الفرقُ الحادي والثمانون

بين قاعدةِ الرُّخْصة

وبين قاعدةِ إزالةِ النجاسة

وذلك أنَّ جماعةً من العلماء قالوا: إزالةُ النجاسةِ رُخْصةٌ بسببِ أنَّ السببَ في تنجيسِ الطاهرِ ملاقاتُه للنَّجِسِ إجماعاً، فإذا صَبَبْنا الماءَ على النجاسةِ لنُزيلها من الإبريقِ مَثَلاً، فالجزءُ الواصلُ إلى النجاسةِ المُتَّصِلُ بها تنجَّسَ لملاقاته النجاسة كما تقدَّم حكايةُ الإجماعِ في القاعدة، وإذا تنجَّس الجزءُ الملاقي للنجاسةِ تنجَّسَ ذلك الجُزْءُ الذي يليه، ونجَّسَ الجزء الثاني الثالثَ، والثالثُ الرابعَ، والرابعُ الخامسَ، وكذلك حتى يَنْجُسَ الماءُ الذي داخلَ الإبريق، بل ينجُسُ ماءُ البحرِ المالحِ إذا وضَعْنا النجاسةَ في طَرَفِهِ، والسرُّ في ذلك كُلِّه ملاقاةُ النَّجِسِ للطاهر[1]، وحيث قضى الشرعُ بأنَّ النجاسةَ تزولُ، وأنَّ الماءَ لم يفسُدْ مطلقاً، كان ذلك على خلافِ هذه القاعدة، فكان رُخْصَةً من صاحبِ الشرع، وهذا كلامٌ مَتينٌ قويٌّ لم أرَ أحداً تعرَّض للجواب عنه.

والجواب عنه: أنّ إزالة النجاسة ليس من بابِ الرخصة[2]؛ وذلك أنَّ الله تعالى لم يَقْضِ على الأعيانِ بأنَّها نَجِسةٌ ولا مُتَنجِّسةٌ بمُجَرَّدِ كَوْنِها

---

(١) قال الموفق في «المغني» ١/ ٤٥: إذا كان الماءُ كثيراً، فوقع في جانبٍ منه نجاسةٌ، فتغيَّر بها، نَظَرْتَ فيما لم يتغيَّر، فإنْ نقص عن القُلَّتَيْن فالجميعُ نجسٌ، لأنَّ المتغيِّر نَجُسَ بالتغيُّر، والباقي تنجَّس بملاقاته، وإن زاد عن القُلَّتَيْن فهو طاهر.

(٢) قد ذكر القرافيُّ هذه المسألة في «الذخيرة» ١/ ١٨٩ وأجاب عنها بمثلِ ما أجاب به هنا ولكنه لم يتوسَّع.

جواهرَ ولا أجساماً إجماعاً، بل لأَجْلِ أعراضٍ خاصَّةٍ قامَتْ بتلك الأجسامِ من لونٍ خاصٍّ، وكيفيةٍ خاصَّةٍ معلومةٍ في العادة، فإذا فُقِدَتْ تلك الكيفيةُ وتلك الأعراضُ، انتفى الحُكْمُ لانتفاءِ مُوجَبِهِ، وانتفاءُ الحُكْمِ الشرعيِّ لانتفاءِ سَبَبِهِ ليس من باب الرُّخَصِ إجماعاً، وعلى هذه القاعدة يبطلُ السؤالُ بسببِ أنا نعلمُ بالضرورةِ أنّ الأعراضَ الخاصَّةَ، والكيفيةَ الخاصَّةَ اللَّذَيْن[1] قضى الشرعُ لأجلهما بالتنجيسِ ليسا موجودَيْن في جميعِ أجزاءِ ماءِ الإبريق، ولا في جميعِ أجزاءِ ماءِ البحر إذا وضَعْنا النجاسةَ في طَرَفِهِ، بل الأجزاءُ بعيدةٌ من محلِّ النجاسةِ ليس فيها شيءٌ من ذلك قَطْعاً، فلا يكون القضاءُ بتطهيرِ الأجزاءِ البعيدةِ رُخصةً، بل قضاءً بالحكمِ لانتفاءِ سَبَبِه، وليس هو من باب الرُّخَصِ، وكذلك إذا توالى الصَّبُّ والغَسْلُ على الثوبِ المُتَنَجِّسِ، فقُطِعَ بعَدَمِ تلك الصفاتِ المُوجبةِ لكَوْنِ العينِ نجسةً، أو مُتَنَجِّسةً، فوجبَ أن يزولَ حُكمُ التنجيسِ لزوالِ سَببِهِ، كما يزولُ وجوبُ الزكاةِ لعَدَمِ النِّصاب، ويزولُ وجوبُ الصومِ في رمضانَ/ لزوالِ رمضان، وغيرِ ذلك من الأحكامِ في الشريعة التي لا ١٤٣/ب
يُسَمَّى شيءٌ منها رُخْصةً، فكذلك ههنا، فظهر أنَّ ما قالوه مِنْ أَنَّ إزالةَ النجاسةِ من بابِ الرُّخَصِ لا حقيقةَ له، بل هي من باب العزائمِ على وَفْقِ القواعدِ لا على خلافِها.

* * *

(١) في المطبوع: اللتين، والأَوْلى ما هو مُثْبت.

الفرقُ الثاني والثمانون

بين قاعدةِ إزالةِ الوضوءِ للجنابةِ بالنسبةِ إلى النومِ خاصّةً وبين قاعدةِ إزالةِ الحَدثِ عن الرِّجْلِ خاصَّةً بالنسبة إلى الخُفِّ

اعلمْ أنه قد وقع في مذهبِ مالكٍ رحِمه الله، وفي غيرِه من المذاهب فَتاوى مُشْكِلةٌ في الأَحداثِ وأحكامِها، وقد ورد الحديثُ الصحيحُ في الجُنُبِ يريدُ النومَ أنَّه يتوضَّأ للنومِ خاصّةً لا للصلاةِ ولا لغيرِها[1]، فقال الفقهاء: هذا وُضوءٌ يرفَعُ حَدَثَ الجنابةِ بالنسبةِ إلى النومِ خاصّةً، فهذا حَدَثٌ قد ارتفعَ بالنسبةِ إلى شيءٍ خاصٍّ، وهٰذا وضوء لا يزيلُه الحَدَثُ الأصغرُ، لأنه لم يُجْعَل رافعاً للحدَثِ الأصغرِ، وإنَّما يُزيلُه الحَدَثُ الأَكبر، وهو الجنابةُ فقط، فهذه قاعدةٌ مُقَرَّرةٌ في المذهب[2]، ويُلْقون

---

(١) أخرج البخاريُّ (٢٨٨) ومسلم (٣٠٥) من حديثِ عائشة رضي الله عنها قالت: كان النبيُّ ﷺ إذا أراد أن ينام، وهو جُنُبٌ، غَسَلَ فَرْجَه، وتوضَّأ للصلاة. وفي الباب من حديثِ عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أخرجه البخاري (٢٩٠) ومسلم (٣٠٦).

قال الحافظ ابن رجب الحنبلي في «فتح الباري شرح صحيح البخاري» ١/ ٣٥٧: وقد ذهب أكثر العلماءِ إلى هذه الأحاديثِ وقالوا: إنَّ الجُنُبَ إذا أراد النومَ غَسَلَ ذَكَرَه وتوضّأ، وممَّن أمر بذلك: عليٌّ، وابن عمر، وعائشة... وهو قولُ الحسن، وعطاء، وابن المبارك، ومالك، والشافعي، وأحمد، وإسحاق، وغيرهم من العلماء، وكرِهوا تَرْكه مع القدرةِ عليه.

ومنهم من قال: هو واجبٌ يأثمُ بتركه، وهو روايةٌ عن مالك، واختارها ابن حبيبٍ من أصحابه، وقولُ طائفةٍ من أهل الظاهر.

(٢) لكن الجمهورَ على خلافه، قال ابن رجب في «فتح الباري» ١/ ٣٥٩: وقد دلَّت هذه الأحاديثُ المذكورةُ في هذا الباب على أن وُضوءَ الجُنُبِ يُخَفِّفُ الجنابة، ولو=

هذا الوضوءَ لُغزاً علىٰ الطلبة، فيقولون: هل تَعلَمون وُضوءاً لا يُزيلُه البولُ ونَحْوُه؟ فيُشْكِلُ ذلك على المسؤولِ، ويريدونَ هذا الوضوءَ. هذه قاعدةٌ قد تقرَّرَتْ. ثم قالوا: إذا غسلَ إحدى رجلَيْه، ثم أدخلَها في الخُفِّ قبل غَسْلِ الأُخرى، هل يجوزُ له أن يمسح على هذا الخف؟ قولان مَبْنِيّان على أنَّ الحَدَثَ هل يرتفعُ عن كلِّ عُضوٍ على حِياله، أو لا يرتفعُ إلا بعد غَسْلِ الجميع؟ فعلى القولِ الأَوَّل: يجوزُ له المسحُ على هذا الخُفِّ لأنه لَبِسه بعد رَفْعِ الحَدَثِ عن محلِّه، وعلى القولِ الآخَر: لا يجوزُ له المسحُ، فقيل لهم: إنَّ الحَدَثَ له معنيان:

أحدُهما: الأَسبابُ المُوجبةُ له كالخارجِ من السبيلَيْن ونَحْوِه، فيقال: أحدَثَ إذا وُجِدَ منه شيءٌ من ذلك، وكذلك يقولُ الفقهاء: النومُ هل هو حَدَثٌ، أو سَبَبٌ للحَدَث؟ قولان، والخارجُ من السبيلَيْن على وجهِ العادةِ حَدَثٌ قولاً واحداً[1].

= نوى بوضوئه رَفْعَ الحدثَيْن ارتفع عن أعضاءِ وضوئه حَدثاه جميعاً بناءً على أنّ الغُسْلَ لا يُشْتَرط له موالاة، وهو قولُ الجمهورِ خلافاً لمالك، وإن نوى بوضوئه رَفْعَ الحدث الأصغر ارتفع وحده ولم يرتفع معه شيءٌ من الجنابة، وإنْ نوى النومَ فهل يرتفعُ حدثُه الأصغر؟ يتخرَّج على الخلافِ فيمن نوى طهارةً مُسْتحبَّةً فهل يرتفع حدثه أم لا؟ على قول مَن قال: إنَّ الوضوء للنومِ واجبٌ لا يجوز النوم بدونه، فإنه يرتفع الحدثُ حينئذٍ بغير تردُّد، وهو كما لو نوى الجُنُبُ بوضوئه اللبثَ في المسجدِ، فإنه يرتفع بذلك حدثُه الأصغر عند أصحابِنا. وانظر «الذخيرة» ١/ ٢٩٩ للقرافي حيث ذكر المسألة واحتجَّ لمذهبه بقوّة.

(١) لأنَّ ما لم يكن معتاداً لا يكون حَدَثاً عند المالكية. قال ابن عبد البَرِّ في «الكافي» ١/ ١٤٥: والذي يُوجبُ الوضوءَ عند أهل المدينة مالكٍ وأصحابه، أربعةُ أنواعٍ: أحدُها: ما خرج من أحد المَخْرَجَيْن من ريحٍ أو غائطٍ أو بولٍ أو مَذْيٍ أو وَدْيٍ، ما خلا المنيَّ فإنه يوجبُ الغُسْلَ، والحُجَّةُ في ذٰلك قولُ الله عزَّ وجلَّ: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ [النساء: ٤٣]، وذلك كنايةٌ عن كل ما يخرجُ من الفَرجَيْن مما كان=

وثانيهما: المَنْعُ المُرتَّبُ على هذه الأسباب يُسمَّى حَدَثاً، وهو حُكمٌ شَرْعيٌّ يَرجعُ إلى التحريمِ الخاصِّ بالإقدامِ على الصلواتِ ونحوِها، فهذا المَنْعُ يُسمَّى حَدَثاً أيضاً، وهو الذي يقولُ الفقهاءُ فيه: إن المُتطهِّرَ ينوي رَفْعَ الحَدَثِ، أي: يَنْوي بفِعْلِه ارتفاعَ ذلك المَنْع، والمَنْعُ قابلٌ/ للرفعِ ١٤٤/أ
كما يرتفعُ تحريمُ الأجنبيةِ بالعَقْدِ عليها، وتحريمُ المُطلقة بالرَّجْعَة، وتحريمُ الميتةِ بالاضطرار، وأما رَفْعُ تلك الفَضلاتِ الخارجةِ من السبيلَيْن بالوضوءِ فمُتعذِّرٌ بالضرورة.

ولمَّا أجمعَ الناسُ على أنّ الحَدَثَ يرتفعُ بالطهارةِ دلَّ على أنه المنعُ من الإقدامِ على الصلاة ومَسِّ المُصحف ونَحْوِ ذلك، فتحرَّر حينئذٍ أن الحَدَثَ له معنيان: الأسبابُ المُوجبةُ، والمَنْعُ المترتِّبُ عليها، وإذا كان كذلك، فقولُهم: إنَّ الحدَثَ يرتفعُ عن كلِّ عُضوٍ على حِيالِهِ مُشْكلٌ، بسببِ أنّ هذا المنعَ يتعلَّقُ بالمُكلَّفِ لا بالعُضوِ؛ فالمُكلَّفُ هو الممنوعُ من الصلاة لا أنَّ العُضْوَ هو الممنوعُ من الصلاة، والمَنْعُ في حَقِّ المُكلَّفِ باقٍ، ولو غَسَلَ جميعَ الأعضاءِ إلا لُمْعَةً واحدة[1]، فقولُهم: الحدَثُ يرتفعُ عن

= معتاداً أو معروفاً، دون ما خرجَ منهما نادراً غِبّاً مثل الدمِ والدودِ والحصاةِ التي لا أذى عليها وما كان مثل ذلك، لأن الإشارة بذلك عند مالكٍ إلى ما عُهِدَ دائماً متردِّداً دون ما لم يُعْهَد. انتهى.

(١) اللُّمْعةُ: البُقْعة اليسيرةُ من الجسدِ لم يَنَلْها الماء. وقد أخرج الإمام أحمد ٤/ ٦٧ من حديثِ ابن عباس قال: اغتسل رسولُ الله ﷺ من جَنابة، فلما خرج رأى لُمْعةً على منكبِهِ الأيسرِ، لم يُصِبْها الماءُ، فأخَذَ من شَعرِه فبلَّها، ثم مضى إلى الصلاة.
وضعَّفه جدّاً شيخنا العلامة الأرنؤوط لأجل علي بن عاصم ضعيف، وأبي علي الرَّحَبيّ حسين بن قيس الواسطي متروك.
لكن صحَّ الحديث مرسلاً من حديثِ العلاء بن زياد، أخرجه ابن أبي شيبة ١/ ٤١، وأبو داود في «المراسيل» (٧)، رجالهما ثقاتٌ رجال الصحيح غير العلاء ابن زياد، وهو ثقةٌ كما في «التقريب» (٥٢٣٨).

العضوِ بانفرادِه غيرُ معقول، وإنما يُعْقَلُ أنْ لو كان ذلك العُضْوُ ممنوعاً في نفسهِ من الصلاة، فأُذِنَ له وحدَه دون غيرِه من الأعضاء، فحينئذٍ نقول: إنَّ الحَدَثَ ارتفعَ عنه وَحدَه، لكنَّ الممنوعَ هو المُكلَّفُ، والمَنْعُ باقٍ، ولم يتغيَّر حكمٌ، فالقولُ بأنّ الحدثَ يرتفعُ عن كلِّ عُضوٍ بانفرادِه غيرُ معقولٍ، وتخريجُ مسألةِ الخُفِّ على هذه القاعدةِ لا يصحُّ.

فقالوا[1]: لمَ لا يجوزُ أنْ يكون غَسْلُ الرِّجْلِ يرتفعُ المَنْعُ به عن المُكلَّفِ باعتبارِ لُبْسِ الخُفِّ خاصّةً، ويبقى المُكَلَّفُ ممنوعاً من الصلاة كما قُلْنا في الوضوءِ: يرفَعُ الجنابةَ باعتبارِ النومِ خاصة، ويبقى المُكلَّفُ ممنوعاً من الصلاة، فتكونُ هذه القاعدةُ مِثْلَ هذه القاعدةِ سواء، ويندفعُ الإشكالُ عن هذه المقالة؟

قلتُ: هذا الجوابُ لا يصحُّ، لأنَّ قولَهم: الحَدَثُ يرتفعُ عن عُضْوٍ وَحدَه لم يُخَصِّصوا به الرِّجْلَ، بل عَمَّموه في جميعِ الأعضاءِ، واتَّفَقْنا على أنَّ غَسْلَ الوجهِ لا يرفعُ الحَدَث باعتبارِ خُفٍّ ولا غيره، وكذلك اليدانِ[2] والرأسُ لا يُرْفَعُ الحدَثُ باعتبارِ شيءٍ [منها]، ولا المُكَلَّفُ تُباحُ له به صلاةٌ وحدَه، فصارت هذه المقالةُ غيرَ معقولة، ولأنّ الوضوءَ إنما قلنا: إنه يرفعُ الجنابةَ باعتبارِ النومِ خاصّة لورودِ النصِّ فيه، وفي رَفْعِ الحَدَثِ عن كلِّ عُضْوٍ وَحْدَه ليس فيه نصٌّ، ولا قياسٌ، فإنَّ هذه الأمورَ تَعبُّديةٌ، وقد عُلِّلَ الوضوءُ هناك بأُمورٍ كلُّها باطلة، والظاهرُ أنه تعبُّدٌ، ومع التعبُّدِ لا يصحُّ القياس، ولو صحَّت تلك المعاني، فليستْ موجودةً في كلِّ عُضوٍ وَحْدَه، فأينَ مَسْحُ الرأسِ/ وحدَه من جُملةِ الوضوءِ حتى يصحَّ ١٤٤/ب

---

(١) في المطبوع: فإنْ قُلْتَ.

(٢) في الأصل: اليَدَيْن وصوابُه بالرفع.

القياسُ عليه[1]؟ فظهرَ أنّ القولَ بِرَفْعِ الحَدَثِ عن كلِّ عُضْوٍ بانفرادِه قولٌ باطل، وإنَّما يصحُّ أن لو ثبتت الإباحَةُ عَقيبَه، لكنَّ المَنْع باقٍ إجماعاً، فالحَدَثُ باقٍ.

