غَرْباً، أو شرقاً، أو شَمالاً، أو جنوباً، أو مدينةً، أو بَريَّةً، أو قريةً، وجميعُ هذه الاحتمالاتِ في مَحلِّ الحُكْمِ، فلا جَرَمَ يَعُمُّ الحكمُ جميعَها، ويستويَ فيما حكمَ به صاحبُ الشرع، فهذا مثالٌ للدليلِ يكون نصّاً، والاحتمالاتُ مستويةٌ في محلِّ الحكم، فلو كانت/ هذه ١/١٣٤أ
الاحتمالاتُ المستويةُ في الدليلِ سقطَ به الاستدلال، وصار مُجْمَلاً كما قاله الشافعي رضي الله عنه، فقد ظهر بهٰذه القواعدِ، وهذه المسائلِ الفَرْقُ

---

(١) أخرجه البخاري (١٩٣٦)، ومسلم (١١١١) من حديثِ أبي هريرة.

(٢) سبق تخريج الحديث.

بين حكايةِ الحالِ إذا تطرَّق إليها الاحتمالُ كساها ثوبُ الإجمال، وسقطَ بها الاستدلال، وبين قاعدة: أَنّ تَرْكَ الاستفصالِ في حكايةِ الحال يقومُ مَقامَ العُمومِ في المقال، ولم يتناقَضْ قولُ الشافعيِّ رضي الله عنه ولا اختلفَ، بل كُلُّ قولٍ له موضعٌ يخصُّه[1].

* * *

(١) قولهُ: «المسألةُ السادسة... إلى آخرِ الفَرْقِ» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هذه المسألةُ والمسألتانِ بعدَها ليست من مسائلِ ما يجري مَجْرى العُموم لتَرْكِ الاستفصال، بل هي مسائلُ الإطلاقِ المُقْتضي تخييرَ المُكلَّفِ في مُخْتلِفاتِ الأشخاص والصفاتِ والأحوالِ، فليس ما أورده من هذه المسائلِ الثلاثِ لما وقع تصديقُ الكلامِ به بمثالٍ، والحمدُ لله الكبير المتعال وما قاله في الفرق الثاني والسبعين أكثرُه نَقْلٌ لا كلامَ فيه.

obeikandl.com

الفرقُ الثاني والسبعون

بين قاعدةِ الاستثناءِ من النفيِ إثباتٌ في غير الأَيْمان

وبين قاعـدةِ الاستثناءِ من النفيِ ليس بإثباتٍ فـي الأَيْمان

اعلمْ أنّ مذهبَ مالكٍ رحِمَه الله: أَنَّ الاستثناءَ من النفيِ إثباتٌ في غيرِ الأَيْمان. هذه قاعدتُه في الأقارير وغيرِها، وقاعدتهُ في الأَيْمانِ: أنَّ الاستثناءَ من النفيِ ليس بإثباتٍ، وعند الشافعية في ذلك قولان، فمِنهم مَنْ طَرَدَ أنَّ الجميعَ إثباتٌ في الأَيْمانِ وغيرِها، ومنهم مَنْ وافقَنا، ويظهَرُ ذلك بمسائل ثلاث:

المسألةُ الأولى: إذا حَلفَ لا يلبسُ ثَوْباً إلا كَتَّاناً في هذا اليوم، وقَعَد عُرْياناً، فالكَتَّانُ قد استُثْنيَ من النفيِ السابقِ، فيكونُ إثباتاً، فيكونُ كلامُه جملتين: جملةٌ سَلْبِيةٌ، وجُمْلةٌ ثبوتية بعد الاستثناء وقبله، وقد دخل القَسَمُ عليهما، فيحنَثُ إذا قعد عُرْياناً؛ لحِنْثِه بالجُمْلةِ الثُّبوتية، ويكونُ قد حلف أنْ لا يلبسَ غيرَ الكَتَّان، وليلبس الكَتَّانَ، وما لبسَ الكَتَّان، فيَحْنَث، هذا هو مُقتضى قاعدةِ اللغةِ من جهةِ أنَّ الاستثناءَ من النفيِ إثباتٌ، والشافعيةُ مشَوْا على ذلك على أحدِ القولين، فحَّنثوه ووافقونا في القولِ الآخَرِ، فلم يُحَنِّثوه. لنا وُجوهٌ:

الأولُ: أنَّ «إلا» تُستعملُ للإخراجِ، وتُستَعملُ صِفةً، ومنه قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] معناه: لو كان فيهما آلهةٌ غيرُ الله لفسدَتا[1]، ولو أرادَ الاستثناءَ به لنصبَ فقال: «إلا الله»

---

(١) قال الزجاج في «معاني القرآن» ٣/ ٣٨٨: المعنى لو كان فيهما آلهةٌ غيرُ الله لفسدتا فـ«إلّا» صفةٌ في معنى غير، فلذلك ارتفع ما بعدها على لفظِ الذي قَبْلَها.