وينبغي أن يُعْلَمَ أنّ قولَنا: إنَّ الحَدَثَ يرتفعُ عن كلِّ عُضْوٍ وَحْدَه قولٌ باطل، وأنَّ القولَ بثبوتِ الحَدَثِ في الأعضاء، وفي كلِّ عضوٍ وَحْدَه أيضاً قولٌ باطل، لأنَّ الحَدَثَ هو المَنْعُ الشرعيُّ عن ملابسةِ الصلاةِ، والعُضْوُ ليس ممنوعاً من الصلاةِ، إنَّما الممنوعُ هو المكلَّفُ، فلا معنى لثُبوتِ المَنْعِ على العُضْوِ وَحْدَه، وهذا يؤكِّدُ أنّ الحدَثَ لا يرتفعُ عن العُضْوِ وَحْدَه، لأنَّ الارتفاعَ عنه فرعُ الثبوتِ فيه، فَما لا مَنْعَ فيه، كيف يُتَصَوَّرُ رَفْعُ المَنْعِ منه؟ وهذا ضَرَوريٌّ، وهو يوضِّحُ عندك بُطلانَ تلك المقالةِ برَفْعِ الحَدَثِ عن العُضْوِ وَحْدَه، وأنَّها مقالةٌ باطلة، ويتَّضحُ لك أيضاً: أنَّ الوضوءَ إنَّما رَفَعَ الجنابةَ هنالك باعتبارِ النومِ على المكلَّفِ لا عن أعضاءِ الوضوءِ.

ويُستفادُ من هذا البحثِ أيضاً، بُطلانُ قولِهم: إنَّ التيمُّمَ لا يرفَعُ الحَدَثَ، وهو عَكْسُ المسألةِ الأولى بسببِ أنّ الحَدَثَ هو المَنْعُ الشرعيُّ من الصلاة، وهذا الحَدَثُ الذي هو المَنْعُ مُتَعلِّقٌ بالمُكَلَّفِ، وهو بالتيمُّم قد أُبيحَتْ له الصلاةُ إجماعاً، وارتفعَ المَنْعُ إجماعاً، لأنه لا مَنْعَ مع الإباحةِ، فإنَّهما ضِدَّان، والضِّدَّان لا يجتمعان، وإذا كانت الإباحةُ ثابتةً قَطعاً، والمنعُ مُرْتفعٌ قَطْعاً، كان التيمُّمُ رافعاً للحَدَثِ قطعاً، فالقولُ بأنه لا يرفَعُ الحَدَثَ باطلٌ قَطْعاً.

فإنْ قُلْتَ: يدلُّ على أنه لا يرفَعُ الحَدَثَ النصُّ والمعقولُ. أما النصُّ فقولهُ عليه السلام لحسَّانَ لما تيمَّم وصلَّى بالناس: «أصلَّيْتَ بأصحابك

---

(١) كذا في الأصل. وفي المطبوع: «فإنَّ مَسْحَ الرأسِ وحده ليس من جملةِ الوضوءِ حتى يصحَّ القياسُ عليه.

وأَنْتَ جُنُب؟»[1]، فسَمَّاه جُنُباً مع التيمُّم، ولا نعني بعَدَمِ رَفْعِ الحَدَثِ إلا الجنابةَ ونَحْوَها.

وأمَّا المعقولُ، فلأنه يجبُ عليه استعمالُ الماءِ في غَسْلِ الجنابةِ إذا وجدَ الماءَ، فلو كان الحدَثُ ارتفعَ، لكانت الجنابةُ ارتفعَت بالتيمُّم، ولَما احتاجَ للغُسْلِ عند وجودِ الماءِ، وهذا ظاهرٌ في بقاءِ الحَدَث، وصحَّةِ القَوْلِ به، ثم هذه المقالةُ قال بها أكثرُ الفقهاء، والقائلون بأنه يرفَعُ الحَدَثَ قليلون جدّاً، والحقُّ لا يفوتُ الجمهورَ غالباً.

قلت: الجوابُ عن الأول: أَنّ قولَه عليه السلام خرج مَخْرَجَ الاستفهامِ للاستطلاعِ على ما عند المسؤولِ من الفقه/ في معنى التيمُّم، وبماذا ١٤٥/أ
يجيبُ، فيظهَرُ فِقْهُه لرسولِ الله ﷺ، كما سأل مُعاذاً لمّا بعثَه عليه السلام إلى اليمن: «بمَ تحكمُ»؟ فقال: بكتابِ الله تعالى[2] الحديث إلى آخره، لا أنه عليه السلام أصدرَ هذا الكلامَ مَصْدَر الخبرِ الجازمِ حتى يلزَمَ الحُجَّةُ منه[3]، ولو كان قد خرجَ مَخْرَجَ الخبرِ لوجبَ تأويلُه وحَمْلُه على

---

(١) قد نبَّه ابن الشاط في ختام الفرق السابع والسبعين على خطأ القرافيِّ في نسبة هذه الواقعة لحسان بن ثابت رضي الله عنه، ثم نَسبها لعمَّار بن ياسر رضوان الله عليهما، وهو أيضاً غير صحيح، بل الصحيح أن الصحابي الذي جرت له هذه الواقعة هو عمرو بن العاص، والحديثُ أخرجه أحمد ٢٩/٣٤٦ من حديث عبد الرحمٰن بن جبير عن عمرو بن العاص، وفي إسناده ابن لهيعة، لكن تابعه يحيى ابن أيوب المصري عند أبي داود (٣٣٤) والدارقطني ١/١٧٨ وغيرهما، فلأجل ذلك صحَّحه شيخنا في التعليق على «المسند».
وأخرجه أبو داود (٣٣٥) من حديث ابن جبير، عن أبي قيس مولى عمرو بن العاص: أن عمرو بن العاص كان على سَرِيَةٍ، وذكر الحديث، قال ابن كثير في «التفسير» ٢/ ٢٧٠: وهذا ـ والله أعلم ـ أشبَه بالصواب.

(٢) سبق تخريج الحديث.

(٣) هذا جوابٌ غير مُسَلَّم، ونصُّ الحديثِ دالٌّ على غيرِ مرادِ القرافيّ، فقد أجاب عمرو بن العاص على سؤالِ رسولِ الله ﷺ بقوله: إني سمعتُ الله يقول: ﴿وَلَا=

المجازِ، لأنَّ ما ذكرناه نُكْتةٌ عقليةٌ قطعيةٌ، فمتى عارضَها نصٌّ وجبَ تأويلُه، هذا هو قاعدةُ تعارضِ القطعياتِ مع الألفاظ[1].

وعن الثاني: أنَّ وجوبَ استعمالِ الماءِ عند وجودِهِ ليس متَّفقاً عليه، فلَنا مَنْعُه على ذلك القول. سَلَّمْناه، لكنَّا نقولُ: التيمُّمُ يَرْفَعُ الحدَثَ

= ﴿لَقَتَلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمۡ رَحِيمٗا﴾ [النساء: ٢٩] فضحك رسولُ الله ﷺ ولم يَقُل شيئاً.

قال الخطابي في «معالم السنن» ١/ ٨٨: فيه من الفقه: أنه جعل عدمَ إمكان استعمال الماء كعَدَمِ عَيْنِ الماء. وقد اختلف العلماءُ في هذه المسألة، فشدَّد فيه عطاء بن أبي رباح وقال: يغتسل وإنْ مات واحتجَّ بقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمۡ جُنُبٗا فَٱطَّهَّرُواْ﴾ [المائدة: ٦]. وقال مالك وسفيان: يتيمَّم وهو بمنزلة المريض، وأجازه أبو حنيفة في الحضر، وقال صاحباه: لا يُجزيه في الحضر، وقال الشافعيُّ: إذا خاف على نَفْسِه من شدَّةِ البَرْدِ تيمَّم وصلَّى، وأعاد صلاةً صلاّها كذلك، ورأى أنه من العُذْرِ النادرِ، وإنَّما جاءت الرُّخَصُ التامة في الأعذارِ العامة. انتهى كلام الخطابي، ولم يذكر أن أحداً من الفقهاء نزع إلى الذي نزع إليه الإمام القرافي في تفسير الحديث.

(١) اعلم أنَّ مسألةَ معارضةِ العقلياتِ للنصوص هي مسألةٌ قد دخل منها الداخلُ إلى العلمِ، فأفسد كثيراً من العلوم والمعارف التي كان السلفُ الصالحُ يقرِّرونَها ويصدرون عنها، حتى إذا ذَرَّ قَرْنُ التأويل وانبثق سَدُّه اندلق من الفسادِ والاضطرابِ على علومِ الإسلام ما لا يعلمُ مَبْلغَ ضرره إلّا الله تعالى، وأصبح لكلِّ عالمٍ قانونُ تأويلٍ يتحكَّم فيه بنصوص الشريعة، فذهبَ بهاءُ النصوص وهيبتُها، حتى قيَّض الله لهذا الفسادِ الوبيلِ شيخَ الإسلام وأسدَ العلوم والجهاد الإمام الرباني ابن تيمية، فخضد شوكةَ العقلانيين، وكَفْكَفَ من غُلَوائهم، ونَضَّر الله على يَدَيْه وَجْه النصوص المعصومة، وأعادَ لها بهاءَها ورَوْنَقَها، كما تجده مبسوطاً في معظم كتبه لا سيّما كتابه العظيم «درء تعارض العقل والنقل» حتى قال ابن القيم: ما أسلمت معارفنا إلّا على يدِ ابن تيمية. وانظر «فتح الباري» ٧/ ٢٢٩-٢٤٢ لابن رجب الحنبلي ففيه كلامٌ نفيسٌ حول هذه المسألة.

ارتفاعاً مُغَيّاً بأحدِ ثلاثةِ أَشْياءَ: إمَّا طَرَيانُ الحَدَثِ بأنْ يطأَ امرأتَه، أو يباشِرَ حَدَثاً من الأحداث، أو يَفرُغَ من الصلاة الواحدة وتوابعِها من النوافل، فيَصيرَ مُحْدِثاً حينئذٍ مَمْنوعاً من الصلاةِ، أو يَجِدَ الماءَ فيصيرَ مُحْدِثاً عند وجودِ الماء، وكَوْنُ الحُكمِ يكونُ ثابتاً إلى آخرِ غاياتٍ كثيرةٍ أو قليلةٍ أَمْرٌ معقول، وأَمَّا ثُبوتُ المَنْعِ مع الإباحةِ، واجتماعُ الضِّدَّيْن فغيرُ معقول، وإذا تعارضَ المستحيلُ والمُمْكِنُ وجبَ العُدولُ إلى القولِ بما هو مُمكنٌ، وقد رفعَ استعمالُ الماءِ الحَدَثَ إلى غايةٍ، وهي طَرَيانُ الحَدَثِ، فجاز أن يرفَعَ التيمُّمُ الحَدَثَ إلى غايات.

وكذلك نقولُ: الأجنبيةُ ممنوعةٌ مُحَرَّمةٌ، والعَقْدُ عليها رافعٌ لهذا المَنْعِ ارتفاعاً مُغَيّاً بغاياتٍ: أحدُها: الطلاقُ، وثانيها: الحيضُ، وثالثها: الصومُ، ورابعُها: الإحرام، وخامِسُها: الظِّهارُ، فقد وجَدْنا المَنْعَ يرتفعُ ارتفاعاً مُغَيّاً بغاياتٍ، فكذلك هٰهنا يرتفعُ [الحَدَثُ][1] مُغَيّاً بإحدى ثلاثِ غايات، وهذا أَمرٌ معقولٌ، وواقعٌ في الشريعة، وما ذكرْتُموه مستحيلٌ، فأينَ أحدُهما من الآخر؟

وعن الثالث: أنَّ كَوْنَ الجمهورِ على شيءٍ لا يقتضي القَطْعَ بصِحَّتِه، بل القطعُ إنَّما يحصُلُ في الإجماع، لأنَّ مجموعَ الأُمةِ معصومٌ، أمّا جمهورُهم فلا، فالظاهرُ أنَّ الحقَّ معهم، والظاهرُ إذا عارضَه القَطْعُ قطَعْنا ببُطلانِ ذلك الظهور، هٰهُنا كذلك، لأنَّ اجتماعَ الضِّدَّيْن مُستحيلٌ مقطوعٌ به، فيندفعُ به الظهورُ الناشىءُ عن قولِ الجمهورِ، فظهرَ لك بهذه المباحثِ بُطلانُ هٰذَيْن القولَين، وظهر الفَرْقُ بين قاعدةِ رَفْعِ الوضوء للجنابةِ باعتبارِ النومِ، وقاعدةِ رَفْعِ غَسْلِ الرِّجْلِ للحَدَثِ باعتبارِ لُبْسِ الخُفِّ.

---

(١) زيادة من المطبوع.

الفرقُ الثالث والثمانون

/ بين قاعدةِ الماءِ المُطْلَق وبين قاعدةِ الماءِ المُسْتَعمل لا يجوزُ استعماله، أو يُكْرَهُ على الخلاف

١٤٥/ب

اعلم أنّ الماءَ المُطْلقَ هو الباقي على أَصلِ خِلْقَتِهِ، أو تَغَيَّرَ بما هو ضَروريٌّ له كالجاري على الكبريتِ وغيرِه ممَّا يلازمُ الماءَ في مَقرِّه. وكان الأصلُ في هذا القسم أنّ لا يُسَمَّى مُطلقاً، [لأنَّه قد تقيَّدَ بإضافةِ عَيْنٍ أُخرى إليه، لكنّه استُثْنِيَ للضَّرورةِ، فجُعِلَ مُطلقاً][1] توسعةً على المُكلَّف، واختيرَ هذا اللفظُ لهذا الماء، وهو قولُنا: مطلقٌ، لأنَّ اللفظَ يُفْرَدُ فيه إذا عُبِّرَ عنه، فيقال: ماءٌ، وشرِبْتُ ماءً، وهذا ماءٌ، وخَلَقَ اللهُ الماءَ رحمةً للعالمين، ونَحْوُ ذلك من العبارات، فأَمَّا غيرُه، فلا يُفْرَدُ اللفظُ فيه، بل يقالُ: ماءُ الوردِ، وماءُ الرَّياحين، وماءُ البِطِّيخ، ونَحْوُ ذلك، فلا يُذْكَرُ اللفظُ إلا مُقَيّداً بإضافةٍ، أو معنى آخَر، وأما في هذا الماءِ فيُقْتصرُ على لفظِ مُفْرَدٍ مُطْلَقٍ غيرِ مُقَيَّد، وإِنْ وقعَتْ الإضافةُ فيه كقولِنا: ماءُ البَحْرِ، وماءُ البِئر، ونحوُهما، فهي غيرُ مُحتاجٍ إليها بخلافِ ماءِ الوردِ ونحوِه، لا بُدَّ من ذلك القيدِ، وتلك الإضافةِ، فمِنْ هٰهُنا حصل الفرقُ من جهةِ التعيينِ واللزومِ وعَدَمِه، أمَّا جوازُ الإطلاقِ من حيث الجملة، فمُشْتَرَكٌ فيه بين البابين، فهذا هو ضابطُ المُطْلَقِ.

وأما الماءُ المُسْتَعْملُ، فهو الذي أُدِّيَتْ به طهارةٌ، وانفصل من الأعضاءِ، لأنّ الماءَ ما دامَ في الأعضاء، فلا خلافَ أنه طَهورٌ مُطلقٌ ما

---

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

دام متردِّداً، فإذا انفصل عن العُضوِ اختلف فيه: هل هو صالحٌ للتطهيرِ أم لا؟ وهل هو نَجِسٌ أَمْ لا؟ وهل يُنَجِّسُ الثَّوْبَ إذ لاقاه أم لا؟ هذه أقوالٌ للحنفيةِ ولغيرِها[1].

واختلف القائلون بخُروجه عن صلاحِيَّتِهِ للتطهير: هل ذلك مُعَلَّلٌ بإزالةِ المانع، أو بأنَّه أُدِّيَتْ به قُرْبةٌ؟ ويَتَخرَّجُ على القولَيْن مسائلُ:

فإن قُلْنا: إنَّ العِلَّةَ إزالةُ المانعِ، لم يندرِجْ في الماءِ المُستعملِ الغَسْلُ في المرةِ الثانيةِ والثالثةِ في الوضوءِ إذا نوى في الأُولى الوجوبَ، ولا الماءُ المُسْتعملُ في تجديدِ الوُضوء ونَحْوُ ذلك مما لا يزيلُ المانعَ، ويندرجُ فيه الماءُ المستعملُ في غُسْلِ الذمِّيَّةِ، لأنه أزال المانعَ من الوَطْءِ.

وإنْ قُلنا: إنّ سببَ ذلك كَوْنُه أُدِّيَتْ به قُرْبةٌ، اندرج فيه الماءُ المُسْتعملُ في المرَّةِ الثانيةِ والثالثة، وفي تجديدِ الوُضوء، ولا يندرجُ الماءُ المُسْتعملُ في غُسْلِ الذِّمِّيةِ لأنه لم تحصُل به قُرْبةٌ، عكس ما تقدَّم.

وللقائلين بالمنع وخُروجِه عن كونهِ صَالحاً للتطهير مدارِكُ أَحسنُها/ أنَّ قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾ [الفرقان: ٤٨] وقوله تعالى: ﴿لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ﴾ [الأنفال: ١١] مُطْلقٌ في التطهير لا عامٌّ فيه، بل عامٌّ في المُكلَّفين فإذا قال السيدُ لعبيدِه: أخرَجْتُ هذا الثوبَ لأُغَطِّيكم به، لا يدلُّ ذلك على أنه يُغَطِّيهم به مراتٍ، ولا مرَّتَيْن، بل يدلُّ على أَصْلِ التغطية في جميعِهم، فإذا غطَّاهم به مرةً حصل مُوْجَبُ اللفظ، وكذلك هٰهُنا: إذا تطهَّرْنا بالماءِ مرَّةً حصل مُوْجَبُ اللفظِ، فبقيت المرةُ الثانيةُ فيه ١٤٦/أ

---

(١) انظر «فتح باب العناية» ١/ ٨٨-٩٠ لمُلاّ علي القاري حيث ذكر الخلافَ الواقع في المذهب الحنفي بشأن الماءِ المستعمل، وأنَّ المحققين من أئمة الفتوى ومشايخ ما وراء النهرِ على القول بأنه طاهرٌ غير طهورٍ، قال: وهو ظاهرُ الرواية، وعليها الفتوى.

غَيْرَ منطوقٍ بها، فتَبْقىٰ على الأصلِ غَيْرَ مُعْتبرةٍ، فإنَّ الأصلَ في الأشياءِ عَدَمُ الاعتبارِ في التطهيرِ وغيرِه، إلا ما وردَت الشريعةُ به، وهذا وَجْهٌ قويٌّ حَسَنٌ، ومُدْرَكٌ جميل.

واحتجُّوا مع هذا الوجهِ بقولهم: إنه ماءٌ أُدِّيَتْ به عبادةٌ، فلا تُؤدَّىٰ به عبادةٌ أُخرى كالرقَبةِ في العِتْقِ، وبقولِهم: إنه ماءُ الذنوبِ، فيكونُ نَجِساً، وإنما قُلنا: إنَّه ماءُ الذنوبِ لِما ورد في الحديث عن رسولِ الله ﷺ أنه قال: «إذا توضأ المؤمن فغسل يديه خرجَت الخطايا من بين أنامِله، وإذا مسحَ برأسهِ خرجَت الخطايا من أطرافِ أُذُنَيْه»[1] الحديث، فدلَّ ذلك على أنَّ هذا الماءَ تخرُجُ معه الذنوب، وإنما قُلْنا: إنه إذا كان ماءَ الذنوبِ يكونُ نَجِساً، لأنَّ الذنوبَ ممنوعٌ من ملابستِها شَرْعاً، والنجاسةُ هي مَنْعٌ شَرْعيٌّ، فإذا حصل المَنْعُ حصلَت النجاسةُ.

والجوابُ عن الأَولِ: أنَّكم تُجَوِّزون عِتْقَ الرقبةِ الكافرةِ في الكَفَّاراتِ الواجبات، ولو أعتقَ عَبْداً كافِراً ذِمِّياً، ثم خرجَ إلى أهلِ الحربِ ناقضاً للعهدِ، ثم غَنِمْناه عاد رَقيقاً، وجاز عِتْقُه في الواجبِ مرَّة أُخرى عندكم، فما قِسْتُم عليه لا يتمُّ على أُصولِكم، سَلَّمْنا صِحَّةَ القياسِ، لكنَّه مُعارَضٌ بأنه عَيْنٌ أُدِّيَتْ به عبادةٌ، فيجوزُ أن تُؤدَّىٰ به عبادةٌ أُخرى كالثوبِ في سُتْرةِ الصلاة، واستقبالِ الكعبةِ، وكذلك المالُ في الزكاةِ لو اشتراه ممَّن انتقل إليه من الفقراءِ، جازَ أن يُخْرِجَه في الزكاةِ مرّةً أخرى، وكذلك السيفُ في الجهادِ يُجاهَدُ به مراراً، والفَرَسُ وغيرُه من آلاتِ الحربِ، وكم مِنْ شيءٍ

---

(١) أخرجه الإمام مالك ١/٦٦، ومن طريقه مسلم (٢٤٤) من حديث أبي هريرة، وصحَّحه ابن حبان (١٠٤٠) وفيه تمام تخريجه.

في الشريعة تُؤدَّىٰ به العباداتُ مِراراً كثيرةً، نُعارضكم به في هذا القياس![1]

وعن الثاني: أنَّ الذنوبَ ليست أجراما توجب تنجيسَ الماءِ، والنجاسةُ في الشرعِ إنَّما تكونُ في الأَجرامِ عند اتصافِها بأعراضٍ أُخَرَ، وهذه ليست أَجراماً، فلا تكونُ توجِبُ/ التنجيس[2]. ١٤٦/ب

وأما قولُهم: إنَّ مُلابسةَ الذنوبِ حرامٌ، فليس من هذا القبيل، وإنَّما الذنوبُ التي تحرُمُ مُلابستُها في الشريعة هي أفعالٌ خاصَّةٌ للمُكلَّفِ اختياريةٌ مُكْتسبةٌ مُتعلِّقةٌ بأشياءَ مخصوصةٍ، وأمّا هذه الذنوبُ، فمعناها استحقاقُ المُؤاخذات، وذلك حُكْمٌ من الله تعالى لا فِعْلُ المُكلَّف، وممَّا يتعلَّقُ بالله تعالى ويختصُّ به، لا اختيارَ للمُكَلَّفِ فيه ولا كَسْبَ، وحينئذٍ لا يُوصَفُ بتحريمٍ ولا تحليلٍ، فظهرَ أنَّ هذا إيهامٌ لا حقيقةَ له.

واحتجُّوا[3] أيضاً بأنَّ السلفَ رضي الله عنهم كانوا يُباشرون الأَسفارَ

---

(١) للإمام ابن العربي طريقةٌ أخرى في الردِّ على مَنْزع الحنفية في إبطال الطهارة بالماء المستعمل، قال في «أحكام القرآن» ٣/ ١٤١٨: وإنَّما تنبني مسألةُ الماءِ المستعملِ على أَصلٍ آخر، وهو أنَّ الآلةَ إذا أُدِّيَ بها فرضٌ، هل يؤدَّى بها فرضٌ آخَرُ أم لا؟ فمنع ذلك المخالفُ قياساً على الرقبة، أنَّه أُدِّيَ بها فرضُ عِتْقٍ لم يصلح أن يتكرَّرَ في أداءِ الفرضِ بعِتْقٍ آخر، وهٰذا باطل من القول؛ فإن العِتْقَ إذا أتى على الرقبة أتْلَفَه، فلا يبقى محلٌّ لأداءِ الفرض بعِتْقٍ آخر، ونظيرُه من الماءِ ما تلفَ على الأعضاء، فإنَّه لا يصحُّ أن يؤدّى به فرضٌ آخَرُ لتلَفِ عَيْنهِ حسّاً، كما تلِفَ الرِّقُّ في الرقبةِ بالعِتْقِ الأوَّلِ حُكْماً.

(٢) وهو قولُ ابن عبد البَرِّ في «الاستذكار» ٢/ ٩٧، والقاضي عياض في «إكمال المُعْلم» ٢/ ٤٢.

(٣) يعني الحنفية، فالخلافُ ما زال منصوباً معهم حول طهارةِ الماءِ المُسْتعمل، انظر «المبسوط» ١/ ٤٦ للسرخسي.

مع قلَّةِ الماءِ فيها، ولم يُنْقَلْ عن أحدٍ منهم أنه جمعَ ماءَ طهارتهِ ليستعملَه بعد ذلك، فكان ذلك إجماعاً على أنَّ الماءَ المُسْتَعمِلَ لا يُتَطَهَّرُ به.

والجوابُ عنه: أنَّ الغالبَ في ذلك الماءِ التغيُّرُ لا سيَّما في زمنِ الصيفِ، وشَعَثِ السَّفَر، فلا ينفصلُ إلا مُتَغيِّراً بالأَعراقِ وغيرِها، والمُتَغيِّرُ لا يصلُحُ للتطهيرِ، إنَّما النزاعُ في الماءِ المُستعملِ إذا لم يتغيَّر، أما هذا فمانعٌ آخَرُ غَيْرَ كَوْنهِ مُسْتعملاً، فظهر الفَرْقُ بين الماءِ المُسْتعملِ والماءِ المُطلق.

* * *

obeikandl.com

الفرقُ الرابعُ والثمانون

بين قاعدةِ النجاساتِ في الباطنِ من الحيوان

وبين قاعـدةِ النجاساتِ تَـرِدُ على باطـنِ الحيوان

اعلم أنَّ باطنَ الحَيَوانِ مُشْتَمِلٌ على رطوباتٍ كالدَّمِ، والمَذْيِ، والمَنيِّ، والبَوْلِ، وغيرِ ذلك من الرطوبات، وكذلك أَثْفالُ[1] الغِذاءِ، والأخلاطُ الأربعةُ، وهي الدَّمُ، والصفراءُ، والسوداءُ، والبَلْغَم، وجميعُ ذلك في باطنِ الحَيَوانِ، كُلُّه لا يُقْضى عليه بنجاسةٍ، فمَنْ حَمَلَ حيواناً في صلاتهِ لا تبطُلُ صلاتُه، فإذا انفصلَتْ هذه الرطوباتُ والأَثْفالُ من باطنِ الحيوان، فحينئذٍ تَقْبَلُ أن يُقْضىٰ عليها بالنجاسة، فالدَّمُ لم أرَ أحداً قضىٰ عليه بالطهارة.

وأما البولُ والعَذِرَةُ فهما نَجِسان من بني آدَمَ ومن كُلِّ حَيَوانٍ يحرُمُ أَكْلُه، وأما ما يُؤْكَلُ لحمُه فهما منه عند مالكٍ طاهران، وعند الشافعيِّ نَجِسان[2]، ومن الحَيوانِ المكروهِ الأَكْلِ قيل: مكروهان كاللحمِ، وقيل نَجِسان تغليباً للاستقذارِ.

وأما الدمُ والسوداءُ فهما عند المالكية وغيرِهم نَجِسان، والبَلْغَمُ والصفراءُ عند المالكية طاهِران من الآدميِّ وغيرِه.

---

(١) مفردُه ثُفْلٌ على مِثالِ قُفْل، وهو حُثالةُ الشيء.

(٢) قال الإمام البغوي في «التهذيب» ١/١٨٢: بَوْلُ جميعِ الحيوانات ودَمُها، ورَوْثُها، وقَيْؤها نَجِسٌ، وكذلك ذَرْقُ الطيورِ كلِّها، سواءٌ كان مأكولَ اللحم، أو غيرَ مأكولِ اللحم.

١/١٤٧أ وأما المَنِيُّ فنَجسٌ عند مالكٍ، وطاهرٌ عند الشافعيِّ،/ والمَذْيُ نَجِسٌ عندهما، وكذلك الوَدْيُ.

والمعدةُ طاهِرةٌ عند مالكٍ، نَجِسَةٌ عند الشافعي. هذا حُكْمُ الحَيَوانِ، وما في باطنهِ قَبْلَ انفصاله[١].

وأما ما حصلَ في باطنهِ من خارجٍ من النجاساتِ بعد أن قُضِيَ عليه بالتنجيس، فهو نَجِسٌ، ويَنْجسُ ما وردَ عليه من المَعِدة وغيرِها؛ فمَنْ شَرِبَ خَمراً، أو أكل مَيْتةً، أو شربَ بَوْلاً، أو غيرَه من الأعيانِ النجسةِ، بطلَتْ صلاتُه، لأنه مُلابسٌ في صلاته ما قضى الله عليه بالنجاسة، وقولُنا: ما في باطنِ الحيوان لا يُقْضى عليه بشيء؛ إنّما يريدُ العلماءُ بذلك لم يُقْضَ عليه قبل ذلك بالتنجيسِ، أما ما قُضِيَ عليه بالتنجيسِ قبل ذلك، فلا فَرْقَ بينه في ظاهرِ الجسدِ، وفي باطنهِ تبطل به صلاته[٢]، فإنْ حَدَثَ عنه عَرَقٌ يُخْتَلفُ في نجاسةِ ذلك العَرَقِ بناءً على الخلافِ في رمادِ المَيْتةِ ونحوِه من النجاسات التي طرأتْ عليها التغيُّراتُ والاستحالات، فإذا صار غذاءً وأجزاءً من الأعضاءِ، لحماً وعظماً وغيرَهما من الأعضاء، فقد صار طاهراً بعد الاستحالة، فكذلك نقولُ في البقرةِ الجَلَّالة وولدِ الشاةِ تشربُ لبنَ خِنزيرٍ ونَحْوِ ذلك إذا بَعُدَت الاستحالةُ طَهُرَ، كما أنَّ الدمَ إذا صار مَنِيّاً ثم آدمِيّاً قُضِيَ بطهارته لبُعْدِ[٣] الاستحالة.

وما طُرِحَ من الأغذيةِ الطاهرةِ في مَعِدةِ الحَيَوانِ كان طاهراً عند مالك حتى يتغيَّر إلى صِفةِ العَذِرَةِ، أو يختلطَ بنجاسةٍ من عرق ينشرُ في باطنِ

---

(١) صحَّح ابنُ الشاط كلام القرافيِّ من بداية الفرق إلى قوله: قَبْل انفصاله.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لم أَقِفْ لأحدٍ غيرِه على ما قاله هنا مِن بُطلانِ صلاةِ مَنْ في جوفه نجاسةٌ وردَتْ عليه، ولا أُراه صحيحاً.

(٣) كذا في الأصل، وفي المطبوع: بَعْدَ، وهو صحيح أيضاً.

الجسدِ ونحوه، وعند الشافعيِّ رضي الله عنه: كلُّ ما يصلُ إلى المعدةِ يتنجَّس بها، لأنها عِندَه نَجِسة[1].

وعرضَ هٰهنا فَرْعٌ: وهو جُبنُ الرومِ فإنهم يعملونه بالإنْفَحَةِ[2]، وهم لا يُذَكُّون، بل الإنْفَحَةُ مَيتةٌ، قال المالكيةُ المُحَقِّقون: هو نجسٌ لذلك[3]، وقال بعضُ الفقهاء: هو طاهرٌ، لأنَّ المَعِدَةَ طاهرةٌ، واللبنُ الذي يشربُه فيها طاهر، فيكونُ الجبنُ طاهراً[4]، وهذا ليس بجَيِّدٍ، لأنّ بالمَوْتِ صار جِرْمُ المَعِدَةِ نَجِساً، فينجُس اللبنُ الكائنُ فيه فيصيرُ الجُبنُ

---

(١) قوله: «فإنْ حَدَثَ عنه عَرَقٌ... إلى قوله: لأنَّها عنده نجسة» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا وحكاه صحيح.

(٢) الإنْفَحةُ بكسر الهمزة وفتح الفاء وقد تُكْسر وتخفيف الحاء وقد تُشَدَّد: مادة خاصة تستخرج من الجزء الباطني من معدة الرضيع من العجول أو الجداء أو نحوهما بها خميرة تجُبِّن اللبن. «المعجم الوسيط» ٢/ ٩٣٨.

(٣) وهو الذي نصره الموفّق في «المغني» ١/ ١٠٠ وقال: إنه ظاهرُ المذهب، وهو قولُ مالكٍ والشافعيِّ.

(٤) وهو قولُ أبي حنيفة وداود كما نقله الموفق في «المغني» ١/ ١٠٠ وهو إحدى الروايتين عن أحمد كما نصَّ عليه شيخ الإسلام ابن تيمية في «الفتاوى الكبرى» ١/ ٤٩ حيث نصر مذهب أبي حنيفة في هذه المسألة وخلصَ إلى طهارةِ لبن الميتة وإنْفَحتِها، واحتجَّ له بأن الصحابة فتحوا بلاد المجوس وأكلوا مِن جُبْنِهم، مع عِلْمِهم بنجاسة ذبائحهم، لأن الجُبْنَ إنَّما يُصْنَعُ بها، قال ابن مفلح في «المبدع» ١/ ٧٥: والأولُ أولى، لأنَّ في صحَّةِ ما نُقِل عن الصحابة نظراً، ولو سُلِّمَ صحَّتُه، فكان بينهم يهود ونصارى يذبحون لهم، فلا يتحقق القولُ بالنجاسة، وقد روى سعيد بن منصور بإسناده: أنَّ ابنَ عباس سُئِل عن الجُبن يُصْنَعُ فيه أنافِحُ الميتة؟ فقال: لا تأكلوه. انتهى.

وللإمام الطرطوشي رسالةٌ في تحريم الجُبن الروميِّ، نشرها عبد المجيد تركي، ولم يتيسَّر لي الاطلاع عليها، ولكن قد نقل عنها محقّقا طبعة دار السلام، فلزمت الإشارةُ إليها.

نَجِساً. والذي رأيتُ عليه فتاوىٰ العلماءِ في العصرِ تحريمُه وتنجيسُه بناء على هذا[1].

إذا تقرَّرَتْ هذه المباحثُ، فيكونُ سرُّ الفرقِ بين ما ينشأُ في باطنِ الحَيَوانِ من النجاسات، وبين ما وردَ عليه من النجاسات، أنَّ الذي نشأَ فيه أصلُهُ الطهارة، فاستُصْحِبَتْ، والواردُ قد قُضِيَ عليه بالنجاسةِ قبل أنْ يَرِدَ، فكان الأَصلُ فيه النجاسةَ، فاستُصْحِبتْ، فاستصحابُ الحالِ فيهما أوجبَ الحُكْمَيْن المُخْتلفَيْن[2].

---

(١) قوله: «وعرض هٰهنا فرعٌ... إلى قوله بناءً على هذا» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مِن أنَّ الرومَ لا يُذَكُّون، قد حكى بعضُ الناس أنَّ منهم مَنْ يُذَكِّي، وعلى تقديرِ أنَّهم لا يُذكُّون ليست الإنْفَحَةُ مُتعينةً لعَقْدِ الجُبنِ، فإنه قد يُعْقَدُ بغيرِها مما هو طاهرٌ كبعضِ الأعشاب، فإذا ثبتَ أنَّ الرومَ لا يُذكُّون، وأنَّ الطائفةَ الذين يكونُ الجبنُ المعيَّنُ جبنَهم لا يُذكُّون، وأنهم لا يعقدون بغيرِ الإنفَحَةِ، فلا شكَّ أنّ القولَ ما ارتضاه وحكاه، وإذا لم يثبُتْ شيءٌ من ذلك ووقع الاحتمالُ، فهو موضعُ خلافِ العلماء، والأقوى نَقْلاً ونَظَراً الجوازُ وعدمُ التنجيسِ والله أعلم.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا شكَّ أنَّ عَيْنَ ما في الباطن هو عَيْنُ ما في الخارج من العَذِرَةِ والبولِ وغيرِهما، فإذا حُكِمَ لما في الباطنِ من ذلك بالطهارةِ، فيلزَمُ أنْ يُحْكَمَ لما في الخارجِ بالطهارة، لأنه عَيْنُ ما كان في الباطن، ولمَّا لم يُحْكَمْ لما في الخارجِ بالطهارة إجماعاً، دلَّ ذلك على أنه لم يُحكَمْ لما في الباطن بالطهارة، لأنّ أصلَه الطهارةُ، بل لأمرٍ آخرَ، هذا إن سُلِّمَ أنّ حُكْمَ ما في الباطنِ الطهارة، لكنّه لقائلٍ أنْ يقول: ليسَ ما في الباطنِ من ذلك بطاهرٍ، بل هو نجِسٌ، لكنّه عُفِيَ عنه لتعذُّرِ الوصولِ إلى إزالته، وإذا كان ما على المَخْرَجِ مَعفوّاً عنه مع إمكانِ الإزالةِ دَفْعاً لمشقةِ الإزالةِ مع إمكانِها، فأحرى أن يُعْفى عمّا تعذَّرَتْ فيه الإزالة، والداعي إلى هذا الكلامِ واختيارِه دونَ ما اختاره: أنَّ عَيْنَ ما في الخارج هو عَيْنُ ما في الباطن، مع أنه يُحتملُ أن يقال بطهارتهِ في الباطنِ دون الظاهر، وبالجملةِ فكلامُه ليس بالقويِّ ولا الظاهرِ، والله أعلم.