لأنه استثناءٌ من مُوْجِبٍ[1]، وهي في العُرْفِ قد جعلوها في الأَيْمانِ بمعنى «غير»، فلا يُفْهَمُ من قولِ القائل: واللهِ لا لبستُ ثوباً إلا الكَتَّانَ، أنَّه حلَفَ على لُبْسِ الكَتَّان، بل يُفْهَم: لا لبستُ ثوباً غَيْرَ الكَتَّان، وأنَّ غَيْرَ الكَتَّانِ هو المحلوفُ عليه، أمَّا الكَتَّانُ فلا يُفْهَمُ أَهلُ العُرْفِ ذلك فيه، وإذا كان الكَتَّانُ غيرَ محلوفٍ عليه، لم يَحْنَثْ إذا قعد عُرياناً.

الثاني: سَلَّمْنا أنَّ أَهلَ العُرْفِ لم ينقلوها لمعنى «غير» و«سوى»، ولكنَّ القَسَمَ يحتاجُ في جوابِهِ إلى جُملةٍ واحدةٍ، وقد أجمَعْنا على أنَّ جوابَه حصلَ بقوله: لا لبستُ ثوباً، وأنه لو سكَت/ هنالك كان كلاماً ١٣٤/ب
عربياً، والأصلُ عدمُ تعلُّقِهِ بالجملةِ الثانية التي بعد «إلا»، وإذا لم يتعلَّق بها القَسَمُ كان لُبْسُ الكَتَّانِ غَيْرَ محلوفٍ عليه، فلا يحنَثُ إذا جلس عُرياناً، وهو المطلوبُ.

الثالث: سلَّمْنا أنه تناولَ الجُملتين، لكنَّ الاستثناءَ في هذه الصورةِ عندنا من إثبات فيكون نفياً، بيانُه: أنَّ معنى الكلامِ أنَّ جميعَ الثيابِ محلوفٌ عليها إلا الكَتَّان، فكأنه قال: أحلِفُ على عَدَمِ لُبْسِ كلِّ ثوبٍ إلا الكَتَّانَ، فلا أحلفُ عليه، لأنّ استثناءَه من الحَلِفِ الذي هو ثُبوتيٌّ، وإذا كان الكَتَّانُ غيرَ مُقْسَمٍ عليه لا يحنَثُ بتَرْكِهِ، وهو المطلوبُ، فهٰذه الوجوهُ هي الفرق بين قاعدةِ الاستثناء من النفي إثباتٌ في غير الأَيْمان، وبين قاعدةِ الاستثناءِ في الأَيْمان.

---

(١) ولكنه غير جائزٍ لوجهَيْن:
أحدهما: أنه فاسدٌ في المعنى، لأن المعنى: أنَّ فساد السماواتِ والأرض امتنع لوجودِ الله تعالى مع الآلهة، وفي ذلك إثباتُ إلٰهٍ مع الله.
والوجه الثاني: أنّ «آلهةً» هنا نكِرة، والجمعُ إذا كان نكِرةً لم يُسْتَثْنَ منه عند جماعةٍ من المحققين؛ لأنه لا عمومَ له بحيث يدخلُ فيه المستثنى لولا الاستثناء.
انظر «التبيان في إعراب القرآن» ٢/ ٩١٥ للعكبري.

المسألةُ الثانية: حكى صاحبُ «القَبَسِ»[1]: أنه جلس رجلانِ ببيتِ المَقْدِسِ يلعبان بالشطرنج، فتعارضا في الكلام، فحلَف أحدُهما لا لَعِبَ مع صاحبه غيرَ هذا الدَّسْت، فجاءَ رجل، ونَقضَ الرُّقْعَةَ، فخبَطها وجُهِلَ ترتيبُها كيف كان، وامتنع تكميلُ ذلك الدَّسْت، فسأل الفقهاءَ عن تحنيثِهِ بذلك، فاختلفوا في تحنيثِهِ على قولين، قال: ثم اجتمَعْتُ بشيخِنا أبي الوليد[2] الطَّرْطوشيِّ، فأخبرتُه بالمسألةِ، فاختار عَدَمَ الحِنْثِ.

المسألةُ الثالثة: لو قال: والله لأُعْطِينَّك في كُلِّ يوم درهماً مِن دَيْنِك إلا في يومِ الجمعة، فأعطاه يومَ الجُمُعةِ مع سائرِ الأيام، فإنَّ الخلافَ المُتقدِّمَ يجري فيه، وإنْ كان استثناءً من إثبات، لأنّ «إلا» بمعنى «سِوى» في الأَيْمان عند أَهلِ العُرْفِ، ولا يَفهمون من قولِ هذا القائل: إنه منعَ نَفْسَه من الإعطاءِ في يومِ الجمعة، بل استثناهُ تَوْسِعَةً، وأنَّ المقصودَ أنه لو أعطى فيه لم يضُرَّ، وإنما المقصودُ من اليمين أنه لا يُخِلُّ بالإعطاءِ في غيرِ يومِ الجُمعةِ، فغَيْرُ يومِ الجُمعةِ هو المقصودُ باليمينِ لا يومُ الجُمُعةِ، فتأمَّلْ ذلك.

* * *

(١) يعني أبا بكر بن العربي، ولم أهتدِ إلى هذا النقل فيما بين يديَّ من مصنَّفات ابن العربي وفي طليعتها «القبس».

(٢) كذا قال. وصوابُه: أبو بكر، وقد تقدَّم التنبيه عليه مراراً.