/ الفرقُ الخامسُ والثمانون ١٤٧/ب

بين قاعدةِ المندوبِ الذي لا يُقدَّمُ على الواجب وقاعدةِ المندوبِ الذي يُقدَّمُ على الواجب[١]

اعلم أنّ القاعدةَ والغالبَ: أنّ الواجبَ يكونُ أَفضلَ من المندوب، وإليه الإشارةُ بقوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى: «ما تقرَّب إليَّ عبدي بمِثْلِ أداءِ ما افترضْتُ عليه، ولا يزالُ العبدُ يتقرَّبُ إليَّ بالنوافلِ حتى أُحِبَّه، فإذا أحبَبْتُه كنتُ سَمْعَه الذي يسمَعُ به، وبصرَه الذي يُبْصِرُ به، ويَدَه التي يبطِشُ بها» الحديث في «مسلم»[٢] وغيرِه، فصَرَّحَ الحديثُ بأنَّ الواجبَ أفضَلُ من غيرِه، ومتى تعارضَ الواجبُ والمندوبُ قُدِّمَ الواجبُ على المندوب، وباعتبارِ هذه القاعدةِ وَرَدَ سؤالٌ مُشْكِلٌ، وهو أنَّ السُّنَّةَ وردَتْ بالجمعِ بين الصلاتين للظلام، والمطرِ، والطينِ، وهذا الجَمْعُ يلزَمُ منه تقديمُ المندوبِ على الواجب؛ وذلك أنّ الجماعةَ

---

(١) تجدُ الكثير الطيِّب من دقائق هذا الفصل في «القواعد الكبرى» ١/ ٤٢ فما بعدها لابن عبد السلام.

وقد نبه الإمام الشاطبي في «الموافقات» ٣/ ٢٣٩ على دقائقِ الفروقِ بين الواجبِ والمندوبِ، وأنَّ المندوب من حقيقةِ استقرارهِ مندوباً لا يُسوَّى بينه وبين الواجبِ، لا في القولِ، ولا في الفعل، كما لا يُسوَّى بينهما في الاعتقاد، فإن سُوِّي بينهما في القولِ أو الفعل فعلى وجهٍ لا يُخِلُّ بالاعتقاد... ثم بيَّن ذلك بأُمورٍ كثيرة رحمه الله.

(٢) ليس كما قال، بل الحديث من أفراد البخاري، أخرجه في «الرقاق» (٦٥٠٢) وهو في «السنن الكبرى» ٣/ ٣٤٦ للبيهقي، وانظر «الجمع بين الصحيحين» ٣/ ٢٤٠ للحُمَيْدي، و«جامع العلوم والحكم» ٢/ ٣٣٠ للحافظ ابن رجب الحنبلي.

يلحقُهم ضَرَرٌ بخروجِهم من المسجد إلى بيوتهم، وعَوْدِهم لصلاةِ العشاء، وكذلك إذا قيل لهم: أَقيموا في المسجدِ حتى يدخُلَ وقتُ العِشاءِ حتى تُصلُّوها، وهذا الضَّرَرُ يندفعُ بأحدِ أَمرَيْن: إما بتفويتِ فضيلةِ الجماعةِ بأنْ يخرجوا الآن، ويُصلُّوا في بيوتِهم أفذاذاً، وإما بأنْ يُصَلُّوا الآنَ الصلاتَيْن على سبيلِ الجَمْع، فتفوتُ مصلحةُ الوقت[1]، وتأخيرُ الصلاةِ إلى وقتِها واجبٌ، فضاع الواجبُ بالجَمْع، ولو حُفِظ هذا الواجبُ ضاعَ المندوبُ الذي هو فضيلةُ الجماعة، فقد تعارض واجبٌ ومندوبٌ في دَفْعِ هذه الضرورةِ عن المكلَّف، فقُدِّمَ المندوبُ على الواجبِ فحَصَل، وتُرِكَ الواجبُ فذَهَب، وهو خلافُ القاعدة[2]، والمعهودُ في الشريعة دَفْعُ الضَّرَرِ بتَرْكِ الواجب إذا تعيَّنَ طريقاً لدَفْعِ الضرر، كالفطْرِ في رمضان، وتَرْكِ ركعتين من الصلاةِ لدَفْعِ ضرورةِ السفر[3]، وكذلك

---

(١) علَّقَ ابن الشاط على كلام القرافي من بداية الفرق إلى قوله: «فتفوتُ مصلحةُ الوقت» بقوله: ما ذكره وقَرَّره هنا صحيحٌ كما قَرَّر.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا ليس بصحيح، فإنَّ تأخيرَ الصلاةِ إلى وقتِها في الحالِ التي شُرِعَ فيها الجَمْعُ، وتقديمَ الصلاةِ الثانيةِ إلى وقتِ الأُولى ليس بواجبٍ أصلاً، بل هو جائزٌ، والتقديمُ أَوْلى لتحصيلِ فَضْلِ الجماعة، فلم يَضِعْ واجبٌ بالجَمْعِ ولا تعارض واجبٌ ومندوبٌ، ولا قُدِّم مندوبٌ على واجب، ولا خُولفَتْ في ذلك القاعدة، وإنَّما حملَه على ما قاله ذهابُ وَهمِه إلى أنَّ تأخيرَ الصلاةِ إلى وقتِها واجبٌ على الإطلاق، وليس الأَمرُ كذلك، بل تأخيرُ الصلاةِ إلى وقتها ليس واجباً على الإطلاق، بل هو واجبٌ فيما عدا الحال التي شُرِعَ فيها الجمعُ، فإنه ليس تأخيرُها إلى وقتِها من الواجب، بل هو جائز.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ومتى كان تَرْكُ الصومِ في السفرِ طريقاً مُتعيِّناً لدَفْعِ ضَرَرِ السفرِ في مذهبنا، والمختارُ عند إمامِنا الصومُ، والفِطْرُ جائِزٌ؟ ومتى كان تَرْكُ=

يُستعملُ المُحرَّمُ لدَفْعِ الضَّررِ كأكْلِ المَيْتةِ لدَفْعِ ضَرَرِ التَّلَف، وتُساغُ الغَصَّةُ بشُرْبِ الخَمْرِ كذلك، وذلك كُلُّه لتعيُّنِ الواجب، أو المُحرَّمِ طريقاً لدَفْعِ الضرر[1].

أمَّا إذا أمكَنَ تحصيلُ الواجبِ، أو تَرْكُ المُحرَّمِ مع دَفْعِ الضَّرَرِ بطريقٍ آخَرَ من المندوبات، أو المكروهات، لا يتعيَّنُ تَرْكُ الواجبِ، ولا فِعْلُ المُحرَّم[2]، ولذلك لا يُتْرَكُ الغَسْلُ بالماء، ولا القيامُ في الصلاة، ولا السجودُ لدفع الضَّرر والألم والمرض/، إلا لتعيُّنه طريقاً لدَفْعِ ذلك ١٤٨/أ
الضَّرر، وهذا كُلُّه قياسٌ مُطَّرِد[3]، وقد خُولفَ هذا القياسُ بالجَمْعِ

= الركعتين أيضاً طريقاً متعيِّناً، والإتمامُ سائغ؟ بل ضَرَرُ السفرِ جائزُ الدفعِ بذلك، وإذا كان الدَّفْعُ بذلك جائزاً، فالمُكلَّفُ مُخيَّرٌ في إيقاعِ الصومِ في حالِ السفر وتأخيرِه إلى وقتٍ آخَرَ مع اختيارِ الصوم، وكذلك هو مُخيَّرٌ في القَصْرِ والإتمام مع اختيار القَصْرِ، فإذا أفطر لم يتركْ واجباً، وإذا قَصَرَ كذلك، ومَنْ زعمَ أنَّ المسافرَ إذا أفطر ترك واجباً لزِمَه إنكارُ الواجبِ الموسَّعِ، ومَنْ زعمَ أنَّ المسافرَ إذا قَصَرَ ترك واجباً لزِمَه إنكارُ الواجبِ المُخيَّر.

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إذا أكل المُضطرُ الميتةَ، أو شرِبَ الغاصُّ الخمْرَ، فلم يفعَلْ واحدٌ منهما مُحرَّماً، بل فعل واجباً. وما هذا الكلامُ كلُّه إلّا كلامُ مَنْ ذهبَ وَهمُه إلى أنّ الحُكْمَ الشرعيَّ وصفٌ حقيقيٌّ، فالتحريمُ لا يفارقُ الميتةَ والخمرَ بحال، وذلك وَهمٌ باطلٌ، وغَلَطٌ واضحٌ لا شكَّ فيه.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لا يتعيَّنُ تَرْكُ واجبٍ ولا فِعْلُ مُحرَّمٍ إلا بمعنى ما كان واجباً في غيرِ هذه الحال، ومحرَّماً كذلك.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إذا تعيَّن تَرْكُ ما ذكره طريقاً لدَفْعِ الضررِ، صارت تلك الواجباتُ غيرَ واجبةٍ، وهذا كلُّه قياسٌ مُطّرد.

المُتقدِّمِ ذِكْرُه، وتَرْكِ الواجبِ، وفِعْلِ المندوبِ في دَفْعِ الضرر[1]، وكذلك الجَمْعُ بعرفةَ تُرِكَ فيه واجبان:

أحدُهما: تأخيرُ الصلاةِ لوقتِها وهي العصر، فتُقدَّمُ وتُصَلَّى مع الظهر مع إمكانِ الجَمْعِ في تحصيلِ مصلحةِ الوقت، ودَفْعِ الضَّرَر.

وثانيها: تَرْكُ الجُمُعةِ إذا جاءت يومَ عَرَفَةَ، وتُصَلَّى الظُّهْرُ أربعاً، فتُرِكَ الواجبُ أيضاً لا لدَفْعِ الضَّرَرِ، لأنه يندفعُ بالجَمْعِ بين العَصْرِ والجُمُعةِ كما يندفعُ بالجَمْعِ بين الظُّهْرِ والعصر، ولذلك لما حجَّ هارون

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنْ أراد تَرْكَ الواجبِ في غيرِ هذه الحالِ فذلك صحيحٌ، ولا يُفيدُه ذلك مقصودَه، وإنْ أراد تَرْكَ الواجبِ في حالِ شرعيةِ الجَمْعِ، فليس تأخيرُ الصلاةِ إلى وَقْتِها بواجبٍ، فلم يَتْرُكْ واجباً، بل صارت الأخيرةُ في هذه الحال من الواجبِ الموسَّعِ بالنسبة إلى وقتِها ووقتِ الأولى، ومَنْ فَعلَ الواجبَ الموسَّعَ في أولِ أجزاءِ وقتِهِ الموسَّعِ، لم يترك واجباً أصلاً، وإنما السببُ فيما ارتكَبه ذهابُ الوهمِ إلى أنّ تأخيرَ الصلاةِ إلى وقتِها واجبٌ على الإطلاق، وأنّ تأخيرَ الصلاةِ هو بعينهِ الواجبُ، وليس تأخيرُ الصلاةِ إلى وقتها واجباً على الإطلاق، ولا هو بعَيْنه الواجبَ. أما كونه ليس واجباً على الإطلاق فلما قد سبق بيانُه، وأما كونُه ليس هو بعينه الواجبَ، فلأنّ الواجبَ إنما هو الصلاةُ، والتأخيرُ والتقديمُ أمران إضافيان، فمتى نُسِبَ الوجوبُ إلى التأخيرِ، أو إلى التقديمِ فليس على ظاهره، بل المقصودُ بوجوبِ التأخيرِ وجوبُ فِعْلِ الصلاةِ مؤخَّرةً، وبوجوبِ التقديمِ وجوبُ فِعْلِها مُقدَّمةً، وإذا كان الأمر كذلك، فلا يخفىٰ على من فَهِمَ شيئاً من مقاصدِ الشرعِ أنَّ المُكلَّفَ في حال المطرِ مُخيَّرٌ بين إيقاعِ صلاةِ العشاءِ مُقدَّمةً قبل وقتِها المحدودِ لها في غير هذه الحال إيثاراً لإحرازِ فضيلةِ الجماعة، وبين إيقاعِها فَذّاً في وقتِها المذكور، ولا غَرْو في التخييرِ بين أمرٍ راجحٍ ومرجوحٍ، وفاضلٍ ومفضولٍ كما في خصالِ الكفَّارة، فإنَّ العِتْقَ أرْجَحُها لرُجحانِ قيمةِ الرقبةِ على قيمة الكِسْوةِ والإطعامِ في غالب العادةِ، بل كما في رقبةٍ قيمتُها ألفٌ، ورقبةٍ قيمتُها مئة، وكما في التخييرِ بين إطالةِ سجودِ الصلاة وتقصيرِه، وذلك لا يُحْصىٰ كثرةً في الشريعة.

الرشيد، ومعه أبو يوسف، واجتمعا بمالكٍ في المدينةِ على ساكنِها أفضلُ الصلاة والسلام، وقع البحثُ في ذلك، فقال أبو يوسف: إذا اجتمع الجُمعةُ والظُّهرُ يَوْمَ عَرَفةَ قُدِّمَتِ الجُمعةُ، لأنَّها أَفْضَلُ وواجبةٌ قبل الظُّهْرِ مع الإمكان.

قال له مالك: إنّ ذٰلك خِلافُ السُّنَّةِ.

فقال له أبو يوسف: من أين لك ذلك، وأنَّه خِلافُ السنة، فإنّ رسولَ الله ﷺ صلَّى بالناسِ ركعتَيْن قبلهما خُطبةٌ، وهذه هي صلاةُ الجمعة؟

فقال له مالك: جَهَرَ فيهما، أَوْ أَسَرَّ؟ فسكت أبو يوسفَ[1]، فظهَرتِ الحُجَّةُ لمالكٍ رضي الله عنهم أجمعين بسببِ الإسرارِ، لأنَّ الجُمُعةَ جَهْرِيَّةٌ، فلما صلَّى عليه السلام ركعتين سِرّاً، دلَّ ذلك على أنه صلَّى الظُّهْرَ سَفَرياً، وترك الجُمعةَ، والخُطبةُ ليوم عرفةَ لا ليومِ الجُمُعةِ، لأنَّ عرفةَ إنَّما خُطبتُه لتعليمِ الناسِ مناسكَ الحجِّ كانت في يومِ الجُمعةِ أَمْ لا.

والجوابُ عن الجَمْعِ وتَرْكِ الجُمُعةِ بعرفةَ أَيْسَرُ من الجواب عن الجَمْعِ ليلةَ المطر.

أما الجوابُ عن عَرَفةَ وتَرْكِ الجُمُعةِ، فلأنّ الغالب على الحجيجِ السفرُ، وفَرْضُ المسافرِ الظُّهْرُ دونُ الجُمعةِ، فجُعِلَ النادرُ تَبَعاً للغالب، مِمَّنْ هو مقيمٌ بعرَفةَ، أو منزلهُ قريبٌ من عرفةَ فتَرْكُ الجمعةِ على هذا التقديرِ ليس تَرْكاً لواجب.

---

(١) قد ذكر القاضي عياض هذه القصة في «ترتيب المدارك» ٢/ ١٢١ وفي سياقها اختلافٌ عن سياقةِ القرافيِّ لها.

وأما تَرْكُ تأخيرِ الصلاةِ إلى وَقْتِها، وهي العَصرُ، فلضرورةِ الحُجَّاجِ في ذلك اليوم للإقبالِ على الدعاء والابتهال، والتقرُّبِ اللائقِ بعرفة، وهو يومٌ لا يكادُ يحصُلُ في العُمُرِ إلا مرَّةً، بعد ضَنْكِ الأسفار، وقَطْعِ البَراري والقِفار، وإنفاقِ الأموالِ من الأقطارِ البعيدة، والأوطانِ النائية، فناسبَ أنْ يُقَدَّمَ هذا على مصلحةِ وقتِ العصر، ويكونَ هذا ضَرَراً يوجبُ التقديمَ كما يوجبُ فواتُ/ الرِّفاق[1] التقديمَ في حقِّ المسافر يجمعُ بين ١٤٨/ب
الصلاتين، بل هذا أعظمُ من فواتِ الرِّفاق، لأنّ الإنسانَ يُمْكِنُه أنْ لا يسافرَ، أو يسافرَ معه رُفْقَةٌ موافقين على النزولِ في أوقات الصلوات، فهو ضَرَرٌ يُمْكِنُ التحرُّزُ عنه من حيثُ الجُملة، أمَّا مصالحُ الحجِّ، فأمرٌ لازمٌ للعبد، ولا خُروجَ له عنها، ولا يُمكنُ العدولُ عنها إلى غيرِها، فهذا جوابٌ يُمكنُ أنْ يقالَ في جَمْعِ عَرَفةَ دون جَمْعِ ليلةِ المطر.

وأمّا جَمْعُ المسافرِ والمريضِ إذا خاف الغَلَبةَ على عقلهِ آخِرَ الوقتِ، فهو مُتعيِّنٌ لدَفْعِ الضَّرَرِ بخلافِ جَمْعِ المطرِ لم يتعيَّنْ تَرْكُ الواجبِ لدَفْعِ الضَّرر، ولو لم يجمَعِ المسافرُ والمريضُ ضاعَ الواجبُ آخرَ الوقت، وهو الصلاةُ الأخيرةُ بِغَيْبةِ العقلِ، وضرورةِ المرض، أو دَخَلَ الضررُ بفواتِ الرِّفاق، والجَمْعُ ليلةَ المطرِ لو تُرِكَ إنَّما يفوتُ المندوبُ الذي هو الجماعة، وأمَّا الصلواتُ، فتُصَلَّى على أفضلِ الأحوال في البيوتِ عند دخولِ الأوقات، فهذا جَمْعٌ يختَصُّ بهذا السؤالِ القويِّ، والجوابُ عنه إذا حصل يَقْوىٰ الجوابُ يَوْمَ عرفة، فنشرعُ في الجوابِ عنه، فإنّه من الأسئلةِ المُشْكِلة[2]، فنقول:

---

(١) في المطبوع: الزمان، وهو تصحيف، وصوابُه ما في الأصل.

(٢) قولهُ: «وكذلك الجمعُ بعرفةَ... إلى قوله: الأسئلة المُشْكلة» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ لا بأسَ به.

إنَّ المندوباتِ قسمان:

قِسْمٌ تقصُرُ مصلحتُه عن مصلحةِ الواجب، وهذا هو الغالبُ، فإنَّ أوامرَ الشرعِ تتبعُ المصالحَ الخالصةَ، أو الراجحةَ، ونواهيه تتبعُ المفاسدَ الخالصةَ، أو الراجحةَ حتى يكونَ أدنى المصالحِ يترتَّبُ عليه الثواب، ثم تترقَّى المصلحةُ والنَّدْبُ، وتعظُمُ رُتْبتُه حتى يكونَ أعلى رُتَبِ المندوبات، تليه أدنى رُتَبِ الواجبات، وأدنى رُتَبِ المفاسدِ يترتَّبُ عليها أدنى رُتَبِ المكروهات، ثم تترقَّىٰ المفاسدُ والكراهةُ في العِظَمِ حتى يكونَ أعلى رُتَبِ المكروهات يليه أدنى رُتَبِ المحرَّمات هذا هو القاعدةُ العامة[1].

---

(١) قوله: «فنقول إنّ المندوبات قِسمان... إلى قوله: فهذا هو القاعدة العامة» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله صحيحٌ على تسليمِ أنَّ الأوامرَ تتبعُ المصالحَ، والنواهيَ تتبعُ المفاسد، ولقائلٍ أنْ يقول: إنَّ الأمرَ بالعكسِ، وهو أنَّ المصالحَ تتبعُ الأوامرَ، والمفاسدَ تتبعُ النواهيَ، أما في المصالحِ والمفاسدِ الأُخْروية، فلا خفاءَ به، فإنّ المصالحَ هي المنافع، ولا منفعةَ أعظمُ من النعيمِ المقيم، والمفاسدَ هي المضارُّ، ولا ضَرَرَ أعظمُ من العذابِ المقيم. وأما في المصالحِ والمفاسدِ الدنيويةِ، فعلى ذلك دلائلُ من الظواهرِ الشرعيةِ كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥] وكقوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢] وكقوله ﷺ: «مَنْ أخلصَ لله أربعين صَباحاً ظهرَتْ ينابيعُ الحكمةِ مِنْ قلبِهِ على لسانه»، إلى أمثالِ ذلك ممَّا لا يكادُ ينحصرُ. وبالجملةِ فهذا الموضعُ محلُّ نظرٍ، هذا إنْ كان يريدُ بالتبعيةِ حصولَ هذه بعد حصولِ هذه، وإنْ أراد بذلك أنَّ الأوامرَ وردَتْ لتحصُلَ عند امتثالِها المصالحُ، وأنّ النواهيَ وردَتْ لترتفعَ عند امتثالِها المفاسدُ، فذلك صحيح. انتهى كلام ابن الشاط.

قلتُ: الحديث الذي ذكره ابن الشاط مرفوعاً «مَنْ أخلص لله أربعين صباحاً... الحديث» ليس بثابت، فقد أخرجه القضاعي في «مسند الشهاب» (٤٦٦) وفيه =

ثم أنه قد وُجِدَ في الشريعةِ مندوباتٌ أَفْضَلُ من الواجبات، وثوابُها أعظَمُ من ثوابِ الواجبات، وذلك يدلُّ على أنَّ مصالحَها أعظمُ من مصالح الواجبات[1]، لأنَّ الأصلَ في كَثْرةِ الثوابِ وقِلَّتِه كَثْرَةُ المصالح وقِلَّتُها؛ ألا ترى أنَّ ثوابَ التصدُّقِ بدينارٍ أعظَمُ من ثوابِ التصدُّق بدرهمٍ لأنَّه أعظَمُ مصلحةً، وسَدَّ خَلَّةِ الوليِّ الصالحِ أعظَمُ من سَدِّ خَلَّةِ الفاسقِ الطالح، لأنّ مصلحةَ بقاءِ الوليِّ والعالِمِ في الوجودِ لنفسه وللخَلْقِ أعظَمُ/ ١٤٩/أ من مصلحةِ الفاسق، وعلى هذا القانونُ. هذه هي القاعدةُ العامةُ في غالب مواردِ الشريعة[2]، مع أنه قد وقع في الشريعةِ مواضعُ مستويةٌ في المصلحة، وأحَدُها أكثرُ ثواباً، كقراءةِ الفاتحةِ داخلَ الصلاة أكثرُ ثواباً من قراءتِها خارجَ الصلاة لوجوبِها داخلَ الصلاة، وشاةُ الزكاةِ الواجبةِ أعظمُ ثواباً من شاةِ صدَقةِ التطوُّع مع مساواتِها لنفسها، ودينارُ الزكاةِ أكثرُ ثواباً من دينارِ صَدَقةِ التطوُّع، وهو في الشريعةِ قليل، ولله تعالى أنْ يُفَضِّلَ

= سَوَّار بن مصعب متروك الحديث، ومن طريقه أخرجه ابن الجوزي في «الموضوعات» ٣/ ١٤٤.

وأخرجه أبو نعيم في «حلية الأولياء» ٥/ ١٨٩ بإسنادٍ ضعيف، وهو في «المقاصد الحسنة» (١٠٥٤) للسخاوي وضعَّف إسناده، وقال الغُماري في «فتح الوهاب» ١/ ٣٨٢: وطرقُه كلُّها ضعيفة، وهو قولُ الألباني في «ضعيف الجامع الصغير» (٥٣٦٩).

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك ليس بمُسَلَّمٍ ولا صحيح.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما ذكَره مِنْ أنَّ ثوابَ التصدُّقِ بدينارٍ أكثرُ ثواباً من التصدُّقِ بدرهمٍ، مُسَلَّمٌ صحيحٌ لكن على شرطِ الاستواء في حال المتصدَّق، والمُتَصدَّقِ عليه من كُلِّ وَجْه، أما عند تفاوُتِ حالِ المتصدِّقِ والمُتصدَّقِ عليه فلا، لما في قوله ﷺ: «سبق درهمٌ مِئَةَ أَلفٍ» وقد تقدَّم الكلام فيه.

قلتُ: الحديث الذي ذكره ابن الشاط، أخرجه النسائي ٥/ ٥٩، وصحَّحه ابن خزيمة (٢٤٤٣) وابن حبان (٣٣٤٧) وفيه تمامُ تخريجه.

أحدَ المتساويَيْن على الآخَرِ بإرادتهِ، مع أنه يجوزُ أنْ يكونَ في أحدِ هٰذَيْن المتساويَيْن مصلحةٌ لم يَطَّلعْ عليها أحدٌ بسببِ قَصْدِ الوجوب فيه، أو وقوعهِ في خَيِّز الواجب.

إذا ظهرَ أنَّ كثرةَ الثوابِ تدلُّ على كَثْرةِ المصلحةِ غالباً، أو مُطلقاً، فأَذْكُرُ من المندوباتِ التي فَضَّلها الشرعُ على الواجباتِ سَبْعَ صُوَرٍ[1]:

الصورةُ الأُولى: إنظارُ المُعْسِر بالدَّيْنِ واجبٌ، وإبراؤه منه مندوبٌ إليه، وهو أعظمُ أجْراً من الإنظارِ لقوله تعالى: ﴿وَأَن تَصَدَّقُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٠] فجعله أفضَلَ من الإنظار، وسببُ ذلك أنَّ مصلحتَه أعظَمُ، لاشتمالهِ على الواجبِ الذي هو الإنظارُ، فمن أُبْرِيءَ ممَّا عليه فقد حَصَل له الإنظارُ، وهو عَدَمُ المطالبةِ في الحال[2].

---

(١) قولُهُ: «مع أنه قد وقع... إلى قوله: سبع صُوَر» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله من استواءِ مصلحةِ فاتحةِ الكتابِ داخلَ الصلاة وخارجَها غَيْرُ مسلم، ولم يأت على ذلك بحُجَّة، وما قاله مِنْ أنّ لله تعالى أنْ يُفَضِّلَ أَحدَ المتساويَيْن على الآخَرِ بإرادتهِ صحيح، وكذلك ما قاله مِن أن يجوزُ أنْ يكونَ في أحدِ هٰذين المتساويَيْن مصلحةٌ لم يَطَّلعْ عليها أحدٌ بسببِ قَصْدِ الوجوبِ فيه، أو وقوعهِ في خَيِّز الواجب.

(٢) علَّق ابن الشاط على الصورةُ الأُولى بقوله: ما قاله في ذلك ليس بمُسَلَّم ولا بصحيح، بل الإنظارُ أعظَمُ أجْراً من جهةِ أنه واجبٌ، والقاعدةُ أنَّ الواجبَ أعظمُ أَجْراً من المندوب بدليلِ الحديثِ المتقدِّم، ولا معارضَ له، وما استدلَّ به من قوله تعالى: ﴿وَأَن تَصَدَّقُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٠] نقولُ بمُوْجَبهِ ولا يلزَمُ منه مقصودُه، وما قاله مِنْ أنَّ مصلحةَ الإبراءِ أعظمُ لاشتمالهِ على الواجبِ الذي هو الإنظارُ ليس بصحيح، لأنّ الإنظارَ تأخيرُ الطلبِ بالدَّيْنِ وهو مُسْتلزِمٌ لطلبِ الدَّيْنِ بَعْدُ، والإبراءُ إسقاطٌ بالكُلِّية، وهو مُستلزِمٌ لعَدَمِ طَلَبِهِ بَعْدُ، فكيف يصحُّ أنْ يكونَ ما يستلزمُ عَدَمَ الطلبِ متضمِّناً لما يستلزمُ الطلب!؟

قلتُ: قد نصَّ الجصَّاص في «أحكام القرآن» ١/ ٤٨٠ على أنَّ التصدُّقَ بالدَّيْنِ الذي على المُعْسِرِ خيرٌ مِن إنظارِه به. وهو قولُ ابن العربي في «أحكام القرآن» =

الصورةُ الثانية: صلاةُ الجماعةِ تفضُلُ صلاةَ الفَرْدِ بسَبْعٍ وعشرين صلاةً، أي: بسَبْعٍ وعشرينَ مثوبةً مِثْلَ مثوبةِ صلاةِ المُنْفرِدِ، كذلك خَرَّجه مسلمٌ في «صحيحه»[1]، وهذه السبع والعشرون مثوبةً هي مضافةٌ لوصفِ صلاةِ الجماعةِ خاصّة.

ألا ترى أنَّ مَنْ صلَّى وحده، ثم أعاد في جماعةٍ حصلَتْ له، مع أنَّ الإعادةَ في جماعةٍ غيرُ واجبةٍ عليه، فصار وصْفُ الجماعةِ المندوبُ أكثَرَ ثواباً من ثوابِ الصلاة الواجبة، فهو مندوبٌ فَضَلَ واجباً، فدلَّ ذلك على أنَّ مصلحتَه عند الله تعالى أكثَرُ من مصلحة الواجب[2].

الصورةُ الثالثة: الصلاةُ في مسجدِ رسولِ الله ﷺ خيرٌ من ألفِ صلاةٍ في غيرِه إلّا المسجد الحرام كما جاء في الحديث الصحيح، ومعناه أنَّ مثوبة الصلاة فيه أعظمُ من مثوبةِ الصلاة في غيرِه بألفِ مثوبةٍ، مع أنَّ الصلاةَ فيه غيرُ واجبةٍ، فقد فَضَلَ المندوبُ الذي هو الصلاةُ في مسجدِ رسول الله ﷺ الواجبَ الذي هو أَصلُ الصلاة، وذلك يدلُّ على أنَّ

= ١/ ٢٤٦ حيث قال: قال علماؤنا: الصدقةُ على المُعْسرِ قُرْبَةٌ، وذلك أفضَلُ عند الله من إنظاره إلى المَيْسَرة. وعليه دار كلامُ القَرافي، وانظر «تفسير ابن كثير» ١/ ٧١٧ ففيه إيماءٌ إلى مَنْزِعِ ابن الشاط في الاستدلال.

(١) سبق تخريجُه.

(٢) علَّق ابن الشاط على الصورةِ الثانية بقوله: ليست الجماعةُ مُنفصلةً عن الصلاة، بل الجماعةُ وصفٌ للصلاةِ فُضِّلَتْ به على وَصْفِ الانفرادِ؛ فصلاةُ المُكلَّفِ إذا فعلها في جماعةٍ وقعت واجبةً، وإذا فعلها وَحْده وقعت كذلك، غَيْرَ أنه أحدُ الواجبين أعظمُ أَجْراً من الآخَر، ولا يُنْكَرُ مِثْلُ ذلك. وأمَّا أنْ يُقال: إنَّ صلاة الظُّهْرِ مَثَلاً إذا أوقَعَها المُكَلَّفُ في جماعةٍ، فكَوْنُها صلاةَ ظُهْرٍ هو الواجبُ، وكَوْنُها في جماعةٍ هو المندوبُ، فذلكَ ليس بصحيحٍ بوَجْهٍ، لأنَّ كوْنَها في جماعةٍ ليس مُنفصلاً من كونِها ظُهراً، بل هي ظُهْرٌ وهي في جماعة.

الصلاةَ/ في هذا المكانِ أعظمُ مصلحةً عند الله تعالى، وإنْ كُنَّا لا نعلم ذلك[1]. ١٤٩/ب

الصورةُ الرابعة: الصلاةُ في المسجدِ الحرامِ أفضَلُ من ألفِ ومئةِ صلاةٍ في غيرِه كما خَرَّجَه الثقاتُ ابنُ عبد البَرِّ وغيرُه[2]، مع أنّ الصلاةَ فيه غيرُ واجبةٍ، فقد فَضَلَ المندوبُ الواجبَ الذي هو أصلُ الصلاةِ من حيث هي صلاة[3].

الصورةُ الخامسة: الصلاةُ في بيتِ المقدس بخمسِ مئةِ صلاةٍ[4]، مع

---

(١) علَّق ابن الشاط على الصورةِ الثالثة بقوله: إن كانت الصلاةُ التي تُصلَّى في مسجدِ النبيِّ ﷺ واجبةً، فهي تفضُلُ تلك الصلاةَ بنَفْسِها إذا صُلِّيَتْ في غيرِه، وإنْ كانت نافلةً، فهي تفضُلُ تلك الصلاةَ بنفسِها إذا صُلِّيَتْ في غيرِه.

(٢) نصُّ الحديثِ كما خرَّجه ابن عبد البَرِّ من حديثِ حبيبٍ المعلِّم، عن عطاء بن أبي رباح، عن عبد الله بن الزبير قال: قال رسولُ الله ﷺ: «صلاةٌ في مسجدي هذا أفضلُ من ألفِ صلاةٍ فيما سواه من المساجد إلّا المسجدَ الحرامَ، وصلاةٌ في المسجدِ الحرامِ أفضَلُ من الصلاةِ في مسجدي هذا بمئة صلاة» وهو في «التمهيد» ٦/ ٢٥ و«الاستذكار» ٧/ ٢٢٦، وأخرجه أحمد ٢٦/ ٤٢، والطيالسي (١٣٦٧) والطحاوي في «شرح المشكل» (٥٩٧) وإسناده صحيح، وصحَّحه ابن حبَّان (١٦٢٠) وانظر تمام تخريجه في «المسند».

(٣) علَّق ابن الشاط على الصورةِ الرابعة بقوله: الكلامُ في هذه الصورةِ كالكلام في التي قبلها.

(٤) وهذا منتزعٌ من حديثِ أبي الدرداء عن النبيِّ عليه السلام قال: فَضْلُ الصلاةِ في المسجدِ الحرامِ على غيرِه مئةُ ألفِ صلاة، وفي مسجدي ألفُ صلاة ومسجد بيتِ المقدس خمسُ مئة صلاة» أخرجه الطحاوي في «شرح مشكل الآثار» (٦٠٩) وفي إسناده سعيد بن بشير، ضعَّفه غير واحدٍ، وحسَّن حديثه آخرون، وأخرجه البزار (٤٢٢ـ كشف الأستار) وحسَّن إسناده الزركشي في «إعلام الساجد»: ٢٨٧، وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» ٤/ ٧ وقال: رواه الطبراني في «الكبير» ورجالهُ ثقات، وفي بعضِهم كلامٌ، وهو حديثٌ حسن.

أنّ الصلاةَ فيه غيرُ واجبةٍ، فقد فضَلَ المندوبُ الواجبَ الذي هو أصلُ الصلاة[1].

الصورةُ السادسة: رُويَ «أنّ صلاةً بسِواكٍ خيرٌ من سبعين صلاةً بغيرِ سِواك»[2] مع أنّ وصْفَ السِّواكِ مندوبٌ إليه ليس بواجب، فقد فَضَلَ

---

(١) علَّق ابن الشاط على الصورة الخامسة بقوله: وهذه الكلامُ فيها أيضاً كالكلام فيما قبلها، وحقيقتُه: أنّ إيقاعَ الصلاةِ في مكانٍ ما ليس غيرَ الصلاةِ حتى يصحَّ أنْ يقال: إن إيقاعَها في ذلك المكانِ مندوبٌ وهي في نفسِها واجبةٌ، ولكنَّ إيقاعَ الصلاةِ في المكانِ هو نفسُ الصلاةِ، وتوهُّمُ الانفصالِ أوجبَ الغلطَ في مِثْلِ هذه الصورة.

(٢) الحديثُ بهذا اللفظِ غير محفوظٍ، ولعلَّ القرافيَّ قد أفاده من «نهاية إمام الحرمين» و«وسيط الغزالي» كما في «السواك»: ٦٠ لأبي شامة، وإنَّما معناه محفوظٌ في حديثٍ يُروى عن عائشة رضي الله عنها وإسناده ضعيفٌ، وذلك أن مداره على محمد بن إسحاق قال: ذكر الزهريُّ، عن عروةَ، عن عائشة قالت: قال رسولُ الله ﷺ: «فَضْلُ الصلاةِ التي يُسْتاكُ لها على الصلاةِ التي لا يُستاكُ لها سَبْعين ضِعْفاً» أخرجه أحمد ٤٣/٣٦١، وصحَّحه الحاكم ١/١٤٦ على شرط مسلم، ووافقه الذهبي! وليس بصحيح، واحتاط ابن خزيمة فقال بعد أن أخرجه في «صحيحه» (١٣٧): أنا استثنيتُ صحَّة هذا الخبر، لأني خائفٌ أن يكون محمد بن إسحاق لم يسمع من محمد بن مسلم - يعني الزهري - وإنَّما دلَّسه عنه، وإلى هذا ذهب البيهقي في «السنن الكبرى» ١/٣٨، وللإمام ابن القيم بحثٌ جَيِّدٌ في نقدِ هذا الحديث في «المنار المنيف»: ١٩ فما بعدها، وضعَّفه شيخنا في التعليق على «المسند»، ونقل عن الحافظ ابن حجر في «التلخيص الحبير» ١/٦٨ أن ابن معينٍ قال: هذا لا يصحُّ له إسنادٌ، وهو باطل.

(فائدة) نبَّه الشيخ عبد الفتاح أبو غُدَّة في تعليقه على «المنار لمنيف»: ٢٠ على أنَّ قوله: «سبعين» قد جاء منصوباً على أنه مفعولٌ مطلق، أو ظرف تقديره: تفضُل مقدارَ سبعين، وأنه قد روي على الجادة عند الحافظ المنذري في «الترغيب والترهيب» ١/ ١٤٠: «سبعون» وعزاه لأحمد والبزار وأبي يعلى وابن خزيمة.

المندوبُ الواجبَ الذي هو أصلُ الصلاة، ويؤكِّدُ ذلك قولهُ عليه السلام في الحديثِ الآخَر: «لولا أنْ أشُقَّ على أُمَّتي لأَمرْتُهم بالسِّوكِ عند كل صلاة»[1] قال بعضُ العلماءِ[2]: هذا يدلُّ على أنَّ مصلحتَه تصلُحُ للإيجاب، ولكن تَركَ الإيجابَ رِفْقاً بالعباد[3].

الصورةُ السابعة: الخشوعُ في الصلاةِ مندوبٌ إليه لا يأثَمُ تاركُه، فهو غيرُ واجبٍ مع أنه قد وردَ في «الصحيح»[4] قولهُ عليه الصلاة والسلام: «إذا نُوديَ للصلاةِ فلا تأتوها وأنتم تَسْعَوْن، وأْتوها وعليكم السكينةُ والوَقارُ، فما أَدْركتُم فصَلُّوا، وما فاتكم فأتِمُّوا» وروي: «وما فاتكم فاقضوا»[5]

---

(١) سبق تخريجُه.

(٢) انظر «القواعد الكبرى» ١/ ٥٥ حيث قال ابن عبد السلام بعد أن ذكر الحديث: وهذا يدلُّ على أنَّ مصلحتَه انتهت إلى رُتَبِ الإيجاب. فلعلَّ القرافيَّ أراد شيخه بهذه العبارة.

(٣) علَّق ابن الشاط على الصورةِ السادسة بقوله: ما قاله مِنْ أنَّ وصفَ السواكِ مندوبٌ صحيح، ولكن جعلَ الشارعُ الصلاةَ مع السواكِ بسبعين صلاةً بغيرِ سواك أي: فيها ثوابُ سبعين صلاةً بدون سواكٍ، فالسواكُ وإنْ كان مندوباً سببٌ في تضعيفِ ثوابِ الواجب، ولا يلزَمُ من ذلك أنَّ هذا المندوبَ خيرٌ من أصلِ الصلاة لأَجْلِ كونهِ سَبَباً في تضعيفِ ثوابها؛ وبيانُ ذلك: أنَّ نصَّ الشارعِ لا يقتضي أنَّ هذا التضعيفَ ثوابٌ للسواكِ وإنما يقتضي أنَّ التضعيفَ ثوابٌ للصلاةِ المصاحبةِ للسواكِ وما ذهب إليه من أنَّ المندوبَ الذي هو السواكُ خيرٌ من أصلِ الصلاةِ لا دليلَ عليه من الحديثِ ولا من غيرِه.

(٤) أخرجه البخاري (٦٣٦) بلفظ: «إذا سمعتم الإقامة» من حديثِ أبي هريرة، وهو عند مسلم (٦٠٢) بلفظ: «إذا أُقيمت الصلاة».

(٥) هذه رواية النسائي ٢/ ١١٤-١١٥، ويقاربها رواية مسلم (٦٠٢) (١٥٤): «واقضِ ما سبقك» وهي مما انفرد به سفيان بن عيينة عن الزهري كما نصَّ على ذلك أبو داود (٥٧٢) بعد أن أخرج الحديث على الرواية الموافقة للجماعة.

قال بعضُ العلماءِ[1]: إنَّما أُمِرَ بعَدَمِ الإفراطِ في السَّعْيِ، لأنه إذا قَدِمَ على الصلاةِ عَقيبَ شِدَّةِ السَّعْيِ يكونُ عنده انبهارٌ وقَلَقٌ يمنعُه من الخشوعِ اللائقِ بالصلاة، فأمرَهُ عليه السلام بالسكينةِ والوقارِ، واجتنابِ ما يؤدِّي إلى فواتِ الخُشوع، وإنْ فاتَتْه الجُمُعاتُ والجماعات، وذلك يدلُّ على أنَّ مصلحةَ الخشوعِ أعظَمُ من مصلحةِ وَصْفِ الجُمُعةِ والجماعات، مع أنَّ الجُمعةَ واجبةٌ، فقد فَضَلَ المندوبُ الواجبَ في هذه الصورة، فهي على خلافِ القاعدةِ العامَّةِ التي تقدَّمَ تقريرُها التي شهِدَ لها الحديثُ في قوله تعالى: «ما تقرَّب إليَّ عبدي بمِثْلِ أداءِ ما افترَضْتُ عليه، ولا يزالُ يتقرَّب إليَّ بالنوافلِ حتى أُحِبَّه»[2] الحديث[3].

إذا تقرَّر هذا، وظهر أنَّ بعضَ المندوباتِ قد تفضُلُ الواجباتِ في المصلحة، فنقول: إنَّا حيثُ قلنا: إنّ الواجبَ يُقَدَّمُ على المندوبِ،

---

(١) هو شيخه ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١/ ٥٤، لكن القرافي يتصرَّفُ في عبارته.

(٢) سبق تخريجُه.

(٣) علَّق ابن الشاط على كلام القرافي من بداية «الصورة السابعة إلى قوله: الحديث» بقوله: لا يتعيَّنُ ما قاله ذلك العالمُ مِنْ كونِ عدمِ السكينةِ موجِباً لعدَمِ الخشوع سَبَباً للأمر بالسكينةِ حتى يلزَمَ عن ذلك تَرْكُ الواجبِ الذي هو صلاةُ الجُمعة للمندوبِ الذي هو الخشوع، بل لقائلٍ أن يقول: إنَّ الأمرَ بالسكينةِ إنّما كان لأنّ ضدَّها المنهيَّ عنه الذي هو شِدَّةُ السَّعْيِ، شاغلٌ للبالِ، منافٍ للحضورِ الذي هو شَرْطٌ في صحَّةِ الصلاة بحَسبِ الوُسْعِ، فإذا كانت شِدَّةُ السَّعْيِ من كَسْبِه، فعَدَمُ الحضورِ المُسبَّبِ عن الشغلِ بآثارِ شدَّةِ السَّعْيِ من الانبهارِ والقَلَقِ من كَسْبِهِ، فليس في الحديث على هذا الوجه ما يدلُّ على تقديمِ مندوبٍ ولا تفضيلِهِ على واجب، بل فيه النهيُ عن التسبُّبِ إلى الإخلالِ بشرطِ الواجب، مع أنَّ منافاةَ القلقِ والانبهارِ للخشوعِ ليس بالأمرِ الواضح، وإنْ ثبتت المنافاةُ بينهما فإنَّما ذلك عن منافاةِ الحضورِ، إذ الحضورُ شرطٌ في الخشوعِ، والله أعلم.

والمندوبَ لا يُقَدَّمُ على الواجب، حيثُ كانت مصلحةُ الواجبِ أعظَمَ [من مصلحةِ المندوب، أمَّا إذا كانت مصلحةُ المندوبِ أعظمَ ثواباً][1]، فإنَّا نُقَدِّمُ المندوبَ/ على الواجبِ كما تقدَّم في الخشوعِ وغيرِه، فإذا ١٥٠/أ وجَدْنا الشرعَ قدَّم مندوباً على واجب، فإنْ عَلِمْنا أنّ مصلحةَ ذلك المندوبِ أكثَر، فلا كلامَ حينئذٍ، وإنْ لم نعلَمْها استدلَلْنا بالأثرِ على المؤثِّر، وقلنا: ما قَدَّم صاحبُ الشرعِ هذا المندوبَ على هذا الواجبِ إلا ومصلحتُه أعظَمُ من مصلحةِ الواجب، لأنا استقرَأْنا الشرائعَ فوجدناها مصالحَ على وجهِ التفضُّل من الله تعالى، ولذلك قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: إذا سمعتُم نِداءَ الله تعالى فاستمعوا، فإنه إنَّما يأمرُكم بخيرٍ، وينهاكُم عن شَرّ، فحيثُ لم نعلم ذلك قلنا: هو كذلك طرداً لقاعدةِ الشرعِ في رعايةِ المصالح[2]، ولما وردَت السنَّةُ الصحيحةُ بالجَمْعِ بين الصلاتين، وقُدِّمَ فيه المندوبُ الذي هو وصفُ الجماعةِ على الواجبِ الذي هو الوقت، قُلنا: هذا المندوبُ أعظمُ مصلحةً من ذلك الواجب، أو مساوٍ للواجب، فخَيَّرَ الشرعُ بينهما، وجعلَ له اختيارَ أحدِهما، فاندفع السؤال حينئذٍ[3].

---

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

(٢) قولهُ: «إذا تقرَّر هذا... إلى قوله: رعاية المصالح» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لم يتقرَّرْ ما قال، ولا أقامَ عليه حُجَّةً، ولا يصحُّ بناءً على قاعدةِ رعايةِ المصالح، فإنه إذا كانت المصلحةُ في أمرٍ ما أعظمَ منها في أمرٍ آخرَ، وبلغ إلى حَدِّ مصالحِ الواجبات، فالذي يُناسبُ رعايةَ المصالحِ أنْ يكونَ الأعظمُ مصلحةً على الوجه المذكور واجباً، والأدنى مصلحةً مندوباً، أما أنْ يكونَ الأعظمُ مصلحةً مندوباً، ويكونَ الأدنى مصلحةً واجباً، فليس بمناسبٍ لرعايةِ المصالحِ بوَجْه.

(٣) قوله: «ولمَّا وردت... إلى قوله: فاندفع السؤال حينئذٍ» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لم يُقَدَّم المندوبُ على الواجب، ولا يصحُّ على قاعدةِ مراعاة المصالح أن يكون أعظمَ مصلحةً من الواجب، والله أعلم.

الفرقُ السادسُ والثمانون

بين قاعدةِ ما يكثُرُ الثوابُ فيه والعقابُ وبين قاعدةِ ما يقلُّ الثوابُ فيه والعقاب[1]

اعلم أنّ الأصلَ في كَثْرةِ الثوابِ وقِلَّته، وكَثْرةِ العقابِ وقِلَّته، أنْ يتبعا كَثْرةَ المصلحةِ في الفعلِ وقِلَّتِها، كتفضيلِ التصدُّقِ بالدينارِ على التصدُّقِ بالدرهم، وإنقاذِ الغريقِ من بني آدمَ مع إنقاذِ الغريقِ من الحيوانِ البهيم، وإثْمِ الأَذِيَّةِ في الأعراضِ والنفوسِ أعظمُ من الأَذِيَّةِ في الأموالِ، وهذا هو غالبُ الشريعة[2].

وقد يستوي الفِعلانِ في المصلحةِ والمَفْسدةِ من كُلِّ وَجْه، ويوجبُ الله تعالى أحدَهُما دونَ الآخَرِ، كتكبيرةِ الإحرامِ مع غيرِها من التكبيرات، وسَجْدةِ التلاوة مع سجدةِ الصلاة، وسجدةِ النافلة مع سجدةِ الفريضة، وكذلك الركوعُ فيهما[3]، بل قد تُتْركُ هذه القاعدةُ وتُعْكَسُ؛ بأنْ يصيرَ

---

(١) انظر «الذخيرة» ٢/ ٣٣ حيث لخَّص القرافيُّ جوهر هذا الفرق هناك.

(٢) علَّق ابن الشاط على كلام القرافيِّ من بداية الفرق... إلى قوله: «غالب الشريعة» بقوله: إنْ أراد أنّ ذلك أَمرٌ يُدْرَكُ بالعقلِ، ويلزَمُ فيه، فليس ما قاله بصحيح، فإنَّ تَرتُّبَ الثوابِ والعقابِ على الأعمالِ لا مجالَ للعقلِ فيه، فإنه من بابِ وقوعِ أَحدِ الجائزَيْن. وإن أرادَ أنَّ ذلك أمرٌ يُدْرَكُ شَرْعاً، ويلزَمُ فيه، فما قاله صحيحٌ، لكن ليس ذلك على الإطلاق، بل ذلك إذا وقعت المساواةُ من كلِّ وجهٍ، ولم يقلَّ التفاوتُ إلا في المصلحةِ خاصّةً.

(٣) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله لا يصحُّ على قاعدةِ مُراعاةِ المصالح، وأنها إذا بلغَتْ إلى حَدِّها في الكثيرة لزمَ الوجوبُ، وإذا لم تبلُغْ فلا بُدَّ من الثواب، وعلى ذلك يلزَمُ إذا تساوت أنْ يلزمَ الوجوبُ في المتساويَيْن إن بلغَتْ مصلحتُهما إلى =

الأَقلُّ أكثرَ ثواباً كتفضيلِ القَصْرِ على الإتمامِ مع اشتمالِ الإتمامِ على مزيدِ الخُشوعِ والإجلالِ، وأنواعِ التقرُّبِ، وكتفضيلِ الصُّبْحِ على سائرِ الصلواتِ عندنا بناءً على أنها الصلاةُ الوسطى، وكتفضيلِ العصرِ على رأي أبي حنيفةَ مع تقصيرِ القراءةِ فيها بالنسبةِ إلى الظهر، وكتفضيلِ ركعةِ الوِتْرِ على ركعتي الفجر[1]، ومن ذلك ما ورد في الحديثِ الصحيح أنّ النبيَّ عليه السلام قال: «مَنْ قتل الوَزَغَةَ في الضربةِ الأولى فله مِئةُ حَسَنةٍ،/ ومَنْ قَتَلها في الثانيةِ فله سَبْعون حسنةً»[2] فكُلَّما كَثُرَ الفِعْلُ كان ١٥٠/ب
الثوابُ أَقلَّ، وسببُ ذلك: أنّ تكرارَ الفعلِ والضَّرباتِ في القَتْلِ يدلُّ على قِلَّةِ اهتمامِ الفاعلِ بأمرِ صاحبِ الشرع، إذْ لو قَوِيَ عَزْمُه واشتدَّتْ حَمِيَّتُه، لقتلَها في الضربةِ الأولى، فإنه حيوانٌ لطيفٌ لا يحتاجُ إلى كَثْرةِ مُؤْنةٍ في الضَّرْب، فحيثُ لم يقتُلْها في الضربةِ الأولى دلَّ ذلك على ضَعْفِ عَزْمِه[3]، فلذلك ينقصُ أَجرُه عن المئةِ إلى السبعين، والأصلُ هو ما تقدَّم

= رُتْبةِ الواجبات، أو الندبِ فيهما إنْ لم تبلُغْ إلى تلك الرتبة، وما أورده من الأمثلة لا نُسَلِّمُ فيها المساواةَ، [إذ] لم يأتِ على دعوةِ المساواةِ فيها بحُجَّةٍ غَيْرَ ما سبق إلى الوَهمِ بذلك بسببِ المساواةِ في الصُّورةِ والمقدارِ، وذلك لا دليلَ فيه.

(١) جمهرة هذا الكلام مستفادٌ من «القواعد الكبرى» ١/ ٥٣-٥٤ لابن عبد السلام.

(٢) أخرجه مسلم (٢٢٤٠) (١٤٧) من حديث أبي هريرة، ولفظُه: «مَنْ قَتَل وَزَغاً في أولِ ضَرْبةٍ كُتبت له مئة حسنة، وفي الثانية دون ذلك، وفي الثالثة دون ذلك» وهو في «سنن ابن ماجه» (٣٢٢٩)، و«سنن أبي داود» (٥٢٦٣) بلفظٍ مختلف.

(٣) قال القاضي عياض في «إكمال المعلم» ٧/ ١٧٤: وأَما تَخْصيصُها ـ يعني الوزَغَة ـ في تكثيرِ الأَجْرِ لمن قتلها في المرَّةِ الأولى، وتضعيفُه على مَنْ ضربَها ولم يقتُلها إلّا في الثانية أو في الثالثةِ، فمن أسرارِ الحكمةِ والتكليف، وأكثر ما جاءت مضاعفةُ الأُجورِ على تكثير العملِ ومعاودتهِ وتكراره، وهذا بعكْسِه، ولعلَّ السرَّ في ذلك، الحضُّ على المبادرةِ لقَتْلِها، والجدِّ فيه، وتركِ التواني حتى تفوتَ سليمةً، والله أعلم. =

أنّ قاعدةَ كثرةِ الثوابِ كثرةُ الفعل، وقاعدةَ قِلَّةِ الثوابِ قلَّةُ الفِعْل، فإنَّ كثرةَ الأفعالِ في القُرُباتِ تستلزمُ كَثْرةَ المصالح غالباً، ولله تعالى أنْ يفعلَ ما يشاء، ويُحكِمَ ما يريد، لا رادَّ لحُكْمِه، ولا مُعَقِّبَ لصُنْعِه[1].

* * *

= وذكر الدَّميريُّ في «حياة الحيوان الكبرى» ٢/ ٣٨١: أنَّ عزَّ الدين بن عبد السلام علَّلَ كثرةَ الحسناتِ في الأولى بأنه إحسانٌ في القتلِ، فيدخلُ تحت قوله ﷺ: «إذا قتلتُم فأحسنوا القِتْلةَ»، أو أنه مبادرةٌ إلى الخيرِ فيدخلُ تحت قوله تعالى: ﴿فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [البقرة: ١٤٨].

(١) قوله: «بل قد تُتركُ هذه القاعدة... إلى آخرِ كلامه في هذا الفرق» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قد اعترف بأنَّها قاعدةٌ غيرُ مُطَّردةٍ، وأنَّ الأمرَ في ذلك إلى الله تعالى يُفَضِّلُ ما شاءَ على ما شاء، وهذا هو الصحيح لا ما سواه، والله أعلم.

الفرقُ السابعُ والثمانون

بين قاعدةِ ما يثبتُ في الذِّمَم، وبين قاعدةِ ما لا يثبتُ فيها[1]

اعلَمْ أنَّ المُعيَّناتِ المُشَخَّصاتِ في الخارجِ المَرْئيَّةَ بالحسِّ لا تثبتُ في الذِّمَم، ولذلك إنَّ من اشترى سِلْعةً مُعيَّنةً فاستحقَّت انفسخَ العقد، ولو وردَ العَقْدُ على ما في الذمَّةِ كما في السَّلَم، فأعطاه ذلك وعيَّنه، فظهرَ ذلك المُعَيَّنُ مُسْتَحقّاً رجعَ إلى غيرِه، لأنه تبيَّن أنَّ ما في الذمةِ لم يخرُجْ منها، وكذلك إذا استأجرَ دابّةً معيَّنةً للحَملِ، أو غيرِه، فاستحقَّتْ، أو ماتت انفسخَ العقد، ولو استأجرَ منه حَمْلَ هذا المتاعِ من غير تعيينِ دابةٍ، أَو على أنْ يُرْكِبَهُ إلى مكَّةَ من غيرِ تعيينِ مركوبٍ مُعيَّنٍ، فعيَّنَ له لجميعِ ذلك دابّةً للحَمْلِ، أو لرُكوبهِ، فَعَطِبَتْ، أو استحقّت رجع فطالبَه بغيرِها، لأنَّ المعقودَ عليه غيرُ مُعَيَّنٍ بل في الذمةِ، فيجبُ عليه الخروجُ منه بكُلِّ معيَّنٍ شاءَ.

ويظهرُ أثَرُ ذلك في قاعدةٍ أُخرى؛ فإنَّ المطلوبَ متى كان في الذمةِ، فإنّ لمَنْ هو عليه أنْ يتخيَّرَ بين الأمثال، ويُعْطيْ أيَّ مِثْلٍ شاء، ولو عقد على مُعيَّنٍ من تلك الأمثالِ، لم يكُنْ له الانتقالُ عنه إلى غيرِه؛ فلو اكتالَ رِطلَ زيتٍ من خابيةٍ، وعقد عليه لم يكُنْ له أن يُعْطيْ غيرَه من الخابية، وكذلك إذا فَرَّقَ صُبْرَتَه[2] صِيعاناً، فعَقَد على صاعٍ منها بعَيْنهِ لم يكن له الانتقالُ عنه إلى غيرِه من تلك الأمثال، ولو كان في الذمَّةِ لكان له

---

(١) قد لخَّص القرافيُّ هذا الفرق في «الذخيرة» ٢/ ٣٨ تحت قاعدة: المعيَّناتُ لا تثبتُ في الذِّمَم.

(٢) بضم الصاد وسكون الباء: ما جُمع من الطعامِ بلا كيلٍ ووزن.

الخروجُ عنه بأيِّ مِثْلٍ شاءَ من تلك الأمثال، فهذا أيضاً يوضِّحُ لك أنّ المُعَيَّناتِ لا تثبتُ في الذِّمَمِ، وأنَّ ما في الذمَمِ لا يكونُ معيَّناً، بل يتعلَّقُ الحكمُ فيه بالأُمور الكُلِّيةِ، والأجناس المُشْتَرَكة، فيقبلُ ما لا يتعيَّنُ منها
١٥١/أ البدلَ،/ والمُعَيَّنُ لا يقبلُ البَدَلَ، والجَمْعُ بينهما مُحال[١].

وهذا الفرقُ بين هاتَيْن القاعدتَيْن يظهَرُ أثرُه في المعاملاتِ، والصلواتِ، والزكواتِ، فلا ينتقلُ الأداءُ إلى الذمَّةِ إلا إذا خرجَ وقتُه، لأنه مُعيَّنٌ بوقتِهِ، والقضاءُ ليس له وقتٌ مُعيَّنٌ يتعيَّنُ حُكْمُه[٢] بخروجِهِ، فهو في الذمَّةِ[٣]، والقاعدةُ أنَّ مِنْ شرطِ الانتقالِ إلى الذمَّةِ تعذُّرَ المُعيَّنِ، كالزكاةِ مثلاً ما دامتْ مُعيَّنةً بوجودِ نِصابِها لا تكونُ في الذمَّةِ، فإذا تلِفَ النِّصابُ بعُذْرٍ لا يضمَنُ نصيبَ الفقراء، ولا ينتقلُ الواجبُ إلى الذمَّة، وكذلك الصلاةُ إذا تعذَّر فيها الأداءُ بخروجِ وقتِها لعُذْرٍ، لا يجبُ القضاءُ، وإنْ خرجَ لغيرِ عُذْرٍ ترتَّبَتْ في الذمَّةِ، ووجَبَ القضاء[٤]، ولا

---

(١) علَّق ابن الشاط على كلام القرافي من بداية الفرق... إلى قوله: «والجَمْعُ بينهما مُحالٌ» بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ ما عدا قَوْله: «بل يتعلَّقُ الحُكْمُ فيه بالأمورِ الكُلِّية، والأجناسِ المُشْتركة» فإنه إنْ أراد أنَّ الحُكْمَ يتعلَّقُ بالأمورِ الكُليةِ من حيث هي كُلِّيةٌ، فليس ذلك بصحيح، وإن أراد أنَّ الحكْمَ يتعلَّقُ بالأمورِ الكليةِ أي: بواحدٍ غيرِ مُعيَّنٍ منها، فذلك صحيحٌ وقد سبق التنبيهُ على مثل هذا.

(٢) في المطبوع: حَدُّه.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا ليس بصحيح، فإنه لا فَرْقَ بين الأداءِ والقضاءِ في كَوْنِ كُلِّ واحدٍ منهما في الذمَّةِ، فإنَّ الأفعالَ لا تتعيَّنُ إلا بالوقوع، وكلُّ فِعْلٍ لم يقَعْ لا يصحُّ أنْ يكون مُعَيَّناً، وما قاله مِنْ أنَّ الفعلَ الموقَّتَ مُعَيَّنٌ بوَقْتِهِ لا يُفيدُه المقصودَ، فإنه وإنْ كان مُعيَّناً بوقتِهِ أي: وَقْتُه مُعَيَّنٌ فهو غيرُ مُعَيَّن بمكانِهِ، وسائرِ أحواله.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: تسويتُه بين الصلاةِ والزكاةِ ليست بصحيحةٍ، فإنّ الزكاةَ حقٌّ واجبٌ في المالِ المعيَّنِ، فالحقُّ مُتعيِّنٌ، بمعنى أنه جزءٌ لمُعيَّنٍ، وأما الصلاةُ فليست كذلك فإنها فِعْلٌ، والأفعالُ لا تعيُّنَ لها ما لم تقَعْ.

يُعتبرُ في القضاءِ التمكُّنُ من الإيقاعِ أوَّل الوقتِ خلافاً للشافعي رحمه الله، كما لا يُعْتبرُ في ضمانِ الزكاةِ تأخُّرُ الجائحةِ[1] عن الزرع، أو الثمرةِ بعد زمن الوجوب، وكما لو باع صاعاً من صُبْرَةٍ وتمكَّن من كَيْلها، ثم تَلِفَت الصُّبْرةُ من غيرِ البائع، فإنه لا يُخاطَبُ بالتوفيةِ من جهةٍ أخرى، ولا ينتقلُ الصاعُ للذمَّةِ، ولذلك أجمَعْنا في المسافرِ يُقيمُ، والمقيمِ يُسافرُ على اعتبارِ آخرِ الوقت، وهذا الفرقُ قد خالفْناه أيُّها المالكيةُ في صورتَيْن:

إحداهما في النقدَيْن عندنا لا يتعيَّن بالتعيين، وإنما تقعُ المعاملةُ بهما على الذِّمَم، وإنْ عُيِّنَتْ، إلا أنْ تختصَّ بأمرٍ يتعلَّقُ به الغرضُ كشُبْهةٍ في أحدِهما، أو سِكّةٍ رائجةٍ دون النقدِ الآخر، ولو غصب غاصبٌ ديناراً مُعيَّناً، فله أنْ يُعطيَ غيرَه مِثْلَه في المحلِّ، ويمنَعَ ربَّه من أَخْذِ ذلك المُعيَّنِ المغصوب[2]، وعلَّل ذلك أصحابُنا بأنَّ خُصوصاتِ الدنانيرِ والدراهمِ لا تتعلَّقُ بها الأغراضُ، فسقطَ اعتبارُها في نظرِ الشرع، فإنَّ صاحبَ الشرعِ إنما يَعتبرُ ما فيه نظرٌ صحيح، ولزِمَهم على ذلك سؤالان:

أحدُهما: يلزَمُ أنَّ أعيانَ الدنانيرِ والدراهمِ لا تُمْلَكُ أيضاً، لأَجْلِ أنَّ للغاصبِ المَنْعَ من المُعَيَّن، وكذلك المُشْتري في العقودِ، ولو كانت الخصوصاتُ مملوكةً، لكان لصاحبِ المُعَيَّنِ المطالبةُ بمُلْكِه، وأَخْذُ المُعيَّنَ من الغاصبِ والمُشتري، فلا يكونُ المملوكُ عندهم إلا الجنسَ الكُليَّ دون الشخصيِّ، ومتى شُخِّصَ من الجنسِ شيءٌ لا يُمْلكُ خصوصُه البتَّة، وهو أمرٌ شنيع.

---

(١) وهي الآفةُ تجوحُ المالَ إذا أهلكَتْه.

(٢) قال ابن قدامة في كتاب الغصب من «المغني» ٧/ ٣٦٢: وما تتماثَلُ أجزاؤه، وتتقاربُ صفاتُه، كالدراهمِ والدنانير والحبوبِ والأدهانِ، ضُمِنَ بمِثْلِهِ بغيرِ خلاف.

وثانيهما: أنا اتفقنا على أنَّ الصِّيعانَ المستويةَ، والأَرطالَ المستويةَ من الزيتِ تُمْلَكُ أعيانُها، وإنما تُعَيَّنُ بالتعيينِ مع أنَّ الأغراضَ/ مستويةٌ ١٥١/ب
في تلك الأفرادِ، فهي نَقْضٌ عليهم ولهم.

الجوابُ عن الأول بالتزامِهِ، والشناعةُ لا عِبْرةَ بها من غيرِ دليلٍ شرعيٍّ، وقد تمسَّكوا بدليلٍ صحيح، وهو أنَّ الشرعَ لا يعتبرُ ما لا غَرَضَ فيه، وهذا كلامٌ حَقٌّ.

وعن الثاني: الفَرْقُ بين النقدَيْن وغيرِهما، بأنهما وسائلُ لتحصيل الأغراضِ من السِّلَع، والمقاصدُ إنَّما هي السلعُ، وإذا كانت السلعُ مقاصدَ، وقعت المُشاحناتُ في تعييناتِها بخلافِ الوسائلِ اجتمع فيها أمران: أحدُهما: أنها وسائلُ، والثاني: عَدَمُ تعلُّق الأغراض، بخلافِ المقاصدِ فيها حَيْثيةٌ واحدةٌ، فظهر الفرقُ، واندفَعَ النقض[1].

---

(١) قولهُ: «ولا يُعتبرُ في القضاء... إلى قوله: واندفع النقض» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: السؤالان واردان، والجوابُ عنهما ليس بصحيح.
أما الأولُ فلا خفاءَ بُبْطلانه، وكيف يسوغُ لعاقلٍ التزامُ ما لا يصحُّ ولا يُعْقَلُ؟ وما يشكُّ أحدٌ في أنّ مَنْ ملك ديناراً ملكَ عَيْنَه، وكيف يصحُّ أنْ يملك الجنسَ الكليَّ، وهو ذهنيٌّ عند مُثْبتيه، ثم على قولِ نافيهِ يلزمُ أنَّ من ملك ديناراً لم يملكْ عَيْنَه ولا جِنْسَه لبُطلانِ القول به؟ فيلزمُ أنّ من ملك ديناراً، أو غيرَه من النقود لم يملكْ شيئاً على هذا القول أو يقع الشكُّ في أنه مَلَكَه، أو لم يملِكْه عند من يشكُّ في الأجناسِ، وهذا كلُّه خروجٌ عن المعقول لا شكَّ فيه.
وأما الثاني فلا أثرَ للفرقِ لاحتمالِ أن يكونَ لصاحبِ ذلك المعيَّنِ غرضٌ فيه، فإنْ لم يكن ذلك الغرضُ من الأغراض المعتادةِ، فالصحيحُ تعيُّنُ النقدَيْن بالتعيينِ، ولزومُ رَدِّ المغصوبِ منهما بعَيْنه إلَّا أن يفوتَ، فيلزَمُ البَدَلُ والله أعلم.

الصورةُ الثانية التي خالفَ فيها المالكيةُ الفَرْقَ: إذا كان له على رجلٍ دَيْنٌ، فأخذَ منه ما يتأخر قبضُه كدارٍ يسكنُها، أو ثمرةٍ يتأخَّرُ جُذاذُها، أو عَبْدٍ يستخدمُه، ونحوِ ذلك، قال ابن القاسم: لا يجوزُ ذلك، لأنه فسخُ دَيْنٍ في دَيْنٍ، لأنّ هذه الأمورَ لما كان يتأخَّرُ قبضُها أشبهَت الدينَ، وفيها مفسدةُ الدَّيْنِ من جهة أنّ فيها المطالبةَ، وقال أشهبُ: يجوزُ ذلك، وليس هذا فسخَ دَيْنٍ في دَيْنٍ، بل دَيْنٌ في مُعيَّن، وعلى هذا المذهبِ يطَّردُ الفرقُ، إنما تتحقَّقُ مخالفتُه في القول الأول[1].

* * *

(١) صحَّح ابن الشاط كلام القرافيِّ في الصورة الثانية، وصحَّحه كلامَه في الفرقِ الثامن والثمانين.

obeikandl.com

الفرقُ الثامنُ والثمانون

بين قاعدةِ وجودِ السببِ الشرعيِّ سالماً عن المعارض من غير تخيير، فيترتَّبُ عليه مُسَبَّبُهُ، وبين قاعدةِ وجودِ السببِ الشرعيِّ سالماً عن المعارض مع التخييرِ، فلا يترتَّبُ عليه مُسَبَّبُهُ، ولم يُمَيِّزْ أحدُهما عن الآخَر إلا بالتخييرِ وعَدَمِهِ، مع اشتراكِهما في الوجودِ والسلامةِ عن المُعارض[1]

وهذا الفرقُ بين هاتَيْن القاعدتَيْن فيه صُعوبةٌ وغُموض، ويظهَرُ لك الغموضُ والصعوبةُ بما ورد على المالكيةِ لمَّا خالفوا الشافعيةَ، فقالوا: المُعْتَبَرُ من الأوقاتِ في الصلوات أواخرُها دون أوائلها، فإنْ وُجِدَ العُذْرُ المُسْقِطُ للصلاةِ آخِرَ الوقتِ، سقطَت الصلاةُ التي لم تكُنْ فُعِلَتْ قَبْلَ طَرَيانِ العُذْرِ، ولا عِبْرةَ بما وُجِدَ من الوقتِ في أَوله، أو وَسَطهِ سالماً من العذر، وكذلك إذا ذهبَ العُذْرُ آخِرَ الوقتِ فطهُرَت الحائضُ حينئذٍ، وجبَت الصلاةُ، ولا عِبرةَ بوجودِ العُذْرِ أَوَّلَ الوقتِ، أو وَسَطه[2].

والشافعيةُ سَلَّموا القسمَ الثاني، وإنَّما نازعوا في الأولِ، فقالوا: أجمَعْتُم معنا على أنَّ الوجوبَ في الصلاةِ وجوبٌ مُوسَّعٌ مُتَعلِّقٌ بالقَدْرِ المُشْتَرَكِ بين أجزاءِ القامة، وإذا وُجدَ أوَّلُ الوقتِ فقد وُجِدَ/ القَدْرُ المُشْتركُ في ضِمْنِهِ، وهو مُتَعلَّقُ الوجوبِ وسَبَبُه، فإذا لم يكن عُذْرٌ في ١/١٥٢أ

---

(١) انظر «الذخيرة» ٢/٢٢ حيث ذكر القرافيُّ قاعدة الواجب المخيَّر والموسَّع والكفاية، وكَوْنها مشتركةً في أنَّ الوجوب متعلّق بأحد الأمرين.

(٢) انظر بَسْطَ هذه المسألة في «الإشراف على نكت مسائل الخلاف» ١/٢٠٩ للقاضي عبد الوهاب المالكي.

أَولِ الوقتِ كالحيضِ وغيرِه، وقد وُجِدَ السببُ الموجِبُ للصلاةِ أوَّلَ الوقتِ سالِماً عن المعارض، فيترتَّبُ عليه الوجوب، فإذا حاضَتْ بعد ذلك حاضَتْ بعد ترتُّب الوجوب عليها، فتَقْضي بعد زوالِ العُذْر، وانقضاءِ مُدَّةِ الحيض، وأنتم إذا قلتم: لا يجبُ عليها بذلك شيء، بل إنَّما يُعتبرُ آخرُ الوقتِ في طَرَيانِ العُذْر وزوالِه، فهذا من مالكٍ رحمه الله يقتضي أنه يعتقدُ أنّ الوجوبَ متعلِّقٌ بآخرِ الوقت كما قاله الحنفية[1]، والمالكيةُ لا تساعِدُ على ذلك، فيبقى مذهبُ مالكٍ مُشْكِلاً جدّاً، أما مذهبُ الشافعيِّ في اعتبارِهِ السببَ المُوجِبَ السالمَ عن المُعارِضِ، فهو القياس، وجَرى على أَصْلِهِ في الواجبِ الموسَّع، أما مالكٌ فلا.

والجوابُ عن هذا السؤالِ مبنيٌّ على معرفةِ الفرقِ بين هاتَيْن القاعدتين، وذلك أنَّ السببَ السالمَ عن المُعارِضِ إذا لم يكُنْ فيه تخييرٌ هو الذي يلزَمُ فيه ما قاله الشافعيُّ، أما مع التخييرِ، فلا، لسببِ ما نذكرُه من الفَرْقِ ونُوضِّحُه بذِكْرِ نظائرَ في الشريعة.

أحدُها: أنه إذا باعَ صاعاً من صُبْرَةٍ، فله بَيْعُ بقيةِ الصِّيعان وهِبَتُها[2] من غيرِ المُشْتري، فلو فعل ذلك، وبقي صاعٌ، وتلِفَ بآفةٍ سماويةٍ، انفسخَ العَقْدُ، ولم يُنْقَل الصاعُ للذمَّةِ، كما لو تلِفَت الصُّبْرةُ كلُّها بآفةٍ سَماوية، والسببُ في ذلك أنَّ العَقْدَ تعلَّقَ بالقَدْرِ المُشْتَرَكِ بين صِيعانِ الصُّبْرَةِ، وهو مُطلقُ الصَّاع، فتُصرَّفَ بمُقتضى التخييرِ فيما عدا الصاعَ الواحدَ، وأتت الجائحةُ على ذلك الصاعِ، فكان التخييرُ في غيرِه، مع [أنَّ] الآفةَ فيه كالآفةِ في الجميعِ، كذلك أَجزاءُ الوقتِ كالصِّيعانِ، يجبُ منها واحدٌ فقط، فإذا تصرَّفت المرأةُ في ضَياعِ ما عدا الآخَرَ منها

---

(١) انظر «فتح باب العناية» ١/ ١٨٦ للمُلّا علي القاري.

(٢) في المطبوع: وبقيتها.

بالإتلافِ، ثم طرأَ العُذْرُ في آخرِها، قام ذلك مقامَ وجودِ العُذْرِ في جميعِها، ولو وُجِدَ العُذْرُ في جميعِها، سقطت الصلاة، وكذلك إذا وُجِدَ ما يقومُ مَقامَه وهو التخييرُ مع العُذْرِ في الأخير، وبالتخييرِ حصلَ الفَرْقُ بين سببِ الوجوبِ الذي هو القَدْرُ المُشْتَرَكُ بين أجزاءِ القامة، فإذا وُجِدَ أوّلاً سالماً عن المُعارِضِ، فأتْلَفه المُكَلَّفُ بالضياعِ لا يقضي الصلاة، وبين رؤيةِ الهلال، فإنه سببُ الوجوب، فإذا وُجِدَ سالِماً عن/ المعارِضِ ١٥٢/ب ترتَّبَ عليه الوجوب، والسرُّ في ذلك التخييرُ وعَدَمُه، ولولا التخييرُ لكان للمشتري في الصِّيعان أنْ يقول: العَقْدُ اقتضى مُطْلَقَ الصاع، وقد وُجِدَ في صاعٍ من الصِّيعان التي تعدَّيْتَ عليها أيُّها البائعُ، ومَنْ تَعدَّى على المَبيعِ ضَمِنَه، فيلزَمُك أيها البائعُ الضمانُ.

ولمَّا كان من حُجَّتِهِ أنْ يقول: إنَّ تَسَلُّطي بالتخييرِ بين صِيعانِ الصُّبْرَةِ في تَوْفيته ينفي عني العدوانَ فيما تعدَّيْتُ فيه، فلا أَضْمَنُ، كان للمرأةِ أيضاً أنْ تقولَ: إنَّ تسلُّطي على أوّلِ الوقتِ بالتخييرِ بين أجزاءِ القامةِ في إيقاعِ الصلاة ينفي عني وجوبَ الصلاةِ؛ فإني جُعِلَ لي أنْ أُؤخِّرَ وأُعَيِّنَ المُشْتَرَكَ في الجزءِ الأخير، فلما عيَّنْتُه تَلِفَ بالحيضِ كما تلِفَ الصاعُ بالآفة[1]، وما سِرُّ ذلك إلا التخيير.

وثانيها: لو وجبَ عليه عِتْقُ رَقَبةٍ في الكفارة، وعنده رقابٌ، فله أن يتصرَّفَ فيما عدا الواحدَ بالعتقِ وغيرِه، فإذا فعل ذلك، ولم يَبْقَ إلا رَقَبةٌ فماتَتْ، أو تعيَّبَتْ، سقط عنه الأمرُ بالعِتْق، وجازَ له الانتقالُ إلى الصيام، ولا نقول: تعيَّنَتْ عليه رقبةٌ في ذِمَّته لا بُدَّ منها، بل يسقطُ التكليفُ بالرقبةِ بالكُلِّية، فيكونُ التخييرُ مع الآفةِ في الأخيرِ يقومُ مقامَ حصولِ الآفةِ في جميعِ الرقاب ابتداءً.

---

(١) في الأصل: بالتلفِ.

وثالثها: لو كان عند عِدَّةُ ثيابٍ للسُّتْرةِ في الصلاة، فله أنْ يتصرَّفَ فيما عدا الواحدَ منها، فإذا وهب، أو باع وخَلَّىٰ واحداً منها، فطرأت عليه الآفةُ المانعةُ له من أنْ يُصلِّيَ فيه، صلَّى عُرْياناً من غيرِ إثم، ويسقطُ التكليفُ بالكُلِّية، فظهر بذلك أنّ التصرُّفَ بالتخييرِ مع العُذْرِ في الأخير يقومُ مَقامَ العُذْرِ في الجميع، فكذلك آخِرُ الوقتِ.

ورابعُها: لو كان عنده قَدْرُ كِفايتهِ من الماءِ لطهارتهِ مراراً، فالواجبُ عليه القَدْرُ المُشْتَركُ بين تلك المقادير، كما تقدَّم أنّ الواجبَ القَدْرُ المُشْتَركُ بين الثيابِ والرقاب، فله هِبَةُ ما عدا كفايتَه، فإذا تصرَّفَ فيه بالهبةِ بمُقْتضى التخيير، ثم تلِفَ الماءُ الآخَرُ الذي استبقاه، سقط التكليفُ بالوضوءِ بالكُلِّية من غيرِ إثمٍ، وقام التصرُّفُ بالتخييرِ مع الآفةِ في الأخيرِ مَقامَ حُصول العُذْرِ في الجميعِ في عدمِ الإثمِ وسقوطِ التكليف/، ١/١٥٣أ
كذلك ههنا: يقومُ التصرُّفُ في الأوقاتِ الأُوَلِ بالتخييرِ مع حصولِ العُذْرِ في الأخيرِ مَقامَ حصولِ العُذْرِ في جميعها.

وخامسُها: لو كان عنده صِيعان من الطعام لزكاةِ الفِطْر، فإنّ الواجبَ عليه القَدْرُ المُشْتَركُ بينها، وهو مُطْلقُ الصاع، وهو مُخَيَّرٌ بينها، فله التصرُّفُ فيما عدا الصاعَ الواحدَ؛ فإذا باعه، أو وَهَبه، وترك صاعاً واحداً، فلم يتمكَّنْ من إخراجهِ حتى تَلِفَ من غيرِ سببٍ مِنْ قِبَلهِ، فإنه تسقطُ عنه زكاةُ الفِطْر إذا قلنا بأنها تجبُ وجوباً مُوسَّعاً من غروبِ الشمس من رمضانَ إلى غُروبِها من يوم الفِطْرِ، وأَشْبَهَ مَنْ جاءه وقتُ الوجوبِ، وليس عنده طعامٌ البتَّة.

وبالجُمْلةِ، فإذا استقرَيْتَ الشريعةَ، تجد فيها صُوَراً كثيرةً، الخطابُ فيها مُتعلِّقٌ بالقَدْرِ المُشْتَركِ بين أفرادِ ذلك الجنس، ويقومُ التخييرُ بين تلك الأفراد، والتصرُّفُ في البعضِ بالإتلافِ بمُقْتضى التخييرِ في الجميعِ

مَقامَ التلفِ في الجميع، فكذلك صُورةُ النزاع، فعُلِمَ بهذه النظائرِ: أنّ الفَرْقَ في الشرعِ واقعٌ بين وجودِ السببِ سالماً عن المُعارِض مع التخييرِ، وبين وجودِه مع عدمِ التخييرِ، فلا يُعْتقَدُ أنّ سببَ الوجوبِ متى وُجِدَ سالماً عن المعارضِ، ترتَّبَ عليه الوجوبُ، بل ذلك مشروطٌ بعَدَمِ التخييرِ بين أفرادِه كما قُلْناه في رؤيةِ الهلال وغيرِه، وظهر أنه لا فَرْقَ بين قيامِ المُعارضِ في جميعِ صُوَرِ السبب، وبين قيامِه في بعضِ صُوَرِه إذا كان التخييرُ في البعضِ الآخَر، فتأمَّلْ هذا الفرقَ فهو دقيقٌ، وهو عُمْدَةُ المذهبِ في هذا المَوْضِع.

* * *

الفرقُ التاسعُ والثمانون

بين قاعدةِ استلزامِ إيجابِ المجموعِ لوجوبِ كُلٍّ واحـدٍ من أجزائه وبين قاعدةِ الأمرِ الأَوَّلِ لا يوجبُ القضاءَ وإنْ كان الفعلُ في القضاءِ جُزْءَ الوقتِ الأَول، والجزءُ الآخَرُ خُصوصَ الوقت

هاتانِ القاعدتانِ ملتبستان جداً بسببِ أنّ الأمرَ بالعبادةِ في وقتٍ مُعيَّنٍ أَمرٌ بالعبادة، وبكَوْنِها في وقتٍ مُعيَّن، وهو أمرٌ بمجموعِ الفِعْلِ وتخصيصهِ بالزمان، فإذا ذهب أَحدُ الجُزْءَيْنِ، وهو تخصيصُه بعَيْنِ ذلك الزمانِ، ينبغي أنْ يبقى الفعلُ واجباً بالأَمرِ الأولِ، لأنّ القاعدةَ: أنّ إيجابَ المركَّبِ يقتضي إيجابَ مُفرداتهِ[1]، فلا بُدَّ من الفرقِ بين هذه القاعدة

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على كلام القرافيّ من بدايةالفرق إلى قوله: «يقتضي إيجاب مفرداته» بقوله: ما قاله من استلزامِ إيجابِ المجموعِ لوجوبِ كُلِّ واحدٍ من أجزائهِ، إن أرادَ أنَّ إيجابَ المجموعِ يستلزمُ إيجابَ كُلِّ واحدٍ من الأجزاءِ مجموعاً مع غيرِه منها، فذلك صحيحٌ. وإنْ أرادَ أنَّ إيجابَ المجموعِ يستلزمُ إيجابَ كلِّ جزءٍ مطلقاً مجموعاً مع غيرِه، وغَيْرَ مجموعٍ، فذلك غَيْرُ مُسَلَّم وغيرُ صحيح. وما قاله من أنّ الأمرَ بالعبادةِ في وقتٍ معيَّنٍ أمرٌ بالعبادة وبكَوْنِها في وقت معين، وأنه إذا ذهبَ أحدُ الجزءَيْن، وهو تخصيصُه بعَيْنِ ذلك الزمان يبقى الفعلُ واجباً، ليس بصحيحٍ، فإنَّ الفعلَ المعيَّنَ زمانُه لا يصحُّ انفكاكُه عن ذلك الزمان، ومتى قُدِّرَ انفكاكُه عنه، فليس هو ذلك الفعلَ، وليس الزمانُ بالنسبة إلى الفعلِ المُوقعِ فيه كالركعةِ الأُولى مع الثانية في تصوُّرِ انفكاكِ إحدى الركعتين من الأخرى عن صلاةِ الصبحِ مثلاً، مع أنه إذا فُعِلَتْ ركعةً منفردةً لا تكونُ جُزءاً من صلاةِ الصُّبْحِ أصلاً، وإنما تكونُ جُزْءاً منها إذا فُعِلَتْ مع أُخرى بشَرْطِ استيفاءِ شروطِ صلاةِ الصُّبْحِ من نِيَّةٍ وغيرِها، وبالجملةِ في كلامه هذا في هذا الفرق ضروبٌ من الفسادِ لا يَقوهُ بمِثْلِها مُحصِّلٌ.

وقاعدةِ أنَّ الأمرَ الأَوَّلَ لا يقتضي القضاءَ، فإنه المشهورُ من مذهبِ العلماء[1].

١٥٣/ب وسِرُّ الفرقِ بين القاعدتين/ بعد اشتراكِهما في أنَّ الأَمْرَ مركَّبٌ فيهما: أنَّ تخصيصَ صاحبِ الشَّرْعِ بعضَ الأوقاتِ بأفعالٍ مُعيَّنةٍ دون بقيةِ الأوقاتِ يقتضي اختصاصَ ذلك الوقت المعيَّن بمصلحةٍ لا تُوجَدُ في غيرِ ذلك الوقت، ولولا ذلك لكان الفعلُ عامّاً في جميعِ الأوقات، ولا بُدَّ لما بعدَ الزوالِ من معنى لاحظَه صاحبُ الشرعِ لم يكُنْ موجوداً قبل الزوال طَرْداً لقاعدةِ صاحبِ الشرعِ في رعايةِ المصالح، وهكذا كُلُّ أَمرٍ تعبُّدي معناه أنَّ فيه معنىً لم نعلَمْه، لا أنه ليس فيه معنى[2]. وإذا كانت الأوقاتُ

---

(١) انظر تحرير هذه المسألة في «البحر المحيط» ٢/ ١٣١ للزركشي حيث صحَّح وجوبَ القضاءِ بأمرٍ جديدٍ ابتداءً بعد ورود الخطاب من الشارع بفعلِ عبادةٍ في وَقْتٍ مُعيَّن فخرج ذلك الوقتُ ولم تُفْعَلْ، وأنه قولُ الجمهور من الأصوليين، وأن الحنابلة وأكثر الحنفية ومنهم السرخسي والجصَّاص، وعامَّةَ أصحابِ الحديث قد ذهبوا إلى أن القضاء يجبُ بالسببِ الذي وجب به الأداء، وهو الأمرُ السابق، بمعنى أنه يتضمَّنه ويستلزمه لا أنَّه عَيْنُه. انتهى. وانظر «القواعد الكبرى» ٢/ ٢٩٥ لابن عبد السلام.

وقولُ القرافي: «فلا بُدَّ من الفرق... إلى قوله: من مذهب العلماء» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا يُحتاجُ إلى الفرقِ في مِثْلِ هذه الأمورِ، فإنَّه شيءٌ لا يلتبسُ على مُحصِّل، ويحقُّ إنْ كانَ المشهورَ من مذهب العلماء.

(٢) قولُهُ: «وسِرُّ الفرقِ بين القاعدتين... إلى قوله: ليس فيه معنى» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: رعايةُ المصالحِ ليست واجبةً عقلاً، فيجوزُ عقلاً شَرْعُ أَمرٍ ما لغيرِ مصلحةٍ فيه إلا ما يترتَّبُ عليه من الثواب، فإنْ أراد بالمصالحِ المنافعَ على الإطلاقِ دنيويةً كانت أو أُخروية، فذلك صحيحٌ، وإنْ أراد بها المنافعَ الدنيويةَ خاصّةً، فذلك من مُجوِّزات العقلِ لا من موجباتِهِ، وقد دلَّت الدلائلُ الشرعيةُ القطعيةُ على رعايةِ مصالحِ أُمورٍ كثيرةٍ من المأمورات والمنهيات، فأما رعايتُها في=

المُعيَّنةُ إنما خُصِّصَتْ بالعبادةِ لأجْلِ مصالحَ فيها دون غيرها، كان مُقْتضى هذا الدليلِ أنْ لا يُشْرَعَ الفعلُ في غيرِها لَعدمِ المصلحةِ في غيرِ ذلك الوقت، لأنَّ الأَمرَ الأَوَّلَ دلَّ بالالتزامِ على عدمِ المصلحةِ بدليلِ التخصيص[1]، فإذا لم يوجَدْ أَمرٌ دالٌّ على القضاء، قُلْنا: الأَصْلُ عَدَمُ مصلحةِ الفعلِ في غيرِ الوقت الذي عُيِّنَ له، ومع الأصلِ لفظُ التخصيصِ يدلُّ على عَدَمِهِ، فلا تُفْعَلْ تلك العبادةُ البتّة[2]، فإنْ وردَ الأَمرُ بالقضاءِ، دلَّ الأمرُ الثاني على أنَّ ما بعد ذلك الوقتِ ممَّا يقاربُ الوقْتَ الأَوَّلَ في مصلحةِ الوجوبِ، وإنْ لم يصِلْ إلى مِثْلِ مصلحتِهِ؛ إذ لو وصل إليها لسُوِّي بينهما في الأَمْرِ الأولِ، وحيث لم يُسَوَّ بينهما دلَّ ذلك على التفاوُتِ بينهما[3]، فمن لاحظَ هذا الفرقَ بين القاعدتين، قال: القضاءُ إنَّما يجبُ بأمرٍ جديد، ومَنْ لاحظ التسويةَ، والمشتركَ بينهما، قال: القضاءُ بالأمرِ الأول[4]، فتأمَّلْ ذلك.

= جميعِ المأموراتِ والمنهياتِ، فلا أعلم قاطِعاً في ذلك، وليست رعايةُ الشارعِ المصالحَ بحُكْمٍ منه شرعيٌّ فيكفي فيه الظنُّ، بل ذلك أمرٌ وجوديٌّ لا بُدَّ فيه من القطع.

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا ليس بمُسَلَّمٍ لعدمِ القاطعِ في رعايةِ المصالح في كلِّ تعبُّدي.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا مبنيٌّ على دعواه عمومَ رعاية المصالح ولم يثبتْ ذلك بقاطع، فليس ذلك بصحيح.

(٣) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله هنا مبنيٌّ أيضاً على تلك الدَّعوى.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما أرى مَنْ قال: القضاءُ بأمرٍ جديدٍ، لاحظَ ذلك الفَرْقَ، بل لاحظَ أنَّ الأمرَ الموقَّتَ لا يقتضي القضاءَ، فلا بدَّ في شرعِ القضاءِ من أمرٍ جديد. وأما مَنْ قال: القضاءُ بالأَمرِ الأولِ، فلا أُراه أَيضاً يقولُ: إنه من مقتضاه لَفظاً، بل قياساً على الحقوقِ المترتِّبة في الذِّمَم، والله أعلم.